

BIRRA, ACQUA ED OLIO: PARALLELI SIRIANI
E NEO-ASSIRI AD UN GIURAMENTO ITTITA

Mauro Giorgieri, Roma

Con questo contributo al tema del giuramento si intende idealmente abbracciare due tra gli ambiti di studio dell'orientalistica antica, quello del diritto e quello della religione degli Ittiti, cui l'attività scientifica di Fiorella Imparati ha contribuito in maniera determinante. In particolare, in questa sede mi occuperò del frammento di trattato (o di giuramento di fedeltà) KUB 26.25, per mostrare come parte del suo singolare contenuto, pur costituendo un'eccezione all'interno della documentazione ittita, affondi verisimilmente le sue radici in una particolare concezione "materiale" del giuramento - e della maledizione ad esso intrinseca - attestata in documenti giuridici della prima metà del II millennio a.C. provenienti dall'area siriana del Medio Eufrate, e poi rintracciabile soprattutto in giuramenti di fedeltà di epoca neo-assira.

1. Il frammento KUB 26.25 (CTH 126.2) è un testo dell'epoca di Šuppiluliuma II.¹ Itamar Singer ha recentemente riconosciuto un *join* indiretto tra KBo 12.30 (CTH 126.4) e KUB 26.25: i due frammenti sarebbero, secondo la ricostruzione di Singer, la parte superstite della II colonna di una tavoletta larga a tre colonne contenente il testo di un trattato tra Šuppiluliuma II e un re di Kargamiš, forse Talmi-teššup.²

¹ Su KUB 26.25 v. E. Laroche, "La Lune chez les Hittites et les Hourrites", in: *La Lune. Mythes et rites* (Sources Orientales V), Paris 1962, 122 (traduzione di rr. 8'-14'); H. Otten, "Neue Quellen zum Ausklang des hethitischen Reiches", MDOG 94 (1963), 4 (trad. di rr. 4'-14'); CHD L-N, 66b (rr. 4'-7'), 406a (rr. 8'-9'); M. Giorgieri - C. Mora, *Aspetti della regalità ittita nel XIII secolo a.C.*, Como 1996, 64 (trad. di rr. 4'-14'); H. Klengel, *Geschichte des hethitischen Reiches*, Leiden - Boston - Köln 1999, 304.

² I. Singer, "The Treaties between Kargamiš and Hatti", *Akten des IV. Kongress für Hethitologie*, Würzburg, 2001, 635-641.

Se, da un lato, il *join* indiretto tra i due frammenti è praticamente certo, meno sicura mi sembra invece l'identificazione del testo come un trattato con un re di Kargamiš. Essa si basa infatti sulla r. 1 di KBo 12.30 [URU Karg]amišši šer ešta le=an karašti, che rappresenta la fine di un paragrafo che iniziava nella parte finale della I colonna e il cui contenuto è completamente perduto. Non escluderei pertanto, mancando il contesto, che il destinatario dell'ordine di "non tagliare/separare" (secondo Singer da intendere qui nel senso di "non sollevare da un incarico" o "non abbandonare") colui che "aveva la responsabilità su Kargamiš" fosse qualcuno che, in

KBo 12.30 (433/s) rappresenta la parte iniziale della II colonna e, dopo una breve lacuna, segue KUB 26.25 (Bo 77), con la sezione di testo che direttamente ci interessa. Il frammento, di cui ci restano 14 righe, si interrompe dopo una linea di paragrafo, e il resto della colonna è perduto.³

KUB 26.25(+): Trascrizione e traduzione

Ro II

x + 1⁴ [o o] [A²] u-[un]-x[
 2' [n]u-ut-ták-kán ki-i¹ MA-MIT^{H1.A} [i² GIM-an]
 3' KAŠ A ku-it ak-ku-uš-ki-ši k[e²-e-ja-ták-kán MA-MIT^{H1.A}]
 4' kar-ti-i GAM-an-ta pé-e har-du I¹-[an-za GIM-an kat-ta]
 5' iš-ki-iš-ki-ši ke-e-ja-ták-kán MA-MIT^{H1.A} QA-TAM-MA ...]
 6' kat-ta iš-ki-ia-an e-eš-du TUG-an-za GIM-an [NÍ.TE^{M13}-KA an-
 da]
 7' wa-aš-ši-iš-ki-ši ke-e-ja-za MA-MIT^{H1.A} QA-TAM-MA wa-aš-ši-
 [š-k]

qualche modo, aveva a che fare con Kargamiš (forse un vassallo minore di area nord-siriana), e non tanto il re di Kargamiš stesso. Inoltre, come emergerà dalla successiva analisi del testo, il tipo di clausole contenute in KBo 12.30 (+) KUB 26.25 è a mio avviso difficilmente concepibile in un trattato con un re di Kargamiš, che ricopriva una posizione assai elevata nell'organigramma dell'impero ittita, tanto che l'*incipit* del trattato di Šuppiluliuma II con Talmi-teššup (CTH 122) lascia pensare ad un trattato di tipo paritetico, come osservava giustamente G.F. del Monte, "Note sui trattati fra Hattuša e Kizuwatna", OA 20 (1981), 207; v. ora anche Klengel, GhR, 301, 318 (diversamente cfr. tuttavia Singer, Recensione a Klengel, GhR, in BiOr 57 [2000], 641 s. con n. 29). Ciò rende problematica secondo me la proposta di Singer, non solo di identificare il partner di KBo 12.30 (+) KUB 26.25 con Talmi-teššup, ma di vedere in questo testo un possibile duplicato o versione parallela di KBo 12.41 (CTH 122).

³ Il prof. Horst Klengel, che ha controllato presso il Vorderasiatisches Museum di Berlino la fotografia del frammento KUB 26.25, mi comunica: "Das Foto (BoFN 1791) zeigt deutlich, daß es sich nach Z. 14 nicht um das Tafelende handelt. Das Fragment bricht hier entlang eines Abschnitts-Striches ab; Goetze hat alles, was zu sehen ist, kopiert. Offenbar handelt es sich um ein sehr flaches Textfragment, könnte also einmal zu einer recht großen Tafel gehört haben. Links und rechts des Fragments ist zu erkennen, daß weitere Kolumnen anschlossen; das erhaltene Bruchstück dürfte dann wohl Kol. II gewesen sein." (lettera del 2.1.2000). Ciò è un'ulteriore conferma dunque della ricostruzione di Singer. A mia conoscenza KBo 12.30 (+) KUB 26.25 rappresenta l'unico esempio di trattato o giuramento di fedeltà redatto su una tavoletta a tre colonne finora pervenutoci.

⁴ Per comodità adotto la numerazione delle righe riportata sulla copia autografica. Nella numerazione complessiva di KBo 12.30 (+) KUB 26.25, la r. 1' di KUB 26.25 corrisponde a r. 17'.

8' ma-a-an ŠA ^mKÙ.PÚ-ma HUL-lu na-aš-šu ŠA DUMU ^mŠu-up-
 pí-lu-[i-u-ma]
 9' HUL-lu GAM ^DUTU AN-E ta-pár-ri-ia-ši a-pé-da-ni-ták-kán
 10' me-ḥu-ni LI-IM DINGIR^{MES} MA-MIT ^DUTU-aš wa-an-te-em-
 ma-aš
 11' har-ni-in₄-kán-du ma-a-an-at GE₆-za-ma ŠA-PAL ^DXXX
 12' ta-pár-ri-ia-ši ^DXXX¹-aš-ša a-pé-el :ḥa-at-tal-li-it¹
 13' [QA-D]UDAM-KA DUMU^{MES}-KA NUMUN-KA KUR-KA
 14' []x x x x har-ni-ik-du

2' per te questi giuramenti ...[siano! ... Come]
 3' la birra (e) l'acqua che sei solito bere, [anche] q[uesti giuramenti di te]
 4' si impossessino giù, all'interno (del tuo corpo)! [Come di] olio
 5' tu sei solito ungerti, c[osi] a te anche questi giuramenti [sul tuo corpo/sulle tue membra]
 6' siano spalmati! Come tu una veste [sul tuo corpo]
 7' sei solito indossare, così tieni sempre add[osso] anche questi giuramenti!

8' Se un male contro Šuppiluliuma o un male contro il figlio di [Šuppiluliuma]
 9' sotto il Sole del cielo tu ordini, possano in quel
 10' momento i mille dèi del giuramento (e) la calura del / una vampata di Sole
 11' distruggerti! Se invece ciò di notte sotto la Luna
 12' tu ordini, possa il dio Luna con la sua mazza
 13' [insie]me a tua moglie, ai tuoi figli, alla tua discendenza, al tuo paese
 14' [...] ... distrugger(ti)!

2'ss. Il vocabolo accadico *māmitu* è usato in questo testo come una sorta di logogramma⁵ nella grafia MA-MIT (rr. 2', 5', 7' nom.-acc.pl. MA-MIT^{H1.A}, 10' gen. sg. MA-MIT). La forma logografica MA-MIT è tipica, a mia conoscenza, dei manoscritti di epoca tarda e poteva essere utilizzata indifferentemente per

⁵ Cfr. già HW 1. Erg., 378a. Analogamente si noti per es. l'uso della forma ŠUM "nome" (scritta ŠUM o ŠU-UM), v. CHD L-N, 31a.

tutti i casi grammaticali. Oltre alle forme sopra citate di KUB 26.25, si ricordano le seguenti attestazioni:

- KBo 4.14 (CTH 123; Tutb. IV o Šuppil. II⁶) II 16, 51, 72, 77, III 6, 7, 41 (GAM *MA-MIT* e *A-NA MA-MIT* GAM-*an* dat.-loc.), III 52 (DINGIR^{MEŠ} *MA-MIT* gen.);

- KBo 12.39 (CTH 141; Tutb. IV o un suo successore) Vo 9 (DINGIR^{MEŠ} *MA-MIT* gen.);⁷

- KBo 13.131 (CTH 401.2.B; MH/NS⁸) Vo 16 (*MA-MIT* nom.-acc.);

- KBo 18.28 (CTH *186.6; NH)⁹ Vo 13' (2x: *ṬUP-PU MA-MIT(-ma-mu/-wa-mu)* gen.), 14' (*A-NA ṬUP-PI MA-MIT* gen.), 16' (*MA-MIT(-ia-kán)* acc.), 18' (*[ṬU]P-PU MA-MIT* gen.);

- KUB 60. 101 Ro 1'-11', 15' e 135 Vo 1', 4'-9' (lista di *māmtu* ?)¹⁰

- ABoT 56 (CTH 256; Šupp. II)¹¹ I 18 (*ku-it MA-MIT* nom.-acc.), II 15 (*ṬXXX MA-MIT* gen.), III Vo 1', 4'-9', 15' e IV 9' (GAM *MA-MIT* dat.-loc.).

