

TEOGONIE E IMMORTALITÀ NEL PENSIERO DELL'ANTICA MESOPOTAMIA

(Pietro Mander, Roma)

§ 1. Forme della Tradizione Primordiale in Mesopotamia

Il punto di partenza da cui inizio questo intervento è il postulato dell'unicità della Tradizione Primordiale, che si manifesta in forme diverse, tale da consentire di adattarsi alle epoche, alle culture e alle civiltà, ai popoli e alle genti in tutti i continenti e in tutti i tempi. Non ci stupisce, pertanto, osservare come il quadro, che l'antica Mesopotamia presenta, sia radicalmente diverso da quello che abbiamo visto nel pensiero egizio.

L'ambiente geografico in cui si è sviluppata la civiltà mesopotamica è molto diverso da quello dell'antico Egitto. La Mesopotamia è costituita da vasti spazi aperti, in cui genti diverse, sia per lingua che per tradizioni, si sono insediate. Viene da pensare al racconto biblico della Torre di Babele (che proprio qui, in Mesopotamia, fu ambientato) e a quanto scrisse Henri Frankfort: "i popoli della Mesopotamia trovarono il loro centro aggregante nel dio Enlil, il re degli dèi, il cui nome significa, in sumerico, "Signore-Vento" (*"the early inhabitants of Mesopotamia expressed their consciousness of solidarity in the figure of the god Enlil"*; *Kingship and the Gods*, Chicago 1948: 216).

Mentre la stretta fascia verde sulle due sponde del Nilo favorì fin dagli inizi la formazione di grandi entità politico-culturali a base territoriale (il Basso e l'Alto Regno), la pianura alluvionale tra i due fiumi, il Tigri e l'Eufrate, vide il sorgere di una moltitudine di città-stato, che già nel III millennio a. C. apparivano tra loro in condizione di guerra endemica. Solo molto più tardi, dalla seconda metà del II millennio a. C. in poi, si crearono i vasti stati territoriali.

Ma se questo è il quadro che si riscontra sul piano storico-politico, sul piano religioso si ritrova invece l'unità. Gli dèi sono grandi forze cosmiche (non necessariamente fisiche) che si manifestano anche come stelle. Il cielo stellato si riflette in terra: infatti ogni città-stato, come una stella, era sede di una particolare divinità del pantheon (il dio cittadino, il patrono, o, meglio: il "dio poliade"), in modo che il paese apparisse come la proiezione della mappa del cielo stellato divino sul piano terreno e che – come il pantheon trovava la sua unità nel suo vertice, costituito dal re degli dèi, "Signore-Vento" – esso fosse unito attorno al santuario della città santa di Nippur, dove, appunto, aveva la sua sede quel dio.

Così la città di Ur era sede del dio-Luna Nanna / Suen (di ogni divinità fornisco prima il nome sumerico e poi quello babilonese), la città di Larsa del dio-Sole Utu / Shamash, Girsu del dio Ningirsu, Umma del dio Shara, ecc. In ogni città il dio poliade aveva la sua sede (il tempio), in cui risiedeva insieme alle divinità subalterne del suo seguito e della sua famiglia. Il principe o il re della città era l'amministratore del dio poliade e governava in suo nome.

Una struttura ben diversa da quella dell'Egitto, in cui il re, il faraone, era egli stesso un dio.

L'ideologia della singola città-stato, che, conseguendo una momentanea fase di fortuna politico-militare si trovava a dominare avendo vinto le rivali, concepiva questo successo come la delega, che "Signore-Vento" affidava al dio cittadino patrono della città stessa, affinché governasse tutta il paese per conto del re degli dèi e di tutto il pantheon. Nell'ultimo secolo del III millennio a. C., quando la III dinastia di Ur estese il suo dominio su quasi tutta la Mesopotamia, si riteneva che il re degli dèi, "Signore-Vento" avesse affidato il governo del cosmo a suo figlio il dio-Luna, che proprio in Ur aveva il suo santuario.

Conseguenza diretta di questo stato di cose fu il rilievo attribuito dalle accademie scribali alla mitologia del dio poliade, ovvero del patrono cittadino, a scapito dell'attenzione ai grandi sistemi mitologici teogonici e cosmogonici (che non furono copiati e quindi trasmessi), nei quali il dio cittadino aveva un ruolo di scarso rilievo, se mai ne aveva uno.

