

## **INFLUENZE RECIPROCHE FRA AREA EGEEA E AREA ANATOLICA : L'ASPETTO DEL CULTO**

### **1. Introduzione**

Molto si è trattato delle possibili influenze reciproche fra mondo miceneo e mondo ittita ma, per quanto concerne espressamente l'ambito culturale, o sono stati affrontati aspetti specifici o se ne è fatto cenno all'interno di problematiche più generali sui rapporti fra Egeo e Vicino Oriente. Ci sembra pertanto opportuno fare il punto su quanto effettivamente conosciamo in base ai dati acquisiti, ben distinguendo fra le poche risposte certe, le ipotesi plausibili e le possibilità più remote. Le testimonianze usufruibili sono di quattro tipi

- le testimonianze archeologiche
- i testi ittiti su Ahhiyawa e sull'Anatolia occidentale
- le tavolette micenee con menzione di divinità  
« asiatiche » o con riferimenti a etnici « anatolici »
- le fonti greche su divinità e templi considerati di  
« antica » origine.

Partendo da queste testimonianze cercheremo di verificare quali divinità asiane possano aver influito sul patrimonio culturale miceneo e viceversa quali divinità micenee fossero presenti sul territorio anatolico. Già dall'enunciazione di questo programma si può evincere come a nostro avviso i rapporti fra le due aree fossero sbilanciati. Infatti da un lato i Micenei furono attivi in prima persona sulle coste dell'Anatolia occidentale e sulle isole prospicienti, ma si inserirono in un tessuto culturale che rifletteva una consolidata tradizione ittito-

luvia, ed è quindi difficile che ne abbiano potuto influenzare il patrimonio religioso se non a livello locale; sembra più probabile che attraverso questi Micenei che vivevano in Anatolia sia arrivato in Grecia l'eco di culti orientali. Dall'altro lato, se genti anatoliche sbarcarono sul continente greco, per quel poco che sappiamo sembra trattarsi solo di personaggi singoli o di categorie che probabilmente non costituivano elementi determinanti sul piano culturale<sup>1</sup>. Quindi la conoscenza da parte dei Micenei della cultura orientale sembra attuarsi sul suolo anatolico e ugualmente sul suolo anatolico gli Ittiti vengono in contatto con la cultura micenea. Mentre non abbiamo quasi traccia sul piano archeologico di « oggetti » ittiti in territorio greco<sup>2</sup>, forse si può rintracciare sul piano culturale qualche specifica influenza. Al contrario in Anatolia abbiamo testimonianze egee evidenti, ma di un'influenza micenea sul patrimonio culturale ittito-luvio non abbiamo alcuna traccia.

Cominceremo esaminando le testimonianze scritte ittite nelle quali sono menzionate divinità che potrebbero essere micenee.

## 2. La divinità di Lesbo

Nel testo oracolare KUB V 6 II 57-64<sup>3</sup> sono citate in un unico contesto la divinità di Ahhiyawa e la divinità di Lazpa<sup>4</sup>. La richiesta della loro presenza al capezzale del sovrano ittita malato denota la loro notorietà come numi tutelari, la domanda all'oracolo sulle procedure da eseguire indica invece che si tratta di due divinità « straniere » esterne al mondo anatolico, ma abbastanza vicine tra loro da poter essere venerate con un medesimo rituale. Se si identifica Ahhiyawa con il mondo miceneo o una sua propaggine e Lazpa con l'isola di Lesbo, è possibile non solo interpretare la prima divinità come micenea ma anche supporre che la seconda facesse ugualmente parte del pantheon miceneo. Infatti sui rapporti fra Ahhiyawa e Lazpa siamo informati da altri due testi ittiti, KUB XXVI 91 e KUB XIX 5+KBo XIX 79<sup>5</sup>, che si riferiscono probabilmente ad uno stesso episodio in cui il tema centrale è rappresentato dalla

conquista di Lazpa da parte di Apta di Milavata, vassallo di Ahhiyawa, su istigazione di Piyamaradu<sup>6</sup>. L'episodio secondo le interpretazioni più recenti viene datato ai primi anni di Muwattalli II<sup>7</sup>. E' possibile che l'inserimento dell'isola nelle « conquiste » micenee risulti permanente e che all'epoca di Hattusili III, nel quale si identifica con buona base di probabilità il sovrano malato del testo oracolare<sup>8</sup>, Lesbo sia sempre in mano micenea. Mi appare attendibile la ricostruzione degli eventi<sup>9</sup> che vede un crescente predominio di Ahhiyawa sulle isole prospicienti le coste dell'Anatolia occidentale, partendo dai suoi avamposti costieri più a sud, in particolare Mileto, mentre sulla terraferma il controllo ittita rimane saldo attraverso una serie di stati vassalli. Le informazioni offerte dalla ceramica micenea presente nei siti dell'Anatolia occidentale e delle isole prospicienti<sup>10</sup> sembrano avallare una tale ricostruzione storica.

La presenza a Lesbo di « uomini *ŠARIPUTU* »<sup>11</sup>, catturati nel corso dell'attacco all'isola da parte di Apta, i quali oltre che come lavoratori al servizio del sovrano ittita vengono definiti, almeno una parte di loro, come « appartenenti agli dei », denota l'esistenza sull'isola di uno o più templi. La conferma di tale esistenza anche in un periodo successivo, quando sul trono non c'è più Muwattalli ma il fratello e successore Hattusili III, proviene dal testo oracolare sopra citato. Quest'ultima testimonianza rivela anche l'importanza di almeno una delle divinità venerate sull'isola – nel caso vi fossero più templi – anche a livello « internazionale », ma il suo nome rimane ignoto. Se accettiamo l'ipotesi di un ingresso di Lesbo nell'orbita micenea, si può supporre che tale divinità progressivamente unisse a caratteri autoctoni asianici un'influenza egea. Le testimonianze archeologiche specifiche per l'isola sono purtroppo scarse. Ritrovamenti micenei sono databili a partire dal TE III A, con un incremento nel periodo successivo che si prolunga fino al III C<sup>12</sup>, ma non sono elementi sufficienti per ipotizzare un insediamento miceneo<sup>13</sup>. Forse notizie più « positive » sono da ricercarsi nell'età greca. In epoca classica vi era infatti un santuario a Era Eolia comune a tutte le città dell'isola. Pugliese Carratelli<sup>14</sup> ha prospettato

l'ipotesi che questa Era, definita da Alceo πάντων γενέθλαν « origine di tutto », avesse caratteristiche egeo-anatoliche e in realtà fosse già presente sull'isola prima della colonizzazione eolica<sup>15</sup>. Alla luce delle tavolette in lineare B vi sono ulteriori elementi a favore di questa ipotesi. La triade venerata nell'Heraion di Lesbo comprende Zeus e Dioniso e potrebbe trattarsi di una triade analoga a quella che veniva venerata nel santuario miceneo di Pakijane a Pilo<sup>16</sup>. E' una triade diversa da quella forse venerata già in età micenea a Tebe in Beozia, che con le figure di Maka, Opores e Kore – se si accetta l'interpretazione che riconosce in questi tre vocaboli delle divinità<sup>17</sup> – prefigura la triade eleusina di Demetra, Zeus e Persefone. Tale interpretazione porterebbe una nuova conferma di come in età micenea fosse già in atto il processo di formazione di « famiglie » divine diverse da luogo a luogo, che probabilmente conglobavano divinità autoctone di lunga tradizione e divinità entrate più di recente sul suolo egeo. In questo quadro appare possibile che la triade di Lesbo risalga ad un periodo precedente la colonizzazione eolica e sia un apporto miceneo. Forse la principale divinità adorata nell'isola già nel XIII secolo era il risultato dell'unificazione di una divinità autoctona di tipo naturalistico con la Era micenea di tradizione messenica.

### 3. La divinità di Ahhiyawa

Nei due testi ittiti sulla conquista « micenea » delle isole prospicienti l'Anatolia, considerati nel paragrafo precedente, viene menzionato un dio della tempesta che dà il suo aiuto al re di Ahhiyawa o al suo rappresentante. Nel primo, una lettera inviata dal sovrano ittita a quello di Ahhiyawa, vi è la citazione di una lettera precedente di quest'ultimo al re ittita, in cui si dichiara : « Le tue (del re ittita) isole, che t[u...], il dio della tempesta mi dette in sudditanza » (KUB XXVI 91 Ro 6-7). Nel secondo, una lettera inviata dal principe del paese del fiume Seha, Manapa-Tarhunta, al re ittita, si riferisce una frase indirizzata da Piyamaradu a Apta, principe di Milawata,

« vassallo » del re di Ahhiyawa : « Un qua[lche] dio della tempesta ti ha [fa]tto un [don]o » (KUB XIX 5 + KBo XIX 79, 22)<sup>18</sup>. Come rilevato dal De Martino, si fa probabilmente riferimento alle operazioni condotte da Ahhiyawa nella zona insulare prospiciente l'Anatolia (nord-)occidentale, oggetto di contesa fra « Micenei » e Ittiti, il cui possesso ottenuto con un'azione militare viene ascrivito ad una divinità. Tuttavia mi sembra azzardato riconoscere con sicurezza in questo dio della tempesta lo Zeus miceneo<sup>19</sup>, il *di-we* cui si inviano offerte nelle tavolette in Lineare B, in quanto i due passi citati riflettono una concezione religiosa e un topos letterario ittita. E' significativo a mio parere il fatto che nel secondo passo Piyamaradu parli di « un qualche dio della tempesta » (<sup>d</sup>U-tar), sottolineando così non tanto una divinità specifica ma l'azione divina in generale come causa di un evento umano. E' possibile che venga chiamato in causa il dio della tempesta in quanto questi rappresenta non solo la divinità principale nel pantheon ittita ma ogni città ha un suo dio della tempesta<sup>20</sup>, che può essere venerato anche con un appellativo specifico. Proprio in questo periodo lo stesso Muwattalli ha come dio protettore un dio della tempesta. Pertanto la menzione di un dio della tempesta come protettore delle azioni militari di Ahhiyawa potrebbe essere semplicemente un espediente letterario usato dagli Ittiti senza il riferimento ad una reale divinità specifica. Possiamo comunque supporre che gli Ittiti vi riconoscano la stessa divinità i cui favori, insieme a quelli della divinità di Lesbo, vengono richiesti successivamente da Hattusili III ammalato. Attribuirle una precisa identità mi sembra tuttavia frutto di speculazione.

