

## Percezioni sensoriali del paesaggio montano nell'ottava campagna di Sargon II, 714 a.C.\*

NATHAN MORELLO

In uno studio che analizzi il ruolo della montagna come frontiera e spazio di interazione il caso mesopotamico costituisce un esempio di notevole interesse. La stessa conformazione del territorio della Terra fra i Due Fiumi – il moderno Iraq – appare come un'esemplificazione del problema: al centro, una grande piana si sviluppa attorno ai fiumi Tigri e Eufrate, mentre a nord e ad est di essa il panorama viene interrotto da una serie di catene che formano un grande arco montuoso dalla Cilicia fino all'odierno Khuzistan, dal Mediterraneo al Golfo Persico.

Questo tipo di paesaggio si trova riflesso culturalmente nella distinzione fra due termini sumerici che sembrano riassumere parte del pensiero dalle genti che li adottarono. I termini in questione sono KALAM, il « paese » dei Sumeri – il mondo dell'ordine – e KUR, la « montagna », ma anche il paese straniero, spesso nemico, dove regna il caos, l'altro da sé. Il pittogramma KUR, che rappresenta chiaramente anche ai nostri occhi un insieme di tre montagne, si sviluppa nel corso dei secoli assumendo sempre più valori semantici, prima in sumerico e poi in accadico: da « montagna » (accadico *shadû*) a « paese straniero, nemico, ostilità » (vedi anche KUR.KUR/KÚR = GUDIBÍR, acc. *na-kru*), a « paese » in senso generale (acc. *mātu*), a « palazzo » (acc. *ekallu*), per citarne i più importanti<sup>1</sup>. Nella letteratura mitologica, sumerica e accadica, la montagna compare sotto una luce ultraterrena, a volte come attributo divino, a volte, al contrario, come entità sconfitta dalla

\* Ringrazio il Prof F. M. Fales per i numerosi suggerimenti e per i consigli datemi durante la stesura di questo articolo. Ogni possibile errore è naturalmente da attribuirsi a chi scrive.

1. Labat e Labat 1976, 167–169.

potenza divina. In altri casi ancora la montagna è luogo del primato, di un dio o di un eroe, dove le qualità ultraterrene vengono manifestate.

Tali caratteristiche del paesaggio montano si ritrovano nelle iscrizioni reali di epoca neoassira (X–VII secolo a.C.), nelle quali la componente mitologica diviene strumentale per la celebrazione del sovrano. In questi componimenti letterari – scritti nel dialetto dell'accadico definito « babilonese standard » e incise su lastre in pietra o su supporti in argilla, come tavolette o cilindri – la montagna, oltre ad essere citata in quanto elemento paesaggistico reale, mantiene tutti i significati simbolici ai quali si è brevemente accennato in queste righe. Essa, in primo luogo, rappresenta un'importante frontiera naturale con grandi regni, come Urartu, Media ed Elam (in una zona oggi compresa fra Turchia, Iraq e Iran). All'interno delle regioni montuose, poi, si trovano formazioni statali più piccole – come il regno di Shubria – che partecipano ai giochi politici di alleanze e rapporti di vassallaggio con l'una o con l'altra potenza. Da un punto di vista simbolico–mitologico la montagna mantiene sempre il valore dell'alterità: il paesaggio naturale montano è, quasi sempre, di natura ostile; le popolazioni che vivono nella montagna sono, sostanzialmente, inferiori e tendono o ad essere nemiche o in balia di un attacco nemico che minaccia la loro stessa esistenza e che può essere scongiurato solo grazie all'intervento risolutore del sovrano assiro.

La *Lettera ad Ashur* rappresenta un tipo particolare di iscrizione reale in forma di « lettera al dio » (*Gottesbrief*), nella quale Sargon II (722–705 a.C.) narra in prima persona ad Ashur, il principale dio del pantheon assiro, i fatti avvenuti durante la sua ottava campagna militare, condotta nel 714 a.C. nella regione montuosa degli Zagros orientali (Iran nord–occidentale). Scopo della campagna era colpire Rusâ di Urartu, che aveva invaso alcuni territori sotto il controllo dell'Assiria, e i suoi regni vassalli, ristabilendo così il dominio sulla frontiera nord–orientale dell'impero<sup>2</sup>. Il testo consta di 430 righe, divise in 15 sezioni marcate da linee di registro, che sottolineano graficamente le diverse tappe dell'itinerario di guerra<sup>3</sup>.

2. Per una bibliografia ragionata dei principali studi sulla *Lettera ad Ashur* si rimanda a Zimansky 1998. La maggior parte degli studi si divide fra quelli di analisi storica, in particolare sull'itinerario della campagna militare e quelli di analisi letteraria, sulla composizione del testo e sul suo *Sitz im Leben*.

3. Il testo principale di riferimento per la *Lettera ad Ashur* è Thureau–Dangin 1912.

L'interesse per quest'opera nasce non soltanto dal fatto che in essa il paesaggio montano di frontiera costituisce lo sfondo dell'intera campagna militare, ma anche dalla maniera con cui le qualità, sia reali che simboliche, di tale paesaggio vengono presentate. Nelle righe di questo testo – in modo se non altro più evidente rispetto ad altre iscrizioni reali – il paesaggio montano, come la singola montagna, sono descritti tramite un vero e proprio concerto di dettagli, offerti al fruitore della lettera attraverso continui riferimenti a percezioni visuali, olfattive, uditive e, in qualche caso, anche tattili e gustative. In questa sede si cercherà di evidenziare la presenza di questi riferimenti alle percezioni sensoriali e, per quanto possibile, di indagare le ragioni del loro utilizzo<sup>4</sup>.

La *Lettera ad Ashur*, e l'itinerario della campagna militare in essa narrata, appare divisa in tre parti principali: 1) (rr. 1–159, sezioni I–V) la spedizione contro Rusâ l'Urarteo e Metatti di Zikirtu, suo alleato, preceduta dall'attraversamento di zone inesplorate dell'altopiano iranico e dall'incontro con le popolazioni alleate dell'Assiria, e conclusa con una vittoria di Sargon sui monti Uaush e Zimur; 2) (rr. 160–305,

Il documento verrà indicato d'ora in poi come TCL 3. Le integrazioni dei frammenti conservati nel Vorderasiatischen Museum di Berlino sono stati pubblicati in Messerschmidt e Schroeder 1922 e editi in Weidner 1937–1938. Per una nuova edizione vedere Mayer 1983. Per le traduzioni in inglese vedere Luckenbill 1928 e Foster 2005.

