

I rituali magici ittiti*

Marie-Claude TRÉMOUILLE

*Istituto di studi sulle Civiltà dell'Egeo e del Vicino Oriente
CNR Rome*

Les fouilles de la capitale hittite Hattuša ont livré de nombreuses tablettes rapportant des rituels de magie. On en présente ici un panorama. La documentation a été répartie d'abord en fonction du destinataire des rites magiques (particuliers, communautés, etc.), puis par typologie (rituels de contre-magie, en cas d'omen négatif ou de problèmes de nature sexuelle, en cas d'altération météorologique, etc.). Après en avoir exposé le contenu, on indique le schéma compositif que suivent ces textes, le lexique employé, ainsi que certains formulaires caractéristiques. Enfin, on décrit quelques procédures magiques parmi les plus fréquemment attestées dans cette documentation.

Sulla magia molto è stato scritto¹. In sintesi, essa è un'arte, una tecnica, ritenuta capace di trasformare lo status ontologico o fisico di un essere vivente o di un oggetto. Viene usata quindi ogni qual volta si voglia provocare un cambiamento di stato o di natura, sia a scopi malevoli – magia nera – sia benevoli – magia bianca.

Anche per gli Ittiti, come presso altri popoli del Vicino Oriente antico, la magia rivestiva un ruolo importante e alla base di tutti i rituali ittiti sta l'idea che la magia produce effetti straordinari, profilattici o curativi.

* Questo contributo e quello sui testi ittiti di medicina, terminati nel 1998, erano destinati a una pubblicazione miscellanea a cura di F. IMPARATI (vedi VAN DEN HOUT 2002, 858), ma la sua prematura scomparsa ne ha impedito la realizzazione. Mentre il contenuto è rimasto pressoché immutato, la bibliografia è stata aggiornata a tutto il 2003. Per le abbreviazioni vedi *The Hittite Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*, Volume L-N, Fascicle 4, (Chicago : The Oriental Institute, 1989) xv-xxv iii.

1. Per quanto riguarda gli Ittiti si veda HAAS 1987-1990 ; ÜNAL 1988 ; HAAS 1994, 876-911 ; POPKO 1995, 74-83, 104-108 ; FRANTZ-SZABÓ 1995. Rimangono ancora fondamentali le pagine di GOETZE 1957, 151-161 e GURNEY 1977, 44-63.

I vari procedimenti magici, riti manuali e declamazioni (« riti orali »²), trovano la loro ragion d'essere nel riconoscimento che alcuni principi regolano la Magia :

- il principio della reiterazione : più atti magici volti allo stesso fine danno un risultato più sicuro ;
- il principio della solidarietà : una semplice parte basta a rappresentare l'insieme ;
- il principio dell'identità : ogni atto realizzato su un essere o un oggetto in qualche modo identificato con il « paziente » è inteso come realmente attivo su di lui ;
- il principio del contatto : ogni essere o cosa messa a contatto con il « paziente » si carica del suo male ;
- il principio dei opposti : acqua - fuoco, legare - sciogliere, ecc.

Poiché la ripetizione dà maggior forza all'atto magico e la parola lo rende veramente efficace, è chiaro che i rituali considereranno in una sequenza di singole procedure magiche di natura simpatetica e analogica, e che al rito manuale sarà abbinato un rito orale. In breve si può affermare che ogni rito magico completo è costituito da tre parti : la preparazione della *materia magica*,³ l'esecuzione manuale della magia, la recitazione di una formula (di esecrazione, di scongiuro, di invocazione, ecc.).

1. Fonti

Insieme ai testi a carattere divinatorio e a quelli contenenti la descrizione di feste, i rituali magici compongono, in percentuale⁴, il più conspicuo nucleo di tavolette in lingua ittita, anche tenuto conto del fatto che di alcuni di essi possediamo più duplicati. Le tavolette in questione provengono per la maggior parte dagli archivi ritrovati nella capitale ittita, Hattuša. Anche in edifici situati in sedi provinciali si conservavano testi di contenuto magico, come dimostra il ritrovamento di un documento di tale genere nello scavo di Maşat Höyük, l'antica Tapika⁵.

Sono tutti redatti su tavolette di argilla di varia grandezza, dove il testo può essere scritto su una, due o tre colonne per lato. Alcuni di questi testi neces-

2. Vedi BECKMAN 1999.

3. Per una disamina esaustiva della *materia magica* ittita vedi ora HAAS 2003.

4. Circa il 70% secondo HW² Lief. 2 (1977) 85. L'abbondanza stessa di questi documenti negli archivi ittiti mostra l'importanza che si attribuiva al loro possesso e alla loro conservazione.

5. Vedi GÜTERBOCK 1986. Pure in archivi ancora inediti, trovati in altre località dell'Anatolia ittita, come Šapinuwa / Ortaköy, era conservato un conspicuo numero di documenti rituali ; vedi SÜEL 1992, 487-491. Alcuni frammenti scoperti in questa località sono pubblicati in ÜNAL 1998. Fuori dall'Anatolia propriamente detta sono stati rinvenuti rituali « anatolici » a Emar / Meskene, tuttavia si tratta più di liste di offerta che di rituali propriamente detti ; vedi ARNAUD 1986, 455-476.

sitavano di più di una tavoletta quando i procedimenti e le prescrizioni rituali erano particolarmente complessi. Si presenta anche il caso in cui la stessa tavoletta contenga lo stesso rituale ripetuto due volte, con poche varianti, oppure più rituali diversi ma sempre dello stesso argomento (*Sammeltafel*)⁶. I testi stessi ci informano che, fin dal XV secolo, anche un altro genere di tavolette era utilizzato per la trascrizione dei rituali, ossia tavolette di legno cerate⁷ di cui molte delle tavolette d'argilla non sono presumibilmente altro che le copie⁸. Per la deperibilità del materiale nessuna di queste tavolette ci è pervenuta.

La maggior parte dei rituali ittiti, come altri documenti a carattere religioso, ci è pervenuta in copie databili al XIII secolo ; non mancano tuttavia originali risalenti all'Antico e al Medio Regno, periodo, quest'ultimo, chiamato anche pre-imperiale⁹.

2. Criteri di raggruppamento

Non sappiamo con precisione quale fosse il criterio seguito dagli « archivisti » di Hattuša nell'ordinare e conservare le tavolette in questione ; tuttavia alcune tavolette di catalogo contenenti intestazioni di rituali della stessa tipologia portano a pensare che i vari testi fossero classificati secondo un criterio preciso, quello della « occasione » del rituale, ossia del motivo che ha richiesto la sua celebrazione : sortilegio, *omen* nefasto, malattia, impurità, ecc.

La classificazione data dagli studiosi moderni e divenuta « tradizionale » – seguita ad esempio da E. Laroche nel suo *Catalogue des Textes Hittites* – è ordinata secondo àmbiti geografico-culturali : il criterio di attribuzione di un testo a un determinato àmbito è la presenza in esso non solo di elementi linguistici, principalmente lessicali, diversi dall'ittita, ma anche la menzione di divinità, sacerdoti e toponimi specifici di una determinata area. Si potrà così distinguere fra : « rituali anatolici », « rituali hattici » ; « rituali palaici » ; « rituali luvii » ; « rituali kizzuwatnei » ; « rituali hurriti » ; « rituali babilonesi » e « rituali sumerici ».

Fra i rituali di tradizione anatolica, quelli hattici, o meglio con passi in lingua hattica, presentano caratteri arcaici¹⁰. Di età antico-ittita, contengono

6. Per *Sammeltafel* si intende una tavoletta contenente più testi affini per contenuto. Su questo genere di tavolette vedi MASCHERONI 1988.

7. Sulle tavolette di legno e il problema connesso su quale scrittura fosse usata dagli scribi su questi documenti vedi MARAZZI 1994.

8. Se i rituali venivano dettati allo scriba nella località stessa dove viveva il loro autore, è presumibile che fossero trascritti su tavolette cerate più che su tavolette di argilla, essendo le prime più facili da trasportare poi fino agli archivi di Hattuša ; anche il rischio che venissero danneggiate durante il trasporto era minore.

9. Per la divisione della storia ittita in due o tre periodi vedi da ultimo TARACHA 2004, 631 n. 1.

10. Vedi SCHUSTER 1974 e 2002 ; KLINGER 1996 : 106-112.

in particolare invocazioni in favore del sovrano¹¹, dalla cui integrità fisica e morale dipende il benessere del paese ittita¹².

Per quanto riguarda i testi di ambito palaico le fonti sono assai scarse e scarne. I documenti, databili anch'essi all'Antico Regno¹³, contengono passi in lingua palaica inseriti in rituali ittiti. Si possono distinguere principalmente : un rituale contenente un brano di natura mitologica, alcuni rituali e scongiuri per la divinità Zaparwa e altri nove dèi, un rituale di purificazione per la coppia regale. Un altro testo è noto come « scongiuro dei pani ».

Il *corpus* dei testi in lingua luvia¹⁴ contiene un gran numero di testi a carattere rituale, databili in parte al Medio Regno ittita, alcuni anche all'Antico regno. Sono da rilevare : un rituale con scongiuri in luvio (e in palaico), risalente al XV secolo¹⁵ ; il rituale di Zarpiya, sia nell'originale del XV secolo che nelle copie del XIV e XIII ; il rituale *dupaduparša* – un termine dal significato non chiaro ma che ha probabilmente qualche connessione con l'azione magica di « conficcicare un ago » di cui si parla nelle parti in ittita. Quest'ultimo rituale è da datare al Medio Regno se si identifica la sua autrice, Kuwatalla, con la donna destinataria del documento di donazione redatto dai sovrani ittiti, Arnuwanda I e Ašmunikal. Il *corpus* luvio comprende anche altri rituali, come quello di Puriyanni, per la purificazione di un uomo e/o di una casa, oppure il « grande rituale » (*šalli aniur*), che richiedeva per la sua esecuzione completa il ricorso a « sotto-rituali » (per questi v. p. 186), o ancora il rituale di Tunnawi, in copie del XIII secolo da originali anch'essi del XV secolo. Numerosi altri rituali si possono ascrivere all'ambito luvio, sia per la presenza di alcuni termini appartenenti al lessico di questa lingua, sia per la menzione di alcune divinità (Tarpatašši, Uliliyašši, ecc.) il cui nome sembra luvio.

Un altro gruppo è costituito da rituali provenienti dalla regione di Arzawa¹⁶. Questi testi mostrano caratteri uniformi, a cominciare dall'occasione in cui venne elaborato il rituale. Infatti si tratta per lo più di testi che riguardano malattie o epidemie. Per la datazione di questi rituali o, meglio, delle copie conservate a Hattuša, è stata proposta l'epoca di Muršili II¹⁷.

Numerosi rituali provengono da Kizzuwatna, regione sud orientale dell'Anatolia, stato cuscinetto fra Mittani e Arzawa all'epoca del re ittita Tudhaliya I/II e del sovrano di Kizzuwatna Šunaššura. Questo stato possiede

11. Vedi ARCHI 1979.

12. Sembra quindi trattarsi di documenti incentrati sulla persona del re, la cui copiatura da parte degli scribi di Hattuša riflette presumibilmente l'interesse della nascente monarchia ittita per testi magici atti a proteggere il sovrano da eventuali pericoli di natura sovrumana.

13. Sono pubblicati in CARRUBA 1970.

14. È stato pubblicato in Starke 1985. Si veda anche HUTTER 2003.

15. Questo testo ricorda il rituale antico-ittita per la coppia regale pubblicato in OTTEN - SOUČEK 1969.

16. Vedi OTTEN 1973, 81-82 ; HUTTER 2001.

17. Vedi MARAZZI 1980, 257.

una cultura originale e omogenea, frutto di una simbiosi fra elementi luvi e elementi hurriti, ai quali sono da aggiungere anche elementi semitici occidentali, più prettamente nord-siriani. Di questa cultura conosciamo soprattutto la componente religiosa, e specificatamente i rituali, i quali vennero copiati dagli scribi in gran numero nell'età del Medio Regno. I rituali *kizzuwatnei* sono caratterizzati soprattutto da sacrifici di uccelli, eseguiti in particolare mediante il fuoco, oltre che da un lessico tecnico, una toponomastica e un pantheon ben definiti, il che permette di attribuire senza esitazione un testo a quell'ambito.

I rituali costituiscono il nucleo più cospicuo all'interno dei testi in hurrico o con ampi passi in questa lingua¹⁸. Alcune brevi parti in ittita (per lo più prescrizioni rituali) permettono di accettare la tipologia dei documenti e, talvolta, di intuire il contenuto delle formule scongiuratorie espresse in hurrico. Esempi significativi sono il rituale *itkalzi* (CTH 777 - 778)¹⁹ e quello della « Vecchia » Allaiturah(h)i di Mukiš (CTH 780 - 781). Il primo di essi è un rituale di purificazione eseguito dal sacerdote AZU ; il termine *itkalzi*, derivato dalla radice hurrica *id-* « essere puro », è glossato in KUB 29.8 IV 36-37 *aiš šuppiyahhuwaš* « del lavaggio della bocca ». I riti complessi che vi sono descritti trovano il loro apice in alcuni scongiuri detti « parole dell'acqua », « parole dell'olio » e infine « parole dell'argento ». L'originale di questo documento si deve fare risalire al Medio Regno. L'altro testo consiste in un rituale celebrato dalla « Vecchia » Allaiturah(h)i, una donna proveniente dal paese di Mukiš. Durante i riti, che si svolgono in una « porta » (*aški*), vengono impiegate alcune sostanze catartiche come l'olio e l'acqua. Anche questo rituale è da datare al Medio Regno.

Per quanto riguarda i rituali « babilonesi » e quelli « sumerici », il numero modesto di tavolette e frammenti che si possono attribuire a questi due gruppi mostra che non erano di uso corrente nelle pratiche magico-religiose ittite, ma che si tratta piuttosto di letteratura dotta²⁰. Solo i rituali per Ištar di Ninive ebbero forse una applicazione reale nel culto della dea²¹.

In questo contributo è stato seguito un criterio diverso. Infatti, una presentazione dettagliata dei rituali ittiti per ambito geografico-linguistico avrebbe avuto per conseguenza numerose ripetizioni, poiché, come è stato giustamente rilevato²², i mezzi magici impiegati non differiscono a seconda del luogo di provenienza del rituale, ma sono comuni a tutta la documentazione.

18. Sono attualmente in corso di pubblicazione nella serie « Corpus der hurritischen Sprachdenkmäler » (= ChS), dove molti di essi sono già stati editi.

19. Il primo è pubblicato in HAAS 1984 : Nr. 5 pp. 51-65, Nr. 9 pp. 85-100, Nr. 10 pp. 101-112, Nr. 68 p. 314 ; vedi anche HAAS 1975, 221-226). Il secondo è edito in HAAS-WEGNER 1988 : Nr. 1 pp. 48-51, Nr. 2 pp. 52-64, Nr. 19 pp. 122-143, Nr. 23 pp. 152-156 ; vedi anche HAAS 1975, HAAS - THIEL 1978.

20. Vedi FALKENSTEIN 1939, in particolare 11-12 ; MEIER 1939, in particolare 195-198, e BECKMAN 1983a.

21. Vedi KÜHNE 1993, 245-249 con bibliografia e recentemente BECKMAN 2002.

22. HAAS 1987-1990, 235.

Al fine di presentare un quadro della ritualistica ittita più completo possibile, la documentazione è stata prima ripartita a seconda del « destinatario » dei procedimenti magici (singoli individui, collettività, beni, divinità, ecc.) e successivamente suddivisa per tipologia di rituale (contro-magia, purificazione, ecc.).

3. Aspetti contenutistici

3.1. I rituali riguardanti singoli individui

3.1.1. I rituali di contro-magia

Fra i rituali riguardanti singoli individui, un nucleo importante per numero di tavolette e per implicazioni storiche è costituito da testi contenenti la descrizione di pratiche di magia bianca, o contro-magia. Queste risultavano necessarie quando, per qualche ragione a noi non conosciuta, si aveva motivo di presumere che il « paziente » fosse stato sottoposto a pratiche di magia nera (*alwanzatar/UH₄*), così da perdere il suo stato di purezza (*suppeššar*) e da cadere in preda a forze malvagie.

Certo, la magia nera era proibita, come dimostrano alcuni paragrafi delle Leggi ittite²³; tuttavia abbiamo sicure prove che essa era esercitata; tramite i rituali di contro-magia, possiamo farci un'idea dei mezzi da essa utilizzati, poiché presumibilmente sia la magia nera che la magia bianca usavano gli stessi procedimenti²⁴.

Anche in seno alla famiglia reale si faceva uso di mezzi magici a scopi politici. Un esempio clamoroso è quello della vedova di Šuppiluliuma I, la quale, secondo l'accusa rivoltagli dal figliastro Muršili II, esercitò pratiche

23. « Se qualcuno plasma dell'argilla a immagine umana, <ciò è> sortilegio <e un caso per> la corte di giustizia del re » (§ 111) oppure « Se un uomo libero uccide un serpente e dice il nome di un altro <uomo>, dia una mina d'argento ; e se <è> un servo, egli appunto muoia » (§ 170), vedi IMPARATI 1964, 125 et 157 ; HOFFNER 1997, 107 et 136. Sui divieti in vigore presso gli Ittiti vedi di recente COHEN 2002.

24. Qualche indizio di una pratica di magia nera, di una comune « fattura », si ha probabilmente in *KUB* 40.83 (*CTH* 295) dove si parla di tre figurine con un nome (quello degli individui da stregare) inciso sopra : « essi hanno fatto tre figurine di cera e grasso di pecora, le hanno ricoperte con argilla, su una delle figurine essi hanno posto il nome, sull'altro hanno posto il nome GAL.UR.MAH, e sulla terza figurina hanno posto il nome Šarri-Kušuh, e le hanno interrate » (*Ro* 14-17). Che lo stesso procedimento fosse usato anche ufficialmente, e quindi inteso come non punibile perché applicato a nemici del sovrano ittita, mostra bene il testo *KUB* 7.61 (*CTH* 417) : « Così parla Nikkaluzzi, la sposa di Kaššu, la donna *urian[ni]* : Così strego il nemico della Maestà : faccio due figurine ; faccio una figurina di legno di cedro, l'altra di argilla. Sulla figurina di legno di cedro pongo il nome del nemico della Maestà ; sulla figurina d'argilla pongo il nome Hišmi-Šarruma. E sulla figurina Hišmi-Šarruma » . (I 1-8). Vedi WERNER 1967, 65.

magiche ai danni della moglie del sovrano ; anche per tale motivo fu da questo mandata in esilio²⁵.

