

TRABAJO SAGRADO II



COLECCIÓN SPAL MONOGRAFÍAS ARQUEOLOGÍA

DIRECTOR DE LA COLECCIÓN

Ferrer Albelda, Eduardo

SECRETARIAS DE LA COLECCIÓN

Oria Segura, Mercedes
Pliego Vázquez, Ruth

CONSEJO DE REDACCIÓN

Álvarez Martí-Aguilar, Manuel. Universidad de Málaga
Álvarez-Ossorio Rivas, Alfonso. Universidad de Sevilla
Beltrán Fortes, José. Universidad de Sevilla
Ferrer Albelda, Eduardo. Universidad de Sevilla
Garriguet Mata, José Antonio. Universidad de Córdoba
Moreno Megías, Violeta. Universidad de Sevilla
Oria Segura, Mercedes. Universidad de Sevilla
Pereira Delgado, Álvaro. Facultad de Teología San Isidoro. Archidiócesis de Sevilla
Pliego Vázquez, Ruth. Universidad de Sevilla
Vaquerizo Gil, Desiderio. Universidad de Córdoba

COMITÉ CIENTÍFICO

Arruda, Ana Margarida. Universidade de Lisboa
Bonnet, Corinne. Universidad de Toulouse
Cardete del Olmo, M.^a Cruz. Universidad Complutense de Madrid
Celestino Pérez, Sebastián. Instituto de Arqueología de Mérida, CSIC
Chapa Brunet, Teresa. Universidad Complutense de Madrid
Díez de Velasco Abellán, Francisco. Universidad de la Laguna
Domínguez Monedero, Adolfo J. Universidad Autónoma de Madrid
Garbati, Giuseppe. CNR, Italia
Mora Rodríguez, Gloria. Universidad Autónoma de Madrid
Muñiz Grijalvo, Elena. Universidad Pablo de Olavide
Sala Sellés, Feliciana. Universidad de Alicante
Tortosa Rocamora, Trinidad. Instituto de Arqueología de Mérida, CSIC

Avalado por



Promovido por



ANA D. NAVARRO ORTEGA, CARMEN RUEDA GALÁN, IDA OGGIANO,
LORENZO NIGRO Y EDUARDO FERRER ALBELDA
(coordinadores)

TRABAJO SAGRADO II

Contextos de producción en espacios de culto del Mediterráneo durante el I milenio a. C.

SPAL MONOGRAFÍAS ARQUEOLOGÍA
Nº LXII



Sevilla 2025

Colección: Spal Monografías Arqueología
Núm.: LXII

COMITÉ EDITORIAL:

Araceli López Serena
(Directora de la Editorial Universidad de Sevilla)
Elena Leal Abad
(Subdirectora)

Concepción Barrero Rodríguez
Rafael Fernández Chacón
María Gracia García Martín
María del Pópulo Pablo-Romero Gil-Delgado
Manuel Padilla Cruz
Marta Palenque
María Eugenia Petit-Breuilh Sepúlveda
Marina Ramos Serrano
José-Leonardo Ruiz Sánchez
Antonio Tejedor Cabrera

Reservados todos los derechos. Ni la totalidad ni parte de este libro puede reproducirse o trasmítirse por ningún procedimiento electrónico o mecánico, incluyendo fotocopia, grabación magnética o cualquier almacenamiento de información y sistema de recuperación, sin permiso escrito de la Editorial Universidad de Sevilla.

Proyecto Tarteso olvidado (en los Museos) (PGC2018-097131-B-I00).
Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades.



Motivo de cubierta: Bandeja de El Gandul (Alcalá de Guadaira, Sevilla).
Museo Arqueológico de Sevilla.

- © Editorial Universidad de Sevilla 2025
c/ Porvenir, 27 - 41013 Sevilla
Tfnos.: 954 487 447; 954 487 451
Correo electrónico: info-eus@us.es
Web: <https://editorial.us.es>
- © Ana D. Navarro Ortega, Carmen Rueda Galán, Ida Oggiano,
Lorenzo Nigro y Eduardo Ferrer Albelda (coordinadores), 2025
- © De los textos, los autores 2025

Impreso en España-Printed in Spain
Impreso en papel ecológico
ISBN: 978-84-472-2678-8
Depósito Legal: SE 3037-2025
Diseño de cubierta: Ana Ortiz Moreno (anaortmor3@alum.us.es)
Maquetación: Cuadratín Estudio
Impresión: Podiprint

ÍNDICE

<i>Lavoro divino e lavoro umano in Mesopotamia</i> Giuseppe Minunno	9
<i>Divinità al lavoro: una microstoria metallurgica di YHWH e di 'l qny 'rṣ</i> Fabio Porzia.....	23
<i>Il lavoro sacro dell'anfora. Usi e funzioni delle storage jars levantine in ambito rituale e culturale tra la fine del II e gli inizi del I millennio a.C.</i> Tatiana Pedrazzi	43
<i>Luoghi di produzione e spazi d'uso: gli ateliers di coroplastica e i santuari nel Levante di età ellenistica</i> Marianna Castiglione	57
<i>Dioses testigos de pactos. Santuarios fenicio-púnicos y relaciones interétnicas en Iberia</i> Eduardo Ferrer Albelda	81
<i>Entro e oltre i santuari. Il lavoro e gli oggetti come agenti nella costruzione delle ideologie</i> Giuseppe Garbati.....	125
<i>El metal de los dioses. La protección divina de la metalurgia fenicia</i> Susana Carpintero Lozano / José Luis López Castro.....	145
<i>La metalurgia en el santuario fenicio de El Carambolo</i> Eduardo Ferrer Albelda / Álvaro Fernández Flores	163
<i>El sonido del oro: música para Astarté. El collar de El Carambolo</i> Ana D. Navarro	229
<i>El santuario de Melqart en Gadir: nuevos elementos para la discusión de su marco territorial y económico</i> Antonio M. Sáez Romero / Carmen Ramírez Cañas / Ricardo Belizón Aragón / Eduardo Ferrer Albelda / Milagros Alzaga García / Aurora Higuera-Milena Castellano / Lourdes Márquez Carmona / Francisco J. García Fernández / Francisco Carrero Ramírez	249
<i>Immagini di dee: produzione e fruizione nell'area sacra di Baal e Astarte a Mozia</i> Federica Spagnoli.....	299

<i>Bruciaprofumi e lucerne nei riti del tofet: il caso del santuario moziese</i> Fabiola Zielli	331
<i>Nello ‘spazio sonoro’ del telaio: suoni del sacro e danza per la tessitura</i> Angela Bellia.....	357
<i>Sulle tracce del tempio della RBT Elat di Sulky/Sulci. Materialità di un culto cittadino tra età punica e romana</i> Elisa Pompianu / Rosana Pla Orquín	375
<i>Paisajes ritualizados: la producción, movilidad y depósito de exvotos de bronce en los santuarios del sureste ibérico</i> Carmen Rueda Galán / Arturo Ruiz Rodríguez.....	395
<i>Paisajes simbólicos, ritualidad y sensorialidad. El uso del agua en los santuarios ibéricos</i> María Elena Sánchez Moral / Lourdes Prados Torreira	415
<i>La producción escultórica ibérica en piedra como trabajo sagrado</i> Teresa Chapa Brunet	433
<i>“Bueno para ofrendar”. Ritualización de elementos cotidianos y estandarización en lugares sacros del este peninsular (ss. V-I a. C.)</i> Sonia Machause López / Iván Amorós López.....	457

Lavoro divino e lavoro umano in Mesopotamia

Giuseppe Minunno
Università di Genova

Nella cultura mesopotamica è documentata la concezione secondo la quale, nel tempo mitico, per soddisfare i propri bisogni primari gli dèi erano costretti a lavorare. Proprio allo scopo di liberarsi da tale necessità gli dèi avrebbero creato gli esseri umani, destinati a subentrare loro nello svolgimento delle attività lavorative¹.