3' La lettura KAŠ A "birra (e) acqua" (così anche I. Singer) è preferibile rispetto a quella di J. Puhvel, HED 1, 265: KAŠ-*a* "and beer". In questo caso sarebbe da attendersi KAŠ-*ia*; d'altro canto non può nemmeno trattarsi della particella avversativa -*a*, tipica della lingua arcaica. L'elemento "acqua" gioca, inoltre, un ruolo assai importante nell'ambito degli atti simbolici legati al giuramento in Assiria, come si vedrà in seguito (§ 4.2).

4' "Interno (del corpo), viscere, intimo", piuttosto che "cuore", mi sembra il significato da assegnare a *ker / kard-* in questo contesto. Lo stesso (*pace* E. von

⁶ Sulle diverse ipotesi di datazione del testo e sulla bibliografia precedente v. Giorgieri - Mora, *Aspetti*, 66 s., 98.

⁷ V. H.G. Güterbock, "The Hittite Conquest of Cyprus Reconsidered", JNES 26 (1967), 80 con nn. 12-13. Per ulteriore bibliografia su questo trattato con Alašiya v. Giorgieri - Mora, *Aspetti*, 64, 98 e Klengel, GhR, 301.

⁸ V. CHD P, 89a-b.

⁹ Ed. A. Hagenbuchner, *Die Korrespondenz der Hethiter* II (THeth 16), Heidelberg 1989, 406 ss.

¹⁰ I due frammenti, simili, sono purtroppo mal conservati. Non vi sono elementi che permettano di stabilire il contenuto. In KUB 60.101, di cui solo il recto è conservato, il termine *MA-MIT* è scritto all'inizio di ogni riga, separatamente, in una colonna a sé stante, e alle rr. 1'-11' sembra seguito, in un'apposita colonna sulla destra, da una lista di nomi di persona e di professioni, mentre alle rr. 15' s. dal nome del dio Sole. In questo caso la forma *MA-MIT* potrebbe rappresentare un normale st. costr. KUB 60.135 è forse un testo di contenuto religioso: in Ro 4' e 6' si menziona un rituale (SISKUR) e alle rr. 8'-10' sembra esservi una lista di divinità destinatarie di offerte (⁸ *nam-ma A-NA[...]* ⁹ *ṬLAMMA^{HLA}[...]* ¹⁰ *DINGIR^{MEŠ} LÚ^{MEŠ}[...]*). Una lista di *MA-MIT* è contenuta in Vo 4'-9'. Anche la datazione dei due frammenti è incerta, benché in KUB 60.135 Ro 9' il segno KAL compaia in una forma arcaica (HZL nr. 196/A).

¹¹ Per un'edizione completa del testo v. provvisoriamente M. Giorgieri, *I testi ittiti di giuramento*, Tesi di dottorato, Università di Firenze 1995, 292 ss. V. inoltre Giorgieri - Mora, *Aspetti*, 64 s., 98.

Schuler, *Die Kaskäer*, Berlin 1965, 166; CHD L-N, 68a; J. Puhvel, HED 4, 190) chiaramente in KBo 8.35 (CTH 139.A; MH/MS) II 23 s.: *nu=šmaš=kan NIS^Š DINGIR^{MEŠ} DUMU^{HLA}.KUNU andan kardi=šmi=pat [a]zzikkandu* "che i giuramenti vi divorino i vostri figli dentro, nel vostro proprio (-*pat*) interno".¹² Cfr. anche il difficile passo KUB 29.1 (CTH 414.1; OH/NS) II 44-46: ("Nel recipiente-*kinupi* il *šišai* del leone e il *šišai* del leopardo devi ...! Tienili ed uniscili insieme e fanne un tutt'uno") *n=at LÚ-aš ŠĀ-ši pēda nu LUGAL-waš ZI-aš kardi=šši=ya taruṭtaru* "e trasferisci ciò nell'intimo dell'uomo, (così che) anche nel suo (*scil.* del re) intimo l'anima del re si unisca (alla suddetta *materia magica*)!".¹³ Il vocabolo ittita *ker / kard-* "cuore; interno, interiora, intimo" aveva perciò uno spettro semantico assimilabile a quello di accad. *libbu(m)*.

4'-7' Per le integrazioni v. CHD L-N, 66b.

10' Per la resa di *ṬUTU-aš wantemma-* con "calura, vampata di sole" nel presente contesto seguo Otten, MDOG 94 (1963), 4 ("Glut"), che riprende H. Ehelolf *apud* A. Götze, "Die Pestgebete des Muršiliš", in: H. Ehelolf - F. Sommer (edd.), *Kleinasiatische Forschungen* I, Weimar 1930, 187 con n. 1. Götze nota però giustamente come in altri contesti il vocabolo significhi piuttosto "Blitz" (cfr. HW 245: "Sonnenstrahl(?); Blitz(strahl)"). Nel tentativo di conciliare i due possibili significati del termine, non escluderei per il nostro passo una traduzione più concreta con "colpo di sole, insolazione", quale conseguenza negativa invocata per lo spergiuro. Ricordo a tal proposito come in luvio "giurare; imprecare" si dicesse *tiwataniya-*, letteralmente "prendere il dio Sole come testimone".¹⁴ Colui che giurava il falso di fronte al dio Sole, o che era

¹² Così, giustamente, H. Otten, MDOG 88, 36 ("im Leibesinneren") e E. Laroche, OLZ 1957, 134 ("dans les entrailles"). Cfr. un passo analogo nei "Giuramenti militari", dove compare l'ideogramma ŠĀ: KBo 6.34+ III 22 s. *andurza=ma-[...]-kan INA ŠĀ-ŠU DUMU¹ Išhara²³ [...-d]u n=an karipandu* "ma dentro, nel suo intimo, Išhara [e... gli(?)] debbono [prend]ere(?) suo figlio e divorarlo!" (N. Oettinger, *Die Militärischen Eide der Hethiter* [StBoT 22], Wiesbaden 1976, 12 s.).

¹³ Per l'interpretazione generale del passo seguo M. Marazzi, "Costruiamo la reggia, fondiamo la regalità: note intorno ad un rituale antico-ittita", VO 5 (1982), 157, 165 s. Diversamente cfr. E. Neu, *Interpretation der hethitischen mediopassiven Verbalformen* (StBoT 5), Wiesbaden 1968, 169; G. Kellerman, "The King and the Sun-God in the Old Hittite Period", *Tel Aviv* 5 (1978), 204; F. Starke, "Halmašuit im Anitta-Text und die hethitische Ideologie von Königtum", ZA 69 (1979), 89 s. c. n. 90; A. Archi, "Auguri per il Labarna", in: O. Carruba (ed.), *Studia mediterranea Piero Meriggi dicata* (StMed 1), Pavia 1979, 37; Carini, "Il rituale di fondazione KUB XXIX 1. Ipotesi intorno alla nozione etea arcaica della regalità", *Athenaeum* 60 (1982), 495; CHD P, 185a. Ipotezzare che nel passo in questione il vocabolo *ker / kard-* sia utilizzato erroneamente al posto di *karat-* "corpo", come ritiene Starke, in parte seguito da Marazzi, mi sembra superfluo.

¹⁴ Su questo verbo v. ora C. Watkins, "Some Anatolian words and forms", in G. Meiser (ed.), *Indogermanica et italica. Festschrift für Helmut Rix zum 65. Geburtstag*,

oggetto di un'imprecazione rivolta al dio Sole da qualcuno a lui ostile, si riteneva fosse colpito dagli effetti negativi di questa divinità, come emerge da alcuni rituali di scongiuro luvio-ittiti.¹⁵

- 12' Sul testo si leggono i segni DINGIR MEŠ, ma il verticale di MEŠ è eraso. Per la lettura ^DXXX v. Otten, MDOG 94 (1963), 4.

La lettura *ha-at-tal-li-it* (sulla copia erratamente ŠA) è di Güterbock, *Or* NS 25 (1956), 131. Sul sostantivo ittito-luvio *hattalla*- v. F. Starke, *Untersuchung zur Stammbildung des keilschrift-luwischen Nomens* (StBoT 31), Wiesbaden 1990, 309 s.; J. Puhvel, *HED* 3, 255 ss.; Melchert, *CLL*, 64. Il motivo del dio Luna che colpisce con una mazza lo spergiuro non è, a mia conoscenza, attestato altrove.¹⁶ La mazza non era attributo specifico del dio Luna,¹⁷ ma può forse essere interessante notare che sul "Rilievo E" di Malatya, da datare probabilmente tra la metà del XII e la metà dell'XI sec., il dio Luna è rappresentato proprio nell'atto di portare una mazza sulla spalla (Collon, *RIA* 8,

Innsbruck 1993, 470; per le attestazioni v. H.C. Melchert, *Cuneiform Luvian Lexicon*, Chapel Hill, N.C. 1993, 230.