4. Oltre ai casi di citazioni letterali (« videro, si sentiva »), verranno presi in considerazione i passi del testo nei quali una percezione sia stata descritta in modo tale da dare al lettore una suggestione di essa (ad esempio la fatica provata dai soldati in un dato ambiente rimanderà alla percezione tattile provata dagli stessi). È bene, qui, accennare ad un problema filologico non indifferente, ovvero se si possa parlare di « senso », in quanto funzione ricettiva che permette di raccogliere uno stimolo, per la lingua e la cultura accademica. Sebbene non vi siano, a mia conoscenza, testi che rispecchino in qualche modo la definizione aristotelica dei cinque sensi, per almeno alcuni di essi le fonti sembrano confortare l'idea che tale concetto fosse in uso presso gli assiri. In particolare si trovano parole che rimandano al senso della vista (*niṣlu*), dell'udito (*hasisu*) e del tatto (*liptu*), per i quali si trovano testi che sembrano confermare definitivamente la loro valenza: ad esempio, *hasisia išbatu diglia ushamtû* « hanno preso il mio udito, diminuito la mia vista » (Chicago Assyrian Dictionary - CAD H, 126) e *liptia uda'imu hasisîa išbatu* « hanno offuscato il mio senso del tatto, portato via il mio udito » (CAD L, 201). Il senso dell'olfatto non sembra avere un termine specifico. Esistono il buon profumo e l'odore cattivo, che, come si vedrà più avanti, hanno anche significati metaforici ed esiste il verbo « odorare » (*eṣēnu*). Per quanto riguarda il gusto, infine, sebbene esista l'idea di cibo buono o cattivo, non ho trovato alcun termine che indicasse il « gustare » o tanto meno il senso del gusto. La parte di questo intervento dedicata al gusto è, pertanto, totalmente ipotetica e giustificata esclusivamente dalla natura preliminare dello studio.

sezioni VI–XIV) l'inarrestabile conquista assira in territorio urarteo; 3) (rr. 309–414, sezione XV) la deviazione, sulla via del ritorno, verso il regno di Musasir e il suo saccheggio, preceduta (nuovamente) dall'attraversamento di regioni montuose inesplorate<sup>5</sup>.

Nella prima e nella terza parte della lettera si trovano temi letterari che rimandano al *Leitmotiv* del sovrano eroico contro il nemico ingiusto e/o il paesaggio ostile<sup>6</sup>. In entrambe viene descritto un solo episodio di guerra, contro i numerosi narrati nella seconda parte del testo, nella quale il sovrano esce quasi di scena per lasciare spazio alla descrizione delle opere edilizie e dei costumi delle popolazioni urartee, subito seguita dalla narrazione del loro ineluttabile annientamento<sup>7</sup>.

L'elemento narrativo comune alle diverse parti della lettera è quello del superamento delle ostilità: la capacità eroica del sovrano di affrontare straordinari elementi ostili, sia naturali che umani, superandoli con una forza sempre superiore, secondo uno schema crono-ideologico tipico delle iscrizioni reali neoassire che, attraverso una scansione temporale per opposti (prima *diverso* da ora), celebra la figura del re<sup>8</sup>. Nell'ambito di questo schema crono-ideologico, la descrizione delle percezioni sensoriali risulta da una parte accessoria, ma dall'altra enfaticamente delle implicazioni ideali insite nel testo. In alcune occasioni, poi, la descrizione di una percezione sensoriale anticipa o riflette il gioco degli opposti.

Si noti, in questo senso, come la principale motivazione che spinge Sargon a condurre la campagna sia provocata da due forme di peccato perpetrate da Rusâ, che coinvolgono, seppur metaforicamente, i sensi dell'udito e del tatto. L'Urarteo, da una parte, « non rispetta la parola di Ashur e Marduk [...] » ed è « un montanaro, di stirpe assassina, che è senza giudizio, il cui discorso è malvagio, le cui labbra continuavano a blaterare indecenze ». Dall'altra, egli ha oltrepassato i confini assiri, un peccato che Hurovitz definisce « of feet or legs ». In risposta a tali provocazioni, Sargon, la cui bocca « non emana mai male o danno », blocca « i vili piedi del nemico » e impone « quiete e immobilità ».

5. Per un'analisi sulla composizione delle diverse parti del testo della *Lettera ad Ashur*, vedi Fales 1991, Kravitz 2003 e Hurovitz 2008, con bibliografia precedente.

6. Fales 1991, 135–142.

7. Un efficace espediente letterario che Fales definisce « the bigger they are the harder they fall », vedi Fales 1991, 142.

8. Zaccagnini 1981, 260.

## 1. Osservazione del paesaggio

Nella *Lettera ad Ashur* la descrizione del paesaggio montano comincia subito dopo la partenza dalla capitale assira Kalhu, con l'attraversamento del passo dei monti Kullar («alta catena montuosa della terra di Lullumî»), che conduce nella regione di Mazāmua, vera e propria «porta» per gli Zagros e ultima appendice del territorio sotto il completo controllo assiro. A partire da questo momento la narrazione degli eventi viene inserita in un ambiente più o meno sconosciuto, nel quale si incontrano rilievi montuosi, fiumi, vegetazione e insediamenti umani. Di ognuno di questi elementi viene indicata, mediante la giustapposizione di due o più di essi, la disposizione sul territorio, resa linguisticamente tramite l'uso di preposizioni come in NG *ina elî* NF «Nome Geografico sul Nome Fiume»<sup>9</sup>, o brevi formule come *ina nirbi sha* NM *erēbu* «entrare nel passo di Nome Montagna»<sup>10</sup>. Una siffatta successione ritmica di elementi contribuisce ad aumentare il senso di progredire dell'itinerario già dato dalla formula *ultu* NG *ana* NG «(sono partito) da NG... (sono arrivato) a NG» con cui inizia la maggior parte delle sezioni del testo di cui la lettera si compone<sup>11</sup>.

Fra le righe della *Lettera ad Ashur* si trova anche un interesse per i singoli elementi del paesaggio, manifestato attraverso osservazioni di tipo naturalistico. In alcuni casi il nome della montagna viene affiancato dal nome della specie vegetale che la caratterizza, talvolta con riferimento al suo particolare odore: «Sinahalzi e Biruatti grandi(?) montagne la cui vegetazione è il *karshu* e il *šumlalû* dal buon profumo»<sup>12</sup>.

Un'altra descrizione del particolare odore di una pianta riguarda il *burashi*, «cipresso o ginepro», ben conosciuto nelle fonti assire per il suo profumo pungente, del quale nel testo si fa riferimento con una formula efficace: «tronchi di *burashi* dal buon odore, [...] che a colui che entra, come cedro, penetra nel cuore»<sup>13</sup>, che troviamo abbreviata in un passo precedente in questo modo: «ha coperto con tronchi di

9. TCL 3, r. 37.

10. TCL 3, r. 11.

11. Per un'analisi linguistica completa della *Lettera ad Ashur* vedi Vera Chamza 1992.

12. TCL 3, r. 28.

13. TCL 3, r. 246.

*burashi*, che rendono l'odore gradevole »<sup>14</sup>. Spesso, poi, nel testo si trova la definizione « montagna di *burashi* » senza ulteriori particolari<sup>15</sup>.

Alle osservazioni sulla vegetazione delle montagne si aggiunge, a volte, un'indicazione di tipo geologico. Troviamo così che Sargon, mentre è impegnato ad inseguire e a massacrare i soldati del re di Zikirtu sul monte Zimur, osserva che la montagna su cui si trova è caratterizzata dalla presenza di diaspro, una varietà compatta di silice usata anche come pietra ornamentale<sup>16</sup>. Quando, invece, l'esercito assiro si sposta dalla regione di Armarilî verso quella di Aiadi, attraversa il monte Wizuku, del quale vengono fornite entrambe le caratteristiche botanica e geologica: « montagna del *burashi*, la cui base è breccia »<sup>17</sup>.

