

**UNIVERSITA' DEGLI STUDI DI PISA**  
Dipartimento di Scienze Storiche del Mondo Antico

*Paolo Gentili*

**SARGON,  
re senza rivali**

**SEU**  
Servizio Editoriale Universitario di Pisa

*La prima volta in cui sono stato a Baghdad è stata anche, per me, memorabile. Quella volta come mai in seguito il ricordo, i sapori, i suoni, gli odori, le emozioni del viaggio sono "rimaste" e persistono, non se ne vogliono andare, ed io non voglio cacciarle. E' come se, tornando dall'Oriente, di cui ho peraltro avuto solo un breve assaggio, avessi portato con me una parte di quella atmosfera, di quella gente, delle facce, dei gesti. E, di contro, è chiaro ormai ai miei pensieri che anche qualcosa di me è rimasto laggiù. Non so con precisione quale parte di me stesso abbia lasciato a Baghdad, capisco solamente che si tratta di una parte importante, consistente, della mia personalità: essa è là, negli occhi curiosi dei bambini nelle vecchie case lungo il Tigri, nel sorriso sincero di una ragazza, nelle vecchie costruzioni ormai cadenti ma meravigliosamente in bilico sull'abisso, nei tramonti luminosi pieni di musica e di preghiera, nelle albe, rosa e azzurre, immense, sopra il deserto, anche nell'eterna miseria di quel popolo e nella sua invincibile dignità. Quella parte di me è là che aspetta, che chiama piano, la notte, che sussurra all'orecchio quando penso ad altro, che desidera il mio ritorno. Lontano, a Baghdad, essa sa che tornerò, un giorno, a reclamarla, a farne ancora parte di me, fino a quando di nuovo la tradirò, con dispiacere, abbandonandola, piccola ed imperfetta costola dell'uomo. Non saprei neppure dargli un nome. E' forse la mia gioventù, che non ha voluto staccarsi da luoghi che tuttora rimangono innocenti? Oppure è quel che resta della mia stessa innocenza, che non ha voluto saperne di tornare dove non è più gradita, o dove è troppo rara per essere creduta? O, ancora, è la mia capacità di amare, di provare emozioni, che, risvegliatasi all'improvviso, non se l'è sentita di tornare a dormire, e mi ha di nuovo abbandonato. Probabilmente è tutto questo, probabilmente è nulla, solo un'impressione che col tempo scomparirà. Non lo so. Capisco solamente che, nelle pianure di questo EDEN primordiale, si è perduto un piccolo frammento di quella persona che ero e che non sarò più, un fuoco fatuo che solo un giorno forse ritroverò, come ho detto, e che di nuovo mi farà sentire a casa. Nell'EDEN.*

*Dedico questo libro ai bambini di Baghdad che sognano e, senza saperlo, aspettano un nuovo Sargon.*

L'uso di segni accadici e di caratteri particolari, in questi appunti, è stato limitato al massimo, per facilitarne l'accesso anche ad un pubblico non esperto. I soli segni accadici utilizzati con frequenza sono stati lo shin, “š”, la cui lettura corrisponde all'italiano “sci” di “sciogliere” e la consonante ḫ che si pronuncia come l'italiano “ch” di “chiamare”, aspirando leggermente il suono. Le parole in accadico sono rese in corsivo, mentre quelle in sumerico sono in maiuscolo. In questi due casi, e solo in essi, vengono indicati anche i segni diacritici tipici dell'accadico e del sumerico (in genere, per questo testo, la sola quantità delle vocali).

## **Introduzione**

La Mesopotamia, nella sua zona più meridionale (l'attuale Iraq), è sempre stata un territorio desolato. La terra, anche in prossimità dei due grandi fiumi che l'attraversano, il Tigri e l'Eufrate, rimane una monotona distesa di nulla: pochi alberi, in particolare palme da dattero, qualche arbusto secco e bruciato, un'infinità di fango e sassi. E' questa la steppa che il popolo dei Sumeri, antichissimi abitanti di queste lande, chiamava EDIN o EDEN, parola che suscita in noi occidentali sensazioni antiche. Anche i pochi animali che qui vivono sembrano usciti da un quadro di Bosch, poiché anche il loro aspetto riflette quello della terra che li ospita: volpi magrissime e furtive; gazzelle (pochissime) sempre lontane ed indistinte, un lampo ai margini della vista. Una volta qui viveva il leone, il re della steppa, ma oggi il suo ruggito è stato dimenticato. Di conseguenza minimi sono i vantaggi che un simile territorio ha potuto offrire allo sviluppo dell'uomo il quale, però, contro la natura ostile dei luoghi e grazie al suo ingegno, o forse alla sua disperazione, fin da tempi remotissimi è riuscito a domare ed arginare con successo lo spirito maligno dei venti e della sabbia, del fango e della desolazione: canalizzazioni molto estese trasportavano l'acqua dei fiumi ad estese coltivazioni e consentivano l'agricoltura; una particolare organizzazione dei pascoli permetteva lo sviluppo della pastorizia; l'argilla (la vera ricchezza del paese) veniva utilizzata tanto per le abitazioni quanto per scopi medicinali e soprattutto per le registrazioni scritte, per la "storia" si potrebbe dire. E' qui infatti, in Mesopotamia, che, straordinariamente, la Storia ha iniziato il suo corso ufficiale, poiché qui per la prima volta l'uomo ha fissato in forma concreta la propria parola. Dal fango, dall'EDEN, nasce il giardino della Storia, la stessa che noi oggi viviamo, sopportiamo, aiutiamo a svilupparsi, sempre dimentichiamo.

Da queste prime registrazioni, in cui la realtà del fatto storico si confondeva con il bisogno del meraviglioso vivissimo nell'animo umano, emersero allora figure di

uomini che avrebbero condizionato, con il loro operato e con il loro nome, la storia futura per migliaia di anni e che sarebbero state ricordate per sempre. Primo fra i primi ci fu un uomo, Sargon della città di Akkad, detto il Grande.

Questo lavoro ha lo scopo principale di presentare in traduzione italiana i testi storico-letterari in lingua mesopotamica, l'accadico (con qualche eccezione sumerica), che si riferiscono alla figura di Sargon di Akkad. Questo re, di cui vedremo anche un breve profilo storico, vissuto alla fine del terzo millennio avanti Cristo, è rimasto vivo e presente nella tradizione letteraria mesopotamica per lunghissimo tempo, diventando protagonista di tutta una serie di racconti più o meno fedeli alla realtà effettiva della sua vita. Questa letteratura comprende testi sia in sumerico ed in accadico (lingue più strettamente mesopotamiche e "in uso" ai tempi di Sargon) che in hittita e hurritico (lingue più nordiche rispetto alla Mesopotamia vera e propria, ma influenzate enormemente dalla cultura della "terra tra i fiumi") e copre un arco di tempo che va dal terzo millennio fino alla metà del primo. Si spazia dall'epica pura e semplice, in cui Sargon compie imprese mitiche ed impossibili per il suo tempo e dove la sua figura è trattata come modello del re perfetto, a testi letterari di carattere storico in cui si danno informazioni sulle origini umili del re di Akkad e sulle circostanze della sua ascesa al trono, fino alle pure e semplici liste di sovrani. A confermare l'importanza di alcune delle situazioni presentate in questi racconti (ad esempio il salvataggio del piccolo Sargon dalle acque del fiume o il suo apprendistato a corte) è sufficiente ricordare che queste sono diventate addirittura dei topoi letterari, presenti anche in altri testi appartenenti a culture vicine, nello spazio, a quella mesopotamica ma lontanissime da questa nelle concezioni religiose e nella tradizione scrittorica (la Bibbia con Mosè). Esse si riflettono, d'altronde, anche nei racconti mitici della fondazione di Roma (Romolo e Remo), fino, per assurdo che possa sembrare, ai moderni racconti a fumetti (la storia di Superman). Anche se non è provato che tali somiglianze abbiano effettivamente preso origine dalla storia di Sargon (comunque la più antica non solo fra quelle citate ma fra tutte quelle note), dato che il racconto dell'esposizione del bambino, futuro grande re, è presente ad esempio anche in zone molto distanti tra loro, caratterizzate da cultura diversa e prive da qualunque contatto con la cultura mesopotamica, il fatto vale comunque a dimostrare quanta importanza si attribuiva alla figura di questo antico re: gli si riferiva infatti una situazione che si rivelerà tipica

caratterizzazione di grandi personaggi, sia storici che mitologici, da Mosè all'indiano Karna, tanto per fare un esempio.

La trattazione dei testi si articolerà nel modo più semplice possibile, volendo fornire un quadro chiaro anche a coloro che non hanno dimestichezza con la scrittura cuneiforme, cercando nel contempo di soddisfare chi invece desidera approfondire la materia con un apparato critico il più possibile aggiornato. Per ciascun testo quindi si proporrà una traduzione letterale seguita da un riassunto più discorsivo e più chiaro del documento.

Come detto più sopra viene escluso da questa esposizione il materiale più prettamente riferito al Sargon storico (ad esempio le iscrizioni su statua ed i nomi di anno) e quello riguardante i presagi a carattere divinatorio e storico (che per Sargon, "modello" di comportamento da imitare, costituiscono quasi un genere a parte)<sup>1</sup>. La presente infatti vuol essere semplicemente una discussione sulla figura mitica di questo re, quasi sul "concetto" Sargon, più che sull'"uomo". Come un famoso regista americano fece dire ad un suo personaggio in un celebre western: "Quando la leggenda diventa realtà, vince la leggenda". E' appunto questa leggenda che andremo a raccontare.

## **I testi: presentazione**

Il materiale su cui si basa il presente lavoro proviene da testi diversi fra loro e collocabili cronologicamente in periodi differenti della storia mesopotamica (lo vedremo caso per caso). Tutti possono essere ordinati e concettualmente delimitati secondo precise categorie letterarie, utilizzate per comodità dagli studiosi del Vicino Oriente Antico man mano che la conoscenza della letteratura mesopotamica si andava ampliando ed arricchendosi. A questo proposito utilizzerò la suddivisione per generi letterari presentata da B. Lewis nel suo libro "The Sargon Legend" (a cui rimando anche per tutti i riferimenti al materiale letterario esistente su Sargon)<sup>2</sup>, avvalendomi anche delle particolari suddivisioni effettuate da J. G. Westenholz nell'articolo

---

<sup>1</sup>Non tratterò qui la cosiddetta Geografia di Sargon, pubblicata da Schroeder in KAV 92 e da K. Grayson, *The Empire of Sargon of Akkad*, in AfO 25 {1974/77}, 56-63. Si tratta di un testo scolastico che ricostruisce la geografia dell'impero di Sargon, un'opera a mezzo tra mito e realtà, molto tecnica e precisa. La escludo perché non possiede il carattere "letterario" tipico invece delle opere qui presenti.

<sup>2</sup>B. Lewis, *The Sargon Legend*, ASOR 1980, 125 e segg.

“Heroes of Akkad”<sup>3</sup>. Dividerò quindi il materiale, che ho definito storico-letterario, in quattro categorie particolari, riservandomi di effettuare altre precisazioni nel commento a ciascun testo. Tali categorie sono: Epica, Cronache, Testi letterari e, ma con riserva, la Lista Reale sumerica<sup>4</sup>. Il seguente elenco individua i testi sia con il loro numero di inventario (ogni tavoletta ne ha uno) sia, dove esiste, con un titolo che ne riassume il contenuto. C’è da precisare che solo nel caso dello “*šar tamḥārim*” siamo in presenza di un titolo “antico” (citato cioè nell’originale in nostro possesso), utilizzato quindi anche dai lettori del tempo, mentre in altri due casi possediamo solo il titolo ma non la narrazione (“Sargon, il glorioso” e “Sargon, il potente”).

Nella categoria “**Epica**” ho inserito, con Lewis, i seguenti racconti:

-EA359, *šar tamḥārim* o “Il re della Battaglia”, che Westenholz nomina come “Sargon e il Signore di Puruṣḥanda”. In questo caso possediamo la versione medio-babilonese<sup>5</sup> (più altre posteriori) ma vi è evidenza che la storia, nella forma qui indicata, era conosciuta anche nel periodo paleo-babilonese<sup>6</sup>. Per un utile confronto con questo testo verrà trattata in questa occasione anche la versione leggermente diversa dello *šar tamḥārim* proveniente da Boghazköy<sup>7</sup>, quindi in ittita cuneiforme, ed il piccolo frammento K 13228<sup>8</sup> della versione neo-assira. Per quanto riguarda la datazione dei testi voglio precisare che essa si riferisce solamente alla data di composizione del testo in nostro possesso. Questo non esclude affatto la possibilità che l’origine della composizione stessa possa risalire ancora più indietro nel tempo, anzi, molto spesso questa è la regola. E’ possibile cioè che il testo in nostro possesso sia il risultato finale di un’evoluzione (sia orale che scritta) molto più antica della versione giunta fino a

---

<sup>3</sup>J. G. Westenholz, *Heroes of Akkad*, JAOS 103 (1983), 327-336 (da qui in poi Westenholz, *Heroes*). Della stessa autrice utilizzerò anche il recente “*Legends of the Kings of Akkade*”, Eisenbrauns, Winona Lake, Indiana, 1997 (da qui in poi Westenholz, *Legends*).

<sup>4</sup>Cf. Lewis, *op. cit.*, 134, iv, 1.

<sup>5</sup>A. Rainey, *El-Amarna Tablets 359-379*, AOAT 8, Neukirchen, 1978, 6-11. Cf. anche Westenholz, *Legends*, 102-131.

<sup>6</sup>Cf. Westenholz, *Heroes*, 329 e nota 18.

<sup>7</sup>H. Güterbock, *Ein neues Bruchstück der Sargon-Erzählung “König der Schlacht”*, MDOG 101, {1969}, 14-26. Per un elenco completo dei frammenti in ittita cf. Westenholz, *Legends*, 4, 9a.

<sup>8</sup>W. G. Lambert, *A new fragment of the King of the Battle*, AfO 20 (1963), 161-162. Cf. anche Westenholz, *Legends*, 136-139.

noi. Quello che abbiamo, quindi, non è quasi mai l' "originale", ma solo una copia sviluppatasi posteriormente ed ormai canonizzata<sup>9</sup>;

-"Sargon, il Leone", trattato da Westenholz nel suo volume sui re di Akkad, e da collocare con probabilità nel periodo paleo-babilonese (sebbene la studiosa offra anche una datazione al periodo medio-babilonese)<sup>10</sup>;

-AO6702, definito da Westenholz col titolo di "Sargon, l'Eroe Conquistatore". La composizione risale al periodo paleo-babilonese<sup>11</sup>;

-IM52684 (A+B) + IM52305, indicato da Westenholz come "Sargon nella Terra oltre la Foresta di Cedri" e risalente al periodo paleo-babilonese<sup>12</sup>. Di questo testo riporterò solamente alcune parti, le più complete e quelle di più diretta e facile comprensione.

Fra le "**Cronache**" abbiamo:

-Assur13955 o "Cronaca Weidner"<sup>13</sup>, conosciuta anche come "Cronaca dell'Esagila"<sup>14</sup>, della quale possediamo una copia neo-assira e due frammenti neo-babilonesi<sup>15</sup>;

-BM26472 o "Cronaca degli Antichi Re", nota anche come "La Cronaca di Sargon e Naram-Sin" risalente al periodo neo-babilonese<sup>16</sup>.

Fra i "**Testi letterari**" ho inserito:

-AO7673 o "Sargon e Lugalzagesi"<sup>17</sup>, che Westenholz intitola "L'Ascesa di Sargon", che tratteremo insieme alla versione sumerica della "Leggenda di Sargon". Il testo, scritto in sumerico, può farsi risalire al periodo paleo-babilonese;

---

<sup>9</sup>Al riguardo: J.G. Westenholz, *Oral Traditions and Written Texts in the Cycle of Akkade*, in *Mesopotamian Epic Literature: oral or aural?*, pubblicato da M.E. Vogelzang e H.L.J. Vanstiphout, New York, 1992.

<sup>10</sup>Cf. Westenholz, *Legends*, 94-101. Non forniremo una traduzione di questo testo a causa del suo stato estremamente lacunoso ed oscuro nella sua struttura. In esso la figura di Sargon è paragonata a quella di un leone e l'eroe viene dipinto come un terribile guerriero, impegnato in una guerra contro una città dell'Elam. Forse si menziona anche una "foresta di cedri".

<sup>11</sup>J. Nougayrol, *Un chef d'oeuvre inédit de la littérature babylonienne*, RA 45 (1951), 169-183. Cf. Westenholz, *Legends*, 59-77.

<sup>12</sup>J. Van Dijk, *Textes du Musée de Bagdad*, Sumer 13 (1957), 99-105 e TIM IX, 48. Cf. Westenholz, *Legends*, 78-93.

<sup>13</sup>A. K. Grayson, *Assyrian and Babylonian Chronicles*, Locust Valley, New York 1975, 43-45 e 145-151.

<sup>14</sup>Cf. Lewis, op. cit., 130 nota 10.

<sup>15</sup>Ivi, per una più ampia bibliografia.

<sup>16</sup>Cf. Grayson, op. cit., 45-49 e 152-156.

<sup>17</sup>V. Scheil, *Nouveaux reinsegnements sur Šarrukin d'après un texte sumérien*, RA 13 (1916), 175-179 e de Genouillac, TCL XVI, 142 n°73. Cf. anche Lewis, op. cit., 133 nota 17.



-K3401 + Sm2118 o “La Leggenda di Sargon”<sup>18</sup> o, con Westenholz, “Autobiografia di Sargon”. La composizione risale al periodo neo-assiro. Di questo testo, fra i più importanti riferiti a Sargon, tratteremo anche la versione sumerica<sup>19</sup>, nella quale viene compresa anche la cosiddetta “Lettera di Uriah”<sup>20</sup>;

-La lettera di Sargon<sup>21</sup>, opera Paleo-babilonese che si rifà alle vicende dello *šar tamhārim*;

-“Io Sargon”, una composizione pseudo-autobiografica di cui si sono conservate solo poche linee di testo, databile al periodo paleo-babilonese<sup>22</sup>;

-un frammento in sumerico (forse di un inno) riferibile alla Leggenda di Sargon, anch’esso collocabile al periodo paleo-babilonese<sup>23</sup>.

La “Lista Reale sumerica”, infine, costituisce, all’interno di questo ordinamento, un genere unico a se stante, e deve essere collocata in un periodo storico precedente quello paleo-babilonese, alla fine della cosiddetta Terza Dinastia di Ur<sup>24</sup>.

Vediamo adesso di disporre “visivamente” i testi secondo la cronologia che ho indicato, ricordando sempre che si tratta di una cronologia riferita al documento in nostro possesso, cioè alla sua data di composizione, con esclusione di qualsiasi riferimento all’“originale” di ciascun testo, qualunque forma letteraria esso possa aver avuto<sup>25</sup>:

## XXI° secolo (Periodo di Ur III):

### Lista Reale sumerica

---

<sup>18</sup>Cf. Lewis, op. cit., in toto e Westenholz, Legends, 36-49. Un elenco totale dei frammenti è dato più avanti.

<sup>19</sup>J. S. Cooper e W. Heimpel, The Sumerian Sargon Legend, JAOS 103 (1983), 67-82 più il frammento VAT 17166 = VAS 24 75 citato da Westenholz, Legends, 52-55.

<sup>20</sup>B. Alster, A note on the Uriah Letter in the Sumerian Sargon Legend, ZA 77 (1987), 169-173.

<sup>21</sup>O. R. Gurney, UET VII, 73: I 1-17 e Westenholz, Legends, 148-169.

<sup>22</sup>Clay, BRM IV, 4, 11 (= MLC 641) e Westenholz, Legends, 34-35.

<sup>23</sup>Cf. Lewis, op. cit., 133 III 7, da de Genouillac, Fouilles francaises de El’Akhimer premières recherches archologiques à Kich, Vol. II, Paris, 1925, 37 pl. 11 c 57.

<sup>24</sup>T. Jacobsen, The Sumerian King List, AS XI, Chicago, 1939.

<sup>25</sup>Per la datazione dei vari periodi si veda M. Liverani, Antico Oriente. Storia, società, economia, Laterza, Bari, 1988 (da qui in poi Liverani, Ant. Or.).

1950-1530 (Periodo paleo-babilonese):

Leggenda Sumerica di Sargon  
AO7673  
AO6702  
IM52684+IM52305 (TIM IX, 48)  
Inno  
“Io, Sargon”  
La lettera di Sargon  
“Sargon, il Leone”

XIV° secolo (El-Amarna e periodo medio-babilonese):

*šar tamhārim*

IX°-VII° secolo (Periodo neo-assiro):

Cronaca Weidner  
La Leggenda di Sargon (A, B, D)<sup>26</sup>  
K 13228

626-539 (Periodo neo-babilonese):

Cronaca Weidner  
Cronaca degli Antichi Re  
La leggenda di Sargon (C)

Da notare che per quanto riguarda il testo AO7673 è stata avanzata l'ipotesi di farlo derivare da un originale sumerico vicino cronologicamente all'epoca di Sargon<sup>27</sup>.

---

<sup>26</sup>Le maiuscole si riferiscono alle varie versioni della Leggenda riportate da Lewis, op. cit., 11-23.

<sup>27</sup>Ivi, 132, III 6.

Lo stesso dicasi della versione in sumerico della “Leggenda di Sargon”<sup>28</sup>, mentre dello *šar tamḫārim* si ipotizza l’esistenza di copie nel periodo paleo-babilonese<sup>29</sup>.

## Il genere *narû*

Mettendo per il momento da parte Cronache e Lista, generi questi più facilmente classificabili, nel precedente elenco l’Epica è stata divisa dai Testi Letterari soprattutto sulla base del contenuto più “storicizzante” della prima, rispetto a quello più autobiografico e leggendario dei secondi. Questa divisione risulta però funzionale solo per quanto riguarda un ordinamento generico dei testi, in quanto le due categorie, ad una loro analisi strutturale più approfondita, possono tranquillamente essere accorpate separandole dalle altre, diverse nella forma di presentazione del materiale. Westenholz, nell’articolo citato più sopra, fa riferimento a due precise definizioni del termine “epica”, le cosiddette “maximal theory” e “minimal theory”<sup>30</sup>. Nel primo caso siamo di fronte a tutto ciò che può essere compreso nella “narrativa poetica”, mentre il secondo limita l’appartenenza dell’Epica alla cosiddetta “narrativa poetica eroica”. Siamo di fronte, in questo secondo caso, a qualcosa di più vicino al nostro modo di intendere l’epica, come ci è stato insegnato da Omero o dal Tasso, nel tentativo di delimitare il fondo “eroico” di questa narrativa. Nel caso della letteratura eroica in accadico riferita a Sargon (ma esistono anche altri casi, ad esempio il corpus di testi che hanno come protagonista il nipote del re di Akkad, Naram-Sin, anch’egli un personaggio dal lungo passato mitico, sebbene con connotazioni più negative rispetto allo stesso Sargon)<sup>31</sup> siamo di fronte però anche a testi particolari: pseudo-autobiografie o, come si dice in maniera più tecnica,

---

<sup>28</sup>Cf. Westenholz, *Heroes*, 328 e Cooper-Heimpel, op. cit., 68.

