



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
FIRENZE

DOTTORATO DI RICERCA IN STORIA
Indirizzo di Studi Orientali

CICLO XXVI

COORDINATORE Prof. Andrea Zorzi

Le cerimonie ittite del tuono.

Edizione critica di CTH 630 e 631

Settore Scientifico Disciplinare L-OR/04

Dottorando
Barsacchi Francesco Giuseppe

Tutore
Prof. Pecchioli Franca
Dott. Torri Giulia

Supervisore esterno
Prof. Schwemer Daniel

Coordinatore
Prof. Zorzi Andrea

Anni 2011/2013

Ringraziamenti

Vorrei ringraziare di cuore la dottoressa Giulia Torri per avermi sempre guidato ed aiutato nella realizzazione del presente lavoro. A lei e alla professoressa Franca Pecchioli sarò sempre grato per avermi introdotto all'affascinante mondo degli studi ittologici e avermi trasmesso il piacere di muovermi al suo interno. Al professor Daniel Schwemer va la mia più profonda gratitudine per avermi ospitato nel dipartimento di Altorientalistik durante il periodo di ricerca da me svolto presso la Julius-Maximilians Universität di Würzburg, e per aver accettato di seguire il mio lavoro in qualità di supervisore esterno. Alla prof.ssa Doris Prechel della Johannes Gutenberg-Universität di Mainz e alla prof.ssa Elisabeth Rieken della Philipps-Universität di Marburg va infine la mia riconoscenza per aver accettato di leggere il mio lavoro e per i preziosi suggerimenti elargitimi. Errori ed imprecisioni sono naturalmente da imputare esclusivamente a chi scrive.

Ringrazio il professor Gernot Wilhelm dell' Akademie der Wissenschaften und der Literatur di Mainz per avermi concesso di trascorrere un periodo di studio presso tale istituto nel settembre del 2013. A Silvin Košak e Francesco Fuscagni va la mia riconoscenza per avermi accolto e aiutato durante le mie ricerche nell' Archivio.

A Michele Cammarosano sono debitore delle collazioni da lui effettuate per me nel settembre del 2013 presso il Museo delle Civiltà Anatoliche di Ankara, oltre che dell'ospitalità da lui sempre fornitami durante i miei soggiorni a Würzburg.

Ringrazio poi Jürgen Lorenz, per la possibilità di utilizzare alcuni suoi articoli ancora inediti, e Dario Fossati, per tutti i preziosi aiuti di carattere informatico. Un grazie infine a Carlo Corti, Alfredo Rizza e Charles Steitler per i consigli e i numerosi spunti di riflessione emersi dalle nostre discussioni.

Un grazie particolare, infine, a Martina per avermi sostenuto e incoraggiato, e alla mia famiglia, che mi ha sempre appoggiato in tutte le mie scelte. A loro è dedicato questo lavoro.

INDICE

Abbreviazioni bibliografiche	4
Abbreviazioni generiche	9
INTRODUZIONE	10
1. CAPITOLO I: Il significato del tuono nella religione ittita	14
1.1 Introduzione	14
1.2 Il lessico ittita del tuono	16
1.2.1 La semantica di <i>tetḫima-</i>	20
1.3 Uḫḫaziti di Arzawa e il ^{GIŠ} <i>kalmišana-</i>	21
1.4 L'afasia di Muršili II	23
1.5 Il rituale di purificazione KBo XVII 78	28
2. CAPITOLO II: Le cerimonie ittite del tuono	36
2.1 Introduzione a CTH 631	36
2.1.1 Il <i>corpus</i>	36
2.1.2 Feste o rituali?	39
2.1.2.a Le feste del tuono negli inventari cultuali	40
2.1.2.b Quando erano celebrate?	49
2.1.3 Le divinità	62
2.1.3.a <i>Wašezzili</i>	65
2.2 I testi	77
2.2.1 KBo XVII 74+ // XBo XVII 11+	77
2.2.1.a I frammenti	77
2.2.1.b Datazione	79
2.2.1.c Trascrizione	83
2.2.1.d Traduzione	103
2.2.1.e Commento filologico	114
2.2.1.f Analisi e interpretazione del contenuto	155
2.2.2 KBo XVII 75	165
2.2.2.a I frammenti	165

2.2.2.b	Datazione	165
2.2.2.c	Trascrizione	167
2.2.2.d	Traduzione	177
2.2.2.e	Commento filologico	186
2.2.2.f	Analisi e interpretazione del contenuto	203
2.2.3	KBo XX 61+	208
2.2.3.a	I frammenti	208
2.2.3.b	Datazione	209
2.2.3.c	Trascrizione	210
2.2.3.d	Traduzione	218
2.2.3.e	Commento filologico	223
2.2.3.f	Analisi e interpretazione del contenuto	235
2.2.4	VSNF XII 10	241
2.2.4.a	Datazione	241
2.2.4.b	Trascrizione	242
2.2.4.c	Traduzione	246
2.2.4.d	Commento filologico	248
2.2.4.e	Analisi e interpretazione del contenuto	256
2.2.5	I frammenti minori o di attribuzione incerta	258
2.2.5.a	KBo XX 64	259
2.2.5.b	KBo XVII 76	273
2.2.5.c	KBo XIII 227	274
2.2.5.d	KBo XX 8	276
2.2.5.e	KUB XXXIV 120	282
2.2.5.f	HFAC 50	282
2.2.5.g	KBo XXV 51+	283
2.2.5.h	KBo XLIX 314	289
2.2.5.i	KBo XLIV 146	292
2.2.5.l	Ulteriori frammenti	294
3.	CAPITOLO III: La festa della Luna e del Tuono (CTH 630)	299
3.1	Introduzione	299
3.1.1	La festa della Luna	300
3.1.2	La Luna che cade dal cielo	315

3.2 Il testo	320
3.2.1 Disposizione dei frammenti	320
3.2.2 I colofoni	323
3.2.3 Datazione	326
3.2.4 Trascrizione	329
3.2.5 Traduzione	344
3.2.6 Commento filologico	353
3.3 I frammenti di collocazione incerta	368
3.3.1 KUB LI 78	369
3.3.2 KBo LIV 121	372
3.3.3 KBo XXII 192	373
3.3.4 KBo XXV 191	380
3.3.5 KBo LVI 80	383
3.4 Analisi e interpretazione del contenuto	385
<i>Excursus</i> : le processioni ittite	390
CONSIDERAZIONI FINALI	400
BIBLIOGRAFIA	406

Abbreviazioni bibliografiche

AJPh	<i>American journal of philology</i> , Baltimore, 1880-.
AfO	<i>Archiv für Orientforschung</i> , Berlin/Graz, 1926-.
Anadolu	<i>Anadolu / Anatolia. Journal of the Institute for Research in Near Eastern and Mediterranean Civilizations of Faculty of Letters of the University of Ankara</i> , Ankara.
AnSt	<i>Anatolian Studies. Journal of the British Institute of Archaeology at Ankara</i> , London 1951-.
AOAT	<i>Alter Orient und Altes Testament: Veröffentlichungen zur Kultur und Geschichte des Alten Orients und des Alten Testaments</i> . Münster, 1968-.
AOATS 3	Haas, V - Wilhelm, G., <i>Hurritische und luwische Riten aus Kizzuwatna. Hurritologische Studien I</i> , 1974.
AoF	<i>Altorientalische Forschungen</i> , Berlin, 1974-.
AOS	<i>American Oriental Series</i> , New Haven.
ArOr	<i>Archív Orientální</i> , Praha 1929-.
AS	<i>Assyriological Studies</i> , Chicago, 1931-.
Athenaeum	<i>Athenaeum. Studi Periodici di Letteratura e Storia dell'Antichità</i> , Pavia.
Belleten	<i>Türk Tarih Kurumu</i> , Ankara, 1937-.
BiOr	<i>Bibliotheca Orientalis</i> , Leiden, 1943-.
BMECCJ	<i>Bulletin of the Middle Eastern Culture Center in Japan</i> , Wiesbaden, 1984-.
CAD	<i>The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago</i> , Chicago, 1956-.
CHD	<i>The Hittite Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago</i> , Chicago, 1980-.
ChS	<i>Corpus der hurritischen Sprachdenkmäler</i> , Roma 1984-.
CM	<i>Cuneiform Monographs</i> , Leiden - Boston, 1992-.

CollAn	<i>Colloquium Anatolicum/Anadolu Sohbetleri (Institutum Turcicum scientiae antiquitatis cum collaboratione Societatis Anatolicae/ Türk eskiçağ bilimleri enstitüsü Societas Anatolica'nın isbirliği ile, İstanbul, 2002-.</i>
CollKubaba	<i>Collection Kubaba, Série Antiquité Université de Paris 1 Panthéon Sorbonne, Parigi.</i>
CTH	E. Laroche, <i>Catalogue des textes hittites</i> , Paris, 1971.
DBH	<i>Dresdner Beiträge zur Hethitologie</i> . Dresden, 2002-.
DMOA 17	H. S. Schuster, <i>Die hattisch-hethitischen Bilinguen I/1: Einleitung, Texte und Kommentar</i> , Leiden, 1974.
Eothen	<i>Collana di studi sulle civiltà dell'Oriente antico</i> , Firenze, 1988-.
Hethitica	<i>Hethitica</i> . Louvain-la-Neuve, 1972-.
HdO	<i>Handbuch der Orientalistik</i> . Leiden/New York/Köln.
HED	Puhvel, J., <i>Hittite Etymological Dictionary</i> . Berlin/New York, 1984-.
HEG	Tischler, J., <i>Hethitisches Etymologisches Glossar</i> , Innsbruck 1977-.
HHW ²	Tischler, J., <i>Hethitisches Handwörterbuch</i> , Innsbruck, 2008.
HS	<i>Historische Sprachforschung</i> (in precedenza: <i>Zeitschrift für Vergleichende Sprachforschung</i>), Berlin, Göttingen, 1852-.
HW	Friedrich, J., <i>Hethitisches Wörterbuch. Kurzgefasste kritische Sammlung der Deutungen hethitischer Wörter</i> , Heidelberg, 1991.
HW ²	Friedrich, J. – Kammenhuber, A., <i>Hethitisches Wörterbuch. Zweite, völlig neu bearbeitete Auflage auf der Grundlage der edierten hethitischen Texte</i> , Heidelberg, 1975-1994.
HW 1. Erg.	Friedrich, J., <i>Hethitisches Wörterbuch 1. Ergänzungsheft</i> , Heidelberg, 1957.
HZL	Rüster, Ch. – Neu, E., <i>Hethitisches Zeichenlexicon. Inventar und Interpretation der Keilschriftzeichen aus den Boğazköy-Texten</i> , StBoT Beiheft 2, Wiesbaden, 1989.
IBoT	<i>Istanbul Arkeoloji Müzelerinde bulunan Boğazköy Tabletleri</i> , İstanbul 1944, 1947, 1954, Ankara, 1988.

- IF *Indogermanische Forschungen. Zeitschrift für Indogermanistik und allgemeine Sprachwissenschaft*, Straßburg, später Berlin, 1892-.
- IM *Istanbuler Mitteilungen*, Istanbul 1933-.
- IstFor *Istanbuler Forschungen*, Tübingen.
- JANER *Journal of Ancient Near Eastern Religions*, Leiden, 2001-.
- JAOS *Journal of the American Oriental Society*, Baltimore, 1851-.
- JCS *Journal of Cuneiform Studies*, New Haven, 1947-.
- JHS *Journal of Hellenic Studies*, London, 1880-.
- JIES *The Journal of Indo-European Studies*, Hattiesburg, Washington, DC, 1973-.
- JNES *Journal of Near Eastern Studies – Chicago*, 1842-.
- KASKAL *KASKAL. Rivista di storia, ambienti e culture del Vicino Oriente Antico*, Roma, 2004-.
- KBo *Keilschrifttexte aus Bogazköi*, Leipzig – Berlin, 1916-.
- KUB *Keilschrifturkunden aus Bogazköi*, Berlin, 1921-1990.
- KuSa 1/1 Wilhelm, G., *Keilschrifttexte aus Gebäude A (Kuşaklı - Sarissa. Band 1: Keilschrifttexte, Faszikel 1)*, Rahden/Westf, 1997.
- MIO *Mitteilungen des Instituts für Orientforschung*, Berlin 1953-.
- MDOG *Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft*, Berlin, 1898-.
- MSS *Münchener Studien zur Sprachwissenschaft*, München, 1952-.
- MVAeG *Mitteilungen der Vorderasiatisch-ägyptischen Gesellschaft*, Leipzig, 1896-1944.
- Numen *Numen. International Review for the History of Religions*, Leiden, 1900-.
- OA *Oriens Antiquus. Rivista del Centro per l'Antichità e la Storia dell'Arte del Vicino Oriente*, Roma, 1962-.
- OBO 129 Janowski, B. – Koch, K. – Wilhelm, G. (eds), *Religionsgeschichtliche Beziehungen zwischen Kleinasien, Nordsyrien und dem Alten Testament (Symposium Hamburg 17.-21.3.1990)*, 1993.
- OrNS *Orientalia (Nova Series)*. Roma, 1932-.

PIHANS	<i>Publication de l'Institut Historique et Archéologique Néerlandais de Stamboul.</i>
RA	<i>Revue d'Assyriologie et d'Archéologie orientale</i> , Paris, 1886-.
RGTC	<i>Répertoire géographique des textes cuneiforms</i> , Beihefte zum Tübingen Atlas des Vorderen Orients Reihe B (Geisteswissenschaften).
RHA	<i>Revue hittite et asianique</i> , Paris, 1930-1978.
RHR	<i>Revue de l'histoire des religions</i> , Paris, 1880-.
RIA	<i>Reallexikon der Assyriologie (und Vorderasiatischen Archäologie)</i> , Berlin, 1928-.
RSO	<i>Rivista degli studi orientali (Scuola orientale – Facoltà di lettere e filosofia, Università di Roma)</i> , Roma, 1907-.
SAOC 47	<i>Essays in Ancient Civilization Presented to Helene J. Kantor</i> , Chicago, 1989.
SCCNH 7	<i>Edith Porada Memorial Volume (Studies on the Civilization and Culture of Nuzi and the Hurrians, Vol. 7)</i> , Bethesda, Maryland, 1995.
Scientia	<i>Schriftenreihe der Innsbrucker Gesellschaft zur Pflege des Einzelwissenschaften und Interdisziplinären Forschung</i> , Innsbruck, 1986-1994.
SEL	<i>Studi epigrafici e linguistici sul Vicino Oriente antico</i> , Verona, 1984-.
SMEA	<i>Studi micenei ed egeo-anatolici</i> , Roma, 1966-.
StBoT	<i>Studien zu den Boğazköy-Texten</i> , Wiesbaden, 1965-.
Stud. As.	<i>Studia Asiana</i> , Roma, 2002-.
Stud. Med.	<i>Studia Mediterranea</i> , Pavia, 1980-.
THeth	<i>Texte der Hethiter</i> , Heidelberg, 1971-.
TTKY	<i>Türk Tarih Kurumu Yayınları</i> , Ankara.
UF	<i>Ugarit-Forschungen. Internationales Jahrbuch für die Altertumskunde Syrien-Palästinas</i> , Kevelaer 1969-.
VBoT	<i>Verstreute Boghazköi-Texte</i> , Marburg, 1930.

- VO *Vicino Oriente. Annuario dell'Istituto del Vicino Oriente dell'Università di Roma, Roma, 1978-.*
- VSNF *Vorderasiatische Schriftdenkmäler der Staatlichen Museen zu Berlin, Neue Folge, Berlin, 1971-.*
- WdO *Die Welt des Orients, Wuppertal, Stuttgart, Göttingen, 1947-.*
- Xenia 32 Haas, V. (ed): *Außenseiter und Randgruppen. Beiträge zu einer Sozialgeschichte des Alten Orients, 1992.*
- ZA *Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete – Vorderasiatische Archäologie, Leipzig/Berlin, 1887-.*
- ZVS *Zeitschrift für Vergleichende Sprachforschung, Berlin, Göttingen 1852-.*

Abbreviazioni generiche

abl.	ablativo
acc.	accusativo
ca.	circa
cf.	confronta
col.	colonna
com.	comune
dat.	dativo
dr.	destra
<i>et al.</i>	<i>et alii</i>
etc.	<i>et cetera</i>
gen.	genitivo
id.	idem
i.e.	<i>id est</i>
itt.	ittita
lett.	letteralmente
loc.	locativo
MH	Middle Hittite
MS	Middle Script
n.	nota
nom.	nominativo
NH	New Hittite
NS	New Script
nr.	numero
OH	Old Hittite
OS	Old Script
p.	pagina
pp.	pagine
pers.	persona
pl.	plurale
ras.	rasura
Ro	recto
sg.	singolare
sin.	sinistra
sum.	sumerico
Vo	verso

Introduzione

Qualsiasi studio che si proponga di indagare la natura delle feste ittite si presenta come estremamente problematico per una serie di fattori: nonostante i frammenti riconducibili a questa tipologia documentaria costituiscano all'incirca il 40% del totale rinvenuto¹, la condizione frammentaria di molti di essi, unita al carattere *standard* di molte delle operazioni rituali in essi descritte, ne rende estremamente problematica l'assegnazione ad una determinata festa, oltre che la ricostruzione dello svolgimento di quest'ultima e della sua tradizione testuale. Le feste ittite, inoltre, sono costantemente oggetto di modifiche e di rielaborazione: esse si evolvono nel corso del tempo col variare della sensibilità religiosa e in funzione di esigenze di volta in volta diverse. Se per le feste minori dei centri periferici dello stato si può presumere un carattere di relativa stabilità, necessariamente legato alla regolarità dei cicli agricoli e alla conservazione delle tradizioni locali, le cerimonie ufficiali come le grandi feste di primavera e di autunno mostrano al contrario uno sviluppo estremamente complesso. Esse si formano per assimilazione di riti e tradizioni minori e si ampliano nel corso del tempo in virtù della straordinaria tendenza sincretistica della religione ittita. La dicotomia tra "culto di stato" e "culti locali", laddove con la prima espressione si intendono i culti di rilevanza statale a cui prendeva parte il sovrano o la coppia reale, e con la seconda quelli più strettamente legati alle tradizioni religiose dei centri periferici dello stato, costituisce un elemento caratterizzante della religione ittita. La documentazione pervenutaci riflette esclusivamente la sfera "ufficiale" del culto mentre ben poco ci è noto circa lo sviluppo e le modalità di celebrazione delle numerose feste locali, di cui ci rimane, nella maggior parte dei casi, soltanto il nome.

A questo si aggiungano i problemi legati alla difficoltà di comprendere il momento di celebrazione delle varie cerimonie festive che sembrano aver affollato il calendario culturale ittita²: molte di queste sembrano essere state caratterizzate da una certa mobilità, pur all'interno di una struttura regolare organizzata essenzialmente su base mensile e stagionale. Esse erano celebrate in momenti prestabiliti dell'anno, che però non coincidono necessariamente con una data precisa. È ragionevole supporre che i

¹ Traggio il dato da J. Lorenz, *in stampa* a.

² Un elenco di tali cerimonie è fornito da B. H. L. van Gessel, 2001, pp. 281-285.

vari centri periferici organizzassero in maniera relativamente autonoma il proprio culto, a seconda delle consuetudini e delle particolarità religiose locali. Il grado di effettiva diffusione di un determinato culto, così come il livello di penetrazione di questo all'interno della religione di stato, costituiscono altrettanti problemi difficilmente risolvibili allo stato attuale della documentazione.

È in questo quadro che si inserisce la presente ricerca, la quale si propone di indagare un aspetto del culto ittita degli dèi della tempesta³ finora poco studiato, seppur caratteristico della religiosità anatolica, la celebrazione di riti e feste religiose direttamente collegate al fenomeno atmosferico del tuono. Questo, percepito dalle diverse civiltà del Vicino Oriente come diretta manifestazione del dio della tempesta⁴, sembra assumere in effetti un particolare significato sull'altopiano anatolico⁵, dove ancora oggi violenti temporali sono frequenti in determinati periodi dell'anno e dove l'importanza delle precipitazioni è all'origine del rilievo del tutto particolare dato alle divinità che ad esse presiedono, generalmente maggiore rispetto a quanto si osserva ad esempio in Mesopotamia meridionale, dove è la canalizzazione che sta alla base dello sviluppo agricolo.

I riti celebrati in connessione con il tuono costituiscono parte del patrimonio culturale hittico, in seguito accolti e rielaborati dalla cultura ittita secondo la propria sensibilità religiosa. Già in epoca antico ittita questo tipo di culto sembra essere all'origine della celebrazione di grandi feste, documentata sia a livello locale sia a livello del culto di stato, in cui il timore reverenziale nei confronti del tuono si somma alla necessità di tutelare il sovrano dalle conseguenze dell'ira del dio della tempesta, di cui il tuono è sentito come diretta espressione.

I frammenti a noi pervenuti che documentano questo aspetto del culto ittita sono stati raccolti da E. Laroche sotto i numeri 630 e 631 del suo *Catalogue des Textes Hittites*⁶. Obiettivo del presente lavoro è di fornire, oltre all'edizione testuale dei principali testi del *corpus* e dei frammenti minori, un inquadramento complessivo che consenta di determinare il *Sitz im Leben* delle cerimonie in essi descritte, il loro scopo ultimo nonché il contesto religioso in cui si inseriscono e da cui hanno origine. A questo

³ Il presente lavoro nasce dall'esigenza, segnalata già da D. Schwemer, 2008a, p. 14, di uno studio complessivo sugli dèi della tempesta anatolici. La speranza di chi scrive è di riuscire in futuro ad allargare lo spettro della ricerca ad altre problematiche relative al culto di queste divinità.

⁴ Sul culto degli dèi della tempesta in Siria e in Mesopotamia si veda il fondamentale saggio di D. Schwemer, 2001.

⁵ Si rimanda qui alle considerazioni effettuate nel capitolo I.

⁶ E. Laroche, 1971.

obiettivo è dedicato il primo capitolo del lavoro, in cui si tenta di delineare il significato attribuito al fenomeno atmosferico del tuono dalla cultura ittita attraverso lo studio di alcuni esempi significativi. Nel secondo capitolo si fornisce l'edizione testuale dei frammenti raccolti in CTH 631. Se si esclude KBo XVII 74+, pubblicato da E. Neu nel 1970 in un lavoro dal titolo *Ein althethitisches Gewitterritual*⁷ e, nel 1983, da S. Alp⁸, nessuno di essi è stato ad oggi oggetto di studi specifici. Il titolo del libro di Neu è indicativo dell'ambiguità che gli studiosi hanno sempre osservato in questo genere di cerimonie ittite, le quali, pur rientrando a tutti gli effetti nella tipologia della festa, e come tali indicate nei testi con il termine EZEN₄, sembrano presentare al tempo stesso alcuni elementi caratteristici del rituale, SÍSKUR.

Si concentra su KBo XVII 74+ anche il breve studio di G. Wilhelm⁹, il quale, basandosi sul lavoro di Neu, ha preso il testo come modello di riferimento per un'analisi di carattere al tempo stesso redazionale e storico-religioso. Relativamente agli altri componimenti raccolti in CTH 631, non si trovano nella bibliografia ittologica che scarni accenni. Lo stesso si osserva a proposito del numero di catalogo CTH 630, dove sono raccolti i frammenti relativi ad una particolare festa del tuono, originata dall'unione tra una cerimonia di questo genere ed un'altra, indicata nel testo come EZEN₄ D^{EN}.ZU, "festa del dio Luna". A questo componimento, che costituisce a tutti gli effetti un *unicum* nella documentazione ittita, è dedicato il terzo capitolo del presente lavoro.

I frammenti di maggiore ampiezza di ciascun numero di catalogo saranno pubblicati in trascrizione e traduzione, e corredati di un commento filologico. Laddove vi siano dei duplicati, come nel caso di KBo XVII 74+ e di KBo XVII 11+, questi sono presentati in edizione sinottica. In questo caso si è scelto di utilizzare come documento principale (esemplare A) il testo che presenta le migliori condizioni di conservazione, indipendentemente dall'epoca di redazione. Si è scelto di presentare una nuova edizione anche dei testi già pubblicati da E. Neu in considerazione della presenza di nuovi frammenti oltre che della necessità di reinterpretare il materiale testuale nel suo complesso alla luce degli altri componimenti del *corpus*.

⁷ E. Neu, 1970. Il duplicato KBo XVII 11+ è stato in seguito pubblicato in trascrizione dallo stesso E. Neu, 1980, pp. 62-69.

⁸ S. Alp, 1983, pp. 208-225.

⁹ G. Wilhelm, 1995, pp. 381-388.

I frammenti minori e di attribuzione incerta sono presentati in trascrizione e, laddove possibile, in traduzione. Il commento filologico è presente soltanto nel caso in cui vi siano particolarità linguistiche o lessicali tali da rendere necessario un approfondimento. Mentre l'edizione dei frammenti maggiori è preceduta da una breve analisi del *ductus* e delle particolarità grammaticali significative ai fini della datazione, per i frammenti minori ci si basati essenzialmente sulle indicazioni fornite nel Hethitologie Portal di Mainz¹⁰.

¹⁰ S. Košak, hethiter.net/: hetkonk (v. 1.87).

CAPITOLO I

Il significato del tuono nella religione ittita

1.1 INTRODUZIONE

Il tuono, come ogni fenomeno naturale al di fuori del controllo umano, ha da sempre suscitato nell'uomo un sentimento di fascinazione e timore. Nelle civiltà del Vicino Oriente antico esso è stato universalmente percepito come forza numinosa, come manifestazione, nella sfera degli elementi naturali, di una potenza di ordine sovranaturale, identificata con la tipologia divina degli dèi della tempesta¹¹. Nel suo fondamentale saggio *Il sacro*,¹² R. Otto attribuisce infatti alla categoria del *numinoso*, alla base della sua definizione del concetto di sacro, la duplice accezione di *tremendum* e di *fascinans*. Con il primo termine egli intende indicare il timore reverenziale e religioso suscitato nella coscienza del credente dalla percezione della trascendenza assoluta, di ciò che è “oltre” rispetto alla sfera umana e alla sua possibilità di comprensione. Al tempo stesso, però, il numinoso attrae, affascina, ed è su questa ambivalenza che si articola l'esperienza umana del sacro. Se questo rimane una però una categoria trascendente rispetto all'uomo, esso si manifesta nel mondo attraverso ierofanie.

Ogni ierofania, secondo l'analisi di M. Eliade¹³, si compone di tre elementi: l'oggetto naturale, la realtà invisibile di cui esso è manifestazione, e l'oggetto mediatore, che viene ad essere a sua volta, nel momento in cui è percepito come simbolo del divino, rivestito di sacralità. In quanto tale, l'oggetto o il fenomeno mediatore è sentito come mezzo per entrare in comunicazione con la potenza divina ed avere percezione di quest'ultima. Il sacro, in altre parole, non si manifesta mai in se stesso ma sempre attraverso oggetti o simboli che assumono così un significato trascendente. La ierofania è dunque strettamente correlata alla

¹¹ Si rimanda qui al lavoro di D. Schwemer, 2001.

¹² R. Otto, 1966, pp. 22-51.

¹³ M. Eliade, 2009, pp. 9-36.

percezione umana del fenomeno religioso, e in quanto tale può assumere significati diversi a seconda del contesto culturale.

In Anatolia, così come in Mesopotamia, il tuono, come il fulmine e altri fenomeni celesti particolarmente evidenti, è dunque concepito come manifestazione della divinità della tempesta e come canale con cui essa comunica con gli uomini. Rispetto all'area mesopotamica però, dove il tuono, come ogni fenomeno celeste, è stato interpretato in chiave oracolare in compendi come l'*Enūma Anu Enlil*¹⁴ e ha dato origine ad una vasta produzione di *omina*, nella cultura ittita esso non sembra essere al centro di una pratica divinatoria sistematica. Soltanto in un piccolo frammento, Bo 7926, al fenomeno atmosferico sembra venire attribuito un significato oracolare:

KUB XLIII 73 (CTH 560)

x+1	[t]e-et-ḫa-a-i
2'	[]zi
3'	[] GIG ki-ša-ri
<hr/>		
4'	[] UD 16 ^{KAM} te-et-ḫa-a-i
5'	[]x-ra-an-zi
6'	[] {ras}.
<hr/>		

(x+1-3') "[...tuo]na [...] avviene una malattia.

(4'-6') [...] il sedicesimo giorno tuona, essi [...]"

Le condizioni estremamente frammentarie del testo non consentono purtroppo di trarne indicazioni certe. Il tuono sembra in qualche maniera collegato all'insorgere di una malattia. Il riferimento al sedicesimo giorno potrebbe alludere, in considerazione del carattere lunare del mese ittita, alla metà del mese e dunque al periodo di luna piena, il che confermerebbe il particolare significato attribuito alla

¹⁴ Su cui si vedano le considerazioni di D. Schwemer, 2001, pp. 690-695, con riferimenti bibliografici. Le tavole della serie *Enūma Anu Enlil* dedicate ai fenomeni meteorologici come il tuono, il fulmine e il vento sono state recentemente pubblicate da E. Gehlken, 2012.

connessione tra il tuono e questo astro che emerge da testi come il racconto eziologico della Luna che cade dal Cielo (CTH 727)¹⁵.

È possibile che la scarsità di testi oracolari ittiti direttamente legati al tuono sia da imputare alla casualità dei ritrovamenti di tavolette, ma è anche possibile che essa sia il riflesso di una concezione religiosa particolare. Lo scoppio del tuono, in altre parole, non sembra venire collegato, a meno di situazioni eccezionali, ad eventi futuri, ma ha, secondo la concezione ittita, conseguenze immediate nel presente. Esso è interpretato come segnale dell'ira divina¹⁶, alla quale è necessario porre rimedio attraverso apposite pratiche rituali. Questa concezione, che sembra affondare le proprie radici nel *milieu* culturale hittico, è all'origine della creazione di una tipologia di riti che non ha paralleli noti nel Vicino Oriente. Nei paragrafi seguenti si tenterà di analizzare alcuni elementi particolarmente indicativi del timore reverenziale avvertito dagli ittiti nei confronti del tuono, i quali costituiscono il necessario sfondo ideologico sul quale devono essere analizzate le cerimonie descritte nei capitoli II e III. Anche lo studio del lessico si rivela in questo senso particolarmente fecondo.

1.2. IL LESSICO ITTITA DEL TUONO

Il vocabolario ittita comprende una molteplicità di termini appartenenti al campo semantico del tuono e del fulmine. La maggior parte di questi deriva da una radice comune, alla base del verbo *titha-/tetha-*, “tuonare” e dei sostantivi deverbali da questo derivati. L'etimologia indoeuropea del verbo non è semplice da tracciare e particolarmente problematica, in particolare, per la presenza del cluster *-th-*. Questo risulta in contrasto con la regola fonetica /Ch₂V/ > /CV/, che prevede, nel passaggio dal proto-indoeuropeo al proto-anatolico, la caduta della fricativa laringale situata tra consonante oclusiva e vocale¹⁷. Si deve dunque ipotizzare, con A. Kloekhorst¹⁸, una costruzione secondaria di *-th-*, il che pone però il problema della mancanza di un contesto fonetico che giustifichi la reintegrazione della laringale, oppure proporre, come

¹⁵ Su cui si veda il paragrafo 3.1.2.

¹⁶ Si vedano in proposito le osservazioni di B. J. Collins, 2008, pp. 67-77.

¹⁷ Cf. C. Melchert, 1994, pp. 68-69.

¹⁸ A. Kloekhorst, 2008, p. 883.

è stato fatto¹⁹, una origine non indoeuropea della radice²⁰. La presenza di un termine egiziano estremamente simile ma non imparentato come *thn*, “tuono”, potrebbe infine far pensare ad una formazione onomatopeica.

Nelle più antiche attestazioni il verbo compare nella forma *ti-it-ḥa*, mentre la scrittura *te-et-ḥa* è documentata regolarmente soltanto in testi di epoca recente²¹. Secondo A. Kloekhorst²² si tratterebbe di un fenomeno di scivolamento di /i/ in /e/ davanti a cluster contenente la laringale *ḥ*. Il passaggio fonetico *i > e* rappresenta però un fenomeno generale che caratterizza la fase più recente della lingua ittita. Secondo E. Rieken, esso si spiegherebbe con la presenza della vocale tra consonanti coronali²³, mentre I. Yakubovich ha sostenuto di recente l'ipotesi di una diffusione puramente lessicale del fenomeno, in mancanza di una legge fonetica che dia ragione di tutte le occorrenze²⁴.

Nei testi antico ittiti (OS) e in quelli in *ductus* medio ma di tradizione antica (OH/MS) il verbo compare esclusivamente nella forma mediopassiva (3^a pers. sg.) *titha-*. Tale forma è documentata ad esempio nelle *Festbeschreibungen* antico ittite KBo XVII 74+, Ro I, 25, 28 e KBo XVII 11+, Ro I 1, 25, oltre che in quella di epoca medio ittita KBo XX 61+, Ro I 2. Analogamente, in un frammento relativo alla festa della luna e del tuono (CTH 630) in *ductus* medioittita, KUB XXXII 135 + KBo XXI 85 I 3, 10, è attestata la forma *nu te-e-et-ḥa*. Soltanto a partire da testi più tardi, NH, troviamo l'uso della flessione attiva, perlopiù nella 3^a pers. sg. *tethai-*, documentata frequentemente negli inventari di culto, nella formula *maḥḥan=ma ḥamišhi DÜ-ri tethai*²⁵, oltre che in feste del tuono in *ductus* medio ittita, come KBo XVII 75, Ro I 24. In una sola occasione è attestata quella che sembra essere una forma diversa, nella 3^a pers. sg. del preterito *te-et-ḥi-it*, in KUB XIX 14, 11' (CTH 40), forse riconducibile ad una radice verbale *tethiye/a*²⁶.

¹⁹ Si vedano le diverse ipotesi in HEG, T, D/3, pp. 347-348.

²⁰ Così anche E. Neu, 1970, p. 49, il quale propone per il termine una formazione reduplicata che rifletterebbe il carattere iterativo dell'azione.

²¹ Cf. HEG, T, D/3, p. 347.

²² A. Kloekhorst, 2008 p. 883.

²³ E. Rieken, 1996, pp. 294-297.

²⁴ I. Yakubovich, 2010, pp. 309-318. Lo studioso, *ivi*, pp. 330-333, colloca il mutamento fonetico sullo sfondo della situazione di bilinguismo venutasi a creare per la presenza sempre maggiore di individui parlanti luvio nella società ittita a partire dal periodo MH. L'oscillazione nell'uso delle vocali *i* ed *e* sarebbe il risultato del diffondersi di varianti dialettali derivate dalla pronuncia errata di vocaboli ittiti da parte di persone di origine luvia, abituate ad un repertorio vocalico diverso.

²⁵ Cf. *infra*, pp. 50-51.

²⁶ Cf. A. Kloekhorst, 2008, p. 883.

Derivato dal verbo *tith-* è il sostantivo neutro *tetheššar*, della classe apofonica con tema alternante *r/n* (gen. *tethešnaš*), attestato già in epoca antico ittita, come nel colofone KUB XXXIV 123+, Vo IV 43' (CTH 631). Il termine corrisponde al sumerico BÚN (KAxIM), “tuono”, come emerge dall’alternanza tra la scrittura fonetica EZEN₄ *tethešnaš* e quella logografica EZEN₄ BÚN nel resoconto oracolare KUB V 4+ (CTH 563)²⁷. Il sostantivo è attestato anche nel costrutto ^DIM/^DU *tethešnaš*, “dio della tempesta del tuono”, documentato nel frammento mitologico Bo 2567 (CTH 342), I 3', oltre che nella preghiera di Muwatalli II all’assemblea degli dèi KUB VI 45, I 49, (CTH 381), dove il dio è menzionato tra le divinità di Katapa²⁸.

L’uso in ambito ittita del logogramma sumerico KAxIM (=BÚN)²⁹ per indicare il tuono o, più in generale, la tempesta, è interessante. I suoi equivalenti lessicali accadici *napāhu(m)*, “soffiare” (cf. anche *nappah(t)u-* “polmoni”)³⁰ e *edēpu*, “soffiare dentro”, enfiare³¹, mostrano un legame con il campo semantico del respiro e non sembrano essere stati usati per indicare l’azione di una tempesta³² così come non lo è il corrispettivo ittita *parai-*, “soffiare”. M. Weeden³³ ha di recente proposto una teoria secondo cui l’uso del termine per indicare il tuono potrebbe derivare, in ultima istanza, da Ebla, dove è documentata, in una lista lessicale bilingue, l’equivalenza del logogramma con il termine *ga-r/la-um*, *ga-ru₁₂-um*, riconducibile ad una radice semitica *qr'*. Questa darebbe origine in diverse lingue semitiche occidentali a termini indicanti emissione vocale (cf. accadico *qerû(m)*, ugaritico *qr'*, “chiamare”, “invocare”, o ancora l’ebraico *qr'*, “recitare a voce alta”, da cui uno dei nomi della Bibbia, *Miqrah*).

In considerazione della presenza, ad Emar, di *omina* meteorologici dove il logogramma BÚN è usato come equivalente emariota dell’accadico *rigmu*, “rombo”, “tuono” nell’espressione ^DIŠKUR BÚN-šú, Weeden ipotizza³⁴ che il logogramma, già ad Ebla associato al campo semantico dell’emissione vocale, sia passato ad indicare, con slittamento non difficile da seguire, la “voce del dio” ad Emar, da cui sarebbe giunto agli scribi di Ḫattuša, dove sarebbe stato assunto come termine abituale per indicare il tuono o la tempesta.

²⁷ Cf. *infra*, p. 52.

²⁸ Cf. I. Singer, 1996, p. 11.

²⁹ Su cui si veda M. Weeden, 2011, pp. 261-261.

³⁰ CAD, N/1, pp. 306ss.

³¹ CAD, E, p. 28.

³² Cf. M. Weeden, 2011, p. 261.

³³ *Ibidem*.

³⁴ *Ibidem*.

L'altra possibilità, suggerita dallo stesso M. Weeden per l'espressione KA.IM-*aš* documentata in KBo XXXVII 13, Vo 15, è che vi sia stata, da parte degli scribi, una re-interpretazione del logogramma KAxIM come “voce del vento”³⁵. In considerazione dell'uso abituale, e pressoché esclusivo in epoca antico ittita, di IM per indicare il dio della tempesta, si potrebbe anche pensare che al logogramma composito venisse attribuito dagli scribi ittiti il significato particolare di “voce del dio della tempesta” e che questo sia alla base dell'equivalenza con l'ittita *tethēššar*.

Il logogramma compare, nell'espressione EZEN₄ BÚN, “festa del tuono”, negli inventari cultuali KUB LIII 21, Vo 4' (CTH 678), KUB LVIII 49, Ro I 5 (CTH 530), KuT 24, 3'. A questi si può aggiungere KUB X 52, Ro I 4, un frammento menzionante le sacerdotesse NIN.DINGIR (CTH 649). Abbiamo già menzionato il resoconto oracolare KUB V 4+ (CTH 563), dove, in Ro I 17 e *passim*, è documentata la scrittura logografica con complementazione fonetica EZEN₄ BÚN-*na-aš*. Particolarmente oscura, infine, è la menzione, nell'inventario culturale IBoT II 103, Vo 12' (così anche in KBo II 16, Ro 10'), dell'espressione: LÚ.<MEŠ> SI.BÚN³⁶ *pa-ap-ri-an-zi*, “gli uomini del corno del tuono soffiano”³⁷, dove il termine sembra indicare un tipo particolare di strumento musicale. Il contesto è rappresentato dal sacrificio di una pecora per la divinità Ḫilašši, accompagnato, oltre che da questa azione, dalla recitazione delle MUNUS *paltawallaš*, nel quadro delle cerimonie per la festa *ḫarpaš* per il dio della tempesta.

Altro derivato dal verbo *tith-* è il sostantivo *tethuwar*, documentato nel testo oracolare KUB XXII 27, IV 25 nell'espressione EZEN₄ *tethuwaš*, oltre che nel frammento KUB XXXII 135+, I 8, relativo alla festa della luna e del tuono CTH 630: EZEN₄ ^DSIN EZEN₄ *tethuwaša*. Meno attestato risulta il sostantivo verbale *tethima-*, il quale, in contrapposizione a *tethēššar* e *tethuwar*, sembra legato in particolare all'aspetto uditivo del tuono. Il dato sembra trovare conferma nell'uso del sostantivo nella frase GIM-*an-ma DI-ŠI DÙ-ri te-et-ḫi-ma-an iš-ta-ma-aš-ša-an-zi* (KUB XVII 35, II 12') dove il sostantivo compare contestualmente al verbo *ištamai-*, “sentire”, “ascoltare”, laddove il tuono come fenomeno fisico è generalmente indicato da *tethēššar* o *tethuwar*. Indicativo in questo senso mi sembra anche l'uso del sostantivo in associazione con *wantewantema*, “lampo”, come in KUB VI 45, Vo III 9'-11': ^(9') *na-aš* LÚ.MEŠ SANGA *ši-ip-pa-an-za-kán-zi* DINGIR LÚ^{MEŠ} DINGIR MUNUS^{MEŠ} / ^(10') *[n]a-*

³⁵ M. Weeden, 2011, p. 262.

³⁶ Cf. J. Hazenbos, 2003, p. 98, n. 159.

³⁷ Cf. CHD, P/1, p. 107.

aš GE₆-iš KI-aš ne-pi-iš te-kán al-pu-uš IM^{HLA}-uš / ⁽¹¹⁾ te-et-*hi*-ma-aš wa-an-te-wa-an-te-ma-aš (...), “e i sacerdoti SANGA li offrono, (rispettivamente) le divinità maschili, le divinità femminili e (gli dèi) della terra nera, il cielo, la terra, le nuvole, i venti, il tuono, il lampo (...)”. In contesti del genere *tethima-* fa evidentemente riferimento alla componente uditiva del tuono, *wantewantema-* all’aspetto visivo del lampo.

tethima- appartiene ad un classe di sostantivi particolare, la quale è stata recentemente oggetto di uno studio di N. Oettinger sui cui risultati non sarà forse inutile soffermarsi in questa sede, dal momento che essi confermano, dal punto di vista linguistico, l’immagine relativa alla percezione ittica del tuono come l’abbiamo sin qui delineata.

1.2.1 La semantica di *tethima-*

In un articolo del 2001³⁸, N. Oettinger ha notato come in ittica il suffisso *-ima*, che forma *nomina actionis*, sembri caratterizzato da una particolare affettività linguistica e crei sostantivi che in qualche modo hanno una connotazione negativa, indicando condizioni di malessere fisico o psicologico (ex. *tulhima-*, “mancanza del respiro” da una radice i.e. che indica la forza vitale, lo “spirito”, presente anche nel sostantivo *antuwahha-*), o fenomeni fisici associati a timore e pericolo (ex. *lelhuwartima*, “inondazione”, *wantema-*, “lampo”, “bagliore”). L’affisso *-ima* sarebbe derivato da un originale i.e. **-mo*, un suffisso derivazionale usato per la formazione di nomi e aggettivi.

Il suffisso *-ima* si dimostrerebbe, secondo N. Oettinger, particolarmente produttivo in tre ambiti semantici: il tuono o il fulmine (*tethima-*, *kulkulimma-*, *wantewantema-*), la paura e infine una situazione corporea spiacevole, come può essere il tremore, la mancanza di respiro, il freddo etc. Al di fuori di questi gruppi rimangono alcuni sostantivi isolati e difficilmente spiegabili dal punto di vista semantico come *lalukkima-*, “luce”, “splendore” e *wawarkima-*, termine tecnico che indica forse il cardine della porta. Dei vari sostantivi in *-ima*, i più antichi (e quindi più attestati), sembrano essere, tanto dal punto di vista morfologico quanto da quello semantico, proprio *tethima-*, *weritema-*, “paura” e *kartimma-*, “ira” (come sensazione corporea spiacevole), riconducibili a ciascuno dei tre ambiti sopra delineati. N. Oettinger ipotizza un legame di carattere contenutistico tra questi tre sostantivi che potrebbe essere

³⁸ N. Oettinger, 2001, pp. 456-477.

all'origine della particolare affettività del suffisso *-ima*. Un sistema semantico del tipo: tuono - paura (da esso causata) - conseguenza fisica della paura (ex. *katkattima*, “tremore”, *lahlahhima*, “batticuore”). Il timore reverenziale e religioso provato nei confronti del tuono da parte della cultura ittita, apparentemente superiore a quanto avviene in altre aree dell'antico oriente e all'origine della celebrazione di appositi riti atti ad esorcizzarla, avrebbe così un riflesso diretto nella formazione nominale. L'indagine semantica sembra confermare che un affisso dalla funzione prettamente grammaticale come l' i.e. **-mo* si sarebbe caricato, nel tempo, di un particolare significato “affettivo”, a dimostrazione dello stretto legame tra psicologia e linguistica.

Non è senza significato anche il fatto che *tethima-*, come molti dei termini relativi al campo semantico delineato da Oettinger, mostrino una forma reduplicata. È il caso ad esempio di *lalukkima-*, *wantewantema-*, *katkattima-* e *kulkulimma-*. La reduplicazione sembra costituire una caratteristica dei temi in *-ima*, e ha evidentemente una funzione intensiva. Interessante la considerazione di H. Kronasser, il quale ha spiegato la forma raddoppiata di *lalukkima-* come: “der Versuch, optische Eindrücke wiederzugeben, besonders helles Licht und schnelle oder wiederholte Bewegungen”³⁹. Lo stesso principio sembra alla base della formazione del sostantivo *haršiharši-*, “tempesta”, il quale, seppur privo della terminazione *-ima*, mostra la caratteristica forma reduplicata.

La paura del tuono e delle sue conseguenze emerge in alcuni episodi ben noti della storia ittita, su cui ci soffermeremo brevemente nei paragrafi seguenti.

1.3. UḪḪAZITI DI ARZAWA E IL ^{GIŠ}*kalmišana-*

Negli Annali decennali di Muršili II, e in un passo parallelo degli Annali completi, è contenuta la narrazione di un episodio molto particolare, spesso preso ad esempio in quanto indicativo del particolare timore reverenziale provato dagli ittiti nei confronti di fenomeni atmosferici quali tuoni, fulmini o meteoriti⁴⁰.

Il re ittita, il quale parla in prima persona, racconta di come, durante la campagna contro lo stato di Arzawa del terzo anno, abbia raggiunto il monte Lawaša, dove il dio della Tempesta avrebbe manifestato la sua giustizia lanciando dal cielo un oggetto

³⁹ H. Kronasser, 1962-66, pp. 121-122.

⁴⁰ Il passo è menzionato già in E. Neu, 1970, p. 48. Lo stesso significato viene attribuito al passo da N. Oettinger, 2001, p. 473, il quale sottolinea come il tremore alle ginocchia sia tipico degli attacchi di panico e propone un confronto tipologico con l'a.i. *apvā*.

denominato ^{GIŠ}*kalmišana-*, il quale avrebbe colpito il paese di Arzawa, la città di Apaša e il suo sovrano Uḫḫaziti, reo di non aver restituito al re ittita dei fuggiaschi, facendolo ammalare.

Riportiamo di seguito il passo nella versione degli Annali decennali e in quella degli Annali completi, nella traduzione di G. Del Monte⁴¹:

(KBo III 4 + KUB XXIII 125, Ro II 15-20) “Quando marciai e raggiunsi il monte Lawaša, il forte Tarḫunta, mio signore, palesò la (sua) giustizia: lanciò un fulmine: il mio esercito vide il fulmine e lo vide anche il paese di Arzawa. Il fulmine andò e colpì il paese di Arzawa, colpì Apaša, la città di Uḫḫaziti, piegò sulle ginocchia Uḫḫaziti ed egli si ammalò (...).”

(KUB XIV 16, Ro II 24 – KUB XIV 15, Ro II 2-6.)⁴² [Arrivato] al fiume Sehirija [il forte Tarḫunta] palesò la (sua) giustizia: lanciò un [fulmine]: la terra di Ḫattuša lo vedeva da dietro, ma la terra di Arzawa lo vedeva di fronte. Infatti il fulmine andò, colpì Apaša, la città di Uḫḫaziti, colpì Uḫḫaziti ed egli si ammalò gravemente e gli si spezzarono le ginocchia (...).”

Sul significato del termine ^{GIŠ}*kalmišana-* non vi è accordo tra gli studiosi⁴³. Nella traduzione di G. Del Monte sopra riportata esso è reso con “fulmine”. Si tratta dell’interpretazione più diffusa, già proposta da E. Neu nel 1970⁴⁴ e suggerita, seppur ipoteticamente, anche da J. Tischler⁴⁵, basata sull’uso dell’oggetto come arma da parte del dio della tempesta e, più in generale, sul suo significato di “Machtoffenbarung des mächtigen Wettergottes”⁴⁶.

Come sottolineato da G. Del Monte, il sostantivo *kalmišana-* indica letteralmente il “ciocco del focolare” e nel passo in questione il termine è usato in senso traslato per indicare un fenomeno celeste sconosciuto, sulla cui natura lo studioso non si pronuncia, pur attenendosi, nella traduzione, all’interpretazione tradizionale. La sua ipotesi è che si tratti in ogni caso di un fenomeno celeste realmente avvenuto, che dovette avere vasta risonanza all’epoca e che sarebbe stato associato ad una contemporanea, ma indipendente, malattia di Uḫḫaziti di Arzawa in un rapporto di causa-effetto.

⁴¹ G. Del Monte, 1993, pp. 63-64, 79.

⁴² Si veda la ricostruzione del testo in A. Goetze, 1933, pp. 46-47.

⁴³ Si veda in proposito A. M. Polvani, 1997, pp. 17-18.

⁴⁴ E. Neu, 1970, p. 48.

⁴⁵ HEG, A-K, p. 469.

⁴⁶ Così A. Kammenhuber, 1976, p. 22.

A. M. Polvani⁴⁷ ha ipotizzato, sulla base di una serie di considerazioni lessicali, che il fenomeno atmosferico a cui si allude negli Annali con l'immagine del ciocco di legno incandescente sia in effetti il passaggio di una cometa. L'uso del verbo *pai*, "andare", per descrivere il moto del *kalmišana*- lascerebbe pensare, secondo la studiosa, ad un movimento continuo e di una certa estensione temporale piuttosto che al rapido balenare di un fulmine o alla discesa di una stella cadente⁴⁸. Si aggiunga che il passaggio di una cometa è sempre stato associato, fin nell'antichità, al verificarsi di eventi drammatici quali guerre, morti o carestie. Assai meno probabile l'ipotesi di A. Ünal, secondo cui con il termine *kalmišana*- si indicherebbe un'eruzione vulcanica⁴⁹. Il testo non sembra in effetti fornire indicazioni in tal senso.

Quale che sia il significato esatto attribuito al sostantivo, quello che emerge dai testi, e che è interessante rilevare, è il sentimento di timore religioso suscitato da un fenomeno celeste strettamente legato al dio della Tempesta ed interpretato dagli ittiti come un segnale della volontà divina. Un altro episodio ben noto, anch'esso relativo a Muršili II, è in questo senso ancora più indicativo.

1.4 L'AFASIA DI MURŠILI II

Il cosiddetto rituale contro l'afasia di Muršili II CTH 486⁵⁰ ci è pervenuto in almeno quattro redazioni, tutte, ad eccezione forse della versione D (IBoT IV 26), databili su base paleografica ad un'epoca posteriore al regno di questo sovrano. Il testo comincia con la narrazione, effettuata in prima persona e al preterito, di come, giunto alle rovine di Kunnu, il sovrano sia rimasto colpito dalla subitanea manifestazione del dio della Tempesta sotto forma di un temporale e di tuoni. Di seguito il primo passo del testo nella traduzione datane da G. Del Monte⁵¹:

(C = KBo IV 2, Vo III 40-47) "Così (dice) Sua Maestà Mursili, Grande Re: [Quando] marciavo contro le rovine di Kunnu, scoppiò un temporale e Tarḫunta tuonò terribilmente. Io mi impaurii, la voce in bocca mi divenne fioca e la voce mi saliva in piccola misura. Io trascurai questa faccenda, ma quando avvenne che passarono gli anni, avvenne che questa

⁴⁷ A. M. Polvani, 1997, pp. 20-21.

⁴⁸ Sui modi d'uso del verbo *pai*- si veda CHD, P, pp. 18-40.

⁴⁹ A. Ünal, 1991, p. 31.

⁵⁰ Il testo è stato pubblicato da A. Goetze – H. Pedersen, 1934; R. Lebrun, 1985, pp. 103-137. Cf. anche Th. van den Hout, 2004, pp. 359-380; G. Beckman, 1988, p. 143.

⁵¹ G. Del Monte, 2003, p. 177.

faccenda cominciasse ad apparirmi in sogno: la mano del dio mi raggiuse in sogno e la bocca mi andò di traverso (...).”

L’espressione ittita *tapuša pait-*, riferita a Vo III 47 alla bocca, KA_xU, significa letteralmente, “andò a lato”, ma può anche essere tradotta, in senso traslato “cessò di funzionare” e quindi riferita ad altre parti del corpo⁵². È interessante notare come la frase che indica lo scoppio del tuono, ^DU *ḫatuga tethiškit*, ricalca l’incipit del rituale che funge da cornice al mito bilingue della Luna che cade dal cielo (CTH 727)⁵³. La forma iterativa del verbo è usata per indicare l’ira del dio anche nel testo KUB XVII 10+, II 34, relativo al mito di Telipinu (CTH 324): ^Dte-li-pi-nu-uš le-e-la-ni-ia-an-za ú-it ú-wa-an-ti-wa-an-ta-az ti-it-ḫi-iš-ki-it-ta, “Telipinu venne infuriato e con un lampo tuonò”⁵⁴.

Per determinare con precisione la causa del male che affligge il sovrano viene effettuata un’indagine oracolare, da cui risulta che il responsabile è una particolare ipostasi del dio della tempesta, identificata nel dio della tempesta di Manuziya. Interrogato nuovamente, l’oracolo prescrive un rito che prevede l’uso di un toro di sostituzione (GUD *puḫugari-*, dal termine accadico *pūḫu*, “scambio”, “sostituto”), il quale dovrà essere inviato al tempio di Kumani. Segue la descrizione del rito, effettuata insolitamente al preterito: il toro viene adornato e condotto a Kumani, dopo che il sovrano vi ha imposto la mano. Quel giorno (o forse l’episodio è da intendersi come relativo al giorno precedente?⁵⁵) il sovrano si astiene dal trascorrere la notte con una donna⁵⁶. All’alba effettua un bagno e, in condizione di purità rituale, impone nuovamente la mano sul toro. All’arrivo del toro a Kumani, dopo sette giorni, sembra venire effettuato un olocausto di uccelli, i cui nomi sono enumerati individualmente in un elenco, e un’offerta di ovini agli dèi di questa città. La descrizione che segue è particolarmente interessante: in un *excursus* il sovrano racconta di come, il giorno in cui il toro è partito, egli abbia dovuto lasciare, insieme all’animale, le vesti cerimoniali che indossava il giorno in cui il dio della tempesta ha tuonato terribilmente, insieme al carro su cui stava, ai cavalli, alle frecce e alla faretra.

⁵² Così traducono CHD, P, pp. 34-35; Th. van den Hout, 2004, p. 360.