### 4. Jappaliuna, divinità di Wilusa

Nel trattato fra Muwattalli e Alaksandu di Wilusa, che probabilmente conclude il periodo di ostilità fra l'impero ittita e gli stati nord-occidentali dell'Anatolia<sup>21</sup>, l'elenco delle divinità del giuramento del paese di Wilusa si apre con la citazione di due divinità specifiche<sup>22</sup>. La prima è un dio della tempesta, « il dio della tempesta dell'esercito ». E' questa una citazione molto

diversa rispetto ai due passi citati nel precedente paragrafo. Infatti qui viene fatto riferimento ad un dio della tempesta specifico, noto con questo appellativo in numerosi testi ittiti come « protettore » dell'esercito di Hatti. La seconda è preceduta nel testo da una lacuna, forse riferibile soltanto al determinativo di « dio » ma che potrebbe anche comprendere la parte iniziale del nome stesso. Partendo dall'assunto che il termine sia completo è stata fatta l'ipotesi che si tratti della forma asianica del dio greco Apollo<sup>23</sup>. Un problema ulteriore riguarda proprio l'origine di tale divinità; sarei propensa a riconoscervi una vera e propria divinità asianica<sup>24</sup>, il cui nome è stato accolto in un secondo momento nel pantheon greco, non necessariamente già in età micenea. A tutt'oggi nelle tavolette micenee non figura una divinità che possa identificarsi con Apollo o con uno dei suoi epiteti. Le sue pretese epiclesi sarebbero :

1) *di-wo-pu-ka-ta* (KN Fp 363.3). L'interpretazione più plausibile è che si tratti di un antroponimo o, meglio, di un nome di mestiere. La tavoletta contiene infatti una lista di tre destinatari di olio e gli altri due sono rappresentati da *da-\*83-ja-de i-je-ro* e da *ki-ri-te-wi-ja* che, anche accettandosi una interpretazione in chiave religiosa per entrambi, non sono dei teonimi. L'esistenza di un Apollo *πόκτης* in un passo di Plutarco<sup>25</sup> non appare prova sufficiente per considerare il termine miceneo un appellativo del dio greco<sup>26</sup>.

2) *e-re-u-te-re* (PY Cn 3.2, Wa 917.2(?), KN As <4493>.1(?)). Probabilmente si tratta di un titolo che designa un particolare funzionario<sup>27</sup>, ma è stato proposto anche di riconoscervi il teonimo *Ἐλευθήρει* (dat.), riferendolo alternativamente ad Apollo o a Dioniso<sup>28</sup>. Tale interpretazione è a mio parere da scartare, in quanto non tiene alcun conto del contesto che non presenta connessione col mondo divino.

3) *di-ri-mi-jo* (PY Tn 316 v.10). Il termine è seguito dall'espressione *di-wo i-je-we*, per la quale la traduzione di « figlio di Zeus » appare del tutto accettabile, soprattutto in base all'interpretazione globale del passo, che vedrebbe Zeus e Era venerati in uno stesso sacello insieme al figlio. Il vocabolo non ritorna in epoca successiva, quindi risulta puramente ipotetico

identificare questa divinità con Apollo o con Dioniso. Tuttavia, sia la presenza di Dioniso in altre tavolette di Pilo che l'eventualità, sopra discussa<sup>29</sup>, di una importazione a Lesbo della triade messenica mi farebbero propendere per la seconda ipotesi.

4) *pa-ja-wo-ne* (KN V 52.2). Si tratta sicuramente di un teonimo (compare infatti nella sequenza *a-ta-na-po-ti-ni-ja* 1 ... *e-nu-wa-ri-jo* 1 *pa-ja-wo-ne* 1 *po-se-da[-o-ne]*) e viene unanimamente interpretato come \*Παϊάων (cf. omerico Παϊήων e dorico Παϊάων). A differenza degli altri termini citati, si tratta di una divinità egea che in età greca confluirà in Apollo, ma che ancora in Omero (cf. ad es. *Iliade* V.401) ha una sua identità distinta come medico degli dei<sup>30</sup>.

5) *si-mi-te-u* (KN Am 827.1 e V 1583.A ; TH Av 106.3). Sia nelle tavolette cnosie che in quella tebana il termine è interpretabile come un antroponimo maschile<sup>31</sup> per il quale, fra le altre, è stata proposta la derivazione da un etnico collegato a Σμίνθη, città della Troade. In Omero Σμινθεύς è appellativo di Apollo<sup>32</sup>. Anche se accettiamo l'identificazione *si-mi-te-u* / Σμινθεύς, il legame potrebbe essere rappresentato dalla città nella Troade senza alcun riferimento all'ambito religioso<sup>33</sup>.

I cinque vocaboli summenzionati non provano affatto la presenza di un culto di Apollo in età micenea. Il teonimo anatolico *Appaliuna*, se è valida la sua identificazione con Apollo, che ritengo del tutto plausibile, potrebbe rappresentare una testimonianza dell'origine anatolica di questa divinità. Il momento del suo inserimento nel pantheon greco, come forse anche quello della sorella Artemide<sup>34</sup>, è forse da collocarsi in un periodo successivo, cioè in età postmicenea.

## 5. La *po-ti-ni-ja a-si-wi-ja* nelle tavolette micenee

Molti sono gli studi sulla Potnia micenea all'interno dei quali viene analizzata questa particolare « signora » che presenta l'epiteto di Aswija. A mio parere il termine *po-ti-ni-ja* ha un valore generico ed è proprio l'epiteto che le viene

aggiunto a determinare di volta in volta la divinità che essa rappresenta<sup>35</sup>. Nel caso qui considerato si è propensi a riconoscervi una divinità di origine asianica, identificando il termine *a-si-wi-ja*<sup>36</sup> con un aggettivo derivato dall'ittita Assuwa, nome di un territorio composito<sup>37</sup> nell'ovest dell'Anatolia, corrispondente al toponimo greco Asia, col significato ristretto che ha nelle più antiche testimonianze<sup>38</sup>. Sarebbe interessante sapere quali caratteri i Micenei attribuivano a questa « signora » straniera ; è anche possibile si tratti di un falso problema e che in realtà l'interesse dei Micenei sia rivolto all'includere fra le divinità venerate anche una divinità femminile non particolarmente caratterizzata che rappresenta un paese con il quale non vi sono legami solo commerciali ma che ha visto la presenza cospicua di gruppi di Micenei (sia nell'ipotesi che riconosce a Ahhiyawa una collocazione anatolica che in quella che si limita a considerare Mileto e altri siti costieri e insulari come terre dipendenti da uno stato miceneo del continente).

Nelle tavolette micenee è presente anche il termine *a-si-wi-jo*. Appare interessante l'ipotesi<sup>39</sup> che vede l'ingresso in Grecia di questo vocabolo, inteso come etnico legato a Assuwa, proprio nel corso del XV secolo, all'epoca dei primi contatti attestati a livello politico/militare fra Micenei e Ittiti<sup>40</sup>. Nelle tavolette in Lineare B il termine sembra rappresentare esclusivamente un antroponimo, quindi è possibile che il suo valore originario di etnico sia solo un lontano<sup>41</sup> ricordo. Tuttavia non è un caso che da un lato numerosi antroponimi micenei derivino da etnici esterni all'area greca<sup>42</sup> e che dall'altro, relativamente al termine greco che riteniamo corrispondente ad *asiwijo*, cioè ἄσιος, sia presente in Omero la sua accezione di antroponimo<sup>43</sup> accanto a quella di aggettivo etnico<sup>44</sup>. Si tratta di termini che hanno indubbiamente una lunga tradizione alle spalle e, nel caso di *asiwijo*, la sparizione del toponimo Assuwa dalle fonti ittite con la fine della « lega di Assuwa » sembra confermare ulteriormente il suo passaggio in Grecia nel corso del XV secolo<sup>45</sup>.

La Potnia Aswija è ricordata in un'unica tavoletta di Pilo, che fa parte delle cosiddette « tavolette dell'olio », ritrovate nei vani nei quali si conservavano recipienti di olio profumato. Molto si è detto<sup>46</sup> sul fatto che la tavoletta Fr 1206 con registrazione di olio destinato a questa divinità sia stata ritrovata nel vano 38, probabilmente caduta dal piano superiore, insieme a Fr 1202 che ha per destinataria un'altra divinità femminile, *ma-te-re te-i-ja*, e a Fr 1205 che ha per destinatarie le *a-pi-bo-ro-i* (ἀμφιπόλοις), probabilmente delle ancelle/inservienti (templari ?). Le tre tavolette sono state redatte dallo stesso scriba *Hand 2*, presentano lo stesso tipo di olio (OLE+PA) e le prime due riportano quantitativi di olio (più di cinque unità) nettamente superiori a tutte le altre registrazioni simili. Pur partendo da queste premesse non riconosco gli estremi per identificare anche la « Madre divina » con una divinità importata dall'Anatolia<sup>47</sup>. Potremmo al contrario ipotizzare che si tratti di una divinità femminile egea<sup>48</sup> e proporre che la Potnia, come divinità femminile « esterna », e la Madre divina, come divinità femminile interna, ricevano l'olio profumato per cerimonie da celebrare nel palazzo<sup>49</sup>, cui partecipa il personale femminile in gran parte costituito da gente micenea, locale, ma in una certa percentuale « importato dall'esterno »<sup>50</sup>.

## 6. Efesia, la grande divinità di Efeso

Fra i tentativi di riconoscere nella Potnia Aswija una specifica divinità anatolica risulta interessante il parallelismo proposto con la divinità protettrice di Efeso – ben nota in età classica e confluita in Artemide<sup>51</sup> –, in quanto Efesia presenta alcuni caratteri specifici per i quali è stato supposto un passaggio in Grecia già in epoca micenea. Naturalmente l'assunto di base è che il culto di tale divinità risalga all'età del Bronzo e, nonostante ad Efeso vi siano tracce cospicue di questo periodo<sup>52</sup>, con recenti rinvenimenti proprio al di sotto dell'Artemision<sup>53</sup>, non vi sono al momento testimonianze definitive in favore dell'esistenza di un centro culturale<sup>54</sup>. La

Morris<sup>55</sup> ipotizza l'esistenza di una divinità tutelare di Efeso in età ittita caratterizzata dall'attributo definito <sup>kuš</sup>*kurša* – in cui si riconosce genericamente una sacca di pelle – che era tipico dei numi tutelari ed esso stesso personificato<sup>56</sup>; nella rappresentazione di età successiva di Efesia tale attributo sarebbe da identificare con la serie di misteriosi bulbi sul petto in cui potrebbero essere riconosciute appunto delle borse di pelle. Tuttavia, mentre i collegamenti di Efesia/Artemide con Afrodite ad Afrodisia<sup>57</sup> e Zeus a Labraunda<sup>58</sup> potrebbero riflettere il propagarsi del culto del <sup>kuš</sup>*kurša* attraverso l'area occidentale dell'Anatolia già nell'età del Bronzo, la possibilità di un suo passaggio nella Grecia micenea non mi pare riposi su basi concrete. La città di Efeso, se accettiamo la sua identificazione con la Apasa dei testi ittiti, durante il Bronzo Recente era la capitale dello stato più importante dell'Anatolia occidentale, Arzawa, che a più riprese dette notevole filo da torcere agli Ittiti e i cui contatti con Ahhiyawa sono ben testimoniati<sup>59</sup>. Ma le tavolette micenee ricordano solo un *a-pa-si-jo*, antroponimo il cui collegamento con Apasa/Efeso è oltremodo incerto<sup>60</sup>. Bisogna risalire al primo millennio per trovare una traccia del collegamento dei culti di Efeso con la Grecia<sup>61</sup>. Sul versante greco, in Arcadia a Likoursura era venerata una Despoina il cui abbigliamento è stato accostato a quello di Efesia, e a Megalopoli e Alea vi erano statue di Artemide Efesia<sup>62</sup>; sul versante asiatico, in un'iscrizione arcaica dall'Artemision di Efeso è stata proposta l'integrazione di « Despoina » per la divinità del luogo. A mio parere è proprio la presenza del termine « Despoina » che rende difficile il passaggio di questo culto durante l'età micenea. Infatti Despoina viene usato col significato di « signora » nel corso del primo millennio nella lingua parlata<sup>63</sup>. La sua derivazione da *potinija/πότηνια* risulta evidente, ma il mantenimento anche di questo secondo vocabolo nel vocabolario poetico, soprattutto come epiteto di divinità e di particolari esseri umani, farebbe pensare ad un suo uso proprio per le divinità il cui culto risaliva all'età micenea. Il culto di una Despoina potrebbe indicare invece, se non un nuovo culto, almeno una nuova designazione. Il passaggio pertanto di una « Signora asiatica » nel Peloponneso potrebbe

essere avvenuto dopo la colonizzazione greca delle coste asiatiche.