Su questo paesaggio, illustrato attraverso la disposizione dei suoi elementi e la definizione delle caratteristiche naturali di alcuni di essi, si trovano diversi tipi di insediamenti umani – città, fortificazioni, villaggi – dei quali viene fornita l'esatta ubicazione, definita in relazione al paesaggio stesso: « 30 cittadine ai piedi del monte Ubianda »<sup>18</sup>, « Ulhu, città fortificata ai piedi del monte Kishpal »<sup>19</sup>, « 21 città fortificate come viti selvatiche sul fianco di una montagna stavano sulla cima del monte Arzabia »<sup>20</sup>.

Nelle righe del passo relativo all'ubicazione della fortezza di Ushqai si ritrovano tutti gli elementi analizzati finora: la successione delle aree interessate dalla campagna, indicata attraverso la presenza di un monte che le separa – il monte Mallau è come un cippo di confine che separa la regione di Subi da quella di Zaranda; l'osservazione naturalista – il monte Mallau è definito « montagna del *burashi* »; l'ubicazione degli insediamenti umani, descritta in relazione agli elementi naturali del paesaggio – la fortezza di Ushqai si trova sopra il monte Mallau e risplende sulla piana di Subi:

Ushqai, grande fortezza alla testa della frontiera di Urartu raggiunti, essa blocca il passo verso il distretto di Zaranda, tenendo indietro i miei mes-

14. TCL 3, r. 211.

15. TCL 3, r. 169. Fra le varie traduzioni date a *burashi* troviamo sia « ginepro » che « cipresso » e la scelta fra le due è data rispetto al contesto.

16. TCL 3, r. 145.

17. TCL 3, r. 280.

18. TCL 3, r. 272.

19. TCL 3, r. 200.

20. TCL 3, r. 239.

saggeri, e si erge sul monte Mallau, montagna del *burashi*, come un cippo di confine e pare vestita di splendore solare in alto sulla piana della terra di Subi<sup>21</sup>.

In questo caso l'intento narrativo è duplice: da una parte la fortezza viene descritta nel suo ambiente paesaggistico, permettendo di dare al fruitore della lettera un'immediata « fotografia » del luogo (la fortezza si trova sulla cima della montagna, i raggi del sole si riflettono su di essa con un effetto visibile anche a grande distanza, giù nella valle); dall'altra il redattore del testo inserisce alcuni elementi di carattere geopolitico che evidenziano l'importanza strategica della fortezza e contribuiscono a giustificare la necessità di un attacco (conquistata Ushqaia il confine urarteo è infranto).

Il paesaggio dell'ottava campagna di Sargon viene, così, definito da più punti di osservazione: la successione ritmica degli elementi del paesaggio, la natura dei singoli elementi e, infine, gli insediamenti umani. Elementi naturali e insediamenti umani assumono, inoltre, importanza e caratteri diversi nel corso della narrazione. Regno della natura, i primi, e territorio nemico, i secondi, divengono entrambi luogo non civilizzato, e pertanto ostile, superabile solo grazie alle imprese del sovrano.

## 2. Ostilità

Nella *Lettera ad Ashur* esistono due tipi diversi di paesaggio che possono essere definiti « ostili »: il paesaggio naturale e quello umano. Nella prima e nella terza parte dell'opera ci si imbatte nel paesaggio ostile « naturale », rappresentato da territori selvaggi e inesplorati. Qui gli elementi della natura sono dipinti con caratteri ad un tempo straordinari e terribili (spesso di gusto mitologico), che contribuiscono ad esaltare il gesto eroico del sovrano al momento del loro superamento<sup>22</sup>.

21. TCL 3, rr. 167–169.

22. Fales 1991, 135–142. In questa sede non si tiene conto dell'uso delle analogie e delle similitudini con la montagna che si trovano nel testo (come la montagna « la cui cima raggiunge il cielo e le cui radici affondano negli inferi » o la montagna la cui cima « somiglia alla lama di una daga » o « a una spina di pesce »), argomento già ampiamente affrontato in Ponchia 1987.

Come si nota da alcuni passi della lettera, la reazione del sovrano, e del suo esercito, di fronte a tale *wilderness* è prima di stupore e poi di terrore: « Nikippa e Upâ, alte montagne su cui crescono alberi di ogni tipo in un groviglio, all'interno dei quali c'è completa confusione, le cui strette sono temibili »<sup>23</sup>. In questa descrizione compare innanzi tutto l'elemento non negativo di una straordinaria quantità di specie di alberi; qualità che si è già vista espressa in modo più complesso nella descrizione dei monti Sinahulzi e Biruattu, la cui vegetazione è costituita dal *karashu* e dallo *şumlalû* « dal buon profumo »<sup>24</sup>. Tale straordinaria abbondanza di specie, tipica dei luoghi al di fuori del mondo conosciuto, ritorna nella terza parte del testo, allorché Sargon, dirigendosi verso Musasir, affronta le quattro vette Sheiak, Ardikshi, Ulâiau e Alluriu, delle quali nota « che sono coperte come canne, di ogni tipo di albero, alberi da frutto di prima scelta e viti »<sup>25</sup>.

A queste qualità, però, immediatamente si affiancano le caratteristiche più temibili della natura selvaggia. Nella stessa descrizione delle varietà di alberi in entrambi i passaggi sopra citati essi vengono definiti *halâpu*, « intrecciati », parola che indica anche il tipico aggrovigliarsi delle canne da fiume<sup>26</sup>. Una tale caratteristica associata ad « alberi di ogni tipo » illustra come l'esercito sia del tutto impossibilitato a muoversi, bloccato dalla fitta vegetazione. Una descrizione che può facilmente essere associata alla percezione sensoriale del tatto (inteso come fatica provata dai soldati), anche considerando che « all'interno c'è completa confusione (e) le strette sono temibili ».

Fra le descrizioni del paesaggio si trovano, poi, alcuni accenni a quelle che appaiono come percezioni visive di una natura selvaggia e impraticabile, come ad esempio: « (il monte Simirra) sui cui fianchi si trovano gole e precipizi, la vista dei quali provoca terrore »<sup>27</sup> o « che sono piene di terrore per chi attacchi i loro passi »<sup>28</sup>. In particolare si noti il passo nel quale viene descritto il monte Uaush: « sul quale la neve si accumula nella lunga estate e nel lungo inverno giorno e notte, continuamente; il corpo di colui che passa lungo il suo fianco

23. TCL 3, r. 15.

24. TCL 3, r. 28.

25. TCL 3, r. 327.

26. CAD H, 36.

27. TCL 3, r. 21.

28. TCL 3, r. 327.

[...] brucia la sua carne »<sup>29</sup>. Dal punto di vista della percezione tattile risulta, qui, straordinaria la resa della sensazione del gelo sul corpo, che poche righe più tardi proveranno i soldati nemici, quando verranno colti da una tempesta proprio su quella montagna.