IL LAVORO DEGLI DÈI

Il testo dove questa concezione è articolata in maniera più completa è l'*Inūma ilū awīlum*, o “Poema di Atrahasis”². L’incipit di quest’opera ha suscitato un’ampia discussione, e la sua interpretazione è di notevole rilevanza per il nostro tema: *inūma ilū awīlum*. Una traduzione letteralmente potrebbe essere “quando gli dèi erano uomo”. La discordanza tra il plurale *ilū* (dèi) e il singolare *awīlum* (uomo) è stata motivata in vario modo: secondo un’autorevole proposta (von Soden 1969), mentre l’uso del predicato al plurale o dell’astratto *awīlūtum* avrebbe comportato un’inaccettabile assimilazione completa tra dèi e uomini, il singolare indicherebbe invece che la condizione degli dèi presentava alcune, ma non tutte, le caratteristiche umane: dunque “als die Götter (auch noch) Mensch waren”. Questa proposta esplicativa, però, appare altamente speculativa (*cf.* Lambert 1969: 535). Altri quindi considerano *awīlum* come un nome collettivo, predicato di soggetto plurale, con valore metaforico (Moran 1987: 247 nota 7; Alster 2002: 37 nota 14). Non metafora ma similitudine si avrebbe intendendo invece *awīlum* come locativo con valore comparativo (Lambert 1967: 535-536; Lambert e Millard 1969: 146; Lambert 1971: 95-97; per una nuova possibile attestazione del locativo-avverbiale con valore comparativo in una lettera a Zimri-Lim di Mari vedi Ziegler 2016). A favore di questa interpretazione si cita un colofone della biblioteca di Assurbanipal, nel quale il “titolo” dell’opera è indicato come *e-nu-[ma] ilū^{mēs} ki-i a-mi-li*, “quando gli dèi erano

1. «The idea that man was created to relieve the gods of hard labour by supplying them with food and drink was standard among both Sumerians and Babylonians» (Lambert e Millard 1969: 15); «Auf die Frage “weshalb wurde der Mensch erschaffen”, geben die keilschriftlichen Texte eine einheitliche und klare Antwort: “Der Mensch wurde erschaffen, um zu arbeiten, und zwar um die Götter von ihrer schweren Arbeit zu entlasten”» (Pettinato 1971: 21). *Cf.* Cagni 1974.

2. Traduzione italiana in Ermidoro 2017.

come gli uomini” (Lambert 1969: 534; anche “come l'uomo” sarebbe possibile, come notato da von Soden 1970: 311). Sebbene sia verosimile che si tratti di una modifica adottata dallo scriba per chiarire un passo che non gli risultava del tutto perspicuo, ciò sembra comunque suggerire che, almeno in ambito assiro, l'interpretazione comparativa fosse quella prevalente, se non addirittura esclusiva. Ad ogni modo, il senso del passo sembra essere chiaramente che, anteriormente alla creazione dell'uomo, tra la condizione degli dèi e quella umana vi fosse un'analogia, che il seguito del poema indica nella necessità del lavoro (dove una resa dell'incipit come “when the gods worked like Man” in Frymer-Kensky 1977: 148). Una volta che l'uomo è stato creato e adibito al lavoro, e gli dèi se ne sono esentati, gli dèi non sono più (come) l'uomo³.

A proposito dell'organizzazione del lavoro divino, permangono delle incertezze: nell'*Atrahāsīs* non è chiaro (*cf.* Pettinato 1968: 177) se sia presupposta una fase antecedente, nella quale tutti gli dèi sarebbero stati impegnati nel lavoro, e quindi solo in una fase successiva i “potenti” (*rabiūtum*) Anunnaki si sottraessero a questo obbligo scacciando il *dullu* sui soli Igigi. A lungo andare, comunque, la situazione risulta intollerabile e porta alla rivolta degli Igigi che distruggono gli strumenti di lavoro (i 64-66) e assaltano il palazzo di Enlil, principale responsabile del sistema. Le ragioni degli oppressi trovano riconoscimento e l'uomo viene creato appositamente per sostituirli nelle loro fatiche. Tuttavia, la creazione dell'uomo richiede l'uccisione di *we*, il dio cui viene attribuita la responsabilità della rivolta. A lui si deve la presenza, nella “miscela” originaria dell'uomo, di una componente divina (*tēmum*), sulla cui natura gli studiosi assumono posizioni molto distanti: dall'identificarla con una tendenza alla rivolta (Moran 1970: 52; Alster 2002: 36), “congenita” all’umanità avendola questa “geneticamente” ereditata dal dio, a vedere nel *tēmum* “the ‘program, plan’ to dig rivers and canals and provide food to the great gods”, “the plan to serve divine-beings”, in conseguenza del quale gli umani sarebbero “programmati” a lavorare al posto degli dèi e per loro (Oshima 2012: 420-421 nota 94). È stato anche ipotizzato che il *tēmum* fosse il presupposto perché una parte dell'uomo potesse sopravvivergli in qualità di *eṭemmu* e potesse vantare lo stesso diritto degli dèi ad essere sostentato dagli umani (Bottéro 1982: 31). Una questione dibattuta riguarda il numero sette che figura nel testo (l. 5) e che potrebbe indicare come solo i sette Anunnaki più potenti sarebbero stati esentati dal lavoro. Ma questi ultimi figurano al nominativo, mentre il numero (*sibittam*) è all'accusativo. Si è quindi proposto che l'intero carico lavorativo gravasse su sette soli Igigi (von Soden 1969: 420-421; Cassin 1973: 92), collegando *sibittam*, alla fine di un verso, con Igigi alla fine di quello successivo. Questa interpretazione, oltre a implicare che il lavoro di sette soli Igigi sarebbe stato sufficiente per soddisfare le esigenze di tutti gli altri dèi, comporterebbe che sette soli Igigi sarebbero i protagonisti della rivolta contro i grandi dèi. Per ovviare a questa difficoltà è stata formulata l'ipotesi (von Soden 1978: 76) che i sette Igigi si fossero nel frattempo moltiplicati (come poi faranno gli uomini), ma la soluzione è forse anche più problematica del problema che vorrebbe risolvere. Una possibile spiegazione alternativa (Lambert e Millard 1969: 146-147) vede in *sibittam* una sorta di accusativo di relazione,

3. Secondo E. Cassin (1973: 96 nota 24), sputando sull'argilla da cui sarebbe nato l'uomo, gli Igigi sancirebbero “en quelque sorte une rupture avec leur passé”, “en crachant sur cette argile sur laquelle ils ont peiné pendant quarante ans”.