### 7. Testimonianze greche sull'eventuale passaggio di culti anatolici in onore di « Asia » in ambito egeo di età micenea

Anche se esula da questo studio un qualsiasi approfondimento sui collegamenti fra la religione micenea e quella greca successiva, e sugli antecedenti micenei della colonizzazione greca in Anatolia<sup>64</sup>, mi sembra importante ricordare almeno due proposte interpretative basate sulle fonti scritte greche che fanno risalire la presenza di alcuni culti peloponnesiaci all'età micenea e ai suoi contatti con le coste anatoliche<sup>65</sup>.

Nella Teogonia esiodea Asia è ricordata come divinità di secondo rango, figlia di Oceano. I coloni greci dell'VIII secolo sulle coste anatoliche legano il suo nome a Prometeo favoleggiando sulle loro favolose nozze. Il culto di questa divinità è ricordato anche in una testimonianza molto più recente, che risale al IV secolo ma appartiene sempre all'ambito anatolico, cioè in una legge sacra di Cos, isola del Dodecaneso, che circa un millennio prima ebbe sicuramente una parte di primo piano nell'espansione micenea in Asia minore. Il Maddoli<sup>66</sup> ritiene che questa divinità, ormai di scarso rilievo in un momento che invece vede affermarsi il termine geografico di Asia come contrapposto a quello di Grecia, sia il residuo di culti lontani il cui archetipo risale all'età micenea e che resta testimoniato fino a noi nelle tavolette in lineare B nel nesso *poti-ni-ja a-si-wi-ja*. Mi associo alla prima parte di questa ipotesi, ma ritengo che per quanto riguarda la Potnia Aswiya l'unica affermazione che possiamo sostenere con buona dose di credibilità rimanga l'inserimento nel pantheon miceneo di una divinità femminile asiatica i cui connotati, oltre a quello abbastanza generico di divinità ctonia e protettrice, non vengono necessariamente recepiti nel suo culto miceneo, nel

quale l'interesse è focalizzato sul fatto che sia « straniera ». Sul suolo anatolico è probabile che la sua « controparte », la divinità protettrice del paese di Assuwa, fosse partecipe di quegli attributi che contraddistinguono le principali divinità femminili asiatiche, le cosiddette dee-madri, che per il Tardo Bronzo conosciamo sia attraverso le fonti scritte ittite che attraverso raffigurazioni, e che spesso sono interscambiabili sia per la loro assimilazione ad un unico prototipo che per il sincretismo che caratterizza la religione ittita. Proprio dal territorio che sembra costituisse il fulcro del paese di Assuwa proviene la famosa scultura rupestre della « dea in trono »; situata sulle pendici settentrionali del Manisa Dağ (l'antico Sipylus), presso il corso del Gediz Nehir (l'antico Hermos), era anticamente interpretata come Niobe<sup>67</sup>. Mi sembra possibile proporre per questo rilievo colossale una identificazione con Asia, intesa come divinità protettrice della zona, con caratteristiche di dea-madre e sorgente, ma senza alcuna implicazione « ittita »<sup>68</sup>. Sarebbe stata proprio questa divinità « locale », rimasta famosa nel corso dei tempi grazie alla sua raffigurazione rupestre, ad entrare successivamente nel pantheon greco, mantenendo il suo nome di Asia, come divinità minore legata al suolo anatolico<sup>69</sup>. Si può forse ipotizzare che un suo culto a Cos, isola localizzata all'esterno dell'area ricoperta originariamente da Assuwa ma in cui la presenza micenea era estremamente rilevante<sup>70</sup>, sia il frutto di una sovrapposizione ad un culto femminile locale di un culto introdotto forse proprio da Micenei che vi si erano stanziati, dopo la loro partecipazione alle guerre fra Assuwa e gli Ittiti, a partire dal XV secolo<sup>71</sup>. Tuttavia, per i colonizzatori greci di alcuni secoli successivi, avrebbe rappresentato ormai una tradizione locale anatolica e non certamente greca.

Diversa mi sembra la storia di Atena Asia menzionata in Pausania (III.24.6-7) all'interno della descrizione della parte meridionale della Laconia. Lo storico ricorda l'antica città di Las<sup>72</sup>, situata sulla sommità del monte Asio, che fra le sue rovine presenta un tempio di Atena Asia fatto erigere da Polluce e Castore tornati dalla Colchide, dalla quale avrebbero portato il

culto di tale divinità. Accanto a queste leggende, così le presenta Pausania, viene data la descrizione della zona nel momento attuale, con la città spostata nella valle fra tre monti, Ilio, Asia e Cnacadio. Il Maddoli<sup>73</sup> fa risalire i nomi dei monti all'età micenea e rileva come possano essere il frutto dei rapporti dei Micenei con l'area anatolica ed eventualmente della fama dell'impresa panellenica in terra anatolica. Il terzo nome ha probabilmente un'origine micenea – *ka-na-ko* (cf. κνήκος) è presente negli elenchi di spezie delle tavolette di Micene<sup>74</sup> – ed è un termine che ugualmente testimonia i rapporti commerciali micenei con il Vicino Oriente. Anche il rapporto con la Colchide può inserirsi in una tradizione che ha origini in età micenea con rotte che arrivano nel Mar Nero dopo aver superato le coste della Troade e che sono rievocate nel mito degli Argonauti. Tuttavia sarei cauta nel riconoscere in Atena Asia la stessa Potnia aswia della tavoletta di Pilo, pur in un momento molto più tardo della sua storia. Potrebbe trattarsi di due tradizioni ben distinte: la seconda risalente all'inserimento del culto di una divinità straniera nel pantheon di Pilo, che all'epoca delle tavolette risulterebbe collegato alla presenza di personale esterno che lavorava presso il palazzo, la prima concernente una divinità confluita in Atena – l'« Atena delle acropoli » – ma originariamente divinità dei monti con connotati addirittura premicenei. L'attributo di Asia in questo caso sarebbe legato all'antico oronimo della Laconia, esso stesso alle origini forse derivato dall'onomastica anatolica.

## 8. La città di Mileto e i culti di Demetra e Apollo

Abbiamo esaminato nei paragrafi precedenti una divinità attestata nei testi micenei la cui origine risulta verisimilmente anatolica. Ma vi sono altre testimonianze che rappresentano indizi di un processo inverso, cioè dell'ingresso in Anatolia di un culto egeo. Abbiamo già rilevato come le tavolette rinvenute di recente a Tebe possano gettare luce su un nuovo aspetto della religione micenea, se vi si riconosce una

anticipazione dei culti eleusini. La complessità dei rituali che si intravede dai testi accettandone il carattere religioso, la presenza di una dea *ma-ka* già nelle tavolette di Cnosso<sup>75</sup>, la possibilità di riconoscere Demetra in tavolette di altri siti micenei (a Pilo nell'espressione *ma-te-re te-i-ja*<sup>76</sup>, a Micene nel nesso *si-to po-ti-ni-ja*<sup>77</sup>), appaiono indizi che a mio parere rendono estremamente improbabile l'ipotesi che il culto di Demetra sia derivato dall'Anatolia, almeno nel periodo dell'espansione micenea in Oriente<sup>78</sup>. Al contrario, la presenza a Tebe di un *mi-ra-ti-jo*<sup>79</sup>, concordemente interpretato come un « uomo di Mileto », con una qualche funzione durante lo svolgimento di cerimonie in onore della triade tebana insieme ad altri rappresentanti esterni alla Beozia, unitamente al fatto che a Micala nelle vicinanze di Mileto in età classica esisteva un santuario di Demetra eleusina considerato di antichissima origine<sup>80</sup>, potrebbe indicare un passaggio di questo culto dalla Grecia all'Anatolia già in età micenea<sup>81</sup>. La ceramica di Mileto<sup>82</sup> nella fase del « second Building » (TE IIA2/B) è in massima parte micenea e solo per il 5% anatolica. E' quasi tutta prodotta in loco ed esportata in altri siti dell'area, ma vi sono anche importazioni dall'Argolide e viceversa, che denotano lo stretto contatto di Mileto con l'oltremare egeo. Potrebbe essere questo periodo, il più ricco di scambi politico-culturali nell'area egeo-anatolica del secondo millennio, ad aver facilitato l'ingresso di una divinità greca, fornita di quelle caratteristiche di « dea madre » che ben si confacevano all'ideologia religiosa anatolica, in una località che probabilmente si presentava aperta all'influsso miceneo in ogni campo<sup>83</sup>.