<sup>29</sup>Cf. Westenholz, *Heroes*, 329 nota 18. Vi sono anche dei riferimenti ad altre composizioni su Sargon. Tali riferimenti consistono in due titoli di opere provenienti dalla biblioteca reale di Ninive: “Sargon, il glorioso” e “Sargon, re potente”. Per riferimenti cf. Lewis, op. cit., 134, III 10 e Westenholz, *Legends*, 4-5.

<sup>30</sup>Cf. Westenholz, *Heroes*, 327 e note 4, 5.

<sup>31</sup>Cf. M. Liverani, *Model and actualization. The kings of Akkad in the historical tradition*, in M. Liverani (edit.), *Akkad, the first world empire*, Padova, 1993, 56 e segg. (da qui in poi Liverani, *Akkad*). Sui rapporti tra Sargon e Naram-Sin cf. B. Foster, *When Kingship went to Heaven: Sargon and Naram-Sin {2300 bc}*, *BSMS* 16 {1987}, 13-17.

“letteratura *narû*”, un termine coniato nel 1934 da G. Güterbock<sup>32</sup>. Il termine designa la stele sulla quale viene incisa un’iscrizione reale, un’iscrizione cioè in cui si fa riferimento, per celebrazione, alle imprese (militari e non) di un dato sovrano che, in genere, parla in prima persona. Un chiaro esempio della struttura del genere *narû* ci viene proposto da Lewis<sup>33</sup>. Egli individua nove punti o caratteristiche principali che contraddistinguono il genere in questione (nel caso specifico con particolare riferimento alla “Leggenda di Sargon”). Riporto qui lo schema proposto da Lewis: 1) il testo riguarda la figura di un grande re e le sue gesta straordinarie; 2) il testo pretende di assomigliare ad una iscrizione del re in persona; 3) è scritto in prima persona; 4) è strutturato come un’iscrizione, con prologo, narrazione ed epilogo; 5) il prologo introduce le origini del re; 6) la narrazione si riferisce ad un particolare episodio nella vita del re; 7) l’epilogo contiene un messaggio per i re futuri; 8) il testo ha natura didattica; 9) è scritto in forma poetica o semi-poetica. Lo schema precedente può essere applicato, in maniera più o meno completa, a tutti i testi che abbiamo elencato e che faranno parte della nostra trattazione, con esclusione delle Cronache e della Lista Reale sumerica, che invece, come abbiamo detto, hanno un carattere “storico” più accentuato e non rispondono ai requisiti sopra esposti. Questo non vuol dire però che tutti i testi citati appartengano necessariamente al genere *narû*, ma solo che tutti ne rispecchiano qualcuna delle caratteristiche e che in ogni caso possono essere interpretati come pezzi di narrativa eroica in forma poetica. Infatti la “Leggenda di Sargon” viene indicata come appartenente del tutto al genere *narû*<sup>34</sup>, mentre, ad esempio, lo “*šar tamhārim*” presenta solo marginalmente alcune delle caratteristiche sopra elencate.

L’appartenenza più o meno stretta a questo genere di letteratura ha fatto sì che, in passato, le composizioni esclusivamente considerate *narû* (come la “Leggenda”) venissero escluse del tutto dall’ambito della narrativa epica nella sua accezione più generale. Westenholz, soprattutto sulla base di una mancanza effettiva di dati che si oppongano a questo inserimento, rifiuta questa esclusione e considera il genere *narû* una forma di epica eroica appartenente alla “minimal theory”. Possiamo quindi definire i nostri testi (Letterari ed Epica) come appartenenti alla narrativa eroica, sebbene differiscano da essa per la loro forma più o meno poetica, e costituiscano,

---

<sup>32</sup>Cf. Westenholz, *Heroes*, 327 nota 7 e *Legends*, 16-24, sulla terminologia in generale.

<sup>33</sup>Op. cit., 87-93.

<sup>34</sup>Ivi, 91.

all'interno di questa, un genere specifico<sup>35</sup>. Da parte mia, come già accennato, adotto la divisione di Lewis, conscio però della realtà del precedente assunto. Ho ritenuto, in ogni caso, che una divisione andasse pur sempre effettuata, per snellire la discussione e per cercare di separare quei testi che, effettivamente, presentavano qualche, sia pur minima, differenza.

Un'ultima parola deve essere detta per quanto riguarda lo sviluppo di questo genere di letteratura. E' molto probabile che queste leggende siano sorte poco dopo gli eventi narrati, e si siano diffuse poi oralmente, probabilmente a scopo educativo e celebrativo. Solo in seguito scribi particolarmente interessati tradussero in scrittura quanto sentivano circolare intorno a loro, raccogliendo in questo modo un bagaglio di tradizioni anche diverse fra loro, ma che col tempo si erano in parte omogeneizzate e che, con la stesura su tavoletta, divennero "tradizione". Questo non esclude però che anche più tardi, in casi particolari, i testi possano aver subito influenze esterne. Come ho ricordato più sopra, le composizioni che noi andiamo ad esaminare sono quasi certamente l'ultimo gradino di un processo che si è andato evolvendo nei secoli e non costituiscono affatto, di per se stesse, un'opera "originale", intendendo questo nel senso di "prima composizione". In ogni caso la tradizione che esprimono è certamente molto antica (forse precedente a Sargon stesso, basti pensare al racconto dell'esposizione del bambino) e come tale originalissima mentre quello che può variare, adattandosi al tempo, è invece la struttura esterna della composizione, il suo aspetto letterario. Non per questo però tali redazioni sono da considerarsi prive di valore, tutt'altro. In esse infatti si riflettono le idee e i modelli (letterari, storici e comportamentali) e le finalità di generazioni di uomini, modelli che si sono andati affinando fino a mantenere in essere solo certe specifiche caratteristiche, quelle salienti potremmo dire, forse quelle più profondamente legate all'animo umano. Sono queste caratteristiche che vennero sfruttate (la "Leggenda"?) da sovrani intelligenti ed ambiziosi per i propri fini propagandistici e di "immagine", mentre altrove sono rimaste semplici racconti. In ogni caso la funzione che esse possono aver assunto è slegata dai motivi che le hanno originate: i racconti, qualunque aspetto abbiano avuto

---

<sup>35</sup>Westenholz in *Legends*, 16-24 amplia un poco il discorso ma in sostanza non aggiunge nulla di nuovo a quanto detto in *Heroes*. La studiosa parla anche di "folk literature", inserendo in questo genere tutti i tipi di narrativa, scritta ed orale, distinti l'uno dall'altro da un numero illimitato di varianti. La studiosa dice anche che è possibile dividere questo genere in tre categorie: mito, leggenda e favola. E' quindi sotto la seconda definizione che farà rientrare i testi da lei trattati.

nel tempo, sono derivati tutti dal desiderio di cantare l'eccezionalità di un personaggio storico, Sargon di Akkad, e di tramandarne le imprese. Sono quindi le figure storica e soprattutto mitica di Sargon che stanno alla base delle narrazioni e che sono intimamente legate fra loro, pur nelle loro diversità. Senza la prima, infatti, non è possibile comprendere la seconda.

## **Profilo storico**

Il periodo inaugurato dalla comparsa della figura di Sargon di Akkad segna l'inizio di un'epoca nuova nello scenario mesopotamico. Fino ad allora, stiamo parlando della fine del terzo millennio avanti Cristo, la situazione storico-politica della Mesopotamia non aveva visto all'opera personaggi di tale portata, ma, anzi, emerge chiaramente dalla documentazione di questo periodo una evidente marginalità e limitatezza nei rapporti politici locali, incentrati soprattutto nel sud sumerico. Solo un uomo, in questo periodo che la storiografia moderna chiama significativamente "Proto-imperiale"<sup>36</sup> e che va dal 2350 al 2300 a. C., si era distinto per le sue particolari ambizioni: Lugalzaggesi della città di Uruk. Di questo re possediamo le sue iscrizioni<sup>37</sup> grazie alle quali possiamo tracciare abbastanza chiaramente, per il periodo, lo svolgersi degli eventi che lo videro protagonista. Egli è in genere considerato il fondatore del primo "impero" della storia, intendendo con questo il passaggio da una dominazione locale su una città e su qualche villaggio confinante (senza peraltro tentare un controllo effettivo del nuovo territorio acquisito ma limitandosi ad abbandonarlo dopo la sconfitta del re rivale) ad un esteso controllo su di una zona più vasta, protesa verso i confini del mondo conosciuto (confini comunque limitati in questo periodo). Siamo in presenza del sorgere di una idea, quella di "impero universale", ancora allo stato embrionale, ma già capace di influenzare il comportamento degli uomini e di costringerli ad adattarsi a diversi modelli di comportamento. E' comunque da stabilire se effettivamente Lugalzaggesi contemplò questa possibilità, seppur nei limitati orizzonti del periodo (la sola bassa Mesopotamia), e se ebbe una effettiva "coscienza" delle proprie possibilità e dei

---

<sup>36</sup>Cf. Liverani, *Ant. Or.*, 196.

<sup>37</sup>Per le iscrizioni di Lugalzaggesi cf. E. Sollberger-J. R. Kupper, *Les inscriptions royales sumériennes et akkadiennes*, Parigi, 1971, 39-95. Più in generale cf. anche J. Cooper, *Presargonic inscriptions*, New Haven, 1986 e, per quelle di Sargon, Liverani, *Akkad*, 177.

propri fini, ma in ogni caso, ne fosse egli promotore cosciente o meno, il suo regno segnò effettivamente una svolta. Da Lugalzaggesi in poi sarà infatti possibile parlare di “impero” (più o meno universale)<sup>38</sup>.

Lugalzaggesi fu all’inizio il re di una città<sup>39</sup> importante della bassa Mesopotamia, Umma, eterna rivale di un’altra cittadina, confinante con i suoi territori, Lagaš. Il primo atto compiuto da Lugalzaggesi fu proprio la conquista di Lagaš e di altre città vicine, come Ur, Larsa e Nippur, fino ad arrivare alla presa di potere in Uruk, antichissima città mesopotamica e uno dei centri più importanti del tempo<sup>40</sup>. Anche se i suoi domini sono ancora limitati alla bassa Mesopotamia, tuttavia Lugalzaggesi afferma di regnare dal “mare inferiore” (il Golfo Persico) al “mare superiore” (il Mediterraneo). Questa affermazione, pur nella sua genericità e simbolicità, sconcertante per un periodo storico in cui la catena dei monti del Tauro, e dell’Amano, sulla costa mediterranea del Vicino Oriente, rappresentavano i confini “mitici” del mondo e si aprivano sul mistero, fa sorgere una domanda: era Lugalzaggesi consapevole di uscire per la prima volta dall’ambito del semplice scontro locale tra città stato, di volgersi verso concetti molto diversi di dominio territoriale e quindi di inaugurare un nuovo concetto di regalità, oppure era questo uno sbocco inevitabile della storia del periodo, dipanatasi fino ad allora entro confini molto ristretti? E’ possibile che Lugalzaggesi avesse effettivamente considerato questa eventualità e, seppur in modo confuso ed ancora acerbo, avesse quindi aspirato per breve tempo ad un’idea più grande e più complessa: quella di un dominio consolidato inglobando una grande quantità di città stato, con i loro territori ed i loro sovrani. Se questo nuovo sentimento coincida poi con una qualunque idea di “impero” lascio ad ognuno deciderlo. C’è da aggiungere che probabilmente Lugalzaggesi raggiunse il mare Mediterraneo solo tramite contatti commerciali con città (quali Mari, Ebla e la più prossima Kiš) che fungevano da intermediarie tra la Mesopotamia più interna ed i territori dell’attuale Siria e regnò sulla Mesopotamia del sud solo tramite alleanze con

---

<sup>38</sup>Le iscrizioni di questo re, unico sistema da noi utilizzabile per comprenderne il comportamento, differiscono sensibilmente da quelle dei suoi predecessori (almeno da quelle in nostro possesso). In esse si nota un drastico mutamento di prospettiva nel concepimento della stessa regalità. Lugalzaggesi si autocelebra con molti titoli, pomposi ed assai articolati, mentre i suoi predecessori si limitavano ad attribuirsi una semplice dichiarazione di supremazia cittadina.

<sup>39</sup>Cf. Liverani, *Ant. Or.*, 197.

<sup>40</sup>*Ibidem*.

gli ensi<sup>41</sup> locali, attuate anche su di un piano di parità. In ogni caso egli aprì le porte a nuove possibilità.

Mi sono dilungato su Lugalzaggesi, in modo apparentemente non coerente con il fine di questo libro, perché in realtà vi sono motivi importanti che legheranno questo re a Sargon, sia a livello puramente storico che in ambito mitico. Innanzitutto, storicamente parlando, Lugalzaggesi sarà, per Sargon, il principale nemico da sconfiggere quando egli vorrà assumere il controllo della bassa Mesopotamia, ma al contempo, forse anche inconsciamente, il re di Uruk costituirà per l'uomo di Akkad anche un modello da copiare e superare. Sargon infatti realizzerà non solo il proprio sogno di "impero universale", ma anche quello di Lugalzaggesi (attribuiamoglielo, infine!), quello di cui il re di Uruk aveva rappresentato il timido (si fa per dire) inizio. Sargon sarà così il vero realizzatore di questo nuovo modello di regalità. Questo legame, che effettivamente avvicina i due sovrani nel campo della narrazione storica, viene riconosciuto anche nelle leggende più importanti che vedono Sargon ergersi a protagonista assoluto (cito per adesso solo la "Leggenda di Sargon"). In esse Lugalzaggesi (insieme ad Ur-Zababa, il re di Kiš, del quale però non possediamo iscrizioni o altro materiale storico) rappresenta un doppio di Sargon, ma in netta antitesi rispetto al re di Akkad e legato ad una concezione molto più statica della regalità e del potere, direi "sumerica". E' questa concezione che il re di Akkad, il "nuovo" che avanza, portatore di un'idea semitica di un re soprattutto guerriero più che sacerdote, dovrà sconfiggere. Questo, Sargon riuscirà a farlo non solo militarmente, ma anche sul piano ideologico, con l'astuzia. Lugalzaggesi verrà cancellato e quanto di positivo un tempo egli incarnava verrà trasferito sul re di Akkad, inconsapevole erede del suo nemico<sup>42</sup>.

I documenti storici, cioè le iscrizioni su stele o su statua, relativi a Sargon ci sono pervenuti in copie. Tali copie, in gran parte esercitazioni scolastiche effettuate sugli originali che erano esposti nell'Ekur, il tempio del dio Enlil a Nippur, sono da collocarsi essenzialmente nel periodo paleo-babilonese. Da esse vediamo che Sargon appare sulla scena politica come "re di Kiš", una città della Mesopotamia centrale,

---

<sup>41</sup>I re cittadini, vicari in terra della regalità divina concessa loro dal dio. Cf. Liverani, *Ant. Or.*, 183.

<sup>42</sup>Questo è ancora più evidente nelle iscrizioni di Sargon, che assomigliano molto a quelle del re di Uruk, suo rivale. Il concetto di regalità espresso da queste iscrizioni si è definitivamente staccato da quello più vecchio, precedente Lugalzaggesi. Per le iscrizioni di Sargon cf. E. Sollberger-J. R. Kupper, *op. cit.*, 97-133.



titolo che egli porta prima di quello di “re di Akkad”<sup>43</sup>. La sua azione militare si attua in tre fasi principali, non certo del tutto pianificate nell’intenzione di Sargon, ma comunque rese necessarie dalla contingenza politica e storica del tempo. Nella prima parte del suo regno egli sconfigge Lugalzaggesi di Uruk e gli altri ensi delle città sud-mesopotamiche per un totale, ci dice lo stesso Sargon, di 50 ensi, sconfitti in 34 battaglie. Per quanto possa essere esagerata una simile cifra la situazione appare chiara: Sargon è riuscito a conquistare il sud della Mesopotamia, unificandolo sotto il dominio prima della città di Kiš e poi, dopo la sua fondazione da parte dello stesso re, di Akkad (non sappiamo però quando avvenne tale fondazione, se avvenne ex novo, oppure su un preesistente nucleo abitato e se la città di Akkad debba realmente oggi essere identificata con Tell Miziyad<sup>44</sup>).

La seconda fase della storia dell’espansione di Akkad vede Sargon tentare con successo l’assestamento commerciale del regno su lunghe distanze. Così egli farà attraccare al porto di Akkad, porto fluviale, navi provenienti da regioni lontane: Dilmun (Bahrain), Magan (Oman), Meluḥḥa (la valle dell’Indo), tutte regioni del Golfo Persico e legate alla Mesopotamia da antica tradizione commerciale, adesso rinnovata. Verso nord invece Sargon arriverà personalmente fino a Tuttul, una città posta sull’Eufrate a mezza strada tra Mari e Kiš, e qui, grazie al dio Dagan, secondo le sue iscrizioni, potrà accedere alle risorse fornitegli da Mari stessa, Yarmuta (altra città siriana) ed Ebla. Inoltre, e forse fatto di maggiore importanza, Sargon riceverà l’assoggettamento del “paese alto” (la Mesopotamia del medio Eufrate) fino alla “foresta di cedri” (il monte Aman) e alle “montagne di argento” (il Tauro). Il controllo di Sargon, seppur solo commerciale in alcuni casi, si estende dunque veramente da un mare all’altro.

Infine la terza fase del suo regno vede il re riprendere l’azione militare, sconfiggendo l’Elam, una potente confederazione di piccoli stati posta ad oriente della Mesopotamia, nella zona dell’attuale Iran del sud, e Baraḥši, da collocarsi ancora più nell’interno del territorio iraniano, molto vicino all’attuale Pakistan. Il risultato sarà però di stasi e la situazione rimarrà aperta ed incerta ancora a lungo, soprattutto nei confronti dell’Elam. Qui si ferma l’azione del re di Akkad e finiscono pure le informazioni in nostro possesso. Dopo un regno stimato di circa 56 anni (dal 2335 al 2279 a.C.) il grande re scompare lasciando il campo ai suoi figli e ai suoi nipoti, in

---

<sup>43</sup>Sulla titolatura in questo periodo cf. Liverani, *Ant. Or.*, 252-256.

<sup>44</sup>Sulla localizzazione di Akkad cf. anche R. Kutscher, *Toward the location of Akkade*, RAI 34 (1998), 209.

particolare Naram-Sin, con i quali poi si concluderà, dopo quasi ancora un secolo di vita, la dinastia di Akkad.

Sargon esce così dalla scena della storia per entrare in quella della leggenda. Le sue imprese saranno esaltate ed abbellite e ad esse si farà riferimento come ad una età di grandi avvenimenti e di straordinari eventi. Così l'uomo Sargon, il "re senza rivali", cessa di essere un uomo per divenire, nella mente degli abitanti della Mesopotamia, un'idea, un mito, un simbolo. Questo mito, così forte, così potente, è riuscito a superare il tempo e a giungere fino a noi, uomini di oggi, regalando così l'immortalità al re di Akkad.

## **I testi: traduzioni**

### **Cronache**

Comincio l'esposizione del materiale documentario con i testi inseriti nella categoria "Cronache" nello schema visto più sopra. A causa del loro aspetto letterario volutamente "storico", nel senso che si espongono gli avvenimenti anche mitici come fatti realmente accaduti, mescolando spesso finzione e realtà, ho unito ad essi anche il resoconto fornito dalla "Lista reale sumerica", quest'ultima vero e proprio "libro di storia" nelle intenzioni degli autori, seppur anche qui siano presenti aspetti mitici (ad esempio l'enorme lunghezza di certi regni, soprattutto i più antichi) e propagandistici. C'è da dire comunque che, in questo periodo storico, si avverte sempre molto sensibilmente la presenza dell'"eccezionale" spalla a spalla con avvenimenti più "normali", anche se non sempre suffragati da dati storici e archeologici precisi. E' un periodo questo (ma anche la nostra storiografia attuale non ne è esente) in cui non si fa troppa distinzione tra il reale ed il fantastico. E' compito nostro saper discernere le due cose, anche se questa è un'impresa, come è facilmente intuibile, non sempre possibile (o dovrei dire "raramente" possibile?).

### Cronaca Weidner

Vi sono tre versioni note di tale Cronaca<sup>45</sup>, una<sup>46</sup> risalente al periodo neo-assiro, le altre due<sup>47</sup> al periodo neo-babilonese. Di queste quella conservata meglio è la versione neo-assira (il cui testo originale è però andato recentemente perduto ed è quindi nota solo da fotografie), mentre le altre due sono molto frammentarie. La traslitterazione che ho utilizzato per questa traduzione e per la seguente è quella compiuta da A. K. Grayson, che si avvale principalmente della versione neo-assira, usando le altre come integrazione in caso di frattura di questo testo. Rimando al lavoro di Grayson per le note filologiche e le versioni parallele<sup>48</sup>. Qui accennerò solamente al fatto che la “Cronaca Weidner”, ma anche in parte la “Cronaca degli Antichi Re”, utilizza soprattutto materiale proveniente da un tipo di letteratura chiamata “divinatoria”, in particolare “presagi” riferiti ai re del terzo e secondo millennio a. C., pur distaccandosi da essa nella forma generale<sup>49</sup>. Si intende per presagio un’indicazione cui attenersi per la buona riuscita di un’impresa (ad es. militare, ma non solo), informazione ricavata dall’esame del fegato di certi animali o dall’osservazione di particolari episodi accaduti a re famosi del passato<sup>50</sup>. Di questi episodi venivano redatte delle raccolte alle quali gli esperti potevano attingere per risolvere determinati problemi o spiegare situazioni particolari.

Il periodo in cui fu composta la Cronaca è certamente molto posteriore a quello trattato e, con Grayson, potremmo individuarlo non più tardi della prima dinastia di Babilonia<sup>51</sup>, grazie soprattutto alla somiglianza della Cronaca con i presagi di quel periodo ed al fatto che al suo interno si fa spesso riferimento al tempio Esagila, che sorgeva appunto a Babilonia, e che divenne importante solamente a partire da quella dinastia<sup>52</sup>.

---

<sup>45</sup>Cf. Grayson, op. cit., 145.

<sup>46</sup>A=Ass. 13955 gv.

<sup>47</sup>B=6.4 nel catalogo del Musée d’art et d’histoire de Geneva; E. Sollberger in JCS 5 (1951), 20; C=VAT 14515.

<sup>48</sup>Pagg. 148-149.

<sup>49</sup>Sui presagi di Sargon cf. Lewis, op. cit., V 135-140. Da ricordare che i presagi sono attestati già prima del periodo paleo-babilonese: cf Grayson, op. cit., 46.

<sup>50</sup>Cf. W. Von Soden, Introduzione all’Orientalistica Antica, Paideia, 1989, 169 e segg.

<sup>51</sup>Cf. Grayson, op. cit., 44.