Numerosi sono i testi di contro-magia databili al Medio Regno²⁶. Ne è un esempio lampante il rituale *KBo* 15.10+ (*CTH* 443)²⁷, che rappresenta la versione originale di un rituale per la coppia reale Tudhaliya I/II e Nikalmati e per la loro prole. La malia compiuta qui con delle « lingue » appare essere stata operata addirittura dalla sorella del re, Ziplantawi. Lo scopo del rituale è di spostare la fattura dall'individuo stregato (e dalla sua famiglia)²⁸ sulla fat-tucchiera (e i suoi figli) : « Vedete, le cattive lingue stregate che Zi(plantawi) ha fatto, vedete, le abbiamo poste nel miele. Siate placate, divinità Sole del sangue e dio della tempesta ! Queste cattive lingue stregate si volgano (in bene) per il Signore (del rituale), con la sua sposa, i suoi figli e la sua casa, e tengano Zi(plantawiya) con i suoi figli. Ma al Signore (del rituale, al)la sua sposa e (a)i suoi figli diano per sempre vita, energia e forza. » (*Ro* I 29-37).

Vari rituali di contro-magia hanno, come questo, uno sfondo politico. Citeremo per esempio *KUB* 7.61 (e dupl.) che contiene « scongiuri dei nemici del re » (*CTH* 417) o ancora *KUB* 7.46 e dupl., un rituale celebrato « se uno straniero commette un delitto contro la coppia reale » (*CTH* 418)²⁹, *KBo* 17.1 (e dupl.), un rituale arcaico per la coppia reale (*CTH* 416), oppure *KUB* 27.42, un rituale sempre per la coppia reale (*CTH* 784), nonché, probabilmente, i rituali elaborati dalla « Vecchia » Maštigga³⁰ (*CTH* 404 e 405) « contro dissensi familiari »³¹ e « in occasione di un assassinio », ai quali va forse aggiunto *KUB* 17.25 e dupl. (*CTH* 454), rituale di « spiazzazione di un assassino »³².

25. Non è certo se già Hattušili I facesse riferimento a pratiche magiche quando invitava Haštar a non consultare troppo le « Vecchie » (*KUB* 1.6 III 67 : *CTH* 81), termine con il quale, come vedremo, si indicano donne esperte di magia. E' probabile che già allora alcuni parenti del sovrano adoperassero anche questi mezzi nei loro intrighi di potere (vedi GIORGIERI 1991), tanto è che Telipinu, nel suo Editto (§ 50), dichiara esplicitamente : « (per quanto riguarda la) stregoneria in Hattuša : ... Chi, all'interno della (vostra) famiglia, sappia di stregoneria, dalla (vostra) famiglia prendete(lo) e conducete(lo) alla porta del Palazzo », vedi HOFFMANN 1984, 54-55 e 84.

26. Per una spiegazione dell'abbondanza di testi rituali di contro-magia in età medio-ittita vedi HUTTER 1991, 32-43.

27. Pubblicato da SZABÓ 1971 ; ma vedi ora anche KASSIAN 1999.

28. Infatti ogni sortilegio non colpisce unicamente un singolo individuo ma anche la sua famiglia e le sue proprietà (terre, case, bestiame) ; cf. l'invocazione che il Signore del rituale rivolge alla divinità nel rituale *CTH* 391 : « ... liber[al]mi ! Non lasciare entrare dentro (di me) la [catti]va malattia [e] alla mia [sp]osa, ai miei figli, ai figli dei miei figli (dà) vita (e) vi[gor]a... » (*KUB* 27.67 IV 10'-12').

29. Vedi POPKO 1991.

30. Vedi FRANTZ-SZABÓ 1987-1990, con bibl.

31. Vedi ROST 1953.

32. Viene da chiedersi se la frequenza dei termini « assassinio » (*išhanaš uttar*, lett. « fatto di sangue ») e « delitto » (*idalu* /*HUL-lu*) in associazione con la coppia reale (ciò che dimostra che l'ucciso non è né il re né la regina) non abbia a che fare con l'eliminazione violenta di un loro avversario o addirittura del precedente sovrano. La datazione di questi testi rituali

Possediamo un altro rituale di contro-magia sempre per un Tudhaliya (*KUB* 24.12(+)*CTH* 448)³³. La procedura di contro-magia consiste nell'offrire dei sostituti di questo alla dea Sole della terra :

Ciò che è nella/sulla statuetta di giovinetto (rappresentante) Tudhaliya – sopracciglio, ciglio, barba –, a te dea Sole della terra queste cose sono state consegnate stregate³⁴. Vedete, il Signore del rituale (ha dato i) sostituti del corpo (e) della testa (del) Signore del rituale che sono stabiliti per oracolo ... (*Ro* II 20-25).

Altre tavolette di Boghazkoy riferiscono di rituali effettuati per scongiurare pericoli e assicurare l'incolumità della coppia reale, senza che siano indicati i nomi di essa. A questo gruppo appartiene il rituale celebrato dalla « Vecchia » *Tunnawi(ya)*, *KUB* 7.53+ e dupl. (*CTH* 409)³⁵. Uno dei procedimenti magici impiegati qui consiste nel « prendere dalla terra » il re (e) la regina (v. più avanti).

Accanto a questi testi di contro-magia, il cui destinatario – anche quando non esplicitamente espresso – sembra sempre essere il sovrano (e la sua famiglia), ne possediamo altri per un « Signore del rituale » non meglio identificato. La maggior parte proviene da località diverse da Hattusa, come per esempio *KBo* 12.126+ (e dupl.) (*CTH* 402)³⁶, la cui autrice, Alli³⁷, è originaria di Arzawa, oppure *KUB* 24.14 (e dupl.) (*CTH* 397) di Hebattarakki di Išaruwa³⁸, o ancora *ChS* I/5 (*CTH* 780-81) di Allaiturah(h)i di Mukiš, nonché *KBo* 5.2 (*CTH* 471) di Ammihatna di Kizzuwatna³⁹. E' interessante osservare che, nonostante questi rituali abbiano autori provenienti talvolta da località diverse, essi presentano caratteri comuni, dovuti probabilmente a un comune scopo.

Talvolta la purificazione del paziente sembra essere il risultato di una sorta di « gara fra stregoni », a colpi di scongiuri, di cui i giudici saranno « i 1000 dèi » di Hatti : E ella (la « Vecchia ») dice :

le ho soprattutto, le parole dello stregone ; la mia parola resiste (?) ; le mie parole li hanno soprattutto [...] ho gettato due volte lo scongiuro dello scongiuro ; [...] ho sputato sopra di lui e con i piedi l'ho distrutto. Che un asino urini sopra e che una vacca defichi sopra. Che un uomo che vi passi sopra vi sputi sopra, Che siano sputate le parole dello scongiuro e l'uomo dello scongiuro. Poi la Vecchia sputa una volta e dice così : Che i 1000 dèi maledicano l'uomo, lo stregone... (*KUB* 17.27 III 1-16, *CTH* 434).

all'epoca di Tudhaliya I/II riporta alla mente l'assassinio del re Muwattalli da parte di alcuni membri della famiglia reale, principi del sangue, vedi de Martino 1991.

33. Vedi YOSHIDA 1991 ; TARACHA 2000 : 86-95, 149-159 ; vedi anche HAROUTUNIAN 2001, 44.

34. Le righe 21-23 sono tradotte in CHD L-N, s.v. *maniyahh-*, 167.

35. Vedi HUTTER 1988.

36. Vedi JAKOB-ROST 1972.

37. Sulla lettura del nome come Alli e non Malli vedi OTTEN 1973, 81.

38. Vedi ENGELHARD 1970, 64-65.

39. Di altri rituali contro la stregoneria, come *KBo* 11.11 (*CTH* 411) e *KUB* 7.2 (e dupl.) (*CTH* 408), conosciamo solo il nome delle autrici : Uruwanda e Pupuwanni, senza l'indicazione della loro città di provenienza. Sul rituale di Pupuwanni vedi ora PRECHEL 2002.

3.1.2. I rituali in presenza di omina negativi

Anche quando un individuo aveva avuto sogni o visto segni che egli riteneva apportatori di morte⁴⁰ era necessario effettuare dei rituali, al fine di stornare il destino infelice che gli era annunciato e che, secondo il modo di vedere degli antichi, era una punizione inviatagli da qualche divinità.

Era possibile dedicare offerte e riti a una entità divina più o meno vaga⁴¹ ; ma una maggior garanzia dell'efficacia del rituale derivava dall'individuazione dell'identità della divinità in questione. Talvolta era essa stessa a farsi riconoscere :

Ora tu, Ereškigal, hai parlato nel sogno : Un rituale di sostituzione (*tarpalliyaš SISKUR*) si deve compiere (*KUB* 7.7 5'-7' : *CTH* 448) ; Tu, dio Luna, mio Signore, hai dato un presagio ; se hai predetto per me qualcosa di cattivo ... (*KUB* 24.5+ *Ro* 32'-33' : *CTH* 419)⁴².

Negli altri casi si ricorreva a indagini oracolari⁴³. Così, ad esempio, il re Muršili II cercò di sapere l'identità della divinità da placare per rimuovere l'afasia che lo aveva colpito, facendo effettuare operazioni oracolari (*CTH* 486)⁴⁴. Solo dopo che la divinità offesa si espresse tramite l'indovino fu possibile determinare, sempre con un responso oracolare, di quale tipo dovesse essere il rito di purificazione⁴⁵ e, successivamente, dove esso dovesse essere compiuto⁴⁶. Avendo ottenuto tutte queste informazioni fu possibile effettuare i riti veri e propri⁴⁷.

40. Vari erano i modi con i quali un individuo poteva sapere che un triste destino lo aspettava, come esplicita il colofone di *KUB* 15.2, Vo 5'-9' (*CTH* 421) : « Prima tavoletta. Non terminato. Scongiuro [] : Se la morte è predetta al re, sia che egli la veda in sogno, oppure che gli sia annunciata da extipicio (*IŠTU SU_{MES}*) o da auspicio (*IŠTU MUŠEN_{MES}*), oppure che qualche cattivo *omen* (annunciatore) di morte si presenti a lui, allora questo è il suo rituale » ; vedi KÜMMEL 1967, 70-71.

41. Vedi ad esempio l'espressione « se un *qualche* dio del nemico ... » nel rituale di Ummahuwa *HT* 1, II 19 (*CTH* 410).

42. Cf. anche *KUB* 24.5+ Vo 4-5 (*CTH* 419).

43. Sui rapporti fra operazioni mantiche e rituali magici vedi HAAS 1996.

44. Cf. *KUB* 48.100+ *Ro* 9-10 (*CTH* 744) : « allora ho consultato l'oracolo e il dio della tempesta di Manuzziya fu designato ; ho consultato accuratamente il dio della tempesta di Manuzziya ». Vedi GOETZE-PEDERSEN 1934 ; LEBRUN 1985 ; KÜMMEL 1987.

45. « Fu stabilito dall'oracolo di offrire un bove come sostituto (*GU₄ puhugari*), di bruciarlo e di bruciare degli uccelli » (*loc. cit.* 10-12). Sul termine hurrico-accadico *puhugaru* vedi FINCKE 1995, 17-19.

46. « Fu stabilito dall'oracolo di offrirlo al suo posto (cioè al posto del sovrano) in Kummanni nel tempio » (*loc. cit.* 13-14).

47. La varietà delle risposte che poteva dare l'operazione matica richiedeva di disporre negli archivi del maggior numero di rituali possibili affinché si fosse sempre in grado di celebrare il rituale adatto a quella determinata situazione per quella determinata divinità. E' chiaro inoltre che la menzione di una determinata divinità nel responso matico poteva avvenire soltanto dopo che la regione dove si celebrava il suo culto era stata inserita nello Stato ittita (quando si fa riferimento a una divinità di un paese nemico, essa non viene mai chiamata per nome, vedi nota 41). Da ciò deriva che i testi da noi posseduti saranno stati trascritti

In casi di *omina* negativi si effettuavano o procedimenti magici con uso di figure apotropaiche, a carattere profilattico, o riti di sostituzione.

I primi non sono frequentemente attestati a Hattuša. Fra di essi il più noto è costituito dall'uso di un cagnolino di sego posto alla porta del palazzo, a protezione della coppia regale⁴⁸: vedi ad esempio in *KBo* 4.2 (*CTH* 398)⁴⁹, un rituale apotropaico, effettuato dopo che il re e la regina hanno avuto incubi: Poi fanno un cagnolino di sego e lo pongono sul chiavistello del palazzo e essa/egli⁵⁰ parla in questo modo :

Tu sei il cagnolino della mensa del re e della regina ; come di giorno non lasci entrare uno straniero nel palazzo, così in questa notte non lasciare entrare una cosa malvagia (*kallar uttar*) (*Ro* I 22-26).

I riti più correnti in caso di *omina* negativi sono caratterizzati dall'offerta di un sostituto (*tarpalli*)⁵¹ dell'individuo in pericolo di vita. La procedura di sostituzione, che ha anch'essa valore apotropaico, può avvenire tramite un essere vivente, uomo o animale – si usano allora i termini *nakkusši*, *puhugaru* « sostituto » –, ma anche per mezzo di una figurina sostitutiva (*šena*). Così *KUB* 24.5+ (*CTH* 419), un rituale celebrato dopo un *omen* nefasto per il sovrano, prevede l'utilizzo di vari sostituti, fra cui un uomo. Per meglio rappresentare il re, il sostituto (si tratta di un prigioniero) viene vestito come il sovrano e riceve tutti i segni esteriori della regalità : Poi si unge il prigioniero con l'olio fino della regalità ed egli (= il re) dice in questo modo :

Vedete, costui (è) il re ! A costui ho imposto il nome della regalità, a costui ho messo le vesti della regalità, e a costui ho posto il diadema. Ora, *omen* nefasto, anni brevi, giorni brevi, guardate costui ! Andate ora su questo sostituto (*tarpalli*) (*Ro* 19'-24').

Anche per un personaggio di nome Tudhaliya, presumibilmente uno dei sovrani con questo nome, è attestata una procedura di sostituzione in un testo purtroppo frammentario, *KBo* 12.119 (*CTH* 448)⁵² : vi si descrive una figurina sostitutiva, vestita probabilmente come il sovrano⁵³ stesso, e offerta come *tarpalli*⁵⁴ alla dea Sole della terra.

e portati nella capitale dopo la conquista di una regione o città. Così, i rituali kizzuwatnei databili al Medio Regno confermano che Kizzuwatna in quel periodo era sotto il potere ittita ; allo stesso modo alcuni rituali provenienti da Arzawa, datati anch'essi al periodo pre-imperiale, riconducono a una conquista, anche se temporanea, di quella regione nella fase precedente il regno di Šuppiluliuma I, mentre il nucleo più importante, quello relativo alle epidemie, sembra da datare all'epoca di Muršili II.

48. E' probabile che le statue di sfingi o leoni alle porte urbane di Alaça Hüyük o di Hattuša, come pure in quest'ultima città il rilievo di guerriero alla cosiddetta « porta del re », avessero la stessa funzione apotropaica.

49. Vedi KRONASSER 1962, 89-107.

50. Si tratterà o della « Vecchia » o dell'augure menzionati al rigo 13.

51. Vedi VAN BROCK 1959.

52. Vedi KÜMMEL 1967, 135-136.

53. Si menzionano le vesti cerimoniali (6') e le scarpe (7') come nei riti di sostituzione che prevedono l'impiego di un prigioniero al posto del re ittita.

E' possibile che alcuni di questi riti di sostituzione richiedano la messa a morte del sostituto, come sembra dimostrare l'invocazione del sovrano nel suddetto rituale *KUB* 24.5+ *Ro* 16' : « Ecco, che questi muoiano ! Ma io non muoio/morirò ! ».

3.1.3. I rituali contro disturbi di natura sessuale

Anche nel caso di disturbi di natura sessuale si praticavano alcuni riti magici, al fine di ripristinare le funzioni riproduttrici del « paziente ».

Testo paradigmatico è il rituale composto da Paškuwatti contro l'impotenza sessuale maschile (*CTH* 406)⁵⁵, il quale ci è pervenuto in una copia imperiale di un originale medio-ittita. Le operazioni magiche, che si svolgono in un terreno incolto, fuori dall'abitato, consistono prima nella costruzione di una porta di giunco, poi nel far passare attraverso di essa il « paziente » al quale si sono consegnati oggetti simboli della femminilità, ossia uno specchio e un fuso (v. oltre p. 196-197). Una volta che egli ha attraversato la porta, questi oggetti gli vengono strappati e sostituiti con i simboli della mascolinità, l'arco e le frecce⁵⁶. Il rituale prevede anche la recitazione di una invocazione di tipo *mugawar*⁵⁷ « nel terzo giorno »⁵⁸.

Per assicurarsi la guarigione, il « paziente » dovrà inoltre dormire davanti al tavolo usato per il sacrificio per vedere se la dea stessa gli apparirà in sogno e se ella verrà a dormire con lui. Se il « paziente » verrà esaudito la dea diventerà « la divinità della sua testa (cioè la sua divinità personale...), la destinataria delle (sue) offerte ». L'uomo farà allora per lei, secondo il suo desiderio, o un pithos o una stele *huwaši* oppure una statua.

Questo rituale mostra similitudini con numerosi altri, celebrati per lo stesso fine, ma di autrici diverse⁵⁹. Da ciò sembra si possa inferire che i riti prescritti nelle tavolette relative fossero praticati in più luoghi del territorio anatolico.

3.1.4. I rituali di gravidanza e/o di parto

I « rituali di nascita », editi da G. Beckman⁶⁰, costituiscono un nucleo importante fra le tavolette di Boghazköy. Tuttavia si deve sottolineare che

54. Non sembra si possa qui accogliere l'interpretazione data da VAN BROCK 1959, 120, di *tarpalli* come « substitut vivant, animal ou humain ». Qui si tratta senza dubbio di una figurina (ALAM).

55. Vedi HOFFNER 1987.

56. Vedi HOFFNER 1966.

57. Per una definizione di *mugawar* vedi CHD L-N, 321 s., 324 ; GLOCKER 1997, 126-132.

58. In realtà questa invocazione si effettua tre giorni di seguito e tre volte al dì.

59. Ricordiamo per esempio il rituale di Anniwiyani (*CTH* 393) ; vedi STURTEVANT - BECHTEL 1955, 100-126.

60. BECKMAN 1983b.

non si tratta di testi a carattere medico, cioè prescrizioni precise di mezzi terapeutici nel corso della gravidanza o al momento del parto, anche se questo si presenta difficile. Contengono, sì, alcune prescrizioni di natura igienica⁶¹, ma la parte essenziale di questi testi è costituita da procedure magiche. Si tratta in fondo di rituali di purificazione, non solo perché la gravidanza genera nella donna uno stato di impurità e la mette « a parte », ma anche perché talvolta cattivi *omina* possono far temere per la vita, non tanto della madre, a quanto pare, ma per quella del nascituro.

I riti celebrati da un sacerdote AZU o da un sacerdote *patili*⁶² prevedono, talvolta, la partecipazione di una nutrice o di una levatrice. Fra questi, il rituale della « Vecchia » Tunnawi (*CTH* 409)⁶³, di ambito anatolico, riferisce sequenze di procedure magiche da effettuare quando, tra l'altro, « in una donna i suoi bambini muoiono ripetutamente oppure (quando) a lei il feto "cade" ... »⁶⁴. Le varie azioni magiche si svolgono al crepuscolo, sulla riva di un corso d'acqua, in accordo con quanto riferito nel rituale stesso : « E lo si chiama "rituale del fiume" » (I 9).

