PONTIFICIUM INSTITUTUM BIBLICUM

ORIENTALIA

VOL. 73 NOVA SERIES FASC. 2



2004

SUMMARIUM

Commentationes

G. Marchesi, Who Was Buried in the Royal Tombs of Ur? The Epigraphic and Textual Data 153-197
W. R. Mayer, Das Bußgebet an Marduk von *BMS* 11 (Tab. XX-XXII) 198-214

Animadversiones

J. Black, Ninĝišzida and Ninazimua 215-227
J. Black, Dumuzid and his sisters 228-234
E. Cussini, Regina, Martay and the Others: Stories of Palmyrene Women (Tab. XXIII-XXV) 235-244

Res bibliographicae

W. Heimpel, Ur-III-Babylonisch 245-254
H. Behlmer, The Recovery of the Coptic Sources for the Study of Women and Gender in Late Antiquity 255-269

Recensiones

D. A. Welsby, The Medieval Kingdoms of Nubia (S. Donadoni) . 270-273
M. van Ess, Uruk – Architektur, II/1 AUWE 15/1 (J. Bär) 273-279
Y. Cohen, Taboos and Prohibitions in Hittite Society (P. Dardano) 280-285

Notae bibliographicae

P. J. Williams, Studies in the Syntax of the Peshitta of 2 Kings (C. Morrison) 286

Libri ad Directionem missi 287-288

COMMENTATIONES

Sc.Library RSUH
1334891

Who Was Buried in the Royal Tombs of Ur? The Epigraphic and Textual Data[1]

Gianni Marchesi

§ 1

Leonard Woolley, discoverer of the Early Dynastic cemetery of Ur, believed that sixteen of its graves were tombs of kings and queens of Ur. This notion, however, has been challenged by Roger Moorey and others. In the following discussion, specific evidence that has been cited to support and contradict the interpretation of these graves as royal sepulchers will be presented, examined, and weighed in order to determine whether the Royal Tombs were indeed that; a tentative conclusion will be offered.

§ 2

Seven of the tombs in question stand apart from the other excavated graves in the cemetery in that they show clear traces of ritual slayings in

[1] My interest in the Royal Tombs, of which this paper is the result, stems from a seminar I attended at Harvard University with Professor Irene Winter in the spring of 2002. I wish to offer my thanks to her and to the other seminar participants for introducing me to the fascinating problems of the ED cemetery of Ur. I am also most grateful to Dominique Collon and Alexandra Irving for sending me xeroxes of Woolley's field notes for PG 580 and PG 800 (and for their help in "deciphering" them); to Michael Müller-Karpe and Richard Zettler for giving me important information; to Paul Zimmerman for providing me with a copy of his unpublished MA dissertation on the architecture of the Royal Tombs; to Anita Dixit, Nicolò Marchetti, Werner Mayer, Piotr Steinkeller, Maurizio Tosi, Irene Winter and Carlo Zaccagnini for reading preliminary versions of this work and making several valuable comments and suggestions. It goes without saying, however, that responsibility for any statement and error contained in this article rests entirely with me.

The abbreviations used are basically those of *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago* (= *CAD*), vol. R (Chicago 1999), and of *The Sumerian Dictionary of the University Museum of the University of Pennsylvania* (= *PSD*), vol. A/3 (Philadelphia 1998), with the following additions or modifications: *AJ* = *The Antiquaries Journal*; *ASJ* = *Acta Sumerologica* (Japan); *CAJ* = *Cambridge Archaeological Journal*; *ETCSL* = J. Black et al., *The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature* (http://www-etcsl.orient.ox.ac.uk); *Royal Tombs* = R. L. Zettler – L. Horne (eds.), *Treasures from the Royal Tombs of Ur* (Philadelphia 1998); Struve, *Onomastika* = V. V. Struve, *Onomastika rannedinastičeskogo Lagaša* (Moskwa 1984); Zimmerman, diss. = P. C. Zimmerman, "A Critical Reexamination of the Early Dynastic 'Royal Tomb' Architecture from Ur" (MA diss., University of Pennsylvania, 1998).

БИБЛИОТЕКА
Российского государственного
гуманитарного
125267, г.
Миусская

Yoram Cohen, *Taboos and Prohibitions in Hittite Society: A Study of the Hittite Expression* natta āra (*'not permitted'*). Texte der Hethiter, 24. Heidelberg, Universitätsverlag C. Winter, 2002. XV-198 p. 13,4 × 20,9. € 49,–/SFr 84,–.

La monografia di Y. Cohen offre un valido contributo all'analisi dell'espressione ittita *natta āra* "non lecito, non permesso", fino ad ora studiata in modo saltuario e, per lo più, in margine al commento di testi. Infatti, a parte la voce *ara-* presente nel lessico iniziato da J. Friedrich e da A. Kammenhuber (*HW*² A 219a-221b) e nei dizionari etimologici curati da J. Tischler e J. Puhvel (rispettivamente *HEG* a-k 50 e *HED* A 116-121), solo E. Laroche, in un saggio dedicato al vocabolo *araṷa-* ("Hittite *arawa-* 'libre'", *Hommages à Georges Dumézil* [Collection Latomus 45; Bruxelles 1960] 124-128), ha fornito un quadro molto sintetico degli usi di tale espressione.

La tematica è interessante, dal momento che *natta āra* codifica il concetto di "illecito" nella cultura ittita. In una prospettiva sociologica la descrizione della sfera del proibito, imposta o prefigurata da un'autorità centrale, da un potere ideologico, consente implicitamente la creazione di un'identità collettiva, o per meglio dire sociale, rispetto al mondo circostante. Il contrasto tra i costumi del paese di Ḫatti e quelli di altri gruppi etnici o territoriali, ovvero la dicotomia tra individualità e alterità, tra il Noi e l'Altro, contribuisce a mantenere viva la coerenza sociale e il senso di appartenenza: è evidente come solo attraverso il riconoscimento dell'Altro, del diverso, si raggiunga la consapevolezza di sé. Pertanto l'espressione *natta āra* è impiegata da Y. Cohen come una lente per delineare e modellare l'identità sociale degli Ittiti, in quanto fornisce, in chiave negativa, l'identità del non-ittita, ovvero l'immagine dell'Altro.

Una serie di studi hanno dimostrato come la connotazione sostanzialmente negativa dell'Altro sia una tematica ricorrente nella storiografia del Vicino Oriente antico. Se però, da una parte, l'Altro è inteso come qualcuno che non appartiene al gruppo sociale e che viene accettato solo nella misura in cui è disposto ad adeguarsi ai costumi vigenti, dall'altra, risulta certo troppo semplicistico attribuirgli a priori una connotazione negativa: insomma, non sempre è valido il principio della demonizzazione dello straniero. Non bisogna poi dimenticare che tali problematiche si inquadrano in società basate quasi esclusivamente sul diritto consuetudinario. Il riferimento alla tradizione ha un ruolo fondamentale in gran parte dei sistemi giuridici vicino-orientali: ha la funzione di conferire legittimità alla norma. Pertanto il diritto non è codificato esclusivamente nella letteratura giuridica vera e propria (le leggi, gli editti reali, i trattati, i testi di istruzione, etc.), ma, per esempio, anche nella letteratura sapienziale. Le raccolte di esempi ammonitori come le *Cronache di Palazzo*, il cosiddetto "esempio paradigmatico" degli editti reali oppure il racconto degli antefatti nei prologhi dei trattati, non presentano azioni e personaggi al fine di registrare l'evento, ma sostanzialmente, al fine di proporre un "esempio" tratto dal passato, in quanto fonte di legittimità: la finalità è squisitamente parenetica. D'altra parte, le Leggi Ittite, come le altre raccolte di leggi del Vicino Oriente antico, non possono essere considerate veri e propri codici: sono piuttosto raccolte di casi giuridici, redatte per scopi differenti e soprattutto prive dell'organicità di un codice.

Insomma, in tale prospettiva, *natta āra* esprime le leggi "non scritte", ovvero il diritto consuetudinario non codificato nelle Leggi: si tratta di regolamentazioni in ambito sociale e religioso, non necessariamente contenute in testi giuridici veri e propri. (Per il diritto consuetudinario e le leggi "non scritte" nei sistemi giuridici del Vicino Oriente antico rinvio al saggio di B. Kienast, "Mündlichkeit und Schriftlichkeit im keilschriftlichen Rechtswesen", *ZABR* 2 [1996] 114-130.) *Natta āra* descrive pertanto le norme del corretto comportamento, esistenti parallelamente alla legislazione ufficialmente codificata. Proprio in questa prospettiva, non è probabilmente da attribuire al caso il fatto che tale espressione non sia fino ad ora mai documentata nel testo delle Leggi.

Alla sfera semantica incentrata sul binomio "lecito", e quindi "consuetudine", "comportamento socialmente accettabile", appartengono, seppure con sfumature differenti, altri vocaboli: in primo luogo occorre menzionare *šaklai-* "costume, usanza, consuetudine; cerimonia, rito" imparentato con il latino *sacer*. A un ambito più strettamente giuridico appartiene *išḫiul-* "legame, patto", che indica un accordo tra almeno due parti, esclusivamente nell'ambito del diritto pubblico: sono gli accordi stipulati dal sovrano ittita con i vassalli (trattati), oppure con gli alti funzionari (istruzioni); si tratta insomma delle obbligazioni (sia di politica estera che interna) nei confronti di un'autorità superiore. Non è un caso che talvolta questi due vocaboli appaiano in endiadi: in alcune preghiere, nella sezione innica, si dice come la prerogativa del Dio del Sole, il dio della giustizia, sia quella di *utnijandaš šaklain išḫiul ḫandeške-* "stabilire il costume e la legge del paese" (KUB 31.127++ Ro I 16-17, KUB 31.130++ Ro x+1-2′). La coppia *išḫiul* ~ *šaklai-* figura anche in KBo 17.65 Vo 58 e KUB 14.4 I 14′-15′; i due termini si alternano addirittura in passi paralleli (BT II 81 *šaklai-*, KBo 4.10++ Ro 37′ *išḫiul*). Una posizione più marginale è occupata invece da *ḫazziu(i)-* "cerimonia, rituale; offerta cultuale", vocabolo riferito concretamente al corretto svolgimento del cerimoniale: anche in questo caso sono documentate le endiadi *ḫazziu(i)-* ~ *šaklai-* (BT III 66), *ḫazziu(i)-* ~ *išḫiul* (KUB 32.133 I 4-5).

Rispetto a tali espressioni, il tratto peculiare di *natta āra* è costitutito dalla struttura sintattica in cui appare: si tratta di frasi nominali, normalmente a copula zero (ad eccezione del preterito e dell'imperativo). Tale struttura sintattica richiama alla mente altre espressioni tipiche della letteratura giuridica ittita, costituite, appunto, da una frase nominale a copula zero. In alcuni paragrafi delle Leggi che presentano la formulazione ipotetica, l'apodosi è costituita da una frase nominale del tipo: DIN ŪL *ḫaratar* "non è un offesa" (LH §§ 190, 191, 192, 193, 194, 199, 200a); LUGAL "è un giudizio (di competenza) del re" (LH §§ 44b, 102, 111, 176a); *ḫurkel* "è un'azione esecranda" (LH §§ 187, 188, 189, 190, 191, 195); *alu̯anzatar* "è un caso di magia" (LH § 44b, 111). Probabilmente non è un caso il fatto che tale struttura sintattica sia riscontrabile in altri gruppi linguistici indoeuropei: il latino *fas* e *nefas*, riferito alla sfera del divino, e *ius*, inerente invece alle leggi umane, il greco οὐχ ὁσία e θέμις (ἐστί), si collocano nel quadro di un linguaggio giuridico di tradizione indoeuropea. A questo proposito si consideri la prospettiva suggerita da C. Watkins in alcuni suoi saggi ("Studies in Indo-European Legal Language, Institutions and Mythology", in: G. Cardona – H. M. Hoenigswald – A. Senn, *Indo-European and Indo-Europeans: Papers Presented at the Third Indo-European Conference at the University of Pennsylvania* [Philadelphia 1970] 321-354; "'In the Interstices of Procedure'. Indo-European Legal Language and Comparative Law", in: W. Meid, *Studien zum indogermanischen Wortschatz* [Innsbruck 1987)] 305-314).

Ora Y. Cohen presenta una ricerca finalizzata primariamente all'analisi semantica dell'espressione *natta āra*. Come è ricordato nel primo capitolo (*Introduction*, 1-7), sebbene tale locuzione sia attestata circa una quarantina di volte in tutta la letteratura ittita, essa appare impiegata con riferimento a proibizioni di diverso tipo; in particolare il suo uso non sembra condizionato da fattori cronologici (non ci sono cioè impieghi e frequenze diversi tra l'Antico Regno, il Medio Regno e l'età imperiale). Si passa poi a illustrare le modalità di presentazione dei testi. Le attestazioni di *natta āra* sono distribuite intorno a quattro nuclei tematici: la sfera religiosa e cultuale, il comportamento sessuale, la politica internazionale, la politica interna. Nonostante non sia sempre facile, come osservato dallo stesso A. (p. 7), definire con rigore il confine tra un ambito e l'altro, tale suddivisione, per quanto artificiale, ha il vantaggio di presentare il materiale testuale in modo organico.

Il secondo capitolo (*Grammar, Etymology, and Cognates*, 8-33) focalizza l'attenzione sugli aspetti grammaticali della locuzione *natta āra*: dopo aver preso in esame gli aspetti ortografici, morfologici e sintattici (negazione, strutture ricorrenti della frase nominale, presenza di enclitici), si passa ad analizzare le locuzioni con *āra* da solo: dat. + *āra* (*eš-*) "è permesso a qlc."; acc. + *āra ija-* "fare qlc. in modo corretto". Segue una sezione dedicata all'etimologia (l'A. riprende la proposta, avanzata da E. Laroche e da E. Benveniste e ribadita, in tempi più recenti, da J. Puhvel) e alle formazioni ittite corradicali (^{LÚ}*ara-* "compagno, socio di pari grado, amico" e il derivato in **-wo- araya-* "libero", insieme ai derivati da quest'ultimo *arayaḫḫ-*, *arayēšš-* e *arayanni-*, infine il teonimo ^{D}*Āraš*). Chiude il capitolo una sezione dedicata alle corrispondenze con il sumerico e con l'accadico, in testi sia lessicali, sia politici (soprattutto lettere e trattati internazionali). In particolare, riguardo alla locuzione accadica *ul parṣu*, documentata esclusivamente nell'accadico periferico di Boğazköy, l'A. giunge alla conclusione che si tratterebbe di un calco dall'ittita *natta āra*.

I quattro capitoli che seguono offrono al lettore le varie attestazioni di (*natta*) *āra* raccolte intorno ai nuclei tematici elencati in precedenza. I documenti presentati appartengono ai generi testuali più disparati. Il capitolo terzo (*Religious and Cultic Prohibitions*, 34-73) raccoglie oracoli, preghiere, rituali, descrizioni di feste e trattati; le proibizioni e i taboos nell'ambito del sacro definiscono il giusto comportamento dell'uomo nei confronti del divino, dal momento che solo il corretto svolgimento delle pratiche cultuali consente di instaurare un rapporto di reciproci benefici tra il mondo umano e quello divino. Il quarto capitolo (*Sexual Prohibitions*, 74-96) mostra come il concetto di proibito nell'ambito delle abitudini sessuali sia esemplificato sostanzialmente dall'incesto: ne sono una prova il Testo di Zalpa e il Trattato tra Šuppiluliuma I e Ḫukkana.

I due capitoli successivi (*International Affairs*, 97-130; *Administration and Justice in Hatti*, 131-160) concentrano l'attenzione sull'impiego di *natta āra* in contesti di politica, sia estera che interna. Per il primo aspetto la locuzione appare nei trattati e nella corrispondenza internazionale, soprattutto in riferimento alle norme — marcatamente favorevoli a Ḫatti — che regolano l'estradizione dei fuggiaschi: sebbene tale questione ricorra di frequente nella letteratura politica del Vicino Oriente antico, l'A. suggerisce che l'impiego di *natta āra* in rapporto a questo specifico tema sia un'"invenzione" ittita. Tra i documenti di politica interna *āra* e *natta āra* appaiono in riferimento a situazioni di altro genere; si tratta infatti delle procedure amministrative e degli aspetti legali connessi: per esempio, si allude al comportamento degli alti ufficiali nelle città di provincia, alla facoltà del sovrano di riaprire i processi e, infine, alle modalità di punizione di nobili colpevoli di gravi reati. Il settimo capitolo (*Conclusions*, 161-169) si propone di inquadrare con sintetica immediatezza i risultati della ricerca in una cornice più generale. Il volume è chiuso da un'appendice, che raccoglie le attestazioni di *natta āra* in contesti frammentari e in testi inediti (170-175), da una concordanza (176-180) e da una ricca bibliografia (181-198).

Desidero subito sottolineare come, nel metodo e nella serietà di analisi, la ricerca si lasci largamente apprezzare: fondamentale, ad esempio, è il più volte ribadito binomio "Noi-Altri", inteso come definizione della propria identità sulla base della differenziazione dall'Altro. Sempre da un punto di vista metodologico, corretto e condivisibile appare il tentativo di ricostruire, attraverso le attestazioni dell'espressione *natta āra*, il comportamento socialmente accettabile presso la cultura ittita. Senza dubbio il lavoro ha il merito di compiere un'indagine ad ampio spettro, rigorosamente basata sul materiale documentario. Nel far ciò — ed è una novità importante rispetto agli studi precedenti sull'argomento — non ci si limita a trattare le singole attestazioni di *natta āra*, ma si ricorre a confronti sia con la cultura del Vicino Oriente (in particolare la Mesopotamia e Israele), sia con altre espressioni ittite semanticamente affini. Per esempio, con riferimento alla nozione di divieto nell'ambito del comportamento sessuale, in particolare l'incesto, nel trattato di Ḫukkana si usa l'espressione *natta āra*, nelle Leggi *ḫurkel* "abominio" (88-93). L'A. pone giustamente l'accento sul fatto che la scelta di *natta āra* implichi una precisa connotazione sul piano semantico: si intende infatti evidenziare una norma di comportamento non-ittita e non semplicemente un abominio, proprio perché *ḫurkel* non ha tutte le implicazioni sociali di *natta āra*; tutto questo senza dimenticare lo status di Ḫukkana, il quale, sposando una sorella di Šuppiluliuma I, entra a far parte della famiglia reale ittita.

Vorrei ora aggiungere alcune note e osservazioni a singoli punti della ricerca.

p. 10: Sul sintagma nominale predicativo e sulle sue ascendenze indoeuropee sarebbe stato opportuno citare A. Meillet, "La phrase nominale en indo-européen", *MSL* 14 (1906-1908) 1-26; E. Benveniste, "La phrase nominale", *BSL* 46/1 (1950) 19-36. Per l'ittito in particolare cf. P. Cotticelli-Kurras, "Die hethitischen Nominalsätze", in: O. Carruba, *Per una grammatica ittita* (StMed 7; Pavia 1995) 99-135.

p. 12-14 e nota 48: Mi sembra del tutto condivisibile la cautela con la quale l'A. fa riferimento all'eventualità di costrutti del tipo *nominativus cum infinitivo*: l'unico caso possibile sembrerebbe costituito da MUNUS-*za-ši-kán an-da pa-a-u-an-zi Ú-UL a-a-ra* (KBo 24.45 Ro 20′) per il quale, accanto alla traduzione: "the woman to enter to him (in his temple) is not allowed", lo stesso A. accenna all'interpretazione, a mio avviso ben più accettabile, "the woman — for her it is forbidden to enter", con la topicalizzazione di MUNUS-*za*, ripreso dal pronome enclitico *-ši*. Sui costrutti costituiti da un infinito in dipendenza da un verbo impersonale si veda D. Disterheft, *The Syntax of the Infinitive in Indo-European: Evidence from Indo-Iranian, Celtic, and Hittite* (Ph. D. Diss.; University of California, Los Angeles 1977), in particolare pp. 214-215 per i costrutti con *natta āra*. Appare contradditoria l'affermazione (ibid. nota 48) "In a sense such a *nominativus cum infinitivo* construction is like the Latin gerundive construction: transitive verbs are passivized, verbs of motion or un-accusative verbs are taken as deponents or middle voice" dal momento che, nel quadro formale della Grammatica Relazionale (si rimanda ai lavori di D. M. Perlmutter, C. G. Rosen, B. J. Blake) una struttura passiva e una struttura inaccusativa sono accomunate dal fatto che il Soggetto sintattico

superficiale manifesta proprietà di Oggetto diretto, o meglio viene introdotto dal Predicato come Oggetto diretto nello strato iniziale della struttura proposizionale. Riguardo al fatto che "in such infinitive constructions, transitivity actually is context determined", mi sembra riduttivo affermare che "there is no way that one can distinguish whether the subject is a patient or an agent ...", nell'ottica di una concezione della transitività estremamente articolata e multifattoriale come quella proposta da P. J. Hopper - S. A. Thompson, "Transitivity in Grammar and Discourse", *Language* 56 (1980) 251-299.

p. 21-22: Tra le forme corradicali occorre menzionare anche i verbi denominali *arallai-* "associarsi, unirsi" (HED A, E/I 117-118) e *araye-*; quest'ultimo, secondo H. A. Hoffner ("On the Denominative Verb *arāwe-*", in: *Fs. Watkins* [Innsbruck 1998] 275-284), sarebbe documentato in una versione in ductus antico-hittita delle Leggi, mentre nelle copie di epoca tarda tali forme sono soggette a fenomeni di banalizzazione. — **p. 22**: Nell'ambito dell'opposizione *araš* vs. *āra*, vale a dire l'opposizione tra forma ossitona e forma baritona (il tipo τομός "tagliente, acuto" vs. τόμος "pezzo, fetta") il nome proprio di divinità $^{D}Āraš$ si può spiegare non tanto come "deification of the concept", quanto piuttosto semplicemente come impiego di un aggettivo in funzione di nome proprio (il tipo γλαυκός vs. Γλαῦκος, διογενής vs. Διογένης). La "legge degli appellativi", operante in greco e in sanscrito, predice che, ogniqualvolta un aggettivo qualificativo sia usato come appellativo, cambi la posizione dell'accento.

p. 23-24: Riguardo all'etimologia occorre tenere presente la difficoltà di collegare *ara-* alla radice ie. $*h_2er$-, data la conservazione di $*h_2$ iniziale in ittito. Alcuni studiosi hanno appositamente postulato l'esistenza di una radice $(h_1)ar$-; sulla questione si veda H. Rix, *Lexikon der indogermanischen Verben* (Wiesbaden ^{2}2001) 269-270 e nota 0, s.v. 1.$*h_2er$- "sich (zusammen)fügen". La radice $*h_2er$- è ampiamente documentata nelle lingue indoeuropee (ved. *ṛtá-*, *ṛtú-*, *arά-*; av. *ratu-*; gr. ἀραρίσκω, ἀρτύω; lat. *ars*, *artus*, *ritus*, etc.) e, se la derivazione di *āra* da $*h_2er$- fosse sicura, l'analisi proposta da Y. Cohen confermerebbe in pieno quanto affermato da E. Benveniste riguardo a tale radice e ai suoi derivati: "Partout, la même notion est encore sensible: l'ordonnance, l'ordre, l'adaptation étroite entre les parties d'un tout, bien que les dérivés se soient diversement spécialisés selon les langues. Voilà donc, dès l'indo-européen, un concept général englobant, sous de nombreuses variétés lexicales, les aspects religieux, juridiques, techniques, de l''ordre'. Mais sur chaque domaine des termes distinctifs étaient nécessaires. C'est pourquoi le 'droit' a reçu des expressions plus précises et qui doivent être étudiées dans leur sphère propre" (*Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, II. *Pouvoir, droit, religion* [Paris 1968] 101).

p. 69-70: Sul crescione selvatico quale simbolo di infertilità si veda H. Roszkowska-Mutschler, "'... and on its site I sowed cress ...'. Some Remarks on the Execration of Defeated Enemy Cities by the Hittite Kings", *JAC* 7 (1992) 1-12. — **p. 70**: Alla numerazione delle righe di KUB 28.4 III 10-16 andrebbe aggiunta l'indicazione in primi, ugualmente alla **p. 103** per KBo 5.4 Ro 35-40 e alle pp. **106-107** per KUB 6.44 IV 34-35.

p. 75: Per l'espressione *katta/katti≈ šeš-* si veda inoltre M. Ofitsch, "Sexualität und sexuelle Vergehen in den hethitischen Gesetzestexten", in: M. Ofitsch, *Eros, Liebe und Zuneigung in der Indogermania: Akten des Symposium zur indogermanischen Kultur- und Altertumskunde* — Graz, 29.-30. September 1994 (Graz 1997) 121-141. — **p. 88 ss.**: Sul termine *ḫurkel* si veda anche J. Puhvel, "Who were the Hittite *hurkilas pesnes*?", in: *Fs. Risch* (Berlin/New York 1986) 151-155.

p. 141: Per KBo 16.25 III 9'-9a' ... LUGAL-*at*$^{!}$-*za-kán* [ ] / *Ú-*[^{UL}-*ši a-ra*$^{?}$] suscita perplessità l'interpretazione: "For the king it$^{!}$ is not considered 'legal'". Risulta infatti immotivata l'integrazione del pronome personale enclitico *-ši*, peraltro lontano dagli altri enclitici in posizione di Wackernagel. Rimane da chiedersi se non sia da immaginare la presenza di una forma verbale finita alla fine del rigo 9': "il re [...-e] ciò / lui (senza emendare *-an* in *-at*$^{!}$), [a lui] n[on è lecito]" (quest'ultimo riferito alla persona condannata a morte). La stessa struttura sembrerebbe presente nel passo parallelo KUB 13.7 I 23-24 (alla p. 138). Per KBo 16.25 III 22'] $_{[A\text{-}NA}$ LUGAL *a-aš-šu-ya-an-za n*[*a-aš*$^{?}$ non mi sembra condivisibile la traduzione: "]... the king is satisfied ..."; si propone invece di intendere "] è caro al re e cost[ui$^{?}$]" (cf. *HW*^{2} A 511a).

p. 154, nota 662: L'assegnazione di KBo 3.28 a CTH 9 (*Fragments de chroniques du palais*) andrebbe rivista, dal momento che questo testo presenta le caratteristiche strutturali degli editti reali. — **p. 156**: La traduzione "... shall look for compensation *from* the person of the king" (corsivo mio) rende in modo poco preciso l'allativo presente in LUGAL-*ya-aš ḫar-aš-ša-na-*$_{[a]}$ *šu-ya-a-i-e-iz-zi* (KBo III 1++ Ro II 51). H. A. Hoffner (*JAOS* 102 [1982] 507-509) traduce "to look to (= have recourse to) the person of the king", così anche Th. P. J. van den Hout, *The Context of Scripture* I, 197: "and lays eyes on the king's head".

p. 160 e nota 687: Sugli editti reali, quali documenti tipici della letteratura giuridico-sentenziale dell'Antico Regno e sulla loro struttura compositiva occorre riferirsi a E. von Schuler, *Fs. Friedrich* 435-472 e a M. Marazzi, *Fs. Pugliese Carratelli* 119-129. — **p. 173-174**: In KBo 43.52 IV, all'inizio del rigo 26 leggi *kar-dim-mi-ya-az*; alla nota 7 in KUB 43.52 IV 15-16 $^{r}e^{1}$-*šu-ya-ar-ši* / *Ú-*^{UL} *a-a-ra i-ia-ši* e non *a-a-ri* (anche alla p. 18, nota 72, p. 19, nota 80).

L'encomiabile ricchezza dei dati comporta inevitabilmente dei refusi e delle sviste. Si segnalano: p. 13, nota 48: sesta riga dall'alto leggi Cotticelli-Kurras e non Cottecelli-Kurras; p. 16: al posto di $^{DINGIR^{MEŠ}}$*≈(a)z≈at* leggi $^{DINGIR^{MEŠ}}$*-(a)z ≈at* dal momento che non può trattarsi della particella *-z(a)*; p. 17, nota 68: leggi 34 e non 134; p. 34, nota 148: Starke, *StBoT* 31, leggi 355 e non 335; p. 148 e nota 636: al posto di KBo 21.19+ leggi KUB 21.19+ (così anche nelle concordanze alla p. 176); p. 184, s.v. del Monte 1981: al posto di tratti leggi trattati; p. 194, s.v. Rizzi Mellini 1979: al posto di eta leggi etea; p. 196 al posto di Tsevet leggi Tsevat.

Le presenti osservazioni nulla tolgono alla validità del lavoro, improntato a una metodologia corretta e ricco di spunti di ricerca sia per gli studiosi di ittitologia, sia per quelli di orientalistica e di storia del diritto cuneiforme. In conclusione questa analisi dell'espressione *natta āra* contribuisce a chiarire in modo determinante un aspetto centrale della civiltà ittita.

Paola Dardano

Via Makallé 9
I-00199 Roma

PONTIFICIUM INSTITUTUM BIBLICUM

ORIENTALIA

VOL. 73 NOVA SERIES FASC. 4



2004

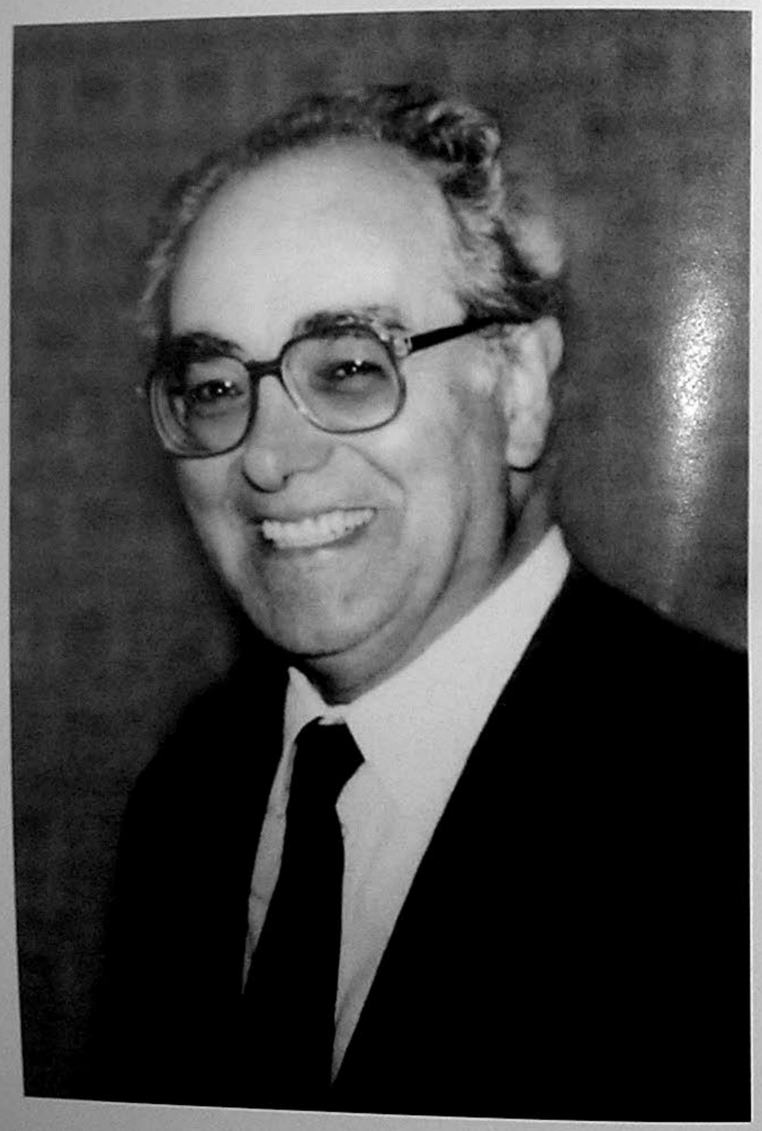
SUMMARIUM

Studi di Ittitologia in onore di Onofrio Carruba
(a cura di Alfonso ARCHI e Franca PECCHIOLI DADDI)

Prefazione 307-308
M. GIORGIERI, Pubblicazioni di Onofrio Carruba 309-318
A. ARCHI, Translation of Gods: Kumarpi, Enlil, Dagan/NISABA, Ḫalki 319-336
G. F. DEL MONTE, Il rituale di guarigione di Bappi (*CTH* 431) . . . 337-347
St. DE MARTINO, Purità dei sacerdoti e dei luoghi di culto nell'Anatolia ittita 348-362
M. FORLANINI, La nascita di un impero. Considerazioni sulla prima fase della storia hittita: da Kaniš a Hattuša 363-389
R. FRANCIA, "Montagne grandi (e) piccole, (sapete) perchè sono venuto?" (in margine a due recitativi del Rituale di Iriya *CTH* 400-401) 390-408
M. GIORGIERI, Das Beschwörungsritual der Pittei 409-426
C. MORA, Sigilli e sigillature di Karkemiš in età imperiale ittita, I. I re, i dignitari, il (mio) Sole 427-450
F. PECCHIOLI DADDI, Palace Servants and Their Obligations 451-468
M. POETTO, Un frammento inedito in luvio geroglifico da Ancoz (Tab. XXVI) 469-471

Libri ad Directionem missi 472

Sc.Library RSUH
1359195
БИБЛИОТЕКА
Российского государственного
гуманитарного университета
125267, г.Москва,
Миусская пл.,6



Studi di Ittitologia
in onore
di
Onofrio Carruba

a cura di

Alfonso Archi e Franca Pecchioli Daddi

Per Onofrio Carruba

Gli interventi scientifici di Onofrio Carruba nei settori della linguistica e della filologia spaziano su tutta la frastagliatissima documentazione dell'Anatolia preclassica. In particolare, egli ha dato solidi contributi allo studio diacronico dell'ittita, alla comprensione del luvio e del palaico, all'analisi delle lingue del I millenio a. C.

Carruba iniziò questi studi a Pavia, presso Piero Meriggi, ai cui corsi di Glottologia apprese quali prospettive di ricerca si aprivano allora nel settore dell'Anatolistica. Mancando chi potesse dargli una formazione orientalistica generale, egli si trasferì a Roma per due anni. Per Meriggi, però, che in Germania era stato a lungo in diretto contatto con gli studiosi che avevano aperto le vie verso le nuove frontiere degli studi anatolici, la scienza si inverava nella *forma mentis* tedesca. Di questo si convinse anche Carruba, che nel 1957 decise di passare i suoi *Lehrjahre* a Berlino, dove dal 1959 al 1963 fu anche lettore di italiano presso la Freie Universität. Là egli seguì i corsi di Johannes Friedrich, dedicando le sue prime prove al Lidio. La scintilla fatale con gli Ittiti, anzi con gli Etei, come egli usa scrivere seguendo il suo maestro pavese, scoccò al Vorderasiatisches Museum, dove Heinrich Otten, allora responsabile della serie *Keilschrifturkunden aus Boghazköi*, offriva seminari sui testi dei quali andava preparando l'edizione. Questi materiali inediti suscitavano grande interesse nei privilegiati uditori. E proprio nelle discussioni con quei condiscepoli, in particolare con Vladimir Souček, egli incominciò ad applicare quel suo metodo particolare che consiste nel rimettere spesso tutto in discussione, talvolta anche con idee provocatorie.

Nel 1964, H. Otten, divenuto titolare della cattedra di Altorientalistik a Marburg an der Lahn, gli offrì una borsa di studio per collaborare al *Thesaurus* ittita che egli veniva costituendo. I due anni che Carruba passò a Marburg, dove si ritrovò con Souček e strinse con Erich Neu una durevole amicizia, furono particolarmente intensi. Si veniva allora formando la cosiddetta Scuola di Marburg, e Carruba fu l'autore del secondo volume della collana che Otten volle creare per raccogliere i risultati dei giovani studiosi che si stringevano attorno a lui. In quell'ambiente si rivolgeva particolare attenzione ai criteri di datazione linguistici e paleografici dei testi ittiti. Fu questa una linea di ricerca che Carruba non ha mai abbandonato.

Tornato in Italia, dopo essere stato incaricato, nel 1976 divenne ordinario di Filologia egeo-anatolica presso l'Università di Pavia, dove è rimasto fino

alla fine della sua carriera accademica, insegnando inoltre per alcuni anni Glottologia a Milano.

A Carruba, che tra l'altro ha fondato la serie *Studia Mediterranea*, molto si deve per la diffusione degli studi anatolici in Italia. È sembrato pertanto di non dover lasciare passare senza un segno di gratitudine il suo ritiro dall'attività didattica per ragione di limiti di età, cosa che non ha significato il suo estraniarsi dall'attività scientifica e che non ha visto affievolersi il suo entusiasmo per la ricerca.

Per questo, alcuni colleghi e allievi italiani a lui legati da particolare amicizia e da progetti comuni hanno qui raccolto dei loro studi volutamente tutti dedicati all'Ittitologia.

Lo studio di A. M. Polvani, "The Deity IMIN.IMIN.BI in Hittite Texts", *per ragioni di spazio apparirà in un fascicolo successivo.*

Pubblicazioni di Onofrio Carruba[1]

a cura di Mauro GIORGIERI

1. Monografie

1. *Das Beschwörungsritual für die Göttin Wišurijanza* (StBoT 2), Wiesbaden 1966.
2. *Die satzeinleitenden Partikeln in den indogermanischen Sprachen Anatoliens* (IG XXXII), Roma 1969.
3. *Das Palaische: Texte, Grammatik, Lexikon* (StBoT 10), Wiesbaden 1970.
4. *Beiträge zum Palaischen* (PIHANS 31), Istanbul 1972.
5. *Introduzione alla Filologia Germanica*, Pavia 1975.
6. *La farmacia nel mondo minoico-miceneo ed egeo-anatolico*, Chieti 1986 (con C. Milani; a cura di O. Carruba il cap. "La medicina nel Vicino Oriente antico", pp. 41-61).
7. *Avviamento allo studio delle lingue germaniche* (Studi e ricerche di linguistica e filologia 1), Pavia 1990.
8. *Analecta linguistica anatolica* (StMed 11), Pavia 1997.
9. *Anittae res gestae* (StMed 13 - Series Hethaea 1), Pavia 2003.

2. Articoli

1. "Studi sul nome, sui preverbi e sulle particelle in lidio", *Quaderni dell'Istituto di Glottologia, Università di Bologna* 4 (1959 [1960]) 13-43.
2. "Studi sul verbo lidio", *Athenaeum* 38 (1960) 26-64.
3. "Lydisch und Hethitisch", *ZDMG* 111 (1961) 458-463.
4. "Lydisch und Lyder", *MIO* 8 (1963) 383-408.
5. "Hethitisch *-(a)sta, -(a)pa* und die anderen 'Ortsbezugspartikeln'", *Or* 33 (1964) 405-436.
6. "Wo lag Ahhijawa?", in: *Compte rendu de l'Onzième Rencontre Assyriologique Internationale organisée à Leiden du 23 au 29 Juin 1962*, Leiden 1964, 38-46.
7. "Ahhijawa e altri nomi di popoli e di paesi dell'Anatolia Occidentale", *Athenaeum* 42 (1964) (= *Fs. E. Malcovati*) 269-298.
8. "Kleine Bemerkungen zur jüngsten Fassung der hethitischen Gesetze", *ArOr* 33 (1965) 1-18 (con V. Souček e R. Sternemann).

[1] Si ringrazia il dott. Alfredo Rizza (Pavia) per la preziosa collaborazione.

9. "Weitere Fragmente zum Pallija-Ritual", *RA* 59 (1965) 77-79.
10. "Die Verbalendungen auf *-wani* und *-tani* und das relative Alter der hethitischen Texte", *Die Sprache* 12 (1966) 79-89.
11. "Rhyta in den hethitischen Texten", *Kadmos* 6 (1967) 88-97.
12. "Über die 'churritischen' Deklinationsformen im Hethitischen", *RHA* 25 (1967) 151-156.
13. "Die I. und II. Pers. Plur. im Luwischen und im Lykischen", *Die Sprache* 14 (1968) 13-23.
14. "Anatolico *runda*", *SMEA* 5 (1968) 31-41.
15. "Contributo alla storia di Cipro nel II millenio", *SCO* 17 (1968) 5-29.
16. "Athena ed Ares preellenici", in: *Atti e memorie del I° Congresso Internazionale di Micenologia* (*Roma 27 settembre - 3 ottobre 1967*) (IG XXV), Roma 1968, 932-944.
17. "Die Chronologie der heth. Texte und die heth. Geschichte der Großreichszeit", in: W. Voigt, *XVII. Deutscher Orientalistentag vom 21. bis 27. Juli 1968 in Würzburg. Vorträge* (= *ZDMG* Suppl. 1), Wiesbaden 1969, 226-249.
18. "Su alcuni nomi di parentela in licio e in nesico", *PdP* 127 (1969) 269-278.
19. "Origini e preistoria degli Indoeuropei d'Anatolia", *Rivista di Filologia e di Istruzione Classica* 97 (1969) 5-30.
20. "Zur Grammatik des Lydischen", *Athenaeum* 47 (1969) (= *Fs. P. Meriggi*) 39-83.
21. "Di nuove e vecchie particelle anatoliche", *SMEA* 12 (1970) 68-87.
22. "A Lydian Inscription from Aphrodisias in Caria", *JHS* 90 (1970) 195-196.
23. "Contributi al licio", *SMEA* 11 (1970) 27-42.
24. Voce "$^{d}GI_{6}$", in: *RlA* 3 (1957-1971) 355.
25. "Über historiographische und philologische Methoden in der Hethitologie", *Or* 40 (1971) 208-223.
26. "Über die Sprachstufen des Hethitischen. Eine Widerlegung", *ZVS* 85 (1971) 226-241.
27. "Hattusili II", *SMEA* 14 (1971) 75-94.
28. "Il problema del genere in anatolico e in indoeuropeo", in: *Le lingue dell'Europa. Atti del V Convegno internazionale di linguisti, Milano 1-5 settembre 1969*, Brescia 1972, 175-192.
29. "Die Annalen Tuthalijas und Arnuwandas", in: E. Neu - Ch. Rüster, *Festschrift Heinrich Otten*, Wiesbaden 1973, 37-46.
30. "L'Antico Egitto - dalle origini all'invasione Persiana", in: *Storia Universale Rizzoli-Larousse*, fasc. 2, Milano 1963, 25-48.
31. "Sull'iscrizione etrusca dei Claudii", *Athenaeum* 52 (1974) 301-313.
32. "I termini per mese, anno e i numerali in licio", *Rendiconti Istituto Lombardo, Cl. Lettere Scienze Mor. Stor.* 108 (1974) 557-597.
33. "Tahurwaili von Hatti und die hethitische Geschichte um 1500 v. Chr." in: K. Bittel et al., *Anatolian Studies Presented to Hans Gustav Güterbock on the Occasion of his 65th Birthday*, Istanbul 1974, 73-93.
34. "Nuova lettura dell'iscrizione etrusca dei Cippi di Tunisia", *Athenaeum* 54 (1976) 163-173.
35. "Le relazioni fra l'Anatolia e l'Egitto intorno alla metà del II millennio a.C.", *OA* 15 (1976) 295-309.
36. "La posizione linguistica del venetico", *Athenaeum*, Fascicolo speciale, 1976, 110-121.

37. "Anatolico e indoeuropeo", in: *Scritti in Onore di Giuliano Bonfante* I-II, Brescia 1976, 121-146.
38. "Beiträge zur mittelhethitischen Geschichte, I. Die Tuthalijas und die Arnuwandas", *SMEA* 18 (1977) 137-174.
39. "Beiträge zur mittelhethitischen Geschichte, II. Die sogenannten 'Protocoles de succession dynastique'", *SMEA* 18 (1977) 175-195.
40. "Commentario alla trilingue licio-greco-aramaica di Xanthos", *SMEA* 18 (1977) 273-318.
41. "L'origine degli Etruschi: il problema della lingua", in: *Paleontologia linguistica. Atti del VI Convegno internazionale di linguisti, Milano 2-6 settembre 1974*, Brescia 1977, 137-153.
42. "Sull'interpretazione delle righe 20-21 della trilingue di Xanthos", *Incontri Linguistici* 4 (1978) 89-98.
43. "La scrittura licia", *Annali Scuola Normale Superiore Pisa* 8 (1978) 849-867.
44. "Il relativo e gli indefiniti in licio", *Die Sprache* 24 (1978) 163-179.
45. "Sui numerali da '1' a '5' in anatolico e indoeuropeo", in: B. Brogyanyi, *Studies in Diachronic, Synchronic, and Typological Linguistics: Festschrift for Oswald Szemerényi on the Occasion of his 65th Birthday*, Amsterdam 1979, 191-205.
46. "Commento alle nuove iscrizioni di Licia", in: O. Carruba, *Studia Mediterranea Piero Meriggi dicata* (StMed 1), Pavia 1979, 75-95.
47. "Sul genitivo in anatolico", *Atti Sodalizio Glottologico Milanese* 20 (1978-79 [1980]) 31-32.
48. "Contributi al licio II", *SMEA* 22 (1980) 275-295.
49. "Pleneschreibung und Betonung im Hethitischen", *ZVS* 95 (1981) 232-248.
50. "L'Anatolico: Lingue, grafia, fonetica e declinazione del nome", in: E. Campanile, *Nuovi materiali per la ricerca indoeuropeistica*, Pisa 1981, 43-67.
51. "Unità e varietà nell'anatolico", *AIΩN* 3 (1981 [1982]) 113-140.
52. "Der Kasus auf *-sa* des Luwischen", in: E. Neu, *Investigationes philologicae et comparativae: Gedenkschrift für Heinz Kronasser*, Wiesbaden 1982, 1-15.
53. "Beiträge zum Luwischen", in: J. Tischler, *Serta Indogermanica: Festschrift für Günter Neumann zum 60. Geburtstag* (IBS 40), Innsbruck 1982, 35-51.
54. "Saggio sulla preghiera etea (a proposito di CTH 376)", in: O. Carruba et al., *Studi orientalistici in ricordo di Franco Pintore* (StMed 4), Pavia 1983, 3-27.
55. "I sostrati dell'Anatolia", in: E. Campanile, *Problemi di sostrato delle lingue indoeuropee*, Pisa 1983, 77-108.
56. "Nasalization im Anatolischen", *SMEA* 24 (1984) (= *Gs. P. Meriggi*), 57-69.
57. "Die anatolischen Partikeln der Satzeinleitung", in: B. Schlerath, *Grammatische Kategorien: Funktion und Geschichte. Akten der VII. Fachtagung der Indogermanischen Gesellschaft, Berlin 20.-25. Februar 1983*, Wiesbaden 1985, 79-98.
58. "Testi arcaici d'Anatolia", *AIΩN* 7 (1985) 157-175.
59. "Dall'immagine alla scrittura nel Mediterraneo orientale", in: F. Gaggia et al., *Benaco '85. La cultura figurativa rupestre dalla protostoria ai nostri giorni: archeologia e storia di un mezzo espressivo tradizionale. Atti del I Convegno internazionale di arte rupestre, Torri del Benaco 1985*, Torino 1986, 37-65.
60. "Die 3. Pers. Sing. des Possessivpronomens im Luwischen", in: H. A. Hoffner - G. M. Beckman, Kaniššuwar: *A Tribute to Hans G. Güterbock on his Seventy-fifth Birthday, May 27, 1983* (AS 23), Chicago 1986, 49-52.

61. "Der idg. Stamm **men-/mon-/mn̥-* im Anatolischen", in: A. Etter, o-o-pe-ro-si: *Festschrift für E. Risch zum 75. Geburtstag*, Berlin / New York 1986, 117-124.
62. "Tabarna: Chattisch oder Indogermanisch?", in: *IX. Türk Tarih Kongresi (Ankara, 21-25 Eylül 1981)*, Ankara 1986, 201-206.
63. "Die Hajasa-Verträge Hattis", in: E. Neu – Ch. Rüster, *Documentum Asiae minoris antiquae: Festschrift für Heinrich Otten zum 75. Geburtstag*, Wiesbaden 1988, 59-75.
64. "Stato e società nel Medio Regno eteo", in: *Stato, Economia, Lavoro nel Vicino Oriente antico* (Istituto Gramsci Toscano, Scritti del Seminario di Orientalistica Antica), Milano 1988, 195-224 (= Contributi alla storia medioetea, III).
65. "Contributi alla storia medioetea, IV: LSU 19, Zidanza e Huzzija", in: F. Imparati, *Studi di storia e di filologia anatolica dedicati a Giovanni Pugliese Carratelli* (Eothen 1), Firenze 1988, 39-50.
66. "Appendice onomastica: Il dinasta Wekhssere I", in: N. Vismara, *Monetazione arcaica della Lycia*, I. *Il dinasta Wekhssere I* (Glaux 2), Milano 1989, 111-115.
67. "Appendice onomastica": in: N. Vismara, *Monetazione arcaica della Licia*, II. *La collezione Winsemann Falghera* (Glaux 3), Milano 1989, 315-327.
68. "Muwatalli I.", in: *X. Türk Tarih Kongresi (Ankara, 22-26 Eylül 1986)*, Ankara 1990, 539-554.
69. "Zur Erforschung der altanatolischen Sprachen", *OLZ* 85 (1990) 5-13.
70. "A propos du sceau publié dans *Akkadica* 62, p. 21-23: 'A New Seal in Hieroglyphic Luwian'", *Akkadica* 68 (1990) 20-24.
71. "Il segno L 277 del geroglifico", *Or* 59 (1990) (= *Gs. E. von Schuler*) 143-149 (con C. Mora).
72. "Alle origini del matriarcato", *Rendiconti Istituto Lombardo, Cl. Lettere Scienze Mor. Stor.* 124 (1990 [1991]) 239-246.
73. "The Name of the Scribe", *JCS* 42 (1990 [1992]) 243-251.
74. "Searching for Woman in Anatolian and Indo-European", in: R. Pearson, *Perspectives on Indo-European Language, Culture and Religion: Studies in Honor of Edgar C. Polomé*, Vol. I (= *JIES* Monograph Number 7), McLean 1991, 155-181.
75. "Valvel e Rkalil. Monetazione arcaica della Lidia: problemi e considerazioni linguistiche", in: R. Martini – N. Vismara, *Ermanno A. Arslan Studia dicata*, Milano 1991, 13-21.
76. "L'origine dei perfetti e degli aoristi greci in -κα", *AGI* 77 (1992) 153-167.
77. "Die Endungen auf *-ti* des hethitischen Mediums", *SMEA* 29 (1992) 15-31.
78. "Luwier in Kappadokien", in: D. Charpin – F. Joannès, *La circulation des biens, des personnes et des idées dans le Proche-Orient ancien. Actes de la XXXVIII^e Rencontre Assyriologique Internationale (Paris, 8-10 juillet 1991)*, Paris 1992, 251-257.
79. "Die Tawannannas des Alten Reiches", in: H. Otten et al., *Sedat Alp'a Armağan / Festschrift für Sedat Alp: Hittite and Other Anatolian and Near Eastern Studies in Honour of Sedat Alp*, Ankara 1992, 73-89.
80. "Le notazioni dell'agente animato nelle lingue anatoliche (e l'ergativo)", in: O. Carruba, *Per una Grammatica Ittita / Towards a Hittite Grammar* (StMed 7), Pavia 1992, 61-98.
81. "L'alfabeto di Side", *Rendiconti Istituto Lombardo*, Cl. Lettere Scienze Mor. Stor. 125 (1992) 274-275 (in appendice a S. Noja, "L'assunzione di forme quadrate nella scrittura aramaica e il protoarabo", ibid. 269-275).

82. "Dynasten und Städte. Sprachliche und sonstige Bemerkungen zu den Namen auf den lykischen Münzen". in: J. Borchhardt – G. Dobesch, *Akten des II. Internationalen Lykien-Symposions (Wien, 6.-12. Mai 1990)*, Band I (= Ergänzungsbände zu den *Tituli Asiae Minoris* Nr. 17), Wien 1993, 11-25.
83. "Contatti linguistici in Anatolia", in: R. B. Finazzi – P. Tornaghi, *Lingue e culture in contatto nel mondo antico e altomedievale. Atti dell'VIII Convegno internazionale di linguisti, Milano 10-12 settembre 1992*, Brescia 1993, 247-272.
84. "Der Stamm *pisen-/pisn-* 'vir' im Hethitischen", *IF* 98 (1993) 92-97.
85. "Zur Datierung der ältesten Schenkungsurkunden und der anonymen Tabarna-Siegel", *IM* 43 (1993) (= *Fs. P. Neve*) 71-85.
86. omesso.
87. "Hethitisch *kuinna-* 'Frau'; *kuwansa-* 'weiblich' und anderes", *HS* 106 (1993) 262-271.
88. "Haeretica heteroclitica *oder* Ursprung und Entwicklung anatolischer Abstraktbildungen (heth. *-essar-* und *-atar-*; luw. *-att-* und *-ahit-*)", in: J. E. Rasmussen, *In honorem Holger Pedersen: Kolloquium der Indogermanischen Gesellschaft vom 26. bis 28. März 1993 in Kopenhagen*, Wiesbaden 1994, 41-56.
89. "Der Stamm für 'Frau' im Hethitischen", in: P. Vavroušek, *Iranian and Indo-European Studies: Memorial Volume of Otakar Klíma*, Praha 1994, 13-25.
90. "Per una storia dei rapporti luvio-ittiti", in: O. Carruba et all., *Atti del II Congresso Internazionale di Hittitologia, Pavia 28 giugno - 2 luglio 1993* (StMed 9), Pavia 1995, 63-80.
91. "L'arrivo dei Greci, le migrazioni indoeuropee e il 'ritorno' degli Eraclidi', *Athenaeum* 83 (1995) 5-44.
92. "Poesia e metrica in Anatolia prima dei Greci", in: L. Belloni et al., *Studia classica Iohanni Tarditi oblata*, Milano 1995, 567-602.
93. "Die Verwandtschaftsnamen auf *-ter* des Indogermanischen", in: W. Smoczyński, *Kuryłowicz Memorial Volume*, Part One (Analecta Indoeuropaea Cracoviensia II), Cracow 1995, 143-158.
94. "Aḫḫiyā e Aḫḫiyawā, la Grecia e l'Egeo", in: Th. P. J. van de Hout – J. de Roos, *Studio historiae ardens: Ancient Near Eastern Studies Presented to Philo H. J. Houwink ten Cate on the Occasion of his 65th Birthday* (PIHANS 74), Leiden 1995, 7-21.
95. "La Grecia e l'Egitto nel II millennio", *Rendiconti Istituto Lombardo, Cl. Lettere Scienze Mor. Stor.* 129 (1995 [1997]) 141-160.
96. "I numerali anatolici e l'indoeuropeo", *AIΩN* 17 (1995 [1998]) 75-95.
97. "Neues zur Frühgeschichte Lykiens", in: F. Blakolmer et al., *Fremde Zeiten: Festschrift für Jürgen Borchhardt zum sechzigsten Geburtstag am 25. Februar 1996*, Wien 1996, 25-39.
98. "Appendice lessicale: Istituzioni e monetazione epicorica nella 'Confederazione licia'", in: N. Vismara, *Monetazione arcaica della Lycia*, III. *Le prime emissioni del* Wedri (Glaux 6), Milano 1996, 211-239.
99. "Origine e sviluppo del perfetto greco", in: L. Melazzo, *Continuità e discontinuità nella storia del greco. Atti del Convegno della Società Italiana di Glottologia (Palermo 24-26 ottobre 1994)*, Pisa 1998, 73-94.
100. "Geroglifico anatolico 1995: note conclusive alla giornata di studio", in: M. Marazzi, *Il Geroglifico Anatolico: Sviluppi della ricerca a venti anni dalla*

sua 'ridecifrazione'. Atti del Colloquio e della tavola rotonda (Napoli-Procida, 5-9 giugno 1995) (IUO DSA Series Minor 57), Napoli 1998, 267-277.

101. "Hethitische und anatolische Dichtung", in: J. Prosecký, *Intellectual Life of the Ancient Near East. Papers Presented at the 43rd Rencontre assyriologique internationale (Prague, July 1-5, 1996)*, Praha 1998, 67-89.
102. "Hethitische Dynasten zwischen Altem und Neuem Reich", in: S. Alp – A. Süel, *III. Uluslararası Hititoloji Kongresi Bildirileri / Acts of the III^rd International Congress of Hittitology (Çorum, 16-22. 9. 1996)*, Ankara 1998, 87-107.
103. "Betrachtungen zu den anatolischen und indogermanischen Zahlwörtern", in: W. Meid, *Sprache und Kultur der Indogermanen. Akten der X. Fachtagung der Indogermanischen Gesellschaft (Innsbruck, 22.-28. September 1996)*, Innsbruck 1998, 505-519.
104. "Zum Stand der Entzifferung des Karischen", *Kadmos* 37 (1998) 47-56.
105. "Il lessico indoeuropeo della famiglia", in: G. Bernini et al., *Ars Linguistica: Studi offerti da colleghi ed allievi a Paolo Ramat in occasione del suo 60° compleanno*, Roma 1998, 129-139.
106. "Tawananna I. Babylonia Hieroglyphica", *ZA* 88 (1998) 114-126.
107. "Tauananna III. De Tauanannae nomine atque officiis", *AoF* 25 (1998) 215-221.
108. "La principessa e gli dei. Analisi di un nome", in: L. Agostiniani et al., Do-ra-qe pe-re: *Studi in memoria di Adriana Quattordio Moreschini*, Pisa/Roma 1998, 145-154.
109. "Etymologica anatolica minora", in: J. Jasanoff et al., *Mír Curad: Studies in Honor of Calvert Watkins*, Innsbruck 1998, 75-81.
110. "Il deciframento del cario", *Atti Sodalizio Glottologico Milanese* 39-40 (1997-98, 1998-99 [2002]) 37-43.
111. "Plurali singolativi nei pronomi personali indoeuropei", *Atti Sodalizio Glottologico Milanese* 39-40 (1997-98, 1998-99 [2002]) 211-222.
112. "Die indogermanischen Zahlwörtern: Neue Ergebnisse und Perspektiven", in: E. C. Polomé – C. F. Justus, *Language Change and Typological Variation: In Honor of Winfred P. Lehmann on the Occasion of his 83rd Birthday*, Vol. I: *Language Change and Phonology* (*JIES* Monograph Number 30), Washington 1999, 145-171.
113. "Ar/*/*azuma", *Kadmos* 38 (1999) 50-58.
114. "Bildungen karischer Ethnika", *SMEA* 41 (1999) 175-180.
115. "The Numeral '1' in Indo-European: **oi-* and **sem*", in: P. Anreiter – E. Jerem, *Studia celtica et indogermanica: Festschrift für Wolfgang Meid zum 70. Geburtstag*, Budapest 1999, 53-60.
116. "Zur Überlieferung einiger Namen und Appellativa der Arier von Mittani: 'a Luwian look'?", in: B. Forssman – R. Plath, *Indoarisch, Iranisch und die Indogermanistik. Arbeitstagung der Indogermanischen Gesellschaft von 2. bis 5. Oktober 1997 in Erlangen*, Wiesbaden 2000, 51-67.
117. "Tauanana II. De magnae filiae regis cognominis significatione atque usu", in: S. Graziani, *Studi sul Vicino Oriente antico dedicati alla memoria di Luigi Cagni* (IUO DSA Series Minor 61), Napoli 2000, 71-83.
118. "Indo-European **sem-/sm-* in the pronouns: 'singulative' plurals", *JIES* 28 (2000) 341-357.
119. "Der Name der Karer", *Athenaeum* 88 (2000) 49-57.

120. "Spigolature d'epigrafia numismatica per la Lycia arcaica: il caso di Utewe, Wete, Weute", *Annotazioni numismatiche* 10 (2000) 898-902 (con N. Vismara).
121. "Genere e classe in anatolico: la 'mozione in *-i*' e il caso in *-sa/-za*", in: O. Carruba – W. Meid, *Anatolisch und Indogermanisch / Anatolico e indoeuropeo. Akten des Kolloquiums der Indogermanischen Gesellschaft (Pavia, 22.-25. September 1998)* (ISB 52), Innsbruck 2001, 29-42.
122. "Anitta res gestae: paralipomena I", in: G. Wilhelm, *Akten des IV. Internationalen Kongresses für Hethitologie (Würzburg, 4.-8. Oktober 1999)* (StBoT 45), Wiesbaden 2001, 51-72.
123. "Prima dell'Europa", in: M. Sordi, *Studi sull'Europa antica*, Alessandria 2001, 9-35.
124. "^{D}UTU^{Ši}", in: S. de Martino – F. Pecchioli Daddi, *Anatolia Antica: Studi in memoria di Fiorella Imparati* (Eothen 11), Firenze 2002, 145-154.
125. "Viaggio nel tempo", in: *Atti del Convegno internazionale "Andata e ritorno dall'Antico Oriente: Cultura e commercio nei bagagli degli antichi viaggiatori" (Milano, 16 marzo 2002)*, Milano 2002, 31-48.
126. "The Relations between Greece and Egypt in the 2nd Millennium B.C.", in: T. A. Bács, *A Tribute to Excellence: Studies in Honour of Ernő Gaál, Ulrich Luft, László Török* (Studia Aegyptica 17), Budapest 2002, 139-154.
127. "Pluralformen des luwischen Pronomens", *AoF* 29 (2002) 99-112.
128. "Cario *Natri* ed egizio *ntr* 'dio'", in: M. Fritz – S. Zeilfelder, *Novalis Indogermanica: Festschrift für Günter Neumann zum 80. Geburtstag* (GAV 17), Graz 2002, 75-84.
129. "Una emissione arcaica della città di Gagae", *Athenaeum* 90 (2002) 75-88 (con N. Vismara).
130. "Λυδικὴ ἀρχαιολογία. La Lidia fra II e I millennio", in: M. Giorgieri et al., *Licia e Lidia prima dell'ellenizzazione. Atti del Convegno internazionale, Roma, 11-12 ottobre 1999* (CNR, Monografie Scientifiche), Roma 2003, 145-169.
131. "Indoeuropäer, Anatolien und die Ägäis", in: R. Dittman et al., *Altertumswissenschaft in Dialog: Festschrift für Wolfram Nagel* (AOAT 306), Münster 2003, 9-30.
132. "Tessuti di Neša e mito di Nesso", in: D. Groddek – S. Rößle, Šarnikzel: *Hethitologische Studien zum Gedenken an Emil Orgetorix Forrer* (DBH 10), Dresden 2004, 225-237.
133. "Die germanischen Dekaden", in: M. Kozianka et al., *Indogermanistik – Germanistik – Linguistik. Akten der Arbeitstagung der Indogermanischen Gesellschaft, Jena 18.-20. 9. 2002*, Jena 2004, 25-48.
134. "Die Pluralformen der indogermanischen und anatolischen Personalpronomina", in: G. Meiser et al., *Sprachkontakt und Sprachwandel. Akten der XI. Fachtagung der Indogermanischen Gesellschaft in Halle*, in stampa.
135. "Der älteste Name und die 'Vor'gliederung der Indogermanen Anatoliens", *Hethitica* (= *Gs. E. Neu*), in stampa.
136. "Dokumente für die Zeit Tuthalijas und Hattusilis II., in: *V. Uluslararası Hititoloji Kongresi Bildirileri / Acts of the V^th International Congress of Hittitology (Çorum, 2-8. 9. 2002)*, Ankara, in stampa.
137. "The Project of the New Catalogue of Hittite Documents and a Corpus of Editions: Presentation of the Project", in: ibidem.

138. "Regalità cattica o preittita?", in: M. C. Guidotti – F. Pecchioli Daddi, *Atti del convegno degli egittologi e degli orientalisti italiani "Narrare gli eventi" (Firenze, dicembre 2002)*, Firenze, in stampa.

3. Recensioni[2]

1. E. Laroche, *Dictionnaire de la langue louvite*, Paris 1959, in: *Kratylos* 7 (1962) 62-66.
2. J. Friedrich, *Die hethitischen Gesetze: Transkription, Übersetzung, sprachliche Erläuterung und vollständiges Wörterverzeichnis*, Leiden 1959, in: *Kratylos* 7 (1962) 155-160.
3. G. Neumann, *Untersuchungen zum Weiterleben hethitischen und luwischen Sprachgutes in hellenistischer und römischer Zeit*, Wiesbaden 1961, in: *OLZ* 60 (1965) 554-559.
4. E. Grumach, *Bibliographie der kretisch-mykenischen Epigraphik (nach dem Stande vom 31. Dez. 1961)*, München/Berlin 1963; id., *Supplement* I *(1962-1965)*, München/Berlin 1967, in: *Athenaeum* 46 (1968) 373-375.
5. R. Gusmani, *Lydisches Wörterbuch. Mit grammatischer Skizze und Inschriftensammlung*, Heidelberg 1964, in: *OLZ* 64 (1969) 14-19.
6. R. Werner, *Hethitische Gerichtsprotokolle* (StBoT 4), Wiesbaden 1967, in: *OA* 9 (1970) 83-87.
7. A. Kammenhuber, *Die Arier im Vorderen Orient*, Heidelberg 1967, in: *OA* 9 (1970) 191-194.
8. H. Otten, *Die hethitischen historischen Quellen und die altorientalische Chronologie* (Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse, Jahrgang 1968), Wiesbaden 1968, in: *Athenaeum* 46 (1968) 369-373.
9. E. Neu, *Interpretation der hethitischen mediopassiven Verbalformen* (StBoT 5), Wiesbaden 1968, in: *OA* 13 (1974) 149-153.
10. E. Neu, *Das hethitische Mediopassiv und seine indogermanischen Grundlagen* (StBoT 6), Wiesbaden 1968, in: *OA* 13 (1974) 154-156.
11. H. Otten, *Sprachliche Stellung und Datierung des Madduwatta-Textes* (StBoT 11), Wiesbaden 1969, in: *Kratylos* 18 (1973) 32-38.
12. Ph. H. J. Houwink ten Cate, *The Records of the Early Hittite Empire (c. 1450-1389 B.C.)*, Istanbul 1970, in: *OLZ* 73 (1978) 246-251.
13. S. Koskenniemi – A. Parpola – S. Parpola, *Materials for the study of the Indus script*, I. *A concordance to the Indus inscriptions* (Suomalaisen Tiedeakatemian Toimizuksia, Sarja B Nide 185), Helsinki 1973, in: *WZKM* 68 (1976) 278-280.
14. M. Ventris – J. Chadwick, *Documents in Mycenean Greek*, II[nd] Edition, Cambridge 1973, in: *Athenaeum* 55 (1977) 204-206.
15. M. Lejeune, *Manuel de la langue vénète*, Heidelberg 1974, in: *Athenaeum* 58 (1980) 475-478.

[2] Delle numerose recensioni di cui Onofrio Carruba è autore, si è tenuto conto nella presente bibliografia soltanto di quelle più significative.

16. H. G. Güterbock – H. A. Hoffner, *The Hittite Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*, Vol. 3, Fasc. 1 (*la-* to *-ma*), Chicago 1980, in: *SMEA* 22 (1980) 358-365.
17. J. J. S. Weitenberg, *Die hethitischen U-Stämme*, Amsterdam 1984, in: *OLZ* 84 (1989) 422-427.
18. V. Karageorghis, *The Archaeology of Cyprus: The Ninety Years after Myres* (The Thirteenth J. L. Myres Memorial Lecture), London 1987, in: *Athenaeum* 67 (1989) 323-324.
19. H. W. Catling, *Some Problems in Aegean Prehistory: 450-1380 B.C. A Lecture Delivered at New College, Oxford, on 5th May, 1987* (The Fourteenth J. L. Myres Memorial Lecture), London 1989, in: *Athenaeum* 82 (1994) 235-237.

4. Attività editoriale

4.1. Cura di volumi

1. *Studia Mediterranea Piero Meriggi dicata* (StMed 1), Pavia 1979.
2. *Studi orientalistici in ricordo di Franco Pintore* (StMed 4), Pavia 1983 (con M. Liverani e C. Zaccagnini).
3. *Per una grammatica ittita / Towards a Hittite Grammar* (StMed 7), Pavia 1992.
4. *Atti del II Congresso Internazionale di Hittitologia, Pavia 28 giugno - 2 luglio 1993* (StMed 9), Pavia 1995 (con M. Giorgieri e C. Mora).
5. Do-ra-qe pe-re: *Studi in memoria di Adriana Quattordio Moreschini*, Pisa 1998 (con L. Agostiniani, M. G. Arcamone, F. Imparati, R. Rizza).
6. *Anatolisch und Indogermanisch / Anatolico e indoeuropeo. Akten des Kolloquiums der Indogermanischen Gesellschaft (Pavia, 22.-25. September 1998)* (ISB 52), Innsbruck 2001 (con W. Meid).

4.2 Direzione di collane

1. Studia Mediterranea, Pavia 1979 ss.
2. Studi e ricerche di linguistica e filologia, Pavia 1990 ss.
3. Studia Asiana, Roma 2002 ss. (con A. Archi e F. Pecchioli Daddi).
4. Studia Mediterranea – Series Hethaea, Pavia 2003 ss.

5. Varia

1. Medelding, *BiOr* 27 (1970) 406-407 (con P. Meriggi).
2. Bibliografia delle pubblicazioni di Piero Meriggi, *Athenaeum* 47 (1969) (= *Fs. P. Meriggi*) XI-XVI e in: O. Carruba, *Studia Mediterranea Piero Meriggi dicata* (StMed 1), Pavia 1979, 1-3.
3. Commemorazione di Franco Pintore, *Annuario anni accademici 1978-79. 1979-80, 1980-81, Università degli Studi di Pavia*, 5-6.
4. "Onofrio Carruba traduce Paul Celan", *Lingua e Letteratura* 1 (1983) 92-94.
5. Commemorazione di Piero Meriggi, *Rendiconti dell'Istituto Lombardo* 118 (1984) 53-55.

6. Commemorazione di Alessandro Pellegrini, *Rendiconti dell'Istituto Lombardo* 121 (1987).
7. Ricordo di Emmanuel Laroche (11.7.1914 – 16.6.1991), *SMEA* 29 (1992) 9-11.
8. Voce "Meriggi, Piero", *RlA* 8 (1993-1997) 66.
9. Relazione illustrativa del Seminario Scientifico "Sull'informatizzazione dei testi cuneiformi e per una catalogazione dei documenti dell'Anatolia antica" (Pavia, 12.-13. 11. 2001), a cura di O. Carruba, *SMEA* 44 (2002) 319-320.

Translation of Gods: Kumarpi, Enlil, Dagan/NISABA, Ḫalki[1]

Alfonso ARCHI

1) Kumarpi and Enlil

Kumarpi became "father of the gods", ^{d}*Ku-mar-bi at-ta-a-nu-un-ni-ya-aš* DINGIR^{MEŠ}[2], DINGIR^{MEŠ}*-aš attaš*[3] (as indicated by the epithet frequently attributed to this deity), against his wishes. He emasculated Anu with a bite whilst fighting him for "the kingship in heaven". On hearing Kumarpi's victorious laughter, Anu replies: "Stop rejoicing within yourself! I have placed inside you a burden. First, I have impregnated you with the noble Storm god (Teššub) ... Three terrible gods I have placed inside as burdens."[4] In effect, Kumarpi also gives birth to other gods, Ea acting as obstetrician in these difficult labours (this section of the Song of Kumarpi is in a very poor condition). At least one other god is born of Kumarpi's spittle mixed with the seed of Anu. Strictly speaking, therefore, the father of this new generation of gods was Anu. A Hurrian hymn reasserts the truth when it states of Teššub: "your father Anu", *at-ta-i-wu$_{u}$-um-ma* ^{d}*A-ni-eš*, "your mother Kumarpi", *ni-ra-wu$_{u}$-ú-um-ma* ^{d}*Ku-mar-we$_{e}$-ni-eš*, KUB 47.78 i 12′-14′[5]. Kumarpi, instead, played the active role of father in generating monstrous beings such as Ḫedammu and Ullikummi, or vindictive spirits such as Silver, to whom he entrusts the task of defeating Teššub[6].

[1] A. Kammenhuber, "Die hethitische Getreidegottheit Ḫalki/Nisaba", in: M. Mori (ed.), *Near Eastern Studies Dedicated to Prince T. Mikasa* (Wiesbaden 1991) 143-160, has shown how the case of the deities Ḫalki/Nisaba is a good example of the ways in which the Hittites reworked foreign cultural elements. The topic of the "translation" of a god from one culture into another has been discussed by J. Assmann, "Translating Gods: Religion as Factor of Cultural (In)translatability", in: S. Budick – W. Iser (ed.), *Translatability of Culture: Figuration of the Space Between* (Standford 1996) 25-36.

[2] KUB 45.21 Vs. 3; see ChS I/5-1, no. 1, 24′ (!).

[3] The passages are listed in B. H. L. van Gessel, *Onomasticon of the Hittite Pantheon*, I (Leiden 1998) 259-260; see, e. g., the Song of Ullikummi, in: H. A. Hoffner, *Hittite Myths* (Atlanta 1990) 52, § 6: "Kumarpi, Father of the Gods, is sitting". The documentation concerning Kumarpi is presented in an admirable way by H. G. Güterbock, *RlA* 6 (1980-1983) 325-330.

[4] Hoffner, *Hittite Myths* 40 § 5.

[5] H.-J. Thiel – I. Wegner, "Eine Anrufung an den Gott Teššub von Ḫalab", *SMEA* 24 (1984) 187-213.

[6] The Hurrian ritual KUB 27.38 = ChS I/5-1, no. 87, has in iii 19-21: "[Here] (is) Silver

Alalu, the first "king in heaven", defeated by Anu, "went down to the Dark Earth", whilst Anu, "Heaven", "went up to the sky and hid himself". In defining the cosmos in mythical terms, the Hurrians used two Sumero-Akkadian names. Kumarpi, however, continued to belong to the world of men. His city was Urkiš[7], capital of one of the first Hurrian kingdoms. Various cultic texts mention him after Teššub and Tašmišu, together with the gods of the last generation. In a Hurrian incantation from Mari, he follows his spouse Pidenḫi "She of Piten" (that is Šaluš, who was originally the spouse of Dagan)[8]. In the Hurrian texts from Hattusa, Kumarpi appears alone in the *itkalzi* ritual, ChS I/1, 5 III 5, and in ChS I/1, 11 Vs. 31 (the versions of Ḫattuša date to the predecessors of Suppiluliuma I). Elsewhere he is followed by Ea, Kušuḫ/SIN and Šimiki/UTU[9]. In the *ḫišuwa* Festival, he is preceded by his spouse Šaluš, as the Sun god Šimiki is preceded by Aya[10].

Cultural links generally tend to make different systems homogeneous. The cuneiform writing, using several Sumerograms (in Hittite, also Akkadograms) instead of the phonetic names, favoured this process. In several cases, however, the superimposition of a Sumerian or Akkadian name on that of a god of different origin did not indicate a true identification between gods whose characteristics were created in different cultural environments.

Akkadian tradition had a marked influence on the literary and structural form of the Kumarpi cycle. Ea plays a pivotal role in the development of the plot in all of the songs since, as god of wisdom, he took those decisions which would determine the course of events. The Akkadian

(*uḫḫune*), the king (*ewri*), the king of the gods (*šarri*) ...; here (is) Ḫedam(mu), the king, to whom Kumarpi has given birth as the king of the gods." This passage has been explained by G. Wilhelm, in: *Fs. H. A. Hoffner Jr.* (Winona Lake 2003) 393-395.

[7] Hoffner, *Hittite Myths* 52, § 4 (Ullikummi); 47 § 4 (Silver).

[8] F. Thureau-Dangin, *RA* 36 (1939) 17, line 4. For Šalaš, the spouse of Dagan according to the Ebla texts of the 3rd millennium, see below, note 22. For a well-balanced scrutiny of the documentation concerning this goddess, see L. Feliu, *The God Dagan in Bronze Age Syria* (Leiden/Boston 2003) 288-293; on the possible relation concerning Šalaš, Šaluš and Šala, the spouse of Hadda from the OB period, see D. Schwemer, *Die Wettergottgestalten Mesopotamiens und Nordsyriens im Zeitalter der Keilschriftkulturen* (Wiesbaden 2001) 403-411.

[9] The god-list in the substitution ritual KUB 17.14 Rs. (!), H. M. Kümmel, *Ersatzrituale für den hethitischen König* (StBoT 3; Wiesbaden 1967) 60-61, shows a Hurro-Kizzuwatnean influence; ll. 11′-12′ have the sequence: Enlil (for Kumarpi), Ninlil, Kušuḫ, Ningal, Ea, Damkina.