Mileto risulta nella tradizione antica città dedicata anche ad Apollo<sup>84</sup>, ma l'origine di questo dio e il suo legame con la città non sembrano presentare alcun punto in comune con la storia di Demetra. Come abbiamo detto in precedenza, mancano prove sicure di una sua presenza sul suolo egeo in età micenea. Proprio in Beozia, nel periodo successivo erano celebrate delle feste in onore di Apollo, *τα Πτώια*, che derivavano il nome dal monte Ptoion sul quale era situato il santuario del dio. A una prima lettura l'espressione micenea *po-*

*to-a<sub>2</sub>-ja-de*, che ricorre in una delle tavolette di Tebe e viene tradotta « verso le feste situate sullo Ptoion »<sup>85</sup>, sembrerebbe indicare la presenza del culto di Apollo in età micenea. In realtà queste feste avrebbero potuto celebrarsi in onore di una divinità femminile e di una maschile<sup>86</sup>, la cui presenza in altri santuari nell'area del monte Ptoion è fortemente ipotizzabile anche per un periodo molto antico<sup>87</sup>. Pertanto anche la nuova tavoletta di Tebe, analogamente a quelle esaminate in precedenza, non testimonia la presenza di un culto miceneo ad Apollo neppure in Beozia, regione che in seguito avrà sotto questo aspetto una parte di primo piano. Il culto di Apollo a Mileto, diversamente da quello di Demetra che sarebbe arrivato sulle coste anatoliche seguendo le rotte micenee, potrebbe essere giunto dal nord, come espansione del culto di Appaliunas – sempre partendo dall'ipotesi di una identificazione di questo dio con Apollo –, da Wilusa verso gli altri territori a cultura luvia che si estendevano nella fascia occidentale anatolica<sup>88</sup>; oppure potrebbe essere un culto originario della cultura luvia in genere, comprensiva anche dell'area sud-anatolica estesa fino alle terre di Lukka.

## 9. Le divinità a fianco dei Troiani nell'Iliade

E' stato ipotizzato che non solo Apollo ma la triade costituita da Leto, Apollo e Artemide abbia un'origine anatolica. Il punto di partenza di questa ipotesi è rappresentato dall'Iliade, in cui le tre divinità, insieme a Zeus, Afrodite e Ares<sup>89</sup>, sono schierate a fianco dei Troiani. Secondo la tradizione le tre divinità apollinee sono state venerate fin dalla loro origine in numerosi siti dell'Anatolia occidentale e il loro culto ha progressivamente raggiunto aree molto più orientali<sup>90</sup>. La Licia rimane comunque l'area con il maggior numero di santuari in loro onore. Per la nostra problematica risulta interessante il fatto che nelle iscrizioni in lingua licia le divinità che sono riconosciute come asianiche sono menzionate col loro nome indigeno<sup>91</sup>: troviamo così Ertemi (e non Artemis come nel testo greco), Lete, Trqqas, Pedrite<sup>92</sup>. Sia il nome di



Artemide che quello della madre Leto/Latona alla pari di quello di Apollo non hanno una spiegazione plausibile in greco. Latona è assente dal pantheon miceneo e un suo accostamento alla *matere teija* di PY fr 1205 non mi trova d'accordo<sup>93</sup>; non vedo quindi la necessità di ipotizzare un suo culto in Grecia già nel secondo millennio. Anche la presenza di Artemide nelle fonti micenee risulta alquanto dubbia. Infatti il termine *atemi* presente nelle tavolette potrebbe indicare un nome di persona piuttosto che un nome di divinità, secondo quanto ho ipotizzato in un precedente lavoro<sup>94</sup>; non è forse un caso che nell'Anatolia del primo millennio siano presenti antroponomi tipicamente asiatici come Αρτιμας, Αρτειμας, Αρτειμων, e che nelle iscrizioni in luvio geroglifico del primo millennio sia stato ipotizzato un etimo *\*arta-mi*<sup>95</sup>. Il termine potrebbe essere passato nella Grecia micenea solo nella sfera dell'onomastica, alla pari di altri antroponomi asiatici, e non in quella religiosa. La dea Artemis avrebbe potuto rivestire nel secondo millennio un ruolo di divinità protettrice nell'Anatolia occidentale, analogamente ad Asia e ad Efesia, ciascuna con caratteristiche particolari e collegate a luoghi diversi, ma abbastanza simili per essere confuse nel primo millennio. In età greca Artemis è protettrice della natura, divinità dei monti, della vegetazione, dei fiumi e delle sorgenti; il suo animale sacro è il cervo, e proprio quest'ultimo attributo, come ha notato R. Lebrun<sup>96</sup>, la può collegare al <sup>d</sup>KAL ittita, divinità protettrice dalla duplice natura maschile e femminile. Presso il mondo egeo il cervo non sembra associato ad alcuna divinità in particolare. L'animale caratteristico della divinità tutelare femminile è il serpente, e le caratteristiche di tale divinità appaiono confluire in Demetra, che a nostro parere, come abbiamo già ribadito in precedenza, è divinità tipicamente egea. Per concludere, non mi sembra ci siano elementi sufficienti né per ritenere che la triade apollinea sia una « invenzione » greca, né che, accettando una sua origine asiatica, sia passata in Grecia nel secondo millennio. E' possibile che si tratti di tre divinità tutelari indigene, presenti nell'Anatolia occidentale del secondo millennio, che solo nel primo millennio costituiscono una triade, il cui luogo di massima venerazione è la Licia. Apollo e Artemide diventano

divinità di primo piano anche in Grecia, mentre Latona rimane in secondo piano, rispetto a « dee madri » come Demetra, e il suo ruolo precipuo diventa quello di madre delle due divinità maggiori.

## 10. Conclusioni

Riprendendo quanto detto nell'introduzione, abbiamo cercato di verificare sulla base di diversi tipi di fonti le nostre conoscenze sulle possibili interazioni in ambito culturale fra mondo miceneo e mondo anatolico. Si sono riportati esempi ricavati da ambiti di ricerca diversi, ritenendo tuttavia testimonianze prioritarie quelle costituite da fonti contemporanee al periodo considerato<sup>97</sup>. Fra tali testimonianze si sono esaminate con particolare attenzione le fonti scritte, mentre per le testimonianze archeologiche è stata operata una scelta molto riduttiva<sup>98</sup>. Esula da questa ricerca anche l'analisi di oggetti (di culto ?) che dimostrano uno scambio fra area egea ed area anatolica, ma la cui portata a livello religioso probabilmente è irrilevante<sup>99</sup>. Il quadro che risulta dalle esemplificazioni analizzate in questo studio offre l'impressione che le nostre certezze sul passaggio di divinità da un'area all'altra nel corso del Tardo Bronzo siano veramente poche. La Potnia Aswiya è probabilmente divinità importata dall'est, come risulta in primo luogo dall'appellativo, sempre che accettiamo la sua derivazione dal toponimo Assuwa/Asia, ma sul suo culto non sappiamo nulla. Le divinità di Ahhiyawa e di Lazpa menzionate nei testi ittiti sembrano al contrario divinità micenee, ma non ne conosciamo neppure il nome, anche se possiamo ipotizzare un dio della tempesta per la prima e una divinità femminile (Era ?) per la seconda. Demetra è con probabilità divinità tipicamente egea ma da un lato il suo nome in età micenea non è attestato con sicurezza (può essere la Maka dei testi di Tebe e di Cnosso, la *Matere teija* delle tavolette di Pilo, la Sitopotinija delle tavolette di Tebe), dall'altro le sue caratteristiche di « dea madre » la avvicinano ad analoghe divinità asiatiche e si può pensare ad un prototipo comune alle

due aree. La mancanza di testimonianze di Apollo nelle tavolette in Lineare B è possibile derivi da una effettiva assenza del dio nel pantheon miceneo; il suo legame con Troia nella letteratura greca successiva, la sua possibile derivazione da un vocabolo anatolico come Appaliuna, il suo presunto culto « antico » a Mileto e nell'area circostante, fanno propendere per una sua origine anatolica, che potrebbe coinvolgere l'intera triade apollinea. In questo caso il passaggio in Grecia sarebbe presumibilmente avvenuto in età post-micenea.

Un dato da tener presente è la differenza che intercorre fra un nome specifico e una realtà più generale. Ad esempio, un dio della tempesta con caratteri generali simili è presente in ogni pantheon, ma lo Zeus greco (il *di-we* miceneo destinatario di offerte)<sup>100</sup> e il Tarhunt ittita sono divinità diverse; ugualmente esistono sia nel patheon ittita che in quello miceneo divinità protettrici con caratteristiche ctonie<sup>101</sup>, divinità protettrici del palazzo<sup>102</sup>, divinità della guerra, ecc. Definire il momento in cui esse si identificano e prevale un unico nome è estremamente problematico. A mio parere nel corso dell'età del Bronzo tale fusione, come l'inserimento di divinità di uno dei due panthea nell'altro, è testimoniabile solo in casi rari. Ritengo comunque che proprio nel corso di questo periodo, in conseguenza degli scambi commerciali fra mondo miceneo e mondo anatolico, scambi supportati anche da un rapporto di tipo diplomatico, ma soprattutto a causa della presenza effettiva di Micenei in Anatolia anche a livello politico, abbia avuto luogo la conoscenza dei rispettivi mondi religiosi e l'acquisizione di un patrimonio comune. Questo non porta necessariamente ad un sincretismo ed un passaggio nell'onomastica rimane sporadico. Nel primo millennio tali conoscenze, rinnovate dalla colonizzazione greca, portano invece ad una identificazione cospicua di divinità ormai recepite con caratteristiche analoghe. Le testimonianze archeologiche offrono una conferma crescente dei contatti già avvenuti nel secondo millennio e della presenza micenea nelle zone costiere dell'Anatolia occidentale. Tenendo conto di questo le fonti greche del primo millennio con riferimento ad

eventi precedenti, anche se rivestiti di una parvenza mitica, vanno rilette con una maggiore credibilità.

Anna Margherita JASINK  
Università di Firenze

<sup>1</sup> Mi riferisco in particolare agli etnici « anatolici » presenti nelle tavolette in lineare B (v. oltre).

<sup>2</sup> CLINE, E.H., *AnSt* 41, 1991, pp.133-143.

<sup>3</sup> Sul testo in generale SOMMER, F., *Die Ahhijava-Urkunden*, München, 1932, pp.275-294, VAN DEN HOUT, Th., *The Purity of Kingship*, Leiden, 1998, in particolare pp.19-25 (in n.48 bibliografia sul testo). Sul passo specifico SOMMER, F., *op.cit.*, pp.282-284.289-291, PUGLIESE CARRATELLI, G., *RFIC* 21, 1944, pp.13-21 e *JKF* 1, 1950, pp.156-163, HOUWINK TEN CATE, P.H.J., *JEOL* 28, 1983-84, p.44 e n.26, p.53 e n.46, TARACHA, P., in T. Richter – D. Prechel – J. Klinger (ed.), *Kulturgeschichte. Altorientalistische Studien für Volkert Haas zum 65.Geburtstag*, Saarbrücken, 2001, pp.420-421.

<sup>4</sup> Le divinità chiamate al capezzale del sovrano sono in realtà tre. Infatti accanto alle due divinità straniere è convocata la « divinità della persona del re » (DINGIR<sup>LUM</sup> NÍ.TE<sup>NI</sup> / DINGIR<sup>LUM</sup> NÍ.TE LUGAL) e si richiede all'oracolo se le procedure da seguire per le prime due divinità sono le stesse che si eseguono per la terza. L'accostamento fra le tre divinità fa supporre che presentassero caratteristiche simili, cioè che, alla pari della terza, anche le altre fossero divinità « personali ».