Certamente qualcosa abbiamo: pochissimi testi di miti teo-cosmogonici, e molte allusioni in punti diversi del *corpus* mitologico, ma la visione complessiva che ne traiamo è molto limitata.

§ 2. La teogonia del dio-Luna

Il mito delle nozze di "Signore-Vento" con la dea Ninlil (databile almeno alla fine del III millennio a. C.) costituisce un esempio di "mitologia cittadina", in quanto racconta le circostanze della gestazione e nascita del dio-Luna, dalle quali questi assunse le sue caratteristiche, ma al tempo stesso è un raro esempio di teogonia, poiché le "mitologie cittadine" non si spingevano di norma così indietro nel tempo, tanto da riferire sull'origine della divinità poliade.

"Signore-Vento" scorge la bella dea Ninlil che si bagna nel fiume: con l'irruenza del suo temperamento, la prende con la forza. L'assemblea degli dèi tuttavia disapprova questo atto e condanna il dio ad un soggiorno agli inferi. A noi moderni questo potrà sembrare paradossale, ma la povera Ninlil, in quanto divenuta sposa del dio, deve seguirlo nel suo esilio; la dea oltretutto è in stato interessante, dal momento che aspetta il dio-Luna da "Signore-Vento".

I tempi sono maturi e "Signore-Vento" non vuole che suo figlio nasca agli inferi; poiché è legge di quel mondo di tenebra che nessuno possa lasciarlo se non ci sia un altro che lo sostituisca, "Signore-Vento" ingravida altre tre volte Ninlil, che così genera tre divinità che sostituiranno lei stessa, suo figlio il dio-Luna e "Signore-vento" negli inferi.

Già solo questo dettaglio del racconto deve metterci in guardia da interpretazioni antropomorfistiche: gli dèi non sono marionette sul palcoscenico del mito, ma forze cosmiche rappresentate in forma umana per comodità di racconto. Non è possibile che una donna, già incinta, possa essere nuovamente fecondata e che possa partorire i

frutti dei più recenti accoppiamenti, restando sempre in stato interessante del figlio della prima unione.

Le due divinità, “Signore-Vento” e Ninlil, possono ora lasciare gli inferi e il dio-Luna nasce alla luce del Sole: tuttavia egli conserverà per sempre un aspetto infero, traccia del suo soggiorno laggiù: è la Luna nuova, che non si vede nel cielo.

Consideriamo quest’ultimo aspetto. La posizione del dio-Luna appare – essendo egli sia invisibile (Luna nuova) che visibile (fasi lunari successive) – come *trait-d’union* tra l’invisibile ed il visibile. In effetti, nella struttura del pantheon, riscontriamo un gruppo di dèi, le somme divinità, che sono invisibili: si veda appresso, § 4. Il dio-Luna è la prima divinità visibile (in quanto appare da una fase di invisibilità). Il dio-Sole e la dea del pianeta Venere – altre divinità di luce – sono suoi figli: quindi il dio-Luna appare come un ponte tra gli dèi invisibili e quelli visibili, che da lui discendono.

Non si può non pensare (e tracce di continuità sono presenti) al “mondo sub-lunare della generazione” presso i filosofi della tarda antichità, quali Giuliano Imperatore, Porfirio e altri. Essi consideravano il cielo della Luna il limite sotto il quale si svolgeva il mondo del divenire (la Luna stessa appare con forme cangianti) e al di sopra del quale si trovava il mondo immobile degli dèi eterni.

§ 3. La teogonia del dio Marduk

Un’altra importante teogonia sopravvissuta perché legata alla mitologia di un dio poliade è quella sulla nascita di Marduk. Essa costituisce l’*incipit* di un famoso poema, “Quando in alto” (queste le prime parole con cui inizia), composto nell’XI sec. a. C. riutilizzando materiale mitico relativo al dio Ninurta, figlio di “Signore-Vento” – in una tradizione alternativa a quella in cui il dio-Luna è suo figlio.

Quest’*incipit* fu così sorprendente per i filologi che riuscirono ad interpretare il poema alla fine del XIX secolo, che si parlò di “Poema babilonese della Creazione”, mentre la descrizione dell’inizio del cosmo e della genealogia degli dèi fu inclusa nel poema solo per celebrare l’origine di Marduk.