Il rituale elaborato dal sacerdote Papanikri (*CTH* 476)⁶⁵, ad esempio, si effettua quando si spezza la sedia puerperale sulla quale la donna ha preso posto, segno che una divinità è in collera con la donna e che sia la madre sia il nascituro sono in pericolo. Dopo il parto, avvenuto all'interno di un edificio cultuale⁶⁶ per proteggere madre e bambino da ogni influsso negativo, si compie una indagine oracolare volta a individuare quale fosse la divinità in collera con la donna. Iniziano poi i riti veri e propri, che consistono principalmente in offerte cruenti di animali (uccelli e pecore). Nel terzo giorno avviene la purificazione del neonato e nel quarto quella del luogo dove è avvenuto il parto. All'alba del giorno seguente (cioè il quinto dopo il parto) ha luogo uno strano rito, descritto purtroppo in modo lapidario : ma quando fa giorno, allora puliscono il bambino e battono il *pahhiša* sopra di lui⁶⁷. Secondo Beckman, il significato di quest'azione magica non è chiaro, anche se presumibilmente « is a magic act to drive out evil forces from the vicinity of the child »⁶⁸.

Se il rituale di Papanikri riguarda il momento del parto e i primi giorni di vita del bambino, diverso è il caso di *KBo* 17.65+ (*CTH* 489), un rituale risa-

61. Come il divieto di consumare alcune piante, forse perché nocive alla lattazione o addirittura abortive, o la raccomandazione di non avere rapporti sessuali con il marito a partire dal settimo mese.

62. Su questo sacerdote vedi PIERI GENTILI 1981.

63. Vedi GOETZE 1938.

64. *KUB* 7.53+ I 4-5.

65. *KBo* 5.1.

66. Su questo edificio vedi PIERI GENTILI 1982, e ultimamente BÖRKER-KLÄHN 1995.

67. *KBo* 5.1 IV 31-33 ; vedi BECKMAN 1983b, 120-21.

68. BECKMAN 1983b, 122. Lo stesso atto magico sembra trovarsi anche nel racconto di « Argento » (*KUB* 17.4 I 11 = *CTH* 364).

lente al periodo del Medio Regno. Vi si elencano infatti tutte le prescrizioni culturali da seguire dal settimo mese della gravidanza fino al terzo mese successivo alla nascita di un figlio maschio o al quarto nel caso di una bambina. Questo è a mia conoscenza l'unico caso nei rituali di parto dove si effettua una distinzione in base al sesso del neonato⁶⁹ :

quando la donna partorisce e quando giunge il settimo giorno (dopo il parto), allora celebrano l'offerta *mala* per il neonato in questo settimo giorno. Inoltre se è nato un maschio quando il terzo mese arriva, allora purificano il bambino con del *kunzigan-nahi* ... Ma se è nata una femmina quando il quarto mese arriva, allora purificano la bambina con del *kunzigan-nahi*⁷⁰.

La tavoletta reca sul Verso una seconda versione⁷¹ dei riti da compiere – soprattutto offerte cruenti e olocausti – per le « divinità del padre » (*attaš DINGIR^{mes}-na*), che debbono effettuarsi nell'edificio *šinapši*. Questi riti avevano forse lo scopo di garantire alla futura madre l'appoggio degli Antenati per portare a buon fine la gravidanza.

3.1.5. Il rituale per la pubertà

Un testo purtroppo frammentario contenuto negli archivi di Hattuša, *IBoT* 1.29, sembra documentare l'esistenza di un rituale di iniziazione sessuale da effettuarsi per un figlio del re al momento della pubertà (*CTH* 633)⁷². Il giovane principe (DUMU.LUGAL) vi banchetta con 12 prostitute (MUNUS^{mes} KAR.KID), che poi lo raggiungono in camera (II 48, 56). Si deve tuttavia osservare che la cerimonia in questione non viene mai indicata con il termine tecnico *SISKUR*, bensì con l'espressione *EZEN hasšumaš*⁷³ « festa della procreazione ».

3.2. I rituali riguardanti la collettività

I rituali contro un'epidemia

Fra i rituali ittiti si trovano diversi testi che descrivono i procedimenti magici con i quali si pensava di poter allontanare dal paese di Hatti possibili epidemie⁷⁴. Anche se, per assenza di descrizione dei sintomi, è impossibile sapere esattamente di quale morbo si trattava, si suppone generalmente che

69. E' infatti da sottolineare come da questi testi non si evince nessuna preferenza per un figlio maschio ; vedi BECKMAN 1983, 35.

70. *KBo* 17.65+ Ro 27-36 integrato in base al passo parallelo Vo 38-44 ; vedi BECKMAN 1983b, 134-137, 142-143, 160-161.

71. Si tratta quindi di una *Sammeltafel*.

72. Vedi GÜTERBOCK 1970 ; HOFFNER 1974, 119-120, HOFFNER 2003, 113.

73. Vedi HED, H, 212-218, in particolare 216 ; PUHVEL 1983, 479.

74. Il termine ittita che noi traduciamo con « epidemia » è *he/inkan* (vedi HED, H, 296-301), vocabolo il cui significato sembra più propriamente « moria » come mostra l'uso saltuario del logogramma *UG₆* « morte » per scrivere la parola in questione.

fosse la peste⁷⁵, malattia allo stato endemico nelle regioni del Vicino Oriente ancora in età recente.

Anche questi rituali, come quelli da effettuare in caso di malattia, sono spesso riportati insieme su una stessa tavoletta (*Sammeltafel*)⁷⁶.

La maggior parte di questi testi tratta di casi in cui l'epidemia colpiva in modo grave l'esercito ittita, e non solo gli uomini, ma anche i cavalli e i buoi⁷⁷. Certo, in un esercito il rischio di contagio era superiore, vista la maggior contiguità degli individui. Lo scoppio dell'epidemia era inteso come una punizione divina, come mostrano bene le preghiere del re Muršili II rivolte agli dèi proprio in occasione della peste che flagellava da parecchi anni la terra di Hatti⁷⁸. I rituali in questione hanno quindi lo scopo di placare le divinità che si ritiene responsabili. In *KUB* 41.17 (*CTH* 410), per esempio, si invocano il dio Yarri e gli dèi *SIBITTI* (i « Sette ») e si fanno offerte a loro, così come ai loro animali sacri, i cani : « Vedi, a te, divinità, ho portato nutrimento e ai tuoi cani ho portato nutrimento » (*Ro I* 22-23').

Talvolta si crede che la divinità che ha portato l'epidemia provenga da un paese nemico. Si prepara quindi il suo ritorno nel proprio paese, e per ciò si dà nutrimento ai cavalli e si ungono le ruote del carro che la riporterà indietro :

Dopo portano del foraggio per i cavalli del dio e del grasso di montone, e mentre fanno ciò dicono così : « Tu hai fiaccato i tuoi cavalli ; falli mangiare questo foraggio, ché la loro fame sia soddisfatta ! Che il tuo carro sia unto con questo grasso di montone. Torna nel tuo paese, o dio della tempesta. Torna in favore del paese di Hatti ». E per allievarre il rientro della divinità, le si preparano viveri per il viaggio : Uccidono l'altro ariete e lo fanno cuocere. Poi portano un formaggio, del (latte) cagliato, un recipiente *pulla*, del pane acido, una brocca di vino, una brocca di birra (e) della frutta. Con queste cose fanno delle provviste per il viaggio del dio (*KUB* 9.31 II 62- III 13, *CTH* 410).

Per soddisfare la divinità in collera le si offrono spesso animali⁷⁹ che fungono da vittime espiatorie⁸⁰ :

Si conduce un montone, si legano insieme lana blu, lana gialla, lana nera e lana bianca, se ne fa una treccia e si incorona il montone. Poi si conduce il montone nella direzione del paese nemico e mentre si fa ciò si dice così : « Quale (sia il) dio del paese nemico (che) ha causato questa epidemia, ora ecco, a te, o dio, in pace abbiamo condotto questo

75. Vedi SOUČEK 1963.

76. Citiamo per esempio *KUB* 7.54 dove si trovano i rituali di Maddunani e di Dandanku (*CTH* 425) o ancora *KUB* 9.31 (con il parallelo *HT* 1) che contiene ben tre testi dello stesso argomento : il rituale di Zarpiya di Kizzuwatna (*CTH* 757), quello di Uhhamuwa di Arzawa (*CTH* 410) e quello di Ašhella di Hapalla (*CTH* 394). Di quest'ultimo possediamo anche più duplicati, vedi Dinçol 1985.

77. Vedi KLENGEL 1984.

78. Poiché la maggior parte dei rituali di Arzawa relativi a epidemie sono da datare all'epoca di Muršili II, è probabile che questo sovrano avesse fatto ricercare e copiare tutti i testi che potessero risultare utili all'eliminazione della malattia.

79. Questi possono essere i più vari : lucertole, topolini, arieti, ecc.

80. Sul motivo del capro espiatorio vedi JANOWSKI - WILHELM 1993.

montone incoronato. Come un legame è forte e innanzi a questo montone si conclude la pace, tu, o dio che hai causato questa epidemia, allo stesso modo stringi la pace insieme al paese di Hatti e volgiti di nuovo con benevolenza al paese di Hatti ». Poi si conduce il montone incoronato verso il paese nemico. (*KUB* 9.31 II 46-61)

Non manca il caso in cui siano esseri umani a servire da « capro espiatorio ». Il rituale di Puliša (*CTH* 407), descritto in *KBo* 15.1⁸¹, ne richiede per esempio due, un prigioniero di guerra e una donna (presumibilmente anch'essa una prigioniera), che vengono vestiti e ornati, poi « dati » alla divinità (maschile e femminile) che ha provocato l'epidemia nell'esercito.

Come un'epidemia era in un certo qual senso considerata anche l'invasione di cavallette⁸². Per scongiurare il pericolo rappresentato da queste – i cui danni per l'agricoltura sono ben noti dalla descrizione della ottava piaga d'Egitto – si effettuava un rituale, di cui purtroppo conosciamo solo gli autori, Kiwira, Kagga e Zalagga, [uomini della località X]ša : « Quando la cavalletta appare in una città, in quella città si compie il rituale della cavalletta »⁸³.

3.3. I rituali riguardanti la regalità

3.3.1. Il rituale di intronizzazione

Di un vero e proprio rituale di intronizzazione possediamo purtroppo solo frammenti della prima tavoletta il cui *incipit* dichiara : « Quando il re si insedia nella regalità, allora ... prendono queste cose » (*KBo* 10.34 *Ro I* 1-4 = *CTH* 700) e della terza tavoletta (*KUB* 11.31) che conteneva, a quanto pare, la conclusione dei riti. Comunque il fatto stesso che la loro descrizione richiedesse tre tavolette mostra quanto fossero elaborati. Il rituale in questione⁸⁴, indicato come *SÍSKUR šarrashšiayaš*, si riferisce alla cerimonia di intronizzazione di un re Tudhaliya, figlio di un Arnuwanda. Si tratterà pertanto dell'incoronazione del re Tudhaliya III, padre di Šuppiluliuma I⁸⁵.

La scarsità dei dati offerti dalla documentazione suddetta deve quindi essere compensata con quelli provenienti da documentazione diversa, quali i « rituali di sostituzione » e alcuni testi storici, che permettono di conoscere i momenti salienti della cerimonia di intronizzazione e di ricomporre almeno idealmente la successione dei riti da eseguire. Aiutano in questo senso anche passi della festa (*h*)išuwa (*CTH* 628), dove sembra talvolta si trovino echi

81. Vedi KÜMMEL 1967, 111-125.

82. La lettera HKM 19 (vedi ALP 1991, 148-151) mostra bene quanto gli Ittiti temessero l'arrivo di questi insetti.

83. *KBo* 10.6, 5-7 (*CTH* 276).

84. Vedi KÜMMEL 1967, 50-110 ; SALVINI - WEGNER 1986, Nr. 15-24 con i testi paralleli Nr. 25-39. Le tavolette in questione corrispondono ai Nrr. 16 e 17.

85. Un altro testo, *KUB* 36.109 5'-9' (*CTH* 275), fa riferimento all'intronizzazione di un altro sovrano, un Hattušili, mentre *KUB* 17.31 21' parla genericamente di « ceremonie della regalità » (ŠA LUGAL-UT-TI ša-ak-la-uš) senza indicare a quale sovrano si riferisce.

di una cerimonia di intronizzazione, forse originariamente per il sovrano di Kizzuwatna.

Tre erano i momenti importanti della cerimonia : l'unzione, la vestizione e la presentazione del nuovo sovrano⁸⁶. L'unzione del sovrano⁸⁷, oppure della regina⁸⁸, è ben attestata. Dettagli sull'abbigliamento del sovrano provengono principalmente dai rituali di sostituzione⁸⁹. Per quanto concerne l'ultimo momento, quello della « presentazione », possediamo pochi indizi indiretti, come nella festa (*h*)išuwa e in *KUB* 10.45 e dupl. (*CTH* 659) in cui si riferiscono forse alcuni momenti di una festa di intronizzazione (EZEN ašannaš) e dove si specifica che nel quinto giorno viene indetta una « grande assemblea » (Vo 8'-10')⁹⁰.

3.3.2. Il rituale funerario

Una documentazione composta di numerosi frammenti (un centinaio fra grandi e piccoli frammenti) permette di ricostruire in parte il rituale funerario regio (*CTH* 450)⁹¹. Per quanto riguarda la sua datazione, Th. van den Hout osserva che « almost all manuscripts were written in the 13th century ; two fragments date back to the 14th century or earlier. ... The composition probably goes back to middle (ca. 1450-1350) or even old Hittite (ca. 1650-1450) times »⁹². Lo studioso ritiene che

we are not dealing with a description of a death ritual once carried out for a specific Hittite king, but with the traditional protocol of the Hittite royal funerary ritual. Because of its prescriptive character, the text is not meant to explain any of the symbolism or meaning of the rites : they were supposed to be known to the people involved⁹³.

-
86. Per quanto riguarda la scelta del nome dinastico, non mi pare vi sia nella documentazione ittita qualche indizio in proposito, tranne *KUB* 24.5+, un « rituale di sostituzione » dove si dichiara, parlando del prigioniero che impersona il sovrano (Ro 20') : « A questi ho imposto il nome della regalità (*SUM LUGAL-UT-TI*) ».
87. *KUB* 36.119 3'-5' ; *KBo* 16.25 Ro 54'-55'. Vedi KÜMMEL 1967, 43-45.
88. *IBoT* 2.120 1'-3'.
89. Vedi *KBo* 15.2 Vo 20'-28' oppure *KBo* 15.15 Vo 4'-7', dove tra l'altro si specifica che le scarpe del sovrano erano di foggia hattica e che doveva portare degli orecchini.
90. Vedi KÜMMEL 1967, 45-46.
91. Ai rituali funerari ittiti sono state dedicate varie opere : OTTEN 1958 ; CHRISTMAN-FRANCK 1971 ; VAN DEN HOUT 1994. Si veda da ultimo, con bibliografia precedente, KASSIAN *et alii* 2002.
92. VAN DEN HOUT 1994, 57. Lo studioso sottolinea inoltre che la documentazione in nostro possesso si articola in varie serie (« the main description of all ritual acts, the liturgy, the outline, the ration list ») e che « on the basis of the main description series the ritual performed on day 1-2-4, 7-8-9 and 12-13 can be partly or completely reconstructed. For days 5-6, 10-11 and 14, the description can be supplemented by only (fragments of) short indications in the ration, outline and/or liturgy series ». Vedi inoltre, per l'aspetto archeologico, SEEHER 1993 ; BÖRKER-KLÄHN 1995.
93. VAN DEN HOUT 1994, 58.

La morte del sovrano o della sovrana – ma si deve sottolineare come alcuni elementi mostrano che il rituale era pensato al maschile⁹⁴ – viene indicata con l'espressione šalliš waštai⁹⁵ « grande sciagura ».

I riti celebrati in questa occasione sono di due tipi. I primi, specifici, riguardano il funerale vero e proprio e consistono nell'incinerazione del corpo, la raccolta delle ossa, la *conclamatio* e lamentazioni pubbliche : (*KUB* 30.15 + Ro 1-20). Sono stati confrontati con quanto riferito nell'Iliade (*Il.* XXIII :233, XXIV :782) a proposito dei funerali di Patroclo e di Ettore. Gli altri riti, prettamente magici, sono assai complessi e la loro completa esecuzione richiede circa due settimane. Cominciano con la fabbricazione di una figura sostitutiva del defunto⁹⁶, realizzata con vari frutti e posta di fronte al sedile sul quale sono depositate le ossa del morto. Da una tavoletta di riepilogo (« outline-tablet »), *KUB* 39.6 e dupl., è possibile intravedere il simbolismo agrario che sta alla base delle manipolazioni magiche. Infatti, dal settimo giorno in poi, si effettuano riti che hanno qualche rapporto con vari aspetti della vita contadina :

[Il settimo? giorno]...essi bruciano la pula. [L'ottavo? giorno]... deviano l'acqua. [...] Il nono? giorno...] essi ornano. [Il decimo? giorno] (è) il giorno dell'aratro, sull'aia [...] di notte [...] L'undicesimo? giorno] dell'annaffiare [...] e gli portano un fiore. [il dodicesimo giorno] essi tagliano il piede di vite. [Il tredicesimo giorno?] gli uccelli *lah(h)anzana*⁹⁷ [...] e sul focolare lo [...] (Ro 6'-18').

Probabilmente i riti funerari, con tutta la sequenza di azioni a simbologia agraria, erano destinati a garantire, anche dopo la morte, la continuità del ruolo benefico per la prosperità del paese di Hatti avuto dal sovrano in vita⁹⁸. A sottolineare il rapporto fra il re e la natura vale a mio parere l'offerta, nell'ottavo giorno, di una zolla di terra per il defunto (*KUB* 30.24 a + Ro I 23'24'), nonché l'atto magico consistente nel tagliare un piede di vite⁹⁹ :

Allora un uomo della sua stirpe prende un'ascia di 20 sicli d'argento e taglia un piede di vite. Il coppiere conficca un recipiente nel suolo e canta (?). Le donne *taptara* cominciano a lamentarsi. Ma pongono il piede di vite con delle bende sopra il focolare. Poi le donne *taptara* circondano il fuoco (= il focolare), ma colui che taglia il piede di vite, quello tiene per sé l'ascia d'argento (*KUB* 30.19 + 55-60).