<sup>5</sup> HOUWINK TEN CATE, P.H.J., *op.cit.*, pp.38-40; FREU, J., *LAMA* 11, 1990, pp.10-11; *id.* in L. Isebaert, L. – R. Lebrun (ed.), *Quaestiones Homericae*, Acta Colloquii Namurcensis, 1995, Louvain-Namur, 1998, pp.104-105; DE MARTINO, S., *L'Anatolia occidentale nel Medio Regno ittita (=Eothen 5)*, Firenze, 1996, pp.30-33, TARACHA, P., *op.cit.*, pp.418-419 (e ivi bibliografia nn.4.5)

<sup>6</sup> TARACHA, P., *op.cit.*, p.419.

<sup>7</sup> DE MARTINO, S., *op.cit.*, p.32; TARACHA, P., *op.cit.*, pp.419-421.

<sup>8</sup> Sulla datazione del testo v. VAN DEN HOUT, Th., *op.cit.*, pp.24 sg., n.62.

<sup>9</sup> TARACHA, P., *op.cit.*, pp.420-422.

<sup>10</sup> MOUNTJOY, P.A., *AnSt* 48, 1998, specialmente pp.43-51.

<sup>11</sup> Questa categoria di persone, attestata nei documenti ittiti solo nella « lettera di Manapa-Tarhunta » (cioè il testo sopracitato KUB XIX 5 + KBo XIX 79) e presente in pochi passi in documenti da Ugarit, era probabilmente impiegata in lavori specifici (sono state proposte le interpretazioni di « fonditori » e/o « tessitori di cesti », v. bibliografia in HOUWINK TEN CATE, P.H.J., *op.cit.*, p.45 e n.27).

<sup>12</sup> Il sito di Thermi, sulla costa orientale dell'isola, presenta alcuni frammenti di ceramica del TE IIIA; fu distrutto da un incendio prima del TE IIIB (nell'ambito delle ostilità Ittiti – Ahhiyawa?). Nel sito di Antissa, sulla costa nord-occidentale, sono venuti alla luce frammenti del TE IIIA-B. Vi sono anche imitazioni locali, ma la maggioranza della ceramica nei due siti è rappresentata dalle ceramiche a vernice rossa e grigia (RE, L., in MARAZZI, M. (a cura di), *L'Anatolia Hittita. Reperti archeologici ed epigrafici*, Roma, 1986, pp.156-158; HOPE SIMPSON, R., *Mycenaean Greece*, Park Ridge, 1981, p.209; VANSCHOONWINKEL, J., *L'Egée et la Méditerranée orientale à la fin du IIe Millénaire. Témoignages archéologiques et sources écrites*, Louvain-la-Neuve, 1991, p.170). A Lisvori, sulla spiaggia del golfo di Kalloni, è stato individuato un altro insediamento dell'età del Bronzo e fra i reperti ritrovati in superficie vi sono frammenti di ceramica micenea (HOPE SIMPSON, *loc.cit.*).

<sup>13</sup> Il dato più interessante sembrerebbe il ritrovamento di tombe micenee a Makara, nella zona orientale del golfo di Kalloni (MOUNTJOY, P.A., *Regional Mycenaean Decorated Pottery*, Rahden/Westf., 1999, p.1156).

<sup>14</sup> In *RFIC* 21, 1944, pp.13-21 e *JKF* 1, 1950, pp.160-161.

<sup>15</sup> CASSOLA, F., *La Ionia nel mondo miceneo*, Napoli, 1957, pp.76-79, 120-121, insiste sul collegamento fra il Peloponneso (in particolare Argo e gli Atridi) e Lesbo, profondamente radicato nelle tradizioni lesbie.

<sup>16</sup> PY Tn 316 v. 8-10. Non abbiamo qui il nome di Dioniso ma la perifrasi « Drimio figlio di Zeus ». La probabilità che si tratti di Dioniso è accresciuta dalla presenza del termine *di-wo-nu-so(-jo)* in due frammenti sempre da Pilo (Xa 1419.1 e Xa 102).

<sup>17</sup> GODART, L. – SACCONI, A., in *Rend. Mor. Acc. Lincei*, s.9, V/7, 1996, pp.283-285; *idd.*, in *Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 1996, pp.99-113; ARAVANTINOS, V.L., GODART, L., SACCONI, A., *Thebes Fouilles de la Cadmee, I. Les tablettes en Linéaire B de la odos Pelopidou* – in seguito abbreviato AGS 2001 –, Pisa/Roma, 2001,

p.317. Completamente contrario a tale interpretazione PALAIMA, T.G., *Minos* 35-36, 2000-2001, pp.477-479, che non riconosce gli estremi per una interpretazione in chiave religiosa delle nuove tavolette di Tebe.

<sup>18</sup> DE MARTINO, S., *op.cit.*, pp.31-32.

<sup>19</sup> FREU, F., *op.cit.*, p.21.

<sup>20</sup> Sulle varie tipologie del dio della tempesta ittita e sul suo ruolo di protettore delle città e dei paesi v. HOUWINK TEN CATE, P.H.J., in D.J.W. Meijer (ed.), *Natural Phenomena. Their Meaning, Depiction and Description in the Ancient Near East*, Proceedings of the Colloquium, Amsterdam (6-8 July 1989), Amsterdam, 1992, pp.83-148. Cf. anche la lista delle divinità della tempesta testimoni nei trattati in KESTEMONT, G., *Or* 45, 1976, pp.149-158.

<sup>21</sup> Per la ricostruzione degli eventi sotto Muwattalli e la loro sequenza cronologica si fa riferimento all'esauriente lavoro di HOUWINK TEN CATE, P.H.J. *op.cit.*, pp.33-79.

<sup>22</sup> KUB XXI 1 IV 27 <sup>d</sup>U KARAŠ <sup>d</sup>[.....]x (-) *ap-pa-li-u-na-aš*. Fra le due divinità era inserito un terzo nome divino, a meno che si voglia collegare il determinativo prima della lacuna ad un'unica perifrasi che terminerebbe con *appaliunas*, ricostruzione che ritengo oltremodo improbabile. Il passo prosegue (28-29) DINGIR<sup>meš</sup>.LÚ<sup>meš</sup> DINGIR<sup>meš</sup>.MUNUS<sup>meš</sup>[...]x x [...]x DINGIR.KASKAL.KUR ŠA KUR <sup>unu</sup>Ú-i-[lu-ša « le divinità maschili, le divinità femminili, ... il fiume sotterraneo/la sorgente del paese di Wilusa ». Il KASKAL.KUR qui ricordato (per una recente discussione sul significato di questo vocabolo v. HAWKINS, J.D., *The Hieroglyphic Inscription of the Sacred Pool Complex at Hattusa (SÜDBURG)*, Wiesbaden, 1995, pp.44-45) potrebbe corrispondere alla sorgente sotterranea con tre ramificazioni, raccolte in un bacino, che si estendeva per più di cento metri sotto la montagna nell'area occidentale della città bassa di Troia (KORFMANN, M., *Studia Troica* 11, 2001, pp.36-40 (con riferimento agli scavi 1997-2000 cf. *Studia Troica* 8, pp.57-61, 9, pp.22-25, 10, pp.32-37). Avremmo in questo caso una conferma dall'archeologia sulla possibile identificazione di Wilusa con Troia. Il complesso potrebbe rappresentare anche, con le parole di Korfmann « die bei Homer erwähnten schönfließenden Quellen ... als auch (einige der) Mulden im Felsen ».

<sup>23</sup> LAROCHE, E., *Recherches sur les noms des dieux hittites* = *RHA* VII/46, 1946-47, p.80, riporta l'ipotesi del Forrer, ma anche la risposta polemica del Sommer.

<sup>24</sup> Sull'eventuale origine non greca di Apollo e la sua connessione nell'Iliade con i Troiani v. GÜTERBOCK, H.G., in M.J. Mellink (ed.), *Troy and the Trojan War*, Bryn Mawr, 1986, p.42; LEBRUN, R., in *Quaestiones Homericae* (op.cit. in n.5), pp.157-158. Per un'interpretazione delle stele davanti alle porte di Troia come simbolo di Appaliuna/Apollo v. KORFMANN, M., in G. Arsebük – M.J. Mellink – W. Schirmer (ed.), *Light on Top of the Black Hill. Festschrift Halet Çambel*, Istanbul, 1998, pp.771-788. Per un parallelismo fra le divinità invocate da Agamennone nella cerimonia di giuramento in *Iliade* III.276-280 (Io Zeus Ideo, il Sole παντόπτης, i fiumi e la terra, e le divinità dell'oltretomba) e le liste degli dei del giuramento nei trattati ittiti, PUHVEL, J., *Homer and Hittite*, Innsbruck, 1991, pp.9-10. Al contrario, in favore di un'origine greca per Appaliuna, WATKINS, C., in P. Knox and C. Foss. (ed.), *Style and Tradition. Studies in Honor of Wendell Clausen*, Stuttgart and Leipzig, 1998, pp.207-208. Per ulteriori precisazioni sulla figura di Apollo v. oltre, §§ 8 e 9.

<sup>25</sup> PLUTARCO II.724 c.

<sup>26</sup> L'ipotesi è stata formulata da STELLA, L.A., *La civiltà micenea nei documenti contemporanei*, Roma, 1965, p.246, n.68 (critica in GÉRARD-ROUSSEAU, M., *Les mentions religieuses dans les tablettes myceniennes*, Roma, 1968, p.74).

<sup>27</sup> Bibliografia in AURA JORRO, F., *Diccionario Griego-Español*, I, Madrid, 1985, p.243. Per l'accostamento di questo tipo di funzionari agli *e-qe-ta* v. JASINK, A.M., *SMEA* 17, 1976, pp.89-91.

<sup>28</sup> AURA JORRO, F., *loc.cit.*, punto 3.

<sup>29</sup> § 2 e nn.15.16.

<sup>30</sup> Discussione in GÉRARD ROUSSEAU, M., *op.cit.*, pp.164-165 e bibliografia in AURA JORRO, F., *op.cit.*, II, Madrid, 1993, p.69. Ritengo che nella tavoletta di Cnosso, che fa parte di quel gruppo di tavolette considerate più antiche, le divinità elencate siano di origine egea, probabilmente cretese, con l'eventuale eccezione di Poseidone. Per *atana potinija* si rimanda ad un mio lavoro (*La Potnia micenea alla luce delle nuove tavolette di Tebe*) di prossima pubblicazione, per *enuwarijo*, inteso come divinità egea della guerra distinta da Ares, v. oltre, § 9 n.89.

<sup>31</sup> E' determinato infatti in due citazioni da VIR 1 e nella terza semplicemente dal numerale 1.

<sup>32</sup> *Iliade* I.39.

<sup>33</sup> Mi sembra interessante ricordare che un collegamento con la Troade in età micenea è stato proposto anche per un altro antroponimo, *to-ro-wo*, presente in tavolette in Lineare B di diversa provenienza (oltre che da Cnosso e da Tebe anche da Pilo), « pouvant correspondre au génitif de Τρώς, Τρώος « le Troyen » (AGS 2001, p.356).