<sup>52</sup>Siamo quindi di fronte ad un accorpamento in forma poetica di notizie disperate e tra loro slegate. Al-Rawi in Tablets from the Sippar Library, IRAQ 52 (1990), 1-13, fa riferimento (oltre ad un piccolo frammento bilingue,

Riporto qui, naturalmente, solo le righe che concernono direttamente Sargon di Akkad, tralasciando il resto (composto in tutto, nella versione di Grayson, da 68 righe). La traduzione rispetta la costruzione del testo nell'originale, a scapito di una lettura un poco più agevole, fornita però nel breve riassunto che segue. Un'ultima precisazione, valida per tutti i documenti in traduzione: nel testo mi attengo strettamente a quanto vi è riportato, quindi trascrivo il nome di Sargon come effettivamente veniva scritto, Šarru-kīn, cioè "Il re è (colui che è) fedele/legittimo", mentre nella discussione utilizzerò sempre il nome con il quale è più universalmente noto<sup>53</sup>. Ho inserito fra parentesi tonde aggiunte personali e chiarificazioni al testo, mentre le parentesi quadre sono generalmente utilizzate per le ricostruzioni delle lacune:

.....

- 46 Ur-Zababa le offerte di vino dell' (per) Esagila a [Šarru-kīn] di cambiare or[dinò]<sup>54</sup>.
- 47 Šarru-kīn non (le) cambiò. (Invece) prestò attenzione (cura) all'Esagila e [... fece in fretta una libazione]<sup>55</sup>.
- 48 Il dio Marduk, "figlio della casa (tempio)" di Apsu<sup>56</sup>, con gioia lo osservò e la sovranità sui Quattro Bordi (del mondo) gli donò (a Sargon).
- 49 L'ufficio (sacro) di colui che provvede all'Esagila [compì] ... Babilonia il suo tributo.....
- 50 [...] ...Bel ... la terra della sua fossa scavò [...] <sup>57</sup>

---

traslazione sumerica dall'accadico e ad un testo parallelo, ma meno esteso, pubblicati entrambi da Finkel in JCS 32 (1980), 72 ff.), ad un testo piuttosto danneggiato, recentemente scoperto a Sippar in un tempio-biblioteca neobabilonese e composto sotto forma di lettera "scritta da un re di Isin (forse Damiq-ilišu 1816-1794) ad un re di Babilonia (o di Larsa), suo contemporaneo" (forse Apil-Sin 1830-1813). Al-Rawi costruisce un utile parallelo fra questo testo e quello di Grayson che può essere utile per capire come questo particolare testo, ma il paragone è valido anche con tutti gli altri documenti, possa essere trasformato e riadattato all'infinito. E' questo un buon motivo per adottare una estrema cautela nel cercare di definire, secondo generi letterari ben delimitati, la letterature mesopotamica.

<sup>53</sup>Sul nome di Sargon cf. Lewis, op. cit., 30 e 277-292.

<sup>54</sup>Cf. Grayson, op. cit., 148 nota 46.

<sup>55</sup>Ivi, 148 nota 48.

<sup>56</sup>Ibidem.

<sup>57</sup>Cf. la diversa traduzione di Al-Rawi, op. cit., per le righe 49-50 del testo.

- 51 Di fronte ad Akkad una città (Sargon) costruì e Babilonia come suo nome [gli impose].
- 52 [A causa dello sba]glio che commise, (Marduk) divenne a lui ostile: dal levarsi di Šamaš al coricarsi di Šamaš (da est ad ovest)
- 52b essi (i sudditi?) divennero per lui ostili. Gli fu assegnato (a Sargon) di non dormire.

.....

Il testo inizia con la descrizione del regno di Ur-Zababa. Questo re, non attestato storicamente da altre fonti, ordina a Sargon, che qui compare improvvisamente come suo servitore (perché questo ordine altrimenti?), di cambiare o, meglio, “alterare” le offerte per il culto nell’Esagila. E’ questo un atto blasfemo se considerato dal punto di vista del babilonese che nell’Esagila vede rappresentato il proprio dio Marduk. Sargon però, uomo pio e rispettoso, non ubbidisce all’ordine e ne viene ricompensato da Marduk con la sovranità su tutto il mondo (i “Quattro Bordi” o “Quattro Quarti” della terra). Quindi Sargon entra nella storia con un atto di rispetto per la divinità dominante: l’uomo si oppone al re ubbidendo ad una più elevata autorità, quella del dio, autorità dalla quale, sarà bene ricordarlo, discende anche quella dello stesso Ur-Zababa. In seguito però il comportamento di Sargon non sarà più giudicato così favorevolmente dalla divinità e quindi non sarà più benedetto dal cielo. Infatti egli verrà accusato di aver innalzato di fronte ad Akkad una nuova città, copia di Babilonia e per questo Marduk gli rivolterà contro i suoi sudditi e lo condannerà all’insonnia. Evidente scopo di questa composizione quello di elencare chi, fra i re più antichi, si dimostrò rispettoso verso il tempio di Marduk a Babilonia e chi invece lo trascurò, assegnando ai primi i favori del dio e negandoli ai secondi. Sargon si pone inizialmente fra i primi, ma solo per un certo periodo della sua carriera di sovrano perché nessuno può opporsi al dio, neanche il re. Probabilmente l’azione che trascina Sargon fuori dalle grazie della divinità consiste anche nell’aver usato (r. 50) un tipo particolare di terra, quella di una fossa o di un cantiere riservato ad un’altra divinità e di aver voluto, con la sua opera, sminuire l’importanza religiosa di Babilonia stessa. Naturalmente il Sargon storico mai ebbe a che fare con Babilonia, dato che questa città assunse importanza solo alcuni secoli dopo la sua morte e non sembra neppure attestata in epoca akkadica. La Cronaca, chiaramente inneggiante alla gloria di Babilonia e del suo dio Marduk, secondo un modello tipico del periodo neo-

assiro, ha il secondo fine di condannare chi reca danno alla città, forse in seguito all'enorme emozione creata dalla distruzione della stessa da parte del re assiro Sennacherib<sup>58</sup>. Inespiegabile resta il riferimento all'"insonnia": forse il re di Akkad soffriva realmente di questa malattia e la cosa, nota ai suoi sudditi, rappresentava per loro la punizione per il peccato del re. Per questo fu trasferita prima nei presagi e poi nella Cronaca. Oppure con questo stratagemma si voleva sottolineare il fatto che Marduk volle escludere Sargon da ogni contatto con il mondo divino, contatti che in quei tempi si credeva avvenissero soprattutto in stato di trance o di sonno profondo. Più avanti<sup>59</sup> vedremo che le dea protettrice di Sargon, Ištar, parlerà al re in sogno e che tramite i sogni si deciderà il comportamento umano. In questo modo sarebbe stato negato a Sargon quello che forse era un suo privilegio, guadagnato grazie al suo comportamento rispettoso: poter "parlare" con il dio o almeno poter agire, in sogno, come ricettore della sua volontà<sup>60</sup>.

### Cronaca degli Antichi Re

Gli eventi qui narrati procedono dall'ascesa di Sargon fino al regno del re cassita Agum II (1450 secondo Grayson, 1550 secondo Liverani). Il testo è conservato in due tavolette<sup>61</sup> delle quali solo quella indicata con A da Grayson risulta in condizioni tali da permettere una traduzione soddisfacente. Ambedue sono da farsi risalire, per quanto riguarda la stesura, al tardo periodo babilonese. Da notare che parte del materiale qui presentato (ad esempio il finale del pezzo su Sargon) deriva dalla Cronaca Weidner<sup>62</sup> e dai soliti presagi babilonesi<sup>63</sup>. Questa teoria è confortata dal fatto che tutte le informazioni che troviamo su Sargon (e su Naram-Sin) in questa

---

<sup>58</sup>Cf. Liverani, *Ant. Or.*, 262.

<sup>59</sup>Versione ittita dello *šar tamharim* e Leggenda sumerica di Sargon, dove i sogni hanno una fondamentale importanza. Nella Leggenda sumerica si dice esplicitamente che Sargon si coricava "per sognare" (3N T296, r. 13).

<sup>60</sup>Sui sogni in generale cf. J. Cooper, *Sargon and Joseph: Dreams come true*, in *Biblical and related studies presented to Samuel Iwry*, Eisenbrauns, Winona Lake, Indiana, 1985, 33-39 e C. Saporetti, *Come sognavano gli antichi*, Rusconi, Milano, 1996, per una visione più generale ed estesa del periodo.

<sup>61</sup>A=BM 26472; B=BM 96152.

<sup>62</sup>Fonte secondaria secondo Grayson, *op. cit.*, 47.

<sup>63</sup>Fonte primaria secondo Grayson, *ivi*.

Cronaca risultano essere presenti anche nelle collezioni di presagi che riguardano questo re<sup>64</sup>.

Il testo inizia proprio con la storia di Sargon:

- 1 Šarru-kīn re di Akkad durante il regno di Ištār ascese al potere ed
- 2 eguale e superiore non ebbe. Il suo splendore sopra i paesi
- 3 egli diffuse. Il mare fino al levarsi di Šamaš (est) attraversò.
- 4 Nell'anno undicesimo il paese del coricarsi di Šamaš (ovest) fino alla sua
- 5 fine (nella sua completezza) conquistò.
- 6 (Al) suo ordine sotto uno (un unico comando) ricondusse (riuni).
- 7 Le sue statue fino al coricarsi di Šamaš eresse.
- 8 Il loro bottino attraverso Amati fece passare.
- 9 I figli del suo Palazzo (gli ufficiali) ogni 5 doppie ore fece stare (dispose) e
- 10 le tribù dei paesi allo stesso modo comandò.
- 11 Verso Kazalla si diresse (marciò) e Kazalla in tell e in deserto ridusse (la
- 12 distrusse);
- 13 nel suo interno (anche) il rifugio (nido) dell' uccello scomparì.
- 14 In seguito, nella sua vecchiaia, tutte le terre si ribellarono contro di lui e
- 15 in Akkad lo circondarono. Šarru-kīn verso l'esercito uscì fuori e procurò loro
- 16 la sconfitta (li sconfisse)<sup>65</sup>.
- 17 Li sconfisse, il loro vasto esercito sopraffecce.
- 18 Poi Subartu nella sua totalità insorse e lo richiamò verso l'esercito ma
- 19 Šarru-kīn tese una imboscata e procurò la loro sconfitta.
- 20 Li sconfisse, il loro vasto esercito sopraffecce.
- 21 I loro possedimenti fece entrare in Akkad.
- 22 La terra della fossa di Babilonia scavò e
- 23 vicino ad Akkad una (città) uguale di Babilonia fece (costruì).
- 24 Per l'azione proibita che commise, il grande signore Marduk si corrucciò e
- 25 il suo (di Šarru-kīn) popolo con la carestia cancellò.
- 26 Dal levarsi di Šamaš fino al coricarsi di Šamaš
- 27 essi si ribellarono contro di lui e (Marduk) impose a lui di non dormire.....

---

<sup>64</sup>Ivi, 46 per la datazione.

<sup>65</sup>Ivi, 153 note 14-17.

La Cronaca presenta una sezione dedicata a Sargon molto più dettagliata del testo precedente e, se vogliamo, più slegata dalle tradizioni mitiche appartenenti a questo re. Qui infatti il re di Akkad è un guerriero e l'azione degli dei è limitata ("durante il regno di Ištar"; "Marduk si corrucciò" etc.), almeno nel concedergli favori. Come il precedente non è questo un testo del tutto favorevole a Sargon dato che, come prima, non è questo lo scopo finale della composizione. Non compare assolutamente il nome di Ur-Zababa anche se la colpa e la conseguente pena dell'insonnia sono le medesime del testo precedente. Viene detto che Sargon prese il potere durante il "regno di Ištar", espressione caratteristica in un presagio, ma non in una cronaca<sup>66</sup>, e con la quale si vuole lodare soprattutto la dea protettrice di Sargon e non tanto individuare un suo favorevole comportamento verso il re di Akkad. Si cita poi l'espandersi dell'impero di Sargon, evidenziando il fatto che questo re arrivò a deporre le proprie statue (o meglio le stele) fino ai confini del mondo conosciuto (r. 3-4 "dal sorgere al calare del sole", il dio Šamaš) e fece sostare i suoi ufficiali in lunghi intervalli di spazio (le "doppie ore" intendono esprimere forse uno spazio percorribile in questo lasso di tempo). Si ricordano poi le sue imprese contro la città di Kazalla e si utilizza una espressione tipica (r. 9 "ridurre in tell", cioè in una montagna di detriti) per indicarne la distruzione. Infine, dopo la sconfitta prima di una coalizione delle terre sottomesse e poi di Subartu (rr. 11-15), cioè la zona della Mesopotamia del nord, Sargon commette uno sbaglio, lo stesso imputatogli nella Cronaca Weidner: la costruzione di una copia di Babilonia davanti ad Akkad utilizzando la terra della "fossa" di questa città (r. 18). E' ancora più evidente qui che non nella Cronaca Weidner (a causa della rottura del testo) che la colpa di Sargon è anche e soprattutto quella di aver usato la terra scavata dalla fossa di Babilonia, probabilmente dalle fondamenta sacre della città o forse proveniente, come ho detto sopra, dal temenos di Marduk stesso. L'intenzione dello scriba è sempre quella espressa nel precedente commento alla Cronaca Weidner ma potremmo chiederci adesso se questa "fossa" di Babilonia non voglia in realtà indicare le macerie derivate dalla distruzione della città: ovviamente la distruzione sarebbe quella già ricordata di Sennacherib mentre qui ci si limiterebbe a questo riferimento non troppo preciso. La punizione di Marduk è ancora l'insonnia.

Se si distingue abbastanza chiaramente lo scopo di questa composizione non si capisce però perché iniziare con Sargon, se non per il semplice desiderio di unire

---

<sup>66</sup>Ivi, 46.



insieme una serie di avvenimenti riferiti a diversi re antichi (a scopo moralistico), partendo da un personaggio molto famoso. In gergo televisivo si direbbe che l'autore ha compiuto una "partenza alta", cioè di effetto, per attirare subito l'attenzione del lettore (o dell'ascoltatore). Non siamo comunque di fronte ad un'opera fondata storicamente, dato che non vi sono tracce, nei documenti storici riferiti a Sargon, di spedizioni contro Kazalla o di guerre contro Subartu, mentre per Babilonia vale quanto detto in precedenza per la Cronaca Weidner. Più propriamente, come dice lo stesso Grayson<sup>67</sup>, si tratta, in questo caso, di una pseudo-cronaca, di un testo che prendeva a scusante il modello cronachistico per raccontare di avvenimenti particolari, in genere ambientati nel passato, con l'evidente intenzione di appoggiare la causa di Babilonia.

### La Lista Reale sumerica

E' questa una composizione di fondamentale importanza per la ricostruzione della storia più antica della Mesopotamia o, meglio, della storia come la intendevano gli abitanti di quelle regioni. La Lista riporta i nomi, gli anni di regno e qualche breve informazione sui re più antichi, precedenti il Diluvio<sup>68</sup>, a partire da "quando la regalità discese dal cielo" (Col. i, r. 1), fino al regno di Sin-magir, un re di Isin, città della Mesopotamia centrale (fra Babilonia ed il Golfo), vissuto fra il 1827 ed il 1817 a. C.<sup>69</sup>. La Lista, composta poco prima la terza dinastia di Ur (probabilmente sotto il regno di Utu-ḫegal, unico re della quinta dinastia di Uruk e leggermente ampliata con aggiunte di poco posteriori a questo re, fino al già citato Sin-magir)<sup>70</sup>, in un periodo di tempo successivo all'impero di Akkad e alla seguente dominazione dei Gutei (popolazione che ne provocò il crollo) risulta, almeno nella sua prima parte, di derivazione chiaramente mitica. A testimonianza di questo fatto osserviamo che le dinastie antidiluviane (delle città di Eridu, Bad-tibira, Larak, Sippar e Šuruppak) vedono

---

<sup>67</sup>Ivi, 47.

<sup>68</sup>La storia del Diluvio universale è una storia di origine mesopotamica confluita poi pressoché identica nella Bibbia.

<sup>69</sup>Cf. Liverani, *Ant. Or.*, 327.

<sup>70</sup>Per i problemi di datazione cf. Jacobsen, *op. cit.*, 128-140 e Michalowski, *History as a charter*, *JAOS* 103 (1983), 239, note 14 e 17. Cf. anche C. Wilcke, *Genealogical and Geographical Thought in the SKL*, in *DUMU.E2-DUB.BA.A. Studies in honor of Åke W. Sjöberg*, Philadelphia, 1989, 557-569. Cf. anche W.G. Lambert - A.R. Millard, *Atra-ḫasis. The babylonian story of the Flood*, Oxford, 1969, 25 (i).

assegnare ai propri re periodi di regno della durata di decine di migliaia di anni. Quindi, anche se è verosimile credere (in base a dati archeologici) che effettivamente Eridu, la città sumerica che la Lista indica come la più antica, ospite per prima della “regalità discesa dal cielo”, sia stata realmente una fra le più antiche, è d’obbligo considerare questa parte della Lista assolutamente non degna di fede. La seconda parte, invece, (in sostanza dal periodo immediatamente successivo alla discendenza di Gilgameš, da Col. iii, r. 20 circa in poi) risulta essere più attenta ad una realtà storica plausibile (nei limiti e nelle concezioni del periodo), sebbene, ad esempio, le varie dinastie vengano indicate come susseguenti l’una all’altra anche nel caso che fossero in realtà contemporanee. Ad ogni modo, secondo Michalowski<sup>71</sup>, non è possibile ottenere dati storicamente plausibili dallo studio del contenuto della Lista. Infatti il materiale da cui la Lista trae le sue informazioni, per la parte postdiluviana, risulta essere composto da iscrizioni trionfali e votive di re e liste di datazione di varie città mesopotamiche<sup>72</sup>, in particolare dall’Ekur di Nippur, il tempio in cui erano raccolte molte delle iscrizioni riguardanti i re di Akkad. Tale materiale viene ritenuto, a ragione, indiscutibilmente “parziale” nei modi della presentazione e nell’esposizione delle vicende e spesso completamente fuorviante perché vittima di propaganda nel riferimento a particolari eventi. Comunque, anche se l’arrangiamento che ne fa l’autore (o gli autori) riguardo alla successione delle varie dinastie non è sempre corretto, questa seconda e più estesa parte della Lista deve essere considerata valida almeno dal punto di vista dell’utilizzo di materiale che, al tempo, era storicamente attendibile. In sostanza, non si tratta di dati inventati di sana pianta o presi a prestito da tradizioni mitiche e religiose di incerta origine, ma derivati da “documenti” del tempo. Tutto questo viene in ultimo a scontrarsi con la natura ulteriormente propagandistica della Lista stessa<sup>73</sup> che, come afferma ancora Michalowski, ha lo scopo di servire da “historical charter” per la dinastia di Isin. Quindi, prosegue Michalowski, quello che la Lista esprime non è tanto una realtà storica, quanto una “idea” di realtà in funzione di una situazione storica reale, la dinastia di Isin. Se le critiche avanzate più sopra risultano certamente valide quando si va ad esaminare la storicità del documento, cadono invece del tutto se del documento si vuole esaminare il senso “mitico” dei dati che vi sono riportati. In questo senso, che più ci interessa, la Lista riesce a fornire alcune novità importanti (la qualifica di Sargon a corte, ad

---

<sup>71</sup>Ivi, 240.

<sup>72</sup>Cf. Jacobsen, op. cit., 165-187.

<sup>73</sup>Cf. Michalowski, op. cit., 240-243.

esempio) che vedremo poi ampliate nei testi più propriamente epici e letterari. Esaminando quindi la Lista dal punto di vista mitico la vediamo poco a poco acquistare un'armonia del tutto particolare, rispondente a schemi ben precisi che collocano i dati di cui è composta in un quadro plausibile ed avvincente. Sargon entra di diritto in questo quadro grazie alla forza del suo vissuto mitico e leggendario e contribuisce allo sviluppo in senso quasi “epico” della Lista stessa.

Riporto qui di seguito la mia traduzione delle righe riguardanti Sargon di Akkad, traduzione basata sulla traslitterazione dall'originale di Jacobsen:

.....

Col. vi

24 In Uruk Lugal.zage.si  
25 (divenne) re e regnò 25 anni.  
26 1 re  
27 regnò i suoi 25 anni.  
28 Uruk con (le) arm(i) fu battuta,  
29 la sua regalità  
30 ad Akkad fu trasferita.  
31 In Akkad Šarru-kīn,  
32 suo [padre] (era) frutticoltore (“colui che fa crescere i datteri”),  
33 coppiere di Ur-Zababa,  
34 re di Akkad, colui (che) Akkad  
35 costruì,  
36 divenne re e regnò 56 anni.

.....

Per la prima volta incontriamo quelli che sono alcuni degli elementi standard della “leggenda” di Sargon. Appare Lugalzaggesi; appare l'indicazione della professione del padre di Sargon, il “frutticoltore” (il sumerico NU.GIRI<sub>12</sub> nel testo, in accadico *nukarribum*), cioè il coltivatore di alberi da frutto ed, in questo senso, giardiniere e l'indicazione della stessa professione di Sargon, quella di “coppiere” (il

sumerico QA.ŠU.DU<sub>8</sub> nel testo, in accadico *šāqûm*). Sebbene questi elementi siano presenti, come vedremo, anche altrove, in testi di ispirazione nettamente epica o mitologica, con alcune variazioni (Sargon dice di non conoscere suo padre, nella Leggenda, e il frutticoltore qui citato si rivela essere il padre adottivo), è significativo che ricorrono in un testo che possiamo anteporre, cronologicamente parlando, al resto di quelli riferiti a Sargon e presentati in questo lavoro. Infatti solamente la “Leggenda Sumerica di Sargon” potrebbe farsi derivare da un originale sumerico antecedente Ur III<sup>74</sup> ed in ogni caso potrebbe anche datarsi in un periodo vicino a quello indicato per la Lista. Questo testimonierebbe a favore del fatto che la tradizione su Sargon dovette sorgere poco dopo la sua morte (Utu-ḫegal, sotto il cui regno la Lista dovrebbe essere stata composta, è abbastanza vicino, nel tempo, alla dinastia di Akkad) e non vi è eccessivo contrasto nel credere che alcuni dei testi che vedremo derivino proprio da questa tradizione, orale o scritta che fosse. Si potrebbe anche ipotizzare che la Lista stessa, originandosi, per la parte riguardante Sargon, da documentazione più antica e più vicina a questo re, forse (come ho accennato) da alcune iscrizioni a lui riferite, abbia in parte risentito, e con lei anche gli altri testi, dell’influenza di un originale racconto sulle origini di Sargon circolante subito dopo il suo regno o addirittura contemporaneo ad esso.

A livello storico, e seguendo Jacobsen<sup>75</sup>, possiamo supporre un intervento di Lugalzaggesi contro Ur-Zababa a Kiš (lo stesso Sargon, nelle sue iscrizioni<sup>76</sup>, sembra parlare del suo restauro della città di Kiš) con la conseguente ascesa di Sargon al potere, durante il regno dello stesso Lugalzaggesi e in qualità di suo “governatore” (?) locale. Ecco quindi che i due protagonisti si trovano di fronte: uno, Lugalzaggesi, vincitore di Ur-Zababa e stabilmente assestato nella bassa Mesopotamia; l’altro, Sargon, che approfitta del vuoto di potere venutosi a creare per insediarsi su di un trono che non gli spetterebbe di diritto<sup>77</sup>. Un confronto con le Cronache precedenti è possibile solo a livello puramente speculativo, poiché le due opere sono troppo distanti nel tempo e troppo differenti nelle finalità per permettere qualcosa di più. In ogni caso constatiamo che nella Lista non vi è stato tentativo di giustificazione della presa di

---

<sup>74</sup>Cf. Cooper-Heimpel, op. cit., 68.