⁵³ Su cui si veda il paragrafo 3.1.2.

⁵⁴ F. Pecchioli Daddi – A.M. Polvani, 1990, p. 81, traducono: “Telipinu, infuriato, venne lampeggiando e tuonando”.

⁵⁵ Così interpreta il passo Th, van den Hout, 2004, p. 361.

⁵⁶ *Contra* G. Del Monte, 2003, p. 177, il quale interpreta diversamente il passo, traducendo KBo IV 2, Vo III 58-59: “ (...) e durante quella notte dormì con una donna (...)”.

L'ultima sezione del testo si distingue dal resto del componimento per l'uso di verbi al presente. In essa si prescrive di celebrare il rituale di sostituzione secondo quanto è riportato sulla tavoletta, e allo stesso modo, secondo le prescrizioni della stessa, i rituali *ambašši* e *keldi* per la divinità. Si specifica inoltre che, se il toro dovesse morire lungo la strada verso Kumani, un altro toro, adorno di ornamenti, dovrà sostituirlo ed essere bruciato al suo posto.

La natura del componimento è stata oggetto di numerose interpretazioni, le quali concordano nel considerarlo un *unicum* nel suo genere⁵⁷. Il testo mostra in effetti un carattere del tutto particolare, che ne rende la collocazione in una tipologia testuale precisa estremamente difficile. Secondo Th. van den Hout, in esso sarebbero riconoscibili alcune interpolazioni, individuabili per la disposizione, altrimenti impropria, delle linee di paragrafo in alcune redazioni (è il caso di D) e per le oscillazioni nell'uso dei tempi e delle persone dei verbi, oltre che, più in generale, per alcune apparenti incongruenze nella disposizione del testo⁵⁸. Singole sezioni tratte da composizioni rituali di matrice hurrita sarebbero in altre parole state inserite nel corpo del documento, a formare una composizione composita. I riferimenti ai riti *ambašši* e *keldi* sarebbero in tal senso indicativi. In particolare, Th. van den Hout identifica due inserzioni: la prima, dalla riga Ro II 21 a Vo III 5 comprese, secondo la numerazione dell'edizione di R. Lebrun⁵⁹, sarebbe costituita in gran parte dal lungo elenco di uccelli dai nomi hurriti destinati ad essere bruciati. Liste analoghe compaiono frequentemente nei rituali catartici di origine kizzuwatnea⁶⁰. È da testi di questo genere che gli scribi ittiti avrebbero estrapolato singole sezioni per inserirle nel componimento qui in analisi⁶¹. La seconda inserzione sarebbe invece costituita, secondo Th. van den Hout, dall'ultima sezione del testo, scritta significativamente al presente, secondo la consuetudine dei rituali ittiti. In tali documenti non è infatti rara la prassi di inserire, nell'ultima parte del testo, alcune indicazioni relative alla modalità di esecuzione del rito nel caso in cui un evento imprevisto intervenga a modificarne lo svolgimento regolare. Anche tale sezione sarebbe stata estrapolata da un documento originale di carattere rituale ed inserita *ad hoc* nel testo in analisi.

⁵⁷ Si veda, per una sintesi delle diverse proposte, Th. van den Hout, 2004, pp. 366-367.

⁵⁸ *Ivi*, pp. 370-373.

⁵⁹ R. Lebrun, 1985, pp. 103-137.

⁶⁰ Si vedano i rituali pubblicati da V. Haas - G. Wilhelm, 1974.

⁶¹ L'ascendenza kizzuwatnea dei riti descritti in CTH 486 è riconosciuta anche da J. Miller, 2004, p. 257.

Attribuire al rituale contro l'afasia di Muršili II un carattere compilatorio avrebbe anche il vantaggio, secondo Th. van den Hout⁶², di risolvere il paradosso costituito da un testo dettato da un sovrano (*UM-MA DUTUŠI M_{mur-ši-li}*) che nel testo si dichiara incapace di parlare.

La cerimonia articolata attorno all'invio di un toro a Kumani e alla sua successiva eliminazione tramite il fuoco ha evidentemente una funzione catartica. Essa si configura come una combinazione di un rito di sostituzione e di un rito di eliminazione⁶³. Le probabili origini kizzuwatnee del rituale permettono di avvicinarlo al gruppo dei riti di purificazione denominati *nakkušši*⁶⁴, dal nome con cui vengono indicati, in alcuni rituali di Kizzuwatna, gli esseri viventi al centro delle cerimonie di sostituzione. L'ira del dio della Tempesta di Manuziya, manifestatasi al sovrano con il tuono, lo contamina⁶⁵, e i disturbi fisici nell'articolazione delle parole vengono interpretate come segni esteriori di una condizione di impurità. Il rito descritto sembra avere la duplice funzione di ristabilire il benessere del sovrano e pacificare il dio della Tempesta. Attraverso il rito di sostituzione, la contaminazione viene trasmessa al toro, e l'imposizione della mano sull'animale da parte del re segnala il momento di tale passaggio. Con il toro, vengono allontanati anche gli abiti indossati dal sovrano nel momento della scoppio del tuono, il carro e i cavalli su cui il re stava viaggiando e alcuni oggetti come la faretra e le frecce. Nel rituale ittita di purificazione KBo XVII 78 la stessa precauzione viene adottata relativamente agli oggetti indossati da un uomo colpito da un fulmine⁶⁶.

Il trasferimento del male non è di per sé sufficiente a garantire l'efficacia del rito. Perché la purificazione sia completa, è necessario integrare al rito di sostituzione l'eliminazione rituale dell'impurità, che avviene tramite l'olocausto dell'animale sostituito. È a questa parte del rito che fanno riferimento i termini hurriti *ambašši* e *keldi* menzionati nella parte conclusiva del testo CTH 486. Il primo viene usato in rituali di origine kizzuwatnea per indicare l'eliminazione attraverso il fuoco del materiale usato nel corso del rituale o il luogo stesso dove questo ha luogo, mentre il termine *keldi* segnala generalmente, nello stesso tipo di testi, la ricomposizione della situazione di

⁶² Th. van den Hout, 2004, p. 373.

⁶³ Così anche R. Strauß, 2006, p. 125.

⁶⁴ Su questo termine si veda CHD, L-N, pp. 375-; HEG L-M, pp. 264-266.

⁶⁵ Così già E. Neu, 1970, p. 47.

⁶⁶ Cf. paragrafo 1.5.

equilibrio iniziale e la condizione di ristabilita pacificazione delle divinità⁶⁷. Da questo significato generale, esso può passare ad indicare, più concretamente, l'offerta di materie pregiate (o l'intero rito di offerta, nell'espressione *SÍSKUR keldiyaš*) per riappacificare le divinità. I due termini, come in CTH 486, si trovano sovente in combinazione, nel qual caso, stante la duplicità di significato del termine *keldi*, il costruito può indicare semplicemente l'olocausto necessario per ottenere il benessere e la salute del committente, tramite la pacificazione degli dèi, oppure la combinazione del rito *ambašši* di purificazione col fuoco e dell'offerta *keldi*⁶⁸.

Con l'eliminazione rituale del toro e degli altri oggetti che lo accompagnano a Kumani, nell'ottavo giorno dall'inizio della cerimonia, termina il rito di purificazione.

Tra i testi relativi al tuono raccolti in CTH 631 vi sono anche due tavolette antiche ittite, KBo XVII 74+ e il duplicato KBo XVII 11+⁶⁹. In esse sono descritte anche le cerimonie da effettuare allorché il dio della Tempesta si manifesta con un fulmine mentre il sovrano si trova in viaggio. Il timore religioso del tuono e la percezione della necessità di tutelare la purità del sovrano dagli effetti dell'ira del dio della Tempesta erano quindi ben presenti fin dall'età antica ittita. Si può immaginare dunque, come Ph. Houwink ten Cate⁷⁰, che proprio la mancata esecuzione di tali procedure rituali da parte di Muršili II sia stata percepita come causa della condizione di impurità venutasi a creare, e abbia reso necessaria la celebrazione del rito di sostituzione ed eliminazione descritto in CTH 486.

Per concludere, è interessante notare come la redazione C (KBo IV 2) del rituale contro l'afasia sia contenuta in una *Sammeltafel* in cui il testo è associato alla descrizione del cosiddetto rituale di *Ḫuwarlu*. Secondo V. Haas⁷¹, i due componimenti sarebbero stati affiancati per via della presenza, in entrambi, di riferimenti ad oracoli legati agli uccelli. In realtà, come osservato da Th. van den Hout⁷², è più probabile che il comune denominatore sia costituito dall'augure *Ḫuwarlu*. Quest'ultimo è infatti menzionato anche in due tavole di catalogo, KBo XXXI 4 + KUB XXX 50, 18-20 e KBo XXXI 10,

⁶⁷ Su questi termini si veda R. Strauß, 2006, pp. 111-119. Cf. anche D. Schwemer, 1995, pp. 81-116.

⁶⁸ R. Strauß, 2006, p. 117.

⁶⁹ *Infra*, pp. 77-164.

⁷⁰ Ph. H. J. Houwink ten Cate, 1990, p. 92.

⁷¹ V. Haas, 1998, pp. 26ss.

⁷² Th. van den Hout, 2004, pp. 374-375. Cf. anche M. Hutter, 2011, pp. 121-122.

1-7⁷³, come redattore di un rituale per la divinità LAMMA *lulimi*. Nella seconda, in contesto frammentario, sembra essere menzionato però anche un rituale relativo alla tempesta: ⁽⁶⁾[...]x *ḫar-ši-ḫar-ši(-)x*[. Considerando come anche il rituale contro l'afasia di Muršili II prenda avvio dallo scoppio di un temporale (per indicare il quale viene usato lo stesso termine, *ḫaršiharši*) si potrebbe pensare, con Th. van den Hout, che Ḫuwarlu fosse autore anche di rituali di purificazione contro gli effetti negativi del tuono, dello stesso tipo di quelli descritti in CTH 486 e forse alla base del loro inserimento nel testo compilatorio. Questo motiverebbe l'accostamento del rituale di Ḫuwarlu al rituale contro l'afasia di Muršili II nella *Sammeltafel* KBo IV 2.

1.5. IL RITUALE DI PURIFICAZIONE KBo XVII 78

Un pensiero che associa fenomeni atmosferici violenti come il tuono e il fulmine all'ira del dio della Tempesta, carica comprensibilmente di un forte significato religioso l'eventualità che una persona venga direttamente colpita da un fulmine e muoia. La morte, evento traumatico *per se*, assume in questo caso un carattere di particolare gravità e viene percepita come una circostanza potenzialmente pericolosa per l'intera comunità, in quanto diretta conseguenza dell'ira divina. Nella stessa ottica già osservata a proposito del rituale contro l'afasia di Muršili II, il ristabilimento dell'equilibrio può essere ottenuto soltanto tramite la celebrazione di un apposito rituale, che assume i connotati di un vero e proprio rito di purificazione.

La *Sammeltafel* KBo XVII 78 (CTH 652)⁷⁴ contiene, alle righe Ro I 1 - Ro II 4, la descrizione del rituale che il sacerdote LÚ^DU, "uomo del dio della Tempesta" deve effettuare nel caso in cui qualcuno venga colpito da un fulmine.

Trascrizione

KBo XVII 78

Ro I

⁷³ Su cui si veda P. Dardano, 2006, pp. 104ss, 116, 259.

⁷⁴ Testo pubblicato da A. Ünal, 1998, pp. 73-75, il quale attribuisce impropriamente il testo a CTH 631.

- 1 [ma-a-a]n ^DU-aš ha-tu-ga te-et-ḥa-a-i nu an-^rtu¹-uḥ-ša-an
2 [na-aš-š]u a-aš-ki an-da na-aš-ma dam-me-li pé-di na-aš-ma-kán É-ri
3 [an-d]a GUL-aḥ-zi na-aš a-ki nu-uš-ši-iš-ša-an ku-it NÍ.TE-ši
4 [an-d]a ú-e-mi-iz-zi na-at šu-up-pí-ia-aḥ-ta-ri-pát
5 [ar-ḥ]a-ši-kán Ú-UL ku-iš-ki ku-it-ki da-a-i
-
- 6 [nu LÚ] ^DU ki-iš-ša-an i-ia-zi ma-a-an dam-mi-li pé-di
7 [a-pu]-u-un an-tu-uḥ-ša-an LÚ ^DU ša-ra-a da-a-i na-an a-ra-aḥ-za
8 [pé]-^re¹-da-i na-an pa-iz-zi ḥa-ri-ia-zi EGIR-an-ma-aš-ši MÁŠ.GAL
9 [ak-k]án-ti-it an-ni-iš-ki-iz-zi Ú-NU-TE^{MEŠ}-ia-aš-ši ku-e kat-ta-an
10 [ḥa-a]n-da-*at-ta-ri na-at-za LÚ ^DU-pát* da-a-i ma-a-an-ši an-tu-uḥ-ša-
aš-ša
11 [ku-i]-e-eš kat-ta-an ḥa-an-da-a-an-ta-ri nu a-pu-u-uš-ša
12 [a-r]a-aḥ-za pé-e-ḥu-te-ez-zi na-aš LÚ ^D[U a]-ni-ia-zi
13 [x x] x-ši-it ma-aḥ-ḥa-an nam-ma-za wa-ar-[ap-zi na-aš a]r-ḥa
14 [É^H]-^rA¹-ŠU-NU pa-iz-zi SISKUR-ma EGIR-az k[i-iš-ša-an i-ia-z]i
-
- 15 [ma-a-a]n É-ri-ma an-^rda¹-an wa-al-[aḥ-zi
16 [x x x (x)]-an LÚ ^DU QA-TAM-MA-pát ^ri¹-[ia-zi
17 [x x x x x]-e-zi a-pé-e-da-n[i pé-di (?)
18 [x x x x x (x)]-e-zi nam-ma-at x[
19 [x x x x x ma-aḥ-ḥ]a-an-ma-kán LÚ ^DU
20 [x x x x x x x na]m-ma-aš a-ra-[aḥ-za
-
- 21 [x x x x x x x É[?]]-ri an-da-[an
22 [x x x x x x x x] x [

Ro II

- 1 nu LÚ ^DU a-da-an-na ú-^re¹-[ek-zi
2 NINDA.KU₇ NINDA.GÚG ku-e pár-ši-ia-an-[da-aš
3 pé-ra-an ar-ḥa te-pu da-[a-i
4 EGIR-pa A-NA ^{GIŠ}BANŠUR ^D[

5 1 IM.GÍD.DA ŠUM-MI LÚ NU.G[ÁL ma-a-an ^DU]
6 te-et-ḥa-i nu UN-an na-[aš-šu a-aš-ki an-da wa-la-aḥ-zi]
7 na-aš a-ki na-aš-šu-kán a-[pé-e-da-ni[?]
8 pé-di na-aš-ma-kán É-ri an-[da LÚ ^DU SÍSKUR (?)]
9 i-ia-zi

(...)

Traduzione

Ro I

§1 (1-5)

[Se] il dio della tempesta tuona in modo terribile e colpisce un uomo, dentro una porta o all'esterno o [den]tro casa, e quello muore, allora egli (i.e. l'uomo del dio della tempesta) tutto ciò che trova sul corpo lo purifica, e nessuno porta via niente.

§2 (6-14)

[E l'uomo] del dio della tempesta agisce nel modo seguente: se (è avvenuto) all'esterno, l'uomo del dio della tempesta solleva [qu]ell'uomo e lo porta via. Va a seppellirlo. Poi per lui opera (magicamente) con un caprone [uc]ciso. Gli utensili che erano deposti con lui, il dio della tempesta li prende per sé, e se [alcu]ni uomini erano deposti con lui, li porta fuori. E l'uomo del dio [della tempesta] li manipola magicamente con [...]. Quando si la[va e] si reca alla loro [casa], [effettua] poi un rituale magico[...].

§3 (15-20)

Se (il dio della Tempesta) [col]pisce dentro la casa [...] l'uomo del dio della Tempesta agisce allo stesso modo [...], in quel [luogo[?]] egli [...] e poi lo [...]. [Quan]do l'uomo del [dio della Tempesta...], egli [...] fuo[ri ...].

§4 (21-22)

[...] dentro la [casa[?]...].

Ro II

§5 (1-4)

E l'uomo del dio della Tempesta doman[da] da mangiare [...]. Il pane dolce e il pane GÚG che (sono stati) spez[zati...] pren[de] via da davanti [...] e di nuovo sul tavolo del dio [...].

§6 (5-9)

Prima tavola lunga. Il nome dell'uomo n[on c'è...Quando il dio della Tempesta tuona] e [colpisce] un uomo dentro alla porta e quello muore, o in [quel] luogo oppure den[tro] la casa [l'uomo del dio della Tempesta] effettua [un rituale (?)].

(...)

Commento

Ro I

2. L'espressione *dammeli pedi* indica letteralmente il “luogo inabitato”, “incoltivato”, non toccato dall'uomo, i.e., in senso traslato, lo “spazio esterno”, l'“aperto”⁷⁵. Secondo H. A. Hoffner Jr.⁷⁶, il quale esclude, *contra* HW, p. 207, una possibile derivazione da *damai-*, *dammel(i)-* costituirebbe un prestito da un aggettivo luvio con un nom./acc. sg. neutro *dammel*.
8. Sull'uso del verbo *hariya-*, “seppellire” in contesto rituale si vedano le osservazioni di H. Otten, 1955, p. 127.
14. Accolgo l'integrazione di A. Ünal⁷⁷. La lettura KI per il segno visibile subito prima della lacuna mi sembra plausibile in considerazione della presenza di una testa di cuneo sopra il cuneo orizzontale superiore, visibile sulla fotografia e non riportata in autografia.

⁷⁵ Cf. HEG, T, D/1, pp. 76-77.

⁷⁶ H. A. Hoffner Jr., 1997, pp. 172-173. Cf. anche *ibidem*, n. 18,

⁷⁷ A. Ünal, 1998, p. 73.

Ro II

5-9. Le righe contengono, separato dal resto del documento da una doppia linea di paragrafo, il colofone del primo rituale descritto nella *Sammeltafel*⁷⁸.

Dalla riga 10' il testo contiene l'elenco della *materia magica* necessaria per l'esecuzione del rituale.

L'*incipit* del testo, *mān* ^DIM *ḫatuga tethai*, ricalca la formula incipitaria dei componimenti del tuono raccolti in CTH 631. Rispetto a questi, che presentano le caratteristiche delle descrizioni ittite di festa, KBo XVII 78 si configura però chiaramente come un rituale magico, come espressamente indicato dal termine SÍSKUR a Ro I 14. Lo scopo del rituale sembra essere quello di eliminare l'impurità associata alla morte violenta di un uomo colpito da un fulmine. Il *recto* della tavola specifica che le operazioni dell'uomo del dio della tempesta dovranno essere effettuate nel caso in cui il fulmine abbia colpito la persona sulla porta, in casa o all'esterno. Una parte importante del rito, come già osservato a proposito del rituale contro l'afasia di Muršili II, è rappresentata dall'eliminazione degli abiti e degli oggetti indossati dall'uomo nel momento in cui il fulmine lo ha colpito. Nessuno, se non il sacerdote officiante, è autorizzato a toccare o portare via gli oggetti del defunto, evidentemente sentiti come contaminati. È interessante notare come il corpo della persona colpita dal fulmine non venga bruciato, come ci si attenderebbe in un rituale di purificazione, ma seppellito (cf. Ro I 8: *n=an paizzi ḫariyazi-*).

Il sacerdote "uomo del dio della tempesta"⁷⁹ è spesso responsabile dei rituali destinati a pacificare il dio della tempesta o a scongiurare gli effetti negativi che la cultura ittita attribuisce al tuono. Un testo estremamente frammentario, KUB XII 49, 1ss., 12ss. (CTH 470), sembra presentare infatti una situazione analoga a KBo XVII 78. L'uomo del dio della tempesta effettua delle operazioni rituali su di un uomo affetto da un male la cui indicazione è però persa in lacuna. La menzione del dio della tempesta nel colofone del testo lascia supporre che si tratti di una conseguenza dell'ira del dio della tempesta, forse proprio dell'effetto di un tuono o di un fulmine.

⁷⁸ Cf. anche S. Görke, 2007, p. 206, n. 15.

⁷⁹ Su cui si veda principalmente A. Ünal, 1998, pp. 67-82.

Nel mito della scomparsa di Telipinu (CTH 324), in KUB XVII 10, IV 4-5, l'uomo del dio della tempesta è espressamente indicato come colui che deve placare il dio allorché questi è arrabbiato: ⁽⁴⁾DIM-*aš le-e-la-ni-ia-an-za ú-iz-zi na-an LÚ* ^DIM / ⁽⁵⁾*a-ra-a-iz-zi* (...), “(quando) il dio della tempesta viene infuriato, l'uomo del dio della tempesta lo ferma (...)”. Nel rituale di Zuwi CTH 412, il rito per un uomo impaurito dal dio della tempesta, viene eseguito dalla maga “alla maniera dell'uomo del dio della tempesta”:

KBo XII 106 + KBo XIII 146

Ro I

- 1 *UM-MA* ^{MUNUS}*zu-ú-i* ^{MUNUS} ^{URU}*dur-mi-i[t-ta ma-a-a]n ʾan-tu-u[h-š]a-an*
 2 ^DU-*aš ú-e-ri-da-nu-zi nu <LÚ>*⁸⁰ ^DU-*ni-li ki-i[š-š]a-an i-ia-mi*

(1-2) “Così (parla) Zuwi, la donna di Durmit[ta: «quan]do il dio della tempesta riempie di paura un uomo, allora, alla maniera dell'uomo del dio della tempesta, opero nel modo seguente (...)»”.

Non casualmente, in considerazione di quanto osservato finora, è la presenza dell'uomo del dio della tempesta a determinare o meno la celebrazione congiunta della festa della luna e del tuono CTH 630, effettuata quando lo scoppio di uno o più tuoni interrompe l'esecuzione della festa della luna⁸¹. Lo stesso sacerdote, infine, è responsabile del rito per placare il dio della tempesta al cui interno è inserita la narrazione del mito hattico della Luna che cade dal cielo (CTH 727).

Il sacerdote “uomo del dio della tempesta” sembra essere anche responsabile della purificazione di un edificio nel caso in cui questa venga in qualche maniera contaminato da un tuono o da un fulmine. Particolarmente interessante, da questo punto di vista, è

⁸⁰ Emendazione suggerita dal colofone KUB VII 57 + KUB XXXV 148 (CTH 412): *ma-a-an LÚ-an LÚ* ^DU-*ni-li a-ni-ia-mi*, “quando tratto (ritualmente) un uomo alla maniera dell'uomo del dio della tempesta”.

⁸¹ Si veda l'edizione del testo alle pp. 329-367.

quanto emerge dal frammento Bo 630 (= KUB VII 13)⁸², inserito tra i frammenti di rituali di purificazione in CTH 456⁸³:

Ro

- 16 (...) *tar-ni-eš-ki-iz-zi* x[
17 *ke-e-da-aš-wa-kán par-na-aš ku-it ŠA^DU kar-pi-iš* [
18 *ú-e-ri-te-ma-aš te-et-ḫi-ma-aš wa-an-te-im-ma-aš EGIR-an-[ma-wa-
ra-an]*
19 *ḫu-im-ma-aš tar-na-a-ú kat-ta-an-ma-wa-ra-an ta-ga-an-[zi-pa-aš*
20 ^{GIŠ}_x *tar-na-a-ú GUNNI-aš-wa-ra-an wa-ar-du-li-iš-[ša[?]*
21 *tar-na-a-ú* ^{GIŠ}*a-ra-ša-aš-wa-ra-an* ^{GIŠ}*kat-ta-lu-uz-<zi>-ia* [*tar-na-a-ú*]

(16-19) “ (...) egli (i.e. l’uomo del dio della tempesta) recita: « ciò che in questa casa (lett. “queste case”) è del dio della tempesta: ira, [...] paura, tuono e fulmine, il *ḫuimpa*⁸⁴ lo lasci andare sopra, e il pavimen[to...], il [...] lo lascino andare sotto, il focolare e il *warduli*- lo lascino andare, l’*araša*- e la soglia lo lascino andare”⁸⁵.

La partecipazione attiva al rituale da parte dell’uomo del dio della tempesta e la menzione del *tethima*- e del *wantema*- tra gli elementi di contaminazione, fanno pensare che l’edificio in questione sia stato colpito da un fulmine⁸⁶. Il testo, fortemente lacunoso, mostra forti analogie con il più noto rituale di purificazione CTH 446⁸⁷. Anche lì l’officiante richiede alle diverse parti della casa, contaminata dal sangue, di lasciar andare l’impurità. Difficile dire se anche nel testo in analisi, come in CTH 446, si tenti di costringere le divinità dell’Oltretomba a liberare l’edificio dalle impurità portandole con loro nel regno sotterraneo.

Mi sembra che dai testi sin qui analizzati emerga chiaramente il significato attribuito dalla religione ittita al tuono come espressione dell’ira del dio della tempesta.

⁸² Pubblicato da N. Boysan-Dietrich, 1987, pp. 122-125.

⁸³ Del testo è conservata anche una seconda redazione, rappresentata da KUB XLVI 56, su cui si veda H. Otten, 1976, p. 301.

⁸⁴ Sul significato del termine *ḫuimpa*-/*ḫuimma*- si veda HED 3, pp. 359-360.

⁸⁵ Si vedano le considerazioni relative alla sintassi di questo periodo di N. Boysan-Dietrich, 1987, p. 124.

⁸⁶ Così anche A. Ünal, 1998, p. 76.

⁸⁷ Su cui si veda J. Miller, 2008, pp. 206-217, con riferimenti bibliografici.

La violenta manifestazione atmosferica del dio, come ogni fenomeno che in qualche maniera esula dalla normalità, è sentita come portatrice di impurità e instaura una situazione di emergenza per il singolo o per l'intera comunità. Da qui la necessità di ripristinare l'equilibrio tra la sfera umana e la sfera divina attraverso la pratica di appositi rituali di purificazione rivolti verso la persona o la cosa sentita come contaminata. Il benessere del re, in particolare, deve essere tutelato all'impurità causata dall'ira divina in quanto da esso dipende il benessere dell'intero Paese. È in questo contesto che vanno comprese le cerimonie raccolte in CTH 630 e 631, le quali sembrano costituire, come vedremo, l'ampliamento di tali riti di purificazione nella forma di celebrazioni festive eseguite a cadenze regolari. Riti e feste legate al tuono esorcizzano il timore religioso suscitato dal fenomeno, garantendo il perpetuarsi della condizione di armonia tra il dio della tempesta e il suo rappresentante sulla terra.

CAPITOLO II

Le cerimonie ittite del tuono

2.1 INTRODUZIONE A CTH 631

2.1.1 Il *corpus*

I frammenti raccolti sotto il numero di catalogo CTH 631 costituiscono un insieme relativamente omogeneo di testi il cui comune denominatore è rappresentato dalla presenza, in essi, di riferimenti al tuono, itt. *tetheššar*, sum. BÚN, nel corpo del testo o nel colofone. Alcuni frammenti, pur privi di tale riferimento, sono stati inseriti nel corpus per la somiglianza contenutistica con altri testi identificabili con maggior certezza. La quasi totalità dei frammenti presenta elementi caratteristici delle descrizioni ittite di festa (*Festbeschreibungen*). All'interno dell'insieme si individua un gruppo di almeno cinque composizioni, di ampiezza estremamente variabile, chiaramente riconducibili ad una tipologia comune. Si tratta dei testi KBo XVII 74+ con il duplicato KBo XVII 11+, KBo XVII 75, KBo XX 61+, VSNF XII 10, a cui si può aggiungere il piccolo frammento KBo XVII 76. I testi riportano la descrizione delle operazioni rituali eseguite quando lo scoppio di un tuono, interpretato come manifestazione del dio della tempesta, interrompe una determinata attività, di carattere sacro o profano, del sovrano. Il particolare timore reverenziale avvertito dagli ittiti nei confronti del tuono fa sì che tale manifestazione, segno della collera divina, venga in qualche modo percepita come potenzialmente lesiva nei confronti del re. Di qui la necessità di una serie di cerimonie in cui la volontà di pacificare il dio della tempesta tramite le offerte si unisce al bisogno di tutelare il sovrano con l'esecuzione di riti di carattere purificatorio, atti a scongiurare i possibili effetti negativi del tuono. A seconda dell'attività svolta dal sovrano e del luogo, la cerimonia assume forme parzialmente diverse, pur all'interno di un quadro di pratiche relativamente omogeneo.

Come elementi caratterizzanti dei testi riconducibili a questa tipologia si possono riconoscere i seguenti elementi:

- a) La formula incipitaria *mān LUGAL-uš ... EGIR-an*^{DIM/DU} *titha(i)*
- b) La partecipazione del re e della regina
- c) L'esecuzione di pratiche devozionali davanti alla finestra
- d) La presenza della coppia ^{DIM} - ^DWašezili in posizione preminente nelle liste divine
- e) L'uso cultuale del vaso *iškaruḫ*.

È evidente che non tutti questi elementi sono presenti contemporaneamente in tutti i testi di questo gruppo. Alcuni di tali componimenti sono riconoscibili come *Sammeltafeln*, rispettivamente KBo XVII 74+ // KBo XVII 11+, KBo XVII 75 e, meno probabilmente, KBo XX 61+. La natura compilatoria delle tavole è facilmente riconoscibile dalla doppia linea di paragrafo che d'abitudine separa i diversi testi tra loro.

I colofoni, conservati nel caso di KBo XVII 74+, KBo XVII 75 e di KBo XX 61+, definiscono questi documenti semplicemente come “tavole del tuono”, *DUB tethēšnaš*. L'espressione fa evidentemente riferimento alla raccolta dei testi e non ai singoli componimenti di cui essa si compone. In KBo XVII 75 è conservata anche la discussa formula *ANA GIŠ.ḪUR-kán ḫandan*⁸⁸, “corrispondente (?) alla tavola di legno”, presente, come correttamente osservato da J. Lorenz⁸⁹, soltanto nei testi contenenti descrizioni di feste che sembrano avere conosciuto una effettiva esecuzione all'epoca di redazione della tavola, e che non costituiscono dunque semplici copie d'archivio. Il colofone di KBo XX 61+, a sua volta, sembra essere stato utilizzato per la redazione della tavola di catalogo KUB XXX 57 + 59 (CTH 276)⁹⁰. I testi del tuono, pur occupando un piccolo posto nel quadro complessivo degli archivi ittiti, ci forniscono un chiaro esempio di un genere testuale *vivo*, oggetto costante di rielaborazione da parte degli scribi.

L'unico di tali componimenti ad essere stato oggetto di uno studio sistematico è KBo XVII 74+, pubblicato da E. Neu nel 1970 in un lavoro dal titolo *Ein althethitisches Gewitterritual*. Il duplicato KBo XVII 11+, è stato successivamente inserito dallo studioso in StBoT 25 tra i testi di festa antico ittiti⁹¹.

⁸⁸ Su cui si veda il commento al testo alle pp. 202-203.

⁸⁹ J. Lorenz, *in stampa* a, pp. 469-471.

⁹⁰ Cf. P. Dardano, 2006, p. 51.

⁹¹ E. Neu, 1980, pp. 62-69 (= nr. 25).

Altri frammenti estremamente lacunosi del corpus, mancanti di *incipit* e di colofone, sono, per la presenza in essi di espressioni stereotipate tipiche delle descrizioni ittite di feste, estremamente difficili da collocare in una composizione precisa, e la loro appartenenza a CTH 631 è per questo motivo incerta. E' il caso ad esempio di frammenti come KUB XXXIV 120 con il duplicato KBo XXXI 183, KBo XIII 227, KUB XX 8 e KBo XXV 51+. Il dato conferma la generale difficoltà di attribuzione dei frammenti festivi ittiti e palesa la necessità di ulteriori studi in proposito che permettano di definirne con maggior precisione i criteri di attribuzione⁹².

Il testo KBo XX 64, pur inserito in CTH 631 in ragione della menzione del tuono nel colofone, presenta come vedremo le caratteristiche dei rituali ittiti di evocazione e deve essere ricollocato sotto un altro numero di catalogo. Alcuni⁹³ aggiungono al corpus il testo KBo XVII 78, il quale però, pur presentando la medesima formula incipitaria dei “testi del tuono”, mostra caratteristiche diverse e deve per questo motivo essere analizzato separatamente⁹⁴.

Nella tabella seguente presentiamo l'insieme dei frammenti inseriti nel *corpus*, con l'indicazione del luogo di provenienza, della datazione⁹⁵, del numero di catalogo e del numero di CTH attuale o, laddove questo sia dubbio, la nostra proposta di ricollocazione.

Testo	Luogo di ritrovamento	Ductus	CTH
KUB XXXII 132+	Büyükkale, A	MS	631 [?]
KUB XXXIV 120	Büyükkale, A	NS	631 [?]
KBo XVII 77	Büyükkale, A	MS [?]	631
KBo XX 64	Büyükkale, A	NS	?
KBo XVII 11+	Büyükkale, A	OS	631
KBo XXV 51+	Büyükkale, A	OS	670
KBo XVII 75	Büyükkale, A	MS	631
KBo XX 8	Büyükkale, B	OS	670
KBo XXXI 183	Büyükkale A	NS	670

⁹² Su questo problema si veda, di recente, J. Lorenz, *in stampa* b.

⁹³ Cf. A. Ünal, 1998, p. 73.

⁹⁴ Si veda l'edizione del testo alle pp. 28-32.

⁹⁵ Per i frammenti maggiori, commenti dettagliati sulla datazione sono forniti in sede di analisi dei singoli testi.

KBo XVII 74+	Büyükkale A	OS	631
KBo XIII 227	Haus am Hang	SS	?
KBo XLIV 146	Büyükkale D	MS	631 ⁹⁷
KBo XX 61	Büyükkale A	MS	631
KBo XVII 76	Büyükkale B	MS	631
KBo XLIV 314	Haus am Hang	NS	670
KBo XXX 80	Westhang	MS	631
KUB XLIV 36	?	NS	631 ⁹⁷
IBoT III 140	(In Istanbul) ⁹⁶	NS	670
HFAC 50	?	NS	631 ⁹⁷
VSNF XII 10	?	MS	631
Bo 5775	?	?	631 ⁹⁷

Come si nota, la grande maggioranza dei frammenti proviene dall'edificio A di Büyükkale. Due di essi, entrambi antichi, sono stati rinvenuti nell'edificio B mentre uno solo nell'edificio D. Dal Haus am Hang provengono soltanto due frammenti, entrambi significativamente di epoca recente.

2.1.2 Feste o rituali?

Quando si analizza il contenuto dei cosiddetti testi del tuono, ci si trova a doversi confrontare con un problema di non secondaria rilevanza, che riguarda la natura stessa dei componimenti e il loro significato. Fin dall'edizione di E. Neu di KBo XVII 74, essi sono stati identificati generalmente con il termine di *Gewitterrituale*, "rituali della tempesta", una definizione che, sia pur suggestiva, non è sufficiente a rendere ragione della loro complessità. I testi presentano infatti, come abbiamo visto, gli elementi tipici delle descrizioni di festa, ma i riti in essi descritti sembrano, per loro natura, difficilmente inquadrabili in un calendario cultuale preciso, dipendendo per la loro esecuzione da un evento impossibile da prevedere con certezza come il tuono. Il carattere di cerimonie *ad hoc*, eseguite in determinate circostanze per scongiurare i

⁹⁶ Cf. S. Košak, hethiter.net/: *hetkonk* (v. 1.87).

⁹⁷ L'attribuzione al *corpus* è basata su quanto riportato in S. Košak, hethiter.net/: *hetkonk* (v. 1.87), dal momento che non ho potuto visionare direttamente il frammento.

possibili effetti negativi del tuono, le avvicina maggiormente al genere dei rituali. Di una vera e propria combinazione di elementi tra le due tipologie di cerimonie⁹⁸ non è però, a mio avviso, corretto parlare, in quanto i testi di CTH 631, almeno quelli riconducibili con certezza alla tipologia dei testi del tuono, non presentano alcuna delle caratteristiche dei rituali ittiti. L'esecuzione di alcune pratiche di questo genere nel corso delle attività che scandivano l'esecuzione della festa è un elemento comune e direi costitutivo delle cerimonie ittite e non è in questo senso indicativa.

Cerimonie festive, dunque, e al tempo stesso caratterizzate da un chiaro carattere di occasionalità. In tale (apparente?) contraddizione sta il carattere particolare dei testi del tuono e nel suo scioglimento la chiave per la loro comprensione.

Il problema relativo alla natura dei componimenti si lega strettamente alla modalità di svolgimento delle cerimonie in essi descritte e alla loro collocazione temporale. I colofoni, come abbiamo visto, forniscono scarse indicazioni in questo senso, individuando i testi con un termine generico come DUB, "tavola". Maggiori indicazioni sembrano provenire da documenti esterni al *corpus*.

2.1.2.a Le feste del tuono negli inventari cultuali

Numerosi testi ittiti fanno riferimento a cerimonie legate al tuono indicate dal logogramma EZEN₄, "festa". Questi sono riconducibili essenzialmente a due tipologie, i cosiddetti "inventari cultuali" ed i resoconti oracolari. Si tratta di fonti preziose per la nostra conoscenza delle feste ittite, in particolare per quelle locali, e i dati da esse ricavabili potrebbero consentire di collocare le feste del tuono in un quadro più preciso.

Col termine di "inventari cultuali"⁹⁹ si definiscono, in maniera molto generale, quei documenti ittiti in cui sono contenute indicazioni relative all'organizzazione del culto nei diversi centri locali, in particolare per quanto riguarda la gestione degli arredi sacri e l'articolazione delle feste. Essi si caratterizzano per una grandissima varietà contenutistica e strutturale. In alcuni di questi testi viene menzionata la celebrazione di "feste del tuono" in ambito locale. Queste sono generalmente indicate come EZEN₄ *tethēšnaš*, ma è attestata anche l'espressione EZEN₄ BÚN (KAxIM). L'equivalenza tra le due espressioni è confermata da testi come il resoconto oracolare KUB V 4 (CTH 563), dove il medesimo termine è usato indifferentemente nella forma logografica con

⁹⁸ Così J. Lorenz, *in stampa* a, p. 459.

⁹⁹ Su questa particolare tipologia documentaria si veda il recente studio di M. Cammarosano, 2012, oltre ai lavori, ormai classici, di C. Carter, 1962 e J. Hazenbos, 2003.

complementazione fonetica EZEN₄ BÚN-na-aš (cf. Ro I 16 e *passim*) o in forma fonetica (cf. Ro I 38 e *passim*)¹⁰⁰.

L'inventario KUB XLII 105+¹⁰¹ (CTH 525), parzialmente ricostruito grazie al *join* di tre diversi frammenti, contiene, come sottolineato da M. Cammarosano¹⁰², le informazioni relative allo svolgimento della festa di primavera e della festa d'autunno in una serie di città. Per ognuna vengono indicati la divinità principale e l'ammontare delle offerte previste per ciascuna festa, per le quali viene calcolato anche il totale annuale. In una sezione del testo, la menzione di una EZEN₄ *tetšešnaš* si aggiunge a quella delle feste di autunno e primavera.

KUB XLII 105 +, Vo IV

4' [A-NA EZEN₄ t]e-et-¹he-eš¹-[na]-¹aš 2 UDU¹ 2 DUG KA.GAG.A ZÌ.D[A[?]

5' [x UP-NU A]R-¹SÁ¹-AN-NU 1 wa-¹ak¹-šur GA 1 tar-na-aš [Ì.NUN]

6' [ŠU.NIGIN] ¹4¹ UDU 5 PA ZÌ.DA 4 ¹DUG¹ KA.GAG.A ¹A-NA¹ [

7' [x na-ah]-ha-ši-iš Ì.NUN MU-ti m[e-e-ni

(4'-7') “[Per la festa] del [t]uo[n]o: 2 pecore, due vasi di birra KA.GAG.A, fa[rina][?]...x UPNU] di tritello d'orzo, un *wakšur* di latte, un *tarna-* di [burro...].

[Totale]: 4 pecore, cinque *PARĪSU* di farina, 4 vasi di birra KA.GAG.A per [...], [x *nah*]haši di burro nel corso dell'an[no...].”

Sfortunatamente, la lacuna in cui è perduta buona parte delle prime due righe del paragrafo non consente di conoscere il nome della divinità né la località in relazione alla quale è menzionata la festa del tuono. L'ambito geografico del testo, desunto dalle altre città in esso menzionate, è comunque riconducibile a quello delle province centrali dello stato¹⁰³.

Nell'inventario culturale KUB XXXVIII 12 (CTH 517)¹⁰⁴, relativo al culto della città di Karaḥna, una festa del tuono è menzionata due volte, tra le celebrazioni

¹⁰⁰ *Infra*, p. 52.

¹⁰¹ Il testo è stato pubblicato di recente da M. Cammarosano, 2012, pp. 398-407.

¹⁰² *Ivi*, p. 398.

¹⁰³ *Ivi*, p. 399.

¹⁰⁴ Per l'edizione completa del testo si veda M. Cammarosano, *ivi*, pp. 417- 420.

effettuate nel corso dell'anno in onore del dio della tempesta di Lihzina¹⁰⁵ e della coppia costituita dal dio della Tempesta del Cielo e dalla dea Sole di Arinna. Il testo è organizzato in paragrafi destinati ciascuno ad una o ad un gruppo di divinità e all'organizzazione del relativo culto. Questa prevede, nella forma più completa, l'indicazione del personale templare, degli oggetti di culto, delle feste, delle offerte e dei responsabili delle forniture. Quando necessario, a tale elenco si aggiunge la descrizione dei provvedimenti adottati in relazione a particolari aspetti del culto.

KUB XXXVIII 12, Ro II

6 D^U URU *li-iḫ-zi-na* DINGIR^{LIM}-*tar ki-nu-un* EGIR-*pa DÙ-ir*
 7 É.DINGIR^{LIM}-*ši ú-e-te-ir* EZEN₄^{MEŠ} GIŠ^{!.}HUR *gaš-tar-ḫa-i-da*
 8 *tar-ra-u-wa-an* 2 EZEN₄^{MEŠ}-*ši MU-aš me-ia-na-aš*
 9 ŠÀ 1 EZEN₄ *te-et-ḫi-eš-na-aš* 1 EZEN₄ GIŠ BURU₁₄ (...)
 (...)

12 D^U AN^E D^UTU URU PÚ-*na KÙ.BABBAR GUŠKIN kap-pu-u-wa-an*
 (...)
 22 EZEN₄^{MEŠ} GIŠ^{!.}HUR *gaš-tar-ḫa-ta tar-ra-u-wa-an*
 23 NINDA.GUR₄.RA UD^{KAM}-*ši* EZEN₄ ITU^{KAM} *e-eš-zi* 1 EZEN₄ *te-*
e[t-ḫi-eš-na-aš]
 24 [M]U-^r*aš me^l-ia-na-aš* (...)

(6-9) “Dio della Tempesta di Lihzina: ora hanno rifatto l’immagine divina¹⁰⁶ (e) per lui hanno edificato un tempio. Le feste sono stabilite secondo la tavola di legno *gaštarḫaita*¹⁰⁷: 2 feste per lui nel corso dell’anno, di cui una festa del tuono (e) una festa dell’estate.

(12) Dio della Tempesta del Cielo, dea Sole di Arinna: argento (e) oro sono stati registrati (...). (22-24) Le feste sono stabilite secondo la tavola di legno *gaštarḫaita*: per lui (loro) c’è la pagnotta giornaliera e la festa del mese e una festa del tuo[no] nel corso dell’anno (...).”

¹⁰⁵ Su cui si veda M. Popko, 2006, pp. 155-159.

¹⁰⁶ Sul significato dell’espressione DINGIR^{LIM}-*tar* si veda B. J. Collins, 2005, p. 21.

¹⁰⁷ Sull’espressione EZEN₄^{MEŠ} GIŠ^{!.}HUR *gaštarḫaita tarrawan* si veda M. Cammarosano, 2012, p. 419.

Nel culto di Karahna, le feste del tuono si caratterizzano dunque come cerimonie a cadenza annuale, e vengono associate nel testo a celebrazioni dal chiaro carattere stagionale come la festa dell'estate.

In KUB LVI 56, inserito in CTH 670 tra i frammenti di festa ma oggi identificato con certezza come inventario cultuale relativo alla città di Hurma¹⁰⁸, localizzata nell'Anatolia centro-orientale, una festa del tuono è menzionata tra le celebrazioni eseguite per le divinità di Zippalanda.

KUB LVI 56, Vo IV

- 5 (...) 27 PA ZÌ.DA 14 DUG KA.GAG 21 DUG [
 6 1 PA AR-SÁ-AN-NU 1 GA.KIN.AG LÚ^{MEŠ} É.GAL ^{URU}hur-ma p[é-eš-
 kán-zi]
 7 4 [DU]G ta-wa-al ki-nu-na-aš NU.GÁL nu GEŠTIN kar-[ša-an-zi]
 8 A-NA NINDA.GUR₄.RA UD^{KAM}-mi EZEN₄ ITU^{KAM} A-NA 2 EZEN₄^{MEŠ}-
 ia [
 9 ŠÀ 1 EZEN₄ te-et-ḫe-eš-na-aš 1 EZEN₄ EN.NU.WA.ŠU ^{DU} ^{URU}z[i-ip-pa-
 la-an-da
 10 ^Dan-zi-li ^Dḫa/ur-ša-aš-wa ^{HUR.SAG}da-a-ḫa ^DU.GUR-ia [

(6-10) “ Gli uomini di Hurma for[niscono]: 27 *PARĪSU* di farina, 14 vasi di birra KA.GAG, 21 vasi di [...]. un *PARĪSU* di tritello d'orzo (e) un formaggio [...] 4 vasi di birra *tawal*: adesso non c'è. Tralasciano il vino. Per la pagnotta giornaliera e la festa del mese, e per due feste, di cui 1 festa del tuono e una festa EN.NU.WA.ŠU¹⁰⁹, per il dio della Tempesta di Z[ippalanda], Anzili, Ḫa/uršašwa e il monte Daḫa e il dio U.GUR [...]. (...)”

Troviamo menzione di una festa del tuono per il dio della tempesta di Zippalanda anche nel documento KUB LV 1, un resoconto relativo alle inadempienze nei confronti di una serie di doveri cultuali, attualmente classificato sotto il numero 581 del *Catalogue des Textes Hittites*. La stessa cerimonia è menzionata, nel *verso* del testo, tra

¹⁰⁸ Su cui si veda F. Pecchioli Daddi – M. Baldi, 2004, pp. 495- 506.

¹⁰⁹ Possibili interpretazioni del nome si trovano in F. Pecchioli Daddi - M. Baldi, 2004, p. 504, n. 33.

quelle celebrate per la montagna Daḫa, il che rende quantomeno plausibile un'appartenenza del documento alla sfera dei culti di Zippalanda.

KUB LV 1, Ro I¹¹⁰

21' [Š]A^{DU} URU^{URU} zi-ip-la-an-[da wa-aš-ku-uš

22' EZEN₄ ITU-wa ŠA ITU 3 [

23' ŠA GEŠTIN ŠA x[

24' ki-nu-un-^rma^l-wa x [

25' A-NA EZEN₄ te-et-ḫ[e-eš-na-aš

26' ki-nu-un-^rma^l-wa ke-e-[da-ni (?)

27' nu-wa UDU SUM-ir [

28' ki-nu-un-ma-wa ke-e-da-n[i[?]

(...)

Vo IV

13 A-NA^{HUR.SAG} da-a-ḫa^{URU} ša-an-ti-wa-ra IŠ-TU ŠUM^{DU} UTU^{ŠI} EZE[N₄
ITU]

14 ŠA ITU 12^{KAM} EZEN₄ GURUN EZEN₄ te-et-ḫ[e-eš-n]a-aš EZEN₄ MU-ti
EZEN₄^{NA4} ZI.[KIN

15 kat-ta-an ḫa-ma-an-kán ki-nu-na ka-[a-a]š MU 2^{KAM} ki-it-ta-at ŪL e-
[eš-ša-an-zi]

16 [] piš-ku-ru-nu-wa EZEN₄.GAL [

17 [EZEN₄ te]-et-ḫe-eš-na-aš 2 UDU x[

(Ro I 21'-28') “ [Inadempienza] (relativa al) dio della Tempesta di Zippalanda: la festa del mese del terzo mese [...] del vino, del [...]. Adesso invece [...] per la festa [del] tuo[no...]. Adesso invece a qu[esto[?]...] ed è stata data una pecora [...]. Adesso invece a ques[to[?]...] ”

¹¹⁰ Le righe in analisi sono pubblicate da M. Popko, 1994, pp. 302-303.

(Vo IV 13-15) Per il monte Daḫa alla città di Šantiwara per volere della Maestà viene imposta: la fes[ta del mese] del dodicesimo mese, la festa delle messi, la festa del tuono, la festa dell'anno, la festa della stele, e adesso è (già) il secondo anno (che) non [(l') hanno fat]to.

(16-17) [...] Puškurunuwa la grande festa [...] festa] del tuono due pecore [...]

Completiamo il quadro relativo alle attestazioni di feste del tuono negli inventari di culto con il testo KUB LIII 21 (CTH 678), la cui attribuzione a questa tipologia documentaria è però incerta. Il *verso* del testo riporta, suddiviso in paragrafi, un elenco di feste celebrate a Nerik in onore di diverse divinità. Tra queste è interessante notare anche la presenza di una festa del tuono indicata dal sumerogramma BÚN.

KUB LIII 21, Vo

- 2' [x x x x (x)]x-aš-ši ḫar-pí-ia-aš EZEN₄ x[
-
- 3' [x (x) ^DUTU ^URU a-ri-in-na EZEN₄ BURU₁₄ EZEN₄ [zé-na-aš-ša]
-
- 4' [x x (x)] ^DUTU AN^E EZEN₄ BÚN EZEN₄ zé-e-ni [
-
- 5' [^{URU}n]e-ri-ik-ka₄ ^DKAL EZEN₄ BURU₁₄ EZEN₄ zé-na-aš-ša
-
- 6' ^{URU}ne-ri-ik-ka₄ ^Dte-li-pí-nu Û A-NA ^Dḫa-a-ša-me-l[i]
- 7' [EZ]EN₄ BURU₁₄ EZEN₄ zé-na-aš-ša
-
- 8' ^{URU}ne-ri-ik-ka₄ li-la-an ku-wa-pí KÛ-an-zi nu A-NA ^DM[AḪ]
- 9' ^{NA4}ZI.KIN li-la-aš-ša-al-la ku-wa-pí nu A-NA ^DM[AḪ]?
- 10' ^DU ^{URU}ne-ri-ik EZEN₄ te-et-ḫe-eš-na-aš A-NA[
-
- 11' li-la ku-wa-pí ^{NA4}pa-aš-ši-lu-[uš
- 12' nu A-NA x x [

(2'-7') “[...] *harpiyaš*¹¹¹, festa [...]. [...] dea Sole di] Arinna: festa dell'estate, festa [dell'autunno]. [...] Dio Sole del Cielo¹¹²: festa del tuono, festa in autunno. A Nerik (per) ^DKAL: festa dell'estate, festa dell'autunno. A Nerik (per) Telipinu e per Ḫašamili: festa dell'estate, festa dell'autunno. (8'-10') Quando celebrano la conciliazione a Nerik per DINGIR.MAḪ e (presso) la stele della conciliazione per DINGIR.M[AḪ...]. Dio della Tempesta di Nerik: festa del tuono per [...]. (11'-12') Quando la conciliazione e i sassi [...].”

La festa del tuono sembra dunque essere celebrata a Nerik in onore del dio della tempesta cittadino e di una divinità indicata nel testo come “dio sole del cielo”, espressione insolita a cui si deve forse preferire, come segnalato in nota, “dio della tempesta del cielo”, il quale andrebbe a formare, con la dea Sole di Arinna menzionata alla riga immediatamente precedente, la coppia al vertice del Pantheon ittita.

Una festa indicata dal sumerogramma BÚN è attestata anche nel frammento KuSA I/1.4 (CTH 530), proveniente da Kušakli/Sarissa¹¹³. Nello stesso paragrafo vengono menzionate la pagnotta giornaliera, la festa del mese e alcune feste dell'anno.

Il carattere scarno delle descrizioni di festa nei *Kultinventare*, imposto dalla natura stessa dei documenti, impedisce di trarre da queste elementi che illuminino con maggior evidenza le feste del tuono e le modalità della loro esecuzione. Come si nota dai testi, si tratta di cerimonie ben inserite in un calendario culturale, celebrate a cadenza annuale¹¹⁴ in una serie di centri locali, spesso nell'ambito del culto riservato ad una particolare divinità. Esse rientrano dunque a pieno titolo nel novero delle cosiddette “feste locali”, intendendo con questa espressione quelle cerimonie direttamente legate ad usi e credenze locali, inserite in un calendario religioso in larga misura regolato sulle stagioni e sul ciclo agricolo, le quali non sono entrate a far parte del “culto di stato” vero e proprio e la cui esecuzione non prevede di norma la presenza del sovrano. A differenza di molte delle feste locali menzionate negli inventari culturali e di cui si è conservato soltanto il nome, delle feste del tuono ci sono giunte anche descrizioni particolareggiate, rappresentate dalla particolare tipologia di testi descritta in precedenza e raccolta nelle “tavole del tuono” di CTH 631. Questi documenti, conservati e copiati dall'età antico

¹¹¹ Sul termine *harpa-/harpiya-* si veda il recente commento di M. Cammarosano, 2012, pp. 164-168. La posizione insolita dei costituenti nell'espressione *harpiyaš* EZEN₄, anche in relazione alle altre indicazioni di feste nel testo, rende poco probabile l'ipotesi che questa formi una costruzione genitivale.

¹¹² L'espressione è estremamente insolita. Si potrebbe anche pensare ad un errore per ^DU AN^E.

¹¹³ Pubblicato da J. Hazenbos, 2003, pp. 155-156.

¹¹⁴ Cf. EZEN₄ *tetḫešnaš* MU-*aš meianaš* in KUB XXXVIII 12, II 23-24.

ittita nell'archivio di Ḫattuša, indicano che le feste del tuono sono entrate molto presto a far parte del culto di stato. Delle feste locali, celebrate in un determinato periodo dell'anno in occasione di violenti temporali allo scopo di pacificare il dio della tempesta, sono evidentemente divenute da un certo momento cerimonie ufficiali, eseguite in presenza del sovrano e della regina allo scopo di scongiurare le possibili conseguenze negative legate allo scoppio di un tuono. Rientra certamente nel circuito delle cerimonie “di stato” la festa del tuono menzionata nel paragrafo 4 delle Istruzioni per il personale templare CTH 264¹¹⁵ tra le diciotto feste di cui l'amministrazione centrale di Ḫattuša deve occuparsi.