Infine, l'ostilità del paesaggio naturale può essere espressa anche attraverso la menzione di percezioni che coinvolgono l'udito, attraverso la metonimia della parola « tuono » con il nome del dio, ad esso attribuito, Adad: « in cui sono scavate gole d'acqua torrenziale, il cui ruggito risuona per un doppio miglio come Adad »<sup>30</sup>.

Il paesaggio ostile umano si trova, invece, nella seconda parte della lettera, dedicata alla conquista assira in territorio urarteo. Qui l'ostilità non è più rappresentata dalla natura, bensì dalle grandiose opere edificate dalle popolazioni autoctone, che vivono e dominano il paesaggio montano condividendone l'ostilità e l'aspetto straordinario: « Argishtuina, Qallania [...] sui monti Arsidu e Mahunnia brillavano come stelle e le loro fondamenta si innalzavano di quattro cubiti »<sup>31</sup>.

Le descrizioni del paesaggio umano che vengono date nella lettera coinvolgono, ovviamente, la vista, ma anche l'olfatto, nel momento in cui viene descritto l'odore delle travi di *burashi*, a cui si è già fatto cenno, che formano i soffitti dei palazzi nemici. Particolari che vanno ad aumentare l'aspetto straordinario del nemico.

Le descrizioni del paesaggio ostile possono, poi, essere distinte in dirette – come, ad esempio, le descrizioni delle mura delle fortezze – e indirette ovvero le notizie sugli usi e i costumi delle popolazioni nemiche. Queste ultime sono l'evidente risultato di una conoscenza ottenuta tramite informazioni raccolte grazie ad incursioni spionistiche (che sappiamo, da diverse fonti coeve, essere state frequenti nell'area di frontiera con Urartu<sup>32</sup>) o grazie alla lettura di iscrizioni urartee trovate nella regione<sup>33</sup>. Tali informazioni sulle popolazioni

29. TCL 3, r. 101–102. Vera Chamza 1992, 117. Nella nota 58 Vera Chamza aggiunge: « The observation of the natural phenomenon is described by a kind of parallelism: the stars shine both in the evening and in the morning, and the snow accumulates during the long summer and the strong winter: this means eternal snow ».

30. TCL 3, r. 326.

31. TCL 3, rr. 287–288.

32. Per un'analisi dei testi riguardanti la frontiera con Urartu vedere Dubovsky 2006, 32–72, con bibliografia precedente.

33. Zaccagnini 1981, 282–294.

autoctone che stanno per essere conquistate, da una parte magnificano la figura del sovrano, il quale dimostra un totale controllo sui territori oltre-frontiera, dall'altra arricchiscono il quadro di suggestioni visive offerte al fruitore della lettera (che tramite il re *vede* le opere e i *mores* di quelle popolazioni).

### 3. Superamento

Di fronte al culmine delle avversità, dopo che il paesaggio ostile è stato descritto in tutti i suoi terribili aspetti, l'intervento del sovrano capovolge completamente la situazione e annienta il nemico, sia esso umano o naturale.

Quando l'ostilità è rappresentata dall'elemento umano si assiste ad una sorta di anticipazione del processo di capovolgimento della situazione. In questo caso sono i nemici a percepire, tramite la vista o l'udito, l'arrivo di Sargon. Si tratta di un tema letterario riassumibile nella frase *ēmūrūma īshmūma... iplah libbāshunu*, « videro... sentirono... la paura (venne) nei loro cuori »<sup>34</sup>. Per quanto riguarda lo stile narrativo, la scena cambia momentaneamente prospettiva. Sargon e il suo esercito non sono descritti soggettivamente come nella maggior parte dell'opera (sono partito..., sono arrivato...), ma dall'esterno. L'esercito è visto arrivare da lontano, dalla città o dalla regione vicina, e così il rumore delle armi, dei carri e di migliaia di soldati arrivano all'orecchio delle popolazioni che stanno per incontrarli. Il nemico vede l'arrivo di Sargon, rimane paralizzato dalla paura e fugge verso luoghi inaccessibili<sup>35</sup>. Questo è il caso, ad esempio, di Metatti re di Zikirtu che dal monte « Ushdirikka, un monte ripido, vide l'avanzamento della mia spedizione da lontano »<sup>36</sup>. In numerosi altri esempi citati nella seconda parte della lettera si trova lo stesso tipo di tema letterario<sup>37</sup>.

Nel caso del paesaggio ostile « naturale », il momento di rivalsa del re di fronte alle avversità naturali viene anticipato, anziché da una

34. Na'aman 1974, 29.

35. Simonetta Ponchia fa notare come la fuga del nemico in luoghi inaccessibili, che non possono essere né raggiunti né visti, corrisponda alla vittoria su di esso. Il nemico, infatti, esce così dal mondo conosciuto (Ponchia 1987, 241).

36. TCL 3, r. 82.

37. Ad esempio TCL 3, r. 32, 149, 192.

percezione e contrario, da un moto personale del sovrano indotto dalla divinità. Quando si appresta ad attraversare il monte Simirra, Sargon fa sapere che esso è la « dimora della dea Bêlit-ilâni »<sup>38</sup>. Poche righe dopo è la stessa dea, insieme al dio Ea, a dargli la spinta per l'atto eroico che trarrà l'esercito assiro dall'altra parte della montagna<sup>39</sup>. Di fronte ai monti Sheiak, Ardikshi, Ulâiau e Alluriu, il riferimento all'aiuto divino non si trova esattamente fra la descrizione del territorio selvaggio e quella del suo superamento, ma l'intero passaggio è preceduto da un lungo inciso fatto in lode agli dèi Ashur e Nabû<sup>40</sup>.

Una volta illuminato dalla divinità, Sargon fa portare dai propri soldati grandi accette di bronzo, con le quali, in breve tempo, viene aperta una strada attraverso quello che, fino a pochi attimi prima, sembrava un terreno del tutto impraticabile. Con il superamento della difficoltà si assiste al capovolgimento della percezione (tattile) della fatica dell'esercito che si tramuta in forza inarrestabile. Il medesimo gesto eroico viene ripetuto sia presso il monte Simirra sia durante l'attraversamento dei monti Sheiak, Ardikshi, Ulâiau e Alluriu<sup>41</sup>. Con questo gesto eroico il paesaggio ostile è annientato, anzi civilizzato<sup>42</sup>.

In alcuni episodi della lettera la forza distruttrice dell'esercito assiro viene espressa tramite la citazione degli stessi utensili da demolizione contro le mura (*qulmi parzilli u patre parzilli*, zappe e daghe di ferro) e contro i giardini (*kalabi parzilli*, asce di ferro) della città fortificata di Ulhu. Un paragone fra l'apertura di passi montani e le demolizioni

38. TCL 3, r. 18.

39. TCL 3, r. 23.

40. Per ulteriori analisi sul gesto eroico del re assiro di fronte al paesaggio ostile e al suo legame con la divinità in tali frangenti cfr. Fales 1991, 139-142.