<sup>75</sup>Op. cit., 178-179.

<sup>76</sup>Ivi, 179 nota 21.

<sup>77</sup>Anche lo stesso nome di Šarru-kt<sub>n</sub>, come abbiamo visto più sopra, ribadiva la legittimità e la fedeltà del re, quasi a giustificazione dello stesso suo stato di governante.

potere di Sargon a Kiš, mentre le Cronache avanzavano almeno una “spiegazione” religiosa (il cattivo comportamento di Ur-Zababa).

## Epica

Gli eventi ricordati in precedenza situavano Sargon in un ambiente a misura d'uomo: Uruk giace ancora oggi sulle sabbie mesopotamiche; di Kiš conosciamo il sito; Babilonia è sempre lì, non certo quella di Sargon, dato che ai suoi tempi era solo un villaggio, ma quella di Nabucodonosor II, ricostruita in parte sulle antiche fondamenta a scopi turistici. Adesso invece fa la sua comparsa un Sargon diverso, operante in un contesto quasi del tutto mitico, in una terra favolosa in cui compie imprese degne di un semidio e dove, con gli dei, ha un rapporto diretto. Il mito dell'eroe-guerriero, originato, nel caso di Sargon, dagli eventi eccezionali del suo regno e da una sua volontà precisa, viene qui espresso in piena completezza e l'eroe acquista realmente un livello superumano. Lo spingersi oltre i limiti del mondo, ambizioso progetto cui Sargon aveva aspirato e che aveva dichiarato nelle sue iscrizioni, viene qui rappresentato come l'attuarsi della volontà eccezionale del singolo, guidato dal proprio coraggio indomabile ma sempre sotto la protezione costante della divinità, che ne dirige e sorveglia il cammino.

Inutile cercare in questi testi quello che Liverani<sup>78</sup> chiama “historical kernel”. Non vi è nocciolo di verità storica in quanto riportato da questi racconti, ed in particolare dallo *šar tamḥārim*, che possa riferirsi al Sargon reale. Sono d'accordo con Liverani quando, parlando nello specifico dello *šar tamḥārim*, dice che il vero tema del racconto è il contrasto fra l'umano ed il divino, fra il sogno favorevole ricevuto da Sargon ed inviatogli da Ištar e i consigli contrari dei mercanti consultati da Sargon riguardo alle probabilità di raggiungere la città di Purušḥanda. Sargon, fedele al volere della dea che lo protegge, decide ugualmente, contro i suoi uomini, di partire. Il risultato felice della sua impresa non sarà altro che una ricompensa della sua fedeltà, della fedeltà dell'uomo negli dei, qualità che lo rende un eroe. Questo tema, così strettamente legato allo spirito del racconto (anche di quelli più antichi), viene qui accompagnato dalla chiara volontà di celebrazione di un'impresa a vantaggio della sua ripresa in tempi moderni, forse quelli di Šamši-Adad di Assiria. Questo re, vissuto all'inizio del secondo millennio a. C., avrebbe voluto utilizzare questa storia a

---

<sup>78</sup>Op. cit. nota 27, 52.

fondamento mitologico della propria attività commerciale in Anatolia<sup>79</sup>. Infatti l'unico periodo plausibile per una collocazione storica del quadro offertoci dallo *šar tamḫārim* è proprio quello del sovrano d'Assiria<sup>80</sup>. Occorre ricordare poi che riferimenti ad una presenza accadica in Anatolia possono aversi solo con Naram-Sin, nipote di Sargon<sup>81</sup>. Recentemente infatti alcune scoperte archeologiche in Anatolia<sup>82</sup> hanno portato ad una ipotesi di identificazione tra Puruṣḫanda e Acemḫoyuk e a una rivalutazione di possibili connessioni commerciali tra Mesopotamia ed Anatolia già nel terzo millennio. E' possibile allora che, visto soprattutto l'aspetto negativo che la figura di Naram-Sin assunse nella tradizione mesopotamica, alcune delle imprese di questo re siano state attribuite al nonno Sargon, figura certamente più "autorevole" e positiva e quindi più utile ai fini di una fondazione "mitico-storica" della attività commerciale in Anatolia dei re antico-assiri, come Šamši-Adad.

Passiamo dunque al testo principale dello *šar tamḫārim* o "Re della Battaglia", che Westenholz indica anche col titolo di "Sargon e il Signore di Puruṣḫanda"<sup>83</sup>. La stessa studiosa afferma, con la maggior parte della critica<sup>84</sup>, che le altre due opere riferite a questa mitica impresa di Sargon e che ho inserito in questo genere, cioè quelle da lei intitolate "Sargon nella terra oltre la foresta di cedri"<sup>85</sup> e "Sargon, l'eroe conquistatore"<sup>86</sup>, sono versioni antico-babilonesi proprio di questa storia, che noi conosciamo in una copia medio-babilonese proveniente da El-Amarna, quella appunto che andiamo a leggere. A queste versioni si deve poi aggiungere anche la stesura ittita del racconto, sebbene questa presenti molti elementi originali, o comunque assenti (per vari motivi) dalla stesura accadica<sup>87</sup>. Da una lettura in parallelo di tale versione con quella amarniana si potranno comunque notare somiglianze e introdurre

---

<sup>79</sup>Ivi, 55 nota 39.

<sup>80</sup>Per una ipotesi di collegamento Sargon-Sargon II d'Assiria cf. J.J Glassner, *Le récit Autobiographique de Sargon*, RA 82 (1988), 8 (da qui Glassner, *Récit*).

<sup>81</sup>Cf. Liverani, op. cit. nota 27, 53, nota 32.

<sup>82</sup>Cf. B. Foster, *Before the Muses*, CDL Press, Bethesda, Maryland, 1993, 251.

<sup>83</sup>O semplicemente "King of the battle" in *Legends*, 102 e segg.

<sup>84</sup>Westenholz, *Heroes*, 329 nota 14.

<sup>85</sup>IM 52684 + IM 52305.

<sup>86</sup>AO6702.

<sup>87</sup>Sui vari manoscritti cf. Westenholz, *Legends*, 102-107 e 132-139, Text 9 C-E. Per un commento cf. anche H.L.J. Vanstiphout, *Comparative Notes on šar tamḫārim*, RAI 34 (1998), 573-589.

integrazioni. Della traslitterazione di A. Rainey rispetto la suddivisione delle righe e l'indicazione delle lacune<sup>88</sup>.

šar tamhārim

Obv.

- 1 [...] Ištar , Aššur<sup>89</sup> , A[kkad ...]
- 2 [...] (della) battaglia, il re in m[ezzo ad Akkad ...]
- 3 [...] parla (di) guerra. Šarru-k[īn ...]
- 4 [...] la sua arma terribile. Il Palazzo di Šarr[u-kīn ...]
- 5 [... una pa]rola pronuncia: “Miei guerrieri! (Il paese di) Ka[niš ...]
- 6 [...] cerca la guerra. Ha sottomesso [...]
- 7 [.. rif]iuti<sup>90</sup> ha portato. Disprezzato (è) Šarru[-kīn ...]<sup>91</sup>
- 8 [in tut]ti i santuari!”<sup>92</sup> “La via carovaniera, mio signore, che [tu vuoi] percorrere
- 9 [(è) una via difficile, il] percorrer(la) è faticoso. La via carovaniera (per) Buršaḥanda,
- 10 [che tu vuoi percorrere,] la carovaniera di cui parlo è quella che porta lontano<sup>93</sup>. Quando
- 11 [...] noi ci siederemo su di un trono? Subito noi porteremo la pace<sup>94</sup>.
- 12 [(Quando)] le nostre braccia saranno sfinite, i nostri ginocchi si stancheranno nel percorrere i sentieri?”
- 13 [Nur-daggal apre la sua bocca], egli parla, chiama il sukka<sup>95</sup> dei merca[n]ti.

---

<sup>88</sup>Per questo testo cf. anche W. F. Albright, *The Epic of the King of the Battle: Sargon of Akkad in Cappadocia*, JSOR VII {1923}, 1-20 e Westenholz, *Legends*, 108-134 Text 9.

<sup>89</sup>Qui Westenholz, *Legends*, 102-131, legge a-(na) šu-ri “toro di (Akkad)”.

<sup>90</sup>‘Saltpeter’ per Westenholz, *Legends*, 110, nota al rigo 7, ‘per rendere non fertile la terra’!

<sup>91</sup>La versione di Westenholz, *Legends*, 111 vede: “[...]... il campione di Sar[gon apre la sua bocca]” derivandola da una diversa lettura del testo.

<sup>92</sup>Ivi, per una diversa interpretazione.

<sup>93</sup>Ivi, Westenholz inserisce: “... la strada di cui parlo è una prova di (7 doppie miglia)”.

<sup>94</sup>Ivi, 115, per una diversa interpretazione.

<sup>95</sup>Carica amministrativa originata da un titolo politico. Tale nome potrebbe anche essere inteso come soggetto della frase: “Dice il sukka...”

- 14 [(Per) il tuo dio Zabab]a, (colui) che percorre le strade, che mantiene in ordine la via carovaniera, che sorveglia le regioni,  
 15 [... comple]tamente i santuari, dal levarsi di Šamaš fino al coricarsi di Šamaš,  
 16 [... d]ei mercanti, il loro cuore nutri<sup>96</sup>, (fu) riempito di bile. Possa la tempesta  
 17 [...]...dall'interno di Akkad strappar via Kiš!"  
 18 [Šarru-k]īn, re del mondo, il (suo) nome invocammo, "Vieni giù da noi, noi accoglieremo la (tua) forza, (poichè) non (siamo) guerrieri!"  
 19 [...(Le spese?)] della via del re in egual modo salderemo, o re, e possa il re ricompensare coloro che resteranno con lui nella sua battaglia.  
 20 [... pos]sano divider(si) l'oro i guerrieri di Šarru-kīn. Che essi gli diano un anello (?) d'argento<sup>97</sup>.  
 21 [...] lasciaci andare. Il tradimento è stato compiuto dove il tuo dio Zababa ha trovato riposo.  
 22 [... si] riunirono i mercanti, essi entrano all'interno del Palazzo. Dopo che furono entrati,  
 23 i guerrieri non affrontarono i mercanti. Šarru-kīn apre la sua bocca, egli parla,  
 24 [...] il re della battaglia, "Buršaḥanda, della quale tu parli, che io possa vedere le sue strade.  
 25 [... Qual]e (è) il suo sito? Quale la sua montagna? Quale la sua carovaniera, che io possa percorrer(la)?"<sup>98</sup>  
 26 [La strada che] tu vuoi percorrere (è) una via difficile, percorrer(la) è faticoso.  
 27 [La carovaniera per Buršaḥa]nda che tu vuoi percorrere, la carovaniera di cui parlo, fa attraversare 7 "doppie ore"<sup>99</sup>.  
 28 [...]..... montagne enormi, nel loro circondario (vi sono) antimonio (?), lapislazzuli (e) oro.

<sup>96</sup>Cf. Westenholz, *Legends*, 114, nota a riga 16 sul verbo i-ra-a.

<sup>97</sup>Ivi, Westenholz legge: "[Lascia che...] i guerrieri di Sargon l'oro. Lascia che il giovane toro dia l'argento".

<sup>98</sup>Per le righe 24 e 25 Westenholz, ivi, ricostruisce e legge in modo del tutto diverso:

24 il Re della Battaglia [parla], "La favolosa Puruḥanda, vorrei vedere il suo coraggio (?)".

25 "[Quale] è la sua direzione? Quale è la sua montagna? [Quale] uccello-Anzu (vive là)? Quale demone-Kilili?"

<sup>99</sup>Una doppia ora poteva misurare anche oltre 10 km.. Qui si tratta di una chiara simbologia legata al numero "sette" per indicare una distanza impossibile a percorrersi.



- 29 [...] il melo, il fico, il bosso, il sicomoro (?). Il suo biru (?) è profondo 7  
 “apsu”<sup>100</sup>.
- 30 [...] dove essi massacrarono, la sconfitta si realizzò, l’accesso verso la sua  
 cima<sup>101</sup> è di 7 “doppie ore” di rovi.
- 31 [...] tutto intorno il perimetro 7 “doppie ore” di alberi sono stati messi,  
 32 [...] alber[i ...] solidi (?), 7 “doppie ore” complete.  
 33 [...] .. [...] solidi (?)  
 34 [...] rimangono (?)  
 35 [...] essi vedono

.....

Rev.

- 1 [...]  
 2 [...] truppe [...]  
 3 [...] non ..... una parola pronuncia Nur-d[aggal], apre la sua bocca, parla ai  
 suoi guerrieri,  
 4 una parola pronuncia, “Fino ad ora [Šarru-kī]n non è venuto verso (contro) di  
 noi. Possa la sponda in piena<sup>102</sup> frenarlo!  
 5 Possano le enormi [montagne] produrre canneti, foreste, boschi cedui, intrighi  
 che (lo) imprigionino.”  
 6 I suoi guerrieri gli rispondono, verso Nur-daggal una parola pronunciano,  
 “Quali re, posteriori  
 7 [o] precedenti, quale re <del mondo> arrivando vide (mai) la nostra terra?”  
 Nur-daggal, la parola  
 8 dalla sua bocca non era formata (ancora) (che) Šarru-kīn circondò la sua città  
 (e di) 2 iku la porta cittadina aveva reso più larga,

<sup>100</sup>Si tratta di un termine, apsu, che indica l’acqua sotterranea che circonda tutta la terra. Qui sta per abisso senza fine. Per la stessa riga Westenholz, Legends, 121 legge: “...il melo, il fico, il bosso, il legno-urzinnu hanno una profondità di 7 abzu....”

<sup>101</sup>Il termine per “cima” è šigaru, che indica anche la base del collo, la porta o la serratura. Qui probabilmente sta ad indicare l’accesso alla cima della montagna dove sorge la città.

<sup>102</sup>Per Westenholz, Legends, 121 ‘seasonal flood of rivers’.

9 le altezze (le mura?) aveva fatto crollare, il suo muro aveva abbattuto, e colpi  
 tutti quelli che il vino aveva reso coraggiosi<sup>103</sup>.  
 10 [Šarru-]kīn davanti alla porta cittadina il suo trono avvicinò<sup>104</sup>. Šarru-kīn la sua  
 bocca apre,  
 11 parla, verso i suoi guerrieri una parola pronuncia, “Orsù, Nur-daggal, favorito  
 di Enlil,  
 12 [Possa egli colpi]rlo! Possa sottometterlo! Che io possa vedere!  
 13 [...] la pietra preziosa della sua testa, la placca di lapislazzuli della sua parte  
 inferiore (ai piedi?), con 55 inginocchiati”<sup>105</sup>,  
 14 [Zabab]a<sup>106</sup> sedette davanti a lui<sup>107</sup>. Come lui su di un trono d’oro sedette.  
 Šarru-kīn sta seduto come un dio.  
 15 [Chi?] è in alto come il re? Fece sedere Nur-daggal davanti a Šarru-kīn. Šarru-  
 kīn apre la sua bocca,  
 16 parla a Nur-daggal, “Vieni! Nur-daggal, favorito di Enlil! Come tu hai detto,  
 17 “Fino ad ora Šarru-kīn non è venuto verso (contro) di noi. Possa la sponda in  
 piena frenarlo. Possano le montagne enormi  
 18 produrre canneti (e) foreste. Possano produrre boschi cedui (e) intrighi!”  
 Nur-daggal apre la sua bocca  
 19 parla a Šarru-kīn, “Forse il mio signore ti ha informato, le truppe del tuo dio  
 ha fatto passare!  
 20 [...] l’attraversare il fiume. Quali paesi eguagliano Akkad?  
 21 [Quale] re eguaglia te? I tuoi rivali non esistono. Il loro nemico vigoroso  
 22 (sei) tu! Bruciato (è) il cuore dei tuoi nemici! Hanno avuto paura, li hai fatti  
 impaurire. Voltati verso di loro (abbi pietà).  
 23 [...] fertile campo, il signore che (è) il suo soccorritore.  
 24 [...] al suo posto stiamo tornando, è cosa fatta! Possano portare la mela, il  
 fico, la nespola, il vino,

<sup>103</sup>Il riferimento al vino (GEŠTIN=karanum) forse non è casuale. Si tratta di una zona, quella della città assediata, in cui si produceva questa bevanda, quindi localizzabile con maggior precisione.

<sup>104</sup>Più letteralmente ‘fece stare’.

<sup>105</sup>“Deputati” secondo Westenholz, Legends, 125.

<sup>106</sup>Ivi, Westenholz legge: “[il sukkallu], sedette ...” forse in riferimento a Nur-daggal(?).

<sup>107</sup>Dio e uomo sono uno di fronte all’altro, ma questo è un dio sconfitto, quindi più debole e più vicino a Sargon. Per questo Sargon può confrontarsi con lui quasi da pari a pari.

- 25 [...] il pistacchio, l'olivo, non prima di quando al suo posto non siamo ritornati.  
 26 [...] possa portare; possa essere in pace la città; possa ampliarsi il bene. Nel  
 percorrere  
 27 [la strada e] nel fermarsi, chi seguirà Šarru-kīn? Egli sta lasciando la città.  
 Tre anni  
 28 [... è] rimasto.  
 29 Tavoletta 1 del "Re della Battaglia".

Il racconto narra, basandosi essenzialmente sui dialoghi dei protagonisti, la spedizione di Sargon verso una città dell'Anatolia sud orientale<sup>108</sup>, Buršaḥanda o, altrove, Puruḥanda. Il testo si apre con lo stesso Sargon che parla ai propri soldati, avvertendoli di avere l'intenzione di portare la guerra in una regione lontana adducendo come scusante una ribellione di questa regione contro di lui (rr.1-7). I soldati allora cercano di dissuaderlo, mostrandogli la pericolosità del viaggio che egli intende intraprendere (rr.8-12). Contemporaneamente Nur-daggal (altrove, come vedremo, il nome varia leggermente), il re della città che Sargon vuole raggiungere, Buršaḥanda (il cui nome viene fatto per la prima volta alla riga 9, dai soldati di Sargon), chiama il capo (sukkallu) dei mercanti di Akkad residenti nella sua città, con l'intenzione di informarli del fatto che mai Sargon potrà raggiungerli per aiutarli (rr.12-17). Subito i mercanti, impauriti dalle parole del re, invocano il re di Akkad (forse inviandogli una delegazione, di cui si parla alle righe 22 e 23, nel momento in cui entra nel Palazzo di Sargon ed incontra i guerrieri del re di Akkad), assicurando oro e argento come ricompensa a lui ed ai suoi soldati (rr.18-21). Sebbene questi non siano favorevoli alla guerra con un paese così lontano, Sargon non aspetta che questa occasione per lanciarsi nell'impresa e vendicare così il torto precedente, ricordato nelle prime righe del racconto (rr.22-25). Seguono le spiegazioni dei mercanti riguardo alla strada che Sargon dovrà percorrere per arrivare a Buršaḥanda: strada lunga (7 doppie ore) e difficile, irta di insidie naturali che ne ostacoleranno il procedere (rr.26-35). Nel Verso della Tavoletta la scena torna a Buršaḥanda, alla corte di Nur-daggal, quando il re lancia la sua maledizione contro Sargon, invocando terribili pericoli ad impedirne il cammino: inondazioni, montagne enormi e quindi invalicabili (il Tauro?), oppresse da foreste intricate di ogni specie di alberi e canne (rr. 1'-5'). Egli conclude poi con un'espressione che servirà da contrappunto immediato per dimostrare la potenza del re

<sup>108</sup>Cf. Liverani, Akkad, 52 e nota 28.

di Akkad: “Quale re, precedente o futuro, ha mai potuto arrivare impunemente nella mia terra?” (rr.6’-7’). E’ qui che Sargon farà la sua comparsa inattesa a Buršaḡanda, mentre Nur-daggal, simbolicamente, è ancora intento a rispondere (certo negativamente) alla sua precedente domanda (rr.7’-8’). Sargon abbatte le mura della città, sconfigge i soldati di Nur-daggal e chiede la sottomissione del re (rr.9’-12’). A questo punto Sargon viene paragonato allo stesso dio Zababa (egli siede su di un seggio davanti al dio, rassomigliandogli quasi nell’aspetto)<sup>109</sup> e Nur-daggal, prostrato davanti a lui, non può fare altro che riconoscerne l’assoluta potenza (“Quale re può rivaleggiare con te? Quale città può paragonarsi ad Akkad?”) e chiedere pietà (rr.13’-23’). Gli offre quindi un tributo fatto di frutti esotici, mai visti prima in Mesopotamia, dopo che Sargon sembra aver disposto di lasciare Nur-daggal come vassallo sul suo regno e di ricostruire la città. Dopo tre anni di sosta Sargon se ne ritornerà ad Akkad (rr.23’-29’).

Collegato allo *šar tamḡārim* è anche un piccolo frammento neo-assiro da Ninive edito da Lambert<sup>110</sup>, che riferisce il discorso dei mercanti di fronte al re di Akkad, discorso che spinge Sargon ad invocare la dea Ištar. Lo riporto qui di seguito, nella mia traduzione, perché mi sembra utile per comprendere quale fosse lo stretto legame esistente tra Sargon e la dea.

### K 13228

.....

- 1     ...
- 2     [...] il tuo messaggero possa portare il suo tributo. Se non [...]
- 3     [...] nell’udire la parola dei mercanti si rattristò il suo cu[ore ...]
- 4     [... Šarru-k]in nell’udire la parola dei mercanti si rattristò i[l suo cuore ...]
- 5     [...] armi, scur(i) [...]
- 6     [...] sulle sue gambe uscì (ed) ent[rò (nel tempio?)...]
- 7     [... I]štar, regina dell’Eulmaš [...]
- 8     [...] Ištar che [...]
- 9     [... Ištar re]gina dell’Eulmaš [...]

<sup>109</sup>Qui Sargon è molto vicino all’identificazione con la divinità.

<sup>110</sup>W. G. Lambert, op. cit. e Westenholz, *Legends*, 136-139.

- 10 [...] ... [...]  
11 [... quattro re]gioni del mon[do ...]  
12 [...]

.....

Il frammento contiene una differente versione del momento in cui i mercanti riferiscono a Sargon del “tradimento” di Nur-daggal. A questa notizia il re di Akkad viene preso quasi da disperazione e si getta di corsa<sup>111</sup> fuori dal Palazzo per recarsi al tempio (Eulmaš) della sua dea protettrice, Ištar, a chiedere consiglio. Sargon, prima di agire, si rimette al volere degli dei e, presumibilmente, ne riceve l’avallo per la sua spedizione. E’ questo un tema che comparirà ancora, in maniera più evidente, nei racconti successivi ed in particolare nella versione ittita. Già qui però possiamo vedere come la divinità sia costantemente alle spalle dell’eroe. Sargon è tale perché la dea lo aiuta e lo protegge. Lo stesso accadrà ad un altro eroe, Odisseo.