KUB XIII 4, Ro I

-
- 39 EZEN₄ ITU^{KAM} EZEN₄ MU^{TI} EZEN₄ A-IA-LI EZEN₄ z[é-na-a]n-da-aš
40 EZEN₄ ḫa-me-eš-ḫa-an-da-aš EZEN₄ te-et-ḫe-eš-na-aš 'EZEN₄' ḫi-ia-
r[a]-aš
41 EZEN₄ pu-u-da-ḫa-aš EZEN₄ i-šū-wa-aš EZEN₄ 'ša-at¹-la-aš-ša-aš
42 EZEN₄ BI-IB-RI EZEN₄^{MEŠ} šu-up-pa-ia-aš 'LÚ¹' SANGA-aš
43 EZEN₄^{MEŠ} LÚ^{MEŠ} ŠU.GI EZEN₄^{MEŠ} MUNUS^{MEŠ} AMA.DINGIR^{'LIM'} EZEN₄
da-ḫi-ia-aš
44 EZEN₄^{MEŠ} LÚ^{MEŠ} ú-pa-ti-ia-aš EZEN₄^{MEŠ} pu-u-l[a]-aš EZEN₄^{MEŠ} ḫa-aḫ-
ra-an-na-aš
45 na-aš-ma-aš ku-iš im-ma ku-iš EZEN₄-aš URU¹ ḫ[a-a]t-tu-ši-kán še-er
46 na-aš ma-a-an IŠ-TU GU₄^{HI.A} UDU^{HI.A¹} NINDA KAŠ Û IŠ-TU
GEŠTIN
47 ḫu-u-ma-an-da-az ša-ra-a ti-ia-an-ta UL e-eš-ša-at-te-ni
48 na-at pé-eš-kán-zi ku-i-e-eš nu-uš-ma-aš šu-me-eš LÚ^{MEŠ} É.DINGIR^{LIM}
49 ḫa-ap-pár da-aš-kat-te-¹ni¹ DINGIR^{MEŠ}-aš-ma-at-kán ZI-ni wa-ak¹-ši-ia-
nu-ut-te-ni
-

(39-41') “Festa dell'anno, festa del mese, festa *ayali-*, festa dell'au[tun]no, festa della primavera, festa del tuono, festa del *ḫiyara-*, festa del *pudaḫa-*, festa *ḫišuwa*, festa del *šatlašša*, festa del *rhyton*, feste dei sacerdoti SANGA, feste degli anziani,

¹¹⁵ Pubblicato da G. McMahon, 2003, pp. 217-221.

feste delle “madri del dio”, festa del *daḥiya-*, festa degli uomini *upati-*, festa “delle sorti”, festa del *ḥahratar*, o qualunque festa a Ḫattuša, se non le celebrerete insieme con i tutti buoi, le pecore, il pane, la birra e il vino disposti, ma voi, “uomini del tempio”, prenderete il pagamento da coloro che lo fanno, le farete mancare (scil. le offerte) al volere degli dèi.”

Come osservato da A. Taggar-Cohen¹¹⁶, la lista delle feste è concepita con un criterio razionale. Alla menzione delle grandi feste stagionali di tradizione anatolica come la festa d’autunno e di primavera, nel cui insieme si colloca anche la festa del tuono¹¹⁷, seguono cerimonie come la festa del *ḥiyara-*, la festa del *pudaḥa-*, e la festa del *šatlašša-*¹¹⁸. La presenza di queste feste è da considerarsi un diretto riflesso della politica religiosa di corte, all’epoca della redazione del testo, i cui testimoni si datano al XIII secolo ma le cui origini sono probabilmente da ricondurre al Medio Regno¹¹⁹, fortemente influenzata da concezioni ḫurrite e nord-siriane. La festa *ḥiyara*, la festa *pudaḥa-* e la festa *ḥišuwa-* sono menzionate in KBo XXII 246, Vo III 21’ (CTH 698)¹²⁰ tra le tredici feste regolari celebrate a Ḫattuša nel culto della coppia costituita dal dio della Tempesta di Aleppo e dalla dea Ḫepat.

La lista prosegue con la menzione di una serie di cerimonie direttamente legate al personale templare cui il testo è rivolto, molte delle quali al plurale, e dunque celebrate probabilmente più volte nel corso dell’anno. Interessante notare come l’elenco non abbia pretesa di completezza. L’espressione “o qualunque festa a Ḫattuša” indica chiaramente che si tratta di una lista parziale. La discussione relativa al grado effettivo di partecipazione del sovrano alle cerimonie elencate non è in questa sede rilevante. Ciò che interessa è rilevare la presenza delle feste del tuono in un elenco chiaramente indicativo di quello che possiamo chiamare culto di stato, o, per usare le parole di A. Taggar-Cohen¹²¹, “a systematic list from the point of view of the king”. Il testo, secondo la studiosa, “does indeed reflect festivals celebrated under the care of the court in Ḫattuša itself.”

¹¹⁶ A. Taggar Cohen, 2006, p. 122.

¹¹⁷ *Contra* P. Taracha, 2009, p. 137: “Some of these festivals belonged to the old tradition, while the festivals of thunder, *ḥiyara*, *pudaḥa* and *šatlašša* were celebrated for Teššub of Ḫalab and deities from his circle” (...).

¹¹⁸ Su queste feste si veda D. Schwemer, 2001, pp. 497-498. Sulla festa *ḥiyara-* si veda in particolare M. Hutter, 2002, pp. 187-196.

¹¹⁹ Si veda in proposito le osservazioni di A. Taggar Cohen, 2006, pp. 91-93, 135-139.

¹²⁰ Con il duplicato KUB XLII 103 IV. Cf. V. Souček – J. Siegelová, 1974, pp. 48ss.

¹²¹ A. Taggar Cohen, 2006, p. 122.

Parallelamente, la tradizione delle feste del tuono è proseguita in ambito locale, dove esse, come riportato dagli inventari cultuali, hanno continuato ad occupare un posto rilevante nel calendario religioso di numerosi centri periferici. Come è ovvio, di tali feste locali non ci sono giunti resoconti analoghi a quelli contenuti nelle tavole del tuono, essendo le descrizioni di festa riservate di norma a cerimonie di rilevanza “statale”. Le feste del tuono a noi giunte ci forniscono certo alcuni elementi indicativi delle modalità di svolgimento di questa tipologia di cerimonie, ma non è detto che la festa locale non abbia subito modifiche anche profonde nel passaggio da una celebrazione tradizionale, legata evidentemente anche alle consuetudini locali, ad una celebrazione “ufficiale”, eseguita in presenza del sovrano in un contesto radicalmente diverso. Lo scopo stesso della cerimonia, destinata in ambito statale principalmente alla tutela rituale del sovrano, diverge evidentemente da quello attribuito alla festa del tuono in ambito locale. Mi sembra, in altre parole, che si possa tracciare un parallelo evidente tra questo tipo di celebrazione e la cosiddetta “festa del mese”, o festa “mensile”. Di questa cerimonia, celebrata in occasione della luna nuova in un gran numero di centri locali, come documentato negli inventari cultuali, esiste fin dall’età antica ittica una versione “statale” estremamente articolata, la quale presenta senza dubbio una fisionomia ben diversa rispetto alle cerimonie di ambito locale¹²². Alcuni momenti di questa celebrazione sono stati con molta probabilità inglobati in feste maggiori, come la grande festa primaverile dell’AN.TAĤ.ŠUM^{SAR 123}.

2.1.2.b. Quando erano celebrate?

M. Cammarosano ha suggerito, di recente, la possibilità che la successione delle feste menzionate negli inventari cultuali non sia casuale ma rifletta in qualche modo una successione cronologica¹²⁴. Gli elenchi di feste mostrano in effetti una struttura regolare, in cui la festa dell’autunno precede di norma la festa di primavera e quella del tuono, e queste sono a loro volta seguite dalle feste d’estate. La stessa successione si trova nel testo di istruzioni KUB XIII 4 menzionato poco sopra. Secondo J. Hazenbos, l’antecedenza dell’autunno rispetto alla primavera rifletterebbe una tradizione arcaica,

¹²² Per l’edizione di CTH 591 si veda J. Klinger, 1996, pp. 286-614.

¹²³ Si veda in proposito il commento alle pp. 311-313.

¹²⁴ M. Cammarosano, 2012, p. 173.

in cui l'anno, modellato sul calendario agrario, si faceva cominciare d'autunno¹²⁵. Se l'ipotesi è corretta, e la successione di feste nelle liste rispecchia effettivamente un ordine cronologico, le feste del tuono sarebbero cerimonie primaverili, effettuate in occasione dello scoppio dei primi tuoni che in Anatolia annunciano le piogge di primavera. Sull'altopiano anatolico, in effetti, la stagione primaverile, il cui inizio si colloca tra la fine di marzo e gli inizi di aprile, è caratterizzata ancora oggi da forti precipitazioni¹²⁶. Se si assume che la situazione meteorologica attuale sia almeno in parte simile a quella di epoca ittita, si può immaginare che le feste collegate ad eventi atmosferici come la pioggia e il tuono fossero in effetti caratteristiche di questo momento dell'anno. Se per quanto riguarda la festa della pioggia, EZEN₄ *heuwaš*, EZEN₄ *ZUNNI*, la sua collocazione cronologica appare confermata dalla menzione di una festa della pioggia celebrata dal sovrano ad Ankuwa nel corso del 38° giorno della festa AN.TAḪ.ŠUM^{SAR 127}, la situazione delle feste del tuono appare più complessa.

Gli inventari di culto collegano esplicitamente la celebrazione delle feste di primavera allo scoppio del tuono. La descrizione della festa in questi documenti è introdotta solitamente dalla formula:

GIM-an DIŠI/ḫamešḫanza DÙ-ri tethai^{DUG} ḫarši gēnuanzi (KBo II 7 *passim*)
 “Quando viene la primavera (e) tuona, aprono il vaso ḫarši”.

Di questa sono documentate anche forme parzialmente diverse, come le seguenti:

GIM-an-ma DI₁₂-ŠI DÙ-ri te-et-ḫi-ma-an iš-ta-ma-aš-ša-nzi (KUB XVII 35, Ro II 12')

“E quando viene la primavera (e) odono il tuono, ...”

GIM-an-ma ḫa-mi-iš-ḫi DÙ-ri te-et-ḫa-i^{DUG} ḫar-š[i-ia-al-li-kán gi-nu-wa-an-zi] (KUB XXV 23, Ro I 8')

“E quando viene la primavera (e) tuona [aprono il vaso] ḫar[ši-]”¹²⁸

¹²⁵ J. Hazenbos, 2003, p. 169. È anche possibile, come suggerito da M. Cammarosano, 2012, p. 181, che l'ordine rifletta più semplicemente la precedenza logica dell'operazione di riempimento e chiusura del vaso ḫarši- che caratterizza la festa autunnale rispetto alla sua apertura durante la festa di primavera.

¹²⁶ H. A. Hoffner Jr., 1974, p. 18.

¹²⁷ Come confermato dalla tavola di riepilogo KBo X 20, Vo IV 19 (CTH 604).

¹²⁸ Accolgo l'interpretazione di M. Cammarosano, 2012, p. 234, il quale, seguendo C. Carter, 1962, p. 185, ritiene ḫamišḫi una forma agrammaticale. La frase potrebbe essersi formata per contaminazione tra

GIM-an-ma ḥa-mi-iš-ḥi te-et-ḥa-i nu-kán ^{DUG}ḥar-ši-ia-a-li / ge-nu-wa-an-zi (KUB XXV 23, Ro I 38'-39')

“E quando in primavera tuona, aprono il vaso ḥaršiyalli.”

La formula può infine trovarsi in forma estremamente ridotta:

GIM-an-ma te-et-ḥa-i (KUB XXXVIII 32, Vo IV 13')

“Quando tuona, ...”

Sono documentate anche formule prive di riferimenti al tuono, ma è evidente come, di norma, sia quest'ultimo a segnalare il momento di avvio della festa di primavera. Essa, come è noto, iniziava con l'apertura del vaso ḥarši- o ḥaršiyalli-¹²⁹ in cui era contenuto il cereale dell'anno precedente¹³⁰. Questo, impastato e trasformato in pane, veniva quindi offerto alla divinità nel corso delle cerimonie che ne accompagnavano lo spostamento dal tempio cittadino al santuario extra urbano. La processione della statua divina fino al ḥuwaši- e i riti ivi celebrati rappresentano il momento culminante della festa di primavera, la quale aveva solitamente una durata di due o tre giorni, a differenza dell'altra grande festa stagionale ittita, quella d'autunno, della durata abituale di un solo giorno.

Le fonti non indicano dunque il momento esatto dell'anno in cui aveva luogo la festa di primavera, limitandosi a collegarne il momento d'inizio con la percezione del rumore del tuono. È dunque probabile, seppur non certo, che le date di celebrazione fossero caratterizzate da un certo grado di variabilità e che cambiassero da località a località. Come si collocano, su tale sfondo, le feste del tuono? Tanto l'indicazione fornita dalle liste di feste degli inventari cultuali quanto le formule con le quali in questi documenti viene introdotta la festa di primavera sembrano indirizzare verso una collocazione di questo tipo di cerimonie nel periodo di primavera.

Un problema di non secondaria rilevanza, in questo contesto, è costituito dalla presenza di testi che sembrano collegare la festa del tuono all'inverno. Si tratta di due

questa e la forma impersonale GIM-an ḥamišḥi tethai- presente nello stesso testo. *Contra* H. A. Hoffner Jr., 1974, p. 19, che traduce: “and when it happens in spring (that) it thunders”.

¹²⁹ Sull'equivalenza delle due denominazioni di recipiente all'epoca della redazione dei testi si veda M. Cammarosano, 2012, pp. 183ss.

¹³⁰ Si veda, sulle feste di primavera, A. Archi, 1973, pp. 7-27.

resoconti oracolari, CTH 563 e 564, relativi alla scelta della città in cui il re e la regina dovranno trascorrere il periodo invernale¹³¹.

KUB V 4 + KUB XVIII 53, Ro I (CTH 563)

- 16 [D]UTU^{ŠI} *ke-e-da-ni* MU-ti I-NA URU^{URU} *hat-ti* SÈD *i-ia-zi*
 17 [*nu-z*]a EZEN₄^{MEŠ} SAG.UŠ EZEN₄ MU-ti EZEN₄ BÚN-na-aš I-NA
 URU^{URU} *hat-ti* DÙ-zi

(16-17) “La Maestà in quell’anno trascorrerà l’inverno a Ḫatti e celebrerà a Ḫatti le feste regolari, la festa dell’anno, la festa del tuono.”

Il testo, che riflette la prassi dell’indagine oracolare ittita, procede attraverso una serie di domande, rispetto alle quali viene dato di volta in volta un responso favorevole o sfavorevole. Nella ripetizione della formula la forma logografica BÚN e quella fonetica *tetḫeššar* sono usate indifferentemente:

- 37’ DUTU^{ŠI} *ke-e-da-ni* [MU]-ti I-NA URU^{URU} *hat-ti* SÈD [*i-ia-zi*]
 38’ *nu-za* EZEN₄^{MEŠ} SAG.UŠ E[ZE]N₄ MU-ti EZEN₄ *te-et-ḫe-eš-n*[*a-aš* I-NA URU^{URU} *hat-ti* DÙ-zi]

La frase, più volte ripetuta nel corso dell’indagine oracolare, è sintatticamente ambigua. La festa dell’anno e la festa del tuono, che nel testo sono costantemente associate, rientrano tra le EZEN₄^{MEŠ} SAG.UŠ oppure si limitano a precederne la menzione nell’elenco e devono essere distinte da queste? Nel primo caso ci si attenderebbe la presenza di un elemento come ŠÀ, che in funzione avverbiale viene usato per introdurre la parte di un insieme. L’interpretazione della riga non è priva di significato ai fini della comprensione dell’esatta natura delle feste del tuono. L’uso dell’aggettivo SAG.UŠ, “regolare”, “costante” corrispondente all’ittita *ukturi-* e all’accadico *KAYYAMĀNU*, in riferimento ad una cerimonia festiva è però tutt’altro che chiaro. Il testo KUB XXV 27 (CTH 629) costituisce un documento particolarmente importante nell’ottica di uno studio sulle “feste regolari”¹³². Esso rappresenta, come

¹³¹ Su questi testi si veda principalmente A. Archi, 1975b, pp. 122-124, 141.

¹³² Su questo testo si veda M. Nakamura, 2002, pp. 73-77. Cf. Anche H. G. Güterbock, 1960, pp. 80-89.

espressamente indicato nel colofone, il resoconto delle feste regolari che il sovrano deve celebrare nel corso dell'anno. In esso, come è stato dimostrato¹³³, sono confluite sezioni della festa di primavera dell'AN.TAḪ.ŠUM^{SAR} e della festa autunnale *nuntarriašhaš*. Lo stato estremamente frammentario del testo non consente purtroppo di trarne indicazioni relative alle “feste del tuono” né di comprenderne la relazione con le feste di primavera e d'autunno.

I. Singer¹³⁴ ha messo in relazione l'espressione EZEN₄ SAG.UŠ con EZEN₄ GAL, “grande festa”, ipotizzando che con la prima gli scribi ittiti intendessero definire la versione “regolare” di una festa, celebrata a cadenza annuale come molte delle cerimonie documentate negli inventari cultuali. L'espressione “grande festa”, allorché riferita alla medesima cerimonia, indicherebbe invece una versione, forse più estesa, di quest'ultima, distinta da questa e celebrata soltanto in determinate occasioni¹³⁵. Come esempio lo studioso porta la presenza della duplice espressione in riferimento alla festa KI.LAM e alla festa della casa *hešta-* nel testo KUB XXX 68, appartenente alla tavola di catalogo CTH 278.1¹³⁶. Anche della festa del *purulli-* esisteva una versione “grande”, come documentato nella medesima tavola, a Vo III 2, oltre che negli Annali di Mursili II, in KBo II 5, III 14-22.

L'ipotesi di I. Singer, seppur affascinante, non prende in considerazione la presenza delle “grandi feste” negli inventari cultuali. Si veda a titolo di esempio KUB XXXVIII 12 (CTH 517)¹³⁷:

Ro I

- 19 NINDA.GUR₄.RA UD^{MI}-ši EZEN₄ ITU^{KAM} 11 EZEN₄-ši MU^{KAM} *me-e-ia-na-aš*
- 20 ṚŠÀ¹ 1 EZEN₄ GAL 1 EZEN₄ *tag-ga-an-ti-pu-ú* 1 EZEN₄ *še-e-li-ia-aš*
- 21 1 EZEN₄ *har-na-ia-ia-aš*^{SAR} 1 EZEN₄^{GIŠ} TIR 1 EZEN₄ *zé-e-na-an-da-aš*
- 22 1 EZEN₄ ZU-UN-NI 1 EZEN₄ *e-eš-ša-ia-aš* 1 EZEN₄^{HUR.SAG} *kán-ta-ḫu-ia-aš*
- 23 1 EZEN₄^{GIŠ} GEŠTIN *tuh-šu-u-wa-aš* MU-aš *me-ia-na-aš*
- 24 1 EZEN₄^{HUR.SAG} *ša-ku-tu-nu-wa* I-NA MU 3^{KAM}-an *e-eš-ša-an-zi*

¹³³ Cf. Ph. Houwink ten Cate, 1986, pp. 99-100.

¹³⁴ I. Singer, 1983, pp. 37-48.

¹³⁵ Basandosi sulla menzione, negli Annali di Mursili II (AM IV 41), delle “grandi feste del sesto anno” (EZEN^{MES} GAL^{MES} ŠA MU 6^{KAM}), l'autore arriva ad ipotizzare una celebrazione di queste cerimonie ad intervalli di sei anni. Cf. I. Singer, 1983, p. 48.

¹³⁶ Su cui si veda P. Dardano, 2006, pp. 190-209.

¹³⁷ Per l'edizione del testo si veda M. Cammarosano, 2012, pp. 417-419.

(19-24) “Per lei (scil. ^DKAL ^{URU}*karahna*): la pagnotta giornaliera, la festa del mese e undici feste nel corso dell’anno¹³⁸, di cui: una “grande festa”, una festa *taggantipū-*, una festa del *šēli-*¹³⁹, una festa della pianta *harnaiaia-*, una festa del bosco, una festa d’autunno, una festa della pioggia, una festa *eššaias̄*, una festa della montagna *kantaḥuia-*, una festa della vendemmia, nel corso dell’anno, e celebrano una festa della montagna *šakutunuwa-* ogni tre anni.”

Una “grande festa” rientra dunque nel gruppo di cerimonie in onore della divinità ^DKAL per le quali a *Karahna* è prevista una celebrazione annuale. Il testo non fornisce purtroppo indicazioni più specifiche relative alla natura di questa festa. Troviamo menzione di una EZEN₄ GAL anche nei testi di inventario KBo XIII 252, Vo III 7’ e KuSa I/1.5, Ro 4’ (dove il termine compare al plurale).

Il dato mi sembra in contrasto con l’ipotesi di I. Singer di una distinzione tra feste “regolari” celebrate a cadenza annuale e “grandi feste” eseguite soltanto in determinate occasioni. La spiegazione di P. Dardano – “Mit dem Adjektiv akk. *kajjamānu(m)*, sumerographisch SAG.UŠ, hethitisch *ukturi-* sind die großen Festen, das EZEN₄ KI.LAM, sowie das EZEN₄ *purulliyaš* bezeichnet”¹⁴⁰ – lascia irrisolto il problema. Secondo G. Del Monte¹⁴¹, l’aggettivo “grande” indicherebbe quelle feste locali inglobate in età imperiale nelle più ampie celebrazioni della festa *nuntarriašḥaš* e dell’AN.TAḤ.ŠUM^{SAR}. In questo senso, l’espressione “grandi feste” non indicherebbe, in definitiva, che le feste d’autunno e di primavera (a cui l’autore aggiunge ipoteticamente quella d’inverno o di capodanno) L’analisi del testo oracolare KUB V 4+ sopra menzionato potrebbe portare nuovi elementi alla discussione.

La celebrazione annuale di una festa del tuono caratterizzava il calendario culturale di molti centri locali, come emerge dall’osservazione degli inventari di culto. Da questi testi, come abbiamo visto, si ricava l’immagine di una cerimonia dal carattere stagionale eseguita in un momento preciso dell’anno. In questo senso, l’uso di un aggettivo come SAG.UŠ – quale che sia il significato preciso ad esso attribuito – per definire le feste del tuono, non stupirebbe. Il problema è semmai costituito, come vedremo, dal carattere di occasionalità che sembra proprio di questo tipo di cerimonia, e che sembra in contrasto

¹³⁸ Sull’espressione MU^{KAM} *meianaš* si veda E. Rieken, 2001, pp. 73-79.

¹³⁹ Su cui si veda M. Cammarosano, 2012, pp. 163-164.

¹⁴⁰ P. Dardano, 2006, p. 202.

¹⁴¹ G. Del Monte, 1993, pp. 27-28.

con una celebrazione a cadenze prestabilite. Non si hanno invece attestazioni certe dell'uso dell'espressione EZEN₄.GAL in riferimento a feste del tuono¹⁴².

Se invece si interpreta la sequenza EZEN₄^{MEŠ} SAG.UŠ EZEN₄ MU-ti EZEN₄ *tethešnaš*/BÚN semplicemente come una enumerazione di feste si pone il problema di come interpretare la distinzione tra le feste “regolari” e la coppia costituita dalla festa del tuono e dalla “festa dell’anno” o “annuale”. Dagli inventari cultuali, dove entrambe le cerimonie sono ben attestate, non emergono differenze tra queste e le altre cerimonie festive menzionate. Nel già citato resoconto KUB LV 1, Vo IV 14¹⁴³ esse compaiono, ad esempio, assieme alla festa del mese, alla festa “delle messi” e alla festa “della stele” nello stesso elenco di celebrazioni. Volendo tenere separata l'espressione EZEN^{MEŠ} SAG.UŠ dall'indicazione delle feste che seguono nel testo KUB V 4 (il che appare comunque improbabile), si potrebbe pensare ad una successione cronologica, in cui alla celebrazione delle “feste regolari” dell'inverno segue quella della festa del tuono, all'inizio della primavera e, nello stesso periodo, l'esecuzione della festa dell'anno. I testi ittiti forniscono poche indicazioni sulle feste celebrate in inverno. Scarsi accenni si trovano negli inventari cultuali KBo II 8, dove si menziona, alla riga IV 6', una “festa dell'inverno”, EZEN₄ SÈD-aš, e KUB XXX 37, I 9, dove è attestata una “festa invernale”, EZEN₄ INA gēm[i]¹⁴⁴. A queste si può aggiungere la festa SÈD *ħarpiya*¹⁴⁵, celebrata in inverno e ragionevolmente da distinguere dalla festa d'estate *ħarpaš/ħarpiyaš*¹⁴⁶. Nessuna di queste cerimonie mi sembra avere importanza tale da giustificare l'uso dell'espressione “feste regolari”, senza ulteriori specificazioni, per indicarle.

Il problema dell'interpretazione del passo è legato – è evidente – anche al significato attribuito all'espressione EZEN₄ MU-ti. Questa può essere compresa soltanto sullo sfondo della tripartizione fondamentale del culto ittita in feste e riti “giornalieri”, “mensili” e “annuali”, strutturata sull'evidenza delle scansioni temporali più evidenti in natura, quella tra giorno e notte, quella basata sul ciclo lunare e quella regolata sul cambiamento di stagione¹⁴⁷. Il calendario culturale ittita prevede in effetti offerte giornaliere alle varie divinità, indicate negli inventari cultuali con l'espressione

¹⁴² Si veda però il frammento Bo 9116, 1-4 (CTH 832): [...B]ÚN GAL ZÌ.DA^{DUG} *ħar-ši-ia-aš* / [...] *i-ia-an-zi* 1 NINDA GUR₄.RA ŠA 3 BÀN / [...] -a² *i-ia-an-zi* / [...] NINDA.GUR₄.RA GU₄ UDU.

¹⁴³ Cf. pp. 44-45.

¹⁴⁴ Cf. M. Cammarosano, 2012, p. 171.

¹⁴⁵ Per le attestazioni si veda M. Cammarosano, *ivi*, pp. 168-169.

¹⁴⁶ Si vedano in proposito le considerazioni di M. Cammarosano, *ivi*, pp. 164-168. Cf. anche C. Carter, 1962, p. 182.

¹⁴⁷ Si veda in proposito D. Schwemer, *in stampa*.

“pagnotta giornaliera”, NINDA.GUR₄.RA UD^{Mf}. Al passaggio del mese o in occasione della luna piena, e dunque alla sua metà, si deve collocare invece la celebrazione delle “feste mensili”, mentre nella festa “annuale” rientrano a mio avviso i riti connessi al passaggio dell’anno. La distinzione tra questi 3 momenti fondamentali del culto ittita emerge con evidenza dalla preghiera di Arnuwanda e Ašmunikal KUB XVII 21, Vo I 21’-22’ (CTH 375)¹⁴⁸: UD-aš ITI-aš MU-ti me-ia-ni-ia-aš SÍSKUR^{Hl.A} EZEN₄^{Hl.A}, “(...) riti e feste del giorno, del mese, dell’anno (...)”¹⁴⁹.

Non vi è accordo tra gli studiosi sul momento di inizio dell’anno ittita, che viene variamente collocato in periodo invernale¹⁵⁰ o all’inizio della primavera¹⁵¹. Negli *Annali decennali* di Muršili II si fa riferimento alla celebrazione della “festa dell’anno” al termine della campagna militare del terzo anno, e dunque in periodo invernale, tempo di sospensione dell’attività militare: (...) nu-za EZEN₄ MU-ti a-pi-ia i-ia-nu-un (KBo III 4 + KUB XXIII 125, Ro II 48)¹⁵², “(...) e lì celebri la festa dell’anno”. Nel paragrafo immediatamente successivo la descrizione degli eventi dell’anno seguente è infatti introdotta dalla frase: ma-aḫ-ḫa-an-ma ḫa-me-eš-ḫa-an-za ki-ša-at (...), “quando arriva la primavera”. L’inizio dell’anno sembra dunque collocarsi nel periodo di passaggio tra inverno e primavera, il che è congruente con il dato ricavabile dalla spesso citata frase: GIM-an zé-e-na-aš ki-ša-ri A-NA MU^{KAM}-ti ITU 8^{KAM} ti-ia-zi, “(...) quando diventa autunno, nell’ottavo mese dell’anno (...)” (KUB XXXVIII 32, Vo IV 3), la quale, assumendo un periodo di due mesi, Novembre e Dicembre, per l’autunno ittita¹⁵³, sembrerebbe collocare l’inizio dell’anno tra la fine di Marzo e gli inizi di Aprile, in concomitanza con l’inizio della primavera. Nel paragrafo seguente degli Annali, però, Muršili II afferma di aver portato battaglia contro la città di Puranta [(ma-aḫ-ḫa-an-ma-za-kán EZEN₄ MU)-ti kar-ap-pu-un, “quando terminai di celebrare la festa dell’anno” (KBo III 4+, Ro II 57). La festa dell’anno sembra potersi concludere, dunque, in un periodo successivo all’inizio della primavera. Con l’espressione EZEN₄ MU-ti si indicano a mio avviso, più che una singola cerimonia festiva, identificata da alcuni studiosi¹⁵⁴ con la festa del *purulli*, l’insieme dei riti e delle cerimonie di passaggio

¹⁴⁸ Per la traduzione più recente si veda I. Singer, 2002, pp. 42-43.

¹⁴⁹ Dove l’espressione “del giorno”, “del mese” e “dell’anno” sono da intendersi rispettivamente come: “giornaliere”, “mensili” e “annuali”.

¹⁵⁰ A. Archi, 1973, p. 11

¹⁵¹ H. A. Hoffner Jr., 1974, pp. 12-15. Così anche J. Hazenboos, 2003, p. 169.

¹⁵² Si veda in proposito G. Del Monte, 1993, pp. 64-65.

¹⁵³ Così H. A. Hoffner Jr., 1974, p. 42.

¹⁵⁴ Cf. V. Haas, 1994, pp. 696-747; H. A. Hoffner Jr., 1974, pp. 18-19. Per un’opinione diversa si veda P. Taracha, 2009, p. 136, con riferimenti bibliografici.

dell'anno, che possono variare a seconda delle consuetudini locali¹⁵⁵. Data la variabilità che caratterizza l'inizio delle feste ittite di primavera, legato alla percezione acustica del tuono, è possibile a mio avviso che in alcuni casi si verificasse una sovrapposizione tra queste e la festa “dell'anno”. È ben noto, ad esempio, che alcuni riti sicuramente connessi al passaggio dell'anno sono stati inglobati nella grande festa di primavera dell'AN.TAḪ.ŠUM^{SAR}. È il caso ad esempio del rito di installazione dell'Anno nella casa *hešta-*, al centro delle cerimonie che caratterizzano l'undicesimo giorno della festa dell' AN.TAḪ.ŠUM^{SAR}¹⁵⁶. È su questo sfondo estremamente mobile che si colloca la celebrazione delle feste del tuono, la quale marcava il passaggio tra inverno e primavera ma non era necessariamente successiva, come abbiamo visto, alle feste legate al passaggio dell'anno.

Il dato emerge ancora più chiaramente dal resoconto oracolare KUB XVIII 12+ (CTH 564):

KUB XVIII 12 + KUB XXII 15, Ro I

- 1 [ma-a]-an-kán ^DUTU^{ŠI} la-aḫ-ḫa-az UGU ú-iz-zi nu-za DINGIR^{MEŠ} DÜ-an-zi ŠĒ₁₂-an-zi-ma ^DUTU^{ŠI} MUNUS.LUGAL ^{URU}KÙ.BABBAR-ši
- 2 ŠA ^DU ^{URU}ḫa-la-ab EZEN₄ te-et-ḫe-eš-na-aš-za a-pí-ia DÜ-an-zi EZEN MU-ti-za a-pí-ia DÜ-an-zi
- 3 MUŠEN^{HLA} mi-ia-na-aš-ši a-pí-ia ta-ru-up-pa-an-ta-ri GIM-an-ma ŠA AN.TAḪ.ŠUM me-ḫur ti-ia-zi nu-kán A-NA DINGIR^{MEŠ}
- 4 AN.TAḪ.ŠUM ti-ia-an-zi (...)

(1-2) “[S]e la Maestà verrà su dalla campagna militare, celebrerà gli dèi, e la Maestà (con) la regina sverneranno in Ḫattuša. Là celebreranno la festa del tuono del dio della Tempesta di Aleppo, là celebreranno la festa dell'anno, là si raduneranno gli uccelli del *miyana*¹⁵⁷, e quando arriverà (il tempo) dell'AN.TAḪ.ŠUM, allora disporranno l'AN.TAḪ.ŠUM per gli dèi (...)”

Il responso relativo all'indagine, positivo, viene successivamente confermato tramite una nuova indagine, dove troviamo una formulazione leggermente variata:

¹⁵⁵ Così anche G. Torri, 1999, p. 29, n. 69.

¹⁵⁶ Si veda in proposito V. Haas – I. Wegner, 1992, pp. 245-257; G. Torri, 1999, pp. 21-29.

¹⁵⁷ Sull'espressione MUŠEN^{HLA} *meyannaš* cf. CHD, L-M, p. 232.

- 15 (...) *ku-it-ma-an*^D[UTU]^{ŠI} URU KÙ.BABBAR-*ši* ŠA^{DU} URU *ha-la-ab ku-it-*
m[a-an-za DINGIR^{MEŠ} DÙ-zi]
- 16 [*k*]*u-it-ma-an-za* EZEN₄ *te-et-ḫe-eš-na-aš DÙ-zi ku-it-ma-an* 'EZEN'¹
MU-ti *pa-ra-a ku-it-ma-an-ši MUŠEN^{HI.A} m[i-ia-na-aš ta-ru-up-pa-an-*
ta-ri]
- 17 *ku-it-ma-an-kán A-NA DINGIR^{MEŠ} AN.TAḪ.ŠUM^{SAR} da-a-i (...)*

(15-17) “ finché la Maestà (sarà) a Ḫattuša, (la città) del dio della Tempesta di Aleppo, fin[ché celebrerà gli dèi], finché celebrerà la festa del tuono, finché (celebrerà) la festa dell’anno, finché per lui gli uccelli del *m[iyana-* si raduneranno], finché disporrà l’AN.TAḪ.ŠUM per gli dèi (...)”

La festa del tuono segna dunque il passaggio tra inverno e primavera. A. Archi¹⁵⁸ considera fortuita l’inversione d’ordine tra festa dell’anno e festa del tuono nei due resoconti oracolari riportati, sebbene si debba notare come la festa dell’anno preceda quella del tuono anche negli inventari cultuali¹⁵⁹, dove la sequenza delle feste sembra riflettere una successione cronologica. Una celebrazione di questa festa nel periodo che precede la fine dell’anno, e dunque in inverno, risulterebbe in effetti in contrasto con quanto osservato sopra a proposito del tuono come fenomeno primaverile e con la posizione delle feste del tuono negli elenchi di feste degli inventari cultuali. In considerazione di quanto affermato finora, si può però ragionevolmente ipotizzare che il passaggio dell’anno, e l’esecuzione dei riti che accompagnavano questo momento, avvenissero all’inizio della primavera, e dunque in un momento immediatamente successivo alle feste del tuono, la cui esecuzione doveva avvenire in concomitanza con lo scoppio del primo tuono. In un momento ancora successivo si collocherebbe, secondo il resoconto oracolare, la celebrazione della festa AN.TAḪ.ŠUM^{SAR}, legata al fiorire della pianta da cui prende il nome e da collocarsi presumibilmente in una fase più inoltrata della primavera.

Nel resoconto oracolare KUB XVIII 12+ non si fa alcuna menzione delle “feste regolari”, il che mi porta alla conclusione che la festa dell’anno e la festa del tuono debbano in effetti essere identificate con le EZEN^{MEŠ} SAG.UŠ di CTH 563. Con questa

¹⁵⁸ A. Archi, 1973, p. 14, n. 34.

¹⁵⁹ Cf. KUB LV 1, Vo IV 14.

espressione erano indicate verosimilmente le feste che occupavano un posto fisso nel calendario cultuale, celebrate in determinati periodi dell'anno a cadenze prestabilite. Ogni centro di culto locale ha le sue cerimonie fisse che non coincidono necessariamente con quelle di un altro, così come, a livello del culto "di stato", assumono il carattere di feste regolari alcune cerimonie particolari che non trovano corrispondenza nei culti locali.

L'uso dell'aggettivo SAG.UŠ in KUB V 4 intende indicare a mio avviso le feste "regolari" più vicine al periodo dell'anno indicato, ovvero l' "inverno", SÈD. Questo spiegherebbe perché in questa categoria rientrano soltanto la festa del tuono e la festa dell'anno, quando invece sappiamo da altri testi che nel novero delle "feste regolari" officiate dal re rientravano un numero ben maggiore di celebrazioni.

La distinzione tra queste cerimonie e le "grandi feste" non è ancora del tutto chiara. L'ipotesi di I. Singer sopra riportata è credibile allorché nei testi si trova una chiara contrapposizione tra "festa regolare" e "grande festa", ma presenta maggiori problemi nei casi in cui, come in alcuni inventari di culto, la EZEN₄ GAL è inserita insieme ad altre feste annuali in un calendario cultuale. In questi casi tale definizione sembra piuttosto indicare una cerimonia in particolare di cui, forse per la sua importanza nel calendario in questione, viene omissa il nome, oppure, come ipotizzato da G. Del Monte, una festa locale inglobata in una delle grandi feste di primavera o d'autunno.

Ai documenti riportati, infine, si può aggiungere il testo CTH 568, in cui sono raccolte una serie di questioni oracolari concernenti la celebrazione di determinate feste connesse alla festa di primavera e a quella d'autunno¹⁶⁰. Al centro dell'indagine sono essenzialmente le modalità di esecuzione dei singoli riti e le forniture a questi destinate. Il documento, ricostruito grazie al lavoro di Ph. Houwink ten Cate¹⁶¹ e M. Nakamura, è conservato in copie tarde, ma risale con ogni probabilità all'epoca di Muršili II¹⁶².

KUB XXII 27+, Vo IV¹⁶³

25 *nu-u[š-š]i* EZEN₄ *te-et-ḫu-u-wa-aš i-ia-an-zi* 1 MÁŠ.GAL 1 UDU
 LÚ.MEŠ DUGUD

¹⁶⁰ Cf. R. Lebrun, 1994, pp. 41-77; M. Nakamura, 1995, pp. 317-322.

¹⁶¹ Ph. Houwink ten Cate, 1986, pp. 97-99.

¹⁶² Così R. Lebrun, 1994, p. 43.

¹⁶³ Per l'edizione completa del testo si veda R. Lebrun, *ivi*, pp. 44-77.

- 26 *u-un-ni-ia-an-zi ḫal-ku-eš-šar-ma ŠA GAL ME-ŠE-DI ma-ni-ia-ḫi-
ia-aš*
- 27 *ú-da-i nu A-NA DINGIR-LIM EZEN₄ i-ia-an-zi*

“(Ro IV: 25-27) E per lui celebrano la festa del tuono: i dignitari spingono innanzi a sé un caprone e una pecora; egli porta le provvigioni cultuali del distretto del capo della Guardia e si celebra la festa del dio.”

La festa del tuono sembra rientrare – ma le condizioni frammentarie del testo non danno certezze in proposito – tra le cerimonie secondarie eseguite in occasione degli spostamenti del dio Zithariya, e della borsa *kurša-* con esso identificata¹⁶⁴ durante le feste di autunno e primavera. Le singole cerimonie sono elencate in questa sezione del testo senza apparente ordine cronologico, e sembrano ricalcare indifferentemente alcuni momenti del programma cultuale delle feste dell’ AN.TAḪ.ŠUM^{SAR} e *nuntarriašhaš*¹⁶⁵.

Secondo Ph. Houwink ten Cate¹⁶⁶, i testi sopra riportati si riferirebbero alla celebrazione della festa del tuono come ad un evento dell’inverno, in netto contrasto con quanto emerge dagli inventari cultuali. A suo avviso, una certa discrepanza tra le fonti a proposito del periodo di celebrazione di questo tipo di feste non deve stupire, dal momento che: “a Festival of Thundering in a cult calendar is a *contradictio in terminis*. It inevitably was an *ad hoc* religious festival”¹⁶⁷. In realtà l’analisi dei testi mostra come tale presunta discrepanza non sia poi tanto evidente. Dai resoconti oracolari non mi sembrano emergere elementi tali da consentire l’attribuzione certa della festa del tuono alle cerimonie d’inverno. Essi si limitano ad indicare il luogo dove il sovrano (e la regina) dovranno trascorrere l’inverno e le feste “regolari” che essi dovranno effettuare in quel luogo (i.e. a Ḫattuša) prima di ripartire nella stagione successiva. La festa “dell’anno” – come già osservato – non è una cerimonia invernale ma si colloca nel momento iniziale della primavera, e lo stesso deve dirsi per la festa del tuono, vero e proprio “preludio” alle feste di primavera, come indicato dal testo oracolare KUB XVIII 12+, dove la celebrazione della festa del tuono da parte del re precede la grande festa dell’AN.TAḪ.ŠUM^{SAR}. La festa del tuono è dunque una cerimonia *ad hoc* nel senso che

¹⁶⁴ Si vedano in proposito le pp. 123-125.

¹⁶⁵ R. Lebrun, 1994, pp. 76-77.

¹⁶⁶ Ph. Houwink ten Cate, 1990, p. 92.

¹⁶⁷ *Ibidem*.

il momento esatto della sua esecuzione non è prevedibile con certezza, ma le fonti sembrano concordi nel collocarla in un momento preciso del calendario culturale.

L'affermazione di Ph. J. Houwink ten Cate ha però indiscutibilmente il merito di sottolineare il problema dell'ambiguità di fondo, già ricordata ad inizio del capitolo, che caratterizza i testi "del tuono". Abbiamo visto, infatti, come dai paragrafi incipitari dei testi l'avvio dei riti appaia come assolutamente estemporaneo e sembri legato a situazioni eccezionali, dipendendo dall'azione compiuta dal sovrano nel momento dello scoppio del tuono, oltre che dalla sua posizione. Il dato è innegabilmente in contrasto con la presenza di questo tipo di cerimonie nei calendari culturali, e si può spiegare a mio avviso in due modi. Si può pensare che la regolarità del fenomeno del tuono in un determinato momento dell'anno, che abbiamo visto collocarsi nel periodo iniziale della primavera, e dunque intorno agli inizi di aprile, abbia fatto sì che ad esso sia stata ad un certo punto associata l'esecuzione di una vera e propria festa. Gli inventari documentano del resto l'esistenza di almeno un'altra festa dal chiaro carattere meteorologico, la festa "della pioggia", EZEN₄ *heuwaš*, EZEN₄ *ZUNNI*, eseguita con ogni probabilità in occasione delle piogge primaverili.

Si può pensare che il momento d'inizio della cerimonia fosse segnalato dal rumore del primo tuono stagionale. È quindi assai probabile che questo potesse subire variazioni significative da località a località. L'impressione di estemporaneità che si ricava dagli *incipit* dei testi del tuono è dovuto, a mio avviso, alla necessità di modificare l'esecuzione della festa, legata ad un evento imprevedibile come lo scoppio del tuono, in relazione all'azione compiuta dal sovrano in quel momento e al luogo in cui si trovava. La struttura della festa viene per così dire adattata alle circostanze contingenti. La cerimonia della luna e del tuono, CTH 630, il cui paragrafo iniziale ricalca quello dei testi del tuono *mahhan=ma=kán LUGAL-uš IŠTU É.DU₁₀.ÚS.SA uizzi nu tetha*, è esplicitamente indicata come "festa" nel colofone¹⁶⁸. Lo stesso si deve ipotizzare per gli altri testi "del tuono" a noi pervenuti, il cui nome è celato sotto la denominazione "tavole del tuono" con cui le *Sammeltafeln* che li raccolgono sono segnalate nei colofoni.

L'altra possibilità è stata ben espressa da A. Archi: "(...) il est vraisemblable (...) que de toute façons, à partir de rituels, conçus comme un ensemble d'opérations magiques aptes à se soustraire aux dangers de tonnerre et de la foudre, il y ait eu lieu, dans certains cas, presque en les instituant officiellement, une sorte d'évolution vers le

¹⁶⁸ Si veda il testo a p. 344.

genre des fêtes"¹⁶⁹. Dei riti catartici eseguiti occasionalmente allo scopo di tutelare il sovrano dagli effetti negativi del tuono si sarebbero arricchiti e ampliati nel tempo fino a raggiungere la dimensione e la complessità delle feste. Queste avrebbero poi trovato una collocazione fissa in un periodo dell'anno caratterizzato da forti temporali come l'inizio della primavera, perdendo l'originale carattere di occasionalità.

Di una: "Ritualisierung einer ursprünglich alltäglichen Verhaltensnorm", "ritualizzazione di una originaria norma di comportamento abituale", parla G. Wilhelm¹⁷⁰, secondo il quale le cerimonie legate al tuono costituirebbero lo sviluppo di un originario rito di offerta di carattere apotropaico, effettuato per placare il dio della tempesta adirato.

2.1.3 Le divinità

Dallo studio delle feste del tuono è possibile tracciare un quadro delle divinità e dei gruppi divini al centro delle cerimonie di offerta e libagione effettuate nel corso dei riti. Un ruolo di assoluta preminenza è occupato, com'è ovvio data la natura dei componenti, dal dio della tempesta. Questi è generalmente accompagnato dall'oscura divinità hattica Wašezzili, che per il suo rilievo nel quadro delle feste ittite del tuono sarà oggetto di un paragrafo a sé. Attorno a questa coppia divina si articola un insieme di divinità di origine hattica o ittita. La natura di queste ultime varia a seconda dei componenti. Non si delinea, in altre parole, un gruppo divino caratteristico delle "feste del tuono". Ciascun componente è caratterizzato dalla presenza di un gruppo divino particolare la cui natura dipende dalle cerimonie eseguite e dall'epoca di composizione.

In KBo XVII 74+ // KBo XVII 11+ il dio della tempesta riceve libagioni in coppia con Wašezzili alla riga Ro II 14. A partire da Ro II 34, il re e la regina effettuano una nuova serie di libagioni in onore di un gruppo divino introdotto insolitamente, dato il contesto, dalla coppia ^DUTU – Mezzulla. Il cambio di formulazione nella descrizione del rito e la presenza della regina segnalano che si tratta di una nuova sequenza e non della ripresa della cerimonia di libagione precedente. La posizione di preminenza occupata dalla coppia di divinità solari nel contesto di una festa del tuono è degna di nota e rimane a mio avviso difficilmente spiegabile. La sequenza continua con la

¹⁶⁹ A. Archi, 1973, p. 13, n. 34.

¹⁷⁰ G. Wilhelm, 1995, p. 386.

menzione del dio della tempesta e Wašezzili, Inara, [ZA.BA₄.BA₄]¹⁷¹, ^DUD, il “giorno divinizzato”, GAL.ZU, Telipinu e Tuḫšašail. Questa sequenza divina non trova corrispondenti esatti in altri testi di epoca antico ittita, pur avvicinandosi a quella documentata nella “grande assemblea” della festa del KILLAM¹⁷². Dopo una libagione per il dio della tempesta e Wašezzili, una sequenza, molto simile alla precedente, è effettuata dalla riga Ro III in onore delle divinità: ^DIM, ^DUTU - Mezzulla ^DIM (cinque volte), [^DZA.BA₄.BA₄], ^DUD, GAL.ZU, Tuḫšašail e ancora la coppia ^DIM-Wašezzili. Prima di [^DZA.BA₄.BA₄] si devono ipotizzare almeno due libagioni perse nella lacuna all’inizio della quarta colonna. Basandosi sul confronto con liste divine dello stesso tipo, è ragionevole ipotizzare che le libagioni fossero offerte ad alcune divinità tra: Inara, Ḫulla, Ḫapantali e Telipinu. La presenza di Inara e Telipinu nella lista divina della colonna II non è indicativa in quanto le due sequenze, pur simili, divergono nella posizione della divinità solare e nella collocazione di Telipinu tra GAL.ZU e Tuḫšašail.

KBo XVII 75 si distingue piuttosto nettamente dal quadro fin qui delineato. La comprensione del testo è purtroppo severamente inficiata dalle condizioni estremamente frammentarie in cui è conservato. Il ruolo centrale è occupato dalla coppia costituita dal dio della Tempesta e da Wašezzili, che riceve offerte alla riga Ro I 42. Al termine della colonna sono menzionate una serie di ipostasi locali del dio della tempesta, tra cui il dio della tempesta di Kuliwišna e quello di Ḫiššašḫapa. Quest’ultimo è menzionato anche nella seconda colonna, in contesto frammentario. Dalla riga 39’ comincia una serie di libagioni effettuate per gli dèi: Tauri(t), ^DIM, Wašezzili, ^DUTU e Mezzulla. Ciascuna libagione, ad esclusione di quella per Tauri(t), viene effettuata due volte, una all’esterno (*aškaz*) e una all’interno (*andurza*). La sequenza continua sulle colonne III e IV, dove il dio della tempesta sembra ricevere ancora sei libagioni, quattro delle quali alternatamente all’interno e all’esterno ed una, la quinta, nuovamente in associazione con Wašezzili. Nella colonna IV, infine, la sequenza continua con [^DKAL], ZA.BA₄.BA₄ e il dio della Tempesta di Nerik, secondo una successione documentata in alcune liste divine di epoca medio ittita e recente in cui la prima posizione è occupata da Taurit¹⁷³, come KUB XXV 9 (CTH 634). Il dio della Tempesta di Nerik, che di norma precede ZA.BA₄.BA₄ in questo tipo di liste, si trova qui in posizione successiva.

¹⁷¹ Per l’integrazione si veda il commento alle p. 140-141.

¹⁷² Cf. D. Yoshida, 1996, p. 77.

¹⁷³ Si veda il commento alle pp. 205-206.

In quanto conservato di KBo XX 61+ e di VSNF XII 10 sembrano essere presenti esclusivamente libagioni ed offerte in onore della coppia costituita dal dio della Tempesta e da Wašezzili.

KBo XVII 74+ // KBo XVII 11+

Ro II 14: ^DIM - Wašezzili

Ro II 34-59: ^DUTU - Mezzulla, ^DIM - Wašezzili, Inara, [ZA.BA₄.BA₄], ^DUD, GAL.ZU, Telipinu, Tuḫšašail

Vo III 20: ^DIM - Wašezzili

Vo III 31- Vo IV 15': ^DUTU - Mezzulla, ^DIM (5x), [^Dx], [^Dx], [^DZA.BA₄.BA₄], ^DUD, GAL.ZU, Tuḫšašail, ^DIM - Wašezzili

KBo XVII 75

Ro I 42: ^DIM - Wašezzili,

Ro I 64-68: ^DIM D[U₆], ^DIM^{URU} Ḫiššašḫapa, ^DIM^{URU} Kuliwišna, ^DIM^U [^{RU}x]

Ro II 3'-5': ^DIM DU₆, ^DIM^{URU} Ḫiššašḫapa

Ro II 39' - Vo IV 45': ^DTauri(t), [^DIM] - Wašezzili (2x), ^DUTU - Mezzulla (2x), ^DIM (5x), [^DKAL] (2x), ^DIM^{URU} Nerik (2x), ^DZA.BA₄.BA₄ (2x)

KBo XX 61+

Ro I 33, 53, 61; Ro II, 6, 39; Vo III 34', 44'-45', 55'-56': ^DIM, Wašezzili

VSNF XII 10

Ro I 14: ^DIM, Wašezzili

Ciò che emerge dall'osservazione dei gruppi divini nei testi con certezza attribuibili alla tipologia delle feste del tuono è la posizione assolutamente preminente occupata dalla coppia costituita dal dio della tempesta e da Wašezzili. Se il ruolo del dio della Tempesta non stupisce, collocandosi nel quadro di feste chiaramente legate all'elemento atmosferico, il particolare rilievo attribuito al dio Wašezzili necessita di essere approfondito.

2.1.3.a *Wašezzili*

Le origini del teonimo *Wašezzili*¹⁷⁴ sono oscure: gli studiosi concordano nel riconoscerci l'elemento ḥattico *wa_aši*, “bene, abbondanza”, presente nel teonimo ^D*Wašil* o ^D*Waš(i)ul*¹⁷⁵ e nell'antroponimo *Wašili*¹⁷⁶, mentre meno chiara sembra essere la seconda parte del composto nominale, secondo E. Laroche un formante ḥattico *-zil* che per lo studioso determinerebbe la formazione di gentilizi maschili¹⁷⁷. Tale terminazione viene oggi ricondotta al sostantivo maschile *šael*, probabilmente “signore”, individuabile in altri teonimi ḥattici quali *tuḥašail*, *taḥakšail* o nell'appellativo *wu_urušail*¹⁷⁸. *šael*, a sua volta, sarebbe composto da una radice **šai-* + *-i/el-*, suffisso per la formazione di derivati nominali di genere maschile, e potrebbe essere all'origine del teonimo *Šaiu*¹⁷⁹.

Tanto l'etimo del nome quanto la sua posizione nelle liste divine permettono dunque di collocare il dio nel numero di quelle divinità ḥattiche di sostrato che costituiscono parte consistente del Pantheon ittita della fase storica più arcaica.

In scrittura sillabica il nome del dio è attestato al caso nominativo come ^D*wa_a-še-ez-zi-li-iš*¹⁸⁰, al genitivo come ^D*wa_a-še-ez-zi-li-ia-aš* e al dativo come ^D*wa_a-še-ez-zi-li*. In un solo caso il teonimo è documentato in *scriptio plena*: si tratta dello stato assoluto [^D*w*]*a_a-še-e-ez-zi-li* attestato in KUB XLVIII 26, IV 8 + *FHG* 24, col. sin, 2. Del nome esiste anche una variante ^D*wašezzal(l)i*/^D*wašazal(l)i*, in cui riconosce la medesima radice nominale¹⁸¹, anch'esso documentato in stretta relazione con il dio della Tempesta. Il raro teonimo ^D*wašezzašu* (per cui si veda *infra*, pp. 70-73) potrebbe infine essere interpretato come un derivato in *-šu* dello stesso nome¹⁸².

In età antico ittita il dio *Wašezzili* occupa una posizione di rilievo nelle liste di divinità, dove è associato, come abbiamo visto, al dio della tempesta ed è preceduto generalmente dalla divinità Tauri(t).

¹⁷⁴ Brevi considerazioni sul dio *Wašezzili* si trovano in E. Laroche, 1946/47, p. 37; *id.*, 1947, p. 209; *id.*, 1966, p. 170; F. Pecchioli Daddi, 1998a, pp. 23-27. Cf. anche D. Yoshida, 1996, pp. 321-325.

¹⁷⁵ Per le attestazioni si veda C. Girbal, 1986, p. 91. Cf. anche F. Pecchioli Daddi, 1998, p. 24.

¹⁷⁶ KUB XXXI 51, Vo 4. Cfr. E. Laroche, 1947, p. 209; *id.*, 1966, p.206 (n. 1508). Per l'oscura forma ḥattica *eštaparwa_a-si-uni*, documentata come appellativo del dio della tempesta ḥattico Taru si veda quanto riportato in C. Girbal, 1986, pp. 90-91.

¹⁷⁷ E. Laroche, 1947, p. 209.

¹⁷⁸ Cf. O. Soysal, 2004, p. 306.

¹⁷⁹ Si veda in proposito F. Pecchioli Daddi, 1992, pp. 97-98 e n. 10, con riferimenti bibliografici.

¹⁸⁰ Per questa e le attestazioni seguenti cfr. B.H.L. van Gessel, 1998, pp. 554-555.

¹⁸¹ Cf. B. H. L. van Gessel, 1998, pp. 552-553.

¹⁸² Così F. Pecchioli Daddi, 1998, p. 24.