41. TCL 3, r. 24 e TCL 3, rr. 329-330.

42. L'apertura di strade montane tramite l'uso di utensili da demolizione o guerra (asce, daghe, piccozze, accette) di bronzo, rame o ferro è un tema stereotipato tipico delle iscrizioni reali assire che può essere interpretato come il modo con cui, nella poetica delle iscrizioni reali, venivano registrate le aperture di nuovi passi montani, risultato di esplorazioni fatte in territori non ancora del tutto sotto il controllo imperiale. Considerando gli studi sull'itinerario dell'ottava campagna di Sargon –argomento che non può essere trattato esaustivamente in questa sede– sembrerebbe del tutto probabile che entrambe le occasioni in cui nella lettera si descrivono casi simili testimonino un'effettiva apertura di nuovi passi nelle regioni interessate. Tali regioni –il territorio compreso fra la provincia assira Mazâmua e gli stati alleati della Media, da una parte, e la zona montuosa a nord dell'impero insita fra Musasir e Hubushkia dall'altra – corrispondono in effetti a zone di conquista non ancora completa e, quindi, soggette a reiterate missioni esplorative. Cfr. Radner 2006 e Ponchia 2006.

di insediamenti umani potrebbe sussistere. Se, infatti, gli episodi di distruzione delle mura di una città nemica, così come delle sue forme di sostentamento agricolo, nelle iscrizioni reali (e nei rilievi parietali) sono correlati ad eventi bellici del tutto reali, o tutt'al più enfatizzati<sup>43</sup>, in questo caso è possibile che ci sia stata anche una volontà dell'autore di paragonare simbolicamente i due eventi. In questo senso, l'abbattimento totale e dettagliato degli edifici urartei nella seconda parte dell'opera, sarebbe parallelo alla demolizione delle montagne nella prima e nella terza parte<sup>44</sup>.

Anche il senso dell'udito partecipa al gioco degli opposti. Come, infatti, la percezione del suono delle cascate costituisce un espediente narrativo che aiuta a descrivere efficacemente l'ostilità del paesaggio naturale, lo stesso rumore simile al tuono, impersonato dal dio Adad, caratterizza, nelle righe dedicate alla distruzione del nemico, la forza inarrestabile dell'esercito assiro: « come Adad, fecero risuonare le loro asce di ferro »<sup>45</sup>.

A proposito dell'udito, come si è accennato all'inizio, lo scopo principale dell'ottava campagna di Sargon era quella di ridurre in silenzio il nemico<sup>46</sup>. A ciò si può aggiungere che non solo il nemico non osa più proferire parole irrispettose, ma il suo parlare, prima di (o a volte piuttosto che) ridursi in silenzio, diviene un lamento, o anche un grido, di dolore. Inoltre, se è vero che Rusâ si macchia di questo « peccato di parola », è anche vero che nella seconda parte della lettera, la descrizione dei distretti urartei conquistati, suggerisce un'atmosfera estremamente silenziosa.

L'unico caso in cui si « sentano » le voci degli abitanti prima dell'arrivo dell'esercito è quando Sargon racconta che, nel passato, le opere di bonifica di Rusâ presso Ulhu avevano portato la felicità fra i suoi abitanti, tanto da indurli a intonare gioiosamente alcuni canti contadini (« il canto *arahhu* [...] come un dio lasciò la sua gente intonare felice

43. Cfr. Cole 1997.

44. Non è forse, a questo punto, solo un'indicazione sulla provenienza dei materiali la frase che descrive l'abbattimento delle mura di Ulhu: « fatte di pietre dell'alta montagna » (Mayer 1983, 90, r. 217).

45. TCL 3, r. 224. L'uso della similitudine fra Adad e il rumore delle armi assire ha un precedente nell'iscrizione monumentale di Shamshi-ilû, vedi EAK II, 121 anche Ponchia 1991, 56-57.

46. Hurowitz 2008, 120.

il canto *alala* »)<sup>47</sup>.

Nel corso dell'ottava campagna, però, presso le città nemiche non si sente un rumore. Dopo le digressioni sulle opere e i costumi delle regioni visitate, le prime righe con le quali la scena torna al presente sono sempre dedicate al fatto che dalla pace delle loro case gli autoctoni sono in grado di vedere o sentire (anche a grande distanza) l'esercito assiro. Poi arriva la confusione. Le genti delle città e dei villaggi attorno lasciano in fretta e furia le loro abitazioni per rifugiarsi in territori inaccessibili. In alcuni casi, prima di fuggire gridano di terrore (« gli abitanti di quel distretto sentirono del male che avevo inflitto a Rusà; gridarono uah! »<sup>48</sup>). Una volta lasciate deserte (per un breve momento c'è di nuovo silenzio), le città si riempiono del fragore tuonante dei soldati assiri. Anche nella terza parte della lettera, allorché Sargon entra a Musasir, un'onda di clamore spezza l'atmosfera tranquilla del piccolo regno, i cui abitanti non hanno avuto tempo di mettersi in fuga; al fracasso delle armi si aggiunge il grido dei cittadini terrorizzati: « Sulla città feci risuonare il rumore del mio esercito come Adad, e gli abitanti [...] la sua gente, gli uomini anziani e le donne anziane, salirono sui tetti delle loro case e piansero amaramente »<sup>49</sup>.

L'arrivo dell'esercito di Sargon, nella maggior parte degli eventi militari narrati nell'opera, reca dunque con sé la fine del silenzio e l'inizio di numerose grida di dolore (« disseminai grida luttuose »<sup>50</sup>). Grida che possono solo essere seguite da « un mortale silenzio su tutte le montagne [...] e immobilità sulle genti nemiche »<sup>51</sup>. Gli unici suoni ai quali si fa riferimento dopo una battaglia sono i canti e le musiche, questa volta assiri, che accompagnano il ritorno dell'esercito vittorioso nell'accampamento militare: « con la gioia del cuore e l'allegria, con cantori, arpe e tamburelli, tornai nei pressi del mio campo »<sup>52</sup>.

Infine, altri due temi legati al superamento del paesaggio ostile potrebbero essere attribuiti ad altrettante percezioni, una olfattiva e l'altra gustativa: il fumo che si alza dalle città nemiche distrutte e la partecipazione dei soldati al saccheggio di quelle stesse città, in

47. TCL 3, r. 207.

48. TCL 3, r. 213.

49. TCL 3, r. 343-344.

50. TCL 3, r. 414.

51. TCL 3, 158.

52. TCL 3, 159.

particolare delle loro scorte di cibo.

Come le locuste a cui vengono paragonati, i soldati assiri demoliscono, bruciano e divorano. La maggior parte delle città dei distretti urartei è ridotta in cenere e il cielo si riempie di fumo. Sargon sembra tenere a ripetere ogni volta di aver: « coperto la faccia del cielo con il loro fumo, come un ciclone »<sup>53</sup>.