Un altro breve frammento è quello che Foster chiama “La lettera di Sargon”<sup>112</sup>, in cui si convocano gli alleati del re di Akkad per l’inizio della campagna contro la città di Purušḫanda. Questo documento risale all’ epoca paleo-babilonese e fu molto studiato nel periodo classico. Riporto qui la versione di Foster:

#### La lettera di Sargon

“A Ilaba-andulšu, Etel-pi-Zababa, Ma[nn]um-maḫiršum, Nur-Šuruppak, Gašer-Ulmaš, Maḫru-Tidnum, Amurru e ...: così (parla) Šarru-kīn il grande signore: ‘Adesso giura(te) per il dio Šamaš, Ilaba, Zababa e Ḫaniš di muovere contro Purušḫanda, non appena vedrete la mia lettera.’”

Benché possa trattarsi di una intrusione esterna alla leggenda vera e propria, il breve documento dimostra come la leggenda stessa costituisse ormai un veicolo autonomo, capace di creare nuovi modelli letterari e di attirarli nel proprio orizzonte mitico.

---

<sup>111</sup>Cf. Foster, op. cit., 255 nota 1.

<sup>112</sup>Ivi, 105 e Gurney, op. cit.

In riferimento allo *šar tamḫārim* Liverani<sup>113</sup>, come accennato più sopra, ha individuato quale leitmotiv di questo racconto proprio l'opposizione (io direi confronto indiretto) fra divino ed umano, fra il volere "giusto" degli dei e i consigli "errati" degli uomini. Da ciò sembra scaturire la conclusione che vero detentore della potenza in terra sarà solo colui (Sargon in questo caso) che riuscirà a ben discernere tra le due vie. Questo motivo appare più evidente nel testo, in cuneiforme ittita, dello *šar tamḫārim*, ritrovato a Bogazköy e pubblicato da Güterbock<sup>114</sup>, dove il riferimento ad un sogno inviato da Ištar a Sargon è più esplicito. Il testo non è una semplice traduzione della versione accadica ma risulta indipendente da quest'ultima. Evidentemente la tradizione su Sargon si sviluppò e ramificò in varie direzioni assumendo, di volta in volta, aspetti particolari. Quella che segue è la traduzione data da Güterbock:

*šar tamḫārim* (versione ittita)

Col. i

(1-5 non traducibili)

- 6 [Non appena] Sarrukina dal sonno si alzò, ai (suoi) cortigiani le sue parole disse, "I guerrieri si chiamino, che mi descrivano la carovandiera, che prima [di me?] dicano che la strada è terribile!"
- 10 Sarrukina ai guerrieri disse una parola (parlò), "Voi guerrieri, ascoltatevi! Le parole che Ištar mi ha rivelato io a voi riferirò, "La terra verso la quale io mi dirigo io invaderò!"
- 14 Sarrukina si diresse verso Purušḫanda. Il suo signore si aggirava all'intorno. E lui (Sargon) sacrificò al sacro fiume Aranzaḫ un toro e sette pecore.
- 18 Al ponte poi egli offrì due arieti.
- 19 Sarrukina attraversò il fiume e ordinò al comandante dei Signori (?) di attraversar(lo) (al di) sopra.  
(Il dio) Enlil apparve (?) a Nurdahḫi, il re di Purušḫanda, in sogno. (Il dio)
- 22 Enlil disse a Nurdahḫi queste parole, "Sarrukina, il re eroico, viene contro

---

<sup>113</sup>Akkad, 54.

<sup>114</sup>Op. cit.

di te per combattere, (ma) per te (ci) sono armi concesse dagli Dei! Non c'è nessuno che sia pari a te per nascita! Le tue armi (sono) uguali ad un grande vento, una terribile inondazione, un ... di acqua! A te [...]

A questo punto una grossa lacuna interrompe il testo (Col. ii e Col. iii) e solo alcune parole slegate fra loro sono comprensibili. Güterbock suppone che in questa parte del testo possa essere contenuto il racconto del viaggio di Sargon verso la città anatolica, il superamento delle varie situazioni di pericolo e la rapida conquista della città, con la sottomissione del suo re. Quando il testo comincia ad essere nuovamente comprensibile troviamo la seguente situazione:

Col. iv

- 2' Portatelo là! ..... Lasciatelo sedere! Un custode (?) ..... Il trono d'oro della regalità, ..., portalo a lui!
- 6' Coloro che siedono sul trono dorato dei Signori, ti devono, presso di lui ... (?)
- 8' (A) Sarrukina piaceva (stare) in Purušḫanda. Egli rimase tre anni e cinque mesi in Purušḫanda.
- 10' Sarrukina si diresse (poi) verso Akkad. I guerrieri contravvennero agli ordini di Sarrukina, dicendo, "La terra noi abbiamo sottomesso, ma non gli abbiamo fatto niente! Quale (è) il suo intento? Cosa dirà a noi?"
- 14' L'albero di tamerice, che a te sta presso il loro portico, si deve tagliare e fare con ciò armi per Ištar di Akkad! L'albero ḫikkarza che sta nel loro portico si deve tagliare e con ciò fare tavoli. Con ciò i vostri guerrieri devono desinare!
- 20' L'albero ḫalaššar che sta nel loro portico si deve tagliare e fare un ariete e con ciò speronare le mura!
- 21' Le mura e la porta di Purušḫanda si deve, dopo che fu sconnessa, abbattere! Fai la sua immagine (statua) e ponila davanti alla porta! Nurdaḫḫi però deve rimanere davanti alla sua statua e altamente venerarti!
- 26' Sarrukinaš ascoltò le parole dei guerrieri e fu d'accordo. [La tamerice] abbatté e fece con ciò armi per Ištar di Akkad. [L'albero ḫikkarza] abbatté e con ciò fece tavoli [e] i guerrieri vi sostarono per mangiare. L'albero ḫalaššar abbatté e [con ciò] fece un [a]riete [e speronò le mura di] Purušḫanda ...

In questo racconto vediamo ancora che Sargon si decide ad attuare la spedizione solo dopo che la dea gli ha in pratica assicurato il buon esito della stessa (“io andrò e assedierò”). Questo nonostante l’opinione contraria dei suoi soldati (rr.6-13), come nella versione accadica. Dopo una serie di sacrifici (rr.14-20) compiuti da Sargon (al fiume Aranzaḫ-Eufrate e al ponte che lo attraversa) e riportati dal testo forse con lo scopo di ribadire ancora di più l’attenzione di questo re verso il mondo divino, l’azione si sposta su Nurdaḫḫi/Nur-daggal (rr.21-fine), sfruttando questa occasione per contrapporre al sogno di Sargon il sogno di questo re, inviatogli dal dio Enlil. Risulta evidente che, attraverso i due sogni, si confrontano qui le due divinità, Ištar ed Enlil, nel tentativo di stabilire la supremazia della prima. Questo confronto a distanza si attuerà poi nello scontro tra i due re e avrà il suo esito finale e scontato con la vittoria di Sargon e quindi della stessa Ištar. Il tratto lacunoso del racconto doveva esporre (o almeno far intuire) anche i motivi per i quali il comportamento di Nurdaḫḫi non risultò sufficientemente fiducioso nel volere del suo dio da assicurargli la vittoria. La Colonna iv si apre con una serie di frasi mozze riferite forse a Sargon (rr.2’-7’) e da mettere in parallelo con quelle della versione accadica in cui il re di Akkad viene confrontato con il dio Zababa (rr.14’-15’). Il trono dorato dei Signori è forse lo stesso trono di Sargon in Puruṣḫanda, forse lo stesso trono di Enlil su cui sedeva Nur-daggal. Al termine del racconto, quando già Sargon decide di ritornare ad Akkad, dopo 3 anni e 5 mesi di sosta nella città anatolica, i suoi soldati gli fanno notare che non tutto è stato compiuto a Puruṣḫanda per onorare completamente Ištar. Allora il re, ancora una volta, china la testa di fronte agli dei ed accetta di compiere le opere suggeritegli dai suoi guerrieri: abbattere degli alberi che si trovavano nel portico della città o del tempio cittadino e con uno di essi abbattere le mura di Puruṣḫanda (rr.14’-20’); costruire un’immagine di se stesso da lasciare di fronte alla porta di ingresso della città in modo che Nurdaḫḫi gli renda omaggio e, soprattutto, non dimentichi la lezione impartitagli (rr.21’-26’).

Nonostante le somiglianze strettissime col testo accadico, segno che il nucleo della leggenda era ormai stabilito e tendeva a mantenersi tale anche in zone geografiche diverse, alcuni importanti brani di questa versione sono però del tutto originali: il sogno inviato a Sargon da Ištar; il sacrificio al fiume per propiziarsene l’attraversamento; il sogno inviato da Enlil a Nurdaḫḫi; la parte finale del racconto con la narrazione delle opere da compiere prima di lasciare la città. Tutto questo non



fa che aumentare l'aspetto mitico del racconto e sottolinearne maggiormente il lato religioso<sup>115</sup>.

Riguardo alle numerose varianti di questa leggenda, Glassner, in un suo interessante articolo<sup>116</sup>, ne elenca quelle note e compie opera di confronto fra i passaggi più importanti di alcune di esse. Fra queste abbiamo qui già trattato la versione accadica da El-Amarna (terza variante di Glassner), quella ittita (sesta variante), il frammento neo-assiro visto più sopra (quinta variante) e la "Lettera di Sargon" (seconda variante). Degli altri testi la prima variante nonché il testo di riferimento principale per Glassner, cioè AO6702, verranno trattati più avanti, mentre la quarta variante non risulta essere altro che un breve frammento delle righe 17-22 dello *šar tamḫārim*<sup>117</sup>. Per adesso invece vorrei brevemente soffermarmi sulla settima variante di Glassner, la cosiddetta "Mappa babilonese del mondo"<sup>118</sup>, in cui troviamo un ulteriore riferimento all'impresa di Sargon in Anatolia. Il testo in questione è una vera e propria opera "geografica" babilonese, in cui si riportano quelle che erano le opinioni correnti sull'aspetto del "mondo" conosciuto. Su di una faccia della tavoletta, il retto, si riporta la mappa delle terre note (e non), insieme ad una parte di testo (il resto si trova sul verso della tavoletta) riguardante la descrizione del mondo stesso. Per quanto riguarda la datazione del documento basti qui indicare il fatto che non può risalire oltre il 9° secolo a. C., per ragioni di lessico e di disposizione geografica dei luoghi<sup>119</sup>, in un periodo quindi grosso modo parallelo alle Cronache. La riga che ci interessa si trova sul retto e segue una serie di informazioni naturalistico-mitiche piuttosto lacunose che hanno lo scopo di descrivere il mondo: "10' [... U]t-napištim, Šarru-ktūn, Nur-[D]agan il re di Buršaḫanda.....". Qui si accostano tre figure "mitiche" della storia babilonese: Ut-napištim<sup>120</sup>, il Noè sumerico-babilonese dell'Epica di Gilgameš, che fu salvato dal Diluvio per opera di un dio e che, per la sua religiosità e devozione verso gli dei, fu premiato con l'immortalità; il nostro Sargon e il re rivale

---

<sup>115</sup> Esiste un riferimento a Sargon proveniente dalla zona di influenza ittita: H. Güterbock, Sargon of Akkad mentioned by Hattušili of Hatti, JCS 18 {1964}, 1-8. Cf. anche Lewis, op. cit., 141-142, VII 2 e 3, per altri riferimenti.

<sup>116</sup> J. S. Glassner, Sargon roi du combat, RA 79 (1983), 115-126 (da qui Glassner, Sargon).

<sup>117</sup> KAV 138 trattato in E. Weidner, Der Zug Sargon von Akkad nach Kleinasien, Boghazköi Studien, 1922, 75 e Westenholz, Legends, 134-135.

<sup>118</sup> W. Horowitz, The Babylonian Map of the World, IRAQ 50 (1988), 147-165 e, dello stesso autore, Mesopotamian Cosmic Geography, 1998, 20-43.

<sup>119</sup> Ivi, 153.

<sup>120</sup> Cf. Glassner, Sargon, 1.

che abbiamo appena visto soccombere al re di Akkad. Lo scopo del testo è quello di elencare personaggi che hanno avuto a che fare con regioni lontane e difficilmente accessibili del mondo: il primo fu deposto dagli dei “ina pi narati”, alla foce dei fiumi, e reso immortale come ricompensa per essere sfuggito al Diluvio; il secondo era stato il (primo) conquistatore del mondo<sup>121</sup>, di cui aveva raggiunto i confini, mentre il terzo era il re di una città che per tradizione veniva posta ai confini delle terre note. Così, anche in un testo che si proponeva intenti descrittivi, non si è potuto fare a meno di citare il “mitico” Sargon insieme al suo rivale più noto, Nur-Dagan. La lunga ala dello *šar tamḫārim* ha sfiorato anche questo genere di letteratura.

Siamo adesso giunti al testo che Westenholz intitola “Sargon, l’eroe conquistatore”, trattato da Nougayrol<sup>122</sup> con il numero di archivio AO6702 e testo di riferimento principale per Glassner, risalente al periodo paleo-babilonese. Si tratta di un testo in accadico, molto complesso, anche a causa del suo stato lacunoso e che costringe il traduttore a lasciare insoluti molti passi. Per la mia traduzione seguirò non solo la traslitterazione del testo di Nougayrol (in certi passi troppo estesamente ricostruita) o la versione di Foster, offerta in “Before the Muses”<sup>123</sup>, ma soprattutto la versione di Westenholz<sup>124</sup>, che mi sembra più rispettosa delle lacune. Il racconto inizia con il discorso di un narratore, forse lo stesso Sargon, rivolto ai suoi soldati:

## AO6702

Col. i

- 1 Tu mi hai dato fiducia
- 2 [Riguar]do Harminarika<sup>125</sup>,
- 3 [t]u hai aperto i miei orecchi (mi hai informato).
- 4 Coraggio, disciplina, valore, eroismo,
- 5 vi hanno sempre trovato in battaglia, fin da prima,
- 6 il coraggio [...] per voi è adatto!

---

<sup>121</sup>Cf. Grayson, op. cit.

<sup>122</sup>Op. cit. Cf. anche il commento fatto da W. Von Soden in *Orientalia* ns. 26 {1957}, 319-320.

<sup>123</sup>Alle pagg. 100-105.

<sup>124</sup>*Legends*, 59-77.

<sup>125</sup>Per questo nome geografico, di incerta origine, cf. Westenholz, *Legends*, 61-62.

7 Preoccupatevi del vostro benessere [di cui io] parlo.  
 8 [...] ... (Siate) valorosi! Esaltate(vi)! (Siate) fieri!<sup>126</sup>  
 9 Avvicinatevi e assediate [.....]  
 10 Poi il comandante (campione)<sup>127</sup> dice,  
 11 “Il tuo abbigliamento, il tuo equipaggiamento  
 12 aggiusta al tuo corpo.  
 13 Tu possiedi lo “spirito divino”<sup>128</sup>, il tuo assalitore (è) il nemico  
 14 di ....  
 15 Che la tua bocca possa porre il tuo cuore sul suo corso,  
 16 e che il tuo cuore possa porre le tue ginocchia sul loro!  
 17 Sì! Questo (è) lo scontro degli eroi!  
 18 Domani guiderò la battaglia di Akkad!<sup>129</sup>  
 19 Verrà celebrata la festa dei guerrieri,  
 20 (Come) donne partorienti che hanno le doglie,  
 21 (come) 2 donne partorienti, bagnate nel (loro) sangue!  
 22 Dove sono i compagni che osservano la festa?  
 23 ..... indugia in disparte,  
 24 e onorato (sia) l’uomo che sarà visto domani  
 25 in posizione di comando.  
 26 La sua voce era nobile nel rispondere al re.  
 27 Non ha nemici nell’esercito del re,  
 28 nel mezzo del reparto (dell’esercito)  
 29 non mostra superbia.  
 30 Quando ti inorgoglierai domani,  
 31 nel Palazzo.  
 32 Lascia che riceva notizie (da te)  
 33 il vizir (sukkallum).  
 34 L’esercito del nemico affronta,  
 35 distruggilo!<sup>130</sup>  
 36 Io ho avuto cura di te (e) il re

---

<sup>126</sup>Cf. *ivi*, 62, 8.

<sup>127</sup>*ašaredu*.

<sup>128</sup>*temu*.

<sup>129</sup>*Westenholz, Legends*, 63 legge: “Domani Akkad inizierà la battaglia!”

<sup>130</sup>*Ivi*, 64 nota a riga 35.

37 possa acclamarti come “guerriero”!<sup>131</sup>

Col. ii

38 La tua statua possa far stare di fronte  
39 alla sua statua!  
40 Nascose il sonno la loro vigilanza,  
41 un guardiano ha tenuto al sicuro la città per il [suo] signore,  
42 di sua mano un esercito ha radunato,  
43 ha purificato (per te).  
44 I tori potenti, i guerrieri ha messo in azione.  
45 Quarantamila, tutti insieme [...]  
46 Quelli (i capi?) della città (?), 3 volte er[oici...]  
47 Quelli (i capi?) della fila (?),  
48 di pettorali d'oro cinti,  
49 sul molo di Ḫaššum (?).  
50 Quelli (vestiti) di ferro,  
51 innalzanti la (loro) terribile testa,  
52 quelli vestiti di lino<sup>132</sup>, abitanti delle montagne (?),  
53 abili nella manovra,  
54 eccezionali per valore.  
55 Quelli come stelle,  
56 coprirono la pianura.  
57 Šarru-kīn si diresse  
58 verso il paese di Uta-rapaštim.  
59 All'improvviso, come se la foresta fosse a lui nemica,  
60 (Si) impose la tenebra  
61 sulla luce del cielo.  
62 Il sole è oppresso!  
63 Ma le grandi stelle apparirono e furono poste di fronte  
64 al nemico<sup>133</sup>.  
65 Ben fondate (erano) le mura del nemico, tutte e nove<sup>134</sup>

<sup>131</sup>Ivi, 65 nota a riga 37.

<sup>132</sup>Ivi, 68 nota a riga 52.

<sup>133</sup>Per le righe 55-65 cf. anche BSMS 16.

- 66 [...] uomo, bue e greggi  
 67 in pari modo [...] catturò.  
 68 A quel tempo egli [...] i Simurriani [(catturò?)...]  
 69 [... il trib]uto di Akkad, in suo possesso<sup>135</sup>  
 70 [... e] il tributo di Akkad (?), (derivato dalle) vittorie sopra [...]  
 71 La città ha trasformato in tell e deserto  
 72 (Per) 50 doppie ore intorno al palazzo .... ha spop[olato (?)]  
 73 .... non si affretta più.  
 74 Le ossa che (Šarru-kīn) non bruciò  
 il ratto (le) rosicchiò<sup>136</sup> (?)

Col. iii

- 75 50 città alleate [...]  
 76 sul tesoro ..?..  
 77 la totalità [...]  
 78 [...] fece accettare e ....  
 79-86 (troppo frammentarie per una interpretazione)  
 87 [...] per pietà  
 88 [...]  
 89 [... ] voleva dare (?)  
 90 [...]  
 91 [...] voleva dare (?)  
 92 [...] essi andarono.  
 93 [...] “... mio signore”  
 94 [...] sul suo trono  
 95 [... Šarru-kīn  
 96 [...] ? [...] io  
 97 [...] ? re (?)<sup>137</sup>  
 98 [Il paese di ... (?)] io ho vinto e

---

<sup>134</sup>Cf. Westenholz, *Legends*, 71 nota a riga 65.

<sup>135</sup>Ivi, 71 note corrispondenti.

<sup>136</sup>Cf. B. Foster, *Sargon and the Rats*, RA 77 {1983}, 190 e Westenholz, *Legends*, 73 per una versione del tutto personale.

<sup>137</sup>Cf. ivi, 74 e 75 riga 97 per la ricostruzione di Westenholz.

- 99 [...] (i fossati d'irrigazione) che possedeva ho rido[ttto a] niente  
 100 [...] vinsi e  
 101 [... di] fronte a lui il (suo?) destino (pronunciai).  
 102 Amurru vinsi e  
 103 [...] .... offrii.  
 104 Subartu vinsi e  
 105 [...] l'abito e [...]  
 106 [...] vinsi e  
 107 il popolo (lo) abbandonò, .... (?)  
 108 [...]  
 109 [Karkamiš] vinsi e  
 110 [...] la corda ho imposto a lui  
 111 [...] vinsi e  
 112 [...] ? [...]  
 113 [...] vinsi e

Col. iv

- 114 [...(gli alberi)] suoi tagliai (e) imposi il lutto.  
 115 [(La città di).....]zam vinsi e  
 116 Io posi (?) ...e  
 117 (?)  
 118 Dopo che legai loro [...], essi stessi ....  
 119 davanti al suo dio, essi dedicarono e,  
 120 Šarru-kīn, l'esercito (ri)ordinò.  
 121 Ora, il re che vorrà eguagliarsi a me  
 122 (dove) io sono già andato  
 123 che (anche) lui vada (deve andare)!

Il testo tratta della spedizione di Sargon contro una città ribelle<sup>138</sup>, situata nel paese di Uta-rapaštim, e la sua conseguente distruzione. Il racconto inizia con lo stesso Sargon che parla ai suoi uomini esortandoli, quindi compare l'*ašaredu* che si rivolge al proprio re, al quale dice di spogliarsi dei suoi ornamenti regali e di prepararsi a

<sup>138</sup>Kazallu? Cf. Nougayrol, op. cit., 179 e Lewis, op. cit., 131 nota 12.

combattere. Questa parte del racconto occupa le prime 56 righe e ricorda, seppur lontanamente e con molte differenze non solo strutturali, l'esortazione dello stesso Sargon fatta ai suoi soldati nelle versioni dello *šar tamḥārim* che abbiamo visto più sopra. La narrazione prosegue poi con la descrizione del passaggio di Sargon attraverso una foresta così fitta ed intricata da oscurare la luce del sole, evento che rimanda direttamente alle "maledizioni" di Nur-Daggal nello *šar tamḥārim* amarniano, incitanti la natura ad essere nemica del re di Akkad (Rev. 5: "Possano le enormi montagne produrre ..... intrighi che lo imprigionino"). In questo caso l'eroe viene aiutato da un prodigio, l'apparire cioè delle stelle, aiuto divino così come "soprannaturale" era stato l'oscurarsi del sole. Sono qui all'opera entità superiori che si fronteggiano nelle persone dei due contendenti. Infine Sargon riesce a conquistare e distruggere la città ribelle riducendola in tell e rovine. In chiusura Sargon stesso, stavolta in prima persona in quanto in piena autoglorificazione, enumera le sue vittoriose imprese sfidando i re futuri ad emularlo.