Nel corso della festa KILAM (CTH 627), la coppia ^DIM - Wašezzili riceve offerte in un gruppo di 14 divinità nel corso delle cerimonie che avvengono presso il tempio della divinità solare:

KBo XVII 9+¹⁸³

Ro I

- 4' LUGAL-*uš-ta* ^DUTU-*wa-aš* É[
 5' *ti-i-ez-zi* 14 *ir-ḥa-i[z-zi]* ^DU[TU
 6' ^DIM ^D*wa_a-še-ez-zi-li* ^D*i-na-a[r*
 7' ^DNIN.É.GAL-*un* ^DZA.BA₄.BA₄ ^D*ta-[*
 8' ^D*wa_a-aḥ-za-šu-un* ^D*ka-taḥ-ḥi-in* ^D[
 9' ^D*ḥ[a-ša-a]m-mi-un* [^D*ḥ*]*a-ra-at-ši-in* GIŠ ^DINANNA TUR x[

Ro II

- 6' LUGAL-*uš* MUNUS.LUGAL-*aš-[(ša T)UŠ-aš* 2 *a-ku-an-zi* ^DI]M ^D*wa_a-še-ez-zi-li*
 7' GIŠ ^DINANNA.GAL ^{LÚ.MEŠ}[(*ḥal-l*)]*i-re-eš* SÌR^{RU} *hé*]-*e-un tar-na-an-zi*

Nel corso della “grande assemblea” che avviene al termine della processione che conduce il sovrano dalla sua residenza al santuario extra-urbano del dio della Tempesta, la coppia costituita dalle due divinità è menzionata tre volte, rispettivamente dopo Tauri(t), dopo la coppia ^DUTU-Mezzulla e al termine della cerimonia:

KBo XX 33+ ¹⁸⁴

Ro I

- 1 LUGAL-*uš ta-ú-re-et e-ku-zi*
 2 LUGAL-*uš* GUB-*aš UŠ-KE-EN* ^DIM Û ^D*wa_a-še-ez-zi-li*

¹⁸³ Testo trascritto da I.Singer, 1984, pp. 32-38. I frammenti in questione sono stati pubblicati anche da E.Neu, 1980, pp. 29-36.

¹⁸⁴ Esemplare B. Si vedano anche i paralleli ABoT 5+ (A), KBo XXV 176+ (C), KBo X 25 (D), KUB II 3 (E), KBo XXVII 42 (F). Cf. I. Singer, 1983, pp. 74-80.

3 GUB-aš Ú-UL UŠ-KE-EN ^DUTU Û ^Dme-ez-zu-ul-la

(...)

7 [A-NA²] ^DIM Û ^Dwa_a-še-ez-zi-li LÚ.MEŠ ^{GIŠ}BANŠUR ša-ak-na-a-aš ti-an-zi

(...)

Vo

65 [GUB-aš U]Š-KE-EN ^DIM Û ^Dwa_a-še-ez-zi-li e-ku-zi SANGA^{MEŠ} pa-a-an-zi

(Ro I 1-3) “Il re beve a Tauri(t). Il re in piedi si inchina. (Beve) al dio della Tempesta e a Wašezzili In piedi non si inchina. (Beve) alla dea Sole e a Mezzulla. (...)

(7) Gli attendenti al tavolo depongono per il dio della Tempesta e Wašezzili (un brodo) d’olio¹⁸⁵. (...)

(Vo 65) In piedi si inchina. (Beve) al dio della Tempesta e a Wašezzili. I sacerdoti SANGA vanno (...).”

Al termine della processione, il sovrano beve infine presso il *ḫuwaši* del dio della Tempesta per il dio della Tempesta e Wašezzili assieme a ^DU.GUR, logogramma indicante qui con ogni probabilità Zilipuri¹⁸⁶, e a ^DWaḫiši. Il medesimo gruppo divino è documentato nel frammento antico ittita KBo XXV 89 (CTH 670)¹⁸⁷.

Oltre ai contesti festivi in cui è associato al dio della Tempesta, Wašezzili è documentato in epoca antico ittita come divinità indipendente in testi di invocazione di origine ḫattica.

Nel testo KUB VIII 41 (CTH 733)¹⁸⁸, un’ invocazione bilingue ḫattico-ittita eseguita dal ^{LÚ}NAR, Wašezzili è invocato con l’epiteto di “leone”, UR.MAḪ, “tra gli dèi”.

Ro II

4’ ma-a-an DUMU-aš A-NA ^Dwa_a-še-ez-zi-li ḫu-ek-zi [^{LÚ}NAR me-ma-i]

¹⁸⁵ Sull’espressione *šaknaš tianzi* si veda CHD, Š/1, p. 36; HEG, S/1, p. 717.

¹⁸⁶ Cf. D. Yoshida, 1991, pp. 56-61.

¹⁸⁷ Cf. E. Neu, 1980, pp. 168-169.

¹⁸⁸ Su cui si veda C. Corti, 2010, pp. 139-156, il quale aggiunge alla tavola KUB VIII 41 i frammenti in ḫattico KBo LX 217 (+) KBo XXV 113 (+) KBo XXV 119. Cf. anche M. Forlanini, 1984, pp. 245-266; J. Klinger, 1996, pp. 169-179. Sul testo si vedano infine le osservazione di E. Laroche, 1947, pp. 187-189.

- 5' *da-an-du-ki-iš-ni* ^D*wa_a-še-ez-zi-li-iš* DINGIR^{MEŠ}-*na-ša* [*iš-tar-na*]
 6' UR.MAḪ LUGAL-*uš zi-ik nu ne-pí-iš te-e¹-kán-na* [*ḫar-ši*]

(4'-6') “Quando il figlio/principe (?) invoca Wašezzili, [il cantore dice]: per l'umanità (sei) Wašezzili, mentre [tra] gli dei tu sei un re leone, e [reggi] il cielo e la terra.”

UR.MAḪ sembra corrispondere, in una versione ḫattica del passo, conservata in KUB XXVIII 75¹⁸⁹, III 11'-13', al termine *takkeḫal*, il quale però, come osservato da E. Laroche¹⁹⁰, deve essere tradotto più correttamente con “eroe”. Nella serie di invocazioni, il dio è preceduto generalmente da Taḫattenuit e seguito da Tašimmet. In un frammento della versione ittita a Wašezzili segue direttamente l'invocazione al “visir” ^{LÚ}SUKKAL, del dio della Tempesta, il cui nome tra gli dèi è “dio della Tempesta del campo”.

Nel frammento VBoT 124, appartenente ad un'altra versione ittita dello stesso testo, all'invocazione a Wašezzili segue in Ro 9 la frase: [*ki-e-ma-aš-ta* ^D]IM *ma-al-te-eš-na-an* [*ḫa-an-ta-an*], “questo è stabilito nell'invocazione del dio della Tempesta”, dalla quale emerge con chiarezza come Wašezzili appartenga alla cerchia del dio della Tempesta.

Quello contenuto nelle liste divine di CTH 733 viene considerato generalmente un particolare pantheon locale, riflesso delle concezioni religiose della regione di Zalpa. Questa tradizione non è confluita direttamente nel culto di stato ma sembra essersi interrotta già all'inizio dell'età antico ittita¹⁹¹.

Wašezzili continua ad essere ben documentato anche in testi di epoca più recente, in costante associazione con il dio della Tempesta e in posizione di vertice nelle liste divine.

Nel frammento KBo XI 51, secondo alcuni studiosi da includere tra quelli relativi ai rituali che hanno luogo il 16° giorno della festa AN.TAḪ.ŠUM

¹⁸⁹ Appartenente ad un'invocazione diversa, eseguita dal ^{LÚ}GUDU₁₂. Cf. C. Corti, 2010, p. 147.

¹⁹⁰ E. Laroche, 1947, p. 209.

¹⁹¹ Così J. Klinger, 1996, p. 169 e n. 175, con riferimento a M. Forlanini, 1984, pp. 253ss.

nel tempio di ^DZA.BA₄.BA₄¹⁹², la coppia ^DU - ^Dwašezzili è oggetto della cerimonia del bere da parte del re e della regina¹⁹³.

KBo XI 51 (CTH 612[?])

Ro III

11' [pár]-aš-na-ú-wa-aš-kán ú-iz-zi LUGAL MUNUS.LUGAL GUB-aš ^DU
^Dwa_a-<š>e-ez-za-li-in¹⁹⁴

12' ^ra¹-ku-wa-an-zi LUGAL-uš hu-u-up-pa-ri ši-pa-an-ti

(11'-12') “(Quello) dell'accovacciarsi viene. Il re e la regina bevono in piedi al dio della Tempesta e a Wašezzali. Il re liba in un vaso *huppar*”.

Alle righe Ro III 15'-17' è la coppia ^DUTU ^Dme-ez-zu-ul-la a ricevere libagioni.

La stessa sequenza è documentata in KUB XI 18 + KUB XX 63, testo relativo al quattordicesimo e quindicesimo giorno dell'AN.TAḪ.ŠUM. Il dio non risulta invece attestato in alcuno dei testi attribuiti alla festa *nuntarriašhaš*.

Nel frammento in *ductus* recente KUB X 93, inserito in CTH 685 tra i frammenti di festività in onore delle divinità protettrici, la sequenza documentata è: ^DIM - ^DWašezzili - ^DU - ^DUTU, con una non frequente doppia ricorrenza del dio della Tempesta, il cui nome è scritto una prima volta con l'ideogramma IM/IŠKUR e la seconda volta con il numero astrale 10 (U)¹⁹⁵.

KUB X 93

Ro I

4' [nu A-NA ^{LÚ}SANGA ^DK]AL a-ku-wa-an-na pí-ia-an-zi

5' [nu ^DKAL GUB/TUŠ-aš] ^re¹-ku-zi ^DIM ^Dwa_a-še-ez-za-le-e[n]

6' [GUB/TUŠ-aš e-ku-zi] SÌR^{RU}

¹⁹² Su cui si veda E. Badali - C. Zinko, 1994.

¹⁹³ L'appartenenza del frammento al 16° giorno della festa AN.TAḪ.ŠUM non è però certa. Cf. D. Yoshida, 1996, p. 138. La menzione, in KUB XXV 1, III, 24'-25', di libagioni per il dio della Tempesta di Zippalanda, esclude a mio avviso la possibilità di una contemporanea presenza del dio Wašezzili, mai attestato in concomitanza del dio della Tempesta di Zippalanda. Cf. *infra*, p. 73.

¹⁹⁴ A partire dal segno ŠE, in rasura, il testo è scritto sul bordo della tavoletta.

¹⁹⁵ V. G. McMahon, 1991, pp. 224-225.

(4'-6') “[Si dà da bere [al sacerdote di ^DK]AL e [egli beve in piedi/seduto al dio della Tempesta e a Wašezzili. Si canta.”

I passi riportati costituiscono una sintesi di un casistica che potrebbe essere ben più ampia, ma sono indicativi del legame particolare che sembra unire tra loro, nei testi ittiti di carattere festivo, Wašezzili e il dio della Tempesta.

Tale legame sembra riflettersi nell'associazione tra i teonimi ḫattici *wašezzašu* e *taparwašu*¹⁹⁶. Il primo costituisce evidentemente un derivato in *-šu* della stessa radice *wašaši* presente nel teonimo Wašezzili, mentre il secondo si sarebbe formato, secondo E. Laroche¹⁹⁷, dal termine ḫattico **tap/warw(a)* con l'aggiunta del medesimo suffisso *-šu*¹⁹⁸. La medesima radice sembra potersi riconoscere nei nomi *eštawarwašiuinu* e *taparwašašḫap*, il primo dei quali è documentato in KUB XXVIII 20, Vo[?] col. dr. e, nella forma *eštaparwašiuinu*, in KUB XXVIII 20, Vo[?] col. dr. 4'. Il secondo risulta attestato in KUB XXVIII 107 I 9'.

eštawar/parwašiuinu è ritenuto da C. Girbal¹⁹⁹ un appellativo del dio della Tempesta ḫattico Taru, e analizzato come composto di *wašaši-* e dell'elemento *eštawar*, in cui sarebbe presente la radice **tap/warw(a)*, con l'aggiunta dei formanti nominali *-wi-* e *-nu-*. **tap/warw(a)* con l'aggiunta del sostantivo **šḫaf*, “dio”, sarebbe anche all'origine di *taparwašašḫap*.

La morfologia di *eštawar* è però discussa. Nel rituale bilingue ḫattico-ittita KUB XLVI 54, Ro 15 (CTH 425), il termine sembra corrispondere all'ittita *šakriya-*, secondo J. Tischler²⁰⁰: “ein positiver Begriff, wie ‘Gesundheit’, ‘Wohlergehen’”. Secondo l'analisi di C. Girbal²⁰¹, il termine costituirebbe un aggettivo, il che darebbe al costrutto *eštawarwašiuinu* il significato: “quello (= il dio) della santa abbondanza”. Il medesimo elemento, secondo Girbal non analizzabile semplicemente come composto di *eš-* e *tawar*, sarebbe poi presente nel termine *eštapartiliš*, attestato più volte in KUB I 17, dove l'aggettivo è usato in maniera avverbiale. O. Soysal²⁰² propone invece di scomporre il termine in un prefisso nominale *eš-* e *tapar/tawar* o, in alternativa, come

¹⁹⁶ Su cui si veda principalmente F. Pecchioli Daddi, 1998, pp. 23-25.

¹⁹⁷ E. Laroche, 1973, p. 85. Cf. anche F. Pecchioli Daddi, 1998, p. 24.

¹⁹⁸ Su questo morfema si veda la bibliografia riportata in F. Pecchioli Daddi, *ivi*, p. 7, n. 14.

¹⁹⁹ C. Girbal, 1986, pp. 91-92.

²⁰⁰ HEG, S/1, p. 728.

²⁰¹ C. Girbal, 1986, p. 94.

²⁰² O. Soysal, 2004, pp. 416-417.

eš=ta=wa_{ar}/par, con **wa_{ar}/*par* che avrebbe il significato lessicale di “mille”, corrispondente all'accadico *LĪM*²⁰³.

Lo stesso elemento radicale è riconoscibile infine nel teonimo ^DZaparwa/^DZiparwa, identificato da E. Laroche²⁰⁴ con il dio della tempesta palaico. La variante Ziparwa sarebbe secondo lo studioso la forma ittizzata di Zaparwa, analogamente all'alternanza ben documentata tra ^DNerak e ^DNerik. La natura di divinità della tempesta sembra confermata dalle occorrenze del teonimo in liste di divinità palaiche. In KBo VIII 74+, Vo III 16'-21' (CTH 752)²⁰⁵, il dio della Tempesta, indicato dall'ideogramma ^DIM è inserito in una sequenza divina che comprende anche Kataḫzipuri, ^DUTU e gli dèi [Ilaliy]andaš. La stessa sequenza è documentata in KUB II 4, Vo IV 15'-29' (CTH 750), contenente la descrizione di una festa per Zaparwa, dove il nome in scrittura fonetica si trova al posto dell'ideogramma.

L'associazione tra i teonimi ^Dtaparwašu e ^Dwašezzašu è documentata in alcune descrizioni di offerte per le statue regali, nei testi KBo II 29, Ro 7'-8' e KUB XXXIX 89 II 10'-11' (CTH 660). Come notato da F. Pecchioli Daddi, i due teonimi compaiono in contesto analogo, ma senza determinativi, nel testo KUB XXX 41 IV 22 (CTH 669).

Taparwašu è attestato dall'età antico ittita come teonimo, in liste divine di origine ḫattica del tipo: ^DA/Ištanu - ^DTaparwašu - ^DTappinu – Kammama – Telipinu - GAL.ZU, dove le prime tre divinità corrispondono alla sequenza ^DUTU - ^DIM/U – Mezzulla in altri testi²⁰⁶. *Taparwašu* è dunque chiaramente individuato dalla posizione come un dio della tempesta. Nella lunga lista di divinità ḫattiche contenuta nella festa della luna e del tuono, in KUB XXXII 135+, Vo IV 12', la triade divina riceve l'offerta di una pecora. In KBo XXV 178, Ro I 16-17, Ištanu (scritto nella forma semi-logografica ^DUTU-un), *Taparwašu* e *Tappinu*, sono al centro del rito del bere eseguito dal sovrano sul trono. La triade è qui inserita in un gruppo di sette divinità che comprende, oltre a quelle menzionate poco sopra, la dea Ḫulla, collocata tra Kammama e Telipinu. In un altro testo forse riconducibile alla stessa festa, KBo XX 70 + XXI 88, il medesimo gruppo divino riceve offerte nell'edificio indicato come É.ZABAR.DAB²⁰⁷, da parte stavolta del principe. E. Laroche²⁰⁸, confrontando la sequenza divina del testo IBoT I 29 (CTH 633), Ro 63, relativo alla festa *ḫaššumaš*, con quelle di CTH 630, ha notato

²⁰³ O. Soysal, 2004, p. 299.

²⁰⁴ E. Laroche, 1973, p. 85.

²⁰⁵ *Editio princeps* di E. Neu, 1980, pp. 220-223. Per la disposizione dei frammenti e la bibliografia relativa si rimanda a S. Košak, hethiter.net/: hetkonk (v. 1.87).

²⁰⁶ Cf. D. Yoshida, 1996, pp. 88ss.

²⁰⁷ Su cui si veda il commento alle pp. 397-398.

²⁰⁸ E. Laroche, 1973, pp. 83-85.

l'equivalenza tra il dio della Tempesta ḫattico Taru e Taparwašu. Questo ha portato D. Yoshida²⁰⁹ a ipotizzare che quest'ultimo costituisca in effetti un appellativo ḫattico del dio della tempesta. *Taparwašu e wašezzaššu* sembrerebbero dunque costituire due epiteti, riconducibili ai termini ḫattici **tap/wa_arw(a)-* e **wa_aši-*, passati ad indicare, in alcuni contesti, le entità divine a cui sono attribuiti²¹⁰.

Il termine *taparwašu*, oltre ad essere usato come teonimo, compare frequentemente nelle feste ittite come identificativo di un certo tipo di pane, e in quanto tale preceduto dal determinativo NINDA²¹¹. L'uso di questo tipo di pane sembra particolarmente frequente nel culto del dio della Tempesta di Nerik²¹². In due testi, rispettivamente KUB XI 13 (CTH 613), relativo alle celebrazioni del 18° e 19° giorno della festa AN.TAḫ.ŠUM, e in KUB XX 78 (CTH 591), appartenente alla festa del mese, esso viene direttamente collegato al culto degli dèi della tempesta:

KUB XI 13, Vo V

- 9' GAL LÚ.MEŠ¹ME-ŠE-DI LUGAL-*i te-ez-zi*
 10' NINDA^Ata-pár-wa_a-šu-uš ŠA D^U NINDA.GUR₄.RA

“ Il capo delle guardie del corpo dice al re: «il *taparwašu-* (è) la pagnotta del dio della Tempesta».”

Analogamente, in KUB XX 78:

KUB XX 78, Ro III

- 3' GAL ME-ŠE-DI NINDA^Ata-par-wa_a-šu-un
 4' LUGAL-*i tar-kum-mi-ia-iz-zi*
 5' NINDA^Ata-par-wa_a-šu-uš-wa D^U-aš NINDA^Aḫar-ši-iš²¹³

²⁰⁹ D. Yoshida, 1992, p. 149.

²¹⁰ Così F. Pecchioli Daddi, 1998, p. 25, secondo cui la coppia di epiteti riprodurrebbe in due elementi distinti una composizione nominale ḫattica riferita al dio della tempesta e presente nell'epiteto *eštaw_ar/parwa_asiuinu*.

²¹¹ Cf. H. A. Hoffner Jr., 1974, pp. 185-186.

²¹² D. Yoshida, 1996, p. 326.

²¹³ Scritto sul bordo della tavoletta.

“Il capo delle guardie del corpo annuncia il pane *taparwašu*- al re: « il *taparwašu*- (è) la pagnotta del dio della Tempesta».”

Secondo V. Haas²¹⁴, l’espressione “pagnotta del dio della Tempesta” potrebbe fare riferimento alla forma del particolare tipo di pane, la quale potrebbe riprodurre un oggetto cerimoniale forse legato alla regalità. A mio avviso, essa potrebbe essere ricondotta all’*hapax tethešnaš* NINDA.GUR₄.RA documentato in KBo XVII 88 + KBo XXIV 116, Ro II 18-19: [*n*]a-an GAL DUMU^{MEŠ}.É.GAL tar-kum-mi-ia-iz-zi^{URU}zi-pa-la-an-ta-az / [*te-e*]t-hé-eš-na-aš NINDA.GUR₄.RA-iš (...), “e il capo degli impiegati di palazzo annuncia: « da Zippalanda la pagnotta del tuono » (...)”²¹⁵. L’osservazione di D. Yoshida, secondo cui il dio della tempesta di Zippalanda, nella documentazione disponibile, non risulta associato al tuono e non riceve offerte nelle feste del tuono²¹⁶, deve essere a mio avviso corretta alla luce di quanto finora osservato. L’analisi della presenza del teonimo Wašezzili nelle liste divine e l’associazione tra *taparwašu* e *wašezzaššu* portano infatti alla conclusione opposta. Lo stesso Yoshida²¹⁷ menziona del resto la presenza, già ricordata, di una festa del tuono per il dio della tempesta di Zippalanda e di una analoga cerimonia per il monte Daḥa in KUB LV 1.

Già V. Haas²¹⁸, nella sua analisi del pantheon di Zippalanda, aveva osservato nel 1994 come la posizione occupata da Wašezzili nelle liste divine corrisponda alla posizione in cui si trova generalmente il dio della tempesta di questa città²¹⁹. Il dio della Tempesta di Zippalanda risulta strettamente associato fin dall’epoca antico-ittita al dio della Tempesta di Ḫatti, al punto da costituire una diade divina interpretata nel culto di stato, almeno a partire dall’età imperiale, come una coppia padre-figlio, sul modello del rapporto che lega tra loro il dio della Tempesta e la sua manifestazione locale della città di Nerik.

A differenza del dio della Tempesta di Nerik, però, il legame che unisce il dio della Tempesta di Zippalanda al capo del Pantheon è ben attestato già in epoca antico-ittita, quando i due dèi compaiono nel gruppo delle divinità di vertice in numerose liste

²¹⁴ V. Haas, 1994, pp. 807-808.

²¹⁵ Si veda il commento alle pp. 162-164.

²¹⁶ D. Yoshida, 1996, p. 324.

²¹⁷ *Ibidem*.

²¹⁸ V. Haas, 1994, p. 589.

²¹⁹ Su cui si veda V. Haas, 1994, pp. 588-593, M. Popko, 1994, pp. 32-37.

di offerte²²⁰, generalmente dopo la coppia costituita dalle divinità solari di Arinna ^DUTU - ^DMezzulla o, secondo i corrispondenti nomi hattici, ^DIštanu - ^DTappinu²²¹. Da un'osservazione delle liste divine si nota come, in presenza di Wašezzili, la coppia costituita da questo dio e dal dio della Tempesta preceda regolarmente quella costituita dalle due divinità solari, mentre il contrario si verifica quando al posto di Wašezzili si trova il dio della tempesta di Zippalanda²²². Il dio della tempesta di Nerik non risulta invece mai preceduto nelle liste divine dal dio della tempesta.

In nessun caso è documentata la presenza contemporanea di Wašezzili e del dio della tempesta di Zippalanda nello stesso gruppo divino. Questo ha portato V. Haas e altri studiosi²²³ all'ipotesi che essi si identifichino e che Wašezzili possa costituire il nome hattico del dio della Tempesta di Zippalanda. Nella sequenza documentata nella grande assemblea del KILAM, dove come abbiamo visto la coppia ^DU – ^DWašezzili è presente tre volte, il dio della Tempesta di Zippalanda compare al ventottesimo posto associato alla paredra Kataḥḥa, la divinità principale della città di Ankuwa²²⁴. Si tratta di una figura divina ancora poco nota, interpretata generalmente dagli studiosi come una dea della vegetazione e della fertilità, il cui culto è attestato in larghe aree dell'Anatolia centro-settentrionale dall'età antico ittita²²⁵. Fin da quest'epoca, compare associata al dio della Tempesta di Zippalanda in testi di carattere festivo, come documentato da espressioni come [^DK]a-taḥ-ḥi-in ^{URU}Zi-ip-pa-la-[an]-ti-el in IBoT 1.29, Vo 27', testo relativo alla festa *ḥaššumaš* (CTH 629). È a mio avviso la presenza di Kataḥḥa nella sequenza del KILAM a motivare la posizione inusuale occupata dal dio della Tempesta di Zippalanda e la presenza, nella medesima cerimonia di offerte, di questo dio e di Wašezzili.

F. Pecchioli Daddi ha sottolineato l'importanza, per l'identificazione di Wašezzili, del teonimo composto ^Dtaḥawašezzu, presente nel frammento della festa KILAM KUB LIX 22, Ro III 24' (CTH 627) in associazione con il dio della Tempesta, ^DIM, in un contesto di deposizione di offerte²²⁶. A questa attestazione si può oggi aggiungere KUB

²²⁰ Cf. KBo XX 10 + KBo XXV 89, Ro I, 15; KBo XX 35, 3'; KBo XX 28, Ro², 15', KUB LIII 13, Ro II, 22'.

²²¹ Su queste liste divine si veda D. Yoshida, 1996, pp. 293-295.

²²² *Ibidem*.

²²³ Cf. F. Pecchioli Daddi, 1998, p. 25; H.S. Schuster, 2002, p. 460.

²²⁴ Nei frammenti ABoT 5+ IV 3'-5' e KBo XX 33+, 57. Cf. I. Singer, 1983, p. 77.

²²⁵ Cfr. P. Taracha, 2009, p. 53. Sul culto di questa divinità si veda in particolare A. Ünal, 1980, pp. 477-478; D. Crasso, 2005, pp. 150-152. Per le attestazioni del nome cf. B. H. L. van Gessel, 1998, pp. 228-235.

²²⁶ F. Pecchioli Daddi, 1998, p. 25.

XXXIV 81 (CTH 652), un frammento menzionante l' "uomo del dio della Tempesta" dove si legge, alla riga 13': *taḥ-wa_a-ši-iz-zu-un*.

Secondo F. Pecchioli Daddi, nel teonimo sarebbero riconoscibili il nome *wašezzu*, riconducibile alla stessa radice di *wašezzili* e di *wašezzaššu*, e l'elemento *Daḥa*, ben noto nella documentazione ittita come nome della montagna sacra di Zippalanda²²⁷. Questo sembrerebbe provare, secondo la studiosa, l'identificazione di *Wašezzili* con il nome ḫattico del dio della tempesta di questa città, come confermato dalla presenza alternativa dei due teonimi nelle liste divine. Occorre però osservare la presenza di un elemento nominale **taḥ(a)-* in numerosi teonimi ḫattici, quali ad esempio: *taḥpillanu*, *taḥangulla*, *taḥišu*, *taḥatenuit*²²⁸. Secondo O. Soysal²²⁹ si tratterebbe di un elemento prefissale presente in ḫattico in nomi e verbi. Nel primo caso è presente soprattutto in prestiti ittiti e teonimi, e sembra servire alla formazione denominale o deverbale (participiale). Lo stesso elemento sembra potersi riconoscere anche nel sostantivo *taḥaya-*, indicante un funzionario cultuale, forse corrispondente al ^{LÚ}ŠU.I e, in ittita, nel nome di professione ^{LÚ}*taḥiyala-*. In definitiva, è possibile dunque che in *taḥawašezzu* sia presente lo stesso elemento grammaticale, piuttosto che l'oronimo *Daḥa*. Il dato non inficia comunque l'identificazione di *Wašezzili* con il dio della tempesta di Zippalanda. Come correttamente osservato da H. S. Schuster²³⁰, tale identificazione non esclude che, in epoca più tarda, il dio della tempesta di Zippalanda venisse chiamato con nomi diversi. La scrittura semi-logografica ^DU-up ^{URU}*Zippalanda* documentata in KUB XLVII 46, II 20 (CTH 706) testimonia evidentemente di una avvenuta sovrapposizione con il dio della tempesta ḫurrita *Tešup*.

La coppia *taparwašu - wašezzaššu* dei rituali ittiti sembrerebbe costituirsi dunque sul modello della coppia costituita dal dio della tempesta e dal dio della tempesta di Zippalanda/*Wašezzili* documentato fin dall'epoca antico-ittita. Se il primo costituisce un appellativo ḫattico del dio della tempesta, si può pensare che il secondo epiteto, costruito sulla stessa radice del nome *Wašezzili*, sia invece rivolto al dio della tempesta di Zippalanda e, al pari di *taparwašu*, venga usato in certi contesti in senso traslato per indicare la divinità.

La presenza di una "pagnotta del tuono" nel culto di Zippalanda non deve quindi stupire in considerazione del ruolo centrale occupato dal dio *Wašezzili* nel contesto delle

²²⁷ Si veda in proposito M. Popko, 1994, pp. 37-39.

²²⁸ Per l'elenco completo dei teonimi si veda B. H. L. van Gessel, 1998, pp. 423-428.

²²⁹ O. Soysal, 2004, pp. 246-247.

²³⁰ H. S. Schuster, 2002, p. 460, n. 936.

cerimonie del tuono. Questa categoria di testi, oltre a costituire una documentazione importante per la comprensione del culto di Wašezzili, mi sembra portare elementi a favore dell'identificazione di questa figura divina con il dio della tempesta di Zippalanda.

2.2 I TESTI

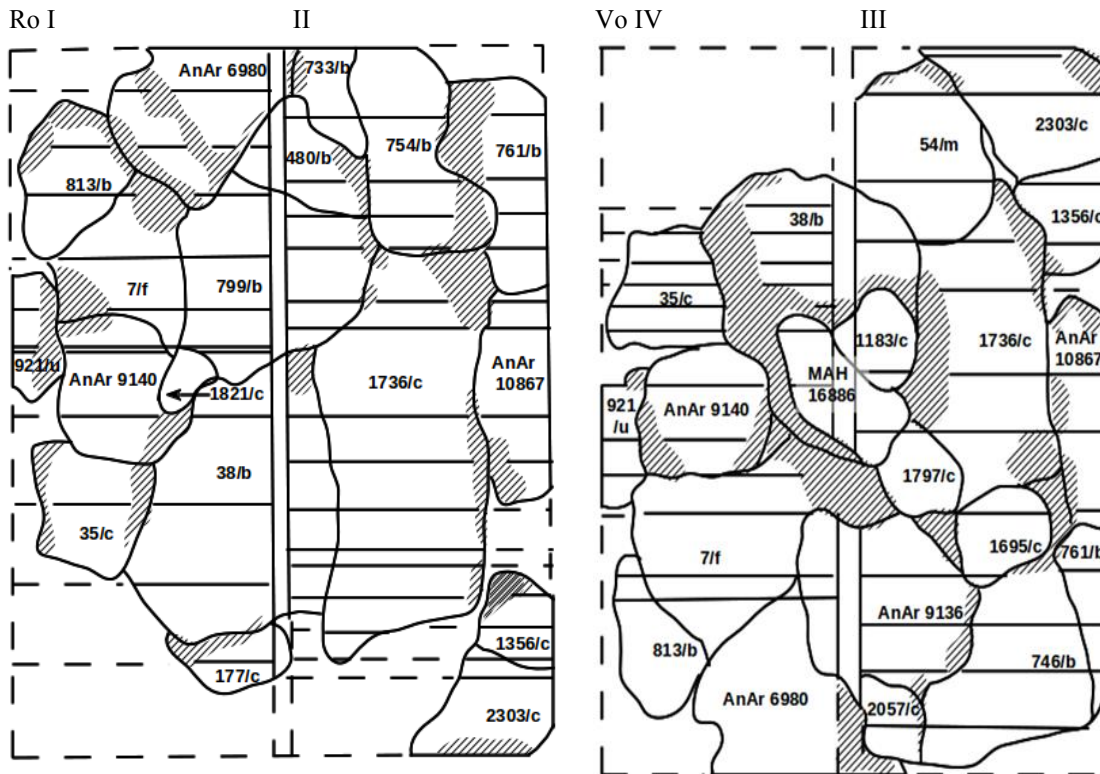
2.2.1 KBo XVII 74+ // KBo XVII 11+

2.2.1.a *I frammenti*

Esemplare A:

Frammento	Edizione	CTH	Ductus	Luogo di ritrovamento
7/f	KBo XVII 74	631.1	OS	Büyükkale A
+ 38/b	KUB XXXIV 123			Büyükkale A
+ 480/b	KBo XVII 74			Büyükkale A
+ 733/b	KBo XVII 74			Büyükkale A
+746/b	KBo XVII 74			Büyükkale A
+ 754/b	KBo XVII 74			Büyükkale A
+ 761/b	KBo XVII 74			Büyükkale A
+ 799/b	KBo XVII 74			Büyükkale A
+ 813/b	KBo XVII 74			Büyükkale A
+ 35/c	KBo XXI 25			Büyükkale A
+ 177/c	KBo XXXVIII 32			Büyükkale A
1183/c	KBo XXX 66			Büyükkale A
(+) 1356/c	KBo XXXIX 76			Büyükkale A
+ 1695/c	KBo XVII 74			Büyükkale A
+ 1736/c	KBo XVII 74			Büyükkale A
+ 1797/c	KBo XVII 74			Büyükkale A
(+) 2303/c	KBo XLI 64			Büyükkale A
(+) 54/m	KBo XLIV 167			Büyükkale A*, Südhang ²³¹
+ 921/u	KBo XLVIII 128			Büyükkale A*
+ AnAr 6980	ABoT 1.9			Büyükkale A*
+ AnAr 9136	KBo XVII 74, ABoT 1.12			Büyükkale A*
+ AnAr 9140	KBo XVII 74, ABoT 1.8			Büyükkale A*
+ AnAr 10867	KBo XVII 74			Büyükkale A*
+ MAH 16886	KBo XVII 74, FHG 24			Büyükkale A*

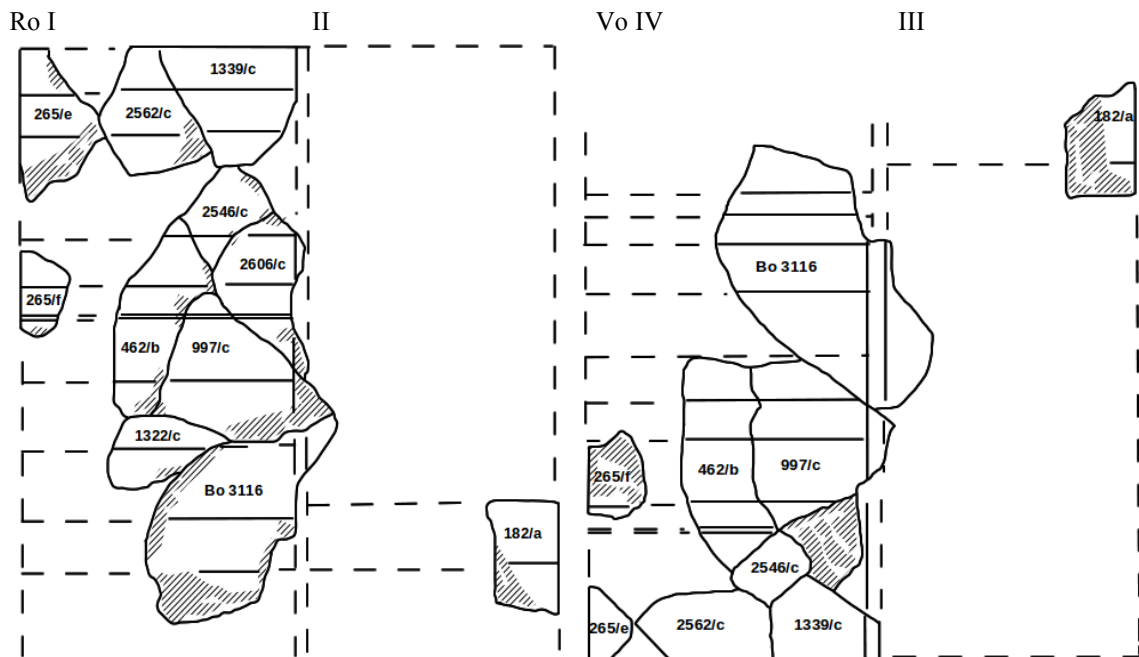
²³¹ In conformità con S. Košak, hethiter.net/: hetkonk (v. 1.87), segnalo con un asterisco i frammenti la cui provenienza si è potuta accertare grazie al *join*.



Esemplare B:

Frammento	Edizione	CTH	Ductus	Luogo di ritrovamento
462/b	KBo XVII 11	631.1	OS	Büyukkale A
+ 997/c	KBo XVII 11			Büyukkale A
+ 2606/c	KBo XXX 25			Büyukkale A
+ 2546/c	KBo XXXIV 11			Büyukkale A
+ 1339/c	KBo XX 12			Büyukkale A
+ 2562/c	KBo XX 12			Büyukkale A
+265/e	KBo XX 12			Büyukkale A*
(+) 265/f	KBo XXV 95			Büyukkale A
(+) 1322/c	KBo XXX 29			Büyukkale A
+ Bo 3116	KUB XLIII 26			Büyukkale A*
(+) 182/a	KBo XXXIV 5			Büyukkale A

²³² Da S. Košak, hethiter.net/: hetkonk (v. 1.87).



2.2.1.b *Datazione*

Nella sua edizione di KBo XVII 74+²³⁴, E. Neu ritiene il duplicato KBo XVII 11+ un tipico testo antico ittita, datandolo approssimativamente alla seconda metà del XVI secolo a.C. KBo XVII 74+ costituirebbe invece, secondo lo studioso, una copia più recente, antico ittita ma databile secondo il *ductus* al XIV/XIII secolo. Una diretta dipendenza tra i due testi, seppur da non escludere, non è però certa, dal momento che entrambe le redazioni potrebbero derivare da un archetipo comune più antico²³⁵. Tra la redazione dei due duplicati correrebbero, secondo E. Neu, circa duecento anni. Ritornando sulla questione nel 1973²³⁶, E. Neu e Ch. Rüster hanno proposto per KBo XVII 74+, messo a confronto con il testo, leggermente più recente, KBo XVII 75²³⁷, una datazione agli inizi del XIV secolo.

²³³ Da S. Košak, *hethiter.net/:* *hetkonk* (v. 1.87). Rispetto al disegno di Košak, ritengo che il frammento 182/a debba essere spostato di ca. 10 righe più in alto in Ro II, e di conseguenza, di 10 righe in basso in Vo III. Si veda il commento a Ro II 45-48.

²³⁴ E. Neu, 1970.

²³⁵ *Ivi*, p. 63.

²³⁶ E. Neu - Ch. Rüster, 1973, pp. 232-242.

²³⁷ *Infra*, pp. 165ss.

Tali ipotesi di datazione devono essere oggi considerevolmente riviste, alla luce dei nuovi criteri di indagine paleografica su cui E. Neu non poteva ancora fare affidamento. In particolare, la datazione dell'esemplare A deve essere chiaramente alzata, non potendo il testo in alcun modo costituire una copia del quattordicesimo né tantomeno del tredicesimo secolo, e non essendovi elementi per giustificare una lontananza cronologica di due secoli tra le due redazioni.

I due duplicati, qui presentati in edizione sinottica, forniscono in effetti elementi di notevole interesse dal punto di vista dell'analisi paleografica. Essi forniscono l'esempio di due redazioni cronologicamente non molto distanti tra loro, ma che pure presentano alcuni, non trascurabili, elementi di differenza. Mentre l'esemplare B, KBo XVII 11+ presenta le caratteristiche tipiche dei testi antico ittiti, l'esemplare A mostra tratti di più difficile interpretazione, collocandosi in quella che sembra costituire una fase della scrittura più avanzata, e per alcuni aspetti già considerabile medio ittita, pur mantenendo tratti tali da consentire a Ch. Rüster di inserirlo, in StBoT 20, tra i testi di riferimento per quanto riguarda la forma dei segni cuneiformi antico ittiti²³⁸.

I due duplicati consentono in altre parole di osservare lo sviluppo dei segni e delle modalità di redazione del testo in una fase particolarmente complessa quale il momento di transizione tra quella che viene convenzionalmente definita scrittura antica, OS, e la fase iniziale della scrittura medio ittita, MS²³⁹, almeno fino all'apparire delle varianti ricondotte, secondo la classificazione di F. Starke²⁴⁰, alla fase IIc. È stato infatti osservato come, dal punto di vista paleografico non esistano elementi certi per attribuire un testo ad un periodo o all'altro²⁴¹, tanto che molti testi precedentemente considerati antico ittiti vengono oggi attribuiti alla fase medio ittita²⁴².

La definizione di un testo come medioittita può insomma essere stabilita con certezza, in mancanza di elementi paleografici evidenti – pressoché assenti, come abbiamo visto, nelle prime fasi del MS – soltanto su base linguistica e grammaticale. C. Melchert ha catalogato otto innovazioni grammaticali caratteristiche della fase medio

²³⁸ Ch. Rüster, 1972.

²³⁹ Adotterò d'ora in avanti, per riferirmi alla forma dei segni cuneiformi e al *ductus*, ossia l'insieme delle caratteristiche fisiche della scrittura, la terminologia adottata dal *Chicago Hittite Dictionary*, L-N, X-XI, con la distinzione tra testi OS, MS, e LS. Parimenti, laddove invece si faccia riferimento all'epoca presunta di redazione del documento, basata su criteri intrinseci al testo e sulle caratteristiche grammaticali, mi avvarrò delle sigle OH, MH e LH.

²⁴⁰ F. Starke, 1985, pp. 21-27.

²⁴¹ Si vedano in proposito le osservazioni di J. Miller, 2004, pp. 463-464, n. 774; M. Weeden, 2011, pp. 45-48. Cf. anche M. Popko, 2007, pp. 575-581.

²⁴² Si veda, per un'eccellente sintesi delle ricerche in proposito e una nuova definizione della questione, Ch. Rüster - G. Wilhelm, 2012, pp. 60-70.

ittita²⁴³, in base alle quali potrebbe essere possibile attribuire un testo ad una fase storica e linguistica più precisa. Il confronto tra i due duplicati qui in analisi risulta però, da questo punto di vista, deludente. Non emergono infatti tracce di innovazioni significative su cui basare l'ipotesi di una attribuzione del duplicato più recente alla fase medio ittita. Entrambe le versioni mostrano, al contrario, affinità tali da rendere a mio avviso probabile una diretta dipendenza dell'una dall'altra.

Dall'osservazione delle fotografie, si nota con evidenza, nell'esemplare B, la presenza di alcune tra quelle che sono state considerate caratteristiche tipiche del *ductus* antico ittita²⁴⁴: in generale si osserva una grafia molto fitta, con i segni ben impressi nell'argilla e molto vicini tra di loro, e poca distanza tra le parole. Questi due elementi sono meno evidenti nell'autografia di H. Otten, da cui si ricava un'impressione del testo diversa. L'esemplare A risulta, come si può notare dal confronto tra i due frammenti proposto da E. Neu²⁴⁵, ben diverso: le parole sono in generale più distanziate e i segni ben divisi tra loro. Lo stato estremamente frammentario con cui ci è pervenuto l'esemplare B non consente di individuare in esso la presenza di legature. In KBo XVII 74+ si nota invece *A-NA* in legatura in Ro II 40 e in Vo IV 10'. In altre posizioni, tale legatura non sembra venire effettuata. Si osservi in proposito *ma-a-na-pa* a Ro II 62. Anche *kat-ta* è scritto in legatura in A, Ro I 28²⁴⁶.

Dal punto di vista della forma dei segni, si notano poche varianti significative tra i due duplicati. L'elemento più evidente è la presenza, in KBo XVII 74+, della tipica variante medio ittita dei segni DA e IT, resi con il cuneo orizzontale basso allungato rispetto agli altri²⁴⁷. KBo XVII 11+ presenta invece la forma OS del segno, con i tre orizzontali allineati. Questo elemento, come è stato osservato, non è di per sé sufficiente per etichettare un testo come antico ittita o come medio ittita, dal momento che la forma scalare del segno DA è presente ad esempio anche nel famoso testo di Zakraši (KBo XVII 14+), il testo, vale a dire, in base al quale si sono definite le caratteristiche del

²⁴³ C. Melchert, 2008, pp. 525-531.

²⁴⁴ Si tende generalmente, negli studi ittologici, a distinguere il *ductus* propriamente detto, relativo alle caratteristiche esteriori del documento, come la densità della scrittura e l'organizzazione spaziale del testo, dalla forma con cui i segni sono tracciati. Una forte critica a tale tendenza è stata recentemente sollevata da Th. van den Hout, 2012, pp. 152-153, il quale ha ribadito, in linea con la terminologia corrente negli studi paleografici, la correttezza d'uso del termine *ductus* per indicare l'insieme delle caratteristiche relative alla forma scritta di un testo, compreso l'aspetto dei segni. Su questo argomento si veda anche M. Popko, 2007, p. 576.

²⁴⁵ E. Neu, 1970, tavole I e II.

²⁴⁶ Possibilmente anche in Vo IV 18' e 21', ma in mancanza di un'osservazione diretta della fotografia non è possibile stabilirlo con certezza. L'autografia di H. Otten del frammento AnAr 9140 (KBo XVII 74, Vo IV 21') mostra in ogni caso *kat-ta* senza legatura.

²⁴⁷ Sullo sviluppo di questi due segni tra antico e medio ittita si veda, di recente, Ch. Rüter - G. Wilhelm, 2012, pp. 64-68.

ductus OS. Il segno TA compare di norma in B nella forma più antica, con i verticali centrali più alti del cuneo orizzontale superiore, mentre in A si trova la forma più recente, con i verticali bassi²⁴⁸. Il segno ŠA è invece reso in entrambi i testi con i verticali centrali bassi. I segni E, AZ, URU (conservato però solo in A), LI e AH compaiono in ambo i duplicati nella forma più antica, mentre differenze si riscontrano nella resa di HAR, scritto di norma con quattro cunei orizzontali in B e con tre in A, in entrambi i casi nella variante OS. In definitiva, le differenze di *ductus* tra i due esemplari non sono a mio avviso tali da permettere di distinguere una versione B OS da una versione A MS, e in ogni caso non tali da escludere con certezza la possibilità che si tratti di differenze dovute alla diversa mano dello scriba redattore.

Passando dall'osservazione del *ductus* a quella grammaticale, si notano ben poche differenze tra i due duplicati, i quali presentano caratteristiche tipiche della fase antico ittita. Un'analisi dettagliata delle particolarità sintattiche e morfologiche di KBo XVII 74+ è stata già effettuata da E. Neu²⁴⁹, e a questa si fa qui riferimento, limitandoci a riassumerne brevemente gli elementi più caratteristici. Dal punto di vista morfologico, si osserva, in entrambi i duplicati, la presenza del caso genitivo plurale comune in *-an* (di contro al più tardo *-aš*), in ^{LÚ.MEŠ}MEŠEDI-*an* (Ro I 2, 3) e *patan*^{GIŠ}GÌR GUB (Ro I 10), del nominativo plurale comune in *-e* (più tardi *-at*) in Ro I 6, e dell'accusativo plurale *-uš* (più tardi *-aš*), ad esempio in Ro II 36.

Dal punto di vista della sintassi, si nota l'accordo della posposizioni *peran*, *appan* e *tapuša* con il caso genitivo, rispetto al più tardo uso del dativo. La congiunzione è presente in entrambi i duplicati tanto nella versione antica *ta* quanto in quella più recente *nu*, ma con una netta prevalenza della prima, a cui non viene affisso di norma il pronome personale, anche laddove sintatticamente ne sarebbe prevista la presenza.

Per quanto riguarda la grafia, si osserva infine la presenza di casi di *scriptio plena* in entrambi i testi, con alcune divergenze che però, anche in questo caso, non consentono di stabilire con certezza la posteriorità di un testo sull'altro. Si veda in proposito *pé-e-da-an-zi* in B, Ro I 45, 57 di contro a *pé-da-an-zi* in A, oppure *ma-a-ni-ia-aḫ-ḫi* in A Vo IV 10⁷ e *ma-ni-ia-aḫ-ḫi* in B, e ancora *ḫu-u-kan-zi* in A Ro I 44 e *ḫu-kan-zi* in B.

²⁴⁸ Si veda ad esempio la resa del segno TA in *ta-aš-ta* alla riga KBo XVII 74+, Ro I 45. *Contra* Ch. Rüster, 1972, dove il segno TA appare con i cunei centrali alti.

²⁴⁹ E. Neu, 1970, pp. 64-66.

Si nota poi una certa oscillazione tra l'uso di scrittura sillabica e scrittura logografica in entrambi i testi, con una netta predilezione per la scrittura fonetica, sia nei sostantivi che negli avverbi e nelle preposizioni.

Tra le innovazioni medioittite individuate da C. Melchert, si individua soltanto la presenza di *anda* al posto di *andan* nell'uso locativo di "dentro" alla riga Ro 48, conservato soltanto in B ma ragionevolmente presente anche nell'esemplare più recente.

In definitiva, non sembrano esservi elementi definitivi per attribuire l'esemplare A, KBo XVII 74+, ad una fase linguistica più avanzata rispetto a B. Tanto dal punto di vista grammaticale quanto dal punto di vista paleografico, mi sembra che entrambi i duplicati presentino caratteristiche tipiche antico ittite. Se si esclude la presenza, in A, della forma scalare del segno DA, la differenza più evidente rimane quella relativa all'aspetto generale della tavola e alla densità della scrittura, ma in questo caso occorre tener conto di un certo grado di inevitabile soggettività nella valutazione. Su questa base, e con queste premesse, è possibile a mio avviso attribuire con ragionevole certezza il testo A ad una fase leggermente più recente rispetto a B, ma entrambi gli esemplari sono a mio avviso da considerare OS. Anche dal punto di vista linguistico, essi presentano chiaramente caratteristiche proprie dei testi antico ittiti, non comparendovi pressoché alcuno degli elementi individuati da Melchert come caratteristici dei testi MH. La redazione dell'esemplare A non può in ogni caso collocarsi cronologicamente molto lontana da quella di B. In questo senso, riprendendo la distinzione proposta da E. Neu²⁵⁰ tra un *ductus* antico ittita I e un *ductus* antico ittita II, si potrebbe attribuire il testo B alla prima fase e il testo A alla seconda, ferma restando la possibilità - lo ricordiamo - che tale distinzione non sia cronologica ma dipenda piuttosto da abitudini scribali diverse.

2.2.1.c *Trascrizione*

Ro I

1	A	[DU]MU É.GAL	<i>píd-da-a-^ri¹</i>	¹ LUGAL ¹ -
		<i>wa-aš ta-pu-^ruš¹-za</i>			
	B	[<i>ma-a-an</i>	^D IM- <i>aš ti-i</i>]	<i>t-ḫa</i>	DUMU ¹ É ¹ . ^[G] AL
		<i>wa-aš ta-pu-uš-za</i>		<i>píd-da-a-i</i>	LUGAL-

²⁵⁰ E. Neu, 1980, pp. XIVss.