Ecco il celebre *incipit*:

“Quando in alto il Cielo non era ancora stato nominato,
(e) in basso la terra non era ancora stata chiamata per nome,
(quando) l’Apsû primordiale (= l’oceano di acque dolci sotterraneo da cui si riteneva
sgorgassero i fiumi), loro progenitore
Mummu e Ti’amat (= la distesa delle acque salmastre), che diede vita a tutti loro,
(ancora) mescolavano insieme le loro acque,
e non s’era formata terraferma da pascolo né s’era ancora vista una palude piena di canne,
quando nessuno degli dèi era venuto in essere,
e non erano ancora stati chiamati per nome e i loro destini non erano ancora stati stabiliti,
a quel tempo dentro di loro (= Apsû e Ti’amat) gli dèi furono creati.
Lahmu e Lahamu (= i pilastri della porta cosmica) vennero in essere e furono chiamati per
nome.
Prima ancora che diventassero grandi e crescessero,
An-shar (= la Totalità del Cielo) e Ki-shar (= la Totalità della terra) furono creati e li
superarono per statura.
Vissero per molti giorni, sommando anni (su anni).
Loro erede fu Anu, rivale dei suoi padri;

Anu, il primogenito, fu davvero pari ad Anshar.
E Anu generò Nudimmud (= il dio demiurgo Enki / Ea, padre di Marduk), a lui simile.”

Molto si dovrebbe dire sui concetti espressi in questi versi, ma ci preme sottolineare il ruolo della parola, ovvero del nome, quali possibilità di manifestazione. Ogni cosa trae origine dal suo nome, che ne connota l'essenza: *nomina sunt essentia rerum* “i nomi sono l'essenza delle cose”, dicevano gli antichi nel nostro Occidente. Vedremo al § 4 come la “Parola” sia appannaggio del re degli dèi.

Coppie di opposti (come si evince dai due miti teogonici che stiamo descrivendo) connotano il cosmo mesopotamico:

1. manifestato – non-manifestato,
2. morte–vita,
3. caos–ordine.

Quest'ultima coppia costituisce lo scopo del poema “Quando in alto”, poiché Marduk (come Ninurta prima di lui) deve affrontare le forze del caos per sconfiggerle e dare forma ordinata ed armoniosa all'universo. In questa veste il dio “Signore-Vento”, dopo il conseguimento della vittoria, gli delega il governo del mondo (Marduk era il dio poliade di Babilonia, che, in quel periodo, iniziò un'ascesa verso il dominio sulla Mesopotamia, confrontandosi con l'impero assiro).

Marduk è quindi colui che combatte le forze del caos, quali sono, nella vita ordinaria, gli insuccessi, le difficoltà familiari ed economiche, le malattie, gli infortuni e quant'altro rende infelice la vita umana. Tutte queste sventure sono opera di demoni o spettri, manifestazioni del caos, che la divina forza esorcistica di Marduk deve ricacciare nelle tenebre da cui sono scaturiti. Il mito narrato nel poema “Quando in alto” si cala, per così dire, nella realtà quotidiana; o, meglio (usando la terminologia storico-religiosa), “fonda” la realtà dell'esorcismo.

§ 4. La struttura del pantheon

Il pantheon appare strutturato lungo un asse verticale, che parte dalla volta del cielo e discende fin nelle profondità sotterranee (abisso, probabilmente proprio dal sumerico *Ab-zu* “oceano d'acque dolci sotterraneo”). L'asse è scandito in livelli, ognuno dominio di una divinità.

Al sommo troviamo la volta del cielo; questa è il dominio del dio An / Anu. An vuole appunto dire “Cielo”, ma l'ideogramma con cui è scritto può anche esser letto *dingir* “divinità”: un'ambiguità certamente voluta e densa di significato.

Privo quasi di miti in cui appaia come personaggio attivo, è l'antenato degli dèi (ma anche dei demoni) e il detentore della regalità suprema, seppur inattiva. Questo aspetto lo pone distaccato al di sopra delle vicende cangianti dell'universo, irraggiungibile e distante come la sommità del cielo, suo dominio. An è invisibile, come il cielo di notte, e solo la luce delle stelle ne rivela la presenza. Il moto delle stelle permette all'uomo di accedere alla prima norma, la misura che le altre tutte comprende, la durata dell'anno (*annus sideralis*, ancor oggi usato come misura precisa negli osservatori astronomici).