94. Solo se il defunto è un uomo può avere senso l'espressione di *KUB* 30.17 5-6 : « Si gira tre volte dicendo : "la tua sposa" ... »

95. Sui termini *waštul* « peccato », *waštai* « sciagura, danno » vedi CATSANICOS 1991 ; VAN DEN HOUT 1994.

96. Su questa figura sostitutiva vedi VAN DEN HOUT 1995.

97. Vedi CHD L-N, 6 s.

98. VAN DEN HOUT 1994, 37 osserva : « As long as he (= il sovrano) is strong and healthy, the country is, too ». Vedi anche p. 40 : « In accordance with the Hittite ideology of kingship, the well-being of the state was bound up with the well-being of the ruler ».

99. Anticipando su quanto si dirà oltre a proposito di un rituale di fondazione, si deve osservare il valore simbolico del piede di vite come segno della fertilità del sovrano e della capacità riproduttiva della famiglia regale. Di conseguenza, tagliando la vite si vuole indicare che, allo stesso modo in cui essa non darà più frutti, anche dal defunto non verrà più discendenza.

Perché la vita potesse scorrere di nuovo, era necessario che fosse intronizzato un nuovo sovrano. E' pertanto presumibile che non intercorresse un lungo lasso di tempo fra i riti funerari e l'incoronazione del nuovo re¹⁰⁰.

3.4. I rituali relativi all'esercito e alla guerra¹⁰¹

3.4.1. Il rituale di dichiarazione di guerra

Al momento di avviare le operazioni militari si praticavano alcuni riti, di cui purtroppo abbiamo solo qualche indizio nella documentazione di Boghazköy. Per esempio alcune tavolette di catalogo menzionano un rituale da celebrarsi « quando un individuo conduce in guerra le truppe contro una città nemica » : si deve ungere con olio fino il « Signore dell'esercito » che « va » davanti alle truppe, insieme ai suoi cavalli, al suo carro e tutto il suo equipaggiamento¹⁰², e anche un rituale « quando il re va in qualche luogo in guerra »¹⁰³ : in tal caso un cantore salirà sul tetto (del palazzo?) e pronuncerà una invocazione presumibilmente alla dea Sole di Arinna, una delle principali divinità dello Stato.

Un rituale da effettuarsi prima di una battaglia contro i Kaškei (CTH 422), uno dei nemici tradizionali degli Ittiti, rappresenta uno sorta di processo intentato dalle divinità ittite contro quelle del nemico, con una argomentazione che vede non solo i Kaškei, ma anche le loro divinità come aggressori, e quindi come causa prima della dichiarazione di guerra, la quale non è altro che una giusta e necessaria conseguenza di quanto provocato dal nemico :

Ascoltate ora l'accusa che portiamo contro di voi. Gli dèi della terra di Hatti non hanno fatto niente contro di voi, gli dèi del paese Kaska. Non vi hanno sottomesso. Ciò nonostante gli dèi del paese Kaska hanno iniziato la guerra. Hanno cacciato gli dèi della terra di Hatti dal loro regno e hanno preso il loro regno per se stessi. Quindi (anche) il popolo Kaska ha iniziato la guerra. hanno strappato agli Ittiti le loro città, li hanno cacciato dai loro campi e dai loro maggesi e dalle loro vigne. Gli dèi della terra di Hatti e il popolo degli Ittiti chiedono vendetta di sangue. La vendetta degli dèi di Hatti e la vendetta del popolo degli Ittiti si abbatterà su di voi, gli dèi del paese Kaska e il popolo Kaska¹⁰⁴.

100. Da *KUB* 39.9, un testo sempre relativo ai funerali regi, sembra si possa ricavare l'indicazione che la cerimonia dell'intronizzazione del nuovo sovrano si svolgesse il quarto giorno dopo la morte del suo predecessore : « il quarto giorno ... egli si installa [solen]nemente, egli si siede [...] ». Interessante, a mio parere, sottolineare che, nei passi a noi conservati, non vi è menzione né del coniunto – regina o re – né dei familiari come attori della cerimonia, o almeno come presenti ad essa. L'assenza dei coniunti del defunto, in particolare del suo successore, si può spiegare, forse, con la necessità di evitare ogni contaminazione per il nuovo sovrano.

101. Per l'insieme di questa documentazione vedi BEAL 1995.

102. *KUB* 30.42 Ro I 8-14 (CTH 276).

103. *KUB* 30.43 Vo III 11-14 (CTH 276).

104. *KUB* 4.1 Ro II 3-23 (CTH 422).

3.4.2. I rituali di purificazione dell'esercito

Anche nel caso di una sconfitta dell'esercito ittita era necessario effettuare un rito di purificazione, poiché l'insuccesso riportato dalle truppe era inteso come provocato da una qualche « colpa ». *KUB* 17.28 conserva un rituale di questo tipo :

Quando l'esercito è battuto dal nemico, allora si celebra in questo modo un sacrificio dietro (?) al fiume e dietro al fiume si tagliano in due un uomo, un capretto, un cagnolino (e) un maialino e di qua (dal fiume) si pone una metà, di là (dal fiume) una metà (*KUB* 17.28 IV 45-48 (CTH 426)).

Anche altri frammenti, forse appartenenti anch'essi a un rituale di lustrazione dell'esercito, sembrano menzionare gli stessi riti cruenti¹⁰⁵. Pratiche simili sono attestate in ambiti e periodi diversi, in particolare nel mondo romano¹⁰⁶.

3.4.3. I rituali di giuramento

Il giuramento, sia del singolo individuo sia di una collettività, vincola chi ha prestato giuramento non solo nei confronti di colui al quale è stato fatto, ma anche – e soprattutto – nei confronti degli dèi, massimi giudici e garanti del rispetto della parola data. Lo spergiuro è infatti una delle colpe più frequentemente menzionate come causa della punizione divina¹⁰⁷.

Da quanto si desume dalla documentazione ittita, quasi tutte le categorie di persone che prendevano parte alla vita pubblica dovevano prestare giuramento di fedeltà al sovrano e alla famiglia reale. Mentre la maggior parte di questi documenti ha connotati giuridici, il testo detto « giuramento delle truppe » (CTH 427-428) presenta caratteri diversi, più prettamente rituali. Infatti contiene la descrizione di parte di una cerimonia con riti magici di tipo analogico e l'enunciazione di vari scongiuri, pronunciati al fine di dare efficacia all'atto magico stesso, al termine dei quali i soldati rispondono in coro « così sia » (*a-pa-a-at e-eš-du*).

Di questo giuramento possediamo due versioni. N. Oettinger attribuisce la prima versione all'ambito anatolico e la data al periodo del Medio Regno, mentre la seconda risentirebbe dell'influsso hurico e sarebbe di età imperiale¹⁰⁸.

Le punizioni di cui è minacciato lo spergiuro sono elencate in crescendo ; giungono al loro acme con la minaccia del peggiore dei castighi, l'idropisia : Ed egli mette fra le loro mani la figura di un uomo/una donna, con le viscere

105. La documentazione relativa è presentata da KÜMMEL 1967, 151 s.

106. Vedi MASSON 1950.

107. Su alcuni aspetti magico-religiosi del giuramento presso gli Ittiti e i Greci vedi GIORGIERI 2001.

108. Vedi OETTINGER 1976, per la datazione vedi p. 93 ss.

piene d'acqua¹⁰⁹, e dice nel modo seguente : « Chi è costui? Non ha giurato? Ha giurato per gli dèi e poi ha spieggiurato ed è gonfiato nelle viscere e tiene il suo ventre alto davanti. » « Chi ora infrange questi giuramenti, che questi giuramenti lo afferrino e che le sue viscere gonfino, ma dentro, nelle sue viscere, Ishara deve afferrare la sua discendenza e divorarla ! »¹¹⁰. Ed egli prende loro la figurina, gliela getta al viso ed essi la schiacciano con il piede. Egli dice loro nel modo seguente :

Chi infrange questi giuramenti, che avvenga a costui che gli dèi di Hatti distruggano così col piede la sua città e facciano dei suoi insediamenti terra bruciata (*KBo* 6.34 Vo III 12-2).

3.5. I rituali relativi a edifici

3.5.1. I rituali di fondazione di edifici

L'erezione di un palazzo o di un tempio, ovviamente da parte del sovrano, era occasione di elaborate ceremonie rituali, e ciò fin da epoca remota, poiché ci sono stati tramandati rituali antico-ittiti¹¹¹ (*CTH* 414) e rituali bilingui hattico-ittiti relativi alla costruzione di edifici regi (*CTH* 725-726).

A dire il vero, i rituali in nostro possesso non riguardano l'edificazione nella sua globalità, bensì concernono singoli momenti della fondazione ed erezione dell'edificio. Così *KBo* 4.1 e dupl. (*CTH* 413) riferisce le azioni magico-culturali da effettuarsi quando « si gettano le fondazioni »¹¹² : numerosi materiali scelti per la loro durezza, simbolo di eternità – rame, argento, oro, lapislazzuli, marmo, diaspro, diorite, bronzo, ferro – vengono versati in fosse scavate nei punti portanti dell'edificio¹¹³ : « al centro, al posto del *kurakki* »¹¹⁴, « sotto a ciascuna delle quattro pietre angolari »¹¹⁵, « sotto a ciascuno dei quattro *kurakki* »¹¹⁶. Ognuno di questi atti vengono accompagnati dalla recitazione di uno scongiuro come, per esempio, il seguente : « Come questo rame è durevole e quindi (come è) eterno, che anche questo tempio allo stesso modo sia durevole e sia eterno sulla terra nera ! »¹¹⁷ »

109. Per l'interpretazione di una figurina, ritrovata a Kültepe, come raffigurazione di un individuo affetto da idropisia, vedi BÖRKER KLÄHN 1992.

110. Sul ruolo della dea Ishara nelle malattie umane vedi PRECHEL 1996, 129-133.

111. Vedi KELLERMAN 1980 ; CARINI 1982 ; MARAZZI 1982.

112. *KBo* 4.1 I 2.

113. Pure in un altro rituale di fondazione, *KUB* 32.37 + e dupl. (*CTH* 415), si effettuano deposizioni, ma principalmente di derrate alimentari, quali semi, frutti, olio, miele ecc., anche se non manca la menzione di pietre, oro e argento. Per i termini indicanti varie pietre e minerali vedi POLVANI 1988, s.v.

114. *KBo* 4.1 I 4-5.

115. *KBo* 4.1 I 19-20.

116. *KBo* 4.1 I 24-25.

117. *KBo* 4.1 I 8-10 ; sull'espressione « terra nera » per indicare il mondo degli uomini vedi OETTINGER 1989-1990.

Anche nei *loci sacri* dell'edificio¹¹⁸ – altare, focolare e soglia – si effettuano deposizioni degli stessi materiali, destinati a garantire la stabilità, la solidità e quindi la perennità dell'edificio. Secondo quanto si dichiara nel rituale di fondazione *KUB* 36.110 (*CTH* 820.1) 11-16, la casa del sovrano è la casa della gioia e della salvezza perché è costruita sulla roccia. Comunque difficilmente l'edificio potrebbe cadere in rovina poiché non sono in realtà gli uomini ad averlo costruito, bensì gli dèi stessi¹¹⁹.

Un altro rituale, hattico-ittita, *KUB* 2.2 (*CTH* 725), riguarda invece il momento della posa del chiavistello, mentre quello riferito in *KUB* XXIX 1 e dupl. (*CTH* 414) si effettua, dopo una operazione mantica, « quando il tempo viene di coprire (la casa) con legname »¹²⁰. Quest'ultimo testo, benché catalogato fra i rituali di fondazione, si differenzia per più motivi dagli altri testi appartenenti a questa categoria. Non solo, come già detto, si effettua in seguito a una interrogazione oracolare rivolta alla divinità Sole e al dio della Tempesta, ma ha come attori dialoganti il Labarna-re e il Trono e prevede anche la recitazione di scongiuri e allocuzioni alle montagne. Questo documento, il cui originale è di epoca antico-ittita, trova quindi la sua ragion d'essere nella dichiarazione di legittimità del potere del sovrano ittita, rappresentata dal palazzo¹²¹. Un passo particolarmente interessante di questo rituale si trova verso la fine del documento e riguarda la costruzione del nuovo focolare, principale luogo sacro della casa. Tutti i membri della famiglia reale, compresi le concubine e i figli maschi e femmine, si presentano al focolare inginocchiandosi di fronte a esso e chiedendo : « I figli, le figlie, i nipoti e i pronipoti possano divenire numerosi ! ». A ciò il Focolare risponde : « Questo per me va bene ! ». Seguono allora alcune azioni di magia simpatetica accompagnate dalla recitazione di scongiuri : « Si pianta un piede di vite. (Dicono) allo stesso modo : Come la vite sviluppa le radici verso il basso e i tralci verso l'alto, allo stesso modo il re e la regina spingano le loro radici verso il basso e i loro tralci verso l'alto ». Con ciò mi pare si voglia augurare al re e alla regina una discendenza così estesa, vale a dire numerosa, quanto i tralci della vite¹²².

118. Vedi ARCHI 1966.

119. *KBo* 4.1 I 28-34 : « Guarda ! Il tempio che abbiamo costruito per te, o dio (menziona il nome della divinità per la quale lo hanno costruito), non siamo noi che l'abbiamo (realmente) costruito, tutti gli dèi lo hanno costruito. Gli dèi – quelli (che sono) artefici – lo hanno costruito. Il dio Telipinu ha gettato le fondamenta. Le sue mura sopra di esse, il dio Ea, il re della saggezza, (le) ha costruite. Legni e pietre, tutte le montagne le hanno portate. Ma la malta, (l')hanno portata le dee ». 120. *KUB* 29.1 I 1-2.

121. Come sottolinea Carini 1982, 484 ; vedi anche KELLERMAN 1980, 200, secondo la quale questo rituale serviva soprattutto a « réaffirmer la royauté et la longéité du roi lors de son entrée dans le nouveau palais, siège de sa royauté, afin de transformer ce dernier en un espace sacré, possédant les caractéristiques indispensables au bon exercice des fonctions royales ».

122. In questo senso parla anche, a mio avviso, il passo di un rituale hattico-ittita, *KUB* 43.23 Vo 15-22 (*CTH* 820.3). Si ricorderà, inoltre, che nel rituale funerario regio, uno dei momenti salienti è costituito dal taglio di un piede di vite.

3.5.2. I rituali di purificazione di edifici

La documentazione di Boghazköy contiene anche rituali di purificazione di edifici. In questo caso non è sempre indicata esplicitamente la causa dell'impurità.

Uno di questi rituali (*CTH* 472)¹²³ si deve celebrare « quando qualcuno pone degli *ithi*¹²⁴ nel « luogo puro » oppure quando qualcuno fa qualcosa d'impuro in questo luogo ». La purificazione dell'edificio – probabilmente un tempio – avviene con aspersioni a base di nitro, di pianta *gangati* e di « acqua della purezza » (*šehelliyaš watar*). Oltre alla celebrazione di riti destinati a fare tornare le divinità adirate nel loro tempio, il rituale richiede anche alcuni sacrifici, in particolare quelli *uzi(ya)* e *zurki(ya)* (su questi vedi oltre).

Un documento di cui possediamo più duplicati (*CTH* 446)¹²⁵ contiene un rituale per, secondo l'*incipit*, purificare una casa da un fatto di sangue. La cerimonia, assai complessa ed elaborata, si svolge dapprima nell'edificio, dove il sacerdote scava – come nei rituali di fondazione – una fossa ai quattro angoli e presso il focolare, poi nel cortile, poi fuori, davanti alla porta (principale) e, infine, si reca sul tetto della casa. In quest'ultimo caso il rito consiste nel versare il contenuto di un vaso di vino nella gronda recitando uno scongiuro : « Come l'acqua scorre dal tetto e non ritorna su dalla gronda, così anche questa casa deve essere lavata ... ». I riti successivi si svolgono presso un corso d'acqua e consistono principalmente nel plasmare con l'argilla della riva del fiume alcune figurine di divinità « in forma di pugnali » e nell'allestire « strade » di stoffa, di miele e d'olio. Si recitano ancora alcuni scongiuri e, soprattutto, si invocano gli « dèi antichi », cioè le divinità infere. Altri riti magici avvengono di nuovo nella casa : si tratta ora di sacrifici di animali e offerte di alimenti, sempre accompagnate dall'enunciazione di scongiuri e invocazioni alle divinità infernali.

La menzione in questo testo di divinità appartenenti ad ambiti geografico-culturali diversi (come l'anatolica *DINGIR.MAH*, i mesopotamici *A.NUN.NA.GE₄*, il hurrita *Kumarbi*, o ancora la dea Sole della terra e *Istar* di Ninive) nonché la presenza di veri e propri *topoi* letterari conferiscono a questo documento una posizione a parte nel *corpus* dei rituali magici ittiti, a tal punto che è lecito chiedersi se non si tratti di una creazione artificiosa piuttosto che un prodotto genuino della magia popolare.

3.6. Rituali relativi alla vegetazione e al clima

3.6.1. Il rituale per una vigna sterile

Gli Ittiti facevano uso della magia anche per la protezione e la fertilità dei giardini, delle vigne, e in generale delle proprietà rurali¹²⁶. Possediamo infatti parte di un rituale – il « rituale di Anna » (*KUB* 12.44 + II 25 sgg.) – che ha per scopo il ripristino della vitalità in una vigna sterile (*CTH* 392). Una delle procedure magiche eseguite in questo rituale al fine di ridare fertilità alla vigna consiste nell'interrare una placenta di scrofa¹²⁷, mentre in *KUB* 43.23 Vo 19'-22' (*CTH* 820), un documento che riferisce anch'esso pratiche magiche relative alla fertilità di una vigna del re, si recita il seguente scongiuro :

Come una scrofa genera molti maialini, che ciascun tralcio di questa vigna, come una scrofa, generi molti grappoli¹²⁸.

3.6.2. I rituali in caso di alterazione meteorologica

Anche in caso di eccezionale maltempo – siccità, freddo intenso e duraturo, temporali di particolare intensità, ecc. – si ricorreva a pratiche magiche. È notevole, a mio avviso, che tutti i rituali da effettuarsi in caso di alterazione del clima siano connessi a composizioni di carattere mitologico, nel senso che i rituali sono inseriti in esse o sono le narrazioni mitologiche stesse integrate nel rituale.

Così, per esempio, una parte rituale è inserita nelle due versioni del « mito di Illuyanka », mentre il « mito del dio scomparso » è integrato in un rito di evocazione per il dio Sole¹²⁹ e il dio della vegetazione *Telipinu*¹³⁰. Nel primo caso sia il rituale sia il mito connesso sono stati composti in occasione di una mancanza di pioggia necessaria all'attività agricola e alla pastorizia, mentre nel secondo caso l'origine del rituale e del mito sembra doversi riconoscere in un inverno particolarmente rigido e probabilmente lungo. In quest'ultimo rituale si usano dei fili di lana, presumibilmente per indicare lo stato di « legamento » della natura dovuto al freddo e il suo successivo « scioglimento » a seguito delle pratiche magiche. Da sottolineare anche la menzione di un ramo di vite fra gli oggetti necessari alla celebrazione del rituale ; la lacunosità del testo non consente purtroppo di sapere come veniva usato.