- 2 A [*pa-iz-z*]i ^{LÚ.MEŠ}ME-ŠE-DI-an pé-e-
ra-an
- B ᵀAN.BAR-aš¹ [x x x (x) (-)ᵀ]a-aš *pa-iz-[z]*i ^{LÚ.MEŠ}ME-ŠE-DI-an pé-e-
ra-an
- 3 A [*pa*]-ᵀa-an¹-zi ^{LÚ.MEŠ}ME-ŠE-
DI-an a-ap-pa-an
- B *ti-e-e*[z-zi x x (x) DUM]U? ^{MEŠ}LUGAL *pa-a-an-zi* ^{LÚ.MEŠ}ME-ŠE-
DI-an a-ap-pa-an
- 4 A [*pé-e*]-da-aš-m[e-e]ᵀ ḥar-kán-zi
- B *ti-en-z*[i DUMU^{MEŠ} É.]GAL *pé-e-da-aš-me-et ḥar-kán-zi*
-
- 5 A [] *ku-i*[š LUGA]L-wa-aš pé-ra-
an e-eš-zi
- B ^{LÚ.MEŠ}Ú-BA-RU L[^{Ú.MEŠ}DUGU]D *ku-iš ku-iš LUGAL-wa-aš pé-ra-
an e-eš-zi*
- 6 A [*t*]i-ᵀe¹-e[n-zi nu] a-ap-pa *ti-en-[z]*i ne a-ra-an-da
- B ne ša-ra-a ᵀti-e¹-[e]n-zi nu a-ap-pa *ti-en-zi ne a-ra-an-da*
- 7 A [*ḥa-aš-š*]a-an [a-ap]-pa-an da-a-i ta-[a]š *pa-iz-zi*
- B ^{LÚ}ME-ŠE-DI *ḥa-aš-ša-a*[n] a-ap-pa-an da-a-i ta-aš *pa-iz-zi* →
- 8 A [DUMU^{MEŠ} LUGAL DUMU.MUNUS^{ME}]š LUGAL *pé-ᵀe¹-ra-an ti-
e-ez-zi*
- B 7-8 DUMU^{MEŠ} LUGAL DUMU.MUNUS^{MEŠ} [LUGAL] / *pé-e-ra-an ti-
e-ez-zi*
-
- 9 A [Š]A LUGAL DUMU É.GAL MUNUS.LUGAL *pa-
a-an-zi ᵀta LUGAL-aš¹ MUNUS.LUGAL-aš-ša*
- B DUMU É.GAL Š[A LUGAL DUMU] ᵀÉ¹.GAL MUNUS.LUGAL *pa-
a-a*[n-z]i ta LUGAL-aš MUNUS.LUGAL-š[a]
- 10 A [*ge-nu-wa-a*]š GAD^{HLA} *pa-ta-a-an-na* ^{GIŠ}GÌR.GUB *da-an-zi* g[e-
nu-w]a-aš GAD^{HLA}
- B *ge-ᵀnu¹-w*[a-aš *pa-ta-a-an*]-na ^{GIŠ}GÌR.GUB *d*[a-an-z]i *ge-
nu-wa-aš ᵀGAD¹^{HLA}[A]*
- 11 A [*š*u-up-p]i-wa-aš-ḥa-na-al-li-i[a-aš *t*]i-an-zi ^{GIŠ}GÌR.GU[B *t*]a-ga-a-an
- B *š*u-[up-pi-wa-aš-ḥa-na-al-li-ia-a]š *ti-an-zi* ^{GIŠ}[GÌR.GUB *t*]a-ga-a-an →

- 12 A [ti-a]n-zi DUMU^{MEŠ} É.GAL a-ap-pa [ti-en-zi] ta-az pé-e-[d]a-¹aš-me-
et¹ ap-pa-an-zi
- B 11-12 ¹ti¹-[an[?]-zi] / [ti-en]-zi ta-az [ap-[pa-a]n-[zi]
- 13 A [LUG]AL-uš MUNUS.LUGAL-ša ḫal-ma-aš-šu-it-t[a-az pa-ra]-a ú-
en-zi LUGAL-uš ¹lu-ut-ti¹-ia-aš
- B [e]n-zi LU[GAL-uš [ú-
- 14 A [pé]-¹e¹-ra-an a-ru-wa-a-iz-zi MUNUS.LUGAL-a[š-ša lu-u]t-ti-i[a-a]š
pé-ra-an
- B pé-ra-an → lu-ut-ti]-ia-aš
- 15 A [a-r]u-wa-a-iz-zi GAL ¹LÚ.MEŠ¹SAGI [iš-ka-a-ri-iḫ] ¹AN.BAR¹-aš
LUGAL-i pa-a-i
- B 14-15 [p]a-a-i →
- 16 A [LUGAL]-uš lu-ut-ti-¹ia¹-aš pé-ra-an ¹ši-pa-an¹-t[i GAL L]¹Ú.MEŠ¹SAGI
LUGAL-i iš-ka-a-ri-i[ḫ]
- B 15-16 LUGAL-ša lu-ut-t[i-ia-aš] / [i]š-ka-ri-iḫ →
- 17 A [e-e]p-¹zi¹ [ta]-aš-ta pa-ra-a pé-e-da-i ¹LUGAL-uš¹ MUNUS.LUGAL-
aš-ša a-ap-pa
- B 16-17 e-e[p-zi] / [aš-š]a a-ap-pa → MUNUS.LUGAL-
- 18 A [ḫal-ma-aš-šu-i]t-ti pa-a-an-zi ta e-ša-an-da DUMU^{MEŠ} LUGAL
DUMU.MUNUS^{MEŠ} LUGAL
- B 17-18 ḫal-ma-aš-šu-i[t-ti] / [DUMU.MUNUS^{MEŠ} LUGAL →]
- 19 A [¹LÚ.MEŠ¹] ¹Ú¹-BA-RU LUGAL-i ḫa-in-kán-ta ta e-
ša-an-da
- B 18-19 ¹LÚ.MEŠ¹DUGUD ¹LÚ.MEŠ¹ ¹Ú¹-[BA-RU] / [ḫa-in-kán-t]a ta e-
ša-an-da
-
- 20 A [¹LÚ]SAGI GAL ^DIM š]u-¹up-pí¹-iš-tu-wa-ra-an ú-da-i LUGAL-¹uš¹
MUNUS.LUGAL-aš-ša ša-ra-a ti-en-zi

- B ^{LU}[SAGI GAL ^DIM šu-up-pí-iš-tu-wa-ra-an] ^{LU}da-i LUGAL-^{LU}uš¹
MUNUS.LUGAL-š[a] ša-ra-a ti-en-zi
- 21 A [^{LU}ki-i]-ta-aš ḫal-za-a-i GAL ^DIM a-ku-an-zi wa-
al-ḫa-an-zi-ša-an
- B a-ru-w[a-an-zi ḫal-za-a]-^{LU}i¹ GAL ^DIM a-ku-^{LU}an¹-zi ^{LU}wa¹-
al-ḫa-an-zi-iš-ša-an
- 22 A [^{LU}.MEŠ^Šša-aḫ-ta-ri-li-i]a-aš iš-ḫa-mi-an-zi ^{LU}SAGI 1
NINDA.GUR₄.RA a-ra-aḫ-za ú-da-i
- B ^{LU}.MEŠ^Šša-aḫ-t[a-ri-li-eš iš-ḫa-m]i-an-zi ^{LU}SAGI 1
NINDA.^{LU}GUR₄.RA a-ra-aḫ-za ú-da-i
- 23 A LU[GAL-uš ^{LU}SA]GI e-ep-zi ta-aš-ta pa-ra-a pé-e-da-i
- B LUGAL-uš pá-r-ši-[ia ^{LU}SAG]I e-ep-zi ta-aš-ta p[a-r]a-a pé-e-da-i
- 24 A LUGAL-u[š ^{LU}k]i-i-ta-aš ḫal-za-a-i Éḫa-l[e]-en-ti-u
túḫ-ḫu-uš-ta
- B LUGAL-uš a-ru-w[a-iz-zi ^{LU}ki]-^{LU}i¹-ta-aš ḫal-za-a-i Éḫa-l[e-e]n-ti-u
túḫ-ḫu-uš-ta
-
- 25 A ma-^{LU}a¹-[an] ^{LU}i¹IM-ša¹ ^{LU}ti¹-it-ḫa LUGAL-[u]š lu-ut-ti-ia-aš
pé-ra-an
- B ma-a-an ḫa-at-[kán-zi ^D]IM-ša ti-it-ḫa LU[GAL-uš lu-ut-t]i-ia-aš
pé-e-ra-an
- 26 A a-r[u-wa-a-iz-zi]i ^{NINDA}ḫar-ši-in pá-r-ši-^{LU}ia¹ ta lu-u[t-t]i-ia-aš da-a-i
^{DUG}iš-pa-an-tu-zi
- B a-ru-wa-iz-zi [pá-r-ši-ia ta lu-u[t-ti-ia-aš] d[a-a-i
K]AŠ.GEŠTIN iš-pa-an-tu-uz-zi
- 27 A da-a-[i t]a ši-pa-an-ti LUGAL-uš nam-ma a-[r]u-wa-a-iz-zi
- B da-a-i ta [ši-pa-an-t]i LUGAL-^{LU}uš¹ nam-m[a] a-ru-w[a-a-i]z-zi
-
- 28 A ma-a-a[n ^DIM-a]š ti-it-ḫa LUGAL-uš ^{GIŠ}ḫu-lu-[ga-an-n]i-az kat-ta
ú-iz-zi
- B ^{LU}ma-a-an¹ [LU]GAL-uš ^{GIŠ}ḫu-lu-ga-a[n-ni-az] kat-ta
^{LU}ú¹-i[z]-zi
- 29 A a-ru-[wa-a-iz-zi]i ta ši-pa-an-ti ta nam-ma a-ru-wa-a-iz-zi
- B [ši-pa-an-t]i ta na[m-m]a a-ru-w[a-i]z-zi

- 30 A *ma-a-a*[n LUGAL-uš ša-r]a-a URU-ia ú-¹iz¹-zi ta a-[pí-ia UD-at
 Ú-U]L ku-it-ki
- B [] ¹ú-iz¹-zi ¹ta¹ a-p[í-i]a ¹UD-at¹
 na-at-ta ku-¹it¹-k[i]
- 31 A ¹i¹-e-e[z-zi m]a-a-an lu-uk-kat-ta-ma ta-p[a ḥa-aš-ša-an-zi
 KUS¹N[ÍG.BÀR-a]n
- B [] lu-uk-kat-t]a-ma ¹da-pa¹ ḥa-[aš-š]a-an-zi
 KUS¹NÍG.BÀR-an →
- 32 A [ú-u]š-š[i-an-z]i LUGAL-uš-za a-ni-ia-¹at¹-ta-še-e[t da-a-i ta-aš-ta
 a-ra-aḥ-za
- B 31-32 ¹ú¹-uš-š[i-an-zi] / [] a-ni-ia-at-ta-še-e]t da-a-i t[a-aš-t]a
 a-ra-aḥ-za →
- 33 A [pa-i]z-[zi ¹]ḥu-ul-da-a-la-ša ^Éḥa-le-en-ti-u-az [kur-š]a-an da-a-i
- B 32-33 pa-iz-zi / [] ^Éḥa-le-en-ti-[u-a]z kur-ša-an ¹da¹-a-i
- 34 A [ta-aš-ta pa]-ra-a pé-e-da-i
- B [] pé-e-da-i
-
- 35 A [LUGAL-uš a-ra-a]ḥ-za ú-iz-zi ta-aš ^Éḥa-le-en-ti¹-u pa-iz-zi
- B [] t]a-aš ^Éḥa¹-le-en-ti-u pa-iz-zi
- 36 A [ta-aš] ¹ḥal-ma¹-[aš-šu]-it-ta-aš ta-pu-uš-z[a ti-e-ez-z]i LÚ^{MEŠ}
 GIŠ¹BANŠUR LÚ^{MEŠ}MUḤALDIM
- B [] ta-p]u-uš-z[a t]i-e-ez-zi LÚ^{MEŠ}
 GIŠ¹BANŠUR LÚ^{MEŠ}MUḤALDIM
- 37 A [ḥar-ši]-in kar-pa-an-zi ḥar-ši-ia-a[l-li]-ma 2-e a-pí-ia 15 ḥar-ši-iš
 GE₆
- B [] ḥar-ši-ia-al-li-m]a 2-e a-pí-ia 15 ḥar-ši-iš
 GE₆ →
- 38 A [ki-it]-ta a-pí-ia-e-a 15 ḥar-ši-[iš GE₆] ki-it-ta ú-da-an-zi
- B 37-38 ki-it-t[a] /] ú-d]a-an-zi →
- 39 A [ta-a]n ti-ia-an-zi GAL LÚ^{MEŠ}MU[ḤALDIM wa-a]-tar a-ra-aḥ-za ú-
 da-i nu ḥa-aš-ša-a-az
- B 38-39 ta-an ti-ia-an-zi / [] ú-
 da-i ¹nu¹ ¹ḥa¹-[aš-ša]-¹a-az¹ →

- 40 A [hu-ul]-li-iš da-a-i nu an-[da] pé-eš-ši-iz-zi ta a-ap-pa ša-ra-a
 B 39-40 hu-ul-li-iš da-a-i / [t]a a-ap-pa ša-ra-a →
- 41 A [] nu LUGAL-un šu-up-pí-ia-[ah-ḫi] túḫ-ḫu-i-šar LUGAL-i
 pa-ra-a e-ep-zi
 B 40-41 da-a-i nu LUGAL-u[n šu-u]p-[pí-ia-ah-ḫi] / [
 pa-ra]-^ra¹ e-ep-zi →
- 42 A [nu-uz-k]án túḫ-ša DUMU É.GAL GA[DA-a]n LUGAL-i pa-a-i
 B 41 nu-uz-kán túḫ-ša []
-
- 43 A [^{LÚ.MEŠ}MUḪALDIM?] zi-in-ti-ia-an ú-d[a-a]n-zi ta ti-an-zi LUGAL-
 uš ḫal-ma-aš-šu-it-ti
 B 42 [] ^rú¹-da-an-zi ta ti-an-zi ^rLUGAL¹-
 [u]š ^rḫal-ma-aš-šu-it¹-[ti]
- 44 A [e-ša (?)] ^{LÚ.MEŠ}MUḪALDIM ḫu-ga-an-ni-wa-an [t]i-an-zi 9 UDU^{HI.A}
 GE₆ ku-ut-ti ḫu-u-kán-zi
 B 43 [ḫu-ga-an-ni]-wa-an ti-an-zi 9 U[DU^{HI.A}
 GE₆] ku-ut-ti ḫu-kán-^rzi¹
- 45 A [x x (x)] zi-in-ti-ia-an da-an-zi ta-aš-ta pa-ra-a pé-da-an-zi
 B 44 [] da-an-zi ta-[aš]-^rta¹ [pa-ra]-^ra¹ pé-e-da-an-zi
- 46 A [nam-ma(?) -m]a 2 GU₄.MAḪ GE₆^{TIM} kar-pa-an-zi 1 GU₄.MAḪ 10
 LÚ^{MEŠ} ṚŠUKUR¹.ZABAR
 B 45 [2 GU₄.MAḪ GE₆]^{TIM} k[ar-pa-an-zi 1 G]U₄.MAḪ 10
 LÚ^{MEŠ} ṚŠUKUR¹.ZABAR →
- 47 A [kar-pa-an-z]i ^rnam-ma¹ 1 GU₄.MAḪ GE₆ 10 LÚ^{MEŠ}
 ṚŠUKUR¹.ZABAR kar-pa-an-zi
 B 45-46 kar-pa-an-zi / [L]Ú^{MEŠ}
 kar-pa-an-z]i →
- 48 A [^Éḫ]a-le-en-ti-u pé-e-da-an-zi nu a-pu-u-uš-ša
 B 46-47 tu-uš an-da ^Éḫa-le-en-ti-u / [→
- 49 A [ḫu-kán-zi LUGAL-uš A-N]A 20 LÚ^{MEŠ} ŠUKUR 5 MA.NA
 KÙ.BABBAR pa-a-i
 B 47-48 [ḫ]u-kán-zi LUGAL-uš A-NA 20 LÚ^{MEŠ} ŠUKUR / [→

- 50 A [*ku-i*]š-ša-az 10 GÍN KÚ.BABBAR *da-a-i*
 B 48 [šar-ra-an(?)*-z*]i *ku*¹-iš-š¹a¹-az 10 GÍN KÙ.BABBAR ¹*da*¹-a-i
-
- 51 A [UGULA LÚ.MEŠ¹MUḪALDIM? NINDA¹ḫar-ši-in G]E₆ LUGAL-i *pa-ra-a*
e-ep-zi LUGAL-uš
 B 49 [*pa*]-ra-a
e-¹*ep-zi*¹ LUGAL-¹*uš*¹ →
- 52 A [(x x x) NINDA¹ḫar-ša-uš GE₆^{TIM} *pár-ši-ia-an-da*
 B 49-50 *QA-TAM* ¹*da*¹-a-¹*i* / [*pár-ši-i*]*a-an-da* →
- 53 A [*ti-an-z*]i GAL LÚ^{MEŠ} GIŠ¹BANŠUR
 NINDA¹ḫar-ši-in GE₆
 B 50-51 *ta ku*-¹*ú-ut-ta*¹-aš *pé-e-ra-a*[*n*] / [*pár-ši-i*]*n* GE₆ →
 NINDA¹ḫar-ši-i]
- 54 A [*ku-ú-ut-ta*(?)¹-¹*aš*¹ *pé-ra-an ta*-
¹*ra-a-ur*¹ ¹*da-a*¹-i
 B 51-52 *pár-ši-¹ia*¹ *ḫa-a-aš-ši-¹i*¹ *da-¹a¹-[i]* / [*da-a*]-¹*i*¹ →
- 55 A [*lu-ut-ti-¹i*]a *pár-šu-u*[*li ḫ*]a-at-¹*ta-lu*¹-
¹*wa-aš* ¹GIŠ¹-i
 B 52-53 *ḫal-ma-aš-šu-it-ti pár-šu-ul-li* [*lu-ut-ti-ia*] / [*lu-ut-ti-ia*] →
- 56 A [*pár-š*]u-ul-[*li*] *da-a-i*
 B 53 *pár-šu-ul-li ḫa-aš-ša-a-aš ta-p*[*u-u-uš-za*]
-
- 57 A [x x x x x x *ši-u-ni ku-ut-ta-aš*] *pé-ra-an* 3-iš *ši-pa-an-ti*
 B 54 [*p*]*é-e-ra-an* 3-iš []
- 58 A [x x x x x x x x x x x x] x-i *ḫa-aš-ši-i* 1-iš
 B 55 [*ḫa-aš-š*]i-¹*i*¹ 1-iš →
- 59 A [*lu-u*]t-ti-ia 1-iš
 B 55-56 *kur-š*[*a-aš pé-ra-an*] / [1-iš

(ca. 8 righe mancanti al termine di A, Ro I)

Ro II

1 A GAL ^{LÚ¹.MEŠ}MUḪALDIM *ʾwa¹-al-ʾḫi-ia¹-aš iš-pa-an-t[u-zi-aš-šar GE₆
LUGAL-i pa-ra-a e-ep-zi]*

2 A LUGAL-uš QA-TAM da-a-i UGULA ^{LÚ¹.MEŠ}MUḪALDIM *ši-ʾú¹-[ni
ku-ut-ta-aš pé-ra-an 3-iš ši-pa-an-ti]*

3 A UGULA ^{LÚ.MEŠ}MUḪALDIM a-ap-ʾpa¹ pa-iz-zi nu-uš-ši [UGULA
LÚ^{MEŠ}GIŠ^{GIŠ}BANŠUR š]e-[er e-ep-zi]

4 A ʾUGULA¹ ^{LÚ.MEŠ}MUḪALDIM *ḫa-aš-ʾši¹-i 1-iš kur-ša-aš pé-ra-a[n 1-
iš ḫal-ma-š]u-it-ti ʾ1¹-i[š]*

5 A *lu-ut-[t]i-ia 1-iš ḫa-at-ta-lu-wa-aš GIŠ-[i 1-iš] nam-ma {x}*

6 A *ḫa-aš-ʾši¹-i 1-iš ši-pa-an-[ti]*

7 A UGULA ^{LÚ¹.MEŠ}MUḪALDIM¹ GEŠTIN-aš iš-pa-an-du-zi-aš-šar G[E₆
LUGAL-i pa-ra]-ʾa¹ e-ep-zi

8 A LUGAL-uš Q[A-TA]M da-a-i UGULA ^{LÚ.MEŠ}MUḪALDIM *ši-ú-ni
[ku-ut-ta-aš pé-r]a-an 3-iš ši-pa-an-ʾti¹*

9 A UGULA ^{LÚ.MEŠ}MUḪALDIM [a-a]p-pa pa-iz-zi ta-aš-še UGULA
L[^U^{MEŠ}GIŠ^{GIŠ}BANŠUR še-e]r e-ep-zi

10 A UGULA ^{LÚ.MEŠ}MUḪALDIM *ḫ[a-aš-ši-i] ʾ1¹-iš kur-ša-aš pé-[ra-an 1-
iš ḫal-m]a-š-u-it-ti 1-iš*

11 A *lu-ut-ti-ia 1-i[š ḫa-a]t-ta-lu-wa-aš GIŠ-[i 1-iš ḫa-aš-ša-aš (?)] ta-pu-
uš-za*

12 A *1-iš [ši-pa-a]n-[ti]*

13 A LUGAL-uš a-ru-wa-i[z-zi t]a-aš *ḫal-ma-aš-šu-it-ti p[a-ra-a ti-i]-ʾe¹-ez-
zi*

14 A ^{LÚ}ʾSAGI¹ GAL-r[i ú-d]a-i LUGAL-uš ʾ2¹-e e-k[u-zi ^DI]M ^U ^Dwa_a-še-
ez-zi-l[i]

15 A *ḫu-up-pa-ʾri¹ ʾši-pa¹-a[n-ti] GIŠ ^DINANNA.TUR ^{LÚ.MEŠ}ḫal-l[i-ia-re-eš
i]š-ḫa-mi-an-zi*

- 16 A UGULA^{LÚ.MEŠ}MUḪALDIM^{UZU}NÍG.GIG [ú]-da-i ku-ut-ta-aš pé-ra-
[an ši-u-ni (?) da]-a-i ḫa-aš-ši-i
- 17 A da-a-i kur-ša-aš pé-r[a-a]n da-a-i ḫal-ma-šu-it-[ti da-a-i lu-u]t-ti-ia
da-a-i
- 18 A ḫa-at-ta-lu-wa-aš GIŠ-^ri¹ [da]-^ra¹-i nam-ma ḫa-aš-ši-^ri¹ [da-a]-^ri¹
-
- 19 A UGULA^{LÚ.MEŠ}MUḪALDIM GEŠTIN-aš iš-pa-[an-tu]-^ruz-zi¹-[aš]-^ršar¹
^rGE⁶ [LUGAL-i pa-ra]-^ra¹ e-ep-zi
- 20 A LUGAL-uš QA-TAM da-a-i [UGULA^{LÚ}.]MEŠMUḪALDIM <ši-ú-ni>
ku-ut-t[a-aš pé-ra-an 3-iš] ši-pa-an-ti
- 21 A UGULA^{LÚ.MEŠ}MUḪALDIM EGIR-pa pa-iz-[z]i nu-uš-še UGULA
LÚ[^{MEŠ}GIŠBANSUR še-er e]-ep-zi
- 22 A UGULA^{LÚ.MEŠ}MUḪALDIM ar-ḫa-a-iz-[z]i ḫa-aš-ši-i 1-i[š kur-ša-aš
pé-ra-an 1-i]š <ḫal-ma-šu-it-ti 1-iš>
- 23 A lu-ut-ti-ia 1-iš ḫa-[at-t]al-wa-aš GIŠ-i 1-i[š ḫa-aš-ša-aš (?) ta-pu-u]š-
za 1-iš ši-pa-an-ti
-
- 24 A LUGAL-uš a-ru-wa-a-iz-[z]i LÚMUḪALDIM^{UZU}NÍG.GIG [LUGAL-i
p]a-^rra-a¹ ^re¹-ep-zi
- 25 A LUGAL-uš QA-TAM da-a-i ta-aš-ta pa-ra-a ú-d[a-i t]a LÚSAGI pa-
a-i
-
- 26 A LUGAL-uš tu-un-na-ak-ki-iš-na pa-iz-zi NINDA^aša-r[a-a-m]a ḫal-zi-ia
- 27 A LÚ^rUR¹.[TU]R kur-ša-an ú-da-an-zi ta-an a-ap-pa k[á]n-kán-zi
- 28 A [LUGAL-uš-za] a-ni-ia-at-ta da-a-i ta-aš-ta pa-ra-a pa-iz-zi
- 29 A [x x x (x)] ka-ru-ú e-eš-zi LÚ^{GIŠ}TUKUL LUGAL-i GAL-in pa-a-i
- 30 A [LUGAL-uš pu]-u-ri-in da-a-i LÚ^{GIŠ}TUKUL^{DUG}te-eš-šum-m[i]-in a-
ap-pa e-ep-zi
- 31 A LU[GAL-uš-ši m]a-a-ni-ia-aḫ-ḫi NINDA^awa-ga-a-ta-aš 2-aḫ-ḫi 2^{GIŠ}[z]a-
lu-wa-ni-uš
- 32 A 2 ḫu-^rup-pa-ru¹-uš LÚ^{GIŠ}TUKUL a-ru-wa-a-iz-zi ta-a[z] da-a-i
- 33 A LUGAL-uš ^ra¹-ap-pa Éḫa-le-en-ti-u pa-iz-zi

- 34 A LUGAL-uš ^{MUNUS}1 LUGAL-ša e-ša-an-da GAL ^DUTU ^Dme-ez-z[u-u]l-
la a-ša-an-da-aš
- B x+1 [
] ¹a-ša-an-da-aš
- 35 A a-ku-an-zi LÚ ^{GIŠ}BANŠUR šu-up-pa-¹az ^{GIŠ}BANŠUR-az 2 tu-[ni]-in-
ga-aš ^{NINDA}har-ša-uš da-a-i
- B 2' [
] ^{NINDA}har-ša-uš ¹da-a-i
- 36 A LUGAL-i pa-a-i LUGAL-uš pár-ši-ia LÚ ^{GIŠ}BANŠUR e-e[p-z]i tu-uš
a-ap-pa
- B 3' [
 ¹a-ap-pa]
- 37 A šu-up-pa-i ^{GIŠ}BANŠUR-i da-a-i ^{GIŠ}DINANNA.TUR ^{LÚ.MEŠ}hal-[li-ia-
r]i-eš iš-ħa-mi-an-zi
- B 4' [
 iš-ħ]a-mi-an-zi
-
- 38 A ši-ú-na-aš ¹É-az 3 ^{GIŠ}za-lu-wa-ni-uš ú-da-an-zi [tu-uš a]n-da pé-e-
da-an-zi
- B 5' [
 ¹da-an-zi¹ an-d]a pé-e-
- 39 A tu-uš LUGAL-i pa-ra-a ap-pa-an-zi LUGAL-uš QA-TAM [da-a-i]
- B 6' [
 d]a-a-i
- 40 A tu-uš EGIR-pa A-NA É.DINGIR^{LIM} pé-e-da-an-zi ^L[^{Ú.MEŠ}(?) x x IŠ-T]U
É.NA₄
- B 7' [
] x
- 41 A ta-ħa-tu-ma-a-ar ú-da-an-zi
-
- 42 A LUGAL-uš MUNUS.LUGAL-[aš]-ša a-ša-an-da-aš GAL ^DIM Û
^D[wa_a-še-ez-zi-li a]-¹ku¹-[an-zi]
- 43 A LÚ ^{GIŠ}BANŠUR š[u-u]p-pa-az ^{GIŠ}BANŠUR-az 2 tu-ni-in-ga-[aš
^{NINDA}har-ša-uš da-a-i]
- 44 A LUGAL-i pa-a-i [LUG]AL-ša pár-ši-ia LÚ ^{GIŠ}BANŠUR LUGAL-i [e-
ep-zi tu-uš a-ap-pa]

- 45 A *šu-up-pa-i* ^{GIŠ}𒀭BANŠUR¹-i da-a-i GIŠ ^DINANNA.TUR ^{LÚ.MEŠ}hal-l[i-ia-re-eš iš-ḥa-mi-an-zi]
- B x+1' 𒀭šu¹-[up-pa-i
-
- 46 A LUGAL-uš MUNUS.LUGAL-a[š]-ša GAL ^Di-na-ar a-ša-<an>da-aš a-ku-a[n-zi (x x x x)]
- B 2'' LUGAL-u[š
-
- 47 A LUGAL-uš MUNUS.LUGAL-[aš-š]a a-ša-an-da-aš ta-ga-a-an a-ru-wa-a[n-zi GAL ^DZA.BA₄.BA₄ a-ku-an-zi]
- B 3'' LUGA[L-uš
- 48 A ^{LÚ}SAGI ^{NINDA}ḥar-ši-in GE₆ a-ra-aḥ-za ú-da-i LUGAL-^𒀭i¹ [pa-a-i ta pár-ši-ia]
- B 4' 𒀭[^{LÚ}SAGI
- 49 A wa-al-ḥa-an-zi-iš-ša-an ^{LÚ.MEŠ}ša-aḥ-ta-ri-li-[i-e-eš iš-ḥa-m]i-an-^𒀭zi¹
-
- 50 A LUGAL-uš MUNUS.LUGAL-aš-ša a-ša-an-da-aš ta-ga-a-an a-ru-w[a-an-zi G]AL ^DUD-MI a-ku-an-z[i]
- 51 A 𒀭^{LÚ}SAGI¹ ^{NINDA}ḥar-ši-in GE₆ a-ra-aḥ-za ú-da-i [LUGAL-i p]a-a-i ta pár-ši-ia
- 52 A [^{LÚ.MEŠ}ša-a]ḥ-ta-ri-li-i-e-eš iš-ḥa-mi-an-z[i x x (x) ÉRI]N^{MEŠ}-az a-ap-pa-i
-
- 53 A [LUGAL-uš MUNUS].LUGAL-aš-ša a-ša-^𒀭an-da-aš¹ 𒀭ta-ga¹-[a-an a]-ru-wa-an-zi ^DGAL.ZU a-ku-an-zi
- 54 A [^{LÚ}SA]GI ^{NINDA}ḥar-ši-i[n GE₆ a-ra-aḥ-za ú-da-i] LUGAL-i pa-a-i ta pár-ši-ia
- 55 A [wa-al-ḥa-a]n-zi-i[š-ša-an ^{LÚ.MEŠ}ša-aḥ-t]a-^𒀭ri¹-li-e-eš iš-ḥa-mi-an-zi
- 56 A [^{LÚ.MEŠ}ŠU.GI ^{LÚ.MEŠ}Ú-BA-RU (?) pa-a-a]n-zi
-
- 57 A [LUGAL-uš MUNUS.LUGAL-aš-ša a-ša-an-da-aš ^D]te-li-pí-nu-un a-ku-an-zi GIŠ ^DINANNA.TUR

- 58 A [^{LÚ.MEŠ}hal-li-ia-re-eš SÌR^{RU} tu]-un-na-ak-ki-iš-na-aš ^{LÚ.MEŠ}DUGUD
 ʽpa-a-an-ziʼ
-
- 59 A [LUGAL-uš MUNUS.LUGAL-aš-ša a-ša-an-da-aš ^Dt]u-ḥa-ša-il a-ku-
 an-zi GIŠ ^DINANNA.TUR
- 60 A [^{LÚ.MEŠ}hal-li-ia-re-eš SÌR^{RU} DUMU^{MEŠ}LUGAL DUMU.MUNUS ^M]EŠ
 LUGAL-aš-ša pa-a-an-zi
- 61 A [x-aš ši-wa-ti túḥ-ḥu-uš-ta
- 62 A [ḥ]a-at-kán-zi ma-a-na-pa ḥa-ša-
 an-zi
- 63 A [LUGAL]-uš tu-un-na-ak-ki-iš-na pa-iz-zi
- 64 A [x-ia [x x x x]
- 65 A [] (tracce illeggibili visibili nella foto)

Vo III

- 1 A [a]n-da ú-en-zi ta ši-ú-n[i (pé-ra-
 an)]
- 2 A [x 2 DUG.GE₆ GEŠTIN da-a-i
- A [iš-p]a-an-du-ʽzi-ia-ašʼ-š[a-ar x]x GE₆ da-a-i ta-aš-ta pa-ra-a [pé-e-
 da-i]
-
- 4 A LUGAL-uš a-ni-ia-at-ta-še-e[t da]-ʽaʼ-ⁱ ta-aš pa-iz-zi ḥal-ma-šu-it-ʽtiʼ
- 5 A ta-pu-uš-za ti-e-ez-zi DU[^{MU}MEŠ É.GAL] Û ^{LÚ.MEŠ}ME-ŠE-DI an-da
 pa-an-zi
- 6 A ta-az A-ŠAR-ŠU-NU ap-pa-an-zi [ta ti-e]n-zi ^{LÚ.MEŠ}MUḤALDIM
^{LÚ}MEŠ GIŠ BANSUR
- 7 A [^{LÚ.M}]EŠ ALAM.ZU₉ an-da ú-en-z[i ta p]é-e-da-aš-me-et ap-pa-an-zi
- 8 A [UGULA ^{LÚ}]MEŠ MUḤALDIM ka-at-ta-pa-la-aš 7-i[š ú-da-i š]i-ú-na-
 aš pé-ra-an
- 9 A ḥa-aš-ši-i kur-ša-aš pé-ra-a-n l[u-ut-ti-ia ḥal-ma-a]š-šu-it-ti ḥa-at-ta-
 lu-wa-aš GIŠ-i
- 10 A [na]m-ma [ḥa-aš]-ʽši-iʼ da-a-[i

- 11 A [UGULA LÚ^{MEŠ} GIŠ^{BANŠUR}? ḥar¹-na-an-da-an [7-iš d]a-a-i ši-u-ni
- 12 A [kur-ša-aš pé-ra]-an ḥa-aš-ši-i ḥal-ma-[aš-šu-it-ti lu-ut-ti-i]a
- 13 A ḥa-a[t-ta-lu-wa-aš] GIŠⁱ nam-ma [ḥa-aš-ši-i da-a-i]
-
- 14 A UGULA LÚ^{MEŠ} MUḤALDIM GEŠ[TIN-aš iš-pa-a]n-[t]u ḥuz-zi-ia¹-aš-
ḥar¹ [GE₆ LUGAL-i pa-ra]-a e-ep-zi
- 15 A LUGAL-uš QA-TAM d[a-a]-i UGULA LÚ^{MEŠ} MUḤALDIM ši-ú-[ni ku-
ut-ta-aš pé-ra-an 3-iš ši-pa]-an-ti
- 16 A UGULA LÚ^{MEŠ} GIŠ^{BANŠUR} [še]-er e-ep-zi UGULA
LÚ^{MEŠ} MUḤALDIM ḥa-aš-ši-i 1-iš kur-š]a-aš p[é-ra-an]
- 17 A 1-iš ḥal-ma-aš-šu-i[t]-ti 1-iš lu-ut-ti-ia 1-[iš ḥa-at-ta-lu-wa-a]š G[IŠ-i
1-iš]
- 18 A nam-ma ḥa-aš-ši-i ḥar¹-iš¹ ši-pa-an-[ti]
-
- 19 A LUGAL-uš a-ru-wa-iz-zi ta-aš ḥal-ma-aš-šu-it-ti p[a-ra-a ti-i-e-ez-zi]
- 20 A LÚ^{SAGI} GAL^{AM} ḥar¹-da-i LUGAL-uš 2-e e-ku-z[i D^{IM} Ḥ^Dwa_a-še-ez-
zi-li]
- 21 A ḥu-up-pa-ri¹ š[i-pa-an-t]i GIŠ^D INANNA.TUR LÚ^{MEŠ} ḥal-l[i-ia-re-eš]
- 22 A [iš-ḥa-mi-an-zi ta-aš-ta] pa-ra-a pé-e-da-[i]
-
- 23 A ḥLUGAL¹ ḥU¹ M[UNUS.LUGAL e-ša-an-d]a ME-E QA-TI pí-an-zi
t[a[?] ŠU^{MEŠ}-ŠU-NU ar-ra-an-zi]
- 24 A LUGAL Ḥ¹ MUNUS[.LUGAL a-ša-an-da-aš] a-ru-wa-an-zi GAL^DIM
š[u-up-pí-iš-du-wa-ri-it]
- 25 A a-ku-an-ḥzi¹ LUGA[L-uš ḥu-up-pa-r]i ši-pa-an-ti MUNUS.LUGAL-ša
na-a[t-ta LÚ¹ki-i-ta-aš]
- 26 A ḥal-za-a-i wa-a[l-ḥa-an-zi-i]š-ša-an LÚ^{MEŠ} ša-aḥ-ta-ri-l[i-e-eš iš-ḥ]a-[mi-
an-zi]
- 27 A LÚ^{SAGI} 1[^{NINDA}ḥar-ši-in] EM-ŠA GE₆ a-ra-aḥ-za ú-da-i t[a LUGAL]-
i pa-ḥa¹-[i]
- 28 A LUGAL-uš pár-ši-[ia ta LÚ¹SA]GI-aš pé-e-da-i nu ku-ut-ta-[aš] pé-ra-
an ḥar¹-ú-ni

- 29 A *da-a-i* LÚ^{GIŠ}[BANŠUR 1 NINDA.GU]R₄.RA KU₇.KU₇ *šu-up-pa-az*
^{GIŠ}BANŠUR-az *da-¹a¹-i*
- 30 A LUGAL-uš *pár-ši-[ia ta]* ¹a¹-ap-pa *šu-up-pa-i* ^{GIŠ}BANŠUR-i *da-a-i*
¹Ú¹ MUNUS.LUGAL ¹QA¹-TAM-MA
-
- 31 A LUGAL ¹Ú¹ MUNUS.LU[GAL *ša-ra-a*] *ti-en-zi še-er-pát a-ru-wa-a-*
an-[z]i GAL^DUTU
- 32 A ¹Ú^D *me-ez-z[u-ul-la]* ¹a¹-ku-wa-an-zi LUGAL-uš GAL^{AM} *h[u-u-u]p-¹pa-*
¹ri¹ *ši-pa-an-ti*
- B x+1 x [
- 33 A MUNUS.LUGAL-ša [*na-at-ta* GI]Š^DINANNA.GAL.GAL ^{LÚ.MEŠ}*hal-li-*
¹ri-e[š *iš*]-*ha-mi-an-zi*
- B 2' MU[NUS.LUGAL-ša
- 34 A LÚ¹SA[GI ^{NINDA}*har-ši-i*]n KU₇.KU₇ LUGAL-i *pa-a-i ta pár-š[i-ia]* LÚ¹
^{GIŠ}BANŠUR
- B 3' L¹Ú¹SAGI
- 35 A ¹1¹ NIN[DA.GUR₄.R]A K]U₇.[KU₇] *šu-up-pa-az* ^{GIŠ}BANŠUR-az *da-*
¹a¹-i [LUGAL-u]š *pár-ši-ia*
- B 4' 1 ¹NINDA¹.[GUR₄.RA
- 36 A *ta a¹-ap-pa* ^{GI}[Š¹BAN]ŠUR-pát *da-a-i*
- B 5' t[a
-
- 37 A LUGAL-uš MUNUS.LUGAL-ša *a-ša-an-da-aš a-ru-wa-an-z[i* GA]L
¹DIM¹ [*šu-up*]-*pí-iš-¹du¹-wa-ri-it*
- B 6' LUGAL-uš [
- 38 A *a-ku-an-zi* LUGAL-uš *hu-u-up-pa-¹ri¹ ši-pa-an-ti* MU[NUS.LUGAL-ša
*na-a]t-ta wa-al-*ha-an-zi-iš-ša-an**
- B 7' *a-ku-an-z[i*
- 39 A ^{LÚ.MEŠ}¹ša¹-ah-ta-ri-li-e-eš *iš-*ha-mi-an-z[i** ^{LÚ}SAGI 1 ^{NIN¹DA}*har-ši-in*
¹EM¹-ŠA GE₆
- B 8' ^{LÚ.MEŠ}š[a-ah-ta-ri-li-e-eš
- 40 A [¹p]a-a-i *ta pár-ši-ia* ^{LÚ}SAGI L[UGAL-i *e-ep-zi t*]a LÚ
^{GIŠ}BANŠUR *pa-a-i*

- B 9' LUGAL-*i* [
- 41 A [LÚ^{GIŠ}BAN]ŠUR-ša *ku-ut-ta-aš pé-ra-an ši-ú-n*[*i da-a-i* LÚ^{GIŠ}BAN]ŠUR 1^{NINDA} *har-ši-in* KU₇.KU₇
- B 10' LÚ^{GIŠ}[BANŠUR
- 42 A []^{GIŠ}BANŠUR-az 'LUGAL-*i*' *pa-a-i ta p[ár-ši-ia ta a-
a]p-pa*
- B 11' 'šu-up¹-p[*a-az*
- 43 A []^{GIŠ}BANŠUR-*i*' 'da-*a*'-[*i* MU]NUS.LUGAL-ša QA-
'TAM'-[MA]
- B 12' 'šu¹-u[p-*pa-i*
-
- 44 A 'LUGAL'¹ 'U'¹ MUNUS.LUGAL *a-š[a-an-da-aš] a-ru-wa-an-zi* GAL^D
IM š[*u-up-pí-iš-du-w*]a-ri-it *a-ku-an-zi*
- B 12' L[UGAL
- 45 A LUGAL-*uš hu-u-up-pa-ri* [š*u*-*pa-an*]-*ti* MUNUS.LUGAL-ša *na-at-ta
w[a-al-ħa-an-z]i-iš-ša-an*
- B 13' L[UGAL
- 46 A LÚ.MEŠ^šša-*aħ-ta-ri-l*[*i-e-eš i*š-ħa-*mi-an-zi* LÚSAGI [1^{NINDA}ħa-*ši-i*]n
'EM-ŠA'¹ 'GE₆'¹
- 47 A LUGAL-*i pa-a-i ta pár-ši-i*[*a*] LÚSAGI *e-ep-zi* LÚ [GIŠBANŠU]R *pa-
a-¹i*'
- 48 A LÚ^{GIŠ}BANŠUR *ku-ut-ta-aš pé-ra-an ši-ú-ni da-[a-i]*
-
- 49 A LUGAL-*uš* MUNUS.LUGAL-ša *a-ša-a-n-da-aš a-ru-wa-an-zi* GAL^D
[IM] 'šu¹up-*pí-iš-¹du¹-wa-ri-it*
- B x+1' [*šu-up-pí-iš-du-w*]a-ri-it
- 50 A *a-ku-an-zi* LUGAL-*uš hu-up-pa-ri ši-pa-an-ti* MUNUS.LUGAL-ša
n[a-at-t]a wa-a[l-ħ]a-an-zi-iš-ša-an
- B 2'' [*wa-al*]-ħa-an-zi-iš-ša-an
- 51 A LÚ.MEŠ^šša-*aħ-ta-ri-li-e-eš i*š-ħa¹-*mi-an-zi* LÚSAGI 1 [1^{NINDA}ħ]a-*ši-in* EM-
ŠA GE₆

- B 3'' [] GE₆
- 52 A LUGAL-*i pa-a-i ta pár-ši-ia* LÚSAGI *e-ep-zi ta* 'LÚ' GIŠBANŠUR
pa-a-i
- B 4'' []
pa]-*a*¹-*i*
- 53 A LÚ GIŠBANŠUR *ku-ut-ta-aš pé-ra-*'*an*¹ *ši-ú-ni da-a-i*
- B 5'' [] *da-a]*-*i*
-
- 54 A LUGAL Û MUNUS.LUGAL *a-ša-an-da-*[*aš*] *a-ru-wa-an-zi* GAL D^{IM}
šu-up-pí-iš-du-wa-ri-it a-ku-an-zi
- B 6''ss. []
*šu-up-pí-iš-du-wa-r]**i-it* / []
- 55 A LUGAL-*uš hu-up-pa-ri ši-pa-*[*a*]*n-ti* MUNUS.LUGAL-*ša na-at-ta*
*'wa*¹-*al-ḫa-an-zi-iš-ša-an*
- B 7'' []
*wa-al-ḫa-an-zi-iš-ša-a]**n*
- 56 A LÚ.MEŠ *ša-aḫ-ta-ri-li-e-eš* [*iš-ḫa-mi-an-zi* LÚSAGI 1^{NINDA} *ḫar-*'*ši*¹-*in EM-*
ŠA GE₆
- 57 A LUGAL-*i pa-a-i ta pár-ši-i*[*a* LÚ]SAGI *e-ep-zi ta* LÚ GIŠ[BAN]ŠUR
pa-a-i
- 58 A 'LÚ' GIŠBANŠUR-*ša ku-ut-t*[*a-aš*] *pé-ra-an ši-ú-ni da-a-i*
-
- 59 A LUGAL Û MUNUS.LUGAL '*a-ša-an-da-aš*¹ *a-ru-wa-an-zi* GAL D^{IM}
šu-up-pí-iš-du-wa-ri-it
- 60 A *a-ku-an-zi* LUGAL-*[uš] hu-u-up-pa-ri ši-pa-an-ti* MUNUS.LUGAL-*ša*
na-at-ta wa-'*al*¹-*ḫa-an-zi-iš-ša-an*
- 61 A LÚ.MEŠ *ša-aḫ-ta-r*[*i-l*]*i-e-eš iš-ḫa-mi-an-zi* [LÚSAGI 1^{NINDA} *ḫar-ši-in EM-*
ŠA GE₆ LUGAL-*i*]
- 62 A *pa-a-i ta pár-š*[*i*]-*ia* LÚSAGI *e-ep-zi ta* LÚ GIŠBANŠUR *pa-*[*a*]-*i*
- 63 A LÚ GIŠBANŠUR-*ša ku-ut-ta-aš pé-ra-an ši-ú-ni da-a-i*
-
- 64 A LUGAL Û MUNUS.LUGAL *a-ša-an-da-aš a-ru-wa-an-zi* GAL D^{IM}
šu-up-pí-i[*š-du-wa-ri-it*]

- 65 A ʿa-ku-an-zi^1 ʿLUGAL-uš^1 *ḫu-up-pa-ri ši-pa-an-t[i MU]NUS.ʿLUGAL-ša¹ ʿna-at-ta¹ [wa-al-ḫa-an-zi-iš-ša-an]*
- 66 A $[\text{LÚ.MEŠ}^š\text{ša-aḫ-ta-r}]i-li-eš$ *iš-ḫa-mi-an-zi* $[\text{LÚSAGI } 1^{\text{NINDA}}\text{ḫar-ši-in EM-ŠA GE}_6]$
- 67 A $[\text{LUGAL-i pa-a-i ta p}]ár-ši-ia$ $\text{LÚS[AGI (LUGAL-i) e-ep-zi]}$
- 68 A $[\text{LÚ}^{\text{GIŠ}}\text{BANŠUR pa-a-i}]$ $\text{LÚ}^{\text{GIŠ}}[\text{BANŠUR-ša ku-ut-ta-aš pé-ra-an ši-ú-ni da-a-i}]$

Vo IV

- x+1 A $[\text{ }] \text{ x x [x x x]}$
-
- 2' A $[\text{LUGAL } \dot{U} \text{ MUNUS.LUGAL GAL }^{\text{D}}\text{ZA.BA}_4.\text{BA}_4 \text{ a-ku-an-zi GI}]Š^{\text{D}}\text{INA}[\text{NNA GAL.GAL}]$
- 3' A $[\text{LÚ.MEŠ}^š\text{ḫal-li-ri-eš iš-ḫa-mi-an-zi}]$ $\text{LÚSAGI } 1^{\text{ʿ1}} 1^{\text{ʿNINDA}}\text{ḫar-ši}^1\text{-i}[n]$
- 4' A $[a-ra-aḫ-za ú-da-i \text{LUGAL-i pa-a-i ta pár-ši-i}]a \text{ták-kán wa-a-ki}$
-
- 5' A $[\text{LUGAL } \dot{U} \text{ MUNUS.LUGAL a-ša-an-da-aš a-ru-wa-a}]n-zi \text{GAL }^{\text{D}}\text{UD-MI a-ku-wa-an-zi}$
- 6' A $[\text{ }] 1^{\text{NINDA}}.\text{GUR}_4.\text{RA SA}_5 \text{ pár-ši-ia}$
 $\text{ÉRIN}^{\text{MEŠ}}\text{-az a-ap-pa-} 1^{\text{ʿi}}$
-
- 7' A $[\text{LUGAL } \dot{U}] 1^{\text{ʿMUNUS.LUGAL}^1} 1^{\text{ʿša}^1}\text{-ra-a ti-e}[n-zi \text{ }^{\text{D}}\text{GAL.ZU}] \text{a-ku-an-zi GIŠ }^{\text{D}}\text{INANNA.GAL.GAL}$
- 8' A $[\text{LÚ.MEŠ}^š\text{ḫal-}]i-ri-eš$ *iš-ḫa-mi-an-zi* $[\text{LUGAL-uš}^{\text{NINDA}}\text{zi-i}]p\text{-pu-la-aš-ni pár-ši-ia}$
- B x+1 $[\text{ }] \text{ x x x [}]$
- 9' A $[\text{LÚ.MEŠ}^š] 1^{\text{ʿU}^1}\text{-BA-RU } \text{LÚ.MEŠ}^š\text{ŠU.GI [(x x) pa-a-an]-zi}$
- B 2' $[\text{ }]^{\text{LÚ.}}\text{MEŠ}^š\text{ } 1^{\text{ʿU}^1}\text{.GI [}]$
-
- 10' A $[\text{LUGAL-u}]š \text{A-NA } \text{LÚ.MEŠ}^š\text{ALAM.ZU}_9 1 [\text{ḫu-u-up-pár GEŠTIN m}]a-a-ni-ia-aḫ-ḫi$

- B 3' [GEŠ]TIN
ma-ni-ia-ah-[hi]
- 11' A [UGULA[?] LÚ.]^{MES} ALAM.ZU₉ *a-ru-wa-a-iz-z[i ta GEŠTIN ma-al-d]i ta-*
az da-a-i
- B 4' [*ma-a]l-di ta-*
az da-a-[i]
-
- 12' A [LUGAL-*u*]š MUNUS.LUGAL-ša GAL^D *tu-ħa-ša-a-i]l*
a-ku-an-z]i GIŠ^D INANNA.GAL.GAL
- B 5' [^D *tu-ħa-ša-a-i]l a-ša-an-da-aš*
a-ku-an-zi GIŠ^D INANNA]
- 13' A [^{LÚ.MES}] *ħal-li-ri-eš iš-ħa-mi-an-zi* LÚ.MES^D [DUGUD *pa-*
a]-an-zi
- B 6' [^{LÚ.M}]EŠ^D DUGUD NA-AP-TA-A-NI *pa-*
a-a[n-zi]
-
- 14' A [LUGA]L^U MUNUS.LUGAL *ša-ra-a ti-en-zi a-r[u-wa-an-zi*
ħu-u] ħup-pa-ri¹ ši[i-pa-an-ti]
- B 7' [*a-r]u-wa-an-zi*
LUGAL-*uš ħu-u-up-pa-ri ši-[pa-an-ti]*
- 15' A [MU]NUS.LUGAL-ša *na-at-ta GAL^D IM^D wa_a-še-ez-z[i-l]i a-ku-an-z[i]*
- B 8' [^D *w]a_a-še-ez-zi-li a-ku-an-z[i]*
- 16' A [GI]Š^D INANNA.GAL.GAL LÚ.MES^D *ħal-li-ri-eš SİR^{RU} LÚ[SA]GI*
GAL^{AM} e-e[p-zi]
- B 9' [^{LÚ.MES} *ħal-li-r]i-eš SİR^{RU} LÚSAGI*
GAL^{AM} e-e[p-zi]
-
- 17' A [DUM]U É.GAL LUGAL-*wa-aš ħa¹-pu-uš-za tu-u-ri ħa¹-[i*]
LUGAL-wa-aš pé-ra-an
- B 10³ss. [*tu]-ħu¹-ri da-a-i ta-aš*
LUGAL-*wa-aš* / [] →
- 18' A [x x x x x] ħA-NA¹ É.ŠÀ ħa¹-*iz-zi LUGAL-uš GIŠ[BANŠU]R^{HIA} kat-ta*
kur-a[k-zi]

- B 20' [^KUŠNÍG.B[ÁR] L[UGAL-uš-za]]
- 28' A *da-a-i t[a pa-ra]-ra¹ ú-iz-zi LÚÚ-[BA-RU] x x*
- B 21' [*ú-iz-zi rLÚÚ-[BA-RU] x -ra¹-x-an¹-[]*]
- 29' A LUGAL-uš *k[u²-ut-ta-aš] ra¹-an 2^{NINDA}[har-ša-uš]*
- B 22' [*pé-r)a-an 2^{NINDA}har-ša-ra¹ GE₆ pá-r-ši-[ia]*]
- 30' A *ta GIŠB[ANŠUR-i] ra¹-a-i¹ KAŠ.GEŠTIN-na-an¹ ši-pa-an-ti¹ ta ra¹-r[u-wa-iz-zi]*
- B 23' [*K]AŠ.GEŠTIN-na-an ši-pa-an-ti ta a-ru-wa-i[z-zi]*]
-
- 31' A LUGAL-uš *ra¹-[r)a-aḥ-za pa-iz-zi LÚ.MEŠMUḤALDIM an-da ú-en-zi ta šu-up-pa []*
- B 24' [*] LÚ.MEŠMUḤALDIM an-da ú-en-zi ta šu-up-pa k[u-ra-an-zi]*]
- 32' A *ta za-nu-ra¹-an-zi LUGAL-uš a-ra-aḥ-za ú-iz-zi tu-un-na-a[k-ki-iš-na pa-iz-zi]*
- B 25' [*LUGAL-u]š a-ra-aḥ-za ú-iz-zi tu-un-na-ak-ki-iš-na p[a-iz-zi]*]
- 33' A [^{NINDA}ša-ra-a-ma ḥal-zi-ia LUGAL-uš e-ša šu-wa-a-ru ku-e G[AL^{HI.A}]
- B 26' [*LUGA]L-uš e-ša šu-wa-a-ru ku-e GAL^{HI.A} →*]
- 34' A [*ak-ku-uš*]-ki-iz-zi ta a-pé-e-pát e-ku-zi
- B 27' *ak-ku-uš-ra¹-z[i] / [] e-ku-zi*
-
- 35' A [*ma-a-an ḥ*]a-aš-ša-an-zi mi-iš-ti-li-ia me-ḥu-ur tu-u[n-n]a-ak-[ki-iš-na]
- B 28' [*mi-iš-t]i-li-ia me-ḥu-ur tu-un-na-ak-ki-iš-na*]
- 36' A [*pa-a-an-zi* ^{NINDA}ša-ra-a-ma ḥal-zi-ia UGULA ^{LÚ.MEŠ}MUḤALDIM Ú ^{LÚ.MEŠ}MUḤALDIM [š]u-up-pa ti-[an-zi]

- B 29' [^{LÚ.MEŠ} ^{MUḪALDIM} *š-u-up-pa ti-an-zi* *ḫal-z]i-ia UGULA ^{LÚ.MEŠ} ^{MUḪALDIM} Û*
- 37' A [x x x x *i]š-pa-an-du-zi-aš-šar GE₆ ŠA GEŠTIN da-a-i ku-u[t-t]a-aš pé-^rra-an¹*
- B 30' [*iš-pa-an-du-z]i-aš-šar GE₆ ŠA GEŠTIN da-a-i ku-ut-ta-aš pé-ra-an*
- 38' A [*ši-ú-ni 1-i]š ši-pa-an-ti ḫa-aš-ši-i 1-iš kur-ša-aš pé-ra-[a]n 1-iš*
- B 31' [*ši-pa-an-t]i ḫa-aš-ši-i 1-iš kur-ša-aš pé-ra-an 1-iš*
- 39' A [*ḫal-ma-aš-šu-i]t-ti 1-iš lu-ut-ti-ia 1-iš ḫa-at-tal-wa-aš GIŠ-i 1-iš*
- B 32' [*ḫal]-^rma¹-[aš-šu-it-ti 1-iš lu-u]t-ti-ia 1-iš ḫa-at-ta-lu-aš GIŠ-i 1-iš*
- 40' A [*ḫa-aš-ša]-^ra¹-aš ta-pu-uš-za 1-iš ši-pa-an-ti*
- B 33' *ḫa-aš-š[a-aš 1-i]š ši-pa-an-ti*
-
- 41' A [] Û MUNUS.LUGAL *e-ša-an-da šu-wa-a-ru ku-e GAL^{H1.A} [a]k-ku-uš-kán-zi*
- B 34' LUGAL Û [] *šu-wa-a-ru ku-e GAL^{H1.A} ak-^rku¹-u[š-kán-zi]*
- 42' A [*ta a-pu-u-uš-^rpát¹ a-ku-an-zi túḫ-ḫu-uš-t[a]*
- B 35' [*a-ku-a]n-zi túḫ-^rḫu¹-uš-[ta]*
-
- 43' A 36' *TUP-PI te-et-ḫé-eš-na-a[š]*
- B 37' [*te-et-ḫ]é-e[š-na-aš]*

2.2.1.d Traduzione

Ro I

§ 1 (1-4)

[Quando il dio della Tempesta tuo]na, un impiegato di Palazzo corre; a lato del re [...] di ferro, va a disporsi davanti alle guardie del corpo. I figli del re vanno a disporsi dietro alle guardie del corpo; [gli impie]gati di Palazzo mantengono il loro posto.

§ 2 (5-8)

Gli stranieri, i [dignita]ri e colui che siede davanti al re si alzano, si fanno indietro e rimangono in piedi. Una guardia del corpo dispone un braciere dietro; va a disporsi davanti ai figli e alle figlie del re.

§ 3 (9-19)

L'impiegato di Palazzo del re e l'impiegato di Palazzo della regina vanno a prendere i panni per le ginocchia e i poggiapiedi del re e della regina. I panni per le ginocchia li dispongono sul *šuppiwašhanalli-* mentre i poggiapiedi li dispongono a terra. Gli impiegati di Palazzo si fanno indietro e prendono il loro posto. Il re e la regina avanzano dal trono. Il re si inginocchia davanti alla finestra e la regina si inginocchia davanti alla finestra. Il capo dei coppieri porge al re un vaso *iškaruḥ* di ferro. Il re effettua una libagione davanti alla finestra. [Il capo] dei coppieri prende il vaso *iškaruḥ* dal re e lo porta fuori. Il re e la regina ritornano al trono e si siedono. I figli del re, le figlie del re, i dignitari e gli stranieri si inchinano al re e si siedono.

§ 4 (20-24)

Un coppiere porta al re la coppa placcata del dio della Tempesta; il re e la regina si alzano e si inginocchiano. Il *kita-* grida. Bevono la coppa del dio della Tempesta. Si colpiscono (strumenti a percussione). I cantori *šahtarilieš* cantano. Un coppiere porta da fuori una pagnotta; il re (la) spezza, [il cop]piere (la) prende e (la) porta fuori. Il re si inginocchia. Il *kita-* grida. (Il rituale) nel *ḫalentiu-* è terminato.

§ 5 (25-27)

Quando [chiu]dono e il dio della Tempesta tuona, il re si inginocchia davanti alla finestra; spezza una pagnotta e (la) dispone sulla finestra. Egli prende un vaso da libagioni di vino ed effettua una libagione. Il re si inginocchia di nuovo.