Ultimo testo da esaminare per questa categoria è quello cui Westenholz, in JAOS 103, si riferisce con "Sargon nella Terra oltre la Foresta di Cedri"<sup>139</sup>, un testo che Foster<sup>140</sup> pone ad apertura del precedente, a fungere da prologo al più vasto seguito della storia. Tale documento risale al periodo paleo-babilonese<sup>141</sup> e, come dice Westenholz, conserva una struttura poetica del tutto unica e distintiva rispetto agli altri racconti. Per questo motivo potrebbe trattarsi di un tentativo di trasferire su tavoletta un racconto tramandato oralmente ed ubbidiente quindi ad una ritmica diversa da quella utilizzata per lo scrivere. Quella che segue è la ricostruzione del testo effettuata da Westenholz<sup>142</sup>. Come detto in precedenza riporto qui solo quelle parti del racconto meno confuse (essendo le altre molto lacunose) :

## TIM IX, 48:

---

<sup>139</sup>O "Sargon nelle Terre Straniere", in Legends, 78-93.

<sup>140</sup>Op. cit., 100-101.

<sup>141</sup>Cf. J. Van Dijk, op. cit. Cf. anche il commento fatto da Brigitte Groneberg in JAOS 98 {1978}, 522 e Westenholz, Legends, 81.

<sup>142</sup>Cf. Westenholz, Legends, 78-93.

Col. i

.....

- 7' ... Finché Ištar otterrà vit[torie per lui],  
8' [Šarru-kīn farà la sua voce ri]suonare per il territorio. Finché Irnina otte[rrà (vittorie per lui)...],  
9' [..Š]arru-kīn farà la sua voce risuonare per il territorio. La prode (Irnina?) ...  
10' [coloro che sono] con lui sono dodici. Il passaggio dello Zubi egli vedrà (?) e [...]  
11' Egli fece (loro) attraversare l'Amano; egli fece attraversare l'Amano alle sue truppe.  
12' Egli raggiunse la foresta del cedro. In mezzo al suo baccano (?) egli si inchinò (e)  
13' depose le sue armi. Offrì un sacrificio, abbassò il suo naso (fece un atto di sottomissione),  
14' parlò sillaba per sillaba (in modo chiaro). Offrì il suo puro sacrificio, abbassò  
15' il suo naso, parlò sillaba per sillaba. Egli parla (parlò), il favorito di Irnina,  
16' "Miei eroi, il paese di Mardaman voglio combattere. Qualunque cosa  
17' voi mi direte, io (lo) farò (non cambierò idea)." I suoi eroi risposero a lui, il toro  
18' grande che si era incontrato (in battaglia) con i nomadi Didnu, gli sterminatori (?), che si era incontrato (in battaglia) con ....<sup>143</sup>

..... (testo troppo frammentario per una traduzione)

La seconda colonna del testo, molto frammentaria e discontinua, offre pochi spunti per una visione chiara degli eventi. Riassumendola possiamo individuare una sezione (rr.1-12) comprendente un dialogo riguardante una terra sconosciuta (non Amurru, secondo lo stesso testo) e un inutile tentativo di dissuadere Sargon dal compiere la sua impresa (rr.12-23). Quando il racconto riprende, con la colonna iii, osserviamo la seguente situazione:

.....

---

<sup>143</sup>Cf. ivi, 85 nota corrispondente.



Col. iii

- 1' [...]  
2' .....  
3' Quando [(domani).....]  
4' e le armi [(del nemico)...]  
5' fronteggia la [sua lancia...]  
6' Possa (il re) presentarti. Una statua ...  
7' Io porterò a lui e il po[polo...]  
8' Ovunque egli conduca i suoi dei [...]  
9' Di seimila, io prenderò possesso della proprietà di [...]  
10' Come essi sono coperti di lino, [...]  
11' [...] chi [...] approvazione, [...] (armi) di ferro  
12' [...] Essi [...]. Non appena ...  
13' per (a disposizione del) il Re della Battaglia fu posto. La città del nemico,  
14' per 9 volte, (ogni) uomo, bue, bestiame e asino  
15' legò (catturò). In quei giorni i Simurriani legò (catturò) (e) il tributo  
16' di Akkad che (era) con lui portò via (da?) Akkad [...] ... la città  
17' [...]

.....

Col. iv

- 1' .....  
2' [...]  
3' [...] i guerrieri risposero a lui [...]  
4' “Comanda, oggi, Šarru-kīn, mio signore, il liberatore dei collari” urlarono.  
5' “[...] liberatore dei collari, il ... essi risplendevano, comanda!  
6' “..... domani, la città delle sue gemme  
7' “... della montagna, che possa liberare dopo di lui  
8' “il tuo [...], il tuo [...]. La battaglia (fu) dura.  
9' [...] ... Egli fece una incursione all'interno,

- 10' [(e attraversò)] la foresta, (che) si oppose a loro.  
 11' [...] ... Essa oscurò il sole.  
 12' [...] ... i suoi nemici legò (fece prigionieri).  
 13' .....  
 14' [...] i loro ... presagi ...  
 15' davanti a lui come locuste [...] abbandonò  
 16' [ai moli di] Akkad, .....

.....

Anche questo testo ricorda (stavolta in maniera chiara ed inequivocabile) l'aiuto dato a Sargon da Ištar e da Irnina (forse un epiteto della stessa divinità<sup>144</sup> o, secondo Foster, l'impersonificazione di un altro fiume attraversato da Sargon), conquistatrici di gloria per il loro favorito. Quindi Sargon valica il monte Amanò (r. 12', "La Montagna dei Cedri") dopo aver attraversato, con il suo esercito, il fiume Zubi, e si rivolge ancora agli dei, facendo libagioni, pregando, quasi umiliandosi (r. 15, "fece atto di sottomissione"), particolare che ricorda i sacrifici compiuti dallo stesso re nella versione ittita dello *šar tamhārim* (rr. 14-18 di quel testo). Subito dopo esprime l'intenzione di invadere e conquistare il paese di Mardaman<sup>145</sup>, a qualunque costo. La volontà dell'eroe, sostenuto dai propri sacrifici e sicuro dell'aiuto degli dei, è inflessibile. La sua è la certezza chiara e sicura di chi sa di aver ragione, e di averla per volontà del cielo. Nelle colonne finali (iii e iv) vediamo come si ricordi nuovamente<sup>146</sup> il passato del re (dialogando forse con un suo soldato, il "campione" di col. i r.10 di AO6702?), con la sua lotta contro i Simurriani, mentre poco dopo (col.iv r. 10'-11') ricorre ancora l'episodio dell'oscuramento del sole a causa dell'ostilità della natura stessa (la foresta) e della seguente vittoria di Sargon sui suoi nemici.

A conclusione della presentazione dei testi epici vorrei evidenziare alcuni elementi che costituiscono lo scheletro di base su cui tali documenti sono stati costruiti. Innanzi tutto sono d'accordo con quanto afferma Westenholz<sup>147</sup> quando dice che durante il periodo paleo-babilonese dovevano circolare diverse storie sui re di

<sup>144</sup>Ivi, 78 per Irnina.

<sup>145</sup>Secondo Foster, op. cit., 100 nota 4, il moderno Mardin, lo stesso Mardaman conquistato da Naram-Sin, il più volte ricordato nipote di Sargon.

<sup>146</sup>Cf. col.iii di AO6702.

<sup>147</sup>Heroes, 331.

Akkad (Sargon e Naram-Sin in particolare) derivanti in parte da una tradizione sumerica scritta ed in parte frutto di composizioni scolastiche contemporanee o adattamenti moderni basati su tradizioni orali, i cui elementi sono stati combinati, appunto oralmente, a formare le numerose varianti in nostro possesso. Questo potrebbe corrispondere a verità, e sopra vi ho accennato più volte, ma ugualmente il prodotto di queste combinazioni, più o meno rinnovatesi nella nuova esposizione, risulta offrire alcuni schemi strutturali abbastanza precisi. A questo proposito Westenholz riconosce l'esistenza di una certa difficoltà nell'armonizzazione di questi racconti<sup>148</sup>. Tuttavia qualcosa può essere detto.

In primo luogo la figura dominante di Sargon, anche quando il re non è presente, accomuna inevitabilmente i vari racconti. E' di lui che si parla, è di lui che si elencano le vittorie, è di lui che si citano le imprese ed è con lui che i re futuri dovranno paragonarsi: Sargon esce da questi racconti come un eterno vincitore, un modello leggendario non solo perché lontano nel tempo, ma anche, forse soprattutto, per la stessa difficoltà dell'uomo mesopotamico di comprenderne a fondo le azioni, tanto impossibili gli appaiono. Sargon diviene un eroe irraggiungibile e come tale "impossibile" a capirsi e a replicarsi, per chiunque. Legate a questa eccezionale figura sono le qualità di cui essa fa sfoggio: abilità nella battaglia, che si compie quasi senza dare al nemico possibilità di replica; capacità di realizzare azioni mai compiute prima dall'uomo; pietà verso il nemico, ultima arma del vincitore assoluto, il suggello finale nei confronti di chi non ha più niente da aspettarsi dalla vita, tranne forse la morte.

Fra i motivi più evidenti dell'epica (anche di quella a noi più vicina e a cui siamo più abituati) mi sembra che uno debba essere indicato come principale: l'esplorazione di luoghi sconosciuti e terre lontane ed il contatto con popolazioni straniere. Nell'epica di Sargon questo carattere diviene veramente importante<sup>149</sup>, e si esalta in una serie di passaggi costruiti sempre con il verbo *alaku* "andare". Ma, con Sargon, le possibilità di individuare nuovi motivi non si esauriscono qui. Io aggiungerei anche il rispetto e la devozione dell'eroe verso la divinità (nonostante l'episodio ricordato dalle sole Cronache e funzionale alla loro struttura) sempre esaltata ed ascoltata, invocata e continuamente fatta oggetto dell'offerta delle proprie preghiere, ed il rapporto del re con i suoi sudditi e con i suoi soldati, amati come figli, capaci di influenzare l'eroe fino a farlo tornare indietro verso la città distrutta a

---

<sup>148</sup>Ivi, 332-334, ma lei considera nel suo esame anche i documenti riferentisi a Naram-Sin.

<sup>149</sup>Ibidem.

compiervi i suoi doveri dimenticati ma anche evidente contrappunto al coraggio di Sargon, fondato non sul consiglio umano ma su quello divino.

E' qui che si apre e si chiude il nostro esame: Sargon ed il divino, Sargon e l'ignoto, Sargon e la guerra. Il re di Akkad, il benvoluto dagli dei, non teme niente ed in tutto riesce (anche contro l'evidenza) perché ha la forza del semidio, dell'uomo in pace con la propria coscienza religiosa, elemento fondamentale per la stessa vita umana, in Mesopotamia: Dio è con lui!, secondo un modello molto vicino a quello biblico. Tutto questo però non può non far nascere in noi un dubbio, fonte di leggero turbamento: in che misura la volontà dell'uomo (Sargon) ha influito sulla divinità, su questi dei così potenti da decidere segretamente e per conto loro il destino dei mortali? Ha Sargon avuto un suo ruolo o è semplicemente stato il mezzo, la spada o la mano tesa, a seconda delle situazioni, del mondo superumano? Che cosa esprime in fondo il narratore mesopotamico se non l'assoluta dipendenza dell'uomo dagli dei? A noi semplici mortali, sembra ammonire il narratore (forse lo stesso Sargon, chissà!), deve però essere sufficiente la fama e l'immortalità che ci deriva dalle nostre effimere imprese, grandi solo per noi, mentre è compito degli dei, lassù in alto, quello di sceglierci il destino.

## Testi letterari

Siamo qui in presenza di una serie di composizioni che si ritiene appartenere al già ricordato genere "*narû*" o "pseudo-autobiografia". Uno di questi testi in particolare, il principale e quello che fornisce il maggior numero di notizie sulla vita di Sargon, è stato oggetto di grande attenzione da parte degli addetti ai lavori: si tratta della "Leggenda di Sargon" o, con Westenholz, l'"Autobiografia di Sargon"<sup>150</sup> o "La Leggenda della nascita di Sargon". La sua appartenenza al genere suddetto viene assicurata da Lewis<sup>151</sup> con tutta una serie di considerazioni: stesura in prima persona; composizione standard per un'opera pseudo-autobiografica con prologo, narrazione ed epilogo; esposizione delle origini di Sargon fatta dallo stesso re nel prologo; esortazione verso i re futuri; stile semipoetico e indizi della presenza di una parte moraleggiante. A Lewis si oppone Westenholz<sup>152</sup> soprattutto per quanto riguarda la natura del testo che, secondo Lewis, sarebbe quella di recettore ed unificatore di varie

---

<sup>150</sup>Cf. Lewis, op. cit., cap. 1 e Westenholz, Legends, 36-49.

<sup>151</sup>Cf. Lewis, op. cit., 91.

<sup>152</sup>JNES 43 (1984), 73-79.

tradizioni popolari originariamente separate, natura quindi sincretistica. Ad esempio: alla famosa leggenda della nascita segreta di Sargon e della sua esposizione nel fiume, argomento presente nel prologo del testo, viene attribuita da Lewis un'origine indipendente rispetto a quella degli altri motivi presenti nel resto del racconto (il padre frutticoltore, ad es.). Westenholz ritiene invece che il racconto sulla nascita di Sargon e sulle sue vicende a corte sia un'unica tradizione, completa in se stessa, e che non sia frutto di alcun tipo di sincretismo. La Leggenda di Sargon deriverebbe allora da un racconto originale che, almeno nei suoi aspetti principali (nascita segreta, esposizione, introduzione a corte, presa di potere grazie ad una divinità), avrebbe costituito un bagaglio unitario fin dalla sua nascita<sup>153</sup>.

Vediamo dunque il testo della Leggenda per esteso. Questo, nell'edizione di Lewis, è composto da quattro frammenti, tre scritti in neo-assiro ed uno in neo-babilonese, i quali mostrano una struttura articolata in due o quattro colonne, di cui si sono conservate la metà della prima ed una piccola porzione della seconda. Rimando al lavoro di Lewis per riferimenti precisi ai problemi lessicali e strutturali che concernono il testo e mi limito qui a delle notizie generali. I frammenti, così identificati con i loro numeri di museo, sono:

**K 3401 + Sm 2118**<sup>154</sup>, scritto in neo-assiro, che sarà il testo base da cui trarremo al nostra traduzione, almeno per la prima colonna, e che Lewis indica con A;

**K 4470**<sup>155</sup> o B di Lewis, anch'esso scritto in neo-assiro, che viene utilizzato da questo autore per brevi integrazioni ad A e completamente per la traduzione della seconda colonna del testo;

**BM 47449**<sup>156</sup> o C di Lewis, scritto in neo-babilonese;

**K 7249**<sup>157</sup> o D di Lewis, che lo utilizza insieme a B per la ricostruzione della seconda colonna del racconto e che risulta scritto in neo-assiro.

Le supposizioni di Lewis<sup>158</sup> sull'origine dei vari documenti prevedono sempre l'esistenza di un originale, andato perduto, tradottosi quasi completamente in A e B attraverso una serie di passaggi secondari (indicati dall'autore con A' e B'), e da cui ha preso origine anche il testo C, sebbene in maniera maggiormente indipendente

---

<sup>153</sup>Cf. Glassner, *Récit*, 9.

<sup>154</sup>Copia in CT 13 42.

<sup>155</sup>Copia in CT 13 43a.

<sup>156</sup>Copia in CT 13 43b.

<sup>157</sup>Copia in CT 46 46.

<sup>158</sup>Op. cit., 15-21.

rispetto ai due appena ricordati<sup>159</sup>. Secondo Westenholz<sup>160</sup> l'intera leggenda potrebbe essere un testo profetico introdotto dal racconto mitologico delle gesta del re di Akkad, in cui è confluito anche il suddetto racconto sulla nascita ed esposizione del re. Partire da tutto ciò per arrivare ad ipotizzare l'esistenza di un simile motivo (ripeto diffusissimo nell'antichità: Lewis fornisce ben 72 versioni raccolte qua e là per il mondo, a cui devono aggiungersene altre due ricordate dalla Westenholz<sup>161</sup>) in una forma originale più antica, precedente anche quella riferita a Sargon non pervenuta, sembra piuttosto azzardato, anche perché l'enorme diffusione di questo motivo spinge naturalmente ad ipotizzarne un origine tutt'altro che comune, non si sa in quale misura limitata nello spazio e nel tempo. Non essendo quindi possibile risalire con certezza ad una simile forma originale, è preferibile ricordare semplicemente, confortati dai testi, che la storia che vede Sargon protagonista è la più antica fra quelle di nostra conoscenza.

### La Leggenda di Sargon

Col. i

- 1 Šarru-kīn, re potente, re di Akkad, io (sono).
- 2 Mia madre (era) una *entu* (alta sacerdotessa), mio padre non conosco.
- 3 Il fratello di mio padre abita le montagne,
- 4 la mia città (è) Azupiranu che è posta sulle rive dell'Eufrate.
- 5 La madre (mia), la (alta sacerdotessa) *entu* mi concepì, in segreto mi partorì,
- 6 mi pose in una cesta di canne, con bitume la mia apertura (della cesta) chiuse.
- 7 Mi consegnò al fiume, dal quale non venivo fuori (non potevo sfuggire).
- 8 Il fiume mi trasportò sopra sulla groppa. Aqqi, l' A.BAL<sup>162</sup> ( l'attingitore di

---

<sup>159</sup>Lascio al commento di Lewis il problema della presenza all'interno dei testi della forma anomala KA-ja, una indicazione di plurale irregolare presente in A e B, unica forma simile ad esserlo e testimonianza, secondo l'autore, di una loro origine comune. Tale forma è presente anche in C, cosa che è vista da Lewis come prova di una sua discendenza da un originale comune ai tre. Al contrario Westenholz lo ritiene un semplice errore dello scriba che, come tale, non può assolutamente informarci esattamente sulle origini del testo e non può essere preso come prova di una originalità in realtà tutta da accertare.

<sup>160</sup>JNES 43, 77.

<sup>161</sup>JNES 43, 73 nota 1 e Glassner, *Récit*, 3 e 11.

<sup>162</sup>Accadico *dalum*.

acqua o frutticoltore), mi prese (raccolse).  
 9 Aqqi, l' A.BAL, nell'immergere il suo secchio mi fece salire.  
 10 Aqqi, l' A.BAL, in qualità di figlio adottivo mi crebbe.  
 11 Aqqi, l' A.BAL, per il suo lavoro di giardinaggio (come frutticoltore) mi pose.  
 12 Durante il mio lavoro di giardinaggio (la dea) Ištar mi amò (così tanto che)  
 13 (per) 55 anni esercitai la regalità.  
 14 Le genti, teste nere, io governai (e) amministravi.  
 15 Montagne imponenti con picconi di rame attraversavi velocemente,  
 16 salii sopra più volte alle cime delle montagne,  
 17 oltrepassavi più volte le zone più basse delle montagne.  
 18 Il paese del mare conquistavi (per) tre volte;  
 19 Tilmun io conquistavi;  
 20 verso la grande città-fortezza di Der salii;  
 21 Kazallu distrussi ...  
 22 Qualunque re che salga (alla regalità) dopo di me  
 23 (per) 55 anni possa esercitare la regalità!  
 24 Le genti, teste nere, possa governare e amministrare!  
 25 Montagne potenti con picconi di rame [possa superare!]  
 26 Possa salire più volte sopra le cime delle montagne!  
 27 [Possa superare più volte le zone più basse delle montagne!]  
 28 Il paese del mare possa assediare (per) tre volte!  
 29 [Tilmun possa conquistare!]  
 30 [Verso] la grande città-fortezza di Der possa salire!  
 31 [ ... ] dalla città di Akkad.  
 32 .....

Col. ii

1 A ...  
 2 e [l'uccello] huqu ...  
 3 E' corsa via la pecora nella steppa, perchè non ...  
 4 e la gazzella, il ... del vento, il cervo ...  
 5 L'uccello Qata che stava gridando,  
 6 nel suo continuo gridare cosa ricavò?

7 Il vento soffiò ...  
 8 L'asino della steppa è corso via, che ...  
 9 Soffia il vento dalla steppa.  
 10 Corse via l'asino della steppa, trascorse la notte nella steppa.  
 11 Corrono ...  
 12 di un onagro veloce ... cosa ...  
 13 Il lupo non sfuggì il sangue ...  
 14 Il leone divoratore il sangue ...  
 15 ... colui che versa il sangue ...  
 16 ... colui che è sporco di sangue.  
 17 Correva via dalla punizione di Šamaš verso ...  
 18 [Soffiò] il vento (sulla) casa dell'umanità.  
 19 [...] lagrime. Il tempio degli [dei?]  
 20 [ cam]biava in una distesa desolata.  
 21 Le figlie ...  
 22 .....

.....

Il racconto inizia, come tipico del suo genere, con il re stesso che parla in prima persona, enunciando subito quali sono i suoi titoli<sup>163</sup>, ed affermando categoricamente la propria identità (“...io sono” r. 1). Sargon si definisce figlio di una sacerdotessa *entu*: questa classe di sacerdotesse (in sumerico NIN.DINGIR la “Signora divina” o, ipotizzando una forma genitivale abbreviata, la “Signora della divinità”) doveva sottostare a specifiche restrizioni sessuali e di comportamento, fra le quali spicca quella del divieto di avere figli<sup>164</sup>. Le sacerdotesse *entu* dovevano quindi rimanere vergini<sup>165</sup> ed osservare castità assoluta nel corso di tutta la loro vita, tanto durava la loro carica. Saremmo quindi di fronte ad un grave violazione religiosa compiuta dalla madre di Sargon, cosa che, di conseguenza, spiega il sotterfugio dell’abbandono. Mi chiedo però se questa affermazione, che, ricordo, viene riportata come se fosse fatta da Sargon in persona, non voglia in realtà sottolineare che il futuro re fosse stato partorito da una vergine. Questo potrebbe nascondere l’intenzione di far credere in una

<sup>163</sup>Lewis, op. cit., 30-38.

<sup>164</sup>Ivi, 39 nota 82. Cf. anche Glassner, *Récit*, 5 e in generale.

<sup>165</sup>Lewis, op. cit., 39-40 per altre ipotesi.



origine misteriosa, inspiegabile, forse “divina” di Sargon. La sua nascita è sì, potremmo dire, “impura” (secondo i canoni appena ricordati), ma egli è pur sempre nato da una donna la cui vita ed il cui corpo erano votati al dio, erano sacri ed inviolabili. In fondo, quello che rimaneva nell’orecchio dell’ascoltatore era il semplice fatto che Sargon era nato da una donna “pura”. Si capisce poi come questo figlio, futuro re, nato però da una relazione illegittima e soprattutto contraria alla religiosità del titolo di *entu*, potesse creare seri problemi alla sacerdotessa. Lo stesso affidamento al fiume, oltre ad essere un semplice escamotage avente il fine di liberare la donna dell’ingombrante frutto della sua colpa, è, al contempo, un sistema estremamente simbolico per introdurre il figlio alla vita. Il fiume infatti è, nella concezione mesopotamica del mondo, anche un dio e tale affidamento potrebbe diventare quindi, nella prospettiva che ho esposto più sopra di una nascita misteriosa e semidivina, una specie di ordalia giudicatrice: il bambino verrà giudicato dal dio fiume ed insieme a lui lo sarà inevitabilmente anche la colpa della madre. Naturalmente il dio del fiume assolverà entrambi: il bambino perché frutto di un parto realmente misterioso, forse divino; la madre perché la sua non è una colpa in quanto mezzo necessario per assicurare la purezza al figlio<sup>166</sup>.