¹⁵ O. Carruba, Recensione a E. Neu, *StBoT* 5, in *OA* 13 (1974), 153 ha osservato come il verbo *tiwataniya*- rientri in una serie di verbi che designano particolari stati corporei o psichici di turbamento, malattia, anormalità o sim., formati con il suffisso (o i suffissi?) *-(an)niya*-. In particolare, lo stato di malessere fisico conseguente agli effetti negativi del Sole espresso dal verbo luvio *tiwataniya*- si trova descritto in *VBoT* 111 (CTH 412.6; NS) III 3-6, parte iniziale di un frammento in lingua ittita contenente un rito di contro-magia. In base al contesto ritengo che la forma *ti-wa-da-ni-it-ti* in III 6, non vada interpretata come una 3 pers. sg. del presente luvio (lett. "egli giura, impreca"; così H.G. Güterbock, "Notes on Luvian Studies", *Or* NS 25 [1956], 129 e Melchert, *CLL*, 230), bensì come una forma corrotta (in tal caso da emendare in *ti-wa-da-ni-it-<ta>-ti*) o aberrante (del tipo *hu-it-ti-it-ti* di *2BoTU* 30: 15 da *huittiya*- "tirare"; v. Neu, *StBoT* 5, 56, 58 n. 4 e *id.*, *Der Anitta-Text* [StBoT 18], Wiesbaden 1974, 42) della 3 pers. sg. del preterito medio-passivo ittita ("egli è stato colpito dal dio Sole"). La forma sarebbe dunque un misto di luvio (dal punto di vista lessicale) e di ittita (dal punto di vista morfologico). *VBoT* 111 presenta numerose cancellature ed alcuni errori: ciò sembra parlare a favore delle possibili interpretazioni da me proposte per la forma *ti-wa-da-ni-it-ti*.

¹⁶ Per un'immagine simile si può tuttavia confrontare un passo della redazione tarda dei giuramenti militari ittiti, in cui probabilmente si dice che il dio Luna colpirà sulla testa con una pietra(?) chi trasgredisce il giuramento (KUB 43.38 Vo 21); v. Oettinger, *StBoT* 22, 20, 56. Nella tradizione mesopotamica, probabilmente già a partire dall'epoca paleo-babilonese (v. M. Krebernik, Voce "Mondgott.A.I. In Mesopotamien", *RIA* 8 [1993-97], 367a), lo strumento principe con cui si riteneva che Šin punisse lo spergiuro era la malattia della pelle detta *šaharšuppû* (forse "lebbra" o sim.; cfr. R.D. Biggs, Voce "Lepra", *RIA* 6 [1980-83], 605). Sulla tradizione babilonese e assira della formula di maledizione del dio Luna v. K. Watanabe, "Die literarische Überlieferung eines babylonisch-assyrischen Fluchthemas mit Anrufung des Mondgottes Šin", *Acta Sumerologica* 6 (1984), 99-119.

¹⁷ Cfr. D. Collon, Voce "Mondgott. B. In der Bildkunst", *RIA* 8 (1993-97), 373a-b.

375 nr. 30). Se KUB 26.25(+) è parte di un trattato con un re di Kargamiš o, come mi sembra più verisimile, con un principe minore di area nord-siriana (v. *supra* n. 2), è possibile che il motivo del dio Luna che punisce lo spergiuro con una mazza si riallacci ad una tradizione iconografica della regione dell'Alto Eufrate, testimoniata dal "Rilievo E" di Malatya: per rendere più efficace la minaccia, il re ittita sarebbe ricorso ad un'immagine visivamente ben radicata nel patrimonio culturale-artistico di colui che è chiamato a giurare fedeltà.¹⁸

Non si può non constatare la singolarità delle imprecazioni contenute in KUB 26.25(+), che, con la loro formulazione figurata e ricca di simbolismi, rappresentano un'eccezione nella tradizione dei trattati e dei giuramenti di fedeltà ittiti, che erano invece caratterizzati, in epoca imperiale, da un formulario piuttosto scarso, tecnico e stereotipo, privo di riferimenti simbolici, tanto nelle clausole di richiesta di fedeltà al giuramento, quanto - fatta eccezione almeno per i trattati tra Šuppiluliuma I e Šattiwaza di Mittani (CTH 51 e 52) e per la versione più recente dei "Giuramenti militari" (CTH *493) - nelle formule di maledizione invocate per chi violava il giuramento. L'enfasi e la ricchezza espressiva nella formulazione delle clausole in KUB 26.25(+)¹⁹

¹⁸ Diversamente Singer, nel testo del suo intervento "The Treaties between Kargamiš and Hatti" sopra citato (v. n. 2), traduce *hattallit* del nostro passo con "crescent", ritenendo che il vocabolo denoti in questo caso "a sickle-shaped weapon", sul tipo della falce portata dai Dodici Dèi di Yazılıkaya. Per alcune rappresentazioni del dio Luna nell'atto di portare uno stendardo culminante a mezza-luna rimando a Collon, *RIA* 8, 373a. Ricordo inoltre che su un sigillo ittita del XIII sec. proveniente da Boğazköy, il dio Luna è rappresentato probabilmente con un'ascia (v. sempre Collon, *RIA* 8, 373b, 375 nr. 28).

¹⁹ La medesima enfasi e ricchezza espressiva si ritrova anche in KBo 12.30, che, come detto sopra, rappresenta la parte iniziale della col. II del nostro testo (per la trascrizione e la traduzione del frammento v. H. Otten *apud* W. Schirmer, *Die Bebauung am unteren Büyükkale-Nordwesthang* (BoHa 6), Berlin 1969, 52 s.). Cfr. in particolare rr. 2-8 (per rr. 2-4 v. CHD P, 5a-b): "[Proteg]gi [il Mio] [Sole]!, Šuppiluliuma, con spirito di fedeltà! In seguito, la mia discendenza che io metterò al mio posto (*pedi=za*), protegga nella signoria con spirito di fedeltà! Nel proteggere [la discen]denza(?) del Mio Sole nella signoria la morte ti sia confine! Non avere un (altro) caro amico all'infuori del tuo signore! Non avere per casa una tenda!". Degno di nota il costrutto *pé-di-za* di r. 3, dove la particella *-z(a)*, con valore di pron. di 1 pers. sg. (lett. "al posto di me stesso"), è affissa non al nucleo iniziale di frase (come per es. in KUB 24.4 I 10 = KUB 36.92: 8' *nu=wa=za ... pedi* "al mio posto, in mia vece"; ed. H.M. Kümmel, *Ersatzrituale für den hethitischen König* [StBoT 3], 1967, 8 s.), bensì al termine di riferimento, alla maniera di un suffisso possessivo, categoria, questa, caduta in disuso nella fase recente dell'ittita. Sintatticamente problematica anche r. 5, dove ci si attenderebbe che l'infinito *PAB-anzi* regga un accusativo. All'inizio della riga Otten integra l'accadogramma [Š]A traducendo "für das Schützen meiner Majestät in der

dipendono quasi certamente da una situazione contingente di particolare gravità in cui il trattato fu stipulato, cosa questa abbastanza verisimile per il periodo di regno di Šuppiluliuma II. Non è da escludere inoltre che, nella scelta di alcune delle immagini qui enunciate, abbia giocato un certo ruolo anche la probabile provenienza nord-siriana (forse Kargamiš, ma v. *supra* n. 2)²⁰ di colui che era chiamato a giurare fedeltà.

2. Particolarmente interessante per la sua singolarità si rivela la formula di imprecazione contenuta nel primo dei due paragrafi conservatici di KUB 26.25(+) (II 2'-7'): qui il giuramento viene paragonato a sostanze quali birra, acqua e olio e ad una veste. Queste immagini servono ad illustrare in maniera figurata il legame inscindibile che deve stabilirsi tra il giuramento e la persona di colui che è chiamato a giurare: come birra ed acqua vengono ingerite, come l'olio viene spalmato e penetra nelle membra, come una veste viene indossata, così la forza del giuramento - con l'inevitabile maledizione che ne segue in caso di trasgressione - deve indissolubilmente legarsi alla persona di colui che giura.

3. Quanto al paragone del giuramento con una veste in II 6 s., si può ritrovare a mio avviso, all'interno della documentazione ittita, un collegamento con un passo del giuramento di fedeltà imposto da Tuthaliya IV ai LÜ.MEŠSAG (CTH 255.2).²¹ Al § 35 si dice:

Herrschaft" e assegnando apparentemente all'infinito una reggenza di tipo nominale. Si potrebbe tuttavia pensare che il nesso [Š]A DUTUŠI rappresenti un "freischwebender Genitiv": "quello del Mio Sole" nel senso di "la discendenza del Mio Sole", di cui si parla alle righe appena precedenti? [v. Addendum].

²⁰ Cfr. anche quanto già osservato *supra* nel commento a r. 12' ss. a proposito dell'immagine (forse di provenienza alto-eufratica) del dio Luna che deve colpire lo spregiuro con una mazza.

²¹ Sull'attribuzione di questo testo al genere dei giuramenti, non delle istruzioni, v. Giorgieri, *I testi ittiti di giuramento*, Diss., 36; Giorgieri - Mora, *Aspetti*, 56 s.; F. Starke, "Zur urkundlichen Charakterisierung neuassyrischer Treueide anhand einschlägiger hethitischer Texte des 13. Jh.", ZAR 1 (1995), 75 ss. Sui LÜ.MEŠSAG, dignitari di altissimo rango, che nel XIII sec. rappresentavano lo stretto *entourage* del re, v. da ultimo ampiamente F. Starke, "Zur 'Regierung' des hethitischen Staates", ZAR 2 (1996), 144 s., 161 ss. (dove si fornisce la traduzione di numerosi passi di CTH 255.1 e 2); cfr. anche F. Imparati *apud* Klengel, GhR, 337. Per il problema del rapporto dei LÜ.MEŠSAG ittiti con i LÜ.MEŠSAG assiri (ša / šūt reš) e per la questione se tali dignitari fossero "eunuchi" v. ora (oltre alle brevi osservazioni scettiche di Starke, art. cit., 144 n. 21): A.K. Grayson, "Eunuchs in Power. Their Role in the Assyrian Bureaucracy", in: M. Dietrich - O. Loretz (edd.), *Vom Alten Orient zum Alten Testament. Fs. W. von Soden* (AOAT 240), Kevelaer / Neukirchen - Vluyn 1995, 90 ss.; K.H. Deller, "The Assyrian

[(našma=za)] ki MĀMĪTU šeknuš pippuwar [(kuiški ḥ)]yazi
našma=z=at arḥa [(a)]niyazi GAM NĪŠ DINGIR-LIM
GAR-ru (var. kittaru)²²

"Oppure (se) qualcuno fa di questo giuramento un
'sollevare la sua veste' o lo rimuove da sé / lo annulla -
(così) sia messo sotto giuramento!"²³

Alla luce del passo di KUB 26.25(+), dove il giuramento è assimilato ad una veste che deve essere indossata, è chiaro che il gesto di sollevare le vesti rivoltandole (il verbo *pippa-* è normalmente accompagnato da *šarā* in questa locuzione) era sentito come un atto simbolico con cui ci si sottraeva al giuramento.²⁴

4. Per quanto concerne invece il motivo del paragonare il giuramento a sostanze quali birra, acqua e olio mancano, a mia

Eunuchs and Their Predecessors", in: K. Watanabe (ed.), *Priests and Officials in the Ancient Near East*, Heidelberg 1999, 303-311; di diversa opinione S. Dalley, *BiOr* 58 (2001), 198 ss.