§ 6 (28-34)

Quando [il dio della Tempesta] tuona, il re scende dal carro; si inginocchia, effettua una libagione e si inginocchia di nuovo. Quando arriva in una città, allora là nella (stessa) giornata non fa più niente. Ma quando fa luce aprono e tirano via la tenda. Il re prende il proprio corredo e va fuori. Il funzionario *huldala-* prende la borsa *kurša-* dall'edificio *halentiu-* e la porta fuori.

§ 7 (35-42)

[Il re] viene da [fuori] e va nell'edificio *halentiu-*. Egli si dispone a lato del trono. Gli attendenti al tavolo e i cuochi trasportano il pane *harši-* – portano due recipienti *haršiyalli-*: in uno stanno 15 pani *harši* neri e nell'altro stanno 15 pani *harši-* neri – e lo dispongono. Il capo dei cuochi porta [ac]qua da fuori. Prende il legno di ginepro da un braciere, lo getta dentro (l'acqua); lo riprende e purifica il re. Porge il *tuhhuesšar-* al re ed egli lo divide (?). Un impiegato di Palazzo dà al re un panno.

§ 8 (43-50)

[I cuochi ?] portano il tavolo *zintiya-* e (lo) dispongono; il re [si siede] sul trono. I cuochi cominciano a macellare. Macellano nove pecore nere presso il muro. [...] prendono il tavolo *zintiya-* e (lo) portano fuori. [Inoltre] si trasportano due tori neri: dieci uomini della lancia di bronzo trasportano un toro nero e (altri) dieci uomini della lancia di bronzo trasportano un toro. Li portano all'interno dell'edificio *halentiu-* e li sacrificano. Il re dà ai venti uomini della lancia di bronzo cinque mine d'argento. Essi [le dividono?]. Ciascuno prende dieci sicli d'argento.

§ 9 (51-56)

[Il responsabile dei cuochi] porge al re [una pagnotta ne]ra. Il re (vi) pone la mano. [...] spezzano le pagnotte nere e (le) dispongono davanti al muro. Il capo degli attendenti al tavolo spezza una pagnotta nera e la dispone nel focolare; il recipiente *taraur-* lo dispone davanti al [muro?]. Dispone un pezzo (di pane) presso il trono, un pezzo [alla finestr]a, un pezzo sul legno del chiavistello (e) un pezzo a lato del focolare.

§ 10 (57-)

[...] liba tre volte davanti [al muro per il dio ...] una volta [al focolare], una volta davanti alla borsa *kurša*, una volta [alla fine]stra [...].

Ca. 8 righe mancanti fino al termine della colonna A Ro I.

Ro II

§ 11 (1- 6)

Il capo dei cuochi [porge al re un vaso da liba]gioni [nero] di bevanda *walhi*. Il re (vi) pone la mano; il responsabile dei cuochi [liba tre volte davanti al muro per] il dio. Il responsabile dei cuochi si fa indietro e [il responsabile degli attendenti al tavolo] prende (la bevanda *walhi*) da lui. Il responsabile dei cuochi liba una volta presso il focolare, [una volta] davanti alla borsa *kurša-*, una [volta] presso [il tro]no, una volta alla finestra, [una volta] sul legno del chiavistello e poi (ancora) una volta a lato del focolare.

§ 12 (7-12)

Il responsabile dei cuochi porge al re un vaso da libagioni nero di vino. Il re (vi) pone la mano. Il responsabile dei cuochi liba tre volte da[vanti al muro] per il dio. Il responsabile dei cuochi si fa indietro e il responsabile degli [attendenti al tavolo pren]de (il vino) da lui. Il responsabile dei cuochi [lib]a una volta [presso il focolare, una volta da]vanti alla borsa *kurša*, una volta presso il trono, una [volta] alla finestra, [una volta] sul legno del [chia]vistello e una volta accanto [al focolare?].

§ 13 (13-15)

Il re si inginoc[chia e] avanza verso il trono. Un coppiere [por]ta una coppa; il re beve due volte: (al) dio della Tempesta e (a) Wašezzili. Liba in un vaso *huppar-*. La piccola lira (risuona); i cantori *hal[liyareš can]*tano.

§14 (16-18)

Il responsabile dei cuochi porta del fegato. Lo pone davanti al muro [per il dio?]. (Lo) pone presso il focolare, (lo) pone davanti alla borsa *kurša-*, (lo) [pone] presso il trono, (lo) pone alla [fines]tra, (lo) [po]ne sul legno del chiavistello e poi (lo) [pon]e presso il focolare.

§ 15 (19-23)

Il responsabile dei cuochi [por]ge [al re] un vaso da libagioni nero di vino. Il re (vi) pone la mano. [il responsabile] dei cuochi liba [tre volte davanti al mu]ro <per il dio>. Il responsabile dei cuochi si fa indietro e il responsabile degli [attendenti al tavolo] prende (il vino) da lui. Il responsabile dei cuochi fa il giro: liba una volta presso il focolare, [una vol]ta [davanti alla borsa *kurša-*], <una volta presso il trono>, una volta alla finestra, una volta sul legno del chiavistello, una volta a la[to del focolare?].

§ 16 (24-25)

Il re si inginocchia; un cuoco porge del fegato [al re]. Il re (vi) pone la mano, (lo) porta fuori e lo dà ad un coppiere.

§17 (26-33)

Il re si reca nella camera interna. Viene chiamato il pane *šarama-*. I funzionari UR.TUR portano la borsa *kurša-* e la appendono di nuovo. [Il re] prende il proprio corredo ed esce. [...] è presto/già (là), un artigiano dà al re una coppa. [Il re] (vi) appoggia il labbro. L'artigiano prende nuovamente la coppa. Il r[e gli] consegna: pane *wagata-* - lo raddoppia -, due piatti *zaluwani-* (e) due contenitori *huppar*. L'artigiano si inginocchia e (li) prende per sé. Il re ritorna nell'edificio *halentiu-*.

§ 18 (34-37)

Il re e la regina si siedono. Bevono seduti la coppa della dea Sole e di Mezzulla. Un attendente al tavolo prende due pagnotte di *tunink-* e (le) dà al re. Il re (le) spezza. L'attendente al tavolo (le) prende e le posa di nuovo sul tavolo puro. La piccola lira (risuona). Si colpiscono (strumenti a percussione).

§ 19 (38-41)

Dal tempio si portano tre piatti *zaluwani-*, si portano dentro e si porgono al re. Il re (vi) [pone] la mano, dopodiché si riportano nel tempio. I [...] portano il *tahtumar-* dalla casa di pietra.

§ 20 (42-45)

Il re e la regina bevono seduti la coppa del dio della Tempesta e di Wašezzili. L'attendente al tavolo prende dal tavolo puro due [pagnotte] di *tunink-* e (le) dà al re. [Il

r]e (le) spezza. L'attendente al tavolo (le) [prende] al re [e di nuovo le] pone sul tavolo puro. La piccola lira (risuona). I cantori *ḫal*[*liyareš* cantano].

§ 21 (46)

Il re e la regina bevono seduti la coppa di Inara [(...)].

§ 22 (47-49)

Il re e la regina si inchinano a terra da seduti. [Bevono la coppa di ZA.BA₄.BA₄]. Il coppiere porta da fuori una pagnotta, (la) [dà] al re [ed (egli la) spezza]. Si colpiscono (strumenti a percussione). I cantori *šaḫtarili*[*eš* cantano].

§ 23 (50-52)

Il re e la regina si inchi[nano] a terra da seduti. Bevono la coppa del giorno divinizzato. Il coppiere porta da fuori una pagnotta nera, (la) d[à] al re] ed (egli la) spezza. [I cantori *šaḫ*]tarilieš cantan[o ... La trup]pa è pronta.

§ 24 (53-56)

[Il re e la re]gina si inchinano a terra da seduti. Bevono il dio GAL.ZU. [Il cop]piere [porta da fuori] una pagnotta [nera], (la) dà al re ed (egli la) spezza. [Si colpi]sco[no (strumenti a percussione), i cantori *šaḫ*]arilieš cantano. [Gli anziani e gli ospiti stranieri (?) van]no.

§ 25 (57-58)

[Il re e la regina] bevono [seduti] Telipinu. La piccola lira (risuona). [I cantori *ḫalliareš* cantano], i dignitari della camera interna vanno.

§ 26 (59-65)

[Il re e la regina] bevono [seduti T]uḫašail. La piccola lira (risuona). [I cantori *ḫalliareš* cantano. I figli e le figli]e del re vanno. [...] nel giorno: è concluso. [...] si chiude, ma quando si riapre [...] il re si reca nella camera interna [...].

Vo III

§ 26 (1-3)

[...] vengono dentro e [(davanti) al] dio [...]. [...] prende/pone due vasi neri di vino. [...] Prende i vasi da libagione e (li) [porta] fuori.

§ 27 (4-10)

Il re [pren]de il suo corredo e va a disporsi a lato del trono. Gli impie[gati di Palazzo] e le guardie del corpo vanno dentro e occupano i loro posti [e si dispongo]no. I cuochi, gli attendenti al tavolo (e) i giocolieri vengono dentro [e] occupano i loro posti. [Il responsabile dei] cuochi [porta] sette pezzi di carne *kattapala-*: (li) dispone presso il focolare, davanti alla borsa *kurša-*, [alla] fi[nestra, presso il tro]no, sul legno del chiavistello e di nuovo presso il focolare.

§ 28 (11-13)

[Il responsabile degli attendenti al tavo]lo[?] dispone [sette volte] il lievito: (lo) pone per il dio, da[vanti alla borsa *kurša-*] presso il focolare, [presso il tro]no, [alla fines]tra, sul legno del chia[vistello] e di nuovo [presso il focolare].

§ 29 (14-18)

Il responsabile dei cuochi [por]ge [al re un vaso da li]ba[gioni nero di vi]no. Il re (vi) p[on]e la mano. Il responsabile dei cuochi [li]ba [tre volte davanti al muro per] il dio. Il responsabile degli attendenti al tavolo prende (il vino da lui). Il responsabile dei cuo[chi] liba una volta presso il focolare, una volta d[avanti alla borsa *kurš*]a-, una volta presso il trono, una [volta] alla finestra, [una volta sul le]gno [del chiavistello] e poi (ancora) una volta presso il focolare.

§ 30 (19-22)

Il re si inginocchia e [avanza] verso il trono. Il coppiere porta la coppa; il re beve due volte: il dio della Tempesta e Wašezzili. Liba in un contenitore *huppar-*. La piccola lira (risuona). I cantori *hal*[liareš] cantano. Egli (lo)] porta fuori.

§ 31 (23-30)

Il re e la r[egina si siedo]no. Viene data (loro) acqua per le mani ed² [essi lavano le loro mani]. Il re e la regi[na da seduti] si inchinano. Bevono dalla coppa [placcata] del dio della Tempesta. Il re liba [in un contenitore *huppar-*], la regina n[o. Il funzionario *kita-*] grida. Si col[piscono] (strumenti a percussione). I cantori *šahtaril[ieš can]ta[no]*. Il coppiere porta da fuori una [pagnotta] nera amara e (la) porge al [re]. Il re (la) spezza [e il cop]piere la porta e la depone davanti al muro per il dio. Un atten[dente al tavolo] prende [una pagnot]ta dolce dal tavolo puro. Il re (la) spez[za e] la pone di nuovo sul tavolo puro. E allo stesso modo (fa) la regina.

§ 32 (31-36)

Il re e la re[gina si alza]no e si inchinano in piedi. Bevono la coppa della dea Sole e di Mez[zulla]. Il re liba la coppa in un contenitore *huppar-*, la regina [no.] La grande lira (risuona). I cantori *ħalliare[š can]tano*. Il cop[piere] dà al re [una pagnotta-] dolce ed egli (la) spezza. L'attendente al tavolo prende una pa[gnotta d]ol[ce] da un tavolo puro. [Il re] (la) spezza e la pone nuovamente sul tavolo.

§ 33 (37-43)

Il re e la regina si inchinano da seduti. Bevono dalla [cop]pa [plac]cata del dio della Tempesta. Il re liba in un contenitore *huppar-*, la re[gina n]o. Si colpiscono (strumenti a percussione). I cantori *šahtarilieš cantan[o. Il coppiere]* dà al re [una pagnot]ta nera amara ed egli (la) spezza. Il coppiere (la) [prende al re] e (la) dà ad un attendente al tavolo. [L' attendente al ta]volo (la) [depone] davanti al muro per il dio. [L' attendente al ta]volo dà al re una pagnotta dolce dal tavolo puro. E allo stesso modo (fa) la regina.

§ 34 (44-48)

Il re e la regina si inchinano da s[eduti]. Bevono dalla coppa [placca]ta del dio della Tempesta. Il re [liba] in un contenitore *huppar-*, la regina no. [Si colpisco]no (strumenti a percussione). I cantori *šahtaril[ieš can]tano*. Il coppiere dà al re [una pagnot]ta nera amara ed egli (la) spezza. Il coppiere (la) prende e (la) dà all'at[tendente al tavolo]. L'attendente al tavolo (la) dep[one] davanti al muro per il dio.

§ 35 (49-53)

Il re e la regina si inchinano da seduti. Bevono dalla coppa placcata del dio della Tempesta. Il re liba in un contenitore *huppar-*, la regina n[o]. Si colpiscono (strumenti a percussione). I cantori *šahtarilieš* cantano. Il coppiere dà al re una [pag]notta nera amara ed egli (la) spezza. Il coppiere (la) prende e (la) dà all' attendente al tavolo. L'attendente al tavolo la depone davanti al muro per il dio.

§ 36 (54-58)

Il re e la regina si inchinano da seduti. Bevono dalla coppa placcata del dio della Tempesta. Il re liba in un contenitore *huppar-*, la regina no. Si colpiscono (strumenti a percussione). I cantori *šahtarilieš* cantano. Un attendente al tavolo dà al re una pagnotta nera amara ed egli (la) spezza. Il coppiere (la) prende e (la) dà all'attendente al tavolo. L'attendente al tavolo la depone davanti al muro per il dio.

§ 37 (59-63)

Il re e la regina si inchinano da seduti. Bevono dalla coppa placcata del dio della Tempesta. Il re liba in un contenitore *huppar-*, la regina no. Si colpiscono (strumenti a percussione). I cantori *šahtarilieš* cantano. [Il coppiere] dà [al re una pagnotta nera amara] ed egli (la) spezza. Il coppiere (la) prende e (la) dà all'attendente al tavolo. L'attendente al tavolo la depone davanti al muro per il dio.

§ 38 (64-68)

Il re e la regina si inchinano da seduti. Bevono dalla coppa [placcata] del dio della Tempesta. Il re liba in un contenitore *huppar-*, la [re]gina no. [Si colpiscono (strumenti a percussione). I cantori *šahtar]ilieš* cantano. [Il coppiere dà al re una pagnotta nera amara ed egli (la) spez]za. Il cop[priere (la) prende (al re) e (la) dà all'attendente al tavolo]. L'at[tendente al tavolo la depone davanti al muro per il dio].

Vo IV

§ 39 (2'-4')

[Il re e la regina bevono la coppa di ZA.BA₄.BA₄. La grande] lira (risuona), [i cantori *halliyareš* cantano]. Un coppiere [porta da fuori] una pagnotta] e (la) dà [al re. Egli (la) spezza e (ne)] morde (un pezzo).

§ 40 (5'-6')

[Il re e la regina si inchinano da seduti]. Bevono la coppa del giorno divinizzato. [...] spezza una pagnotta rossa. La truppa è pronta.

§ 41 (7'-9')

[Il re e] la regina si alza[no]. Bevono [il dio GAL.ZU]. La grande lira (risuona). [I cantori *ħal*]liareš cantano. [Il re] spezza [un pane *zip*]pulašni-. [Gli] stranieri e gli anziani [van]no

§ 42 (10'-11')

[Il re] consegna un [contenitore *ħuppar*- di vi]no ai giocolieri. [Il responsabile[?]] dei giocolieri si inginocchia, re[cita (riguardo al) vino] e lo prende per sé.

§ 42 (12'-13')

[Il re] e la regina bevono seduti Tuħašail. La [...] lira (risuona). I cantori *ħalli*areš cantano. I dignitari del banchetto vanno.

§ 43 (14'-16')

Il re e la regina si alzano (e) si in[ginocchiano]. Il re [liba] in un contenitore *ħuppar*-, la regina no. Bevono la coppa del dio della Tempesta e di Wašezzili. La grande lira (risuona). I cantori *ħalli*areš cantano. Un coppiere prende la coppa.

§ 44 (17'-20')

[Un impiega]to di Palazzo dispone una lancia a fianco del re e davanti al re [...] va nella camera interna. Il re lascia[?] i tavoli [e] va [nella camera interna]. La regina si alza (e) si in[ginocchia]. [...]. La grande lira (risuona). I cantori *ħalli*areš cantano.

§ 45 (21'-26')

La regina lascia[?] i [tavo]li e va nella camera interna. Le guardie del corpo e gli uomini della lancia di bronzo liberano i tavoli del re e i tavoli della regina. Sollevano i tavoli e (li) portano fuori. Viene chiamata la tenda; si chiude. Il re beve la coppa del letto puro e spezza il pane *ħarši*-. (La) dà al ca[po degli impiegati] di Palazzo. Nella notte: è concluso.

§ 46 (27'-30')

Quando si [apre] e si ti[ra via] la tenda, [il re] prende il proprio [cor]redo ed esce. Uno stra[niero ...]. Il re davanti [al muro] spezza due pagnotte nere e (le) pone [su un tavo]lo. Liba vino e si inginocchia.

§ 47 (31'-34')

Il re esce. I cuochi vengono dentro. Ta[gliano] la carne sacrificale e (la) cuociono. Il re viene da fuori e va nella camera interna. Viene annunciato il pane *šarama-*. Il re si siede e beve quelle coppe che è solito bere per intero.

§ 48 (35'-40')

[Quando si a]pre, [si va] all'ora del *mištili-* nella camera interna e viene annunciato il pane *šarama-*. Il responsabile dei cuochi e i cuochi dispongono la carne. Il [...] depone un vaso da libagioni nero di vino davanti al muro (e) liba: una volta [per il dio], una volta presso il focolare, una volta davanti alla borsa *kurša-*, una volta presso il trono, una volta alla finestra, una volta sul legno del chiavistello, e poi (ancora) una volta a lato del focolare.

§ 49) (41'-42')

Il re e la regina si siedono. Bevono quelle coppe che sono soliti bere per intero. (Il rituale) è concluso.

§ 50 (43')

Tavola del tuono.

2.2.1.e *Commento filologico*

Ro I

r.1. L'inizio della riga è mancante in entrambe le versioni. La possibile integrazione *ti-i]t-ḫa* del frammento 2562/c, pubblicato come KBo XX 12, consente, seguendo in questo E. Neu²⁵¹, di completare il testo come segue: [*ma-a-an* ^DIM-*aš ti-i]t-ḫa*, accordandolo con l'incipit di altri rituali della tempesta come KBo XVII 75 e KBo XX 61+. A differenza di questi ultimi, il testo non descrive l'azione compiuta dal re (o dalla coppia reale) nel momento dello scoppio del tuono. La forma medio-passiva di 3^a p. sg. *titha*, “tuona”, sembra essere tipica dei testi OH e MH, mentre in quelli di epoca più tarda prevalgono le forme della flessione attiva, perlopiù *tethai*²⁵².

2. E. Neu²⁵³ propone di integrare l'inizio della riga KBo XVII 11+ Ro 2 come ^rAN.BAR¹-*aš* [*ḫalmasuitt*]*aš*. Lo spazio è in effetti largamente sufficiente per l'inserimento di quattro o cinque segni, tenuto conto del fatto che il sostantivo compare in KBo XVII 74+ tanto nella forma *ḫal-ma-šu-it-ti* (KBo XVII 74+, Ro II 4, 10, 17) quanto, in scriptio plena, come *ḫal-ma-aš-šu-it-ti* (KBo XVII 74+, Ro I 13, 43, Ro II 13, Vo III 9, 18, 20). Dal momento che nel duplicato KBo XVII 11+ non si sono conservati i passi dove tale sostantivo compare in scriptio defectiva, non è possibile sapere con certezza se tale varietà sia caratteristica di entrambi i testi.

AN.BAR-*aš ḫalmašuittaš* costituirebbe un dativo plurale retto dal successivo verbo *paizzi*: “(egli) va verso i troni di ferro”²⁵⁴. Ad un trono di ferro si fa riferimento nel testo di Anitta (KBo III 22, Ro 75), dove tale oggetto è menzionato, insieme ad uno scettro di ferro, tra i doni dell’ “uomo di Purušḫanda”. Il ^{GIŠ}ŠÚ.A AN.BAR-*aš* del testo di Anitta non sembra però corrispondere esattamente al termine ittita *ḫalmašuit-*, il cui valore è piuttosto espresso dal sumerogramma ^{GIŠ}DAG²⁵⁵. Più stringente sembra il paragone con la festa del mese CTH 591, dove un “trono di ferro”, AN.BAR-*aš* ^{GIŠ}DAG, è

²⁵¹ E.Neu, 1970, p. 10.

²⁵² Per le attestazioni cf. HEG, T, D/3, p. 347.

²⁵³ E. Neu, 1970, p. 36.

²⁵⁴ Sul significato di *ḫalmašuit-* si veda sotto, nota a Ro I, 13.

²⁵⁵ Sulla differenza semantica tra ^{GIŠ}DAG e ^{GIŠ}ŠÚ.A si veda HED 3, p. 41.

menzionato più volte, in KBo XX 67+, Vo III 13', 26', Vo IV 11, 25²⁵⁶, durante una recitazione dal significato oscuro dove tale oggetto è associato al sovrano e alla *tawananna*. L'uso del plurale in KBo XVII 11+, se accettiamo l'integrazione, è però insolito, tanto più che nel seguito del rituale il trono è sempre documentato al singolare²⁵⁷. È perciò da preferire una interpretazione di *t]a-aš* come composto formato dalla congiunzione *ta* e dal pronome personale enclitico di 3ª persona singolare. Nella lacuna (di tre o quattro segni) si può ipotizzare la presenza di un oggetto (verosimilmente indicato da un sumerogramma²⁵⁸), cui il genitivo di materia AN.BAR-*aš* sarebbe legato, e del verbo *da-a-i*.

4. Sull'espressione *pedašmet ḥarkanzi* si veda l'edizione di E. Neu²⁵⁹.
5. La lacuna alla riga Ro 5 di KBo XVII 11+ potrebbe essere integrata come L^{Ú.MEŠ}DUGU]D in considerazione della traccia, appena visibile, di un cuneo orizzontale subito dopo la frattura. I segni sembrano occupare perfettamente lo spazio, che dalla visione della foto sembra invece decisamente eccessivo per un'integrazione L[Ú-*a*]š²⁶⁰. A conferma di tale ipotesi è da notare come alla riga 19 di KBo XVII 74+ (18 in KBo XVII 11+) ritorni la stessa associazione tra le categorie di funzionari dei ^{LÚ.MEŠ}DUGUD e dei ^{LÚ.MEŠ}Ú-BA-RU, presente del resto anche nel rituale della tempesta KBo XX 61+, Ro I 3. È in teoria possibile ipotizzare anche un'integrazione L^ÚDUGU]D, con un sostantivo al singolare da collegarsi a *kuiš kuiš* dopo la lacuna, ma proprio per l'associazione tra le due categorie di funzionari, nominate entrambe al plurale, è preferibile integrare anche un segno MEŠ.

Sulla categoria di persone definita con l'accadogramma *UBĀRU* si vedano le considerazioni di J. Klinger²⁶¹, secondo il quale con tale termine sarebbero stati indicati gli stranieri che si trovavano a Ḫatti in veste ufficiale, ospiti della corte ittita. Pur non rivestendo una particolare funzione religiosa, gli *UBĀRU* possono assistere al culto, mentre le Istruzioni per il personale templare proibiscono ai

²⁵⁶ Cf. l'edizione di J. Klinger, 1996, pp. 319ss.

²⁵⁷ Anche HW², III/1, esclude l'integrazione di *ḥalmašuittaš* in questa sede.

²⁵⁸ Forse corrispondente a *iškarih?* Cf. [*iš-ka-a-ri-ih*] ṚAN.BAR¹-*aš* in A Ro I, 15.

²⁵⁹ E. Neu, 1970, p. 36.

²⁶⁰ Così invece E. Neu, 1970, p. 10.

²⁶¹ J. Klinger, 1992, pp. 198-204.

semplici “stranieri”, individuati dal termine *arahzena-*, di entrare nel tempio (KUB XIII 5, Ro II 11ss //)²⁶².

6. Interessante notare come in questo caso la congiunzione utilizzata per unire frasi indipendenti i cui verbi sono disposti in sequenza cronologica sia *nu*, presente in questa riga anche con il suffisso del pronome personale di 1^a persona plurale OH e MH *-e*. In altri passi del testo, per esempio alla riga Ro I 29, troviamo con la stessa funzione la congiunzione antico-ittita *ta*, che si trova quindi in alternanza con *nu*.

- 7-8. Il segno visibile dopo la lacuna in ABoT I 9, Ro I 7 non sembra corrispondere ad un PA, che rimane però, alla luce di B Ro I, 7, la lettura più verosimile.
L'espressione *ta-aš paizzi (...) peran tiezzi* è interpretabile come una costruzione fraseologica dove *pai-* modifica il secondo verbo, che mantiene il valore lessicale ma risulta legato al primo nella medesima frase, in funzione in questo caso consecutiva.

9. Il segno visibile all'inizio di KBo XX 12, Ro I 7 subito dopo DUMU É.GAL può essere letto come uno ŠA, in perfetta corrispondenza con il duplicato KBo XVII 74+. La foto non esclude però una lettura LU[GAL, motivo per cui mantengo un punto interrogativo dopo ŠA.

10. *genuwaš* può essere interpretato sia come un genitivo plurale in *-aš* di *genu-*²⁶³ che come un genitivo singolare dello stesso sostantivo. Il senso dell'espressione *genuwaš* GAD^{HLA}, che indica una sorta di panno per le ginocchia usato dalla coppia reale, non cambia. Se interpretato come un genitivo plurale, è interessante notare l'accostamento con *patān-*, un altro genitivo plurale con la terminazione antico ittita *-an*.

11. Il termine *šuppiwašhanalli-* è estremamente oscuro. Grammaticalmente, esso costituisce un aggettivo di appartenenza in *-alli* con valore sostantivato, derivato

²⁶² Sulla differenza tra *UBĀRU* e *arahzena-* si veda soprattutto J. Klinger, 1992, pp. 199-204.

²⁶³ E. Neu, 1970, p. Il genitivo plurale in *-an* non risulta invece attestato per *genu-*. Cf. HED 4, pp. 147-148.

dall'eteroclitico *šuppiwašhar*, “cipolla”²⁶⁴, a sua volta analizzabile come composto di *šuppi-*, “puro” e *wašhar-*, “aglio”. Può essere tradotto come “contenitore per cipolle”²⁶⁵, e quindi come un recipiente o un qualche tipo di supporto, oppure come un mazzo di cipolle da appendere al muro o al soffitto²⁶⁶. In questo senso l'espressione *š. tianzi* potrebbe essere interpretata come una perifrasi per indicare “in alto”. Come aggettivo può comparire nei testi riferito a ^{GIŠ}BANŠUR, “tavolo per cipolle”.

12. *ta-az* è la tipica costruzione antico ittita costituita dalla congiunzione *ta-* e dalla particella enclitica dal valore riflessivo *-za*, che viene ridotta a *-z* trovandosi dopo un morfema che termina in vocale. In epoca più tarda la forma comune è *nu-za*.
13. Il sostantivo *halmašuit-*, accompagnato in testi più tardi dal determinativo ^{GIŠ}, designa propriamente il “trono” e corrisponde al sumerogramma ^{GIŠ}DAG²⁶⁷. Fin dall'epoca antico ittita è inserito nel gruppo di luoghi od oggetti simbolici, del palazzo o del tempio, per cui vengono fatte offerte culturali nel corso di determinati rituali²⁶⁸. Nel testo in analisi, tale sequenza di offerte è descritta alle righe Ro I, 51-59; Ro II, 1-12, 16-23, Vo III, 8-18, Vo IV, 37'-40'. Il numero e la natura degli oggetti destinatari delle offerte possono variare a seconda dei rituali, ma è riconoscibile un nucleo costante costituito dal focolare, *hašša-*, dal trono, ^(GIŠ)*halmašuit-*, dalla finestra ^{GIŠ}*luttai-* e dal legno del chiavistello, *hattalwaš* ^{GIŠ}²⁶⁹.

Dall'autografia, il segno parzialmente visibile dopo la lacuna alla riga Ro 13 del frammento AnAr 6980 potrebbe essere un A o uno ZA. L'integrazione *hal-ma-šu-it-t[a-az pa-ra]-[a¹ ú-en-zi* è quella che a mio avviso dà più senso nel contesto, il quale suggerisce che il re e la regina si trovino, fin dall'inizio del rituale, seduti sul trono, da cui si muovono per dirigersi verso la finestra, per poi tornare nuovamente (*appa*) a sedersi alle righe Ro I, 17-18. L'ipotesi *hal-ma-aš-šu-it-t[a-*

²⁶⁴ HEG, S/2, pp. 1201-1203. Cf. anche C. Brosch, 2010, p. 270.

²⁶⁵ Così HEG, S/2, p. 1200. Cf. anche E. Neu, 1970, p. 37: “ (...) eine Art von Tischen (?)”.

²⁶⁶ HEG, S/2, p. 1200.

²⁶⁷ Cf. HW², pp. 65-78.

²⁶⁸ Su tali rituali si veda soprattutto A. Archi, 1966, pp. 83-102; M. Popko, 1978, pp. 16-27.

²⁶⁹ Cf. A. Archi, 1966, p. 89.

aš ta-pu-uš-z]a ú-en-zi, “vanno a fianco del trono”²⁷⁰, pur ugualmente plausibile in relazione allo spazio in lacuna, risulta perciò a mio avviso problematica.

14. L'integrazione [*pé*]-*e-ra-an* è assicurata da Ro I, 2 e Ro I 8. Nella stessa riga è attestata anche la forma in scriptio defectiva *pé-ra-an* tipica dei testi di epoca più recente.
15. Integro [*iškarih*] sulla base di quanto si legge alla riga Ro I, 16' di entrambi i duplicati. Il sostantivo (più spesso attestato come *iškaruh*) indica un contenitore di metallo usato in cerimonie di libagione. Da notare come in questo caso il genitivo di materia AN.BAR-*aš* sia posposto. Mentre l'attestazione di un recipiente simile in ferro rimane isolata, non è insolito che esso sia documentato in materiali più preziosi. Nei rituali della tempesta, un contenitore *iškaruh* d'oro è menzionato in KBo XX 61+, Ro I 24, III 47 oltre che, in integrazione, in altri passi dello stesso testo, così come nel rituale della tempesta KBo XVII 75 Vo III 3, IV 2', 22', 38'. In KBo XXX 148, un testo estremamente frammentario forse relativo al culto di Arinna, troviamo lo stesso vaso in oro e in argento.
19. La 3^a persona singolare medio-passiva del preterito o del presente di *he(n)k-*, *hi(n)k-*, *hai(n)k-* si trova talvolta nella forma *hainkanta*, la quale nella flessione è alternativa a *hinkanta* e risale alla radice *hai(n)k*. Questa è stata considerata recentemente, da A. Kloekhorst²⁷¹, come la forma originaria del tema, ridotta già in epoca arcaica (OS) a *he(n)k-* e poi a *hi(n)k-* per l'innalzamento del punto di articolazione (*raising*) di *e* davanti al nesso *-nk-*
Nei testi antico ittiti le forme attive del tema hanno il significato di “consegnare”, “offrire”, mentre quelle mediopassive indicano l'atto di inginocchiarsi²⁷². Solo in testi più tardi la distinzione sembra venire meno. Proprio tale differenza di significato ha fatto sì che le forme verbali connesse a questa radice venissero considerate a lungo come appartenenti a due verbi separati²⁷³.

²⁷⁰ Così HW², p. 69.

²⁷¹ A. Kloekhorst, 2008, pp. 270-271.

²⁷² Si veda ad esempio HED 3, 289-296.

²⁷³ *Ibidem*. Cf. anche A. Kloekhorst, 2008, p. 269.

20. L'aggettivo della classe in *-a šuppištuwara-*, “decorato”, si trova solitamente riferito a coppe, come il GAL^DIM, “la coppa del dio della Tempesta”, della riga Ro 20, o ad animali, nel qual caso il riferimento è verosimilmente alla decorazione che adorna alcuni animali nel corso di determinate cerimonie religiose²⁷⁴. Non è chiaro se vi siano delle relazioni con l'aggettivo *šuppi-*, “puro”. A questa ipotesi allude probabilmente E. Neu quando traduce “glänzenden[?] Becher des Wettergottes”²⁷⁵. Una forma analoga è documentata in KBo XVII 75, Ro I 60-61²⁷⁶: ⁽⁶⁰⁾(...) ¹na¹-aš-ta L[^ÚSA]GI BI-I[B]-RA GU₄ GUŠKIN / ⁽⁶¹⁾[*šu-up-p*]i-iš-du-wa-ra-an ¹GEŠTIN¹-it *šu-un-na-a-i* (...), “ e il coppiere riempie di vino il *rhyton* (a forma) di bue placcato in oro (...)”.
22. Il primo segno parzialmente visibile dopo la lacuna in KBo XVII 74+ può essere letto come la parte finale di un *a* o di uno *ia*, il che è coerente con il segno *aš* immediatamente seguente. Grazie anche al testimone B, che in KBo XXV 95, I 3 riporta l'incipit della riga, è possibile quindi integrare il testo come [^{L.Ú.MEŠ}*ša-aḫ-ta-ri-li-i*]a-aš. Si tratta di un'altra forma del nominativo plurale del sostantivo *šaḫtarili-*, altrimenti generalmente attestato nella forma *šaḫtarilies*²⁷⁷. Dalla bilingue ḫattico ittita KBo V 11, I 12 sappiamo che il sumerogramma ad esso corrispondente è GALA²⁷⁸.
24. ^É*ḫalentiu-* deve essere interpretato come una forma OH del dat./loc. singolare (attestato in testi più tardi anche nella forma *ḫalentui-* e *ḫalentiui-*)²⁷⁹ del sostantivo neutro *ḫalent(i)u-*, generalmente declinato al plurale: acc. *ḫalentuwa*, gen./dat. *ḫalentuwaš*. Il termine, come mostrato dall'uso del determinativo ^É, indica un edificio o un ambiente, ma sul suo significato esatto non vi è accordo tra gli studiosi. Pur essendo la discussione sorta intorno a questo termine ben nota, non sarà forse inutile riassumerne brevemente i principali punti, limitandoci a quelli relativi al significato e lasciando da parte la questione della collocazione topografica²⁸⁰.

²⁷⁴ Cf. CHD Š, p. 79.

²⁷⁵ E. Neu, 1970, p. 13.

²⁷⁶ Si veda l'edizione del testo alle pp. 167ss.

²⁷⁷ Cf. CHD, Š/1, p. 10.

²⁷⁸ E. Laroche, 1948-49, pp. 13ss. Cf. CHD, Š/1, pp. 10-11.

²⁷⁹ Cf. HED 3, pp. 15-19.

²⁸⁰ Tentativi di localizzare il *ḫalentiu-* a Ḫattuša sono stati effettuati da K. Bittel, 1970, pp. 65ss., il quale identifica tale edificio con i quartieri residenziali reali situati sull'acropoli di Büyükkale. Cf. anche R.

Nel 1974 H. G. Güterbock²⁸¹ ha argomentato l'ipotesi secondo cui *halentiu-* sarebbe un termine indicante una parte o, più verosimilmente, la totalità del complesso palatino. Questo non deve essere collocato necessariamente nella capitale dal momento che sono attestati edifici *halentiu-* in numerosi centri dello stato ittita²⁸². L'interpretazione di L. Jakob-Rost²⁸³ secondo cui il termine indicherebbe soltanto la zona residenziale del palazzo, in contrapposizione con la zona di rappresentanza, sembra poco convincente alla luce dei numerosi passi in cui nel *halentiu-* avvengono cerimonie collettive dal chiaro carattere rappresentativo. Un'ipotesi nettamente divergente da quella di Güterbock è stata proposta e ampiamente argomentata nel 1983 da S. Alp²⁸⁴, secondo cui il termine indicherebbe un edificio di carattere culturale, e per la precisione il santuario principale, la cella del tempio cittadino. Proprio il rituale della tempesta qui in analisi viene letto dallo studioso come un importante elemento di conferma del carattere sacrale del *halentiu-*²⁸⁵. Tale interpretazione, successivamente accolta da A. Kammenhuber nella voce relativa del vocabolario²⁸⁶, sembra venire smentita dalla scoperta della bilingue hurro-ittita²⁸⁷ avvenuta proprio nel 1983. La tavola KBo XXXII 13 ha difatti consentito l'equiparazione dell'ittita *halentuwaš* con il hurrita *[h]aikalli*, interpretato come un prestito attraverso una lingua semitica del sumerico É.GAL²⁸⁸. Ad un carattere "profano" del termine mi sembra puntare anche un passo del rituale di purificazione KUB XXX 34, IV 2'-3' (CTH 400): *na-aš-za na-aš-šu É ha-li-in-du-wa-aš šu-uh-hi / e-eš-ta-at na-aš-ma-az-za-an I-NA É.DINGIR^{MEŠ} šu-uh-hi e-eš-ta-at*, "(egli) si è seduto sul tetto del *halentiu-* oppure sul tetto del tempio" (lett. "nel tempio sul tetto").

Naumann, 1971, p. 399; H. A. Hoffner Jr., 1972, p. 131. Su basi esclusivamente testuali, V. Haas – M. Wäfler, 1973/74, pp. 1-31, arrivano invece alla conclusione che il *halentiu-* fosse situato nel complesso sud del Tempio I. G. Wilhelm, 1997, p. 14, n. 16, analizzando il testo KUB VII 25, Ro I, 1-21, ha proposto di identificare un edificio *halentiu-* all'interno del complesso *huwaši-* di Šarišša, riconoscendo però che: "Allerdigs fällt es schwer, sich das *halentuwa-* Gebäude in dem *huwaši-*Heiligtum von Šarišša (...) als einen 'Palast' in der üblichen Bedeutung dieses Wortes vorzustellen".

²⁸¹ H. G. Güterbock, 1974, pp. 305-314. Il testo è stato ripubblicato in H. A. Hoffner Jr. (ed.), 1997, pp. 75-79. Cf. anche, sulla stessa questione, H. G. Güterbock / Th. van den Hout, 1991, pp. 59-60.

²⁸² Un elenco dei luoghi dove è documentato un edificio *halentiu-* è fornito da S. Alp, 1983, pp. 89-90.

²⁸³ L. Jakob-Rost, 1965, p. 204.

²⁸⁴ S. Alp, 1983.

²⁸⁵ *Ivi*, pp. 34-36. Particolarmente rilevante sarebbe, secondo lo studioso, la menzione, alle righe Ro I 43ss., del trasporto, all'interno dell'edificio *halentiu*, di nove pecore nere e due tori neri da parte degli uomini della lancia di bronzo.

²⁸⁶ HW², III, pp. 20ss.

²⁸⁷ Su cui si veda E. Neu, 1996.

²⁸⁸ Cf. In proposito E. Neu, 1996, pp. 228-230.

Questo non esclude che il *halentiu-* potesse comprendere *anche* un ambiente di tipo più specificamente culturale, come potrebbero indicare le cerimonie religiose in esso celebrate, oppure che il suo essere sede della regalità conferisse a questo ambiente uno status sacrale.

Per quanto riguarda il contributo del rituale della tempesta in analisi alla comprensione del termine, è interessante notare come l'attività con cui il testo si apre si svolga, alla presenza di diverse categorie di funzionari e dei principi, nel *halentiu-*, menzionato esplicitamente alla riga Ro I, 24. Particolarmente rilevante mi sembra la presenza in questo contesto dei ^{LÚ.MEŠ}UBĀRU²⁸⁹, Essi non prendono parte attiva alle attività rituali che seguono, il che sembra escludere una particolare funzione religiosa di questa categoria²⁹⁰. Niente lascia dunque pensare che le attività descritte all'inizio del testo avvengano in un ambiente templare. Al contrario, la presenza del sovrano e della sua corte oltre a quella degli "ospiti stranieri" sembra configurare tale momento come cerimonia di udienza.

25-27. Da questa riga, separata dalla precedente da una linea di paragrafo, sembra cominciare un altro breve rituale di sole tre righe, introdotto dalla formula *man hatkanzi* ^DIM-*aš titha*, "quando chiudono e il dio della Tempesta tuona". Secondo G. Wilhelm²⁹¹ questa seconda parte deve essere considerata una sezione a sé della tavola, ma non un vero e proprio rituale, quanto piuttosto una breve compilazione di norme di comportamento che il sovrano deve tenere nel caso dello scoppio di un tuono. La presenza del verbo *hat[kanzi]* parzialmente leggibile nel frammento 265/f, pubblicato come KBo XXV 65 mi spinge a formulare un'ipotesi in parte divergente che esporrò in sede di commento testuale²⁹². Dal punto di vista filologico, è interessante notare come proprio il frammento 265/f permetta di correggere l'integrazione [GEŠTIN-] di E.Neu alla riga Ro 27. L'indicazione del contenuto del recipiente da libagioni *išpantuzzi-* è data soltanto in uno dei duplicati, KBo XVII 11+, nel frammento 2606/c (KBo XXX 25), dove alla riga 26' è leggibile KAŠ.GEŠTIN. La mancanza di questo elemento in A, e la contemporanea presenza in esso di un determinativo DUG prima di *išpantuzzi*, assente invece in B, costituisce una significativa divergenza tra i due testimoni,

²⁸⁹ Su cui si veda il commento a Ro I 5.

²⁹⁰ Così anche J. Klinger, 1992, p. 200. *Contra* E. Neu, 1970, p. 79.

²⁹¹ G. Wilhelm, 1995, pp. 383-386.

²⁹² Vedi p. 156.

per il resto estremamente simili. Si può pensare che nel primo caso lo scriba abbia inteso indicare il vero e proprio contenitore, mentre nel secondo abbia invece usato *išpantuzzi-* nel significato più generico di “libagione”²⁹³. Libagione di cui evidentemente ha sentito il bisogno di specificare ulteriormente la natura.

28. Da questa riga comincia un altro rituale, separato dal precedente (o dai precedenti, se consideriamo quanto contenuto nelle righe 25-27 come un testo a sé) da una doppia linea di paragrafo. Il testo contenuto in entrambi i duplicati si presenta quindi come una *Sammeltafel* dove sono stati raccolti più rituali legati al tuono. Il termine ^{GIŠ}*huluganni-* indica un tipo di carro, distinto dal ^{GIŠ}GIGIR e dal ^{GIŠ}MAR.GÍD.DA, usato dal sovrano ittita per i suoi spostamenti²⁹⁴. Nel celebre rituale di fondazione KUB XXIX 1, Ro I, 23-24, il *h.* viene portato dal trono divinizzato al sovrano come simbolo del suo potere²⁹⁵, il che potrebbe spiegare l’uso privilegiato di questo carro durante le cerimonie culturali.

30-31. Quanto conservato in KBo XLVIII 128, I 31, consente l’integrazione ^{ʿi}*-e-e[z-zi]*, 3^a persona singolare di *iya-*, “fare”. L’espressione *apiya UD-at UL kuitki iyezi*, “e là/allora nel giorno (stesso) (il sovrano) non fa (più) niente segnala il termine delle operazioni giornaliere del sovrano. *apiya* è un avverbio derivato dal dimostrativo *apa*, e può avere un valore locativo o temporale: “là” oppure “allora”. *UD-at*, l’ittita *šiwat-*, è analizzabile come un caso di locativo a-desinenziale. L’ipotesi è confortata dall’occorrenza di *apiya UD-ti* nella cosiddetta “tavola di Yozgat” VBoT 58, IV 39 contenente il *mugawar* della scomparsa della divinità solare²⁹⁶, dove tale espressione è riferita alla ^{MUNUS}ŠU.GI²⁹⁷.

Interessante notare come l’indicazione del pronome indefinito diverga nei due testimoni. A presenta infatti la forma con accadogramma *ŪL kuitki* mentre B quella con la negazione ittita *natta*. Il dato sembra confermare la leggerezza anteriorità dell’esemplare B rispetto ad A.

²⁹³ Così anche HED 2, p. 437.

²⁹⁴ Si vedano le attestazioni in HED 3, pp. 370-373. Cf. anche H. G. Güterbock – Th. van den Hout, 1991, p. 49.

²⁹⁵ Cf. S. Görke (ed.), 2011, <http://www.hethiter.net/:CTH 414.1>; M. Marazzi, 1982, p. 150; M.F. Carini, 1982, p. 488; G. Kellermann, 1980, pp. 11, 26.

²⁹⁶ VBoT 58, Vo IV, 39. Per altre attestazioni cf. E. Neu, 1970, p. 37.

²⁹⁷ La costruzione *apiya UD-at* è documentata nei testi più recenti KBo XIII 135, Vo 5, 6; KBo XXI 11 Vo 14. Cf. anche *apiya=pát* MU.KAM-ti nel testo OH KUB XXVI 71, I 22 // KUB XXXVI 98b, Vo 9.

33. L' *hapax* ^{LÚ}*huldala-* indica una non meglio definita categoria di funzionari palatini. J. Puhvel²⁹⁸ interpreta il sostantivo come un derivato in *-ala* dal verbo *hultai-*, anch'esso dal significato oscuro, escludendo, contrariamente ad altri²⁹⁹, una possibile connessione con *huwantalai-*, *hultalai-*, “risparmiare, tenere da parte”, alla base del significato “custode”, “guardiano” attribuita a *huldala-*³⁰⁰. Si noti però la presenza di un nom. pl. ^{LÚ.MEŠ}*huwantaluš* nella tavola di bronzo, I 83³⁰¹, affine all'acc. pl. luvio ^{LÚ.MEŠ}*huwadalanzi* documentato in KBo XII 53 + KUB XLVIII 105, Vo 32³⁰², e ricondotto da Puhvel ad una radice **huwaltala-*³⁰³. Il verbo *hultai-* è attestato, in forma iterativa *-šk-*, soltanto nel rituale di fondazione KUB XXIX 1, II 30-31 (CTH 414), dove, variamente tradotto come “officiare”³⁰⁴, “cantare”³⁰⁵ o “recitare incantesimi”³⁰⁶, descrive un'azione rituale compiuta dal sovrano: LUGAL-*uš* ḪUR.SAG-*i paizzi* GAL-*in* ^DUTU-*un karapzi* [*nu huk*]*kiškizzi hulteškizzi*, “Il re va alla montagna e innalza il grande Sole, pronuncia formule di scongiuro e officia (?)”. Su un eventuale collegamento tra il ^{LÚ}*huldala-* e il funzionario ^{LÚ}UR.TUR si veda il commento alla riga Ro II 27.

L'oggetto culturale *kurša-*, il cui nome è generalmente preceduto dal determinativo degli oggetti di pelle KUŠ, ha un ruolo importante in molti testi ittiti di carattere rituale e magico, ma la sua esatta natura e il suo significato non sono ancora del tutto chiari³⁰⁷. Gli studiosi tendono a concordare nel considerarlo una borsa o un recipiente di pelle, anche se la varietà degli attributi con cui è attestato nella documentazione ittita non consente di definirlo con certezza. Il termine potrebbe corrispondere all'accadico *gusānu(m)*, *kušanu(m)*, generalmente tradotto come “sacco, borsa di pelle”, presente nei testi paleo-assiri come *g/kuršā/ēnum*. Difficili da chiarire sono anche la regione e l'ambito culturale di provenienza delle pratiche religiose connesse con tale oggetto. I legami con

²⁹⁸ HED 3, p. 369.

²⁹⁹ Cf. in particolare E. Neu, 1970, pp. 39-40; HEG, A-K, p. 282.

³⁰⁰ Cf. HEG, A-K, *ibidem*.

³⁰¹ Nell'elenco delle località e delle categorie di lavoratori della regione di Tarḫuntašša ma di proprietà del re di Ḫatti, all'interno del quale è usato per indicare una particolare categoria di lavoratori della città di Wašḫaniya.

³⁰² Cf. A. Archi - H. Klengel, 1980, pp. 143-157..

³⁰³ HED 3, p. 369.

³⁰⁴ *Ibidem*.

³⁰⁵ S. Görke (ed.), hethiter.net/: CTH 414.1.

³⁰⁶ A. Goetze, 1965, p. 358.

³⁰⁷ Si veda, su questo oggetto, soprattutto M. Popko, 1975, pp. 65-70; *id.*, 1978, pp. 108-120; H. G. Güterbock, 1989, pp. 113-123.

Arzawa e le regioni più occidentali dell'Anatolia sono stati recentemente sottolineati da M. Hutter³⁰⁸, contro l'interpretazione tradizionale che collocava il *kurša-* nel quadro della tradizione religiosa anatolica centro-settentrionale. Da oggetto puramente cultuale e simbolico, esso sembra venire divinizzato e ricevere venerazione nel gruppo delle divinità indicate dal logogramma ^DKAL (ex. ^DKAL ^{KUŠ}*kuršaš*, “^DKAL del *k*.” in KUB XXXI 83), quale che sia il significato ad esso attribuito³⁰⁹. In alcuni testi il *kurša-* compare infatti con il determinativo DINGIR, che si può sommare al determinativo KUŠ a formare il composto ^{D.KUŠ}*kurša-*³¹⁰.

I testi documentano l'esistenza di molteplici oggetti *kurša-*, i quali possono essere realizzati con altri materiali oltre alla pelle, ed essere usati per scopi e in modi diversi. Nel componimento mitologico della scomparsa del dio Telipinu³¹¹ un oggetto *kurša-* di pecora è descritto in termini che hanno fatto ricordare ad alcuni la cornucopia della tradizione classica, come un simbolo di prosperità e abbondanza. Certo è il suo legame con l'ambito della caccia, essendo menzionato in associazione con oggetti come l'arco o le frecce e forse visivamente rappresentato in scene di offerta connesse con la pratica della caccia³¹². A questa sfera sembra rinviare anche la stretta associazione tra la divinità protettrice Zithariya, spesso rappresentata e apparentemente identificata con un oggetto *kurša-*³¹³, e la particolare categoria di funzionari definiti nei testi ^{LÚ.MEŠ}UR.GI₇.DUGUD, letteralmente gli “uomini-cane”³¹⁴, forse i responsabili dei cani da caccia³¹⁵. Durante la festa di primavera dell'AN.TAḤ.ŠUM^{SAR} una borsa *kurša-* percorre, tra il quinto e l'ottavo giorno, un viaggio cultuale da una città all'altra, in parallelo con il viaggio compiuto da Zithariya durante la festa autunnale *nuntarriašhaš*.

Assieme al braciere e al trono, essa costituisce una parte importante del corredo cultuale e simbolico al centro di cerimonie di offerta in numerosi rituali ittiti. Da

³⁰⁸ M. Hutter, 2003, p. 269.

³⁰⁹ J. D. Hawkins, 2005, p. 291, ha sostenuto l'associazione della divinità identificata dal logogramma ^DKAL con il dio raffigurato come un cervo, o in connessione ad un cervo, nella glittica ittita, di contro all'ipotesi tradizionale secondo cui l'uso del logogramma in ambito ittita riprodurrebbe quello mesopotamico, dove è usato per indicare la divinità protettrice *Lamassu*. Cf. G. McMahon, 1991, pp. 9-10. Si vedano anche le considerazioni di M. Weeden, 2011, pp. 263-268.

³¹⁰ Si vedano le attestazioni in M. Popko, 1975, p. 66, n. 11.

³¹¹ KUB XVII 10, Vo IV, 27ss.

³¹² È il caso ad esempio del celebre *rhyton* a forma di cervo della collezione Norbert Schimmel. Cf. S. Alp, 1988, pp. 17-23; H.G. Güterbock, 1989b, pp. 1-5.

³¹³ Nell'elenco delle offerte agli oggetti o luoghi simbolici Zithariya può prendere il posto generalmente occupato dal *kurša-*. Cf. KBo IV 13, III 21; KUB XX 42, II 9.

³¹⁴ Su questa particolare tipologia di funzionari si veda la nota a Ro II, 27.

³¹⁵ Così H.G. Güterbock, 1989, p. 118.

passi come KUB XXXIV 130, Ro[?] II, 11: ^{KU}škur-ša-an ^{KU}škur-ša-aš-pát pé-e-di k[án-kán-zi (?)], “e app[pendono[?]] il kurša- al posto del kurša-”, si evince che la borsa *k*. aveva un luogo ad essa destinato all’interno del tempio o del palazzo. Nel rituale della tempesta in analisi il kurša- viene portato dall’edificio *halentiu-* da un funzionario definito ^{LÚ}haluwatallaš, di cui ignoriamo la posizione e gli incarichi specifici. Nelle operazioni cultuali che seguono tale oggetto è incluso tra quelli davanti ai quali, vengono fatte offerte dal sovrano, in una successione fissa che comprende: il braciere (nominato due volte, all’inizio e alla fine dell’elenco), l’oggetto kurša-, il trono, la finestra e il chiavistello.

36-39. La frase che inizia alla riga 36 e si conclude alla riga 39 è sintatticamente molto interessante. Vale la pena di trascriverla: ⁽³⁶⁾ [...] ^{LÚ}MES^{GIŠ}BANŠUR ^{LÚ}MES^{MUḪALDIM} ⁽³⁷⁾ [harš]in karpanzi haršiyalli=ma 2-e apiya 15 haršiš GE₆ ⁽³⁸⁾ kitta apiya=ea 15 harš[iš GE₆] kitta udanzi ⁽³⁹⁾ ta=an tianzi [...]. All’interno della frase principale ^{LÚ}MES^{GIŠ}BANŠUR ^{LÚ}MES^{MUḪALDIM} [harš]in karpanzi [...] ta=an tianzi si inserisce un elemento di discontinuità testuale, una descrizione secondaria, relativa alla modalità di trasporto del pane, retta dalla preposizione avversativa *-ma*. L’uso di quest’ultima allo scopo di introdurre informazioni aggiuntive nel testo è ben documentato nella letteratura antico ittita³¹⁶, ed è ulteriormente marcato talvolta – ma non nel caso in analisi – dall’ordine VSO dei costituenti. All’interno della digressione si apre poi la chiara frase parentetica *apiya...kitta, apiya...kitta*, relativa al numero di pani presenti in ciascun contenitore e immediatamente riconoscibile dalla collocazione tra Oggetto e Verbo. La frase principale viene poi ripresa dal pronome enclitico *-an*, conservato in B, Ro I 38.

La struttura complessiva del periodo si può analizzare come segue, indicando con 1 la frase principale e con 2 e 3 rispettivamente la digressione segnalata da *-ma* e la parentetica:

³¹⁶ Si veda in proposito S. Luraghi, 1990, pp. 50-54, con riferimento in nota a F. Starke, 1977, p. 31: “Die Partikel *-ma* ...drückt...eine zur Haupthandlung parallel verlaufende...Nebenhandlung aus. In beschreibendem Kontext (sehr häufig in Ritualtexten) bietet der *-ma* Satz zusätzliche Erläuterungen”.