La figura del padre<sup>167</sup> è invece stranamente assente nel racconto di Sargon: egli afferma di non conoscerlo (r. 2) o, come da una variante in C, di non averlo del tutto (“un padre io non ho avuto” r. 2). Questa seconda affermazione potrebbe adattarsi bene alla precedente supposizione di una origine velatamente divina di questo re (la verginità della sacerdotessa): da un lato Sargon (o, meglio, la tradizione di cui il Sargon leggendario è espressione) non desidera rivelare quale sia il suo vero padre “umano”, per motivi contingenti (non si sa chi fosse); dall’altro non si può neppure affermare apertamente l’esistenza di un padre “divino” ma si può, velatamente, lasciarlo intuire. Si ricorda però lo zio paterno (“il fratello di mio padre” r. 3) e di lui si dice che abitava le montagne. E’ questa una ben strana affermazione dato che se Sargon dice di non avere un padre non dovrebbe neppure avere uno zio paterno, e non si capisce neppure di quale importanza possa essere questo zio vista la totale trascurabilità della figura paterna. Potremmo supporre ancora che qui si voglia far ulteriore riferimento ad una origine semidivina di Sargon, con la citazione delle montagne, luogo “divino” per eccellenza, e facendo riferimento ad un dio abitatore

---

<sup>166</sup>Cf. Glassner, *Récit*, 4.

<sup>167</sup>Ivi, 5.

delle montagne legato al misterioso padre dell'eroe. Ricordiamo che questo dio esisteva ed era adorato in Mesopotamia, basti pensare al nome stesso di Ḫammurapi, composto da Ḫammu, che fa appunto riferimento al “dio del padre”, quasi ad un dio “zio”, e dal sostantivo rapium più possessivo “(è il) mio guaritore”. La storia prosegue ricordando la città di Azupiranu, sull'Eufrate, un luogo<sup>168</sup> forse vicino alla foce del Ḫabur o del Balik (secondo Bottéro). Questo riferimento ci consente di ritornare all' ipotesi precedente e identificare il dio fiume salvatore del bambino con questo nebuloso dio/zio delle montagne: infatti i due fiumi appena ricordati discendono ambedue dai monti a nord della Mesopotamia. Tornando al nome della città e concordando con Saporetti<sup>169</sup> e Lewis<sup>170</sup> si potrebbe far derivare il nome della città da una radice che esprime il nome di una pianta, lo “zafferano”, e tradurla con l'italiano “Zafferana”. Non si tratta comunque, naturalmente, di una città collocabile archeologicamente in un contesto preciso. Segue poi la storia del concepimento (“in segreto” r. 5 non solo perché proibito ma anche per un fattore misterioso collegato alla nascita del bambino) e dell'abbandono di Sargon in una cesta chiusa con del bitume, del suo salvataggio da parte del frutticoltore Aqqi, della sua adozione<sup>171</sup> e della sua assunzione a re grazie all'amore di una dea, Istar di Akkad.

Dopo la lettura del testo due paralleli sorgono inevitabili, parlando della nascita di Sargon, fra i molteplici che possono essere portati ad esempio: quelli con Mosè e con Romolo e Remo, a noi più congeniali. Riassumiamoli brevemente. La Bibbia in Esodo 1, 8 e segg. racconta che il Faraone d'Egitto promulgò l'ordine per le “levatrici degli Ebrei” e poi per “tutto il suo popolo” di uccidere i maschi neonati di Israele e gettarli nel Nilo, perché preoccupato per l'aumentare del loro numero. Una donna ebrea, però, avendo partorito un figlio maschio bello e robusto, decise di sottrarlo all'ira del Faraone, tenendolo nascosto per tre mesi. Questa donna, Iochebed, discendente di Levi, chiamò il bambino Moseh (secondo una etimologia egizia “nato”, secondo una ebraica “tirato fuori (dalle acque)” da mashah). Infine, non potendo più nascondere il figlio, Iochebed decise di affidarlo alle acque del Nilo e ve lo depose, in una cesta spalmata di “bitume e di pece”. A salvarlo dalle acque sarà la figlia del Faraone la quale lo darà poi in allattamento proprio alla sua vera madre. Le affinità con la storia di Sargon, di circa mille anni più antica, sono evidentissime: la nascita

---

<sup>168</sup>Ivi, 44 nota 106 e Westenholz, *Legends*, 39 nota 4.

<sup>169</sup>C. Saporetti, *Sargon il divino*, *Storia Illustrata* n° 358 (1987), 110.

<sup>170</sup>Lewis, *op. cit.*, 44.

<sup>171</sup>Ivi, 48-57.

nascosta, la cesta, il bitume, il fiume salvatore, il futuro del bambino a corte<sup>172</sup>. Anche i nostri lidi, in Europa, recano traccia di racconti simili. Tito Livio<sup>173</sup> racconta come il re Amulio costrinse la nipote Rea Silvia a farsi vestale condannandola alla verginità perpetua. La donna, però, rimase ugualmente incinta e, giustificandosi davanti al carcere dicendo che il padre dei due gemelli che aveva messo al mondo era addirittura il dio Marte (una bugia, dato che lo stesso Tito Livio racconta che Rea Silvia subì violenza da parte di uno sconosciuto), vide tristemente gettare i suoi due figli, dentro un canestro, nel Tevere, in quei tempi in piena. Questo fatto salvò però i due neonati perché il fiume, ritirandosi, lasciò quel luogo (alveum, dice Tito Livio) all'asciutto. Segue poi la notissima storia della lupa e della fondazione di Roma. Questa leggenda giunge all'orecchio di Tito Livio probabilmente tramite Plutarco<sup>174</sup> che riporta anche un'altra versione della stessa<sup>175</sup> nella quale compare il re di Alba, Tarchezio, che, a causa dell'apparizione di un fallo sopra la sua terra ed in seguito al responso negativo di un oracolo, decide di offrire allo spirito una vergine perché gli partorisca un eroe. Inaspettatamente, al posto della vergine, figlia del re, sarà la sua serva a dare alla luce due gemelli (dopo una serie di disavventure che culmineranno con l'imprigionamento di entrambe le donne) che poi, per volere del re, saranno abbandonati sul fiume. Da qui in poi la leggenda ricalca quella a noi più nota. Chiarissime sono le somiglianze con Sargon: la cesta, il fiume, e soprattutto la verginità della madre, elemento che nella Bibbia non compariva. In ogni caso, i motivi che avvicinano questi racconti non sono rintracciabili solo nella leggenda della nascita e dell'esposizione di Sargon. Parti ugualmente importanti nelle storie citano la lotta contro un sovrano ostile (Amulio come Lugalzagesi o Ur-Zababa?) e la seguente conquista del trono. Ci troviamo quindi in un contesto che ricalca, seppur con leggere differenze dovute più che altro alla distanza nel tempo dei diversi racconti e al diverso (ma non troppo) ambito culturale, gli stessi motivi e lo stesso scopo: circondare di mistero la nascita di personaggi eccezionali, uomini divenuti leader di popoli e di nazioni e venerati come tali per secoli. Potremmo proporre un parallelo anche con la figura di Gesù, così come

---

<sup>172</sup>Non è questa l'unica leggenda con Mosè protagonista, dato che risale circa al terzo-quinto secolo d. C. una versione leggermente diversa tratta dal Talmud Babilonese (Sotah 12a-13b), dove la storia è maggiormente sviluppata (soprattutto nei rapporti tra i genitori di Mosè, Amram e Jochebed) ma dove non si aggiunge nulla al nocciolo originale della storia. Cf. Lewis, op. cit., 153 nota 20.

<sup>173</sup>Storia di Roma, I, 4.

<sup>174</sup>Vita di Romolo.

<sup>175</sup>Ivi, II, 3-6.

ci viene presentata dai Vangeli: anche Gesù è nato da una madre “pura”; anche Gesù è venuto alla luce in umili condizioni (la mangiatoia come la cesta di Sargon); anche Lui ha dovuto compiere, appena nato, un pericoloso viaggio, una fuga (in Egitto); anche Lui si è immerso nelle acque di un fiume ricevendo il Battesimo da Giovanni (il fiume giudice di Sargon?); anche in Gesù la figura del padre resta nell’ombra (almeno nei Vangeli accettati dalla Tradizione); anche il destino di Gesù è quello di essere un “re”, in questo caso il re in assoluto. Anche Gesù, infine, come tutti gli altri personaggi citati, appare, nel suo aspetto di “uomo”, come un “predestinato”, venuto in questo mondo a compiere imprese meravigliose: lo stesso era stato per Sargon.

Per evidenziare ulteriormente quanta fortuna abbia avuto la tradizione del bambino esposto ed abbandonato vogliamo far riferimento ad una leggenda dei nostri giorni. Ritroviamo infatti lo stesso canovaccio, mascherato di modernità e adattato ai tempi, in quella forma di “mitologia” moderna che è il fumetto. Nel primo numero della rivista “Detective Comics”, Jerry Siegel e Joe Schuster creavano, quanto inconsciamente non possiamo dire, la leggenda del bambino Kal-El, il futuro Superman, lanciato dai suoi genitori nello spazio a bordo di un razzo, per salvarlo dalle fiamme del suo pianeta natale morente. Anche se l’accostamento Sargon-Superman è certamente esagerato, io non sarei del tutto sicuro che una eco lontana di questo importante motivo folkloristico non possa ritrovarsi anche nell’America del ventesimo secolo; eco forse svalutata nelle intenzioni e nel tipo di esposizione (ma quanto in realtà?) ma certamente fortunatissima nella diffusione e nella persistenza nella memoria comune<sup>176</sup>.

Le affinità con altre storie da tutto il mondo<sup>177</sup> sono moltissime, ma, per quanto riguarda quelle appena ricordate, occorre fare delle precisazioni. Centrale sembra essere il problema dell’abbandono forzato, quindi vi è un evento drammatico all’origine della situazione, legato sempre ad un parto nascosto e, in due casi, segnato dalla perdita colpevole della verginità; ugualmente fondamentale è il mezzo con il quale il bambino (o i bambini) si salva: una cesta ricoperta di bitume, per renderla impermeabile, e comunque un qualcosa che galleggia (nell’acqua o, per assurdo, nell’aria); un fiume che raccoglie la cesta e la porta in salvo, oppure che si ritira lasciando sani e salvi i neonati. Tutti poi fanno riferimento ad eroi “fondatori” di nazioni o di imperi<sup>178</sup>. Infine, troviamo spesso l’accento ad un rapporto molto stretto

---

<sup>176</sup>Cf. Glassner, op. cit. in nota 74, 3.

<sup>177</sup>Cf. Lewis, op. cit., 152-196.

<sup>178</sup>Ivi, 149 e nota 4.

con la divinità, certamente differente nei vari casi, ma comunque affine nell'aspetto superficiale. La divinità che "ama" e protegge Sargon, Ištar, l'abbiamo già incontrata altrove: nella Cronaca degli Antichi Re, dove si parla del "regno di Ištar"; nello *šar tamhārim* versione amarniana e, soprattutto, nella versione ittita dello stesso, dove il sogno inviato da Ištar a Sargon è all'origine della spedizione di cui si parla in quell'occasione; nel frammento K13228, in cui Sargon si dirige di corsa nel tempio della dea, l'Eulmaš, a chiedere consiglio; in TIM IX, 48 dove si dice apertamente che la dea aveva compiuto conquiste militari "per Sargon". Si tratta quindi di un abbinamento classico per Sargon, derivante anche dal fatto che proprio durante il regno di questo re, e probabilmente per una sua precisa volontà, la dea iniziò ad assumere maggiore importanza nel pantheon mesopotamico<sup>179</sup>. Nella Bibbia Mosè ha un rapporto di amore profondo con Jahve, mentre Romolo e Remo sono detti discendere da Marte e Gesù è il figlio di Dio. Nel caso particolare di Sargon non bisogna escludere il fatto che Ištar come dice Lewis<sup>180</sup>, è sempre stata legata ai giardinieri (che ricordiamo essere la prima professione di Sargon, come ricordato dalla Lista Sumerica): Dumuzi, il dio della vegetazione, che muore e rinasce con il ciclo delle stagioni; Išullanu, il cui padre era un frutticoltore (*nukarribum*); lo stesso Gilgameš, personaggio strettamente legato agli alberi ed alle foreste; Šukallituda, frutticoltore divino e scopritore di tecniche di arboricoltura. Si tratta, in questi casi, di miti sumerici, antecedenti quindi a questa particolare redazione della Leggenda di Sargon, e che potrebbero aver influenzato il racconto in questo senso. Questo tipo di rapporto compare anche nella Bibbia, dove Jahve si mostra a Mosè sotto forma di rovetto ardente e nella storia di Romolo e Remo, dove si ricorda come la loro cesta fosse finita nei pressi di un antico albero di fichi, il Ruminale. Anche con Gesù il rapporto con la vegetazione è strettissimo, basti ricordare che, in certe tradizioni, Giuseppe svolgeva l'attività di falegname, e che la presenza degli alberi è costante durante tutta la permanenza di Gesù a Gerusalemme (le palme, gli olivi ed infine la croce). Un nuovo rapporto, quindi, viene a creare un diverso collegamento fra questi racconti: il rapporto dell'eroe con la vegetazione, a simboleggiare quasi uno spirito "fertile" proprio dell'eroe di volta in volta in questione, un parallelo simbolico con la

---

<sup>179</sup>Ivi, 59. In un testo pubblicato da M. J. Nougayrol, K.2130, 35 ss.= BM. 67404, e riferito a Sargon si dichiara esplicitamente che le conquiste del re sono state compiute "per" la dea: "Tutto questo è in tuo favore, Ištar!". Cf. A. Spycket, *Illustration d'un texte hépatoscopique concernant Sargon d'Agade*, RA 40 (1946), 151-156.

<sup>180</sup>Ivi, 58.

“fertilità” positiva (di imprese e di iniziative) tipica dei periodi vissuti da questi personaggi. Forse potremmo trovare altri paralleli ma questo basta a capire come, in Medio Oriente, ogni tradizione sia inevitabilmente correlata ed intrecciata ad altre tradizioni, anche più antiche<sup>181</sup>.

Il racconto della “Leggenda” prosegue con la narrazione delle imprese di Sargon (ancora una volta compare il tema del superamento delle montagne<sup>182</sup>, rr. 15, 16, etc.) e l’esortazione finale, in sapore di sfida, ai re futuri a compiere anch’essi simili imprese, nel tentativo (vano, sembra di capire) di eguagliare la fama del re di Akkad. Una simile esortazione compariva anche nello *šar tamḥārim*, versione amarniana, alla riga 21 e soprattutto in AO6702, visto poco sopra, alle righe 120 e seguenti.

Passando alla seconda colonna del testo vediamo come questa appaia molto più slegata dal tema trattato nella prima: non più eroiche imprese, ma un ambiente selvaggio, la steppa, testimone, secondo Lewis, di una scena di caccia. Si descrivono qui alcuni animali (non tutti identificabili) in una cornice drammatica (compare più volte il sangue ed il vento che soffia spazzando la steppa) che non ha riscontro con il racconto precedente. Secondo Westenholz<sup>183</sup> potrebbe trattarsi in questo caso di un testo di letteratura sapienziale a cui il racconto della nascita di Sargon farebbe da prologo. In questo senso la studiosa interpreta il contenuto della col. ii come una riflessione sulla futilità degli sforzi dell’uomo per acquistare gloria. Westenholz porta alcuni paralleli e delle giustificazioni a questa sua ipotesi<sup>184</sup>, ma conclude che si tratta pur sempre di una ipotesi, bisognosa quindi di ulteriori conferme (nuovi testi). Credo in ogni caso che, visto il tono drammatico e cupo di questa seconda colonna, non si possa essere d’accordo con Lewis nella ricostruzione di un racconto di caccia grossa, ma che gli indizi, o meglio le sensazioni, che si possono ricavare dal testo portino in maniera più convincente verso una Lamentazione, forse proprio sulla distruzione di Akkad. Questo genere, quello delle Lamentazioni sul destino di distruzione toccato ad alcune famose e potenti città mesopotamiche, era un genere diffuso nell’antichità ed applicato a diverse grandi città le quali, dopo un periodo di estremo splendore, venivano travolte dalla rovina e dalla distruzione, fine inevitabile, sembra di capire,

---

<sup>181</sup>Ad esempio Ištar e il Giardiniere: Tav. VI Gilgameš (Enkidu e il toro celeste), 64-79.

<sup>182</sup>Parallelo interessante potrebbe essere quello con Ciro.

<sup>183</sup>JNES 43, 77-78.

<sup>184</sup>Ibidem.

per qualunque iniziativa umana. Potrebbe essere questo il caso della città di Akkad, ipotesi altresì plausibile, in quanto possiamo trovarvi un parallelo preciso nell'Epica sumerica con "La maledizione di Akkad"<sup>185</sup>, che narra appunto della distruzione di questa città. Nel nostro caso avremmo avuto quindi una parte iniziale tesa verso l'esaltazione e la celebrazione della gloria di Akkad e di Sargon, ed un triste finale a farvi da contrappunto e a ricordare la futilità delle azioni (pur gloriose) dell'uomo.

Paralleli con i testi visti più sopra, tali in quanto hanno la caratteristica di far parlare il personaggio in prima persona, quindi inseribile nella classe delle pseudo-autobiografie, si possono trovare, in primo luogo, in un frammento pubblicato da Clay<sup>186</sup>, databile al periodo paleo-babilonese, che dice:

- 1 "Io sono Šarru-kīn,
- 2 amato da Ištar,
- 3 colui che ha girovagato
- 4 (per) le quattro regioni (del mondo),
- 5 .... splendore del sole".

Qui compare la figura della dea Ištar come amante del re ed ancora una volta Sargon è un uomo che viaggia, scopre, attraversa il mondo. Abbiamo poi un frammento paleo-babilonese in sumerico descritto come un inno da Lewis<sup>187</sup>, che si chiude ricordando il nome di Sargon: "LUGAL {re} šar-ru-ki-in".

Un testo importante, parallelo alla storia di Sargon come ci viene riferita dalla Cronaca Weidner e dalla Lista Reale sumerica, ma che va inserito tra i testi letterari per il suo stile di racconto e per certe affinità con la Leggenda appena vista, si può trovare nella cosiddetta "Leggenda sumerica di Sargon", studiata da Cooper ed Heimpel<sup>188</sup>, alla cui traduzione dal sumerico mi sono rifatto per la seguente presentazione del testo. Anche qui si parla della presa di potere di Sargon a scapito del re di Kiš Ur-Zababa, articolandosi però il racconto sotto una forma più letteraria rispetto allo stile cronachistico ed autobiografico dei testi citati più sopra. Nel testo, novità assoluta, si parla anche del padre di Sargon, ignorato nella precedente

---

<sup>185</sup>Lewis, op. cit., 143.

<sup>186</sup>Op. cit.

<sup>187</sup>Op. cit., 133, III 7.

<sup>188</sup>Cf. nota 18 e V. Afanas'eva, Das sumerische Sargon-Epos. Versuch einer Interpretation, Afo 14 {1987}, 237-246.

tradizione e si fa un breve cenno alle sue origini. La copia che possediamo può esser fatta risalire al periodo paleo-babilonese ma, come affermano gli autori, è forse possibile ipotizzare un collegamento con un testo originatosi durante il periodo della terza dinastia di Ur, più vicino quindi al Sargon storico.

Se torniamo brevemente allo schema cronologico presentato più sopra constatiamo come i testi visti finora rimandino, nell'opinione degli studiosi, ad un precedente o a precedenti sumerici da collocarsi almeno nel periodo iniziale della terza dinastia di Ur. Potremmo allora ipotizzare anche documenti e storie più antiche (periodo guteo? o finale di Akkad?) nelle quali le leggende su Sargon potrebbero aver avuto modo di svilupparsi e di ampliarsi (motivi patriottici? motivi di rinvigorismento di una dinastia ormai alla fine?). In seguito, poi, le varie tradizioni si sarebbero divise e differenziate, andando a costituire modelli letterari diversi e utilizzati per gli scopi più disparati<sup>189</sup>. A questo proposito Lewis avanza alcune ipotesi sull'uso che simili testi, la Leggenda in particolare, potevano avere nell'antichità e sul reale utilizzo degli stessi. Egli indica quattro motivi plausibili per la composizione di simili opere: 1) interesse erudito verso le tradizioni su Sargon e conseguente composizione di un nuovo testo basato su vecchie fonti; 2) interesse generalizzato su Sargon e composizione del testo a scopo di divertimento popolare; 3) intenzione di evocare le imprese di un re leggendario con lo scopo di creare un prototipo di buon governante e di buon governo; 4) composizione del testo al momento della presa di potere di un nuovo re avente lo stesso nome del re di Akkad (Lewis indica Sargon II d'Assiria). Quello delle tradizioni più antiche resta comunque un problema ancora aperto, e probabilmente resterà tale per sempre.

Tornando alla Leggenda sumerica ricordo che nella seguente traduzione sono stati inseriti anche documenti una volta considerati separati da essa e rispondenti al nome di "Leggenda di Sargon e Lugalzaggesi"<sup>190</sup> e della cosiddetta "Lettera di Uriah"<sup>191</sup>. Utilizziamo qui la traduzione di Cooper ricordando che in JAOS 103 è presente anche una traduzione alternativa fatta da Heimpel<sup>192</sup>. I testi che compongono la Leggenda sono due, TRS 73 (=AO7673) e 3N T296<sup>193</sup>, uniti dai due autori secondo un ordine preciso che evidenzieremo nel testo. Un altro breve frammento in paleo-

---

<sup>189</sup>Lewis, op. cit., 101-107.

<sup>190</sup>TRS 73 obv. rr. 1'-13' e rev. rr. 1-13.

<sup>191</sup>3N T296 rev. rr. 53-56.

<sup>192</sup>A pag. 78.

<sup>193</sup>Cf. Westenholz, Legends, 52-54 per il frammento VAT 17166.



babilonese (VAT 17166) sembra collocarsi in continuazione di 3N T296 ed è così inserito.

### La Leggenda sumerica di Sargon

TRS 73 obv.

- 1' Il santuario, [come] una nave da carico [...],
- 2' La sua grande fornace [...].
- 3' [Così che] i suoi canali possano per [sempre scorrere con] acque di gioia.
- 4' Così che la zappa possa essere maneggiata secondo le sue modalità agricole, i campi [...],
- 5' Così che la casa di Kiš, (che è stata ridotta) come una città fantasma, possa essere cambiata in colonia.
- 6' Il suo re, il pastore Ur-zababa,
- 7' si è innalzato come Šamaš sopra la casa di Kiš.
- 8' (Ma) An ed Enlil, secondo il loro sacro comando, [ordinarono] in maniera autoritaria
- 9' che il suo dominio reale fosse eliminato, che la prosperità del Palazzo fosse rimossa.
- 10' In quel tempo, Šarru-kīn -la sua città era la città (di) [...]
- 11' suo padre era La'ibum, sua madre [...]-
- 12' Šarru-kīn, felicemente [...]
- 13' poiché era nato così [...]