<sup>34</sup> Per una discussione su questa divinità, sulla sua presunta presenza nelle tavolette micenee e sulla sua possibile origine asianica v.oltre, § 9.

<sup>35</sup> Mantengo questa opinione anche in un lavoro su *La potnia micenea alla luce delle nuove tavolette di Tebe* di prossima pubblicazione. Cf. anche il recente contributo di BOËLLE, C., in R. Laffineur – R. Hägg (ed.), *Potnia. Deities and Religion in the Aegean Bronze Age* (= *Aegaeum* 22), 2001, pp.403-409, favorevole, con cautela, ad una analoga posizione. Su posizione opposta, che riconosce nella Potnia un'unica divinità, TRÜMPY, O., pp.411-422, nella stessa raccolta di contributi. In vari precedenti lavori (*SMEA* 21, 1980, pp.205-216; *Quad. Urb.* n.s. 15, 1983, pp.142-143; *Minos* 25-26, 1990-91, p.217) ho interpretato Potnia come « regina »; ritengo che tale ipotesi sia ancora valida nella maggior parte dei casi in cui il termine *po-ti-ni-ja* compare privo di ogni attributo.

<sup>36</sup> Sulle perplessità che tuttora concernono l'etimologia di questo termine v. TRÜMPY, O., *op.cit.*, p.412 e n.10.

<sup>37</sup> Sull'estensione della « lega di Assuwa » che combatte contro il sovrano ittita Tuthaliya I/II intorno al 1430 (KUB XXIII 11 II 13'-19'), sono possibili due ipotesi, a seconda dell'integrazione proposta per il primo nome dell'elenco ( *Juqqa* ) in Luqqa, stato nel sud-ovest anatolico, o Arduqqa, stato da collocare probabilmente nel centro-ovest a causa della sua menzione altrove accanto a Arzawa e Masa; gli ultimi due nomi della lista, Wilusiya e Taruisa, sono concordemente ubicati nel nord-ovest anatolico accettandosi l'ipotesi della identificazione dei termini con Troia e la Troade (per una discussione sull'intero passo v. DE MARTINO, S., *op.cit.*, pp.15-18. Cf. anche per una discussione più generale su Assuwa CLINE, E.H., *BSA* 91, 1996, pp.137-151).

<sup>38</sup> Il più recente contributo sulla Potnia Aswija risale a MORRIS, S.P., *Aegaeum* 22, pp.423-434. Si rimanda ad esso per la bibliografia sull'argomento (in particolare per le testimonianze greche p.425).

<sup>39</sup> WATKINS, C., *op.cit.*, p.203.

<sup>40</sup> Di tali contatti sono testimonianza sia la spada bronzea di tipo egeo-miceneo, parte del bottino di guerra di Tuthaliya I/II nella sua campagna

contro Assuwa, sia i due testi, il primo che risale allo stesso sovrano, il secondo probabilmente databile al suo successore Arnuwanda, che menzionano rispettivamente « Attarsiya uomo di Ahhiya » e il « nemico di Ahhiya » (v. per tutti DE MARTINO, S., *op.cit.*, pp.24-25, 58-60, e ivi bibliografia). Il termine *aswijo* avrebbe potuto riferirsi ai partecipanti alla lega di Assuwa e, con le parole della Morris (*op.cit.*, p.426), « became part of the poetic vocabulary in the fifteen century B.C., the earliest heroic age of Greece ».

<sup>41</sup> L'antroponimo è presente comunque non solo nelle tavolette di Pilo (Cn 285.12, Eq 146.11) e di Micene (AU 653.5), ma anche in una tavoletta di Cnosso (Df 1469.B) molto più vicina nel tempo alle guerre in Assuwa. La MORRIS, S.P., *op.cit.*, p.424, prende in considerazione anche il termine *a-\*64-ja* (PY Aa 701, Ab 515.B) traducendolo come « le Asiatiche », termine generale per indicare una serie di lavoratori stranieri nel palazzo di Pilo, accanto alle indicazioni più specifiche di « donne di Lemno, di Mileto, di Cnido, di Alicarnasso, di Citera e (forse) di Chio ». Tuttavia il valore di *swi* attribuito al segno \*64 rimane ipotetico (la proposta risale a CHADWICK, J., *Minos* 9, 1968, pp.63-64). Per quanto riguarda le lavoranti definite con uno specifico etnico anatolico ritengo che siano da considerare su un piano ben diverso dall'antroponimo *asiwijo*. Anche se è possibile che la loro designazione sia ereditaria (CARLIER, P., in E. Lévy. (ed.), *La femme dans les sociétés antiques*, Actes des Colloques de Strasbourg [mai 1980 et mars 1981], Strasbourg, 1983, p.17), la loro provenienza rappresenta un titolo specifico che le caratterizza rispetto ad altri gruppi. Ritengo comunque che la divinità definita come Potnia *aswija* possa essere entrata precedentemente e che sia stata « adottata » come protettrice dei lavoratori provenienti dall'Anatolia quando era già presente sul suolo greco. Risulta infatti difficile credere che siano gli stessi lavoratori, che appartengono ad una categoria di modesto livello all'interno della gerarchia di Pilo (si ipotizza anche che si tratti di schiavi), siano stati in grado di imporre una loro divinità al palazzo di Pilo.

<sup>42</sup> Cf. i numerosi esempi – che presentano un vario livello di credibilità – elencati in PAPONI, R. – SCAFA, E., *SMEA* 41/1, 1999, pp.92-95; SCAFA, E., in V. La Rosa – D. Palermo – L. Vagnetti (a cura di), *EIII ΠΟΝΤΟΝ ΠΑΖΟΜΕΝΟΙ, Simposio Italiano di Studi Egei*, Roma, 1999, pp.271-277; *id.*, *SMEA* 42/2, 2000, pp.247-248. Cf. anche CARLIER, P., in *L'Etranger*

*dans le monde grec*, Actes du colloque organisé par l'Institut d'Etudes Anciennes (Nancy, mai 1987), Nancy, 1988, pp.10-12.

<sup>43</sup> « Adamante figlio di Asio e Asio figlio di Irtaco » (*Iliade* XIII.759), « Asio che era zio materno di Ettore » (*Iliade* XVI.717).

<sup>44</sup> « nei prati d'Asia, sulle correnti del Caistro » (*Iliade* II.461).

<sup>45</sup> La presenza in una tavoletta in lineare A da Haghia Triada (HT 11.3-4), databile alla prima metà del XV secolo (TM Ib), del gruppo 08-58-57 seguito dal numerale 1, in una registrazione di cui attualmente non è possibile individuare l'oggetto, rende a mio parere estremamente fragile l'ipotesi che, anche se vogliamo riconoscere nei tre segni il vocabolo *a-su-ja* applicando i valori della lineare B, si tratti dell'etnico \**aswia*. Interessante l'ipotesi che individua Assuwa anche nei testi egiziani – databili a Tuthmosi III e quindi contemporanei alle menzioni di Assuwa nei testi ittiti – nella forma *I-s-jj* (*Isy* o *A-si-ja*): CLINE, E. H., *BSA* 91, 1996, p.144 n.44; *id.*, in G.D. Young – M.W. Chavalas – R.E. Averbeck (ed.), *Crossing Boundaries and Linking Horizons. Studies in Honour of Michael C. A. Astour on his Eightieth Birthday*, 1997, pp.193-196.

<sup>46</sup> Bibliografia in MORRIS, S.P., *op.cit.*, pp.423-424, nn.1-6. Cf. anche JASINK, A.M., *Kadmos* 22/1, 1983, pp.44-46; *ead.*, *QuadUrb*, n.s.15, 1983, pp.128.131.

<sup>47</sup> VAN LEUVEN, J.C., *Kadmos* 18, 1979, p.119; MORRIS, S.P., *op.cit.*, p.423. Il fatto che nella Licia classica Leto porti l'appellativo di « madre divina » non appare argomento cogente.

<sup>48</sup> Le sue origini remote potrebbero anche essere orientali, ma anche in tal caso sarebbe ormai entrata nel composito patrimonio miceneo. Più interessante appare l'ipotesi che vi riconosce la futura Demetra, forse già presente a Cnosso e a Tebe come *maka*. Per un passaggio inverso di Demetra dalla Grecia all'Anatolia, in particolare a Mileto, v. oltre, § 8.

<sup>49</sup> Che la cerimonia del « vino nuovo » citata espressamente in Fr 1202 sia implicita anche nelle altre due tavolette appare ipotesi credibile. L'utilizzo di questo olio per una festa da celebrare nel palazzo si contrapporrebbe all'uso dell'olio ricordato in altre tre tavolette provenienti dallo stesso vano – sempre cadute dall'alto, ma redatte da un'altra mano scribale, la *Hand 4*, in cui l'olio registrato è privo di legatura (OLE); in una di esse è specificata la destinazione (*pa-ki-ja-na-de*, Fr 1209), forse applicabile anche all'olio delle altre due, uno da usarsi per un'occasione specifica (*po-se-da-o-ne re-ke-to-ro-*

te-ri-jo, Fr 343), l'altro per una divinità che sappiamo era venerata a Pakijane (ti-ri-se-ro-e, Fr 1204).

<sup>50</sup> L'olio per le *a-pi-qo-ro* potrebbe servire per ungere le loro vesti, probabilmente in occasione della festa. Per un'unzione delle vesti in contesto secolare v. SHELMEERDINE, C. W., in J.B. Carter – S.P. Morris (ed.), *The Ages of Homer. A Tribute to Emily T. Vermeule*, Austin, 1995, p.104 e n.37. Per un uso in parte secolare anche delle tavolette dell'olio di Pilo v. JASINK, A.M., *op.cit.* 1983, *passim*. Sulla presenza al piano superiore di lavoratrici tessili v. JASINK, A.M., *Minos* 25-26, 1990-91, pp.228-229.

<sup>51</sup> Sulle feste Artemisie/Efesie e sulla figura di Artemide/Efesie v. CASSOLA, F., *op.cit.*, pp.224-225.259.

<sup>52</sup> Per BAMMER, A., *Ephesos. Stadt an Fluss und Meer*, Graz, 1988, pp.133-134.136, Apasa sarebbe il sito fortificato di Ilicatepe a SO di Efeso (v. anche BENZI, M., in F. Montanari (a cura di), *Omero tremila anni dopo*, Roma, 2002, p.356 e n.55). Una tomba micenea con sei vasi databili al TE III A1-2 è stata ritrovata nel 1963 sull'altura di Ayasoluk (MEE, C., *AnSt* 28, 1978, p.127; RE, *op.cit.*, pp.162-163; MOUNTJOY, P.A., *AnSt* 48, 1998, p.36).