Questa immagine, che riassume efficacemente il destino di città abbandonate e sconfitte, potrebbe essere adeguatamente intesa, oltre che come una percezione visiva del paesaggio di guerra, come una olfattiva. Questo in base non solo alle caratteristiche tipiche del fumo, che oltre ad impedire la vista e, come in questo caso, oscurare il cielo, crea un odore acre che si può sentire anche a grandi distanze, ma anche per il fatto che il testo dà – come si è visto – descrizioni dettagliate dei materiali di costruzione di alcuni degli edifici incendiati. Si noti, a questo proposito, il susseguirsi di due passaggi dedicati alla conquista di alcune città di Sangibutu:

« (i palazzi delle città di Sangibutu avevano) travi di *burashi*, il cui profumo è piacevole [...] per colui che entri, come cedro entrava nel cuore<sup>54</sup> »

« Ho dato fuoco alle loro bellissime residenze e ho lasciato che il fumo da lì si alzasse e coprisse la faccia del cielo come una tempesta<sup>55</sup> »

La lettura in sequenza di questi due passi conferisce inevitabilmente al testo una suggestione legata al forte odore delle travi che stanno bruciando.

Al senso del gusto, invece, sono dedicate le ultime righe di ciascun episodio di saccheggio, in cui Sargon racconta di come abbia permesso ai suoi soldati di sfondare le porte dei magazzini di stoccaggio delle scorte alimentari –vino e granaglie – terminando sempre il periodo con la frase: « lasciai che il mio esercito divorasse grandi quantità di cibo »<sup>56</sup>.

Il cibo divorato sazia abbondantemente i soldati dell'esercito, a proposito dei quali, in più di un'occasione, nel testo si afferma che

53. TCL 3, r. 198, 261 e 268.

54. TCL 3, r. 246.

55. TCL 3, r. 261.

56. TCL 3, r. 166, 186, 197, 219, 295, 264.

durante la campagna sono stati affamati ed affaticati. Il senso del gusto dei soldati, evidenziato dalla descrizione dei cibi saccheggianti, sembra quasi scaturire dalle righe della lettera. Una percezione simile, inoltre, si ha nelle descrizioni dei banchetti offerti dalle popolazioni alleate a Sargon e da Sargon medesimo ai suoi sudditi<sup>57</sup>.

#### 4. Le percezioni sensoriali in una *Gottesbrief*

Nelle pagine precedenti si è cercato di dimostrare come il riferimento alle percezioni sensoriali pervada la *Lettera ad Ashur* più che ogni altra iscrizione reale assira. La mia ipotesi è che l'uso di questo artificio letterario non abbia una funzione meramente stilistica, ma più profonda e legata al genere al quale appartiene il testo: la *Gottesbrief* o « lettera al dio ».

Le *Gottesbriefe*, si è accennato, sono iscrizioni reali la cui particolarità è quella di essere redatte sotto forma di lettere scritte dal re direttamente per la divinità. La *Lettera ad Ashur* costituisce il testo meglio preservato di questo genere giunto fino ai nostri giorni; nondimeno esistono altri esempi di *Gottesbriefe*, come ad esempio quella di Sennacherib (705–681 a.C.), dedicata alla campagna contro Giuda<sup>58</sup>, o quella di Esarhaddon (680–669 a.C.), incentrata sulla conquista del regno di Shubria, al confine con Urartu<sup>59</sup>.

Secondo la ricostruzione di Beate Pongratz–Leisten (1999), questi testi riproducono un modello generale di comunicazione fra il re e il dio nel corso di una campagna militare. In principio gli dèi mandano un segno propiziatorio, che induce il re ad intraprendere la campagna. Poi, durante le diverse tappe dell'impresa, il re interroga ripetutamente gli dèi tramite i rituali divinatori. Quando il re si trova di fronte ad un momento di crisi, il dialogo con le divinità si infittisce, con il chiaro scopo di convincere il sovrano a non desistere. In tali occasioni il re manda al tempio di Ashur una lettera, o rapporto regale, con cui espone le imprese protratte fino a quel momento e, in risposta, dal

57. TCL 3, r. 53, 62–63.

58. Vedi Na'aman 1974.

59. Luckenbill 1928, 231–237. Per altre *Gottesbriefe* neo-assire vedi Livingstone 1999, 41–47.

santuario viene recapitata una lettera scritta direttamente dal dio, che legittima la continuazione della campagna<sup>60</sup>.

La struttura dei testi « scritti » dagli dèi in risposta alle richieste del sovrano segue il tipico modello delle lettere neoassire, secondo il quale ogni paragrafo è preceduto da un riferimento al brano della lettera al quale si sta rispondendo<sup>61</sup>. Così troviamo Ashur scrivere a Shamshi-Adad V (823–811 a.C.), in una lettera di risposta al rapporto che il sovrano aveva mandato a proposito di una campagna condotta nella zona di Dēr e Bit Bunakki: « a proposito di quanto mi hai scritto: ‘sono entrato a Dēr’[...]». Tale frase è poi seguita dalla ripetizione dell’intero paragrafo volto alla seconda persona (« tu sei entrato a Dēr [...] »)<sup>62</sup>. In un’altra lettera dello stesso genere, che ha come mittente sempre Ashur e come destinatario Assurbanipal (668–631? a.C.), il dio risponde al re di essere stato al suo fianco mentre conduceva le campagne militari contro l’Elam<sup>63</sup>. Ritroviamo lo stesso tipo di stile epistolare nella *salutatio* della lettera di Sargon, che rappresenta una forma elaborata della tipica dedica iniziale delle lettere spedite al sovrano dalle varie zone di frontiera dell’impero<sup>64</sup>.

Sempre Pongratz-Leisten definisce questi testi raffinate presentazioni letterarie delle imprese del re da un punto di vista teologico<sup>65</sup>. Tale raffinatezza nella composizione, aggiungeremo noi, si manifesta anche nel fatto che in esse si avverte la presenza di più piani di comunicazione in un unico testo. In primo luogo, il piano del racconto ovvero la narrazione degli eventi, con la descrizione dell’itinerario di viaggio attraverso un paesaggio più o meno conosciuto che diviene il teatro dei successi del sovrano eroico. In secondo luogo, il piano

60. Pongratz-Leisten 1999, 282. L’autrice nota che, in generale, nelle *Gottesbriefe* vengono iscritti gli eventi che hanno un particolare significato culturale o sacrilego. Non abbiamo, per quanto io sappia, testimonianze invece dei primi rapporti spediti dal sovrano. Si noti, invece, la recente pubblicazione di un testo babilonese (Terqa 6–6) di epoca Khana (II millennio a.C.) corrispondente ad una *Gottesbrief* di un uomo (il cui nome non è sopravvissuto), il quale scrive ad una divinità in ragione di personali difficoltà giuridiche (Rouault 2011).

61. Sugli aspetti formali e stilistici delle lettere neoassire vedi Fales 2001, 116–134.

62. Livingstone 1989, 41: r. 5’–6’ e 12’

63. Livingstone 1989, 45.

64. TCL 3, 1–5 con vari esempi di queste lettere in Paropola 1987, Lanfranchi e Parpola, 1990 e in Fuchs e Parpola, 2001.