3N T296

- 1 Un giorno, dopo che giunse la sera,
- 2 Šarru-kīn, quando le offerte erano (già) state portate al Palazzo -
- 3 egli (Ur-zababa) essendo rimasto coricato nella camera da letto sacra, la sua sacra residenza,
- 4 egli comprese, ma non voleva esprimerlo, né parlarne al riguardo con alcuno -
- 5 Šarru-kīn, avendo ricevuto le offerte per il Palazzo-
- 6 egli (Ur-zababa) aveva reso il coppiere responsabile (per le offerte) - egli

(Šarru-kīn) fu incaricato (di occuparsi) della scatola dell'acqua.  
 7 (Ma) la santa Inanna stava operando instancabilmente dietro le scene.  
 8 Dopo che furono passati 5 o 10 giorni,  
 9 il re Ur-zababa ..., fu spaventato in quella (sua) residenza,  
 10 come un leone, sgocciolava urina, pieno di sangue e pus, piegate le sue gambe,  
 11 si tormentava come pesce d'acqua salata che si dibatte, restò terrorizzato là  
 (nella residenza).  
 12 In quel tempo, il coppiere, nel tempio Ezinu,  
 13 Šarru-kīn, giaceva non per dormire, ma giaceva per sognare.  
 14 La santa Inanna, nel sogno, lo annegava (Ur-zababa) in un fiume di sangue.  
 15 Šarru-kīn, urlando, masticava (mordeva) la terra.  
 16 Quando il re Ur-zababa udì queste grida,  
 17 se lo fece portare (Šarru-kīn) alla presenza del re.  
 18 Šarru-kīn venne alla presenza di Ur-zababa, (che disse),  
 19 “Oh coppiere, ti fu rivelato un sogno durante la notte?”  
 20 Šarru-kīn rispose al suo re,  
 21 “Oh mio re, questo è il mio sogno del quale io ti parlerò,  
 22 “C’era un’unica giovane donna, essa era alta come il cielo, essa era larga come  
 la terra,  
 23 essa era solida come la [bas]e di un muro.  
 24 Per me, essa ti affogò in un grande [fiume], un fiume di sangue.”  
 25 [...] U[r-zab]aba morse le sue labbra, divenne seriamente timoroso,  
 26 egli parlò a [...], il suo cancelliere,  
 27 “[...] la mia reale sorella, la santa Inanna,  
 28 [...] sta per mettere il mio dito in un ... di sangue,  
 29 [allo]ra essa affogherà Šarru-kīn, il coppiere, in un grande fiume.  
 30 Belištikal, il mastro fabbro, uomo di mia scelta, che può scrivere tavolette,  
 31 io ti darò ordini, che i miei ordini siano eseguiti!  
 32 Che le mie istruzioni ricevano attenzione!  
 33 Adesso dunque, quando il coppiere ti avrà portato le mie coppe di bronzo,  
 34 nel tempio Esikil, il tempio dei destini, gettalo negli stampi come per le  
 statue!”  
 35 Belištikal prestò attenzione agli ordini del suo re, e  
 36 preparò gli stampi nel tempio Esikil, il tempio dei destini.

37 Il re parlò a Šarru-kīn,  
 38 “Vai e porta le mie coppe di bronzo al mastro fabbro!”  
 38a Šarru-kīn lasciò il palazzo di Ur-zababa,  
 39 la santa Inanna stava incessantemente al suo fianco destro.  
 40 Quando egli non era (ancora) giunto entro cinque o dieci nindan dal tempio  
 Esikil, il tempio dei destini,  
 41 la santa Inanna si voltò verso di lui e bloccò la sua strada (dicendo),  
 42 “Non è forse il tempio Esikil un tempio sacro? Nessuno (macchiato) con  
 sangue dovrebbe entrarvi!”  
 43 Sulla porta del tempio dei destini, egli (Šarru-kīn) incontrò il mastro fabbro del  
 re.  
 44 Dopo che ebbe consegnato le coppe di bronzo al mastro fabbro-  
 45 Belištikal, il mastro fabbro, ....., avendole gettate (?) negli stampi come per le  
 statuine-  
 46 Šarru-kīn, dopo che erano passati cinque o dieci giorni,  
 47 tornò alla presenza di Ur-zababa, il suo re.  
 48 Tornò proprio nel palazzo, saldamente fondato come una grande montagna.  
 49 Il re Ur-zababa ..., fu spaventato in questa residenza,  
 50 comprese, ma non voleva esprimerlo, né parlarne al riguardo con alcuno,  
 51 nella camera da letto, la sua sacra residenza, Ur-zababa fu spaventato,  
 52 comprese, ma non voleva esprimerlo, né parlarne al riguardo con alcuno.  
 53 In quei giorni, certamente esisteva lo scrivere su tavolette, ma non esisteva  
 (l'uso di) racchiudere (con argilla) le tavolette;  
 54 il re Ur-zababa, per Šarru-kīn, creatura degli dei,  
 55 scrisse una tavoletta, che avrebbe causato la sua propria morte (di Šarru-kīn), e  
 56 la inviò a Lugalzagesi in Uruk.

#### VAT 17166

1 Šarru-kīn lasciò il palazzo di Ur-zababa, e  
 2 essendosi avvicinato al canale del giardino,  
 3 Šarru-kīn, essendosi sdraiato presso il canale del giardino,  
 4 .....

TRS 73 rev.

1 Con la moglie di Lugalzagesi ... [...]  
2 Essa ... [...] la sua femminilità come uno scudo [...]  
3 Lugalzagesi non voleva rispondere all'inviato (di Ur-zababa) (e disse),  
4 "Vieni adesso! Vorrebbe entrare all'interno della massoneria dell'Eanna?"  
5 Lugalzagesi non capì, così non parlò all'inviato.  
6 (Ma) appena parlò all'inviato, gli occhi del figlio del principe furono aperti.  
7 Il signore disse, "Ahimè!" e sedette nella polvere,  
8 Lugalzagesi rispose all'inviato,  
9 "Oh inviato, Šarru-kīn non ha ced[uto],  
10 quando egli (si) sottomise, Šarru-kīn [...] Lugalz[agesi],  
11 Šarru-kīn [...] Lugalz[agesi],  
12 perché Š[arru-kīn ...]?"  
13 [...]

.....

Tutto inizia con quella che sembra una specie di esaltazione del re Ur-zababa (TRS 73, r. 6': "il pastore", sumerico SIPA, accadico *re'ûm*) e della città di Kiš con i suoi canali di irrigazione ed i suoi campi ben coltivati, città di cui Ur-zababa è il "sole" (TRS 73, r. 7', sumerico <sup>d</sup>UTU, accadico *šamšum*), cioè il protettore vicario del dio, in cielo. Ma, senza alcun motivo, per un semplice volere degli dei An ed Enlil (TRS 73, r. 9': "secondo il loro sacro comando ... in maniera autoritaria"), il prospero regno di Ur-zababa deve essere distrutto. Il motivo resta oscuro solo qui, in questa specie di prologo al racconto, mentre invece diverrà ben chiaro più tardi.

Segue la narrazione (molto lacunosa) delle origini di Sargon: si fa per la prima volta il nome del padre, La'ibum, mentre quello della madre è scomparso, così come ogni altro riferimento alle attività dei genitori. Poiché La'ibum significa "ammalato" è possibile che questa indicazione volesse far intendere che il padre di Sargon non era un personaggio importante. Il racconto si allineerebbe quindi con la tradizione espressa dai testi precedenti. In questo caso però il padre è un personaggio "vero, reale" ma di poco valore, oscuro. Che sia questo quanto resta del vero padre di Sargon, quello che si è sempre cercato di nascondere? Forse che l'antichità di questa

particolare versione permette di vedere più in profondità nel passato del re, mostrando così particolari in seguito dimenticati?

Il seguito del racconto vede svolgersi la vicenda, direi drammatica, della inesorabile (e crudele anche) caduta di Ur-zababa di fronte a Sargon. Il re, solo nella sua stanza da letto, intuisce (3N T296, r. 4) inconsciamente quale sia ormai il suo destino. Il testo non fa riferimenti precisi ai presentimenti di Ur-zababa, ma lo pone semplicemente nel suo Palazzo, “spaventato” da quello che poi vedremo essere un sogno. Ancora una volta il volere degli dei si esprime con il sogno, adesso inviato alla vittima predestinata delle loro macchinazioni, ma in seguito suscitato anche in Sargon. Questo, dopo che per la prima volta in questo testo gli si attribuisce la funzione di “coppiere” (3N T296, r. 6, qui con il sumerico MUŠ.KA.UL<sup>194</sup>) responsabile delle offerte divine, entra immediatamente nei favori della sacra Inanna (la Ištar accadica) che inizia subito la sua opera di sostegno del suo pupillo. La dea, però, sembra essere quasi uno strumento di An ed Enlil, dei forse a lei superiori secondo la gerarchia divina, e non è più (o meglio, non è ancora) isolata ed unica direttrice del destino di Sargon. Sarà proprio l’attività di Sargon come responsabile delle offerte divine a rovinare Ur-zababa.

Il sogno che sconvolge il re e che dovrebbe rivelargli il suo destino compare nelle righe 10 e 11 di 3N T296: il re è come un leone bagnato dalla sua stessa urina (quindi vecchio ed in punto di morte), pieno di sangue e di infezioni, piegato sulle sue gambe, simile ad un pesce agonizzante fuor d’acqua. Poi, come accade anche nella versione ittita dello *šar tamḥārim*, al sogno “terrificante” di Ur-zababa se ne contrappone un altro rivolto a Sargon: la stessa Inanna, più avanti descritta come una giovane donna “alta come i cieli, vasta come la terra” (r. 22), compare al futuro re di Akkad mentre annega Ur-zababa<sup>195</sup> in un fiume di sangue. Anche Sargon soffre durante questo sogno, forse in preda a quella estasi mistica che i “sognatori” di professione, i profeti<sup>196</sup>, mostravano quando cadevano nella loro trance mistica<sup>197</sup>. Qui Sargon giace non per dormire, ma per sognare! Ed egli, come un profeta, rivela il suo sogno ad Ur-zababa che chiede spiegazioni alle sue grida (r. 19). Il comportamento

---

<sup>194</sup>Cooper-Heimpel, op. cit., 79 nota 6.

<sup>195</sup>Ivi, 80 nota 28.

<sup>196</sup>Sui sogni cf. C. Saporetti, op. cit. nota 57.

<sup>197</sup>Questo particolare si potrebbe collegare alla punizione subita da Sargon nelle Cronache: l’insonnia. Il re di Akkad, non potendo più dormire, quindi sognare (probabile eufemismo per trance mistica), non potrebbe più comunicare con la divinità.

del re, a questo punto, è abilmente descritto in un'unica riga, la 25: "Ur-zababa morse le sue labbra...", nell'angoscia di scoprire che il sogno di Sargon parla di lui in termini così esplicitamente gravi, confermando quasi la visione che gli si era presentata durante la notte. Così, spinto dalla disperazione (R. 24: "Per me Inanna ti affogò..."), escogita un piano, esposto alle righe 26-34, per costringere Sargon a prendere il suo posto come vittima sacrificale nei confronti dell'odio degli dei. Mentendo al capo dei fabbri, Belištikal, da identificare con il cancelliere ricordato alla riga 26 e uomo capace di scrivere tavolette, quindi esperto in un'arte dalle tinte ancora fortemente misteriose, gli racconta una sua versione del sogno di Sargon, in cui è il coppiere a morire affogato da Inanna/Ištar. Suo destino sarà quello di morire (affogato?) nel tempio Esikil, quando vi si recherà per portare delle coppe di bronzo del re, un'offerta, in realtà solo una scusa. E' questa la colpa di Ur-zababa, colpa già prevista dagli dei, e sarà per questo che il re morirà lasciando la gloria ed il potere a Sargon, l'uomo ("creatura degli dei" si dice di lui a r. 54) che ha tentato di uccidere riservandogli un destino che invece era suo e solo suo. La colpa del re di Kiš risulta essere più quella di aver tentato di sfuggire al suo futuro triste ma sacro, perché stabilito dai cieli, quindi inviolabile e, soprattutto, inarrestabile, piuttosto che aver tentato di sacrificare Sargon. Il coppiere, a questo punto, sembra solamente lo strumento divino, nelle mani di Inanna/Ištar (e dietro di lei An ed Enlil), che farà crollare la vecchia dinastia e fiorire quella nuova. Siamo di fronte al compiersi della Storia, secondo i mesopotamici, come continuo ed inarrestabile svolgersi di eventi umani riflesso di volontà divina. Tutto è segnato, stabilito: Ur-zababa deve morire e morirà (sebbene il racconto non lo ricordi, a causa delle lacune), Sargon, il protetto (ma solo fino ad un nuovo cambio di vento), deve prendere il suo posto e lo farà. Così vediamo Inanna/Ištar vigilare al fianco del suo protetto e impedirgli di recarsi nel tempio: infatti solo sulla porta di questo Sargon consegnerà le coppe di bronzo al fabbro Belištikal, senza entrare nella sacra dimora. Quando, dopo alcuni giorni (rr. 46-49), Sargon ritornerà da Ur-zababa il re ne rimarrà atterrito (si ripete quanto detto alle righe 3-4 di questo frammento). Si inserisce qui (r.53) un parallelo con un famoso passaggio del racconto "Enmerkar e il signore di Aratta"<sup>198</sup>, un altro poemetto mesopotamico molto antico, in cui si affermava che "in quei giorni ancora non esisteva l'uso di chiudere le tavolette in contenitori protettivi", per preservarne soprattutto quanto vi era scritto. Questa affermazione, che doveva servire da prova di

---

<sup>198</sup>S. N. Kramer, *Enmerkar and the Lord of Aratta*, Philadelphia, 1952.

una autentica antichità della storia narrata, introduce l'episodio finale del racconto: la lettera inviata da Ur-zababa a Lugalzaggesi di Uruk, ultimo tentativo del re di Kiš di eliminare Sargon (r. 55), senza averne il sangue sulle mani. In questa lettera sembra che il re di Kiš invitasse quello di Uruk ad uccidere il latore della medesima. Nel breve frammento VAT 17166 vediamo che Sargon, partito per raggiungere Lugalzaggesi, si sdraia sulla riva del canale, forse per riposarsi. E' forse in questo momento che il futuro re, incuriosito dalla tavoletta che recava in mano e magari ubbidendo ad una inconscia sollecitazione divina, scopre le trame del suo re? La parte finale del racconto, costituita dal verso del frammento TRS 73, rimane purtroppo molto lacunosa, ma da quanto si può capire Sargon riesce effettivamente a scoprire l'inganno (leggendo quanto riportato sulla tavoletta, visto che non era protetta dall'involucro) ed a salvarsi<sup>199</sup>. Questa interpretazione non è però del tutto al sicuro da critiche e lo stesso Cooper riconosce di avere delle difficoltà nella spiegazione del testo (Heimpel non lo traduce e vi rinuncia esplicitamente). B. Alster<sup>200</sup> offre una sua interpretazione, sulla base di un confronto con un passaggio simile presente nell'Iliade (6, 155ff), in cui Bellerofonte viene inviato da Preto presso il re di Licia: "Ma (Preto) si guardò dall'ucciderlo, n'ebbe scrupolo in cuore, e lo mandò nella Licia, gli diede segni funesti, molte parole di morte tracciando su duplice tavola, e ingiunse, per farlo morire, che la mostrasse al suocero"<sup>201</sup>. Alster individua nell'invio dell'eroe come latore di una lettera che dovrebbe procurargli la morte un motivo diffuso nel folklore popolare antico. In base a questo confronto il messaggio di cui Sargon è latore parlerebbe quindi della sua morte. Una diversa soluzione della vicenda viene fornita ancora da Alster: Sargon avrebbe cambiato il significato della lettera in modo che Lugalzaggesi uccidesse qualcun'altro al suo posto (lo stesso Ur-zababa?). Inoltre, secondo questo autore, che parla di anacoluto per la riga 53 della Leggenda, il significato del passo in questione potrebbe anche essere stato diverso: si sarebbe cioè voluto intendere che, a quel tempo, esistevano "già" gli involucri per racchiudere le tavolette e che la furbizia di Sargon si sarebbe manifestata nel fatto di aver capito di dover rompere il contenitore e leggere il messaggio, per salvarsi. Sargon, naturalmente, non può che fare la scelta giusta. E vincere.

## Conclusioni

---

<sup>199</sup>Cf. nota 19.

<sup>200</sup>Ibidem.

<sup>201</sup>Einaudi, trad. Rosa Calzecchi Onesti.

Abbiamo, seppur brevemente, esaminato i vari aspetti della figura leggendaria di Sargon e, ad una nuova lettura dei racconti, altri se ne presenterebbero certamente. Adesso possiamo liberarci da costrizioni filologiche e concludere con un semplice commento, in piena libertà, a quanto visto finora nel suo complesso.

Abbiamo visto come nasce e si sviluppa un mito. Dall'uomo, il re, che si autocelebra nelle proprie iscrizioni fino all'eroe amato dagli dei. Sta qui, in questo passaggio, tutta la grandezza di Sargon uomo ed eroe: venuto dal nulla, dal mistero che circonda la storia di quel periodo, egli divenne un re capace di fondare il primo impero della storia ed affermarsi, nella memoria dei suoi eredi, come un personaggio quasi divino, che con gli dei aveva un contatto personale molto stretto. Da "fare" la storia, divenendone, per le proprie imprese, parte importante, a superare questa condizione, già di per sé privilegiata, assumendo i connotati del mito. Forse non fu tutto merito suo, forse la sua figura fu sfruttata da altri re, da altri eroi, e fu per questo trasformata accentuandone all'estremo i caratteri tipici della regalità del periodo: forza, invincibilità, appoggio degli dei, volontà superumana, amore verso il suo popolo, capacità di essere clemente, quando occorre. Tutto questo, però, non sarebbe potuto esistere senza quello spirito nuovo, aperto al mondo, incontrollabilmente spinto in avanti, che Sargon certamente ebbe, anche nel suo aspetto puramente storico. Fino a lui il mondo era stato piccolo, un giardino conteso da vicini di casa bellicosi, ma da lui in poi il mondo cambia radicalmente, si apre, esplose. Il giardino (l'EDEN?) diventa un punto di partenza verso spazi più ampi, dove agiscono altri uomini, altri popoli. E' forse questa la parola chiave della vita leggendaria e reale di Sargon: nel mito egli incontra nuovi popoli e li soggioga alla sua volontà indomabile; nella storia sappiamo bene che, primo fra tutti, fece lo stesso, e non ebbe rivali. Sargon apre il mondo ai popoli, che se lo contenderanno, dopo di lui, tentando di imitarlo, ma, come Sargon stesso ci dice, senza riuscirvi. Dov'è allora la differenza tra il Sargon mitico e quello storico, se ambedue hanno raggiunto lo stesso fine? Nelle menti dei popoli mesopotamici questa differenza probabilmente non esisteva, la storia era al contempo racconto di gesta epiche e mito essa stessa ed il mito parlava di uomini reali, che in carne ed ossa avevano passeggiato su questa terra. Per noi uomini moderni, se veramente in fondo lo siamo, è fin troppo facile discernere tra reale e fantastico, e lo facciamo con estrema superficialità. Ecco che Sargon diventa un re potente, abile nella guerra e nella conduzione del suo popolo, importante per i



concetti nuovi che seppe esprimere di fronte al mondo che gli si apriva davanti. Ed ecco, ben separato, il Sargon delle Leggende, che parla con Ištar, diviene re da semplice coppiere, sconfigge senza fatica i suoi nemici, anche loro mitici ed incomprensibili ai semplici mortali. Quelle sono per noi due persone diverse, come il bianco dal nero, come il giorno dalla notte. Non credo, comunque, che sia questa la via da seguire per comprendere appieno la figura del re di Akkad e, con esso, la terra che lo ospitò. Dobbiamo disfarci del nostro bagaglio, a volte pesante, di modernità e tornare quello che, molto profondamente in noi stessi, siamo sempre stati e sempre saremo: l'uomo delle origini, l'uomo della Mesopotamia. E' a questo uomo che la storia di Sargon parla, è a questo vecchio tipo di umanità che il racconto delle imprese di quell'antico eroe è rivolto, è a questo animo nascosto, ma vivo, che la voce di Ištar, la dea "vasta come la terra", sussurra, in sogno. Ascoltiamola. Essa parla di tempi passati, ma reali, di imprese impossibili, ma veramente accadute, di eroi mitici, ma vivi, come noi. Essa parla di una vita lontana, diversa, dove mito e realtà si mescolano, dove l'uomo si trova, solo, di fronte agli dei, dove ad ogni passo puoi scontrarti col fantastico. Ištar, che in fondo rappresenta la madre primordiale, l'amante primeva, l'eterno mistero della parte femminile del creato, ci parla delle nostre origini. Laggiù, nel deserto e lungo i fiumi di Mesopotamia, abbiamo imparato a camminare, abbiamo amato e ci siamo odiati, abbiamo combattuto e riposato, abbiamo vissuto e siamo morti. E da laggiù ci raggiunge la voce della dea, raccontandoci la storia dell'uomo, di Sargon di Akkad, vissuto nella storia e quindi nel mito. Se solo una piccola parte di questo mito è riuscita a toccare l'uomo antico che è in noi, se veramente possiamo infine intravedere il filo che ci unisce a quel tempo e a quegli uomini, allora la forza di Sargon è realmente stata capace di prevalere, ha potuto superare l'ultimo ostacolo, balzare d'un tratto nel presente e sconvolgerlo, come fa un leone in mezzo ad un gregge. Se egli è riuscito in tanto, ed io credo che sia così, la nostra vita non sarà più la stessa.

## **Indice**

7 Introduzione

9 I testi: presentazione

14 Il genere *narû*

17 Profilo storico

21 I testi: traduzioni

21 Cronache:

22 La Cronaca Weidner

	25	La Cronaca degli Antichi Re
	28	La Lista Reale sumerica
32	Epica:	34 <i>šar tamhārim</i>
		39 K13228
		40 La lettera di Sargon
		41 <i>šar tamhārim</i> (versione ittita)
		44 La mappa babilonese del mondo
		45 AO6702
		51 TIM IX, 48
55	Testi letterari:	57 La Leggenda di Sargon
		66 BRM IV, 4
		68 La Leggenda sumerica di Sargon
75	Conclusioni	
78	Indice	
79	Riviste	

### **Riviste:**

AfO	Archiv für Orientforschung (Graz poi Horn)
AOAT	Alter Orient und Altes Testament
AOF	Altorientalische Forschungen
ASOR	American Schools of Oriental Research
BBVO	Berliner Beiträge zum Vorderen Orient
IRAQ	
JAOS	Journal of the American Oriental Society (Boston)
JCS	Journal of Cuneiform Studies (New Haven)
JNES	Journal of Near Eastern Studies (Chicago)
MDOG	Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft (Berlin)
RA	Revue d'Assyriologie (Paris)

RAI	Rencontre Assyriologique Internationale
Sumer	
TCL	Textes cunéiformes du Louvre
ZA	Zeitschrift für Assyriologie (Berlin)