[10] ChS I/2, no. 22 I 2′-4′: Nupatik – Šawuška, Šaluš – Kumarpi, Aya – Šimiki. ChS I/2, no. 40 i 40-43: Kumarpi, Šimiki, Aštapi, Nupatik. ChS I/2, nos. 83 Vs. 13′-14′ / 84 11′-12′: Kušuḫ – Kumarpi – [...] – Šawuška. ChS I/3-1 (Mursili II), no. 1 i 59-63 (several Teššubs) Tašmišu – Šawuška AN, Kumarpi – Ea (dA-A), Kušuḫ – Šimiki, Aštapi – Nupatik – Ugur; ii 17-22: viziers of Šawuška, Teššup, Kumarpi, Ea, Šimiki, Ḫešui. ChS I/4 (*ḫišuwa* Festival), nos. 23 v 30-35 and 26 v 21-25: Teššub Manuziya, Ḫebat mušuni, Šaluš Kumarpi, [; nos. 23 vi 17-25, 26 vi 1-4, 29 vi 21-24: Lilluri, Ḫebat mušuni, Šaluš – Kumarpi, Aya – Šimiki, Šawuška.

god Ea has no Hurrian counterpart. Together with his wife, Damkina, he was accepted into the Hurrian cult precisely for those functions which the myths attribute to him. Via the Hurrians, Ea reached Hittite Anatolia[11]. Other elements were incorporated into the Cycle when the Hurrians came into contact with Syrian societies. Teššub took on aspects common to the Semitic Hadda such as, for example, the mythologem of the battle with the Sea[12]. Consequently, the geographical picture extends as far as the Mediterranean: it is from Mount Ḫazzi (Mons Casius) that Teššub, together with his brother Tašmišu and Šawuška, sees Ullikummi's rise from the sea (§ 32).

Notwithstanding the direct Akkadian influence, Enlil and Kumarpi are generally perceived as two different gods in the Kumarpi Cycle. The reason for this lies in the central role played by Kumarpi in Hurrian mythical thought. At the start of the Song of Kumarpi (§ 2), Enlil and Ninlil are invited, along with the Primeval Gods, to "listen" to the story of "kingship in heaven". Kumarpi then, however, goes to Nippur, the city of Enlil, to await the birth of the gods with which he has been impregnated (§ 8). In the Song of Ullikummi (§§ 18-20), Enlil plays an ambiguous role. He recognises that "this evil (plot) can only be Kumarpi's. Just as Kumarpi raised Teššub, so (now) he has raised against him this Basalt as a supplanter". He then, however, does nothing to stop Kumarpi's plan and permits Ullikummi to be implanted in Upelluri's right shoulder.

A fragmentary text in Hittite of the Atraḫasīs epos, KUB 36.74, has Enlil together with his vizier Nušku. Another episode (not preserved in the Babylonian original), KUB 8.63, uses, however, the name of Kumarpi instead of Enlil[13].

[11] A. Archi, "The God Ea in Anatolia", in: *Fs. N. Özgüç* (Ankara 1993) 27-33. One day of the Autumn festival was devoted to the rites for Ea and Damkina, Nabû and NISABA, KUB 58.45 + KUB 59.42 (see M. Nakamura, *Das hethitische* nuntarriyašḫa*-Fest* [Leiden 2002] 282-286; this tablet cannot be ascribed to a specific day), as well as the 29th day of the Spring festival (see M. Popko – P. Taracha, "Der 28. and 29. Tag des hethitischen AN.TAḪ.ŠUM-Festes", *AoF* 15 [1988] 82-113).

[12] Ph. H. J. Houwink ten Cate, in: D. J. W. Meijer (ed.), *Natural Phenomena: Their Meaning. Depiction and Description in the Ancient Near East* (Amsterdam 1992) 117, has suggested that KBo 26.105 preserves a fragment of the myth of a conflict between Teššub and the Sea. The text has been discussed by Schwemer, *Wettergottgestalten* 451-454. For a Hurrian text concerning this mythologem, see I. Rutherford, "The Song of the Sea (*Ša* A.AB.BA ŠIR): Thoughts on KUB 45.63", in: G. Wilhelm (ed.), *Akten des IV. Internationalen Kongresses für Hethitologie, Würzburg, 4.-8. Oktober 1999* (StBoT 45; Wiesbaden 2001) 598-609.

[13] For KUB 8.63, see H. G. Güterbock, *Kumarbi: Mythen vom churritischen Kronos* (Zürich/New York 1946) 30-31, 81-82, *29-*30; for KUB 36.74, see J. Siegelová, *ArOr* 38 (1970) 135-139. For the Atraḫasīs epos at Ḫattuša, see, further, A. M. Polvani, in: *Fs. P. Fronzaroli* (Wiesbaden 2003) 533-539. The Hittite translation of "Enkidu's Dream" of the Gilgameš poem has Enlil. KUB 8.48 i 4, lists the sequence: Anu, Enlil, Ea, Šamaš; see R. Stefanini, *JNES* 28 (1969) 40.

In north-west Syrian environments from at least the 16th century on, Kumarpi was equated with "father Enlil"[14], that is to say "the father of the gods", although another Akkadian tradition held Anu to be the father of the Storm god, as well as of other gods. In the god-list of Šattiwaza's treaty with Suppiluliuma, Anu and Enlil, both together with their spouses, Antu and Ninlil, and NIN.É.GAL, conclude the list of the Primeval Gods. The scribes followed the example of the Akkadian god-lists, in which Antu is merely a name. Enlil and Ninlil meant also Kumarpi and Šaluš. This sequence is to be found in all of the political treaties between Suppiluliuma and Mursili II and the Syrian kings. In the Hurrianized Syria of the time, the identification of Kumarpi and Šaluš with Enlil and Ninlil was quite clear. In treaties between Mursili II and the Anatolian kings, however, Kumarpi follows Alalu and precedes Anu and Enlil and their respective consort, as occurs also in the treaty between Muwattalli and Alaksandu where, however, Anu and Antu are ignored[15]. The royal courts of western Anatolia knew Kumarpi but were not necessarily aware of the identity which had developed in Syrian theological circles. It is for this reason that Kumarpi and Enlil are both found in the same lists.

2) Enlil and Dagan

According to the kings of Akkad, Dagan was lord of the regions which stretched towards the north-west, including northern Syria, an idea that had existed for some time in Mesopotamia. Mesanepada of Ur dedicated a lapislazuli bead (found at Mari) to the god Lugal-kalam, that is Šar/Bēl mātim "the Lord of the country"[16]. It is Dagan who gives Sargon the entire country, as far as the Silver Mountains[17]. This motif is then tak-

[14] On Kumarpi, see in general H. G. Güterbock, *RlA* 6, 324-330; the references to a bilingual omen, with Enlil in the Akkadian version and Kumarpi in the Hittite one, and to the Ugaritic vocabulary with the equation Enlil-Kumarpi, are given at p. 325. Enlil receives the title of "father of the gods", *i-li-lu* a-mu dingir-dingir-dingir, already in an Eblaite incantation (D. O. Edzard, *ARET* 5, 1 v 2-4, vi 1-3, 10-12), under the influence of the Babylonian religion.

[15] See A. Archi, *Or* 59 (1990) 121-123. Enlil (that is, Kumarpi) opens the list of the Primeval Gods in ChS I/5-1, no. 77 (KBo 17.94) iii 29′.

[16] E. Sollberger, in: E. Sollberger – J.-R. Kupper, *Inscriptions royales sumériennes et akkadiennes* (Paris 1971) 90 had already identified dLugal-kalam with Dagan. This god appears also in the votive inscription of Šaba (Šalim) of Mari, *pa$_4$-šeš* dLugal-kalam: I. J. Gelb – B. Kienast, *Die altakkadischen Königsinschriften des dritten Jahrtausends v. Chr.* (FAOS 7; Stuttgart 1990) 17-18 (MP 23). See further the votive inscription of Ištup-ilum, son of Išma-Dagan, for a temple he built in Mari for Lugal-mātim, Gelb-Kienast, ibid. 361 (MŠ 5).

[17] D. Frayne, *Sargonic and Gutian Periods* (RIME 2; Toronto/Buffalo/London 1993) 28-31: 14-28, 6′-21′: "Sargon, the king, bowed down to the god Dagan in Tuttul. He (Dagan) gave to him (Sargon) the Upper Land: Mari, Jarmuti, and Ebla as far as the Cedar Forest and the Silver Mountains."

en up again by Naram-Sin, who attributes the success of the Syrian expedition both to Nergal, who opens up the road to new conquests, and to Dagan, with whose aid he conquers the lands in the area of the Euphrates[18]. Dagan had the same rank as the great gods of Babylonia, each of whom is lord of an important city: "Aštar in Eanna, Enlil in Nippur, Dagan in Tuttul, Ninḫursag in Keš, Ea in Eridu..."[19].

For the Syrian peoples of the third millennium, as for those of the following millennium, Dagan was the god of the Middle Euphrates. Also Ḫammurapi, who was well aware of Hadda of Ḫalab's supremacy over northern Syria, considered Dagan to be the god of "the towns beside the Euphrates", in particular Mari and Tuttul (CH, Prologue IV 27-34). The Ebla archives (second half of the twenty-fourth century) show how originally some of the principal gods exercised control each over a particular region. West of Dagan's area lay that of Hadda of Ḫalab, whilst 'Adabal (dNI-*da-bal*) (not mentioned in later periods) dominated the valley of the Orontes from Hama to Amuq[20]. In the Ebla documents, Dagan is mentioned only in terms of epithets such as "Lord of Tuttul", dBAD (*ba'l*) *Du-du-lu*^{ki}, or "Lord of the country", dBAD KALAM^{TIM} / *ma-tum/tim*; the writing d*Da-gan* is, however, used in the name-giving[21]. Already at this time, the consort of the "Lord (i.e. Dagan) of Tuttul (dBAD *Du-du-lu*^{ki}) was Šalaš, who, however, also formed a couple together with d*Wa-da-'à-an* of *Ga-ra-mu*^{ki}, the god of a town in the Euphrates valley[22].

The kings of the Third Dynasty of Ur, instead of carrying out military campaigns in Syria and establishing strongholds in the Ḫabur region, opted

[18] Ibid. 132-135, E2.1.4.26 i 5 – ii 19: "No king whosoever had destroyed Armanum and Ebla; the god Nergal, by means of (his) weapons opened the way for Naram-Sin, the mighty, and gave him Armanum and Ebla. Further, he gave to him the Amanus, the Cedar Mountain, and the Upper Sea. By means of the weapons of the god Dagan, who magnifies his kingship, Naram-Sin, the mighty, conquered Armanum and Ebla. Further, from the side of the Euphrates as far as Ulišum (i.e. Uršum), he smote the people whom Dagan had given to him for the first time." iii 23-31: "The god Dagan gave me Armanum and Ebla and I captured Rid-Adad, king of Armanum."

[19] Ibid. 113-114 (Bāseṭki inscription), E2.1.2.10, ll. 29-33.

[20] See A. Archi, "Hadda of Ḫalab and his temple in the Ebla period", in print.

[21] See G. Pettinato, *Or* 54 (1985) 234-244, who quotes, further, the writing dLugal *Du-du-lu*^{ki} (in the writing system of Ebla, lugal = *ba'lum*) in TM.75.G.2075 obv. ii 14-15; see G. Pettinato, *OA* 18 (1979) 147. Several passages concerning these two epithets are collected by F. Pomponio – P. Xella, *Les dieux d'Ebla* (Münster 1997) 98-99, 102-106.

An unpublished text from Ebla proves the identity of Dagan of Tuttul with Bēl-mātim "the Lord of the country", TM.75.G.2397 obv. vii 21-31: 1 udu íl šu é dBAD *ma-tum Gù-gù-a-nu* šu-du$_8$ *in* ud è-*sù si-in Du-du-lu*^{ki} "1 sheep (for) the lifting of the hands (in) the temple of the Lord of the country, PN has taken on the occasion of his departure to Tuttul".

A hymn to Nisaba in Semitic, ARET V 7, has: dInanna dBAD.AL$_6$ kalam-*tim* "Ašdar, the mighty lady of the country"; see M. Krebernik, in: P. Fronzaroli (ed.), *Literature and Literary Language at Ebla* (Firenze 1992) 88 (6.3) and 96.

[22] A. Archi, "Šalaš consort of Dagan and Kumarbi", in: *Fs. P. H. J. Houwink ten Cate* (Leiden 1995) 1-6.

to develop diplomatic relations with the local dynasties[23]. Inter-dynastic marriages could have helped spread knowledge of certain Syrian divinities in southern Mesopotamia[24]. Dagan was worshipped at the palace of Ur, and would appear to have had a temple at Nippur[25]. Išḫara was associated with him, not because she was his spouse (her character was similar to that of Ištar), but because they shared north-western origins[26], as did also "the Lady of the Ḫabur", *Ḫabūrītum*, probably to be identified with "the Lady of Nagar", ^{d}NIN *Na-gàr*^{ki} [27].

Dagan's cults spread to the dynasty of Isin, possibly because Išbi-Erra, "the travelling rubbish salesman of non-Sumerian origins", was "a man of Mari", as Ibbi-Sin of Ur says so scathingly[28]. Išbi-Erra, in his message demanding the surrender of Kazallu (reported by Puzur-Šulgi/Numušda, the governor of Kazallu, in a letter to Ibbi-Sin) declares: "I have sworn by the name of Dagan, my god." One manuscript has, however, the variant: "by the name of Enlil, my god, and Dagan"[29]. The two gods were considered as equal since they played the same roles in their original regions. This identity, and that of their spouses, is codified in the god-list An = *Anum*[30]. The royal inscriptions of Isin always mention Enlil.

[23] D. I. Owen, "Syrians in Sumerian Sources from the Ur III Period", in: M. W. Chavalas – J. L. Hayes (ed.), *New Horizons in the Study of Ancient Syria* (Bibliotheca Mesopotamica 25; Malibu 1992) 107-176.

[24] J. Boese – W. Sallaberger, *AoF* 23 (1996) 26-27, have suggested that the cult of Dagan was introduced at the court of Šulgi by his spouse Tarām-uram from Mari. Two sons of this king had PNs with Dagan; see H. Waetzoldt, *Or* 54 (1985) 245-256. See, further, W. Sallaberger, *Der kultische Kalender der Ur III-Zeit*, I (Berlin 1993) 19-20; T. Scharlach, in: D. I. Owen – G. Wilhelm, *Studies on the Civilization and Culture of Nuzi and the Hurrians* 12 (Bethesda, Maryland 2002) 108.

[25] M. Hilgert, *JCS* 46 (1994) 29-39; Sallaberger, *Kultischer Kalender* 222-223. A good evaluation of the Ur III documents concerning Dagan is given by Feliu, *The God Dagan* 48-57.

[26] For Išḫara, the goddess of Ebla in the 3rd and the 2nd millennium, see A. Archi, "Divinités sémitiques et divinités de substrat: Le cas d'Išḫara et d'Ištar à Ebla", *MARI* 7 (1993) 71-78; id., "Formation of the West Hurrian Pantheon: The Case of Išḫara", in: K. A. Yener – H. A. Hoffner Jr. (ed.), *Recent Developments in Hittite Archaeology and History* (Winona Lake, Indiana 2002) 21-33.

[27] The Lady of Nagar is attested in the inscription of Tiš-atal of Urkiš; see D. Frayne, *Ur III Period* (RIME 3/2; Toronto 1997) 462-464: E3/2.7.3.1. The documentation of the OB period has been studied by M. Guichard, "Au pays de la dame de Nagar", in: *Florilegium marianum* 2 (Mémoires de NABU 3; Paris 1994) 235-272.

[28] Išbi-Erra's name is, however, Akkadian. This letter of Ibbi-Sin to Puzur-Numušda has been translated by W. H. Ph. Römer, in: R. Borger – W. Hinz – W. H. Ph. Römer, *Historisch-chronologische Texte* I (Texte aus der Umwelt des Alten Testaments I/4; Gütersloh 1984) 351-353.

[29] Römer, ibid. 349 (with bibliography). The letter has been published by F. A. Ali, *Sumerian Letters: Two Collections from the Old Babylonian School* (Dissertation from the University of Pennsylvania 1964) 42-53. For Išbi-Erra acclaimed as the son of Enlil, see, further, Å. W. Sjöberg, "The Ape from the Mountain Who Became the King of Isin", in: *Fs. W. W. Hallo* (Bethesda, Maryland 1993) 211-220.

[30] CT 24.6 II 22-23. See R. L. Litke, *A Reconstruction of the Assyro-Baylonian God-List, AN: ^{d}A-nu-um and AN: Anu šá amēli* (Texts from the Babylonian Collection 3; New Haven 1998) 42-43, nos. 193-195.

Išbi-Erra, however, named one of his sons Nur-Dagan, and two kings have names with Dagan: Iddin-Dagan and Išme-Dagan[31].

The Amorite dynasties continued to consider Dagan as "the Lord of the country". A god-list dating to Yaggid-Lim (who transferred his capital from Ṣuprum to Mari), or to the first years of his successor, Yaḫdun-Lim, has: Ištar, Ištar Dērītum, Annunītum, Dagan, / Lugal mātim (*B*: Bēl mātim), Ninḫursaga, ... Lugal Terqa (*B*: Bēl Terqa)... The list includes Dagan in the first group, after three goddesses. The following section opens with the epithet defining Dagan's jurisdiction: "the Lord of the Country", and with his spouse Ninḫursaga (this Sumerogram in all likelihood corresponds to Šalaš)[32]. There is then a third hypostasis of Dagan: "the Lord of Terqa" (an epithet applied to this god already in the 3rd millennium)[33].

Yaḫdun-Lim, "king of Mari, Tuttul, and the land Ḫana", claims that his kingship derived from Dagan: "Dagan proclaimed my kingship (and) gave to me a mighty weapon that fells my royal enemies", while in the curse formulae Anum and Enlil are invoked, according to the Babylonian tradition. The inscription for the foundation of the temple of Šamaš, by the same king, follows the Babylonian models in style, with again Sumero-Akkadian gods in the curse formulae, where Enlil is "lord of the gods", using the Amorite (and West Semitic) term *šāpiṭum* "who exercises authority, judge"[34]. Scribal tradition demanded certain sequences of gods and certain writings.

[31] The documentation concerning the dynasty of Isin has been discussed by Feliu, *The God Dagan* 296-297, who writes: "Later, one of the successors of Išbi-Erra, the king Ur-dukuga, restored the temple é-dúr-ki-gar-ra of Dagan in the same city. In the commemorative inscription of the event, Dagan is called en gal kur-kur-ra 'The august lord of the lands' [D. R. Frayne, RIME 4 (Toronto 1990) 94, E4.1.13.1, lines 1-2], an epithet that has a clear parallel with the 'Enlilian' title en kur-kur 'lord of the lands'. In parallel, Gungunum of Larsa, through the daughter of Išme-Dagan of Isin, Enannatumma, commemorated the reconstruction of the temple of Dagan in Ur called é-èš-me-dagal-la; in this inscription Dagan is also called by the very 'Enlilian' epithet en dingir gal-gal-e-ne 'The lord of the great gods' [Frayne, RIME 4, 115, E4.2.5.1]."

[32] J.-M. Durand, *MARI* 5 (1987) 611-612, noted that the temple of Ninḫursaga in Mari is close to that of Bēl-mātim, that is Dagan, who was assimilated to Enlil. He proposed, therefore, that Ninḫursaga should be identified with Šalaš, the spouse of Dagan, in: P. Mander – J.-M. Durand, *Mitología y Religión del Oriente Antiguo*, II/1. *Semitas Occidentales* (*Ebla, Mari*) (Sabadell 1995) 136; see, further, in: *MARI* 8 [1997] 278). The sound identification of Ninḫursaga with Šalaš weakens J.-M. Durand's new thesis (*Mitología y Religión* 172-178) that Bēl-mātim should be Hadda of Ḫalab. For the identity of Bēl-mātim with Dagan already in the 3rd millennium, see above, note 21.

[33] For this archaic list of gods and its later duplicate (*B*), see J.-M. Durand, *MARI* 4 (1985) 162-163; id., *Mitología y Religión* 165-213. A further list of this period, published by M. Lambert, *Syria* 47 (1970) 247 (quoted by Durand, *Mitología y Religión* 212-213), has: Ištar, Annunītum, Dagan, /Lugal mātim, Ninḫursaga, Lugal Terqa... The tablets of the 24th century from Mari already mention Dagan as Lugal Terqa; see D. Charpin, *MARI* 5 (1987) 100.

[34] Frayne, RIME 4, 602-604, E4.6.8.1 lines 3-5, 9-14, 61, and 604-608, E4.6.8.2 line 137. All the documentation concerning Dagan of the OB period has been discussed in detail by Feliu, *The God Dagan* 62-213.

Šamši-Adad I, whose royal cities were Aššur and Šubat-Enlil, usually defines himself as "appointee (*šakin*) of Enlil, vice-regent (*iššiak*) of Aššur"[35]. In the votive inscription for the building of an extension to the temple of Dagan in Terqa, he is, however, "appointee of Enlil, worshipper (*pāliḫ*) of Dagan, vice-regent of Aššur"[36]. This is similar to the dedication of vases for Dagan in Mari: "appointee of Enlil, vice-regent of Aššur, beloved (*narām*) of Dagan". Also his son, Yasmaḫ-Addu, installed by him in Mari, takes the title of "appointee of Enlil", according to the Akkadian tradition[37]. The seal inscription of a servant, instead, follows local tradition: Yasmaḫ-Addu is "appointee of Dagan". According to a votive inscription of another servant, he is "vice-regent of Dagan and Ištar"[38], two epithets which are fitting for a king of Mari. Dagan is identified with Enlil in a votive inscription of Yasmaḫ-Addu, where he addresses Dagan of Tuttul with the name of Mullil, the Emesal form of Enlil: "To Mullil, [the one who listens to] prayers, who dwells in Tuttul..."[39].

Zimri-Lim, having retaken the throne from Yasmaḫ-Addu, cites both of the gods in his seals: "Zimri-Lim, appointee of Dagan, beloved of Enlil, king of Mari and the land of Ḫana, son of Yaḫdun-Lim"[40]. Here the juxtaposition of the two gods emphasises the assimilation of one to the other. In the "Epic of Zimri-Lim", Dagan receives the Sumerian epithet Nunamnir, which stands for Enlil[41]. The king enters the temple of Dagan at Terqa after his military victories: "... he came into the presence of Nunamnir; in the (temple) Ekisiga he offered his sacrifice, within Terqa, the beloved of Dagan. Zimrilim asked Dagan for life, prosperity and strength."[42] A learned scribe of Mari, who felt overlooked, writes a bilingual "letter-prayer" to Zimri-Lim. The gods he invokes reflect the Sumero-Akkadian theology of Nippur at the time. An(um) and Enlil called Zimri-Lim to royal status (l. 3); Ninḫursaga (/Nintur; that is Šalaš at Mari) raised him to the rank of prince. Dagan (ᵈ*Da-gan* also in the Sumerian text) is "the great mountain, the father of the great gods, who marshals the Anunnaki, the powerful god, creator of heaven and earth, the father who gives birth

[35] A. K. Grayson, *Assyrian Rulers of the Third and Second Millennia BC (to 1115 BC)* (RIMA 1; Toronto/Buffalo/London 1987) 55, A.0.39.2., ll. 2-3; 56, A.0.39.3, ll. 2-3; 59, A.0.39.7, ll. 3-4.

[36] Ibid. 60, A.0.39.8, ll. 3-5.

[37] Frayne, RIME 4, 615, E4.6.11.1, l. 2.

[38] Ibid. 620, E4.6.11.2003, l. 2; 619, E4.6.11.2001, l. 6′.

[39] Ibid. 617, E4.6.11.3., ll. 1-3.

[40] Ibid. 626-627, E4.6.12.4 and 5. For the title "beloved (*narām*) of Dagan" and "appointee (*šakin*) of Dagan", see the seals of his servants, respectively ibid. 632-634, E4.6.12.2008-2010, and 2011.

[41] On Nunamnir, see A. Cavigneaux – M. Krebernik, *RlA* 9 (1998-2001) 614.

[42] J. M. Durand, *Archives épistolaires de Mari*, I/1 (ARM 26/1; Paris 1988) 475.

to the gods", who raised Zimri-Lim to royal status (ll. 9-11)[43]. These five epithets belong only to Enlil. The scribe of Mari does not fail to mention Enlil at the very start but he then transfers to Dagan those attributes which Sumero-Akkadian theology had assigned to Enlil. In this manner he creates a total assimilation between the two gods. This marks the culmination of a lengthy process that began with the comparison of Dagan with Enlil based solely on the dominating position enjoyed by each god within his own pantheon. In the 3rd millennium (as shown by the Ebla texts) the Syrian pantheons were not organised in line with the model relating to the birth of the gods. Hadda was not considered to be the son of Dagan and there is nothing to suggest that the god of a given city was perceived as being the son of the major god of the region.

Dagan continued to be seen as the principal god of the Middle Euphrates also during the Late Bronze Age, according to the texts from Emar. There are three elements which show how Dagan was equated with Enlil: *a*) The name Dagan was written, as well as phonetically, also as ᵈKUR, a simplified form of Enlil's epithet ᵈKur-gal "Great Mountain", transferred to Dagan as a result of the assimilation of the two gods (see the letter by the scribe of Zimri-Lim quoted above). *b*) One of the most frequent epithets applied to Dagan/KUR was EN *buqāri* "Lord of the Offspring", insofar as he was parent of the gods[44], a function which he originally did not have. *c*) The name of the city god of Emar is written with the Sumerogram ᵈNIN.URTA. It has been noted that "ᵈNIN.URTA's seal carries city authority on legal documents like Ninurta at Ur III Nippur... This similarity, with Ninurta's identity as firstborn of Enlil, might be the basis for the Emar rendering". ᵈNIN.URTA could be identified with the storm-god Addu[45]. The highest point of the city was occupied by a pair of

[43] D. Charpin, in: M. de Jong Ellis (ed.), CRRAI 35 (Philadelphia 1992) 7-27; see, further, J.-M. Durand, *Documents épistolaires du palais de Mari*, I (Paris 1997) 103-110.

On the identification of Dagan with Enlil in the Old Babylonian period, see further W. G. Lambert, *RHA* 36 (1978) 132: "The Old Babylonian edition of the Anzû Epic from Susa uses the phrase 'Anum and Dagān' meaning Anu and Enlil (J. Nougayrol, *RA* 46 [1952] 90, line 45 and 94, line 14), and an inscription of Urdukuga of Isin gives Dagān the title 'great lord of the lands' (en gal kur.kur.ra; YBT IX 27-30 and duplicate), the similarity of which to Enlil's standard title 'lord of the lands' (lugal kur.kur.ra = *bēl mātāti*) is hardly a coincidence."

[44] D. E. Fleming, *Time at Emar: The Cultic Calendar and the Rituals from the Diviner's House* (Winona Lake, Indiana 2000) 91 writes as it follows: "Even under the *zukru* festival's royal sponsorship, Dagan is not celebrated as the king of the gods but as their parent. He is not made into a model for the ambitious human institution. The 'father' title suggests that the offspring indicated by the term *bu-ka-ri* may simply be the pantheon, and as 'Lord of the Offspring' Dagan is recognized as the ultimate procreative power"; see also, p. 90, for the epithet *abuma* "the very father". The documentation from Emar concerning Dagan, included his epithets, has been discussed by Feliu, *The God Dagan* 214-263.

[45] D. E. Fleming, "Baal and Dagan in Ancient Syria", *ZA* 83 (1993) 88-98. This explanation of the Emar rendering of the city god's name was suggested to Fleming by P. Steinkeller. Against

temples which included the Storm-god, not Dagan. The city god was, therefore, the Storm-god. Dagan was, however, at the head of the regional pantheon, and he plays the role of the principal deity in the *zukru* festival.

3) Dagan, Kumarpi/Enlil and El

The texts from Ugarit offer scant evidence of the cult of Dagan. Five offering lists, a litany and two incantations place Dagan after El and Ba'l (six times) or between El and Ba'l (twice). Dagan was clearly a foreign deity, as is specified in an incantation and in a literary text ("Marriage of Yarah and Nikkal") which mention "Dagan of Tuttul"[46].

The epithet *bn dgn* "son of Dagan" is frequent for the Storm-god, Ba'l, in the literary texts (another epithet is *ḫtk dgn* "lineage of Dagan")[47]. Dagan, however, plays no role at all in the myths and legends of Ugarit. Head of the assembly of the gods and bearing the title of *mlk* "king", is El, who is also *bny bnwt* "creator of living things". He exercises authority over the gods insofar as he is an ancient and wise god. The Ugaritic pantheon is, therefore, organised on the lines of two generations. Although there is no mention of a theogony, some scholars have assumed that the form of the pantheon as reflected in the myths is the result of a conflict between El and his principal sons, Ba'l, Yam and Môt, who would appear to have deposed their father. El does not appear to have a friendly relationship with Ba'l[48].

There is, however, good reason to believe that the need to organise the gods into generations developed over the millennia. El, as the name of a god, is only known in Syrians environments, beginning with the texts from Ugarit. During the first millennium, the god El is attested in the Aramaic inscriptions of Zincirli (KAI, no. 214 and 215) and Sfire (KAI 222). Philo of Byblos identified El with Kronos. The Ebla texts of the 24th century B.C. do not know, however, El, but *-il* "the god" as an element of a

this hypothesis is the fact the Emar texts use the Sumerogram ^{d}IŠKUR for the storm-god; see G. Beckman, "The Pantheon of Emar" in: *Fs. M. Popko* (Warsaw 2002) 39-54. In the Hurrian milieux, ^{d}NIN.URTA was a writing for the war-god Aštapi, who was identified with the Hittite god Šuwaliyat; see the literature quoted by van Gessel, *Onomasticon of the Hittite Pantheon* II, 741-742.

[46] See Feliu, *The God Dagan* 266-267, for the quotations and a table with the lists. See, further, B. L. Crowell, "The Development of Dagan: a Sketch", *JANER* 1 (2001) 32-83, who studies the different images of Dagan in his several centers of cult (the Ugaritic evidence is discussed especially on pp. 44-45, 64-65).

[47] The quotations are listed by Feliu, *The God Dagan* 264 notes 416, 417.

[48] On El, see in general, A. Caquot - M. Sznycer - A. Herdner, *Textes Ougaritiques*, I. *Mythes et Légendes* (Paris 1974) 55-68.

personal name, extremely frequent also in the Old Akkadian onomasticon[49]. Moreover, we have no information suggesting that the Storm-god Hadda was considered to be the son of any other god[50]. Hadda, the lord of the region of Ḫalab, was already portrayed at Ebla as the warrior who slays the dragon[51]. In the second millennium, the enemy of Hadda of Ḫalab is Tiāmat; just as Ba'l defeats Yam in the Ugaritic myth[52]. We have no elements enabling us to identity the dragon of the Eblaite myth with the Sea. The mythologem, however, in all three variants narrates the struggle between the life-giving element and its opposite. Sumero-Akkadian influence could have suggested organizing the Ugaritic pantheon according to the generation model, where the three elements constituting the world of men: Ba'l, Yam, Môt, are sons of El (Ilu). It is a fact that the Akkadian model imposed a cosmological structure on the translator of the list *An* (*Ugaritica* V, 246). For An and Antum the Hurrian column gives, quite simply, the Sumero-Akkadian name: "Ani (and) the Spouse of Ani"[53]. The Ugaritic interpretation is, instead: *Ša-mu-ma* and *Ta-a-ma-tum*, the primordial divine couple "Heaven (and) Sea". Then comes Enlil who, being father of the gods, is equated with the Hurrian Kumarpi and the Akkadian common noun Ilum "god", which stands for El.

Dagan is quite extraneous to this theological concept. He was, however, known as the great god of the Euphrates region, assimilated to the Akkadian Enlil, "the father of the gods". For this reason, Ba'l receives the epithet *bn dgn* "son of Dagan" in the myths, a literary formula deriving from a different tradition. Not only a number of offering lists, but also several god-lists, cite both El and Dagan[54]. It was E. Laroche who noted that Dagan at Ugarit corresponded to Kumarpi, comparing the "Semitic

[49] On this topic, see A. Archi, "Il in the Personal Names", *OLZ* 91 (1996) 133-151; R. A. Di Vito, *Studies in Third Millennium Sumerian and Akkadian Personal Names: The Designation and Conception of the Personal God* (Roma 1993) 235-271.

[50] An Eblaite incantation qualifies Enlil as "father of the gods", *I-li-lu*/^{d}*I-li-lu* a-mu dingir-dingir-dingir, *ARET* V 1 V 2-4, VI 1-3, 10-12; dupl. 3 I 6 - II 2, 8 - III 2, according to the Sumerian tradition. This incantation has been studied by P. Fronzaroli, *VO* 7 (1988) 11-23. P. Steinkeller, in: K. Watanabe (ed.), *Priests and Officials in the Ancient Near East* (Heidelberg 1999) 114, note 36, has suggested that (^{d})*I-li-lu* should be explained as Semitic **il-ilī* "god of (all) the gods". *Contra*: D. O. Edzard, in: *Fs. P. Fronzaroli* 173-184. (^{d})*I-li-lu* is not mentioned in any administrative document, not even in those concerning the cult-offerings. This fact proves that a supreme god called "God of (all) the gods" was unknown to the Semitic populations of northern Syria and Mesopotamia.

[51] P. Fronzaroli, "Les combats de Hadda dans les textes d'Ebla", *MARI* 8 (1997) 283-290.

[52] J.-M. Durand, "Le mythologème du combat entre le Dieu de l'orage et la Mer en Mésopotamie", *MARI* 7 (1993) 41-61.

[53] E. Laroche, *Ugaritica* V, 453.

[54] See Feliu, *The God Dagan* 269-270. The god-list are: RS 20.24 2-3: Ilum / Dagan / (several hypostases of Haddu), in *Ugaritica* V, 44; KTU 1.118 2-3 and 1.148 3-4: *il* / *dgn* / (several hypostases of Ba'l). These lists give the "Semitic pantheon". The hymn in Hurrian KTU 1.42 6-8 = Laroche, *Ugaritica* V, 520 (the "Hurrian pantheon") has *el* followed by *kmrp*.

pantheon" with the "Hurrian pantheon"[55]. The two gods were considered to be the same in Ugaritic society where, in the 14th and 13th centuries, the Hurrian element was closely integrated into the Semitic ones. The same was the case in Alalaḫ, Ḫalab and Qatna. Today we know from the documents of Emar and Ekalte/Munbāqa that in this period the cult of Dagan was still powerful in the area of the Middle Euphrates[56].

4) Kumarpi/NISABA/Ḫalki

A ritual from Kizzuwatna, found in the archives of Ḫattuša, KBo 39.189 + KBo 34.59 + KBo 38.297[57], gives a standard list of Hurrian gods: Teššub, Ḫebat (of the Temple), Teššub (of the town), Tašmišu (brother of Teššub), Kumarpi, Kušuḫ (the Moon-god); Šimigi (the Sun-god), Aštabi (a war-god), Nubadik (a war-god), Ḫešue... The gods Teššub, Kumarpi, Kušuḫ and Šimige were well known throughout the Hurrian regions; Ḫebat "She of Ḫa(l)ab" and Aštabi were of north-Syrian origin, being already attested in the Ebla texts of the 24th century B.C.; it is not possible to determine the origin of Hešue[58]. In the circle (*kaluti*) of Ḫebat we find, further, her son Šarruma, from Kizzuwatna, and Išḫara, who was the goddess of Ebla already during the 3rd millennium B.C.[59]. E. Laroche, who was the first to study the list of the Hurrian gods in the Hittite documents, maintained that "les Hourrites ... vers le milieu du deuxième millénaire, possèdent un panthéon emprunté à la Mésopotamie. Mais ils l'ont adapté en donnant au dieu de l'orage una place prépondérante. ... Il est probable que la présence d'Adad chez les Sémites occidentaux a joué ici un rôle capital"[60]. Three decades later, in presenting a more in-depth picture, the same author states: "les grandes divinités fonctionelles et cosmiques trahissent un emprunt direct au système suméro-babylonien"[61]. This

[55] Laroche, *Ugaritica* V, 524. For the Semitic and the Hurrian pantheons, see the previous note.

[56] See the article by Fleming quoted in note 45. The texts from Munbāqa have been published by W. Mayer, *Tall Munbāqa – Ekalte*, II. *Die Texte* (Saarbrücken 2001).

[57] I. Wegner, *Hurritische Opferlisten aus hethitischen Festbeschreibungen* II (ChS I/3-2; Roma 2002) no. 89, 191-195 (the god-list is at pp. 56-57); all the major god-lists from the Hurrian texts are collected on pp 53-65.

[58] For Eblaite $^{d}Ḫa$-(Ḫa)-ba-du = Ḫebat, see A. Archi, *Or* 63 (1994) 249-252. On Aštabil in the Ebla texts: A. Archi, "The former History of Some Hurrian Gods", in: S. Alp – A. Süel (ed.), *Acts of the 3rd International Congress of Hittitology* (Ankara 1998) 39-44; id., *Or* 66 (1997) 416-418.

[59] A. Archi, "Formation of the West Hurrian Pantheon: The Case of Išḫara", in: Yener-Hoffner, *Recent Developments* 21-33.

[60] E. Laroche, "Teššub, Ḫebat et leur cour", *JCS* 2 (1948) 113-136 (quotation from p. 133). The study by W. G. Lambert, "The Mesopotamian Background of the Hurrian Pantheon", *RHA* 36 (1978) 129-134 is on these lines.

[61] E. Laroche, "Panthéon national et panthéons locaux chez les Hourrites", *Or* 45 (1976) 94-99 (quotation from p. 98).

holds true for Ea (accompanied by his consort Tapkina/Damkina), who does not correspond to any Hurrian god. The fact that the names Kumarpi, Kušuḫ, Šimegi and Aštapi were usually written with the respective Sumerograms: ^{d}NISABA, ^{d}EN.ZU, ^{d}UTU, ^{d}NIN.URTA must not mislead us. These gods belonged to the first rank of the Hurrian pantheon thanks to their functions and clearly not as the result of a Sumero-Akkadian model[62]. It is, however, true, that the consorts of Kušuḫ and Šimegi, respectively Nikkal/Ningal and Aya, were taken directly from the Akkadian pantheon, while Šaluš was the spouse of Kumarpi in that he was equated with Dagan (above, § 1). These goddesses had no particular importance within the cult, with the exception of Nikkal[63].

The offering-lists of Hurrian origin, collected in ChS I/3-2, offer the following writings concerning the god Kumarpi[64]:

CTH 698 "Cultes de Tešub et Ḫebat d'Alep", pp. 273 I 6, 278 I 5, 280 (no. 150), 6′: ^{d}NISABA.

CTH 704 "Listes de divinités", p. 68 II 5′: ^{d}*Ḫalki*; pp. 70 III 19′, 75 I 18′, 79 II 1′: ^{d}NISABA; pp. 85 r. Kol. 2′ = 342, 4′: ^{d}*Ḫalki*.

CTH 705 "Fragments de listes", p. 91 IV 13′: *Ḫalki*.

CTH 706 "Fragments de fêtes", p. 192 I 16′ (Hurrian): ^{d}*Kumarwe*; pp. 201, 5′, 202 II 9′, 204, 7′ (sections in Hurrian): ^{d}*Kumarpi*.

CTH 703 "Rituels à Manuzziya", p. 209 I 12′ (Hurrian): ^{d}*Kumarpi*.

CTH 786 Teššub of Šapinuwa, pp. 217 I 5, 220 VI 11′, 225, 9′ (Hurrian): ^{d}*Kumarpi*.

CTH 705 Teššub of Durmitta, pp. 248 III 6″, 249 II' 23′ (Hurrian): ^{d}*Kumarpi*.

CTH 628 "Fête *ḫišuwaš*", pp. 258 II 17, 260 IV 14, 262 II 9′, 267 IV 15′: ^{d}*Kumarpi*.

The writing ^{d}EN.LÍL for Kumarpi does not appear in these religious texts. The habit of writing ^{d}NISABA for Kumarpi is merely a play on the form of writing which originated in West Semitic contexts such as Ugarit, where *dgn* "grain" was homophonous with the god Dagan. This is further proof that, for the Hurrians of north-western Syria, Kumarpi was equated with Dagan, although possibly only because of the rank which the two gods enjoyed in their respective pantheons[65]. It is only in appearance that

[62] It is possible that the two astral gods Kušuḫ and Šimegi, like the Hittite Moon- and Sun-gods, had received some features of their Akkadian counterparts. According to a Hittite hymn, which follows an unknown Akkadian model, the Sun-god was son of Sin and Ningal; see A. Archi, in: *Fs. H. Otten* (Wiesbaden 1988) 30.

[63] On Niggal, see F. Imparati, "Il culto dell dea Ningal presso gli Ittiti", in: *Fs. P. Meriggi* I (Pavia 1979) 293-324; V. Haas, *Geschichte der hethitischen Religion* (Leiden/New York/Köln 1994) 312 (on Nikkal and *'ib* in Ugarit, Hurrian and Hittite Umbu: an aspect of the moon), 375-377.

[64] Cfr. also H. G. Güterbock, *RlA* 6 (1980-1983) 326-327.

[65] According to the Hittite version of the song of the god LAMMA, the town of Kumarpi was Tuttul; see Hoffner, *Hittite Myths* 44, § 7.

the Hurrian and Hittite documents appear to ignore Dagan: ^{d}NISABA was the learned way of writing his name. The scribes of Ḫattuša received this habit from the scribal school of Halab: it is significant that in texts relating to the centres of eastern Anatolia, this Sumerogram is not used. Since ^{d}NISABA meant "Grain", the Hittite scribes had the option to use, instead of this Sumerogram, the name of their deity of grain: ^{d}*Ḫalki*, disregarding the fact that Ḫalki was a goddess and that her functions were different from those of Kumarpi. This is another play on terms. The hieroglyphic symbol for Kumarpi in the Yazilikaya sanctuary is an ear of wheat, not used elsewhere[66].

Like Kumarpi, Dagan was not an agrarian god either. This god guaranteed the wealth of the land, not specifically agricultural activities[67]. Nor did Dagan have an underworld character, even though he received the title of *bēl pagrê* "Lord of the funerary offerings" at both Mari and Ugarit[68]. We can rule out his having assumed chthonic characteristics at Ugarit as a result of the equation Dagan – grain. Certain male figures are portrayed in Neo-Hittite funerary stelae bearing ears of wheat in their hands. This was not the symbol of rebirth (a concept foreign to Near Eastern cultures), but means that the deceased acted well during his life, thus ensuring the prosperity of his family, which is renewed generation after generation, like the annual agricultural cycle[69]. Nor was Kumarpi merely a god of the Underworld, although he was connected with this sphere. He belonged to the "Primeval Gods" in the god-lists of the treaties. According to an incantation, a spring pours forth water that flows under the throne of Kumarpi and reaches the head of the Sun-goddess of the Earth[70].

5) Ḫalki//Kumarpi

Hittite *ḫalki* means generally "grain", in some cases, specifically "barley", as its logogram ŠE[71]. An OH invocation (*malteššar*), KUB 28.75

[66] The sign for the relief Yazilikaya 40 is no 149, in: E. Laroche, *Les hiéroglyphes hittites* (Paris 1960) 83. E. Masson, *Le panthéon de Yazilikaya* (Paris 1981) 17, thought he saw the divine determinative above it. Doubts on this are expressed by H. G. Güterbock, *Les hiéroglyphes de Yazilikaya: A propos d'un travail récent* (Paris 1982) 9 and 32.

[67] See the convincing reasoning in Feliu, *The God Dagan* 281-285.

[68] Ibid. 305-306.

[69] D. Bonatz, *Das syro-hethitische Grabdenkmal* (Mainz 2000) 86-88, notes that two inscriptions "nennen Getreide als reales Sinnbild für Wohlstand und gutes Regime unter einem Herrscher". Add the passages quoted by J. D. Hawkins, *Corpus of Hieroglyphic Luwian Inscriptions* I (Berlin/New York) 59, under *karuna-* "granary".

[70] See H. Otten, *ZA* 54 (1961) 124-125, ll. 36-43.

[71] See H. A. Hoffner, *Alimenta Hethaeorum* (New Haven, Connecticut, 1974) 60-67, *HWb*^{2} III 51-62. For the goddess Ḫalki, see the study by A. Kammenhuber quoted above, in note 1.

iii 25′-28′ (= StBoT 25 no. 113), equates Ḫalki with the Hattian goddess Kaīt (a feminine form), who receives the Hattian epithet *ḫāyamma* (both the terms are without the determinative for "god"): "When (the crown [?] prince) conjures Grain, the GUDU$_{12}$-priests says (in Hattian): 'Hail to thee, Grain (Kaīt)! For mankind Grain, and among the gods a *ḫāyamma*, a queen, (art thou)!'"[72]

The OH KI.LAM festival quotes Ḫalki among deities of the house and fertility: KBo 17.21(+) Obv. 40 (= StBoT 25 no. 19, OH; dupl. ABoT 5[+] IV [1], OH) (followed by Zilipuri; StBoT 28, 90 and 37); Izmir 1270(+) ii 9″ (preceded by Telepinu; StBoT 28, 73); KBo 25.66 II 6′ (StBoT 28, 66). The goddess had a ^{MUNUS}AMA.DINGIR^{LIM} as a priestess: KBo 27.42 ii 51 (StBoT 28, 58)[73]. KBo 10.24 iv 21 (StBoT 28, 20) mentions the gate (*aška-*) of her temple (?)[74].

The writing ^{d}NISABA for Ḫalki could have already been used in the Old Hittite period: KBo 17.30 + KBo 25.87 ii 12 (= StBoT 25 nos 72+87; OH ?)[75]: ...] ^{d}NISABA VIII-*ŠU QA-TAM-MA ir-ḫa-a*[*-an-zi*. ^{d}NISABA is mentioned in the festival celebrated by the ^{MUNUS}NIN.DINGIR (*CTH* 649), KUB 51.52 Vs. 7′. Another manuscript about this festival, deriving from the Hattian traditions, mentions the temple of the goddess Ḫalki, KUB 56.46 + KUB 43.48: i 20′-21′: ^{d}]*Ḫalkiyaš* É-*ri tianzi* "(the priests) place (the loaves) in the temple of Ḫalki"[76]; KBo 11.44 iv 2′-4′: *mān* ^{MUNUS}NIN.DINGIR-*aš INA* É ^{d}*Ḫalkiyaš ari*[77].

According to the Instructions for the *ḪAZANNU* "the mayor (of Ḫattusa)", the temple of Ḫalki was also a storehouse for cereals (undoubtedly

[72] E. Laroche, *JCS* 1 (1947) 192-193, 213. M. Forlanini, *ZA* 74 (1984) 245-266, has demonstrated that the group of texts *CTH* 733 (to which KUB 28.75 belongs) concern rites for the gods of the land of Zalpa by the Black Sea.

[73] For other passages of the Empire period, see Kammenhuber, *Studies Mikasa* 154-155. For the ^{LÚ}SANGA ^{d}NISABA, see KUB 58.60 II 7′.

[74] For the temple of Ḫalki in texts whose original version could go back to the Old Hittite period, see below, note 77.

[75] See D. Groddek, *AoF* 23 (1996) 304.

[76] See F. Pecchioli Daddi, *OrAn* 26 (1987) 38-40.

[77] The temple of Ḫalki is mentioned also in KBo 10.27 iv 15′ (the text mentions the ^{MUNUS}NIN.DINGIR; *CTH* 649), followed by ^{d}*Telepinu*, ^{d}*SUMUQAN* and ^{d}*Parga* in ll. 16′-18′. According to I. Singer, *The Hittite KI.LAM Festival* I (StBoT 27; Wiesbaden 1983) 28-29, this text could belong to the KI.LAM festival. The temple of Ḫalki (written ^{d}NISABA) at Ḫattuša is mentioned also in ABoT 14(+) iii 21, dupl. VS NF 12.27 iii 8 (*CTH* 568); see Singer, *The Hittite KI.LAM Festival* I, 136, who would like to refer this passage to the KI.LAM festival. KUB 25.27 (*CTH* 629), which mentions the temple of Ḫalki (^{d}NISABA) in ii 28′-29′, seems to be also related to the oracle inquiry of *CTH* 568; see Ph. H. J. Houwink ten Cate, in: *Fs. H. Otten* (1988) 191-194. KUB 25.27, as well as KBo 13.257 (in Rs.? 10′ É ^{d}NISABA) which concern a similar ceremony, have been transliterated by Nakamura, nuntarriyašha-*Fest* 73-77. The temple of Ḫalki is mentioned also in the oracular inquiry KUB 5.7 (*CTH* 574) Rs. 18: *ma-a-an-za-kán* ^{d}NISABA ^{URU}*Ḫa-at-ti* ŠÀ É DINGIR^{LIM}-*ŠU*? *Ú-UL ku-it-ki* TUKU.TUKU-*u-an-za* "If Ḫalki in his temple is in no way angry...".

É ^{d}NISABA is attested also in KBo 13.257 Rs. 10′.

not the only one in the capital). It would appear to have been located near the "gate of the (water) drawing", possibly the gate which provided access to the citadel (Büyükkale), KUB 26.9(+) i 17-18: "[Moreover,] two gua[rds will stay] at the *ḫaniyaš*-[gat]e; [two guards] will [stay, further,] at the temple of Ḫalki."[78]

Ḫalki is connected with other deities of fertility and of the house. In the Telepinu myth (which goes back to the OH period) Ḫalki is preceded by the Parcae and followed by the genius of the growth, KUB 17.10 iii 30-32: ^{d}[*Papayaš* ^{d}*Išt*]*uštaya* ^{d}*Gulšeš* ^{d}MAḪ^{MEŠ} ^{d}*Miyatanzipaš* ^{d}*Telepinuš* ^{d}KAL ^{d}*Ḫapantal*[*iyaš*][79]. An OH text, KUB 43.30 (= StBoT 25 no. 30) iii 5′-11′, lists: *annaš tagānzipaš* (Mother Earth) ^{d}*Mezzullaš* ^{d}*Ḫalkiš* ^{d}*Išpanzašepaš* (the genius of the Night) ^{d}*Ḫilaššiš* (the genius of the Gate) ^{d}*Maliyaš* (a goddess of vegetation) DINGIR *pišeneš* (the Male gods)... A very late text belonging to the same group (*CTH* 645), KBo 11.32 Vs. 31-36, has: *ne-pi⟨š⟩aš* ^{d}U-*aš annaš* KI-*aš* (Mother Earth) ^{d}UTU-*uš* ^{d}*Mezzullaš* ^{d}NIN.URTA (= Šuwaliyat) ^{d}*Ḫalkiš* ^{d}*SIN-aš* GE$_6$'-*zašepa* (the genius of the Night) GUNNI ^{d}*Ḫilaššiš* DINGIR.LÚ^{MEŠ}-*aš* ^{d}*Maliaš*...[80]. The god Šuwaliyat precedes Ḫalki also in two parallel festivals, whose versions are to be dated to Tutḫaliya IV: KBo 19.128 ii 8 and 45: ^{d}IM É^{TIM} GAL ^{d}*Šuwaliyatti*, ^{d}*Ḫalki*, ^{d}*Miyatanzipa*. A similar festival, KBo 4.13 + KUB 10.82 (both belong to *CTH* 625) has in several passages, ii 19′, iii 3′, iv 1-2, 21-22, vi 17, 25-26: ^{d}*Telepinu*, ^{d}*Ḫalki*, ^{d}*SUMUQAN*[81]. Other lists includes Ḫalki among elements of the temple (and of the house), KUB 58.6 + KUB 28.91 15′-20′: ^{d}*Ḫašammeli* ... ^{d}UD.SIG$_5$ ... *ḫašši* (the fireplace) ... ^{d}*Ḫalki* ... ^{d}KAL-*ri* ... GIŠ*ḫattalwaš* GIŠ-*i* (the lockwood of the gate) ... *ḫašši*[82].

The ritual which "the lord of a house" celebrated for the Storm-god of the town Kuliwišna prescribes the preparation of dough in a vessel, with which the bakers had to make breads. On presentation of the vessel, the "lord of the house" "drinks" first the goddess Ḫalki; then, he libates to the Storm-god and Ḫalki, KBo 15.33 + 35 ii 22′-31′[83].

[78] H. Otten, *Or* 52 (1983) 136-137 and 141. For the *ḫaniyaš* gate, see *HWb*^{2} III, 156. This could be the West Gate, much changed in the Phrygian period in order to build a way to a well, perhaps existing already in the former period; see P. Neve, *Büyükkale, die Bauwerke: Grabungen 1954-1966* (Berlin 1982) 87-88, 154-158.

[79] E. Laroche, *RHA* 23 (1965) 95.

[80] Cfr. Haas, *Geschichte der hethitischen Religion* 274, and 410-411 for Maliya.

[81] KBo 19.128 has been studied by H. Otten, *Ein hethitisches Festritual* (StBoT 13; Wiesbaden 1971); see in particular the lists on p. 29. Haas, *Geschichte der hethitischen Religion* 478, remarks that another list of deities concerning prosperity, KUB 43.23 Rs. 48′-51′, has: Telepinu of the garden, Maliya the mother of wine and barley (GEŠTIN-*aš ḫalki*(*aš*) AMA-*ni*); see V. Haas, in: *Fs. H. Otten* (1988) 136-137.

[82] M. Popko, *Zippalanda: Ein Kultzentrum im hethitischen Kleinasien* (TH 21; Heidelberg 1994) 242-243.

[83] J. Glocker, *Das Ritual für den Wettergott von Kuliwišna* (Firenze 1997) 66-67; see, further, the list: Storm-god of Ḫiššašḫapa, Storm-god of Ankuwa, Kattaḫḫa "the Queen" of Ankuwa, KAL, Ḫalki, Zinkuruwa, in KUB 41.9 (+) 10 iv 4′-6′, at pp. 76-77.

On the 6th day of the spring festival of the AN.TAḪ.ŠUM, the hunting bag is brought into the temple of Ḫalki (the manuscript KUB 30.39 + KBo 23.80 + KBo 24.112, to be dated to Muršili II or earlier, has in Vs. 25: É ^{d}*Ḫalki*, while the later KBo 10.20 I 33-34 has: É ^{d}NISABA)[84]. On the 11th day, the "burial of the preceding year" takes place in the ^{É}*ḫešta*, where Ḫalki receives offerings together with deities of prosperity as ^{d}*Parga*, ^{d}*SUMUQAN* and ^{d}*Telepinu*, IBoT 3.1, 91-92[85]. The Hatti-Hittite rite and the sequence of these gods shows that Ḫalki is here the Hittite goddess "Grain".

According to the later outline of the festival (to be dated to Tutḫaliya IV) VS NF 12.1 Rs. 13′, the 29th day concerned the celebration for ^{d}*SIN* (XXX) ^{d}UTU ^{d}*Ḫalki*[86]. The earlier outline, KUB 30.39 III 41, lists for the same day the celebration for Ea. This celebration, as well as that for Teššub of Ḫalab (21st day), was introduced in Ḫattusa probably at the time of Šuppiluliuma I and included in the AN.TAḪ.ŠUM-festival no later than Muršili II. The manuscripts of the 29th day use the writing ^{d}NISABA, by which Kumarpi (/Dagan) is meant, because the other gods are of Hurrian origin. KUB 20.59 I 23′-26′: ^{d}*É-A*, ^{d}A.A ^{d}DAM.KI.NA, ^{d}*É-A* ^{d}DAM.KI.NA ^{d}AG, ^{d}NISABA ^{d}*Māti* ^{d}*Ḫazzizzi*; 28′-30′: ^{d}*É-A* ^{d}DAM.KI.NA ^{d}AG ^{d}NISABA ^{d}*Māti* ^{d}*Ḫazzizzi* ^{d}MAḪ ^{d}*Gulšaš*. KBo 9.140 I 3′, 5′-7′, 8′-10′, 14′-15′, 18′-20′ has five times the sequence: ^{d}*É-A* ^{d}DAM.KI.NA ^{d}AG ^{d}NISABA, followed by other gods (the text is fragmentary). KUB 58.43 I 2′-4′: ^{d}*É-A* ^{d}DAM.KI.NA ^{d}AG ^{d}NISABA ^{d}*Māti* $^{r d}$*Ḫazzizzi*$^{\neg}$ ^{d}*Gulšeš* ^{d}MAḪ ($^{LÚ.MEŠ}$NAR ^{URU}*Ḫurri*). KUB 51.79 Vs.$^{!}$ III 15′-17′: ^{d}*É-A* ^{d}DAM.KI.NA ^{d}AG ^{d}NISABA ^{d}*Māti* ^{d}*Ḫazzizzi* [^{d}*Izzummi*]. KBo 13.128 (+ KBo 45.25) IV 13′-14′: ^{d}*É-A* ^{d}DAM.KI.NA ^{d}AG ^{d}NISA[BA ...][87].

[84] H. G. Güterbock, *JNES* 19 (1960) 81. See, further, KBo 20.44+ iv 8′: LUGAL-*ša ḫal-ki-aš* [*pár-na pa-iz-zi* ...] "The King [goes in the temple] of Grain", a text whch belongs to those same days; see D. Yoshida, in: T. Mikasa (ed.), *Cult and Ritual in the Ancient Near East* (Wiesbaden 1992) 132.

[85] V. Haas – M. Wäfler, *UF* 8 (1976) 94-95.

[86] Ḫalki is followed by the Moon-god (^{d}*SIN*) and the Genius of the night Išpanzašepa in a list of Hittite deities, KBo 11.32 Vs. 31-36 (*CTH* 645), quoted above. Ḫalki follows the Moon-god in a ritual which presents Hurrian elements, *CTH* 442. Despite the several Hurrian deities, Ḫalki is here the Hittite Grain-goddess, not Kumarpi. KUB 9.28 I 3′-9′, dupl. KBo 27.49, 4′-7′: ^{d}]UTU-*uš* ^{d}U-*aš ne-pí-ša-aš* [^{d}IŠKU(R-*aš* KUR-*aš* 1 *LI-IM* DINGIR)]^{MEŠ}-*mu-uš ne-pi-iš te-e-kán* [^{d}*Te-le-pi-nu*]-*uš* (?) ^{d}EN.ZU (^{d})*Ḫal-ki-iš* ^{d}NIN.É.GAL "Sun-deity, Storm-god, Storm-god of Heaven, the thousand gods of Earth, Heaven (an) Earth, [Telepin]u (?), Moon-god, Grain, the Lady of the palace".

^{d}NISABA mentioned in the Mitanni treaty of Šuppiluliuma together with the Moon-god should be also the Hittite Grain-goddess, because of Telepinu and the Genius of the gate, Aškašepa; see E. Weidner, *Politische Dokumente aus Kleinasien* (Leipzig 1923) 30 l. 45-46, 50 l. 17-18: several Telepinus, Ištar *multarriḫu*, Aškašepa, NISABA, Sin *bēl māmīti*, Išḫara *šarrat māmīti*.

[87] These texts have been studied by M. Popko – P. Taracha, *AoF* 15 (1988) 82-113. KUB 20.59 I: pp. 88-89; KBo 9.140 I: p. 96; KUB 58.43 I: p. 101; KUB 51-79 Vs.$^{!}$ III: p. 102; KBo 13.128 + KBo 45.25: p. 104. Parallel to these AN.TAḪ.ŠUM passages is KUB 58.45 + KUB 59.42 iii 21″: [^{d}*É-A* ^{d}DAM.]KI.NA ^{d}AG [^{d}N]ISABA; see Nakamura, nuntarriyašḫa-*Fest* 284.

The writing ^{d}NISABA stands, therefore, both for the goddess Ḫalki and Kumarpi in the texts about the AN.TAḪ.ŠUM festival, which lasted, in its latest version, 38 days.

The cult of Ḫalki was also attested in several regions of Hatti. The goddess appears in the texts relating to the reorganisation of the cults in the region of Ḫatti, to be dated to Tuthaliya IV: KUB 38.12 iii 21 (town of Karaḫna)[*]. An image of NISABA (that is: Ḫalki) is described as "a statuette of woman of sil[ver/go[ld", KUB 38.30 Rs. 3: ^{d}NISA]BA ALAM MUNUS KÙ.[BABBAR/GU[ŠKIN[*]. The writing ^{d}NISABA for ^{d}*Ḫalki* is also used in two other "inventory documents", KUB 38.6 i 7′ (^{d}NISABA ^{d}*Panzaš* ^{d}*Pur*[*gaš* ...]); KUB 30.10 iv 21′ (^{d}U *miyunnaš* ^{d}NISABA; ^{d}*Purgaš* in l. 19′)[*].

Via Montevideo 2/A
I-00198 Roma

---

[*] See, for other passages, J. Hazenbos, *The Organization of the Anatolian Cults During the Thirteenth Century B.C.* (Leiden/Boston 2003) 331.

[*] L. Jakob-Rost, *MIO* 9 (1963) 189.

[*] See L. Rost, *MIO* 8 (1962) 186, 196. On Purga, a deity of fertility whose festival in the Old Assyrian period was connected with the harvest time, see H. Otten in: *Uluslararası I. Hititoloji Kongresi Bildirileri* (Ankara 1993) 34-42.

Il rituale di guarigione di Bappi (*CTH* 431)

Giuseppe F. Del Monte

Il rituale magico qui presentato era stato già parzialmente reso noto più di 40 anni fa con brani della seconda e terza colonna dal compianto Hans Gustav Güterbock, il quale fu attirato dai frequenti "luvismi", all'epoca spesso di non facile interpretazione, che il testo mostrava. E. Laroche inserì nel suo *CTH* (1971) l'unico frammento allora noto sotto il No. 431 «*Rituel de guérison* – KUB XVII 21; louvismes», con la quale definizione ne sono colti gli aspetti essenziali. Frammenti pubblicati successivamente, rivelandosi duplicati di quello più antico, hanno permesso di riconoscere il nome della "autrice" del rituale, Bappi, sacerdotessa della dea Huwassanna, e precisare le cause e i sintomi della malattia da guarire, oltre che di ampliarne notevolmente il testo, anche se gran parte del rituale continua ad essere perduta. I cinque frammenti sino ad oggi a noi noti si distribuiscono in tre esemplari, due dei quali (parzialmente duplicati, e quindi non parte della stessa tavoletta) erano conservati negli Archivi del Tempio I, mentre il luogo di antica conservazione del terzo, in mancanza di ulteriori *joins* con pezzi di provenienza nota, resta indeterminato. Ne diamo qui un catalogo aggiornato che si pone alla base della nostra edizione:

A. 748/z = **KBo 29 191**
   Tempio I (K/19). Ro I 1-14 (fr.). // C I 1-12.

B. Bo 2445 = **KUB 17 12**
   Ro I 6′-28′ (segni sull'intercolumnio), II 1-34 (fr.; 1-4 // C II 11-13), Vo III 1′-26′ (bd.).
   Cf. H. G. Güterbock, "Ritual für die Göttin Ḫuwaššana", *Oriens* 15 (1962) 345-351.

C. Bo 1587 + Bo 5436 = **KUB 54 34** + Bo 77/292 = **KBo 29 192**
   Tempio I (K/20). Ro I 1-12 (fr.; 1-12 // A I 1-12), II 1-13 (fr.; 11-13 // B II 1-4), Vo III 1′-10′ (bd.).

Desideriamo offrire questa nuova, anche se ancora parziale e sommaria, elaborazione di quanto resta del rituale di Bappi ad Onofrio Carruba, che tanto ha dato in tutta la sua vita alla sempre migliore comprensione della cultura anatolica del II e del I millenio a.C., ed in particolare della sua componente

luvia. L'ordinamento in sequenza dei frammenti dei tre esemplari non presenta difficoltà; la posizione di C III prima di B III è dedotta dal fatto che la colonna I di C doveva contenere dieci righe in più della colonna I di B.

Traslitterazione e sinossi[1]

```
I 1      [UM-MA] 1ba-ap-pí m̃ḫu-[wa-aš-ša-na-al]-li
A I 1          ] 1ba-ap-pí m̃ḫu-[
C I 1                          -l]i

 2       [ma-a-an] UN-an IŠ-TU 5GAZ.BA.A.A ḪUL-lu [GIG]
A I 2          ] UN-an IŠ-TU 5GA[Z.
C I 2    ] 1UN1-[              ]1BA1.A.A ḪUL-lu

 3       [GI]G1-zi/1ip-pí-i-ia-ia-aš nam-ma-za-kán [x-x-]x-ra me-mi-
           iš-ki-[iz]-zi
A I 3    ]/1ip-pí-i-ia-ia-[                    -r]a me-m[i-
C I 3    -]x-[x]-zi 1/1ip-pí1-[     ]-ia-aš nam-ma-za-kán
C I 4    ]x-1ra1 me-mi-iš-ki-[     -z]i

 4       [na]m-ma-za-kán 5GAZ.BA.A.A-an Ú-it TUKU.TUKU-ḫi uš-ki-iz-zi
A I 4      -m]a-za-kán 5GAZ.BA.A1A1-[          .T]UKU-ḫi uš-ki-iz-[
C I 5      na]m-ma-za-kán 5GAZ.BA.[    -a]n Ú-it TUKU.TUKU-ḫi

 5       na-aš-ma-an-kán 5GAZ.BA.A.A [ḫa-aḫ]-la-aḫ-ḫa-an ḫar-zi
A I 5      -m]a-an-kán 5GAZ.BA1A1.[          -ḫ]a-an ḫar-zi
C I 6      u]š-ki-iz-zi na-aš-ma-[        ] 5GAZ.BA.A.A
C I 7    ]-1la-aḫ-ḫa1-[        n]a-an m̃ḫu-wa-aš-ša-na-li-iš

 6       na-an m̃ḫu-wa-aš-ša-na-al-li-iš kiš-an a-ni-ia-zi /
A I 6      -a]n m̃ḫu-wa-aš-ša-na-1al-li1-[/]š 1kiš1-an a-ni-ia-an-zi /
B I 5'                                          ]-ia-zi [/]
C I 8    ]-an [          ]                      -zi /

 7       [4 NINDA wa]-ar-ma-an-ni-zi ŠÀ.BA 2 NINDA wa-ar-ma-an-ni-zi
A I 7      ]-ar-ma-an-ni-zi ŠÀ.BA 2 NINDA wa-ar-ma-an-ni-zi
C I 9                    Ø]A 12 NINDA wa-ar-ma-ni-zi

 8       [ḫu-u-e-š]a-u-e-eš 2 NINDA wa-ar-ma-an-ni-zi-ma zé-ia-an-
           te-eš
A I 8      -š]a-u-e-eš 2 NINDA wa-ar-ma-an-ni-zi-ma zé-ia-an-1te1-[
B I 7'                                                    -1]e-eš
C I 10                  -m]a-ni-zi-ma zé-ia-an-t[e-

 9       [x x 4 NINDA.GUR4.RA]A ŠÀ.BA 2 NINDA.GUR4.RA ḫu-u-e-ša-u-e-eš
A I 9              Ø]A ŠÀ.BA {2} 2 NINDA.GUR4.RA ḫu-u-e-ša-u-e-eš
C I 11                                ]-1u1-e-ša-u-e-eš
```

[1] [Anmerkung des Herausgebers: Die Disposition in der Text-/"Partitur" folgt dem ausdrücklichen Wunsch des Autors.]


```
10       [2 NINDA.GUR4.RA-ma z]é-ia-an-te-eš da-a-i /
A I 10         z]é-ia-an-te-eš da-a-i /
C I 12                                ]      -i (frattura)

11       [x x x 2 NINDA.GU]R4.RA zé-ia-an-te-eš
A I 11                  GU]R4.RA zé-ia-an-te-eš
B I 10''                                ]-1an1-te1-eš1 (lacuna)

12       [2 NINDA wa-ar-ma-an-ni-z]i zé-ia-an-te-eš da-a-i
A I 12                  -z]i zé-ia-an-te-eš da-1a-i1

A I 13   [                              n]a-aš pí-e-da-a-i n[a-aš

A I 14   [                          ]x[
```

(Lacuna. Per il resto di col. I solo resti nell'intercolumnio di B)

```
B I 20'' [                                  m̃ḫu-wa-aš-ša-na-al]-li
21''     [                                                    ]x
22''     [                                                    a]n-da
23''     [                                                    ]x
24''     [                                                    ]x
25''     [                                                    ]
26''     [                                                    ]-mi-iš-ta
27''     [                                                    ]-it DIŠ
28''     [                                                    ]x
```

(Frattura)

```
C Ro II  n[a-aš-ta] an-da kiš-an me-im-ma-i
 2       ku-1iš1-[wa-a]d-da EGIR-an pí-an-na i-ia-an-t[a-ri]
 3       nu-wa-p[á]r a-pu-u-uš-ša iz-za-an-du a-ku-wa-[an-du]
 4       nu-wa-ad-1da1 5GAZ.BA.A.A ku-it GAŠAN-IA TUKU.TUKU-za [
 5       ki-nu-un-m[a]-wa-za-kán SIG5-an-ni pa-ra-a ne-i-ia-[an-da-
           ru]
 6       nu-wa-mu-za [/]i-e nam-ma pí-an                      [
 7       GIM-an-ma 1x1-aš me-ḫur ki-ša-ri nu A-NA m̃ešK[ALAG.GA]
 8       m̃eš[MA-ḪI-RI]-1/1-E kiš-an pa-a-i 4 NINDA wa-ar-[ma-ni-zi]
 9       [4 NINDA.GUR4.RA]m̃eš zé-ia-an-te-eš 4 NINDA wa-a[r-ma-ni-zi]
10       [4 NINDA.GUR4.RAm̃eš] 1ḫu1-u-i-ša-u-e-eš i-ia-zi
```

11 [*ka-ru-ú-wa-ri-wa-ar*] *ḫu-u-da-a-ak* 2 NINDA *wa-ar-ma-ni-zi*
2 NINDA.GUR$_4$.RA TUR *zé-e-a-an-te-eš*$_{17}$
B II 1] *ḫu-u-*⌜*da-a-ak*⌝ 2 NINDA *wa-*[
C II 11]-*ar-ma-ni-zi* 2 NINDA.GUR$_4$.RA TUR *z*[*é-*

12 KAŠ-*ia d*[*a-a-i na-aš* KASKAL]-*aš ḫa-at-ta-ri-eš-na-aš pa-ra-a*
pí-e-da-a-i
B II 2 *z*]*é-e-an-te-eš*$_{17}$ KAŠ-*ia d*[*a-*
B II 3 *-í*]*a-aš-ḫa-aš pa-ra-a pí-e-*⌜*da-a-í*⌝
C II 12]-*aš ḫa-at-ta-ri-eš-na-aš* [

13 *na-aš ar-*[*ḫa pár-ša-a-í*]*z-zi* KAŠ-*ia ši-pa-an-ti*
B II 4 *na-aš ar-*[*-í*]*z-zi* KAŠ-*ia ši-pa-an-ti*
C II 13 *-z*]*i* KAŠ-*ia* BA[L']- (*frattura*)

B II 5 *na-aš-ta-an-da ki-iš-ša-an me-ma-a-i ku-iš-wa*
6 ZAG-*za nu-wa* ZAG-*na az-zi-ik-ki-id-du*
7 *nu-wa ki-i* SISKUR ZAG-*na e-eš-du* EGIR-*an-da-ma*
8 3 NINDA *wa-ar-ma-an-ni-zi* 2 NINDA.GUR$_4$.RA TUR^{meš}
9 *ḫu-u-wi*$_5$-*ša-u-e-eš na-aš* KASKAL-*aš ḫa-tar-ni-ia-aš-ḫa-aš*
10 ⌜*pí*⌝-*e-da-a-i na-aš* GÙB-*la ar-ḫa pár-ša-a-iz-zi*
11 *na-aš-ta an-da ki-iš-ša-an me-ma-a-i ku-iš-wa*
12 *mi-e-nu-uš* GÙB-*za i-ia-ad-da-ri*
13 *nu-wa-aš-ši mi-e-nu e-eš-du nu-wa e-da-ni*
14 *an-tu-uḫ-ši e-ni* GIG *mi-e-nu-ud-du*
15 *nu-wa ka-a-aš-ma* ^{d}GAZ.BA.A.A GAŠAN-*IA* ⌜*ú-iz*⌝-*z*[*i*]
16 *nu-wa-kán* ⌜*šu*⌝-*um-me-eš* $^{lú.meš}$KALAG.GA $^{lú.meš}$*M*[*A-ḪI*]*I-RI-IA*
17 KASKAL-*za ar-ḫa ti-i-ia-at-tin*

---

18 *na-aš-ta ma-aḫ-ḫa-an na-aš-šu* UD.2.KAM *na-aš-ma* UD.3.
[KA]M
19 *iš-tar-na pa-iz-zi nu A-NA* DINGIR^{meš} *za-am-na-aš-š*[*a-a*]*š*
20 *ki-iš-ša-an pa-a-i* 2 NINDA.GUR$_4$.RA *i* 1 NINDA.GUR$_4$.RA *p*[*ít-t*]*al-*
wa-an-za
21 4 NINDA *pár-ta-an-ni-in-zi i* 1 NINDA *a-la-lu-un-za i*
22 KAŠ-*ia da-a-i na-aš-ta* 1 NINDA.GUR$_4$.RA *pít-tal-wa-an*
23 ŠÀ ^{dug}DILIM$_2$.GAL *pár-ša-a-iz-zi na-an* ⌜NINDA⌝.Ì.E.DÉ.A DÙ-*zi*
24 *na-aš a-aš-ga pa-ra-a pa-iz-zi n*[*u*] 2 NINDA.GUR$_4$.RA *i*
25 *ku-wa-li-i-ti na-aš-ta an-da ki-iš-ša-an me-ma-a-i*
26 *ma-a-an-wa a-ši an-tu-uḫ-ša-aš* TI-*eš-zi*
27 [ ]x-⌜*wa*⌝ NINDA.GUR$_4$.RA$^{ḫi.a}$ *ša-ra-a ne-ia-an-da-ru*
28 [NINDA.G]UR$_4$.⌜RA⌝$^{ḫi.a}$ *ša-ra-a ne-ia-an-da-ri*
29 [*-p*]*a-an-ti UŠ-KE-EN*
30 [*na*]*m-ma* 1 NINDA *a-la-lu-un-za-ia*

31 [ ]-⌜*a*⌝-*zi na-aš-ta an-da*
32 [*ki-iš-ša-an me-ma-a-i k*]*a-a-ša-wa šu-um-ma-aš*
33 [NIN]DA *pár-ta-an-ni-in-zi* x[
34 [ ]x-⌜x-*ša*⌝-*a*[*n-*

(*Frattura*)

C III *n*]*u* ⌜NINDA⌝.G[UR$_4$?.RA
2′ *nu k*]*iš-*⌜*an*⌝ *te-iz-z*[*i*
3′ GAŠA]N-*IA iš-dam-ma-aš-t*[*a*?
4′ *-í*]*š*? *nu-wa-ad-da ka-a-*[*ša*
5′ *-a*]*n*?-⌜*zí*⌝!? 1-*an-ti-ia-at-za* x[

6′] *INA* É ^{d}*a-la-an-*⌜*du*⌝-*wa-za INA* [
7′ (-)]*ma-*⌜*ra*⌝-*am-ma-an-za* NINDA.GUR$_4$.RA *iš-pa-an-tu-*[
8′ *pí*]*-e-da-*[*í*] *na-aš-ta an-da kiš-an me-*[*im-ma-i*
9′ DINGIR]^{lum}-*wa-za* [GAŠ]AN-*IA ku-it a-aš-šu-u-wa-an-*[*ni*
10′ EG]IR-*an-*!*-ma-at-ta ad-da*⟨*-aš*⟩ DINGIR^{meš} ⌜*a*⌝-*a*[*š-šu-wa-an-ni*

(*Bordo*)

B III [ ]-⌜*an*⌝
2′ [*na-aš*]-⌜*ta an*⌝-*da*
3′ [*ki-iš*]-⌜*ša-an*⌝ [*me-ma-a-*]-⌜*í*⌝ *ku-iš-wa ŠA* DINGIR^{lim}
4′ [TUKU.TU]KU-*an-za* ⌜*ša*!⌝-*a*⌝-*u-wa-ar*
5′ [*nu-w*]*a-ra-aš A-NA* DINGIR^{lim} *pí-ra-an ar-ḫa wa-ra-a-nu*

6′ [EG]IR-⌜*ŠU-ma* Ì⌝ LÀL ^{giš}PÈS ^{giš}GEŠTIN.ḪÁD.DU.A
7′ [*p*]*í-r*[*a-an ar-ḫ*]*a wa-ra-a-ni*
8′ *nu* ⌜*ki-iš-ša*⌝-*an me-ma-a-i ki-i* ^{giš}PÈŠ
9′ *ma-aḫ-ḫa-an LI-IM* NUMUN ŠÀ-*it ḫar-zi*
10′ ^{giš}GEŠTIN.ḪÁD.DU.A-*ia ma-aḫ-ḫa-an* ŠÀ-*it*
11′ GEŠTIN *ḫar-zi* DINGIR^{lim}-*ia-wa* GAŠAN-*IA*
12′ EN SISKUR *QA-TAM-MA aš-šu-li ḫar-ak*
13′ Ì-*ia-wa* LÀL *ma-aḫ-ḫa-an* /*wa-aš-ša-a-ri*
14′ EN SISKUR-*ia-wa-kán A-NA* DINGIR^{lim} *QA-TAM-MA*
15′ *wa-aš-ša-a-ru*

16′ *nu* GIG-*zi ku-in an-tu-uḫ-ša-an*
17′ *na-an PA-NI* ZAG.GAR.RA ^{sig}*pid-du-li-it*
18′ ŠU$^{ḫi.a}$-[*š*]*U iš-ḫi-ia-an-zi*
19′ *nam-ma-an* ^{sig}*pít-tu-u-li-it-pát*
20′ *PA-NI* DINGIR^{lim} *za-a-ḫa-an-zi*
21′ [*nu*] *du-ud-du ḫal-za-a-i*

22′ [*nam*]-*ma A-NA* DINGIR^{lim} 3 NINDA.GUR$_4$.RA *pár-ši-ia*
23′ [NINDA.G]UR$_4$.RA *šar-la-ad-da-aš-ši-iš*
24′ [NINDA.GUR$_4$].RA *pi-ḫa-ad-da-aš-ši-iš*
25′ [NINDA.GUR$_4$R]A *ku-wa-an-zu-*X*-na-aš-ši-iš*
26′ [*nu* NINDA.GUR$_4$.R]A$^{bi.a}$ ZAG.GAR.RA-*ni-aš-kán da-a-i*
27′ [ ]X-*kán* GA.KIN.AG *pár-ša-a-an da-a-i*

(*Bordo*)

Traduzione

I 1-6Così (dice) Bappi, sacerdotessa di Huwassanna. Se una grave [malattia] colpisce una persona ad opera di Huwassanna ed egli (è) in …, poi va dicendo fra sé cose […], poi vede in sogno Huwassanna, la (sua) ira, oppure Huwassanna lo ha reso giallo, la sacerdotessa di Huwassanna lo tratta così.