65. Pongratz-Leisten 1999.

meta-linguistico o del simbolo, attraverso il quale determinati paragrafi del racconto (ma anche determinati vocaboli, numeri o singoli segni) creano una relazione parallela alla narrazione fra il testo e selezionate conoscenze condivise fra gli appartenenti dell'élite scribale da cui proviene l'autore (o gli autori) della lettera<sup>66</sup>. Infine, strettamente collegato al precedente, il piano rituale ossia quello delle azioni che vengono protrate tramite l'enunciazione stessa della lettera. Piano, questo, che definiremo « performativo » nel senso illustrato nel saggio postumo di John Langshaw Austin *How to do things with words* (in italiano *Come fare cose con le parole*), nel quale il linguaggio viene descritto per la sua caratteristica di *fare* determinate cose nel momento in cui, nel corso di un rito, particolari parole vengono pronunciate<sup>67</sup>.

Tale aspetto del linguaggio è evidente già nelle iscrizioni reali sumero-accadiche di epoca paleo-babilonese, nelle quali la comunicazione tramite la parola costituisce la condizione necessaria per la realizzazione del rapporto fra umano (il re) e divino<sup>68</sup>. Più precisamente, l'atto di pronunciare (e di scrivere) un enunciato nell'iscrizione reale apre un canale di comunicazione fra il sovrano e la divinità, altrimenti inaccessibile. Come fa notare Stefano Seminara, le opere del re, per essere apprezzate, devono essere rese « fruibili ai sensi del dio »<sup>69</sup>.

Alla luce di questo ci appare chiaro il ruolo del dio Ashur di *fruitore partecipante* della lettera, in quanto partecipa attivamente alla campagna militare e, al tempo stesso, ne fruisce il racconto tramite la lettera di Sargon<sup>70</sup>.

66. Cfr. Na'aman 1974, De Odorico 1995, 140-142 e Hurowitz 2008.

67. Austin 1987, 7-14 e 89. Vedi anche Fabianetti e Remotti 1997, 565-566.

68. Seminara 2004, 537. Questo aspetto è direttamente collegato a quel rapporto intimo e indissolubile (ontologico) fra segno e realtà che permane tutta la cultura cuneiforme e che è stato brillantemente descritto da Bottéro (1987) e più tardi ripreso da diversi studiosi. Cfr. Fales 2009, 252 con riferimenti alla bibliografia sull'argomento, in particolare il lavoro di Karen Radner (2003, 23) sulla percezione mesopotamica dell'individuo attraverso le sue diverse forme reali e di rappresentazione.

69. Seminara 2004, 537.

70. Questa teoria contrasta con quella di Oppenheim (1960), con la quale lo studioso ipotizzava che la raffinatezza degli artifici letterari presenti nella lettera fossero da attribuirsi alla presenza di un uditorio molto colto durante la lettura pubblica del testo. Piuttosto, qui sembrerebbe che il dialogo avvenga principalmente fra sovrano (in quanto « autore », ma anche un sacerdote in sua vece) e dio. Da tale dialogo non sono necessariamente esclusi (in talune occasioni di rilievo) gli appartenenti all'*entourage* del re, che identificheremo come

I riferimenti alle percezioni sensoriali, che permeano la narrazione della lettera, possono essere, quindi, analizzati quali elementi di un linguaggio performativo. Il loro compito non è solamente quello di arricchire le descrizioni del paesaggio incontrato durante la campagna militare, ma di creare, a fianco della semplice narrazione, un piano di comunicazione parallelo caratterizzato da un preciso scopo: richiamare l'attenzione del dio.

Sotto questo aspetto il momento più importante della lettera è rappresentato dall'episodio che descrive Sargon mentre invoca Ashur perché lo assista nella battaglia contro Rusâ: « Ashur, il mio Signore, ascoltò le mie parole di giustizia, le apprezzò e si rivolse verso la mia giusta preghiera »<sup>71</sup>.

In alcuni testi poetici neoassiri troviamo la presenza di accenni alla necessità di richiamare l'attenzione degli dèi prima di poter comunicare con loro. Vediamo, dunque, il principe assiro protagonista di un poema dedicato al mondo dell'Oltretomba accendere un incensiere e bruciare una pianta di *burashi* (che in questo caso Livingstone traduce con « ginepro ») per potersi mettere in comunicazione con gli dèi<sup>72</sup>. Poche righe più avanti, nello stesso poema, la dea Ereshkigal, regina dell'Oltretomba, appare in sogno al principe dicendogli: « lasciami sentire le tue preghiere, sì che io possa esprimere il tuo desiderio »<sup>73</sup>.

Considerando invece i numerosi testi divinatori e profetici giunti fino ai nostri giorni, si noterà come le raffinate tecniche di interrogazione degli dèi sviluppate nel corso dei secoli dalla classe sacerdotale fossero caratterizzate da una fondamentale rigidità. Dalla lettura di questi testi appare evidente come la possibilità di sbagliare sia sempre presente e come i metodi di comunicazione siano pochi e ben regolati, tanto da comprendere, ad esempio nel caso delle interrogazioni al dio

i destinatari di una propaganda tutta interna alla classe dirigente, secondo il modello del « preaching the converted », vedi Fales 2009, 283. Vedi anche Hurowitz 2008, 110.

71. TCL 3, r. 125.

72. Livingstone 1989, 29.

73. Livingstone 1989, 32: 35. Il bisogno di richiamare l'attenzione del divino si riscontra anche in diversi passaggi della Bibbia, fra i quali si ricorderà quello in cui, dopo 430 anni di schiavitù in Egitto, gli Ebrei debbono gridare la propria disperazione al cielo perché il Signore li senta e agisca di conseguenza (Esodo, 2:23-25): « E i figli d'Israele gemettero per il duro lavoro, alzarono grida di lamento e il loro grido dalla schiavitù salì a Dio. E Dio ascoltò il loro lamento, e Dio si ricordò della sua alleanza con Abramo, Isacco e Giacobbe. E Dio vide i figli d'Israele; e Dio seppe ».

Shamash, una serie rituale di scongiuri che garantisca che anche il maggiore esperto in materia non cada in errore o non sia condannato, per una qualunque distrazione, a non ricevere una risposta dal dio o da riceverne una incoerente con quanto domandato<sup>74</sup>.

Ecco, dunque, che il re, tramite fra i due mondi terreno e ultraterreno, doveva mantenere un dialogo continuo con le divinità, sì che il rapporto fra loro si mantenesse equilibrato, ed era tenuto ad « offrire » loro il cibo, la cura delle loro case (i templi) e la narrazione delle imprese belliche, come ogni altro re prima e dopo di lui. Per realizzare questo dialogo, però, egli doveva anche essere in grado di aprire la via di comunicazione con il mondo ultraterreno e attirare l'attenzione degli dèi. Ciò avveniva, nel caso analizzato in queste righe, grazie ad un'attenta elaborazione del testo tramite le tecniche redazionali sviluppate dagli esperti scribi del suo *entourage*, fra i quali riconosceremo l'autore (o autori) finale della *Lettera ad Ashur*<sup>75</sup>. Tale autore doveva essere in grado non solo di riferire al dio la narrazione degli eventi bellici, ma anche di assicurarsi che la stessa divinità fosse indirizzata verso una perfetta comprensione di quegli eventi e godesse appieno di ogni « offerta ». Per far questo – o anche per far questo – egli permeava la narrazione della campagna militare di riferimenti a percezioni sensoriali, stimolando così i sensi del dio, primi fra tutti la vista, l'olfatto e l'udito.