Anche nel « mito di Telipinu » sono inseriti tre rituali, purtroppo in contesti molto lacunosi. In questi, le pratiche magiche utilizzate per ristabilire una

126. Vedi HAAS 1988.

127. Sulla fertilità di una scrofa come metafora nei rituali vedi KÜHNE 1972, 250-52.

128. Quanto le vigne fossero importanti per gli Ittiti è attestato tra l'altro da lettere provenienti da Mašat/Tapika : HBM 31 (dove si parla genericamente di « vigne della città di Gašaša ») e HBM 37 (Bisogna vendemmiare e che (le viti) non siano danneggiate) ; ALP 1991, rispettivamente 174 ss. e 186 s. ; cf. anche HBM 1 e 27 (ALP 1991, 121 s., 166 ss.).

129. Un documento di questo tipo è presentato da Groddek 2002.

130. Vedi da ultimo Mazoyer 2003.

123. *KBo* 23.1+. Testo pubblicato da LEBRUN 1979.

124. Per questo termine composto sulla radice *id-* « puro, sacro » vedi GLH, 128.

125. Vedi OTTEN 1961, 114-157 ; HAAS 1994, 282.

situazione di normalità climatica sono quelle solite : si creano per esempio strade di olio fine e stoffa sulle quali il dio scomparso è invitato a camminare nel suo ritorno : « Ecco, Telipinu, ho spruzzato con olio fine le tue strade e tu, Telipinu, avanza sopra le strade cosparse di olio fine ».

Pure il « mito della scomparsa del dio della tempesta del cielo », in particolare quello del dio della tempesta di Kuliwišna (*CTH* 329)¹³¹, è inserito in un rituale magico, teso secondo F. Pecchioli Daddi¹³² a esorcizzare un evento nefasto in cui l'Otten¹³³ riconosce una carestia. Anche qui si fa menzione di « strade » per gli dèi, realizzate in questo caso con la stoffa *kureššar*.

Se, in questi testi, il rapporto con una alterazione meteorologica è implicita, esso è invece espresso direttamente nell'*incipit* del rituale hattico-ittita (*CTH* 727) connesso con il « mito della Luna che cade dal cielo » ; vi si specifica infatti che il rituale si effettua « [quando il dio della tempesta] tuona in maniera terrificante » e quindi in occasione di temporali particolarmente violenti.

Possediamo ancora un rituale antico-ittita (*CTH* 631) che contiene un importante passo a carattere mitologico e che si doveva celebrare, secondo quanto recita l'*incipit*, « quando il dio della tempesta tuona »¹³⁴. Lo scopo di questo rituale – che per molti aspetti si configura come una liturgia festiva – sembra tuttavia diverso da quelli precedentemente citati : qui, infatti, il tuono, voce del dio della tempesta, è indicato come un *omen* annunciatore di sventure. Si tratta quindi di un documento appartenente alla categoria di rituali di cui abbiamo riferito al punto 3.1.2¹³⁵.

4. Aspetti formali¹³⁶

4.1. Schema compositivo

Le pratiche di esorcismo, come quelle divinatorie, si trasmisero nei secoli senza ricorrere alla scrittura, finché non si sentì la necessità di registrarne le

131. Per uno studio della documentazione relativa al culto di questa divinità vedi GLOCKER 1997. Un fatto esteriore mi sembra degno di nota : una versione di questo rituale è conservata su due tavolette (1. *KBo* 15.32, 2. *KBo* 9.109+). Ora, il primo paragrafo della seconda tavoletta ripete esattamente l'ultimo della prima. Può trattarsi certo di fatto casuale, ma ricordiamo che questa è anche una precisa pratica scribale, applicata per esempio in una delle serie di tavolette componenti la festa (*h*)išuwa.

132. PECCHIOLI DADDI - POLVANI 1990, 93.

133. OTTEN 1942, 68.

134. Pubblicato da Neu 1970. Per un'analisi compositiva di questo rituale, vedi WILHELM 1995.

135. Vedi WILHELM 1995, 388 : scopo originario del rituale era una pratica apotropaica.

136. Il contenuto di questa ultima parte è già stato presentato, nelle sue grandi linee, al Colloque International « La Magie », Montpellier 25-27 marzo 1999, vedi TRÉMOUILLE 2000.

modalità per iscritto. Ora, il passaggio alla scrittura conferì a questi documenti non solo una forma, ma anche un certo formalismo¹³⁷. E' infatti presumibile che, nella trascrizione di ciò che veniva dettato loro da parte delle « autrici » o degli « autori » dei documenti, gli scribi applicassero alcuni modelli « letterari », il che comportò una standardizzazione del dettato orale. Il fatto che siano proprio gli aspetti formali ad essere comuni a tutti i rituali, qualunque siano la loro origine e il loro scopo, appoggia questa ipotesi. Un'altra spia dell'intervento degli scribi è costituita a mio avviso dall'uso sia della prima persona, sia della terza, talvolta contemporaneamente nello stesso testo : lo scriba usa la prima persona quando trascrive fedelmente le parole dell'« autore », la terza quando le riferisce in discorso indiretto.

La codificazione è particolarmente evidente per quanto riguarda il modello compositivo. Esso, infatti, consiste di vari elementi che si susseguono in un ordine fisso, qualunque siano la tipologia del rituale e l'ambito di provenienza :

- a) l'intestazione
- b) l'elenco dei materiali necessari allo svolgimento del rituale
- c) la descrizione degli atti rituali con eventuale inserimento di declamazioni e/o invocazioni
- d) la conclusione.

a) L'intestazione comprende anzitutto il nome dell'autore del rituale, secondo la formula fissa « Così (parla) NN » (*UMMA* ^{mf}NN).

L'antroponimo viene generalmente accompagnato da una specificazione. Può trattarsi sia del nome del luogo da cui proviene l'autore sia della sua qualifica professionale :

Così (parla) Zuwi, donna della città di Durmit[ta] : (*KBo* 12.106 + 13.146 Ro I 1).
Così (parla) Wilkui, sacerdote della dea della notte : (*KUB* 29.4 Ro I 1).

In alcuni casi vi sono ambedue le specificazioni :

Così (parla) Ammihatna, sacerdote di Išhara, uomo del paese di Kizzuwatna : (*KBo* 5.2 Ro I 1).

Nell'intestazione si indicano anche le circostanze, ossia il motivo per il quale si effettua il rituale :

Quando il dio della tempesta spaventa una per[so]na, io opero nel seguente m[od]o, alla maniera dell'uomo del dio della tempesta, (e) prendo : ... (*KBo* 12.106 + 13.146 Ro I 1-2).

[Quand]o si costruisce un n[uov]o [tem]p[io] oppure nuove case su un terreno vergine e quando vi si gettano le fondamenta, si pone sotto le fondamenta quanto segue : ... (*KBo* 4.1 + 1177/v Ro I-3).

137. Vedi BOTTÉRO 1987-1990, 221.

b) Segue di regola l'elenco più o meno dettagliato dei materiali, animali, oggetti, derrate alimentari, minerali, ecc. necessari alla celebrazione del rituale. Questa enumerazione termina spesso con una formula del tipo « e quando egli/ essa ha sistemato tutto ciò » che serve anche da introduzione alla descrizione dei riti veri e propri.

c) Il testo continua con l'indicazione degli atti rituali, in successione temporale, con l'eventuale inserimento di declamazioni e/o scongiuri, talvolta in lingua straniera. È ovvio che più il rituale è complesso più richiederà una descrizione articolata dei vari momenti. Generalmente ogni singola sequenza di procedimenti magici costituisce un paragrafo a sé ed è distinta dalle altre per mezzo di una linea di separazione.

d) Il testo termina, ma non sempre, con una frase conclusiva, che attesta la riuscita delle pratiche rituali oppure descrive il ritorno a casa propria di ognuno dei partecipanti al rito : « Allora il Signore del rituale se ne va ed [è] puro. » (KUB 32.129 Vo 11'). Talvolta, la frase conclusiva del rituale ha un contenuto più prosaico : « Poi mangiano la capra che hanno fatto cuocere » (KUB 27.67 IV 39) oppure

Quando [torna] nella p[ropria] casa, l'architetto p[rende] l'ascia d'argento (e) il coltello d'argento per sé stesso¹³⁸ (KUB 55.28 +Ro II 19-21)¹³⁹.

[Gli oggetti d'argilla (e)] gli oggetti di vimini, che io (è l'officiante che parla) ho (utilizzato) per il sacrificio, questi li prendo per me ; il Signore del rituale non si riprende proprio niente ! (KBo 15.25 Vo 28-29).

4.2. Terminologia e fraseologia

Il vocabolo ittita che traduciamo con « rituale » è *aniur* ; nella documentazione viene generalmente scritto con il sumerogramma SISKUR/ SÍSKUR¹⁴⁰. Anche altri termini ittiti corrispondono talvolta, secondo il contesto, alla nostra definizione di rituale : *malteššar* « voto », *mukeššar* « preghiera », *mugawar* « invocazione »¹⁴¹.

Talvolta il termine generico SISKUR è seguito da un altro vocabolo che lo specifica e indica allora una fase di un rituale composito. Citiamo, solo per elencarne alcuni : SISKUR DINGIR^{meš uzu} GESTU-aš *appannaš* « rituale dell'afferrare l'orecchio degli dèi » (KUB 39.97 + Ro 2), SISKUR *appa uppiyauwaš* « rituale del ritornare indietro » (IBoT 3.148 Vo IV 23), SISKUR *dupšahi*

138. Cioè in pagamento per l'opera prestata.

139. ÜNAL 1988, 1479.

140. HW² Lief. 2 (1977) 85 s.v. *aniya* : « SISKUR "Opfer" neben "mag. Ritual" ab Arnuw. I ».

141. Secondo il CHD L-N, 137 « on the basis of the meanings of *mal-* and *mugai-* *mugeššar* could be a ritual (including offerings and words) aimed at invoking the gods, *malteššar*, a ritual performed in fulfilment of a vow ». Per una definizione di *mugeššar* vedi GLOCKER 1997, 124-126. Vedi anche qui n. 55.

« rituale del *dupšahi* »¹⁴² (KUB 29.7 Vo 5-6), SISKUR *itkalziyaš* « rituale della purificazione della bocca » (FHG 21 + Vo IV 38'), SISKUR *šara huittijawaš* « rituale del tirare in alto » (KUB 29.4 I 70-73), ŠA ÍD SISKUR « rituale del fiume » (KUB 7.53 + I 9), ecc. Si deve sottolineare che le ceremonie indicate con queste espressioni non sono rituali autonomi bensì singole sequenze rituali, alle quali si può dare il nome di « sotto-rituali », che trovano il loro impiego all'interno di rituali elaborati. Per esempio, nel corso del rituale luvio detto *šalli aniur* (CTH 761-763) si devono celebrare alcuni riti, come il SISKUR *halliyattanza* « rituale giornaliero⁷ » (KUB 35.33 IV 4) o il SISKUR *katta walhuwaš* « rituale del conficcicare giù » (KUB 35.18 Ro I 3, 5).

Abbastanza spesso, principalmente in rituali luvi e kizzuwatnei, viene indicato che la descrizione di queste specifiche sequenze rituali si trovava su tavolette distinte : vedi ad esempio KUB 30.31 + Ro I 50, dove si riferisce che il rito del « prendere una lacrima » è riportato su « una seconda tavoletta separata ». È quindi compito dello studioso moderno tentare di individuare fra le tavolette di Hattuša quali potessero essere queste « tavolette separate » con il testo di questi « sotto-rituali ».

Gli scongiuri e le declamazioni inseriti nel rituale sono indicati con il termine ittita *hukmai* « scongiuro », corrispondente all'accadico *SIPTU* (spesso nella forma *SIPAT*). Anche questo vocabolo, come SÍSKUR, viene talvolta specificato : ricordiamo gli « scongiuri della gravidanza » (*hukmaiš armauwaš*) presenti in KUB 35.102(+) Vo III 10, IV 10, (CTH 766 e 770) o, ancora, lo « scongiuro del legamento » (*SIPAT haminkuwaš*) recitato in KUB 7.1+ III 28 ss. (CTH 390). Pure il testo di questi scongiuri era talvolta scritto su tavolette separate¹⁴³, come insegna KUB 7.53+ Ro II 6-7. Ora, la pratica di scrivere su tavolette secondarie sia il testo di alcuni procedimenti magici sia quello di alcuni scongiuri fa ipotizzare l'esistenza di una letteratura rituale ancora più ricca di quella in nostro possesso.

Gli scongiuri che accompagnano le varie manipolazioni di magia simpetatico-analogica vengono riferiti secondo uno schema sintattico fisso, costituito da una protasi e da una apodosi¹⁴⁴. La protasi viene introdotta con « come » (*man/mahhan/GIM*)¹⁴⁵, mentre l'apodosi inizia con « così » (*apeniššan/našta/QATAMMA*). Talvolta *man/mahhan* viene omesso.

Le declamazioni e gli scongiuri recitati in lingua diversa dall'ittita sono introdotti dalla frase « ma in (nome della lingua, principalmente il luvio e il hurrico) egli/ella (= la persona che officia il rituale) dice/scongiura così : ... ». Il verbo utilizzato è, per lo più, *mema-* « parlare », ma si incontrano anche altri verbi, quali per esempio *te-* « dire », *huek-* « recitare uno scongiuro ».

142. Sur le terme *dupšahi* vedi TRÉMOUILLE 1997, 179-183.

143. Vedi OTTEN 1951, che parla di « Sondertafeln ».

144. Vedi ora TORRI 2003a, 56-57, 2003b.

145. Vedi CHD L-N, 103 s. ; 143 ss.

L'individuo per il quale si effettua il rituale è raramente indicato con il nome proprio ; di regola lo si menziona soltanto con l'espressione « Signore del rituale » (EN /BEL SISKUR). Nei testi di ambito hurrico viene anche utilizzato il vocabolo *ašhušikkunni*¹⁴⁶, talvolta anche *ašhijašši*, ambedue *nomina actoris* derivati dalla radice hurrica *ašh-* « compiere un sacrificio ».

Sia l'espressione « Signore del rituale » che i termini *ašhušikkunni* / *ašhijašši* non tengono conto del sesso dell'individuo per il quale si celebra il rituale. Solo in rari casi, in particolare quando la materia magica richiesta dal rituale è diversa a seconda del sesso del « Signore del rituale », come in *KBo* 5.2 Ro I 35-36, si specifica « se il Signore del rituale è un uomo... » e « se il Signore del rituale è una donna... ».

Come già detto, l'individuo trattato magicamente rimane generalmente anonimo, tranne rari casi in cui il « paziente » è il sovrano e/o la sua consorte¹⁴⁷. Lo stesso dicasì della persona che ha effettuato la fattura, anche perché avrà avuto cura di agire segretamente¹⁴⁸.

L'officiante del rito, di magia bianca nel caso della nostra documentazione, ma presumibilmente anche di magia nera, è principalmente una donna, la « Vecchia » (ŠU.GI)¹⁴⁹. Si tratta probabilmente non di una sacerdotessa in senso stretto, bensì di una persona che per età e esperienza era in grado di offrire rimedi empirici, anche di natura magica. Frequenti sono anche i rituali officiati da uomini, come l'indovino (HAL) o, nei rituali di origine hurrita o kizzuwatnea, il sacerdote AZU¹⁵⁰, logogramma dietro al quale sembra nascondersi l'ittita *alwanzéna*¹⁵¹ (acc. ĀŠIPU « esorcista »). Tuttavia sono state proposte anche altre letture di questo sumerogramma, per esempio *purapši*. Più rara è la menzione del sacerdote SANGA. Altri ufficianti sono il medico (A.ZU), il sacerdote *patili*, attivo principalmente nei rituali di parto o ancora l'augure (MUSEN.DÙ). Non manca il caso in cui siano necessari più officianti, che possono operare singolarmente oppure collegialmente.

Uno dei luoghi dell'azione magica è l'aperta campagna (*gimra-*, LÍL-*ra*), lontano da ogni centro abitato¹⁵², laddove non vi è né coltivazione né vita dome-

146. Per questo termine, che contiene probabilmente il suffisso di nomi di mestieri *-unni*, vedi GLH 60 s.

147. Fra i « Signori del rituale » indicati per nome ricordiamo Tudhaliya I/II, Tašmišarri (Tudhaliya III), Taduheba, ecc.

148. Ci è pervenuto comunque qualche nome di persone che hanno effettuato pratiche magiche, vedi ad esempio Ziplantiwiya, la sorella di Tudhaliya I/II, e Nikkaluzzi, donna *urianni*.

149. Il termine ittita corrispondente è presumibilmente *hašawa-*, un derivato del verbo *haš-* « aprire », vedi HED III, 229.

150. Vedi CAD A/II, 431 ; GURNEY 1967, 45 con nota 6.

151. Vedi HW², 63 ss.

152. Che il luogo deputato a riti magici dovesse trovarsi lontano dalle abitazioni è attestato anche dai Vangeli, in particolare in quello di Marco (8,23) dove si specifica che Gesù cura un cieco con fango e saliva dopo averlo condotto « fuori dall'abitato ». In *KUB* 9.25 + II 34-40 si indica la montagna (HUR.SAG) come luogo adatto all'effettuazione del rituale.

stica. È là infatti che si svolgono la maggior parte delle operazioni magiche, soprattutto quelle destinate a purificare un individuo. Significativa a questo proposito la domanda che lo scriba Pikku rivolge alla « Vecchia » Tunnawi nel corso della sua « intervista » : « Dove si svolge il rituale? ». Ed essa risponde « Dove non vi sono campi, dove non è giunto l'aratro »¹⁵³ (*KUB* 7.53 + I 40-42). La scelta di un luogo lontano da ogni abitazione garantiva di non contaminare involontariamente case e terreni altrui, in accordo con quanto riferito dalle Leggi ittite a proposito dei residui di operazioni magiche :

« Se nel campo o nella casa di qualcuno li porta, <è> sortilegio <e cade sotto> il giudizio del re »¹⁵⁴.

Talvolta si specifica che il luogo in questione deve essere « segreto » (*harwaši pedi*)¹⁵⁵.

La riva di un fiume (*wappu-*) è l'altro luogo deputato a pratiche magiche. Vari sono i motivi che hanno potuto portare a scegliere questo luogo : da una parte vi si può attingere l'acqua necessaria alla « purificazione » dell'individuo trattato magicamente, dall'altra vi si trova facilmente la terra argillosa che serve a plasmare le « lingue » (vedi oltre). Ma la riva del fiume è anche il luogo dove avviene l'incontro fra chi ufficia e le divinità chiamate a giudicare la causa del « paziente » : Poi egli (= il sacerdote AZU) si reca in riva al fiume ... e parla nel modo seguente :

Ecco, io, creatura umana, sono venuto. Così come la grande dea prende la strada della riva del fiume, io, creatura umana, sono venuto alla riva del fiume per invocare gli dèi antichi (*KUB* 7.41 Ro I 39-45 : CTH 446).