<sup>53</sup> Sono stati trovati frammenti di ceramica risalenti al TE IIIB-IIIC, una doppia ascia in bronzo, figurine di animali di tipo sia miceneo che anatolico, nonché la testa di una figura in terracotta, paragonata al cosiddetto « Signore di Asine » trovato in un santuario contenuto in un edificio del TE IIIC in questo sito dell'Argolide (BAMMER, A., *JÖAJ* 63, 1994, pp.35-36; *id.*, in *100 Jahre Österreichische Forschungen in Ephesos. Akten des Symposium Wien 1995*, Wien, 1999, pp.309-404; BAMMER, A. – MUSS, U., *Das Artemision von Ephesos*, Mainz, 1996, pp.27-28; NIEMEIER, W.-D., in S. Gitin – A. Mazar – E. Stern. [(ed)], *Mediterranean Peoples in Transition. In Honor of Professor Trude Dothan*, Jerusalem, 1999, pp.40-41.

<sup>54</sup> Cauta la posizione di Benzi, *op.cit.*, p.372.

<sup>55</sup> *Op.cit.*, pp.425-433.

<sup>56</sup> MAC MAHON, G., *The Hittite State Cult of the Tutelary Deities*. Assyriological Studies No.25, Chicago, 1991, pp.250-254 (e ivi bibliografia).

<sup>57</sup> Su questa divinità v. § 9.

<sup>58</sup> Questa divinità caria, che tiene nella mano sinistra la doppia ascia e nella destra una lunga asta, presenta una serie di bulbi sul petto (MORRIS, S.P., *op.cit.*, Pl. CVIib); pertanto sembra da escludere una loro interpretazione come mammelle.

<sup>59</sup> HEINHOLD-KRAHMER, S., *Arzawa*, Heidelberg, 1977.

<sup>60</sup> Ricorre in caso genitivo in PY Sa 767. Il collegamento con la città anatolica è proposto da HILLER, S., *Živa Antika* 25, 1975, p.404; per altre etimologie v. AURA JORRO, F., *op.cit.*, I, p.75. Se anche vi riconosciamo un antico etnico, è possibile che all'epoca delle tavolette fosse ormai considerato solo un antroponimo, analogamente al già ricordato *a-si-wi-jo*, diversamente dagli altri etnici anatolici ancora usati come tali nelle tavolette delle « lavoratrici » di Pilo.

<sup>61</sup> Su tali collegamenti già MORRIS, S.P. *op.cit.*, p.433.

<sup>62</sup> Secondo quanto riferisce PAUSANIA, 8.37, 8.30.6, 8.23.1.

<sup>63</sup> Sull'argomento esaustivo contributo della TRÜMPY, *op.cit.*, pp.416-419, con conclusioni diverse.

<sup>64</sup> Mantengono la loro importanza, anche se superate per testimonianze successive alla loro stesura, opere come NILSSON, M.P., *Geschichte der griechischen Religion*, München, 1955<sup>2</sup>; *id.*, *Minoan-Mycenaean Religion and its Survival in Greek Religion*, Lund, 1968; *id.*, *The Mycenaean Origin of Greek Mythology. A new introduction and bibliography by E. Vermeule*, Berkeley/Los Angeles, 1972; oppure, limitatamente ad alcune problematiche, CASSOLA, F., *op.cit.*

<sup>65</sup> A queste si aggiungono la menzione della Despoina in Arcadia da parte di Pausania e la sua più problematica integrazione nell'iscrizione arcaica di Efeso, discusse alla fine del precedente paragrafo.

<sup>66</sup> MADDOLI, G., *SMEA* 4, 1967, pp.11-22; *id.*, *SMEA* 7, 1968, pp.67-68.

<sup>67</sup> Sull'eventuale origine asiatica di Niobe, il suo rapporto con Latona, i suoi collegamenti con Tebe e Argo v. CASSOLA, F., *op.cit.*, p.123.

<sup>68</sup> Estremamente interessante la recente ipotesi di ANDRÉ-SALVINI, B. – SALVINI, M., in H. Gasche – B. Hrouda. (textes réunis par), *Collectanea Orientalia. Histoire, Arts de l'Espace et Industrie de la Terre, Etudes offertes en hommage à Agnès Spycket*, Neuchâtel-Paris, 1996, pp.7-20; gli Autori dissociano il monumento dalle due iscrizioni in geroglifico ritrovate all'esterno della nicchia con il rilievo, probabile opera di due diversi signorotti locali che si succedettero nel governo di uno degli stati (paese del fiume Seha?) nati dopo la disgregazione della lega di Assuwa ad opera di Tuthaliya I/II. Il rilievo sarebbe databile ad un periodo precedente, non sarebbe neppure certa la sua identità di divinità femminile assisa in trono, e si potrebbe pensare ad una figura maschile stante, opera non terminata. Pur condividendo pienamente le altre considerazioni dei due studiosi, ritengo che la statua possa effettivamente raffigurare una divinità femminile, anche se completamente

distinta dai successivi rilievi rupestri accompagnati da iscrizioni che continuano a venire alla luce sia all'interno del territorio di Hatti che ai suoi margini. Per quanto riguarda la zona che ci interessa, due sono i monumenti di questo genere noti a tutt'oggi. Il primo è costituito da due rilievi rupestri vicini fra loro, situati a non grande distanza dal rilievo del Sipylos, una trentina di chilometri in linea d'aria ad est di İzmir (esaustiva trattazione in KOHLMAYER, K., *Felsbilder der hethitischen Grossreichszeit*. Acta Praehistorica et Archeologica 15, 1983, pp.12-34); Karabel A, l'unico in buono stato di conservazione, raffigura probabilmente il sovrano del paese di Mira, cui si riferisce l'iscrizione che lo accompagna – « Tarakasnawa, re di Mira, figlio di AVIS-li re del paese di Mira, nipote di ..., re del paese di Mira » (HAWKINS, J.D., *AnSt* 48, 1998, pp.4-10). Il secondo « monumento » è costituito semplicemente da un gruppo di iscrizioni, incise nella roccia e non collegate ad alcuna raffigurazione, scoperte di recente sulle pendici meridionali del Latmos (Beşparmak) ad est di Mileto; sembrano anche queste commissionate da un principe di Mira, forse da identificare con Kupanta-Kuruntiya., futuro re di Mira (PESCHLOW-BINDOKAT, A., con un contributo di HERBORDT, S., *Archäologischer Anzeiger*, 2001, pp.363-378). Questo gruppo di iscrizioni è di notevole importanza anche sotto il profilo geografico perché conferma l'estensione dello stato di Mira nell'entroterra di Mileto.

<sup>69</sup> Il suo collegamento con Niobe è possibile sia dovuto alla localizzazione della storia di questa seconda ninfa nella stessa zona e, con maggiori riserve, ad una confusione del nostro rilievo con la roccia naturale alla periferia di Manisa, sotto il Sipylos, che evoca un profilo umano (Fig.3 in ANDRÉ-SALVINI e SALVINI, *op.cit.*).

<sup>70</sup> Si è ipotizzato che Ahhiyawa ruotasse proprio intorno a quest'isola (MOUNTJOY, *op.cit.*, pp.50-51).

<sup>71</sup> Parallelamente il culto di una Potnia Aswija sarebbe passato in Grecia (v. § 5).

<sup>72</sup> Menzionata già in *Iliade* II.585, ultima delle città dei Lacedemoni guidati da Menelao. Il sito della classica Las è stato individuato sulle colline di Passava e nelle sue vicinanze. Mancano tuttavia tracce di un'occupazione micenea, anche se nella vicina località di Mavrouni è stato ritrovato un esteso cimitero di tombe a camera micenee (WATERHOUSE, H. – HOPE SIMPSON, R., *BSA* 56, 1961, pp.114-118, 174; HOPE SIMPSON, R., *Mycenaean Greece*, Park Ridge, 1981, p.109).

<sup>73</sup> *Op.cit.*, 1967, *passim*.

<sup>74</sup> MY Ge 602-606.

<sup>75</sup> In F 51 verso 2 è destinataria di orzo accanto a *di-we*.

<sup>76</sup> Fr 1202. Cf. § 5 e n.48.

<sup>77</sup> Oi 701.3.

<sup>78</sup> Esula da questo lavoro la questione di precedenti contatti fra le due aree, che risalgono all'Antico Bronzo e all'Età minoica, durante i quali è testimoniato un notevole scambio culturale che può aver favorito l'ingresso di culti e divinità orientali in area egea.

<sup>79</sup> Fino al ritrovamento delle tavolette di Tebe era noto solo il vocabolo *mi-ra-ti-ja* « le donne di Mileto » che, accanto ad altri gruppi di etnici anatolici, rappresentava una categoria di lavoratrici per il palazzo di Pilo. Tali etnici indicano la presenza di genti di provenienza anatolica sul suolo greco, ma le modalità del loro arrivo sono ancora controverse (schiave? fuggitive? mano d'opera?). La presenza sempre più testimoniata di Micenei sulle coste anatoliche può indurre a interpretare gli etnici asiatici come il frutto di scambi commerciali in prima persona.

<sup>80</sup> « Quando (i Persiani) oltrepassato il tempio delle dee (Demetra e Persefone) in territorio di Micala, giunsero al Gesone e a Scolopente, dove sorge il tempio di Demetra Eleusinia eretto da Filisto, figlio di Pasicle, che aveva accompagnato Neileo, figlio di Codro, a fondare la colonia di Mileto » (ERODOTO IX.97).

<sup>81</sup> Tale ipotesi risale a CASSOLA, *op.cit.*, p.231, ripresa recentemente in base alle nuove testimonianze delle tavolette in lineare B di Tebe in AGS 2001, p.338.

<sup>82</sup> V. per tutti BENZI, *op.cit.*, p.377 e ivi bibliografia.

<sup>83</sup> CASSOLA, *op.cit.*, p.230, n.35, ricordando come anche ad Efeso in età classica si svolgessero culti in onore di Demetra eleusinia, ne spiega la scarsa importanza per la supremazia che in questo genere di culti aveva la “gran madre” anatolica venerata a Efeso come Artemide.

<sup>84</sup> E' definito infatti « padre di Mileto » (eroe eponimo fondatore di Mileto) e il suo oracolo a Didyma, fondato secondo PAUSANIA VII.2.6 prima dell'insediamento ionico, è secondo solo a quello di Delfi. Per le leggende su una Didyma pre-ionica v. FONTENROSE, J., *Didyma. Apollo's Oracle, Cult, and Companions*, Berkeley/Los Angeles/London, 1988, pp.5-6 e n.4. Va tuttavia tenuto presente come a Didyma i più antichi ritrovamenti siano tardo-geometrici (VIII sec.). Per quanto riguarda l'area egea, sia a Delfi che a Delo

non vi sono tracce evidenti di un culto ad Apollo nel secondo millennio. Infatti sia le offerte votive databili al TE III B ritrovate al di sotto del tempio di Apollo a Delfi che le tracce di tre santuari separati riportati alla luce nell'isola di Delo, cui è associata ceramica esclusivamente micenea, pur essendo testimonianze di culti celebrati nelle due località durante il periodo miceneo, non dimostrano che la/le divinità venerate rappresentassero Apollo (DIETRICH, B. C., *The Origin of Greek Religion*, Berlin-New York, 1974, pp.138-139, 308-309).