## Bibliografia

Austin 1987

J. L. Austin, *Come Fare Cose con le Parole*, Torino, 1987.

Bottéro 1987

J. Bottéro, *Mésopotamie. L'écriture, la raison et les dieux*, Paris, 1987.

Cole 1997

S.W. Cole, *The Destruction of Orchards in Assyrian Warfare*, in *Assyria 1995*, edited by S. Parpola and R.M. Whiting, Helsinki, 1997, 29–40.

De Odorico 1995

M. De Odorico, *The Use of Numbers and Quantifications in the Assyrian Royal Inscriptions* (SAAS III), Helsinki, 1995.

74. Starr 1990, XXII–XVII.

75. Cfr. Fales 1991, Tadmor 1997 e Hurowitz 2008.

Dubovsky 2006

P. Dubovsky, *Hezekiah and the Assyrian Spies*, Roma, 2006.

Fabianetti e Remotti 1997

U. Fabianetti e F. Remotti (a cura di), *Dizionario di Antropologia*, Bologna, 1997.

Fales 1991

F.M. Fales, *Narrative and Ideological Variations in the Account of Sargon's Eight Campaign*, in *Ah, Assyria... Studies in Assyrian History and Ancient Near Eastern Historiography Presented to Haim Tadmor*, edited by M. Cogan and I. Eph'al, *Scripta Hierosolymina*, vol. 33, Jerusalem, 1991, 129–147.

Fales 2001

F.M. Fales, *L'Impero Assiro*, Roma, 2001.

Fales 2009

F. M. Fales, *Art, Performativity, Mimesis, Narrative, Ideology, and Audience: Reflections on Assyrian Palace Reliefs in Light of Recent Studies*, « KASKAL », 237–295.

Foster 2005

B. Foster, *Before the Muses: An Anthology of Akkadian Literature*, Bethesda MD, 2005.

Fuchs e Parpola 2001

A. Fuchs, S. Parpola, *The Correspondence of Sargon II, Part III (SAA XV)*, Helsinki, 2001.

Hurowitz 2008

V. A. Hurowitz, "Shuttin Up" *The Enemy – Literary Gleanings from Sargon Eighth Campaign*, in *Treasures on Camels' Humps*, edited by M. Cogan e D. Kahn, Jerusalem, 2008, 104–120.

Labat e Labat 1976

F. Malbran–Labat, R. Labat, *Manuel d'épigraphie akkadienne (Signes, Syllabaires, Idéogrammes)*, Paris, 1976.

Lanfranchi e Parpola 1990

G. B. Lanfranchi, S. Parpola, *The Correspondence of Sargon II, Part II (SAA V)*, Helsinki, 1990.

Livingstone 1989

A. Livingstone, *Court Poetry and Literary Miscellanea (SAA III)*, Helsinki, 1999.

Luckenbill 1928

D. Luckenbill, *Ancient Records of Assyria and Babylonia*, Chicago, 1928.

Mayer 1983

W. Mayer, *Sargons Feldzug gegen Urartu –714 v. Chr. Text und Übersetzung*, « MDOG », CXV, 1983, 65–132.

Messerschmidt e Schroeder 1922

L. Messerschmidt, O. Schroeder, *Keilschrifttexte aus Assur: historischen Inhalts*, 2 volumi, Leipzig, 1911–1922.

- Na'aman 1974  
 N. Na'aman, *Sennacherib's 'Letter to God' on his Campaign to Judah*, «BASOR», CCXIV, 1974, 25–39.
- Oppenheim 1960  
 A. L. Oppenheim, *The City of Aššur*, «JNES», XIX, 1960, 133–147.
- Paropola 1987  
 S. Paropola, *The Correspondence of Sargon II, Part I (SAA I)*, Helsinki, 1987.
- Parpola 1981  
 S. Parpola, *Assyrian Royal Inscriptions and Neo Assyrian Letters*, in *Assyrian Royal Inscriptions: New Horizons*, edited by F.M. Fales, Roma, 1981, 117–142.
- Ponchia 1987  
 S. Ponchia, *Analogie, Metafore e Similitudini nelle Iscrizioni Reali Assire: Semantica e Ideologia*, «OrAnt», XXVI, 3–4, 1987, 223–255.
- Ponchia 1991  
 S. Ponchia, *L'assiria e gli Stati Transeufratici nella Prima metà dell'VIII sec. A. C.*, Padova, 1991.
- Ponchia 2006  
 S. Ponchia, *Mountain Routes in Assyrian Royal Inscriptions, Part II*, «SAAB», XV, 2006, 193–272.
- Pongratz–Leisten 1999  
 B. Pongratz–Leisten, *Herrschaftswissen in Mesopotamien (SAAS X)*, Helsinki, 1999.
- Radner 2005  
 K. Radner, *Die Macht des Namens: altorientalische Strategien zur Selbsterhaltung (SANTAG: Arbeiten und Untersuchungen zur Keilschriftkunde 8)*, Wiesbaden, 2005.
- Radner 2006  
 K. Radner, *How to Reach the Upper Tigris: The Route Through the Tūr 'Abdīn*, «SAAB», XV (2006), 273–305.
- Rouault 2011  
 O. Rouault, *Terqa Final Report No. 2: Les textes des saisons 5 à 9*, Bibliotheca Mesopotamica, Vol. 29, Malibu, 2011.
- Seminara 2004  
 S. Seminara, *Le Iscrizioni Reali Sumero–Accadiche di Età Paleobabilonese*, Roma, 2004.
- Starr 1990  
 I. Starr, *Queries to the Sun God (SAA IV)*, Helsinki, 1990.
- Tadmor 1997  
 H. Tadmor, *Propaganda, Literature, Historiography: Cracking the Code of Assyrian Royal Inscriptions*, in *Assyria 1995*, edited by S. Parpola e R.M. Whiting, Helsinki, 1997, 325–338.

Thureau–Dangin 1912

F. Thureau–Dangin, *Une relation de la huitième campagne de Sargon (714 av. J.–C–)*, Textes cunéiformes du Louvre 3 (TCL 3), Paris 1912.

Vera Chamza 1992

G.W. Vera Chamza, *Syntactical and Stilistical Observations on the Text of the VIIIth Campaign of Sargon II (TCL 3)*, « SAAB », VI, 1992, 109–128.

Weidner 1937–1938

E.F. Weidner, *Neue Bruchstücke des Berichtes über Sargons achten Feldzug*, « AfO », XII, 1937–1938, 144–148.

Zaccagnini 1981

C. Zaccagnini, *An Urartean Royal Inscription in the Report of Sargon's Eighth Campaign*, in *Assyrian Royal Inscriptions: New Horizons*, edited by F.M. Fales, Roma, 1981, 259–294.

Zimansky 1998

P. E. Zimansky, *Ancient Ararat. A Handbook of Urartian Studies*, New York, 1998, 45–51.

Nathan Morello

Università degli Studi di Udine  
nathanmorello@gmail.com