²² KUB 26.1 IV 46-48 = KUB 26.8 IV 33-35; ed. E. von Schuler, *Hethitische Dienstanweisungen für höhere Hof- und Staatsbeamte. Ein Beitrag zum antiken Recht Kleinasiens*, Graz 1957, 16 s.; v. anche H. Otten, "Bemerkungen zu den hethitischen Instruktionen für die LÜ.MEŠSAG", AfO 18 (1958), 389; H.C. Melchert, "Pudenda Hethitica", JCS 35 (1983), 142; CHD L-N, 67b e P, 271a.

²³ Nell'interpretazione sintattica del passo seguo CHD L-N, 67b e P, 271a, diversamente da Melchert, JCS 35 (1983), 142 con n. 20, che ritiene che l'accusativo *ki MĀMĪTU* stia per un dativo e sia perciò da tradurre "against this oath". Qui abbiamo una tipica costruzione di un *verbum faciendi* (*iya-*) con la particella *-za* e il doppio accusativo della *rei affectae* (*ki MĀMĪTU*) e della *rei effectae* (*šeknuš pippuwar*), su cui si veda Th. van den Hout, "Remarks on Some Double Accusative Constructions", in: O. Carruba (ed.), *Per una grammatica ittita. Towards a Hittite Grammar* (StMed 7), Pavia 1992, 278 ss. (che tuttavia a p. 300 n. 13 offre un'interpretazione in parte differente per il passo in questione); I. Singer, *Muwatalli's Prayer to the Assembly of Gods Through the Storm-God of Lightning* (CTH 381), Atlanta, Georgia, 1996, 49. Per l'analisi grammaticale della forma *šeknuš* come nom.-acc. sg. neutro v. ora E. Rieken, *Untersuchungen zur nominalen Stammbildung des Hethitischen* (StBoT 44), Wiesbaden 1999, 197 ss. (con discussione della bibliografia precedente).

²⁴ Cfr. l'interpretazione di Otten, AfO 18 (1958), 389 ("ein Verbot, sich magischer Machenschaften zu bedienen, um sich dem Eid und seiner Strafe zu entziehen"); CHD L-N, 67b ("The *pippuwar* of the garment is a gesture of disclaiming responsibility for the oath") e H.G. Güterbock, "Hethitisch *kurkurā-* und Verwandtes", in: E. Neu - Ch. Rüster (edd.), *Documentum Asiae Minoris Antiquae. Festschrift für H. Otten zum 75. Geburtstag*, Wiesbaden 1988, 117 con n. 5 ("Ein wohl obszöner, symbolischer Akt zum Ausdruck der Mißachtung"), che tuttavia non collegano il passo del giuramento dei LÜ.MEŠSAG con quello di KUB 26.25.

conoscenza, altri riferimenti nella documentazione ittita. Questi si trovano però in abbondanza soprattutto nella documentazione di provenienza siriana ed assira.

4.1. Dominique Charpin ha mostrato in un recente contributo²⁵ come l'idea che stava alla base della formula *nišam akālum* "mangiare il giuramento", attestata in alcuni documenti giuridici di epoca paleobabilonese provenienti dalla regione del Medio Eufrate (Mari, Terqa) e dalla Dijala (Tell Harmal),²⁶ ed assimilabile alla più frequente espressione *asakkam akālum*,²⁷ fosse che "au moment du serment le jurer avalait une substance qui se transformait en force destructrice (*asakkum*) en cas de parjure" (p. 203; cfr. anche pp. 92 e 94).²⁸ L'originario significato della formula *nišam akālum* va ricercato infatti nell'esecuzione di un rito di giuramento compiuto dai partecipanti alle transazioni fondiarie, sia contraenti che testimoni, in occasione della stipula del contratto di vendita. Tale rito, verisimilmente accompagnato dalla recitazione di una formula esecratoria, che tuttavia non è mai registrata per iscritto nei documenti in questione, consisteva concretamente²⁹ nell'assunzione di

²⁵ "Manger un serment", in: S. Lafont (ed.), *Jurer et maudire: pratiques politiques et usages juridiques du serment dans le Proche-Orient ancien (= Méditerranées 10-11)*, 1996 [1997], 85-96.

²⁶ Per le attestazioni v. il contributo di Charpin, 86 s. Si tratta dei seguenti contratti: - Terqa: *T(erqa)F(inal)R(eport)* 1.1: 19-21 *ni[s] Šam[aš Itūr-Mer] u Ya[dih-abu šarrim] ikul* e, analogamente, TFR 1.2: 14 s.; 1.3: 24-26; 1.5: 15 s.; 1.5E: 13 s.; 1.6: 27-29; 1.9: 18-19; 1.10: 5'-6'.

- Mari: ARM VIII 85+: 67-69 *niš Dagān Itūr-Mer Hanat u Zimri-Lim ikul* (per una nuova edizione del testo v. D. Charpin, "Sapiratum, ville du Suhūm", M.A.R.I. 8 [1997], 343 ss.).

- Tell Harmal: YOS 14.42: 6-7 *niš Tišpak u Ibal-pi-el ikul*.

²⁷ Per le attestazioni v. sempre Charpin, in: *Jurer et maudire*, 88 ss.:

- Terqa: *asak šarrim Yaḥdu-Lim ikul* (contratto inedito di epoca paleobabilonese citato in O. Rouault, "Cultures locales et influences extérieures: le cas de Terqa", SMEA 30 [1992], 249).

- Mari: ARM II 13: 27-30 *asak Dagān u Itūr-Mer asak Samsi-Addu u Yasmaḥ-Addu ... ikul* e, similmente, ARM I 6: 19, ARM XIV 67: 8', ecc.; cfr. anche l'espressione analoga *asakkam ana pīm šakanum* in ARM II 55: 36 (*asak šarrim ana pi errešim išku[n]*) e ARM XXVI/1 52: 10 (*asak belija ana pišunu ašku[n]*).

Inoltre la medesima espressione si trova, in contesto purtroppo assai frammentario, anche in un testo religioso da Tell ed-Der (Sippar), Di 525: 16'-17' *asakkam ša Adad ... ušakilūni* (ed. L. De Meyer, "Une lettre d'Ur-Utu galamah à une divinité", in: M. Lebeau - Ph. Talon (edd.), *Reflets des deux fleuves. Mélanges A. Finet*, Leuven 1989, 41-43), su cui v. le osservazioni di Charpin, in: *Jurer et maudire*, 90, 96.

²⁸ V. anche D. Charpin, M.A.R.I. 8 (1997), 345.

²⁹ Quest'ipotesi era già stata formulata, pur senza essere sviluppata, da C. Wilcke *apud* H.M. Kümmel, "Ein Kaufvertrag aus Hana mit mittelassyrischer *limu*-Datierung", ZA 79 (1989), 200 con n. 10, che a proposito della formula *niš ... ikul* dei succitati

sostanze quali erbe, pane, birra, vino e nell'ungersi il corpo con dell'olio. Questo rito è attestato a Mari in un contratto di tipo particolare (M. 10556), dell'epoca immediatamente successiva a quella della III dinastia di Ur:³⁰

²²NINDA *ti-ku-lu* ²³KAS *ti-iš-tá-u* ²⁴ú ¹ti-il-tap-tu

"essi hanno mangiato pane, bevuto birra e si sono spalmati d'olio" (M. 10556: 22-24).

Per i periodi successivi si vedano i seguenti passi:

²⁹SAR^{MEŠ} DUTU-šj^{DI}IM ù [*Ia-ás-ma*]/-ah^{DI}I[M] ³⁰ù A-wi-in DINGIR-šu ³¹i-k[u]-lu

"essi hanno mangiato le erbe di Samsi-Addu, Yasmaḥ-Addu e del suo dio Awin" (ARM VIII 11: 29-31)³¹

¹¹ka-<ka>-ra-am i-ku-lu ¹²ka-sa-am iš-tu-ú ¹³ù ša-am-na-am / ip-ta-šu

"essi hanno mangiato pane-kakkarum, bevuto la coppa e si sono unti d'olio" (ARM VIII 13: 11'-13')³²

contratti da Terqa (v. n. 26) notava: "[...] das Essen nicht metaphorisch sondern konkret (Präteritum!) gemeint sein könnte [...]", facendo poi riferimento al contratto da Alalah A/T *54, su cui v. *infra* n. 37. Questa breve osservazione è evidentemente sfuggita a Charpin, che non ne fa menzione nel suo studio.

³⁰ Ed. J.-M. Durand, "Sumérien et Akkadien en pays amorite. I. Un document juridique archaïque de Mari", M.A.R.I. 1 (1982), 81 ss. V. anche I.J. Gelb, in: *Mari in Retrospect*, 1992, 167ss.