<sup>85</sup> Av 104[+]191.2, traduzione in AGS 2002, p.395. Accettando l'osservazione di PALAIMA, *op.cit.*, p.180, che « in Linear B the *-de* postposition appears with the accusatives (singular and plural) of concrete physical locations », anche una traduzione « verso (il santuario del)lo Ptoion » non cambia il risultato delle nostre considerazioni.

<sup>86</sup> Corrispondenti alla Madre Terra e allo Zeus « protettore dei frutti » secondo l'interpretazione degli Editori delle tavolette.

<sup>87</sup> Per le testimonianze in proposito, con relativa bibliografia, si rimanda a AGS 2001, pp.318-319.

<sup>88</sup> In favore di un'origine asiana di Apollo, con una discussione sulle varie possibilità, FONTENROSE, J., *op.cit.*, pp.116-117.

<sup>89</sup> A proposito di queste tre divinità ci limitiamo ad osservare che Zeus indica in realtà il dio della tempesta anatolico, Tarhunt, il cui nome resta vivo anche nel primo millennio, sia nelle iscrizioni in geroglifico luvio come Tarhunza che nella forma licia Trqqas. Afrodite è ignota nel pantheon miceneo e la sua denominazione in lingua licia come Pedrite potrebbe far pensare ad una origine asiatica; i suoi caratteri di divinità guerriera la accostano alla Ištar/Šaušga di origine hurrico-mesopotamica che detiene un ruolo di primo piano presso gli Ittiti, ma l'etimologia del suo nome resta oscura. Ares rappresenta il dio della guerra maschile. La sua presenza nelle tavolette in lineare B è ugualmente ipotetica. A Pilo, Tn 316 v.7, troviamo il nesso *e-ma-a<sub>2</sub> a-re-ja*, in cui *a-re-ja* rappresenta verosimilmente un epiteto di Ermete e può essere inteso come aggettivo derivato da Ares. A Cnosso tuttavia, in V 52.2, è menzionato il dio *e-nu-wa-ri-jo*, in cui è possibile riconoscere Ένυάλιος, menzionato in Omero più volte come divinità a se stante e una volta come epiteto di Ares (*Iliade* XVII.210-211), che potrebbe intendersi come l'originario dio della guerra egeo (v. § 4 n.30, § 10 n.102). Il dio della guerra è oggetto di culti molto importanti in Anatolia, più che in Grecia (LEBRUN, R., *Hethitica* 8, 1987, pp.246-247); nell'Anatolia ittita era indicato soprattutto

con l'ideogramma <sup>d</sup>ZA.BA<sub>4</sub>.BA<sub>4</sub>, ma è noto anche il dio della guerra luvio Yarri. L'etimologia di Ares resta comunque ignota.

<sup>90</sup> Sulla triade apollinea e la possibilità di una origine asiatica v. LEBRUN, R., *op.cit.* 1987, pp.251-254.

<sup>91</sup> LEBRUN, R., *op.cit.* 1987, p.253; *id.*, *op.cit.* 1998, p.155 n.30.

<sup>92</sup> Su Pedrite/Afrodite v. n.89. Sui nomi delle divinità licie v. anche LAROCHE, E., in *Actes du Colloque sur la Lycie antique*, Paris, 1980, pp.3-6.

<sup>93</sup> Si rimanda a quanto detto in § 5.

<sup>94</sup> JASINK, A.M., *SMEA* 21, 1980, pp.221-230.

<sup>95</sup> ZGUSTA, L., *Kleinasiatische Personennamen*, Praga, 1964, pp.99-103; MERIGGI, P., *Manuale di eteo geroglifico*, II, 1° serie, Roma, 1967, p.51 (cf. LEBRUN, R., *op.cit.* 1987, p.253 e nn.45-47).

<sup>96</sup> *Op.cit.* 1998, p.155, n.30.

<sup>97</sup> Non si è ad esempio preso in considerazione il materiale leggendario greco se non come supporto secondario in ipotesi basate su altre testimonianze.

<sup>98</sup> Ad esempio, non sono stati volutamente valutati né il materiale iconografico presente sui sigilli minoico-micenei né le rappresentazioni sugli affreschi o sotto forma di statuette, in quanto spesso ci troviamo di fronte ad elementi decorativi che non rivestono una particolare credenza religiosa e le stesse interpretazioni in chiave religiosa hanno portato a risultati molto discordanti.

<sup>99</sup> Ricordiamo ad esempio il rapporto fra il rhyton zoomorfico egeo e il *BIBRU* di origine accadica usato nei cerimoniali ittiti; mi riferisco in particolare al recipiente in forma di « silver-stag » ritrovato nella tomba a fossa IV di Micene (CLINE, E. H., *AnSt* 41, 1991, pp.134-135; KOEHL, R. B., in J.B. Carter – S.P. Morris (ed.), *The Ages of Homer. A Tribute to Emily Townsend Vermeule*, Austin, 1995, pp.61-65), la cui origine è probabilmente anatolica ma si inserisce in un quadro di scambi fra le due aree iniziati e consolidati già in età minoica, in cui un discorso di tipo culturale non sembra avere particolare rilievo.

<sup>100</sup> Anche lo Zeus miceneo e lo Zeus greco non è detto coincidessero o, meglio, che avessero tutti gli stessi attributi e fossero onorati nello stesso modo. Per l'età micenea non abbiamo specifiche rappresentazioni del dio della tempesta né conosciamo le modalità del suo culto. Tuttavia la conoscenza in età classica di uno Zeus « nato a Creta », con caratteristiche



diverse dallo Zeus olimpico, è un indizio per supporre che anche lo Zeus miceneo presentasse delle differenze rispetto a quello greco successivo.

<sup>101</sup> Ad esempio la *e-re-u-ti-ja* delle tavolette cnosie (Gg 705.1, Od 714.b – 715.a – 716.a) venerata ad Amnisos (*a-mi-ni-so*), identificabile con la omonima dea del parto greca, ricordata già in Omero in particolare in *Odissea* XIX.188-190 in connessione con Amnisos – « Egli (Ulisse) si fermò ad Amnisos dove si trova la grotta di Ειςλειφθυιή » – (GÉRARD-ROUSSEAU, M., *op.cit.*, pp.101-102; sul suo culto in età classica e la sua identificazione con Artemide DIETRICH, *op.cit.*, pp.87-88, 178-179).

<sup>102</sup> Nella Messenia la divinità per eccellenza in questo senso è *po-se-da-o*, connessa al palazzo di Pilo e presente in numerose tavolette pilie. Questa divinità è attestata anche nella tavoletta cnosia KN V 52.2 (discussa già in § 4 n.30) e questo potrebbe costituire un indizio dell'importanza di Poseidone anche a Cnosso, almeno nella fase iniziale della presenza micenea sull'isola, dove forse in seguito sarebbe stato soppiantato da uno Zeus, il *di-we* attestato ripetutamente come destinatario del maggior numero di offerte nelle successive tavolette di Cnosso (mentre Poseidone praticamente scompare, almeno sulla base delle nostre fonti in cui appare in un solo frammento, X 5560). E' possibile che nel culto della Cnosso contemporanea alla stesura di V 52, tavoletta che si ritiene anteriore al blocco più consistente delle tavolette micenee di Cnosso, fossero confluite divinità di primo piano cretesi-minoiche e proto-micenee: una divinità femminile protettrice del palazzo, *a-ta-na po-ti-ni-ja* (sia che vi si legga come termine principale Potnia, di cui *atana* sarebbe un attributo forse legato ad un toponimo, sia che vi si riconosca Atena, con l'attributo di « signora », che nonostante le difficoltà ritengo la soluzione più credibile); un dio della guerra (?), *e-nu-wa-ri-jo*; una divinità curatrice (?), *pa-ja-wo-ne*; e una divinità maschile protettrice del palazzo, *po-se[-da-o-ne]*. In un'altra tavoletta di Cnosso, M 719.2, è attestato il termine *e-ne-si-da-o-ne*, per il quale è stata proposta l'identificazione con gli epiteti omerici di Poseidone, Έννοσίγαιος e Ένοσίχθων, e con il vocabolo \*Έννοσιδαή di Pindaro (v. GÉRARD-ROUSSEAU, M., *op.cit.*, pp.88-89, la quale tuttavia si oppone a tale interpretazione. Per altre interpretazioni v. AURA JORRO, F., *op.cit.*, I, p.219). La connessione di *e-ne-si-da-o-ne* con *a-mi-ni-so* (M 719.1) potrebbe indicare la natura ctonia e cretese del dio, ma un suo eventuale legame con il Poseidone di età micenea, che riteniamo divinità protettrice del palazzo, non ha alcuna conferma.

## LE DÉCHIFFREMENT DES HIÉROGLYPHES « HITTITES » : DES DÉBUTS DIFFICILES

### « Un labeur ingrat »

« Il semblait bien que ce fût là le plus impénétrable des mystères », Doblhofer commence ainsi son chapitre consacré à « Coin et symbole au pays de Hatti »<sup>1</sup>. Pourtant, l'histoire du déchiffrement du hittite hiéroglyphique semble bien différente de certains déchiffrements célèbres. Car, lorsqu'on lit le récit que les déchiffreurs font de leurs découvertes, ou du moins de leur recherche, de Champollion, le déchiffreur des hiéroglyphes au début du XIXe siècle à Ventris et Chadwick, les déchiffreurs du Linéaire B de Crète en 1952, on entre souvent dans le monde des histoires, des contes, dans un mode d'aventures. Chadwick, au début de son livre *Le déchiffrement du Linéaire B* rappelle que « le désir de déchiffrer les secrets est profondément enraciné au cœur de l'homme », parle de « vaincre l'obstacle »<sup>2</sup> et décrit le déchiffrement en disant que « les signes muets avaient été contraints à parler »<sup>3</sup>. A propos des écritures cunéiformes, Bottero raconte que « le subtil Grotfend et ses successeurs n'auront fait que soulever un pan de la lourde chape de ténèbres jetée sur les documents » du Proche-Orient, et qu'à cette époque, « sauf recours à la divination, nul ne savait comment 'entrer' dans ce blockhaus hermétique »<sup>4</sup>. Les déchiffreurs sont des héros qui résolvent des énigmes : « Ce livre est l'histoire de la solution d'un mystère authentique », annonce Chadwick à propos du Linéaire B<sup>5</sup>.

Dans un article de 1975, « Methods of decipherment » I.J. Gelb, qui, dans les années 1930, a pris une part importante au déchiffrement du hittite hiéroglyphique, étudie les méthodes