1. LÚ.MEŠ GIŠ.BANŠUR LÚ.MEŠ.MUḪALDIM *ḫaršin karpanzi*
Gli attendenti al tavolo (e) i cuochi il pane *ḫ.* trasportano

2. *ḫaršiyalli=ma 2-e*
2 contenitori *ḫ.*

3. *apiya 15 ḫaršiš GE₆ kitta apiya=ea 15 ḫaršiš GE₆ kitta*
in uno 15 pani *ḫ.* neri stanno e nell'altro 15 pani *ḫ.* neri stanno

2. *udanzi*
portano

1. *ta=an tianzi*
e lo depongono

Scelgo di integrare in KBo XVII 74+ [*ḫar-ši*]-in, senza il numerale 30 inserito da E. Neu³¹⁷ e dai commentatori successivi³¹⁸ all'inizio della riga. La questione dell'accordo del numerale itita con il pronome ad esso relativo è complessa e necessita ancora di uno studio specifico. Un oggetto preceduto da numerale superiore a 1, nonostante mantenga la forma singolare, dovrebbe accordarsi grammaticalmente con un pronome enclitico plurale ma, in assenza di evidenze comparative, non è del tutto da escludere la possibilità di un accordo di tipo semantico con un pronome singolare, riferito alla totalità degli oggetti marcata dal numerale. Pur essendo dunque, anche in considerazione dello spazio in lacuna, teoricamente possibile, non ritengo necessaria la presenza del numerale, traducendo “trasportano il pane” e interpretando *ḫaršin* come termine generico che non necessita di specificazioni quantitative.

La visione della foto conferma la lettura -m]a per il segno visibile subito dopo la lacuna in KBo XVII 11 Ro I 21'. Quello che sembra un cuneo orizzontale è in realtà la testa dell'ultimo cuneo verticale del segno MA (si veda per confronto il segno AN in *ta-an* alla riga immediatamente successiva).

ḫarši- è la resa fonetica del sumerogramma NINDA.GUR₄.RA, generalmente tradotto come “pagnotta” o, letteralmente, “pane grosso”³¹⁹. Compare in questa riga senza il determinativo NINDA, usuale in testi più tardi e presente in altri

³¹⁷ Nell'edizione di KBo XVII 11+. Cf. E. Neu, 1980, p. 65.

³¹⁸ S. Alp. 1983, p. 210.

³¹⁹ Cf. HW², III, pp. 358-366; HED 3, pp. 190-198.

punti del testo. Pur essendo grammaticalmente un singolare, si traduce come un plurale *ad sensum* trovandosi dopo il numerale 2, la terminazione *-e* del quale è quella della normale declinazione pronominale al caso nom./acc. neutro.

Strettamente associato a *ḫarši*, da cui potrebbe derivare³²⁰, è il sostantivo *ḫaršiyal(l)i-*, che indica un contenitore per bevande o per alimenti (solitamente tradotto col termine greco *pithos*), ed è generalmente preceduto dal determinativo DUG o da determinativi di materia quali GIŠ o NA₄³²¹. Il recipiente *ḫaršiyalli-*, attestato fin dall'epoca antico ittita anche nella forma abbreviata ^{DUG}*ḫarši-* (apparentemente sia come sostantivo declinato che come indeclinabile³²²), riveste una particolare importanza nel corso delle feste ittite di primavera. L'apertura del ^{DUG}*ḫarši/ḫaršiyalli-* contenente il cereale racchiuso l'anno precedente rappresenta un momento centrale tanto di grandi feste nazionali come l'AN.TAḪ.ŠUM^{SAR} quanto di numerose feste locali³²³. Il fatto che i testi colleghino l'inizio del periodo primaverile con fenomeni naturali come i temporali ed i tuoni³²⁴ potrebbe dare alla presenza del recipiente *ḫaršiyalli-* nel rituale della tempesta in analisi un significato particolare. A tal proposito è interessante evidenziare, come già Neu³²⁵, l'importanza che un termine come *ḫaršiharši-*, usato nei testi con il significato di “tempesta, temporale” ma anche per indicare un tipo di contenitore, potrebbe avere in questo contesto. Questa formazione, interpretata come un “intensivo” derivato da ^{DUG}*ḫarši*³²⁶, rispecchia il legame particolare che, attraverso le cerimonie della festa di primavera, sembra unire il tuono all'uso specifico del contenitore *ḫarši/ḫaršiyalli-*. Tale associazione potrebbe essere interpretata come un gioco di parole derivato dalla constatazione della somiglianza acustica tra il

³²⁰ Sulla derivazione di *ḫaršiyalli* da *ḫarši* si veda HED 3, p. 197. Cf. anche Neu, 1970, p. 38. Lo stretto rapporto tra i due sostantivi è confermato da espressioni come NINDA.GUR₄.RA *ḫaršiyas*, “pagnotta del *pithos*” attestate ad esempio in KBo II 7, Ro 11, 26, Vo 7, 19; II 13 Ro 12ss. Cf. A. Archi, 1973, p. 15, n. 42.

³²¹ Per le attestazioni cf. HW² III/1, pp. 371-375; HED 3, pp. 194-197.

³²² Cf. HW² III/1, pp. 366-369. Si vedano però le considerazioni in proposito di M. Cammarosano, 2012, pp. 185-189.

³²³ Cf. A. Archi, 1973, pp. 7-27. Sulle feste locali si veda in particolare J. Hazenbos, 2003.

³²⁴ Si vedano espressioni tipiche come: GIM-*an-ma* TEŠI DÜ-ri *tethiman ištamaššanzi* (...), “quando viene la primavera e si sente il tuono (KUB XVII 35, II 12); GIM-*an-ma* ḫamišḫi *tethai nu-kán* ^{DUG}*ḫaršiyalli ginuwanz* (...), “quando in primavera tuona, si aprono i *pithoi* (...)” (KUB XXV 23, I, 38). Talvolta, durante lo svolgimento delle feste, l'arrivo della primavera è segnalato soltanto dalla frase: “quando tuona”. Cf. A. Archi, 1973, p. 13, n. 34. Sulle menzioni del tuono negli inventari cultuali si vedano le osservazioni alle pp. 50-51.

³²⁵ E. Neu, 1970, p. 38.

³²⁶ HED 3, p. 199. Importante sottolineare, tuttavia, come il sostantivo ^{DUG}*ḫarši-* sia di genere comune, mentre *ḫaršiharši* di genere neutro. Cf. A. Kloekhorst, 2009, p. 316.

suono cavernoso del tuono e quello che un liquido emette in un recipiente di grandi dimensioni come un giara, specie se di pietra.

La forma *apiya=ea*, conservata soltanto in A, è analizzabile come un composto dell'avverbio *apiya* e della congiunzione enclitica *-a/-ia*, scritta però, insolitamente, con un segno *e* seguito da un segno *a*. Si tratta di una rara forma antico ittita documentata come *ke=a* in KBo XXV 112, II 14 -15 (OS) e in KBo VIII 35, II 28 (MH/MS) e, associata ad infinito sostantivato, come *akuwanna=ea* in KBo XI 34, I 9-11. Tali forme potrebbero riflettere l'uso di *e-a* per rendere il nesso */-ya/* in posizione finale di parola³²⁷.

La lacuna in KBo XVII 74+, Ro I 39 potrebbe essere integrata come *[wa(-a)]-tar* in considerazione dello spazio, sufficiente per uno o due segni al massimo, e della frequente associazione tra l'acqua e il *hulliš*, menzionato alla riga 40, in contesti rituali³²⁸. L'uso della costruzione verbale *anda peššiyezzi* suggerisce inoltre l'idea di una sostanza liquida o fluida, dentro cui è possibile gettare qualcosa.

40-41. Il sostantivo neutro ^(GIŠ)*hulliš/huwalliš* è da interpretare come un tema apofonico *-s/-sn* riconducibile alla radice **hu(wa)lliš-*, essendo attestato come *hulliešni* e *hulliešnaš* rispettivamente ai casi dativo singolare e al dativo plurale³²⁹.

Il termine, forse di origine luvia³³⁰ è stato generalmente tradotto come “pigna”³³¹ sulla base dell'equivalenza, sottolineata già da Goetze³³², tra l'ittita *huwalliyat[al]*[?] e il termine accadico *burāšu(m)*, tradotto erroneamente “Pinie”, “Pinienzapfen”, nel vocabolario KUB III 93', 6'³³³. La traduzione “ginepro” attualmente prevalente per *burāšu(m)*³³⁴ toglie fondamento all'ipotesi di Goetze, anche se il significato esatto di *hulliš* rimane da chiarire. Il termine, solitamente preceduto dal

³²⁷ Cf. H.A. Hoffner Jr. - C. Melchert, 2008. P. 399, n. 14.

³²⁸ *Infra*, p. 129.

³²⁹ Per le attestazioni si veda HED 3, pp. 423-424. Cf. anche E. Rieken, 1999, p. 399. Su questo termine si veda anche C. Kühne, 1993, pp. 229-231; V. Haas, 2003, pp. 288-289 e, più di recente, B. Christiansen, 2006, pp. 86-89.

³³⁰ A tale ipotesi lascerebbe pensare il fatto che in KUB XXII 40, III 17' il termine è glossato. In direzione di una origine luvia sembrano puntare anche, dal punto di vista linguistico, l'alternanza *u/uwa* e la geminazione di *l*, così come, da un punto di vista contestuale, la presenza del termine in due rituali antico ittiti, KBo VIII 74+ e KBo XVII 25, in cui sono contenuti passi in lingua luvia e palaica. Cf. E. Rieken, 1999, p. 401.

³³¹ Tale traduzione è accettata da HED 3, p. 423. Cf. anche S. de Martino, 1998, p. 148.

³³² A. Goetze – E.H. Sturtevant, 1938, pp. 79-84.

³³³ L'integrazione *[b]u-ra-šu* è la più probabile alla luce dello spazio in lacuna in KUB III 93, 6'. Cf. E. Rieken, 1999, p. 400.

³³⁴ Cf. CAD, B, p. 369.

determinativo GIŠ, indica una sostanza di origine vegetale che può essere collocata in un braciere ed utilizzata in contesti rituali per operazioni di vario genere. L'accostamento con il braciere e l'uso contestuale di *hulliš* e di ^{NA4}*paššiluš anduš*, “sassi bollenti” nel rituale di Tunnawi, KUB VII 58, I, 2'-4', ha fatto propendere alcuni studiosi per un'interpretazione come “carbone”, “brace”³³⁵. Tale soluzione, assolutamente plausibile in determinati contesti, rimane però discutibile in altri, come in alcuni rituali di invocazione ad una divinità scomparsa o allorché *hulliš* compare associato a ^{GIŠ}ERIN, il legno di cedro, come in KBo II 9 + KUB XV 35, Vo IV, 40ss. In questi casi l'uso del carbone sembra quantomeno improbabile. D'accordo con B. Christiansen, a cui si deve la più recente analisi del termine, preferiamo quindi mantenere l'equiparazione con l'accadico *burāšu(m)* e tradurre *hulliš* con “legno di ginepro”, anche in considerazione dell'uso rituale di questa pianta documentato in Mesopotamia³³⁶ e della natura aromatica del ginepro, la quale lo rende adatto ad essere bruciato. La combustione di piante aromatiche è del resto ben attestata nella documentazione ittita³³⁷.

Nel rituale della tempesta in analisi il *hulliš*, dopo essere stato immerso nell'acqua, viene usato dal GAL ^{LÙ.MEŠ}MUḪALDIM per purificare il sovrano. Il verbo *šuppiyahḫi*, derivato dall'aggettivo *šuppi-* tramite il suffisso *-ahḫ-*, è documentato spesso in epoca antico ittita. Trovo interessante da un punto di vista comparativo il passo del rituale KBo XX 10 + KBo XXV 59, I 10-12 (CTH 669), dove sembra essere descritta un'operazione simile: ⁽¹⁰⁾ *ta LÚ D^U-an anda peḫutezzi ANA LUGAL ḫekta / ⁽¹¹⁾ ta LUGAL-un šuppiyahḫi w[a]tar III-ŠU / ⁽¹²⁾ išparnuzi malti (...)*, “e porta dentro l'uomo del dio della Tempesta, (questi) si inchina davanti al sovrano e purifica il sovrano. Asperge tre volte l'acqua e recita”.

Alla riga 41 di A e B, all'operazione di purificazione fa seguito l'uso di uno strumento o sostanza chiamato *tuhḫueššar*³³⁸, porto (*para ep-*) dal GAL ^{LÙ.MEŠ}MUḪALDIM al sovrano, il quale lo utilizza per effettuare su di sé (come sembra indicare l'uso della particella riflessiva *-za* nella catena *nu-uz-kán*) un'ulteriore azione purificatrice dal significato non chiaro, espressa dal verbo *tuhš-*

³³⁵ Traducono così E. Rieken, 1999 pp. 399-401, V. Haas, 2003, pp. 288.289,

³³⁶ Cf. B. Christiansen, 2006, p. 88, con riferimento a S. Maul, 1994.

³³⁷ Si veda in proposito S. de Martino, 1998, pp. 141-155.

³³⁸ Per cui si veda HEG, TD/3, pp. 415-417. Cf. anche C. Kühne, 1993, pp. 230-233, V. Haas, 2003, pp. 371-371, con riferimenti bibliografici.

³³⁹. Rimane difficile dire se tale operazione sia collegata a quella già descritta che prevede uso del *hulliš* o se debba essere interpretata come un atto rituale a sé. Il frequente uso del sostantivo *tuhhuesšar* al caso strumentale in associazione con il verbo *šuppiyahh-*³⁴⁰ indica che l'azione di purificazione del sovrano avviene proprio tramite tale oggetto³⁴¹.

Strettamente collegato all'uso cultuale dell'acqua, il *tuhhuesšar* (mai preceduto da determinativi) è stato collegato da H. G. Güterbock³⁴² al sostantivo *tuhhu(wa)i-*, “fumo”, di cui costituirebbe un ampliamento in *-eššar* con valore collettivale, e conseguentemente interpretato, dati i contesti in cui è attestato, come una specie di incenso o una sostanza utilizzata per fumigazioni. Dalla varietà di contesti in cui tale sostantivo è documentato esso sembra poter indicare un oggetto solido o semisolido³⁴³, oppure – meno probabilmente – liquido³⁴⁴. Il *tuhhuesšar* può essere infatti collocato in recipienti colmi di acqua³⁴⁵, allo scopo di rafforzarne il potere catartico, o essere utilizzato per la sua applicazione³⁴⁶. In KUB XXX 41, Ro I 12'-14', il *t.* è fatto oggetto dell'imposizione delle mani da parte del sovrano. Nel testo KUB XX 59, I 16'-21'³⁴⁷, relativo al 29° giorno della festa AN.TAḪ.ŠUM^{SAR}, il *tuhhuesšar*, precedentemente collocato in un recipiente colmo di acqua³⁴⁸, è associato all'atto, compiuto dal sovrano, di detergersi le labbra (*puriuš anši*). Tale operazione è preceduta da un'azione espressa, come in KBo XVII 74+, dal verbo *tuhš-*³⁴⁹, ed è seguita, al pari di quest'ultimo testo, dalla

³³⁹ Letteralmente il verbo *tuhš-* significa “tagliare, separare”. La traduzione “purificarsi” (“sich kultisch reinigen”) di H. Kronasser, 1966, p. 520, deriva proprio dal frequente uso contestuale di *tuhš* e *tuhhuesšar*. Una connessione etimologica tra il verbo e il sostantivo, nonostante la similitudine, è però da escludere. Sulla stessa base è da respingere la traduzione “sich lotionieren” di S. Alp, 1983, p. 18.

³⁴⁰ Per le attestazioni di questo uso si veda A. Kammenhuber, 1956, pp. 64, 66ss. Cfr. anche H. Otten, 1971, p. 26. Il verbo *šuppiyahh-* è da collegarsi con ogni probabilità all'uso rituale dell'acqua. In KBo XX 10+, I 8ss (CTH 669) all'operazione di purificazione segue un atto di aspersione: DUMU É.GAL (...) LUGAL-un *šu-up-pi-aḫ-ḫi wa-tar 3-ŠU iš-pár-nu-zi*, “l'impiegato di Palazzo (...) purifica il re e asperge acqua tre volte”.

³⁴¹ Il fatto che in KBo XVII 74+, Ro II, 41 (e duplicato) *tuhhuesšar* non compaia al caso strumentale potrebbe dipendere dall'uso del verbo *tuhš-*, che sembrerebbe riassumere il valore semantico dell'espressione *tuhhuesnit šuppiyahh-*.

³⁴² H.G. Güterbock, 1964, pp. 106ss.

³⁴³ Si vedano le attestazioni dei diversi usi di *tuhhuesšar* in C. Kühne, 1993, p. 230, n. 20.

³⁴⁴ Così interpretano Jakob-Rost, 1972, p. 69, e S. Alp, 1983, pp. 14-19..

³⁴⁵ KUB XX 85+, I 11-14.

³⁴⁶ KUB XLI 40, I 18-20, KUB 20 99, II 6-7 (sul legame tra il verbo *šuppiyahh-* e l'acqua si veda *supra*, n. 340). Cf. C. Kühne, 1993, p. 231.

³⁴⁷ M. Popko - P. Taracha, 1988, pp. 88-96. Le stesse operazioni avvengono nel rituale KBo XIX 128, Ro I 31-34, nel quale sono precedute dall'azione, compiuta dall'UGULA^{LÚ.MEŠ}MUḪALDIM, di pulire l'altare con l'oggetto *tuhhuesšar*. Cf. H. Otten, 1971 pp. 3-5.

³⁴⁸ KUB XX 59, Ro I 7'-9'.

³⁴⁹ Cf. anche KUB X 1, II 20ss (CTH 627).

menzione di un panno, GAD, che viene porto al sovrano³⁵⁰. Il verbo *tuhš-*, assonante ma etimologicamente scollegato, compare in numerosi testi contestualmente al *tuhhueššar* e viene generalmente tradotto “tagliare, separare”, il che sembra escludere la possibilità di una natura liquida di tale sostanza. In considerazione di questi elementi, risulta perlomeno plausibile, d’accordo con A. Kloekhorst, immaginare per *tuhhueššar* un significato come “spugna”, il che, dal momento che questo materiale sembra contenere aria, potrebbe anche spiegare la possibile connessione etimologica con *tuhhu(w)ai*.

Ancora da chiarire rimane però l’impiego di *tuhhueššar* come ingrediente di una mistura magica comprendente varie sostanze naturali, documentato nel rituale KUB XXIV 14, I 5-8 (CTH 397) e a cui si deve forse collegare la menzione che di esso viene fatta in associazione con il participio *išhiyan-*, letteralmente “legato”, in due testi. In considerazione di tali elementi apparentemente contraddittori, S. Zeilfelder, è arrivata alla conclusione che il sostantivo *tuhhueššar* indicherebbe una sostanza odorosa usata per purificazioni rituali³⁵¹. L’odore sarebbe dunque l’elemento che lega etimologicamente *tuhhui-*, il fumo, ma più specificamente il fumo rituale scaturito dal bruciare dell’offerta, e il *tuhhueššar*. Più che ad un incenso, i contesti lasciano pensare ad una sostanza grassa di natura resinosa, che può essere separata, immersa in un liquido, legata o mescolata ad altre sostanze per formare composti vegetali³⁵².

44. L’integrazione [e-ša] all’inizio della riga, pur non essendo certa, è la più verosimile in considerazione dello spazio a disposizione, sufficiente per 2 o 3 segni al massimo, e del contesto.
45. E’ possibile integrare [LÚ.MEŠ³MUḪALDIM] con relativa sicurezza, in considerazione della costante associazione tra il sostantivo *zinti-* e questa categoria di funzionari. Il significato esatto di tale oggetto, il cui nome è generalmente preceduto dal determinativo GIŠ³, non è chiaro. S. Alp³⁵³, lo ha interpretato come una versione arcaica di GIŠ³*šenti-*, e tradotto come “coltello

³⁵⁰ Mentre in KUB XX 59 il panno viene usato per deporvi il *t.* dopo l’uso, in KBo XIX 128 esso ha la funzione di permettere al sovrano di asciugarsi le mani. Così anche in KUB XXX 41, Ro I 14’. Nella festa del tuono KBo XVII 74+ l’utilizzo del panno non viene specificato.

³⁵¹ S. Zeilfelder, 2000, pp. 502-503.

³⁵² *Ivi*, pp. 497-505.

³⁵³ S. Alp, 1983, p. 213, n. 203a.

sacrificale” (“Schlachtsmesser”). Anche quest’ultimo costituisce un oggetto non meglio determinato utilizzato dai LÚ.MEŠ MUḪALDIM, i “cuochi”, nel corso dei rituali³⁵⁴. L’interpretazione di Alp è stata messa in dubbio da C. Kühne³⁵⁵ sulla base dell’uso che del GIŠ^{zinti-} viene fatto nel rituale inserito nel *mugawar* per il dio della Tempesta di Kuliwišna KBo XV 33, II 37’ss (CTH 330), dove tale oggetto, assieme agli animali sacrificali, viene disposto *prima* della macellazione vera e propria, in occasione della quale ad essere menzionati sono invece due coltelli di bronzo (GÍR^{HLA} ZABAR). Se si accetta l’equiparazione con GIŠ^{senti-} proposta da Alp, occorre considerare il fatto che in KUB XXX 41, Ro I 15’-16’, tale oggetto viene disposto davanti alla pietra *ḫuwaši-* e ad esso vengono apparentemente appesi (*kankanzi*) un arco d’oro e un oggetto *kurša-*³⁵⁶, operazione che sembra escludere un significato come “coltello” e fa pensare piuttosto ad un tipo di tavolo o basamento atto ad essere trasportato, davanti al quale vengono effettuati i sacrifici animali nel corso di determinate cerimonie rituali³⁵⁷. Nel rituale della tempesta in analisi, che pure prevede in questo punto il sacrificio di 9 pecore e 2 tori, il GIŠ^{zinti-} sembra essere usato soltanto in connessione col primo, dopodiché, non avendo evidentemente più utilità, viene portato fuori (dal *ḫalentiu-*?).

46-47. I LÚ^{MEŠ} ŠUKUR ZABAR, “uomini della lancia di bronzo”³⁵⁸ sono menzionati, oltre che nei due duplicati in analisi, in un altro testo antico-ittita, la cosiddetta “Cronaca di Palazzo” (CTH 8), nel frammento KUB XXXVI 104, Vo 7’, dove compaiono assieme ai LÚ.MEŠ DUGUD in un contesto purtroppo assai frammentario³⁵⁹. Nel testo in analisi, 20 LÚ^{MEŠ} ŠUKUR ZABAR, divisi in due squadre di 10 uomini ciascuna, conducono dentro il *ḫalentiu-* due tori neri, servizio per il quale ricevono un pagamento di 5 mine d’argento.

Ritengo infatti che i LÚ^{MEŠ} ŠUKUR menzionati alla riga 49 non costituiscano un’altra categoria di funzionari ma siano gli stessi “uomini della lancia di bronzo”, il cui titolo la seconda volta è scritto in forma abbreviata. La possibilità,

³⁵⁴ Si veda in proposito HEG, S/2, p. 990.

³⁵⁵ C. Kühne, 76, pp. 98-99, n. 51a.

³⁵⁶ Cf. E. Poitz, 2011, p. 87.

³⁵⁷ Si vedano le attestazioni in HEG, S/2, p. 990.

³⁵⁸ Su cui si veda F. Pecchioli Daddi, 1982, p. 201; R. Beal, 1992, pp. 228-229.

³⁵⁹ Cfr. P. Dardano, 1997, pp. 60-61, 115, secondo la quale nel frammento sarebbe contenuta la continuazione della scena di banchetto presente nella terza colonna del testo A (KBO III 34), durante la quale i LÚ.MEŠ DUGUD e i LÚ^{MEŠ} ŠUKUR.ZABAR, insieme ad altre categorie di funzionari, sembrano sedere al cospetto del sovrano.

suggerita da E. Neu³⁶⁰, che i funzionari portino ciascuno (!) un toro, per il quale ricevono poi il pagamento di 10 sicli d'argento effettivamente stabilito nelle Leggi per l'acquisto di tale animale, è oggi da escludere alla luce del frammento 35/c (KBo XXI 25), non disponibile a Neu, dove il numero totale dei tori trasportati è chiaramente espresso dal numerale 2. Come già sottolineato da A. Archi³⁶¹, il sovrano sembra effettivamente restituire il decuplo del valore dell'animale offerto dai funzionari.

50. L'integrazione [*šar-ra-an?-z*]³⁶², “dividono, spartiscono” non è certa ma è la più plausibile nel contesto ed è adeguata all'ampiezza della lacuna. Il rapporto di una mina d'argento con 40 sicli, divergente rispetto al sistema di pesi mesopotamico, dove è di 1/60, è stato dimostrato da tempo³⁶³.
53. La postposizione *peran*, così come *tapuša* alla riga Ro I, 56, segue, in accordo con la grammatica antico-ittita, il genitivo del sostantivo³⁶⁴.
54. Sul termine *taraur/tarawar* si vedano le considerazioni di E. Neu, 1970, pp. 70-73.

Ro II

1. ^{DUG}*išpantuzziaššar-* (caso neutro, ma attestato anche nella forma comune *išpantuzziaššara-*), indica un vaso per libagioni usato nel corso di cerimonie di offerta agli dèi. Il termine, derivato da *išpantuzzi-*, un altro recipiente per libagioni al quale verosimilmente corrisponde³⁶⁵, è sovente qualificato dal materiale di cui è composto. Sono attestati vasi *i.* in oro, argento e ferro³⁶⁶. Anche la specificazione del colore può essere usata per caratterizzare questa tipologia di recipiente. Vasi *i.* bianchi³⁶⁷ e neri³⁶⁸ sono infatti attestati in alcune tavole relative alla festa

³⁶⁰ E. Neu, 1970, p. 38.

³⁶¹ A. Archi, 1978, p. 24.

³⁶² D. Schwemer, comunicazione personale.

³⁶³ Cf. H. Otten, 1955, 128-131. Cf. anche Th. van den Hout, 1990, pp. 517-527.

³⁶⁴ Cf. H. A. Hoffner Jr. – C. Melchert, 2008, p. 299.

³⁶⁵ Presente in KBo XVII 74+ (e duplicato) alle righe

³⁶⁶ Per le attestazioni si veda HED 2, pp. 439-441.

³⁶⁷ VAT 7470, Ro I 7 (CTH 609). Cf. D. Groddek – A. Hagenbuchner – I. Hoffmann, 2002, pp. 8-11.

AN.TAḤ.ŠUM. J. Puhvel³⁶⁹ ha sottolineato come, rispetto ad *išpantuzziaššar* (ed ad *išpantuwa-*, altro nome di recipiente per libagioni semanticamente identico), il termine *išpantuzzi-* sembri caratterizzarsi per uno slittamento metonimico ed essere utilizzato per indicare, più che il contenitore, il contenuto, e di conseguenza si trovi frequentemente associato a ^{NINDA}*harši-* in cerimonie di offerta di pane e di vino. Tale differenza non è a mio avviso sufficiente per postulare una effettiva distinzione tra ^{DUG}*išpantuzzi-* e ^{DUG}*išpantuzziaššar-* che non sembra essere confermata dai testi. Una differenziazione cronologica nell'uso dei due termini non è possibile, dal momento che entrambi sono ampiamente attestati in testi di epoca antica.

L'ipotesi di J. Klinger³⁷⁰ che il termine *išpantuzzi-* identificasse propriamente, in epoca antico ittita, la “razione” di cibo, mentre *išpanduzziaššar-* il recipiente, si basa sulla considerazione che il primo non compare accompagnato da indicazioni relative al materiale, mentre il secondo è spesso direttamente associato, come abbiamo visto, al pane. In età più tarda la percezione netta di tale distinzione si sarebbe persa, con la conseguenza che in alcuni casi i due concetti sarebbero stati confusi.

3. Interessante notare l'alternanza tra la forma *nu-uš-ši* alla riga 3, *ta-aš-še* alla riga 9 e *nu-uš-še* alla riga 21, con la medesima funzione grammaticale.
5. Il segno alla fine della riga, dove è visibile un cuneo aperto, non è purtroppo riconoscibile. Un'interpretazione come la congiunzione accadica *Ù* è resa grammaticalmente impossibile dalla presenza dell'avverbio *namma* immediatamente precedente, che in questa tipologia di offerte precede direttamente *hašši-*, come in Vo III 9, 13, 18. Preferisco perciò espungere il segno come errore scribale e trascrivere {x}.
14. L'espressione LUGAL-*uš 2-e ekuzi*, lett.: “il re beve due” viene tradotta da E. Neu³⁷¹: “Der König tri[nkt] zwei (Becher). Dem Wettergott und Wašezzili”, “il re liba due (coppe). Al dio della tempesta e a Wašezzili”. La forma *2-e* viene da lui

³⁶⁸ KBo XX 71, 7 (CTH 621); KUB XLI 27, V 7 (CTH 609).

³⁶⁹ HED 2, pp. 440-441.

³⁷⁰ J. Klinger, 1996, pp. 582-583.

³⁷¹ E. Neu, 1970, p. 18 e *passim*.

considerata il relitto linguistico di un originale duale indoeuropeo³⁷². Sintatticamente, il numerale mostra la terminazione pronominale del caso nom./acc. neutro. Secondo H. A. Hoffner Jr. - C. Melchert³⁷³, la costruzione potrebbe riferirsi a due contenitori menzionati in precedenza (GAL-ri) oppure avere valore avverbiale, (“due volte”).

A. Kammenhuber³⁷⁴ ha mostrato come le indicazioni di numero in relazione con *eku-*, “bere”, si riferiscano al totale delle divinità per cui viene effettuata l’azione. In tale contesto, quando flessi, i teonimi appaiono di norma al caso accusativo. È oggi un dato consolidato degli studi ittologici che la costruzione sintattica: Soggetto + *aku-/eku-* + nome della divinità (al caso accusativo) rappresenti la forma abbreviata dell’espressione “bere in onore di/per X (nome della divinità)”³⁷⁵.

15. D. Yoshida³⁷⁶ ha mostrato come l’associazione tra i ^{LÚ.MEŠ}*halliyareš* e lo strumento GIŠ^DINANNA sia esclusiva delle cerimonie festive in qualche modo risalenti allo strato culturale ḫattico.
16. L’integrazione di *šiuni* in questa riga si basa su A Ro II 2, 8. Lo spazio in lacuna sembra essere sufficiente per l’integrazione, ma il fatto che in questa riga, rispetto alle altre, il termine risulti posposto a *kuttaš peran* anziché anteposto, e soprattutto il fatto che anche alla riga Ro II, 20 esso, per scelta o per errore scribale, non sia stato scritto, lascia aperta la possibilità che in questo caso esso non dovesse effettivamente comparire. La formularità con cui l’espressione ricorre nel testo mi spinge però ad integrare la lacuna alla riga 16 e a emendare con <*šiuni*> la riga 20.
22. La mancanza di *ḫalmašuitti 1-iš* in questa sede è da considerarsi senza dubbio un errore scribale, data la regolarità della successione con cui tale sequenza di offerte è documentata nei testi ittiti³⁷⁷.

³⁷² E. Neu, 1970, p. 39.

³⁷³ H. A. Hoffner Jr. - C. Melchert, 2008, p. 156, n. 12.

³⁷⁴ A. Kammenhuber, 1971a, pp. 143-159.

³⁷⁵ Si rinvia qui all’eccellente sintesi della questione effettuata da M. Vigo, 2008, pp. 218-219, con riferimenti bibliografici. Si vedano anche le recenti considerazioni di P. Goedegebuure, 2008, pp. 67-77.

³⁷⁶ D. Yoshida, 1999, p. 244.

³⁷⁷ Così anche HW² III, p. 74.

26. Il termine ^{NINDA}šarama(n)- identifica, come segnalato dal determinativo, un tipo di pane o di prodotto alimentare non meglio specificato³⁷⁸, anche se l'espressione šaramnaš ^{NINDA}hali-³⁷⁹, attestata anche come ^{NINDA}šaramnaš hali- per composizione impropria, con spostamento del determinativo davanti al primo termine del composto, e traducibile come “il pane *h.* per i *šarama-*” (con šaramnaš dat. pl.), ha fatto pensare alcuni³⁸⁰ alla possibilità che tale termine identificasse piuttosto un contenitore, un cesto per il pane. Tale ipotesi è oggi da escludere alla luce della consapevolezza della distinzione tra il sostantivo *šarama-* e l'aggettivo *šaramn-, “che sta sopra”, attestato soltanto nella forma avverbiale *šaramnaz*, il quale può assumere il valore sostantivato di “luogo od oggetto posto sopra”³⁸¹, distinzione per la quale *šaramnaš* ^{NINDA}hali- è oggi meglio traducibile come: “pane *h.* per le parti di sopra”. Tale collegamento tra *huliš* e *šaramna-* è forse l'origine dello slittamento semantico del termine, passato ad indicare un tipo particolare di pane.

L' espressione ^{NINDA}šarama- halzia-, “si chiama il pane š.” è attestata già in testi di epoca antico ittita e segnala un momento preciso nella successione delle attività rituali del sovrano durante le celebrazioni festive, generalmente associato, come nel passo in questione, al *tunnakkeššar-*, la “camera interna”.

27. L'integrazione ^{LÚ}rUR¹.[TU]R, letteralmente “l'uomo del piccolo cane”, proposta da Neu, rimane, dall'analisi del frammento sulla fotografia, la più probabile. Tale categoria di funzionari è attestata, purtroppo in contesto estremamente lacunoso, anche nel testo KBo XXI 68, Ro I, 2', relativo alla festa KILAM³⁸². Oltre all'incertezza relativa all'integrazione, risulta insolita la presenza, alla riga 27, di una chiara forma di plurale, *udanzi*, accordata con un sostantivo al singolare, a cui evidentemente è da attribuire un valore di collettivo. Sul ruolo e le funzioni di questa categoria di funzionari non è possibile dire niente, anche se la presenza di UR, “cane”, nel titolo, e l'accostamento alla borsa *kurša-*, hanno fatto

³⁷⁸ Cf. HEG, S/1, pp. 877-879; CHD, S/2, pp. 239-243. Per le attestazioni si veda anche H. A. Hoffner Jr., 1974, pp. 179-181. Si noti come, a p. 180, l'autore inserisca KBo XVII 74, Ro II, 26, tra le attestazioni di ^{NINDA}ša-ra-am-na. Tale ipotesi, oltre che non necessaria dal momento che l'integrazione ^{NINDA}ša-r[a-a-m]a è pienamente soddisfacente, è oggi da escludere in considerazione della netta distinzione semantica tra ^{NINDA}šarama- e šaramna-.

³⁷⁹ Per le attestazioni si veda HEG, S/1, pp. 875.

³⁸⁰ A. Goetze, 1947, p. 85, n. 18.

³⁸¹ Cf. HEG, S/1, pp. 874-877.

³⁸² Cf. I. Singer, 1984, p. 39.

ipotizzare³⁸³ una funzione collegata alla sfera della caccia, simile in questo senso a quella, meglio documentata, specialmente in ambito cultuale, del LÚUR.GI₇, “uomo cane”, “cacciatore”,³⁸⁴. L’identificazione, proposta da Neu³⁸⁵, tra il LÚUR.TUR e il LÚ*huldala*-³⁸⁶, si basa sul fatto che in Ro I 33 sono membri di quest’ultima categoria di funzionari a prelevare il *kurša*- dal *halentiu*-, mentre in Ro II 27 sono i LÚ.(MEŠ)UR.TUR a collocarlo nuovamente (*appa*) al suo posto. Non vedo tale legame con il *kurša*- come un elemento sufficiente per proporre un’identificazione tra le due categorie, che non appoggia su altre evidenze documentarie.

29- 32. La lacuna (dall’autografia di ampiezza non superiore a tre segni) all’inizio della riga 29 è difficilmente integrabile. È possibile ipotizzare la presenza di un avverbio temporale come *mān*, il che, considerato il l’avverbio *karu* immediatamente successivo, darebbe alla frase il significato: “[quando] è presto”³⁸⁷. Le operazioni descritte sembrerebbero in tal caso svolgersi al mattino, il che potrebbe spiegare la frase alla riga 28, “il re prende il corredo ed esce”, che segnala generalmente l’inizio dell’attività rituale giornaliera del sovrano. Tutto ciò contrasta però con il fatto che da nessuna parte, nelle righe precedenti del rituale, si descrive il termine della giornata, solitamente segnalato da operazioni ben precise, come l’atto di chiudere il palazzo, ed espresso in formule fisse. Ci si aspetterebbe inoltre che una linea di paragrafo segnalasse tale interruzione nel rituale. Attribuendo a *karu* il significato di “già” si può ipotizzare la presenza nella lacuna di un sostantivo (forse dello stesso LÚ^{GIŠ}TUKUL?) e tradurre come una frase nominale: “[x x x] è già (là)”. Entrambe le proposte sono puramente ipotetiche e non sono prive di difficoltà.

Il funzionario LÚ^{GIŠ}TUKUL, “lavoratore, artigiano”³⁸⁸, può appartenere al personale templare o palatino, e partecipare alla celebrazione di feste. Nel rituale in analisi, dopo aver porto una coppa al re, sembra ricevere una razione consistente in pane *wagata*-, due piatti *zahuwani*- e due contenitori *huppar*-. Ritengo infatti che la lacuna alla riga 31 vada integrata LU[GAL-*uš-ši*] anziché

³⁸³ E. Neu, 1970, p. 40.

³⁸⁴ Per le attestazioni si veda F. Pecchioli Daddi, 1982, pp. 376-377.

³⁸⁵ E. Neu, 1970, p. 39.

³⁸⁶ Su cui si veda la nota a Ro I, 33.

³⁸⁷ Così anche E. Neu, 1970, p. 21. Cfr. anche pp. 39-40, con riferimento ai testi KUB XXXIV 49, Ro I 7: *ma-a-an ka-ru-ú na-aš E[GIR-...]*; KUB XXVI 1, II 56: *ma-a-an ka-ru-ú ku-iš [...]*.

³⁸⁸ Si veda F. Pecchioli Daddi, 1982, pp. 30-33, con riferimenti bibliografici.

LU[GAL-*i*]³⁸⁹, facendo in tal modo del re il soggetto dell'azione di distribuzione, e il funzionario, del quale si dice infatti che “prende per sé”, *taz dāi*, il destinatario.

La natura esatta del tipo di pane indicato dal sostantivo neutro³⁹⁰ NINDA *wagata-* non è chiara. Una derivazione dal verbo *wak-*, “mordere”, è possibile ma non certa³⁹¹. Sicuramente da escludere è l'equiparazione con il termine NINDA *wageššar*³⁹², anch'esso presente in altre copie di rituali della tempesta, come in KBo XVII 75, Ro I, 43,47, ma in contesti tanto diversi da far escludere un'identità lessicale con NINDA *wagata-*.

Il verbo 2-*ahhi*, “raddoppiare”, “moltiplicare per due”, è costituito dall'aggiunta al numerale 2 della particella fattitiva *-ahh*. Potrebbe anche essere interpretato come la variante abbreviata di una costruzione, attestata anche per i numerali quattro e cinque (3-*yahh*- e 4-*yahh*), costituita dalla base aggettivale 2 (*dā**) + (*i*)*ya-*, con valore moltiplicativo, e l'aggiunta della particella *-ahh*³⁹³.

Il sostantivo *zal(u)wani-*, attestato con e senza il determinativo GIŠ, compare in contesti cultuali, dove è spesso associato con la categoria dei LÚ.MEŠ MUḪALDIM³⁹⁴, i “cuochi”, e sembra indicare un recipiente di piccole dimensioni usato per la disposizione di determinati alimenti. Cf. KUB II 13, II 44'-47': (...) UGULA LÚ.MEŠ MUḪALDIM [...] / *ḥa-pal-zi-el ú-da-i* / GIŠ *za-al-wa-ni-in da-a-i* / *nu-kán* ÚTUL *ḥa-pal-zi-el da-a-i*, “il capo dei cuochi porta una zuppa *ḥapalziel* e dispone un *zal(u)wani-*, poi (vi) pone la zuppa *ḥapalziel*”. Nella lista di offerte di KBo XX 70 + KBo XXI 88, Ro II 9'-10', due *zal(u)wani-* di carne (UZU) sono menzionati assieme a due pani *wagata-*³⁹⁵. Nel passo in analisi, alle righe Ro II, 31-32, due *z.*, verosimilmente contenenti il pane *wagata-* menzionato alla riga 30, vengono assegnati, assieme a due vasi *ḥuppar*, dal re ad un artigiano LÚ GIŠ TUKUL.

Il contenitore *zal(u)wani-* è anche lo strumento con cui gli alimenti, una volta disposti, vengono portati (*para ep-*) al sovrano perché vi imponga la mano. Si veda KUB LVIII 6, I 7'-8': (7') (...) LÚ *ḥa-mi-na-aš* NINDA *ḥar-za-zu-ta* / (8') GIŠ *za-al-wa-ni-*

³⁸⁹ Come invece scelgono di integrare E. Neu, 1970, p. 20, e S. Alp, 1982, p. 214.

³⁹⁰ In testi di epoca più tarda è documentato anche il tema comune *wagata-*, presente ad esempio nella forma dell'acc. Sg. *wagatan*. Cf. A. Kloekhorst, 2008 p. 940.

³⁹¹ Cf. H. A. Hoffner, Jr., 1974, p. 188.

³⁹² Pace E. Neu – Ch. Rüster, 1973, p. 239. Cf. E. Rieken, 1999, p. 197.

³⁹³ Cf. H. Hoffner Jr. – C. Melchert, 2008, p. 170.

³⁹⁴ Cf. KBo XLIII 167, col. dr. 2' (CTH 670); KBo XX 85, Ro III 6' (CTH 649); KBo XX 32, II 12 (CTH 640); KUB II 13, II 44'-46' (CTH 591).

³⁹⁵ Si veda l'edizione del testo alle pp. 339-341.

it LUGAL-*i pa-ra-a e-ep-zi* LUGAL-*uš QA-TAM da-a-i*. A questo scopo, tre contenitori *z.* sono portati, alla riga Ro II 38 del testo in analisi, all'esterno del tempio. In KUB LX 56, col. sin. 5'-6' (CTH 744) è invece documentata l'azione opposta: ^(5')[...DUM]U^{MES} É.GAL ^{GIŠ}*za-al-wa-ni-in* / ^(6')[...] I-NA É.ŠÀ *pé-e-da-i*, “[...gli impiega]ti di Palazzo portano un contenitore *zaluwani-* [...] nella camera interna”. L'estrema mobilità che caratterizza l'uso di questo tipo di contenitore, oltre al fatto che esso può essere portato senza difficoltà da una persona sola, sono indicativi delle piccole dimensioni dello stesso. Una traduzione come “piatto” mi sembra in questo senso la più indicata.

35. *tuningaš* può essere soltanto un genitivo singolare del sostantivo ^(NINDA)*tunik*, dal tema in consonante *-k* di cui non esistono paralleli in ittita³⁹⁶. Il termine, che indica un tipo particolare di pasta, è attestato generalmente da solo, mentre viene usato nella riga in analisi come specificazione di ^{NINDA}*harši-*³⁹⁷: “(...) pani grossi di *tunink-*.”

Nel frammento KUB LI 84 (CTH 627), relativo alla festa KILAM, è contenuta la descrizione di un'operazione culturale simile: : ^(col. dx. 12')*š-u-up-pa-ia-az* ^{GIŠ} 'BANŠUR¹-[*az da-a-i LUGAL-i pa-a-i*] / ^(13') LUGAL-*uš pár-ši-ia na-an-x*[/ ^(14') EGIR-*pa š-u-up-pa-i* ^{GIŠ} BANŠUR-[*i da-a-i*]. Si confronti anche la menzione, in col. dx. 16', di 3 ^{GIŠ}*zaluwani-*, con la riga Ro II 38 del testo in analisi.

- 40-41. L'identificazione del sostantivo dal tema in *-r* (non eteroclitico) *taḥ(a)tumar-*³⁹⁸ con una sostanza combustibile³⁹⁹ si basa su IBoT I 13, V 12-13: (...) *nu taḥ-tu-u-ma-a-ra / PA-NI LUGAL ša-me-nu-wa-an-zi*, “e *t.* (pl.) bruciano/accendono davanti al re”. La *scriptio plena* in cui il vocabolo compare in KBo XVII 74 conferma il valore fonetico /*taḥ*/ del segno complesso *taḥ/tuḥ* con cui il termine compare in testi più tardi.

Il legame particolare del *taḥtumar* con la É.NA₄, la “casa di pietra”, dalla quale viene portato nel rituale in analisi, è documentato in altri passi: in KUB XI 34, I 46-48, un frammento relativo alla festa *nuntarriašḥaš* (CTH 626)⁴⁰⁰, il *t.* viene

³⁹⁶ HEG, T, D/3, pp. 438-439. Cfr. anche E. Neu, 1970, p. 57, n. 37. Per le attestazioni si veda H. A. Hoffner Jr., 1974, p. 187.

³⁹⁷ Su cui si veda il commento alle righe Ro I, 36-39.

³⁹⁸ Su cui si veda E. Neu, 1970, p. 69.

³⁹⁹ “Räucherwerk?”. Cf. HEG, T, D/1, p. 15.

⁴⁰⁰ Cf. M. Nakamura 2002, pp. 208, 224ss.

trasportato insieme agli oggetti indicati dall'accadogramma *GANNUM*^{HL.A} e a dei recipienti *tapišaniš* d'oro proprio da questo edificio⁴⁰¹: ⁽⁴⁶⁾*nu IŠ-TU É.NA₄ ḫ[u-u]-ma-an-da[/ ⁽⁴⁷⁾rtaḫ¹-du-ma-a-ar* ^{GIŠ}*KĀ-AN-NU-UM*^{HL.A} / ⁽⁴⁸⁾*ta-pi-ša-ni-iš¹* GUŠKIN *ṛu¹-da-a[n-zi]*. L'atto di portare il *t.* dalla “casa di pietra” è attestato anche nel corso della festa KILAM, in KBo XXV 176 Ro 6, e ricorre infine in alcuni passi relativi alle celebrazioni del 16° giorno della festa AN.TAḫ.ŠUM^{SAR}: KUB II 5, Ro I 38-39 e KUB XXV 1, III 11-12⁴⁰²,

Nel frammento di festa KBo XXX 56, Vo V, 25'-26' (CTH 669) il termine è attestato al caso strumentale: (...) *na-aš-kán ta-aḫ-tu-ma-ri-it / [a-r]a-aḫ-za-an-da wa-aḫ-nu-wa-an-zi*, “(...) e all'esterno sventolano (lett. “fanno girare”) con il *t.*”, Il *t.* viene qui usato per un'azione altrove documentata per una fiaccola⁴⁰³.

Incerta rimane la relazione tra *taḫ(a)tumar* e il termine luvio *tahhara* foneticamente e semanticamente affine⁴⁰⁴.

43. Integrazione da Ro II 35.

45-48. Da questa riga il testo A è duplicato da B, Ro II 1ss. Ritengo infatti che il frammento 182/a = KBo XXXIV 5 debba essere collocato ca. dieci righe più in alto rispetto al *Joinskizze* di S. Košak⁴⁰⁵.

Per l'integrazione alla riga 47 si veda qui sotto il commento alla riga Ro II 50.

50. La lettura del sumerogramma è ambigua. È possibile infatti tanto una interpretazione fonetica del segno MI, come complementazione accadica corrispondente al genitivo di *ūmu(m)*, “giorno”, quanto una interpretazione logografica, attribuendo al segno il valore GE₆, “nero”. La prima ipotesi è a mio avviso da preferire, in quanto ^DUD, il giorno divinizzato, è attestato frequentemente nei gruppi divini per cui vengono fatte offerte nel corso delle cerimonie festive riconducibili allo strato ḫattico-ittita⁴⁰⁶. In tali gruppi esso occupa generalmente in una posizione fissa, tra le divinità ^DGAL.ZU e

⁴⁰¹ Sulle ipotesi di identificazione della “casa di pietra” si veda soprattutto Th. van den Hout, 2002, pp. 73-91; I. Singer, 2009, pp.169-191.

⁴⁰² Cf. E. Badalı – C. Zinko, 1994, p. 33 (anche n. 221).

⁴⁰³ KBo XV 48, II 2'ss. Cf. E. Neu, 1970, p. 70, n. 13.

⁴⁰⁴ Cf. HEG, T, D/1, p. 15.

⁴⁰⁵ S. Košak, *hethiter.net*: *hetkonk* (v. 1.87).

⁴⁰⁶ Cf. D. Yoshida, 1996, pp. 338-340.

^DZA.BA₄.BA₄, il che consente con ragionevole certezza di integrare il nome di quest'ultima divinità alle righe Ro II, 47 e Vo IV, 4'.

53ss. Questa sezione del testo presenta forti analogie con la sequenza delle operazioni cultuali descritte in KBo XXV 171, Vo VI 6'ss, un testo collegato al culto nella casa *hešta*. Date le somiglianze tra questo passo e il testo in analisi, è forse interessante vederlo per intero in trascrizione e traduzione:

KBo XXV 171, Vo VI

4' ^D*te-li-pí-nu-un a-ša-an-ta-aš a-ku-wa-ḡan-zi*¹
5' [GI]Š ^DINANNA.TUR ^{LÚ.MEŠ}*ḫal-li-e-ri-eš SÌR*^{RU}
6' [*t*]u-ú-un-na-ki-iš-na-an¹ ^{LÚ.MEŠ}DUGUD *pa-a-an-zi*

7' ^D*tu-u-ḫa-ša-il a-ša-an-ta-aš a-ku-wa-an-zi*
8' GIŠ ^DINANNA.TUR ^{LÚ.MEŠ}*ḫal-li-e-ia-ri SÌR*^{RU}

9' DUMU^{MEŠ} LUGAL *pa-a-an-zi* ^{LÚ}^{MEŠ} GIŠ BANŠUR
10' GIŠ BANŠUR^{HIA} *da-an-zi* LUGAL-uš-ša-ḡan¹ *a-ap-pa-i*
11' [^{KU}]Š NÍG.BÀR^{HIA}-an *ḫal-zi-ia ši-wa-at-ti*
12' [*túh-ḫu-u*]š-ta *ḫa-at-kán-zi*

(4'-6') “Bevono seduti (a) Telipinu. La piccola lira (risuona). I cantori *ḫalliyareš* cantano. I dignitari delle camere interne (?)⁴⁰⁷ vanno. (7'-8') Bevono seduti (a) Tuḫšaail. La piccola lira (risuona). I cantori *ḫalliyareš* cantano. (9'-12') I principi vanno. Gli attendenti al tavolo prendono i tavoli e il re ha finito. Si chiama la tenda. Per la notte: (il rito) è finito. Si chiude.”

Canti, musica e in particolare l'incedere di diverse categorie di funzionari, di cui viene detto che “vanno” (*panzi*), sembrano caratterizzare la cerimonia del bere effettuata dalla coppia reale in onore del gruppo divino: ^DUD, ^DGAL.ZU, Tuḫšaail e Telipinu. Nel caso del rituale della tempesta in analisi e di KBo XXV 171, è

⁴⁰⁷ Cf. *infra*, pp. 143-144.

certo che tale sequenza si collochi al termine di una fase precisa del rituale, segnalata dalla frase *šiwatti tuḫḫušta*. Nonostante alcune differenze, analogie emergono anche da un confronto con il testo KBo XXIII 91+KBo XXXIV 14, Ro I 19'ss. (CTH 666), relativo al culto di Arinna:

- 17' ^DUD-MA-AM GUB-aš UŠ-KE-EN wa-al-ḫa-an-zi
 18' [^L]^{Ú.MEŠ}GALA SÌR^{RU} ÉRIN^{MEŠ}-az a-ap-pa-i ^DGAL.ZU GU[B-aš]
 19' [UŠ]-KE-EN [G]IŠ ^DINANNA.GAL LUGAL-uš ^{NINDA}zi-ip-pu-la-aš-ni-
 [(in)]
 20' [pár-ši]-ia ^{LÚ.MEŠ}UB-RU pa-a-an-zi
-
- 21' [^Dt]u-ḫa-š[a]-il GIŠ ^DINANNA.GAL ^{LÚ.MEŠ}DUGUD DUMU^{MEŠ}.LUGAL
 22' [pa-a-an-z]i (...)

(17'-20') “(Per) il giorno divinizzato: in piedi ci si inchina. Si colpiscono (strumenti a percussione). I cantori GALA cantano. Le truppe hanno finito. (Per) ^DGAL.ZU: in piedi ci si inchina. La grande lira (risuona). Il re [spez]za un pane *zippulašni*-. Gli ospiti stranieri vanno. (21'-22') (Per) Tuḫḫašail: la grande lira (risuona). I dignitari e i principi [van]no (...)”.

A questi testi possiamo aggiungere il frammento in *ductus* medio ittita KBo XXIV 111 Vo IV (Vo III secondo l'edizione), relativo ad una festa in onore delle divinità infere. Sulla base delle analogie tra le sequenze di operazioni in questi testi è possibile proporre alcune integrazioni. [^{LÚ.MEŠ}ŠU.GI ^{LÚ.MEŠ}U-BA-RU] alla riga A, Ro II 56 è basata soprattutto su Vo IV 9', dove “anziani” e “stranieri” effettuano l'azione di “andare” subito dopo la cerimonia del bere per la divinità GAL.ZU⁴⁰⁸. In KBo XXIII 9+, Ro I 20' ritorna la stessa formula, riferita soltanto ai ^{LÚ.MEŠ}UBĀRU, ancora una volta in connessione con ^DGAL.ZU, a cui in questo caso viene rivolta l'azione di inchinarsi.

Integro invece le righe Vo II, 58, 60: [^{LÚ.MEŠ}ḫal-li-ia-ri-eš SÌR^{RU}], in considerazione della presenza costante della componente musicale durante questo genere di rituali. La stessa espressione si trova infatti dopo la cerimonia del bere

⁴⁰⁸ Si veda anche il commento alla riga Vo IV, 9', con riferimento al testo IBoT II 65, 7', dove si ha la stessa associazione di ^{LÚ.MEŠ}ŠU.GI e ^{LÚ.MEŠ}UBĀRU con la divinità GAL.ZU.

le divinità in KBo XXV 171, Vo VI, 5', 8', oltre che alle righe Vo IV, 8', 13' del rituale in analisi, (dove però l'azione di cantare è espressa dalla forma verbale ittita *išhamianzi*).