Ogni atto rituale viene generalmente introdotto da una indicazione temporale, così che tutto il testo è scandito da espressioni di tempo : « ma quando fa giorno » (*mahhan-ma lukkatta*), « di notte » (*nekuz mehur*), oppure « il X giorno (è) finito » (*UD X.KAM QA-TI*).

Anche la conclusione di ogni parte rituale è talvolta sottolineata non solo dalla presenza di una linea di separazione, ma anche dalla frase : « il rituale X (è) terminato ».

I materiali necessari per la celebrazione del rituale sono per lo più raggruppati ed elencati per categoria : animali, pani, stoffe, minerali, recipienti, ecc. La lista inizia spesso con la formula « e prendo/prende queste cose/ciò » (*nu ki dahi/dai*) e termina, come già detto, con la frase « ma quando ha sistemato queste cose/ciò » (*nu mahhan ki handaazzi*).

153. Questo passo sta anche a confermare che gli scribi trascrivono quanto dettato loro direttamente dagli « autori » del rituale.

154. Leggi ittite § 44b, 56.

155. Cf. *KBo* 5.2 III 54. Su *harwaši* « hidden, secret » vedi HED III, 203 s.

4.3. Moduli magici ed espressioni tecniche

4.3.1. Per « moduli magici » si intendono le singole procedure magiche. Alcuni di questi non sono peculiari di un unico tipo di rituale, bensì possono trovarsi in documenti diversi e provenienti da varie parti dell'orizzonte anatolico. Ciò consente, a mio parere, di affermare che i procedimenti presenti in quasi tutta la documentazione appartengono ad una cultura magico-popolare comune a tutte le genti che popolavano l'Anatolia nel II millennio. Inoltre, si deve ricordare che riti diversi possono confluire in un medesimo rituale¹⁵⁶ e che spesso due o più moduli sono combinati fra di loro al fine di ottenere il risultato desiderato. È per questo motivo che non è possibile prendere la presenza di un determinato modulo magico come criterio di attribuzione di un testo ad un determinato tipo di rituale.

Fra i moduli magici più significativi ricordiamo il rito della « porta », quello delle « lingue » e infine quello dei « fili ».

4.3.1.1. la porta

In molti documenti¹⁵⁷ si descrive la costruzione di una « porta » attraverso la quale viene fatto passare l'individuo da trattare magicamente¹⁵⁸. Si tratta chiaramente di un rito catartico, di « passaggio », per mezzo del quale l'individuo trattato depone idealmente le sue colpe o difetti e si libera dall'impurità.

Questa porta è costruita generalmente con rami di piante, o di biancospino (*hatalkišna*)¹⁵⁹ o di canne (GI), e una striscia di stoffa (*kureššar*)¹⁶⁰:

Ma appena il re e la regina escono lavati dalla tenda, due porte complete, fatte di biancospino, sono già state preparate. Una è quella del re, l'altra è quella della regina. Da ogni porta pende giù una stoffa *kureššar* (KUB 58.83 Ro II 16-20, e dupl., CTH 418)¹⁶¹.

In alcuni casi si accendono dei fuochi da ogni lato della « porta » :

Poi si fa una porta di biancospino e si tira una striscia di stoffa di traverso. Poi davanti alla porta da un lato si accende un fuoco e dall'altro si accende un fuoco. Le truppe passano nel mezzo (KUB 17.28 IV 49-53, CTH 426).

Una procedura assai elaborata viene descritta in un altro rituale, di ambito kizzuwatneo :

156. Per questo non è del tutto corretto, a mio avviso, parlare ad esempio di « rituali di sostituzione », in quanto in essi la procedura di sostituzione non è che uno dei mezzi magici messi in opera, accanto ad altri.

157. Oltre ai rituali da cui sono tratti gli esempi qui riportati, il rito della « porta » è presente in numerosi documenti, come per esempio in KUB 7.53 + III 35-42, KUB 27.28 IV 45-52 ; KUB 29.8 I 44-47 ; KUB 45.26 + II 1-16, KBo 12.96, KUB 29.56, KBo 10.44, KUB 9.27 +, ecc.

158. Sul motivo della porta nei rituali di Boghazkoy vedi DEL MONTE 1973.

159. Per una traduzione dell'ittita ^{gloss} *hatalkišna* come « biancospino » vedi OTTEN 1952-53, 69-71.

160. Su *kureššar* vedi HED IV, 262 ss.

161. Vedi POPKO 1991.

Con delle canne (il sacerdote AZU) fa una grande porta (KÁ.GAL) davanti al trono (del dio della tempesta). Poi, sopra, tende la lana blu e prende due uccelli. Lega a destra il primo uccello e lega un uccello a sinistra ; ma dietro alla porta egli costruisce 2 *huprušhi* di legno. E egli (ne) pone uno dietro alla porta a destra e egli (ne) pone uno dietro alla porta a sinistra ... e dalla porta egli lo (= il Signore del rituale) conduce fuori. Di fronte alla porta stanno 2 *kulaši* (di) legno di montagna, uno di qua e uno di là. E di fronte alla porta a destra sta una coppa con l'acqua pura, nella quale viene messo un po' di pianta saponaria ; a sinistra sta una coppa di latte dolce, nella quale viene messo (un ramoscello di) ulivo. Allora un sacerdote AZU sta di fronte alla porta, sulla destra, e tiene la coppa con l'acqua pura, e un (altro) sacerdote AZU sta sulla sinistra della porta e tiene la coppa con il latte dolce. Quando il Signore del rituale esce dalla porta di canne, i sacerdoti AZU versano sopra di lui il latte dolce e l'acqua pura (KBo 5.2 Vo III 17-25, 39-52, CTH 471)¹⁶².

Lo spazio della « porta » può anche essere simboleggiato da parti di offerte sacrificali :

Portano un capretto e un cagnolino. Si taglia in due il cagnolino e di qua e di là una metà si pone ; si fa allo stesso modo quanto al capretto (KBo 23.8 12-15, CTH 470).

In un caso sembra che anche un uomo venisse sacrificato con gli animali e tagliato in due :

E organizzano il sacrificio dietro al fiume in questo modo : vicino al fiume tagliano a metà un uomo, un capretto, un cagnolino (e) un maialino ; allora pongono le metà di qua e le (altre) metà di là (dal fiume?) (KUB 17.28 IV 46-48 : CTH 458).

4.3.1.2. le lingue (EME)

Frequente « strumento » per le pratiche magiche sono alcuni materiali plasmati a forma di « lingue »¹⁶³, trattati come se fossero il ricettacolo della magia nera.

Possono essere di vari materiali, anche metalli purché morbidi come l'argento o il rame :

Poi il Signore del rituale scava la terra. Incidono su argento e rame la « lingua » (cioè l'incantesimo) di tutti coloro che hanno di continuo stregato il Signore del rituale e li legano intorno (al collo degli) asini Dopo li legano intorno al collo di un toro (e) di un'ariete (KUB 24.12 Ro II 5-..., CTH 448)¹⁶⁴.

Materia più economica e di più facile lavorazione è la « pasta (da pane) » (*išna*) :

Si prende quanto segue : 2 recipienti *kurtali* di pasta ; in uno sono gettate 7 lingue di pasta, nell'altro sono gettate 7 lingue di pasta... (KBo 15.10 + Ro I 2-4, CTH 443).

Per lo più le « lingue » sono modellate nella terra argillosa (*purut*, IM) raccolta sulla riva di un corso d'acqua o di una sorgente :

162. Le righe 36-53 sono date in trascrizione e traduzione da G. DEL MONTE 1973, 127.

163. Su questo rito vedi HAAS 1971, 429 n. 34.

164. Vedi YOSHIDA 1991, in particolare 46-49. Le righe 12-14 sono date in trascrizione e traduzione in CHD L-N s.v. *nai-*, 360.

Poi ella (= la Vecchia) prende dell'argilla dalla riva (del fiume) ... Poi prende dell'argilla dalla sorgente ... La « Vecchia » porta qui l'argilla della riva del fiume (e) l'argilla della sorgente. (Modella) due figure (umane) in argilla, dodici lingue d'argilla piegate indietro, due bovi d'argilla... (KUB 7.53 + Ro I 33, 38, 43-44, CTH 409).

Si osserverà che si tratta sempre di materiali sui quali si può scrivere. È infatti presumibile che si incideva su queste « lingue » o uno scongiuro o il nome della persona da trattare magicamente (in bene o in male ...) allo stesso modo in cui si scriveva su alcune figurine sostitutive (cf. i testi KUB 40.83 e KUB 7.61 citati a n. 23).

4.3.1.3. i fili di lana

Un'altra azione magica, peculiare dei rituali anatolici¹⁶⁵, consiste nel legare con fili di lana parti del corpo del « paziente » ; l'altra estremità del filo viene legata a vari oggetti o piante o animali, che dovranno servire da ricettacolo per le colpe dell'individuo su cui si effettua la magia bianca, come se l'impurità dovesse « camminare », « fluire » lungo le cordicelle di lana¹⁶⁶. Una volta che quest'ultime saranno tagliate, il « paziente » potrà considerarsi purificato. A rafforzare l'azione magica concorre la recitazione dello scongiuro del legamento, *SIPAT haminkuwaš*¹⁶⁷.

La lana usata per questa pratica magica può essere di vari colori : bianca, blu, rossa, nera. Non è chiaro quale significato preciso abbia l'uso di un colore piuttosto che un altro, tranne per il nero che indica – lo sappiamo anche da testi diversi – l'impotenza, la rigidità dell'individuo malato¹⁶⁸.

Questi fili di lana collegano l'individuo per lo più ad un oggetto :

Ed egli/ella¹⁶⁹ lega due volte un (filo) bianco alle mani del re (e) della regina¹⁷⁰, ai loro piedi, alla loro nuca e due volte egli/ella lo taglia. Lo lega ai quattro angoli del palazzo, alla soglia, al legno inferiore (e) superiore del chiavistello. Appena ha legato due volte il (filo) bianco e (lo ha) tagliato due volte, egli/ella lo ripone su un ripiano (KBo 4.2 I 27-33, CTH 398)¹⁷¹.

Talvolta viene utilizzata anche una figurina sostitutiva (*šena*) :

Allora con un filo avvolgo le loro dita (= del re e della regina), (cioè quelle) delle loro mani ; tengo un *hahhal*¹⁷² e tengo una figurina sostitutiva. Ma una catasta di legna sta

165. Per una raccolta di questo motivo magico nella ritualistica anatolica vedi G. SZABÓ 1971, 95-100.

166. Il rito del legamento è quindi una forma di rito di sostituzione.

167. KUB 7.1 + III 28 (CTH 390) ; vedi KRONASSER 1961, 156-162 ; KELLERMAN 1987.

168. Sulla simbologia attribuita ad ogni singolo colore vedi RIA III [E. Unger] (1957-1971), 24 s.

169. Il soggetto dell'azione può essere o la « Vecchia » o l'augure menzionati al r. 13.

170. lett. al re (e) alla regina, le loro mani, i loro piedi.

171. Vedi KRONASSER 1962.

172. Si tratta probabilmente di un pezzetto di arbusto, vedi HED 3, 3 s. ; HEG Lief. 1, 121 s. Un *hahhal* è utilizzato anche nei rituali di ambito hurico dettati da Allaiturah(h)i (CTH 780-81, vedi ChS I/5 Nr. 14 e 37) e Salašu (CTH *788, vedi ChS I/5 Nr. 40).

ai piedi del re e una sta (ai piedi) della regina. E dico alla figurina : Prendi la pena, il dolore del re e della regina, e la loro angoscia ! E prendo il filo con il *hahhal* ... Con le loro dita e il *hahhal* spezzo il filo (KBo 17.1 IV 26-31, 33, CTH 416)¹⁷³.

Comunque non mancano testimonianze di utilizzo di esseri viventi ; ad esempio nel rituale di Ambazzi le cordicelle di lana sono collegate ad un animale, qui un topolino :

Essa prende una corda e la passa dai piedi dei Signori del rituale alle loro teste da entrambi i lati. La passa anche dietro le loro schiene. La toglie da loro e la pone nella cesta... Essa avvolge un pezzetto di stagno alla corda d'arco e l'attacca alla mano e al piede destro dei Signori del rituale. Lo toglie di nuovo e l'attacca a un topolino con le parole : Io ho tolto il male da voi e l'ho legato a questo topolino. Che questo topo lo porti in un lungo viaggio alle altre montagne, colline e vallate ! Essa rigira il topo e lo scioglie dicendo : Alauwaimis ! Segui solo lui ! Io ti darò da mangiare un capro ! (KUB 27.67 + II 15-19, II 34-42, CTH 391).

Un passo, purtroppo lacunoso, di un rituale proveniente da Arzawa attesta anche la pratica di legare fili di lana al letto di un malato, fili che vengono spezzati il giorno successivo :

Poi essa (cioè Alli, la « Vecchia » autrice del rituale) lega (formando un fiocco) un filo di lana (SÍG) alle testate del letto e alle sue sponde... Il secondo giorno, quando è chiaro ... essa taglia i fiocchi (*SÍGpítuli-*) di lana dal letto e li ripone nella cesta (II 46'-47', 48', 53'-54')¹⁷⁴.

4.3.2. Altri topoi rituali

Altre procedure magiche sono indicate con una precisa locuzione verbale, la quale viene quindi ad assumere un valore tecnico. Alcuni fra i più significativi di questi « ritual *topoi* », secondo l'espressione di G. Beckman, sono i riti del « tirare dalla strada », « prendere dalla terra », « far girare/circondare ». Come altri « sotto-rituali » questi possono trovarsi inseriti in vari rituali, magici o festivi, più complessi.

Il « tirare dalla strada » (KASKAL-az *huittiya-*) è fondamentalmente un rito di evocazione¹⁷⁵, che si effettua quando per qualche ragione si è portati a credere che una divinità è adirata ed è quindi andata via. Si può dire che in questo caso i « pazienti » da trattare sono gli dèi stessi. Si crede che il loro comportamento sia simile a quello degli uomini, cioè ugualmente attratti dalle derrate dolci e profumate o le vesti colorate, ed è proprio agendo sull'olfatto o la vista o il gusto delle divinità che si pensa di ottenere l'effetto desiderato, ossia il loro ritorno.

173. Vedi OTTEN - SOUČEK 1969.

174. Un motivo simile è forse presente anche in un rituale kizzuwatneo (CTH 703 « rituale di Muwalanni »), dove in un contesto alquanto frammentario si trovano menzionati insieme il letto (*šašta-*), un filo di lana (SÍG *alit-*) e l'avverbio « intorno » (*arahzanda*).

175. Sui rituali di evocazione vedi HAAS - WILHELM 1974.

L'azione magica viene espressa dal verbo *huitiya*-/SUD, talvolta anche dalla locuzione *para huitija*- . Il significato proprio di questo verbo è « tirare », ma nella sua specializzazione tecnica acquista un valore specifico : « evocare, attirare ». Indica quindi l'azione magica che consiste nell'evocare gli dèi, nel « tirarli via » dal loro nascondiglio.

I luoghi da dove si evocano le divinità sono molteplici, da località geograficamente attestate (p. e. in *KUB* 15.34 Ro I 52-63) a posti generici come « il prato », « la sorgente », « il mare », « la montagna », ecc.

Per convincere la divinità a tornare si tracciano delle « strade » (*KASKAL*) con prodotti gradevoli al gusto e all'olfatto, come il miele, la pappa, la farina, il vino, l'olio fino, il profumo, ecc., oppure con strisce di stoffa dai colori vivaci :

Essi scendono dalla porta di Tawinia e apparecchiano sulla strada una tavola di vimini per gli dèi del Cedro. Sopra vi pongono il cesto preparato e di fronte costruiscono un focolare per bruciare legna. Tirano un pezzo di stoffa dalla tavola di vimini e ne fanno una striscia. Quindi tirano una striscia di farina fine davanti alla stoffa ; da un lato della striscia di farina tirano una striscia di miele, ma dall'altra parte tirano una striscia di vino e olio fine mescolati insieme. Quindi egli rompe una pagnotta sottile, vi pone sopra una grossa focaccia e la mette alla fine delle strisce. Rompe una pagnotta sottile, vi pone sopra una grossa focaccia e la depone sulla strada. Versa pure una libagione di vino. (*KUB* 15.34 Ro I 18-29, *CTH* 483).

Il rito del « prendere dalla terra » (*taknaz da*-) è menzionato di frequente nei rituali di contro-magia effettuati per la purificazione di un individuo¹⁷⁶.

Il significato preciso dell'espressione *taknaz da*- si ricava da alcuni testi magici dove si « pongono nella terra » oggetti o figurine di individui da stregare¹⁷⁷. È probabile che l'atto magico negativo consistesse nella fabbricazione di modellini rappresentanti simbolicamente le persone da danneggiare e nel nasconderli nella terra, come se fossero morti e dati in balia alle divinità infernali¹⁷⁸. Nei rituali *taknaz da*- invece si doveva effettuare l'azione opposta consistente nel « prendere dal suolo » oggetti o immagini simboliche degli individui da trattare¹⁷⁹. Si confronti quanto riferito in un frammento di rituale rivolto alla dea Ištar di Ninive (*CTH* 716) :

176. Sull'insieme di questi rituali vedi TARACHA 1985, 1990 ; vedi anche BECKMAN 1990a.
 177. Vedi VIEYRA 1957. Si confronti anche il seguente passo : « Il Signore del rituale sputa sopra, poi li (= gli asini) gettano vivi nella terra. Il Signore del rituale afferra (il collo) del toro (e) dell'ariete dal basso. E gettano nella terra anche questi (cioè il toro e l'ariete), con la statuetta della dea Sole della terra, le pentole, olio, miele, [x], vino, argento, oro, lapislazzuli, rame, ferro » (*KUB* 24.12 Ro II 9-18, *CTH* 448).
 178. Per una interpretazione di *taknaz da*- « as expressing a rescue 'from the jaws of death' » vedi BECKMAN 1990b, 160 (recensione a HUTTER 1988) ; per TARACHA 1985, 278, invece « der Sinn dieser Wendung bleibt unklar ».
 179. L'incipit et il colofone del rituale *taknaz da*- dalla « Vecchia » Ašdu (*CTH* 490, vedi ChS I/5 Nrr. 50-55) indicano chiaramente che la sua celebrazione aveva per scopo la purificazione di un individuo stregato (UH₄-zahhanda/alwazhanda).

... Se (verso/nei riguardi del) re, (della) regina e (dei) figli del re qualcuno ha fatto qualcosa e li ha posti nella terra, allora, vedi ! io li prendo dalla terra ; inoltre pronuncia la parola in questo modo ; allora in quel luogo fanno così (*KBo* 2.9 Vo IV 13-16).

Altri testi¹⁸⁰ confermano che durante lo svolgimento del rito si pronunciava uno specifico scongiuro ; sfortunatamente il suo testo non è conservato.