I 7-10Prende [4 pani]-*warmanni-*, di cui 2 pani-*warmanni-* [cru]di e 2 pani-*warmanni-* cotti [e 4 pagnotte lievitate], di cui 2 pagnotte lievitate crude [e 2 pagnotte lievitate] cotte.

I 11-13Prende [le 2 pagn]otte lievitate cotte [(e) i 2 pani-*warmanni-*] cotti, [li …], li porta e [li …]

(*Lacuna*)

C II 1-6[…] e vi recita così: «Coloro che camminano dietro e davanti a te, anche costoro mangino e bevano! Poiché […] per te, Huwassanna, mia Signora, causa di ira, ora si volga[no] benevolmente oltre e non (siano) più davanti a me!»

C II 7-10Quando arriva l'ora del …, dà così ai "forti" ed agli "avversari": fa 4 pani-*warmanni-* (e) [4 pagnotte lievita]te cotte (e) 4 pani-*warmanni-* (e) [4 pagnotte lievita]te crude.

B II 1-17Alle prime luci dell'alba pr[ende] 2 pani-*warmanni-* (e) 2 pagnotte piccole cotte e birra, [li] porta fuori all'incrocio della [strada], li [spez]za (sulla destra), liba la birra e vi recita così: «Chi (sta) sulla destra vada mangiando convenientemente e questo rito sia acconcio!» Poi 3 pani-*warmanni-* (e) 2 pagnotte lievitate piccole crude: li porta all'incrocio della strada, li spezza sulla sinistra e vi recita così: «Chi cammina piacevole? sulla sinistra, (questo cibo) gli sia piacevole? e plachi? a quest'uomo questa malattia! Ecco, viene Hussawanna, la mia Signora: voi, "forti", miei "avversari", passate via dalla strada!»

B II 18-34Quando passa il secondo o il terzo giorno, dà questo agli dèi dello *zamman-*: 2 pagnotte lievitate oliate, una pagnotta lievitata semplice, 4 pani-*partanni-* oliati, un pane *alaluwan-* oliato e birra, spezza la pagnotta lievitata semplice all'interno di una scodella e ne fa pane con grasso versato. Procede alla porta, rivolta le 2 pagnotte lievitate oliate e vi recita così: «Se questo uomo vivrà, le pagnotte si volgano in su […]!» [Se] le pagnotte si volgono in su […] egli liba [la birra …] (e) si inchina […] poi anche un pane-*alaluwan-* […] e vi [recita così]: «Ecco, a voi […] i pani-*partanni-* oliati […].»

(*Lacuna*)

C III 1′-5′[…] una pagn[otta? … e] così dice: «[… la dea] mia [Signo]ra ha ascoltato […] ed ecco, a te […] ed essi in uno […]»

C III 6′-10′[…] nel divino edificio *alanduwa*, nel […] pane e bevanda da libazione per i […] porta […] e vi re[cita] così: «Poiché, o dea mia Signora, nel bene […] dietro di te gli dèi padri [nel] be[ne …]!»

(*Lacuna*)

B III 1′-5′[… e] vi [reci]ta [co]sì: «Quella che (è) la causa dell'ira (e) il rancore della dea, sia bruciata completamente di fronte alla dea!»

B III 6′-15′Poi brucia completamente di fronte (alla dea) l'olio, il miele, il fico (e) l'uva passa e recita così: «Come questo fico ha al suo interno mille semi e come l'uva passa ha al suo interno vino, allo stesso modo anche tu, o dea mia Signora, mantieni in salute l'offerente! E come l'olio (e) il miele sono gradevoli, allo stesso modo anche l'offerente sia gradito alla dea!»

B III 16′-21′Legano di fronte all'altare con un laccio le mani dell'uomo che è malato, poi lo frustano con lo stesso laccio di fronte alla dea [ed] egli grida pietà.

B III 22′-27′Poi spezza alla dea 3 pagnotte lievitate: una pagnotta della esaltazione, una pagnotta dello splendore, una pagnotta della gravità; le [pagnotte], le mette sull'altare, mette il formaggio spezzato […].

(*Resto perduto*)

Commento

I 2-3: per l'integrazione cf. KBo 4 12 (*CTH* 87) Ro 5-6 *A-NA PA-NI A-BU-IA-mu kap-pí-in* DUMU-*an* ḪUL-*lu* GIG GIG-*at*, «al tempo di mio padre mi colse, (ancora) bimbetto, una grave malattia»; KUB 30 26 (*CTH* 783.1; H. Otten, *HTR* [1958] 100) I 1-2 *ma-a-an* UN-*an* ^{d}*iš-ḫa-ra-az* GIG-*zi*. La parola che segue alla desinenza verbale *-zi* (la sequenza è sicura da C, KBo 29 192 I 2′) è incerta nella stessa lettura: quanto precede il segno IP in A non può essere la fine del segno ZI, col quale i resti sarebbero compatibili, non essendovi uno spazio fra i due, e l'ampiezza della lacuna ricostruibile alla sinistra non sembra permettere l'inserimento di ulteriori

segni oltre a GIG-*zi*; ci sembra quindi ineludibile considerare le due teste di cuneo come un segno di glossa. A questo si accorda anche il segno leggermente rovinato che precede IP in C = KBo 29 192 I 2′. Dopo il segno BI in KBo 29 192 e prima del segno IA conservato in KUB 54 34 I 3 v'è lo spazio per due segni, cioè *-i-ia-* come in A I 3, così che la ricostruzione generale ci sembra abbastanza fondata. Dato che con questa sequenza dopo il verbo GIG-*zi* deve cominciare una nuova frase, l'unica analisi possibile ci sembra essere *//ippija* (dat.) + *-ia-* (copula) + *-as* (riferito al paziente): «ed egli è in un ...». Esitiamo però ad identificare questo *ippija-* con il nome di albero o cespuglio *ippija-* (notiamo però che il supposto segno di glossa in KBo 29 192 I 2′ potrebbe essere anche il resto di un Ú o di un GIŠ, determinativi abituali della pianta *ippija-*. Secondo J. Puhvel, *HED* 1/2 (1984) 377-379, quest'albero sarebbe la "vite", identificazione che resta però ipotetica, anche se plausibile); che ci si potesse sedere all'ombra di un *ippija-* risulta dal noto passo del mito di Inara KUB 33 59 (*CTH* 336.2; E. Laroche, *Myth.* [1965] 90) III 12-13 *ú-e-it* ^{d}*mi-ia-da-an-*[*zi-pa-aš*] ^{giš}*i-ip-pí-aš kat-*[*ta*]*-an e-ša-di*, «venne Mijatanzipa e si sedette sotto l'albero *ippija-*», ma nel nostro passo manca qualsiasi postposizione. O malgrado tutto si deve ammettere che ammalarsi sotto tale albero/cespuglio avesse un particolare significato?

I 4: TUKU.TUKU: la lettura dei segni non comporta difficoltà, così come il significato dell'ideogramma nella sfera della "ira", ma il suo complemento fonetico *-ḫi* esclude gli equivalenti usuali ittiti derivati dal tema **kardim-* (cf. *HED* 4 [1997] 110-112; E. Rieken, StBoT 44 [1999] 110-111). L'interpretazione più economica è vedervi un astratto luvio in *-ahit-*, "ira", corrispondente all'ittita *kardimijatar* (683/v: 6′, citato in StBoT 44, 111 nota 515) legato in apposizione partitiva al precedente accusativo ^{d}GAZ.BA.A.A-*an*: «Huwassanna, (cioè) la (sua) ira», «l'ira di Huwassanna». Per astratti in apposizione partitiva cf. p. es. KUB 7 5 (*CTH* 406) III 11′: *nu-wa-du-za na-ak-ki-ia-tar a-uš-du*, «veda te, la (tua) potenza» (cf. G. F. Del Monte, *VO* 3 [1980] 111; H. A. Hoffner, *AuOr* 5 [1987] 279). Cf. anche infra ad B III 3′-5′ per il complesso TUKU.TUKU-*an-za*.

I 5: sul verbo *hahlahh-* "rendere giallo/verde" cf. *HWb*^{2} III/11 (1991) 11b; *HED* 3 (1991) 4 sg. *hahlima-* è la "itterizia", o malattia simile.

I 6: l'apparente plurale *anijanzi*, presente sia A I 6 che in C I 8, è un errore scribale (o una nasalizzazione secondaria); correttamente B I 5′ [*a-ni*]*-ia-zi*.

I 7: per il pane *warmanni-* cf. H. A. Hoffner, *AlHeth* (1974) 190.

C II 2: *ku-iš* impropriamente per il pl. *ku-i-e-eš*. — *pí-an* per *pí-ra-an*, cf. *CHD* P/3 (1997) 293b; l'esemplare B, laddove conservato (III 5, 7), scrive *pí-ra-an*.

C II 3: *a-pu-u-uš* acc. per il nom.; cf. *HWb*^{2} II (1988) 132b.

C II 7: l'indicazione temporale si riferisce ad un momento della giornata, presumibilmente della notte (cf. B II 1 [*karuwariwar*] *hudak*), ma non siamo in grado di armonizzare i resti del segno con una indicazione temporale nota.

C II 7-8: per la lettura di $^{lú.meš}$KALAG.GA e di $^{lú.meš}$*māḫirē* cf. infra B II 16.

C II 11: all'inizio della riga questo esemplare sembra omettere l'ulteriore specificazione temporale *karuwariwar kudak*, ricostruibile in B II 1.

C II 12: *ḫa-at-ta-ri-eš-na-aš*; B II 3 aveva la variante luvia *ḫa-tar-ni-i*]*a-aš-ḫa-aš* (cf. B II 9). Su *hattares-* e *hattarnijasha-* cf. *HED* 3, 264 e Rieken, StBoT 44, 389 sg.

B II 1-17: Sul passo cf. la discussione con bibliografia in *CHD* L-N 242 sg. KALAG.GA "forti", itt. forse *hatukaes*, quindi propriamente i "terribili", "spaventosi": un parallelo lo si ha in KBo 17 105 + KBo 34 47 III 30 sgg. (*CTH* 433): *ka-a-ša šu-ma-a-aš* ^{d}IMIN.IMIN.BI-*aš* SISKUR.SISKUR *pí-ú-en* ⌜*nu*⌝*-za e-iz-za-tin e-ku-ut-tin ḫa-du-ga-e-eš-ma-kán* ^{d}IMIN.IMIN.BI-*eš* KASKAL-*az* ⌜*ar*⌝*-ḫa* ⌜*nam-ma*⌝ *ti-en-du*.

B II 19: su luvio *zamman-* e derivati, che resiste ancora ad una interpretazione convincente, cf. F. Starke, StBoT 31 (1990) 277-279.

B II 20-23: cf. *CHD* L-N 198a; su luvio *alaluwan-*, qualifica di un tipo di pane, cf. Hoffner, *AlHeth* 149; Starke, StBoT 31, 46; H. C. Melchert, *CLL* (1993) 8. Malgrado il numerale "1" che lo precede, si tratta di un nom.-acc. pl. neutro.

B II 25: sul verbo luvio *kuwalai-* "rivoltare" cf. Starke, StBoT 31, 236 sg. (a nota 810 sono riportate le righe 24-28); Melchert, *CLL* 114. Come sottolinea Starke, il verbo non ha nulla a che fare con il sostantivo *kuwala*(*n*)*-* "esercito", ma anche il supposto uso per omofonia del segno luvio geroglifico EXERCITUS per il verbo negli altari da Emirgazi, suggerito a Starke da J. D. Hawkins (StBoT 31, 237 nota 210a), viene a cadere dopo la più approfondita analisi del segno da parte dello stesso Hawkins in StBoT Beih. 3 (1995) 94 (CAPUT+SCALPRUM).

B II 27: *CHD* L-N 354a legge [... *nu=ss*]*i* NINDA.KUR$_4$RA.ḪI.A etc. (così anche Starke, StBoT 31, 237 nota 810), ma dopo l'introduzione *kisan memai* ci si attende la particella *-wa-*; d'altra parte prima del segno leggibile come ŠI o WA ci sono i resti di un cuneo verticale che escludono la concepibile integrazione [*nu-wa-ra-a*]*š-ši*.

C III 5′: M. Popko, *Or* 57 (1988) 89 (recensione a KUB 54) vede in questa riga un nome di persona palaico ^{mD}*Ti-ia-at-*ZA che riteniamo da escludere sia contestualmente che sintatticamente. Consideriamo *-at-za* elementi della catena suffissale di inzio frase e il cuneo verticale il numerale "1" seguito dal complemento fonetico *-an-ti*. Altri esempi del nume-

rale "1" seguito da complementi fonetici non ci sono noti in luvio cuneiforme, ma in luvio geroglifico il numerale "1" appare appunto come tema in *-ti-*; cf., all'accusativo, ASSUR b I: / *u-nu-(i-)pa-wa-mu* / 1-*ti-na* / *za-na* ("LOQUI")*ma-ra+à-ti-na* / CUM-*ni* / *i-zi-ia-à*, "eseguimi questa sola disposizione!" (cf. J. D. Hawkins, *Corpus of Hieroglyphic Luwian Inscriptions* I/2 [Berlin 2000] 534, 544, dove si suggerisce anche la possibilità di un ordinale), e al dativo, forse con valore avverbiale, TELL AHMAR I 3: "x"-*tú-sa-pa-wa-tá* / 1-*ti-i* / (PES$_2$)*tara-zi-ha* "(ho innalzato al cielo il capo della città di Masuwari) mentre ho ... in uno" (cf. Hawkins, *Corpus* I/1 [Berlin 2000] 240, 242; simile BOROWSKI 3 2, ibid. 230 sg.). Quanto precede ci è oscuro: le tracce del segno prima di ŠE possono appartenere ai segni AB, UM, ZU.

C III 6′: il nome divino è identificato con quello della dea hurrita Allanzu da M.-C. Trémouille, *ᵈḪebat: Une divinité syro-anatolienne* (Firenze 1997) 191 sg. con nota 674, e da B. H. L. van Gessel, *Onomasticon of the Hittite Pantheon* I (Leiden/New York/Köln 1998) 21. Noi manifestiamo qualche riserva, sia per la grafia *a-la-* contro quella regolare *al-la-*, sia perché le tracce del supposto segno ZU non si accordano con la forma di questo segno, ma piuttosto col segno DU, sia per il contesto culturale del rituale; inoltre, il testo dello scongiuro deve concludersi a r. 5′, così che il segno WA dopo *a-la-an-du-* difficilmente rappresenta la particella di discorso riferito, ma deve far parte del sostantivo, seguito dalla particella riflessiva *-za*. Si tratta piuttosto dell'edificio sacro *alanduwa* menzionato assieme ad altri nel rituale della festa *witassi-* per Huwassanna di Hupisna KUB 17 24 (*CTH* 691) II 11, per il quale cf. *HWb*² I/1 (1975) 56; *HED* 3, 17.

B III 3′-5′: la sintassi dello scongiuro non è in ordine, ma non può che essere interpretata sulla base di scongiuri analoghi come quello del mito di Telipinu KUB 17 10 III 15-16 *ᵈte-li-pí-nu-wa-aš-ša kar-pí-*[*iš*] *kar-di-mi-ia-az wa-aš-tu-ul ša-a-u-ar* QA-TAM-MA *wa-ra-a-*[*nu*] (cf. anche KUB 33 21 IV 7-10 [...]x *kar-di-mi-ia-az* [*ša-a-u-wa-ar k*]*ar-pí-iš* ḪUL-*lu-uš me-mi-aš ar-ḫa* [QA-TAM-MA *wa*]*-ar-ša-ma-aš i-wa-ar kar-ša-an-za* [*e-eš-du nam-ma*]*-aš wa-ar-nu-wa-an-za e-eš-du*; cf. ibid. 20-23; KUB 30 34 + KUB 60 75 IV 9-10 *nu kar-tim-mi-ia-az li-e ku-it-ki nu ša-a-wa-ar li-e ku-it-ki*, ed. V. Haas – M. Wäfler, "Zur Topographie von Hattuša und Umgebung I.", *OA* 16 [1977] 230). Il sumerogramma [TUKU.TU]KU-*an-za* non può essere quindi letto come il nom. c. dell'aggettivo *kartimmijawant-*, "irato", ma come il nom.-acc. neutro di un sostantivo luvio corrispondente all'ittita *kartimmijatt-*, "(causa di) ira", che spesso si accompagna a *sawar* (cf. anche in C I 5 TUKU.TUKU-*ḫi*). Il fatto che ai due sostantivi neutri ci si riferisca come se fossero di genere comune, con *ku-iš* e *-aš*, va messo a carico dello scriba; cf. anche sopra C II 2 *ku-iš* per *ku-i-e-eš*.

B III 6′-15′: anche questo scongiuro è comune nei rituali e negli scongiuri per divinità scomparse; cf. G. Torri, *La similitudine nella magia analogica ittita* (Roma 2003) 95 sg. e passim nel capitolo III.

B III 13′: su luvio *wassar-* n. "favore", *wass-* "essere accetto, gradevole", cf. Starke, StBoT 31, 350-354.

B III 16′-21′: cf. *CHD* P/3 365b.

B III 22′-25′: sul passo cf. *CHD* P/3 257b; sul pane *sarlattassi-* (luvio, da *sarlatta-* n. "lode"), cf. Melchert, *CLL* 191; sul pane *pihattassi-* (da *pihatta-* "splendore, potenza") *CHD* cit. con la bibliografia; l'attributo del terzo pane è *kuwanzunassi-* (il graffio fra i segni ZU e NA va ignorato), un derivato dell'aggettivo *kuwanzu-* "pesante, importante", sul quale cf. Starke, StBoT 31, 547 sg. nota 2027 e Melchert, *CLL* 115.

B III 26′: si noti la frammentazione della frase, marcata dalla catena suffissale *-aš-kán* al suo interno. Prima di NINDA.GUR$_4$.R]A$^{ḫi.a}$ (l'integrazione è sicura) può essere integrato solo un segno molto breve, come NU; un'altra possibilità è integrare, come ripresa, il numerale "3": «[tre pagnot]te; le mette ...».

Università di Pisa
Dpt. Scienze storiche del mondo antico
Via Galvani 1
I-56126 Pisa
e-mail: gdelmonte@lunet.it

Purità dei sacerdoti e dei luoghi di culto nell'Anatolia ittita

Stefano DE MARTINO

1.

Come è noto, la vita di ciascun uomo dell'antichità vicino-orientale si muove tra due piani, quello della purità e quello dell'impurità[1]. La prima di queste due condizioni, che è ambita da ogni persona, diviene una necessità per tutti coloro che si trovano ad essere a più stretto contatto con le divinità. Intendo presentare qui quanto le fonti ittite tramandano relativamente alle norme di purità cui devono sottostare i sacerdoti — e, più in generale, tutti coloro che operano all'interno dei luoghi di culto — e alle eventuali contaminazioni cui può andare soggetto un tempio e ciò che in esso è conservato. Dedico questo breve saggio al Prof. Onofrio Carruba, con profonda ammirazione per il suo lavoro e con molta gratitudine per la dedizione e la generosità con cui ha svolto il suo compito di docente, facendo partecipi del suo sapere tanti studenti e studiosi di generazioni più giovani.

2.

Le "Istruzioni per i sacerdoti e i dipendenti del tempio"[2] danno precise informazioni su alcune norme comportamentali che il personale templare deve seguire nello svolgimento delle proprie mansioni. Prima di tutto, fondamentale è la pulizia del corpo e delle vesti: in KUB XIII 4 I 13′-19′[3] si legge che coloro che preparano il pane per l'offerta giornaliera devono

[1] Sulla purità nel mondo ittita v. J. C. Moyer, *The Concept of Ritual Purity Among the Hittites* (Brandeis University Ph. D. Dissertation 1969) 99-103; A. Ünal, "Ritual Purity versus Physical Impurity in Hittite Anatolia", *BMECCJ* 7 (1993) 121-124.

[2] V. E. H. Sturtevant, *A Hittite Chrestomathy* (Philadelphia 1935) 149-174; A. Süel, *Hitit Kaynaklarında Tapınak Görevlileri ile ilgili bir Direktiv Metni* (Ankara 1985); G. McMahon, "Instructions to Priests and Temple Officials", in: W. Hallo – K. Younger (ed.), *The Context of Scripture*, vol. I (Leiden/New York/Köln 1997) 217-221.

[3] V. McMahon, in: *Context of Scripture* I 217.

essere "puliti" e, dunque, "puri" (*parkui-*). La condizione di purità richiesta a questo personale può essere mantenuta grazie ad un'accurata igiene del corpo e alla pulizia delle vesti. I dipendenti delle strutture templari si devono lavare (*warp-*) e si devono rasare, verosimilmente capelli e barba, mentre le loro unghie e peli del corpo devono essere tagliati; nel testo si trova qui il verbo *da-* che letteralmente significa "prendere", presumibilmente ad indicare che i peli devono essere rimossi e le unghie tagliate molto corte, dal momento che unghie e peli del corpo sono considerati non solo come ricettacoli di impurità, ma anche come potenti diffusori di essa[4]. Inoltre, le vesti che i dipendenti templari indossano, devono essere lavate di fresco. Se qualcuno del personale templare non risponde a questi requisiti, deve essere esonerato dal compito di preparare il pane per gli dei. Anche la cucina e il forno devono essere ben lavati.

Il testo continua affermando che l'atteggiamento degli dèi è simile a quello degli uomini e, dunque, le divinità — come farebbe anche ogni uomo — richiedono di farsi servire il cibo da servi che si siano lavati e che indossino abiti puliti (*parkui-*); come un padrone punisce il servo che gli disobbedisce e non lo asseconda nei suoi desideri, così gli dèi puniscono chi non segue la loro volontà e i loro ordini (I 21′-26′)[5].

La necessità della pulizia viene ribadita più avanti (III 55-60)[6]; in questo passo ci si rivolge non solo ai fornai, ma a tutto il personale di cucina, ai coppieri, agli addetti ai tavoli, ai cuochi, ai fornai, ai vinai: tutti questi devono avere il più grande rispetto per il pane e per i vasi da libazione[7] degli dèi; inoltre a loro compete assicurarsi che i locali della cucina[8] siano lavati.

3.

Le offerte per gli dèi sono destinate esclusivamente a loro. Come si legge in un passo delle "Istruzioni per i sacerdoti e i dipendenti del tempio" (KUB XIII 4 I 62′)[9], i sacerdoti devono operare con grande cura per fare sì che i cibi e le bevande per le divinità siano date integralmente a queste e neanche una briciola o una goccia vada perduta.

[4] V. Haas, *Materia Magica et Medica Hethitica* (Berlin/New York 2003) 558-559.

[5] Su questo passo v. anche G. Del Monte, "La fame dei morti", *AION* 35 (1975) 319-320.

[6] V. McMahon, in: *Context of Scripture* I 220.

[7] V. anche H. A. Hoffner jr., *Alimenta Hethaeorum* (New Haven 1974) 219-220.

[8] Sull'espressione *paršuraš peda-* che compare in questo passo v. *CHD* P 193-196.

[9] V. McMahon, in: *Context of Scripture* I; su questo passo e su altri analoghi v. anche J. Cohen, *Taboos and Prohibitions in Hittite* Society (THeth 24; Heidelberg 2002) 51-52; A. Hagenbuchner-Dresel, "Recensione a J. Cohen, THeth 24", *ZA* 93 (2003) 302.

3.1. Appropriarsi delle offerte per le divinità non solo è proibito[10], ma è anche causa di impurità per chi commetta tale azione[11]. Infatti, le offerte per gli dèi sono *šuppi-*, cioè "riservate alla sfera del sacro" e, in quanto tali, divengono contaminanti per tutti coloro che non fanno parte del mondo divino. Ciò appare chiaramente dalla preghiera di Kantuzili KUB XXX 10 (*CHT* 373)[12]: Kantuzili afferma (Ro 13′-14′) di non aver mai mangiato ciò che era destinato alle divinità; egli dice che ciò non è permesso (*natta ara*) e che, non commettendo tale reato, non "ha insozzato/contaminato" (*paprah̬h̬-*) la sua persona.

La dispersione o la manomissione di cibi o bevande destinate alle divinità profana il luogo dove ciò accade. Ciò appare, ad esempio, dai paragrafi 164 e 165 delle Leggi Ittite[13]. Qui si presenta il caso di un malvivente, il quale entri nella casa di qualcuno per appropriarsi di beni in essa contenuti[14] e venga a scontrarsi con coloro che la abitano; nel corso della disputa con questi ultimi, il malvivente "apre"[15] il pane e il vino (cioè, apre i contenitori dove sono il pane e il vino) destinati ad essere offerti alle divinità, certo nell'ambito di culti domestici. Per tale evenienza, è stabilito cha la parte lesa debba ricevere un indennizzo e, inoltre, che la sua casa debba essere "riconsacrata" (*appa šuppiah̬h̬-*). La purificazione della casa, a seguito dell'atto contaminante di aver manomesso e disperso le offerte per gli dèi, veniva ottenuta, verosimilmente, anche se ciò non è specificato nel testo delle Leggi, tramite un rituale magico[16].

3.2. Come è noto, in certi casi, una parte delle offerte che non sono state precedentemente destinate alle divinità, può essere utilizzata per un banchetto rituale, cui partecipano il re, la regina, sacerdoti, dignitari e anche altre categorie di persone[17]; in genere i testi ittiti che descrivono le cerimonie in onore delle divinità specificano che sia ammesso a partecipare al pasto rituale.

[10] V. gli esempi citati da Cohen, THeth 24, 49-53.
[11] V. Cohen, THeth 24, 44-49.
[12] V. in ultimo I. Singer, *Hittite Prayers* (Atlanta 2002) 31-33.
[13] V. H. A. Hoffner jr., *The Laws of the Hittites* (Leiden/New York/Köln 1997) 131-132, 213-215; id., "Agricultural Perspectives on Hittite Laws §§ 167-169", in: S. Alp – A. Süel (ed.), *Acts of the IIIrd International Congress of Hittitology* (Ankara 1998) 324.
[14] Sull'uso del verbo *appat(a)riya-* v. Hoffner, *Laws of the Hittites* 214-215.
[15] Per l'interpretazione del verbo *kinu-* v. Hoffner, ibid. 132 n. 435.
[16] V. H. A. Hoffner jr., in: *Acts of the IIIrd Intern. Congress of Hittitology* 324.
[17] Sui banchetti rituali v. in ultimo B. J. Collins, "Ritual Meals in the Hittite Cult", in: M. Meyer – P. Mirecki (ed.), *Ancient Magic and Ritual Power* (Leiden/New York/Köln 1995) 77-92.

Sulla base del rituale KUB XLV 49 (*CTH* 790)[18] si può ritenere che solo coloro che rispondano a requisiti di purità possano partecipare al banchetto; infatti, qui (IV 8-10) si legge che coloro che sono "puri", e, quindi, tali da potersi accostare alla sfera del sacro (*šuppi-*), possono mangiare l'offerta (nel testo in questione si tratta di formaggio), mentre ne devono restare esclusi quelli che sono "impuri" (*šaknuwant-*).

3.3. I dipendenti del tempio devono prestare molta attenzione a preservare pulito/puro il vasellame che viene usato per le offerte alle divinità (v. anche §6.1); esemplificativa in tal senso è un'indagine oracolare, KBo XIII 64 Ro 10′-15′ (*CTH* 574)[19], volta a conoscere per quale "profanazione" (*maršaštarri-*) si sia adirata la divinità; nel passo in esame, infatti si chiede se responsabile dell'ira divina sia l'addetto al tempio (nel testo non si esplicita la sua esatta funzione) che ha utilizzato la cannuccia per sorseggiare la birra (^{GI}*ummiya-*), sia per suo uso personale, sia per dare da bere alle divinità. In realtà, nel passo (Ro 14′) non viene esplicitato che la persona in questione si è servita di quella stessa cannuccia anche per le divinità e si trova scritto solo *nu=wa akuwanna apez peškimi* "e con quella (cannuccia) continuo a dare da bere"[20], ma il fatto che nel testo si parli di un caso di *maršaštarri-* e di ira divina fa ritenere che le divinità fossero direttamente coinvolte. Si rileva anche che il dipendente templare poco ligio al suo dovere si è recato a bere birra nella taverna (evidentemente, portando con sé dal tempio la cannuccia): (Ro 11′) *nu=wa=kán* É ^{LÚ}KÚRUN.NA *paun warpun=m*[*a=wa=z*]*a* [*u*]*l* "sono andato nella taverna, ma [no]n m[i] sono lavato". A. Ünal[21], commentando il passo in questione, scrive che questo dipendente del palazzo è andato in una taverna "in anscheinend unreinem Zustand", cioè senza essersi prima lavato; mi chiedo, invece, se la frase sopra citata non voglia significare, nello stile fortemente abbreviato che è proprio dei testi oracolari, che il dipendente templare è andato nella taverna e poi, al suo ritorno al tempio, ha tralasciato di abluirsi. La sua colpa, dunque, sarebbe duplice: avrebbe utilizzato per sé la cannuccia delle divinità e non si sarebbe purificato dopo che era stato nella taverna. A sostegno di questa ipotesi si ricorda che il lavaggio rituale viene richiesto ai sacerdoti, ad esempio, dopoché questi hanno avuto un rapporto sessuale (v. §4.1).

[18] V. Cohen, THeth 24, 57-58.
[19] V. A. Ünal, *Ein Orakeltext über die Intrigen am hethitischen Hof* (THeth 6; Heidelberg 1978) 20-21.
[20] V. J. Puhvel, *HED* 3, 350.
[21] THeth 6, 20.

4.

La discriminazione, introdotta nel testo sopra menzionato, tra sacerdoti puri e impuri appare pienamente comprensibile se consideriamo che nella vita quotidiana dei sacerdoti possono verificarsi accadimenti tali da contaminare la loro persona; in tali casi il sacerdote o l'addetto al tempio, prima di accostarsi ai simulacri e alle offerte, deve purificarsi.

4.1. I sacerdoti e i dipendenti del tempio possono avere rapporti sessuali, che devono essere consumati, però, al di fuori del tempio; coloro che abbiano passato la notte con una donna devono purificarsi prima di riprendere il loro servizio. Le "Istruzioni per i sacerdoti e i dipendenti del tempio" prescrivono che chi, del personale templare, abbia un rapporto sessuale con una donna, al suo ritorno al tempio, al mattino, debba lavarsi (*wašpa-*)[32] prima di occuparsi del cibo da offrire agli dei. Nel caso in cui egli tralasci di attenersi, ciò è da considerare come un "reato" (*waštul*)[33]. Dunque, il dipendente del tempio che nella notte sia stato con una donna deve riferirlo al suo superiore, perché questi gli dia il tempo di compiere le abluzioni necessarie. Se ciò non accade e l'addetto al tempio, pur essendo "impuro" (*šalliwant-*), tocca (*šalliia-*)[34] il pane per le offerte e il vaso per la libazione, per lui (come anche per chi dei suoi collaboratori non voglia denunciare la sua colpa) viene prescritta addirittura la pena di morte (KUB XXIII 4 III 68'-82')[35].

Quanto è scritto nel brano ora citato può essere messo a confronto con un passo del testo oracolare KUB XXXII 70 Vo 51'-52' (*CTH* 566)[36]; in KUB XXXII 70 Vo 51'-52' si prende in esame il caso in cui persone (presumibilmente addetti al culto) "impure" (*šalliwant-*) abbiano maneggiato — e si usa qui lo stesso verbo *šalliia-* che troviamo nel passo delle Istruzioni KUB XXIII 4 III 80 citato prima[37] — il vasellame (*LÚGUD*[DUG]) destinato al servizio per gli dèi nel santuario rupestre (*[DU]Ḫekur*) del dio LAMMA. Trattandosi del resoconto di un'indagine oracolare volta ad appurare specifica-

[32] Sul verbo *wašpa-* (lavare, purificare), vs. Mayer, *Concept of Ritual Purity* 46–47.

[33] V. J. Cassuto, *Recherches sur le vocabulaire de la faute* (Paris 1993) 24–m. 44, 33.

[34] Su questo verbo vs. *CHD* Š 100–104; e sul passo in esame pp. 100).

[35] V. McMahon, in *Context of Scripture* I 220. Il rapporto sessuale, dunque, per quanto messo anche per il personale templare in considerato come contaminante, diversamente da quanto avviene, S. Lebrun, "Les Hittites et le sexe", in J. Ries et alii, *L'expression du sacré dans les grandes religions* (Louvain-la-Neuve 1978) 192.

[36] Il testo è edito in traslitterazione e traduzione da A. Unal, "Hittite [per il passo in questione vs. pp. 94–95], per una traduzione inglese del Recto vs. G. Beckman, "Excerpts from an Oracle Report", in *Context of Scripture* I 204–206. Su questo testo vs. in ultimo O. Carruba, "Tuunnawi. Il Dio magno: fine regis cognominis significatione atque usu", in *Gs. L. Cagni* (Napoli 2000) 71–78.

[37] Sul passo vs. *CHD* Š 48.

tamente se questo vasellame può essere riutilizzato dopoché è stato purificato, nel testo non si fa menzione né di una punizione per i colpevoli, né si precisa la causa dell'impurità del personale templare in questione: potrebbe trattarsi di una violazione delle norme delle Istruzioni, menzionate prima, e relative alla sfera della sessualità, oppure anche di una qualche altra azione contaminante.

Ad un caso di impurità connesso ad un rapporto sessuale potrebbe alludere la lettera da Ortaköy Sapinuwa (Corum 21-9-90)[38]. Questa lettera è frammentaria e non sono conservati i nomi del mittente e del destinatario; nella parte superstite del documento sono trattati diversi temi: nelle rr. III'–IV' del Recto si prende in esame un "caso di profanazione" (*maršaiddar udāiddar*) nel quale sono coinvolti un addetto al culto del dio della Tempesta (LÚ [DU]ŠIŠKUR) e una donna esorcista, una "vecchia" (*[MUNUS]ŠU.GI*). Come osserva A. Unal[39], il fatto che i due personaggi implicati siano di sesso diverso[40] e il fatto che ad entrambi venga richiesto di compiere un rito di purificazione e di lavarsi (*wašpa-*) (come si prescrive al personale templare nel passo delle Istruzioni preso in esame) potrebbero indurre a ritenere che questi due personaggi abbiano avuto rapporti sessuali, ma non abbiano adempiuto alle necessarie abluzioni.

Nel testo si specifica che i due colpevoli non devono eseguire il rituale di purificazione nella città di Hanziwa (un centro non lontano da Sapinuwa)[41] e non devono bagnarsi nel fiume che scorre presso questa città, ma devono bagnarsi in un altro fiume il cui nome cade in lacuna. Non conosciamo il motivo di questa prescrizione: forse, uno dei due siti menzionati è quello dove i due personaggi risiedevano ed operavano e l'altro potrebbe essere il luogo dove essi hanno commesso l'azione che li ha resi impuri[42]. Presumibilmente, però, l'addetto al culto e la "vecchia" non si sono accostati impuri ai simulacri divini, perché a loro viene imposto solo la purificazione e non una pena più grave, quale quella prevista nel passo delle "Istruzioni per i sacerdoti e i dipendenti del tempio".

[38] V. A. Unal, *Hittite and Hurrian Cuneiform Tablets from Ortaköy* (Corum Central Turkey) (Istanbul 1998) 17–33.

[39] Ibid. 22.

[40] Con Unal, ibid. 22 n. 55 ritengo che le *[MUNUS]ŠU.GI* non fossero necessariamente donne anziane, ormai in menopausa come in Mayer, *Concept of Ritual Purity* 62, quanto piuttosto donne nella loro maturità non adolescenti o molto giovani; dunque la relazione tra *[MUNUS]ŠU.GI* nel passo in esame non esclude l'ipotesi che si fosse riferimento ad un rapporto sessuale.

[41] W. G. Dever, *Die Orts- und Gewässernamen der hethitischen Texte* (RGTC 6; Wiesbaden 1978) 79; id., *Die Orts- und Gewässernamen der hethitischen Texte, Supplement* (RGTC 6/2; Wiesbaden 1992) 26–27; Unal, *Hittite and Hurrian Cuneiform Tablets from Ortaköy* 28–29.

[42] Secondo Unal, ibid. 22, Hanziwa deve essere il luogo dove è stata commessa l'azione causa dell'impurità.

4.2. Un'altra causa di impurità che può macchiare un membro del personale templare è costitutita da contatti che questi possa avere avuto con personale o con cose del "mausoleo" (É.NA$_4$.DINGIR^{LIM}), cioè del luogo dove erano conservate le urne con le ceneri dei sovrani defunti o/e dove era celebrato il culto di questi ultimi[33]. Infatti, ciò che appartiene al mondo dei morti è considerato come contaminante per i vivi[34].

Un testo oracolare, KUB XVI 34 I 6-9 (*CTH* 579)[35] conserva testimonianza dell'obbligo per i sacerdoti templari, che si rechino nel "mausoleo" (É.NA$_4$.DINGIR^{LIM}) in occasione di particolari cerimonie, di lavarsi (*warp-*), prima di tornare al loro servizio nel tempio.

In questo stesso testo si trova anche un'altra indagine mantica (I 13-17) per appurare se causa dell'ira divina sia stato il fatto che un cane era entrato nel forno (É ^{LÚ}NINDA.DÙ.DÙ), dove si preparava il pane per le divinità, e aveva urtato[36] il bancone/piano di lavoro (?) del fornaio[37]; inoltre, il fornaio aveva visto lo spettro di un morto (GIDIM)[38] e non si era abluito prima di recarsi al tempio. Questo caso viene definito nel testo come *maršaštarri-* "profanazione". Come rileva G. Del Monte[39], la presenza del cane e quella dello spettro sembrano essere strettamente collegate e sentite come un'unica causa di ira divina. Dunque, seguendo l'ipotesi avanzata da questo studioso, si potrebbe supporre che un cane fosse penetrato nei locali di servizio attigui al tempio (cosa che, come vedremo più avanti nel §6, doveva accadere qualche volta) e avesse urtato o fatto cadere il pane per le offerte; però, un sacerdote, che aveva assistito al fatto, aveva visto nel cane — possiamo, forse, pensare che questo animale avesse un aspetto particolarmente sinistro — l'incarnazione di uno spettro, o, per usare le parole di G. Del Monte, di "uno spirito vagante in cerca di cibo, un morto incelebrato". In questo caso la purificazione richiesta al fornaio ha una duplice motivazione: la presenza di uno spettro nel tempio, cioè la contaminazione portata dal mondo dei morti, e il fatto che esso avesse le sembianze di un

[33] V. in ultimo D. Groddek, "'Mausoleum (É.NA$_4$) und Totentempel' (É*ḫištā*) im Hethitischen", *UF* 33 (2001) 213-218; Th. van den Hout, "The (Divine) Stone-House and Ḫegur Reconsidered", in: K. A. Yener - H. A. Hoffner jr., *Recent Developments in Hittite Archaeology and History* (Winona Lake 2002) 80-91.

[34] V. G. Del Monte, "Il terrore dei morti", *AION* 33 (1973) 373-385; id., *AION* 35, 319-346.

[35] V. Del Monte, *AION* 35, 330; *CHD* L-N 198.

[36] Si trova in questo passo la forma verbale *ḫurutait* su cui v. J. Puhvel, *HED* 3, 408; *CHD* P 108.

[37] Non conosciamo il significato esatto del termine ^{GIŠ}*papū-*, per cui v. *CHD* P 108.

[38] Per il collegamento tra spettri e impurità v. A. Ünal, "Einige Gedanken über das Totenopfer bei den Hethitern", *Anadolu (Anatolia) 19* (1975-76) 177-178; S Y. Şenyurt, "Ein Überblick über die hethitischen Jenseitsvorstellungen", in: *Acts od the IIIrd Intern. Congress of Hittitology* 575.

[39] V. Del Monte, *AION* 35, 345-346.

cane; infatti, come si dirà più avanti, il cane è visto come un animale portatore di impurità.

Si può ricordare, inoltre, il rituale di Ammiḫatna, KBo V 2 (*CTH* 471)[40], dove viene indicata tra le varie cause di impurità, oltre al mangiare pane o carne "inadatti per un uso sacro" (*marša-*)[41] oppure sangue mestruale (v. §5.2), anche il mangiare proprio pane o carne che vengano dal "mausoleo" (I 3-9)[42].

Non sappiamo a che cosa il testo in questione faccia riferimento con l'espressione "pane o carne inadatti per un uso sacro"; il carattere impuro di questi alimenti potrebbe, infatti, essere determinato da contaminazioni che essi hanno subito oppure anche dalla materia prima di cui sono costituiti.

A questo proposito, si menziona il rituale di ambito kizzuwatneo KBo XXII 176, che viene officiato per purificare chi abbia sognato di mangiare una pianta chiamata *ururа* o carne di maiale, oppure chi abbia toccato una pelle di maiale o, ancora, nel caso in cui nel tempio sia stata trovata la pianta *ururа* (v. §7)[43]. Evidentemente, nella regione di Kizzuwatna, come anche in altre aree del Vicino Oriente antico, la carne di maiale veniva considerata come un alimento impuro e proibito per gli dèi e gli uomini, diversamente da quanto accadeva nell'Anatolia centro-settentrionale, dove il maiale veniva allevato e consumato[44]. Poiché anche il rituale di Ammiḫatna sopra citato appartiene all'ambito cultuale kizzuwatneo, si potrebbe avanzare l'ipotesi che il pane e la carne definiti come *marša-* siano pane con strutto di maiale e carne di maiale.

5.

L'episodio, di cui si è detto prima, del cane che entra nel tempio ci porta ad affrontare un altro tema, connesso sempre a quello della purità dei luoghi di culto, e cioè il tema delle norme che regolano l'accesso ai templi. Come è noto, il tempio (e soprattutto certe parti di esso come la cella, i simulacri divini, gli altari ecc.) non è aperto a tutti[45], ma vi accedono so-

[40] V. in ultimo V. Haas, *Die hurritischen Ritualtermini in hethitischem Kontext* (ChS I/9; Roma 1998) 77-79.

[41] V. *CHD* L-N 195.

[42] V. van den Hout, in: *Recent Developments in Hittite Archaeology and History* 83; Haas, *Materia Magica* 391.

[43] V. R. Lebrun, "Fragment d'un rituel de Walkui, prêtre de la déesse de la nuit (KBo XXXII 176 = Bo 83/902)", *Archív Orientální* 67 (1999) 601-608; Haas, *Materia Magica* 345.

[44] V. S. de Martino, "Pig-meat in Food and Worship among the Hittites", in: C. Grottanelli - L. Milano (ed.), HANE/Studies IX (Padova 2004) 49-57.

[45] V. Moyer, *Concept of Ritual Purity* 111-114; Lebrun, in: *L'expression du sacré* 180.

lo i sacerdoti, il re, la regina[46]. L'ingresso nel tempio da parte di persone, che per qualche motivo non possano farlo, o da parte di animali determina la contaminazione del luogo sacro.

5.1. Una prima discriminazione, quanto alla possibilità di entrare nel tempio, si ha nei confronti di coloro che non fanno parte di Ḫatti e non venerano le divinità ittite. Si rileva, però, che non a tutti gli stranieri viene vietato l'accesso ai luoghi sacri ittiti. Infatti, nelle "Istruzioni per i sacerdoti e i dipendenti del tempio" già citate più volte (KUB XIII 5+ II 11-16)[47] si dice che un "ospite straniero" (^{LÚ}*UBARU*)[48], verosimilmente un forestiero che si trovi nella capitale ittita su invito della corte di Ḫatti o in veste ufficiale (ad esempio, un ambasciatore, un dignitario, un illustre medico, ecc.)[49], può entrare nel tempio, se viene condotto da qualcuno che goda del diritto di accesso ai luoghi sacri; si usa qui l'espressione *INA* É.DINGIR^{LIM} *šarā pawaš* = lett. "(colui che è) dell'entrare nel tempio".

Diversamente, un qualsiasi visitatore straniero — ^{LÚ}*araḫzenas ŪL-aš* ^{URU}*Ḫattušaš* "uno straniero, egli non (è) di Ḫattuša"[50] — che osi avvicinarsi agli dèi deve essere punito con la morte e anche colui che lo abbia accompagnato al tempio deve essere condannato a morte.

5.2. Fortemente discriminate per quanto riguarda l'accesso al tempio sono le donne. È vero che la presenza di donne nel personale templare e tra gli addetti al culto è ampiamente documentata nelle fonti ittite[51]; inoltre, anche se il personale femminile appare essere numericamente inferiore a quello maschile, alcune, come la sacerdotessa NIN.DINGIR, hanno un ruolo di grande importanza nello svolgimento di certi culti[52].

Tuttavia, secondo quanto si legge in un rituale di ambito kizzuwatneo (KBo XXIV 45+, *CTH* 479.2)[53], sembra esserci, almeno secondo la tradizione cultuale di questa regione, una limitazione alla partecipazione di donne alle cerimonie di culto. Infatti, in questo testo si dice: "se la divinità (è) maschile, non è permesso (*ŪL āra*) per una donna andare da lei (= dal dio, cioè, dentro il tempio)" (Ro 20′); ciò implica che persone di sesso femminile potevano accedere solo a templi dedicati a divinità femminili.

Ogni sacerdotessa, o qualsiasi donna che svolga una mansione in un luogo di culto, deve prestare molta attenzione a non entrare nel tempio e a non accostarsi alle divinità nel periodo del mestruo; infatti, se è vero che tutti i liquidi interni del corpo umano (ad es. sangue, saliva)[54] sono considerati come altamente impuri, al sangue mestruale è attribuito un potere di contaminazione particolarmente forte[55]. Si è già fatta menzione (§4.2) del rituale di Ammiḫatna, che viene officiato (KBo V 2 Ro I 8-9) per purificare chi abbia bevuto — ovviamente non per volontà, ma restando vittima di un'operazione di magia compiuta da un altro — sangue mestruale o, come si dice nel testo, "sangue di una donna (che sta) nel suo corpo" (*ŠA* MUNUS *tuekki=ši ēšḫar)*.

Inoltre, si può ricordare un passo che è conservato in un catalogo di tavolette, KUB XXX 50+[56]; qui si legge (V 8′-10′) che si deve purificare un arredo di culto chiamato *tabri* (presumibilmente un sostegno per i simulacri divini e forse anche lo stesso luogo dove era collocato il simulacro)[57] nel caso in cui la giovane donna addetta ai sacrifici per le divinità del *tabri* (DUMU.MUNUS *tapriyaš*) "divenga inadatta ad un luogo sacro" sul/presso il *tabri* (*INA tabritī maršeszi*), cioè — verosimilmente — sia nel periodo del mestruo o addirittura sporchi di sangue mestruale il *tabri*[58].

Inoltre, nel testo oracolare KUB XVI 42 Ro 32′-33′ (*CTH* 574), là dove si indagano le possibili cause di un atto di profanazione ([*maršaštar*]*ri*, Ro. 30′), si chiede se esso sia dovuto all'ingresso nel tempio di una donna "impura": (Ro 32′) MUNUS[^{TUM}] *ša-ak-nu*[*-wa-*]*an-za* ŠÀ É.DINGIR^{LIM} *pa-it* "una donna impura è andata dentro il tempio"; la riga successiva è molto frammentaria e vi si legge: (Ro 33′):]*ŠA* DINGI[R^{LIM}*-*] *kán* DUMU^{RU} *še-er* GAM *še-eš-ta* "[presso il/la ...] della divinità ha dormito sul/accanto al ragazzo/bambino". A causa della lacunosità del passo, non è possibile dire se la contaminazione del luogo sacro sia stata dovuta

[46] V. ad es. V. Haas, *Geschichte der hethitischen Religion* (Leiden/New York/Köln 1994) 623.

[47] V. McMahon, in: *Context of Scripture* I 218; v. anche J. Klinger, "Fremde und Aussenseiter in Ḫatti", in: V. Haas, *Aussenseiter und Randgruppen* (Xenia 32; Konstanz 1992) 202.

[48] Su questo termine v. E. Neu, *Ein althethitisches Gewitterritual* (StBoT 12; Wiesbaden 1980) 76-79.

[49] Così Klinger, art. cit. (nota 47) 204.

[50] Mi sembra verosimile ritenere, con Klinger, ibid. 211-212 n. 97, che qui l'espressione "egli non (è) di Ḫattuša" si riferisca non alla capitale, ma all'intero paese di Ḫatti.

[51] Si rimanda all'elenco di professioni femminili nel volume di F. Pecchioli Daddi, *Mestieri, Professioni e Dignità nell'Anatolia ittita* (Roma 1964) 622-623.

[52] V., in generale, Lebrun, in: *L'expression du sacré* 173; sulla NIN.DINGIR v. la bibliografia citata da D. E. Fleming, *The Installation of Baal's High Priestess at Emar* (HSS 42; Atlanta 1992) 82 n. 49.

[53] V. R. Lebrun, "Le rituel d'évocation kizzuwatnien KBo XXIV 45 et son duplicat", *OLP* 14 (1983) 103-114; D. Groddek, "Fragmenta Hethitica dispersa VII/VIII", *AoF* 26 (1999) 38-39; M. C. Trémouille, "CTH 479.3: rituel du Kizzuwatna ou fête à Šapinuwa?", in: *Gs. Fiorella Imparati* (Firenze 2002) 842-844; Cohen, THeth 24, 60-61.

[54] V. Haas, *Materia Magica* 405, 440, 556.

[55] V. E. Badalì, "Il concetto di sangue presso gli Ittiti, II: Riflessioni alla luce dei testi religioso-cultuali e mitologici", *Atti della VII Settimana "Sangue e antropologia nella teologia medievale"* (Roma 1991) 435-436; Haas, *Materia Magica* 556.

[56] V. S. Košak, *Konkordanz der Keilschrifttafeln* II (StBoT 39; Wiesbaden 1995) 21.

[57] Sul *tabri* e sul personale addetto al *tabri* v. M. C. Trémouille, "Il *tabri* e i «suoi addetti» nella documentazione ittita", in: F. Imparati, *Quattro studi ittiti* (Eothen 4; Firenze 1991) 77-105.

[58] V. *CHD* L-N 200.

al fatto che una donna si era recata nel tempio pur essendo nel periodo del mestruo (e, pertanto, impura), come propone H. A. Hoffner jr.[59], oppure al fatto che una donna aveva avuto un rapporto sessuale con un ragazzo, come suggerisce A. Ünal[60] o ancora al fatto che una donna, dopo il parto (e, dunque, impura)[61] avesse trascorso la notte nel tempio insieme al proprio figlioletto.

5.3. Un'altra categoria di persone, la cui presenza viene considerata come contaminante, è rappresentata da coloro che sono affetti da malattie o da deformazioni fisiche permanenti.

Un lungo testo oracolare, KUB V 7 (*CTH* 574)[62], conserva una serie di indagini mantiche volte a conoscere le cause dell'ira divina: sono presi in esame casi nei quali il servizio verso le divinità non sia stato eseguito nel modo corretto o anche casi in cui il tempio possa essere stato in qualche modo profanato. Due interrogazioni oracolari riguardano il fatto che persone affette da deformità fisiche siano entrate nel tempio; nel primo passo si tratta di due persone mutilate (Vo 27: 2 LÚ^{MEŠ} *kurkuršanteš*[63] ŠÀ É.DINGIR^{LIM} *pair*), nel secondo di uomini sfregiati (Vo 28-29: *iškallanteš*[64] *antuḫšeš* ŠÀ É.DINGIR^{LIM} *iyantat*).

Il fatto che l'ingresso nel tempio di persone affette da gravi deficienze fisiche fosse considerato come un'evento tale da contaminare il luogo sacro, appare spiegabile se consideriamo che la malattia è vista nel mondo ittita e, più in generale in tutto il mondo vicino-orientale, come manifestazione e conseguenza di una condizione di impurità che ha colpito il malato[65]. Dunque, se una malattia può essere guarita e la guarigione riporta il paziente alla sua condizione primitiva di purezza, diversamente una deformità permanente significa una condizione irreversibile di impurità.

[59] "The Hittite word for 'Oil' and its Derivatives", *Hist. Sprach.* 107 (1994) 225; v. anche *CHD* Š 48. Si può ricordare che il termine *šaknumar* compare in un rituale medico, KBo XXI 20 I 17-18, tra le materie magiche da somministrare al paziente; questo termine viene tradotto come "defilement or defecation" in *CHD* Š 49, però da parte di alcuni studiosi è stata avanzata l'ipotesi che esso indichi il sangue mestruale; v. C. Burde, *Hethitische medizinische Texte* (StBoT 19; Wiesbaden 1980) 42-46; Badali, in: *Atti della VII Settimana "Sangue etc."* 435-436.

[60] V. Ünal, *Hittite and Hurrian Cuneiform Tablets from Ortaköy* 26-27.

[61] Sul fatto che il parto fosse considerato come contaminante per la donna e la rendesse impura v. Moyer, *Concept of Ritual Purity* 71-73; G. Beckman, *Hittite Birth Rituals* (StBoT 29; Wiesbaden 1983) 251.

[62] V. V. Garcia Trabazo, *Textos religiosos hititas* (Madrid 2002) 599-623; R. Beal, "Gleanings from Hittite Oracle Questions on Religion, Society, Psychology and Decision Making", in: *Fs. Maciej Popko* (Warsaw 2002) 19-21.

[63] Su questo verbo v. J. Puhvel, *HED* 4, 235.

[64] Su questo verbo v. J. Puhvel, *HED* 1-2, 413-414.

[65] V. Haas, *Materia Magica* 49-55.

6.

Nell'impianto di piccole città ittite di minore importanza gli edifici templari dovevano sorgere all'interno di un contesto urbano, dove forse quartieri abitativi erano vicini a zone addette al culto e all'amministrazione; poteva capitare, dunque, che, per disattenzione del personale, un animale da cortile entrasse nel tempio.

I testi ittiti stigmatizzano il caso in cui un cane oppure un maiale possa arrivare indisturbato nel tempio; il fatto che nelle fonti ittite si parli soltanto di questi due animali non deve stupire. Infatti, il cane e il maiale fanno parte della realtà quotidiana di gran parte dell'Anatolia ittita e al tempo stesso essi, che si nutrono prevalentemente di rifiuti, sono considerati come sporchi, portatori di malattie e, dunque, impuri[66].

Nelle "Istruzioni per i sacerdoti e i dipendenti del tempio", che si sono già citate più volte, si prescrive che né un maiale né un cane debba entrare nell'ambiente dove viene spezzato il pane per le offerte (KUB XIII 4 I 20′)[67]. La stessa cosa viene ripetuta più avanti nel testo (III 60, 64-67)[68] in un passo dal quale si evince bene il senso di questo divieto; nel testo si legge che, se un maiale o un cane si avvicinano al vasellame di culto (sia di legno che di argilla) e gli inservienti della cucina del tempio non gettano via tale vasellame e anzi lo usano (nel testo esso viene definito come *paprant-* "sozzo/contaminato") per le offerte alle divinità, allora su questi inservienti si deve abbattere la maledizione divina; gli dèi devono dare loro escrementi ed urina da mangiare e da bere. La formula di maledizione, che fa riferimento agli escrementi e all'urina, fa capire quale sia l'eventualità che si teme di più, cioè il caso in cui un maiale o un cane, penetrando all'interno del complesso del tempio, possa urinare sugli oggetti di culto e questi vengano, per disattenzione del personale, presentati alle divinità.

Che l'ingresso nel tempio di un cane o di un maiale potesse accadere realmente è mostrato dal testo mantico KUB V 10 + KUB XVI 33 + KUB XVI 83 Ro 19-25 (*CTH* 567)[69]; l'indagine oracolare viene condotta per comprendere la motivazione del "caso di profanazione" (INIM *mar-*

[66] V. Haas, *Materia Magica* 407 n. 577. Si può ricordare che, ad esempio nel rituale ittita KBo X 37+ II 15′-17′, *CTH* 429 (su cui v. Hoffner, *Alimenta Hethaeorum* 64 e n. 82) cavalli e buoi, nutriti con cereali e fieno, sono contrapposti a cani e maiali, che si cibano di rifiuti (*mudana*, v. *CHD* L-N 337).

[67] V. McMahon, in: *Context of Scripture* I 217.

[68] V. ibid. 220.

[69] V. J. Miller, "The *katrai*-women in the Kizzuwatnean Rituals from Ḫattuša", in: S. Parpola – R. M. Whiting, CRRAI 47 (Helsinki 2002) 428-429. Per un caso analogo v. anche KUB V 7 Ro 24′-25′; per la bibliografia su questo testo cfr. n. 62.

šaštarraš)[70] verificatosi nel tempio di Ištar di Ninive, che era stata appreso tramite precedenti indagini divinatorie, ma di cui non si conosceva la causa esatta. Il testo dice che il personale del tempio fu interrogato e si venne, così, a sapere che un cane era entrato nel tempio ed era arrivato indisturbato fino al luogo dove venivano bruciate le offerte (*ambašši*). Solo allora il cane era stato ucciso.

7.

Già si è detto (§4.2) del rituale kizzuwatneo di purificazione, KBo XXXII 176, che viene celebrato dal sacerdote Walkui quando un uomo in sogno abbia mangiato una pianta chiamata *urura*, oppure carne di maiale, oppure abbia toccato carne di maiale, o, ancora, quando nel tempio si fosse trovata una pianta *urura* (Ro 5-6, Vo 9′-10′). Come nel caso di animali, considerati impuri, che fossero penetrati nel tempio, l'apparire, nel cortile o in altri ambienti degli edifici templari, di piante infestanti o velenose[71] (cosa che doveva accadere in una realtà nella quale la natura facilmente aveva il sopravvento anche nelle aree urbane) era considerato come un elemento di contaminazione.

8.

Un ultimo aspetto che resta da affrontare è quello del lessico ittita della purezza e dell'impurità, anche allo scopo di rendere ragione delle traduzioni che si sono scelte, nel corso di questo lavoro, per i vocaboli ittiti che definiscono, appunto, il puro e l'impuro.

Prima di tutto, si rileva una certa ricchezza lessicale relativa ai campi semantici in esame. Infatti, accanto a *parkui-*[72] "puro" (e ai termini ad esso connessi come *parkunu-* "rendere puro"[73] e *parkueššˉ-* "divenire puro"[74]), si trova spesso il vocabolo *šuppi-* (con le forme verbali *šuppiaḫḫ-* e *šuppešš-*), il cui valore, soprattutto in rapporto a *parkui-*, è stato oggetto di discussione da parte degli studiosi.

A. Götze[75], pur traducendo *šuppi-* a volte come "puro", riteneva che esso avesse un significato più specifico e ipotizzava che esso indicasse an-

[70] V. *CHD* L-N 198-199.
[71] V. Haas, *Materia Magica* 345.
[72] V. *CHD* P 163-166.
[73] Ibid. 169-174.
[74] Ibid. 168-169.
[75] *Die Annalen des Muršiliš* (Leipzig 1933) 233-234.

che un grado di purezza maggiore rispetto a *parkui-*, cioè "heilig", "sakrosankt"[76].

L'ipotesi che *parkui-* significhi genericamente "puro", mentre *šuppi-* si riferirebbe a ciò che è intrinsecamente puro, cioè "appartenente/atto alla sfera del sacro" è stata sostenuta anche da svariati studiosi[77]. Questa ipotesi è stata riaffermata e sviluppata recentemente da H. A. Hoffner jr.[78], il quale ribadisce i significati di "holy" e "pure", rispettivamente per *šuppi-* e *parkui-*, nonostante vi siano passi nei quali *šuppi-* sembri essere solo sinonimo di *parkui-*.

Partendo proprio da quest'ultima osservazione, G. Wilhelm[79] ritiene che sia spesso problematico stabilire una netta cesura semantica tra questi due termini, che rimanderebbero entrambi all'idea di "purità"; nella visione ittita del mondo non vi sarebbe, cioè, una chiara opposizione tra "sacro" e "profano", quanto, piuttosto, un'opposizione tra "puro" (e pertanto "sacro") da una parte e "impuro" dall'altra.

Se ripercorriamo i vari esempi citati in questo lavoro, vediamo che *šuppi-* definisce le offerte per gli dèi (§3.1); inoltre, il verbo *appa šuppiaḫḫ-* si trova per indicare l'operazione magica con la quale viene purificata e riconsacrata una casa nella quale siano state violate e disperse le offerte destinate ai culti domestici (§3.1).

Antonimo di *šuppi-* è il termine *marša-*[80] "inadatto per un uso sacro", con una serie di vocaboli ad esso correlati: i verbi *maršaḫḫ-*, *maršanu-* "profanare"[81], *maršeššˉ-* "divenire inadatto a ciò che è sacro"[82] e il sostantivo *marša(š)tarri* "profanazione"[83]. L'opposizione *šuppi-* vs. *marša-* appare chiaramente, ad esempio, dal testo KUB XXIX 8 + KBo XXXIII 43 + KBo XXXIII 13 (ChS I/1 9) II 22-23 dove si trova la seguente frase: *UL kuwatqa maršeššzi* UL*=ma=aš kuwatqa šuppeššzi* "(il bacile dove il committente del rituale si lava) non diviene inadatto a un uso sacro, ma neppure adatto ad un uso sacro"[84].

[76] Sul rapporto tra "sacro" e "puro" nel mondo mesopotamico v. il recente lavoro di E. J. Wilson, *"Holiness" and "Purity" in Mesopotamia* (AOAT 237; Kevelaer/Neukirchen-Vluyn 1994).
[77] Si ricordano qui, tra gli altri, C. Watkins, "La désignation indo-européenne du «tabou»", in: *Fs. E. Benveniste* (Paris 1975) 208-214; C. Melchert, "Luvian /tāna/ 'sanctifed, inviolable'", *Hist. Sprach.* 110 (1997) 50.
[78] In: *Acts of the IIIrd Intern. Congress of Hittitology* 323-325.
[79] "Reinheit und Heiligkeit: Zur Vorstellung altanatolischer Ritualistik", in: H. J. Fabry – H. W. Jüngling, *Levitikus als Buch* (Berlin/Bodenheim 1999) 203-205.
[80] Cosi H. A. Hoffner jr., in: *Acts of the IIIrd Intern. Congress of Hittitology* 324.
[81] V. *CHD* L-N 195-196, 197-198.
[82] Ibid. 200-201.
[83] Ibid. 198-199.
[84] Ibid. 200.

Il sostantivo *maršaštarri* "profanazione" definisce azioni o eventi, tra di loro diversi, ma tutti motivo di contaminazione e di impurità per chi li abbia commessi o per il luogo dove essi siano accaduti: l'addetto al tempio che ha utilizzato la cannuccia degli dèi per bere birra nella taverna (§3.3), il sacerdote del dio della tempesta e la "vecchia" che si sono resi impuri (§4.1), l'addetto alla preparazione del pane per gli dèi che crede di aver visto lo spettro di un morto (§4.2), il cane che è entrato nel tempio (§6). L'aggettivo *marša-* definisce, in KBo V 2, quel pane e quella carne che non sono considerati adatti ad un uso sacro (§4.2). In questo stesso testo si legge nel colophon (IV 64-65): *mān* UN-*aš šup⟨p⟩iš nu=ši marša kuitki kuiški pai* "se un uomo (è) puro / in una condizione congrua con ciò che è sacro e a lui qualcuno dà qualcosa di impuro / inadatto a ciò che è sacro"; ciò a conferma dell'ipotesi che *šuppi-* sia antonimo di *marša-*.

Al tempo stesso, però, in certi casi il termine *šuppi-* appare essere opposto anche a *šaknuwant-*; così, ad esempio, là dove si distingue tra coloro che sono puri (*šuppi-*) e quelli che sono impuri (*šaknuwant-*) (§3.2). Inoltre, *šaknuwant-* indica quelli del personale templare che per vari motivi non possono accostarsi ai luoghi e agli arredi sacri, prima di essersi purificati (v. §4.1, 5.2); in *šaknuwant-* sembra essere una valenza plurima, quella della sporcizia, in senso proprio e figurato (dal rapporto sessuale, al mestruo), che rende impuri e quella dell'inadeguatezza al sacro, come conseguenza dell'essere sporco, impuro.

Questa ambiguità semantica può spiegare perché *šaknuwant-*, ponendo l'accento non solo sulla sacralità, ma anche sulla sporcizia, risulti essere antonimo anche di *parkui-* "pulito > puro" come si evince, ad esempio, dai testi KUB XXII 35 III 14′ (*CTH* 569) e KUB V 6 + KUB XVIII 54 II 53′ (*CTH* 570)[85]. Infine, si menziona il termine *paprant-*[86], che significa "sozzo > contaminato > impuro" (come il vasellame per gli dèi che sia stato lordato da un cane o da un maiale entrati nel tempio, §6), ma anche "colpevole"[87], e che viene ad essere un altro antonimo di *parkui-*[88].

Dip. di Scienze dell'Antichità
Via del Lazzaretto vecchio 6
I-34123 Trieste

[85] V. Th. van den Hout, *The Purity of Kingship* (Leiden/Boston/Köln 1998) 192, 231.
[86] Insieme alle forme *papratar* "sozzura, impurità" (v. *CHD* P 103-106), *papreššar* "sozzura, impurità" (v. *CHD* P 108) e *papreš-* "divenire sozzo, impuro", "essere provato colpevole" (v. *CHD* P 107).
[87] V. *CHD* P 103.
[88] Così Hoffner, in: *Acts of the IIIrd Intern. Congress of Hittitology* 324.

La nascita di un impero
Considerazioni sulla prima fase della storia hittita: da Kaniš a Hattuša

Massimo Forlanini

Le colonie commerciali assire in Anatolia dei secoli XIX-XVIII a.C. e il successivo regno hittita sono oggetto di due discipline assiriologiche distinte; la natura dei documenti risalenti a questi due periodi, la scrittura e la lingua in cui sono redatti, sono le cause fondamentali della separazione dei due ambiti di studio; tuttavia si tratta di due fasi immediatamente successive della storia dei medesimi territori, fasi nelle quali la popolazione indigena dell'Anatolia centrale subì solo graduali cambiamenti. La dicotomia è dovuta, appunto, più alla natura delle fonti e alla specializzazione che esse richiedono, che ad un reale iato, storico; nel primo periodo dobbiamo cercare le radici del secondo, nella fine dell'età degli insediamenti assiri deve essere nascosta la causa della formazione dello stato hittita.

Questo lavoro prende le mosse da alcuni miei precedenti articoli[1], per proseguire nello sviluppo di un'ipotesi complessiva il più possibile in accordo con le fonti disponibili; è un vero piacere poterlo offrire al Professor Onofrio Carruba, sia come segno di gratitudine, sia per il suo particolare interesse verso questi problemi storici, ai quali ha dedicato importanti lavori.

1. La regina di Kaniš fra storia e leggenda

Il periodo II del *kārum*, quello che ci ha dato la stragrande maggioranza dei testi, è molto documentato per le attività economiche, anche degli indigeni, mentre manchiamo quasi completamente di notizie di tipo

[1] "The Kings of Kaniš", in: *Atti del II Congresso Internazionale di Hittitologia* (Pavia 1995), 123-132; "Considerazioni sullo spostamento del centro del potere nel periodo della formazione dello stato hittita", in: *Fs. R. Lebrun*, in istampa. Il presente lavoro, nel quale tento di mettere a fuoco maggiormente l'ipotesi che ho cominciato a delineare sulle origini dello stato hittita, non ha pretese di completezza e per ragioni di spazio la bibliografia citata sarà prevalentemente costituita dai lavori più recenti, in particolare da quelli di Carruba, Haas, Sürenhagen, Steiner e altri studiosi, ai quali devono alcune delle idee che confluiscono in questa ricostruzione. In generale si veda H. Klengel, *Geschichte des hethitischen Reiches* (Leiden 1999) 19-67.

politico e militare e dei nomi dei dinasti locali. La struttura geo-politica dell'Anatolia di quei tempi puó essere dedotta solo indirettamente dalla mappa dei centri commerciali assiri, se presumiamo che essi corrispondessero all'importanza delle città[2]. Questa mappa non copre la regione corrispondente alla piana di Cilicia né una parte dell'altipiano sud-occidentale; allo stesso modo, mancano le città sull'Eufrate a valle di Uršu e i territori della Siria settentrionale; come vedremo non comprendeva forse neppure l'estremo nord sulla costa del Mar Nero. Una qualche informazione sulla realtà politica dell'Anatolia, come poteva essere allora percepita dagli assiri, si può ricavare dalla "Storia di Sargon" trovata a Kültepe[3].

A differenza della cancelleria hittita, che non usò mai alcun sistema di datazione, i mercanti assiri disponevano di un sistema preciso, basato sugli eponimi (*līmu*) annuali, anzi in certi loro documenti contabili, analoghi alle nostre cambiali, facevano riferimento anche al mese e agli eponimi settimanali. Fino agli ultimi anni una cronologia relativa non era possibile, perché non si conosceva la successione degli eponimi; la scoperta della cronaca eponimale di Mari e ancor più la pubblicazione della lista eponimale di Kültepe[4] forniscono, oggi, un'intelaiatura cronologica, ancorché incompleta. Naturalmente si tratta di una ricostruzione relativa, legata indirettamente alla sequenza sicura dei regni della dinastia paleobabilonese, poiché tale blocco di anni non risulta a sua volta ancora rigidamente collegato con quello dell'età amarniana e della fine dell'età del bronzo; anzi, la discussione sulla crononogia assoluta del periodo paleobabilonese è divenuta ultimamente ancor più vivace[5]. Nell'attesa di una soluzione condivisa non resta che ricorrere convenzionalmente alla cosiddetta "cronologia media" (Hammurabi, 1792-1750 a.C.).

Oggi sappiamo che i documenti risalenti all'ultima generazione prima della distruzione dello strato II di Kültepe sono assai più scarsi di quelli della precedente: ciò può solo significare che i mercanti ebbero il tempo di lasciare la città con gli archivi correnti prima dell'arrivo degli aggressori. I grandi mercanti, i cui archivi sono stati studiati, Pûšu-kēn, Aššur-nādā, Imdîlum e Innāja sono attestati a cavallo del 1900 a.C., fra l'inizio del regno di Sargon I (1920) e gli anni '70 del secolo successivo[6].

In quel periodo una regina di Kaniš esercitò il potere da sola, come dimostra la lettera *ATHE* 62[7], sovente citata, nella quale si parla della detenzione a Kaniš per contrabbando di Pûšu-kēn. Questo documento è inviato da Imdîlum e due suoi fratelli, che si trovano a Kaniš, a un quarto fratello Puzur-Aššur, che sta organizzando una spedizione da Aššur e viene consigliato di fermarsi a Timilkia, prima della frontiera; siamo ai tempi in cui Imdîlum e Pušu-kēn lavoravano assieme e il primo risiedeva nella metropoli anatolica, prima di ritornare definitivamente ad Aššur[8]. I mercanti si

[2] Per una lista aggiornata degli insediamenti, *kārum* o *wabartum*, dei paesi e dei regni cfr. S. Bayram, "New and Some Rare Geographical Names in the Kültepe Texts", *Archivum Anatolicum* 3 (1997) 62-66. I *kārū* anatolici sono, oltre a Kaniš, Nenašša, Wahšušana e Turhumit a valle lungo il Maraššanda, Purušhattum (Purušhanda) a sud-ovest, Hattuš, Tawinija a Tuhpija nell'ansa del Maraššanda, Šalahšua, Hurama e Tegarama a est, Zalpa orientale, Hahhum e Uršum a ovest dell'Eufrate. Per la posizione di questi centri v. Forlanini, "Remarques géographiques sur les textes cappadociens", *Hethitica* 6 (1985) 45-67. Significativamente in Kt 92/k 203 (S. Çeçen, "Kaniš kārum'unun diğer kārum ve wabartumlar'a 'KÙ.AN' (*amūtum*) ile ilgili önemli talimatları", *Belleten* 61/231 [1997] 225-227) il *kārum* di Kaniš scrive ai *kārū* di Turhumit, Hattuš, Tamnia, Tuhpia "fino a Ninaša", che sembrano appartenere tutti alla metà occidentale del territorio compreso nell'ansa del Maraššanda, corrispondente al paese di Hattum.

[3] C. Günbattı, "Kültepe'den Akladlı Sargon'a âit bir tablet", *Archivum Anatolicum* 3 (1997) 131-155; id., *III Uluslararası Hititoloji Kongresi bildirileri* (Ankara 1998) 261-279. Vedi anche M. Van De Mieroop, "Sargon of Agade and His Successors in Anatolia" *SMEA* 42 (2000) 133-159. Gli unici paesi sicuramente anatolici fra quelli che appaiono nel testo sono Kaniš, Hattu e Luhma (i raffronti fra Hutura e Huntara, e fra Kilaru e Kinnara sono dubbi). L'ultimo è attestato solo nella lista di evocazione degli dei dei cedri (cf. Forlanini, "L'orizzonte geografico dei testi hittiti e le 'liste di evocazione'", in: CRRAI 44 Venezia [Padova 1999] II, 17) che, nelle sue versioni più antiche, sembra risalire a una fonte nord-mesopotamica del XVI o anche del XVII secolo a.C. (ibid. 19); forse in Anatolia occidentale, dovette avere una certa importanza in età molto antica, per poi sparire completamente all'inizio della storia hittita.

[4] Per la cronaca eponimale di Mari (MEC) v. M. Birot, "Les chroniques assyriennes de Mari", *MARI* 4 (1985) 219-242. Per la lista eponimale di Kültepe (KEL): K. R. Veenhof, *The Old Assyrian List of Year Eponyms from Karum Kanish and Its Chronological Implications* (Ankara 2003), al quale si può fare riferimento anche per una bibliografia aggiornata riguardante la successione dei *līmū* noti nelle varie fonti antico-babilonesi. Cf. utilmente anche K. R. Veenhof, "Old Assyrian Chronology", *Akkadica* 119-20 (2000) 137-150.

[5] Mi riferisco al dibattito creato dalla nuova proposta di cronologia ultracorta (caduta di Babilonia: 1499 a.C.) di H. Gasche et al. (ed.), *Dating the Fall of Babylon: A Reappraisal of Second-Millennium Chronology* (Chicago 1998); cf. anche id., "A Correction to 'Dating the Fall of Babylon'", *Akkadica* 108 (1998) 1-4; id., "La fin de la première dynastie de Babylone: une chute difficile", *Akkadica* 124 (2003) 205-220. In genere l'abbassamento radicale della cronologia è favorito dagli archeologi, mentre suscita perplessità fra i filologi (v. ad es. G. Beckman, "Hittite Chronology", *Akkadica* 119-20, 19-32, per il quale il calcolo delle generazioni favorisce la cronologia media); i dati ricavati dalla dendrocronologia e dal metodo del radiocarbonio tenderebbero a favorire un abbassamento moderato, come quello proposto da C. Michel, "Nouvelles données pour la chronologie du II[e] millénaire", *NABU* 2002/20). Cf. F. Blocher, "Chronological Aspects of the Karum Period (Middle Bronze Age)", in: M. Bietak (ed.), *The Synchronisation of Civilisation in the Eastern Mediterranean in the Second Millenium B.C.* II (Wien 2003) 379-380; D. Charpin, "Chroniques du Moyen-Euphrate, I. Le 'Royaume de Hana': textes et histoire", *RA* 96 (2002) 73-74. A favore di una cronologia alta: P. J. Huber, "Astronomical Dating of Ur III and Akkad", *AfO* 46-47 (1999-2000) 50-79; "Astronomy and Ancient Chronology", *Akkadica* 119-20, 159-176.