³¹ Per la lettura v. J.-M. Durand, "Relectures d'ARM VIII. I. Collations", M.A.R.I. 1 (1982), 98 con copia relativa. Questo passo è decisivo per la nuova interpretazione che Charpin fornisce del rito di mangiare in occasione della vendita di un terreno. Come rileva Charpin, in: *Jurer et maudire*, 91, in un altro testo (A.2154 + M.8518: 24-26) si trova infatti l'espressione SAR^{MEŠ} PĀD (*tamūm*), che mostra la perfetta equivalenza concettuale tra le "erbe" da un lato, e il giuramento e l'*asakkum* dall'altro: *nišam / asakkam tamūm*: SAR^{MEŠ} *tamūm* = *nišam / asakkam akālum*: SAR^{MEŠ} *akālum*. Sulla base di tale equivalenza, come nota Charpin, "on est amené à penser que l'énoncé du serment s'accompagnait de l'ingestion de plantes, porteuses d'une malédiction au cas où le jureur transgresserait son serment" (p. 92).

³² Per la lettura e l'interpretazione di questo passo v. J.-M. Durand, AEM I/1 (= ARM XXVI/1), Paris 1988, 421 s. L'emendazione di *ka-ra-am* in *ka-<ka>-ra-am* era tuttavia già stata ipotizzata da S.A. Kaufman, "An Assyro-Aramaic *egirtu ša šulmu*", in: M. de Jong Ellis (ed.) *Essays on the Ancient Near East in Memory of Jacob Joel Finkelstein*, Hamden, Connecticut, 1977, 127 n. 69, che non viene citato da Durand.

46 LÚ.M[ESŠ]U.GI NINDA i-ku-lu KAŠ ù GEŠ[TIN] iš-tu

47 ù [I].GIŠ ip-ta-aš-šu

“i testimoni hanno mangiato pane, bevuto birra e vino e si sono unti d’olio” (ARM XXII 328 II 46-47).³³

Il medesimo rito, consistente nella consumazione di pane e birra e nell’unzione con olio, è attestato anche in tre contratti ancora inediti trovati a Terqa (TQ7-T1: 11’ ss.; TQ8-E11: 32 ss.; TQ9-53: 40 ss.), con caratteristiche analoghe a quelle del succitato contratto di Mari, come ha osservato Olivier Rouault.³⁴

Il principio magico che sottende all’esecuzione di questi gesti simbolici nei contratti di Mari e Terqa è senza dubbio lo stesso che sta alla base della formula imprecatoria del passo ittita KUB 26.25(+) II 2’-6’: tali sostanze (birra, acqua ed olio nel testo ittita; birra, vino, pane, erbe ed olio a Mari; pane, birra ed olio a Terqa) rappresentavano la materializzazione della maledizione intrinseca al giuramento che i contraenti del patto chiamavano su di sé in caso di spergiuro.³⁵ Il rito compiuto nei contratti di Mari e Terqa con cibi, bevande ed olio non va dunque interpretato come un pasto cerimoniale d’alleanza, avente la funzione di simbolizzare l’unione dei contraenti,³⁶ bensì come un rito esecratorio (*Drohritus*), quali frequentemente erano le cerimonie che accompagnavano la prestazione di un giuramento.³⁷

³³ Sempre in questo testo, che è una lunga lista ricapitolativa di undici transazioni fondiarie, v. anche i seguenti passi:

- I 23, 54: LÚ.MEŠŠU.GI NINDA i-ku-lu,

- I 40, II 16 (LÚ.MEŠŠU.GI>I), III 2, 32, 44, IV 8’, V 20 : LÚ.MEŠŠU.GI NINDA i-ku-lu KAŠ iš-tu-ù.

³⁴ SMEA 30 (1992), 248 con n. 7.

³⁵ M. Guichard, “Violation du serment et casuistique à Mari”, in: *Jurer et maudire*, 82 n. 22 ha notato come in una lettera inviata dal re dell’Ida-Maraš Huziri a Zimri-Lim sia attestata “une réponse” a questo rito di far entrare nelle proprie interiora la maledizione del giuramento per mezzo dell’assunzione di una particolare sostanza: il gesto consisteva nel defecare in una coppa simbolo dell’alleanza, evidentemente allo scopo di espellere materialmente la maledizione.

³⁶ È questa l’interpretazione tradizionale, sostenuta ancora da M. Anbar, “Deux cérémonies d’alliance dans Ex 24 à la lumière des Archives royales de Mari”, UF 30 (1998), 3 s. Cfr. anche nota successiva.

³⁷ Non del tutto chiara, a mio avviso, è invece la finalità di una cerimonia documentata in alcuni contratti di vendita di proprietà immobiliari ad Emar, durante la quale si spezzava del pane-*hukku* e si ungeva con olio un tavolo; su tale cerimonia v. da ultimo G. Beckman, *Texts from the vicinity of Emar in the collection of Jonathan Rosen* (HANE/M II), Padova 1996, 35 s. (con la relativa bibliografia precedente); *id.*, “Real Property Sales at Emar”, in: G.D. Young et al. (edd.), *Crossing Boundaries and Linking Horizons. Studies in Honour of M.C. Astour*, Bethesda, Maryland 1997, 99; per

4.2. La formula contenuta in KUB 26.25(+) II 2’-6’ presenta, come s’è visto, forti analogie con una tradizione medio-eufratica legata al giuramento che rimonta alla prima metà del II millennio a.C. È ora opportuno passare in rassegna la documentazione di epoca neo-assira, dove è presente la medesima concezione del giuramento e della maledizione ad esso intrinseca, come materializzati cioè in sostanze quali acqua, pane, vino ed olio.³⁸ I passi qui di seguito riportati hanno una duplice importanza: da un lato essi mostrano in maniera esplicita il principio magico che sta alla base dell’identificazione del giuramento con tali sostanze e il significato simbolico della loro assunzione, confermando così l’ipotesi di Charpin relativa ai contratti di Mari; dall’altro

una raccolta delle attestazioni v. J.A. Scurlock, N.A.B.U. 1993/21. Per un collegamento con il rito celebrato nei succitati contratti di Mari v. soprattutto il contributo di C. Zaccagnini “Ceremonial Transfers of Real Estate at Emar and Elsewhere”, VO 8/2 (1992), 39 ss., che tuttavia è precedente alla nuova interpretazione dei dati di Mari fornita da Charpin. Zaccagnini (p. 39 s.) propone anche un eventuale collegamento con la tradizione dei contratti del III millennio (dall’epoca di Fara fino a quella paleo-accadica), in cui pure si fa menzione di cibi, bevande ed olio. Quale sia la precisa finalità di questi elementi nei contratti del III millennio non è però del tutto chiaro; per una discussione di questi testi e per la bibliografia in proposito (cui si aggiunga quella citata in Zaccagnini, loc. cit.; cfr. anche Charpin, in: *Jurer et maudire*, 93 n. 27) rimando a M. Malul, *Studies in Mesopotamian Legal Symbolism* (AOAT 221), Kevelaer/Neukirchen-Vluyn, 1988, 346-378 (in particolare p. 363 ss.), che vede nel pasto comunitario dei contratti più arcaici una cerimonia con cui, per mezzo della condivisione di beni di prima necessità come cibi, bevande ed olio, il compratore veniva simbolicamente incorporato nella famiglia del venditore, rendendo così possibile la vendita del terreno o dell’immobile nel rispetto (fittizio) del principio di inalienabilità della proprietà di famiglia. È assai probabile pertanto che nel corso della storia il medesimo atto cerimoniale abbia assunto finalità diverse: a Mari e a Terqa è divenuto un rito di giuramento, mentre a Emar ha mantenuto il suo originario significato di rito festivo.

Verisimilmente andrà invece interpretato nella medesima direzione dei testi di Mari sopra discussi il rito di uccisione di un “agnello-*asakkum*”, attestato a conclusione del contratto di vendita della località *Akie* in AIT *54, un documento dell’epoca di Alalah VII (rr. 16-18: GÚ SILA₄ a-sa-ki IGI Ni-iq-mi-e-pu-uš UGULA UKU.UŠ ta-bi-ih “il collo di un agnello-*asakkum* è stato tagliato davanti a N., capo della gendarmeria”), per cui v. B. Kienast, “Die altbabylonischen Kaufverträge aus Alalah”, WO 11 (1980), 53; *id.*, Voce “Kauf.E. In Alalah und Ugarit”, RIA 5 (1976-80), 530 s.; Malul, AOAT 221, 353 con n. 90; Wilcke *apud* Kummel, ZA 79, 200 n.10. A mio avviso si tratta infatti di un rito di giuramento che prevedeva la successiva consumazione delle carni dell’agnello, che divenivano l’*asakkum* per chi le mangiava. Sempre per Alalah, Kienast, RIA 5, 531 ricorda anche il contratto di vendita di una casa (AIT *60), dove si compie un rito di libagione con dell’olio (r. 9); per l’edizione del testo v. sempre Kienast, WO 11, 59 e per una discussione sulla possibile funzione del rito v. Malul, AOAT 221, 352 s. con n. 30.

³⁸ Fondamentale a tal riguardo è il contributo di K. Veenhof, Recensione a E. Kutsch, *Salbung als Rechtsakt im Alten Testament*, in: BiOr 22 (1966), 312 s., seguito da Charpin, in: *Jurer et maudire*, 94 s.

testimoniano la presenza di tale concezione e l'esecuzione dei riti magico-analogici che l'esplicitavano anche nell'ambito dei giuramenti di tipo politico (giuramenti di fedeltà, trattati), proprio come nel caso del testo ittita KUB 26.25(+).