dunque “sette degli Anunnaki”. È comunque preferibile riferire l’indicazione numerica agli Anunnaki, probabilmente quegli stessi che altrove sono indicati come i sette “dèi dei destini” (Lambert e Millard 1969: 146), i quali avrebbero stabilito anche le norme relative all’organizzazione del lavoro tra gli dèi, esentandosene o riservandosi comunque funzioni dirigenziali. Nell’*Atraḥasīs* dunque gli Anunnaki sono contrapposti agli Igigi. È stata avanzata l’ipotesi che in questi due gruppi siano da individuare, rispettivamente, gli dèi della popolazione sumerica e quelli della popolazione semitica: lo sfruttamento di questi ultimi da parte dei primi riecheggierebbe quindi la situazione etnica e sociale all’epoca della terza dinastia di Ur e nel periodo immediatamente successivo, quando l’integrazione di elementi amorrei attraverso il loro impiego in lavori pesanti non sarebbe stata scevra di tensioni sociali (von Soden 1969: 429; più sfumato, von Soden 1979: 8-10; cf. già Von Soden 1966: 144). Tuttavia, non vi sono elementi che inducano a ritenere che gli Igigi siano legati alla componente semitica della popolazione, in generale, e agli Amorrei in particolare (cf. Falkenstein 1965; Kienast 1965; Edzard e Kienast 1976-1980; Lambert 2013: 193-196). L’opposizione sembra da collocare su base funzionale-sociale, piuttosto che su base etnica. Del resto, Anunnaki e Igigi sono divinità, non uomini, e i rivoltosi sono indicati come “figli” di Enlil, p. es. *Atraḥasīs*, i 94.96. La situazione di conflitto cessa quando l’uomo ha assunto gli obblighi lavorativi. Anche il testo VAT 17019 (BE 13383, Mayer 1987), risalente forse all’epoca di Assurbanipal (Cancik-Kirschbaum 2005: 20), fa riferimento alla creazione dell’uomo in risposta all’ostilità (*nukurtu*) sorta fra gli dei sottoposti al *tupšikku*. Ci si è chiesti (Müller 1989: 63 nota 9) se la menzione di questa ostilità non implichi “daß der Götterkonflikt zur Topik der babylonischen Menschenschöpfungsmythen, unabhängig von den Zeitumständen der Einzeltexte, gehört”. L’inserimento di un motivo nella tradizione mitica, comunque, ne può garantire l’esistenza (eventualmente con mutato valore) anche dopo la cessazione dei presupposti storico-sociali e culturali originari. Lavoro e corvée rappresentano, elementi fondamentali del sistema economico mesopotamico nella sua epoca formativa. È possibile che la rivolta degli dèi e il loro luddismo fossero la proiezione di reali (ricorrenti?) sommosse⁴. Si tratta, comunque, di un conflitto più sociale che generazionale (secondo l’interpretazione proposta da Harris 1992: 632-633). Nell’*Enūma eliš* la creazione dell’umanità perché si assumesse il *dullu* liberandone gli dèi cosicché questi potessero riposare (vi 7-8; 33-36; 129-130) appare tra le opere di organizzazione del cosmo dopo la vittoria di Marduk su Tiāmat. La necessità del lavoro, da parte degli dèi, è menzionata in precedenza (v 141-142) ma non è chiaro chi fosse sottoposto a questo carico. Nell’enumerazione dei nomi di Marduk l’accenno al fatto che, con la creazione dell’umanità, il dio tolse il giogo (*abšānu*) imposto agli dèi suoi nemici (vii 28-29) sembra implicare che, dopo la vittoria di Marduk, il compito di lavorare sarebbe stato imposto, sia pure per breve tempo o solo in linea teorica, sugli dèi sconfitti. Un’interpretazione alternativa potrebbe essere suggerita sulla base del fatto che (i 120-122), dopo l’uccisione di Apsū, “gli dèi” rinfacciano a Tiāmat la sua inerzia davanti al loro *sarma'u*, esortandola a spezzare il loro “giogo” (unica altra ricorrenza di *abšānu* nel poema) acciocché essi possano dormire.

4. Il passo, “tiré certainement de l’expérience”, “contribue à montrer que les corvéables de l’ancienne Mésopotamie se révoltaient parfois” (Bottéro 1967-1968: 116). La prima parte dell’*Atraḥasīs* costituirebbe “la transposition sur le plan divin d’une situation sociale réelle” (Cassin 1973: 97).

Il significato di *sarma'u* è incerto (*cf.* CAD S, s.v., pp. 177-178), ma le traduzioni proposte⁵ sembrano favorire l'ipotesi che la ribellione non mirasse solo alla vendetta per l'uccisione di Apsû, ma costituisse una rivolta delle divinità costrette a lavorare contro quelle maggiori, che se ne erano esentate. Se così fosse, sarebbe più chiaro perché, come riferisce Ea a suo padre, “tutti gli dèi” si sarebbero uniti alla rivolta di Tiāmat (ii 13-15). Dopo la vittoria, Marduk impose all'universo il suo nuovo ordine pacificatore, rimuovendo dai nemici sconfitti l'*abšānu* cui essi sarebbero stati sottoposti già da prima di essere nemici e sconfitti, addossandolo ad un'umanità creata, anche qui come nell'*Atrahasīs*, tramite un elemento (qui il sangue) derivato dal dio ritenuto il principale responsabile della rivolta (qui Qingu). In'altra tradizione (testo principale KAR 4, *cf.* Lambert 2013: 350-360) il sangue impiegato per la creazione dell'uomo proviene dagli dèi Alla (*cf.* Lambert 2013: 223). Anche in *Enki e Ninmah* (ll. 8-11), secondo alcuni interpreti, è presente la divisione del lavoro tra dèi che soprintendono e “piccoli dèi” che svolgono le attività pesanti (Pettinato 1971: 22; Bottéro e Kramer 1993: 189; Lambert 2013: 335; ETCSDL, <https://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.1.1.2#>; di diverso avviso Ceccarelli 2016: 143-144). Anche qui, al lavoro ininterrotto di alcuni, consistente principalmente nell'escavazione di canali e finalizzato alla produzione di cibo, si contrappone il placido sonno di una divinità, Ea, che evidentemente non era tenuto alle stesse spassanti prestazioni, benché il testo non fornisca appigli per tentare di motivare questa esenzione, di cui forse godeva anche sua madre Nammu, *cf.* Kümmel 1973: 29. Nammu deve destare Ea per riferirgli delle rimostranze degli dèi lavoratori, che forse avevano distutto gli attrezzi da lavoro (l. 21, Ceccarelli 2016: 149-150), suggerendo di creare l'uomo affinché questi liberasse gli dèi assumendosene il carico (il cesto, *zub-sig₃*, ll. 30, 37). Qualora questa ricostruzione fosse corretta, andrebbe quantomeno sfumata la proposta di Pettinato secondo la quale la cultura sumerica avrebbe avuto, del lavoro, un'idea più positiva rispetto a quella accadica (*cf.* Pettinato 1971: 29, “[d]ie Sumerer klagen nie über die Schwere der Arbeit”). Detta proposta, infatti, poggiava sulla convinzione che, in *Enki e Ninmah*, “von einer offenen Auflehnung gegen die Arbeit ist nicht die Rede (...). Im sumerischen Mythos bleibt die Ordnung gewahrt, während im akkadischen Mythos die Ordnung sowohl von den Göttern als auch von den Menschen zerstört wird” (Pettinato 1971: 25 nota 66).