[6] In base alla documentazione edita (v. in particolare Veenhof, *Old Assyrian List* 29-37) sono conservati testi con date a partire dal regno di Ikūnum (1934-1921), essi sono comunque pochi e vi sono lacune di alcuni anni fino all'eponimo KEL 75 (1900), verso la metà del regno di Sargon I; negli anni successivi si fanno frequenti i "paghero" datati con i nomi dei magistrati settimanali, che appaiono sempre in coppia almeno a partire da KEL 85 (1982); poi fra il mese *mahḫur-ilī* (IV) e il mese *qarrātum* (VIII) dell'eponimo Ilīdān = KEL 97 (1878) l'uso cambia e successivamente vi sarà un solo eponimo settimanale per volta, fatto che permette talvolta di discriminare eponimi annuali omonimi anche in assenza del patronimico. A partire da KEL 109 il numero dei testi datati diminuisce, e ancor più a partire da KEL 118 (1851), venti anni prima della fine del *kārum*.

[7] Cf. C. Michel, *Correspondance des marchands de Kanish* (LAPO 19; Parigi 2001) 121, 279-299 (N° 207).

[8] Cf. M. Ichisar, *Les archives cappadociennes du marchand Imdilum* (Parigi 1981) 8-9, 34-

servivano di trasportatori come Amur-Ištar e Aššur-malik, figlio di Irrāja, che appaiono in *ATHE* 62 e che ritroviamo in una lettera mandata a Imdîlum da Aššur-imittī, Šū-Ištar, Ennānum e Puppurānum (CTMMA I 75[9]). In un'altra lettera, questa volta di Imdîlum ai mittenti della precedente (*KTS* II 36), troviamo finalmente un riferimento cronologico all'eponimo Iddin-Aššur, figlio di Kubidi (KEL N° 80, 1895). Senza entrare in un'analisi prosopografica e cronologica più spinta, possiamo quindi proporre che l'arresto di Pûšu-kēn da parte della regina di Kaniš sia avvenuto attorno al primo decennio del XIX secolo a.C. e che in quel periodo essa governasse da sola il regno e i suoi vassalli.

Ci troviamo quindi una o due generazioni prima della distruzione del Kârum II, avvenuta, secondo i calcoli di Veenhof, nel 1836 a.C.[10], probabilmente ad opera di Uhna re di Zalpuwa, la cui aggressione sarà ricordata più tardi da Anitta. Il regno di una regina attiva e potente e la distruzione successiva della città impressionarono di certo i contemporanei[11]. La leggenda posteriore dovette sviluppare il ricordo di questi due eventi storici e dei loro possibili legami, associandolo a uno schema favolistico atto a dare ad essi una connotazione morale: la storia dei trenta figli della regina abbandonati in un cesto, giunti a Zalpuwa, ivi cresciuti, e ritornati a Kaniš/Neša[12]. Questa leggenda trovò la sua elaborazione definitiva e la sua redazione sotto il regno di Hattušili, che intendeva così giustificare la sorte della metropoli settentrionale. Per quel che riguarda la prima parte della storia, cioè l'arrivo dei figli a Zalpuwa, potremmo vedervi anche il richiamo di un particolare avvenimento, come la colonizzazione della città settentrionale da parte di Kaniš; ma questa ipotesi non è comunque necessaria, perché la leggenda poteva esser nata per giustificare a posteriori i particolari legami, che sarebbero esistiti molto più tardi fra le dinastie delle due città, fornendo un collegamento per così dire "primigenio" fra esse.

37; K. Hecker et al., *Kappadokische Keilschrifttafeln aus den Sammlungen der Karlsuniversität Prag* (Praga 1998) XVIII-XXII.

[9] C. Michel, *Correspondance* 184-186 (testo N° 112).

[10] KEL 56. Attualmente si conosce un solo documento datato all'ultimo anno della fase K II: *ICK* I 119 (cf. Veenhof, *Old Assyrian List* 49); la formula di datazione si riferisce all'anno successivo a quello del precedente *līmu* (*ša qāti Aššur-balaṭ*) e al mese *(narmak Aššur) ša sarrātim*, cioè al secondo mese dell'anno paleoassiro.

[11] Già fin dal primo annuncio della scoperta del frammento Bo 70/10 e della conseguente ricostruzione della storia di Zalpuwa, H. Otten ("Die Königin von Kaniš", in: CRRAI 19 [Parigi 1974] 302) collegava la regina della leggenda alla presenza di *rubâtum* capaci di esercitare il potere nelle città anatoliche, e in particolare a Kaniš, e faceva riferimento a *ATHE* 62.

[12] La leggenda è riportata all'inizio della «Saga di Zalpa» (*CTH* 3), edizione: H. Otten, *Eine althethitische Erzählung um die Stadt Zalpa* (StBoT 17; Wiesbaden 1973). V. anche L. Bayun, "The Legend About the Queen of Kanis: a Historical Source?", *JAC* 9 (1994) 1-13; I. Singer, "Some Thoughts on Translated and Original Hittite Literature", *IOS* 15 (1995) 124.

L'importanza di Zalp(uw)a nella rete commerciale assira non sembra così evidente[13], come la leggenda hittita potrebbe indurci a credere, anche perché l'omonimia con una Zalpa dell'Antitauro rende difficile la distinzione fra esse nei documenti dell'epoca; anzi, la seconda sembra emergere per la sua posizione chiave fra l'Eufrate e l'Altipiano[14]. La confusione nei testi hittiti fra Zalp(uw)a e Zalwar appare chiaramente; anzi gli scribi hanno reso le cose forse ancor più ingarbugliate nel copiare il nome della città, male interpretando il primo segno e confondendo Zalpa con Halpa. Si deve invece escludere che i mercanti paleoassiri abbiano avuto a che fare con Zalpah del Balih.

Può essere interessante a questo proposito individuare gli insediamenti assiri più settentrionali, per capire quale fosse il limite della loro penetrazione commerciale. Tre di essi appaiono assieme in un documento emesso dal *kārum* centrale; si tratta delle *wabarātum* di Kuburnat, Hanaknak e Tišmurna[15], frequentemente citate nei testi paleoassiri e poste lungo una linea che passa a sud di Çorum. Tutta la fascia centrale della regione pontica a nord di questa linea, dove si trovavano ai tempi dell'impero hittita, prima delle grandi invasioni dei kaškei, capitali provinciali come Hakmiš,

[13] Il *kārum* deve essere attribuito alla Zalpa dell'Antitauro. Cfr. K. R. Veenhof, *Aspects of Old Assyrian Trade and Its Terminology* (Leiden 1972) 292-293 (nota 423); Kh. Nashef, *Die Orts- und Gewässernamen der altassyrischen Zeit* (RGTC 4; Wiesbaden 1971) 140; J. Klinger, *Untersuchungen zur Rekonstruktion der hattischen Kultschicht* (Wiesbaden 1996) 113-114. Non esistono documenti che permettano realmente di constatare la presenza della Zalpa del Mar Nero (con la sola possibile eccezione di *ICK* II 156; cf. Forlanini, *Hethitica* 6, 62, nota 62) e, anche dove appare una *wabartum* di Zalpa, i testi non forniscono alcun elemento geografico. L'assenza di una documentazione che confermi l'importanza di Zalp(uw)a ai tempi dei mercanti assiri può aver indotto gli studiosi a dubitare dell'esistenza della Zalp(uw)a sul Mar Nero e a proporre che la città nemica di Anitta fosse quella vicina all'Eufrate (W. Helck, "Zur ältesten Geschichte des Hatti-Reiches", in: *Fs. K. Bittel* [Mainz 1983] 280-281) oppure che essa si trovasse nella zona del Lago Salato (G. Steiner, "Acemhüyük = kārum Zalpa 'im Meer'", in: *Fs. N. Özgüç* [Ankara 1993] 579-599). In realtà la localizzazione della Zalp(uw)a hattica non può essere messa in dubbio, sia per i suoi legami con altre località del nord conquistate dai Kaška e sulla via dimenticata verso il mare, sia perché una sua posizione in Licaonia presupporebbe una vicinanza a Turhumit, Wahšušana e Purušhanda, assolutamente contraddetta dai testi.

[14] La Zalpa vicina all'Eufrate, sede di un principe e di un *kārum*, si trovava in Commagene sul percorso che attraversava l'Eufrate ad Abrum, probabilmente al guado di Tille; la dobbiamo cercare verso Adyaman e Doğanşehir (cf. Forlanini, "Dall'alto Habur alle montagne dell'Anatolia nel II millennio a.C.: Note sulla geografia storica di una regione poco conosciuta", *Amurru* 3 [Parigi 2004] 286).

[15] Kt 92/k 200: v. S. Çeçen, *Belleten* 61, 223-224; J. G. Dercksen, *Old Assyrian Institutions* (MOS St. 4; Leiden 2004) 114-116. Hanaknak è Hananagga dell'archivio di Maşat (Tapikka) dell'inizio del XIV sec. a.C., attestata ancora in età romana come Chanane (v. Forlanini, "Tapikka una marca di frontiera: Note sulla struttura territoriale ed economica", in: *Gs. F. Imparati* [Firenze 2002] 262). Sulla stessa linea si trovava anche la *wabartum* di Zimišhuna (Kt k/k 108, 42, v. K. Hecker, "Rechtlos in der Fremde?", *1995 yılı Anadolu Medeniyetleri Müzesi Konferansları* [Ankara 1996] 152-153), l'hittita Za/ipišhuna, centro che ritroviamo nel XIII sec. a.C. fra quelli della provincia di Tapikka (Forlanini, in: *Gs. Imparati* 265). Entrambe dovevano esser situate nelle vicinanze del fiume Zulija; risalendone il corso troviamo sul o vicino al fiume anche Šupi/ululia (*kārum*, almeno nel periodo Ib), Šinahutum/Šanahuitta (*wabartum*, Ib) e infine Karahna (*wabartum*, II); la valle costituiva quindi una via di comunicazione per gli assiri.

sulla cui importanza già nel periodo più antico dovrò ritornare, Tarukka, Himuwa, Kaštama, Išhupitta, Hatenzuwa, non compare nella documentazione paleoassira[16], che pure mostra contatti dei mercanti con altre regioni settentrionali a ovest (Tumana, Taritar) o a est (Tilimra) di essa. Il sospetto quindi che il re di Zalp(uw)a, sicuramente la più grande autorità di Hatti e rivale di Kaniš, impedisse l'accesso degli assiri ai suoi domini diretti, o che, più probabilmente, fossero proprio gli accordi di esclusività presi con Kaniš a impedire i contatti, appare plausibile. Esso, nella seconda ipotesi, spiegherebbe in termini economici i successivi sviluppi di un conflitto, del quale scorgiamo pure i risvolti culturali ed etnici: l'esclusione dai ricchi proventi dovuti al commercio internazionale, una specie di blocco economico *ante litteram*, avrebbe condotto Zalp(uw)a a una guerra d'aggressione contro la rivale.

Nello stesso periodo nel quale regnò la regina, che entrò forse nella leggenda, la pace fu turbata a Kaniš; così almeno apprendiamo da una lista di crediti, Kt n/k 1429, che usa come riferimento temporale l'espressione *ištu nukarātim ša Kaniš*[17] accanto agli eponimi KEL 81 (1894), 82 (1983), 83 (1982). Una guerra o una rivolta avrebbe così potuto segnare la fine del suo regno, alimentando la fantasia dei posteri. Questi avvenimenti erano comunque già remoti due generazioni dopo, quando il *kārum* fu distrutto e quando mancava ancora quasi un centinaio d'anni al regno di Anitta.

2. Kültepe Ib: dalla ricostruzione del *kārum* al cambio di dinastia

Gli assiri avevano abbandonato il *kārum* prima dell'arrivo del nemico, portando con sé i documenti più recenti. Il quartiere fu distrutto col fuoco ma, dopo un periodo di tempo, sulla cui lunghezza si continua a discutere, esso fu ricostruito. La ricostruzione può essere avvenuta quando Aššur era sotto il controllo del dinasta amorreo Šamsi-Adad che, nato nel 1850 a.C., era divenuto capo del suo clan nel 1833 e aveva conquistato Aššur verso il 1808 a.C. Il controllo della Mesopotamia settentrionale dal Tigri all'Eufrate da parte di questo potente sovrano, che verso il 1792 prese anche Mari, dovette favorire la ripresa dei commerci assiri e il ristabilirsi a Kaniš della centrale operativa anatolica della loro rete. Non sappiamo quale fosse stata la struttura di questa rete nel trentennio precedente e se il centro fosse sta-

[16] Un'eccezione può essere costituita da Tukupta (v. Nashef, RGTC 4, 123), forse la successiva Takkupt/ša, localizzabile presso Merzifon (cf. Forlanini, "La ricostruzione della geografia storica del Ponto nella tarda età del bronzo e la continuità della toponomastica indigena fino all'età romana", *RIL* 131 [1997] 404-405).

[17] S. Çeçen, "*mūtānū* in den Kültepe-Texten", *Archivum Anatolicum* 1 (1995) 45, 60-62.

to stato spostato provvisoriamente in un'altra città. Forse alla fine di questo periodo si riferisce un *iqqāti* del re Hurmeli che ci è pervenuto in copia in un analogo documento successivo, certificato dal re Inar[18]. Fra i due documenti intercorre una generazione e una parte dei funzionari chiamati a testimoniare mostra di aver conservato la funzione nei due regni successivi[19]; la transizione da Hurmeli a Inar dovette quindi essere pacifica, anche se la presenza di alcuni *iqqāti* certificati dal solo Harpatiwa, che sappiamo essere stato il *rabi simmiltim* di Hurmeli[20], possono destare il sospetto di un periodo di vacanza del potere regio, eventualmente per la minore età del successore. Il nome di Hurmeli potrebbe riferirsi all'origine geografica del personaggio, la città di Hurma, capitale di un regno probabilmente vassallo di Kaniš e successivamente centro importante all'inizio della monarchia hittita[21]; quello di Harpatiwa sembra luvio, Inar invece è uno dei nomi più diffusi a Kaniš in ogni strato della popolazione. Nulla fa quindi credere che la spedizione di Uhna abbia portato a un dominio di Zalpuwa su Kaniš.

Di Inar si sa solo che assediò la città di Harsamna per nove anni. Siamo ormai ai tempi degli archivi di Mari dove troviamo Harsamna come luogo d'origine di prodotti di qualità e di cavalli, nominata alla pari con Kaniš e Hattuša[22]. L'assedio di Harsamna è ricordato da Anum-herwa di

[18] Pubblicato da V. Donbaz, "Some Remarkable Contracts of I-B Period Kültepe Tablets", in: *Fs. T. Özgüç* (Ankara 1989) 75-77. Per l'interpretazione storica dei due *iqqāti* contenuti nel documento, come successivi atti della stessa autorità, e non, col Donbaz, di due autorità cittadine diverse (Mama e Kaniš), v. autore, in: *Atti del II CIH* 124-125.

[19] I dignitari che conservano il titolo da un regno all'altro sono: Hapuala *rabi nāgirī*, Kikaršan *kumrum ša Ḫigiša*, Ašiet *rabi maḫīrim*, mentre Gadudu, sacerdote del dio IM, Kuwatar *rabi urdī ša ellānum* e Inar *kumrum ša bēl qablim*, con sua moglie Awawani e Bulina capo del suo personale, non appaiono più; fra i contraenti Tamuria ed Eddin-Aššur appaiono nell'atto più antico col patronimico, nel più recente con moglie e figli, mentre Šalkuata, probabilmente ormai deceduto, è sostituito nel secondo da suo figlio.

[20] In generale si pensa che il *rabi simmiltim* fosse il successore designato, tuttavia ciò è sicuro solo per Anitta, *rabi simmiltim* di Pithana; in tutti gli altri casi il successore del re non coincide col titolare di questa carica.

[21] Per l'importanza di Hurma come centro amministrativo all'epoca del «padre del re» di *CTH* 8 v. F. Pecchioli Daddi, "Il re, il padre del re, il nonno del re", *Orientis Antiqui Miscellanea* I (1994) 78. La vicinanza alla capitale dinastica Kuššar è confermata da alcuni documenti paleoassiri; Hurma, situata probabilmente sul Zamanti, si trovava alla biforcazione delle carovaniere che da Kaniš portavano da una parte verso Luhuzatija e Hahhum e dall'altra verso Tegarama. Kuššar era su questo secondo ramo fra Hurma e Tegarama e confinava a sud col territorio di Luhuzatija (cfr. autore, "Luhuzatija, Lawazantija e la localizzazione delle città di Kizzuwatna", in: *Gs. E. O. Forrer* [Dresden 2004] 299-301). Verso nord un'altra strada doveva portare a Šarišša e Šamuha e oltre, nel cuore delle terre di Hatti.

[22] Nella lettera A.3213 lo scrivente, probabilmente Ṣidqum-Lanasi attivo a Karkamiš negli anni 6-12 di Zimri-Lim (1769-1763), promette al re di Mari l'invio di cavalli di Harsamna (cf. B. Lafont, ARM 26/2 [1988] 326-327). Nella nota lettera M.8426+M.9046 il mittente scrive al re di Mari a proposito dell'invio di oggetti preziosi da Kaniš, Harsamna e Hattuša; Dossin, "Une mention de Ḫattuša dans les textes de Mari", *RHA* 5 (1939) 70-76, proponeva una datazione ai tempi di Jaḫdun-Lim, più recentemente N. Ziegler, "Ein Bittbrief eines Händlers", *WZKM* 86 (= *Fs. Hirsch*; 1996) 479-488, che lo ha ripubblicato completandolo col secondo frammento, ha

Mama nella sua lettera a Waršuma di Kaniš; da essa è difficile capire se l'assedio ebbe luogo quando Anum-herwa era già re di Mama o precedentemente, ma i testi di Mari fanno propendere per la prima ipotesi[23]. La città di Harsamna, probabilmente, si trovava immediatamente a nord di Kaniš e sopravvisse nei secoli seguenti come villaggio; ai tempi del *kārum* invece doveva essere assai importante e, se ostile, sbarrare la strada da Kaniš verso Hattuš e la fertile regione di Ankuwa e Šanahuitta, forse contesa dai due principi[24].

Verso la metà del XVIII secolo Waršuma, figlio di Inar, fu re di Kaniš; del suo regno si conosce solo la protesta che Anum-herwa di Māma gli rivolse per gli sconfinamenti di un vassallo e la truffa di Tarikudana[25]. Su Anum-herwa si è scritto molto e non è qui il caso di riesaminare la

suggerito per la grafia una datazione nel regno di Zimri-Lim. Il frammento amministrativo ARM VII 266 6′ non aggiunge informazioni utili (Hurpiš non sembra corrispondere all'hittita Harpiša). KUR *Ḫar-sa-am-na* è poi presente, come luogo d'origine di cavalli, nelle litanie *lipšur* (v. E. Reiner, "*Lipšur* Litanies", *JNES* 15 [1956] 134-135 l. 43; W. F. Leemans, *Foreign Trade in the Old Babylonian Period* [Leiden 1960] 8).

[23] Anum-herwa (Kt g/t 35 Vo 29 ss.: K. Balkan, *Letter of King Anum-hirbi of Mama to King Warshama of Kanish* [Ankara 1957] 6-8, 57) sottolinea il fatto che Mama non approfittò del lungo assedio per attaccare Kaniš alle spalle: «forse che il mio paese aggredì il tuo paese...?». Anum-herwa avrebbe potuto scrivere «forse che io attaccai il tuo paese?», l'avvenimento potrebbe quindi risalire a prima del suo regno. Ma le lettere di Mari citate mostrano che, quando Anum-herwa era già re di Zalwar e Haššum, si potevano ancora importare beni da Harsumna e quindi la città non era sotto assedio o distrutta; meglio porre l'assedio in un periodo successivo, durante il regno di Anum-herwa. Il regno di Inar non potrebbe quindi esser terminato prima del 1760-1755 a.C.

[24] La localizzazione di Harsamna dipende dalla lettura di questo nome (*Ḫar-šum-na*) in *HT* 2 VI 4, nel paragrafo delle cantatrici del distretto di Kukuwawa, immediatamente a nord di Kaniš oltre il Maraššanda (cf. Forlanini, "Am mittleren Kızılırmak", in: *Fs. S. Alp* [Ankara 1992] 173-174). Dobbiamo riconoscerne il nome in quello della fortezza bizantina di Charsianon? Quest'ultima è localizzata da I. Beldiceanu-Steinherr, "Charsianon Kastron: Qal'e-i Ḥarsanōs", *Byz* 51 (1981) 410-429, fra Molu e Amarat; anzi, si può essere più precisi, se il campo di *Rwndwg/kn* (grafia non vocalizzata), dipendente da Harsanos secondo il registro ottomano TT 33 (ibid. 415-416), corrisponde all'odierno villaggio di Rumdigin/Fellahiya (Turchia, carta 1:200.000, Kayseri Id-82-83) a ovest di Çukur (antica Sariha) e a soli 25 km in linea d'aria da Kültepe, e proporne la localizzazione nelle vicinanze. In base a queste ipotesi Harsamna poteva trovarsi proprio sulla strada che univa Kaniš ad Ankuwa, poco a nord del guado sul Maraššanda. La rivolta di Ankuwa, Šinahutum (Šanahuitta) e Kapitra contro Hattuš è ricordata in *KTK* 10, riedito e tradotto da M. T. Larsen, "A Revolt Against Hattuša", *JCS* 24 (1972) 100-101. Le prime due sono città assai importanti durante la prima fase del regno hittita e a Šanahuitta Labarna I fu proclamato erede al trono; Kapitra appare solo in una donazione di terre del regno di Zidanza II (KBo 32 184), poco prima della metà del XV secolo, nelle grafie *Ka-pi-it-ta-ra-aš* (Ro 4′) e *Ka$_4$-pí-it-ra-aš* (Vo 5′). La sottomissione a Kaniš di queste città può spiegare la presenza a Kültepe di individui che portavano i nomi delle montagne che dominavano il corso del fiume Zulija (odierno Çekerek), cioè Šarapunua e Šakdunua. Con l'acquisizione alla propria sfera d'influenza della parte orientale di Hatti fino al medio corso del Zulija, Kaniš sarebbe entrata in contatto diretto coi domini di Zalp(uw)a e ciò spiegherebbe lo sviluppo cronologico delle successive campagne d'Anitta.

[25] Mi riferisco al contenuto di Kt g/t 35 (v. nota 23), la lettera di Anum-herwa a Warša/uma di Kaniš Tarikudana, il funzionario che ingannò Anum-herwa, porta un nome simile a un altro, Tarikuda, assai frequente a Kaniš, e forse si tratta proprio dello stesso nome, frainteso da Anum-herwa.

questione[26]; ricordo solo che un testo di tipo storico-leggendario di Hattuša lo mostrerebbe sconfitto e suicida e, poiché, nella colonna precedente, tratta di un bambino allevato fra i pastori e, secondo un'integrazione ipotetica, nato da una serva di Anitta che si era congiunta in un tempio con un personaggio di cui non conosciamo l'identità, si può pensare che Anum-herwa sia legato a una tradizione sull'origine della dinastia hittita[27]. La carriera di Anum-herwa cominciò nel quinto anno di Zimri-Lim (1770) e per quanto lo possiamo considerare longevo, il suo regno non avrà superato i quarant'anni; la sua morte può quindi essere avvenuta attorno al 1730 a.C., probabilmente durante il regno di Anitta. Un altro frammento hittita nomina Anum-herwa in un contesto storico simile a quello delle guerre siriane di Hattušili I; ciò fa pensare all'esistenza di un suo omonimo successore e re di Zalwar[28].

La fase archeologica Ib del *kārum* di Kültepe ci ha trasmesso un numero di documenti cuneiformi assai minore di quello della fase II e quindi anche un numero di eponimi notevolmente inferiore a quello degli anni di durata del periodo. Si può oggi proporre un'ipotesi provvisoria su tale durata, in attesa dell'annunciata pubblicazione di una lista che copre anche questo periodo[29]. Durante la fase Ib il potere contrattuale e il livello d'atti-

[26] Su Anum-herwa v. ora J. Miller, "Anum-Ḫirbi and His Kingdom", *AoF* 28 (2001) 65-101, con bibliografia.

[27] Mi riferisco a KBo XII 3+. Cf. W. Helck, "Zur ältesten Geschichte des Hatti-Reiches", in: *Fs. K. Bittel* 272-275. V. sotto nota 36.

[28] KUB XXXVI 99, frammento di corona antico-hittita; il racconto contiene nomi, avvenimenti e registra numeri di soldati, non ha le caratteristiche dei testi epico-leggendari ma corrisponde bene a quelle delle cronache delle guerre siriane. Alla riga Vo. 2′ troviamo un LÚ URU*U[r-ša*; più avanti si può ricostruire: Vo. 8′ [LUGAL URU*Ḫ]a'-al-pa ú-it nu* URU[..... (9′) m*A-num-ḫ]é-er-wa$_a$-ša pa-it* [.... Si prendano in considerazione in particolare *CTH* 14 IV A dove appare Urša (KUB XXIII 28 I 6′) o *CTH* 15 A dove alla prima riga di KBo VII 14 sembra di poter restaurare LÚ^{MEŠ} URU*Za-al-wa-[ar.* Ritengo quindi probabile che si tratti di un discendente omonimo dell'Anumherwa leggendario, che regnava ancora sulla città di Zalwar, prima che fosse distrutta all'inizio del regno di Hattušili I.

[29] Dei 34 eponimi attestati nel periodo Ib a Kültepe solo 7 corrispondono a nomi della sequenza completa conosciuta a Mari per l'età "eponimale" da Hāja-malik a Aššur-emūqī (18 eponimi dal 1792 al 1775 a.C; per la cronologia nel periodo "eponimale" di Mari v. D. Charpin – N. Ziegler, *Mari et le Proche-Orient à l'époque amorrite* [Florilegium Marianum V; Parigi 2003] 74-168), ma di essi 3 sono dubbi, perché nomi comuni, che appaiono anche in altri periodi. Assai più frequenti sono le coincidenze per il periodo successivo che corrisponde al regno di Zimri-lim a Mari, del quale conosciamo, sopratutto per i testi di Tell Leilan, quasi totalmente gli eponimi assiri contemporanei, senza però esser certi della loro successione cronologica (v. Charpin–Ziegler, op. cit. 162-168, e per l'eponimo Ahijaja v. W. Heimpel, "On the recently published Old Babylonian texts from Tuttul", *Or* 72 [2003] 316-317. Anche l'eponimo Kurkudānum di Kültepe Ib, Mari e Tel Leilan potrebbe essere contemporaneo di Zimri-lim): su un totale di 12 *līmū*, 5 sono sicuramente attestati a Kültepe mentre altri 3 sono dubbi per la possibilità di omonimie. Poiché abbiamo visto che le attestazioni paiono infittirsi verso il periodo di Zimri-lim, possiamo supporre che i *līmū* attestati nel quindicennio fra la ricostruzione del *kārum* e il 1792 siano proporzionalmente minori, ad esempio 3. Partendo da questa congettura ed eliminando le ripetizioni, abbiamo quindi un totale di circa 16 eponimi fino al 1762, ne rimangono così altri 18 per il periodo successivo fino alla fine della fase Ib. Questo periodo può essere a sua volta diviso in

vità dei mercanti assiri dovettero subire i colpi delle vicende mesopotamiche, come la morte di Šamsi-Adad, l'espulsione temporanea dei mercanti da Šehnā[30], l'espansione della potenza di Hammurapi nella Mesopotamia settentrionale e infine la guerra di Šamsuiluna in quella regione; tuttavia il declino dei mercanti assiri non impedì ai re di Šehnā, fino alla distruzione della città nel 1728 a.C. e ancora nel secolo successivo a Tunip-Tešup di Tikunani, di utilizzare il sistema di datazione eponimale.

Pithana prese Kaniš, a dire di Anitta, senza danneggiare la città; non si trattò di un saccheggio o della distruzione di una città rivale ma della sostituzione di una dinastia a un'altra. E' possibile che questo avvenimento sia stato facilitato da una situazione di debolezza, come la morte del re e un periodo di reggenza, se dobbiamo così interpretare i documenti dove il *rabi simmiltim* Halkiašu appare solo, senza il re, e la regina sembra agire anch'essa da sola[31]; ma può trattarsi anche di circostanze temporanee di minor importanza.

Non è il caso in questa sede di analizzare storicamente in dettaglio le "Gesta di Anitta", oggetto di recenti approfondite ricerche filologiche[32], occorre però esaminare un aspetto geopolitico che è già stato scorto dagli studiosi: la spinta militare di questo conquistatore è tutta orientata verso nord (Hattuša e Zalpuwa) e verso ovest (Šalatiwar e Purušhanda), mentre le regioni del Tauro e dell'Antitauro non sono mai menzionate. Si può spiegare questa mancanza nell'ottica degli abitanti di Kaniš, nel caso che la dinastia di Kuššar si fosse già costituita un vasto dominio a sud-est prima di impadronirsi della metropoli commerciale della Cappadocia; la nuova posizione occupata avrebbe permesso ulteriori direttrici d'espansione

due dalla data della distruzione probabile di Tell Leilan e della fine dei suoi archivi, cioè il 1728 a.C. (anno 23 di Samsuiluna). Fra il 1761 e il 1728 si registrano, su un totale di 33 anni, 9 eponimi nei documenti di Tell Leilan e di essi se ne ritrovano solo 3 a Kültepe; se generalizziamo questo dato e lo riferiamo a tutto il periodo, possiamo attenderci quindi che vi sia attestato un terzo circa degli eponimi del periodo. Sottraiamo quindi ancora 11 eponimi e ce ne restano così 7, da attribuire agli ultimi anni della fase Ib. Quindi nel caso limite, e assai improbabile, in cui fossero attestati tutti gli eponimi posteriori al 1728, la fase sarebbe terminata nel 1721; se invece la percentuale dei nomi attestati sul totale fosse uguale a quella del periodo precedente, arriveremmo al 1707 a.C., avvicinandoci in ogni caso alla fine del secolo.

[30] L'espulsione dei mercanti assiri da Šehnā durante l'invasione elamita della Mesopotamia settentrionale e il loro ritorno sono solo un esempio documentato di una situazione che può essersi ripetuta più volte. Si è pensato che in questo caso gli elamiti avessero voluto eliminare l'intermediazione assira nel commercio dello stagno verso l'Anatolia (Charpin–Ziegler, *Mari et le Proche-Orient* 218 nota 440).

[31] Kt k/k 14, certificato dal solo Halkiašu (V. Donbaz, in: *Fs. T. Özgüç* 82-83). In Kt n/k 626 le autorità del palazzo che esercitano il diritto di prelazione sulle stoffe sono Halkiašu e la regina (*rubātum*): cf. E. Bilgiç, "Anatolisch-assyrische politische Beziehungen und Eidsprozedur bei einheimischer Verwaltung im Lichte der neuen Kültepe-Texte", in: CRRAI 34 Istanbul 1987 (Ankara 1998) 475.

[32] E. Neu, *Der Anitta-Text* (StBoT 18; Wiesbaden 1974); O. Carruba, *Anittae Res Gestae* (Studia Mediterranea 13, Series Hethaea 1; Pavia 2003).

con la conquista di Hatti a nord e del futuro "Paese Basso" a ovest. E, sempre continuando a sviluppare questa ipotesi, la precedente affermazione a sud-est sarebbe avvenuta solo a spese del regno di Anum-herwa.

Un altro aspetto è legato all'identità del regno di Anitta: egli era o si sentiva re di Kuššar, di Neša (Kaniš) o di un'entità che le comprendeva? In effetti nelle Gesta di Anitta è Pithana a portare il titolo di re di Kuššar; la conquista di Neša, effettuata senza torcere un capello agli abitanti di questa città, fece di lui e di Anitta un re di Neša e quest'ultima è per Anitta URU-*JA* (*CTH* 1 B 10′), "la mia città", alla quale ritornava dopo le spedizioni e alla quale riportò la divinità trafugata; è essa che egli fortifica e che arricchisce di costruzioni e dota di un "giardino zoologico". Dal testo si può intendere che Kaniš/Neša fosse la capitale del regno ingrandito, oppure che fosse il luogo dove l'iscrizione, destinata a un "pubblico" locale, fu redatta in origine e conservata. Nell'esprimermi in questi termini invito il lettore a riflettere su un caso analogo: se non avessimo gli archivi di Mari, Šamsi-Adad I ci sarebbe noto solo dalle sue iscrizioni commemorative e dalla lista dei re assiri e da questi documenti dedurremmo che egli era unicamente un re di Aššur, mentre sappiamo che la sua dinastia era originaria di Ekallatum, che spodestò la vecchia stirpe locale dei "reggenti di Aššur", che si considerava un re universale (o almeno l'unificatore del territorio fra il Tigri e l'Eufrate) e che, nel momento della massima grandezza, la sua residenza era Šubat-Enlil nell'Idamaraṣ; tuttavia i documenti economici di Mari sono datati durante il suo dominio secondo il sistema eponimale di Aššur, mentre la scrittura e la lingua usate sono paleobabilonesi; questo esempio vale a mostrare i rischi che si corrono quando la documentazione è troppo scarsa o viene orientata ideologicamenta nella tradizione successiva. Anitta appare ad Alişar in due documenti e a Kültepe solo in uno, tutto ciò a fronte di sei documenti certificati dal predecessore Warša/uma e quattro certificati dal successore Zuzzu. La scarsità dei documenti potrebbe essere dovuta ad una breve durata del regno, pur caratterizzato da imprese gloriose, o a una presenza solo saltuaria di Anitta nella città.

Un altro punto da chiarire è legato alla denominazione del suo vicino settentrionale, chiamato in una sezione del testo URUHatti e più avanti URUHattuša. Il significato del termine geo-politico Hatti nei testi paleoassiri è stato più volte esaminato[33] ed è particolarmente importante capirne la ve-

[33] Cf. il dibattito fra B. Landsberger e J. Lewy in *ArOr* 18 (1950), la tesi di Kh. Nashef, *Ein Beitrag zu den geographischen Bezeichnungen ḫattum und libbi mātim in der altassyrischen Zeit* (diss. Wien 1976) e ora J. G. Dercksen, "When we met in Ḫattuš", in: *Fs. Veenhof* (Leiden 2001) 57-60. La contrapposizione fra *Ḫattum* e *mātum* o quella fra Hattum e Kaniš (v. anche la storia di Sargon trovata a Kültepe), o fra Ḫattum e i regni occidentali di Purušhatum e Wahšušana, che ap-

ra natura per la fortuna che il nome ha avuto successivamente, quando la dinastia che dominava gran parte dell'Anatolia si riconosceva nel titolo di "re di Hatti". Ci si può domandare se già Anitta si era arrogato questo titolo ma, in mancanza di una documentazione che lo dimostri, dobbiamo propendere per una risposta negativa.

3. Huzzija di Zalpuwa e Huzzija I

Anitta si vanta di aver vendicato il sacco di Neša da parte di Uhna di Zalpuwa, conquistando questa città, riprendendo la statua trafugata e portandosi via il re Huzzija vivo. Il re di Zalpuwa si trovò dunque prigioniero a Kaniš e di lui non sappiamo più nulla. Il nome di questo monarca è legato al pantheon settentrionale: Huzzija è una divinità di Hakmiš e troviamo un sacerdote Huzzija autore della serie rituale legata ai viaggi di culto nel territorio di Zalpuwa eseguiti da un "figlio".

Sorprende quindi rilevare come il primo re hittita, il nonno di Hattušili I e predecessore di Labarna I, si chiamasse probabilmente, secondo la leggenda del "sigillo cruciforme", Huzzija[34]. Ma allora, se la dinastia hittita è proprio quella di Kuššar, passata attraverso l'esperienza di Kaniš, perché mai avrà adottato un nome dinastico tipico della arcinemica Zalpuwa e trasferito la capitale a Hattuša, maledetta da Anitta? In fondo abbiamo un lungo documento arcaico, che narra dei conflitti con Zalpuwa fino alla sua definitiva sconfitta.

Riassumendo, l'immagine che i testi storico-leggendari danno di Zalpuwa è un'immagine negativa: da essa provengono i figli incestuosi della regina e Uhna che distrugge Kaniš, da essa viene deportato Huzzija, in Zalpuwa si ribellano a turno diversi principi; invece le sedi della dinastia di Anitta, Kuššar e Neša, appaiono in una luce positiva e la prima rimane una residenza tradizionale del re di Hatti, benché la sua posizione geografica non la rendesse particolarmente attraente. Se quindi la dinastia di Hatti discendesse direttamente e solo da quella di Zalpuwa, uscita vittoriosa da un successivo scontro con Kaniš, non riusciremmo più a giustificare la presenza di queste storie nella biblioteca di Hattuša. Tuttavia, il nome di Huzzija richiede una spiegazione.

paiono in alcuni documenti paleoassiri (cf. Dercksen, ibid. 58, note 102, 106, 108), fanno pensare anche a una differenziazione etnico-linguistica, come quella fra il territorio dei parlanti lingue anatoliche, e in particolare il nesico, e quello dei parlanti hattico. Questo dualismo è forse alla base della storia hitita, come si vedrà più avanti, nello sviluppo della mia ipotesi.

[34] Cf. A. M. Dinçol et al., "The 'Cruciform Seal' from Boğazköy-Hattusa", *IstMitt* 43 (1993) 95-96, 105-106; solo il secondo segno del nome, ZA/ZI, è chiaramente leggibile, tuttavia la dimostrazione dell'interpretazione data dagli autori è convincente ed è stata generalmente accettata.

Una prima ipotesi può vedere nella dinastia hittita il risultato di un'alleanza fra due dinastie[35], favorita dalla presenza a Kaniš di Huzzija di Zalpuwa; il re di Zalpuwa sarebbe ritornato in patria dopo essersi imparentato con Anitta, da lui deriverebbe la linea imperiale destinata ad ereditare entrambe i regni, ma l'alleanza delle due linee dinastiche sarebbe degenerata successivamente a causa delle rivalità tradizionali e il conflitto si sarebbe concluso col prevalere di coloro che si richiamavano alla famiglia di Anitta. Una seconda ipotesi può limitare il legame con Zalpuwa a un ramo della dinastia di Anitta, discendente da un parente di questo re inviato a governare la città sul Mar Nero, dove avrebbe acquisito autorità, eventualmente anche attraverso un matrimonio dinastico; questo ramo avrebbe adottato costumi e nomi del nord hattico, prevalendo successivamente sul ramo principale, con la fine del regno di Kaniš, e spostando la capitale prima forse a Šanahuitta e poi, in aperta disobbedienza alla volontà di Anitta, a Hattuša. Gli abitanti di Zalpuwa non avrebbero accettato la perdita di centralità della loro città e avrebbero incitato di volta in volta i principi inviati a governarla alla ribellione e ad arrogarsi il potere supremo, donde la valutazione negativa su di essa che traspare dalla tradizione posteriore.

Il capostipite della dinastia di Hatti, se si tratta di un Huzzija I, potrebbe essere quindi un nipote di Huzzija re di Zalpuwa oppure un discendente della famiglia di Anitta; in questo caso le sue origini potrebbero essere legate alla storia misteriosa dello "Hirtenjunge"[36].

[35] Un punto di partenza per questa ricostruzione è fornito dalla teoria di D. Sürenhagen, "Verwandtschaftsbeziehungen und Erbrecht im althethitischen Königshaus vor Telepinu – ein erneuter Erklärungsversuch", *AoF* 25 (1998) 75-94, che, basandosi sull'osservazione del ripetersi di determinati schemi di successione, propone una serie di regole osservate prima di Telepinu; in particolare la sua prima regola troverà conferma in questo lavoro: "Die königliche Familie setzte sich aus zwei Hälften zusammen, die durch präferentielle Heiraten zwischen Kreuzvettern und -kusinen miteinander verbunden blieben" (p. 92). Inoltre, penso che appariranno le ragioni politiche (e geografiche) di questo avvicendamento al potere dei due rami, che, col tempo, sarà sempre più contrastato dal naturale desiderio di trasmettere il potere al proprio figlio maschio; il contrasto fra le due tendenze sarà un fattore primario nello svilupparsi di un clima di faida, che porterà alla crisi del primo stato hittita.

[36] V. Helck, in: *Fs. Bittel* 272 ss. Lo stesso Helck riconosce che la ricostruzione delle prime righe di KBo XII 3 mediante il possibile duplicato 1132/u, già presa in considerazione da Otten, è molto incerta, perché l'unico parallelismo accertato è dato dal verbo *šešta* alla riga 3′. Inoltre se si tratta del Recto della tavola, la storia del "giovane pastore", concepito in un tempio da una schiava di Anitta e allevato fra gli animali, precederebbe quella di Anum-herwa e della morte di quest'ultimo; ma, come abbiamo visto, Anum-herwa era contemporaneo di Zimri-lim, di Inar e di Waršuma e quindi, se era ancora vivo ai tempi di Anitta o delle eventuali gesta del "giovane pastore", doveva esser molto vecchio. La narrazione della seconda colonna mostra comunque come protagonista il solo Anum-herwa e le truppe di Zalpa; a causa dello stato frammentario del contesto il rapporto fra il re e le truppe non è sicuro. È possibile che qui si siano confuse Zalpa/Zalpuwa e Zalbar/Zalwar/Zaruar, oppure che Zalpa del nord, immediatamente dopo Anitta, abbia esteso il suo potere tanto a sud da entrare in conflitto col decrepito Anum-herwa, o ancora che le truppe di Zalpa siano qui solo un reparto al servizio del re di Kaniš o del «giovane pastore» diventato grande; è anche possibile che le narrazioni delle due colonne appartengano a due storie

L'unione dinastica dei rami di Zalpuwa e di Kaniš/Kuššar sarebbe quindi all'origine del regno di Hatti, della sua prima espansione in Anatolia e del suo trionfo sulle potenze amorrite di Jamhad e Babilonia; dopo una successiva fase di scontri dinastici e la perdita della potenza e di quasi tutte le conquiste, una nuova unione dinastica, questa volta fra Hatti e Kizzuwatna, avrebbe dato, durante il regno di Tuthalija I nella seconda metà del XV secolo a.C., nuovo slancio al regno, portandolo ad emergere fra le potenze del Vicino Oriente della tarda età del bronzo.

4. La fine di Kaniš

L'articolo in cui Steiner ha analizzato la struttura del testo delle "Gesta di Anitta", proponendo una teoria innovativa sulla sua composizione e formazione, ha fatto epoca; non mi propongo qui di analizzare tutto il problema ma voglio solo richiamare l'ipotesi di Steiner sulla distruzione di Kaniš da parte del re di Šalatiwara[37]. Che l'opera sia celebrativa è cosa che non può esser messa in dubbio, anche se si suppone, con Steiner, che essa derivi dall'assemblaggio di più testi originali da non attribuirsi allo stesso autore e neppure riferiti a un medesimo re; d'altra parte l'ipotesi è dedotta da un testo non integro ma ricostruito dal filologo, essa è quindi basata a sua volta su altre ipotesi. Ma se si tratta di un'opera a fini celebrativi, anche se solo in parte originale, che culmina appunto col trasferimento a Kaniš, dove già era stato tradotto Huzzija di Zalpuwa, del re di Purušhanda, apparentemente il sovrano al quale un'antica tradizione riconosceva la massima autorità regionale, ora invece in posizione subordinata a quella di Anitta, la descrizione della guerra con Šalatiwara deve essere integrata differentemente, come mostra anche lo sviluppo geografico degli avvenimenti[38].

diverse riunite in una *Sammeltafel*. Si vede così, che in mancanza di ulteriori dati, questo documento si presta a molte possibili interpretazioni.

[37] G. Steiner, "Kültepe-Kaniš und der 'Anitta-Text'", in: *Fs. T. Özgüç* (Ankara 1989) 471-480. Sulla "guerra di Šalatiwara" v. Carruba, *Anittae Res Gestae* 122-127, che accetta sostanzialmente l'interpretazione di Steiner.

[38] In A 54 Neu integrava *pé-ḫu-t*[*e-nu-un*], Steiner invece *pé-ḫu-t*[*e-et*]; le diverse integrazioni portano a significati opposti, ma come intendere gli abbellimenti di Neša fatti da Anitta dopo una sconfitta e la distruzione della città? A partire dalla riga A 64 riprende comunque il racconto della guerra contro Šalatiwara con un attacco di Anitta al territorio nemico, il re di Šalatiwara reagì reccogliendo le sue forze, lasciando la città e occupando il fiume Hulanna. Secondo l'interpretazione più immediata di questo passo, l'avversario lasciò quindi la sua città, per ritirarsi più a ovest nella valle di un fiume che altre fonti pongono all'estremo nord-ovest del regno hittita. Per sostenere la tesi della distruzione di Kaniš da parte del re di Šalatiwara occorre almeno immaginarsi un altro fiume Hulanna vicino a Kaniš, che corrisponderebbe al Melendiz (Hylas nella carta del Kiepert, non confermato però da J. Tischler, *Kleinasiatische Hydronymie* [Wiesbaden 1977] 64-65; la laringale iniziale hittita avrebbe comunque dato luogo a un'occlusiva sorda, come in Kybistra, da Hubišna), che confluisce nel Lago Salato e che allora doveva far parte delle terre di Purušhanda, non di quelle di Kaniš. In A 68 viene fatta un'altra integrazione arbitraria ([URU]*Ne*[*šama uet nuššan* E]GIR-*pan arḫa pait*) dalla quale si deduce che il re di Šalatiwara

In effetti sappiamo che dopo Anitta regnò a Kaniš il "gran re" Zuzzu, di cui si conservano alcuni *iqqāti*. Si tratta del legittimo successore di Anitta? Qualche dubbio può derivare dal nome di questo re e da quello del suo ministro Ištar-ipra; non si tratta di nomi tipici della popolazione di Kaniš e per di più essi sono di origine hurrita[39]. Ricordiamo a questo proposito che il *rabi simmiltim* di Anitta, Peruwa (Kammalija), portava un nome frequentissimo a Kaniš. È quindi possibile che alla morte di Anitta, senza che la città fosse distrutta, sia salito al trono un usurpatore e che ciò abbia portato solo successivamente a una situazione di guerra e alla fine della fase Ib.

La titolatura di Zuzzu mostra tre stadi di evoluzione, passando dal semplice titolo di *rubā'um* a quello di *rubā'um rabi'um*, e infine, non più secondo la consuetudine scribale paleoassiria ma secondo quella paleobabilonese, a LUGAL GAL. Per di più questo titolo è seguito dall'enigmatica sequenza: *ša*(–)*a–lá–aḫ–zi–na*[40], che, al momento, non sembra interpretabile.

incendiò «le sue città» e, per spiegare quel «sue» si è proposto di vedervi i sobborghi di Neša, finalmente la città viene circondata e saccheggiata dal nemico che si ritira; subito dopo viene descritta la gloria di Anitta che avrebbe appena vista distrutta la sua capitale. Integrando diversamente la riga 18 (per esempio: [URU]*Ne*[*šaš* LUGAL-*uš* E]GIR-*pan arḫa pait*), tutto diventa più facile: le città incendiate sono quelle del re di Šalatiwara, che era prima fuggito nella valle del Hulanna, sua è la capitale che viene assediata da Anitta che poi dopo il saccheggio si ritira; la narrazione in terza persona riferita ad Anitta non costituisce una difficoltà in questo testo composito. Un ricordo della campagna di Anitta può forse sopravvivere in KUB LVIII 15 (v. A. M. Polvani, "il 're di Kuššara' e l'inventario di culto KUB LVIII 15", in: *Gs. A. Quattordio Moreschini* [Pisa/Roma 1998] 321-326), dove il re Kuššar viene ricordato a proposito di una festa di Šanawit (Šanawita, non Šanahuitta), città nominata dopo Šalatiwar e Lalanda nella lista di dei di KBo IV 13, e di celebrazioni al fiume Hulana (nella grafia ideografica ÍD.SÍG).

[39] Un re di nome Zuzu governò Šubat-Enlil nel quarto anno di Zimri-lim; lo stesso nome compare a Nuzi e ad Alalah; in quest'ultima località troviamo anche composti del tipo Ibri-Išhara o [d]IM–ibri, che ricordano il nome del ministro di Zuzu. Molto tempo dopo il nome riappare in Hatti: in un atto di donazione di terre del re Huzzija III (precedentemente considerato Huzzija II); lo portano un *urijanni* e lo scriba (cf. Otten, "Das hethitische Königshaus im 15. Jahrhundert v. Chr.", *Anzeiger der ÖAW* 123 [1996] 31 e Abb. 6); il ricordo di questo re può quindi essere sopravvissuto nella tradizione hittita.

[40] Donbaz, in: *Fs. N. Özgüç* 143-144, non trascrive il segno ŠA, visibile nella foto (Tav. 29, Ia), che però considera nella traduzione: "the great king of Alahzina". Cfr. per l'assonanza coi toponimi Lihzina/Lahzan o Alazhana: Forlanini, in: *Atti II CIH* 129, nota 28; O. Soysal, *Hattischer Wortschatz in hethitischer Textüberlieferung* (HdO I 74; Leiden 2004) 142. Alazhana appare unicamente nella lista degli dei della Preghiera di Muwattalli nel paragrafo dedicato agli dei di Hanhana (*CTH* 381 II 43) e non la si deve confondere con Lihšina (Lihzina/Lahzan), che è menzionata altrove nella lista; si doveva trattare di un santuario nella terra di Hatti e, se dobbiamo ritrovarlo nella titolatura di Zuzzu (la metatesi non è un problema, v. Azpišna/Apzišna), possiamo supporre che sia stato importante, salvo poi scomparire senza lasciar traccia. Un'interpretazione del tipo *ša a*(*na*) *Laḫzina*, che metterrebbe in causa uno dei più importanti santuari di Hatti (probabilmente sul Maraššanda a valle di Turmitta) come luogo di investitura, mi sembrerebbe forzata, anche dal punto di vista dell'accadico. Tuttavia gli oscuri riferimenti storici conterebbe nuti nel mito della distruzione della città da parte del dio IM (v. D. Groddek, "CTH 331: Mythos vom verschwundenen Wettergott oder Aitiologie der Zerstörung Liḫzinas?", *ZA* 89 [1999] 36-49) e il fatto che questa città, fondamentale per le tradizioni hattiche, sia in realtà un fantasma in età imperiale e non appaia mai in inventari o itinerari religiosi o militari, possono indurre al sospetto che essa sia stata un luogo d'investitura, poi distrutta in occasione di traumatici avvenimenti politici (come la fine di Kaniš).

Ma se Zuzzu era il successore di Anitta, che già si fregiava del titolo di *rubā'um rabi'um*[41], non si capisce perché debba esser ripartito dal titolo più modesto di *rubā'um*, a meno che la sua funzione fosse diversa o appartenesse ad un'altra dinastia.

Si può quindi formulare l'ipotesi che un principe, forse quello mandato a governare Zalp(uw)a, appartenente direttamente o per legami matrimoniali alla linea legittima di Anitta, abbia eliminato il rivale od usurpatore Zuzzu e che la contesa abbia portato alla rovina di Kaniš che già poteva esser stata danneggiata dalla diminuzione o dalla scomparsa dei traffici commerciali. Il vincitore si sarà stabilito forse a Kuššar o a Šanahuitta, affidando Zalpa a un suo parente. Lo stato hittita, con la sua tradizione ibrida, i suoi culti hattici di stato e la legittimazione hattica della regalità, uniti all'uso del dialetto indoeuropeo di Kaniš come lingua ufficiale e ai richiami legittimistici alla dinastia di Kuššar, incominciava così a prender forma, mentre la fine del commercio assiro e della tradizione scribale legata agli onnipresenti mercanti assiri doveva necessariamente orientare gli archivi del nuovo stato verso l'uso del cuneiforme paleobabilonese, diffuso in tutti i paesi dell'area, con l'introduzione a corte di scribi di provenienza mesopotamica.

Ma già allora, forse sotto l'influenza dell'eccezionale carriera di un Šamsi-Adad e della cultura mesopotamica che stava penetrando in Anatolia ad opera degli assiri e più tardi degli scribi paleobabilonesi, si stava facendo strada alla corte della dinastia di Kuššar l'ideologia imperiale della "monarchia una", quasi che si scorgesse la possibilità di inserirsi nella catena della dinastie che avevano rivestito successivamente questo potere sceso dal cielo[42]. Perché l'idea imperiale potesse attecchire e svilupparsi in Anatolia, dovevano essere create sia un'ideologia locale che la sostenesse, basata su tradizioni e culti indigeni, sia le condizioni internazionali per un'ascesa verso l'egemonia sul mondo legato alla cultura mesopotamica; ciò richiedeva la vittoria sui due poteri regionali che si erano formati dopo il periodo delle lotte fra i regni amorrei, cioè Jamhad e Babilonia. I titoli

[41] Per il valore del titolo LUGAL.GAL e il suo uso in Anatolia v. G. Steiner, "'Grosskönige' in Anatolien von Labarna-Ḫattušili I. bis zu den Achaimeniden", *Studi e Testi* 1 (Firenze 1998) 151-181, che mette in evidenza il rapporto fra questo titolo e la posizione internazionale del re, specialmente in rapporto con la tradizione mesopotamica. In ogni caso il titolo era già presente nei documenti coevi di Anitta, non è quindi stato introdotto al momento della redazione della Gesta di Anitta (*CTH* 1) per nobilitare Hattušili I attraverso i suoi veri, o presunti, antenati (Steiner, op. cit. 177-178), ma solo tradotto in LUGAL.GAL. Il titolo, qualunque ne fosse la lettura indigena al tempo di Anitta, doveva indicare la preminenza di questo sovrano in un ambito Anatolico, probabilmente di fronte al principe di Purušhanda o a quello di Zalp(uw)a.

[42] V. J.-J. Glassner, *Chroniques mésopotamiennes* (Parigi 1993) 69 ss.

di "gran principe" e poi di "gran re" mostrano i primi segni di questa consapevolezza imperiale. La spinta imperiale verso le ricche regioni mesopotamiche e siriane doveva inoltre servire a compensare, col bottino e i tributi, il calo delle entrate che la corte aveva subito a causa della diminuzione dei traffici commerciali.

La cronologia relativa che si è andata delineando mostra che il regno di Zuzzu e quello del nonno di Hattušili I possono essersi succeduti a breve distanza. Se infatti col primo siamo giunti agli ultimi anni del XVIII secolo, il secondo deve aver cominciato la sua carriera due generazioni prima dell'inizio del regno di Hattušili, che potremmo a sua volta datare verso il 1650-1640 a.C. L'intervallo, di circa 60 anni, potrebbe essere colmato in gran parte da due regni importanti, quelli Huzzija I e di Labarna I, che corrispondono a due successive generazioni.

5. Il DUMU di Zalpuwa

Huzzija I, nonno di Hattušili I, è quasi certamente il "nonno del re" della saga di Zalpuwa; secondo questo documento egli si occupò della città sul Mar Nero, alla quale era comunque legata la sua origine, dando una figlia in isposa al re cittadino che, secondo la ricostruzione di Helck[43], doveva chiamarsi Peruwa e, per il nome tipicamente "kanišita", doveva invece esser di origine non locale. La coppia reale di Zalpuwa fu uccisa in una congiura e, dopo che il nonno del re ebbe sconfitto i rivoltosi, Hattuša e i cittadini di quella città (così secondo la ricostruzione di Helck) gli chiesero di avere per re un suo figlio, Hakkarpili. La tradizione di scegliere un figlio del re per governare Zalpuwa non deve però essere nata allora, come del resto ho già proposto sopra, dal momento che il nome di Peruwa mostra il suo legame con la famiglia di Anitta e coincide, per di più, con quello del suo *rabi simmiltim*. Il matrimonio fra la figlia del "nonno del re" (Huzzija) e Peruwa era quindi un matrimonio fra due rami della dinastia, come quello della generazione successiva fra Labarna I e Tawannanna. Ma se Hattuša, come Zalpuwa, aveva richiesto al re un figlio, dobbiamo dedurne che la città era già stata ricostruita, mentre non era ancora la capitale; è difficile capire dal testo se le due città facessero parte dello stesso appannaggio oppure chiedessero il principe in concorrenza fra loro e, in quest'ultimo caso, la scelta, cadendo su Zalpa, ne mostrerebbe la preminenza. Seguendo quest'ultima ipotesi, dobbiamo pensare che Huzzija abbia

[43] "Zur ältesten Geschichte des Hatti-Reiches", in: *Fs. Bittel* 278. Il nome risulta da una plausibile ricostruzione del testo.

affidato Hattuša a un altro suo figlio e che questi sia stato il padre di Hattušili I che così, nascendo in quella città, ne ricevette il nome. Fu dopo questi avvenimenti che Huzzija affidò la città di Hurma al "padre del vecchio re", cioè al consuocero, padre di Labarna I; l'espressione usata esclude la possibilità che questo personaggio sia stato re, a differenza del figlio, che successe al suocero Huzzija[44].

Il culto itinerante nella regione di Zalpuwa celebrato da un "figlio" ci è pervenuto in numerosi frammenti di un complesso "breviario" contenente le recitazioni in hattico, e la loro traduzione hittita, di due sacerdoti officianti, il NAR e il $GUDU_{12}$ (IM.ME)[45]. La storia delle relazioni fra Zalpa e la monarchia hittita delle origini sembra quindi indicare una posizione preminente del figlio intronizzato a Zalpa, il DUMU per eccellenza, quasi che questa città avesse il ruolo di sede del principe ereditario, come quello che nei secoli scorsi ebbe Amasya per i sultani ottomani. La leggenda hittita della regalità e l'errore di un copista della "Saga di Anitta" mostrano che in un primo periodo Zalp(uw)a fu considerata il luogo d'origine della regalità[46]. Il legame fra Zalp(uw)a, il "trono" personalizzato e il mare si contrappone, nel mito della regalità, all'eredità materna; in quest'ultima possiamo scorgere la componente kanišita, sia che il riferimento riguardi l'antica regina di Kaniš della leggenda, sia invece che si colleghi a un evento storico fondante, cioè a un matrimonio dinastico destinato a dare unità al paese.

[44] Secondo una versione della lista di offerte per i membri defunti della famiglia reale (H. Otten, "Die hethitischen 'Königslisten' und die altorientalische Chronologie", *MDOG* 83 [1951] 65, testo C Ro. 19-20) il padre di Labarna e di Pawahtelmah sarabbe un *Pu*-LUGAL-*ma* figlio di Tuthalija. Il nome però suona anacronistico e fa pensare ad una interpolazione dovuta alla confusione di uno scriba. Dobbiamo allora pensare che il padre di Labarna si chiamasse invece proprio Tuthalija? Ciò spiegherebbe l'apparizione di un personaggio di questo nome nell'«Assedio di Uršu» (v. sotto), al quale avrebbe potuto partecipare come principe della non lontana Hurma, e il riapparire del nome nella famiglia reale col grande Tuthalija I/II, capostipite dei re hittiti dei secoli XIV-XIII a.C. Labarna e Tuthalija erano nomi già attestati a Kaniš alla fine del periodo Ib e, come ho proposto in *Atti del III CIH* 129-130, questo ipotetico Tuthalija potrebbe esser stato il gran coppiere di Zuzzu o un suo discendente.

[45] *CTH* 733. Cf. Forlanini, "Die Götter von Zalpa: Hethitische Götter und Städte am Schwarzen Meer", *ZA* 74 (1984) 245-265. L'importanza di Zalpuwa è stata compresa nel suo reale valore da V. Haas nell'articolo anticipatore: "Zalpa, die Stadt am Schwarzen Meer und das althethitische Königtum", *MDOG* 109 (1977) 15-26.

[46] Haas, op. cit. 22-26, aveva già individuato i testi che provavano l'importanza di Zalpa e la sua posizione ai primordi dello stato hittita: il rituale di fondazione *CTH* 414, sul quale ritornerò al capitolo successivo, e la frase conclusiva delle "Gesta di Anitta", che ha nel manoscritto A *tunnakišna-ma* e nel B *Zalpa-ma* (Carruba, *Anittae Res Gestae* 52-53, 129-130, ricostruisce: "... condussi con me l'uomo di Purušhanda. Quando egli va ⟨a Zalpa⟩ nella mia sala del trono egli siederà a destra davanti a me"). Zalpa sarebbe così sorprendentemente la capitale di Anitta ma si tratta probabilmente di un anacronismo introdotto nelle successive redazioni, quando la città aveva effettivamente la funzione di luogo di investitura reale. Haas non trascurava a questo proposito il frammento di colofone IBoT II 130: "Tavola lunga, quando il re diventa dio e quando nel paese di Zalpa rinnovano l'arredo dei templi ...", che fa pensare allo svolgimento di riti a Zalpa per la morte del re.

6. Huzzija I e Labarna I

Huzzija adottò il genero Labarna proclamandolo suo successore a Šanahuitta e dovette subito fronteggiare l'opposizione dei dignitari che volevano re Pawahtelmah[47], un personaggio la cui posizione dinastica è controversa; si è proposto che fosse fratello di Labarna I o padre di Hattušili[48]. Il suo nome, chiaramente hattico[49], imporrebbe una sua parentela diretta con Huzzija, e in effetti è più comprensibile una rivolta per sostenere la successione di un figlio del re, al quale era stato preferito un genero, a quella di un fratello del genero stesso. Così Pawahtelmah sarebbe il nome del padre di Hattušili/Labarna II, come possiamo ricavare dalla lista di offerte per i re defunti, accettando l'interpretazione di Carruba[50]. La sua rivolta contro la decisione del padre Huzzija dovrebbe essere legata alla resistenza dei dignitari di origine settentrionale (hattica) all'alleanza matrimoniale e all'avvicendamento, imposto dal re, con la linea dinastica di Kaniš. Allo stesso tempo, apparirebbe chiara anche la scomparsa del nome di Pawahtelmah dalla genealogia di Hattušili I; se poi egli, come è possibile supporre, fosse stato insediato a Hattuša, forse per compensarlo altrimenti ed evitare ulteriori faide in seguito al fallimento della rivolta (Hattušili I sarebbe quindi nato in quella città e ne avrebbe derivato il nome), può aver pesato sul suo ricordo la maledizione di Anitta.

Labarna appare forse come individuo, e non solo come generico sovrano di Hatti, nel rituale di fondazione *CTH* 414, al quale ho già accennato, se dobbiamo interpretare in senso storico e non solo mitologico la frase: "A

[47] Nel frammento accadico KBo 28.137 i due appaiono accanto: (3′) *Pa-wa-]aḫ-dí-li-ma-aḫ* ^{m}*Ḫu-uz*[*-zi-ja*. A contese dinastiche sembra accennare il passo: (2′) *ú-u]l* LUG[AL *at-ta*?]. Il frammento è scritto in accadico e ciò può essere un indizio di antichità almeno del testo originario, mentre la grafia della copia esistente (si veda ad esempio il segno ŠA) appare più moderna di quella della tavola dell'«Assedio di Uršu».

[48] Vedono in lui il padre di Labarna II ad esempio: Sh. Bin-Nun, *The Tawananna in the Hittite Kingdom* (THeth 5; Heidelberg 1975) 55; Helck, in: *Fs. Bittel* 280; Carruba, in: *Atti del III ICH* 103-105; R. H. Beal, "The Predecessor of Ḫattušili I", in: *Fs. A. Hoffner jr.* (Winona Lake 2003) 25-26, che pensa a un compromesso fra Labarna e il ribelle Pawahtelmah, che avrebbe ottenuto, in cambio della sua sottomissione, la successione per il figlio.

[49] Cf. O. Soysal, *Hattischer Wortschatz* 296 (s.v. *nimaḫ/**Imaḫ*), 321 (s.v. *wa₂paḫ/wa₂wa₂ḫ*); anche senza proporre un'analisi precisa del nome, si può notare comunque che esso sembra contenere i vocaboli hattici per "aquila" e "occhio".

[50] V. H. Otten, *MDOG* 83, 65 (Text C) Ro. 19: *A-NA* ^{m}*Pu*-LUGAL-*ma* DUMU ^{m}*Tu-ut-ḫa-*[*li-ia* (20) *A-B*]*U* ^{m}*Pa-wa₂-aḫ-te-il-ma-aḫ A-BU l*[*a-ba-ar-na*, dove il primo *ABU* è ipotetico (ibid. nota 2: "Ich glaube auf der Photographie noch die Spur eines Waagerechten zu erkennen (..)"), e in effetti Carruba (in: *Atti del III ICH* 103) ricostruisce: [*ANA*] *Pawahtelmaḫ*. Se dunque non accettiamo la ricostruzione tradizionale, le due righe cessano di essere connesse e, mentre *Pu*-LUGAL-*ma* figlio di Tuthalia viene a riferirsi storicamente piuttosto al Kantuzzili, precedentemente citato (C Ro. 17), Pawahtelmah non è più da intendere come fratello ma come padre di un Labarna (sempre con Carruba, ibid. 105, che, seguendo la Bin-Nun, ricostruisce in *HAB* III 44: [*attam*]*an* ^{l}*Papaḫdilmahan aseser*). Questo personaggio non fu re e venne probabilmente dimenticato; ciò spiega la glossa «padre di Labarna» aggiunta qui eccezionalmente dalla scriba.

me il Re, il Trono portò dal mare l'autorità e il carro; aprirono il paese di mia madre e me il Re Labarna chiamarono"[51]. L'autorità conferita dal Trono e proveniente dal mare è quella di Huzzija, come discendente dal re di Zalp(uw)a, i territori della madre sono quelli del sud, del ramo dinastico di Kaniš. Si può spingere oltre questa ipotesi, interpretando il passo del rituale che riguarda le montagne sacre, se le prime tre, Pentaja, Harga e Tuthalija erano attorno a Kaniš[52], e le ultime due, Hapidduini e Piškurunuwa erano forse vicine alla sua probabile capitale, Šanahuitta[53]. Alla funzione mitica delle montagne sacre corrisponderà poi l'uso dei nomi di alcune di esse come nomi propri di re hittiti, quali Tuthalija, Ammuna, Arnuwanda.

Labarna dovette soprattutto orientare i suoi interessi verso il Paese Basso, affidandone le principali città ai figli e questo fa pensare che risalga a lui l'uso militare della strada attraverso le gole del Tauro e il raggiungimento della costa mediterranea con la conquista del futuro Kizzuwatna. Ritornerò più avanti a questi avvenimenti.

Negli ultimi anni fu assistito da Hattušili, figlio del cognato (ed ex avversario, se si tratta di Pawahtelmah), che aveva adottato come successore, pur avendo figli suoi; continuava quindi quella politica dell'alternanza dinastica, che l'aveva portato al potere. Durante la coreggenza fu posta fine alla rivolta della città di Zalpa, che venne distrutta da Labarna I, mentre Hattušili si trovava nella sua capitale per le cerimonie religiose.

Ci si può domandare a questo punto se anche l'espansione verso la Mesopotamia e la Siria possa essere cominciata in questo periodo.

7. L'espansione hittita prima di Hattušili I

Generalmente si considera Hattušili I il fondatore dello stato hittita; si tende a datare la redazione dei più antichi documenti in nostro possesso a

[51] Così nella traduzione di M. F. Carini, "Il rituale di fondazione KUB XXIX 1: Ipotesi intorno alla nozione etea arcaica della regalità", *Athenaeum* 60 (1982) 483-520. Diversa l'interpretazione di M. Marazzi, "'Costruiamo la reggia, 'fondiamo' la regalità: note intorno ad un rituale antico-ittita (CTH 414)", *VO* 5 (1982) 117-169, che legge DINGIR-*na-aš-ma-aš* (dei miei dei) invece di *an-na-aš-ma-aš* (di mia madre).

[52] Se il monte Harga è l'Argeo, come sembra probabile, e il Tuthalija va cercato non lontano dal sito dell'iscrizione di Karakuyu, dove forse è menzionato. La città di Ariuwa, connessa con la città di Tuthalija (legata all'omonima montagna?) secondo l'inventario KUB XXXVIII 23, appare forse fra le località nominate in IBoT III 131, legate al culto di Pirwa, diffuso nella regione di Kaniš. Il monte Pentaja non è attestato altrove.

[53] Il monte Hapidduini era venerato a Karahna (Karana/Sulusaray sullo Skylax, hittita Zulija) e dominava la provincia di Tapikka; alle pendici del monte Puškurunuwa si trovava Haitta, situata a un giorno di viaggio da Hattuša e non lontano dalle valli dello Zulija e dell'Imrallaja. Šanahuitta, vicina ad Ankuwa e a Katapa, si trovava probabilmente proprio nella valle dello Zulija, dove il fiume curva verso nord fra le due montagne; cf. Forlanini, "Tapikka: una marca di frontiera. Note sulla struttura territoriale ad economica", in: *Gs. Imparati* 255-276. Si noti che, dopo le conquiste di Tuthalija I e l'annessione del Kizzuwatna, nella seconda metà del XV secolo a.C., la residenza reale fu portata a Šapinuwa, presso il corso del Zulija.

partire dal suo regno e quello dei suoi immediati successori; questa tendenza ha portato a negare anche l'esistenza di Labarna I. Tuttavia gli stessi documenti attribuiti a questo sovrano mostrano che prima di lui esisteva uno stato che aveva raggiunto nella sua espansione già i limiti dell'Anatolia. Le prime campagne di Hattušili contro Zaruna, Zalwar e Alalah non erano possibili senza il possesso della piana di Cilicia, quel confine sul mare che Telipinu attribuisce al primo Labarna.

Conosciamo testi originali di Hattušili I dai quali emerge il carattere forte e diretto del sovrano che si paragona a un leone, minaccia pesantemente gli avversari e si considera superiore allo stesso Sargon di Akkad; pensare che la sua cancelleria abbia prodotto documenti come l'"assedio di Uršu" (*CTH* 7)[54] o la "storia dei cannibali" (KBo III 60)[55], riferendoli alle sue imprese, è del tutto inverosimile, d'altra parte la loro arcaicità e il contenuto non permettono di considerarli più recenti. In essi non vi è un re che parla in prima persona, ma nel primo documento un monarca inetto e ingannato dai suoi generali e nel secondo una relazione al plurale senza trionfalismi regali. Il primo documento è scritto in un cuneiforme che presenta elementi di arcaicità rispetto al consueto cuneiforme di Boğazköy[56] e in lingua accadica con alcune citazioni hittite; nonostante quanto si è scritto recentemente al riguardo, credo più probabile che gli scribi stranieri presso i primi monarchi anatolici abbiano cominciato a scrivere in accadico e poi gradualmente abbiano creato la tradizione scribale in lingua hittita con ricco uso di accadogrammi (si veda il caso degli "ideogrammi" aramaici nella scrittura pahlevi, legata alla graduale formazione di una scrittura per il medio-persiano a partire da quella aramaica); un testo conservato solo in accadico è dunque, probabilmente, "più arcaico" degli altri[57]. Del

[54] Fra i lavori più recenti v. A. Kempinski, *Syrien und Palästina (Kanaan) in der letzten Phase der Mittelbronze IIB-Zeit (1650-1570 v. Cgr.)* (ÄAT 4; Wiesbaden 1983) 33-41; G. Beckman, "The Siege of Uršu Text (*CTH* 7) and Old Hittite Historiography", *JCS* 47 (1995) 23-34.

[55] Fra i lavori più recenti v. Kempinski, *Syrien und Palästina* 41-43; O. Soysal, "Einige Überlegungen zu KBo III 60", *VO* 7 (1988) 107-128; L. Bayun, "Remarks on Hittite 'Traditional Litterature' (Cannibals in Northern Syria)", *JAC* 10 (1995) 21-32; id., "Beiträge zur althethitischen Geschichte (1)", *Hethitica* 14 (1999) 137-145; St. De Martino, The Military Exploits of the Hittite King Hattušili I in Lands Situated between the Upper Euphrates and the Upper Tigris", *Fs. M. Popko* (Varsavia 2002) 77-85, che vi vede una spedizione che precede l'espansione di Hattušili I in Siria settentrionale. Per l'itinerario cf. Forlanini, *Amurru* 3, 283-284.

[56] Il segno ŠA usato in *CTH* 7, ad esempio, corrisponde alla grafia paleobabilonese (e paleoassiria) con quattro cunei orizzontali all'inizio; questa grafia viene sostituita ad Alalah durante il periodo di attività dell'archivio dello strato VII da quella presente normalmente nei testi di Boğazköy. Tale grafia non è osservabile neppure nella tavola di Inandık, mentre è presente nella lettera di Hattušili I a Tunip-Tešup di Tikunani. L'innovazione grafica proveniente dalla Siria deve esser stata adottata già durante il regno di questo sovrano e quindi *CTH* 7 va attribuito all'inizio del suo regno.

[57] Contrariamente a Kempinski, *Syrien und Palästina* 40, che ritiene che la presenza di frasi hittite nel testo accadico sia indizio dell'esistenza di una prima redazione hittita, tradotta poi in accadico con l'esclusione di alcuni passi difficili da tradurre. Sulle caratteristiche di questa

resto, per quanto le copie accadica e hittita degli annali di Hattušili I siano recenti, quella accadica risale al testo originario e quella hittita presenta vistosi errori di traduzione e di trascrizione dei nomi propri; anche in quel caso mi sembra difficile sostenere che la copia accadica sia una traduzione di un originale hittita, fatto che potrebbe aver senso solo se ci fosse stata una volontà di diffondere il documento nelle aree siriane a fini di propaganda, e ciò mi sembra francamente inverosimile per l'epoca.

La sensazione è che questi due testi possano riferirsi a un periodo, anche precedente al regno di Labarna I: l'assedio di Uršu, contrastato da una Zalwar non ancora distrutta, da Aleppo e dai hurriti, non corrisponde al *Blitz* dell'inizio del regno di Hattusili I e non richiede una particolare espansione del regno, dal momento che la base era la città di Luhuzantija, che era già sotto il controllo di Kaniš nel secolo precedente. Il monarca in questione potrebbe essere anche il "padre del vecchio re" della "Saga di Zalpa", che partiva dalla sua capitale Hurma, vicina a Luhuzantija.

La spedizione mesopotamica del testo dei cannibali non è un'operazione condotta dal re, ma da un gruppo di hittiti, che riferiscono su incontri favolosi in un paese lontano[58]. La presenza di un avversario di nome Zuppa accomuna e mostra contemporanei gli avvenimenti descritti nei due documenti. La possibilità che il dignitario Tuthalija che appare nella narrazione dell'"Assedio di Uršu" (Vo 17-18), e che sicuramente, come dimostra il nome, apparteneva con Labarna al clan kanišita dell'aristocrazia hittita[59], sia proprio un antenato, anzi il governatore di Hurma e padre di Labarna, non è da escludere e naturalmente orienterebbe la datazione degli avvenimenti verso il regno di Huzzija I; la forte polemica insita nel documento si legherebbe alla rivalità fra i due rami del clan reale. Se vogliamo

"Mischsprache" cf. M. Marazzi, *Beiträge zu den akkadischen Texten aus Boğazköy in althethitischer Zeit* (Roma 1986) 36-37.

[58] Già G. Güterbock, *ZA* 44 (1938) 111-112, sottolineava l'aspetto letterario della prova condotta da Kanuu per stabilire la natura, umana o divina, dei cannibali e in particolare di DUMU.MAŠ.LÚ., che ricorda la leggenda Cuthea di Naram-Sin, conosciuta e tradotta a Hattuša. Questo nome, che fino ad ora non si è potuto decrittare e collegare storicamente, ricorda per il suo apparente significato un personaggio mitico-letterario come Enkidu. Tuttavia la descrizione della spedizione è geograficamente circostanziata e ha una collocazione storica precisa; nasce il dubbio che gli aspetti mostruosi o soprannaturali siano stati introdotti per aumentare il merito, o giustificare un insuccesso, dell'autore della narrazione.