Punto di partenza sono due formule esecratorie contenute nella sezione delle cosiddette "ceremonial curses" - di quelle maledizioni cioè accompagnate da un'azione rituale che serviva come *demonstratio ad oculos* - del giuramento di fedeltà imposto ai contingenti medi da Asarhaddon per la designazione ad erede al trono del figlio Assurbanipal:³⁹

⁵⁶⁰...*ki ša kusapa u karāna ina libbi erri[kunu] errabuni*

⁵⁶¹[*ki ḥannē tamētu annitu ina libbi erri[kunu]* ⁵⁶²*erri ša mā[rikunu marā]tkunu lušēribū*

"Come pane e vino entrano nelle vostre viscere, [così] (gli dèi) facciano entrare questo giuramento nelle [vostre] viscere (e) nelle viscere dei [vostri] fi[gli] (e) delle [vostre] [figli]e!" (Parpola - Watanabe, SAA II, 52 § 72)

⁶²²*ki ša šamnu ina libbi širikunu errabūni* ⁶²³*ki ḥannē tamētu annitu ina libbi širikunu* ⁶²⁴*širi ša aḥḥikunu* (var. *sinnišātikunu*) *mārikunu mārātikunu* ⁶²⁵*lušēribū*

³⁹ Ed. S. Parpola - K. Watanabe, *Neo-Assyrian Treaties and Loyalty Oaths* (SAA II), Helsinki 1988, 28-58 (testo nr.6; v. "Ceremonial Curse Section": §§ 58-106). Per la caratterizzazione del testo come "giuramento di fedeltà", non come "trattato di vassallaggio" v. M. Liverani, "Terminologia e ideologia del patto nelle iscrizioni reali assire" in: L. Canfora et al. (edd.), *I trattati nel mondo antico. Forma, ideologia, funzione*, Roma 1990, 134 ss. e "The Medes at Esarhaddon's Court", JCS 47 (1995), 57-62; F. Starke, "Zur urkundlichen Charakterisierung neuassyrischer Treueide anhand einschlägiger hethitischer Texte des 13. Jh.", ZAR 1 (1995), 70-82; cfr. anche G.B. Lanfranchi, "Esarhaddon, Assyria and Media", SAAB XII/2 (1998), 99-109. Per un'analisi contenutistica e formale della lunga sezione di maledizioni v. ora H.U. Steymans, *Deuteronomium 28 und die adē zur Thronfolgeregelung Asarhaddons. Segen und Fluch im Alten Orient und in Israel* (OBO 145), Freiburg, Schweiz, 1995 (cui s'aggiunga l'importante recensione di W.G. Lambert, in: AfO 44/45 [1997-98], 396-399); M.P. Streck, "Die Flüche im Sukzessionsvertrag Asarhaddons", ZAR 4 (1998), 149-173. V. inoltre P. Villard, "La réception des conventions jurées dans les messages des serviteurs d'Assarhaddon", in: *Jurer et maudire*, 147-161. Per una traduzione italiana della lunga sezione di maledizioni di questo testo v. F. Pomponio, *Formule di maledizione della Mesopotamia preclassica*, Brescia 1990, 54-60.

"Come l'olio penetra nella vostra carne, così (gli dèi) facciano penetrare questo giuramento nella vostra carne (e) nella carne dei vostri fratelli (var. donne), dei vostri figli (e) delle vostre figlie!" (Parpola - Watanabe, SAA II, 56 s. § 94).

Un'altra maledizione presente nello stesso testo, contenuta sempre nella sezione delle "ceremonial curses", recita:

⁵²³*ilānu rabūtu ša šamē eršeti mē šamna [ana ikkibū]kunu liškunu*

"Che i grandi dèi del cielo (e) della terra facciano dell'acqua (e) dell'olio il vostro [ikkibum]!" (Parpola - Watanabe, SAA II, 51 § 61; integr. R. Borger, "Zu den Asarhaddon-Verträgen aus Nimrud", ZA 54 [1961], 191).

Tenendo presente che il termine *ikkibum* è un sinonimo di *asakkum*, risulta una chiara corrispondenza con i testi di Mari sopra analizzati.⁴⁰

Altrove, acqua ed olio sembrano addirittura caratterizzare *tout court* la cerimonia che accompagna la prestazione di un giuramento, che, sulla base dei passi sopra citati, andrà interpretata come un rito magico con funzione esecratoria, in cui l'acqua veniva bevuta e l'olio veniva spalmato sulle membra. Così sempre nel succitato *adē* di Asarhaddon si trova la seguente clausola:

¹⁵³*ša ilāni ušeššabūni adē ina pani ilāni* ¹⁵⁴*išakkanūni ina ...* ¹⁵⁵*... mē šamni ...* ¹⁵⁶*ana aḥē'is tutammani*

"Non congiurate (lett. legatevi reciprocamente con un giuramento) con chi installa (statue di) dèi per stabilire ... con uso di acqua ed olio ... un patto giurato davanti agli dèi!" (Parpola - Watanabe, SAA II, 35 § 13).

Nell'iscrizione del Prisma A da Ninive, laddove narra della congiura ordita dai suoi fratelli, Asarhaddon ricorda la dedizione del popolo assiro, che in precedenza, alla sua designazione quale erede al trono da

⁴⁰ V. Charpin, in: *Jurer et maudire*, 94.

parte del padre Sennacherib,⁴¹ gli aveva giurato fedeltà facendo uso di acqua ed olio:

⁵⁰*nīše mat Aššur ša adê māmīt ilāni rabūti* ⁵¹*ana našar šarrūtija ina mē u šamni itmū* ⁵²*ul illikū rešussun*

“il popolo dell’Assiria, che con uso di acqua ed olio⁴² aveva pronunciato il solenne giuramento (davanti) ai grandi dèi di proteggere la mia regalità, non andò in loro aiuto” (Borger, AfO Bh. 9, 43).

Inoltre, l’uso di olio in occasione della stipula di un patto giurato è attestato anche nel trattato di Assurbanipal con la tribù di Qedar.⁴³ Dell’uso di acqua in una cerimonia di giuramento tra dèi si trova invece menzione in un oracolo contenuto nella raccolta di profezie, legate all’incoronazione di Asarhaddon, K 2401.⁴⁴

4.3. In questo contesto non va dimenticato il passo dell’*Enūma eliš* in cui si narra come gli dèi abbiano giurato fedeltà a Marduk facendo uso di acqua ed olio e toccandosi la gola: ⁹⁷*uzakkirūma ana ramānīšunu araru*

⁴¹ V. Prisma A I 15-19: *nīše mat Aššur šeher rabi aḥḥeja zer bit abiḥa ištēniš upaḥḥir(ma) maḥar Aššur Sin Šamaš Nabū (u) Marduk ilāni mat Aššur ilāni ašibute šamē u eršetī aššu našar ridūtija zikiršun kabtu ušazkiršunūti* “(Mio padre Sennacherib) radunò insieme il popolo dell’Assiria - grande e piccolo -, i miei fratelli e la discendenza della casa di mio padre, e davanti a Assur, Sin, Šamaš, Nabū e Marduk, gli dèi dell’Assiria, gli dèi che abitano il cielo e la terra, fece loro pronunciare la solenne parola di proteggere la mia successione (al trono)” (ed. R. Borger, *Die Inschriften Asarhaddons Königs von Assyrien* [AfO Bh. 9], Graz 1956, 40). Del testo di questo giuramento di fedeltà si è conservato un frammento edito come testo nr. 3 in Parpola - Watanabe, SAA II, 18 (“Sennacherib’s Succession Treaty”).

⁴² Per questa traduzione cfr. ora R. Borger, in: *Rechts- und Wirtschaftsurkunden. Historisch-chronologische Texte* (TUAT I/4), Gütersloh 1984, 394: “unter Verwendung von Wasser und Öl”.

⁴³ Parpola - Watanabe, SAA II, 68 rr. 8’-11’: ⁸*[Aššur]-bani-apli šar mat Aššur belkunu* ⁹*šamna iškunakkanūni* ¹⁰*panšu damqa ina muḥḥikunu* ¹¹*iškununi* “(dal momento che) [Assur]banipal, re dell’Assiria, vostro signore, ha messo olio su di voi e ha rivolto il suo viso amichevole verso di voi(, voi non dovete aspirare alla pace con Yauta!)”.

⁴⁴ La raccolta è edita ora in S. Parpola, *Assyrian Prophecies* (SAA IX), Helsinki 1997, 22-27 (“Collection Three: The Covenant of Aššur”). Si tratta del quarto oracolo della raccolta (II 33 - III 15), in cui Ištar di Arbela raduna gli altri dèi, suoi padri e fratelli, per stabilire con loro un patto, e fa bere loro acqua, recitando la formula: “(Quando) berrete da quest’acqua, vi ricorderete di me e osserverete questo patto giurato che io ho stabilito per Asarhaddon” (III 12-15). Sull’interpretazione di questo oracolo v. Parpola, SAA IX, pp. XIX s., XXIV, LXIV, LXX, il quale tuttavia (p. 25 commento ad III 3) collega questo rito compiuto con l’acqua alle cerimonie di libagione per gli dèi, dove era usata frequentemente acqua.

⁹⁸*ina mē u šamni itmū ulappitū napsāti* “essi pronunciarono su di sé una maledizione, giurarono con uso di acqua ed olio e si toccarono la gola” (*Ee* VI 97-98).⁴⁵ Nel passo di questo poema babilonese della fine del XII sec. a.C. il gesto di ingerire acqua ed ungersi d’olio è dunque accostato in maniera significativa ad uno dei più noti atti simbolici legati al giuramento in area mesopotamica, quello di toccarsi la gola, la cui funzione era di richiamare sulla propria vita gli effetti distruttivi della maledizione in caso di spergiuo.

4.4. Un interessante collegamento si può trovare anche con un passo del Salmo 109, che mostra come questi motivi vicino-orientali legati ad una raffigurazione materiale della maledizione intrinseca al giuramento siano presenti anche nella tradizione biblica. Tra l’altro, è sorprendente come ancor più forti siano le analogie con il nostro testo ittita di partenza, KUB 26.25(+) II 3’-7’, in quanto, accanto ad acqua ed olio, compare anche l’elemento della veste:

¹⁸Si è avvolto (l’empio accusatore) di maledizione (*qllh*) come di un mantello:

è penetrata come acqua nel suo intimo e come olio nelle sue ossa.

¹⁹Sia per lui come vestito che lo avvolge, come cintura che sempre lo cinge.

(Salmo 109, 18-19; trad. CEF).

Sempre nell’Antico Testamento si trova un’altra menzione dell’uso di olio in occasione della stipula di un trattato nel libro di Osea, la cui interpretazione non è però chiara:⁴⁶

Fanno alleanze con l’Assiria

e portano olio in Egitto

(Os. 12, 2; trad. CEF).