IL LAVORO DA COMPIERE

Il lavoro cui erano costretti gli dèi appare, in questo contesto, fondamentalmente quello inteso alla produzione alimentare, soprattutto agricola, secondo le modalità che caratterizzavano il mondo mesopotamico, con la creazione, la gestione, la manutenzione e l'ampliamento della rete dei canali che garantivano ai campi la necessaria irrigazione (*cf.* Cagni 1974: 34-35) e prima, ad opera degli dèi, lo scavo dei grandi fiumi (*cf.* Bottéro 1967-1968: 116; Frymer-Kensky 1977: 149; Oden 1981: 200-201); ma vi sono accenni

5. P. es. “Fron” (Kämmerer e Metzler 2012, p. 320); “fatigue” (Talon 2005, p. 82); “burden” (Foster 1996, p. 357; Lambert 2013, p. 121).

anche ad attività edilizie⁶. Non è dunque il lavoro specialistico, ma si tratta sostanzialmente delle faticose attività di corvée svolte da quella manodopera generica che, nei tempi storici, era impiegata dal sistema nell'interesse presunto degli abitanti dei templi, o sotto la loro egida. Le attività svolte dagli dèi, e dagli uomini dopo di loro e al loro posto, sono rappresentate e reificate nei principali strumenti impiegati per compierle: la zappa e il cesto. Nell'*Atrahāsīs* il fatto che gli dèi, per sostentarsi, fossero costretti alle dure necessità del lavoro fisico è espresso tramite la constatazione che essi (sop)portavano il lavoro/la fatica (*dullu*) e portavano il cesto (*šupšikku*)⁷. Una versione alternativa della seconda linea dell'*Atrahāsīs*, attestata a Sippar, è *ilū nīra ibnū tupšikku* “gli dèi crearono il giogo, il cesto” (George e Al-Rawi 1996: 153)⁸. Anche nel *Lugal-e* (ll. 336-339) gli dei sono costretti alla zappa e al cesto. Gli attrezzi distrutti dagli dèi in rivolta (*Atrahāsīs* l. 64-66) sono pale (*marri*) e cesti (*šupšikki*), mentre gli umani costruiscono nuove zappe (*allī*) e pale (*marri*) per lavorare (*Atrahāsīs* l. 337). Nella tradizione rappresentata da KAR 4 gli Anunnaki decisero di creare l'uomo affinché il compito (*éš-gār/ iškāru*) degli dèi divenisse compito dell'uomo, cui sarebbero toccati la zappa e il cesto (*gišal/allu* e *gištubšig/tupšikku*) con i quali provvedere ai lavori idraulico-agricoli necessari a rendere produttivo il campo (*a-šā/eqlu*) degli Anunnaki (v. l. 7). Il cesto, insieme alla zappa, è lo strumento simbolo della corvée, tanto da esserne sinonimo (Stol 1995: 293-294). Agricoltura e allevamento sono oggetto della disputa tra grano e pecora (*Lahar e Ašnan*, ll. 26-36, cf. Alster e Vanstiphout 1987), secondo la quale, inizialmente, gli dèi producevano il proprio cibo da soli, “sulla collina santa” (*du₆-kù*). Poiché, però, non riuscivano a saziarsene, affidarono la produzione alimentare agli uomini. All'ovvia interpretazione per cui, per qualche ragione, la produzione divina era insufficiente o non abbastanza nutriente, si contrappone l'ipotesi che essi, per così dire, “non ne avessero mai abbastanza”⁹. Il che, del resto, conferma che la produzione era affidata agli esseri umani perché essi producessero più di quanto era nelle potenzialità della “collina santa”.

6. Cf. per esempio il testo *UET VI* 118 iv 19-30, dove “gli Anunna del cielo e della terra” (o “del paese di Sumer”, secondo Oberhuber 1967: 265) lavoravano con picconi e cesti, per fondare città (Falkenstein 1965: 132; Pettinato 1971: 23). Nel cosiddetto “Inno alla zappa” (l. 98) la zappa (*gišal*) e il cesto (*gišdubsig*) sono indicati come gli strumenti per edificare città (dato che nel testo la sillaba ‘al’ ricorre con frequenza, alludendo al nome sumerico della zappa, non sarà forse ozioso chiedersi se qui l’assonanza con il termine accadico per città, *ālu* sia puramente casuale).

7. La precisazione “[d]a für den Kanalbau nur Erdarbeiten nötig waren, ist hier wohl eher der Erd-Tragkorb als der Ziegel-Tragrahmen gemeint” (von Soden 1978: 76) è forse eccessiva, considerando il significato generico con cui il termine è impiegato nel poema e, in generale, in questo genere di testi, come nota lo stesso von Soden (“[w]ann im Epos šupšikkum den Tragkorb bzw. den Tragrahmen bezeichnet und wann die Fronarbeit allgemein, ist nicht überall deutlich. Der Babylonier hörte aus dem Wort vermutlich beides gleichzeitig heraus”).

8. *Tupšikku* è sinonimo di *šupšikku*. È possibile anche interpretare come “the six hundred (*nēr*) gods fashioned the soil-basket” (George e Al-Rawi 1996: 184).

9. Jacobsen 1946: 142: “the Anunnaki so liked the good products of Ashnan and Lahar (primarily bread and milk) that they never tired of eating and drinking them”.

IL LAVORO DEGLI UOMINI

Creati per addossarsi i lavori che gli dèi non volevano più fare, gli esseri umani creano però disagio ai loro padroni. Ideata affinché gli dèi potessero riposare (*cf. Enūma eliš* vi 129-130), l'attività degli esseri umani si rivelava infatti in contrasto proprio con l'aspirazione divina al riposo e al sonno: secondo l'*Atraḥasīs* (i 355-359), infatti, al proliferare degli esseri umani conseguiva un tale rumore (*rīgmu* e *hubūru*) che Enlil era privato del sonno. Proprio per contrastare questo fenomeno, gli dèi affliggono l'umanità con una serie di piaghe (cui gli uomini pongono fine seguendo i consigli di Ea), che apparentemente riescono a risolvere il problema, seppure solo temporaneamente. Enlil alla fine decide di ricorrere alla misura estrema di sterminare gli esseri umani tramite il diluvio ma anche questa volta Ea interviene, salvando Atraḥasīs e i suoi, in modo tale che l'umanità possa sopravvivere. Un'ampia discussione è sorta in merito alla natura del rumore che avrebbe tolto il sonno a Enlil. Secondo un'ipotesi avanzata da Giovanni Pettinato (Pettinato 1968; *cf.* Picchioni 1974: 106-109) il "rumore" degli uomini che disturbava Enlil fino al punto da spingerlo alla decisione di sterminarli avrebbe rappresentato l'espressione sonora dell'ostilità degli esseri umani verso il destino stabilito per loro dagli dèi e che imponeva loro il peso oppressivo del lavoro. Il *rīgmu* degli uomini sarebbe cioè analogo al *rīgmu* degli dèi in rivolta, quando assediarono il palazzo di Enlil (*Atraḥasīs* i 77)¹⁰. Questa ipotesi renderebbe meno bizzarri e capricciosi gli dèi mesopotamici, che punirebbero dunque una colpa invece che esercitare a loro arbitrio e secondo il proprio capriccio la potenza sovrumana di cui sono dotati ("[d]ie Menschen wurden für ein Vergehen gegen die Götter selbst bestraft", Pettinato 1968: 199), avvicinando in tal senso il diluvio mesopotamico a quello biblico. Secondo la ricostruzione di Pettinato, inoltre, il consiglio dato da Ea agli esseri umani in rivolta umana contro gli dèi, sotto il peso di quel lavoro che già ad essi era risultato intollerabile, avrebbe dovuto attuarsi con il temporaneo rifiuto di celebrare il culto divino, fatta eccezione per la divinità direttamente responsabile della piaga che, in quel momento, stava affliggendo l'umanità: un *non serviam* che avrebbe rappresentato di fatto "eine Kampfansage an die Götter" (Pettinato 1968: 189). Il rifiuto di sottostare al lavoro, del resto, avrebbe comportato necessariamente l'interruzione della fornitura agli dèi del frutto di quel lavoro, necessario alle attività culturali e al sostentamento delle divinità. La proposta di Pettinato non è però priva di difficoltà. Un'interpretazione alternativa vede nel consiglio di Ea solo la momentanea concentrazione del culto sulla divinità di cui in quel momento era urgente cattivarsi il favore attraverso un trattamento privilegiato e a discapito degli dèi personali (il pronome personale suffisso: "i vostri dèi", anziché "gli dèi", indicherebbe questo: Moran 1971: 55; Moran 1987, p. 253; *cf.* Kilmer 1972: 167, "the usual gods"; ma *cf.* le obiezioni riassunte in Picchioni 1974: 103). Quanto alla corrispondenza tra il *rīgmu* che si leva quando gli dèi assaltano il palazzo di Enlil e quello umano, essa non sembra essere così stringente: laddove il