Figlio di An e re degli dèi è – come s'è detto – il turbinoso dio “Signore-Vento”; suo dominio è l'atmosfera che, dall'alto dei cieli, tocca la superficie della terra e consente la vita degli esseri viventi. Anche il vento, al pari del cielo, è di per sé invisibile: ne cogliamo gli effetti, ma non possiamo vederlo. Enlil è imperscrutabile, violento.

Il sovrano degli dèi, supremo reggitore dell'universo, quindi, per via del suo carattere di intermediario tra l'irraggiungibile Cielo e il mondo degli uomini, non a caso è definito “mercante” (epiteto che noi non considereremmo onorevole, forse pensando alla cacciata dei mercanti dal Tempio ad opera di Gesù), ma che ben definisce la sua funzione nel cosmo.

La sua parola è legge tra gli dèi: il grande inno sumerico composto in onore del dio, ad un certo punto recita:

“ Allorché egli (= “Signore-Vento”) esercita in maniera perfetta / il suo potere come Signore e come Re, / spontaneamente gli altri dèi si prostrano innanzi a lui / ed obbediscono ai suoi ordini senza proteste!”

Abbiamo anche visto come Enlil fosse intimamente connesso all'aria, elemento intermedio tra volta celeste e terra, e quindi al soffiare del vento, al respiro e al fiato.

Il dio infatti è considerato colui che ha elargito la vita nell'universo (la vita viene identificata col soffio del respiro); inoltre un'emissione di fiato particolare è costituita dalla “parola”: non a caso, – ed emerge ancora un carattere di medianità (analogo a quello dell'atmosfera) – dal momento che la parola rende manifesto, per colui che ascolta, l'altrimenti irraggiungibile ed invisibile pensiero nella mente del suo interlocutore. Coerentemente essa ricade pertanto nel dominio di Enlil, “Signore-vento”. La parola di Enlil pertanto costituiva il perno dell'universo tutto, umano e divino.

Le nozze del dio e la nascita del dio-Luna rappresentano distintamente un asse verticale, costituito dalla discesa del dio, che tocca la terra o finanche gli inferi dal sommo cielo di An, dal quale è stato generato.

Un asse verticale dunque, connette il Cielo alla terra, e questa connessione è realizzata dal “soffio”, “vento”, “spirito”. Un elemento del grande tempio di “Signore-Vento” a Nippur è chiamato “legame di Cielo e terra”, ed in esso un poema narra che il dio scava un solco ed estrae il “principio” dell'umanità.

Concludo l'esposizione sulle caratteristiche di questo dio confrontandolo con la divinità egizia Shu, l'atmosfera, che separa Cielo e terra: questo raffronto da solo basterebbe a mostrare la diversità dell'impostazione della forma assunta dalla Tradizione Primordiale nelle due aree, l'Egitto e la Mesopotamia.

Terzo livello, infine, dell'asse verticale è quello sotterraneo dell'oceano delle acque dolci, chiamato Abzu, come s'è detto, da cui scaturiscono, tra l'altro, il Tigri e l'Eufrate.

Anche questo livello è invisibile, essendo posto sotto il suolo, ed in esso si colloca il regno del dio demiurgo, Enki (sumerico) / Ea (babilonese), il cui nome sumerico è di significato incerto: “Signore della terra”, secondo alcuni, come Th. Jacobsen, ma c'è chi autorevolmente contesta tale interpretazione (W. G. Lambert), e “vita” secondo la radice semitica. Enki è il dio ordinatore dell'universo, signore di sapienza, dei riti purificatori e della magia.

L'acqua, ammorbidendo l'argilla, la rende plasmabile: in questo senso si deve vedere l'azione demiurgica, trasformatrice e quindi anche purificatrice del dio.

Altra divinità creatrice è Ninhursanga "Signora del pié-di-monte", dea madre la cui forza conduce il seme a germogliare e il concepimento a giungere alla generazione. Anche la sede della dea è invisibile, agendo essa sia sul seme interrato, sia nel profondo impenetrabile dell'utero.

Attraverso Ninhursanga la forza divina discende nel buio sotterraneo per produrre la formidabile propulsione che genera la vita. Il divino, calato nella terra, dà come risultato il sorgere della vita individuale, l'ininterrotta catena della generazione.