5. Alla luce di quanto visto, il paragone del giuramento, e della maledizione da esso derivante, con sostanze concrete quali cibi, bevande ed olio, è un motivo ampiamente diffuso nel Vicino Oriente antico:

⁴⁵ Testo secondo la ricostruzione di W.G. Lambert - S. Parker, *Enuma Eliš, The Babylonian Epic of Creation*, Oxford 1966, 37; per la VI tavoletta del poema v. ora anche F.N.H. Al-Rawi - J. Black, “A New Manuscript of *Enuma Eliš*, Tablet VI”, JCS 46 (1994), 131-139.

⁴⁶ Cfr. Veenhof, BiOr 23 (1966), 312 s. e, diversamente, D.J. McCarthy, “Hosea XII 2: Covenant by Oil”, VT 14 (1964), 215-221 e K.H. Deller, “*smn bll* (Hosea 12, 2). Additional Evidence”, «Biblica» 46 (1965), 349-352.

attestato con sicurezza fin dall'inizio del II millennio a.C. nell'area siriana del Medio Eufrate (Mari, Terqa), esso si ritrova in seguito in un testo ittita dell'età di Šuppiluliuma II (fine XIII sec.) e nel poema *Enūma eliš* (fine XII sec.), per riemergere poi nella documentazione di epoca neo-assira.

5.1. È probabilmente a seguito dei contatti con la regione del Medio ed Alto Eufrate che questo motivo è entrato nel mondo ittita. Il testo KBo 12.30 (+) KUB 26.25 è, tra l'altro, un trattato o un giuramento di fedeltà imposto, se non al re di Kargamiš stesso, perlomeno ad un principe siriano collegato a Kargamiš (v. *supra* n. 2 e commento a II 12'). È possibile dunque che nel redigere il testo gli Ittiti abbiano attinto ad un patrimonio di concezioni legate al giuramento proprie della regione del partner, donde si spiega l'eccezionalità del passo KUB 26.25(+) II 3'-7' all'interno della documentazione ittita.

La presenza del medesimo motivo nei testi di epoca neo-assira può essere interpretata nel quadro dei fenomeni di sopravvivenza, nel mondo dell'Assiria del I millennio, di elementi risalenti alla cultura siriana della prima metà del II millennio, rilevati sotto diversi aspetti in alcuni studi recenti.⁴⁷ È difficile tuttavia ricostruire la modalità di trasmissione di questo particolare motivo dal mondo siriano a quello assiro di oltre mille anni successivo. Non è da escludere che un certo ruolo possa averlo giocato proprio la tradizione ittita, verisimilmente attraverso la mediazione del mondo luvio degli stati neo-ittiti in Siria del nord.⁴⁸ Ma non è naturalmente da trascurare la tradizione mesopotamica: di un rito di giuramento con acqua ed olio si parla, come s'è visto, nell'*Enūma eliš*, e l'espressione "mangiare un giuramento" è attestata già in epoca paleobabilonese anche in un contratto da Tell Harmal (v. *supra* n. 26),⁴⁹ così

⁴⁷ Basti rimandare, proprio per quanto concerne l'ambito dei giuramenti, a J.-M. Durand, "Précurseurs syriens aux protocoles néo-assyriens", in: D. Charpin - F. Joannès (edd.), *Marchands, diplomates et empereurs. Études sur la civilisation mésopotamienne offertes à P. Garelli*, Paris 1991, 13-71; per quanto concerne l'ambito delle arti figurative legate all'ideologia della regalità cfr. per es. P. Matthiae, "Old Syrian Ancestors of Some Neo-Assyrian Figurative Symbols of Kingship", in: L. de Meyer - E. Haerink, *Archaeologia iranica et orientalis. Miscellanea in honorem L. Vanden Berghe*, Gent 1989, 367-391.

⁴⁸ F. Starke, ZAR 1 (1995), 71 n. 4 ha osservato come il repertorio di formule di maledizione dei testi in luvio geroglifico dei secoli X-VIII a.C. sia vicino tanto alle formule di maledizione ittite, da un lato, quanto a quelle neo-assire, dall'altro, sicché non è da escludere una mediazione luvia tra tradizioni ittite e neo-assire.

⁴⁹ Per i rapporti tra i regni di Ešnunna e Mari v. D. Charpin, "Les champions, la meule et le fleuve", in: J.-M. Durand (ed.), *Florilegium marianum* (I). *Recueil d'études en l'honneur de M. Fleury* (= Mémoires de N.A.B.U. 1), Paris 1992, 37 s.

come l'espressione analoga "mangiare l'*asakkum*" in un testo da Tell ed-Dēr (v. *supra* n. 27).

5.2. Un'ultima osservazione mi sembra comunque necessaria riguardo al rapporto tra il passo di KUB 26.25(+) e i testi siriani di qualche secolo più antichi: se nei contratti di Mari e Terqa l'identificazione del giuramento con una bevanda o un cibo da ingerire e con l'olio era connessa all'esecuzione di un rito in cui queste sostanze erano concretamente usate, questo non sembra invece essere il caso di KUB 26.25(+) II 2'-6', dove il paragone del giuramento con queste sostanze resta piuttosto su un piano astratto, come emerge dall'uso dei verbi all'iterativo (*akkuškišī, iškiškišī*).

Vi sono però altri passi, risalenti all'epoca medio-ittita e dunque di almeno due secoli anteriori rispetto al testo di Šuppiluliuma II, che mostrano come anche presso gli Ittiti fossero diffuse analoghe pratiche rituali che traevano origine dalla medesima concezione del giuramento e della maledizione, identificati con una sostanza da ingerire - nel caso specifico da bere - che diveniva forza distruttrice per chi violava il giuramento.

In uno dei riti appartenenti ai cosiddetti "Giuramenti militari" di epoca medio-ittita lo spregiuro veniva rappresentato da una statuetta di uomo o donna con la pancia gonfia, la quale all'interno era stata riempita d'acqua. Di questa statuetta si dice: "Egli ha [giur]ato davanti agli dèi, ma poi ha violato i giuramenti e i giuramenti lo hanno afferrato ed egli s'è gonfiato nel suo interno... (Allo stesso modo) chi violerà questi giuramenti, che questi giuramenti lo afferrino ed egli si gonfi al suo interno!"⁵⁰ L'acqua agisce dunque come sostanza malefica in cui si materializza la forza distruttrice del giuramento, che colpisce lo spregiuro con l'idropisia.⁵¹

⁵⁰ KBo 6.34+ III 15-21; ed. Oettinger, StBoT 22, 12 (cfr. anche *supra* n. 12 per III 22 s.).

⁵¹ Sull'interpretazione di questo passo v. Oettinger, StBoT 22, 71 ss. e, per una figurina in terracotta raffigurante un uomo colpito da idropisia, v. J. Börker-Klähn, "Illustrationen zum hethitischen Eidritual", in: H. Otten et al. (edd.), *Sedat Alp'a Armağan. Festschrift für Sedat Alp. Hittite and Other Anatolian and Near Eastern Studies in Honour of S. Alp*, Ankara 1992, 69-71. Oettinger ritiene, sulla base di parallelismi con testi indo-ari, che l'idropisia come punizione divina per lo spregiuro sia un elemento originario della cultura indoeuropea. Esso sarebbe poi entrato nel mondo mesopotamico tramite i Cassiti, per i quali è stata ipotizzata pure un'origine indoeuropea. Quest'idea, giustamente già messa in dubbio da G. Neumann, "Recensione a: N. Oettinger, StBoT 22", IF 90 (1985), 287 s., è ora smentita definitivamente a mio parere da un testo di Mari, che mostra come l'idropisia quale punizione divina fosse un motivo presente in ambiente semitico già diversi secoli prima

Un altro passo è contenuto nel giuramento di fedeltà imposto da Arnuwanda I agli anziani della città cilicia di Ura, dove è documentata la pratica di bere da un rhyton in occasione della prestazione del giuramento (KUB 26.29+ Ro 7-10, MH/NS; CTH 144):⁵²

- 7 ... nu=šmaš[=za² k]aša^DUTU-ŠI¹linganunun
 8 [nu=šmaš l]nkiyaš tuppī l[yan]un kunn=a BIBRA¹
 KÜ.BABBAR
 9 [ugg]=a INA^{URU}Ura AM[A^D]Yarri uppahhun
 10 [P Ya]rri akkuškitten ...

“Ed [e]cco, (io) il Mio Sole vi ho fatto prestare giuramento [a me². Per voi] ho pr[epa]rato una tavola del [g]iuramento e questo rhyton d’argento [io] ho inviato nella città di Ura a[l dio] Yarri: bevete il [dio Ya]rri!”.

Per quanto concerne l’espressione ^DYarri akkuškitten, ritengo che essa non denoti in questo specifico caso un *Trankopfer* in favore della divinità e non sia perciò da tradurre “bevete al/in onore del dio Yarri!”, bensì “bevete (dal rhyton) il dio Yarri!”.⁵³ Il significato di questo rito è infatti da interpretare alla luce di quanto finora visto: chi giura “bevendo il dio Yarri” assume in sé, tramite il liquido ingerito, la forza malefica del giuramento legata a questa divinità, che diviene elemento di distruzione

della documentazione ittita ed indo-aria. Anche in questo caso gli Ittiti hanno dunque ripreso un motivo di origine siro-mesopotamica. Il testo di Mari è A.350+A.616, una lettera del capo tribù sim'alita Ibal-El a Zimri-Lim, in cui si fa menzione della morte di Zûzû, re di Apum (ed. D. Charpin, “Conclusions et perspectives: Tell Mohammed Diyab, une ville du pays d'Apum”, in: J.-M. Durand, *Tell Mohammed Diyab. Campagnes 1987 et 1988* [= Cahiers de N.A.B.U. 1], Paris 1990, 120 ss.; v. ora anche J.-M. Durand, *Les documents épistolaires du palais de Mari*, Paris 1997, 518 ss. [nr. 333]; Charpin, in: *Jurer et maudire*, 95 n. 32). A r. 10-11 si dice: [Zû]zû mē ilim imlāma imut “Zûzû s'è riempito di acqua del dio ed è morto”; a r. 27-28 si dice però che egli non è morto a causa dell' “acqua del dio” (Zûzû ul mē ilim imlā), bensì di morte naturale (mut ilisūma imutma).