10. "Im Atramhasīs-Epos ist die Ursache des Zornes Enlils und somit der Sintflut der empörte und klägende Lärm der Menschen. Sie hatten ihre Empörung über die schwere Arbeit, die auf ihnen lastete, durch Lärm kundgetan. Da aber die Zwangsarbeit der eigentliche Zweck der menschlichen Erschaffung war, entsprach die Empörung der Menschheit dem Versuch, die von den Göttern bestimmte Ordnung umzustossen. Sie war gerade eine Rebellion gegen die Götter" (Pettinato 1968: 198).

rigmu degli uomini disturba il sonno di Enlil, il *rigmu* degli dèi rivoltosi evidentemente non lo fa, dato che il dio, che ignaro della rivolta dorme nel suo letto (i 79: *ina mayyālī*), deve essere svegliato da Kalkal e Nusku quando gli insorti sono già alle porte. In *Enki e Nimah* è Nammu a dover destare Ea per avvisarlo dell'ostilità sorta tra gli dèi lavoratori (e forse lo stesso faceva Bēlet-ilī in VAT 17019, nella lacuna iniziale). Il termine *rigmu* compare anche nei consigli dati da Ea agli uomini su come reagire alle piaghe inflitte loro dagli dèi. La frase *rigma lišebbū ina mātim* (*Atrahāsīs* i 377, cf. 391-392 e 403-404) è resa da Pettinato, che tali consigli considera delle istigazioni alla rivolta, come “Man möge das Wehgeschrei im Lande laut erschallen lassen”. Per lui *rigmu* “ist hier zunächst ‘Wehgeschrei, Wehklage’, aber gleichzeitig ein ‘empörtes Geschrei’” (Pettinato 1969: 189). Secondo un'interpretazione opposta, la frase andrebbe intesa invece come “let them silence the roar in the land”, Ea consiglierebbe proprio di diminuire il rumore (“let them silence the roar in the land”) che aveva esasperato gli dèi, per placarli (Moran 1971: 54; cf. Oden 1981: 203). Ma il *rigmu* potrebbe, più semplicemente, essere il clamore degli araldi che diffondono le disposizioni proposte da Ea (cf. p. es. Lambert e Millard 1969: 69; Ermidoro 2017: 95). Del resto, il *rigmu* sembra essere stato consapevolmente trasmesso agli uomini dagli dèi stessi, contestualmente alla fatica del lavoro (i 242), cosa che rende poco verosimile che esso costituisse un elemento ostile¹¹. Peraltra, in VAT 17019: 2'-7' sembra che gli dèi rivoltosi esprimessero la propria ostilità (*nukurtu*) piuttosto restando in silenzio (cf. Mayer 1987: 55-57), forse dopo aver sospeso le attività lavorative, nel qual caso si avrebbe piuttosto un'associazione tra rumore e lavoro, mentre l'insorgere della protesta si manifesterebbe piuttosto con il silenzio. *Rigmu* sembra quindi assumere, a seconda del contesto, connotazioni differenti. Nel poema di Erra (i 41) il fastidio legato al chiasso (*hubūru*) prodotto dagli esseri umani diventa molesto e scatena la loro distruzione; il forte grido (*rigmu dunnu*, i 61) faccia placare per la paura il *hubūru* degli uomini (i 73), a causa del quale gli Anunnaki, che amano il “silenzio di morte” (*śahrartu*), non possono prendere sonno (i 81-82). Qui (iic 45, secondo Cagni 1969) il *rigmu* umano è associato alla gioia (*hidūtu*). Anche nella versione neobabilonese dell'*Atrahāsīs* da Sippar, l'associazione (George e Al-Rawi 1996: 176, ll. 40-41) tra il ritorno dei “giorni del benessere” (u_4 -me *śulmi*) e la ripresa del “*rigmu* di prima” (*mahrū rigmu*) sembra escludere connotazioni negative o rivoluzionarie del *rigmu* stesso. Qui *rigmu* e *hubūru*, come altrove¹², sono dunque intesi come il rumore naturale che si leva dalle attività umane. Esso disturba gli dèi non perché sia in sé colpevole, ma perché impedisce loro di dormire. Nell'*Enūma elīš* il chiasso (i 25: *rigmu*) dei troppo vivaci dèi giovani infastidisce gli dèi primordiali, disturbandone riposo e sonno¹³. Da testi rituali, del resto, risulta la credenza che il pianto dei bambini potesse disturbare il sonno degli dèi (Heffron 216: 88-89) e il *rigmu* dei bambini svegliare (*nagaltū*) Ea (Farber 1989: 44.94). Il rumore che porta al diluvio sarebbe quindi quello prodotto dalle normali attività umane, tanto più forte quanto più numerosi diventavano gli esseri umani. Nella versione

11. Secondo Stol qui “*rigmu* is the call to do the corvée” (Stol 2000: 113 nota 21).

12. Cf. il passo *rigim amēlūti (...) uzammā ugārišu* (Streck 1916, I.2 vi 101-103) dove come esito della distruzione portata da Assurbanipal è venuto meno il *rigmu* della gente.

13. “Ces jeunes dieux apparaissent aussi bruyants et agités que les dieux anciens étaient silencieux, inertes et immobiles” (Cassin 1973: 89). Apsū, che incitava alla distruzione delle chiassose divinità per poter dormire (i 38-40) viene ucciso nel sonno indotto da Ea (i, 63-69). Sul sonno degli dèi cf. Batto 1987; Mrozek e Votto 1999.

neobabilonese dell'*Atraḥasīs* da Sippar (George e Al-Rawi 1996: 176, ll. 41-42) con la cessazione della seconda piaga (e forse anche delle altre) la proliferazione umana riprendeva esplicitamente (Albertz 1999: 10-12; Heffron 2016: 87-88). Dopo il diluvio, secondo l'*Atraḥasīs*, gli dèi introdussero una serie di misure atte a limitare l'indiscriminato proliferare degli uomini¹⁴. In *Erra* il rumore degli esseri umani diventa eccessivo a seguito della mancata attività bellica, che normalmente contribuisce alla regolazione della loro mortalità umana (Cassin 1973: 106). È stato anche ipotizzato che la stessa morte “naturale” si ritenesse essere stata istituita dagli dèi solo dopo il diluvio (Lambert 1980: 57-58; Moran 1987: 254). È possibile, del resto, che esistessero tradizioni e concezioni contraddittorie, in merito. Infatti, che gli esseri umani morissero anche prima del diluvio è presupposto dalla “lista reale sumerica” (Bottéro 1993: 24-25), a meno di non supporre per tutti una morte violenta, prima o poi (anzi, di norma molto poi). Certo, la durata della vita dei sovrani antidiluviani risulta iperbolica, ma anche dopo il diluvio i sovrani registrati risultano ben più longevi rispetto all’epoca storica. La transizione avviene dunque progressivamente, anche se col diluvio si verifica una notevole riduzione della longevità.