[59] V. sopra nota 77. I nomi Labarnaš e Tuthaliaš (notare la *-š* finale che normalmente non è attestata per i nomi indigeni nei testi paleoassiri) appaiono assieme in Kt 88/k 713 (V. Donbaz, in: *Fs. N. Özgüç* 145-146). Il nome Tuthalija apparteneva alla tradizione dinastica, se il grande sovrano di questo nome, figlio di Kantuzzili, era, come si tende a vedere oggi, non un usurpatore ma il legittimo discendente dei suoi predecessori. Naturalmente la mia ipotesi sulla possibile coincidenza col gran coppiere di Zuzzu tornerebbe in questo caso ad essere possibile. Questo Tuthalija comunque non sarebbe stato re, contrariamente al mio precedente suggerimento, parzialmente accettato invece da Richard H. Beal, in: *Fs. Hoffner* 16-19, che vede in lui un antenato in linea diretta di Hattušili I.

riconoscere, come molti orientalisti[60], in contrasto con l'attuale tendenza dei biblisti, un fondamento storico in un episodio di Genesi 14 (la guerra dai quattro re orientali contro i cinque re della piana di Siddim), e vedere nel Tid'al, re dei "gentili", un Tuthalija, potremmo pensare proprio al personaggio nominato nell'"Assedio di Uršu".

Un altro documento attribuibile ai primi anni dell'espansione hittita verso la Siria è la cosidetta "Cronaca di Puhanu". L'autore, probabilmente uno scriba mesopotamico[61] al servizio del dignitario Šarmaššu, dà inizio al testo con un'apparizione che potremmo dire "onirica"[62]: l'uomo che gli appare con le vesti colorate e un canestro (*pattar*, v. il babilonese *tupšikku*) sulla testa ricorda le *corvées* divine dell'Atrahasis, poema che forse era noto all'autore[63], e la successiva figura del toro dalle corna consunte per aver

[60] Citerò solo i recenti: J.-M. Durand, "Réalités amorrites et traditions bibliques", *RA* 92 (1998) 16 ss.; D. Charpin, "'Ein umherziehender Aramäer war mein Vater': Abraham im Lichte der Quellen aus Mari", in: R. G. Kratz – T. Nagel (ed.), "*Abraham, unser Vater*": *Die gemeinsamen Wurzeln von Judentum, Christentum und Islam* (2003) 40-52.

[61] Nell'atto di adozione APM 2220, datato all'eponimo Išme-Dagan figlio di Šamsi-Adad, l'adottante Etel-pī-Amurru è figlio di un Puhānu; il Veenhof ("A Deed of Manumission and Adoption from the Later Old Assyrian Period", in: *Fs. Kraus* [1982] 359-385) lo attribuiva al periodo del primo Šamsi-Adad (cfr. R. M. Whiting, "Tell Leilan/Šubat-Enlil: Chronological Problems and Perspectives", in: S. Eichler et al. (ed.), *Tall el-Ḥamīdīya* 2 [OBO S.A. 6; Freiburg/Göttingen 1990] 205); se invece fosse da riferire al secondo re di questo nome lo si dovrebbe datare alla fine del XVII secolo e localizzare sul medio Tigri, proprio ai tempi di Hattušili I. Un altro Puhanu, figlio di Kunum, appare in una lista frammentaria di UGULA da Nerebtum nella regione di Ešnunna (S. Greengus, *Old Babylonian Tablets from Ishchali and Vicinity* [PIHANS 44; Leiden 1979] N° 151 Vo 9′). È quindi poco probabile che questo «servitore», uno scriba legato alla cultura babilonese, fosse stato preso in Siria durante le guerre di Hattušili I.

[62] In realtà tutto il documento, incompleto e di difficile interpretazione, sembra un libro di sogni profetici (naturalmente *post eventum*) caratterizzati da apparizioni misteriose, che provocano le domande dell'autore e le risposte, connesse con eventi storico-politici. H. Otten, "Aitiologische Erzählung von der Überquerung des Taurus", *ZA* 55 (1962) 156-168, nella prima edizione di questo documento integrato col frammento KBo XIII 78 vi scorgeva un riferimento al passaggio del Tauro per la conquista di Aleppo. O. Soysal, "KUB XXXI 4 + KBo III 41 und 40 (die Puḫanu-Chronik): Zum Thronstreich Ḫattušilis I.", *Hethitica* 7 (1987) 173-253, nella sua analisi vuole dimostrare che si tratta di un documento politico legato agli avvenimenti del regno di Hattušili I, ma tende a forzarne l'interpretazione (*pattar* sarebbe una faretra, non un canestro, anche se viene definita un *jukan*, "giogo/peso"; *ekan* il gelo, non il ghiaccio portato col canestro; ^{D}UTU-*uš* non il dio che appare, ma il re, ecc.); non appare chiaro chi sia l'oppositore in Arinna di Hattušili I, né perché debba trattarsi di una Arinna di Licia e non del santuario di Hattuša. V. anche l'ulteriore indagine di Soysal in *Hethitica* 14 (1999) 109-137; V. Haas e I. Wegner, "Betrachtungen zu dem Bericht des Puḫanu: Versuch einer Interpretation" in: *Gs. Imparati* 353-358; diversamente G. Steiner, "Ein missverstandener althethitischer Text: die sog. Puḫanu-Chronik (CTH 16)", ibid. 801-818, che riconosce nel primo episodio la descrizione di una visione, riferisce gli avvenimenti al tempo di Hattušili I, ma considera il documento una raccolta letteraria di *memorabilia*. Infine O. Carruba dà una nuova interpretazione del famoso canto delle "vesti di Neša", come canto funebre in: "Tessuti di Neša e mito di Nesso", in: *Gs. Forrer* 225-237. Se invece lo riteniamo un testo redatto forse sotto Hattušili ma riferito a un periodo più antico, quello del regno di Labarna, durante il quale divengono importanti le strade del Tauro, possiamo vedere nell'oppositore Pawahtelmah, forse consacrato re dai dignitari nel santuario di Arinna in opposizione alla cerimonia di adozione di Labarna I in Šanahuitta. Se questa mia interpretazione è esatta, dobbiamo attribuire già a Labarna I la volontà di conquistare Aleppo e il confronto coi hurriti, e ciò spiega l'invasione hurrita dell'Anatolia nei primi anni di Hattušili I.

[63] L'edizione più antica a noi nota del poema accadico di Atrahasis è quella di "Kasap"-

scavato la montagna prepara la strada al lavoro umano di coloro che scavarono la montagna per permettere il passaggio degli eserciti verso la Siria, attraverso le Porte della Cilicia. L'annessione della pianura di Kizzuwatna con la città santa di Kummanni precedette le imprese di Hattušili I che, senza di essa, non sarebbero state possibili[64]. Quando, molti anni dopo, il Kizzuwatna si renderà indipendente, il suo primo sovrano porterà un nome tipico dell'onomastica di Kaniš, mostrando così di appartenere a quella parte dell'élite hittita che discendeva dall'aristocrazia di quella città[65]. Naturalmente, anche se gli avvenimenti storici adombrati nel testo possono essere anteriori al regno di Hattušili I, l'autore può essere stato un contemporaneo del sovrano.

8. Labarna I e Labarna II

L'opinione prevalente che fa di Hattušili I il primo vero sovrano hittita e dei suoi predecessori figure fuori dalla storia, preferisce vedere in Labarna il nome di nascita del sovrano e in Hattušili l'epiteto, divenuto poi secondo nome, attribuitogli quando portò a Hattuša la capitale. Si può però rovesciare completamente questa interpretazione, supponendo, come si è già visto, che, figlio del principe locale di Hattuša, abbia avuto questo nome alla nascita e, dopo l'adozione da parte dello zio Labarna I, ne abbia preso il nome di trono, nome che egli stesso usa nei suoi documenti[66].

Aja, risalente al regno di Ammi-Ṣaduqa e redatta negli anni 1636-1635 a.C. (Lambert-Millard, *Atra-ḫasīs* [Oxford 1969] 31-32) ma si ritiene che la composizione dell'opera risalga al periodo dell'apogeo della dinastia paleobabilonese (v. J. Bottéro – S. N. Kramer, *Uomini e dei della Mesopotamia* [Torino 1992] 560-561). Il poema ebbe fortuna anche a Hattuša, dove sono stati ritrovati frammenti di una sua versione hittita; v. A. M. Polvani, "Hittite Fragments of the Atraḫasīs Myth", in: *Fs. P. Fronzaroli* [Wiesbaden 2003] 532-539. In Puhanu l'apparizione divina (uomo col canestro, toro, Dio del Sole) esegue un lavoro di rimodellamento geografico che, come nella tradizione mesopotamica, precede e giustifica il successivo intervento umano su scala più limitata.

[64] Nella «Saga di Zalpa» (B 16′: Otten, *Zalpa* 10-11) leggiamo che un personaggio, forse il re, si era ritirato a Kummanni subito prima della rivolta del principe Happi a Zalp(uw)a. Un frammento di un testo storico antico-hittita, KUB XLVIII 81, accenna forse alla conquista della regione e sembra seguire l'itinerario del re (?), forse disceso proprio dalle Porte della Cilicia, da Atanija ad Arušna e Kummanni.

[65] Un Išputahšu, marito di Muwanani, è fra i debitori dell'assiro Aššur-malik in *ICK* I 115, datato al mese di *maḫḫur ili* (IV mese) dell'anno del *līmu* Buzutaja (KEL 101, 1874 a.C.). Nel periodo Ib di Kültepe ritroviamo il nome nella grafia Šuputahšu in un documento certificato da Waršuma e Halkiašu (Kt 89/k 365, 6, e 89/k 383, 6, 17, 22, 30: Donbaz, in: *Fs. N. Özgüç* 133-136). Pariawatri, nome luvio del padre del primo re di Kizzuwatna, riappare nella famiglia reale hittita al tempo di Arnuwanda I ma non si può stabilire se si tratta di un nome tradizionale o dovuto ai nuovi legami col Kizzuwatna introdotti dalla regina Nikkalmati.

[66] Per l'origine indoeuropea del titolo Tabarna v. Carruba, "Tabarna: chattisch oder indogermanisch?", in: *IX Türk Tarih Kurumu Kongresi* [Ankara 1986] 201-206. Secondo J. Tischler, "Labarna", in: *Fs. Otten* (Wiesbaden 1988) 357-358, Labarna era un antico appellativo col significato di «Herrscher», trasformatosi in Tabarna sotto l'influsso del verbo *tabar-*. Nella mia ricostruzione Labarna è un nome proprio, presente nella dinastia di Kuššar/Kaniš, e il titolo Tabarna è derivato dall'accostamento paretimologico del verbo *tabar-* "governare".

L'adozione di Hattušili da parte del predecessore permetterebbe di identificare con questi due monarchi il padre del re e il re della "Cronaca di Palazzo", ma anche la posizione di Muršili I rispetto a Hattušili, figlio o nipote adottato, renderebbe parimenti possibile che essi, a loro volta, coincidano coi personaggi della Cronaca.

Tuttavia la ricostruzione delle vicende dinastiche sotto il regno di Hattušili I fatta da G. Steiner, che ritiene Muršili I un figlio e non un nipote del re, nato però tardi e quando da tempo era stato scelto come successore il figlio della sorella[67], appare molto coerente e spiega l'uccisione del conquistatore di Babilonia come una ritorsione di chi si era opposto alle scelte di Hattušili I. Una conseguenza dell'ipotesi di Steiner è quella di non poter attribuire al re altri figli, oltre a Huzzija, la figlia, che sarebbe quindi Harapšeki, e lo stesso Muršili; i figli del padre del re e fratelli del re nella "cronaca di palazzo" dovrebbero quindi essere figli di Labarna I e, a causa di ciò, "fratelli" di Hattušili: Ammuna, il "figlio" di Šukzija[68], Pimpirit, il "figlio" di Ninašša e Ka...., il "figlio" di Hubišna. Il principe di Ušša era invece un *kaenašši-*, probabilmente quindi un genero. Pimpirit/Pimpira sarà ricordato per la fedeltà verso il re e verrà incluso nelle liste di sacrificio; si è pensato che egli sia stato reggente durante la minore età di Muršili I. Si noti anche che le varie città amministrate da questi principi si trovavano tutte nella parte meridionale del regno, legata al ramo dinastico di Labarna I.

Come ho già ricordato, F. Pecchioli Daddi ha notato l'importanza di Hurma nella "cronaca di palazzo", quasi che essa fosse allora la principale

[67] V. G. Steiner, *UF* 28, 563 ss. che si basa sui documenti coevi, dai quali non risulta che Muršili fosse nipote di Hattušili, contrariamente a quanto leggiamo nel preambolo del molto più tardo trattato di Talmi-Šarruma (DUMU.DUMU-*ŠU* errore scribale per DUMU-*ŠU*?). Diversamente Beal, "Studies in Hittite History", *JCS* 35 (1983) 122-124; id., in: *Fs. Hoffner* 34-35, che considera Muršili un nipote, adottato da Hattušili e figlio di Haštajar e forse di Maratti. Tuttavia Haštajar potrebbe essere la madre di Muršili, anche se questi fosse figlio del predecessore, come seconda moglie di Hattušili (dopo Kadduši).

[68] Se crediamo che i nomi dei membri della "grande famiglia" non fossero scelti a caso, dobbiamo notare che, mentre verso la fine del regno di Hantili I accadde l'oscuro e drammatico episodio della "Regina di Sukzija" (per O. Soysal, "Noch einmal zur Šukziya-Episode im Erlaß Telepinus", *Or* 39/2 (= *Gs. E. von Schuler*; 1990) 271-279, questa regina fu complice dell'invasione hurrita seguita all'assassinio di Muršili, nel corso della quale morì Harapšili, moglie di Hantili, e venne a sua volta uccisa coi figli da un funzionario hittita), alla morte di quel re un certo Zidanta ne uccise i figli e si proclamò re, per esser poi subito dopo ucciso dal proprio figlio Ammuna. Sorge il dubbio che Ammuna di Šukzija, figlio probabilmente di Labarna I, la "Regina di Sukzija" e i re Zidanta e Ammuna siano legati fra loro e appartenenti alla stessa linea dinastica (con la probabile successione papponimica: Ammuna-Zidanta-Ammuna); con Zidanta I sarebbe in questo caso ritornata al potere la linea di Labarna I, caratterizzata da nomi "meridionali" (Zidanta è luvio, Ammuna deriva da un oronimo attestato nella regione di Tuwanuwa). Non è quindi da escludere che i hurriti si siano intromessi nella faida dinastica hittita, favorendo il ramo meridionale, rappresentato dalla regina di Šukzija, considerata poi traditrice e giustiziata; gli avvenimenti successivi alla morte di Hantili si spiegherebbero così con una vendetta.

residenza reale accanto alla vicina Kuššar; la città deve essere stata da tempi molto antichi sede di un figlio del re di Kaniš, come mostrerebbe il nome del primo re conosciuto della stessa, Hurmeli, ma anche la nomina da parte di Huzzija I del padre di Labarna I, a governatore di Hurma[69]. Se poi la probabile seconda moglie di Hattušili I, Haštajar, era di Hurma[70], anche il loro matrimonio legava ancora i due rami dinastici.

La parte meridionale del regno, nelle cui principali città Labarna I aveva insediato i suoi figli, fu il centro della rivolta contro Hattušili, scatenata dall'invasione hurrita all'inizio del suo regno (*CTH* 4 Ro I 24 ss.); ritenendo che il potere del re fosse irrimediabilmente scosso, diverse città del sud si ribellarono e furono schiacciate: Nenašša e Ullama sul medio Maraššanda e Šallahšuwa, fra Kaniš e Hurma. Gli Annali di Hattušili non parlano dei principi di queste città ma si può pensare al malcontento latente contro il governo di un uomo del nord, al quale avrebbero preferito un figlio di Labarna I. La rivolta di Šanahuitta, città del nord presso il corso dello Zulija, dove Huzzija aveva nominato suo successore Labarna I, potrebbe derivare sia da un legame particolare con la famiglia di quest'ultimo, sia dalla perdita del rango di capitale dovuta alla scelta di Hattuša. Più tardi il re avrà anche come avversario il principe di Purušhanda, certamente un altro figlio di Labarna, spinto sia dalla rivalità dinastica, sia dal ricordo dell'antica egemonia di questa città del Paese Basso[71].

Per Steiner, Huzzija figlio di Hattušili, inviato in missione a Tappašanda e ivi ucciso, coincide col Huzzija governatore di Hakmešša delle liste di sacrificio[72]. Se è così, Hattušili avrebbe dato al figlio il nome di suo nonno, non quello di suo padre, come la tradizione della papponimia potrebbe farci attendere, e lo si potrebbe spiegare con la posizione particolare di Pawahtelmah, alla quale ho già accennato. Un'altra spiegazione possibile è di natura geografica: il primogenito di Hattušili I, Huzzija, era forse destinato, in accordo col nome scelto, alla posizione di DUMU di Zalpuwa, ma la distruzione della città operata da Labarna I, mentre Hattušili I si era trattenuto, forse strategicamente, a Hattuša, impose lo spostamento della capitale del nord a Hakmešša/Hakmiš, la cui principale divinità si chiama-

[69] Si noti anche che Hur(u)ma è l'obbiettivo della spedizione hurrita in *CTH* 13 II 14-34 (A. Kempinski – S. Košak, "*CTH* 13: the Extensive Annals of Hattušili I (?)", *Tel Aviv* 9 [1982] 91-92), dove si legge esplicitamente che «gli dei protessero Huruma, alla città non fecero nulla ma inflissero la peste ai Hurriti ed essi cominciarono a morire. Nippas il comandante dell'esercito morì».

[70] Cf. St. De Martino, "Hattušili I e Haštajar", *OA* 28 (1989) 17-18. Haštajar nel periodo al quale si riferiscono le "Cronache di Palazzo" non era ancora la moglie di Hattušili I. Possiamo pensare che essa, legata alla città di Hurma, fosse discendente del padre di Labarna?

[71] Sulla rivolta del principe di Purušhanda: P. Dardano, "Il re, il grasso e l'argilla: per una proposta di interpretazione di KBo 3.46+, Ro II 13'", in: *Gs. Forrer* 239-241.

[72] *UF* 28 (1996) 604-606.

va Huzzija; Hakmiš resterà il centro di riferimento del nord, dove verranno inviate ai tempi di Arnuwanda I le offerte per il perduto santuario di Nerik[73], e quando Hattušili III si costruirà col favore del fratello un vasto regno autonomo nel nord, il suo titolo sarà ancora quello di "re di Hakmiš".

Così, durante il regno di Hattušili I, i contrasti fra i due rami della dinastia e il conflitto fra il rispetto della loro alternanza e la tentazione del re di lasciare il regno a un proprio figlio maschio, sintomi o cause di scontri etnici o politici, portarono a una situazione in grado di vanificare nella generazione successiva gran parte dei risultati acquisiti dalla linea politica di Labarna I, Labarna II e Muršili I, nella quale Steiner vede l'impronta dell'idea mesopotamica di Impero, che Hattušili I mostra di sostenere a livello ideologico[74] e alla quale si saranno opposti ambienti conservatori della corte e della "grande famiglia".

Via Monteverdi 5
I-20131 Milano

---

[73] *CTH* 375 (Preghiera di Arnuwanda e Ašmu-Nikkal) A IV 8-10; v. R. Lebrun, *Hymnes et prières hittites* (Louvain-la-Neuve 1980) 132 ss.

[74] V. anche G. Steiner, "Was bedeutet LUGAL-*zu-nu* ..... *ul-tam-li* im Aleppo-Vertrag?", *AoF* 26 (1999) 13-25; l'autore deduce da una nuova interpretazione del preambolo del trattato di Talmi-Šarruma e di KBo III 27 che Aleppo fu costretta dapprima a riconoscere la posizione di Gran Re del re di Hatti e non venne distrutta. Nell'ultimo periodo dell'archivio di Alalah VII, accanto all'uso del titolo LUGAL, al posto di LÚ, per Ammitakum di Alalah, compare in alcuni testi un "Gran Re", probabilmente il re di Aleppo, e nasce il sospetto che questa titolatura indichi una reazione alle pretese del re di Hatti negli anni che precedono l'attacco di quest'ultimo e la distruzione di Alalah VII.

"Montagne grandi (e) piccole, (sapete) perchè sono venuto?" (in margine a due recitativi del Rituale di Iriya *CTH* 400-401)

Rita Francia

Gran parte della documentazione letteraria ittita pervenutaci è costituita da testi di rituali magici, alla cui esecuzione è affidato il compito di ristabilire l'ordine cosmico originario, eliminando i fattori perturbatori che tale ordine hanno sconvolto. In altre parole, con l'esecuzione dei rituali magici gli ittiti si prefiggevano di eliminare le forze negative, responsabili della rottura dell'ordine prestabilito, invocandone di positive[1]. Lo svolgimento di una pratica rituale prevede una serie di azioni magiche, i cosiddetti *riti manuali*, accompagnate da parti recitate, i *riti orali* o *incantesimi*[2]. Quanto siano importanti le parti recitate nell'esecuzione delle pratiche magiche è evidente dalla loro presenza pressochè costante nei rituali ittiti accanto alle sezioni che descrivono riti orali[3]. La compresenza di incantesimi e di azioni magiche è comune a molte culture: è infatti un atto spontaneo che azioni a cui si attribuisce una valenza fuori dalla norma, tali da influire su un evento o su una realtà già consolidata fino a mutarla in bene o in male, siano accompagnate da pronunciamenti volti a spiegare o anche a solennizzare gli atti stessi. Ricorrendo alle parole di E. Leach: "ritual as one observes it in primitive communities is a complex of words and actions ... it is not case that words are one thing and rite another. The uttering of the words itself is a ritual"[4]. Parole e azioni dunque costituiscono

[1] Gli ittiti conoscevano anche le pratiche della cosiddetta magia nera, vietata e severamente punita, come risulta dal Codice di leggi; v. H. Hoffner, *LH* § 44b, § 170, § 111.

[2] Per la terminologia si veda M. Mauss, *Teoria generale della magia* (Roma 1975).

[3] Gli unici rituali a me noti in cui non sono documentati incantesimi sono *CTH* 442, *CTH* 475 e *CTH* 482, tutti testi non preservati nella loro interezza, pertanto si può supporre che le parti recitate cadano in lacuna; per l'assenza di parti recitate in *CTH* 486, l'afasia di Muršili II, si può ipotizzare che gli incantesimi fossero attestati sulla 'tavoletta di legno', su cui era in origine redatto il rituale e a cui si fa allusione nel corso del testo stesso, come supposto da G. Beckman, "The Tongue is a Bridge: Communication between Humans and Gods in Hittite Anatolia", *ArOr* 67 (1999) 524 nota 26 con bibliografia. In merito all'alternanza di incantesimi e azioni manuali nei rituali ittiti, si veda anche G. Torri, *La similitudine nella magia analogica ittita* (Studia Asiatica 2; Roma 2003) 8-19; V. Haas, *Materia Magica et Medica Hethitica*, I (Berlin/New York 2003) 32-33.

[4] "Ritualization in Man in Relation to Conceptual and Social Development", *Philosophical Transactions of the Royal Society of London* B 251 (1966) 247-526, in particolare 407.

nel loro insieme il rituale: non è immaginabile che una delle due componenti venga meno[5].

A partire dagli anni sessanta dello scorso secolo, gli incantesimi hanno attirato l'attenzione di antropologi ed etnologi, citiamo tra tutti B. Malinowski che nella sua opera *Coral Gardens and their Magic* (Vol. I and II; Bloomington 1965) ha evidenziato che il potere della magia dei trobiandesi risiedeva proprio negli incantesimi. L'importanza del *potere* (*magico*) insito nella parola e nell'atto verbale stesso è stato messo in luce da S. Tambiah: le parole sono di per sè portatrici di una forza magica che è quella di trascinare nel mondo reale il potere magico in esse stesse insito[6]. Gli studi di Tambiah hanno il merito di aver rapportato il concetto del potere proprio della parola a quello dell'atto illocutorio (*illocution*), vale a dire al momento in cui l'atto del pronunciamento verbale è analizzato come atto pragmatico in una rete di dinamiche interazionali, nel quale la parola opera un mutamento del contesto e precisa l'idea del linguaggio come azione a sè e, analizzata in senso più generale, la speculazione di Tambiah ha indagato il potere della parola all'interno dell'atto linguistico (*speech act*). Secondo questo tipo di analisi, la lingua non è vista governata esclusivamente da regole linguistiche, ma è studiata all'interno di una dimensione socio-culturale in una precisa fase storica[7]. Riprendendo gli studi di Tambiah, D. Frankfurter in una recente pubblicazione ha preso in esame il potere delle parole nell'atto narrativo (*narrating power*) del contesto rituale. Il "Narrating Power" attribuisce alla parola pronunciata la facoltà di trasferire nel mondo reale il "potere" proprio di un tempo o di un luogo antichissimo su o contro un determinato oggetto[8].

Queste speculazioni possono essere un utile sostegno nello studio delle parti recitate che nei rituali ittiti si alternano alla descrizione di riti manuali. Nei rituali ittiti le azioni sono accompagnate da recitazioni che mirano ad invocare ed attirare le divinità e le forze positive e a scacciare quelle negative o anche, semplicemente, a spiegare l'atto che si sta svolgendo manualmente, secondo quanto già illustrato. La funzione del pronunciare

[5] Secondo W. Burkert, *Greek Religion* (Cambridge MA, 1985) 73, non c'è un rituale senza una preghiera, né una preghiera importante senza un rituale.

[6] "The power is the 'words'", pur ammettendo che "the words only became effective if uttered in a very special context of other action", S. J. Tambiah, "The Magical Power of Words", *MAN* 3 (1968) 175-208.

[7] Queste problematiche sono affrontate da J. L. Austin, *Come fare con le parole* (Genova 1987).

[8] D. Frankfurter, "Narrating Power: the Theory and Practice of the Magical *Historiola* in Ritual Spells", in: M. Meyer - P. Mirecki (ed.), *Ancient Magie and Ritual Power* (Leiden/New York/Köln 1993) 457 con un ampio repertorio bibliografico.

recitazioni nella pratica magica non è tuttavia limitabile solo a questo: gli ittiti erano ben consapevoli del potere della parola nell'azione magica; è fuori dubbio che gli incantesimi fossero pronunciati per il valore in sè intrinseco[9]. Appare dunque evidente come i recitativi siano particolarmente interessanti, sia per il contenuto che per il linguaggio in cui sono espressi, non sempre del tutto chiaro per termini, espressioni e morfosintassi. Dietro queste apparenti 'anomalie' può vedersi adombrata una tradizione orale e una cultura popolare locale non sempre chiaramente individuabili altrove e di certo non nei testi letterari[10]. I rituali appartengono ad un ambito di cultura popolare, dove la pratica della scrittura non era diffusa e, fino a che non vennero messi per iscritto per essere custoditi in una biblioteca o in un archivio, la loro trasmissione, siamo portati a supporre, era affidata unicamente all'oralità: almeno relativamente a questo genere letterario la scrittura era utilizzata solo per conservare visivamente quanto era già stato formulato in modo da essere preservato oralmente. La pratica della scrittura era appannaggio dei ceti più elevati, mentre il popolo doveva ricorrere ancora ampliamente alla trasmissione orale, soprattutto nell'esecuzione di testi, come quelli rituali, che tendono ad essere memorizzati e ripetuti di volta in volta, con le modificazioni proprie della trasmissione verbale.

La loro canonizzazione è dunque da far risalire ad una fase prescrittoria, nel corso della quale questi testi si sono arricchiti di elementi culturali tipici dell'ambiente in cui vennero elaborati. D'altra parte è inevitabile ipotizzare che il momento della redazione canonizza un tipo di testo che, con ogni probabilità, non resta tale per tutto il tempo in cui viene applicato: se riteniamo che la sua trasmissione sia affidata all'oralità tra coloro che praticano rituali magici, maghi e maghe, medici, veggenti etc., è probabile che esso venga modificato, seppur in minima parte, più o meno volontariamente ogni qualvolta è fatto oggetto di applicazione e gli incantesimi si prestano a subire alterazioni ancor più delle parti che descrivono riti manuali.

Nel corso di questo studio prenderemo in esame due recitativi appartenenti a "Rituel d'Iriya, pour la purification d'une ville" (*CTH* 400) e a "Rituels analogues au précédent" (*CTH* 401) che ci sembrano particolarmente interessanti per perseguire la nostra ricerca di tracce di trasmissione orale in testi rituali.

[9] Beckman, *ArOr* 67 (1999) 524; Torri, Studia Asiana 2, 8.
[10] Analogamente O. Carruba, "Poesia e metrica in Anatolia", in: *Fs. Giovanni Tarditi* I (Milano 1995) 567- 602.

In *CTH* 400 e *CTH* 401 sono elencati un gruppo di testi rituali di età neo-ittita[11] che presentano elementi di affinità tra di loro. L'esecutore e la motivazione del rituale sono indicati nell'incipit e nel colofone di KUB XXX 35 + XXXIX 104, Vs. I 1-2 e Rs. IV 16′-18′ e ancora nell'incipit di KUB XXXIX 102, Vs. I 1-2 (*CTH* 400)[12]:

KUB XXX 35 + XXXIX 104, Vs. I 1 *UM-MA* ^{I}*I-ri-y*[(*a* ^{LÚ}ḪAL *nu*)] *ma-a-an* URU-*an iš-ḫa-na-aš* (2) *li-in-ki-ya-aš pa-an-ga-u-wa-aš la-la-aš a-ni-ya-mi* "Nel modo seguente Iriya, [(il veggente:)] quando una città dal sangue, dallo spergiuro, dalle calunnie tratto";

KUB XXX 35 + XXXIX 104, Rs. IV 16′ [ ] DUB I^{KAM} *UM-MA* [^{I}]*I-ri-ya* ^{LÚ}ḪAL *ma*[*-a-an* URU-*an*] (17′) *e-eš-ḫa-na-aš I*[*i*]*-in-ki-ya-aš* [....] (18′) *pa-an-ga-u-w*[*a*]*-aš la-la-aš a-ni-ya-m*[*i*] "I tavoletta. Nel modo seguente Iriya, il veggente: quando una città dal sangue, dallo spergiuro, dalle calunnie tratto";

KUB XXXIX 102, Vs. I 1 [(*UM-MA* ^{I})]*I-ri-ya* ^{LÚ}ḪAL *nu ma-a-an* URU-*an iš-ḫa-na-an-za* [ ] (2) *li-in-ki-ya-za pa-an-ga-u-wa-za* EME-*za a-ni-ya-mi* "[(Nel modo seguente)] Iriya, il veggente: quando una città dal sangue, dallo spergiuro, dalle calunnie tratto"[13].

Questo rituale è menzionato come "rituale di Iriya" anche nell'elenco del catalogo KUB XXX 50+:

V 11 I *TUP-PU QA-TI e-eš-ḫa-na-aš pár-ku-nu-ma-aš* (12) *ma-a-an* ^{LÚ}AZU URU-*an iš-ha-na-aš* (13) *a-ni-ya-az-zi A-WA-AT* ^{I}*E-ri*[*-ya*] "I tavoletta; finita. Della purificazione (di un fatto) di sangue. Quando il veggente tratta una città (per un fatto) di sangue. Parola di Iriya"[14].

Elencato sotto *CTH* 401 è anche KUB XXX 36 ma, contrariamente a quanto visto fino ad ora, nel suo incipit, Vs. I 1-4, l'esecutore del rituale è detto essere l'augure Banippi e la motivazione per cui il rituale è celebrato è "quando un uomo contro un altro la sua veste gira in alto"[15].

KUB XXX 36 Vs. I 1 [*UM-MA* ^{I}]*Ba-ni-ip-pí* ^{LÚ}IGI.DÙ *ma-a-an-ša-an* (2) [^{LÚ}*ar-a-a*]*š A-NA* ^{LÚ}*TAP-PÍ-ŠU* ^{TÚG}*še-ek-nu-un* (3) [*ša-ra-a pí-i*]*p-pa-a-i nu-uš-ši-iš-ša-an* DINGIR^{MEŠ} (4) [*we-r*]*i-ya-zi nu-uš-ši ki-i* SISKUR-*ŠU* "[nel modo seguente] Banippi, l'augure: quando [un uomo] (nei riguardi di) un altro la veste [gi-]ra [verso l'alto], e contro di lui gli dèi [in]voca; per lui questo (è) il suo rituale"[16].

[11] Come tali vengono datati da S. Košak nel portale di Mainz; secondo *CHD* L-N 68 a, 79 b, 366 b, 339 b sono da intendersi MH/NS.
[12] Vorrei ringraziare il prof. A. Archi e la Dott.ssa G. Torri per aver discusso con me alcune parti del testo, preciso, tuttavia, che quanto proposto è imputabile unicamente alle decisioni della sottoscritta.
[13] Si notino gli ablativi di separazione *iš-ḫa-na-an-za li-in-ki-ya-za pa-an-ga-u-wa-za* EME-*za*, invece dei genitivi *iš-ḫa-na-aš li-in-ki-ya-aš pa-an-ga-u-wa-aš la-la-aš* di KUB XXX 35+; sull'argomento rimandiamo a H. C. Melchert, *Diss.* 305-306.
[14] *CTH* p. 167.
[15] Sulla figura del veggente quale autore di rituali, si veda D. Engelhard, *Diss.* 25-27; Haas, *Materia Magica* I 13.
[16] L'espressione UN-*ši* ^{TÚG}*šeknun šara pippa-* è stata di recente studiata da D. Prechel, "Betrachtungen zum Ritual der Pupuwanni", in: *Fs. M. Popko* (Warsaw 2002) 277-287 con bibliografia precedente; per questo passo si veda anche *CHD* P 271a, con proposte di integrazione differenti.

Il testo riportato nella prima colonna di KUB XXX 36, pur essendo annoverato sotto *CTH* 401 come rituale di Iriya, nell'incipit è detto essere eseguito dall'augure Banippi e con una motivazione del tutto diversa da quella che si ritrova nei rituali eseguiti dal veggente Iriya. Il contenuto dell'incipit e la presentazione della *materia magica* che segue in KUB XXX 36 Vs. I ci inducono a mettere in dubbio l'appartenenza di questa colonna al rituale di Iriya, che invece è di certo preservato a partire dalla seconda colonna della stessa tavoletta, il cui contenuto è infatti simile a quello di KUB XXX 33, Vs. I 12 e seguenti e a quello di KBo XIII 131 Vs. 4′ e seguenti. Tra i particolari che ci spingono a mettere in discussione l'appartenenza di KUB XXX 36, Vs. I a *CTH* 401 è l'occorrenza dell'aggettivo *ḫurli-* (righe 5 e 15) "(secondo la foggia) hurrita", che non compare nei testi rituali citati sopra il cui esecutore è di certo Iriya; ancora, il materiale menzionato per l'esecuzione del rituale è diverso da quello elencato nei testi ascrivibili ad Iriya: in KUB XXX 35, Vs. I 4-5 e in KUB XXXIX 102, Vs. I 4-5 sono menzionati (4) ^{GIŠ}AL ZABAR ^{GIŠ}MAR ZABAR ^{GIŠ}*ša-at-ta-an* ZABAR (5) Ì LÀL NINDA.SIG^{MEŠ} "una zappa di bronzo, una vanga di bronzo, un ^{GIŠ}*šatta-* di bronzo, olio, miele, pani sottili", mentre in KUB XXX 36, Vs. I nelle righe 7 e 8 sono menzionati: (7)] ^{GIŠ}ŠÚ.A BANŠUR AD.KID (8)]-*an* 1 NINDA ERÍN 3 NINDA KU$_7$-*ya* "] uno sgabello, un tavolo di canne,] una galletta, tre pani dolci". In conclusione, a nostro giudizio KUB XXX 36 è una tavoletta contenente più testi rituali officiati da esecutori diversi, vale a dire una *Sammeltafel*, e in KUB XXX 36, Vs. I è riportato un rituale il cui officiante è l'augure Banippi, che nulla ha a che vedere con il rituale contenuto a partire da Vs. II, officiato da un veggente che riteniamo essere Iriya in base al parallelismo di questo testo con quello di KUB XXX 33, Vs. I 12 e seguenti e con quello di KBo XIII 131, Vs. 4′ e seguenti, pertanto sotto *CTH* 401 sarebbero da elencare KUB XXX 36, Vs. II e Rs. III.

Tra le parti recitate presenti nel rituale di Iriya, due ci sembrano particolarmente degne di nota, sia per il contenuto sia per le caratteristiche stilistiche che, come verificheremo, si lasciano ricondurre ai caratteri tipici di una trasmissione orale, presentando il ripetersi di alcune parti di testo e di espressioni particolari che non esitiamo a definire formulari. Queste sezioni, sostanzialmente simili tra loro nelle parti costitutive, presentano dei dialoghi tra un uomo (l'officiante e solo in un esemplare il sovrano) ed elementi paesaggistici, montagne in un caso, fonti e paludi nell'altro. Ciascun dialogo si apre con una invocazione: la prima, in ordine di scrittura, è alle montagne, contenuta in KUB XXX 35+, Vs. I (= A) 7-11, in KUB XXX 36, Vs. II (= B) 3-16, in KUB XXX 33, Vs. I (= C) 12-19 e KBo XIII 131, Vs. (= D) 1′-9′, la seconda è alle fonti ed è ben documentata in KUB XXX

34 + KUB LX 75, Rs. III (= E) 10-24 e ancora in KBo XIII 131, Vs. (= D) 10′-20′, KUB XXX 33, Vs. I (= C) 20-21 e nel frammento 1066/u 4′-9′ (= F)[17]; in E accanto alle fonti sono invocate anche le "paludi del mare" (*arunaš ṢÚ-ṢÚ-aš*)[18].

KUB XXX 36, Vs. II (= B)

(1) *nu-za nam-ma* ^{LÚ}ḪAL Ì-*an mi-li-it* NINDA.KUR$_4$.RA *iš-pa-an-d*[*u*]-*zi*[a]
(2) *da-a-i na-aš* ḪUR.SAG^{MEŠ}-*aš pa-iz-zi nu kiš-an te-ez-zi*
(3) ḪUR.SAG^{MEŠ} GAL^{TIM} *pa-an-ga-u-e-eš* TUR$^{MEŠ.TIM}$
(4) *ḫa-a-ri-ya-aš na-ak-ki-i-ya-aš*[b] *ku-it ú-wa-nu-un*
(5) *ku-it ta-a-ri-ya-nu-un*[c] DUMU.LÚ.U$_{19}$.LU^{UT-TIM} GU$_4$-*un*
(6) *ma-a-an ḫa-ap-pu-ú-i* EGIR-*an pí-iš-ši-e-er*[e]
(7) *nu-mu-uš-ša-an*[f] *šu-me-eš-ša*[g] ḪUR.SAG^{MEŠ} *ḫar-ap-te-en*
(8) *UM-MA* ḪUR.SAG^{MEŠ} *le-e-ta na-a-ḫi ú-i-e-eš-ta*[h]
(9) *ḫar-ap-pu-u-e-ni*[i] GIŠ-*ru a-pé-el* ^{GIŠ}*KA-PA-RU*[l] *ar-ḫa*
(10) *iš-kal-la-ú*[m] *wa-ar-ši-i-ma-ša-at*[n] *a-pé-e-el-pát*[o]
(11) *mi-i-ya-aš*[p] *iš-ḫa-a-i a-li-ya-na-an-kán*[q]
(12) *a-li-ya-an-zi-na-aš*[r] *a-pé-e-el-pát*[s] *mi-i-ya-aš*[t] *ku-en-zi*
(13) *ą-lį-ya-kán ú-e-eš-pát ku-en-nu-um-me-e-ni*
(14) [*:i-ya-u-wa-a*]*n e-eš-ḫar*[u] *pa-an-ga-u-wa-aš* EME-*an*
(15) [*ša-ra-a ti-i-y*]*a-u-e-ni na-at i-it*[v] *ka-ru-i-li-ya-aš*
(16) [(DINGIR^{MEŠ}-*aš*) *pa-a-i*[?] *n*]*a*[w]-*at-kán* GAM-*an-da*[x] GE$_6$-*i* KI-*i*[y] *pé-e-da-an-du*[z]

"(1) E dunque il veggente pone olio, miele, una pagnotta, un vaso per libagioni, (2) va alle montagne e così dice: (3) 'Montagne tutte, grandi (e) piccole, (4) (sapete) perchè sono venuto nelle valli profonde? (5) (Sapete) perchè mi sono affaticato? Gli uomini (acc.) (6) come un bue hanno gettato dietro ad un recinto. (7) E voi, montagne, siate dalla mia parte (lett.: unitevi a me)!' (8) Nel modo seguente le montagne: 'Non temere per te: noi saremo dalla tua parte (9) (lett.: ci uniremo a te)! L'albero la sua cima (10) tagli pure! Ma la legna (nom.) essa (acc.), (che pure è parte) della sua propria (11) *essenza*, è pronta a legare (lett. lega); (12) (ciò che ha) la *forma di un cervo* (nom.) il cervo (acc.), (che pure è parte) della sua propria

[17] Si veda J. Siegelová, StBoT 14, 72; B. J. Collins, *Diss.* 288.
[18] Diamo di seguito i testi avendo considerato gli esemplari KUB XXX 36, Vs. II e KUB XXX 34+, Rs. III come testi di riferimento, in nota sono date le varianti secondo KUB XXX 33, Vs. I, KBo XIII 131, Vs. e 1066/u; a parte è stato presentato anche il testo di KUB XXX 35+, Vs. I 7-11.

essenza, è pronta a colpire (lett. colpisce); (13) noi, da parte nostra, possiamo colpire (lett. colpiamo) il cervo. (14) [Il dolor]e, il sangue, la calunnia (15) possiamo prendere (lett. prendiamo): vai [a dar]li [(agli antichi dei)] (16) ed essi li portino sotto, nella nera terra!'"

(a) In C è omessa l'offerta di libagioni. (b) C 12 LUGAL-*uš A-NA* ḪUR.SAG^{MEŠ} *kiš-an te-ez-zi* "Il re alle montagne così dice". (c) C 13 *ku-wa-at ta-ri-ya-nu-un* (d) C 13 DUMU.NAM.Ì[Ù.U$_{19}$.LU^{UT-TI}] (e) C 14 *pí-*[*iš*]*-eš-ya-at* (f) C 14 *nu-mu-kán* (g) C 14 *šu-meš-ša* (h) C 15 *ú-e-eš-ta*; comincia qui D 4' *ú-]e-eš-ta* (i) C 15 *ḫar-pí-ya-*[*u-e-ni* (l) C 16 [^{GIŠ}*x*]*-nin-ru* (m) C 16 *du-wa-ar-na-i* (n) C 16 ^{GIŠ}*wa-ar-ša-ma-ša-*[*at*; D 5' ^{GIŠ}]*wa-ar-ša-ma-aš-ša* (o) D 5' *a-pé-el* (p) Omesso in D 5'. (q) C 17 [*a-li*]*-ya-an-kán* (r) Idem in D 6', ma in C 17 [*a-li-ya-an*]*-zi-na-an*. (s) Omissione di *-pát* C 17 e in D I 6'. (t) C 17 *me-ya-aš*; D 6' *mi-ya-aš* (u) C 18 *-i-y*]*a-u-wa-an iš-*[*ḫa*]*-aḫ-ru* "il dolore, le lacrime"; D 7' *-]i-ya-u-wa-an iš-ḫar* "il dolore, il sangue". (v) Omesso in C 19 e in D 8'. (w) C 19 DINGIR^{MEŠ}*-aš pí-ya-u-e-ni*^{19} (x) C 19 *kat-*[*ta-an-da*; D 9' *kat-ta-a*]*n-da* (y) D 9' *tiš-ni-i* (z) D 9' *pé-da-an-zi* "porteranno".

KUB XXX 35+, Vs. I (= A)

(6) *nu ku-wa-pí wa-ap-pu-w*[*a-aš* TM ^{LÚ}]^{MEŠ}BÀḪAR *im-ma da-aš-kán-zi*
(7) *nu a-pád-da pa-i-ši nu wa-ap-*[*pu*]*-i kiš-an me-ma-at-ti*
(8) *wa-ap-pu-mi-it na-an-z*[*a-kán ku-i*]*t ú-wa-nu-un ku-it*
(9) *da-ri-ya-aḫ-ḫu-un* [*k*]*a-ru-ú-i-lé-e-eš*
(10) [DINGIR]^{MEŠ} *ku-i-e-*[*eš*
(11) [*pa*]*-an-ga-u-*[*wa-aš la-la-aš*

"(6) E proprio là dove i vasai sono soliti prendere [l'argilla] della riva, (7) là andrai e alla riva così dirai: (8) 'Mia riva, ad essa (sai) perchè sono venuto? (9) (Sai) perchè mi sono affaticato? (10) [gli dei] antichi che [(11) le calun[nie.'"

KUB XXX 34 + KUB LX 75, Rs. III (= E)

(9) *nu-za nam-ma* NINDA.KUR$_4$.RA GEŠTIN *iš-pa-an-du-z*[*(i da-a-i)*]^{a}
(10) *na-aš ú-e-te-na pa-iz-zi nu* PÚ*-i kiš-an t*[*e-ez-zi*]^{b}

[19] In KUB XXX 36 Vs. II 16 in lacuna sembra esserci posto per non più di sei segni, non riteniamo pertanto possibile poter integrare DINGIR^{MEŠ}*-aš pí-ya-u-e-ni*; a nostro avviso *i-it* ha in questa frase una funzione fraseologica, da qui la proposta di integrare a riga 16 l'imperativo di seconda singolare *pa-a-i*; per la funzione fraseologica dei verbi *pai-* ed *uwa-* rimandiamo a G. E. Dunkel, "IE hortatory **éy; *éyte*: Ved. *éta stávāma*, Hitt. *eḫu=wa it*, Hom. εἰ δ' ἄγε", *MSS* 46 (1985) 47-89.

(11) *a-ru-ma-aš ṣÚ-ṣÚ-aš* PÚ^{ḪLA} GAL.GAL PÚ^{ḪLA} TUR.TU[R]^{c}
(12) *ku-wa-at ú-wa-nu-un ku-it da-ri-ya-nu-u*[*n*]^{d}
(13) DUMU^{MEŠ} LÚ.U$_{19}$.LU^{TI} GU$_4$*-un ma-a-an*^{e} *ḫa-l*[*i-ya-aš*]^{f}
(14) *ḫa-ap-pu-i* EGIR*-an pé-eš-ši-it*^{g} *nu-uš-ma*[*-aš*]
(15) NINDA.KUR$_4$.RA^{ḪLA} G[EŠTI]N *iš-pa-an-du-zi ú-d*[*a-aḫ-ḫu-un*]^{h}
(16) *nu-mu-uš-šą-ąn* [ ] *šu-me-eš-ša ḫa-ra-ap*[*-ten*]^{i}
(17) *ú-e-te-na-an-te-e*[*š-ma*^{l} *kiš-an ta-ra-an-zi*^{m}]
(18) *le-e-it-ta na*[*-a-ḫi*^{m} *ú-i-e-eš-ta ḫar-ap-pu-u-*(*ę-ni*)]^{n}
(19) BIL.ZA.ZA*-at iš-ši-i*[^{o} *da-a-i na-at-*]*kán*
(20) *kat-ta pa-aš-zi ḫar*[*(-zi-ya-al-la-aš-ša-at)*]^{p}
(21) *ša-ap-pu-it* [*ša-ra-a da-a-i* (BIL.ZA.ZA*-at-kán*) A^{ḪLA} *pé-da-i*]^{q}

(22) [*n*]*ą*[*-a*]*t-kán pé*[*-da-i* Ì(D*-at a-ru-ni pé-da-i*)]^{r}
(23) [*ḫar-zi-ya-al-la-aš-ša-at* (A^{ḪLA}*-aš* GAM*-an-da pé-da-i*)]
(24) [^{MEŠ}(*-aš* EGIR) *Ú-*(*UL ú-iz-zi*)]

"(9) E inoltre [(prende)] una pagnotta e un vaso di vino, (10) egli va all'acqua e alla fonte dice così: (11) 'Alle paludi del mare, alle fonti grandi (e) piccole (12) (sapete) perchè sono venuto? (Sapete) perchè mi sono affaticato? (13) Gli uomini (acc.) come un bue (14) ha gettato dietro al recinto dello sta[bbio]. E a voi (15) pagnotte e un vaso di vino ho por[tato], (16) e anche voi siate dalla mia parte (lett.: unitevi a me)!' (17) E le acque [così dicono]: (18) 'Non te[mere] per te: [noi saremo dalla tua (parte) (lett.: ci uniremo a te)]. (19) La rana lo [prende] con la bocca (20) (e) [lo] inghiotte, la sa[(lamandra)] (21) con le zampe [lo prende .....], la rana lo [porta alla acque]. (22) E (dunque) lo porta là, il fiume lo porta al mare, (23) [la salamandra lo] porta sotto le acque (24) ..... e non ritorni indietro!'"

(a) Integrazione proposta in base A 1. (b) D 10' [*na-aš A-NA* EGIR*-š*]*i*$^{(?)}$ PÚ^{ḪLA} GAL P[Ú^{ḪI}]^{A} TUR *pa-iz-zi nu te-ez-zi* "[ed egli poi al]le fonti grandi (e) alle fonti piccole va e dice"; C 20 [EGIR-]*ŠÚ-ma-aš* [*A-NA* PÚ^{ḪLA} GAL] PÚ^{ḪLA} TUR *pa-iz-zi nu te*[*-ez-zi*] "ed egli [po]i [alle fonti grandi] (e) alle fonti piccole va e dice". (c) Omesso in D come pure in C. (d) D 11' *ku-it-ta-r*[*i*]*-ya-nu-un* (e) D 11' LÚ.U$_{19}$.LU^{UT-TI}*-mu* (12') [GU$_4$*-un ma-a-a*]*n* KALA.GA*-i ḫa-ap-pu-u-i* EGIR*-an* "me, un uomo, [come un bue], dietro ad un robusto recinto"[20]; C 21 LÚ.U$_{19}$.[(?)L]U$_4$$^{UT-TI}$*-mu*$_1$ GU$_4$*-un* [(f) D 12' omette. (g) D 12' *pí-iš-ši-ir* (h) D 13' [*nu-uš-ša-an u-*]*uk a-ru-ni am-ma-ma ú-wa-nu-un* "e io sono venuto al mare *ammama*" (segue linea di separazione). (i) D 14' *ḫar-ap-ten* UM*-MA* (l) D 14' UM*-MA* PÚ^{ḪLA}; F 4' *ú*[*-* (m) D 14' *le-e-ya-aš na-a-ḫi* "non temerli"; F 5' *-w*]*a-at-ta* (n) In base a D 15'. (o) D 15' BIL.ZA.ZA KA[×U]*-za da-a-i*; F 6']*-at* (p) In base a D 16'; F 7' *-]va-lu-ša-at* (q) In

[20] Diversamente E. Neu, StBoT 5, 46.

base a D 17′ BIL.ZA.ZA-*at-kán ḫal-lu-u-wa-aš* (18′) [*we-te-na-aš kat-ta-an pé-da-i*] "la rana lo [porta sotto acque] profonde"[21]. (r) Il manoscritto E si interrompe, il restante testo è secondo D 19′ e seguenti.

In KBo XIII 131 e KUB XXX 33 il primo e il secondo recitativo si susseguono consecutivamente, mentre, in base a quanto possiamo evincere dalla ricostruzione del testo, in KUB XXX 34+ e in KUB XXX 36 sono interposte altre sezioni contenenti incantesimi e riti manuali. In KUB XXX 34+ manca il recitativo introdotto dall'invocazione alle montagne, probabilmente contenuto nella seconda colonna per noi perduta, e si apre con la descrizione di una pratica manuale (1-4) seguita da una prima recitazione (5-8), quindi, dopo un'offerta di pane e vino, segue il recitativo diretto alle fonti e introdotto dall'invocazione "alle paludi del mare, alle fonti grandi (e) piccole" (9-23). In KUB XXX 36, Vs. II dopo il recitativo rivolto alle montagne (2-16), seguono due righe (17 e 18) molto frammentarie, di cui nella prima sono attestati alcuni termini ricorrenti anche in KUB XXX 34+, Rs. III 1 (GIŠ-*ru, purut*), seppur in costruzione diversa. Da ciò si potrebbe supporre anche qui la presenza di una sezione di rito manuale tra i due recitativi, similmente a quanto ipotizzato per KUB XXX 34+.

A pronunciare i recitativi sarebbe atteso lo stesso esecutore del rituale, e infatti in KUB XXX 36, Vs. II 1-3 e in KUB XXX 34, Rs. III 5′ (*CTH* 401) si cita 'il veggente'; la menzione dell'esecutore del rituale è in lacuna in KUB XXX 33, Vs. (*CTH* 401), mentre in Vs. I 12 è LUGAL-*uš* a recitare la sezione introdotta dall'invocazione alle montagne e alla riga 8 è menzionata la coppia regale. Il sovrano come recitante e la coppia regale figurano solo in questo manoscritto, mentre in tutti gli altri l'esecutore, cioè il veggente, è anche colui che pronuncia i recitativi: è forse da ritenere che sia il re in persona ad eseguire il rituale in KUB XXX 33? Il fatto che il re prenda parte attivamente ai rituali recitando delle sezioni e pronunciando scongiuri non stupisce: nel rituale per la costruzione di un nuovo palazzo *CTH* 414 il re recita più di una *historiola,* più raramente invece il re esegue un rituale[22].

I recitativi in esame presentano delle parti che hanno subìto mutamenti minimi nei vari testi paralleli: la formula introduttiva di entrambe, a cominciare dalla invocazione alle montagne o alle fonti, fino alla risposta di queste ultime "non temere: noi saremo dalla tua parte!" è pressochè simile in tutti gli esemplari sia per contenuto che per redazione, infatti le varia-

[21] A nostro parere questo testo non è proponibile per integrare la lacuna di KUB XXX 34+, Rs. III 21 a causa il numero di segni eccessivo per lo spazio a disposizione.

[22] Uno dei pochi esempi è il rituale *CTH* 475, per cui si veda D. Groddek, "Prolegomena zum Ritual des Palliya (*CTH* 475)", *Hethitica* 14 (1999) 27-33.

zioni tra un manoscritto e l'altro sono ridotte al minimo e comunque tali da non modificare nella sostanza il testo, contrariamente a quanto accade per altre parti del medesimo rituale per cui si rilevano divergenze di non poco conto tra le diverse redazioni. L'incipit si ripete in modo strutturalmente simile in entrambi i recitativi e come tale è riportato in quasi tutti gli esemplari documentari[23]: soggetto – montagne/specchi d'acqua in caso dativo – *paizzi*[24]; segue la formula introduttiva del discorso diretto con il verbo *tezzi*; quindi l'invocazione alle montagne o alle fonti, omessa solo in KBo XIII 131, Vs.; le due domande retoriche introdotte da *kuit/kuwat*[25]; la similitudine tra l'uomo e il bue prigioniero; l'esortazione alle montagne/alle fonti a soccorrere l'invocante; la risposta degli elementi naturali invocati con l'invito a non aver timore e ad essere certo di ricevere l'aiuto richiesto; l'esempio paradigmatico che rientra nella formula di applicazione *similia similibus evocantur*. In KBo XIII 131, Vs. 1′-9′ è conservata solo parzialmente l'invocazione, 1′-3′, a cui segue la risposta delle montagne, 4′-9′; tra i mali da scongiurare accanto allo spergiuro e alla calunnia, compare anche (2′) KASKAL^{ḪLA} "strade (insicure)", presente anche in KUB XXX 33, Vs. I 11.

L'interessante espressione "l'uomo come un bue hanno gettato dietro ad un recinto" è sempre presente, con la sola eccezione di KUB XXX 35+, Vs. I; probabilmente con questa similitudine si allude ad uno stato di impotenza e di sottomissione a cui gli esseri umani sono stati ridotti[26]. La recitazione prosegue con l'esortazione alle montagne o alla fonti affinchè soccorrano colui che pronuncia l'invocazione unendosi a lui, segue quindi la risposta rassicurante degli elementi naturali invocati. In KUB XXX 35, Vs. I tutta questa parte di testo sembrerebbe mancare, dal momento che dopo le domande retoriche di apertura fa seguito la menzione degli dei antichi (*karuileš* DINGIR^{MEŠ}), in caso nominativo o accusativo, che negli altri esemplari è solo alla fine della recitazione; questo testo sembra essere una sorta di *lectio brevis* del rituale, di cui sono riportate solo alcune parti. Il racconto, in tutti gli esemplari, si chiude con l'intervento purificatore operato dai *karuileš* DINGIR^{MEŠ} a cui vengono affidati i mali della comunità af-

[23] Unica eccezione è rappresentata da KUB XXX 35, Vs. I 7 e sgg. che presenta un'edizione ridotta del rituale.

[24] In KUB XXX 33. Vs. I 12 questa prima frase è omessa.

[25] Le interrogative introdotte da *kuit/kuwat* sono state prese in esame da H. A. Hoffner, "About Questions", in: *Fs. Philo H. J. Houwink* (Istanbul 1995) 87-104.

[26] Una espressione accostabile a questa può ricercarsi nella Autobiografia di Ḫattušili III, *CTH* 81, IV 25 [(*na-an-kán*)] *I-NA* ^{URU}*Sa-mu-ḫa* (26) ŠAḪ GIM-*an* : *ḫu-u*[(-*um-ma* EGIR-*pa iš-tap-p*)]*a-aš* "e lo rinchiusi a Samuḫa come un maiale nel suo recinto". Anche se l'animale prigioniero con cui è costruita la similitudine è un maiale, il concetto di fondo è analogo: si intende sottolineare lo stato di impotenza e di umiliazione a cui è stato ridotto un essere umano, nel caso specifico Urḫi-Tešup; per l'edizione del testo rimandiamo a H. Otten, StBoT 24, 25.

finché li portino con sè nella nera terra. Con una analogia fondata sul principio *similia similibus evocantur* anche la comunità per cui è celebrato il rituale verrà liberata dai mali che l'opprimono; questo tipo di formulazione prevede infatti che la situazione della città che deve essere purificata sia implicitamente paragonata a quanto esposto nel recitativo.

Ambedue i recitativi, sia quello con l'invocazione alle montagne, che quello con l'invocazione alle fonti, non sono di semplice lettura, presentando alcune parole non altrimenti note o su cui il dibattito è tuttora aperto. Nell'invocazione alle montagne i termini poco noti o ancora in discussione sono: *miya-*, *aliyan-*, *aliyanzina-*. La parola *miya-* ricorre in caso genitivo[27] e, riconducendola all'area semantica del verbo *mai-/miya-* "crescere, essere nato, prosperare"[28] proponiamo di tradurla "essenza", nel senso di "ciò che si è sviluppato, che è cresciuto da". Il termine *aliya-* è in caso accusativo singolare *a-li-ya-na-an-kán* in KUB XXX 36, Vs. II, 11, ma il passo parallelo KUB XXX 33, Vs. I 17 riporta ⌈*a-li-*⌋*ya-an-kán*, accusativo singolare da *aliya-*, attestato anche in KUB XXX 36, Vs. II 13 ⌈*a-li-ya-*⌋*kán* senza alcuna desinenza e probabilmente da ritenersi un errore scribale per ⌈*a-li-ya-*⌋(*an*)*-kán*; *aliyan-* è stato recentemente preso in esame da B. J. Collins che ha proposto la traduzione "cervo"[29]. L'oscillazione tra i due temi, *aliya-* e *aliyan-* nei passi in questione è già stata rilevata da tempo da H. Otten che, relativamente all'attribuzione del significato, osserva l'associazione del termine *aliyan-* a UDU in un testo appartenente ad una collezione privata[30], a lui solo noto su trascrizione di E. Weidner: *GÙB-la-az* UDU *a-li-ya-na-an ŠA* NA *da-a-i* "a sinistra prende una pecora a. d'argilla"; nel suo duplicato KUB LVIII 107+ (*CTH* 781/448.9), Rs. IV 8' UDU è omesso: *GÙB-la-za a-li-ya-na-an* (9') *ŠA* NA *da-a-i* "a sinistra prende un a. d'argilla"[31]. La stessa oscillazione tematica *aliya-/aliyan-* è attestata anche in KBo XXXII 114: in Vs. II 3 troviamo il nominativo *a-li-ya-aš* al posto dell'atteso *aliyanaš*, come commenta E. Neu[32], da cui si evincerebbe una certa incertezza riguardo alla scelta del tema da parte dello stesso scriba traduttore ittita; il significato proposto da Neu è "caprio-

[27] Il termine non è tradotto in *CHD* L-N 223 che lo considera in caso nominativo, apposizione a "*waršama/waršima-* "paglia"", "legna da ardere" secondo Friedrich, *HW* 247, significato quest'ultimo confermato da C. Watkins, "Some Indo-European Logs", in: *Gs. Fiorella Imparati*, II (Firenze 2002) 879-884.

[28] *CHD* L-N 113-115 illustra l'area semantica del verbo *mai-/miya-*.

[29] B. J. Collins, "On the Trail of the Deer: Hittite *kuruša-*", in: *Fs. Harry A. Hoffner Jr.* (Winona Lake, Indiana 2003) 73-82.

[30] S. de Martino – H. Otten, recensione a KUB LIII 107, *ZA* 74 (0984) 301.

[31] Otten, "Bemerkungen zum Hethitischen Wörterbuch", *ZA* 66 (0976) 98.

[32] *StBoT* 32, 116; *CHD* L-N 223 intende *aliyan-* "pecora".

lo". I due termini *aliya-* e *aliyan-*, almeno nei contesti presi in esame, sono da ritenersi semanticamente del tutto analoghi tra loro e indicanti un cervide, animale che ben si addice ai rilievi montuosi chiamati in causa dal tema della recitazione, e non un "uccello oracolare", significato pure ben noto da altri contesti per l'omografo *aliya-*[33]. Subito a seguire troviamo in KUB XXX 36, Vs. III 12 e in KBo XIII 131, Vs. 6' *aliyanz]inaš*, che corrisponde ad *aliyanzinan* in KUB XXX 33, Vs. I 17, all'apparenza ampliamento di *aliyan-* con l'aggiunta di un suffisso *-šina-* "che ha la forma di un cervo, di un cervide"[34]; per questo lemma è attestata anche una variante grafica *aliyazzina-* ((KBo X 24, Vs. I 6 *a-li-ya-zé-nu-uš*)[35]. Proprio perché in questo testo *aliya(n)-* e *aliyanzina-* sono riportati uno di seguito all'altro, è da escludere che siano sinonimi pur rimandando ad un'area semantica comune.

Il recitativo introdotto dall'invocazione alle fonti e agli specchi d'acqua ci è giunto in modo frammentario e parziale, trovandosi nella parte terminale della tavoletta, a ridosso della frattura; i due esemplari che ne preservano la prima parte sono KBo XIII 131, Vs. 10'-20' e KUB XXX 34+, Rs. III 9-22, mentre in KUB XXX 33, Vs. I 20-21 sono attestate parzialmente solo le righe iniziali. Dai due testimoni che conservano la sezione più cospicua di testo, risulta che una prima parte è del tutto simile per struttura e contenuto a quella già esaminata nell'invocazione alle montagne: l'officiante lamenta le difficoltà incontrate per raggiungere gli specchi d'acqua a cui si è recato per ricevere aiuto, ne invoca il soccorso, e questi rispondono positivamente alla sua richiesta. Oggetto dell'invocazione sono le fonti grandi e piccole; le varianti tra un testo e l'altro sono anche in questo caso minime: KBo XIII 131 Vs. 13' menziona in aggiunta anche *a-ru-ni am-ma-ma*, KUB XXX 34+, Rs. III 11 aggiunge *a-ru-*

[33] Otten, *ZA* 66, 97-98; A. Archi, "L'ornitomanzia ittita", *SMEA* 16 (0975) 142; anche I. Singer, *StBoT* 27, 94-95 osserva che i temi *aliya-* e *aliyana-* sono in alternanza tra loro e intende *aliya-* nel gruppo di testi in questione "uccello oracolare"; come tale anche in Haas, *Materia Magica* 490; *HW*[2] 58 riporta *a(l)liya-* "uccello oracolare" e *aliyana-* "Substst. u. B.".

[34] Apprendiamo dall'articolo di Collins, in: *Fs. Hoffner* 80 nota 33 questa proposta avanzata da Melchert, "Covert Possessive Compounds in Hittite and Luwian", in: *Fs. Alexis Manaster Ramer* (in stampa); N. Oettinger, "Die *a*-Stämme des Hethitischen und ihre indogermanischen Ausgangspunkte", *KZ* 94 (0980) 44-63, a pagina 56 l'autore riconosce *aliyanzena* derivato da *aliyan-* con l'aggiunta del suffisso *-ena-*, "dell'*a*-, che appartiene all'*a*-" e intende *aliyan-* un tipo di uccello, associandolo al termine *aliya-* (*aliya(n)-* "Orakelvogel"; dello stesso parere è anche Singer, *StBoT* 27, 94.

[35] Altre attestazioni fino ad ora note dei termini *aliyan-/aliya-* e *aliyanzina-* sono le seguenti: per *aliyan-* KUB XXXVI 83, Vs. I 22 e 32 *a-li-ya-na-aš*; KUB XLVIII 106, Rs. 12' *a-li-ya-n*⌈*a-a*⌋*š*; KBo XII 96, Vs. I 11 *a-li-ya-ni*; da ultimo in KBo XLV 210, 8' *a-li-ya-n*⌈*a-aš a-li-ya-zi-n*⌈*a-aš* (9') *a-li-y*⌈*a-zi-na-an* e nell'inedito Bo 6991, Rs. 5 *a-li-ya-nu-uš*, per cui si veda Singer, *StBoT* 27, 94, Otten, *ZA* 66, 98; per *aliyanzina-* KBo XXIV 11, Vs. 8' a⌈*l-li-ya-an-zi-na-a*⌉ e KBo X 24, Vs. I 6 *ezan-šu-ma a-li-ya-zé-nu-uš* e il già menzionato KBo XLV 210, 8' e 9'.

na-aš ṣú-ṣú-aš "paludi del mare" e una offerta di pani e vino (righe 14-15). Mentre nel recitativo rivolto alle montagne era menzionato un cervide quale animale tipico di luoghi montani, in questa sono citati come paradigmatici animali tipici degli specchi d'acqua stagnanti, in sintonia con i luoghi invocati: la rana (BIL.ZA.ZA) e la salamandra (*ḫarzialla-*).

Anche in questa recitazione ricorrono dei termini la cui semantica è oggetto di discussione tra gli studiosi, uno di questi è proprio *ḫarzialla-*, per cui abbiamo accettato l'interpretazione proposta da Collins[36], "salamandra", tenendo conto che deve trattarsi di un anfibio, dal momento che in questo testo il termine ricorre accanto a quello per rana, che di certo appartiene agli anfibi[37]. Altra parola non del tutto chiara è *šappu-*, in caso strumentale in KUB XXX 34+, Rs. III 21; i significati attribuitigli sono molteplici, da "zoccolo"[38] a "king of spiky horns"[39]. Dai testi in cui compare è chiaro che con questo termine si indica una parte del corpo di una capra con cui essa può infliggere colpi (*walḫ-*) (KUB XLIII 60, Vs. I 18-19), una parte del corpo di un montone che può essere irsuta, parimenti al suo busto e alla testa in prossimità delle corna (KUB XLI 32, Vs. 1-4 e duplicato KUB XLI 33, Vs. 6) e, stando al nostro testo, anche una parte del corpo di un anfibio, l'animale indicato appunto con il termine *ḫarzialla-*. Se con questo lemma si intende un anfibio, una salamandra o qualunque altro affine, l'interpretazione che ci sembra più convincente per *šappu-* è quella avanzata da M. Poetto in base a Bo 2133, Vs. 7 GIR-*aš šappui*, che rimanda ad una parte della zampa dell'animale, per cui lo studioso propone "zoccolo". E' da sottolineare, tuttavia, che in questo studio non si è tenuto conto della attestazione in KUB XXX 34+, Rs. III 21, in cui il termine è riferito appunto a *ḫarzialla-*, piccolo anfibio non provvisto di zoccoli. Dando per assunto che *ḫarzialla-* sia una salamandra o un animale ad essa simile, e considerando le altre attestazioni del termine, riteniamo che *šappu-* indichi genericamente la parte terminale della zampa di un animale, tanto di un quadrupede, a cui ben si adatta "zoccolo", quanto di invertebrati, come ad esempio gli anfibi; pertanto preferiamo tradurre nel testo in questione genericamente "zampa". Le numerose lacune di questa sezione non permettono di essere certi del testo proposto. Secondo la nostra interpretazione, la rana e la salamandra compiono due azioni parallele, facendo sparire ciò che hanno afferrato: la rana inghiottendo e trascinando in acque profonde ciò che ha preso con la bocca, la salamandra portando sotto la superficie dell'acqua ciò che ha afferrato con le zampe e il corso d'acqua lo trasporta al mare da dove non farà più ritorno. L'oggetto di queste azioni è espresso dal pronome enclitico *-at* (KUB XXX 34+, Rs. III 19′, 22′; 1066/u, 6′, 7′; KBo XIII 131, Vs. 16′, 17′, 18′) ed è evidente che la recitazione stabilisce qui una similitudine fondata sul principio *similia similibus*: come la preda della rana e della salamandra sparisce perdendosi nel mare, allo stesso modo anche i mali di cui la comunità vuole liberarsi spariranno grazie all'esecuzione del rituale. Nel recitativo precedente i mali sono trascinati sotto terra dai *karuileš* DINGIR^{MEŠ}, così in questa seconda i mali sono paragonati alla preda che gli anfibi trascinano nell'acqua e che sparisce nel mare aperto. In questa recitazione, più che nella prima, dove i mali della comunità sono esplicitamente citati, è richiesta una astrazione di pensiero maggiore: è dato per assunto che gli ascoltatori siano in grado di operare la similitudine e cogliere il nucleo concettuale della recitazione.

I termini scarsamente attestati, di cui abbiamo parlato sopra, si ritrovano nelle righe centrali che riportano le risposte degli elementi naturali invocati, cosa che non riteniamo casuale: sono questi i nuclei dei discorsi delle montagne e delle fonti, le parti maggiormente intessute di massime popolari, appartenenti ad un ambito di cultura popolare che faceva di certo affidamento sulla trasmissione orale, il cui potere magico all'atto della sola enunciazione era noto tanto al recitante quanto all'ascoltatore[40]. Non è da attribuirsi alla mera casualità, ribadiamo, che proprio in questo punto i testi presentino più che altrove in queste sezioni divergenze, errori o omissioni, come risulta confrontando tra loro KUB XXX 36, Vs. II, KBo XIII 131, Vs. e KUB XXX 33, Vs. I. Tali divergenze tra un manoscritto e l'altro non sono però mai tali da mutare radicalmente la struttura concettuale del testo, piuttosto ne rappresentano una variante più o meno corretta dal punto di vista grammaticale e sintattico, ma il suono delle parole, il ritmo dell'enunciazione non dovevano risultare significativamente alterati. Il fatto che queste sezioni siano riportate in modo simile nei vari testi paralleli, unitamente alla presenza di termini scarsamente usati, l'attestazione delle domande retoriche formulate in prima persona singolare e, contenutisticamente, il ricorso ad allusioni appartenenti probabilmente ad un contesto di cultura popolare, ci inducono ad avanzare l'ipotesi che esse possano essere

[36] Collins, *Diss* 228-229; 265 con bibliografia precedente.
[37] Si veda di recente J. L. Miller, "Hittite Notes", *JCS* 54 (2002) 87-89.
[38] M. Poetto, "Eteo *šappu-*", *AIΩN* 1 (1979) 117-121.
[39] Watkins, "Hittite *ḫarziyalla-*", in: *Gs. J. Alexander Kerns* (Amsterdam 1981) 345-348; per il riepilogo generale delle diverse interpretazioni si veda J. J. S. Weitenberg, *U-Stämme* 171-172; questo termine è preso in considerazione di recente anche da Miller in relazione a *ḫarzialla-*, *JCS* 54, 88.

[40] Beckman, *AROR* 67 (1999) 524.

fatte risalire a quell'ambito di tradizione orale preesistente alla redazione scritta che, in qualche modo, ha lasciato le sue tracce nei testi. Nella prima parte dei recitativi, quella che è ripetuta in ambedue le sezioni, con le domande retoriche "(Sapete) perchè sono venuto? (Sapete) perchè mi sono affaticato?", sono ravvisabili delle particolarità stilistiche degne di nota che farebbero pensare ad una precisa volontà di redigere queste parti secondo i canoni di un linguaggio diverso, più ricercato e meno comune, da quello usato nelle parti descrittive e narrative precedenti e seguenti. Il Professor Carruba negli studi da lui condotti relativamente alla poesia anatolica ha attirato l'attenzione sull'importanza che la letteratura popolare, quale si manifesta proprio nei rituali magici, riveste in questo tipo di indagini. E' proprio in queste tipologie testuali, infatti, che si può rintracciare il nucleo di elaborazioni letterarie di origine locale, "che in molti casi avevano forse una tradizione orale, quasi certamente versificata, se non altro per ragioni mnemoniche"[4].

Isolando le singole frasi della prima parte dei recitativi e prescindendo dalla lunghezza delle righe, in tutti i manoscritti, con la sola eccezione di KUB XXX 35, Vs. I, lo schema che ne risulta è il seguente:

A) KUB XXX 36, Vs. II 2 e sgg.
na-aš ḪUR.SAG^{MEŠ}*-aš pa-iz-zi* (3)
nu kiš-an te-ez-zi (3)
ḪUR.SAG^{MEŠ} GAL^{TIM} *pa-an-ga-u-e-eš* TUR$^{MEŠ.TIM}$ (4)
ḫa-a-ri-ya-aš na-ak-ki-i-ya-aš ku-it ú-wa-nu-un (4)
ku-it ta-a-ri-ya-nu-un (2)
DUMU.LÚ.U$_{19}$.LU^{GT-TI} GU$_4$*-un ma-a-an ḫa-ap-pu-ú-i* EGIR*-an pí-iš-ši-e-er* (6)
nu-mu-uš-ša-an šu-me-eš-ša ḪUR.SAG^{MEŠ} *ḫar-ap-te-en* (4)
UM-MA ḪUR.SAG^{MEŠ} (2)
le-e-ta na-a-ḫi (2)
ú-i-e-eš-ta ḫar-ap-pu-u-e-ni (2)

B) KUB XXX 33, Vs. I 12 e sgg. (omette la frase "soggetto - alle montagne - va")
LUGAL-*uš* A-NA ḪUR.SAG^{MEŠ} *kiš-an te-ez-zi* (4)
ḪUR.SAG^{MEŠ} GAL^{T}[^{IM} *pa-an-ga-u-e-eš* TUR$^{MEŠ.TIM}$] (4)
ku-it ú-wa-nu-un (2)
ku-wa-at ta-ri-ya-nu-un (2)
DUMU.NAM.L[Ú.U$_{19}$.LU^{GT-TI} (GU$_4$*-un ma-a-an ḫa-ap-pu-ú-i*)] EGIR*-an pí-*‹‹*iš*››*-eš-ya-at* (6)
nu-mu-kán šu-meš-ša ḪUR.SAG^{MEŠ} [(*ḫar-ap-te-en*)] (4)
[(UM-)]MA ḪUR.SAG^{MEŠ} (2)
le-e-ta na-a-ḫi (2)
ú-e-eš-ta ḫar-pí-ya[*-ú-e-ni*] (2)

[4] Carruba, in: *Fs. Tardini* 570; sull'argomento si veda ancora dello stesso autore, "Hethitische und anatolische Dichtung", in: CRRAI 43 (Praga 1998) 67-89.