A queste quattro somme divinità, An, Enlil, Enki e Ninhursanga, seguono gli dèi della "seconda generazione": 1. il dio-Luna ed i suoi figli: 2. il dio-Sole, 3. la dea del pianeta Venere, 4. il dio della tempesta (il bagliore della folgore).

Tutte queste sono divinità di luce: infatti esse rendono manifesto l'universo.

Ai livelli invisibili, quindi, nell'ordine di sequenza "principio - effetto", segue il livello della visibilità.

Appartengono a questa fascia anche: il dio guerriero Ninurta, il dio esorcista Asanluhi (identificato in seguito con Marduk, che poi, dalla fine del II millennio a. C., assumerà anche i caratteri di Ninurta), dio ordinatore del mondo dopo la vittoria conseguita sul demone Asakku.

§ 5. L'immortalità

Il Canto XXIX del Paradiso di Dante Alighieri costituisce il miglior manuale per comprendere il funzionamento di un sistema cosiddetto "politeistico" (l'uso di questo termine è giustamente soggetto a critiche nel pensiero scientifico attuale). Sappiamo che egli si rifece all'opera dello Pseudo-Dionigi l'Aeropagita (I sec. d. C.): "La gerarchia Celeste", in cui si espone un sistema in cui ogni livello attinge santità dal livello superiore.

Il "politeismo" mesopotamico mostra la stessa struttura: esistono poemi in cui si narra di viaggi culturali intrapresi dagli dèi per recarsi al santuario di Nippur per rendere omaggio al dio "Signore-Vento". Molto probabilmente le statue di queste divinità lasciavano il proprio tempio e venivano cerimonialmente condotte, via fiume, fino a Nippur. Ma nel corso dell'esorcismo appare lo stesso sistema: dopo aver offerto la propria persona al dio (l'esorcista infatti esclama: "Io sono Marduk!") e aver celebrato i riti profilattici (per non essere lui stesso attaccato dai demoni che infestano il suo paziente), l'esorcista, giunto al capezzale di quest'ultimo, declama un mito. In esso si narra di come Marduk, visto il paziente preda dei demoni, corresse da suo padre (= il livello superiore), il dio demiurgo Enki / Ea e gli chiedesse aiuto. Enki / Ea gli risponde che tutto ciò che sapeva gliel'ha trasmesso e quindi Marduk andasse sereno al confronto coi demoni; tuttavia il demiurgo suggerisce al figlio un rituale, specificando i materiali da impiegare e le formule esorcistiche da pronunciare: ecco la forza superiore che è trasmessa.

Risulta quindi evidente che la trasmissione della forza divina passa dai livelli più alti a quelli inferiori. Un concetto così fondante non è certamente limitato alla gerarchia celeste, e infatti analoga concezione governa la vita dell'uomo.

Possediamo uno strano poema sumerico, "Inno alla dea Nungal" in cui si narra di un tempio, posto in prossimità di quello di "Signore-Vento" a Nippur, in cui l'uomo che ha fatto allontanare da sé il suo "dio personale" (anche questa denominazione non è scevra da motivate critiche), è detenuto e patisce la carcerazione. I patimenti comunque lo redimono e, dopo aver superato un'ordalia fluviale, che dimostra che egli è ritornato ritualmente puro, l'uomo può finalmente riconciliarsi col proprio "dio personale".

Mircea Eliade ha espresso esplicitamente l'opinione che il "dio personale" altro non sia se non l'elemento divino nell'essere umano. Oggi, grazie a numerosi studi, tra cui spiccano quelli di Jean Bottéro e di Tzvi Abusch, sappiamo che il sangue del dio ucciso in occasione della creazione dell'uomo, allorché il dio demiurgo e la dea madre con esso impastarono da l'argilla con cui plasmarono la nuova creatura, costituisce l'elemento divino in quest'ultimo.

Gli dèi inferiori erano stremati dallo sforzo di mandare avanti l'universo e scesero in sciopero circondando minacciosi la residenza di "Signore-Vento". Fu allora che il dio demiurgo trovò la soluzione che mise d'accordo le parti: creare un altro essere, che si sobbarcasse il pesante lavoro degli dèi inferiori, rendendo finalmente questi ultimi liberi di soggiornare in cielo con gli dèi sommi. Quest'essere è l'uomo e quindi, come ha capito genialmente Piotr Michalowski, ad esso è affidata la posizione centrale nell'universo, avendo egli assunto un compito che prima era degli dèi. Tuttavia il dio che capitanò la rivolta pagò il fio e fu ucciso: abbiamo detto cosa si fece del suo sangue.