Si è voluta comunque trovare, nella crescita umana, una qualche colpa che giustificasse la decisione del diluvio come relativa punizione¹⁵. In particolare, secondo l’ipotesi di von Soden, Enlil sarebbe stato disturbato non tanto dal rumore delle attività umane, quanto dal fatto che gli esseri umani fossero diventati troppo attivi rispetto alle sue aspettative, sicché lo sviluppo umano avrebbe reso gli uomini troppo simili agli dèi¹⁶. Questa ipotesi interpretativa non spiega però la funzione delle distruzioni parziali cui gli dei avrebbero fatto ricorso, prima di decidere il diluvio. Esse rappresentano una soluzione valida, seppur temporanea, al problema della sovrappopolazione, giustificando quindi gli ampi intervalli temporali che, secondo l'*Atraḥasīs*, intercorrevano fra i successivi interventi divini: durante questi intervalli il genere umano si sarebbe nuovamente moltiplicato fino al punto da rappresentare ancora un problema. Questi intervalli non si spiegano, invece, attribuendo gli interventi in termini di repressione di un atteggiamento di indipendenza che, comunque, resta sostanzialmente speculativo.

CONCLUSIONE

Il tentativo di spiegare, e di piegare, i testi mitologici mesopotamici a una logica conforme a quella moderna o a una concezione delle divinità derivante da quella delle religioni monoteistiche è destinato in partenza all’insuccesso. Gli dèi mesopotamici avrebbero

14. Il tema della introduzione della morte nel mondo in risposta alla sovrappopolazione umana è ben documentato nelle culture tradizionali (Schwarzbaum 1957), ed è frequente l’associazione tra moltiplicazione indiscriminata e penuria alimentare. Quest’ultimo tema contrasta con la concezione mesopotamica che associa anzi la disponibilità di manodopera all’aumento della produzione alimentare.

15. Cassin 1973: 90 nota 3: “[I]’incontinence démographique des hommes est en définitive une forme d’hubris qui se manifeste par le vacarme produit par les masses humaines”; Batto 1987: 160: creati perché gli dèi potessero riposare, gli esseri umani “violated their mission by preventing the deity by sleeping”.

16. “Die Menschen hatten sich demnach offenbar nicht nur stark vermehrt, sondern auch gelernt, immer mehr von sich aus zu tun, was die Götter ihnen noch nicht bestimmt hatten. Der Abstand zu den Göttern hatte sich dadurch verringert, das brachte den Konflikt” (von Soden 1979: 13; Oden 1981).

dunque creato l'umanità per il proprio interesse, e sempre per il proprio interesse – sia pure ingannandosi in merito – avrebbero tentato di distruggerla. E quantunque Ea fosse legato all'uomo da lui prescelto per scampare al diluvio da un particolare rapporto di devozione, e favorisse in generale gli esseri umani da lui ideati, è ancora l'interesse, proprio e di tutti gli dèi, a motivarne l'intervento, dato che, in quanto sapiente, egli aveva previsto, unico tra gli dèi, le conseguenze negative, per loro, di un completo annientamento dell'umanità. Il diluvio, infatti, privando temporaneamente gli dèi delle consuete offerte alimentari, porta gli dèi ad una più matura consapevolezza della propria dipendenza dagli esseri umani, sancendo così la rinuncia ad ulteriori propositi di un loro totale sterminio (un elemento, questo, in qualche misura presente anche nel parallelo biblico, *cf.* Gn 9.11)¹⁷. Anche nel poema di Erra (v 15) appare il tema del rischio, solo sfiorato, che la distruzione degli esseri umani si spingesse troppo oltre, privando gli dèi di offerte alimentari e incensi. Come il diluvio, anche la distruzione operata da Erra concerneva uomini e animali, rischiando di sterminare non solo i lavoratori ma anche gran parte dei mezzi di produzione (gli animali). Questa dipendenza del benessere degli dèi dal lavoro umano assicurava dunque che gli dèi stessi si sarebbero fatti garanti, sia pure per proprio tornaconto, della sopravvivenza del genere umano, che del resto al lavoro al loro servizio doveva la propria esistenza. Rappresenta, verosimilmente, uno sviluppo tardo la posizione particolare riconosciuta ai sovrani, implicata da VAT 17019, nel quale la creazione del re (*māliku-amēlu*) avviene dopo quella dell'uomo comune (*lullū-amēlu*). Quest'ultimo esiste per sostituire gli dèi nel lavoro, addossandosene il *tupšikkum*, mentre il re sarebbe destinato, per natura, ad altri compiti (Müller 1989: 74). Un'altra attestazione di questa concezione potrebbe avversi nel testo BE 13987 (Weissbach 1903: 32-35 e Taf. XII, ll. 37-38; Thureau-Dangin 1921: 45-47), dove re e uomini sono creati da Ea separatamente e diverse appaiono le loro funzioni (secondo l'integrazione di Pettinato, 1971: 26, agli uomini toccherebbe il *dullu* degli dèi). I sovrani mesopotamici, comunque, non disdegnarono di farsi rappresentare con il cesto, intenti a lavorare in favore degli dèi. Nei sistemi politeistici, una certa dipendenza degli dèi dal lavoro umano è implicita nell'istituzione del sacrificio e dell'offerta alimentare intesi a sostentare le divinità. In ambito anatolico l'esplicitazione di questo rapporto è attestata per probabile influsso mesopotamico. Sebbene nessun testo ittita attesti esplicitamente l'idea che l'uomo fosse creato espressamente per sostituire gli dèi nel lavoro o per mantenerli (*cf.* Hoffner 2009: 244), è tuttavia presente il tema della dipendenza degli dèi dagli esseri umani, senza i quali essi sarebbero costretti a lavorare per sostenersi. Nel mito di Hedammu (CTH 348), in cui confluiscono elementi di origine mesopotamica, anatolica e hurrita (*cf.* Pecchioli Daddi e Polvani 1990: 136) una divinità, forse Ea/Enki, critica l'intenzione degli dei di annientare l'umanità, in quanto da tale azione sarebbe necessariamente conseguita la necessità, per gli stessi, di mettersi al lavoro essi stessi, onde procacciarsi il cibo. Senza le feste e le offerte degli uomini di cibo e bevande gli stessi dei avrebbero dovuto spingere l'aratro e girare la macina (Siegelová 1971: 46). Nel hurrita-ittita "Canto della liberazione" (Neu 1996: 291) l'espressione "il dio è una persona" (*DINGIR-uš UN*), in un contesto dove

17. Il rapporto tra aumento della popolazione e diluvio sarebbe invece confermato dall'implicito contrasto tra l'istituzione, nell'Atraḥasīs, dei mezzi per limitarlo e l'invito rivolto, in Genesi 9.1.7, agli umani scampati al diluvio affinché si moltiplichino (Frymer-Kensky 1977: 150).

il dio Teššub appare affamato e bisognoso, indicherebbe che “the god has been reduced to the status of a mere mortal who must care for himself” (Bachvarova 2005: 55). Essa sembra riflettere l’incipit di *Atraḥasīs*, *inūma ilū awīlum* (Bachvarova 2016: 55, nota 33). Una traccia della diffusione di concezioni analoghe a quelle mesopotamiche si può rintracciare anche in ambito ebraico (*cf.* Cagni 1975: 25; Albertz 1980), laddove (Gn 2,15) l’uomo è collocato nel giardino dell’Eden “perché lo lavorasse (‘bd)”. Naturalmente, l’idea di una dipendenza della divinità dalle sue creature e, a monte, lo stesso presupposto della necessità di nutrimento da parte della divinità, intrinseca in una tale concezione, erano evidentemente incompatibili con la concezione monoteistica prevalente nella forma canonica nella quale ci è giunto il corpus veterotestamentario. Alcuni passi biblici negano esplicitamente la dipendenza della divinità dalle offerte alimentari degli uomini, per esempio Sal. 49 [50], 12: “Se avessi fame, non lo direi a te, perché mio è il mondo, con tutto quel che contiene”. Se gli dèi mesopotamici erano stati “uomini” perché costretti a lavorare, l’uomo ebraico, essendo diventato, secondo le parole di YHWH, “come uno di noi” (Gn 3,22), fu scacciato dall’Eden “perché lavorasse il suolo da dove era stato tratto”.