C) KBo XIII 131, Vs. 10′ e sgg.
[*na-aš* A-NA EGIR-Š]*Ú*$^{(?)}$ PÚ^{HLA} GAL P[Ú^{HLA}]^{A} TUR *pa-iz-zi* (7′)
nu te-ez-zi (2)
[*ku-it ú-wa-nu-u*]*n* (2)
ku-it ta-r[*i-*]*ya-nu-un* (2)
LÚ.U$_{19}$.LU^{GT-TI}*-mu* [GU$_4$*-un ma-a-a*]*n* KALAG.GA*-i ḫa-ap-pu-u-i* EGIR*-an pí-iš-ši-ir* (7)
[*ú-*]*uk a-ru-ni am-ma-ma ú-wa-nu-un* (4)
[(*nu-mu-uš-ša-an šu-me-eš-š*)]*a ḫar-ap-ten* (3)
UM-MA PÚ^{HLA} (2)
le-e-ya-aš na-a-ḫi (2)
[*ú-i-e-eš-ta ḫar-ap-p*[*u-u-*)]*e-ni* (2)

D) KUB XXX 34+, Rs. III 10 e sgg.
na-aš ú-e-te-na pa-iz-zi (3)
nu PÚ*-i kiš-an t*[(*e-ez-zi*)] (4)
a-ru-na-aš ŠÚ*-*ŠÚ*-aš* PÚ^{HLA} GAL.GAL PÚ^{HLA} TUR.TU[R] (6)
ku-wa-at ú-wa-nu-un (2)
ku-it da-ri-ya-nu-u[*n*] (2)
DUMU^{MEŠ} LU.U$_{19}$.LU^{TI} GU$_4$*-un ma-a-an ḫa-l*[*i-ya-aš*] *ḫa-ap-pu-u-i* EGIR*-an pé-eš-ši-it* (7)
nu-uš-ma[*-aš*] ^{NINDA}KUR$_4$.RA^{HLA} G[EŠTI]^{N} *iš-pa-an-du-zi ú-d*[*a-aḫ-ḫu-un*] (5)
nu-mu-uš-šą-ąn [ ] *šu-me-eš-ša ḫar-ra-ap*[*-ten*] (3)
ú-e-te-na-an-te-e[*š-ma kiš-an ta-ra-an-zi*] (3)
le-e-it-ta na[*-a-ḫi*] (2)
[*ú-i-e-eš-ta ḫar-ap-pu-u-*(*e-ni*)] (2)

Con l'eccezione di B, dove è omessa la frase "va alle montagne", nei restanti testi le prime frasi sono in rima a due a due tra loro, presentando due verbi alla terza persona singolare del presente, *paizzi - tezzi*, e due alla prima singolare del perfetto, *uwanun - tariyanun*, rispettivamente; segue l'invocazione alle montagne in A e B, "o montagne grandi e piccole", in D alle paludi e alle fonti, "o paludi del mare, o fonti grandi e piccole", omessa solo in C; le domande retoriche, in rima tra loro, "(Sapete) perchè sono venuto? (Sapete) perchè mi sono affaticato?". Al termine di ogni frase è indicato tra parentesi il numero delle parole che si ripete in modo quasi regolare in ciascun esemplare, alternandosi frasi di due termini a frasi che vanno da quattro a sette termini. Contando solo gli elementi tonici della frase è interessante osservare come in B il numero delle parole per frase sia estremamente regolare[5]: le prime due sono composte da quattro termini, la terza e la quarta da due, la quinta da sei, la sesta da quattro, la settima, l'ottava e la nona da due. In A e in D, esemplari che meglio pre-

[5] Riguardo ai sumerogrammi, si è considerato che ognuno di essi rappresenti una parola; dal computo sono esclusi invece i determinativi in quanto, verosimilmente, non pronunciati, e le preposizioni accadiche.

servano queste parti di testo, lo schema espositivo è analogo: due frasi concluse rispettivamente da *paizzi* e *tezzi*, a cui segue l'espressione in caso vocativo degli elementi naturali invocati, montagne grandi e piccole/paludi del mare, fonti grandi e piccole, quindi le frasi interrogative. Queste righe ci sembrano racchiudere una sorta di 'refrain' utile a unire due parti del rituale, la prima indirizzata alle montagne e la seconda alle fonti e agli specchi d'acqua stagnanti, alla cui recitazione è affidato il compito di agevolare la memorizzazione del rituale stesso, secondo un espediente tipico delle culture orali, vale a dire la ripetizione di espressioni e formule: è un dato di fatto che forma più facile di apprendimento mnemonico sia la ripetizione. Relativamente al recitativo rivolto alle montagne, sia in KUB XXX 36, Vs. II 8 che in KUB XXX 33, Vs. I 15, che preservano l'incipit dell'invocazione, la risposta di queste ultime si apre con UMMA[43], seguito dall'imperativo negativo alla seconda persona singolare, *le-e-ta na-a-ḫi* "non temere per te". Comincia a questo punto la recita di un esempio desunto dall'ambito naturalistico di stampo potremmo dire proverbiale, come d'altra parte è anche quello che menziona la rana e la salamandra nella sezione che si apre con l'invocazione alle fonti. Provando a riscrivere le tre frasi che riteniamo centrali incolonnandole e tenendo conto ancora una volta solo delle singole frasi e non della lunghezza delle righe della tavoletta, risulta quanto segue[44]:

A) KUB XXX 36, Vs. II 9-12
GIŠ-*ru a-pé-e-el* ^{GIŠ}*KA-PA-RU ar-ḫa iš-kal-la-ú* (5)
wa-ar-ši-i-ma-ša-at a-pé-e-el-pát mi-i-ya-aš iš-ḫa-a-i (4)
a-li-ya-na-an-kán a-li-ya-an-zi-na-aš a-pé-e-el-pát mi-i-ya-aš ku-en-zi (5)

B) KUB XXX 33, Vs. I 15-17
[(GIŠ-*ru a-pé-e-el* ^{GIŠ}*K*)]*A-PÁR-RU ar-ḫa du-wa-ar-na-i* (5)
^{GIŠ}*wa-ar-ša-ma-ša*[(-*at a-pé-e-el me-ya-aš iš-ḫa-a-i*)][45] (4)
[(*a-li-*)]*ya-an-kán a-l*[(*i-ya-an-zi-*)]*na-an a-pé-e-el me-ya-aš ku*[(-*en-zi*)] (5)

C) KBo XIII 131, Vs. 4′-6′
GIŠ-*ru a-pé*[-*el*] [^{GIŠ}*K*(*A-PÁR-RU ar-ḫa du-wa-ar-na-i*)] (5)
[(^{GI})]^{Š}*wa-ar-ša-ma-aš-ša a-pé-el* ⟨*mi-ya-aš*⟩[46] *iš-ḫa*[(-*a-i*)] (3/4)
[*a-li*(-*ya-an-kán a-l*)*i-ya-an-z*]*i-na-aš a-pé-el mi-ya-aš ku-en-zi*[47] (5)

[43] Questo accadogramma è tipicamente usato all'apertura di dialoghi; si veda L. Pecora, "La particella *-wa(r)-* e il discorso diretto antico-eteo", *IF* 89 (1984) 104-123.
[44] In KUB XXX 34+, Rs. III 17′-18′ sono preservate solo le parole iniziali delle rispettive righe: 17′ *ú-e-te-na-an-te-eš* (18′) *le-e-it-ta na-a-ḫi*.
[45] Le integrazioni sono proposte considerando la frase seguente, in cui leggiamo *a-pé-e-el me-ya-aš* nonchè l'analogo testo di KUB XXX 36, Vs. II 9-12.
[46] L'inserimento di questo termine è suggerito dallo schema di corrispondenze interne di KUB XXX 36, Vs. II 9-12; a riga 6′ di KBo XIII 131 Vs. si legge infatti *a-pé-el mi-ya-aš*.
[47] Le integrazioni sono proposte in base a KUB XXX 33, Vs. I 16-17, considerando che là dove il testo di KBo XIII 131 è preservato presenta maggiore somiglianza con esso piuttosto che con KUB XXX 36, Vs. II.

Dal testo che presenta le righe più integre, KUB XXX 36, Vs. II 9-12, si evince che, riguardo al numero della parole toniche la prima e la terza frase constano di cinque termini ciascuna, la seconda di quattro, schema che con ogni probabilità si può ipotizzare anche per KUB XXX 33 e KBo XIII 131. La posizione di *apel* è nella prima frase dopo la prima parola tonica, nella seconda dopo la prima parola tonica seguita dall'enclitico *-at*, nella terza dopo la seconda parola tonica, preceduta a sua volta da un termine tonico e seguito dalla particella modale enclitica *-kán*. Indicando simbolicamente le parole toniche con *X* e le particelle enclitiche con *-y*, la posizione di *apel* si può schematizzare nel modo seguente:

X apel
X - y apel
X - y X apel

Degno di nota è anche il chiasmo sintattico tra il nominativo e l'accusativo nella seconda e nella terza frase:

waršimaš - =at
(nom.) (acc.)
aliyanan - aliyanzinaš
(acc.) (nom.)

Le tre frasi sono a due a due legate tra loro da elementi corrispondenti: nella prima e nella seconda il verbo di frase, naturalmente all'ultimo posto, comincia con la sillaba *iš-* (*iškall(a)u, išḫai*), nella seconda e nella terza frase si ripete il sintagma *apel-pát miyaš* subito prima del verbo. Nella prima frase, la prima e l'ultima parola terminano con la vocale *-u* (*tarṵ, iškall(a)ṵ*); nella seconda le prime due parole sono seguite da enclitici così da presentare come ultima sillaba *-at* (il pronome *-at* e la particella *-pát*); nella terza frase si può inoltre osservare l'allitterazione *aliya-nan aliyanzinaš apel*. In KUB XXX 33, se le integrazioni proposte sono da ritenersi corrette, la prima e la seconda frase potrebbero essere in rima tra loro, terminando la prima con *duwarnai* e la seconda con *išḫai*[48]; in quest'ultima, come già nel manoscritto precedente, il sintagma *apel meyaš* precederebbe il verbo, analogamente a quanto accade nella terza frase, dove ritroviamo l'allitterazione *aliyanan aliyanzinaš apel*. Da questa schematizzazione sembrerebbe evidente che anche in queste frasi c'è una precisa volontà di usare una forma di linguaggio con caratteristiche non comuni, organizzando in ciascuna le parole, alcune delle quali già di per sè atipiche, in base alla loro lunghezza e disponendole in modo ricercato; l'effetto

[48] Questa integrazione è suffragata dalla presenza di *išḫai* nei rimanenti due testi; abbiamo omesso la particella *-pát* dopo *apel* poichè essa non ricorre nella frase successiva e, sul modello del parallelismo individuato tra la seconda e la terza frase di KUB XXX 36, non dovrebbe essere attesa in questa seconda frase.

finale è una recitazione che si scosta dal linguaggio corrente e con caratteristiche che potremmo definire 'poetiche'[49]. Le varianti di KUB XXX 33, Vs. I 15-17 e KBo XIII 131, Vs. 4′-6′ rispetto a KUB XXX 36, Vs. II 8-13 possono ben spiegarsi con la trasmissione orale del testo, oltre che con le presunte 'sviste' degli scribi. E' a nostro avviso importante ribadire che le parti di testo esaminate presentano differenze minime e di natura sintatticogrammaticale nei diversi manoscritti e sempre tali da non modificarne il contenuto in modo significativo. Questa uniformità di versioni può essere interpretata come la consapevole volontà di limitare al minimo le variazioni in un testo evidentemente canonizzato che, proprio grazie agli espedienti linguistici su rilevati, poteva essere ricordato e trasmesso abbastanza agevolmente: è un dato di fatto che la poesia sia uno dei mezzi di cui la cultura orale si serve per la trasmissione dei testi; basti pensare alla tradizione orale dei poemi omerici. In questo rituale dunque sono evidenziabili dei recitativi la cui elaborazione si fonda su caratteristiche stilistiche particolari, confacenti più alla poesia che alla prosa, espedienti retorici usati per una più agevole memorizzazione del testo e probabilmente spie di versioni orali dello stesso rituale.

Via Macedonia 77
I-00179 Roma

---

[49] La presenza di "figure retoriche" nei testi ittiti è stata presa in esame dal Professor Carruba negli studi già citati e in "Unità e Varietà nell'Anatolico", *AIΩN* 3 (1981) 118.

Das Beschwörungsritual der Pittei

Mauro Giorgieri

Das Pittei-Ritual KUB 44.4 + KBo 13.241 Rs. mit dem Titel "wenn (eine Frau) mit einem Kind schwanger geht" (*mān* DUMU-*an armaizzi*) gehört ohne Zweifel zu den sprachlich und inhaltlich interessantesten Texten der altanatolischen magischen Literatur[1]. Der Text, der auf der Rückseite einer großen, einkolumnigen Tafel steht und nach paläographischen und sprachlichen Kriterien ins 13. Jh. v. Chr. gehört[2], ist stark verderbt und von Luwismen durchsetzt[3], die an mehreren Stellen sein Verständnis erschweren. Er besteht aus zwei Beschwörungen (Rs. 2-17 bzw. Rs. 22-34), die durch einen Paragraphenstrich getrennt sind. Im folgenden möchte ich nach einer ausführlichen philologischen Analyse des Textes auf die Frage nach Struktur und Inhalt der zwei Beschwörungen eingehen, eine neue Deutung des Inhalts der ersten vorschlagen, und am Ende das Problem eines möglichen Verhältnisses zwischen beiden Bestandteilen des Textes kurz besprechen.

Von KUB 44.4 + KBo 13.241 Rs. liegen bereits zwei ausgezeichnete Umschriften vor[4]. Ich biete daher hier nur eine neue Übersetzung[5] und einen Kommentar, in dem ich besonders die Stellen erörtere, an denen meine Interpretation von jener G. Beckmans und anderer Forscher abweicht.

Übersetzung

[1][Folgendermaßen (spricht]) Pittei: Wenn (eine Frau) mit einem Kind schwanger geht —

[2]Der [Him]mel bekleidete sich mit schwarzen (Kleidern), mit *duwija*[?](-Kleidern) bekleid⟨ete⟩ er sich, und der Mond bekleid⟨ete sich⟩ mit blutfarbigen (Klei-

[1] Textbearbeitung: G. Beckman, StBoT 29 (Wiesbaden 1983) 176-199; Transkription und inhaltliche Bemerkungen: F. Starke, StBoT 30 (Wiesbaden 1985) 208 ff., 233-236.

[2] Vgl. Beckman, StBoT 29, 180.

[3] Der Text ist zwar hethitisch abgefaßt, enthält aber viele luwische Formen, so daß eine Herkunft aus dem Luwischen wahrscheinlich ist (vgl. Beckman, StBoT 29, 180). Deswegen hat F. Starke ihn in sein *Corpus* der keilschrift-luwischen Texte aufgenommen.

[4] Beckman, StBoT 29, 176 ff.; Starke, StBoT 30, 233 ff.

[5] Die vielen Textemendationen habe ich durch spitze Klammern gekennzeichnet.

dem). [3]Er rüstete sich mit dem Fell(-Kleid') des Todes, nahm den Pfeil des Todes und nahm den Bogen des Todes. [4]In der (einen) Hand hielt er das lodernde Feuer, während er in der (andren) Hand das gezückte' (wörtl. entblößte') Schwert hielt. [5]Dann marschierte er schnell' hinein, und die Tore/Türen' (Akk.') der/die/das *mutti-janza* (Nom.') [...] die junge Frau [...]. [6]Ihm/Ihr' gegenüber gedieh das *zammantiš* Kind. Ištar' des Feldes ... [...]. [7]Sie (= die werdende Mutter) fürchtete sich, erschrak. Ihr Mund erstarrte (wörtl. ging seitwärts), [8]die Augen desgleichen (= gingen seitwärts), die neun Körperglieder desgleichen (= gingen seitwärts). Der Kopf (des Kindes') ging' durch sie (= die Frau'), wobei/während sie es (= das Kind') immer wieder nach oben drückte. [9]Die Mutter des männlichen Kindes schrie, und darauf (*–šan*) schaute der Wettergott vom Himmel herab (mit den Worten): "Was (ist) denn das?! [10]Wieso (gibt es) keine (Antwort)?" Das alles erzählt' er in derselben Weise(, wie es geschah). (Dann sagt er folgendermaßen): [11]"'Wir wollen damit (es = das Böse) jemandem (weg)nehmen! ⟨Die⟩ Muttergöttin⟨nen⟩ sollen gehen! ⟨Die⟩ Hebamme⟨n⟩ soll⟨en⟩ vor' ihr/ihm' [12]*karšikarši*-Fett (und') *ḫaršanin* nehmen! *kuwa-ri*-Substanz des' Weges soll[en] sie nehmen! [...] ... [Erd]staub sollen sie nehmen! [13]'Stein der Versammlung' sollen sie [nehm]en! 'Frucht des Felsens' sollen sie nehmen! *šijana*-... [...] sollen sie [nehm]en! [14]'Lebendigen Stein' sollen sie nehmen! Dann sollen sie es zermahlen, es in B[u]tter hinein[mischen] [15]und dem männlichen Kind in die Gehörgänge einflößen. Die Mutter [sollen sie] dagegen unten wa-s[chen] [16](und sollen folgendermaßen sprechen:) 'Geh weg! Du bist ein *zunnimiš mannaimiš*!' Diese(s) aber [... ...] ..." [17](Wie) das gut war, (ebenso) soll das (jetzt) gut gehen! Und ferner den/der Ko[pf ... und'] ... spricht.

[18]Zweitens beschwört sie:

(Es folgt ein freier Raum von ca. zwei Zeilen, danach die Fortsetzung von Vs. 27: Z. 19-21. Dann fängt unser Text wieder an.)

[22]"Zungen, Zungen, wohin woll[t ihr] gehen?" — "Wir wollen zu dem Felsen gehen, um (ihn) einzuebnen ... ...; [23]wir wollen zu dem Obsidian [g]ehen, um (ihn) zu zerbrech[en]; zu dem Löwen desgleichen (= wollen wir gehen), um (ihn) zu befestigen/festzumachen (wörtl. 'anzuholzen'); [24]zu dem Wolf desgleichen (= wollen wir gehen), um (ihn) zu fesseln; zu dem *zammanti* männlichen Sohn desgleichen (= wollen wir gehen), um (ihn) zu ergreifen!" [25]Dann wendet sie (= die Hebamme) sie (= die Zungen) zurück (auf die Verfluchenden und spricht): "Dort werden sie es (*–at*, d. h. das Böse) sehen, die Hexen!" [26]Sie [ni]mmt' dann den Obsidian vom *ḫuwanda*-Platz'; einen Holzapfel' desgleichen (= nimmt' sie); sie hält eine Klinge'. [27]Sie drück[t]' sie gegen sich, die *manniš* Frau, die Hebamme, (und spricht folgendermaßen): "Möge der Obsidian die Zunge [28]abschneiden! Mit der Klinge' soll man die Augen blenden! Mit dem Holzapfel soll man [29]die Zähne nehmen! Wende dich, du böse Zunge! Weib, friß du ihren Herrn! [30]Wer diesem Kind Böses zufügt, der soll den eingeebne(ten⟩ Himmel sehen! [31]Der soll die aufgerissen⟨e⟩ Erde sehen! Die große Gottheit (und) den lodernden' Ne[rgal] desgleichen (= soll er sehen), Ištar, (und zwar ihre) :*papartama* [32]soll er sehen, einen *zappijan* Tod desgleichen (= soll er sehen), den befestigten/festgemachten (wörtl. 'angeholzten') Löwen desgleichen (= soll er sehen), den gefesselten Wolf desgleichen (= soll er sehen), [33]die Füße [der]' Schlange desgleichen (= soll er sehen), wer dieses Kind mit dem bösen Auge/Blick schädigt, wer ihm Böses zufügt!" [34]Und sie wendet diese (= die Zungen) zurück.

Kommentar

2 f.: Bei den vielen unvermeidlichen Textemendationen in diesen Zeilen folge ich den Editionen von Beckman und Starke. Gegen die Deutung der Stelle in *HW*² E 120b ("Ins Schwarz des [Hi]mmels kleidete er sich. Nun kleide dich ins Helle", Mondgott, aber auch in Blut(farbe) kleide dich"), wo die Emendationen nicht akzeptiert werden und *ešḫanija* als Dat. Sg. zum Substantiv *ešḫar/ešḫan-* "Blut" erklärt wird, spricht die Tatsache, daß das Verb *–za waššija–* in der Bedeutung "sich mit etwas (be)kleiden, sich etwas anziehen" mit dem Akkusativ konstruiert wird ("Akkusativ des Bekleidungsgegenstandes")[6]. Bei *ešḫanija* handelt es sich weder um den Dat. Sg. von *ešḫar/ešḫan-* (so *HW*² E 121b), der *ešḫani* lauten sollte, noch um den Nom.-Akk. Sg. neut. des Adjektivs *ešḫanija-* (so Beckman, StBoT 29, 182), sondern um den Nom.-Akk. Pl. neut. dieses Adjektivs (so richtig in *HED* A-E 309)[7]. Zu den mit dem Zugehörigkeitssuffix *–ija–* gebildeten Adjektiven, die besonders im Luwischen, gelegentlich aber auch im Hethitischen begegnen, siehe O. Carruba, "Beiträge zum Luwischen", in: *Fs. G. Neumann* (Innsbruck 1982) 35-51 (mit Paradigma auf S. 49). Da KUB 44.4+ Rs. viele luwische Formen enthält, liegt es nahe, auch in *ešḫanija–* eine luwisch geprägtes Adjektiv zu sehen, das von dem Obliquusstamm von heth. *ešḫar/ešḫan–* abgeleitet ist[8].

Die von Beckman als *du–wi₅–ip*, von Starke als *du–wi₅–iš*, von *HW*² E 120b als *du–wi₅–ia* (mit Übersetzung "ins Helle") gelesene Form in Rs. 2 bleibt rätselhaft. Sie hat wohl nichts mit luw. *tūwa/i–* "dein" zu tun (vgl. *CLL* 239)[9]. Ich folge hier dem Lesungsvorschlag von *HW*², verstehe die Form *duwija* aber als Nom.-Akk. Pl. neutr.

3: *ÚŠ–aš* ist wohl weder als *ešḫanaš* "Blut", wie Beckman StBoT 29, 183 auf Grund der Stelle KBo 10.45 IV 10 (*ÚŠ–aš*) = KUB 41.8 IV 9 (*e–eš–ḫa–na–aš*) annimmt (so auch V. Haas, "Natur- und Landschaftsbeschreibungen im hethitischen Schrifttum: Ein literarischer Spaziergang", in: *CRRAI 44 Venezia* [Padova 1999] I 24)[10], noch als *ḫargaš* "Vernichtung" zu lesen, wie Starke, StBoT 30, 234 Anm. 102 auf Grund der Ergänzung [*ḫar–ga*]*–an* in KUB 35.154 III 14′ erwägt[11], sondern

[6] Zu den verschiedenen Konstruktionen des Verbs *weš̆–/waššija–* vgl. A. Götze – H. Pedersen, *MSpr.* (Copenhagen 1934) 40; E. Neu, StBoT 5 (Wiesbaden 1968) 192 ff., 211; id., StBoT 6 (Wiesbaden 1968) 64; H. Eichner, "Hethitisch *ɣeš̆–/ɣaššija–* '(Gewänder) tragen; anziehen; bekleiden'", *MSS* 27 (1970) 5 ff. (bes. S. 21 ff.).

[7] Auch das vorangehende GE_6*–i* ist Nom.-Akk. Pl. neut. (zu *dankui–* "schwarz"; siehe bereits *HW* 210a; Eichner, *MSS* 27, 27). Auf Grund von KUB 17.8 IV 18 *nu–wa–za da–an–ku–wa–i wa–aš–ši–ia–*[*ad–d*]*u* "er soll sich schwarze (Kleider) anziehen" (vgl. Starke, StBoT 30, 233 Anm. 99) ist es als *dankuwai* zu lesen. Zu dem paradigmatischen Schwanken bei dem Nom.-Akk. Pl. neut. *dankuwai* vs. *dankuwa* (< **dankuwaja*) vergleiche man etwa *parkuwae* vs. *parkuwa*, *parkuwaja* aus *parkui–* "rein" (für Belege s. *CHD* P 164a).

[8] Bekanntlich dienen als Grundlage für Ableitungen sowohl der Stamm *ešḫar* (z. B. *ešḫarnuwant–*) als auch der Stamm *ešḫan–* (z. B. *ešḫanuwant–*). Dasselbe gilt für luw. *aššar–/*aššan–* "Blut" (*aššarnu–*, *aššanuwant–*); vgl. zuletzt E. Rieken, StBoT 44 (Wiesbaden 1999) 304.

[9] Auch die von V. Haas – I. Wegner, ChS I/5 (Roma 1988) 30 Anm. 4 vorgeschlagene *interpretatio hurritica* der Form ist abzulehnen (vgl. M. Giorgieri, "Hurritisch *tōb/v–* 'beschwören'", *SMEA* 42 [2002] 73).

[10] Jedenfalls bedeutet *ÚŠ–aš* in KBo 10.45 IV 10 (= KUB 41.8 IV 9 *ešḫanaš*) nach H. Otten, "Eine Beschwörung der Unterirdischen aus Boğazköy", *ZA* 54 (1961) 155 nicht "Blut", sondern "Bluttat, Mord".

[11] Gegen den Ergänzungsvorschlag Starkes vgl. *CLL* 279 und siehe unten Kommentar zu Rs. 32.

als *ḫenkanaš* "Tod" (vgl. *HW*² E 115b; so auch F. Starke, StBoT 31 [Wiesbaden 1990] 544; E. Badalì, "Il concetto di sangue nell'Anatolia del I mill. a.C.: i testi a confronto", in: *Sangue e antropologia nel Medioevo, Atti della VII Settimana* [Roma 1993] 44; V. Haas, *Gesch. Relig.* [Leiden/New York/Köln 1994] 273; id., *Materia Magica et Medica Hethitica* [Berlin/New York 2003] 60; V. Haas – D. Prechel, Stichwort "Mondgott. A. II. Bei den Hethitern", in: *RlA* 8 [1993-97] 371a).

Zu der luwischen Verbalform *pu-tal-li-it-ta,* die ich mit "er rüstete sich" wiedergebe, siehe die Diskussion bei Starke, StBoT 31, 342 mit Anm. 1210 (mit Bedeutungsansatz "eilmarschfähig machen"); *CLL* 181; *CHD* P 402; *HEG* P 674 f.

4: Zu dem Bedeutungsansatz "entblößt > gezückt" für luw. *dannamma/i-* siehe Starke, StBoT 31, 544 Anm. 2013 (auch zu dem Problem des Pluralzeichens bei GÍR^{HLA} trotz singularischer Bedeutung) und vgl. *CLL* 204. Dasselbe gilt etwa auch für akkad. *petû* "öffnen" (vgl. *AHw* II 858b § 7 und 859b § 8).

5: Bei der Deutung von luw. *:za-al-la-u-wa-ra* als Nom.-Akk. Pl. neut. mit adverbieller Funktion ("schnell") folge ich *CLL* 275. Anders Starke, StBoT 31, 544 f.

Starke, StBoT 31, 544 f. übersetzt die unklare Folge *a-aš-ki-uš :mu-ut-ti-ia-an-za* mit "die zum Tor gehörigen Widerstandskräfte". Seiner Meinung nach (s. Anm. 2015) ist *:mu-ut-ti-ia-an-za* Akk. Pl. com. zu einem Substantiv *mu(wa)tti-* "Stärke", mit dem heth. *āškiuš* (**āškija-* "zum Tor gehörig") kongruiert, das auf ein luw. Adjektiv **āški-* zurückgehen dürfte. Gegen diese Deutung siehe aber *CLL* 152, wo zu Recht bemerkt wird, daß der Akk. Pl. com. nicht *muttijanz(a)*, sondern **muttinz(a)* lauten sollte. Darüber hinaus ist *mu(wa)tti(ja)-* kein Substantiv, wie Starke annimmt, sondern ein Adjektiv auf *-ija-* (so mit *CLL* 152: "having (overpowering) might"). Fraglich scheint mir auch die Deutung von *āškiuš* als Adjektiv. Meiner Meinung nach handelt es sich dabei vielmehr um einen mit dem Vokal der luwischen "*i*-Motion" versehenen Nom. oder Akk. Pl. com.[12] des Substantivs *aška-* "Tor, Tür"[13]. Der Zusammenhang bleibt freilich undurchsichtig. Ob sich das Wort "Tor, Tür" auf den Cervixschleimpfropfen am Eingang des Gebärmutterhalses bezieht, wie Starke vorschlägt (StBoT 31, 545 Anm. 2015), sei dahingestellt. Zur Lesung ⌜MUNUS⌝KI.SIKIL⌝ ("junge Frau") am Ende der Zeile s. *CHD* L-N 337b.

6: Zu luw. *zammant(i)-* s. Starke, StBoT 31, 277 ff. und *CLL* 276.

7: Zu der Wendung *tapuša pai-* "seitwärts gehen > aufhören zu funktionieren; starr werden; zittern o. ä." vgl H. A. Hoffner, Rez. zu *HW*² Lief. 1, in: *BO* 35 (1978) 245a; *CDH* P 34 f.

8: Die Textstelle *na-an-za-an* SAG!.DU DÙ-*at na-an* UGU *ši-ia-eš-ki!-iz-z[i]* entzieht sich einer sicheren Deutung. Beckman, StBoT 29, 177 übersetzt "And (s)he treated her, that is, (her) head[14], and pressed her repeatedly above". In seinem Kommentar bemerkt Beckman (S. 185): "The shift to the present in *šiyaeškizzi* is striking. It could perhaps be explained as a use of the historical present to intensify the narration, or as a lapse on the part of the scribe, who confused the events in

[12] Im Junghethitischen erhielten thematische Nomina durch luwischen Einfluß manchmal im Nom. und Akk. Sg. und Pl. com. den Motionsvokal *-i-*. Zu diesem Phänomen vgl. E. Rieken, "Der Wechsel *-a-/-i-* in der Stammbildung des hethitischen Nomens", *HS* 107 (1994) 42 ff.; H. C. Melchert, "Neo-Hittite Nominal Inflection", in: ICH 2 Pavia (StMed 9; Pavia 1995) 271.

[13] Die Deutung von *āškiuš* als Dat. Sg. *āški* + *-uš* "eos" durch Beckman, StBoT 29, 184 überzeugt mich nicht; s. auch *HW*² A 424.

[14] So auch *HED* A-E 341: "she treated her head (partitive apposition)".

the humam and divine spheres [...] Perhaps the iterative of *šiya-* 'press', is employed in the sense of 'massage' here. The subject of this verb is uncertain, although it may be the Moon-god." Gegen Beckmans Auffassung der Stelle gibt es m. E. grammatische und inhaltliche Schwierigkeiten. Wenn man einerseits mit Beckman die Verbalform DÙ-*at* als *ijat* "machte, behandelte" versteht, bleibt die Partikel *-za* in der Konstruktion *-za ija-* ungedeutet; andererseits scheint mir der Übergang von der mythologischen zu der menschlichen Ebene an dieser Stelle unwahrscheinlich. In Anbetracht dieser Schwierigkeiten möchte ich die Passage anders erklären. Ich schlage mit Vorbehalt vor, in SAG.DU "Kopf" das Subjekt des ersten Satzes zu sehen und die Form DÙ-*at* nicht als *ijat* (Prät. 3. Sg. Akt. zu *ija-* "machen"), sondern als *ijattat* (Prät. 3. Sg. Med. zu *ija-* "schreiten, gehen, sich bewegen") zu verstehen[15]. Damit wäre das Geburtsgeschehen beschrieben, bei dem das Kind "durch" dem Mutterkörper "geht"[16], während die Mutter es (*-an*) "nach oben (UGU = *šarā*) drückt"[17].

9: Zu der Wendung *eni=ma=wa kuit* siehe jetzt O. Hackstein, "Von der Diskurssyntax zur Satzsyntax: Hethitisch *kī kuit*", in: *Gs. E. O. Forrer* (Dresden 2004) 351; zum Pronomen *eni* siehe P. Goedegebuure, "The Hittite 3rd person/distal demonstrative *aši* (*uni, eni* etc.)", *Die Sprache* 43 (2002-2003 [2004]) 1-32, bes. S. 11.

10: Trotz des Fehlens der Partikel *-wa(r)-*, die aber in diesem Text ganz inkonsequent verwendet wird, gehört m. E. der Satz GIM-*an* UL *kuitki* noch zur Rede des Wettergottes; anders Beckman StBoT 29, 177. Zu *maḫḫan* als Frageadverb s. *CHD* L-N 106 f.

Die Verbalform am Ende der Zeile ist bisher ungedeutet geblieben. Beckman, StBoT 29, 176 liest sie als *:zu-wa-iz-zi* mit Glossenkeilen. Dagegen liest Starke, StBoT 30, 234 einfach *zu-wa-iz-zi* und bemerkt (Anm. 106): "Vor dem Wort stehen zwei kleine, senkrechte Keile, die m. E. nicht als Glossenkeile anzusehen sind." Beide weisen auf die Formen *zu-wa-iz-zi* und *zu-wa-it* in KBo 12.89 III 8′ bzw. 17′ hin; doch regieren diese *tuḫḫuīn* "Rauch" als Objekt und haben daher semantisch mit unserer Verbalform wohl nichts zu tun. Auf Grund der Parallelstellen

[15] Zum Ideogrammvertauschung (DÙ statt richtig DU), die auch an anderen Textstellen bezeugt ist, siehe H. M. Kümmel, StBoT 3 (Wiesbaden 1967) 106 f.; E. Neu, StBoT 5, 67 Anm. 6; *HED* A-E 330.

[16] Die Partikel *-za* würde bei dem Verb *ija-* "schreiten, gehen, sich bewegen" Reflexivität-Inchoativität ausdrücken (vgl. etwa deutsch *sich auf den Weg machen*). Was das enkl. Pronomen *-an* in *na-an-za-an* (wohl als *n=an=z(a)=šan* zu analysieren) betrifft, das ich auf die Mutter beziehe, so handelt es sich um einen Akkusativ des inneren Objekts. Syntaktisch vergleichbar ist etwa KUB 17.28 II 60 *ūk=za ammel* SIG$_5$*-andan* KASKAL-*an ijaḫḫat* "ich machte mich auf meinen rechten Weg".

[17] Zu der Folge Präteritum (*ijattat*) + Präsens (*šijaeškizzi*): Das Problem der Verwendung des Präsens neben dem Präteritum in Erzählungen bedarf noch einer eingehenden Untersuchung; siehe vorläufig W. Dressler, *Plur.* (Wien 1968) 193 ff; H. C. Melchert, "Aspects of Verbal Aspect in Hittite", in: ICH 3 Çorum (Ankara 1998) 416.; P. Cotticelli, "Textlinguistische Annäherungen in den hethitischen Erzähltexten", in: O. Carruba – W. Meid (edd.), *Anatolisch und Indogermanisch*, Akten des Kolloquiums der Indogermanischen Gesellschaft (Innsbruck 2001) 49 f. Meiner Meinung nach bezeichnet das Präsens in diesem Satzgefüge eine Umstandsrelation ("wobei/während ...") und fungiert als Nebensatz in parataktischer Konstruktion (s. in diese Richtung Cotticelli, in: *Anatolisch und Indogermanisch* 50, 54 f.; zu vergleichen ist etwa die Verwendung des akkadischen Präsens nach Vergangenheitstempus für "Umstandssätze der Gleichzeitigkeit", die M. Streck, "*ittašab ibakki* 'weinend setzte er sich': *iparras* für die Vergangenheit in der akkadischen Epik", *Or* 64 [1995] 33 ff. in § 8 [S. 53-63] erörtert hat).

KUB 17.8 IV[18] 2 f. [D]*Kamrušipaš nepišaza aušta* x[EG]IR-*pa* QATAMMA *kappuwizzi* CUMMA [D]*Kamrušipa* und KUB 35.90[19] r. Kol. 5' f. [D]*Kamrušepaš* [.... ....]x *āppa* QATAMMA *kappuwašš* schlage ich vor, die unklare Verbalform in Rs. 10 zu *kap*[-]*wa-iz-zi* zu emendieren[20]. Ich glaube, daß die Wendung *āppa* QATAMMA *kappuwai-* in diesem besonderen Zusammenhang die Bedeutung "etwas in derselben Weise(, wie es geschah,) erzählen" hat[21]. Ich folge dabei G. F. Del Monte, "Il mitologema di Katahziwuri", in: *Fs. P. Meriggi*[2] (Pavia 1979) 117, der meiner Meinung nach richtig beobachtet hat, daß in diesem Fall "QATAMMA 'allo stesso modo' può essere una via per riportare implicitamente quanto accaduto nelle righe precedenti (perdute), come nel mitologema di Katahziwuri"[22]. Das heißt, an den oben angeführten Textstellen ersetzt m. E. die Wendung *āppa* QATAMMA *kappuwai-* die wörtliche Wiedergabe des Geschehens, das die Gottheit vom Himmel sieht und in Worte faßt[23].

12 ff.: Zu den in diesen Zeilen erwähnten Substanzen siehe jetzt Haas, *Materia Magica* 119 f., 212 f., 517 f., 513 f.

12: Was die unklare Form *:ḫaršanin* betrifft, handelt es sich dabei gegen Beckman, StBoT 29, 188 f. und Haas, *Materia Magica* 119 wohl nicht um den Akk. von *ḫaršar/ḫaršan-* "Kopf"; vgl. *CLL* 60 und Rieken, StBoT 44, 311 Anm. 1506.

16: Zu dem lexikalisch undurchsichtigen Satz *:zunniniš=ti :mannainiš* und der Funktion der luw. Partikel *-ti* siehe *CHD* L-N 162a; H. C. Melchert, "Chapter Five: Language", in: H. C. Melchert (ed.), *The Luwians* (Leiden/Boston 2003) 203.

18: Meiner Meinung nach bedeutet das Zahladverb 2-*šú* an dieser Stelle "zweitens" und leitet die zweite Beschwörung ein; anders Beckman, StBoT 29, 177 ("Twice she conjures") und Starke, StBoT 30, 208 Anm. 18 ("Sie beschwört zweimal").

22: Zu dem luw. Verbalstamm (:)*palḫa-* "ausbreiten, flach machen, einebnen" o. ä. siehe Starke, StBoT 31, 256 f.; *CLL* 164; *CHD* P 63b; *HEG* P 392 f. und vgl. auch unten den Kommentar zu Rs. 30.

[18] Ritual mit mythologischer Erzählung; Bearbeitung: G. Kellerman, "KUB XVII 8 IV: un mythe du feu", *Hethitica* 8 (1987) 215-235.

[19] Nach Starke, StBoT 30, 215 handelt es sich bei diesem fragmentarischen Text um eine Schwangerschaftsbeschwörung.

[20] Die zwei kleinen senkrechten Keile vor dem teilweise beschädigten "ZU" könnten meiner Meinung nach der Anfang des Zeichens KAR sein. Wir haben wohl mit einer fehlerhaften Form von KAR zu tun, wobei der zweite Teil des Zeichens versehentlich wie ein ZU geschrieben wurde.

[21] Für diese Bedeutung des Verbs *āppa kappuwai-* (wörtl. "wieder/zurück-zählen") kann man etwa altital. *ricontare* "erzählen" vergleichen (*ma non è chi lor duol riconti o scriva*, Francesco Petrarca *Canz.* CCXCIV, 8). An anderen Stellen (z. B. KUB 31.27+ I 46 ff. und KUB 30.10 Rs. 2 f.) hat aber die Fügung *āppa kappuwai-* die Bedeutung "wieder beachten/berücksichtigen"; s. *CHD* P 209a.

[22] Kellerman, *Hethitica* 8, 218, die diese wichtige Beobachtung Del Montes nicht berücksichtigt, bietet m. E. eine falsche Deutung von KUB 17.8 IV 2 f.

[23] Diese feste Struktur der mythologischen Erzählung (negatives Geschehen → Formel: "Die Gottheit NN schaute vom Himmel herab" → wörtliche Wiederholung des zu beschwörenden Geschehens durch die Gottheit → hilfreiche Handlung der Gottheit) begegnet in hattischen Texten und wurde von Del Monte, in: *Fs. P. Meriggi*[2] 109 ff. behandelt. Sie ist z. T. der Struktur der sumerischen Beschwörungen des Marduk-Ea-Typs ähnlich (dafür siehe A. Falkenstein, *LSS* NF 1 [Leipzig 1931] 44-66). Für die Beschwörungen luwischer Herkunft, die statt der wörtlichen Wiederholung die Formel *āppa* QATAMMA *kappuwai-* enthalten und zu denen wohl auch unser Text gehört, vgl. V. Haas, "Ein hethitisches Beschwörungsmotiv aus Kizzuwatna, seine Herkunft und Wanderung", *Or* 40 (1971) 409 mit Anm. 8. Dazu siehe auch J. Klinger, StBoT 37 (Wiesbaden 1996) 158.

23, 32: Zu der Ableitung der Formen GIŠ-*ru-an-zi* bzw. GIŠ-*ru-an-da-an* von dem Verb *taruwai-* "an-holzen" (Denominativ zu *taru-* "Holz"), d. h. "magisch anpflocken, festmachen o. ä." folge ich V. Haas – H. J. Thiel, AOAT 31 (Kevelaer/Neukirchen-Vluyn 1978) 154 f. (siehe jetzt auch Haas, *Materia Magica* 209 und *HEG* T 244 f.). Erstaunlicherweise haben andere Forscher (Beckman, StBoT 29, 179, 195; F. Starke, Appendix "Keilschriftluwisch *manā-*[?] 'sehen', *mammanna-* 'schauen'", *Kadmos* 19 [1980] 143; O. Carruba, "Der idg. Stamm **men-/mon-/mn̥-* im Anatolischen", in: *Fs. H. Rüsch* [Berlin/New York 1986] 117 f. mit Anm. 1) diese Deutung übersehen und die Form von dem Verb *tar(k)u(wai)-* "tanzen" abgeleitet, was in diesem Zusammenhang keinen Sinn ergibt.

24: In der Deutung von *lalauna* (Infinitiv zu luw. *lāla-* "nehmen, ergreifen", reduplziertem Stamm zu *lā-*, hier im Sinne von "magisch ergreifen") folge ich *DLL* 61; *CHD* L-N 25 f.; Beckman, StBoT 29, 179, 195 und *CLL* 121. Eine andere Meinung vertreten O. Carruba, Rez. zu *CHD* L-N, in: *SMEA* 22 (1980) 361 f.; Starke, Rez. zu *CHD* L-N, in: *BO* 39 (1982) 361 und *HED* L 43, die die Form von einem Verbalstamm *lāla(i)-* "artikuliert reden, besprechen, bezaubern" (Denominativ zu *lāla/i-* "Zunge") ableiten[24].

25: Die Verbalform *uwanzi* gehört hier meiner Meinung nach nicht zu *uwa-* "kommen" (so Beckman, StBoT 29, 179), sondern zu *au(š)-/u(wa)-* "sehen" (im Sinne von "erleben") und kündigt den Hexen an, was sie an Fürchterlichem "sehen/erleben" werden (vgl. *ašdu* in Rs. 30 ff.). Zu der Wiedergabe "dort, drüben" von *ašma* siehe jetzt H. A. Hoffner, "Hittite *a-aš-ma*", *Die Sprache* 43 (2002-2003 [2004]) 80 ff., bes. S. 85 f.

26: Zu der Lesung GIŠḪAŠḪUR[?]*-an-za* siehe Starke, StBoT 30, 235 mit Anm. 114. Die Form ist als Nom.-Akk. Sg. neut. auf *-za* zu verstehen (vgl. *CLL* 187)[25]. Zu dem Substantiv *šam(a)lu-* "Apfel" und der Fluchformel, die diese Frucht nennt (Rs. 28 f.), siehe F. Starke, "Die keilschrift-luwischen Wörter für Insel und Lampe", *KZ* 95 (1981) 153 f.; O. Soysal, "'Der Apfel möge die Zähne nehmen!'", *Or* 58 (1989) 171 ff. (insb. 176, 183 ff.); *CLL* 187; Rieken, StBoT 44, 449 f.; J. Tischler, "Hethitische Äpfel", in: *Fs. M. Popko* (Warszawa 2002) 345 ff. (insb. 348 f.); *CHD* 112 ff.; Haas, *Materia Magica* 209, 268.

Zu *šū(ḫ)wal*, dessen Bedeutung umstritten ist, siehe Starke, *KZ* 95, 152 ff. ("Lampe"); Soysal, *Or* 58, 185 (eher "Klinge"); *CLL* 194 ("stiletto (or sim.) < *sharpness"); Rieken, StBoT 44, 449 f. ("Lampe"); Haas, *Materia Magica* 209 ("Klinge").

30: Für die Emendation *pal-ḫa-am-ma-(an)* und die grammatische Analyse der Form (Part. Nom.-Akk. Sg. neut. zum Verb *palḫa-* "ausbreiten, flach machen", das mit *nepiš* kongruiert) siehe van den Hout, *KZ* 97, 69 und *CHD* P 63 (mit Literatur). Andere, m. E. weniger überzeugende grammatische Deutungen bieten Star-

[24] Dieser wohl verfehlte Ansatz des Verbalstammes — vgl. *CLL* 121: "No verb **lāla(i)-* 'recite charms' exists!" — geht auf F. Sommer (– A. Falkenstein), *HAB* (München 1938) 136 zurück und wurde in *HW* I 26a angenommen. Vgl. darüber auch: Neu, StBoT 5, 105 f.; G. F. Del Monte, "La fame dei morti", *AION* 35 (1975) 343 Anm. 57; *HFW* 91.

[25] Die Funktion des luw. Morphems *-sa/* ist umstritten. Ich bevorzuge die Deutung der Form als Sg. neut. (vgl. insbesondere Th. van den Hout, "Einige luwische Neutra auf *-sa/-za* in überwiegend junghethitischen Texten", *KZ* 97 [1984] 60 ff. und zuletzt etwa Melchert, in: *The Luwians* 186 f.); anders siehe O. Carruba, "Genere e classe in anatolico: La 'morione in *-t*' e il 'caso in *-sa/-za*' del luvio", in: *Anatolisch und Indogermanisch* 38 ff. (mit zusammenfassender Darstellung der Diskussion und einschlägiger Literatur).

ke, StBoT 31, 256 f.; *CLL* 164; Carruba, in: *Fs. H. Risch* 118 mit Anm. 1; *HEG* P 393. Mit der Übersetzung "eingeebneter Himmel" folge ich Carruba, a.a.O.; in *CHD* P 64a wird dagegen "split open (the sky)" vorgeschlagen, was m. E. in diesem Zusammenhang nicht zutrifft (dazu siehe auch unten Anm. 50).

31: Für *:pa-pa-ar-ta-ma* schlägt Carruba, in: *Fs. H. Risch* 118 Anm. 1 als Bedeutung "die verfluchte (Verfluchung der) Ištar" vor, was mir nicht recht klar ist. Nach Starke, StBoT 31, 276 und *CLL* 165 ist die Form Nom.-Akk. Pl. neut. und steht wohl in partitivischer Apposition zu Ištar. Abzulehnen ist die in *CHD* P 100a vorgeschlagene und von *HEG* P 424 akzeptierte Emendation *:pa-pa-ar-ta-ma⟨-an⟩*. Diese Form wäre Nom.-Akk. neut. und könnte sich daher nicht auf Ištar beziehen (nach dem Gesetz der "*i*-Motion" wäre vielmehr **papartammin* zu erwarten).

32: Zu dem Adjektiv *zappijan* (Nom.-Akk. Sg. neut.) und der Lesung úš-*an* = *ḫenkan* "Tod" siehe *CLL* 279.

Nach Starke (StBoT 30, 208) zeigt unser Text "das bekannte Schema der keilschrift-luwischen Schwangerschaftsbeschwörungen, da hier dem Beschwörungsspruch (Rs. 22-33) [...] eine mythologische Erzählung (Rs. 2-17) vorausgeht"[26]. Diese Beschreibung der Textstruktur als einer Verbindung von "mythologischer Erzählung" und "Beschwörungsspruch" scheint mir aber in unserem Fall nicht angebracht. Wir haben es hier vielmehr mit zwei selbstständigen Beschwörungen zu tun, die ich im folgenden einfach **B 1** (Rs. 2-17) bzw. **B 2** (Rs. 22-34) nennen werde. Sie sind formal unterschiedlich aufgebaut und bilden keine Aufeinanderfolge von "mythologischer Erzählung" und "Beschwörungsspruch".

Struktur und Inhalt von B 1

Bei B 1 (Rs. 2-17) handelt es sich um eine besondere Form von Zauberspruch: Es wird eine sogenannte *historiola* erzählt, die als Analogiezauber funktioniert[27].

Die *historiola* beginnt mit einer dramatischen Schilderung der Nacht und des Mondes (Rs. 2-4). Die Nacht zieht schwarze Kleider an, während der Mond blutfarbige Kleider anzieht und sich mit Fell, Pfeil und Bogen

[26] Siehe auch Starke, StBoT 30, 203 ff. für andere Beispiele dieser Textstruktur.

[27] Zu dieser Art oralen Analogiezaubers und den verschiedenen Formen von *historiolae* siehe besonders D. Frankfurter, "Narrating Power: the Theory and Practice of the Magical *historiola* in Ritual Spells", in: M. Meyer – P. Mirecki (edd.), *Ancient Magic and Ritual Power* (Leiden/New York/Köln 1995) 458 ff. (mit einschlägiger Literatur). B 1 dürfte zu dem von Frankfurter als "*historiolae* proper" genannten Typ (a.a.O. 469) gehören. Im Rahmen der Altorientalistik wird der Begriff *historiola* selten verwendet; siehe vor allem den interessanten Beitrag von S. L. Sanders, "A Historiography of Demons: Preterit-Thema, Para-Myth, and Historiola in the Morphology of Genres", in: CRRAI 45 Harvard University (Bethesda, Maryland 2001) 429 ff.; er betrachtet auch unsere B 1 als *historiola* (S. 435). Vgl. ferner G. Torri, *La similitudine nella magia analogica ittita* (Roma 2003) 10 f.

des Todes sowie mit Feuer und Schwert rüstet. Nach einer kaum verständlichen Passage (Rs. 5-6) bezieht sich die Erzählung vermutlich auf eine werdende Mutter und das Geburtsgeschehen (Rs. 7-9a): Die Mutter erschrickt, ihre Körperteile "gehen seitwärts" (d. h., ihr Körper erstarrt oder zittert wegen der Wehen), und, wenn das Kind kommt, schreit sie. Zu Hilfe von Mutter und Kind kommt aber der Wettergott (Rs. 9b-11a): Nachdem er vom Himmel das Geschehen hat (*kattan aušta*), erzählt er es (*āppa kapˈwaizzi*) und beauftragt die als Hebammen handelnden Muttergöttinnen, magische Substanzen zu finden (Fett, Steine, Staub), ein Medikament vorzubereiten, die Gehörgänge des Kindes damit zu salben und die Mutter zu waschen (Rs. 11b-15). Diesen rituellen Handlungen folgt eine kurze, lexikalisch leider nur zum Teil verständliche Beschwörungsformel, die wohl gegen das Böse gerichtet ist (Rs. 16). Die *historiola* endet mit der *similia-similibus*-Formel "(Wie) das gut war, (ebenso) soll das (jetzt) gut gehen!" (Rs. 17), in der sich die Gewißheit ausdrückt, daß der vorliegende konkrete Fall in derselben Weise gelöst wird wie jener auf der mythischen Ebene.

B 1 gliedert sich offensichtlich in drei Teile: *a*) Schilderung einer den Mond, eine werdende Mutter und die Geburt eines Kindes betreffenden schwierigen Situation *in illo tempore* (Rs. 2-9a); *b*) Lösung dieser schwierigen Situation durch die Hilfe des Wettergottes und der Muttergöttinnen (Rs. 9b-16); *c*) die sogennante "*application*-Formel"[28] (Rs. 17). Formal besonders interessant scheint mir in dieser *historiola* die Verwendung der Tempora. In *a*) wird das Präteritum verwendet[29]. Es hat die Funktion, die Erzählung in der mythischen Ebene, d. h. *in illo tempore* zu situieren ("Es war einmal ..."). In *b*) findet sich zunächst noch das Präteritum *aušta* (Rs. 9b), dann aber folgt die Präsensform *kapˈwaizzi* (Rs. 10). Damit wird meiner Meinung nach die Erzählung von der mythischen Ebene auf die konkrete Situation übergeleitet: Die "übernatürliche" Handlung geht nahtlos in die menschliche Handlung über. Diese Identifizierung zwischen mythischer und konkreter Sphäre wird dann am Ende der *historiola* durch die sogenannte "*application*-Formel" verstärkt.

Die ätiologische Funktion der *historiola* ist eindeutig: Bei der Schwangerschaft einer Frau und der Geburt ist eine schwierige Situation eingetreten, die durch einen von einer Gottheit begründeten Ritus gelöst werden soll. Nach dem magischen Gesetz der Analogie dient die in der *historiola* erzählte Vorbildhandlung als Paradigma dafür, wie man im vorlie-

[28] Zu diesem Begriff siehe Frankfurter, in: *Ancient Magic* 462; Sanders, in: CRRAI 45, 434. Vgl. auch Beckman, StBoT 29, 190 ("In this line is found explicit statement of the connection between the previous mythological events and the current birth").

[29] Zur Funktion der einzigen Präsensform (Rs. 8 *šijaeškizzi*) in diesem Teil der *historiola* siehe oben Anm. 17 ("Bezeichnung einer Umstandsrelation").

genden konkreten Fall verfahren soll. Weniger klar ist dagegen der Inhalt des von mir als *a*) bezeichneten ersten Teiles der *historiola*. Besonders die Rolle des Mondes hat sich bisher m. E. einer befriedigenden Deutung entzogen. Schwangerschaft und Geburt stellen schon an sich eine schwierige, dramatische Situation dar, doch scheint mir, daß der "blutrote", mit tödlichen Waffen versehene Mond im Kontext dieser *historiola* eine negative, für Mutter und Kind schädliche Rolle spielt. Die richtige Deutung dieses Elements ermöglicht meiner Meinung nach ein besseres Verständnis des Inhalts des ersten Teils von B 1.

Nach Beckman (StBoT 29, 182 f.), der die Passage Rs. 2-4 mit KUB 9.31 I 36-41[30] vergleicht, haben wir dabei mit einem literarischen Topos zu tun, wobei "*ešḫanija* is merely part of the costume of a terrifying deity. Frightfulness is not in keeping with the general character of the Hittite Moon-god, so we must assume that the deity is so clad here in preparation for the confrontation in rev. 6 ff."[31] Auf S. 187 f. sieht Beckman dann einen Zusammenhang zwischen unserer *historiola* und dem mesopotamischen Mythos von der "Kuh des Sîn"[32] und schließt daraus (S. 188): "This close similarity between the two suggests that the Hittite text might have been derived from a Mesopotamian forerunner[33] — either directly [...] or through a Luwian intermediary. In light of the role of the Moon-god in the Mesopotamian texts, the question now presents itself as to whether his poorly understood activity in rev. 2-6 of Text L [*scil.* KUB 44.4+ Rs.] is not somehow a corruption of his impregnation of the mythological counterpart of the human mother. Perhaps his outfitting himself as a warrior was originally meant to stress his masculinity in this connection and was later misunderstood literally as a preparation for battle."

Auf Grund einer nicht recht gesicherten Deutung der schwierigen Passage Rs. 5-6 (siehe Kommentar) meint Starke (StBoT 30, 544 Anm. 2014), das Auftreten des Mondgottes (heth. und luw. *Armaš*) stehe in ummittelbarer Beziehung zu den Monaten (heth. und luw. *arma-*) der Schwangerschaft und spiele auf mögliche Risiken für den Fötus während dieser Zeit an.

[30] Der Text lautet: "Herbei, Šanta! Und mit dir sollen die *Innarawant*-Götter kommen, welche in blutige (Gewänder) gekleidet sind ..., welche sich mit dem Schwert umgürtet haben, welche gespannte Bogen und Pfeile haben! Kommt und eßt!"

[31] In diesem Zusammenhang wäre auch auf den "blutigen Nergal" (*išḫarnuwanza* ^{D}U.GUR) hinzuweisen, der in Texten des luwischen Bereiches als Dämon bzw. Bezeichnung einer Krankheit vorkommt (siehe Haas, *Or* 40, 410) und mit dem der Mond unseres Textes zu vergleichen ist.

[32] Zu dieser in akkadischen Geburtsbeschwörungen rezitierten mythologischen Erzählung vgl. zuletzt N. Veldhuis, *A cow of Sîn* (Groningen 1991) mit sämtlicher früherer Literatur; M. Stol (– F. A. M. Wiggermann), *Birth in Babylonia and the Bible: Its Mediterranean Setting* (Groningen 2000) 66 ff.; Haas, *Gesch. Relig.* 316; Sanders, in: CRRAI 45, 432 ff. (der diese Erzählung als *historiola* bezeichnet).

[33] Diesem Vorschlag Beckmans folgt auch Sanders, in: CRRAI 45, 435.

Eine andere Meinung vertritt Haas[34], der in dem blutroten Mond ein böses Omen sieht, das wohl auf den blutigen Vorgang der Geburt anspiele. Der Mond rüstet sich nach Haas zur Vernichtung des noch ungeborenen Kindes, wobei das Feuer, das der Mond in einer Hand hält, konkret als Krankheitsbezeichnung ("Fieber" oder "Entzündung") zu verstehen wäre[35]. Die Salbung der Gehörgänge des Neugeborenen hätte dann die Funktion, die durch das ungünstige Mondomen angekündigten Unheilsmächte nicht in seinen Körper eindringen zu lassen[36].

Beckman hat richtig auf den Topos der blutfarbigen Kleider hingewiesen, und sein Vergleich mit dem Mythos von der "Kuh des Sîn" ist beachtenswert[37]. Doch scheint mir, daß die *historiola* in KUB 44.4+ und der Mythos der "Kuh des Sîn" keine "close similarity", sondern nur allgemeine Ähnlichkeiten zeigen, die vor allem strukturelle Aspekte betreffen. Es gibt aber kein Element, das auf einen direkten Zusammenhang beider Erzählungen, etwa auf eine Abhängigkeit der anatolischen von der mesopotamischen hinweist[38]. Das betrifft m. E. gerade die Rolle des Mondes, wofür Beckman und Starke eine befriedigende Deutung schuldig bleiben. So gebe ich eher der Auffassung von Haas den Vorzug, den blutroten Mond als böses, unheilverkündendes Omen zu sehen, schlage aber vor, es als Mondfinsternis zu verstehen. Rot ist tatsächlich die typische Farbe des Mondes

[34] *Gesch. Relig.* 273; CRRAI 44, I 24; *Materia Magica* 119. Vgl. auch Haas-Prechel, *RlA* 8, 371a.

[35] Haas, *Materia Magica* 60.

[36] Hass, a.a.O. 518. Für diese Stelle bietet Starke, StBoT 30, 334 Anm. 1183 eine andere Deutung: Dieser Vorgang soll wohl der Belebung des Neugeborenen dienen (unter Verweis auf vergleichbare Praktiken in einem vedischen Geburtsritual).

[37] Es wäre vielleicht auch möglich, die Rolle des blutigen Mondes in B 1 mit jener von Baal in dem schwierigen ugaritischen Text KTU 1.12 zu vergleichen, den zuletzt Sanders, in: CRRAI 45, 436 ff. erörtert hat. Nach Sanders handelt es sich dabei ebenfalls um eine Variante des Mythos von der "Kuh des Sîn", in der sich "the comparison of childbirth to a battle" findet (so Sanders, a.a.O. 439; vgl. Beckman, StBoT 29, 188 zum Motiv des als "warrior" ausgerüsteten Mondes und seiner "preparation for battle") und Baal "was garbed in his siblings' blood like a garment, His fellows' blood like a mantle" (KTU 1.12 II 46-47 in der Übersetzung von S. B. Parker, *Ugaritic Narrative Poetry* [Atlanta 1997] 190; dazu siehe Sanders, a.a.O. 437). Da aber die Deutung des ugaritischen Textes nicht völlig sicher ist, lasse ich die Frage offen, ob irgendwelche Beziehung zwischen KTU 1.12 und KUB 44.4+ tatsächlich besteht.

[38] Dagegen gibt es vielleicht, wie W. Röllig, "Der Mondgott und die Kuh", *Or* 54 (1985) 273 beobachtet hat (vgl. auch Sanders, in: CRRAI 45, 439 Anm. 33), eine Verbindung zwischen dem Mythos von der "Kuh des Sîn" und dem in einem hethitischen Text überlieferten Mythos von dem Sonnengott, der Kuh und dem Fischermann, dessen Herkunft (hurritisch?) umstritten ist. Zu dieser Frage siehe zuletzt I. Singer, "Some Thoughts on Translated and Original Hittite Literature", *IOS* 15 (1995) 126 f.

während der Finsternis, und das hätte demzufolge nichts mit dem blutigen Vorgang der Geburt zu tun, wie Haas es meinte. Wir haben also hier eine fast dichterische Beschreibung des verfinsterten Mondes, die sprachlich und begrifflich von der hethitischen Überlieferung der astronomischen Omina erheblich abweicht, wo der *terminus technicus* für die Mondfinsternis *akāl(i)-* "sterben" ist[39]. Wie wir aber sehen werden, hat diese Beschreibung enge, erstaunliche Parallelen in der lateinischen Literatur, wo der *topos* des blutfarbigen, verfinsterten Mondes häufig begegnet.

Bekanntlich waren Mondfinsternisse nach altorientalischer Vorstellung immer schlechte Omina[40] und galten besonders bei Schwangerschaft und Geburt als sehr gefährlich, wenn man an die wichtige Rolle des Mondes in diesem Bereich denkt[41]. Daher wird ersichtlich, warum die Waffen des Mondgottes in Rs. 3-4 als tödlich bezeichnet werden: Die Mondfinsternis bedeutet Unheil für das Leben des Kindes, das durch die Ausführung des vom Wettergott begründeten Ritus abzuwenden ist[42].

Struktur und Inhalt von B 2

B 2 (Rs. 22-34) ist gegen den von den "Zungen" (Rs. 22 UZUME^{MEŠ}, 29 *gišLI-lu-uš* UZUME^{MEŠ}) verkörperten Schadenzauber gerichtet. Durch mehrere Fluchformeln und magische Handlungen soll die Zauberei auf die Hexen (Rs. 25 UR.GI$_7^{MEŠ}$-*uš* MUNUS^{MEŠ}-*eš*) und ihren Herrn (Rs. 29 EN-*ŠU*) zurückgewendet werden (s. Rs. 25, 34 UZUME-*pa wa-alp-nu-zi*; 29 *wa-alp-nu-*^{d}*UT*).

[39] Siehe darüber G. F. Del Monte, "Il mese lunare", in: *Fs. G. Pugliese Carratelli* (Firenze 1988) 52 Anm. 5.

[40] Zu diesem Thema siehe ausführlich z. B. M. Stol, "The Moon as seen by the Babylonians", in: D. J. W. Meijer (ed.), *Natural Phenomena: Their Meaning, Depiction and Description in the Ancient Near East* (Amsterdam 1992) 257 ff.

[41] Für Anatolien siehe Haas, *Geschichte*, 273; für Mesopotamien W. Farber, Stichwort "Mondgott. A. I. In Mesopotamien", *RlA* 8 (1993-97) 367a. Daß der Mond Fruchtbarkeit und Geburt fördert, ist ein weitverbreiteter Volksglaube; vgl. etwa für die Griechen C. Preaux, *La lune dans la pensée grecque* (Bruxelles 1973) 94 ff., 155 ff. und für die Römer S. Lunais, *Recherches sur la lune*, II. *Les auteurs latins de la fin des Guerres Puniques à la fin du règne des Antonins* (Leiden 1979).

[42] Zu Ritualen, die zur Abwehr von hethitischen Mondomina dienen (KUB 24.5+; KUB 17.28 I 1 ff.; KUB 17.28 III 36 ff.), siehe H. W. Kümmel, *StBoT* 3, 17 f., 189 ff., der für KUB 24.5+ und KUB 17.28 III 36 ff. eine Übernahme aus Babylonien festgestellt hat. Zu diesen Texten siehe auch P. Taracha, *Exorzism und Entsühnen: Die mittelhethitische Beschwörung für den König Tuthalija (CTH *446.A) und verwandte Texte* (Leiden/Boston/Köln 2000) 220 f. und G. Beckman, "The Tongue is a Bridge: Communication between Humans and Gods in Hittite Anatolia", *JAOS* 117 (1997) 533. Zu weiteren hethitischen Texten, die einen Zusammenhang zwischen ungünstigen Omina (darunter auch Mondomina) und Beschwörungsritualen zeigen, vgl. A. Archi, "Hethitische Mantik und ihre Beziehungen zur mesopotamischen Mantik", in: *CRRAI 25 Berlin* (Berlin 1982) 282, 292 Anm. 29 und V. Haas, "Marginalien zu hethitischen Orakelprotokollen", *AoF* 23 (1996) 76 ff.

Im Unterschied zu anderen luwischen und hethitischen Beschwörungen für schwangere Frauen, die darauf zielen, daß die werdende Mutter nach der Geburt des Kindes ihren früheren Zustand wiedererhält[43], hat B 2 den Zweck, das neugeborene Kind (Rs. 24 DUMU.NITA$_{(-ŠU)}$, 33 *ku-u-un* DUMU$^{(-un)}$) vor der durch die bösen Zungen verursachten Behexung zu schützen[44]. Das ist verständlich, nimmt doch nach altorientalischer Vorstellung unter den vielen Gefahren, die während der Schwangerschaft und unmittelbar nach der Geburt Mutter und Kind bedrohen, der Schadenzauber einen wichtigen Platz ein. Nach Ansicht der Babylonier war z. B. eine Fehlgeburt oft durch Hexerei verursacht[45].

B 2 beginnt mit einem fiktiven Gespräch zwischen der Beschwörerin (vgl. Rs. 27 MUNUS.LÚ.MEŠ*ŠU.ZU* "Hebamme") und den Zauberzungen, die offenbar als physisch gegenwärtige Objekte vorgestellt werden (Rs. 22-24)[46]. Die Zungen werden gefragt, wohin sie gehen wollen (Rs. 22a). Ihre Antwort enthält eine Reihe schwieriger, anscheinend unmöglicher Taten, welche die Wirkung der magischen Handlung auf die Natur darstellen und wie eine Art Klimax in dem magischen Ergreifen des Kindes gipfeln (Rs. 22b-24)[47]. Nachdem die böse Absicht der Zungen bestimmt ist, richtet sich die Beschwörung in drei von magischen Manipulationen begleiteten Fluchformeln gegen die Hexerei. Die Zungenfiguren werden symbolisch auf die Hexen hingedreht (Rs. 25a)[48] und diesen dadurch angekündigt, was sie erleiden sollen (Rs. 25b; zur Deutung der Form *uwanzi* als "sie werden sehen/erleben" siehe oben den Kommentar). Zunächst werden Organe wie Mund und Auge, die Zaubermacht haben, durch symbolische Handlungen mit Obsidian, saurem Holzapfel und einer Klinge" und durch eine Verfluchung unwirksam gemacht (Rs. 26-29a): Der Obsidian soll die Zunge abschnei-

[43] Vgl. für den luwischen Bereich Starke, *StBoT* 30, 205, 207 und siehe insbesondere die dort edierten Texte KUB 35.102+ III 4-7, IV 4-7; KUB 35.88 III 12'-17'; KUB 35.89+ 12'-16'. Für die in hethitischen Geburtsritualen enthaltenen Beschwörungsformeln siehe Beckman, *StBoT* 29, 250 ff.

[44] Dasselbe gilt etwa auch für die Schwangerschaftsbeschwörung KUB 35.145, die z. T. KUB 44.4+ Rs. 25 ff. parallel ist; zu diesem Text siehe ausführlicher Anm. 53.

[45] Vgl. z. B. W. Farber, *Schlaf, Kindchen Schlaf! Mesopotamische Baby-Beschwörungen und -Rituale* (Winona Lake 1989) 110 ff., 165 ("Eine weitere große Gefahr, besonders offenbar für das noch ungeborene Kind, stellte die Zauberei dar"); Stol, *Birth in Babylonia and the Bible*, 27, 49, 72, 155.

[46] Zu diesem Teil und den Parallelstellen KUB 12.62+ Vs. 10'-12' Rs. 3-4 siehe ausführlicher unten.

[47] Dabei handelt sich um Taten, die nur zauberkundige Wesen zu vollführen vermögen: einen — wohl hohen — Felsen einzuebnen; den harten Obsidian zu zerbrechen; gefährliche Wildtiere gefangenzunehmen. Bekanntlich kann die Magie die Natur beherrschen und ihre Ordnung umstürzen. Dasselbe Motiv begegnet in dem bereits erwähnten Parallelext KUB 12.62+ Vs. 10'-12' (dazu siehe oben Anm. 46 und ausführlicher unten Anm. 352 u. 355) sowie z. B. in KUB 12.63+ Vs. 18'-27'; vgl. Haas, in: *CRRAI 46*, II 20 ff.

[48] Vgl. Beckman, *StBoT* 29, 191 ("the [...] physical magical operation, namely the partial mutilation of (model) tongue(s)").

den, die Klinge die Augen blenden, der Holzapfel die Zähne "nehmen"[49]. Nachdem diese gefährlichen Organe unschädlich geworden sind, können die schrecklichen Dinge, die die Hexen mit ihren Zungen machen wollten, durch eine weitere Verfluchung auf sie und ihren Herrn zurückgewendet werden (Rs. 29b-33). Die Hexen werden durch eben die magischen Mittel besiegt, die sie selbst anwenden wollten[50].

Aus dieser Analyse des Inhalts ergibt sich, daß sich B 2 in zwei Hauptteile gliedert[51]:

a) ein Dialog zwischen der Beschwörerin und den Zauberzungen (Rs. 22-24)[52]:

*a*1) Frage der Beschwörerin (Rs. 22a)
*a*2) Antwort der Zungen (Rs. 22b-24);

b) drei jeweils von einer manuellen Handlung begleitete Fluchformeln gegen die Hexen, ihren Herrn und ihre bösen Taten (Rs. 25-34)[53]:

*b*1) Rs. 25: 25a Handlung — 25b Formel
*b*2) Rs. 26-29a: 26-27a Handlung — 27b-29a Formel
*b*3) Rs. 29b-34: 29b-33 Formel — 34 Handlung.

Die Frage ist, ob B 2 zu den in der indogermanischen magischen Tradition häufig bezeugten zweiteiligen Zaubersprüchen gehört, in denen ein

[49] Zur Bedeutung des "Zähnenehmens" siehe die oben im Kommentar zu Rs. 26 zitierte Literatur.

[50] Haas, in: CRRAI 44, I 24b sprich von einer "Halluzination", die "der Verursacher der Verfluchungen erfahren soll, in der er den Himmel in seiner Breite (d. h. wohl einen umgestürzten Himmel) und eine aufgerissene Erde sehen soll". Zum Motiv des eingeebneten/umgestürzten Himmels (*nepiš palḫamma(n)*) als Wirkung der Magie kann man z. B. Apuleius, *Met.* I, 8, 4 vergleichen: *Saga, inquit, et diuina, potens caelum deponere.*

[51] Vgl. Starke, StBoT 30, 208 Anm. Die Behauptung Beckmans, StBoT, 29, 191 "the second paragraph of this text [*scil.* B 2] consists of three incantations, each followed by the same physical magical operation, namely the partial rotation of (model) tongue(s)" ist m. E. zum Teil irrig. Aus drei Unterteilen besteht tatsächilich nur der zweite Teil des Spruches, und die Umdrehung der Zungenmodelle wird nur zweimal ausgeführt (Rs. 25 und 34); siehe dazu unten.

[52] Dieser Teil hat eine Parallele in KUB 12.62+ Vs. 10′-12′ und Rs. 3-4. Hier fragt man den "Herrn der Zungen", d. h. den Hexer (anders *CHD* L–N 25a: "lord tongue"): "Herr der Zungen, wohin willst du gehen?" (Vs. 10′, Rs. 3). Zu diesem Text siehe A. Goetze, *Kl.* (München ²1957) 158; Beckman, StBoT 29, 192 f.; A. Archi, "Société des hommes et société des animaux", in: *Fs. G. Pugliese Carratelli* 34 f.; Torri, *Similitudine* 14. Zum Motiv der Beschwörungsdialoge siehe unten.

[53] Dieser Teil verläuft mit z. T. anderer Textverteilung KUB 35.145 III 4′-20′ parallel. Insbesondere entspricht KUB 44.4+ Rs. 27-28 mit Abweichungen KUB 35.145 III 18′b-20′ und KUB 44.4+ Rs. 30-33 ebenfalls mit Abweichungen KUB 35.145 III 4′-18′a. Die zwei Formeln haben daher eine umgekehrte Reihenfolge ihrer Bestandteile. Für eine ausführliche, vergleichende Analyse der Entsprechungen zwischen KUB 12.62+, KUB 35.145 und KUB 44.4+ Rs. 22 ff. verweise ich auf die Behandlung dieser Texte durch Beckman, StBoT 29, 192 ff. und Starke, StBoT 30, 207 ff., 230 f. Wir haben es hier nicht mit Textduplikaten zu tun, sondern mit "stock elements" (so Beckman, StBoT 29, 191), die in verschiedene Rituale eingegliedert werden konnten. Bei KUB 35.145 handelt es sich nach Starke, StBoT 30, 208 um eine Schwangerschaftsbeschwörung, bei KUB 12.62+ aber nicht.

Erzählteil (*historiola*) der eigentlichen Beschwörungsformel (*incantatio*) vorausgeht[54]. Das Gespräch am Anfang von B 2 scheint in der Tat Teil einer *historiola* zu sein. Man vergleiche z. B. folgende deutsche Beschwörung gegen Gebärmutterblutung, die auffallende formale und inhaltliche Ähnlichkeiten mit B 2 zeigt:

> Beermutter saß auf marmelndem Stein, / kam ein alter Mann zu ihr herein, / "Beermutter, wohin willst Du gehen?" / "Ich will ihr Blut sehn, / ich will ihr Herz verzehren, / ich will ihr Leben nehmen." / "Beermutter, das sollst Du nicht tun, / Du sollst im marmelnden Steine ruhn, / die Waldfrau soll Dich fressen, / als wärst Du nie gewesen! Im Namen Gottes, des Sohnes und des heiligen Geistes" (aus H. Ploss, "Das Weib in der Natur- und Völkerkunde", in: F. Freiherr von Reitzenstein, *Anthropologische Studien,* 11. Aufl. Bd. 1 [Berlin 1927] 428).

Was aber in B 2 fehlt, ist die Erzählung eines magisch-mythischen Vorgangs, der *in illo tempore* stattgehabt hat, wie es in der deutschen Beschwörung der Fall ist ("Beermutter saß auf marmelndem Stein, / kam ein alter Mann zu ihr herein")[55]. B 2 beginnt dagegen einfach mit dem Dialog zwischen der Beschwörerin und den üblen, zu bannenden Wesen, ohne daß auf eine mythisch-göttliche Vorbildhandlung Bezug genommen wird. Darf man den Dialog am Anfang von B 2 etwa als *pseudo-historiola* bezeichnen, welche wohl die Funktion hat, den Zauberspruch dramatisch zu gestal-

[54] Als klassische, gut bekannte Beispiele dieses Typus kann man etwa die zwei sogenannten "Merseburger Zaubersprüche" aus der germanischen Überlieferung zitieren; siehe dazu jetzt die in *Die Sprache* 41/2 (1999) gesammelten Beiträge (zur zweiteiligen Struktur vgl. insb. S. 118 f., 156 ff.). Ein klares Beispiel davon im anatolischen Bereich ist KUB 7.1+ III 1 ff. (dazu siehe zuletzt Torri, *Similitudine* 10 f.). Dieser Typus von Zauberspruch wird von Frankfurter, in: *Ancient Magic* 469 "clausal *historiola*" benannt ("*historiolae* [...] that function as a subsidiary invocation to a directive utterance, a command or prayer"), im Unterschied zu der "*historiola* proper" (dazu siehe oben in Bezug auf B 1).

[55] Daß die *historiola* oft die Form eines Dialogs in mythischer Zeit hat, zeigt z. B. auch folgende mittelalterliche italienische Beschwörung, die ebenfalls das Motiv der Frage "Wohin willst du/wollt ihr gehen?" enthält:

> A volere incantare le ferite, innanzi che vi si ponga null'altra medicina, farai così [...] e farai il segno della croce tre volte, e dirai così: "Tre buoni frati per una via s'andavano; in Gesù Cristo si scontrarono. Disse Gesù Cristo: 'Dov'andate voi, buoni frati?' 'Noi andiamo in orazioni, e per cogliere erbe, per porre nelle piaghe del nostro Signore.' Disse Gesù Cristo: 'Venite qua, tre buoni frati [...]'" (Auszug aus I. Baldelli, "Scongiuri cassinesi del sec. XIII", *Studi di filosofia italiana* 14 [1956] 458).

Für das Motiv der Frage "Wohin willst du/wollt ihr gehen?" ist hier der bereits erwähnte Text KUB 12.62+ Vs. 10′ – Rs. 6 (s. oben Anm. 52) anzuführen, in dem das Gespräch zwischen dem Beschwörer und dem "Herrn der Zungen" zweimal stattfindet (Vs. 10′-12′ und. Rs. 3-4). Ich kann an dieser Stelle keine eingehende Analyse dieses Textes bieten, möchte aber darauf hinweisen, daß in diesem Fall die Dialoge Teil einer *historiola* sein könnten. Es wäre interessant, die anatolische Überlieferung dieser "Beschwörungsdialoge" zu studieren, die manchmal in magischen Ritualen begegnen und verschiedene Funktionen haben können. Diese Tradition geht auf ältere Zeit zurück, wie etwa der mittelhethitische Text KBo 21.22 zeigt (Edition bei G. Kellerman, "The King and the Sun-God in the Old Hittite Period", *Tel Aviv* 5 [1978] 199 ff.), wo sich Z. 22′-26′ ein Gespräch zwischen Beschwörer und magischer Substanz (Asche) findet; weitere Beispiele für dieses Motiv findet man bei Haas, in: CRRAI 44, I 20 f.

ren, um seine magische Wirkung zu verstärken? Alles bleibt hier freilich auf der menschlich-konkreten Ebene. Das betrifft auch die manuellen Handlungen (Rs. 25a, 26-27a, 34), die auf der aktuell-rituellen Stufe stehen, im Unterschied zu B I, wo die rituellen Anweisungen für die Muttergöttinnen (Rs. II-15) Teil einer Erzählung sind und nur auf Grund der Analogie in der menschlichen Sphäre ihre Wirkungen ausüben.