Il rito espresso con il verbo *wahnu*- « far girare/oscillare », « circondare », è attestato già in un rituale magico antico-ittita, dove si fa oscillare un'ala d'aquila (*par pro toto* ?) sulla testa dei sovrani¹⁸¹. Tuttavia è soprattutto presente in rituali di ambito kizzuwatneo a carattere magico come *CTH* 472, *CTH* 479, ecc.¹⁸², o in feste come la festa (*h*)išuwa (*CTH* 628), e ciò fin dal Medio Regno. Infatti questa sequenza magica si trova già nel rituale composto dal re Pa/illiya di Kizzuwatna/Kummanni (*CTH* 475) :

[...] prendono¹⁸³ un capretto, un [...], un falco, un uccello *iripu*, un uccello *hapupu*, un [uccello ...], un uccello *šurašura*, una [pietra *k*ipriti], allora gli uomini *karimmiyaleš* circondano il dio della tempesta. (*KBo* 9.115 (+) IV 9-12).

Il verbo *wahnu*-, talvolta preceduto dai preverbi *šer* « sopra, su », *arha* « via », viene generalmente usato in modo intransitivo, con l'oggetto utilizzato per effettuare il rito al caso strumentale.

Si tratta verosimilmente di una pratica magica simile al « cerchio magico ». Si effettua per lo più con animali e minerali, che vengono elencati in ordine quasi costante : « Inoltre, essi fanno girare intorno al Signore del rituale un'aquila, un falco, un uccello *hapupu* e una (pietra) *hušti*¹⁸⁴, ma poi spruzzano l'acqua della purezza. » (*KBo* 19.140 10'-12', *CTH* 500) Tuttavia non mancano casi in cui si utilizzino figurine realizzate in argilla :

Il « figlio del palazzo » fa girare tre volte l'aquila sopra il re e la regina. Io faccio girare tre volte le truppe¹⁸⁵ sopra di loro. (*KBo* 17.1 e dupl. Ro II 30-32, *CTH* 416).

La stessa azione magica si effettua anche intorno ad edifici e a simulacri divini, nel corso di feste :

quando l'uomo del *tabri*¹⁸⁶ (ha terminato) di circondare il dio della tempesta e gli dèi nel *tabri*, ridà [il falco] al sacerdote AZU e il sacerdote AZU circond[a] Argapa, il tempio e Tenu. (*KUB* 54.35 (+) Vo 37'-38')¹⁸⁷.

180. Vedi Bo 4171 + *KUB* 46.46 Vs. I 6', cfr. TARACHA 1985, 281.

181. Vedi OTTEN - SOUČEK 1969.

182. Cf. *KBo* 23.1 + Ro II 3 (*CTH* 472) ; *KUB* 30.31 + IV 36-40 (*CTH* 479) ; *IBoT* 3.52 3-4 (*CTH* 660), ecc.

183. Soggetto dell'azione saranno verosimilmente gli uomini *karimmiyaleš* del rigo 8.

184. In altri rituali il termine *husti/a* è sostituito con *kipriti/a*. Su questi due vocaboli vedi POLVANI 1988, 18 s. e 36 s. ; vedi anche HED III, 411 s. Per *kipriti/a* : vedi HOFFNER 1965, 15 sqq. ; HW 3. suppl., 19.

185. Si tratta delle truppe che il sacerdote ha modellato nell'argilla (Ro II 20).

186. Sul *tabri* e i suoi addetti vedi TRÉMOUILLE 1991.

187. Vedi TRÉMOUILLE 1996.

4.4. Paragoni e metafore

Numerosi sono i paragoni e le metafore presenti nei rituali magici, cosa che non stupisce, dal momento che, come è noto, la magia antica – e quindi anche quella ittita – è principalmente di natura analogica. Ah. Ünal ne ha reperito più di centosettanta, tratti dai più diversi campi semantici : vasellame e mobilia, piante commestibili e non, animali domestici e non, osservazioni di natura meteorologica e astronomica, ecc.¹⁸⁸ Questa ricchezza di immagini impedisce di presentarne un quadro esauriente ; qui ci soffermeremo pertanto solo su alcune di esse, prima di tutto su quelle usate anche in testi diversi dai rituali magici, per cui si può parlare di veri e propri *topoi*¹⁸⁹.

In una civiltà dove gran parte delle stoviglie è costituita da vasi di argilla, la facilità con cui essi possono rompersi è un dato di esperienza quotidiana¹⁹⁰. D'altronde era pratica corrente distruggere, spaccandoli, i recipienti di argilla usati per i rituali, per evitare qualunque contagio con i residui delle operazioni magiche. Così nel rituale hurrico-ittita di Salašu, dove « la Vecchia » utilizza un vaso *hupuwai* e poi lo spezza.

Per analogia vengono quindi paragonati a vasi di terra tutti gli individui che si vogliono distruggere, in primo luogo i nemici : così, nel corso della festa (*h*)*išuwa*, la divinità, per bocca del sacerdote, promette al sovrano che i suoi nemici saranno spezzati « come brocche vuote ». La stessa immagine si ritrova nel mito di Ullikummi, dove Kumarbi minaccia di distruggere la città del dio della tempesta, Kummiya, come « vasi ».

Il paragone fra un individuo da distruggere e il vaso di terra che si spezza calpestandolo è ben presente anche nei rituali magici. Ricordiamo a titolo di esempio il « rituale di giuramento » delle truppe (v. p. 179), dove si dichiara, accompagnando la parola con l'atto : « Così come questi vasi sono calpestati, così anche gli spergiuri saranno calpestati dalla divinità del giuramento ».

Una frequente immagine, tratta dalla vegetazione, è quella della vite, che produce annualmente abbondanti grappoli, ma i cui tralci, una volta recisi, non danno più frutti¹⁹¹. Per analogia, la vite simboleggia quindi la fertilità del re e della sua stirpe, mentre il taglio di un piede di vite simboleggia la morte del sovrano. Ricordiamo, da un lato, il rituale di fondazione antico-ittita dove la famiglia reale si appressa al focolare sul quale è stato deposto un tralcio di vite e, dall'altro, il rituale dei funerali regi, dove una vite viene tagliata

188. ÜNAL 1988, 76 ss. Vedi anche ARCHI 1990.

189. Il fatto che esse siano presenti anche in documenti di età posteriore e di ambito diverso, come il testo delle parabole nei Vangeli, mostra che queste metafore appartengono ad un patrimonio comune a tutto il Vicino Oriente antico.

190. Sul topos del vaso rotto vedi FOSTER 1991. Alla stessa immagine si rifà verosimilmente la frase « finché io non abbia posto i tuoi nemici sotto i tuoi piedi » in Matteo 22,44.

191. Cf. il Vangelo secondo Giovanni 15,4 dove si dichiara : « Come il tralcio non può far frutto da se stesso se non rimane nella vite, così ... »

con una scure d'argento. Anche in altri rituali compare un tralcio di vite : in quello di Alli, effettuato in caso di malattia di un individuo, oppure nel rituale connesso con il mito del dio scomparso ; nei due casi purtroppo non è certa la valenza simbolica della vite.

Le altre metafore, sempre derivate da osservazioni empiriche, sono, a mia conoscenza, peculiari dei rituali magici. Due di esse sono particolarmente frequenti nella nostra documentazione : la prima trae la sua origine da oggetti di uso quotidiano, la seconda dall'osservazione del comportamento di animali domestici.

Se le armi, e l'interesse per esse, valgono da sempre a significare l'appartenenza al sesso maschile¹⁹², il fuso e la conochchia simboleggiano il sesso femminile¹⁹³. Non è quindi strano che nei rituali magici si usino questi oggetti per indicare analogicamente sia un reale ed attuale disturbo della sessualità del « paziente » sia un futuro ed eventuale cambiamento di natura in seguito ad azioni « corrette » dell'individuo trattato magicamente : per il primo caso ricordiamo il rituale di Paškuwatti (CTH 406)¹⁹⁴ contro l'impotenza, dove si pone nelle mani dell'uomo un fuso ed una conochchia che gli vengono poi strappati violentemente ; per il secondo il già menzionato « rituale di giuramento delle truppe », dove si consegnano abiti ed oggetti femminili ai soldati, quale minaccia di essere trasformati in femmine qualora non tengano fede al giuramento prestato al re e alla sua famiglia.

Essi portano degli abiti femminili, una rocca e uno specchio e rompono una freccia, e tu parli loro come segue : « Non sono questi (vedi tu qui) i fini abiti di una donna ? Noi li abbiamo (qui) per la cerimonia del prestare giuramento. Perciò, chiunque rompa questo giuramento e congiuri il male contro il re, la regina e i principi, possa questo giuramento cambiarlo da uomo in donna ! Che i suoi soldati si trasformino in donne, che si vestano come donne e che mettano sulle loro teste il kuressar ! Che gli si rompano nelle mani gli archi, le frecce (e) le armi e che gli si mettano nelle mani rocca e specchio ! » (KBo 6.34 II 42-III 1, CTH 427).

Nei rituali ittiti molti animali forniscono materia per svariate analogie,¹⁹⁵ alcuni però sono menzionati soprattutto come simboli di capacità procreativa. Alla mucca, per esempio, si associa una immagine di fertilità :

Dio Sole, mio signore, come questa mucca è fertile e (come) essa si trova in un campo fertile, e (come) essa riempie il campo con tori (e) vacche, che il Signore del rituale sia anch'esso fertile ; che riempì allo stesso modo la sua casa con figli, figlie, nipoti (e) bisnipoti, [¹⁹⁶].

192. Basti ricordare il noto inganno di Ulisse nei confronti di Achille nascosto fra le figlie di Licomede.

193. Questa simbologia è anche attestata iconograficamente : ricordiamo a questo proposito le stele sepolcrali frigie a forma di porta i cui battenti riportano dal lato destro – quello femminile – la conochchia e il fuso e dal lato sinistro – quello maschile – la faretra e un'arma.

194. Vedi HOFFNER 1987.

195. Vedi ÜNAL 1988, 77-78.

196. KUB 7.53 + IV 8-13. Cfr. anche KUB 7.41 IV 32 ss.

Anche la scrofa è frequentemente usata come termine di paragone: « Come una scrofa genera molti maialini... »¹⁹⁷. D'altronde, l'associazione fra quest'ultimo animale e la fertilità va oltre una semplice metafora poiché un rimedio usato per ridare vitalità ad una vite infruttuosa consiste nell' interrare una placenta di scrofa nella vigna¹⁹⁸.

Bibliografia

- ALP 1991 = S. ALP, *Hethitische Briefe aus Maşat-Höyük*, Ankara.
- ARCHI 1966 = A. ARCHI, « Trono regale e trono divinizzato nell'Anatolia ittita », *SMEA* 1, p. 76-120.
- ARCHI 1979 = A. ARCHI, « Auguri per il Labarna », *StMed* I, Pavia, p. 27-51.
- ARCHI 1990 = A. ARCHI, « Hittite Imagery », X. Türk Tarih Kongresi'nden ayırbasım, Ankara, p. 589-595.
- ARNAUD 1986 = D. ARNAUD, *Recherches au pays d'Astata. Emar VI/3*, Paris.
- BEAL 1995 = R. BEAL, « Hittite Military Rituals », in M. MEYER - P. MIRECKI (eds.), *Ancient Magic and Rituals Power*, Leiden - New York - Köln, p. 63-76.
- BECKMAN 1983a = G. BECKMAN, « Mesopotamians and Mesopotamian learning at Hattusa », *JCS* 35, p. 7-114.
- BECKMAN 1983b = G. BECKMAN, *Hittite Birth Rituals*, *StBoT* 29, Wiesbaden.
- BECKMAN 1990a = G. BECKMAN « The Hittite "Ritual of the Ox" (CTH 760.I.2-3) », *OrNS* 59, p. 34-55.
- BECKMAN 1990b = G. BECKMAN, *BiOr* 47/1-2, 160 (recensione a M. Hutter, *Behexung*).
- BECKMAN 1999 = G. BECKMAN, « The Tongue is a Bridge : Communication between Humans and Gods in Hittite Anatolia », *ArOr* 67, p. 519-534.
- BECKMAN 2002 = G. BECKMAN, « Babylonica Hethitica : The "babili-Ritual" from Boğazköy (CTH 718) », in K.A. YENER - H.A. HOFFNER Jr (ed.), *Recent Developments in Hittite Archaeology and History. Papers in Memory of Hans G. Güterbock*, Winona Lake, p. 35-41.
- BÖRKER KLÄHN 1992 = J. BÖRKER KLÄHN, « Illustrationen zum hethitischen Eidritual », in H. OTTEN *et alii* (ed.), *Hittite and Other Anatolian and Near Eastern Studies in Honor of Sedat Alp*, Ankara, p. 69-71.

197. Vedi ÜNAL 1988, 77 con n. 196.

198. *KUB* 12.44 + III 18.

- BÖRKER KLÄHN 1995 = J. BÖRKER-KLÄHN, « Auf der Suche nach einer Nekropole : Hattusa », *SMEA* 35, p. 69-92.
- BOTTÉRO 1987-1990 = J. BOTTÉRO, voce Magie A. In *Mesopotamien*, *RIA* 7, p. 201-234.
- CARINI 1982 = M.F. CARINI, « Il rituale di fondazione *KUB* XXIX 1 : Ipotesi intorno alla nozione etea arcaica della regalità », *Athenaeum* 60, p. 483-520.
- CARRUBA 1970 = O. CARRUBA, *Das Palaische - Texte, Grammatik, Lexikon*, *StBoT* 10, Wiesbaden.
- CASTANICOS 1991 = J. CASTANICOS, *Recherches sur le Vocabulaire de la Faute*, Cahiers de N.A.B.U. 2, Paris.
- COHEN 2002 = Y. COHEN, *Taboos and prohibitions in Hittite Society*, *THeth* 24, Heidelberg.
- CHRISTMANN-FRANCK 1971 = L. CHRISTMANN-FRANCK, « Le rituel des funérailles royales hittites », *RHA* 29, p. 61-111.
- DE MARTINO 1991 = S. DE MARTINO, « Himuili, Kantuzili e la presa del potere da parte di Tuthaliya », *Eothen* 4, Firenze, p. 5-21.
- DEL MONTE 1973 = G.F. DEL MONTE, « La porta nei rituali di Boğazköy », *OA* 12, p. 107-129.
- DEL MONTE 2002 = G.F. DEL MONTE, « Sui rituali di Malidunna di Turmitta », in P. TARACHA (ed.), *Silva Anatolica. Anatolian Studies Presented to Maciej Popko on the Occasion of His 65th Birthday*, Warsaw, p. 63-75.
- DINÇOL 1985 = A. DINÇOL, « Ashella Rituali (CTH 394) ve Hititlerde Salgin Hastalıklara Karsi Majik Islemlere Toplu Bir Bakis », *Belleten* 49/193, p. 1-40.
- ENGELHARD 1970 = D. ENGELHARD, *Hittite Magical Practices : an Analysis*, Ann Arbor.
- FALKENSTEIN 1939 = « Sumerische Beschwörungen aus Boğazköy », *ZA* 45, p. 8-42.
- FINCKE 1995 = J. FINCKE, « Beiträge zum Lexikon des Hurritischen von Nuzi », *SCCNH* 7, p. 17-19.
- FOSTER 1991 = K.P. FOSTER, « Ceramic Imagery in Ancient Near Eastern Literature », in P. VANDIVER *et alii* (ed.), *Materials Issues in Art and Archeology II*, Pittsburgh : Materials research Society, p. 389-413.
- FRANTZ-SZABÓ 1987-1990 = G. FRANTZ-SZABÓ, voce Maštigga, *RIA* 7, p. 531.

- FRANTZ-SZABÓ 1995 = G. FRANTZ-SZABÓ, « Hittite Witchcraft, Magic, and Divination », in J. M. SASSON (ed.), *Civilizations of the ancient Near East III*, New York, p. 2007-2019.
- GIORGIERI 1991 = M. GIORGIERI, « Magia e intrighi alla corte di Labarna - Hattušili », Istituto Lombardo 124, p. 247-277.
- GIORGIERI 2001 = M. GIORGIERI, « Aspetti magico-religiosi del giuramento presso gli Ittiti e i Greci », in S. RIBICHINI *et alii* (ed.), *La questione delle influenze vicino-orientali sulla religione greca, Atti del Colloquio Internazionale, Roma 20-22 maggio 1999*, Roma, p. 421-440.
- GLOCKER 1997 = J. GLOCKER, *Das Ritual für den Wettergott von Kuliwišna, Eothen 6*, Firenze, p. 126-132.
- GOETZE - PEDERSEN 1934 = A. GOETZE - H. PEDERSEN, *Mursilis Sprachlähmung. Ein hethitischer Text*, Copenhagen.
- GOETZE 1938 = A. GOETZE, *The Hittite Ritual of Tunnawi*, New Haven.
- GOETZE 1957 = A. GOETZE, *Kleinasien*, München.
- GRODDEK 2002 = D. GRODDEK, « Die rituelle Behandlung des verschwundenen Sonnengottes », in P. TARACHA (ed.), *Silva Anatolica. Anatolian Studies Presented to Maciej Popko on the Occasion of His 65th Birthday*, Warsaw, p. 119-131.
- GURNEY 1977 = O. GURNEY, *Some Aspects of Hittite Religion, The Schweich Lectures 1976*, Oxford.
- GÜTERBOCK 1970 = H.G. GÜTERBOCK, « An Initiation Rite for a Hittite Prince », in D. SINOR (ed.), *American Oriental Society Middle East Branch Semi-Centennial Volume*, p. 99-103.
- GÜTERBOCK 1986 = H.G. GÜTERBOCK, « A religious Text from Mašat », *JkF* 10, p. 205-214.
- HAAS 1971 = V. HAAS, « Ein hethitisches Beschwörungsmotiv aus Kizzuwatna », *OrNS* 40, p. 410-430.
- HAAS 1975 = V. HAAS, « Die hethisch-hurrischen Reinigungsrituale und die Serie *itkahi* und *itkalzi* », *SMEA* 16, p. 221-226.
- HAAS 1984 = V. HAAS, *Die Serien *itkahi* und *itkalzi* des AZU-Priester. Rituale für Tašmišarri und Tatuhepa sowie weitere Texte mit Bezug auf Tašmišarri*, ChS I/1, Roma.
- HAAS 1987-1990 = V. HAAS, voce Magie und Zauberei. B. Bei den Hethitern, *RIA* 7, p. 234-255.
- HAAS 1988 = V. HAAS, « Magie in hethitischen Gärten », in *Documentum Asiae Minoris Antiquae, Festschrift für Heinrich Otten zum 75. Geburtstag*, E. NEU - C. RÜSTER (ed.), Wiesbaden, p. 121-142.