L'umanità crebbe e, siccome era immune dalla morte per vecchiaia (come ha capito Wilfred George Lambert), era divenuta incredibilmente numerosa. "Signore-Vento" decise di sterminarla col diluvio universale, ma il dio demiurgo suggerì al Noè mesopotamico, Ziusudra (sumerico: = "vita di giorni lunghi") / Uta-napishtim (babilonese: "ha trovato la vita"), di costruire un'arca in cui salvare la sua famiglia e le specie animali. "Signore-Vento" scatenò gli elementi e, quando le acque cominciarono a ritirarsi, lo scoprire che ancora esisteva un essere vivente capace di prestare culto agli dèi, piacque al re degli dèi, che donò a Ziusudra / Uta-napishtim l'immortalità.

§ 6. La composizione dell'essere umano (psicologia mesopotamica)

Oppenheim aveva esposto nel suo *Ancient Mesopotamia* (di cui esiste la traduzione italiana, edita da Newton Compton) la teoria di un sistema di anime multiple esterne che si configura secondo le seguenti linee principali. L'uomo appare "protetto" da quattro entità, che assicurano a lui ed a tutto ciò che compone il suo ambito – persone e beni – uno stato di benessere. Essi sono:

<i>ilu</i> (maschile)	<i>lamassu</i> (femminile)
<i>ishtaru</i> (femminile)	<i>shedu</i> (maschile)

Non necessariamente i quattro nomi ricorrono insieme, anzi, spesso nei testi uno o più sembrano essere impiegati per indicare tutti e quattro. Deve essere qui sottolineato, in particolare, poiché non possiamo diffonderci, il riferimento che lo studioso ha tracciato fra queste quattro entità e quelle del mondo demoniaco e dei defunti. Queste “anime multiple esterne”, sono quelle attraverso cui l’individuo si realizza e si rapporta con il mondo esterno: Oppenheim richiama, a proposito, esempi tratti dal mondo classico, biblico ed evangelico, per indicare come, pur mediante differenti formulazioni, altre culture abbiano trovato modo d’esprimere dottrine psicologiche di anime esterne e multiple, dottrine che appaiono così estranee al mondo occidentale .

I due nomi del primo ordine possono rispettivamente essere accompagnati da un essere di genere opposto del secondo ordine. Nel quadro della comparazione, al greco *eudaimon* lo studioso accosta *ilu*, la cui azione diviene percepibile nel colpo di fortuna, nello scansare inconsapevolmente un pericolo, tanto da permettere che venisse coniato l’aggettivo *ilanû* (= *ilu*+ elemento derivativo o d’appartenenza – *anu*) per indicare una persona fortunata. Non posso, in questa sede, riferire sulle considerazioni di Oppenheim sulle altre tre entità; mi limito a riportare questo schema sintetico, onde indicare la posizione ed il ruolo “principiale” dello *ilu* nel complesso del sistema non-corporeo.

<i>ilu</i>	-> principio “spirituale”
<i>ishtaru</i>	-> fato proprio personale
<i>lamassu</i>	-> caratteristiche individuali
<i>shedu</i>	-> forza vitale

Il “dio personale” rappresenta la forza che determina tanto il benessere (risultato di eventi incontrollabili), quanto la volontà e capacità d’azione nel perseguire le scelte individuali.

Il “dio personale” è il principio da cui l’uomo trae origine, e cui l’uomo deve far riferimento nella vita. I termini impiegati nei testi per indicarlo sono: “il dio che lo ha creato”, mentre la sua controparte femminile è detta “la madre (qui entità divina) che lo ha generato”. L’impiego della terminologia indica chiaramente come queste entità siano state considerate ben distinte dai genitori naturali: infatti per queste entità divine si usa il verbo *banûm* “creare”, mentre il generare degli uomini (sia padre che madre) è espresso col verbo *waladum*. Il rapporto che lega l’essere umano alle sue divinità “creatrici” è tanto intimo e profondo da consentire l’uso corrente di espressioni quali “l’uomo, figlio del suo dio”.