Zu dem Verhältnis zwischen B I und B 2 und dem Zweck des Pittei-Rituals

Am Ende möchte ich kurz der Frage nachgehen, ob und was für eine Beziehung zwischen B I und B 2 besteht, mit anderen Worten, ob sie denselben magischen Zweck haben oder nicht[56]. Wenn man der oben vorgeschlagenen Deutung von B I folgt, nehmen beide Teile des Textes auf für das Kind unheilvolle Ereignisse Bezug: in B I eine Mondfinsternis bei der Geburt, in B 2 Schadenzauber in Form von Zauberzungen. Meiner Meinung nach ist es möglich, eine noch engere Verbindung zwischen B I und B 2 herzustellen, wenn man die Mondfinsternis in B I als durch zauberische Machenschaften verursacht betrachtet[57]. Im Volksglauben der Antike war die Meinung weit verbreitet, daß die Künste der Zauberei den Mond vom Himmel herunterholen konnten. Dafür liefert die klassische Tradition viel Material[58]. Die zauberische Tätigkeit des Herabholens des Mondes wurde im Griechischen als καθαιρεῖν (seltener κατάγειν) τὴν σελήνην, im Lateinischen als *lunam* (*de*)*ducere* oder (*de*)*trahere* bezeichnet. Bekanntlich glaubte man, daß besonders die thessalischen Weiber diese Zauberkraft besässen[59]. Obwohl ein solcher Zusammenhang zwischen Zauberei und Mondfinsternis in B I nicht ausdrücklich formuliert und m. W. auch nirgends in der anatolischen magischen Literatur belegt ist[60], handelt es

[56] Beckman (StBoT 29, 180) meint, Daß "the first paragraph of this [...] text is concerned with the birth itself, while the second seeks to protect the new-born from sorcery and/or curses".

[57] Im Unterschied zu B 2, wo die bösen Wirkungen des Schadenzaubers direkt gegen das Neugeborene gerichtet sind, wirkt der Schadenzauber in B I zunächst direkt auf den Mond und dann durch das böse Omen des verfinsterten Mondes auf das Kind.

[58] Siehe z. B. den Artikel "Finsternisse" von F. Boll, in: A. Pauly – G. Wissowa, *RE* 6 (1909) 2333.

[59] Es handelt sich dabei um das wohlbekannte Motiv des sogenannten "Thessalian trick", über den in jüngerer Zeit z. B. K. Croxen, "A Philological Examination of the 'Thessalian Trick' and Greek Eclipse Terminology with Reference to the Early Development of Greek Astronomy", *JAC* 13 (1998) 21-38 gehandelt hat.

[60] Nach den hethitischen Texten unterstehen freilich auch die Götter den Gesetzen der Magie. So ist es durchaus denkbar, daß Zauberei den Mond(gott) beeinflussen kann.

sich dabei wohl einfach um einen allgemeinen Volksglauben, der auch in altem Anatolien verbreitet sein konnte[61].

Besonders beachtenswert scheint mir aber, daß in der lateinischen Literatur der durch magische Einwirkungen verfinsterte Mond oft als "blutig" bezeichnet wird[62] – m. E. eine frappierende Parallele mit unserem Text!

Als Beispiel seien folgende Passagen aus Ovid zitiert, in denen die Wirkung der Zauberei auf den Mond beschrieben wird:

> *Sanguine, siqua fides, stillantia sidera vidi;*
> *purpureus Lunae sanguine vultus erat* (*Am.* II 8, 11-12)

und

> *Carmina sanguineae deducunt cornua lunae* (ibid. II 1, 23)[63].

Ob der hier gebotene Deutungsvorschlag, den unheilverkündenden blutfarbigen Mond als Wirkung von Schadenzauber zu betrachten, wie es in lateinischen Texten der Fall ist, wirklich zutrifft, bleibt unsicher. Dieser Vergleich würde aber ermöglichen, in beiden Beschwörungen des Pittei-Rituals dieselbe Finalität zu erkennen und den ganzen Text als eine integrierte Einheit zu verstehen: Sowohl der in B I begründete Ritus als auch die Verfluchungen und magischen Handlungen in B 2 zielen auf die Ablenkung von unheilvollen zauberischen Einflüssen, die von einer durch Hexerei verursachten Mondfinsternis und von Zauberzungen verkörpert sind.

[61] Auf die Kontinuität volkstümlicher Überlieferungen im Bereich der anatolischen und lateinischen Magie hat z. B. H. Kronasser, "Fünf hethitische Rituale", *Die Sprache* 7 (1961) 145 ff. aufmerksam gemacht; vgl. auch Haas, *Or* 40, 430 und in: *CRRAI* 44, I *passim*. Interessanterweise hat Stol, *Natural Phenomena* 259 in Rahmen eines Vergleiches von altorientalischen und klassischen Vorstellungen über Mondfinsternisse dasselbe Motiv des "Thessalian trick" in einem neuassyrischen Text gefunden (*ABL* 633 + *CT* 53, 46 Rs. 25-27), was dafür spricht, daß dieser Glaube auch den altorientalischen Völkern bekannt war.

[62] Zu diesem Motiv siehe ausführlich Lunais, *Recherches sur la lune* I 221 ff. mit einer Sammlung von Textstellen und einem Deutungsversuch (zusammenfassend auf S. 234: "Le deuxième point dont nous avons montré l'importance précédemment, c'est l'aspect de la lune lorsqu'elle subit l'effet des incantations magiques. L'astre, nous l'avons dit, prend alors une teinte sanglante qui est réellement la sienne lorsqu'il *subit une éclipse* et est couvert entièrement par l'ombre de la Terre. Il ne s'opère pas dans la mentalité antique une analogie mais une véritable identification: les Anciens croient que la magie, faisant se rapprocher la lune de la Terre, l'amène dans l'ombre de la Terre. Elle perd alors sa lumière et devient rouge comme lorsqu'elle est éclipsée").

[63] Kulturgeschichtlich interessant ist die Tatsache, daß dieses dichterische Motiv in der italienischen Literatur eine Fortsetzung findet; siehe z. B. Jacopo Sannazzaro, *Arcadia* IX, 11 *Dotta porre con sue parole legge al corso de la incantata luna*, der offensichtlich die oben zitierten Verse Ovids als Modell verwendet. Dagegen findet sich in Giovanni Boccaccio, *Filocolo* Cap. 21 eine bereits "wissenschaftliche" Deutung des Phänomens des blutfarbigen Mondes: *Ma s'egli avviene che tra 'let* [scil. der Mond] *e Febo alcuna volta la terra si ponga, noi la veggiamo di sozza rossezza tutta contaminata.*

Der verehrte Jubilar, der so viel zum Verständnis der indogermanischen Sprachen und Kulturen Kleinasiens — oft gerade hinsichtlich ihrer Beziehungen zum klassischen Altertum — beigetragen und mich durch seine Lehrtätigkeit ins Studium der Anatolistik eingeführt hat, möge diese Festgabe als Ausdruck meiner Hochachtung und Dankbarkeit wohlwollend entgegennehmen.

ICEVO - CNR
via Giano della Bella 18
I-00162 Roma

Sigilli e sigillature di Karkemiš in età imperiale ittita
I. I re, i dignitari, il (mio) Sole

Clelia Mora

1.

L'importanza politica del regno di Karkemiš nel periodo imperiale ittita[1] è inversamente proporzionale alla quantità di materiale documentario proveniente dalla Karkemiš del Bronzo Tardo. Alcuni tipi di documenti godono di una situazione migliore in quanto conservati in archivi esterni (Ugarit, Emar, Ḫattuša); tra questi anche numerosi sigilli, conservati in impronta su tavolette o su cretule. Se tuttavia nel caso dei sigilli reali l'indicazione "NR, re del paese di Karkemiš" è sempre presente, spesso anche in doppia grafia (cuneiforme e geroglifica), consentendo così una facile e sicura attribuzione alla corte nord-siriana, così non è nel caso di principi e funzionari, per i quali soltanto ricorrendo ad altri dati, ricavabili talvolta dal documento stesso sul quale è apposto il sigillo, altre volte da fonti di diverso genere, è possibile stabilire la corte di appartenenza.

Questa prima parte della ricerca sui sigilli di Karkemiš è dedicata alla definizione e alla presentazione del materiale, con una prima analisi di alcune caratteristiche particolarmente interessanti (ad es. di alcuni "Symbols of Power"[2] che connotavano i prodotti della corte karkemišita) e delle modalità di utilizzo dei sigilli, anche in rapporto all'uso contemporaneo in Anatolia. Un esame più dettagliato delle procedure di sigillatura e del ruolo dei funzionari di Karkemiš è invece oggetto della seconda parte dello studio, di prossima pubblicazione in altra sede[3].

[1] Sul ruolo politico di Karkemiš e sulla sua importanza anche sul piano culturale, come interfaccia tra Anatolia e Siria settentrionale, si rinvia ai recentissimi contributi di H. Klengel (in: *Fs. V. Haas* [Saarbrücken 2001] 191 ss.), e di B. Faist (in: H. Blum et al., *Brückenland Anatolien?* [Tübingen 2002] 129 ss.), e alla bibliografia ivi indicata.

[2] Cfr. St. Lumsden, *Symbols of Power: Hittite Royal Iconography in Seals* (Diss., Univ. of California, Berkeley 1990), in cui si cerca di analizzare anche la funzione sociale del sigillo e l'utilizzo di elementi stilistici e iconografici ai fini della comunicazione e della legittimazione del potere. Sull'uso del sigillo (in particolare del "sigillo dinastico" per comunicare la stabilità e la legittimità del potere del re e della dinastia) cfr. anche E. Auerbach, *Akkadica* 74-75 (1991) 19-36.

[3] *Fs. E. Fiandra* (Napoli, in stampa). Il presente contributo si inserisce in un più ampio progetto di ricerca sull'amministrazione ittita in epoca imperiale che prevede tra l'altro una schedа-

2. I sigilli dei re di Karkemiš

2.1. Disponiamo di un certo numero di impronte di sigilli appartenenti ai re della dinastia "ittita" di Karkemiš, che ha regnato a partire dalla conquista di Šuppiluliuma I. Anche se con tutta probabilità Karkemiš non ha avuto conseguenze catastrofiche in seguito agli sconvolgimenti che hanno segnato la fine dell'Età del Bronzo nelle zone occidentali del Vicino Oriente, si tende in genere a far terminare con Kuzi-Teššup (databile all'incirca agli inizi del XII secolo a.C.) la linea dinastica avviata da Pijaššili/Šarri-Kušuḫ. È stata avanzata, com'è noto, l'ipotesi di una continuità della dinastia[4], ma gli eventuali discendenti di Kuzi-Teššup, sui quali abbiamo comunque scarse e lacunose testimonianze e di cui non è conservato nessun sigillo di sicura attribuzione[5], si collocherebbero in quella fase di transizione tra Bronzo Tardo e Età del Ferro nella quale sono già evidenti e notevoli i cambiamenti – sociali, politici, culturali – rispetto all'epoca precedente e in cui soprattutto, dal punto di vista documentario, vengono a mancare le testimonianze dei tre siti (Ḫattuša, Ugarit, Emar) che nella fase finale dell'Età de Bronzo avevano alimentato le nostre conoscenze su Karkemiš.

È dunque nota, e viene qui riproposta, la sequenza dei sovrani di Karkemiš tra il XIV e l'inizio del XII secolo a.C.:

Pijaššili/Šarri-Kušuḫ, figlio di Šuppiluliuma I
Šaḫurununuwa, figlio del precedente, probabilmente da identificare con [ ]-Šarruma, citato in KBo 4.4[6]
Ini-Teššup, figlio del precedente
Talmi-Teššup, figlio del precedente
Kuzi-Teššup, figlio del precedente

Non ci è giunta nessuna testimonianza di sigillo appartenente al primo re "ittita" di Karkemiš, Pijaššili/Šarri-Kušuḫ. Abbiamo invece almeno una testimonianza per ciascuno degli altri sovrani[7]:

tura informatica del materiale glittico anatolico e nord-siriano del II millennio a.C. (cfr. Mora-Poli-Rizza, *SMEA* 44 [2002] 328 ss.) e un'indagine più estesa sulla casa reale e sui membri della corte di Karkemiš. Collaborano alla ricerca M. E. Balza, L. d'Alfonso, M. Giorgieri e A. Rizza, che ringrazio per utili discussioni e suggerimenti anche relativamente ai temi trattati in questa sede.

[4] V. in particolare J. D. Hawkins, *AnSt* 38 (1988) 289 ss.

[5] Rimangono problematiche la lettura e l'attribuzione di un sigillo ad anello conservato in impronte su cretula da Malatya: cfr. C. Mora in M. Marazzi, *Il geroglifico anatolico* (Roma 1990) 448 ss. e J. D. Hawkins, in: *Acts of the III Intern. Congress of Hittitology* (Ankara 1998) 289 s.

[6] Cfr. fra gli altri: M. Liverani, *Antico Oriente, Storia Società Economia* (Roma/Bari 1988) 553; H. Klengel, *Syria 3000 to 300 B.C.* (Berlin 1992) 123; G. Del Monte, *L'annalistica ittita* (Brescia 1993) 96.

[7] Per brevità si utilizzano nel corso del lavoro le seguenti sigle, accanto a indicazioni di si-

1 sigillo (C) di Šaḫurununuwa (cfr. Emar IV, A 1)
5 sigilli (2 S, 3 C) di Ini-Teššup (S1: cfr. StMed 6, VIII 9.2, due matrici, con leggere varianti; S2: Herbordt 3, fig. 1; C1: Emar IV, A2, due matrici, con leggere varianti; C2: StMed 6, IX 2.3 (= Emar IV, A 3); C3: StMed 6, IX 4.1)
2 sigilli (1 S, 1 C) di Talmi-Teššup (S: SBo I, 110; C: StMed 6, IX 4.2)
1 sigillo (S) di Kuzi-Teššup (StMed 6-S, VIII 9.3 = Emar IV C 2)

Si ricorda infine che secondo quanto pubblicato da Tsukimoto, *ASJ* 12 (1990) 204 s., la tavoletta Hir. 13 recherebbe un sigillo (S) di Ini-Teššup, con il titolo "principe", ma non si hanno informazioni più precise in proposito e dalla fotografia pubblicata a p. 253 l'iscrizione risulta poco leggibile.

2.2. Sono rappresentati tra i sigilli reali di Karkemiš, come si è visto, sia sigilli di forma cilindrica (secondo la tradizione mesopotamica e siriana), sia sigilli a stampo che danno luogo a impronte circolari (secondo la

gilli o di impronte di sigillo: C (= sigillo cilindrico); S (sigillo a stampo); A (sigillo ad anello). Si rimanda alla bibliografia indicata per i singoli sigilli anche per le informazioni sui supporti (tavolette, cretule).

Oltre alle abbreviazioni consuete in questo genere di studi (per cui cfr. in particolare *Or*-Keilschriftbibliographie e *CHD*), si utilizzano nel corso del lavoro le seguenti abbreviazioni per riferimenti a edizioni di sigilli e di testi:

B-G = R. M. Boehmer – H. G. Güterbock, *Glyptik aus dem Stadtgebiet von Boğazköy* (Berlin 1987).

Bog. III = T. Beran, "Siegel und Siegelabdrücke", in: *Boğazköy*, III. *Funde aus den Grabungen 1952-1955* (Berlin 1957) 42 ss.

Bog. V = H. G. Güterbock, "Hieroglyphensiegel aus dem Tempelbezirk", in: *Boğazköy*, V. *Funde aus den Grabungen 1970-71* (Berlin 1975) 47 ss.

Emar IV = D. Beyer, *Emar*, IV. *Les sceaux* (Fribourg 2001).

Emar VI.3 = D. Arnaud, *Textes sumériens et accadiens* (Paris 1986).

Fales, PdA = F. M. Fales, *Prima dell'alfabeto* (Venezia 1989).

Herbordt 1 = S. Herbordt, "Sigilli di funzionari e dignitari hittiti. Le cretule dell'archivio di Nişantepe a Boğazköy/Ḫattuša", in: M. Marazzi, *Il geroglifico anatolico: Sviluppi della ricerca a venti anni dalla sua 'ridecifrazione'*, Atti del Colloquio, Napoli-Procida 1995 (Napoli 1998) 173 ss.

Herbordt 2 = S. Herbordt, "Seals and Sealings of the Hittite Officials from the Nişantepe Archive, Boğazköy", in: *Acts of the III Intern. Congress of Hittitology* (Ankara 1998) 309 ss.

Herbordt 3 = S. Herbordt, "Hittite Seals and Sealings from the Nişantepe Archive, Boğazköy: A Prosopographical Study", in: *Gs. H. G. Güterbock* (Winona Lake 2002) 53 ss.

Hir. = testi conservati presso la Hirayama Collection e pubblicati da A. Tsukimoto in: *ASJ* 12 (1990) 178-259 (testi 1-16), *ASJ* 13 (1991) 275-333 (testi 17-42), *ASJ* 14 (1992) 289-315 (testi 43-50), *ASJ* 16 (1994) 231-238.

Owen, P.-D. = D. I. Owen, "Pasūri-Dagan and Ini-Teššup's Mother", in: *Fs. J. C. Greenfield* (Winona Lake 1995) 573 ss.

RE = testi conservati presso la Rosen Collection e pubblicati da G. Beckman, *Texts from the Vicinity of Emar* (Padova 1996).

SBo I e II = H. G. Güterbock, *Siegel aus Boğazköy* I (Berlin 1940), II (Berlin 1942).

StMed 6 = C. Mora, *La glittica anatolica del II millennio a.C.* (Pavia 1987).

StMed 6-S = StMed 6, *I Supplemento* (Pavia 1990).

TSB = D. Arnaud, *Textes syriens de l'âge du Bronze Récent* (Barcelona 1991).

Westenholz, *Emar Tablets* = J. Goodnick Westenholz, *Cuneiform Inscriptions in the Collection of the Bible Lands Museum Jerusalem* (Groningen 2000).

tradizione anatolica). Il sigillo a stampo, quando conservato su tavolette (v. il caso di Ini-Teššup), era impresso in genere sul recto, nella parte centrale; il sigillo cilindrico era invece impresso sul verso della tavoletta. Per quanto riguarda gli aspetti stilistici e iconografici, i sigilli a stampo presentano una maggiore sobrietà rispetto a quelli cilindrici, almeno fino a Talmi-Teššup. Sigilli cilindrici come quello di Šaḫurunuwa o due dei sigilli a cilindro di Ini-Teššup si segnalano certamente come esemplari tra i più interessanti nell'ambito della produzione detta "siro-ittita"[8]. Si noti inoltre, su quasi tutti i sigilli (fa eccezione uno dei sigilli a cilindro di Ini-Teššup), l'uso della scrittura geroglifica accanto a quella cuneiforme (come sui sigilli reali ittiti a partire dal Medio Regno); di un certo interesse anche alcune particolarità grafiche come la resa del nome di Ini-Teššup in grafia geroglifica (sui sigilli a stampo si utilizza il segno TONITRUS, su quelli a cilindro *TEŠUB*). Per quanto riguarda i "Symbols of Power" ricorrenti si segnalano diverse figure di divinità con relativi animali-attributo, l'albero della vita, esseri compositi, simboli beneauguranti (VITA soprattutto); per la discussione relativa all'interpretazione della figura sormontata dal simbolo del sole alato si rimanda al § 4 più sotto.

Sia per Ini-Teššup che per Talmi-Teššup è documentato l'uso di più sigilli (cinque, di cui alcuni con varianti, per Ini-Teššup, due per Talmi-Teššup). Anche i re ittiti, com'è noto, potevano disporre in genere di più sigilli, ma non è ancora stato risolto il problema relativo al loro uso differenziato. Secondo Güterbock[9] è possibile che esistessero funzionari autorizzati all'uso del sigillo reale anche in sedi diverse rispetto alla cancelleria della capitale, il che potrebbe spiegare l'esistenza di numerosi sigilli appartenenti allo stesso sovrano e addirittura il caso di un sigillo originale di Muršili II ritrovato a Ugarit[10]. S. Herbordt ha recentemente ipotizzato[11], a proposito di un particolare tipo di sigillo di Tuṯḫalija IV, di forma cilindrica e con rappresentazione di "Umarmungszene/Scene of Embrace", di cui recentemente è stata trovata l'impronta, che fosse stato realizzato in circostanze particolari, probabilmente in relazione alla rivalità con l'Assiria, e che fosse stato utilizzato per siglare un trattato.

L'ipotesi di un uso contemporaneo (per scopi diversi o in sedi diverse?) di più sigilli reali ittiti probabilmente in ragione delle aumentate esigenze amministrative nel corso del XIII secolo a.C. è privilegiata da St.

[8] Sul significato e sull'uso del termine in questo contesto cfr. D. Beyer, in: *La Syrie au Bronze Récent* (Paris 1982) 71, n. 12.
[9] Cfr. H. G. Güterbock, "Seals and Sealing in Hittite Lands", in: *Gs. R. S. Young* (Philadelphia 1980) 55. Güterbock riprende una precedente ipotesi di Schaeffer (Ugar. III, pp. 58-66).
[10] Cfr. StMed 6 VIII 6.4.
[11] In P. Taylor (ed.), *The Iconography of Cylinder Seals* (London/Turin, in stampa) 167 ss.

Lumsden[12] rispetto a quella di un uso sequenziale che presuppone evidentemente una produzione dei sigilli in diversi periodi cronologici. L'ipotesi di una sequenza cronologica sembra invece preferita, anche se principalmente per esclusione di altre possibili spiegazioni, da recenti studi che hanno preso in esame i sigilli di Ini-Teššup[13]. In particolare, Dezzi-Bardeschi ha indagato le possibili relazioni tra la tipologia dei sigilli e il contenuto del documento sigillato, nell'ipotesi che l'uso di diversi sigilli da parte dello stesso sovrano possa essere messo in relazione con il tipo di documento da sigillare[14]. A conclusione dell'indagine Dezzi-Bardeschi ritiene che si possa escludere che esistesse una relazione tra la tipologia dei sigilli e il contenuto dei documenti sigillati (cfr. pp. 264 ss.). Nella seconda parte dello studio (d'Alfonso) è stato messo in luce un interessante dato cronologico, ricavato dall'analisi dei documenti sigillati: il sigillo S1 (in una delle due varianti) sarebbe stato usato all'inizio del regno, mentre C3 sarebbe stato usato nell'ultima parte.

Il problema rimane dunque aperto. Molto probabilmente esisteva una certa differenziazione cronologica nell'uso di più sigilli appartenenti allo stesso sovrano[15], ma l'esigenza di cambiamento/rinnovamento e l'usura non possono rappresentare l'unico motivo per l'esistenza e l'utilizzo di diversi esemplari (in certi casi molto numerosi) di sigilli reali. Per approfondire la questione e chiarire alcuni aspetti del problema sarebbe necessario da un lato concentrare l'analisi sulla possibilità che i sigilli fossero concessi per delega a determinati funzionari, dall'altro allargare l'esame dei documenti sigillati prendendo in considerazione sia gli archivi di ritrovamento (e la loro destinazione), sia le modalità di sigillatura delle tavolette (come si è ricordato sopra, il sigillo veniva utilizzato in modo diverso in relazione alla forma, a cilindro o a stampo).

Tornando, per concludere, agli aspetti formali, sia per la parte iconografica che per l'iscrizione, l'autonomia della produzione di Karkemiš risulta evidentissima, non solo nell'utilizzo diffuso di sigilli a cilindro. Si vedano ad es. l'indicazione costante del nome del paese, che sembra rialacciarsi ad una tradizione siriana[16], e l'uso del titolo "servo della divini-

[12] In: *Symbols of Power* 149 ss.
[13] Cfr. C. Dezzi-Bardeschi, *AoF* 28 (2001) 246 ss.; L. d'Alfonso, ibid. 267 ss.
[14] Dezzi-Bardeschi conduce l'indagine su 4 esemplari, essendo di recentissima pubblicazione il nostro S2.
[15] Cfr. lo studio di H. Gonnet, in: CRRAI 34 Istanbul (Ankara 1998) 263 ss., sui sigilli di Muwatalli II.
[16] Cfr. C. Mora, in: CRRAI 44 Venezia (Padova 1999) 57 ss.

tà ....." sul sigillo C1 di Ini-Teššup, anche in questo caso seguendo una tradizione locale piuttosto che quella anatolica[17].

3. I sigilli dei dignitari di Karkemiš

3.1. Per una ricerca sull'uso del sigillo a Karkemiš nel periodo imperiale ittita è ovviamente fondamentale l'analisi delle impronte prodotte dai sigilli dei funzionari che operavano nelle diverse zone poste sotto il controllo del re di Karkemiš. Ma come si possono identificare questi personaggi? Come già osservato più sopra, le iscrizioni sui sigilli dei principi e dei funzionari non riportano, accanto al nome, l'indicazione del luogo/regno di provenienza, come nel caso dei sigilli reali; è possibile talvolta ricavare questo tipo di informazioni dalla didascalia cuneiforme che, spesso, accompagna l'impronta del sigillo sulla tavoletta, ma anche in questo caso l'indicazione della provenienza non è purtroppo costante. Per determinare l'appartenenza o meno di un dato personaggio a questa categoria è necessario, quindi, ricorrere ad altre informazioni fornite dalla documentazione di Ugarit o di Emar (più raramente di Ḫattuša). Non sempre queste indicazioni sono chiare e univoche, anche perché si potevano verificare situazioni complesse: un funzionario, ad esempio, poteva svolgere parte della sua attività a Karkemiš o in altre località siriane, parte presso la corte ittita, con attestazioni quindi in documenti risalenti a periodi diversi e di diversa provenienza. In alcuni di questi casi, in mancanza di dati certi, può essere molto difficile stabilire la corte di prima "appartenenza"[18]. Altrettanto problematica può essere l'attribuzione di un sigillo a un funzionario avente un nome identico a quello riportato sull'iscrizione del sigillo stesso: sono infatti frequenti i casi di omonimia e soltanto l'esistenza di altri dati utili e significativi può confermare l'identificazione.

Passiamo in rassegna dunque i personaggi per i quali si può verosimilmente ipotizzare che appartenessero a (o che svolgessero attività per) la corte di Karkemiš. L'elenco qui proposto, suddiviso in due parti (a. figli di re/principi; b. funzionari che ricoprivano altre cariche / svolgevano altre

[17] Cfr. alcune osservazioni in proposito in A. Podany, *JCS* 43-45 (1991-93) 57.

[18] Un caso esemplare è quello di Takuḫlinu, assegnato da Singer (*Tel Aviv* 10 [1983] 3 ss.), in seguito ad un'accurata analisi dei documenti e delle diverse tappe della sua lunga carriera, alla corte ittita, ma probabilmente da riassegnare a quella di Karkemiš (v. più avanti, elenco dei funzionari). Si vedano inoltre le differenze negli elenchi redatti da G. Beckman (in: O. Carruba – M. Giorgieri – C. Mora [edd.], *Atti del II Congresso Internazionale di Hittitologia* [Pavia 1995] 36-37), M. R. Adamthwaite (*Late Hittite Emar*, abbreviato in seguito: *L. H. Emar* [Louvain/Paris/Sterling 2001] 60 ss.), D. Beyer (Emar IV, 440 ss.), dei "Figli di re" a Emar; si veda, in particolare, il caso di Piḫa-Tarḫunta, figlio di Upparamuwa e quindi principe di Karkemiš, ma spesso assegnato alla corte ittita (v. più sotto per la discussione in proposito).

attività[19]) aggiorna le liste parziali presentate in lavori precedenti[20]. In coda alla presentazione di ciascun personaggio si danno informazioni su eventuali sigilli a lui intestati[21]. In ogni elenco i dignitari sono presentati secondo l'ordine alfabetico; sono seguiti da "?" i nomi dei principi/funzionari la cui appartenenza alla corte di Karkemiš è incerta.

3.1a. Principi/Figli di re (dumu.lugal, REX.FILIUS) di Karkemiš

Aliḫešni

È mittente di una lettera al re di Ugarit (RS 15.77[22]) in cui è indicato come "figlio di re"[23]; si ritiene generalmente[24], per motivi di ordine cronologico e prosopografico, che fosse figlio di Ini-Teššup e fratello di Upparamuwa e di Mizramuwa (per i quali cfr. più sotto).

Armanani?

Armanani ha svolto la funzione di giudice/arbitro in un processo di cui è conservato un resoconto in Msk 73.266 (Emar VI.3, 33); sulla stessa tavoletta sono conservate due impronte di sigillo cilindrico (A 104, con titolo REX.FILIUS) di A.[25] In KUB 18.12+[26] A. è associato a Piḫa-Tarḫunta, probabilmente da identificare con il principe di Karkemiš (v. sotto).

Di un principe Armanani sono conservate numerose impronte di sigillo, prevalentemente di provenienza anatolica e su cretule. Non è sicura, ma molto probabile, la sua appartenenza alla corte di Karkemiš, sia per l'attività svolta a Emar che per la collaborazione con Piḫa-Tarḫunta.

[19] I personaggi per i quali sono attestate altre cariche oltre a quella di "principe" sono comunque inseriti nel gruppo a.

[20] Cfr. ad es. M. Liverani, *RHA* 36 (1978) 153; J. D. Hawkins, *RlA* 5, 443 (v. *Karkamiš*); F. Imparati, *Hethitica* 8 (1987) 187 ss.; G Beckman, in: *Atti II Congresso Hittitologia* 36-37; T. van den Hout, StBoT 38 (1995) 80; I. Singer, *BiOr* 54 (1997) 416 ss.; Adamthwaite, *L. H. Emar* 60 ss.; Beyer, Emar IV, 440 ss. Quasi tutte queste liste necessitano di revisioni, correzioni, integrazioni: l'elenco dei principi di Adamthwaite, ad es., comprende Ḫešmi-Teššup, Tili-Šarruma, Kund/ti-Teššup, Tuppi-Teššup (che però, secondo Adamthwaite, non apparterrebbe alla categoria dei "Figli di re"), Zulanna, Tuwataziti: sono numerose, come si può vedere, le differenze rispetto alla nostra lista.

Un'indagine prosopografica completa e approfondita esula dalle finalità di questo contributo (e supererebbe abbondantemente lo spazio disponibile); con l'elenco qui proposto si intende avviare uno studio sulla corte di Karkemiš e sulle sue attività, concentrando per ora l'attenzione sui dati che qualificano alcuni personaggi particolarmente rappresentativi come membri della corte di Karkemiš e sulle testimonianze di sigilli a loro intestati. Anche il problema della cronologia relativa dei personaggi sarà affrontato in modo più approfondito successivamente.

[21] Le informazioni sui sigilli ritrovati in impronte su cretule nell'archivio di Nişantepe/Ḫattuša, in corso di pubblicazione, mi sono state gentilmente fornite da S. Herbordt, che ringrazio vivamente.

[22] Cfr. PRU III, 6-7.

[23] Per altre attestazioni in testi provenienti da Ḫattuša cfr. van den Hout, StBoT 38 (indici).

[24] Cfr. van den Hout, StBoT 38, 116 e 233; Singer, *BiOr* 54, 421. Si veda anche la lettera RS 17.292 (PRU IV, 188), inviata da Ini-Teššup, che presenta un testo molto simile a quello di RS 15.77.

[25] Il sigillo è classificato da Beyer tra quelli a cilindro, ma sia la forma che le dimensioni, molto ridotte, dell'impronta potrebbero far pensare ad un originale ad anello.

[26] Cfr. Imparati, in: *Fs. E. Bresciani* (Pisa 1985) 259, 266 (n. 48).

Sigilli: Emar IV, A 104 (C o A? v. sopra); B-G 246 (A); Bog. III, 11[27]; Herbordt 1, fig. 6, 2. – Cfr. inoltre: StMed 6, VIb 1.7a (solo omonimo?); una ventina di impronte da Nişantepe, prodotte da almeno 10 sigilli diversi (in 7 casi con titolo REX.FILIUS, da almeno 4 sigilli differenti).

Armaziti

La figura di questo principe e scriba è stata studiata da F. Imparati in diversi contributi[28] ai quali si rimanda per il dettaglio delle (numerose) attestazioni. Diversamente da altri studiosi[29], Imparati ritiene che A. fosse un funzionario della corte ittita. A mio parere, invece, i dati forniti dai documenti ugaritici sembrano indicare un forte legame con la corte di Karkemiš, soprattutto per la sua attività come inviato per fissare le frontiere di Ugarit. Per quanto riguarda infine i sigilli di Armaziti, in genere considerati "di tipo ittita", cfr. quanto osservato in StMed 6, pp. 132 s. sulla posssibilità che V 5.1 sia un esempio di produzione nord-siriana.

Sigilli: StMed 6, V 5.1 (S, su tavoletta RS 17.314, titolo REX.FILIUS); XIIb 1.35 (S, su tavoletta RS 17.316); SBo II 44-46 (S, titolo BONUS$_2$.SCRIBA); StMed 6, XIIa 1.6 (S, impronta su cretula, titolo SCRIBA; sulla stessa cretula, una seconda impronta con nome poco leggibile e titolo REX.FILIUS). – Cfr. inoltre: Lambert, *Iraq* 41 (1979) 32, nr. 105, solo omonimo? A Nişantepe, un'impronta di sigillo intestato a A., titolo SCRIBA.

Ḫešmi-Teššup

È attestato in diversi documenti provenienti da Emar, o dal territorio di Emar, e da Ugarit (v. Adamthwaite, *L. H. Emar* 60 n. 31 e pp. 62 ss.), in genere con il titolo "figlio di re". In Msk 7357 (= Emar VI.3, 19), r. 1, è indicato come "fratello del re (di Karkemiš)". Sia per ragioni di ordine cronologico che per il formulario adottato in una lettera da Ugarit[30], il re fratello di Ḫešmi-Teššup a cui si fa riferimento è sicuramente Ini-Teššup. Un altro testo dalla zona di Emar[31] mostra un interessante collegamento tra Ḫešmi-Teššup e Puḫi-šenni, un importante funzionario attivo a Emar come lú.ugula.kalam.ma[32].

Sigilli: Emar IV, A4a, A4b; Fales PdA testo 66 (= A4a o A4b?; lo stesso dubbio per Hir. 3 e 29).

Ḫešni

Secondo recenti revisioni di alcuni testi, Ḫešni non sarebbe un principe della corte ittita, come tradizionalmente supposto[33], ma un principe di Karkemiš. Questa interpretazione si basa su una nuova lettura della tavoletta RS 17.403 in cui Ḫ. sarebbe indicato come principe di Karkemiš[34]. Si tratterebbe quindi di un personaggio

[27] Impronta prodotta probabilmente da un sigillo a stampo con base quadrangolare.
[28] Cfr. in particolare *Hethitica* 8 e in: *Fs. G. Pugliese Carratelli* (Firenze 1988) 79 ss.
[29] Cfr. in particolare M. Liverani, *RSO* 35 (1960) 143 e *RHA* 36, 153; J. D. Hawkins, *RlA* 5, 433 (v. *Karkamiš)*.
[30] Cfr. M. Yamada, *UF* 24 (1992) 445 e Adamthwaite, *L. H. Emar* 62.
[31] Cfr. Fales, PdA, nr. 66.
[32] Per questo personaggio v. oltre, elenco 3.1b (per un esame dettagliato delle testimonianze cfr. d'Alfonso, *AoF* 27 (2000) 278 ss.).
[33] Cfr. in particolare van den Hout, StBoT 38, 132 ss.; Tani, *AoF* 28 (2001) 160.
[34] Cfr. F. Malbran-Labat, in: M. Yon – M. Snycer – P. Bordreuil, *Le pays d'Ougarit autour de 1200 av. J. C.* (RSO XI; Paris 1995) 37 ss.; cfr. anche Singer, *BiOr* 54, 420 e in: *Fs. H. A. Hoffner Jr.* (Winona Lake 2003) 343. Secondo Singer il titolo (lugal! nel testo) sarebbe da leggere dumu.lugal, con omissione della prima parte per errore scribale. A questo proposito si aggiunga l'ipotesi formulata in C. Mora – M. Giorgieri, *Le lettere tra i re ittiti e i re assiri ritrovate a Ḫattuša* (Padova, in stampa), testo nr. 5, secondo cui il segno DUMU sarebbe invece presente nel testo.

di alto lignaggio di questa corte, attivo sia in Siria (come testimoniano anche alcuni documenti provenienti da Ḫattuša[35]), sia nella capitale ittita. Per un attento studio prosopografico cfr. van den Hout, StBoT 38, pp. 206 ss. (ovviamente da integrare con la nuova proposta relativa a RS 17.403).

Kunti-Teššup

È indicato come "Figlio di Talmi-Teššup, re di Karkemiš" nell'iscrizione che accompagna, sulla tavoletta Hir. 46[36], 5 impronte di un sigillo a stampo che riportano in geroglifico l'iscrizione *ku-ti-TEŠUP* REX.FILIUS (il sigillo non è ancora pubblicato). Cfr. inoltre Emar VI.3, 267, lettera forse indirizzata a Kunti-Teššup, principe (ma la lettura del nome è incerta).

Sigilli: v. sopra.

Laḫeja

Questo importante funzionario attivo a Emar, figlio di Mutri-Teššup, è in genere registrato sotto la categoria dei sovrintendenti/lú^{meš}ugula.kalam.ma[37], ma su alcuni documenti di Emar si trova un sigillo di Laḫeja (C, Emar IV, A 17) con l'indicazione del titolo REX.FILIUS[38]. Che si tratti della stessa persona è confermato dalla didascalia cuneiforme che in un caso accompagna il sigillo: "sigillo di Laḫeja, figlio di Mutri-Teššup"[39].

In nessun documento Laḫeja è esplicitamente collegato alla famiglia reale di Karkemiš, tuttavia le importanti cariche ricoperte a Emar e, soprattutto, il titolo REX.FILIUS inducono a ritenere quasi sicuro il legame. Di conseguenza, anche il padre **Mutri-Teššup** (v. sotto, 3.1b, per i sigilli) e il fratello/fratellastro[40] **Kili-Šarruma** (v. sotto per i sigilli a lui intestati) sarebbero da considerare legati alla corte di Karkemiš[41].

Sigilli: v. sopra per il sigillo Emar IV A 17; cfr. inoltre Singer in Westenholz, *Emar Tablets,* sigillo sul testo nr. 2 (utilizzato da Aḫī-malik); ugualmente utilizzati da Aḫī-malik i sigilli di Laḫi in RE 12 e Hir. 12[42].

Marianni?

Questo personaggio compare come scriba, accanto a Puḫi-šenni, in Emar VI.3, 201, documento emesso e sigillato dal re di Karkemiš Ini-Teššup. Un certo Marianni, forse da identificare con il precedente, è indicato come proprietario (o

[35] Cfr. in particolare KBo 18.48.
[36] Cfr. A. Tsukimoto, *ASJ* 14 (1992) 294 ss. Si tratta di un documento emesso dallo stesso Kunti-Teššup.
[37] Cfr. Beckman, in: *Atti II Congresso Hittitologia* 36 (con il dubbio che sia da identificare con il Laija collocato tra i dumu.lugal), Adamthwaite, *L. H. Emar* 70.
[38] Cfr. R. 139 (Emar VI.3, 217), Msk 74.340 (218), R.78 (219), O.6766 (220).
[39] Cfr. R. 139.
[40] Cfr. ME 13 in TSB.
[41] Per ulteriori informazioni sui tre personaggi cfr. in particolare Adamthwaite, *L. H. Emar* 49 ss.; Beyer, Emar IV, 440-441. Arnaud (*AuOr* [1984] 182 s.) indica Mutri-Teššup come "figlio di re", ma fino ad ora non ci sono attestazioni sicure dell'attribuzione di questo titolo a Mutri-Teššup (cfr. anche Beyer, Emar IV, p. 440).
[42] Cfr. I. Singer, "Borrowing Seals at Emar", in: J. Westenholz (ed.), *Seals and Sealing in the Ancien Near East* (Jerusalem 1995) 58 s.

semplice utilizzatore?) del sigillo apposto sulla tavoletta TSB 37 (contratto d'acquisto di un immobile); un sigillo con analoga iscrizione si trova su TSB 38, nel cui testo si parla ugualmente di Marianni. Sulle due impronte, prodotte da due sigilli diversi, compare il titolo REX.FILIUS. È tuttavia problematica l'interpretazione dei segni geroglifici che indicano il nome sui sigilli: non sembrano in nessun modo corrispondere alla lettura Marianni (cfr. Gonnet in TSB, nr. 37 e 38, Beyer, Emar IV, C 18 e C 19). Lo stesso M. (identificato dal patronimico) è citato come proprietario di beni nel testo Hir. 13[45], sigillato da "Ini-Teššup, principe" (v. sopra, § 2.1). In base al testo di Emar VI.3, 201 e alle attività svolte nella zona del Medio Eufrate documentate da altre testimonianze M. sembrerebbe comunque legato alla corte di Karkemiš.

Sigilli: Emar IV, C 18, 19 (S, = TSB 37, 38).

Mizramuwa

La lettera RS 17.423[46], inviata dal re di Karkemiš al re di Ugarit, parla di questo personaggio come "figlio del re, fratello di Upparamuwa". Il re in questione è certamente Ini-Teššup[47]. Per altre attestazioni di M. in testi ittiti cfr. van den Hout, StBoT 38, pp. 233 ss. – Non è sicuro, ma molto probabile, che i due sigilli SBo II 80 e 81 (conservati in impronte su cretule) appartenessero allo stesso personaggio. Sui sigilli è riportato il nome Mizramuwa, con accanto il titolo MAGNUS. PASTOR in caratteri geroglifici; nel campo circolare (si tratta di sigilli a stampo) si trova anche un'iscrizione cuneiforme di difficile lettura[48].

Sigilli: SBo II, 80, 81 (S, v. sopra); inoltre 7 impronte, da almeno 6 differenti sigilli, da Nişantepe: in 2 casi riportano gli stessi titoli dei sigilli in SBo, in altri 4 il titolo SCRIBA.

Piḫamuwa

Il suo nome e il suo sigillo, in cui si conservano tracce del titolo REX.FILIUS, compaiono sul documento Emar VI.3, 212, in associazione a numerosi personaggi legati alla corte di Karkemiš (tra gli altri, Piḫa-Tarḫunta e Zulanna). La tavoletta, inoltre, è generalmente annoverata tra quelle redatte a Karkemiš[49]. Per altre menzioni del nome in testi ittiti, in cui è associato ad altri personaggi della corte di Karkemiš, cfr. van den Hout, StBoT 38, indici.

Sigilli: Emar IV, A 109 (C, ma impresso come stampo sul bordo della tavoletta Emar VI.3, 212): se ne conservano solo poche tracce; secondo Laroche (v. Beyer, Emar IV, p. 109) si leggono parti del nome e il titolo REX.INFANS. Inoltre: 2 impronte di sigilli diversi da Nişantepe, con altri titoli (forse anche altri 2 sigilli da Nişantepe, ma è incerta la lettura del nome).

[45] Cfr. A. Tsukimoto, *ASJ* 12 (1990) 204 ss.

[46] Cfr. PRU IV, 193.

[47] Cfr. recentemente van den Hout, StBoT 38, 233 ss.; Singer, *BiOr* 54, 416 ss. Si rimanda a questi studi anche per la questione relativa alla effettiva appartenenza dei "figli di re" alla famiglia reale, sostenuta dai due studiosi citati in contrasto con l'ipotesi di Imparati, *Hethitica* 8, 192. Per questo problema cfr. anche più sotto, a proposito di Upparamuwa, e § 3.2.

[48] Secondo l'ipotesi di Hawkins – Morpurgo Davies – Neumann, *HHL* 159-160, potrebbe semplicemente ripetere il nome del proprietario del sigillo; per una lettura diversa cfr. anche Carruba, *JCS* 42 (1990) 243-251.

[49] Cfr. S. Seminara, *L'accadico di Emar* (Roma 1998) 125.

Piḫa-Tarḫunta

La testimonianza di RS 17.148 (testo "B")[48] lo indica come "figlio di Upparamuwa", da identificare certamente con il principe di Karkemiš Upparamuwa per cui v. poco sotto. In Msk 73.1012 (v. sotto, a proposito di Upparamuwa) è ugualmente indicato come "figlio di Uppa[...". Per altre attestazioni nella documentazione ittita cfr. van den Hout, StBoT 38 (indici). Per ipotesi di identificazione di questo personaggio con il principe Piḫa-Tarḫunta di alcuni documenti da Ḫattuša cfr. Imparati, *Hethitica* 8 (1987) 195 e *Fs. Bresciani* 266 n. 49. Rimane incerta l'attribuzione a P. di un sigillo ad anello conservato in impronta a Nişantepe: sul sigillo compare il titolo L 254[49].

Sigilli: A 75, conservato in impronta sulla tavoletta Msk 73.1019 (Emar VI.3, 212). Inoltre: 3 impronte di sigillo da Nişantepe, prodotte da 3 sigilli diversi (in un caso con il titolo REX.FILIUS).

Taki-Šarruma?

In un recentissimo contributo I. Singer[50] ha cercato di tracciare un profilo di Taki-Šarruma, "*šakin māti*"[51] e "Grande scriba, principe"[52], attivo nell'ultima parte del XIII sec. a.C.[53] A conclusione della sua indagine Singer ipotizza che il Grande scriba Taki-Šarruma fosse diventato molto potente nell'ultima fase dell'Impero ittita e che gli fosse affidato da Šuppiluliuma II l'incarico di alto commissario in Siria, anche per esercitare un controllo sulle attività del re di Karkemiš[54]. L'ipotesi di Singer è estremamente interessante e potrebbe aprire scenari nuovi nella ricostruzione delle ultime fasi dell'impero ittita. Non sembra tuttavia da escludere, a mio parere, la possibilità che Taki-Šarruma "principe, Grande scriba e *šakin māti*" fosse invece un alto dignitario della corte di Karkemiš, come già supposto, ad es., da Arnaud[55]. Quali sono gli elementi a favore di quest'ultima ipotesi? Innanzitutto il fatto che nei principali documenti in cui è menzionato Taki-Šarruma è coinvolta anche la corte di Karkemiš o un funzionario di questa corte[56]; il documento RS 17.251 reca tre impronte di sigillo ad anello di Taki-Šarruma, principe: il sigillo presenta caratterestiche "siro-ittite". Se ne potrebbe dedurre, in conclusione, che Taki-Šarruma

[48] PRU VI, 9 ss.

[49] Sulla corrispondenza tra questo titolo e il cuneiforme LÚ.SAG (scritto sulla tavoletta, sopra l'impronta del sigillo) cfr. Herbordt 1 (con disegno del sigillo in fig. 11).

[50] In: *Fs. Hoffner* 341-348.

[51] Cfr. E. Cancik-Kirschbaum, *Die mittelassyrischen Briefe aus Tall Šēḫ Ḥamad* (Berlin 1996), testo Nr. 6.

[52] Secondo documentazione proveniente da Ugarit e da Ḫattuša: cfr. Singer, in: *Fs. Hoffner*, per i riferimenti in dettaglio.

[53] Per una precedente indagine prosopografica sullo stesso personaggio cfr. van den Hout, StBoT 38, 132 ss.

[54] Singer identifica infatti il personaggio citato nel documento da Dūr-Katlimmu e il Grande scriba di Ugarit e di altre testimonianze su sigilli con [.....]-Šarruma, "capo degli scribi su legno", che presta un giuramento di fedeltà a Šuppiluliuma II (*CTH* 124).

[55] D. Arnaud, *SMEA* 37 (1996) 59: più precisamente, Arnaud parla del collegamento con la corte di Karkemiš piuttosto che con quella ittita d'Anatolia del funzionario *tuppu(la)mura*, del quale vi sono molte attestazioni a Ugarit e che Singer (*Fs. Hoffner* 346) identifica con Taki-Šarruma.

[56] Cfr. in particolare: RS 17.403, in cui il principe Ḫešni è indicato come principe di Karkemiš (v. sopra); KBo 18.48, in cui Taki-Šarruma è ugualmente associato a Ḫešni; la lettera Nr. 6 da Dūr-Katlimmu (v. nota 51); la lettera KBo 18.25(+)KBo 31.69 (cfr. Mora-Giorgieri, *Le lettere tra i re ittiti*, testo nr. 5), in cui si parla del paese di Karkemiš (più volte) e di Taki-Šarruma.

fosse piuttosto uno di quegli alti personaggi della corte di Karkemiš attivi sia in Siria che presso la corte di Ḫattuša.

Sigilli: StMed 6, XIIa 2.37 (sigillo originale, titolo REX.INFANS), IV 7.4 (S, su tavoletta RS 17.433, titoli REX.FILIUS, MAGNUS.SCRIBA), X 1.3 (A, tre impronte su tavoletta RS 17.251, titolo REX.FILIUS). Inoltre: 13 impronte su cretule da Nişantepe, prodotte da almeno 4 sigilli, in un caso con gli stessi titoli REX.FILIUS, MAGNUS.SCRIBA (cfr. Herbordt 1, 2, 3).

Tili-Šarruma

È indicato come figlio del re di Karkemiš in due testi da Ugarit, RS 18.114, r. 5, e 17.28, r. 5[57]. Sulla seconda tavoletta sono impressi i sigilli di Amanmašu (nella parte superiore del recto) e di Laat-Dagan (nella parte inferiore del verso): per entrambi i personaggi cfr. poco sotto, 3.1b. In un documento proveniente probabilmente dalla zona del Medio Eufrate (Hir. 47[58]) Tili-Šarruma è indicato come dumul.lugal, sia nell'intestazione che nella didascalia che accompagna le impronte del sigillo (sulla stessa tavoletta sono conservate 6 impronte di un sigillo a stampo di Tili-Šarruma, cfr. fig. 14). Non è stato ancora chiarito se Tili-Šarruma era figlio di Šaḫurunuwa o di Ini-Teššup[59].

Sigilli: Hir. 47 (v. sopra); Hir. 48 (non pubblicato); SBo II 15, 224, impronte su cretule di due diversi sigilli a stampo, con i titoli REX.FILIUS (15) e SCRIBA (224). Inoltre: 4 impronte di sigillo intestate a T. con titolo REX.FILIUS da Nişantepe.

Tuppi-Teššup?

Vi sono pareri discordi sull'attribuzione a questo personaggio del titolo dumu.lugal in Emar VI.3, 261[60]. Si tratterebbe comunque di una figura di un certo rilievo, probabilmente legata alla corte di Karkemiš[61].

Tuwataziti?

In un documento da Emar, Msk 73.1022 (= Emar VI.3, 181), T. è il primo dei testimoni (un altro testimone è Puḫi-šenni, per il quale v. oltre, § 3.1b), ed ha il titolo dumu.lugal (per un'altra attestazione del nome T. v. Msk 753 = Emar VI.3, 127). Secondo Adamthwaite (*L. H. Emar* 68 s.) potrebbe trattarsi di un principe di Karkemiš, probabilmente di un altro figlio di Šaḫurunuwa. Non è possibile per ora confermare l'ipotesi, che apparte tuttavia molto probabile.

Sembra verosimile, come supposto da Beyer (Emar IV, p. 445), che nessuno dei sigilli impressi sulla tavoletta Emar VI.3, 181 appartenesse ai primi testimoni, Tuwataziti e Puḫi-šenni, che quindi non avrebbero siglato l'atto con il proprio sigillo.

Upparamuwa

Per le testimonianze relative a questo personaggio e per uno studio prosopografico si rimanda a van den Hout, StBot 38, pp. 115 ss. Il testo-base per l'identifi-

[57] Cfr. PRU IV, rispettivamente 108 e 109 s.

[58] Cfr. Tsukimoto, *ASJ* (1984) 65 ss. e *ASJ* 14 (1992) 289 ss.; Arnaud, *SMEA* 30 (1992) 203 ss.

[59] Cfr. Tsukimoto, *ASJ* 6, 70 s. Secondo d'Alfonso, *AoF* 27, 282, è preferibile la seconda ipotesi (Ini-Teššup), secondo Adamthwaite, *L. H. Emar* 64, la prima.

[60] J.-M. Durand (*RA* 84 [1990] 77) attribuisce a Tuppi-Teššup i titoli scriba e figlio di re, mentre Adamthwaite, *L. H. Emar* 65, gli attribuisce soltanto il titolo di "scriba su legno".

[61] Cfr. Adamthwaite, *L. H. Emar* 65; su questo personaggio cfr. anche d'Alfonso, *AoF* 27, 285.

cazione è RS 17. 423[62], in cui è indicato come fratello di Mizramuwa, a sua volta figlio del re. Come già anticipato, si tratterebbe di figli di Ini-Teššup, quindi di principi della casa reale di Karkemiš. È particolarmente interessante, inoltre, il testo Msk 73.1012 (= Emar VI.3, 211), in cui si cita Piḫa-Tarḫunta, figlio di un certo Uppa[seguito dal titolo dumu.lugal[63]. Accanto al titolo si trova l'indicazione di un toponimo, purtroppo mal conservato, per il quale è stata proposta la lettura [*Ḫat*]-*ti*[64]. La recente ipotesi di Singer[65], secondo la quale il toponimo sarebbe piuttosto da leggere [*Kargam*]*iš*, consentirebbe di risolvere numerosi problemi.

3.1b. Funzionari di Karkemiš

Aḫī-malik?

È citato come lú.ugula.kalam.ma in numerosi testi (v. Msk 73.1062 = Emar VI.3, 289; Hir. 36; RE 12; TSB 33); in alcuni casi (RE 12, Hir. 12[66], Westenholz, *Emar Tablets*, nr. 2A) usa il sigillo di Laḫi (= Laḫeia?). Si trattava quindi probabilmente di un alto funzionario legato alla corte di Karkemiš.

Sigilli: Hir. 36 e TSB 33, non pubblicati.

Amanmašu

Secondo il testo della tavoletta RS 17.28 (PRU IV, p. 109) era un funzionario, probabilmente di origine egiziana, al servizio di Tili-Šarruma, principe di Karkemiš.

Sigilli: StMed 6, IX 2.1 (C).

Arwašši

In una lettera inviata dal re di Karkemiš al re di Ugarit (RS 16.03, PRU III p. 3), Arwašši è citato come inviato del re di Karkemiš a Ugarit.

Baba?

Rs 17.299 (PRU IV, p. 182) è un verdetto emesso da un certo Baba, probabilmente un alto funzionario, forse appartenente alla corte di Karkemiš; è molto difficile identificare questo B. con qualcuno dei molti personaggi con lo stesso nome attestati a Emar[67].

Sigilli: apparteneva probabilmente a Baba il sigillo, con tracce di segni illeggibili, impresso sul recto di RS 17.299; è attribuito inoltre a Baba, per motivi non chiari, Emar IV, A 8[68].

[62] PRU IV, 193.

[63] Per il problema dell'attribuzione del titolo, se a Piḫa-Tarḫunta o a Upparamuwa, cfr. Laroche, *Hethitica* 4 (1981) 971, e Imparati, *Hethitica* 8 (1987) 193.

[64] Cfr. in particolare E. Laroche, *Hethitica* 4, 971; Arnaud, Emar VI.3, 211; van den Hout, StBoT 38, 116. Per l'interpretazione del nome di luogo come indicazione di semplice provenienza, e non di appartenenza alla corte ittita, cfr. Imparati, *Hethitica* 8, 193. Analogamente secondo Imparati sarebbe da intendere in senso generico l'indicazione "figlio di/del re" riferita a Mizramuwa in RS 17.423. Sembra tuttavia preferibile l'interpretazione di van den Hout, StBoT 38, 234 (v. anche p. 80), secondo cui si tratterebbe di vari figli di Ini-Teššup.

[65] *BiOr* 54, 420, n. 13.

[66] Cfr. Singer, *Borrowing Seals* 59.

[67] Cfr. il repertorio delle attestazioni in R. Pruzsinszky, *Die Personennamen der Texte aus Emar* (Bethesda 2003).

[68] Cfr. Beyer, Emar IV, 53. Nel testo della tavoletta, TSB 73, Baba è indicato come padre di uno dei testimoni.

Ebina'e e Kurkalli

In due lettere[69] inviate al re di Ugarit rispettivamente dal re di Karkemiš e da Aliḫešni (v. sopra), si parla di questioni relative alle frontiere fissate da Armaziti (v. sopra): Ebina'e e Kurkalli sono citati come inviati del re di Karkemiš. Su questi due personaggi cfr. anche Imparati, *Hethitica* 8, 196.

Ḫilarizi?

È noto come proprietario di un sigillo cilindrico, in tipico stile siro-ittita, utilizzato però quasi sempre (unica eccezione TSB 76) da un altro personaggio, Buraqu (cfr. Emar VI.3, 205, 211, TSB 36, 91). Sul sigillo Ḫilarizi ha il titolo SCRIBA. La presenza di Mutri-Teššup e di Piḫa-Tarḫunta tra i testimoni di Emar VI.3, 211 può rappresentare un elemento utile per collegare anche Ḫ. alla corte di Karkemiš[70].

Sigilli: Emar IV, A 15 (C), impresso sulle tavolette indicate sopra; inoltre: un'impronta su cretula a Nişantepe, con il titolo AURIGA.

Kili-Šarruma (v. Laḫeja § 3.1a)

Sigilli: Emar IV, B 33 (A, = TSB 20b, due impronte su tavoletta: nel testo è indicato come figlio di Mutri-Teššup); Emar IV, B 63 e B 64, A, impronte di due diversi sigilli, con iscrizioni cuneiforme e geroglifica, rispettivamente su etichetta e inventario (nel primo testo K. è indicato come scriba: secondo Beyer, Emar IV, p. 143, è possibile che i sigilli appartenessero allo stesso personaggio).

Kummawalwi

Ha sigillato un testo in cui si parla di problemi relativi a battelli del re di Karkemiš (cfr. RS 34.147[71]).

Sigilli: 2 impronte dello stesso sigillo ad anello sulla tavoletta indicata sopra; il sigillo reca soltanto, in grafia cuneiforme, il nome del proprietario.

Kummijaziti (v. Zuzulli)

Kurkalli (v. Ebina'e)

Laat-Dagan

Scriba al servizio di Tili-Šarruma, principe di Karkemiš (cfr. RS 17.28, documento già citato a proposito di Amanmašu).

Sigilli: StMed 6, IX 2.2; apparteneva quasi certamente allo stesso L. il sigillo Emar IV B 58 (impresso su Emar VI.3, 216), sigillo interessantissimo utilizzato però da un altro personaggio.

Madi-Dagan

In TSB 64 e 65 è indicato come figlio di Pasūri-Dagan (per cui cfr. Owen, P.-D.) e, in TSB 64, anche come grande scriba (sulla tavoletta TSB 64 si trova un interessante sigillo di M., Emar IV, A 71, con il nome del proprietario scritto soltanto

[69] RS 17.292 (PRU IV, 188) e RS 15.77 (PRU III, 6 s.)
[70] Mutri-Teššup è testimone anche in TSB 36, documento probabilmente redatto a Karkemiš (cfr. S. Seminara, *L'accadico di Emar* 125).
[71] Cfr. P. Bordreuil, *Une bibliothèque au sud de la ville* (Paris 1991), nr. 5.

in caratteri cuneiformi). È possibile l'identificazione con il personaggio a cui è indirizzata una lettera del re (di Karkemiš) pubblicata da Arnaud (*AuOr* 2 [1984] 183-5 nr. 2) e con quello citato, come scriba, in Hir. 3[72]. M. è citato anche in Emar VI.3, 80 e 211, ma l'assenza del patronimico non consente una sicura identificazione con il figlio di Pasūri-Dagan.

Sigilli: Emar IV, A 71 (v. sopra), C 13, C 15 (S, sulle tavolette Emar VI.3, 211 e 80, per cui v. poco sopra).

Mašamuwa

È citato come alto funzionario, scriba di Karkemiš, nel testo Owen, P.-D., sigillato da Ini-Teššup. Owen ha proposto un collegamento con l'ambasciatore Mašamuwa citato in alcune lettere ittite[73], ma è necessaria un'attenta verifica.

Sigilli: un'impronta di sigillo (S) con il nome Mašamuwa in caratteri geroglifici è stata ritrovata, su cretula, a Korucutepe (StMed 6, XIIb 1.27).

Mutri-Teššup (v. Laḫeja, § 3.1a)

Sigilli: Emar IV B 46 (su Emar VI.3 212 e TSB 84), B 52 (su Emar VI.3, 253), C 20 (su Emar VI.3, 205), I 2 (su Emar VI.3, 211); RE 56 (non pubblicato); Hir. 44 (non pubblicato).

Naḫeja?

È citato come ugula.kalam.ma nello stesso testo (Hir. 46) in cui è citato Kunti-Teššup, figlio di Talmi-Teššup. Non è altrimenti noto (cfr. Adamthwaite, *L. H. Emar* 52).

Piḫaziti

Funzionario del re di Karkemiš secondo RS 17.248 (PRU IV, p. 236), il titolo è perduto.

Sigilli: StMed 6, IX 5.5; inoltre: 4 (+1?) impronte da Nişantepe, in due casi (impronte con lo stesso sigillo) ha il titolo $BONUS_2$.URCEUS, $BONUS_2$.VIR_2.

Pillaza

È citato in RS 16.180 (PRU III, p. 41) come *ḫuburtanuru*[74] del re di Karkemiš.

Puḫi-šenni

È citato come ugula.kalam.ma in Emar VI.3, 181 e in Fales, PdA, 66; in Emar VI.3, 201 (tavoletta sigillata dal re Ini-Teššup) si cita P. con il titolo "scriba supremo": è molto probabile che si tratti della stessa persona (cfr. Arnaud, *AuOr* 2 [1984] 182 s.; d'Alfonso, *AoF* 27 [2000] 279). Per impronte di sigilli con questo nome cfr. StMed 6-S, VII 6.16 e TSB 71b (dove però il nome P., scritto in caratteri geroglifici sul sigillo, non corrisponde al nome indicato sulla tavoletta)[75]. Secondo d'Alfonso (*AoF* 27, 280 e 283) P. ha ricoperto prima la carica di sovrintendente a Emar e successivamente quella di scriba a Karkemiš; secondo Skaist (*ZA* 88 [1998] 50) la posizione di 'capo del paese' è successiva.

Sigilli: v. sopra.

[72] Su questo personaggio cfr. anche Owen, P.-D., e d'Alfonso, *AoF* 27, 282.
[73] Cfr. Mora-Giorgieri, *Le lettere tra i re ittiti*, testi nr. 17 e 20.
[74] Cfr. A. Goetze, *RHA* 54 (1952) 4 ss.
[75] Cfr. anche Singer, *Borrowing Seals* 58.

Takuḫlinu

A questo personaggio, che compare in numerosi documenti provenienti soprattutto da Ugarit, è stato dedicato uno studio approfondito da I. Singer[76]. Sulla base delle testimonianze conservate, sembra che T. abbia ricoperto numerosi e importanti incarichi presso la corte di Ugarit, o, come inviato da Ugarit, presso altre sedi, nella seconda metà del XIII sec. a.C. T. avrebbe svolto la prima parte della sua carriera a Karkemiš, come rappresentante del re di Ugarit (cfr. RS 20.184, Ugar. V, nr. 28). Secondo Singer non sarebbe plausibile che fosse collegato a due corti, come lascerebbe intendere RS 17.273 ("T. *kartappu* del re del paese di Karkemiš?", con il nome del paese conservato solo in tracce[77]). Singer propone in alternativa una lettura *U*-*g*[*a*-*ri*-*it*] che risolverebbe, escludendola, il problema della doppia appartenenza. Secondo una revisione del testo effettuata da Roche[78] non sarebbe invece accettabile la nuova lettura, mentre sarebbe possibile la precedente ipotesi di Nougayrol; quindi, T. era probabilmente funzionario del re di Karkemiš. Agli argomenti presentati da Roche per supportare la sua ipotesi (non sono attestati alti dignitari con la funzione di *kartappu* a Ugarit; il sigillo di T., di tipo siro-ittita, sembra più pertinente ad un funzionario di Karkemiš che a uno di Ugarit: su questo punto v. già Singer, pp. 14-15, che notava le differenze rispetto alla tradizione glittica di Ugarit), si può aggiungere che le attività e la posizione di T. nella lettera KUB 26.92 // KUB 8.79[79] sembrano meglio adattarsi ad un funzionario di Karkemiš che ad un funzionario di Ugarit. Come si è già visto in altri casi, sembra una caratteristica dei funzionari di Karkemiš quella di essere attivi su vari fronti e in diverse località, soprattutto sul doppio versante siriano e anatolico.

Sigilli: StMed 6, X 2.6 (A, titolo AURIGA? su RS 16.273).

Tuwariša?

In Hir. 45, T., ugula.kalam.ma, è il primo dignitario a sigillare l'atto. Il collegamento con Karkemiš è possibile in base alla carica ricoperta da T., non sono disponibili altri dati al riguardo.

Sigilli: A un certo Tuwariša, SCRIBA, sono intestati numerosi sigilli ritrovati in impronta a Ḫattuša: SBo II 37-41 (S), 222 (A); Bog. III, 16, 17 (S). Non è possibile stabilire se si tratta dello stesso personaggio di Emar.

Uri-Teššup

Sulla figura di Uri-Teššup, che sembra aver ricoperto un importante ruolo nella prima parte del regno di Ini-Teššup, vedi d'Alfonso, *AoF* 28 (2001) 273 s. (con riferimenti alla bibliografia precedente). In particolare, gli è attribuita la carica di EN É *abūsi*, che sicuramente svolgeva per conto del re di Karkemiš[80]. Secondo un'interessante ipotesi avanzata da Beyer (Emar IV, p. 455) si potrebbe ricondurre a questo personaggio il nome lacunoso ...]-*ri*, EN *abūsi* riportato in Emar VI.3, 212 come primo nome nell'elenco dei personaggi che sigillano la tavoletta: molti degli altri nomi conservati, in effetti, sono collegati alla corte di Karkemiš[81]. Il sigillo collegato al nome è ad anello (B 54) e reca l'iscrizione geroglifica "Ari-*TEŠUB*, $BONUS_2$.SCRIBA".

Sigilli: v. sopra.

Zulanna

Nel documento Msk 73.1019 (Emar VI.3, 212) è citato, tra i testimoni che appongono il sigillo, come "Grande degli scribi"; si tratta con tutta probabilità di un funzionario di Karkemiš, anche in base alle ipotesi di provenienza della tavoletta (v. sopra, 3.1a., a proposito di Piḫamuwa). È invece da eliminare dall'elenco dei "principi", in cui è solitamente inserito in base alla testimonianza di Emar VI.3, 211[82], in quanto sembra appurato che il nome a cui si riferisce il titolo è da leggere piuttosto Ku(wa)lanaziti[83].

Sigillo: A 29, sulla tavoletta Emar VI.3, 212; secondo Singer (*Borrowing Seals* 59) e Beyer, Emar IV, p. 423, Zulanna avrebbe utilizzato il sigillo di Šamaš-ilī. In Emar IV, p. 443 Beyer propone un'ulteriore interpretazione: Zulanna avrebbe adottato un secondo nome locale. In realtà la questione sembra più complessa, perché il nome Zulanna è comunque citato sulla tavoletta, mentre non vi si parla di Šamaš-ilī.

Zuzulli

Z. era un altro funzionario (*kartappu*) del re di Karkemiš secondo la testimonianza di RS 18.20+17.371 (PRU IV, 202), sulla quale è impresso due volte il suo sigillo (S, cfr. StMed 6, XIIb 1.37, titolo: $BONUS_2$.AURIGA). Sulla stessa tavoletta si trova l'impronta del sigillo di Kummijaziti (A, anch'esso impresso due volte: cfr. StMed 6, X 1.2). Con tutta probabilità è da assegnare allo stesso personaggio il sigillo impresso su una cretula ritrovata a Samsat (S, titolo AURIGA)[84]. Secondo Dinçol questo reperto potrebbe essere testimonianza di continuità dell'attività di Z. anche durante il regno di Kuzi-Teššup, nei territori settentrionali.

Sigilli: v. sopra; è incerta l'attribuzione a questo personaggio dei sigilli B-G 181, 197, 198 (S) e Kennedy, *RHA* 65 (1959) 159 nr. 34 (S, titolo REX.FILIUS).

3.2. L'elenco dei principi e dei funzionari di Karkemiš (e dei loro sigilli) presentato nel paragrafo precedente è per ora indicativo, ma già consente alcune riflessioni preliminari[85]. Il numero dei personaggi appartenenti alle due categorie è di un certo interesse, ma va considerato: a) che non è stato ancora affrontato il problema della loro distribuzione diacronica: le attività di questi principi/funzionari si collocano infatti in un arco di tempo piuttosto lungo,

[76] In *Tel Aviv* 10 (1983) 3 ss. Cfr. in precedenza M. Liverani, *Storia di Ugarit* (Roma 1962) 145; H. Klengel, *Gesch. Syr.* I, 95.

[77] La lettura 'Karkemiš' è stata proposta da J. Nougayrol, PRU III, 111. Secondo Liverani e Klengel (v. nota precedente) non è sicuro che si tratti della stessa persona.

[78] C. Roche, *Recherches sur la prosopographie du royaume d'Ougarit de la fin du XIV^e siècle au début du XII^e siècle av. J.-C.* (Tesi di Dottorato, Paris IV-Sorbonne – I.C.P., 2001).

[79] Per la lettura Takuḫili di uno dei nomi citati nel testo cfr. Singer, *Tel Aviv* 10 (1983) 12; diversa la lettura di Laroche, *NH*, e di A. Hagenbuchner, THeth 16, Nr. 304.

[80] Si veda in particolare la presenza del sigillo a stampo di Ini-Teššup sulle tavolette Emar VI.3, 187 e Owen, P.-D.

[81] Cfr. ad es. Piḫa-Tarḫunta, Mutri-Teššup, Zulanna.

[82] Cfr. Beckman, in: *Atti II Congresso di Hittitilogia* 36; Beyer, Emar IV, 440; Adamthwaite, *L. H. Emar* 65 ss.

[83] Cfr. Westenholz, *Emar Tablets* 5.

[84] V. A. Dinçol, *Belleten* 56 (1992) 1 ss.

[85] Si rimanda alla seconda parte di questo contributo per approfondimenti sulle questioni qui accennate.

superiore al secolo; b) d'altra parte, i funzionari di Karkemiš attivi nel periodo indicato erano sicuramente molto più numerosi rispetto a quanto risulta dallo spoglio effettuato: moltissimi nomi presenti nei documenti di Ugarit o di Emar appartenevano probabilmente a personaggi legati a vario titolo alla corte "siro-ittita", ma la mancanza dei titoli/qualifiche e di altre indicazioni utili non consente per ora la loro attribuzione alla categoria[86].

Come emerge dai dati raccolti, molti principi e funzionari di Karkemiš erano attivi anche in Anatolia e agivano talvolta come veri e propri membri della famiglia reale ittita (cfr. tra gli altri Ḫešni, Upparamuwa, Piḫa-Tarḫunta, Taki-Šarruma?). Per quanto riguarda l'intricata questione dell'appartenenza o meno dei "figli di re" alla famiglia reale, i dati relativi alla corte di Karkemiš sembrano confermare l'opinione di H. G. Güterbock[87], condivisa da Herbordt[88], che si trattasse effettivamente di principi, membri, in senso ampio, della famiglia reale[89] e che quindi il titolo non costituisse una carica acquisibile, per meriti professionali, anche da personaggi esterni alla casata. È abbastanza chiaro, ormai, che molti di questi "principi"erano discendenti diretti del re di Karkemiš o di suoi figli/fratelli[90].

Conformemente allo svolgimento della loro attività sul doppio fronte siriano e anatolico, i principi e i funzionari di Karkemiš utilizzavano sigilli appartenenti alle due diverse tipologie, siro-ittita e anatolica, o ad un terzo tipo che si potrebbe definire "misto": si possono includere in quest'ultimo gruppo i sigilli a stampo (di forma quindi "anatolica") che presentano però motivi o decorazioni estranei al repertorio tipico della produzione ittita[91] o con iscrizione cuneiforme nel campo centrale (cfr. sigilli di Mizramuwa, fig. 10, e di Tili-Šarruma, fig. 14), o quelli a cilindro ma con scena semplificata rispetto alla complessa scenografia siro-ittita, o ancora i sigilli ad anello, probabilmente di origine nord-siriana ma molto diffusi nel XIII sec. a.C. anche in Anatolia[92].

[86] Anche i ritardi nella pubblicazione di numerosissime impronte di sigillo su tavolette conservate in collezioni private (Hir. e RE, ad es.) impedisce una completa raccolta dati; si tenga presente d'altronde che nel caso di funzionari di alto livello attivi a Emar come i lú^{meš}ugula.kalam.ma i relativi sigilli non riportano l'indicazione del titolo (su questi temi cfr. Mora, in: *Gs. Forrer* [Dresden 2004] 477 ss., con indicazioni bibliografiche precedenti).

[87] Cfr. B-G, p. 74.

[88] Cfr. Herbordt 1, nota 8 pp. 179-180, con bibliografia precedente; cfr. anche Mora, in: *Gs. Forrer* 479.

[89] Non necessariamente figli del re in carica, come osserva Güterbock, che fa giustamente il confronto con le monarchie moderne.

[90] Cfr. ad es. il grafico in van den Hout, StBoT 38, 80 e le osservazioni di Singer, *BiOr* 54, 419. Anche alla luce di nuove letture e interpretazioni sono da aggiornare le ipotesi formulate da Imparati, *Hethitica* 8 (1987) e riprese da Beyer, Emar IV, 442.

[91] V. ad es. il sigillo di Armaziti in StMed 6, V 5.1, con ricca decorazione nei registri esterni (cfr. discussione e collegamento a prodotti siriani in StMed 6, 131 ss.).

[92] Occorrerebbe ovviamente un'indagine accurata per stabilire se nel caso dei sigilli ad anello (o di loro impronte) ritrovati in Anatolia si tratta effetivamente di prodotti locali o di sigilli al seguito di proprietari siriani o che accompagnavano merci/documenti di provenienza siriana.

Nei casi in cui si possono attribuire con sicurezza più sigilli allo stesso personaggio, la tendenza sembra essere quella della uniformità/continuità: i sigilli di un determinato funzionario, cioè, si collocano in genere o nella tradizione siro-ittita o in quella anatolica[93]. Sembra possibile e abbastanza frequente l'utilizzo di sigilli del primo tipo (siro-ittita) e del terzo tipo (misto) da parte di uno stesso funzionario (cfr. Laat-Dagan, figg. 17-18, Laḫeja, fig. 9, Piḫa-Tarḫunta, fig. 11), come pure sembra possibile l'utilizzo di sigilli del secondo tipo (anatolico) e del tipo misto (ad es. Armaziti, fig. 7, Taki-Šarruma, figg. 12-13, Tili-Šarruma, fig. 14). Più raro l'utilizzo di sigilli del primo e del secondo tipo da parte della stessa persona: forse perché i funzionari venivano avviati ad una determinata carriera che richiedeva l'utilizzo di particolari strumenti amministrativi e che difficilmente poteva essere modificata. Si potrebbe supporre inoltre che in alcuni casi i sigilli fossero prodotti nello stesso periodo e nello stesso laboratorio, forse per essere utilizzati più o meno contemporaneamente in "uffici" diversi, e, quindi, che i diversi esemplari non presentassero eccessive differenze.

Confrontando alcuni sigilli reali di Karkemiš di foggia tipicamente siro-ittita (ad es. due dei sigilli a cilindro di Ini-Teššup, con iscrizioni sia geroglifica che cuneiforme) e i sigilli di principi o funzionari (ad es. Amanmašu, fig. 15, Ḫešmi-Teššup, fig. 8, Laat-Dagan, fig. 17-18, Laḫeja, fig. 9), non si notano differenze sostanziali. Questo dato contrasta con la situazione ittita, dove la differenza tra sigilli reali e sigilli di funzionari è molto più marcata, con i sigilli reali in genere di dimensioni maggiori, più riccamente decorati e con doppia grafia, cuneiforme e geroglifica, mentre i sigilli dei funzionari hanno soltanto iscrizione geroglifica. È possibile che nel caso di Karkemiš abbia giocato un certo ruolo la forma del sigillo cilindrico, più adatta alla rappresentazione di scene figurate; potrebbero però aver esercitato una certa influenza anche le differenti procedure di sigillatura: a quanto risulta dalla documentazione conservata, in Siria settentrionale nel XIII secolo a.C. era molto più praticata che in Anatolia la certificazione dei documenti mediante apposizione diretta del sigillo/dei sigilli sulla tavoletta, mentre la documentazione fino ad ora prevenuta dai siti anatolici coevi sembra indicare una preferenza per l'uso di cretule sigillate pendenti[94]. Mentre la ricostruzione delle procedure in area anatolica è resa difficile dal fatto che si sono conservate soltanto le cretule e non i documenti sigillati, la documentazione nord-siriana ci mostra con chiarezza che un atto le-

[93] Anche in questo caso va ricordato che queste osservazioni si basano soltanto su un campione, anche se certamente significativo, del materiale.