BIBLIOGRAFIA

- AFANASIEVA, V. (1996): «Der irdische Lärm des Menschen (nochmals zum Atramhasīs-Epos)», *Zeitschrift für Assyriologie* 86: 89-96.
- ALBERTZ, R. (1980): «Die Kulturarbeit im Atramhasīs im Vergleich zur biblischen Urgeschichte», in R. Albertz, H.-P. Müller, H.W. Wolff, W. Zimmerli (a cura di), *Werden und Wirken des Alten Testaments. Festschrift für Claus Westermann zum 70. Geburtstag*: 38-57. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht / Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag.
- ALBERTZ, R. (1999): «Das Motiv für die Sintflut im Atramhasīs-Epos», in A. Lange, H. Lichtenberger e D. Römhild (a cura di), *Mythos im Alten Testament und seiner Umwelt. Festschrift für Hans-Peter Müller zum 65. Geburtstag* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 278): 3-16. Berlin, Walter de Gruyter.
- ALSTER, B. (2002): «Ilū awīlum: we-i i-la, “Gods: Men” versus “Man : God”. Punning and the Reversal of Patterns in the Atrahasis Epic», in T. Abusch (a cura di), *Riches Hidden in Secret Places. Ancient Near Eastern Studies in Memory of Thorkild Jacobsen*: 35-40. Winona Lake (Indiana), Eisenbrauns.
- ALSTER, B. e VANSTIPHOUT, H. (1987): «Lahar and Ashnan. Presentation and Analysis of a Sumerian Disputation», *Acta Sumerologica* 9: 1-43.
- BACHVAROVA, M.R. (2016): *From Hittite to Homer: The Anatolian Background of Ancient Greek Epic*. Cambridge, Cambridge University Press.
- BACHVAROVA, M.R. (2005): «Relations between God and Man in the Hurro-Hittite “Song of Release”», *Journal of the American Oriental Society* 125: 45-58.
- BATTO, B.F. (1987) «The Sleeping God: An Ancient Near Eastern Motif of Divine Sovereignty», *Biblica* 68: 153-177.
- BOTTÉRO, J. (1967-1968): «Antiquités assyro-babylonniennes», *Annuaire de l’École pratique des hautes études. 4e section, Sciences historiques et philologiques*: 89-122.
- BOTTÉRO, J. (1982): «La création de l’homme et sa nature dans le poème d’Atrahasīs», in M.A. Dandamayev, I. Gershevitch, H. Klengel, G. Komoróczy, M.T. Larsen e J.N. Postgate (a cura di), *Societies and Languages of the Ancient Near East. Studies in Honour of I.M. Diakonoff*: 24-32. Warminster, Aris & Phillips.

- BOTTÉRO, J. (1993): «Le modèle babylonien de la Genèse biblique», in H. Palva, T. Harviainen e A. Parpolo (a cura di), *L'ancien Proche-Orient et les Indes. Parallélismes interculturels religieux. Colloque franco-finlandais les 10 et 11 novembre 1990 à l'Institut finlandais, Paris. Studia Orientalia 70: 21-27.* Helsinki, Suomen Itämainen Seura.
- BOTTÉRO, J. e KRAMER, S.N. (1993): *Lorsque les dieux faisaient l'homme. Mythologie mésopotamienne.* Paris, Gallimard.
- CAGNI, L. (1969): *L'epopea di Erra.* Studi Semitici 34. Roma, Università di Roma.
- CAGNI, L. (1974): «La destinazione dell'uomo al lavoro secondo Genesi 2 e secondo le fonti sumero-accadiche», *Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli* 24: 31-44.
- CAGNI, L. (1975): «Creazione e destinazione dell'uomo secondo i Sumeri e gli Assiro-Babilonesi», in AA.VV., *L'uomo nella Bibbia e nelle culture ad essa contemporanee. Atti del simposio per il XXV dell'Associazione Biblica Italiana:* 9-25. Brescia, Paideia.
- CANCIK-KIRSCHBAUM, E. (1995): «Konzeption und Legitimation von Herrschaft in neuassyrischer Zeit: Mythos und Ritual in VS 24, 92», *Die Welt des Orients* 26: 5-20.
- CASSIN, E. (1973): «La contestation dans le monde divin», in AA.VV., *La voix de l'opposition en Mésopotamie. Colloque organisé par l'Institut des Hautes Études de Belgique, 19 et 20 mars 1973:* 89-110. Bruxelles, Institut des Hautes Études de Belgique.
- CECCARELLI, M. (2016): *Enki und Ninmah.* Orientalische Religionen in der Antike 16. Tübingen, Mohr Siebeck.
- EDZARD, D.O. e KIENAST, B. (1976-1980): «[Igigū,] Anunna und», in *Reallexikon der Assyriologie und vorderasiatische Archäologie*, 5: 37-44. Berlin, Walter de Gruyter.
- ERMIDORO, S. (2017): *Quando gli dei erano uomini. Atrahasis e la storia babilonese del genere umano.* Brescia, Paideia.
- FALKENSTEIN, A. (1965): «Die Anunna in der sumerischen Überlieferung», in H.G. Güterbock e T. Jacobsen (a cura di), *Studies in Honor of Benno Landsberger on his Seventy-fifth Birthday, April 21, 1965.* Assyriological Studies 16: 127-140. Chicago, University of Chicago Press.
- FARBER, W. (1989): *Schlaf, Kindchen, Schlaf! Mesopotamische Baby-Beschwörungen und -Rituale.* Mesopotamian Civilizations 16. Winona Lake (Indiana), Eisenbrauns.
- FOSTER, B.R. (1996): *Before the Muses: An Anthology of Akkadian Literature*, I². Bethesda (MD), CDL Press.
- FRYMER-KENSKY, T. (1977): «The Atrahasis Epic and Its Significance for Our Understanding of Genesis 1-9», *The Biblical Archaeologist* 40: 147-155.
- GEORGE, A.R. e AL-RAWI, F.N.H. (1996): «Tablets from the Sippar Library VI. Atra-ḥasīs», *Iraq* 58: 147-190.
- HARRIS, R. (1992): «The Conflict of Generations in Ancient Mesopotamian Myths», *Comparative Studies in Society and History* 34: 621-635.
- HEFFRON, Y. (2016): «Revisiting “Noise” (*rigmū*) in *Atra-ḥasīs* in Light of Baby Incantations», *Journal of Near Eastern Studies* 73: 83-93.
- HOFFNER, H.A. Jr. (2009): «Schöpfung, Schöpfungsmythos. B. Bei den Hethitern», in *Reallexikon der Assyriologie und vorderasiatische Archäologie* 12, 1/2: 243-246. Berlin, Walter de Gruyter.
- JACOBSEN, T. (1946): «Sumerian Mythology: A Review Article», *Journal of Near Eastern Studies* 5: 128-152.
- KÄMMERER, T.R. e METZLER, K.A. (2012): *Das babylonische Weltschöpfungsepos Enūma elīš* (Alter Orient und Altes Testament 375). Münster, Ugarit-Verlag.
- KIENAST, B. (1965): «*Igigū* und *Anunnakkū* nach den akkadischen Quellen», in H.G. Güterbock e T. Jacobsen (a cura di), *Studies in Honor of Benno Landsberger on his Seventy-fifth Birthday, April 21, 1965.* Assyriological Studies 16: 141-158. Chicago, University of Chicago Press.
- KILMER, A.D. (1972): «The Mesopotamian Concept of Overpopulation and its Solution as Reflected in the Mythology»: *Orientalia NS* 41: 160-177.