Per concludere questo argomento, ricordiamo le descrizioni degli inferi che ricorrono in talune opere letterarie sia sumeriche che babilonesi. Il fantasma che popola questi luoghi tetri non è – come da tanti semplicisticamente si continua a credere – l’individuo nella sua integrità , diverso in questo solamente dall’individuo vivo, che è spogliato del corpo fisico. Il fantasma – che può anche fuggire dagli inferi

ed infestare le dimore dei vivi, ragione questa del fiorire di una ricca letteratura esorcistica – è costituito da alcuni aspetti della persona, e, passato un certo tempo, svanisce. L'elemento divino, il cosiddetto "dio personale" non ha alcun riferimento al mondo infero, in nessuna circostanza.

§ 6. Ritorno al Principio

L'altro grande capolavoro della letteratura mesopotamica noto al grande pubblico (purtroppo le letterature sumerica e babilonese sono troppo circoscritte negli ambiti specialistici!) è l'epopea di Gilgamesh. Una decina di anni fa rilevai (cfr. *Gilgamesh e Dante: due itinerari alla ricerca dell'immortalità*, in: V. Placella - M. A. Palumbo curatori, *Miscellanea di studi in onore di Raffaele Sirri*, Napoli 1995, pp. 281-297) un parallelismo tra il viaggio di Gilgamesh alla ricerca dell'immortalità e il viaggio di Dante. Al termine del suo viaggio, Gilgamesh raggiunse (e superò) i confini del mondo per recarsi dal Noè mesopotamico e cercare presso di lui, immortale, l'agognata immortalità. L'isola posta al di là delle Acque della Morte in cui vive il Noè mesopotamico presenta forti analogie col monte del Purgatorio, sulla cui sponda si trova Catone (Dante, *Purgatorio*, Canto I).

Cardine centrale del confronto è l'immortalità in quanto "Vita" (con la "V" maiuscola!), cercata da Gilgamesh e ottenuta dalle anime purganti, che sanno come, al termine della loro penitenza, raggiungeranno il Paradiso.

In quell'occasione rilevai un triplice confronto tra il viaggio di Gilgamesh, con quello dell'Ulisse dantesco (Dante, *Inferno*, Canto XXVI), e quello di Dante stesso. I viaggi di Gilgamesh e dell'Ulisse dantesco si contrappongono a quello di Dante, che, alla fine, riesce ad ottenere la Visione di Dio (*Paradiso*, Canto XXXIII).

Ormai è accertata una stretta vicinanza tra l'Ulisse omerico e Gilgamesh (T. Abusch, *The Epic of Gilgamesh and the Homeric Epics*, in: R. M. Whiting ed., *Mythology and Mythologies (=Melammu Symposium II)*, Helsinki 2001, pp. 1-6), ma il confronto fra le vicende dell'eroe mesopotamico e l'Ulisse di Dante evidenziano come la "salvezza" sia posta a priori, quasi che il viaggio di ricerca non sia altro che la realizzazione nel mondo sensibile di una realtà fuori dal tempo. Infatti Dante porta a conseguimento il suo viaggio perché – lui inconsapevole! – così era stato deciso (*Inferno*, Canto II): si ricordi la lapidaria risposta di Virgilio a Caronte (*Inferno*, Canto II, v. 95: "vuolsi così colà dove si puote").

Questa ineffabile realtà trova puntuale riscontro nei Rituali Liberomuratori, in particolare in quello dell'Iniziazione.

Gilgamesh, come l'Ulisse dantesco, sono mossi da empietà, poiché voglio raggiungere ciò che è loro negato; l'empietà consiste nel "titanismo" di scalare il Cielo senza – o, addirittura, contro – l'approvazione divina. Ricordo ancora Dante (*Paradiso*, canto XX, 94-98): "Regnum celorum violenza pate / da caldo amore e da viva speranza, / che vince la divina volontate: / non a guisa che l'omo a l'om sobranza, / ma vince lei perché vuole esser vinta, / e, vinta, vince con sua beninanza". Gilgamesh e l'Ulisse dantesco, come Titani, hanno affrontato la ricerca della Vita alla stessa stregua di un conflitto: non potevano che fallire.

Mander - Seminario a Torino, 12 Nov. 2005