[94] Su questi temi cfr. M. Marazzi, in: M. Perna (ed.), *Administrative Documents in the Aegean and their Near Eastern Counterparts*, Intern. Colloquium, Napoli 1996 (Torino 2000) 63 ss.

gale sigillato dal re ittita o dal re di Karkemiš recava soltanto il sigillo reale; i sigilli erano invece numerosi se la prima autorità che certificava il documento era un funzionario di livello più basso[95]. Il sigillo reale era quindi facilmente riconoscibile e distinguibile, perché unico, quando apposto sul documento.

4. La figura sormontata dal sole alato

Tra i "symbols of power" più facilmente identificabili e ricorrenti sui sigilli appartenenti a personaggi della corte di Karkemiš emerge con particolare evidenza la figura sormontata dal sole alato. Questa immagine ricorre infatti con particolare frequenza: sul nostro campione di una ventina di principi/funzionari con sigilli documentati e pubblicati, 8 possedevano almeno un sigillo nel quale è rappresentata questa figura (o un simbolo in qualche modo equivalente): si vedano i sigilli di Ḫešmi-Teššup, fig. 8, Laḫeja, fig. 9, Amanmašu, fig. 15, Ḫilarizi, Laat-Dagan, fig. 17[96], Piḫaziti, fig. 19, oltre ovviamente ad alcuni dei più importanti sigilli reali; sul sigillo di Piḫa-Tarḫunta (fig. 11) la figura con il sole alato sul capo sembra piuttosto di genere femminile (per la presenza di un secondo nome, femminile, sullo stesso sigillo?); si veda inoltre il sigillo Emar IV, A 71, di Madi-Dagan, con un sole alato di foggia "mitannica" (cfr. Beyer, Emar IV, p. 90). Come si può vedere in Emar IV, inoltre, il personaggio con il sole alato sul capo è tra quelli più raffigurati sui sigilli a cilindro, è sempre rappresentato con abito lungo e reca quasi sempre sulla mano tesa il segno VITA[97].

Questa figura non è presente sui sigilli reali o di funzionari ritrovati a Ḫattuša o in altre località anatoliche; in Anatolia il personaggio con sole alato è invece rappresentato su alcuni monumenti a grandi dimensioni: cfr. Yazılıkaya, dove però reca sulla mano il simbolo del sole[98], e Südburg – Kammer 2. Sull'identità di questo personaggio è in corso da quasi cinquant'anni un dibattito tra gli studiosi[99]: le differenti proposte di interpretazione si possono ricondurre a due, rappresentate rispettivamente da Laroche[100], secondo il quale la figura rappresenterebbe la "matérialisation" del

[95] Per l'analisi dettagliata si rimanda allo studio di d'Alfonso, *AfO* 27, 292 ss.

[96] A Laat-Dagan, oltre a un tradizionale sigillo a cilindro in puro stile siro-ittita (StMed 6, IX 2.2), era intestato un altro sigillo, ad anello (B 58: v. qui fig. 18), ugualmente con figura sormontata dal sole alato ma rappresentata seduta, probabilmente per il poco spazio disponibile.

[97] Nei casi in cui manca il segno VITA, non è sostituito da altri segni/simboli.

[98] Come, pare, sulla placchetta in avorio da Megiddo: cfr. R. Alexander, *JNES* 50 (1991) 161 ss.

[99] Sulla questione in generale cfr. tra gli altri H. Gonnet, *Anadolu* 1 (1967) 167 ss.; P. E. Pecorella, *Athenaeum* 47 (1969) 231 ss.; J. Börker-Klähn, *JdI* 90 (1975) 1 ss.; W. Fauth, *UF* 11 (1979) 227 ss.; D. Beyer, *Hethitica* 8 (1987) 33-35; D. Parayre, ibid. 325 ss.

[100] Ugar. III, 124.

titolo "Mio Sole", che designava il sovrano ittita in tutti i documenti ufficiali e che era rappresentato sui sigilli reali con il simbolo del sole alato[101], e da Güterbock[102], secondo il quale è invece molto più probabile che si trattasse della rappresentazione della divinità solare[103].

Le testimonianze di Emar, con le frequenti attestazioni della figura sormontata dal disco solare sui sigilli a cilindro, hanno ulteriormente stimolato il dibattito. Secondo Beyer (Emar IV, pp. 341 ss.), che mantiene una posizione molto cauta ma certamente più vicina a quella espressa da Laroche, il Gran Re ittita era stato in qualche modo assimilato alla divinità solare e veniva così presentato agli occhi dei nuovi sudditi nord-siriani. La presenza della figura sui sigilli di re, principi, funzionari di Karkemiš, per cui v. poco sopra, sembra confermare questa interpretazione: la corte di Karkemiš da un lato si faceva carico della diffusione dell'ideologia regale ittita nei territori di nuova conquista, dall'altro riprendeva tradizioni mitanniche e siriane (cfr. quanto osservato in precedenza sulla forma dei sigilli, sulla presenza di alcuni elementi decorativi, su alcune titolature, sull'uso diffuso della scrittura cuneiforme) per trasmettere un messaggio al contempo nuovo, forte e rassicurante[104].

Spero che questo piccolo, riconoscente omaggio sia gradito a Onofrio Carruba, che anni fa mi insegnò, tra l'altro, a "leggere" i sigilli e a utilizzarli come preziosa e ricca fonte di informazioni.

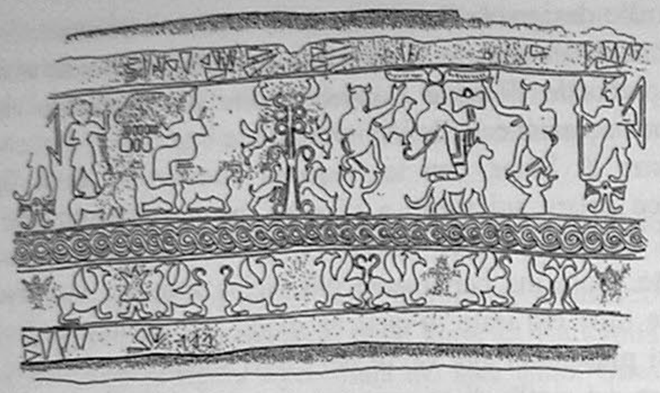
Dip. di scienze dell'antichità,
Orientalistica
Strada Nuova 65
I-27100 Pavia

[101] Per opinioni analoghe cfr. P. Matthiae in W. Orthmann, *Der alte Orient* (Berlin 1985) 492 (Nr. 433e) e Parayre, *Hethitica* 8, 328. Per l'opinione di Beyer, Emar IV, v. sotto.

[102] *Fs. N. Özgüç* (Ankara 1993) 225 s.

[103] Secondo Güterbock la presenza del disco solare è segno chiaro e indiscutibile di rappresentazione della divinità: nei casi in cui è rappresentato il re nelle opere d'arte monumentale, sia pure in abbigliamento simile, non è mai sormontato dal disco solare. Per opinioni simili cfr. Pecorella, *Athenaeum* 47 (1969): passa in rassegna le testimonianze note a quell'epoca e le interpreta come rappresentazione della divinità; Beckman, *AnSt* 31 (1981) 135; id., in: A. Panaino – G. Pettinato (edd.), *Ideologies as Intercultural Phenomena* (Milano 2002) 40.

[104] L'interpretazione della figura sormontata dal disco solare alato come divinità e, al contempo, la sua frequente rappresentazione sui sigilli della corte di Karkemiš, dovrebbe comportare una posizione privilegiata del dio sole nel pantheon locale, ma le testimonianze disponibili, anche quelle di epoca posteriore e di area luvia, non sembrano dare indicazioni chiare in questo senso: cfr. tra gli altri J. D. Hawkins, in: J. Sasson (ed.), *Civilisations in the Ancient Near East* (New York 1995) 1305 ss.; M. Hutter *apud* C. Melchert, *The Luwians* (Leiden/Boston 2003) 218 ss. Si veda tuttavia, per lasciare ancora aperta la questione, RS 17.146 (accordo sui mercanti di Karkemiš e di Ugarit: cfr. PRU IV, 154 ss.), in cui nell'elenco delle divinità garanti il "sole del cielo" è collocato in seconda posizione, subito dopo il dio della tempesta.



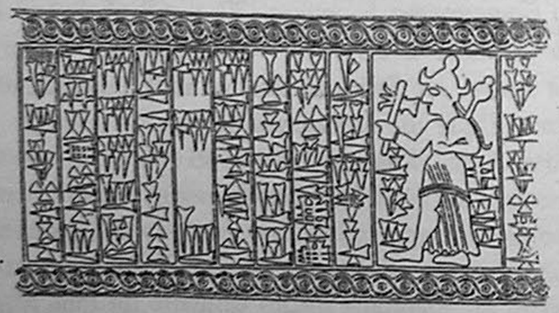
1.



2.



3.



4.



5.



6.

Sigilli di
Šaḫurununuwa: fig. 1 (da Emar IV, A1)
Ini-Teššup: fig 2 (da Ugar. III, fig. 29 = S1); fig. 3 (da Ugar. III, fig. 34 = C2); fig. 4 (da Emar IV, A2a = C1)
Talmi-Teššup: fig. 5 (da Ugar. III, fig. 36)
Kuzi-Teššup: fig. 6 (da Sürenhagen, *MDOG* 118, 1986)



7.



8.



9.



10.



11



12.



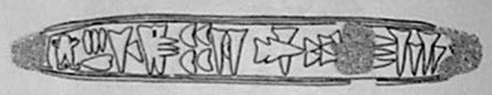
13.



14.

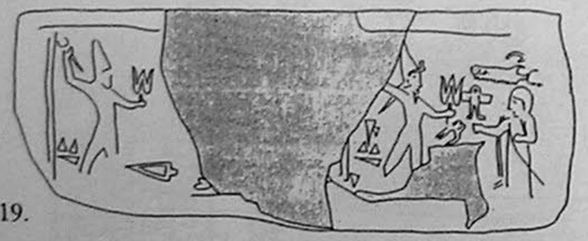
Sigilli di
Armaziti: fig. 7 (da Ugar. III, fig. 48)
Ḫešmi-Teššup: fig. 8 (da Emar IV, A4a)
Laḫeja: fig. 9 (da Emar IV, A17)
Mizramuwa: fig. 10 (da SBo II 81)
Piḫa-Tarḫunta: fig. 11 (da Emar IV, A75)
Taki-Šarruma: figg. 12-13 (da Ugar. III, fig. 54 e 58)
Tili-Šarruma: fig. 14 (da A. Tsukimoto, *AoF* 6, 1984)

15. 

16. 

17. 

18. 

19. 

20. 

21. 

Sigilli di
Amanmašu: fig. 15 (da Ugar. III, fig. 68)
Kili-Šarruma: fig. 16 (da Emar IV, B63)
Laat-Dagan: figg. 17-18 (da Ugar. III, fig. 70; Emar IV, B58)
Piḫaziti: fig. 19 (da Ugar. III, fig. 63)
Takuḫlinu: fig. 20 (da Ugar. III, fig. 61)
Zuzulli: fig. 21 (da A. M. Dinçol, *Belleten* 56 [1992] 7)

Palace Servants and Their Obligations[1]

Franca Pecchioli Daddi

1. The tablets

Concerning the obligations for palace servants (*CTH* 265), we have two sure testimonies belonging probably to different versions:

A) KUB 13.3 (Bo 2076)
B) 359/u + Bo 4410 // A III 27-35

We do not know where tablet A was deposited, but since fragment 359/u was found among the debris of the eastern depot of Temple I (sector L/19)[2], it is possible that the entire composition was part of the text collections in the Great Temple.

These two tablets, the attribution of which is certain, are Imperial period writings[3]: KUB 13.3 is probably a 13th century copy, and 359/u + Bo 4410 is of the 14th century[4]; but, in spite of some uncertainty in the scientific literature[5], the vocabulary, content, and situations dealt with lead one to think, as we will see, they might have come from more ancient exemplars written, at the latest, in the Middle Hittite period[6].

However, I think it is most unlikely that the other tablets filed by S. Košak, *Konkordanz,* under *CTH* 265 belong to this composition. To be more precise:

[1] It gives me great pleasure to dedicate this work to Professor Onofrio Carruba; it is part of the national research project on "Historical Hittite documents: a catalogue and critical edition" and is directed by him. And my sincere admiration goes to Professor Onofrio Carruba who, with his scholarly and stimulating research in the fields of linguistics, Anatolian philology and Hittite history, is a great master for us all.

[2] Cf. H. Otten – C. Rüster, *ZA* 67 (1977) 55; S. Košak, *Konkordanz der hethitischen Texte* (www.hethiter.net), sub *CTH* 265.

[3] Cf. Košak, *Konkordanz*: jh.

[4] For this, see Otten–Rüster, *ZA* 67, 55; cf. also N. Oettinger, Stammbildung 282: jh/mh+.

[5] Cf. *CHD* P 106b: 359/u + Bo 4410 (MH?/NS); KUB 13.3 (NS); *CHD* L-N 164b; P 46b, 49a, 104b, 107b, 142b, 143a, 144b, 168b, 169a, 196a, 204a, 328b, 372b; S 157b: KUB 13.3 (MH?/NS); P 314b (pre-NH/NS); L-N 14a (MH/NS); H. Hoffner, *IM* 43 (1993) 44 (instr., MH?/NS).

[6] Cf. E. Laroche, *Fs. Otten* (1973) 185, n. 20.

Lastly, if the reading I propose is correct, the presence of ^{LÚ}UKU.UŠ[23] in line 9' also entails the exclusion of the classification of 558/u + 1968/u under *CTH* 265.

2. The composition: typology and tradition of the text

That *CTH* 265 belongs to the genre of *išḫiul* texts appears certain, despite the loss of the colophon. In fact, this text, which contains the provisions imposed by the king on the palace servants so that precise rules be observed by them in order to guarantee the ritual purity and the security of his person, is similar to the *išḫiul* for the personnel of the temple[24], *CTH* 264[25]: both *CTH* 265 and 264 have the same structure, language[26] and situations[27] and may be placed in the genre of *išḫiul* texts in subgroup which I defined as prohibitive and punitive in character[28].

From the point of view of content, the need for ritual purity[29] is stressed in both documents; divine punishment is affirmed as unavoidable[30]; death is envisaged as punishment of the guilty[31] or recourse to a

[23] For a possible *išḫiul* in which the ERIN^{MEŠ} UKU.UŠ are involved, see the fragment KUB 13.28 + KUB 40.61 (*CTH* 267), transcribed and translated by Beal, THeth 20, 43-44, n. 172 (with bibliography).

[24] The colophon of this text (KUB 13.4 IV 78-81) quotes: "First tablet of the *išḫiul* for all the men in the temple, for the kitchen staff of the gods, for the farm workers of the gods, and the herdsmen (and) shepherds of the deity. Finished."

[25] For this text we refer the reader to the edition by A. Süel, *Direktif Metni* (Ankara 1985); subsequent citations follow this edition. See also the recent translations by G. McMahon, in: W. W. Hallo – K. L. Younger (ed.), *The Context of Scripture* I (Leiden/New York/Köln 1997) 217-221; and by J. Klinger, TUAT, *Ergänzungslieferung* (2001) 73-81.

[26] Note in both texts, among other things, the expression *appizziyan*/EGIR-(*piz*)*zi*(*yan*) *=ma=at/š išt/dunari* "but after it becomes known" [KUB 13.3 III 7-8, 18-19; *CTH* 264 III 82, IV 21, 30, (31), 45-46, (66), (68)]; the contrast between *parkueš-/parkui-* and *papreš-/paprant-* as a result of the trial by ordeal (KUB 13.3 II 15'-19', III 30-31; *CTH* 264 IV 32-33, 53-54); the motif of provoking anger, *karimmiyanu-*/TUKU.TUKU=*yanu-* (the mind of the king, KUB 13.3 II 7'-8'; the mind of the deity, *CTH* 264 I 34).

[27] One can see, for example, the regulations on the slaughter of animals and on the supply and distribution of foodstuffs (KUB 13.3 IV 8' ff.; *CTH* 264 passim), on the involvement of overseers of servants in punishment (KUB 13.3 III 24-35; *CTH* 264 III 74-83).

[28] Cf. F. Pecchioli Daddi, *Il vincolo per i governatori di provincia* (StMed 14, Series Hethaea 3; Pavia 2003) 25-26.

[29] Purity, requested explicitly and implicitly, is the dominant theme of *CTH* 265: it is seen in KUB 13.3 I 11', 17', II 7', 29'-30', III passim. In *CTH* 264 the kitchen staff of the gods are required (cupbearers, table-men, cooks, bakers, and vintners) to pay particular attention to the preparation of food and drink for the gods and to ensure cleanliness and purity of their person and of the tableware containing food presented to the deity: see especially *CTH* 264 II 14'-20', III 55-83.

[30] Cf. KUB 13.3 II 10'-13'; *CTH* 264 I 34'-38', II 26-29, 55-56, 72-74.

[31] Cf. KUB 13.3 I 3', 9', 18', II 19', III 8, 19-20, 31, 33, IV 6'-[7']; *CTH* 264 I 59, II 10, 54-55, III 20, III 51-53, 83, IV 33, 46, 54-55, 66 (cf. also I 29, 33, II 77); only in some cases, which were evidently considered to be less serious, is the possibility of compensation envisaged (III 39-40) or, as an alternative to capital punishment, the exposing of the guilty at the pillory (III 31-38-9) and/or to payment of a fine (IV 10-11, 22-24).

trial by ordeal is adopted to ascertain the truth of any accusation[32]; certain stylistic traits are also common, like the inclusion of statements in direct speech[33], the use of analogical expressions[34] and vocabulary of a legal type[35].

CTH 264 and 265 are similar in that they pertain to the sphere of the sacred, which includes both the protection of the king in person from any possible impurities, and the attention and care shown to the deities[36]. After all, any fault, negligence and inattention committed by temple and palace servants towards their lords (kings and gods) would have had terrible consequences for the whole country of Ḫatti.

The tablets of *CTH* 264 and *CTH* 265 that have come down to us are both Imperial period writings, but it is generally thought that those of *CTH* 264 derive from originals of the Middle Hittite period[37]; hence the composition of *CTH* 265 may also date back to this period.

It should be noted however that *CTH* 265, aside from being less elaborate than *CTH* 264[38], also shows stylistic traits of greater antiquity.

This is particularly evident in the different ways trial by ordeal is adopted in the two documents: in the text for palace servants, the sovereign threatens to subject all the royal kitchen staff to the traditional ordeal of the river, in order to ascertain if someone is guilty of impurity towards him. And he wants all his personnel to know this is not a light, simple threat, but a serious prospect for them: in the past, he had already subjected a water carrier and his supervisor suspected of negligence to this form of ordeal. Additionally, the kitchen staff had to take a preventive and public monthly oath "to the soul of the king", by reciting in front of the Sun deity a formula that implies the loss of one's life in the event of perjury.

[32] Cf. KUB 13.3 II 11'-13', 16', II 26' – III 2, 29, 32; *CTH* 264 IV 31-33, 46-55, 68-77.

[33] Cf. KUB 13.3 II 9', II 29' – III 2, III 27-31; *CTH* 264 I 64-67, II 23-24, 39, 41, 42-43, 63-64, 65-68, III 25-26, IV 28-29, 49-52, 71-77.

[34] Cf. KUB 13.3 II 11'-13', III 1-2; *CTH* 264 II 21, 25-26, 77, III 67-68; see also I 21'-33'.

[35] KUB 13.3: SAG.DU–*aš aggatar*, I 3'; ID–*i maniyaḫmi*, II 16; *ḫapa paiddu*, III 29; UL *waštul*, III 15; *takku*, III 18, 43.

CTH 264: SAG.DU–*aš aggatar*, II 10; SAG.DU–*aš* UG$_6$–*tar*, II 50, 55, III 83; SAG.DU–*aš waštul*, III 16, 46, 66, IV 33; SAG.DU–*az* GAM–*an kittaru*, I 58; *waštul*, III 19, 42 (*mekki*), 50, 51, 74, IV 8, 22; *takku*, III 31, 82, IV 32, 33, 54.

[36] It should be noted that involved in these texts is the *zi* (the immaterial part) of the king (*CTH* 265) and of the gods (*CTH* 264; in I 17 also the body of the gods), respectively. See too the parallel between KUB 13.3 II 9', "The king cannot see us", and *CTH* 264 II 23-24, "Since he is a god, he will not say anything to us, he will not do anything to us".

[37] See, for example, McMahon, in: *Context of Scripture* I 217 ("pre-New Hittite period, before the reign of Suppiluliuma I."); Klinger, TUAT *Erg.* 73 ("mittelhethitische Zeit", ... "Regierungszeit Arnuwandas I."); *CHD* passim: MH/NS.

[38] A clear example of the stylistic refinement of *CTH* 264 can be found in §§ 2 (I 21'-33') and 3.

In a seemingly similar way, concerning the *išḫiul* for temple personnel, the animal keepers of the gods are required to present themselves — in cases where their guilt is not reported — in front of their own god and to drink from the deity's rhyton (or to take the rhyton); it is the god that establishes whether the man — who goes in trust — is guilty or not. In reality this provision has something to do with a cult practice rather than a legal practice; it is a private, and not a public ordeal judgement: there is no kingly intervention, and no one knows about it; only the deity LAMMA would decide whether or not to protect the man appearing before him. Therefore a personal or private deterrent is adopted, which, in a certain sense, is very 'modern': in practice, this means that when the government lacked the power to control its subjects, the deterrent of the sense of individual guilt replaced the fear of punishment by the State regulatory body.

Confirmation of this also comes from the nuance in the meaning of the verb *parḫ-* in the two texts: in *CTH* 265 it keeps the same technical meaning as in the Edict of Telipinu, § 17 I 62, as a reference to the ordeal by means of a hunt[39]; in *CTH* 264 I 66[40], IV 77[41], the verb has lost this connotation in favour of a more banal "to pursue, to expel".

Therefore, other elements pertaining both to compositional technique and to choices of content confirm the antiquity of *CTH* 265 and show it still depends — at least in part — on the Ancient Hittite compositional tradition that had its models in the texts dedicated by Muršili I to questions about internal politics, particularly in the texts I have defined proto-*išḫiul*[42].

In this regard, the following data are important:

a) the king, author of the text, does not limit himself to laying down provisions, but speaks and acts in the first person (KUB 13.3 II 15′, 16′, 18′, III 16, 17, 25, 27, IV 8′, 41′, 44′);
b) frequently, statements in direct speech are included (this elements also recurs in *CTH* 264; see above for citations);

[39] For other examples of trial by ordeal and punishment by means of a hunt, cf. *CHD* P 143-146.

[40] *CTH* 264 I 65′-66′: *nu=war=an=kan* DINGIR^{LIM} EN-*YA* EGIR-*an* [*parḫešg*]*aḫḫut* "O god, my lord, pursue him!" (McMahon, in: *Context of Scripture* I 218: "may the god my lord pursue him"; Klinger, TUAT *Erg.* 75: "... den verfolge Gottheit, mein Herr").

[41] *CTH* 264 IV 76-77: *nu=wa=nnaš zik* DINGIR^{LIM} *tuel* ZI-*aš :zuwa šer QADU* DAM^{MEŠ}-*NI* DUMU^{MEŠ}-*NI parḫeški* "you, O god, pursue us with our wives and children for the food of your spirit!" (cf. McMahon, in: Context of Scripture I 221: "you, O god pursue us together with our wives (and) children for the sake of your special portion"; Klinger, TUAT *Erg.* 81: "(dann) sollst Du, oh [*sic*] Gottheit, uns nach deinem Willen mit unseren Frauen (und) unseren Kindern davonjagen".

[42] Cf., recently, Pecchioli Daddi, *Il vincolo* 23. For the analysis of these documents and their attribution to Muršili I, cf. F. Pecchioli Daddi, "Il re, il padre del re, il nonno del re", *OAMisc* I (1994) 75-91.

c) intended as an admonition, there is the narration of an episode that had previously occured, the so-called 'paradigmatic example'[43] (KUB 13.3 III 24-35; 359/u + Bo 4410);
d) a monthly oath is required of the personnel involved[44], consisting of reciting a magic formula of an analogical type (KUB 13.3 II 20′ - III 2);
e) recourse to the practice of the river ordeal[45] is envisaged to ascertain the truth (KUB 13.3 III 29 ff.; 359/u + Bo 4410 ll. 5′ ff.);
f) the city of Šanaḫuitta[46] (KUB 13.3 III 24) is mentioned as a scene of action.

Furthermore, it is evident from KUB 13.3 IV 8′ ff., albeit in fragmentary context, that *CTH* 265 is connected with the same palace environment involved in the proto-*išḫiul CTH* 8: here, in fact, the sovereign addresses a LÚAGRIG.TUR (IV 9′), so that he would manage, properly, the production of foodstuffs entrusted to him (beer, IV 10′; animals: UDU*iyant-*, IV 12′, *kaggapa*, IV 13′; grains and foods, IV 14′), and then instructions are given on how the slaughter of animals and the distribution of food and drink among the employees must be carried out. The correspondence with the episodes of *CTH* 8 involving Pappa (§ 2) and Aškaliya (who became LÚAGRIG, § 14), even from a terminological point of view (see the presence of the verb *mark-*[47], of the animal *kaggapa*[48], of ÉRIN^{MEŠ} *marnuwan*[49]), is close in this case.

It therefore appears extremely plausible to hold that the first writing of *CTH* 265 comes from an older period, probably from the early years of

[43] For this definition, cf M. Marazzi, Eothen 1 (1988) 121. To be effective, the examples given had to be immediately relevant at a personal level for anyone who heard them. For this reason they are found only in documents intended for a very restricted public, formed by members of the palace circle or relatives of the king, who well know the episode used as a deterrent (but they are missing in the *išḫiul* texts that are ceremonial in character and in those concerning administration); cf. F. Pecchioli Daddi, *AANL* 34, 51-55.

However, I believe that after discovering the existence of Muwatalli I and the relationship between Kantuzzili and Tuṯḫaliya I, it is necessary to re-examine the definition of a "paradigmatic example" applied to references to previous events, entered in *CTH* 251 and in some of the so-called protocols of dynastic succession. Such references indeed adhere to a compositional technique, well documented in Hittite politico-historical texts (from Ḫattušili I to Tuṯḫaliya IV), similar in purpose but different in meaning and psychological incidence when compared to that of the proto-*išḫiul* and *CTH* 265.

[44] For the politico-administrative documents that show elements typical of both *išḫiul* and *lingai-*, cf. F. Pecchioli Daddi, *Fs. Popko* (2002) 261-268.

[45] For this practice, cf. Laroche, *Fs. Otten* 184-189.

[46] For this city linked to the origins of the Hittite dynasty (according to HAB III 41-42 it was in this city that the grandfather proclaimed Labarna his successor; it was against this city that Ḫattušili led the first military campaign registered in the six-years annals, but he was careful not to destroy it), cf. the recent bibliography compiled by S. de Martino, *Annali e res gestae antico-ittiti* (StMed 12, Series Hethaea 2; Pavia 2003) 31, n. 79.

[47] KUB 13.3 IV 23′, 25′, 32′; KBo 3.34 I 6, 10 (§ 2), II 13 (§ 14).

[48] KUB 13.3 IV 13′; KBo 3.34 II 13 (§ 14).

[49] KUB 13.3 IV 27′; KBo 3.34 I 6 (§ 2).

the reign of Arnuwanda I, because it seems indeed to represent precisely the main link between the Middle Hittite *išḫiul* texts, defined as a specific typology by this sovereign, and the Ancient Hittite proto-*išḫiul*, issued by Muršili I to regulate the activities of palace functionaries.

3. Previous studies

3.1. Editions

A) KUB 13.3 II 7′ – III 43; J. Friedrich, *MAOG* 4 (1928) 46-58.

B) 359/u + Bo 4410; H. Otten – C. Rüster, *ZA* 67 (1977) 55-56 (Nr. 43).

3.2. Translations

A. Goetze, *ANET*[2] (1955) 207; E. von Schuler, TUAT I/1 (1982) 124-125; R. Haase, *THR* (1984) 63-64 (II 7′-19′; III 3-8, 21-35).

3.3 Analyses, comments, partial translations[50]

A. Kammenhuber, *ZA* 56 (1964) 175 and passim; C. Kühne, *ZA* 62 (1973) 255 (KUB 40.45); E. Laroche, *Fs. Otten* (1973) 185-186 (translation of KUB 13.3 II 14′-19′ and III 24-35); G. Del Monte, RGTC 6 (1978) 342 (translation of KUB 13.3 III 24-35); F. Pecchioli Daddi, *AANL* 34 (1979) 52-55; R. Beal, THeth 20 (1992) 47-48 (558/u + 1968/u); V. Haas, *Gesch. Relig.* (1994) 195; V. Haas, *Materia Magica et Medica Hethitica* (Berlin/New York 2003) 158-159 (translation of KUB 13.3 II 26 – III 2), 559.

4. Transliteration

4.1. A) KUB 13.3 (= Bo 2076)

Obv. I

x+1]x[51]-*e-ni*
2′]
3′]x [SA]G.DU-*aš aq-qa-tar*
4′ *ḫ]š-TU* É.GÚ.É.A
5′ *-ḫ]u-ut*[52]

[50] Partial transliterations are not included for lack of space.
[51] *-k/di or -ti.*
[52] Probably a second person singular imperative ending of a medio-passive verb; cf. *CTH* 264 I 66.

6′]x[53]-*aš wa-aš-da-nu-zi*
7′]x-*ni-li-iš*[54]
8′]x *mu-un-na-a-ši-ma*
9′] *QA-DU* DAM-*ŠU* DUMU[MEŠ]-*ŠU ḫar-ak-ti*

10′][MEŠ] *IN-BI*
11′ =]*e-eš-ḫi* TU$_7$ ŠU-*it li-e*
12′ =*w*]*a-al-li*[55] *la-aḫ-ḫu-u-wa-i*
13′] *a-ri-i*[56]
14′] *uš-kat-te-e-ni*
15′ =*a*]*n-zi*

16′ A]MAR ŠU-x[57] *ku-iš-k*[*i-x*]
17′]x [*š*]*a-li-ik-zi*
18′] *a-ki*

(two or three lines are missing; the lower edge of the tablet is conserved)

Obv. II

x+1]x[
2′]x-*la-aš* [(x)] [(x)]NINDA.]DÙ.DÙ
3′ [(x)]*ḫa-li-ya-*]*a-mi-iš*[58] [(x)]E[-*PIŠ* GA] [(x)]*ki-ip-li-ya-*[*a-aš*
4′ [(x) =*a*]*š* [(x)]*tap-pa-a-*[*a*$_1$[-*aš* [(x)]]*še*]*-e-ša-la-a-aš*[59] [(x)]*uš-ḫa-*[*a-la-aš*][60]
5′ [(x)]*ta-pa-an-*]*da-a-ni-li-iš*[61] [(x)]*ḫar-ši-ya-la-aš*
6′ [(x) =*l*]*a-aš*

7′ [*ma-a-an pa-ap-ra-*][*a*$_1$*-tar ku-iš-ki i-ya-zi* LUGAL-*aš* ZI-*an ku-iš-ki*

[53] =*p*]*i*[-].
[54] Probably to be taken with [(x)]*tapan*[*anili*]*š*, a kitchen employee mentioned in the list at the beginning of column II on line 5′.
[55] Perhaps a container (cf. e.g. [(DUG)]*kantašuwalli-*) in which something is poured; naturally, other combinations are also possible, such as [(x)]*šankuwalli*, an object used to protect the fingers (cf. *CDH* § 181), given that one should not touch the pot with one's hands; or [(x)]*ḫuwalli*(*š*), 'cone', at times attested together with fruit (cf. Puhvel, *HED* 3, 423-424).
[56] The verb here probably refers to the contents of the pot that may overflow.
[57] The sign in the autography resembles *-ŠU*.
[58] Cf. Pecchioli Daddi, *Mestieri* 221-222; in addition KBo 27.42 VI 45′; KBo 36.166 IV 6′; KUB 53.17 II 13′; KUB 59.1 VI 6′; IBoT 4.190 Obv. 14′. For possible derivations, cf. Puhvel, *HED* 3, 30.
[59] For this designation, not reported in Pecchioli Daddi, *Mestieri*, see J. Tischler, *Hethitisches Handwörterbuch* (Innsbruck 2001) 149: "Obstpflücker (o.ä)".
[60] For this hapax, cf. Pecchioli Daddi, *Mestieri* 61.
[61] Cf. Pecchioli Daddi, *Mestieri* 562; Tischler, *HEG* III/8, 116.

8′ [kar-tim-mi-y]a-nu-[z]i šu-me-e-eš-ša ki-iš-ša-an te-e-te-ni
9′ [LUGAL-uš-wa-a]n-na-aš Ú-UL a-uš-zi
10′ u-ni-aš-ma-aš-ma-aš[62] DINGIR^{MEŠ}-[u]š ka-ru-ú uš-kán-zi
11′ nu-uš-ma-aš UZ$_6$-an[63] i-ya-an-zi nu-uš-ma-aš-kán ḪUR.SAG-an pár-ḫa-an-zi
12′ ga-ag-ga-pa-an-ma-aš[-m]a-aš i-ya-an-zi
13′ nu-uš-ma-aš-kán ^{NA4}pí-e-ru-ni pár-ḫa-an-zi

14′ ku-wa-pí UD-at LUGAL-wa-aš ZI-za iš-ḫi-iz-zi-ya-zi
15′ šu-me-eš-ša EN^{MEŠ} TU$_7$ ḫu-u-ma-an-du-uš ḫal-zi-iḫ-ḫi
16′ nu-uš-ma-aš ÍD-i ma-a-ni-ya-aḫ-mi nu ku-iš pár-ku-e-eš-zi
17′ na-aš LUGAL-aš ARAD-iš ku-iš pa-ap-ri-iš-zi-ma
18′ na-an-za-an LUGAL-uš Ú-UL i-la-a-li-ya-mi
19′ QA-DU$_4$ DAM-ŠU-ši DUMU^{MEŠ}-ŠU ⌊ḪUL⌋-lu ḫi-in-kán pí-e-an-zi

---

20′ an-da-ma šu-me-e-eš BE-LU^{MEŠ} TU$_7$ ḫu-u-ma-an-te-eš
21′ ^{LÚ}SAGI.A LÚ ^{GIŠ}BANŠUR ^{LÚ}MUḪALDIM ^{LÚ}NINDA.DÙ.DÙ
22′ ^{LÚ}da-a-wa-la-la-aš ^{LÚ}wa-al-aḫ-ḫi-ya-la-aš ^{LÚ}ZABAR.DAB
23′ ^{LÚ}pa-ša-an-da-la-aš ^{LÚ}E-PIŠ GA ^{LÚ}ki-ip-li-ya-la-aš
24′ ^{LÚ}šur-ra-la-aš ^{LÚ}tap-pa-a-la-aš ^{LÚ}ḫar-ši-ya-la-aš
25′ ^{LÚ}zu-up-pa-a-la-aš LUGAL-wa-aš ZI-ni še-ir ITU-mi ITU-mi
26′ li-in-ki-iš-ki-tin ^{DUG}GIR$_4$-aš GAL-in ú-wi-te-ni-it
27′ šu-u-ni-iš-tin na-an-kán ^{D}UTU-i me-na-aḫ-ḫa-an-da
28′ ar-ḫa la-aḫ-ḫu-tin nu ki-iš-ša-an te-e-tin
29′ ku-iš-wa pa-ap-ra-tar i-ya-zi nu-wa LUGAL-i
30′ ḫar-ra-an wa-a-tar pa-a-i

Rev. III

1 nu-wa-kán a-pí-e-el ZI-an DINGIR^{MEŠ} ú-wi-te-na-aš
2 i-wa-ar ar-ḫa la-a-aḫ-ḫu-wa-tin

---

3 an-da-ma-za šu-me-e-eš ku-i-e-eš $^{LÚ.MEŠ}$E-PIŠ ^{KUŠ}E.SIR
4 nu LUGAL-aš ^{KUŠ}E.SIR ku-i-e-eš an-ni-iš-kat-te-e-ni
5 nu KUŠ.GU$_4$ ŠA É ^{LÚ}MUḪALDIM da-a-aš-qa-te-en
6 dam-ma-i-in-ma li-e da-a-aš-qa-te-e-ni
7 ku-iš dam-ma-i-in-ma da-a-i EGIR-pí-iz-zi-ya-ma-at
8 iš-tu-wa-a-ri nu-uš-ši QA-DU$_4$ NUMUN-ŠU ḪUL-lu ÚŠ-an pí-ya-an-zi

---

[62] Thus according to the autography; Friedrich, *MAOG* 4, 46 [henceforth referred to as Friedrich]: [LU]GAL(?)-aš-ma-aš-ma-aš.
[63] Friedrich 46: GI-an.

9 an-da-ma-za šu-me-eš ku-i-e-eš $^{LÚ.MEŠ}$AŠGAB ŠA É ^{LÚ}tar-ši-pa-a-li-ya-aš
10 ŠA É ^{LÚ}tup[64]-pa-a-aš Ù ^{LÚ}UGULA.10 ^{LÚ}tar-ši-pa-a-la-aš
11 LUGAL-wa-aš ^{GIŠ}GIGIR^{ḪLA} ti-ya-u-wa-aš ku-i-e-eš an-ni-eš-kat-te-e-ni
12 nu KUŠ.GU$_4$ KUŠ.UZ$_6$ ŠA É $^{LÚ.MEŠ}$MUḪALDIM ta-aš-kat-tin
13 ta-ma-a-i-ma li-e da-at-te-ni

---

14 ma-a-an-ma ta-ma-a-i-ma da-at-te-e-ni
15 LUGAL-i-ma-at te-it-te-en nu-uš-ma-ša-at Ú-UL wa-aš-túl
16 LUGAL-ša-at ^{LÚ}a-ra-a-aḫ-zé-e-ni-ma up-pa-aḫ-ḫi
17 [n]a-aš-ma-at A-NA ARAD pí-iḫ-ḫi

---

18 ták-ku ša-a-na-at-te-e-ni-ma ap-pí-iz-zi-ya-an-ma-at
19 iš-tu-wa-a-ri nu-uš-ma-aš QA-DU$_4$ DAM^{MEŠ}-KU-NU
20 DUMU^{MEŠ}-KU-NU i-da-a-lu ḫi-in-kán pí-ya-an-zi

---

21 an-da-ma-aš-ma-aš šu-me-eš ku-i-e-eš $^{LÚ.MEŠ}$A.ÍL.LÁ
22 nu-uš-ma-aš ú-wi-te-na-aš na-aḫ-ḫa-an-te-eš e-eš-tin
23 nu ú-wi-ta-ar ^{GIŠ}še-ša-ru-li-it še-ša-ri-iš-ki-tin
24 ka-ru-ú-ša-an LUGAL-uš I-NA ^{URU}Ša-na-ḫu-it-ta
25 ŠÀ ^{URUDU}ÁB×A te-e-da-na-an ú-e-mi-ya-nu-un
26 nu LUGAL-aš ZI-an-za iš-ḫi-iz-zi-ta nu-kán A-NA $^{LÚ.MEŠ}$A.ÍL.LÁ
27 kar-tim-mi-ya-nu-un ki-i-wa gul-la-ku-wa-an UM-MA ^{m}Ar-ni-li
28 ^{m}Zu-li-ya-aš-wa pa-ra-a ú-wa-an-za e-eš-ta
29 UM-MA LUGAL-MA ^{m}Zu-li-ya-aš-wa ḫa-pa-a pa-id-du
30 ma-a-an-na-aš pár-ku-e-eš-zi nu-za ZI-ŠU pár-ku-nu-ud-du
31 ma-a-an-na-aš pa-ap-ra-aš-zi-ma nu-wa-ra-aš a-k[u]

---

32 nu ^{m}Zu-li-ya-aš ḫa-pa-a pa-it na-aš pa-a[p-ri-it][65]
33 nu ^{m}Zu-li-ya-an I-NA ^{URU}Šu-ri-eš-t[a
34 ti-it-ta-nu-e-ir na-an LUGAL-uš n[a[77]-[66]
35 na-aš ak-ta [

---

36 ki-nu-un-ma-aš-ma-aš šu-me-e-eš $^{LÚ.M}$[^{EŠ}A.ÍL.LÁ]
37 ú-wi-te-na-aš na-aḫ-ḫa-an-te-eš [e-eš-tin nu ú-wi-ta-ar][67]
38 ^{GIŠ}še-ša-ru-li-it še-⌊ša⌋-r[i-iš-ki-tin ma-a-an-ma][68]
39 ú-wi-te-na-aš pa-ap-r[a-tar[69]

[64] Friedrich 47: *ap-*.
[65] Friedrich 48: *pa-a[p-ra-aš-ta]*.
[66] Probably read *natta ḫuešnut*; cf. KBo 3.28 II 19′.
[67] Thus according to Friedrich 48.
[68] Reading proposed by Friedrich 48.
[69] Friedrich 48: *pa-ap-r[a-tar na-aš-šu …]*.

40 *na-aš-ma-kán te-e-d[a-na-an*
41 *ú-e-mi-ya-tin* x[[70]
42 *te-e-tin* [
43 ⌊*ták-ku*⌋ [

Rev. IV
(two or three lines are missing at the upper edge)

x+1]x-⌊*ša*[?]⌋ *ma-a-an* [LÚ]MUḪALDIM
2′ *ḫu-m]a-an-du-uš*
3′ *šu-]me-e-ša* EGIR-*pa*
4′]

5′ *pa-a]p-ri-eš-zi-ma*
6′ *nu-uš-š]i QA-DU* DAM-*ŠÚ* DUMU[MEŠ]-*ŠÚ*
7′]

8′ *-p]a pa-a-i-mi*
9′ [LÚ]A]GRIG.TUR[71] LUGAL-*wa-aš*
10′]x[72]-*za* KAŠ-*iš-na-an-ni-eš-ši*[73]
11′]x[74]-*da-a-an*

12′ [UD]]U *i-ya-an-da-an!-še*[75]
13′ *k]a-ag-ga-pa-an*
14′]x NINDA-*an* ZÍZ-*aš*
15′ *ku-uš]-ku-uš-ul-li*[76] *ḫu-u-ma-an*
16′]-*ik nu ku-it-ta pa-ra-a*
17′]

18′ *ḫu-m]a-an-te-eš pí-ra-an ša*[-*ra-a*][77]

[70] Friedrich 48: *n*[*u*.

[71] Cf. Pecchioli Daddi, *Mestieri* 442; only two other attestations of this functionary are known in original Ancient Hittite texts, KBo 16.72+73 (StBoT 25 Nr. 10) II 4′; KBo 17.36+ (StBoT 25 Nr. 54) IV 4′ = KBo 25.56+ (StBoT 25 Nr. 56) IV 13′, in which he offers a supply of food. This too is a confirmation that the text derives from a more ancient original.

[72] z]iz?

[73] KAŠ-*išnanni=šši*, i. e. dat.-loc. of KAŠ-*eššar* = *šieššar* + possessive 3rd person Singular: "to/in his beer". Differently *CHD* L-N 359b; P 328a: *pišnanni=šši*, dat.-loc. of *pišnatar* "virility".

[74] Probably *ḫa-a]n-*; but *-a]t/d* is also possible.

[75] If the reading is correct, the presence here of the enclitic pronoun in this form may be confirmation that this tablet derives from a more ancient original.

[76] For this object, cf., recently, Puhvel, *HED* 4, 313: "mortar".

[77] After the sign ŠA the surface of the tablet is scratched; loosely integrated, according to sense.

19′] [LÚ]MUḪALDIM [LÚ]*MU-RI-DI*[78] [LÚ]*ta-wa-la(-la)-aš*[79]
20′ [LÚ]*pa-]ša-an-da-la-aš* [LÚ]NINDA.DÙ.DÙ
21′ [LÚ]]*ki-ip-li-ya-la-aš* [LÚ]*šu-u-ra-la-aš*
22′]-*ḫa-na-la-aš* [LÚ]*ḫar-ši-ya-la-aš*
23′]x-*u-uš-ši-it mar-ki-iš-ki-u-wa-an*[80] *da-a-i*
24′ *t]i*[?]*-ya-at-te-ni nu-za* TU$_7$[ḪLA]
25′]x [GIŠ]AD.KID *ki-i mar-ak-te-ni im-ma*
26′]x-*te-ni*

27′]-⌊*ḫi*[?]⌋[81] ÉRIN[MEŠ] *mar-nu-wa-an* BA.BA.ZA ZÌ.DA
28′]⌊x-x⌋ *še-ir ta-ma-i* ŠUM-*an ḫal-za-it-ti*
29′]x *pa-a-i ku-it-ki*
30′]-*ni*[82]
31′]

32′ G]IM-*an mar-ak-te-ni*
33′]x-*wa-ra-*⌊*at/du*[?]⌋
34′ *p]u-ug-ga-nu-ut-te-ni*[83]
35′] SAG.GÉME.ARAD-*an*
36′]

37′] *Ú-UL*
38′ *n]a-aḫ-ḫa-a-an e-eš-ta*
39′]x *ḫa-an-da-an mar-ak*
40′]

41′] *pí-iḫ-ḫi*
42′]-*aš nu* LUGAL-*uš*
43′]

---

[78] For [LÚ]*MURIDI* = [LÚ]*damšatalla-*, see E. Neu, *RO* 41 (1980) 83-87; idem, *Fs. Knobloch* (1985) 263, n. 5. Cf. also Pecchioli Daddi, *Mestieri* 83, with further bibliography; in addition KUB 53.4 Rev. 16′ (they are going to slaughter twenty sheep); KUB 60.41 Obv. 14′, Rev. 16′.

[79] Written below the sign AŠ is something similar to WA.

[80] For the verb *mark-*, see *CHD* L-N 187-188: "1. to divide, separate, unravel, disentangle (yarn); 2. to divide up, distribute, apportion (food and drink); 3. to cut up, butcher (animals, i.e. their carcasses)"; in *CHD* L-N 188b it is thought that the verb in this passage is probably used with meaning 3 and has as object the cuts of meat produced. In this case one could read at the beginning of the line [(UZU)]*genz]u-ššit* "his/her lap, abdomen", referring to one of the animals mentioned in the previous paragraph; for the traces in the autography (a vertical wedge) other names of parts of the body are excluded, like *ḫapuš-* "penis" or *genu-* "knee".

[81] If the wedge series reproduced in the autography had actually been moved, then we might also read here NINDA.ÉRIN[MEŠ], as in KBo 3.34 I 6.

[82] Or-*i]n*.

[83] For the verb *pugganu-* "to cause (someone) to be hated, create or cause dissension", that is well inserted in a text of instruction for palace employees, see *CHD* P 372b; but according to ibid. 373a, the passage might be correct and read as [...GE$_6$-*an i]u'-ug-ga-nu-ut-te-ni*.

44′]x-*ya*-*mi*
45′]⌊x-x-x-x⌋

4.2 B) 359/u + Bo 4410

x+2 -]⌊*un*⌋-*wa ki*-*i* x[
3′] ^{m}*Ar*-*ni*-*li*^{m}[
4′ [-*z*]*a e*-*eš*-*ta* UM-MA LUGAL-*M*[*A*
5′ [*A*-*NA*] ^{D}ÍD *pa*-*id*-*du ma*-*a*-*na*-*aš pár*-*k*[*u*-
6′ [*nu*] *zi*-*iq*-*qa pár*-*ku*-*iš ma*-*a*-*na*-*aš pa*-*a*[*p*-[84]
7′ [*z*]*i*-*iq*-*qa i*-*it ma*-*a*-*ne pa*-*a*-*i*[*r*[85]
8′ ^{m}*Zu*-*li*-*ya*-*aš pa*-*ap*-*ri*-*it a*-*pa*-*a*[-*aš*-*ša pa*-*ap*-*ri*-*it*[86]
9′ [*nu*-*u*]*š*[87] *I*-*NA* ^{URU}*Šu*-*ri*-*iš*-*ta* [ ]x x[
10′ [*ti*-*i*]*t*-*na*-*nu*-*ir nu*-*uš* LUGAL-*uš* [
11′ [ ]x x[ ] ⌊*ge*⌋-*e*[*n*-*zu*[?]-[88]

5. Translation[89]

A II [7′][If] someone commits [impuri]ties, someone makes the mind[90] of the king [8′][angry][91], and you say thus: [9′]["The king] will not see us", [10′]but the gods of the said person[92] have already seen you[93] [11′]and will render you (as) / they will transform you into / a goat[94] and will give you

[84] Oettinger, *Stammbildung* 282 whith n. 46a, reads *pa*-*a*[*p*-*ri*-*iz*-*zi*, also followed by *CHD* P 106a; differently ibid. 166b.
[85] Otten-Rüster, *ZA* 67, 55, n. 11: *pa*-*a*-*a*[*n*-*zi* or *pa*-*a*-*i*[*r*.
[86] Reading according to sense.
[87] Reading according to sense. Otten-Rüster, op. cit. 56:]*x*.
[88] For this reading, probably suggested by the comparison with KBo 3.28 II 12′, see Otten-Rüster, op. cit. 56. If such a reading is correct, the version B should be retained as it gives a more detailed text compared to version A and because, as in KBo 3.28, the event was treated more articulately, distinguishing perhaps between the fate of two personages.
[89] Translation is possible only for the more complete part of the text, corresponding to KUB 13.3 Coll. II and III.
[90] On the meaning of ZI in this text ('anima' and 'animo'; 'soul' and 'mind'; "Seele" and "Sinn"), cf. Kammenhuber, *ZA* 56, 185-186, n. 79.
[91] Von Schuler, TUAT I/1, 124 [henceforth referred to as von Schuler]: "(und dadurch) des Königs Seele [*beleidi*]*gt*".
[92] For the genitive of this demonstrative pronoun, cf. Puhvel, *HED* 1-2, 4. Scientific literature, up to now, follows the (transliteration and) translation by Friedrich 48: "des [Kö]nigs Götter".
[93] A. Goetze, *ANET*[2] (1955) 207 [henceforth referred to as Goetze]: "(but) you say as follows: '[The king] is not seeing us', (be aware of the fact that) the king's gods will certainly observe you".
[94] Friedrich 48, in coherence with his transliteration: "und sie werden euch einen Rohr-

chase on the mountain[95], [12′]will transform you into *gaggapa*[96] [13′]and will give you chase on the rocks! §

[14′]One day, when the mind of the king prevails[97], [15′]I will summon all of you kitchen workers[98] [16′]and I will entrust you to the river[99]; he who is pure[100], [17′]will be servant of the king[101], but he who is impure[102], [18′](I), the king, do not want him; [19′]they shall give him, together with his wife (and) his children, an evil death! §

[20′]Furthermore[103], all you kitchen staff [21′]— the cupbearer, the tableman, the cook, the baker, [22′]the maker of the drink *tawal*[104], the maker of the drink *walḫi*[105], the carver[106], [23′]the taster (?)[107], the milkman[108], the preparer of the *kipliya*[109], [24′]the preparer of the *šurra*[110], the person in charge of the *tappa*[111], the maker of the round loaves[112], [25′]the one in charge of the

(stock) bereiten"; Goetze: "They will treat you as a goat"; R. Haase, *THR* (1984) 63 [henceforth referred to as Haase]: "Sie werden euch wie Ziegen behandeln".
[95] Goetze: "and pursue you over the mountains".
[96] Goetze: "they will treat you as a *sheep*". For *gaggapa*, cf., recently, *CHD* P 144b: "perhaps a kind of mountain goat"; J. Klinger, *NABU* 1994/31; idem, TUAT *Erg.*, 63, maintains instead the translation "Rebhuhn (o. ä)". Puhvel, *HED* 4, 15, does not give a translation, but observes that it concerns an "onomatopoeic bird name resembling Semitic, Caucasian, and Greek terms for 'partridge'".
[97] For the denominative verb *išḫizziya*-, "be lordly, dominate, prevail", cf. Puhvel, *HED* 1-2, 388, and his translation "on a day when the king's animus gets the upper hand". Cf. also translations by Friedrich 48: "Sobald eines Tag des Königs Sinn ergrimmt(?)"; Goetze: "When some day the king's anger is aroused"; Kammenhuber, *ZA* 56, 175: "des Königs Sinn (herrscht(e) =) übermannt(e) (ihn)"; Laroche, *Fs. Otten* 185: "Le jour où l'âme du roi s'emporte"; von Schuler 124: "Sobald eines Tages des Königs Seele aufbegehrt"; *CHD* L-N 164b: "On (any) day when the king's mind is troubled".
[98] For the designation EN/*NÍL* TU$_7$ = Hitt. *paršuraš išḫa*-, cf. recently *CHD* P 195-196 (kitchen worker); Tischler, *HEG* II/11-12, 505 (Küchenpersonal).
[99] Friedrich 48: "so werde ich euch dem Flusse überantworten" (thus also von Schuler 124); Goetze: "and hand you over to the River (for an ordeal)".
[100] Goetze: "whoever will be proven innocent"; *CHD* P 107b: "whoever is found innocent".
[101] Goetze and *CHD* P 107b: "will remain the king's servant".
[102] Goetze: "But whoever will be proven guilty".
[103] Here and in following lines, Friedrich 49, with n. 1: "drinnen", "innerhalb der königlichen Hofhaltung".
[104] For ^{LÚ}*tawalala*-, see, new, Tischler, *HEG* III/9, 280-281. To the attestations collected in Pecchioli Daddi, *Mestieri* 60-61, KBo 30.106 III 14′ should be added.
[105] To the attestations given by Pecchioli Daddi, ibid. 61-62, KUB 55.5 IV 18′ should be added.
[106] For ^{LÚ}ZABAR.DAB "carver, cupbearer", cf. Pecchioli Daddi, ibid. 81-83. Goetze: "the *cellarius*".
[107] For ^{LÚ}*paš*(*š*)*andala*- see, recently, *CHD* P 204: a type of kitchen personnel. 'food-taster (?)'; Tischler, *HEG* II/11-12, 516-517: "Vorkoster"; Puhvel, *HED* 4, 187: "swig-man".
[108] To the attestations given by Pecchioli Daddi, *Mestieri* 63, add KUB 56.11 7, [19]; 11 1. 4′.
[109] Cf. Pecchioli Daddi, ibid. 57-58. For this list, see Puhvel, *HED* 4, 187-188, s.v. *kipliyala*-; "Here *kipliyala*- is preceded and followed by other denominative *-ala*- derivatives ...; the preceding relate to drinks (*tawal*-man, *walḫi*-man, cup-holder, swig-man, milkman), the following probably to solid victuals (*šurrala*-, *tappāla*-) and certainly to bread (*ḫaršiyala*-, *zuppāla*-)."
[110] For this hapax, cf. Pecchioli Daddi, *Mestieri* 59.
[111] See Tischler, *HEG* III/8, 113-114, with earlier bibliography.
[112] For ^{LÚ}*ḫaršiyala*-, mentioned only in this text, cf. Goetze (cit.) and H. Hoffner, *AlHeth* 130: "keeper of the loaves"; Otten, StBoT 15, 5: "Brotbringer"; von Schuler 124 : "Bereiter dik-

zuppa[113] – month after month sworn to the soul[114] of the king: [26']fill an earthenware cup[115] with water, [27']in front of the Sun [28']pour it out and say thus: [29']"Whoever commits impurity and [30']gives the king polluted water, §§ III [1-2]pour out, O gods, his soul[116] like water[117]!" §

[3]Furthermore, you who are shoemakers[118] [4]and who prepare the shoes of the king, [5]take ox-hides from the house of the cook[119]; [6]do not take any other! [7]Whoever takes any other, and afterwards [8]it becomes known[120], they will give him, together with his descendants, an evil death! §

[9]Furthermore, you who are leatherworkers[121] of the 'house of the coachman'[122], [10]of the warehouse[123] and the superintendent of the ten coachmen[124] [11]that build the chariots on which the king stays[125], [12]take the ox-hides (and) the goatskins from the house of the cook; [13]do not take any others! §

[14]If you take any others, [15]but (if) you had told the king about it[126], it is no fault for you[127]; [16](I), the king, will send it to a foreigner[128] [17]or I will give it to a servant. §

[18]But if you conceal (it) and later it [19]becomes known, they will give you, together with your wives [20](and) your children, an evil death! §

[21]Furthermore, you who are water carriers[129], [22]be careful of the water [23]and filter the water with the filter! [24]Once (I), the king, in Šanaḫuitta[130] [25]found a hair in a basin[131]. [26]Hence the mind of the king prevailed[132] and with the water carriers [27]I was angry: "This (is) disgusting[133]!" Thus Amili[134]: [28']"Zuliya[135] was in charge of surveillance[136]." [29]Thus the king: "Let Zuliya go to the river!

[30]If he is pure[137],
let him cleanse his mind[138];
[31]but if he is impure[140],
let him die!" §

[32]Zuliya went to the river
and [was] impu[re].

[33]They settled Zuliya in
Suriśta[141] [...],

B: [9']If he [is] pure,
[6']you too are pure[139];
but if he [is] impu[re],
[7']you go too!"
When they went,
[8']Zuliya was impure,
[and also] that one [was impure].
[9'-10']They settled [th]em in
Suriśta [...],

[113] For [LÚ]*zuppala-*, cf. Pecchioli Daddi, *Mestieri* 62, with earlier bibliography; add von Schuler 124: "Bereiter von *zuwa*-Broten"; thus also Puhvel, *HED* 4, 188; Beal, THeth 20, 48: "torch-bearer(s)".

[114] Friedrich 49: "für die Person".

[115] Friedrich 49: "ein grosses Gefäss aus Asphalt"; Goetze: "a bitumen cup"; von Schuler 124: "einen Becher aus Ton". For this container, normally written as [(DUG)]GAL GIR$_4$ = Hitt. *par(a)situḫḫa-*, cf. F. Pecchioli Daddi, *Mem. Quattordio Moreschini* (Pisa/Roma 1998) 310; *CHD* P 191.

[116] Friedrich 49: "dessen Person".

[117] On the Hittite concept of the fluidity of the soul, cf. N. Oettinger, StBoT 22 (1976) 55; but see Kammenhuber, *ZA* 56, 168.

For II 29' – III 2, cf. *CHD* P 104b ("Whoever causes impurity and pours out polluted water for the king, may the gods pour out his soul like water") and L-N 14a ("Whoever does an impure act and gives defiled water to the king, pour out, O gods, his soul like water!"); Haas, *Gesch. Relig.* 195: "dessen Seele sollt ihr Götter wie Wasser ausgiessen"; idem, *Materia Magica* 159: "dessen Seele sollt ihr, o Götter, wie Wasser ausgiessen!"; Hoffner, *IM* 43, 44: "O gods, pour out his soul like water".

[118] Cf. Pecchioli Daddi, *Mestieri* 46.

[119] Namely the hides of animals slaughtered and skinned inside the palace, in the areas ("the kitchens") where staff specialized in preparing meats (the "cook") worked and carried out their operations according to precise rules.

[120] Friedrich 49: "hinterher aber wird es offenbar".

[121] For [LÚ]AŠGAB, cf. Pecchioli Daddi, *Mestieri* 45; add KBo 32.198 Obv. 1, 4, Rev. 17; KBo 34.220 l. 6'.

[122] For [LÚ]*tarlipala-*, Old-Hittite [LÚ]*tarlipiyala-*, cf. E. Neu, StBoT 26, 192, n. 561; Pecchioli Daddi, *Mestieri* 117; Tischler, *HED* III/9, 226-227, with other attestations.

[123] For this meaning of É [LÚ]*tuppaš*, cf. recently Tischler, *HEG* III/10, 441-444 (in particular 443-444), with earlier bibliography. The translation of LÚ *tuppaš* "man of the tablet", also reported by Pecchioli Daddi, *Mestieri* 149-150, must evidently be corrected.

[124] For further mention of UGULA [LÚ.MEŠ]*tarl[ipala*, see KBo 27.51 Obv.? 12'.

[125] For [GIŠ]GIGIR[MEŠ] *tiyawaš*, cf. recently Beal, THeth 20, 138, n. 560: "seatless (lit. of standing) chariots".

[126] Friedrich 49: "so sagt es aber dem Könige", followed by von Schuler 125; *CHD* P 46b: "tell the king about it"; for *tetten* as an imperative, see also Tischler, *HEG* III/8, 140. But cf. Goetze: "If you take any other and tell the king about it"; *CHD* S 157: "as long as you tell the king".

[127] Goetze: "it is no crime for you".

[128] Goetze: "I, the king, will send that abroad".

[129] = Hittite [LÚ]*akuttara-*. Cf. Pecchioli Daddi, *Mestieri* 150-151; add KUB 55.56 Rev.? 9'.

[130] For this city, see above.

[131] Friedrich 50: "im Waschbecken"; Goetze: "in the water pitcher".

[132] See above.

[133] Cf. Laroche, *Fs. Otten* 185, n. 22, followed by von Schuler 125. Friedrich 50: "Das (ist) verunreinigt (??)"; Goetze: "This is *scandalous*"; Puhvel, *HED* 4, 236-237: perhaps "damaged, spoiled, compromised".

[134] This name is a hapax.

[135] For this anthroponym, which is the name of a river too, cf. *NH* 1570 (and supplements).

[136] For [LÚ]*parā(-)iwant-*, cf. *CHD* P 142b: "supervisor, one exercising oversight". But see Friedrich 50, with n. 6: "Zulijaš war vorgetreten(?)"; Goetze: "Zuliyas was careless"; Laroche, *Fs. Otten* 185: "Zuliya a été négligent"; von Schuler 125: "Zulija ist *nachlässig* gewesen", but he thinks (see note a) it may even be: "war (als der Schuldige) herausgekommen"; Haase 63: "Zuliya ist unvorsichtig (??) gewesen".

[137] Goetze: "If he proves innocent"; *CHD* P 106a: "If he is found innocent"; ibid. 166b: "If he is shown innocent"; ibid. 169a: "If he is proven innocent".

[138] Friedrich 50: "so soll er sich (nur) reinigen"; Goetze: "let him clean himself"; *CHD* P 106a: "let him consider himself exonerated"; ibid. 169a: "let him consider himself exonerated/vindicated (lit.: let him cleanse his own mind, i.e., put his mind at ease)"; Kammenhuber, *ZA* 56, 176: "Wenn er rein wird (bei der Ordalprobe), soll er seine Seele reinigen"; Laroche, *Fs. Otten* 185: "qu'il soit pardonné!".

[139] *CHD* P 106a: "you too will be innocent"; ibid. 166b: "you too are innocent".

[140] Goetze: "If he is found guilty"; *CHD* P 106a: "But if he is found guilty"; ibid. 166b: "but if he is shown guilty".

[141] This toponym is attested only here; cf. G. Del Monte, *RGTC* 6/2 (Wiesbaden 1992) 149.

[34]and the king [did] n[ot let] and the king them [...]
him [live] [35]and he died[142]. § [11']'[...] ... [...]
[36]And now you [water carriers] [37][be] careful about the water! [38]Filte[r the water] with the filter, [but if] [39][you have found] impuri[ties] in the water [40-41]or if you have found[143] a hair [...], [42]speak about it [...][144]. [43]If [...]

Dip. di Studi Storici e Geografici
Via S. Gallo 10
I-50129 Firenze

[142] von Schuler 125: "Da wurde er hingerichtet".
[143] von Schuler 125 considers this verb an imperative: "Eine Verun[reinigung] des Wassers, [sei es ein ...] oder ein Ha[ar ..., das] macht ausfindig!"
[144] von Schuler 125: "Sagt [es] dem [König]!"

Un frammento inedito in luvio geroglifico da Ancoz[1]

(Tab. XXVI)

Massimo Poetto

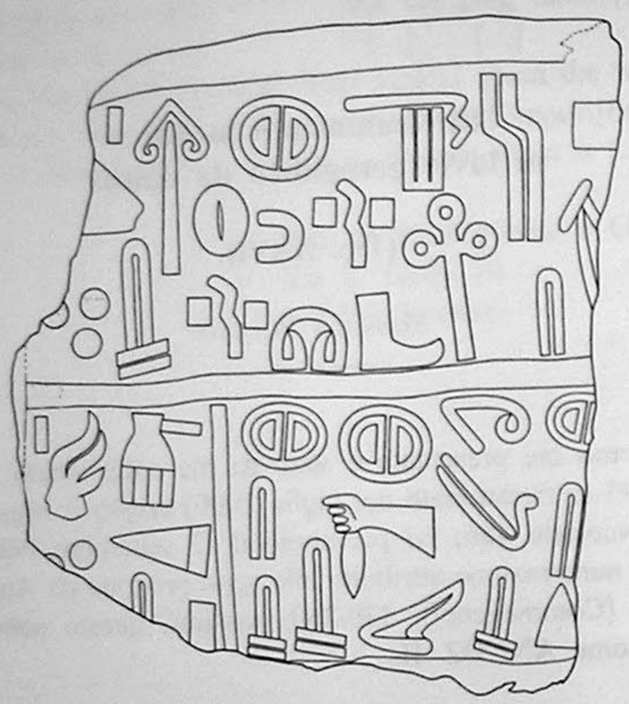
Il documento qui presentato è stato da me collazionato e fotografato nell'agosto 1995 (e riesaminato nel luglio 2000) presso il Museo di Adıyaman[2] (nr. d'inventario 486; ivi pervenuto il 12 settembre 1980). In continuazione della numerazione attribuita alla serie prodotta da Ancoz in *CHLI* (al gruppo VI [Commagene]), 330-360, passim[3], questo nuovo reperto è classificabile come **ANCOZ 11**.

Descrizione: angolo sinistro in blocco in basalto; due righe iscritte ben conservate, con grafia corsiva sinistrorsa-destrorsa in rilievo; nel registro inferiore una linea verticale inusualmente ripartisce il testo in base alle offerte sacrificali destinate alle divinità, come peraltro si riscontra piú compiutamente già in ANCOZ 10 r. 2[4]. Manca il "divisore di parole", analogamente ad altre epigrafi di carattere votivo d'identica provenienza (e.g. ANCOZ 2 e 9[5]).

Dimensioni: altezza cm. 37; lunghezza cm. 34; spessore cm. 15.

Datazione: IX-VIII secolo a.C.[6].

[1] Taluni punti sono stati utilmente discussi con H. Craig Melchert, a cui rinnovo i piú amichevoli ringraziamenti.
Le abbreviazioni sono secondo *The Hittite Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*; si noti in piú: *CHLI* = J. D. Hawkins, *Corpus of Hieroglyphic Luwian Inscriptions*, I: *Inscriptions of the Iron Age*, 1-3 (Berlin/New York 2000).
[2] Grazie all'autorizzazione della Direzione Generale delle Antichità e dei Musei Turchi (Dr. Alpay Pasinli), oltreché del Direttore del Museo medesimo, Dr. Fehmi Erarslan.
[3] Peraltro, di ANCOZ 5A (349-350 / tavv. 175-176) ho fornito la revisione con completamento testuale in *Gs. E. Neu = Hethitica* 16, in corso di stampa.
[4] *CHLI* 359-360 / tavv. 187-188.
[5] *CHLI* 348 / tav. 173 e 359 / tavv. 187-188.
[6] In conformità a *CHLI*, e.g. ad ANCOZ 8-10, 358-360.



Trascrizione

r. 1 § 1 ...](–)ⁱx¹–ₗzi⌋ ²⁵⁰*a/i–s₃–nú–wa/i–ti*
r. 2 § 2 DINGIR–*na/i–s–ha–wa/i 160–ia* 1 *W[AW]*:. / 1 *98*(.1):[·] *ś+r–la–ₗa/i–ti⌋* |
§ 3 DINGIR*a/i–ia–ia* DINGIR*tá–ka–ma–n–ia* DINGIR*a/i–su*[(–*wa/i*)–*ia*(–)
...

Traduzione

§ 1 '... collocano/istituiscono,
§ 2 e le cose che (sono) del (i.e. spettano al) dio, (cioè) un bue e una "capra", offrono;
§ 3 al dio Ea, al dio Takamana, al dio Esu[(wa) ...'

Commento

§ 1. ...] (–)ⁱx¹–ₗzi⌋: deve costituire l'oggetto (al pl., c.) del verbo appresso. ²⁵⁰*a/i–s₃–nú–wa/i–ti*: pres. 3ª pl. piuttosto che sg., in conformità al successivo (§ 2) *ś+r–la–ₗa/i–ti⌋*, q.v.

§ 2. DINGER–*na/i–s*: inusitata forma di genit. sg. c., identica al nom. (com'è per DUMU^K–*la–s* '[del] fratello', LUGAL–*ti–s* '[del] re', etc.).

160–ia: pronome relativo all'acc. nt. pl. (= lat. *quae*).

98(.1): il valore sillabico s_3 (= /sa/) del pittogramma — qui[7] la protome dell'animale, in funzione ideografica, accompagnata dalla "4ª marca, :." (com'è per il precedente 'bue') — è con tutta verosimiglianza ricavato acrofonicamente dall'abbinamento all'et. *sasa–*, c., per la cui identificazione come "(a species of) wild goat" vb. B. J. Collins, *Journal of Ancient Civilizations* 5 (1990) 39-48[8].

ś+r–la–ₗa/i–ti⌋: pres. 3ª pl., come in ANCOZ 1A r. 1 § 2[9], equivalente a *6–la–a/i–ti* (preceduto a sua volta da[ll'acc. sg.] *98*[.1]:.*–n*) di ANCOZ 9 r. 2 § 2[10].

§ 3. La triade di divinità (al dat.) — delle quali solo Ea risulta documentata (ampiamente) in geroglifico[11] — non trova riscontro nell'àmbito delle (lunghe) elencazioni esibite dal gruppo di ANCOZ (1, 5, 7, 9, 10 [*CHLI* 346, 350, 356-357, 359, 360])[12].

In merito a Takamana, appare plausibile considerarlo correlato al sostantivo)KI(*takam*(*i*)– c. 'Erde, Land' (in)KI(*ta–ka–mi–a/i*, dat. sg., SULTANHAN E r. 2 § 39)[13]; un calzante parallelo semantico-morfologico viene offerto dal luv. cuneif. DINGIR*Immarni–* rispetto a *immara/i–** c. 'campagna'[14].

Via L. Canonica 69
I-20154 Milano

[7] Cf. inoltre ANCOZ 1A r. 2 § 3, ANCOZ 9 r. 2 § 9, ANCOZ 10 r. 2 §§ 3-4 (bis): *CHLI* rispettivamente 346 / tavv. 171-172, 359-360 / tavv. 187-188.

[8] La codifica "CAPRA" viene adottata in *Il Geroglifico Anatolico: Sviluppi della ricerca a venti anni dalla sua "ridecifrazione"*, Atti del Colloquio e della tavola rotonda, Napoli-Procida, 5-9 giugno 1995 (a cura di M. Marazzi – N. Bolatti-Guzzo – P. Dardano, Napoli 1998 [2000]), per es. 44/92 ad L *104*, 9/21 sub 2, a rimpiazzo (cf. *CHLI* 618a) della superata "GAZELLA" (*CHLI* passim, in specie 480b ad BOHÇA § 13. Parimenti da aggiornare il significato del lemma in J. Tischler, *Hethitisches Handwörterbuch* [Innsbruck 2001] 146).

[9] Cf. *CHLI* 346, 347a comm. (con rinvii) / tavv. 171-172.

[10] *CHLI* 359 / tavv. 187-188.

[11] La grafia DINGIR*a/i–ia–* ricorre più volte (e.g. MARAŞ 1 r. 5 § 5, TELL AHMAR 1/2 r. 2 § 2, ÇIFTLIK r. 3 § 9, KARATEPE LXXIII); meno frequente DINGIR*a/i–* (CEKKE r. 11 § 24) = DINGIR*a/i(a)–* imperiale (YAZILIKAYA 39). Per il cuneiforme cf., con bibliografia, B. H. L. van Gessel, *Onomasticon of the Hittite Pantheon*, I-II (Leiden/New York/Köln 1998) 1-3, 5-6, 613-620 e, relativamente a Esu(wa), 68-69, 207-208.

[12] Riguardo a Tasku vd. ora la mia trattazione in *Fs. A. Morpurgo Davies* (Oxford 2004) 384-388.

[13] Meriggi, *HhGl* 116; *CHLI* 467 / tavv. 258-259.
Un'ulteriore attestazione si ottiene da KI–*mi* di MARAŞ 4 r. 4 § 11, considerando l'anteposto glifo *193* (L *187* "Étoile à six branches") come determinativo (in simmetria a [193]*śu–mi–la–* [su cui cf. *CHLI* 544a sub § 11]) anziché come logogramma fonetico iniziale della parola (così Laroche, *HH* 98; Meriggi, *HhGl* 209 / *Manuale* II-1ª serie, 129; *CHLI* 256a, 258b comm.: "quite obscure, dat. sg.?"); una resa del passo — ^K *à–wa/i* [193]KI–*mi* ^K *tá–ti–n* HUH–*ha–n* HUH–*ha–ti–n* HUH–*ha–tu–*ⁱ*li*¹–*ha* ^K WASU*wa/i–li–ia–nu–wa/i–ha* — come '(io, Halparuntiya) ho esaltato (mio) padre, nonno, bisnonno e *trisnonno* sulla terra' (con [193]KI–*mi* locat. sg.) si rivela perfettamente consona al contesto.

[14] Laroche, *RHA* XV/60 (1957) 23 / *DLL* 51; per la suffissazione vd. pure Starke, StBoT 31, 410 n. 1477; altri rimandi in van Gessel, *Onomasticon* 185.

LIBRI AD DIRECTIONEM MISSI

Tutti i libri che vengono inviati alla Direzione appaiono in questo elenco. Il fatto che vi figurino non implica alcun giudizio su di essi. Recensioni più ampie dei libri verranno fatte secondo il parere del Direttore della rivista. I libri inviati alla Direzione che non sono stati chiesti direttamente per recensione, non si restituiscono in nessun caso, anche se non potranno essere recensiti. I libri vanno inviati alla Direzione di *Orientalia*, Pontificio Istituto Biblico, Via della Pilotta 25, I-00187 Roma, Italia.

Biga, Maria Giovanna, *I Babilonesi*. Le bussole, 146. Roma, Carocci editore, 2004. 127 p., 8 fig. 13 × 20. € 9,—.

Civil, Miguel, The Series DIRI = (*w*)*atru*. Materials for the Sumerian Lexicon, 15. With the assistance of Gertrud Farber and with a contribution by Douglas A. Kennedy. Roma, Pontificium Institutum Biblicum, 2004. IX-211 p., 4 pl. 23 × 32. € 35,—.

Elayi, Josette, *Pièges pour historien et recherche en péril*. Paris, Éditions Idéaphane, 2004. 192 p. 16 × 24. € 19,—.

Hasitzka, Monika R., *Koptisches Sammelbuch* II. Mitteilungen aus der Papyrussammlung der Österreichischen Nationalbibliothek, Neue Serie, 23,2. Wien, in Kommission bei Verlag Brüder Hollinek, 2004. IX-329 S. 21 × 29,8.

Keswani, Priscilla, *Mortuary Ritual and Society in Bronze Age Cyprus*. Monographs in Mediterranean Archaeology. London/Oakville, Equinox, 2004. XIII-257 p., 18 fig. 17,8 × 25,2. £70.00 (cloth).

von Harnack, Adolf, *Mission et expansion du christianisme aux trois premiers siècles*. Traduit de l'allemand par Joseph Hoffmann; préface par Michel Tardieu; postface par Pierre Maraval. Patrimoines: christianisme. Paris, Les Éditions du Cerf, 2004. XXVI-796 p. 14,5 × 23,5. € 75,—.

ISSN 0030-5367

PIETRO BOCCACCIO, Direttore Responsabile

Autorizz. Tribunale di Roma n. 2776 del 21.6.1953 del Reg. della Stampa

FINITO DI STAMPARE NEL MESE DI FEBBRAIO 2005
SCUOLA TIPOGRAFICA S. PIO X - VIA DEGLI ETRUSCHI, 7 - 00185 ROMA



ANCOZ II