- KÜMMEL, H.M. (1973): «Bemerkungen zu den altorientalischen Berichten von der Menschenschöpfung», *Die Welt des Orients* 7: 25-38.
- LAMBERT, W.G. (1969): «New Evidence for the First Line of *Atra-hasīs*», *Orientalia* NS 38: 533-538.
- LAMBERT, W.G. (1971): «Critical Notes on Recent Publications», *Orientalia* 40: 90-98.
- LAMBERT, W.G. (1980): «The Theology of Death», in: B. Alster (a cura di), *Death in Mesopotamia. Papers read at the XXVie Rencontre Assyriologique Internationale*. Mesopotamia. Copenhagen Studies in Assyriology 8: 53-66. Copenhagen, Akademisk Forlag.
- LAMBERT, W.G. (2013): *Babylonian Creation Myths*. Mesopotamian Civilizations 16. Winona Lake (Indiana), Eisenbrauns.
- LAMBERT, W.G. e MILLARD, A.R. (1969): *Atra-hasīs. The Babylonian Story of the Flood*. Oxford, Clarendon Press.
- MAYER, W.R. (1987): «Ein Mythos von der Erschaffung des Menschen und des Königs», *Orientalia* NS 56: 55-68.
- MORAN, W.L. (1970): «The Creation of Man in Atrahasis I 192-248», *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 200: 48-56.
- MORAN, W.L. (1971): «Atrahasis: The Babylonian Story of the Flood», *Biblica* 52: 51-61.
- MORAN, W.L. (1987): «Some Considerations of Form and Interpretation in *Atra-hasīs*», in F. Rochberg-Halton (a cura di), *Language, Literature, and History. Philological and Historical Studies Presented to Erica Reiner*. American Oriental Series 67: 245-255. New Haven, American Oriental Society.
- MROZEK, A. e VOTTO, S. (1999): «The Motif of the Sleeping Divinity», *Biblica* 80: 415-419.
- MÜLLER, H.-P. (1989): «Eine neue babylonische Menschenschöpfungserzählung im Licht keilschriftlicher und biblischer Parallelen – Zur Wirklichkeitsauffassung im Mythos →», *Orientalia* NS 58: 61-85.
- NEU, E. (1996): *Das hurritische Epos der Freilassung I. Untersuchungen zu einem hurritisch-hethitischen Textensemble aus Hattusa*. Studien zu den Boğazköy-Texten 32. Wiesbaden, Harrassowitz.
- OBERHUBER, K. (1967): «Eine Hymne an Nippur (UET VI 118)», *Archiv Orientální* 35: 262-270.
- ODEN, R.A. Jr. (1981): «Divine Aspirations in Atrahasis and in Genesis 1-11», *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 93: 197-216.
- OSHIMA, T. (2012): «When the Gods Made Us from Clay», in A. Berlejung, J. Dietrich e J.F. Quack (a cura di), *Menschenbilder und Körperkonzepte im Alten Israel, in Ägypten und im Alten Orient*: 407-431. Tübingen, Mohr Siebeck.
- PECCHIOLI DADDI, F. e POLVANI, A.M. (1990): *La mitologia ittita*. Brescia, Paideia.
- PETTINATO, G. (1968): «Die Bestrafung des Menschengeschlechts durch die Sintflut. Die erste Tafel des Atramhasīs-Epos eröffnet eine neue Einsicht in die Motivation dieser Strafe», *Orientalia* NS 37: 165-200.
- PETTINATO, G. (1971): *Das altorientalische Menschenbild und die sumerischen und akkadischen Schöpfungsmythen*. Heidelberg, Carl Winter/Universitätsverlag.
- PICCHIONI, S.A. (1974): «Principi di etica sociale nel poema di Atrahasīs», *Oriens Antiquus* 13: 81-111.
- SCHWARZBAUM, H. (1957): «The Overcrowded Earth», *Numen* 4: 59-74.
- SIEGELOVÁ, J. (1971) *Appu-Märchen und Hedammu-Mythus*. Studien zu den Boğazköy-Texten 14. Wiesbaden, Harrassowitz.
- STOL, M. (1995): «Old Babylonian corvée (*tupšikkum*)», in T.P.J. van den Hout e J. De Roos (a cura di), *Studio Historiae Ardens. Ancient Near Eastern Studies Presented to Philo H.J. Houwink ten Cate on the Occasion of his 65th Birthday*. Publications de l'Institut historique-archéologique néerlandais de Stamboul 74: 293-309. Leiden, Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten.

- STOL, M. (2000): *Birth in Babylonia and the Bible. Its Mediterranean setting.* Cuneiform Monographs 14. Groningen, Styx.
- STRECK, M. (1916): *Assurbanipal und die letzten assyrischen Könige bis zum Untergang Niniveh's* (Vorderasiatische Bibliothek 7). Leipzig, J.C. Hinrichs.
- TALON, P. (2005): *The Standard Babylonian Creation Myth Enūma Eliš* (State Archives of Assyria Cuneiform Texts 4). Helsinki, The Neo-Assyrian Text Corpus Project .
- THUREAU-DANGIN, F. (1921): *Rituels accadiens.* Paris, Ernest Leroux.
- VON SODEN, W. (1966): «Die igigu-götter in altbabylonischer zeit», *Iraq* 28: 140-145.
- VON SODEN, W. (1969): «“Als die Götter (auch noch) Mensch waren”. Einige Grundgedanken des altbabylonischen Atramhasīs-Mythus», *Orientalia NS* 38: 415-432.
- VON SODEN, W. (1970): «Grundsätzliches zur Interpretation des babylonischen Atramhasīs-Mythus», *Orientalia NS* 39: 311-314.
- VON SODEN, W. (1973): «Der Mensch bescheidet sich nicht. Überlegungen zu Schöpfungserzählungen in Babylonien und Israel», in M.A. Beek, A.A. Kampman, C. Nijland e J. Ryckmans (a cura di), *Symbolae Biblicae et Mesopotamicae Francisco Mario Theodoro de Liagre Böhl dedicatae:* 349-358. Leiden, E.J. Brill.
- VON SODEN, W. (1978): «Die erste Tafel des altbabylonischen Atramhasis-Mythus. “Haupttext” und Parallelversionen», *Zeitschrift für Assyriologie* 68: 50-94.
- VON SODEN, W. (1979): «Konflikte und ihre Bewältigung in babylonischen Schöpfungs und Fluterzählungen», *Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft* 111: 1-33.
- WEISSBACH, F.H. (1903): *Babylonische Miscellen.* Leipzig, J.C. Hinrichs.
- WILCKE, C. (1977): «Die Anfänge der akkadischen Epen», *Zeitschrift für Assyriologie* 67: 153-216.
- ZIEGLER, N. (2016): «Aqba-Hammu et le début du mythe d'Atram-Hasis», *Revue d'Assyriologie et d'archéologie orientale* 110: 107-126.