⁵² L'intero testo è stato edito di recente da S. de Martino, *L'Anatolia occidentale nel Medio Regno ittita* (Eothen 5), Firenze 1996, 76 ss.; cfr. anche CHD L-N, 65b ad r. 8 e 70a ad r. 7. Il passo è stato oggetto di una mia trattazione specifica nel contributo “Aspetti magico-religiosi del giuramento presso gli Ittiti e i Greci”, in: S. Ribichini - M. Rocchi - P. Xella (edd.), *La questione delle influenze vicino-orientali sulla religione greca. Stato degli studi e prospettive della ricerca* (Atti del Colloquio internazionale, Roma 20-22 maggio 1999), Roma 2001, 431 ss., cui rimando per una discussione più approfondita e per la bibliografia in proposito.

⁵³ Errata è senz'altro la traduzione proposta in *Mat.heth.Thes.* 4 (1975), 63 Nr. 31 (“Tränkt(?) (damit) [Iya]rri(?)”).

in caso di spergiuro. Non si tratta dunque di una bevuta collettiva volta a creare una comunione tra i contraenti del patto, ma piuttosto di un rito magico di esecrazione per chi osa trasgredire il giuramento.

L'uso di un “rhyton dell'anima della divinità”, che ne rappresentava simbolicamente l'essenza, in occasione di una cerimonia di giuramento è testimoniato da un passo delle “Istruzioni per il personale del tempio” (CTH 264), un testo la cui redazione originale risale all'epoca pre-imperiale. Nel § 19 (CTH 264 IV 56-77), mandriani o pastori addetti al trasporto di bestiame destinato agli dèi devono dichiarare solennemente, una volta giunti a destinazione, di non essersi impossessati dei capi migliori sollevando da un altare il “rhyton dell'anima della divinità” (IV 69-70: n=ašta BIBRU DINGIR-LIM ZI-TI^{GIS} išta<na>naz GAM dandu) e recitando una formula di maledizione.⁵⁴

A conferma di quanto ora detto su questi riti di giuramento, si può citare un altro passo delle “Istruzioni per il personale del tempio”, contenuto nel paragrafo immediatamente precedente quello appena trattato (CTH 264 § 18: IV 34-55), in cui è descritto un rito ordalico che illustra in maniera esplicita il principio che sta alla base del gesto di “bere (l'anima di) una divinità” da un rhyton. I mandriani e i pastori devono infatti dichiarare solennemente (IV 49-52) di non essersi impossessati degli animali più giovani (*huelpi*) o di averli dati ad altri prima che agli dèi cui erano destinati. In caso contrario essi avranno offeso le divinità (DINGIR^{MIS}-aš=ma=wa=kan ZI-an zammurāuēn). Mandriani e pastori devono accompagnare tale dichiarazione sottoponendosi al giudizio divino con l'atto di bere dal “rhyton dell'anima del dio”, il cui contenuto, una volta ingerito, diverrà lo strumento per provare la loro innocenza o colpevolezza:

52 ... n=ašta BIBRU DINGIR-LIM

⁵⁴ Ed. A. Süel, *Hitit kaynaklarında tapınak görevlileri ile ilgili bir direktif metni*, Ankara 1985, 87. Sul passo in questione e, in particolare, sull'espressione BIBRU DINGIR-LIM ZI-aš (a mio avviso “rhyton dell'anima della divinità”, piuttosto che “rhyton della divinità dell'anima”) v. da ultimo il commento di Süel, op. cit., 151 s. con la bibliografia precedente, cui si aggiunga T.S. Frymer-Kensky, *The Judicial Ordeal in the Ancient Near East*, Ph.D. Yale University 1977, 230. Ritengo che in questo caso il gesto di sollevare il rhyton sostituisca in maniera allusiva un rito di bevuta, piuttosto che di libagione, in quanto in questo rhyton è simbolicamente contenuta l'essenza stessa della divinità (DINGIR-LIM ZI-aš), che difficilmente si sarà pensato di poter versare. Per l'interpretazione di riti di libagione in occasione di giuramenti, che invece consistevano nel versare liquidi quali acqua o vino, rimando al mio succitato contributo in *La questione delle influenze vicino-orientali sulla religione greca*, 426 ss. (in particolare a proposito di KUB 13.3 II 20-III 2, MH/NS; CTH 265).

53 ZI-aš arḫa ekutteni nu=za man parkuwaēš
 54 šumel ^DLAMMA-KUNU takku=za papranteš=ma
 n=ašta QADU
 55 DAM^{MEŠ}-KUNUDUMU^{MEŠ}-KUNU ḫarakteni

“E bevete completamente il rhyton dell’anima del dio. Se siete innocenti, (sarà grazie alla) vostra divinità protettrice. Ma se siete colpevoli, perirete insieme alle vostre mogli e ai vostri figli” (CTH 264 IV 52-55).⁵⁵

Addendum. L’articolo era già stato consegnato alla stampa, quando è stato edito il frammento KBo 42.60, le cui righe 5’-9’ corrispondono, con alcune variazioni, a KBo 12.30 II 2-7. Circa il problema della resa di [Š]A ^DUTU^{ŠI} in KBo 12.30 II 5, discusso a n. 19, *am-me-el-ta’* in KBo 42.60 r. 7’ conferma l’interpretazione di Otten da me messa in dubbio: in questa clausola Šuppiluliuma richiede la protezione per la sua persona, non per la sua discendenza. Da notare in KBo 42.60 r. 7’ la forma di imp. 2 pers. sg. m.-pass. PAB-aš-ḫu-ut, a mia conoscenza mai attestata finora e non ancora catalogata in CHD P, 2b, cui corrisponde in KBo 12.30 II 4 la voce attiva *pa-aḫ-ši*.

⁵⁵ Süel, *Dirketif metni*, 84 s., 151, cui si aggiunga Frymer-Kensky, *The Judicial Ordeal*, 228 s. e CHD P, 103b, 166b. Ricordo che un analogo rito ordalico (derivante dalla stessa concezione della maledizione vista finora) è attestato nella Bibbia in Numeri 5, 19-28, dove ad una donna, sospettata di adulterio e chiamata a dichiarare sotto giuramento la sua innocenza, si fa bere da una coppa dell’ “acqua amara”, la quale diverrà portatrice di maledizione nel caso la donna abbia detto il falso: “Quando le avrà fatto bere l’acqua, se essa si è contaminata e ha commesso un’infedeltà contro il marito, l’acqua che porta maledizione entrerà in lei per produrre amarezza; il ventre le si gonfierà e i suoi fianchi avvizziranno e quella donna diventerà un oggetto di maledizione in mezzo al suo popolo” (Nm 5, 27; trad. CEF). Su questo passo biblico v. S. Démare, “L’interprétation de Nb 5, 31 à la lumière des droits cunéiformes”, in J.-M. Durand (ed.), *La femme dans le Proche-Orient antique (RAI XXXII)*, Paris 1987, 49-52 (con bibliografia precedente sui rapporti di questo passo biblico con la tradizione vicino-orientale).

UN RHYTON EN FORME DE *kurša* HITTITE¹

Hatice Gonnet, Paris

Dans le musée de Sadberk Hanim a Istanbul, est conservé un rhyton en forme de *kurša*, en céramique de couleur marron claire. D’après le fichier du musée, il appartiendrait à l’époque hellénistique et représenterait la peau d’un sanglier² (fig. 1a-b). Sa provenance précise est inconnue, mais d’après le vendeur il viendrait de la région de Troie. Sur un rhyton trouvé à Troie, voir note p. 279.

Nous savons que *kurša* est à l’origine “une peau d’animal” comme le mentionne le *Mythe de Télibinu*, le plus ancien document qui le cite: ^{GIŠ}eyaz-kán UDU-aš ^{KUŠ}kuršaš kankanza “au chêne est suspendu *kurša* en peau de mouton”. Cette peau gardait la forme du corps du quadrupède et d’après le texte, elle contenait des matières comme la graisse de mouton, du vin, mouton et boeuf, de même que des notions abstraites comme la virilité, la descendance, l’avenir, le respect, l’obéissance, etc.³ H.G. Güterbock l’a identifié avec un “sac de chasseur”.⁴ Il est vrai qu’il est souvent écrit avec le déterminatif KUŠ “peau”, mais aussi avec GIŠ “bois” ou GI “roseau”,⁵ ce qui suggère que ce sac peut ne pas être constitué uniquement de la peau d’un animal. D’après un texte, un certain *kurša* avait probablement des poignées en fer.⁶ La présence de poignée est aussi visible sur le sceau du British Museum (cf. fig. 2).

¹ Je remercie infiniment Madame T. Anlağan de m’avoir autorisé la publication de cet objet.

² Cette définition m’a été est fournie par le musée. N° d’inventaire: 7282-HK 2753. Haut de 18,9 cm, diamètre de l’ouverture: 3,6 cm, diamètre de la base 7,9 cm.

³ CTH 324, version 1 A IV 27-35: H.A. Hoffner, *Hittite Myths*, vol 2. ed. G.M. Beckman. Scholar Press. Atlanta, Georgia. (Society of Biblical Literature Writings from the Ancient World), 1990, 17; J. Puhvel, *Hittite Etymological Dictionary*, (HED) vol. 4, 1997, 270.

⁴ H.G. Güterbock, “Hittite *kurša* ‘Huntig Bag’”. *Essays in Ancient Civilisation Presented to Helene J. Kantor*. ed. A. Leonard, Jr., and B.B. Williams (Studies in Ancient Oriental Civilisation. n° 47. Chicago: The Oriental Institute, 1989), 113-119, planches 16-19 (*FsKantor*).

⁵ H.G. Güterbock, *ibid.* 116; J. Puhvel, HED *op. cit.*, 270-275.

⁶ H.G. Güterbock, *ibid.* 115, n.14.