- HAAS 1989 = V. HAAS, « Ein Preis auf das Wasser in hurritischer Sprache », *ZA* 79, p. 261-271.
- HAAS 1994 = V. HAAS, *Geschichte der hethitischen Religion*, Leiden - New York - Köln.
- HAAS 1996 = V. HAAS, « Marginalien zu hethitischen Orakelprotokollen », *AoF* 23, p. 76-94.
- HAAS 2003 = V. HAAS, *Materia Magica et Medica Hethitica*, Berlin - New York.
- HAAS - THIEL 1978 = V. HAAS - H.J. THIEL, « Die Beschwörungsrituale der Allaiturah(h)i und verwandte Texte », *Hurritologische Studien 2, AOAT* 31, Kevelaer - Neukirchen-Vluyn.
- HAAS - WEGNER 1988 = V. HAAS - I. WEGNER, *Die Rituale der Beschwörerinnen SALŠU.GI*, ChS I/5 Roma.
- HAAS - WILHELM 1974 = V. HAAS - G. WILHELM, « Hurritische und luwische Riten aus Kizzuwatna », *AOATS* 3, Kevelaer - Neukirchen-Vluyn.
- HAROUTUNIAN 2001 = H. HAROUTUNIAN, « Bearded or Beardless? Some Speculations on the Function of the Beard among the Hittites », in K.A. YENER - H.A. HOFFNER Jr (ed.), *Recent Developments in Hittite Archaeology and History. Papers in Memory of Hans G. Güterbock*, Winona Lake, p. 43-52.
- HOFFMANN 1984 = I. HOFFMANN, « Der Erlaß Telipinus », *TdH* 11, Heidelberg.
- HOFFNER 1965 = H. HOFFNER, « The Elkunirsa Myth Reconsidered », *RHA* 76, p. 5-16.
- HOFFNER 1966 = H.A. HOFFNER, « Symbols for Masculinity and Femininity. Their Use in Ancient Near Eastern Sympathetic Magic Rituals », *Journal of Biblical Literature* 85, p. 326-334.
- HOFFNER 1987 = H.A. HOFFNER, « Paskuwatti's ritual against sexual impotence (CTH 406) », *Aula Orientalis* V/2, p. 271-287.
- HOFFNER 1997 = H.A. HOFFNER, *The Laws of the Hittites*, Leiden.
- HOFFNER 2003 = H.A. HOFFNER, « Daily Life among the Hittites », in R.E. AVERBECK *et alii* (ed.), *Life and culture in the ancient Near East*, Bethesda, p. 95-118.
- HUTTER 1988 = M. HUTTER, « Behexung, Entzähnung und Heilung », *OBO* 82, Freiburg.
- HUTTER 1991 = M. HUTTER, « Bemerkungen zur Verwendung magischer Rituale in mittelhethitischer Zeit », *AoF* 18, p. 32-43.
- HUTTER 2001 = M. HUTTER, « Luwische Religion in den Traditionen aus Arzawa », in G. WILHELM (ed.), *Akten des IV. Internationalen*

- Kongresses für Hethitologie, Würzburg, 4.-8. Oktober 1999, *StBoT* 45, p. 224-234.
- HUTTER 2003 = M. HUTTER, « Aspects of Luwian Religion », in C. MELCHERT (ed.), *The Luwians*, Leiden-Boston, p. 211-280, 338-363.
- IMPARATI 1964 = F. IMPARATI, *Le Leggi ittite*, Roma.
- JAKOB-ROST 1972 = L. JAKOB-ROST, « Das Ritual der Malli aus Arzawa gegen Behexung (KUB 24.9+) », *THeth* 2, Heidelberg.
- JANOWSKI - WILHELM 1993 = B. JANOWSKI - G. WILHELM, « Der Bock, der die Sünde hinausträgt », in B. JANOWSKI *et alii* (ed.), *Religionsgeschichtliche Beziehungen zwischen Kleinasiens, Nordsyrien und dem Alten Testament*, *OBO* 129, Freiburg, p. 109-169.
- KASSIAN 1999 = A.S. KASSIAN, *Two Middle Hittite Rituals mentioning Zi-plantawiya, Sister of the Hittite King Tuthalija II/I*, Moscow.
- KASSIAN *et alii* 2002 = A. KASSIAN *et alii*, « Hittite Funerary Ritual *šalliš waštaiš* », *AOAT* 288, Münster.
- KELLERMAN 1978 = G. KELLERMAN, « The King and the Sun-God in the Old Hittite Period », *Tel Aviv* 5, p. 199-207.
- KELLERMAN 1980 = G. KELLERMAN, *Recherche sur les Rituels de fondation hittites*, Paris.
- KELLERMAN 1987 = G. KELLERMAN, « La déesse Hannahanna : son image et sa place dans les mythes anatoliens », *Hethitica* 7, p. 126-128.
- KLENGEL 1984 = H. KLENGEL, « Zu einem Ablenkungszauber bei Krankheit im hethitischen Heer (KUB LIV 65) », *AoF* 11, p. 174-176.
- KLINGER 1996 = J. KLINGER, *Untersuchungen zur Rekonstruktion der hattischen Kultschicht*, *StBoT* 37, Wiesbaden.
- KRONASSER 1961 = H. KRONASSER, « Fünf hethitische Rituale », *Die Sprache* 7, p. 140-167.
- KRONASSER 1962 = H. KRONASSER, « Das hethitische Ritual *KBo* IV 2 », *Die Sprache* 8, p. 89-107.
- KÜHNE 1972 = C. KÜHNE, « Bemerkungen zu kürzlich edierten hethitischen Texten », *ZA* 62, p. 236-261.
- KÜHNE 1973 = C. KÜHNE, « Das Ritualfragment *KBo* XVI 56 + *KUB* XXXIV 85 », in E. NEU - C. RÜSTER (eds.), *Festschrift Heinrich Otten*, Wiesbaden, p. 161-167.
- KÜHNE 1993 = C. KÜHNE, « Zum Vor-Opfer im alten Anatolien », in B. JANOWSKI *et alii* (ed.), *Religionsgeschichtliche Beziehungen zwischen Kleinasiens, Nordsyrien und dem Alten Testament*, *OBO* 129, Freiburg, p. 225-283.
- KÜMMEL 1967 = H.M. KÜMMEL, *Ersatzrituale für den hethitischen König*, *StBoT* 3, Wiesbaden.

- KÜMMEL 1987 = H. M. KÜMMEL, « Rituale in hethitischer Sprache », in O. KAISER (ed.), *TUAT* II/2, p. 289-292.
- LEBRUN 1976 = R. LEBRUN, *Samuha, foyer religieux de l'empire hittite*, Louvain-la-Neuve.
- LEBRUN 1979 = R. LEBRUN, « Les rituels d'Ammihatna, Tulpî et Mati contre une impureté », *Hethitica* 3, p. 139-164.
- LEBRUN 1985 = R. LEBRUN, « *L'aphasie de Muršili II* = CTH 486 », *Hethitica* 6, p. 103-138.
- MARAZZI 1980 = M. MARAZZI, *RSO* 54, 257 (recensione al volume di L. ROST, *TdH* 2).
- MARAZZI 1982 = M. MARAZZI, « Costruiamo la reggia, 'fondiamo' la regalità : note intorno ad un rituale antico-ittita », *VO* 5, p. 117-169.
- MARAZZI 1994 = M. MARAZZI, « Ma gli Hittiti scrivevano veramente su « legno »? », in *Festschrift W. Belardi*, Roma, p. 131-160.
- MASCHERONI 1988 = L.M. MASCHERONI, « A proposito delle cosidette *Sammeltafeln* etee », in F. IMPARATI (ed.), *Studi di Storia e di Filologia anatolica dedicati a Giovanni Pugliese Carratelli*, *Eothen* 1, Firenze, p. 131-145.
- MASSON 1950 = O. MASSON, « À propos d'un rituel hittite pour la lustration d'une armée », *RHR* 137, p. 5-25.
- MAZOYER 2003 = M. MAZOYER, *Télipinu, le dieu au marécage*, Paris.
- MCMAHON 2002 = G. MACMAHON, « Comparative Observations on Hittite Rituals », in K.A. YENER - H.A. HOFFNER Jr (ed.), *Recent Developments in Hittite Archaeology and History. Papers in Memory of Hans G. Güterbock*, Winona Lake, p. 127-135.
- MEIER 1939 = G. MEIER, « Ein akkadiesches Heilungsritual aus Boğazköy », *ZA* 45, p. 105-215.
- MELCHERT 2001 = H.C. MELCHERT, « A Hittite Fertility Rite? », in G. WILHELM (ed.), *Akten des IV. Internationalen Kongresses für Hethitologie*, Würzburg, 4.-8. Oktober 1999, *StBoT* 45, p. 404-409.
- NEU 1970 = E. NEU, *Ein althethitisches Gewitterritual*, *StBoT* 12, Wiesbaden.
- NEU 1980 = E. NEU, *Althethitische Ritualtexte in Umschrift*, *StBoT* 25, Wiesbaden.
- OETTINGER 1976 = N. OETTINGER, *Die Militärischen Eide der Hethiter*, *StBoT* 22, Wiesbaden.
- OTTEN - SOUČEK 1969 = H. OTTEN - V. SOUČEK, *Ein althethitisches Ritual für das Königspaar*, *StBoT* 8, Wiesbaden.
- OTTEN 1942 = H. OTTEN, *Die Überlieferungen des Telipinu-Mythus*, *MVAeG* 46/I, Leipzig

- OTTEN 1951 = H. OTTEN, « Ein Beitrag zu den Boğazköy-Tafeln im Archäologischen Museum zu Ankara » (recensione a ABoT), *BiOr* 8, p. 224-232.
- OTTEN 1952-1953 = H. OTTEN, « Ein Reinigungsritual im Hethitischen : *gišhatalkišna-* », *AfO* 16, p. 69-71.
- OTTEN 1958 = H. OTTEN, *Hethitische Totenrituale*, Berlin.
- OTTEN 1961 = H. OTTEN, « Eine Beschwörung der Unterirdischen aus Boğazköy », *ZA NF* 51, p. 114-157.
- OTTEN 1973 = H. OTTEN, « Das Ritual der Alli aus Arzawa », *ZA* 63, p. 76-82.
- PECCHIOLI DADDI - POLVANI 1990 = F. PECCHIOLI DADDI - A.-M. POLVANI, *La mitologia ittita*, Brescia.
- PIERI GENTILI 1981 = F. PIERI GENTILI, « Il sacerdote *patili* nell'ambito cultuale ittita », *Studi e Ricerche* I, Firenze, p. 19-48.
- PIERI GENTILI 1982 = F. PIERI GENTILI, « L'edificio *šinapši* nei rituali ittiti », *Atti e Memorie « La Colombaria »*, vol. 47, p. 1-37
- POLVANI 1988 = A.-M. POLVANI, *La terminologia dei minerali nei testi ittiti I*, *Eothen* 3, Firenze.
- POPKO 1991 = M. POPKO, « Weitere Fragmente zu *CTH* 418 », *AoF* 18, p. 44-53.
- POPKO 1995 = M. POPKO, *Religions of Asia Minor*, Warsaw.
- POPKO 2003 = M. POPKO, *Das hethitische Ritual CTH 447*, Warszawa.
- PRECHEL 1996 = D. PRECHEL, « Die Göttin Išhara. Ein Beitrag zur altorientalischen Religionsgeschichte », *ALASPM* 11, Münster.
- PRECHEL 2002 = D. PRECHEL, « Betrachtungen zum Ritual der Pupuwanni », in P. TARACHA (ed.), *Silva Anatolica. Anatolian Studies Presented to Maciej Popko on the Occasion of His 65th Birthday*, Warsaw, p. 277-288.
- PUHVEL 1994 = J. PUHVEL, « Ash and Soap in Hittite », in P. VAVROUŠEK (ed.), *Iranian and Indo-European Studies. Memorial Volume of Otokar Klíma*, Praha, p. 215-218.
- ROST 1953 = L. ROST, « Ein hethitisches Ritual gegen Familienzwist », *MIO* 1, p. 345-379.
- SALVINI - WEGNER 1986 = M. SALVINI - I. WEGNER, *Die Rituale des AZU-Priesters*, ChS I/2, Roma.
- SCHUSTER 1974 = H.-S. SCHUSTER, *Die Hattisch-Hethitischen Bilinguen I*, Leiden.
- SCHUSTER 2002 = H.-S. SCHUSTER, *Die Hattisch-Hethitischen Bilinguen II*, Leiden - Boston - Köln.

- SEEHER 1993 = J. Seeher, « Körperbestattung und Kremation - ein Gegensatz? », *IM* 43, p. 219-226.
- SOUČEK 1963 = V. SOUČEK, « Ein neues hethitisches Ritual gegen die Pest », *MIO* 9, p. 164-174.
- STARKE 1985 = F. STARKE, *Die keilschrift-luwischen Texte in Umschrift*, *StBoT* 30, Wiesbaden.
- STURTEVANT - BECHTEL 1955 = E.H. STURTEVANT - G. BECHTEL, *A Hittite Chrestomathy*, Philadelphia, p. 100-126.
- SÜEL 1992 = A. SÜEL, « Ortaköy : Eine hethitische Stadt mit hethitischen und hurritischen Tontafelentdeckungen », in H. OTTEN *et alii* (ed.), *Hittite and Other Anatolian and Near Eastern Studies in Honor of Sedat Alp*, Ankara, p. 487-491.
- SZABÓ 1971 = G. SZABÓ, *Ein hethitisches Entzünungsritual für das Königspaar Tuthalija und Nikalmati*, *THeth* 1, Heidelberg.
- TARACHA 1985 = P. TARACHA, « Zu den hethitischen *taknaz da-* Ritualen », *AoF* 12, p. 278-282.
- TARACHA 1990 = P. TARACHA, « More about the hittite *taknaz.da-* rituals », *Hethitica* 10, p. 171-184.
- TARACHA 2000 = P. TARACHA, *Ersetzen und entsühnen. Das mittelhethitische Ersatzritual für den Großkönig Tuthalija (CTH 448.4) und verwandte Texte*, Leiden - Boston - Köln.
- TARACHA 2001 = P. TARACHA, « Aspekte der Hurritisierung Kleinasiens : Ein Beschwörungsritual aus mittelhethitischer Zeit », in G. WILHELM (ed.), *Akten des IV. Internationalen Kongresses für Hethitologie, Würzburg, 4.-8. Oktober 1999*, *StBoT* 45, p. 685-695.
- TARACHA 2002 = P. TARACHA, « Another Hittite Fragment of a Substitution Ritual », in P. TARACHA (ed.), *Silva Anatolica. Anatolian Studies Presented to Maciej Popko on the Occasion of His 65th Birthday*, Warsaw, p. 339-344.
- TARACHA 2004 = P. TARACHA, « On the Dynasty of the Hittite Empire », in D. GRODDEK - S. RÖßLE (ed.), *Šarnikzel. Hethitologische Studien zum Gedenken an Emil Orgetorix Forrer (19.02.1894 - 10.01.1986)*, Dresden, p. 631-638.
- TORRI 1998 = G. TORRI, « Ittita : 'Bove, madre del brulicare di formiche'. Alcune osservazioni sul rituale di Maštigga (*KUB* LVIII 79) », *SEL* 15, p. 69-76.
- TORRI 2003a = G. TORRI, « La similitudine nella magia analogica ittita », *Studia Asiana* 2, Roma.
- TORRI 2003b = G. TORRI, « Common Literary Patterns in Hittite Magical Rituals and Prayers », *OrNS* 72, p. 216-222.
- TRABAZO 2002 = J.V.G. TRABAZO, *Textos religiosos hititas*, Madrid.

TRÉMOUILLE 1991 = M.-Cl. TRÉMOUILLE, « *Sul tabri e i suoi addetti* », *Eothen* 4, Firenze, p. 77-105.

TRÉMOUILLE 1996 = M.-Cl. TRÉMOUILLE, « Une ‘fête du mois’ pour Teššub et Hebat », *SMEA* 37, p. 79-104.

TRÉMOUILLE 1997 = M.-Cl. TRÉMOUILLE, « *Hebat. Une divinité syro-anatolienne* », *Eothen* 7, Firenze.

TRÉMOUILLE 2000 = « Les rituels magiques hittites. Aspects formels et techniques », in A. MOREAU - J.Cl. TURPIN (ed.), *La magie, Actes du Colloque International de Montpellier 25-27 Mars 1999*, Montpellier, p. 77-94.

ÜNAL 1988 = A. ÜNAL, « The Role of Magic in Ancient Anatolian Religions according to the Cuneiform Texts from Bogazköy-Hattuša », *BMECCJ* 3, p. 52-85.

ÜNAL 1996 = A. ÜNAL, *The Hittite ritual of Hantitaššu from the city of Hurma against troublesome years*, Ankara.

ÜNAL 1998 = A. ÜNAL, *Hittite and Hurrian Cuneiform Tablets from Ortaköy (Çorum), Central Turkey*, Istanbul.

ÜNAL 1999 = A. ÜNAL, « A Hittite Foundation Ritual on the Occasion of Building a New Fortified Border Town », *Eothen* 10, Firenze, p. 213-223.

VAN BROCK 1959 = N. VAN BROCK, « Substitution rituelle », *RHA* 65, p. 117-139.

VAN DEN HOUT 1994 = Th. VAN DEN HOUT, « Death as a Privilege. The Hittite Royal Funerary Ritual », in J.M. BREMMER *et alii* (ed.), *Hidden Futures*, Amsterdam.

VAN DEN HOUT 1995 = Th. VAN DEN HOUT, « An Image of the Dead? Some Remarks on the Second Day of the Hittite Royal Funerary Ritual », in O. CARRUBA *et alii* (ed.), *Atti del II Congresso Internazionale di Hittitologia, Pavia 28 giugno - 2 luglio 1993*, Pavia, p. 195-211.

VAN DEN HOUT 2002 = « Another View of Hittite Literatur », in S. DE MARTINO - F. PECCHIOLI DADDI (ed.), *Anatolia Antica. Studi in memoria di Fiorella Imparati* », *Eothen* 11, Firenze, p. 857-878.

VIEYRA 1957 = M. VIEYRA, « Ištar de Ninive », *RA* 51, p. 83-102 ; p. 130-138.

WATKINS 1986 = C. WATKINS, « The Indo-European Background of a Luvian Ritual », *Die Sprache* 32, p. 324-333.

WERNER 1967 = R. WERNER, *Hethitische Gerichtsprotokolle, StBoT* 4, Wiesbaden.

WILHELM 1995 = G. WILHELM, « Zur Ritual- und Redaktionsgeschichte des althethitischen Gewitterrituals *CTH 631.1* », in O. CARRUBA *et alii*

(ed.), *Atti del II Congresso Internazionale di Hittitologia, Pavi 28 giugno - 2 luglio 1993*, Pavia, p. 381-388.

WRIGHT 1987 = D.P. WRIGHT, *The Disposal of Impurity : Elimination Rites in the Bible and in Hittite and Mesopotamian Literature*, Atlanta.

YOSHIDA 1991 = D. YOSHIDA, « Ein hethitisches Ritual gegen Behexung (*KUB* XXIV 12) und der Gott Zilipuri/Zalipura », in *Essays on Ancient Anatolian and Syrian Studies in the 2nd and 1st millennium B.C.*, *BMECCJ* 4, p. 45-60.