Tali considerazioni ci confortano nella lettura *pa-a-an-zi*¹ per i segni visibili dalla foto sulla curvatura della tavoletta alla riga Ro II 58. Più incerto è il significato da dare all'espressione *tunnakkišnaš*^{LÚ.MEŠ}DUGUD⁴⁰⁹, i “dignitari del *t*”, alla stessa riga. Di questa particolare categoria di funzionari esistono poche e controverse attestazioni. Nel frammento KUB XXV 7 Ro I, 1-2 si legge: ⁽¹⁾ *tu¹-un-na-ak-ki-iš-ša-na-a[š²...]* ⁽²⁾ *LÚ.MEŠ*DUGUD *pa-a-an-zi* [...], ma il contesto è troppo frammentario per poterne trarre indicazioni utili. Più interessante è il confronto con KBo IV 9, V 48-50, relativo alle celebrazioni del 16° giorno della festa AN.TAḪ.ŠUM^{SAR}⁴¹⁰. Nel passo in questione si legge:

48 LÚ^{GIŠ}GIDRU A-NA ^{LÚ.MEŠ}Ú-BA-RÙ EN ^{GIŠ}za-ḫur-ti-aš
 49 [tu]-un-n-ak-ki-eš-na-aš^{LÚ.MEŠ}DUGUD
 50 pé-ra-an ḫu-u-wa-i tu-uš a-ša-a-ši

Nell'edizione del testo E. Badali e C. Zinko interpretano *tunnakkešnaš* come un dativo plurale e traducono: “l'araldo precede gli stranieri e il signore dello *zahurti* nelle camere interne dei dignitari. Egli li lascia sedere”⁴¹¹. E' a mio avviso preferibile vedere in *tunnakkišnaš* un genitivo singolare e tradurre *tunnakkišnaš*^{LÚ.MEŠ}DUGUD semplicemente come un altro elemento della catena sintattica retta dalla preposizione ANA. Non risulta infatti documentato, almeno a mia conoscenza, che dei funzionari ^{LÚ.MEŠ}DUGUD si rechino all'interno del *tunnakkeššar*, ambiente che dai testi sembra riservato alla coppia reale ed ha generalmente una forte connotazione sacrale⁴¹².

Problematico rimane il caso accusativo *tunnakkešnan* nella frase *tunnakkešnan*^{LÚ.MEŠ}DUGUD *panzi* documentata in KBo XXV 171, Vo VI, 6. Il segno AN è

⁴⁰⁹ Per le attestazioni si veda F. Pecchioli Daddi, 1982, p. 446.

⁴¹⁰ Pubblicato da E. Badali - C. Zinko, 1994.

⁴¹¹ E. Badali - C. Zinko, 1994, p. 55: “Der Herold eilt den Fremdlingen, dem Herren des *zahurti* in die Innangemächer der Wurdenträger voran. Er läßt sie sich setzen”.

⁴¹² Si vedano ad esempio i casi in cui il sostantivo *tunnakkeššar* è preceduto dall'apposizione KÙ.GA, “puro”, “sacro”. Cf. M. Popko, 1978, pp. 32-33 e n. 11. Sulle relazioni tra questo ambiente e il *ḫalentiu-* si veda S. Alp, 1982, pp. 86-88.

chiaramente visibile nell'autografia di H. Otten⁴¹³. Piuttosto che a un errore scribale si deve pensare a mio avviso ad un accusativo di direzione oppure ad una forma antica di genitivo plurale, il che – alla luce delle considerazioni fin qui effettuate – sembra forse più probabile.

60. L'integrazione non è certa ma è plausibile in considerazione della presenza, subito dopo la lacuna all'inizio della riga, di un chiaro segno MEŠ seguito da un segno LUGAL. Non sono a conoscenza di altre categorie di funzionari nella cui titolatura compaia LUGAL. I figli e le figlie del re sono del resto menzionate chiaramente in B, Ro I 7 tra i funzionari che assistono all'udienza del sovrano.

Vo III

1. La lacuna al termine della riga e all'inizio di quella seguente è difficile da riempire. L'integrazione [*pé-ra-an*], pur restando ipotetica, è suggerita dal dativo *šuni* precedente ed è compatibile con lo spazio disponibile.
- 2-3. L'integrazione alla riga A, Vo 3 è problematica. La lettura [*iš-p*]a-an-du-^rzi-ia-aš^r si evince piuttosto chiaramente da quanto conservato nel frammento 54/m. Ci si aspetterebbe un segno ŠAR a completare la forma *išpanduzziaššar-*, ma le tracce visibili nella foto subito dopo lo stacco del *join* tra questo e il frammento 2303/c, sembrano corrispondere a due cunei aperti, il che escluderebbe tale lettura. L'unica possibilità è che al segno ŠAR, di cui forse è visibile l'inizio in 54/m, sia stato aggiunto MEŠ come determinativo, a meno che non si voglia intendere *išpanduzziaš* come un genitivo singolare o plurale retto da un logogramma, di cui GE₆ sarebbe attributo. Tale ipotesi di integrazione non è però indolore, in quanto la forma plurale *išpanduzziaššar*^{MEŠ} non risulta finora attestata⁴¹⁴.
8. Il termine *kattapala*-⁴¹⁵, solitamente preceduto dal determinativo UZU, identifica una parte commestibile, forse la spalla, dell'animale (pecora⁴¹⁶ o manzo⁴¹⁷),

⁴¹³ Non ho avuto modo di controllare di persona la fotografia del frammento.

⁴¹⁴ Cf. HED 2, pp. 439-440.

⁴¹⁵ Cf. le attestazioni in HED 4, p. 130.

spesso utilizzata per operazioni culturali. Interessante è il parallelo con l'uso che ne viene fatto nel corso del 16° giorno della festa AN.TAḪ.ŠUM^{SAR} 418, durante il quale avviene la stessa cerimonia di offerta descritta nel rituale della tempesta: il capo dei cuochi dispone pezzi di carne *k*. nell'ordine: per il trono divinizzato, ^DDAG, per ^DZA.BA₄.BA₄, presso il focolare, la finestra, il legno del chiavistello, e ancora il focolare. Si tratta della stessa operazione culturale, in cui però il dio ZA.BA₄.BA₄ e il trono prendono il posto dell'espressione generica *šiunaš peran*, “davanti alla divinità” e dell'oggetto *kurša*.

L'ipotesi di un legame con il hattico]*ka-at-ta-wa_a-la-as-n*[e in KBo XX 16, Ro 13, in cui avremmo un esempio dell'alternanza *p : w*, frequente tra queste lingue, non è purtroppo verificabile.

Sulla presenza della medesima operazione, descritta nel 16° giorno della festa AN.TAḪ.ŠUM^{SAR}, e più precisamente in KBo IV 9, II 44-45 // KUB XI 29, III 5 + XLI 52, Vo 2, si basa l'integrazione [*ú-da-i*]. Ci si aspetterebbe anche la presenza di una congiunzione ma lo spazio in lacuna non sembra essere sufficiente.

11. *ḥarnanda-* è stato interpretato da alcuni⁴¹⁹ come un participio di *ḥarna-*, da altri⁴²⁰ come un sostantivo di caso comune. Perlopiù preceduto da NINDA, indica letteralmente ciò che è stato fermentato, e viene tradotto generalmente come “lievito”.
23. L'integrazione [*ŠU^{MEŠ}-ŠU-NU ar-ra-an-zi*] è confermata dalla ricorrenza della stessa espressione nella descrizione dei rituali celebrati nel tempio di ^DZA.BA₄.BA₄ nel corso del 16° giorno della festa AN.TAḪ.ŠUM^{SAR} 421, le cui somiglianze con le cerimonie eseguite in questa fase del rituale della tempesta abbiamo già sottolineato in precedenza.
24. Integrazione da A, Vo III, 37. Su *šuppišduwara-* si veda il commento a Ro I, 20. L'espressione GAL ^DIM *šuppišduwarit akuanzi* è interessante dal punto di vista

⁴¹⁶ Così HED 4, p. 130.

⁴¹⁷ Cf. A. Mouton, 2008, p. 566.

⁴¹⁸ Si veda in particolare E. Badalı - C. Zinko, 1994, pp. 17-18, 68.

⁴¹⁹ HEG, A-K, p. 178.

⁴²⁰ HW², III/1, p. 320.

⁴²¹ KBo IV 9, II, 16-17; IV 1-3. Cf. E. Badalı - C. Zinko, 1994, p. 16.

sintattico. In essa l'aggettivo *š.*, al caso strumentale, seppur riferito al sostantivo GAL, si trova da questo separato dal componente ^DIM. La costruzione GAL ^DIM, che segue l'ordine sumerico delle parole, è sentita infatti come un unico costituente sintattico. L'altra ipotesi, tradurre “ bevono la coppa del dio della Tempesta con un vaso *š.*”, mi sembra infatti improbabile⁴²²

Vo IV

2'-4'. La ricostruzione di questa parte, conservata in A soltanto molto frammentariamente, è ipotetica, seppur fondata su alcuni elementi. La divinità di cui viene bevuta la coppa in questa fase della cerimonia, di cui purtroppo manca l'inizio, è ragionevolmente ^DZA.BA₄.BA₄. Si ricostituisce in questo modo la sequenza tipica ^DZA.BA₄.BA₄ - ^DUD - ^DGAL.ZU, presente nel rituale della tempesta in analisi anche alle righe Ro II 47-53. In questo senso è indicativa la presenza alla riga Vo IV, 4' dell'espressione *ta=kkān wāki* “(egli) morde un pezzo”, che sembra essere tipica delle sequenze di offerte in onore di questo dio⁴²³. Per analogia con i paragrafi successivi, l'inizio della lacuna deve essere integrato con i titoli del re e della regina, uniti dalla congiunzione accadica *Ù*, anche se è difficile dire se seguiti dall'indicazione *ašandaš*, “seduti”, come alla riga Vo IV 12', oppure *šara tienzi* “si alzano”, come in Vo IV 7'. Lo spazio in lacuna mi sembra insufficiente per entrambe le ipotesi. L'integrazione di GAL.GAL dopo GIŠ ^DINANNA si basa su Vo IV 7', 12', 16', così come quella di LÚ.MEŠ *hallirieš išhamianzi* alla riga 3' è resa probabile dal ricorrere di questa espressione in Vo IV, 8' e 13'. La ricostruzione della riga 4', infine, è fondata sulla sequenza di operazioni che caratterizza il culto di ^DZA.BA₄.BA₄ alla riga Ro II 48.

5'. Dalla visione della foto, la lettura del segno parzialmente visibile subito dopo la lacuna nel frammento 38/b, è incerta. L'integrazione è suggerita dalla ricorrenza, subito prima della cerimonia del bere la coppa della divinità, dell'espressione *ašandaš aruwanzi* alle righe Vo III, 37, 44, 49, 54, 59, 64. Il segno AN potrebbe corrispondere alle tracce visibili nella foto. In considerazione delle difficoltà di

⁴²² Cf. A. Kammenhuber, 1971, p. 151.

⁴²³ Si veda in proposito D. Yoshida, 1996, pp. 333-334.

lettura e della riga Vo IV 7', un'integrazione [ša-ra-a ti-e]n-zi non è però del tutto da escludere.

- 7'. Come per ^DZA.BA₄.BA₄ alla riga 2', è possibile integrare ^DGAL.ZU con ragionevole certezza in considerazione della posizione ricorrente di questo dio nelle liste di divinità per cui, fin dall'epoca antico-ittita, vengono fatte offerte nel corso delle cerimonie festive⁴²⁴. Si completa così la sequenza ^DZA.BA₄.BA₄ - ^DUD - ^DGAL.ZU, presente nel testo in analisi, come abbiamo visto, in due occasioni. Nelle liste divine, ^DGAL.ZU è generalmente seguito dal dio Tuḥašail⁴²⁵, come nel caso in questione, il quale può però essere sostituito in questa posizione dal dio della tempesta di Nerik o da Telipinu⁴²⁶. Il rituale della tempesta in analisi offre un esempio di tale variante alle righe Ro II 45ss., dove ^DGAL.ZU segue ^DUD e precede Telipinu. Proprio tale lista ci consente di escludere con ragionevole certezza la possibilità di un'integrazione di GAL prima di ^DGAL.ZU alla riga A, Vo IV, 7'. Come già ipotizzato da H. G. Güterbock⁴²⁷, e in seguito da D. Yoshida⁴²⁸, è possibile che il sumerogramma, dove non a caso compare il termine GAL, intenda indicare una coppa divinizzata. Colpisce infatti che nella cerimonia del bere in Ro II 34ss. venga menzionata la coppa in associazione con la dea Sole e Mezzulla, il dio della Tempesta e Wašezzili, Inara, ^DUD, ma non con ^DGAL.ZU⁴²⁹. Lo stesso si nota nel testo KBo XXX 9, Ro II, 2'-5', relativo alla festa KI.LAM (CTH 627)⁴³⁰, dove all'atto di bere coppa di una divinità il cui nome cade purtroppo in lacuna, GAL ^D[, segue alla riga 5' la stessa azione, rivolta a ^DGAL.ZU.
- 8' ^{NINDA}zippulašni-, variante allofonica di ^{NINDA}zippulašši- e ^{NINDA}zippulani-, indica un non meglio definito tipo di pane⁴³¹. Secondo H. A. Hoffner Jr.⁴³², si tratterebbe di un prestito ḫattico, in cui sarebbe riconoscibile come secondo elemento la

⁴²⁴ D. Yoshida, 1996, pp. 340-345.

⁴²⁵ *Ivi*, p. 340.

⁴²⁶ *Ivi*, pp. 67ss. Si vedano in particolare le liste divine del tipo A1 e A2.

⁴²⁷ H. G. Güterbock, 1964, pp. 97ss., 111ss.

⁴²⁸ D. Yoshida, 1996, p. 344.

⁴²⁹ Si noti però come anche Telipinu, in A, Ro II, 57, compaia al caso accusativo, e quindi presumibilmente senza la menzione di GAL.

⁴³⁰ Cf. I. Singer, 1984, p. 29.

⁴³¹ Cf. H. A. Hoffner Jr., 1974, p. 192, E. Neu, 1970, p. 41.

⁴³² H. A. Hoffner Jr., 1974, p. 192.

parola *wulašne*, “pane”. Nelle liste divine sembra essere tipico delle offerte in onore di ^DGAL.ZU⁴³³.

9'. Il ruolo e le funzioni della particolare categoria degli “anziani”, i ^{LÚ.MEŠ}ŠU.GI, sono stati analizzati a suo tempo da H. Klengel⁴³⁴. Difficile dire quale sia la loro funzione nel testo in analisi. L’associazione con i ^{LÚ.MEŠ}UBĀRU, gli “ospiti stranieri”, è confermata da testi come KBo VIII 121, 5', una tavoletta relativa alla grande festa in Arinna (CTH 634), dove entrambe le categorie partecipano ad un banchetto a cui anche il re prende parte, e IBoT II 65, 7' (CTH 663.4), descrizione delle offerte per una serie di divinità. Quest’ultimo testo in particolare è interessante: anche in questo caso la menzione dei ^{LÚ.MEŠ}ŠU.GI e dei ^{LÚ.MEŠ}UBĀRU avviene successivamente ad atti di devozione (in questo caso l’inchinarsi) per ^DGAL.ZU e per il giorno divinizzato, e di essi viene detto soltanto che “vanno” (*panzi*), il che conferma l’integrazione di questo verbo in A, Vo IV, 9'⁴³⁵.

11'. L’espressione GEŠTIN *maldi*, letteralmente “recita: vino”, è documentata in un testo relativo al sesto giorno della festa *nuntarriašhaš*, in KBo XI 30, Vo 12'-13' (CTH 626): ^(12') *ta* ^{LÚ.MEŠ}ALAM.ZU₉ *hu-u-[(up)-pár* (GEŠTIN *pi-an-zi*)] / ^(13') *ta* GEŠTIN *ma-al-di ta-a*[(z *hu-u-up-pár* GEŠTIN)] / ^(14') ^{LÚ}ALAM.ZU₉ *da-a-ri*⁴³⁶. Il significato di questa azione, compiuta probabilmente anche in questo caso da un “giocoliere”⁴³⁷, non è chiaro, anche se la presenza, nel testo KUB XI 34, Ro I 37', anch'esso relativo al sesto giorno della festa d'autunno, dell'espressione: (^{LÚ}ALAM.ZU₉) [(x) KA]Š[?] [GE]ŠTIN-*ni me-ma-i* x⁴³⁸, dove GEŠTIN [ittita *wiyan(a')*] è chiaramente marcato come dativo, farebbe ipotizzare che il vino non costituisca l’oggetto della recitazione quanto piuttosto ciò a cui essa (o meglio, colui che recita) si rivolge⁴³⁹. L’equivalenza tra *maldi* e *memai* in

⁴³³ Cf. D. Yoshida, 1996, p. 340.

⁴³⁴ H. Klengel, 1965, p. 228. Su questa categoria di persone si veda anche F. Pecchioli Daddi, 1982, pp. 575-578

⁴³⁵ Cf. anche KBo XXIII 91 + KBo XXXIV 15, Ro I 19'ss, dove si ha la stessa successione di avvenimenti ma ad effettuare l’azione di andare sono soltanto i ^{LÚ.MEŠ}UBRU.

⁴³⁶ // KUB XLI 44, Vo VI, 6-10. Cf. M. Nakamura, 2002, p. 224.

⁴³⁷ Il soggetto della frase *ta* GEŠTIN *maldi* non è espresso. È possibile che si tratti di uno dei ^{LÚ.MEŠ}ALAM.ZU₉, che nella riga precedente “danno” (*pianzi*) il vaso *huppar* di vino.

⁴³⁸ Cf. M. Nakamura, 2002, p. 233.

⁴³⁹ Così anche M. Nakamura, *ivi*, pp. 227, 233, il quale traduce KBo XI 30, Vo 13': “ (...) und er (...) rezitiert (über Wein)”, e KUB XI 34, Ro I 37': “Ein Spaßmacher rezitiert für [...W]ein”.

questo contesto è confermata dal duplicato al passo in questione, IBoT 2.101, V 14', dove però il termine precedente sembra essere, stranamente, al caso strumentale: *-r]i-it ma-al-di*. La stessa azione, espressa in modo leggermente diverso, si trova in un altro frammento ipoteticamente inserito tra quelli che documentano il sesto giorno della festa *nuntarriašhaš*, KUB XXV 17, Vo VI, 7-8: *ta-aš-ma-aš*^{DUG} *hu-u-up-pár* GEŠTIN *pí-an-zi* / L[^Ú]ALAM.ZU₉ *ma-al-di*.

- 13'. Il termine accadico *NAPTANU* designa abitualmente il pasto oppure, specialmente in contesto rituale, quando è riferito al pasto servito in onore degli dèi o del re, il “banchetto”. Può anche essere usato per indicare l’ora del pasto serale, e quindi, in senso figurato, la “sera”⁴⁴⁰. Riguardo al ^{LÚ}DUGUD *NAPTANI*, lett. Il “dignitario del banchetto” si presentano le stesse considerazioni già effettuate a proposito del *tunnakkešnaš*^{LÚ}DUGUD⁴⁴¹. Il nesso genitivale associato al sostantivo DUGUD indica una categoria particolare di funzionari, oppure è usato per definire la particolare funzione che questa classe di dipendenti palatini riveste in un determinato momento del rituale. Al plurale, i ^{LÚ.MEŠ}DUGUD *NAPTANIM* sono menzionati insieme ai ^{LÚ.MEŠ}ŠU.GI e ai ^{LÚ.MEŠ}UBĀRU in KBo XXI 78, Ro II, 13-14 (CTH 596), un testo in ductus recente che descrive la celebrazione, da parte del sovrano, della festa d’autunno a Matilla. Il contesto è frammentario, ma sembra che le tre categorie di funzionari menzionate partecipino ad un pasto sotto la particolare tenda indicata dal logogramma ^{GIŠ}ZALAM.GAR. Nel corso della festa d’autunno per *IŠTAR* di Šamuḫa (CTH 711)⁴⁴², i ^{LÚ.MEŠ}DUGUD *NAPTANIM* vengono menzionati, nel testo KBo XI 28, Vo IV, 10', durante le cerimonie che accompagnano l’atto di bere, da parte della coppia reale, una serie di divinità. Nello stesso contesto compaiono i ^{MEŠ}DUMU É.GAL e i ^{LÚ.MEŠ}ME-ŠE-DI. Notiamo che la frase: *NAP-TA-NIM*^{LÚ.MEŠ}DUGUD *ar-nu-wa-an-zi* è stata tradotta da R. Lebrun: “i dignitari portano il pasto”⁴⁴³. Sebbene l’ordine delle parole favorisca tale interpretazione, è a mio avviso più probabile, in considerazione del caso genitivo del termine accadico, che *arnuwanzi* vada inteso in senso intransitivo e tradotto “si muovono, si spostano”⁴⁴⁴. Il frammento KUB II 15⁴⁴⁵,

⁴⁴⁰ Cf. CAD, N/1, pp. 319-323.

⁴⁴¹ Si vedano le attestazioni riportate in E. Neu, 1970, p. 42. Cfr. anche F. Pecchioli Daddi, 1982, pp. 446-447.

⁴⁴² Testo pubblicato da R. Lebrun, 1976, pp. 151-166.

⁴⁴³ R. Lebrun, *ivi*, p. 161: “Des notables apportent le repas”.

⁴⁴⁴ Cf. HED 1, pp. 162-167.

relativo al culto di Nerik, conferma il ruolo svolto durante la cerimonia “del bere” le divinità dai ^{LÚ.MEŠ}DUGUD *NAPTANIM*, i quali vengono menzionati due volte, in Vo V, 33 e in Vo VI, 13, seguiti in entrambi i casi dai funzionari ERIN^{MEŠ}. Il primo passo è frammentario: essi sembrano deporre qualcosa per poi compiere l’azione di inchinarsi, indicata dall’accadogramma *UŠKENNU*, mentre nel secondo passo si dice dei ^{LÚ.MEŠ}DUGUD *NAPTANIM* e degli ERIN^{MEŠ} che: *ħumandan šara tittanuanzi*, “preparano/predispongono⁴⁴⁶ tutto”, forse in riferimento al ^{NINDA}*šarama* portato nel paragrafo precedente da altri funzionari, e “procedono”, *para panzi*. Il contesto è sempre quello gli atti di offerta e di libagione che, nel loro succedersi alternato, scandiscono la cerimonia celebrata dalla coppia reale per le divinità. Più che un banchetto in senso stretto, il termine *NAPTANU* indica dunque, in questo contesto, il pasto rituale, simbolico, in onore degli dèi.

Nel corso delle celebrazioni del sesto giorno della festa d’autunno, in KUB XLI 44, Ro II 1’-4’, i ^{LÚ.MEŠ}DUGUD *NAPTANIM* sono menzionati nel contesto di un’assemblea, *ašeššar*:

- x+1 t[a ^{LÚ.MEŠ}]r[^U]-[BA-RU (?)
 2’ nu a-š[e-eš]-šar [ħu-u-ma-an (?)
 3’ ^{LÚ.MEŠ}ŠU.GI L[^U.MEŠ]SAGI (?)
 4’ ^{LÚ.MEŠ}DUGU[D] NAP-T[A-NIM a-ša-ši (?)

Nel paragrafo seguente un particolare tipo di cibo, indicato dal sumerogramma TU₇^{HLA} viene diviso a metà (*takšan šarattari*) e si menziona l’atto di versare la bevanda *tawal* per l’assemblea. Il contesto sembra dunque essere quello della preparazione di un pasto rituale, accompagnato da libagioni. Analoghe operazioni sono menzionate in KUB XXV 3, III, 19-21, un frammento della grande festa in Arinna, forse da inserire tra le celebrazioni del nono giorno dell’AN.TAĤ.ŠUM^{SAR} ⁴⁴⁷, dove ritorna la presenza contestuale del termine *NAPTANU* e dell’assemblea. In questo caso però “il banchetto” è associato, anziché al ^{LÚ}DUGUD, ad un’altra categoria di funzionari, i ^{LÚ.MEŠ}UGULA *LI-IM*, lett. i “responsabili di mille (uomini)”:

⁴⁴⁵ Trascritto da D. Groddek, 2009, p. 97-102.

⁴⁴⁶ Sul significato dell’espressione *šara tittanu*- cf. HEG T, D/3, p. 387.

⁴⁴⁷ Si veda in proposito H. Gonnet, 1982, pp. 43-71.

- 19 *nu a-še-eš-šar* ^{LÚ.MEŠ}UM-ME-E-NU-TI
 20 ^{LÚ.MEŠ}U-BA-<RUM> ^{LÚ.MEŠ}DUGUD {^{LÚ.MEŠ}DUGUD}
 21 ^{LÚ.MEŠ}UGULA LI-IM ŠA NAP-TA-NI a-ša-ši

(19-21) “E l’assemblea – gli artigiani, gli stranieri, i dignitari, i responsabili di mille uomini del banchetto – si siede”.

Anche in questo caso, come in KUB XLI 44, all’elenco dei partecipanti all’assemblea segue l’atto di dividere il cibo TU₇^{HI.A}.

17’-18’. La lacuna all’inizio di A, Vo IV 18’, di almeno 4-5 segni, non è purtroppo integrabile. Interessante è il parallelo con un frammento della festa *nuntarriašhaš*, IBoT II 89, Vo V, dove, alle righe 5’-7’, si trova la medesima espressione: DUMU É.GAL *pa-iz-zi* ‘LUGAL¹-wa-aš / ta-pu-uš-za ^{GIŠ}tu-u-ri-in / ‘da-a¹-i ta É.ŠÀ-na pa-iz-zi⁴⁴⁸. Il contesto sembra lo stesso, ma laddove in IBoT II 29 all’atto di porre⁴⁴⁹ la lancia accanto al re segue immediatamente l’azione di recarsi nella camera interna, nel rituale della tempesta in analisi questa sembra preceduta da almeno un altro verbo in lacuna.

Il significato del verbo *kurk-*, generalmente usato in associazione con alimenti e oggetti, non è ancora del tutto chiaro. Puhvel⁴⁵⁰ lo traduce come “mantenere”, “conservare”, “tenere in riserva”. Tale traduzione, coerente quando il verbo è associato ad alimenti, come in KBo XV 27, Vo 2, dove è riferito ad un pane NINDA.GUR₄.RA, presenta delle difficoltà quando questo si rivolge ad oggetti di arredamento come i tavoli. Il significato esteso di “coprire”, già ipotizzato da Friedrich⁴⁵¹, è reso perlomeno improbabile dal passo KBo XIX 128, Vo VI 28-29: ^{GIŠ}BANŠUR^{HI.A} *pedi=pat kurkanzi GAD-it / kariyanzi* (“lasciano[?] i tavoli al (loro) posto e li coprono con un panno”), dove il significato di “coprire” sarebbe duplicato dal verbo *kariya-*. Nel testo in analisi l’azione espressa dal verbo *kurk-* viene ripetuta dalla regina alla riga 21’, subito prima di recarsi nella camera interna. Si tratta della stessa sequenza di azioni documentata alle righe Vo IV 14-

⁴⁴⁸ Testo trascritto e tradotto da M. Nakamura, 2002, pp. 245-246.

⁴⁴⁹ M. Nakamura, *ivi*, p. 246, interpreta invece il verbo *dāi* in IBoT II 89, Vo V, 7’ come 3^a pers. sg. del verbo *da-*, “prendere”.

⁴⁵⁰ HED 4, p. 266.

⁴⁵¹ HW, p. 118. Cfr. anche E. Neu, 1970, p. 42.

17 di KUB XXVII 69, un frammento relativo alla festa del mese (CTH 591)⁴⁵². Dal momento che le operazioni rituali della giornata sembrano concludersi, almeno nel rituale della tempesta, poco dopo, è stato ipotizzato da J. Klinger⁴⁵³ che l'operazione indicata da ^{GIŠ}BANŠUR^{HI.A}*katta kurk-* intenda segnalare la conclusione di una fase precisa del rituale, con l'indicazione che le attività legate ai tavoli devono essere (per il momento?) interrotte. Ad un verbo specifico indicante l'abbandono al suo posto dell'oggetto cui è riferito, evidentemente non più utile per lo svolgimento del rituale, pensano anche J. Lorenz – E. Rieken⁴⁵⁴. Alla luce di tali considerazioni scelgo di tradurre *kurk-* con un verbo relativamente neutro come “lasciare”, mantenendo però un punto interrogativo in assenza di indicazioni riguardo al significato più preciso, “tecnico”, che il verbo originale avrebbe potuto veicolare.

23'. Il significato preciso del verbo in *-mi u(n)h-*⁴⁵⁵, conservato nel frammento KBo XLVIII 128 nella forma *unhanzi*, 3^a pers. pl. del presente indicativo, è stato a lungo discusso⁴⁵⁶. Molte ipotesi sono state fatte senza che nessuna risultasse soddisfacente per tutti i casi attestati.

La vecchia proposta di E. Laroche⁴⁵⁷, successivamente accolta da J. Friedrich⁴⁵⁸ e N. Oettinger⁴⁵⁹, di attribuire al verbo il significato di “succhiare”, è chiaramente da escludere alla luce di contesti come quello offerto dal passo in analisi. Ipotesi più recenti hanno proposto per *u(n)h-* traduzioni come “porgere, portare”⁴⁶⁰ o “premere, schiacciare”⁴⁶¹, anch'esse non del tutto convincenti. Come recentemente sostenuto da J. Lorenz e E. Rieken⁴⁶², nel passo in analisi il verbo indica chiaramente un'azione, avente per oggetto i tavoli, compiuta subito prima che questi vengano portati via al termine delle operazioni rituali. Che il contesto sia quello delle azioni che potremmo definire “di chiusura”, effettuate in conclusione di una fase del rituale, è stato già osservato in relazione al verbo *katta*

⁴⁵² Cfr. J. Klinger, 1996, pp. 523-534.

⁴⁵³ J. Klinger, *ivi*, p. 537.

⁴⁵⁴ J. Lorenz – E. Rieken, 2012, p. 85.

⁴⁵⁵ L'elemento nasale può cadere davanti a consonante, come nel preterito *uhta-*. Cfr. A. Kloekhorst, 2008, p. 917.

⁴⁵⁶ Per le attestazioni si veda A. Kloekhorst, *ivi*, pp. 917-918.

⁴⁵⁷ E. Laroche, 1954, p. 48.

⁴⁵⁸ HW 1. Erg., 1957, p. 22.

⁴⁵⁹ N. Oettinger, 1979, p. 183.

⁴⁶⁰ “holen, bringen”, cf. HW², p. 221.

⁴⁶¹ “drücken, pressen”. Cf. HEG, U, pp. 57, dove si recupera anche la vecchia interpretazione “saugen”, “succhiare” di E. Laroche, vincolando però tale significato alla presenza del preverbo *arḫa*.

⁴⁶² J. Lorenz – E. Rieken, 2012, pp. 84-95.

kurk-. Basandosi sulla presenza di *u(n)h* nel rituale KUB XXXIX 57, Ro I 3'-13', dove esso sembra avere il significato di "liberare", "svuotare" dall'acqua alcuni oggetti – evidentemente dei recipienti – presi in precedenza da un fiume, e in KUB XXXI 77, Ro I, 8-18, il resoconto di un sogno della regina dove *u(n)h* sembra avere lo stesso significato, stavolta associato ad un pozzo, "liberato" in modo che l'acqua vi possa tornare a scorrere, i due studiosi propongono per il verbo il significato "svuotare", "liberare", "rimuovere"⁴⁶³. Esso si costruirebbe con l'accusativo della cosa liberata, svuotata, e l'ablativo dell'oggetto che viene rimosso. In alternativa, quest'ultimo si può trovare al caso accusativo, mentre il luogo/oggetto liberato al caso dativo-locativo⁴⁶⁴.

Una traduzione come "liberare, svuotare" è assolutamente compatibile con il contesto del passo in analisi, dove i tavoli del re e della regina, dopo aver assolto alla propria funzione rituale, vengono prima "lasciati" (*katta kurk-*) e successivamente "svuotati" per essere portati fuori (*para pedanzi*) al termine delle operazioni giornaliere.

- 27'. La forma *ma-a-na-pa* è analizzabile come composto dell'avverbio temporale *mān* e della particella *-apa*, la quale assume in questo caso valore terminativo, indicando che l'azione espressa dal verbo è portata a conclusione⁴⁶⁵.

Come correttamente osservato da J. Lorenz⁴⁶⁶, il passaggio da un giorno all'altro è segnalato in questo punto sia dall'azione di "chiamare" la tenda, a Vo IV 24', sia dalla sua apertura il giorno successivo, mentre a Ro I 28'ss. viene indicato solo da quest'ultima azione. Nel passo in questione, inoltre, il passaggio è ulteriormente segnalato dal cambio di paragrafo.

- 28'. I segni parzialmente visibili al termine della riga B, Vo IV, 21', non sono purtroppo identificabili. L'autografia consente di leggere il secondo segno con molta probabilità come E, preceduto da almeno due cunei orizzontali, ben visibili nella foto. La lettura AN del quarto segno, parzialmente visibile nell'autografia di Otten, rimane incerta.

⁴⁶³ Cf. J. Lorenz – E. Rieken, 2012, p. 90.

⁴⁶⁴ Cf. J. Lorenz – E. Rieken, *ibidem*.

⁴⁶⁵ Si veda in proposito H. A. Hoffner Jr. – C. Melchert, 2008, p. 380.

⁴⁶⁶ J. Lorenz, *in stampa* b, n. 12.

30⁷. La natura della bevanda indicata dal logogramma KAŠ.GEŠTIN è stata a lungo dibattuta⁴⁶⁷.

Secondo una vecchia interpretazione, questo andrebbe considerato semplicemente come l'accostamento delle due parole KAŠ e GEŠTIN, e tradotto “birra (e) vino”. E. Neu, sulla base dell'equiparazione tra KAŠ.GEŠTIN e l'accadico *kurunnum* in AHw I 513b, ha visto nel sumerogramma l'indicazione di un particolare tipo di birra⁴⁶⁸. Tale ipotesi è però inficiata dal fatto che il termine accadico, un prestito dal sumerico KURUN, mostra in realtà una pluralità di accezioni e non è pertanto riconducibile al solo significato di “birra”⁴⁶⁹. In questo senso, è avvicinabile al termine KAŠ, il quale non si limita ad indicare un tipo di birra, ma è usato come termine generico per bevande alcoliche.

In molti testi ittiti, come è stato notato da G. Del Monte⁴⁷⁰, il logogramma KAŠ.GEŠTIN sembra venire usato alternativamente a GEŠTIN con lo stesso significato. In questi casi i due termini dunque, seppur distinti, sono entrambi usati per indicare il “vino”, e non devono essere interpretati come due qualità distinte della stessa bevanda.

In altri casi, come in KBo XIII 114, Ro II 16'-18' (CTH 415) il termine viene invece usato dagli scribi ittiti per indicare un tipo particolare di vino: [(*nam-ma PA*)]-NI^{GIŠ}BANŠUR GEŠTIN KAŠ.GEŠTIN *mar-nu-an A-NA*^{DÉ.A} / [*ku-it-t(a)*] 3-ŠU *ši-pa-an-ti* (...), “(egli) liba davanti al tavolo per il dio Ea vino GEŠTIN, vino KAŠ.GEŠTIN e birra *marnuwan*, ciascuna 3 volte”. È interessante notare come in una successiva offerta ad Ea, contenuta nel duplicato KBo XV 24+, Vo III, 10-11, il logogramma KAŠ.GEŠTIN venga sostituito da KAŠ.LÀL, “bevanda dolce”.

35⁷. L'integrazione [*ma-a-an*] all'inizio della riga non presenterebbe problemi se non fosse che la formula *mān ḥatkanzi*, “quando aprono”, che segnala l'apertura del palazzo all'avvio di un giorno festivo, si trova va già alla riga Vo IV 27'.

Il termine *mištilya* indica con molta probabilità un particolare pasto, anche se il suo significato esatto e il suo valore, reale o simbolico, è ancora da chiarire⁴⁷¹. La menzione contestuale, nel frammento 586/t, alle righe 13-14, del *šallai mištili*, il

⁴⁶⁷ Si veda sulla questione soprattutto G. Del Monte, 1995, pp. 211-224.

⁴⁶⁸ “eine besondere Art Bier”. Cf. E. Neu, 1983, p. 246.

⁴⁶⁹ Cf. G. Del Monte, 1995, p. 211, con riferimenti bibliografici.

⁴⁷⁰ G. Del Monte, *ivi*, pp. 217-218.

⁴⁷¹ Cf. CHD, L-N, pp. 300-301; HED 6, p. 165.

grande pasto *m.*” e dei tavoli ^{GIŠ}BANŠUR^{HL.A}, ed il ricorrere, in numerosi testi dell’espressione *šalli mištili*, “grande *m.*”, fa pensare ad un’occasione concreta di pasto o banchetto, anche se verosimilmente connotata da un preciso valore rituale. Nei testi festivi il *m.* può comparire nell’espressione *mištilya ḫalziya(ri)*, “viene chiamato il *m.*”, nella stessa funzione in cui compare solitamente il ^{NINDA}*šarama-*⁴⁷². D’accordo con E. Neu⁴⁷³, vedo nell’espressione avverbiale *mištilia meḫur*, “all’ora del *m.*”, più che l’indicazione di un’ora precisa del giorno, la segnalazione del momento, indipendente dall’ora giornaliera, in cui il *mištili*, comunque si voglia intendere tale pratica e a prescindere dal valore simbolico che gli si attribuisce, viene effettuato. Nel rituale antico ittita per la coppia reale KBo XVII 1+ II, 11-12 (CTH 416)⁴⁷⁴, l’ “ora del *mištili*” è infatti menzionata verso la fine delle attività giornaliera, mentre nel passo in analisi esso sembra avere luogo la mattina, essendo la formula ^{KUŠ}NÍG.BÁR *uššianzi*, “tirano via la tenda”, che segnala l’inizio delle attività giornaliera del sovrano, menzionata poco prima, alla riga Vo IV, 27’. Nel rituale di Ammiḫatna (CTH 471) infine, in KBo V 2, IV 27’-28’, il *mištili-* sembra avere luogo durante il pomeriggio. Si tratta dunque di un’occasione la cui collocazione giornaliera sembra dipendere dal contesto rituale in cui è inserita⁴⁷⁵.

2.2.1.f *Analisi ed interpretazione del contenuto*

Testo 1

Il luogo e il tempo della cerimonia

Il primo testo contenuto nella *Sammeltafel*, come d’abitudine per le feste del tuono, non dà indicazioni chiare relativamente al tempo di svolgimento della cerimonia, che presenta chiari caratteri di estemporaneità. L’avvio è infatti segnalato dallo scoppio di un tuono durante un’udienza del sovrano nell’edificio *ḫalentiu-*. In questo luogo si svolgono le diverse attività rituali, che si protraggono fino al termine della giornata.

⁴⁷² Su cui si veda il commento alla riga Ro II, 26.

⁴⁷³ E. Neu, 1970, pp. 42-43.

⁴⁷⁴ // KBo XVII 6, II 5-6. Su KBo XVII 1+ si veda D. Groddek, 1996, pp. 208-209. Cf. anche E. Neu, 1980, pp. 18-22.

⁴⁷⁵ Pace HED 6, p. 165, dove *mištilya* viene a-problematicamente interpretato come termine riferito alla sera, al tramonto, e l’espressione *mištilya meḫur* tradotta: “al tramonto”.

§ 1-3 L'incipit

Al momento dello scoppio del tuono, i funzionari presenti alla cerimonia in corso, rispettivamente i principi, gli ospiti stranieri, i dignitari e un personaggio definito come “colui che siede davanti al re”, si spostano, evidentemente per fare posto ai partecipanti al rito. Due impiegati di Palazzo, che hanno mantenuto la propria posizione, portano il materiale per la cerimonia. Difficile interpretare il significato dell'azione, da essi compiuta, di disporre i panni per le ginocchia sull'oggetto *šuppiwašḥanalli*⁴⁷⁶. Il re e la regina avanzano dal trono. La prima azione del re consiste nell'atto, tipico delle cerimonie ittite del tuono, di inginocchiarsi di fronte alla finestra. Segue una libagione effettuata con un vaso *iškaruḥ* di ferro.

§ 4 I riti di offerta

Accompagnate da musica e canti, oltre che dalla voce del funzionario *kita-*, seguono una libagione di vino, effettuata dal re tramite la coppa *šuppišduwara-*, “placcata” (?) del dio della Tempesta, e la frazione di una pagnotta. Il testo segnala a questo punto il termine delle cerimonie nel *ḥalentiu-*.

§ 5 Aggiunta redazionale

A questo punto del testo, separato da ciò che precede da una semplice linea di paragrafo, si inserisce la descrizione di una ulteriore azione culturale compiuta dal sovrano, probabilmente da interpretare come una postilla redazionale in cui si prescrive il comportamento che il sovrano deve tenere nel caso in cui, a cerimonia ormai ultimata (cf. *mān ḥat[kanzi* a Ro I 25), un altro tuono interrompa l'operazione di chiusura del palazzo. Inchino davanti alla finestra, frazione del pane e libagione di vino costituiscono per così dire l'ossatura centrale dei riti del tuono. Queste basilari operazioni, sfrondate dalla complessa impalcatura rituale costruita attorno ad esse, sono evidentemente sufficienti, nell'impossibilità di effettuare riti più articolati, a “rispondere” ritualmente alle necessità imposte dallo scoppio del tuono.

Testo 2

Il luogo e il tempo della cerimonia

⁴⁷⁶ Sul possibile significato del termine si veda il commento a Ro I, 11.

A partire dalla riga Ro I 28 ha inizio la seconda cerimonia inserita nella *Sammeltafel*. Questa, che come mostrato da G. Wilhelm⁴⁷⁷, mostra un grado maggiore di elaborazione rituale, comincia all'esterno. L'azione interrotta dal tuono consiste in uno spostamento del sovrano all'aperto sul carro *huluganni-*. Dopo una libagione effettuata immediatamente, il re e il suo seguito raggiungono una città, di cui non viene specificato il nome. Non sono previste ulteriori attività, e la cerimonia vera e propria comincia il giorno successivo. Le attività hanno luogo all'interno e all'esterno dell'edificio *halentiu-*, e si concludono nella camera interna. Significativa è anche la menzione di una "casa del dio", in Ro II 38, evidentemente da identificare con il principale tempio cittadino. Non molto di più è possibile dire su tale edificio, se non constatare come la sua menzione rifletta in qualche modo una distinzione tra il tempio, o comunque una struttura di carattere sacrale, e l'edificio *halentiu-* al cui interno si trova il sovrano, a ulteriore conferma del carattere profano di quest'ultimo⁴⁷⁸. Altrettanto poco si può dire sulla "casa di pietra", menzionata in Ro II 40.

La durata complessiva della cerimonia si evince dalle espressioni *šiwatti tuhhušta*, "nel giorno, è concluso" e *išpanti tuhhušta*, "nella notte, è concluso" documentate rispettivamente in Ro II 61 e in Vo IV 26'. Le operazioni, che cominciano il giorno seguente rispetto allo scoppio del tuono, si protraggono evidentemente per un giorno e per una notte (o parte di una notte), per concludersi il giorno successivo. La presenza a Vo IV 35' dell'espressione *mān haššanzi*, "quando si apre", con cui si apre generalmente la descrizione delle cerimonie del mattino, è a mio avviso una semplice ripetizione e non indica un ulteriore cambio di giorno.

§ 6 L'inizio delle operazioni

Il primo rito ha luogo immediatamente dopo lo scoppio del tuono. Il sovrano, sceso dal carro, si inginocchia ed effettua una libagione. Dopodiché si dirige in città, dove non si eseguono ulteriori operazioni fino al giorno seguente. Difficile dire se la mancanza di indicazioni relative al toponimo stia ad indicare che lo scriba sta facendo riferimento alla capitale Ḫattuša o se debba piuttosto essere compresa come indicazione generica della città più vicina. Le mansioni cultuali del sovrano lo portano, specialmente nel corso di grandi feste itineranti come l'AN.TAḪ.ŠUM^{SAR} a frequenti e lunghi spostamenti dalla capitale.

⁴⁷⁷ G. Wilhelm, 1995, p. 387.

⁴⁷⁸ Si vedano le osservazioni sul *halentiu-* nel commento a Ro I, 24.

La mattina del giorno successivo il re indossa i paramenti rituali e un funzionario *ḫuldala-* porta fuori la borsa *kurša-* dall'edificio *ḫalentiu-*. La borsa *kurša-* segue evidentemente il sovrano nei suoi spostamenti, oppure ne è presente un esemplare in ogni città.

Excursus: Il colore nero

Nel *ḫalentiu-* vengono trasportati trenta pani *ḫarši-*, di cui quindici di colore nero, in due contenitori *ḫaršiyalli*. Il costante ricorrere del colore nero è una caratteristica particolarmente evidente della cerimonia del tuono in analisi⁴⁷⁹. Alle righe Ro I 44ss, vengono condotte per essere sacrificate nove pecore nere e due tori neri. A questa operazione segue una serie piuttosto ripetitiva di rituali di offerta, in cui il colore nero è attribuito dei pani che vengono portati al sovrano perché li spezzi, e dei vasi con cui vengono effettuate libagioni di varia natura. La descrizione si apre, alle righe Ro I 51-52, con l'offerta e la frazione di pagnotte di colore nero, i cui pezzi vengono successivamente disposti presso i luoghi sacri dell'edificio, e una serie di libagioni di vino e di bevanda *walḫi-*, effettuate con un vaso da libagioni del medesimo colore (Ro II 1-8), curiosamente non dal sovrano ma da responsabile dei cuochi, anche in questo caso presso i luoghi sacri. Dalla riga Ro II 47, il nero è attribuito dei pani *ḫarši-* amari che vengono spezzati dal re in onore delle divinità Inara (il testo è qui in lacuna), ZA.BA₄.BA₄, ^DUD/Šiwatt e GAL.ZU. Da Vo III 14 ritorna, con formulazione sostanzialmente invariata, la libagione presso i luoghi sacri effettuata dal responsabile dei cuochi tramite un vaso da libagioni nero. La frazione di una pagnotta nera amara da parte del re e la sua deposizione davanti al muro in onore della divinità rientra infine tra le operazioni culturali descritte nella lunga lista di offerte che occupa per intero la terza colonna. La mattina del giorno successivo, la frazione di due pagnotte nere davanti al muro avvia le attività culturali del sovrano. All'ora del *mištili-*, durante quello che sembra configurarsi come un banchetto, il re liba, ancora con un vaso da libagioni nero, nei luoghi sacri.

Tale ricorrenza del colore non può evidentemente essere casuale, ma il suo significato è difficile da stabilire. La considerazione che si intenda in qualche modo alludere all'oscurità del cielo, essendo l'intero rito legato al tuono, sembra cadere se si osserva che negli altri testi del tuono conservati non sembrano esservi particolari riferimenti all'uso del colore nero. Questo se si esclude la menzione, in VSNF XII 10,

⁴⁷⁹ Si vedano in proposito anche le considerazioni di H. S. Schuster, 2002, p. 648, n. 1298.

Vo IV 22'-29', di pecore nere condotte al sacrificio, associate a pecore bianche. Una pecore nera, in particolare, sembra al centro di ulteriori azioni rituali che l'interruzione del testo non consente di conoscere. È sicuramente da escludere la possibilità, suggerita da V. Haas⁴⁸⁰, che il colore nero rimandi in questo caso alla dimensione dell'oltretomba. In considerazione di quanto già osservato a proposito del significato attribuito dalla cultura ittita al tuono, si potrebbe piuttosto pensare che il colore nero rimandi al concetto di impurità da cui il rito mira a proteggere il sovrano. La presenza di una cerimonia dal chiaro carattere purificatorio come quella che prevede l'uso del legno di ginepro *hulliš* potrebbe essere indicativa in questo senso, anche se la mancanza di ulteriori elementi rende tali ipotesi niente più che speculativa.

§ 7 La purificazione

Dopo il trasporto dei trenta pani *harši-*, le operazioni nel *halentiu-* proseguono con una purificazione del sovrano che avviene tramite aspersione con del legno di ginepro, ^{GIŠ}*hulliš*, precedentemente bruciato e immerso nell'acqua. Si tratta di una procedura documentata in altri testi del tuono, come in VSNF XII 10. Nel contesto della stessa operazione culturale, il re spezza il *tuhhueššar*, in cui, come osservato in sede di analisi filologica⁴⁸¹, si può forse vedere una sostanza di natura resinosa utilizzata in contesti rituali.

§ 8 Il sacrificio cruento

Il rito di purificazione è seguito dall'offerta degli animali sacrificali: nove pecore e due tori vengono condotti all'interno del *halentiu-* e macellati. La procedura è seguita dal pagamento ai funzionari della lancia di bronzo di cinque mine d'argento, evidentemente a ricompensa, forse eccezionale, del servizio svolto. L'operazione è assolutamente inusuale e mi sembra confermare ulteriormente il carattere estemporaneo della cerimonia in corso.

§§ 9-16 Le offerte incruente

L'ultima parte della prima e la prima parte della seconda colonna del recto descrivono la parte incruenta dell'offerta: la frazione e conseguente deposizione di pani neri presso i luoghi sacri dell'edificio, seguita da libagioni di vino e bevanda *walhi-* nei

⁴⁸⁰ V. Haas, 2003, p. 640.

⁴⁸¹ Si veda il commento a Ro II 40-41.

medesimi luoghi. Come già osservato, chi effettua la libagione non è il sovrano ma il responsabile dei cuochi. Non mi sembra vi siano elementi sufficienti per ipotizzare, come H. Schuster⁴⁸², una forma di *tabu* che impedisca al sovrano di eseguire personalmente il rito. Una triplice libagione viene effettuata anche presso il muro “per il dio”. Difficile dire a cosa alluda questa espressione. Si tratta a mio avviso di un altro indizio di una voluta genericità del testo, atta a renderlo applicabile a situazioni diverse e luoghi diversi.

Alla riga Ro II 14, il re, con l’accompagnamento di musica e canti, avanza verso trono e beve al dio della Tempesta e a Wašezzili. Si tratta della coppia di divinità principale in tutti le cerimonie legate al tuono⁴⁸³. Al rito “del bere” seguono un’offerta di fegato e una nuova serie di libagioni presso i luoghi sacri.

§ 17 Una interruzione nel rito?

Dalla riga Ro II 26, il sovrano si reca nella “camera interna” dove viene chiamato un pasto. La borsa *kurša-*, che evidentemente ha accompagnato il sovrano nelle offerte fin qui effettuate, viene ricollocata al suo posto dai funzionari UR.TUR. Dopo tale operazione, il sovrano si riveste nuovamente dei paramenti rituali ed esce. L’operazione richiama alla mente la tipica procedura del mattino, ma deve evidentemente fare riferimento ad una seconda uscita giornaliera del sovrano dal Palazzo, dopo una interruzione del rito indicata dalla deposizione dei paramenti rituali. Non si hanno infatti segnalazioni relative al termine della giornata, presenti invece in Ro II 61. All’uscita dall’edificio, purtroppo in contesto piuttosto frammentario, sembra avere luogo una consegna di razioni, da parte del sovrano, al LÚ^{GIŠ}TUKUL, l’ “artigiano” forse anche in questo caso a ricompensa di una prestazione di servizio straordinaria.

§ 18 La prima sequenza divina

Al rientro nel *halentiu-*, ha luogo una lunga serie di riti di libagione accompagnati da frazioni di pane in onore degli dèi. La regina compare a fianco del sovrano come officiante. La posizione preminente è occupata in questo caso dalla divinità solare, con ogni probabilità da identificare con la dea Sole di Arinna, e la dea Mezzulla. Il cambio di formulazione, con l’indicazione dell’atto di inchinarsi della coppia regale e la menzione della coppa del dio, oltre alla presenza della regina, segnalano chiaramente

⁴⁸² H. S. Schuster, 2002, p. 649, n. 1298.

⁴⁸³ Si veda in proposito il paragrafo 2.1.3.a.

che si tratta di una nuova sequenza divina e non della ripresa della cerimonia di libagione effettuata precedentemente per la sola coppia: dio della Tempesta-Wašezzili. La posizione preminente occupata in questo luogo dalle divinità solari è di difficile interpretazione, considerato il contesto di una cerimonia del tuono.

Seguono le divinità Inara, ZA.BA₄.BA₄ (in integrazione), ^DUD/Šiwatt, GAL.ZU, Telipinu, Tuḫašail. Si tratta di un gruppo divino ben documentato nei testi ittiti di carattere festivo, in cui la coppia di divinità solari precede quella formata dal dio della Tempesta e dal dio della Tempesta di Zippalanda (o, come nel caso in questione, Wašezzili)⁴⁸⁴. In essa tuttavia si notano alcune significative divergenze rispetto a quella che sembra essere la successione canonica delle divinità. Telipinu occupa generalmente una posizione diversa, precedente, come nella lunga lista divina al centro della festa KI.LAM, dove precede ZA.BA₄.BA₄, il giorno divinizzato e ^DGAL.ZU. Assieme a Tuḫašail, Telipinu può tuttavia chiudere la sequenza di divinità, come in KUB II 15, Vo VI e nel testo in questione. Ancora più insolita sarebbe la posizione di ZA.BA₄.BA₄, se l'integrazione del nome di questo dio a Ro II 47 è corretta. La sua posizione dopo Inara, come osservato in sede di analisi filologica, è forse da preferire a quella di Ḫulla o Ḫapantali, che pure possono occupare tale posizione in liste divine dello stesso tipo, in quanto lo stesso dio è oggetto di offerte nella sequenza di libagioni contenuta in Vo I, dove precede ^DUD, il giorno divinizzato. Anche in questo caso, il nome del dio cade in lacuna, ma la presenza della formula *takkan waki*, “(ne) morde un pezzo”, caratteristica delle offerte per questo dio, ci conforta nell'integrazione. Le divergenze tra le due liste nella sequenza delle divinità non consentono comunque certezze in proposito. La sequenza ^DZA.BA₄.BA₄-^DUD-^DGAL.ZU è del resto presente in molte feste di matrice hattico-ittita⁴⁸⁵.

Il dio Tuḫašail chiude la sequenza di libagioni. La frase *šiwati tuḫḫušta*, “nel giorno è terminato” e la chiusura del *ḫalentiu-* segnalano infatti con evidenza la fine delle operazioni giornaliere e il passaggio ad un momento diverso della cerimonia.

§§ 19- Cerimonia notturna e seconda lista divina

Alla riapertura dell'edificio, il sovrano si reca nella camera interna. Come già sottolineato in precedenza, le operazioni che seguono, descritte nelle colonne III e IV, si svolgono presumibilmente di notte e costituiscono la prosecuzione della medesima

⁴⁸⁴ Cf. D. Yoshida, 1996, pp. 119ss.

⁴⁸⁵ D. Yoshida, *ivi*, p. 338.

cerimonia. L'inizio della colonna, seppur frammentario, non contiene elementi che possano far pensare alla presenza di un altro rito. I vasi necessari alla libagione, di colore nero, vengono preparati alle righe 1-3. Il paragrafo seguente descrive la sistemazione del personale che assiste e partecipa al rito, e l'offerta di sette pezzi di carne *kattapala-* presso i luoghi sacri dell'edificio, seguita dalla deposizione, nei medesimi luoghi, di lievito, e da una libagione effettuata dal responsabile dei cuochi. I riti che seguono, seppur in una certa misura coincidenti con quelli descritti nella colonna II, si distinguono da essi per la menzione della coppa *šuppišduwari-*, da cui il re e la regina bevono, e del vaso *huppar* destinato a raccogliere la libagione, oltre che nella descrizione delle azioni che seguono immediatamente la libagione. Prima di sedersi sul trono, il re beve in onore della coppia: dio della Tempesta-Wašezzili (in integrazione), a conferma della preminenza di tale coppia divina nel rito in corso. La presenza del numerale 2-*e* e la mancanza del rito di frazione del pane distinguono questa offerta da quelle che seguono.

Dal paragrafo successivo, la menzione del dio della Tempesta, stavolta da solo, avvia una lunga sequenza di libagioni e di frazioni di pane la cui descrizione occupa per intero la terza colonna e parte della quarta. Il dio, contrariamente a quanto avveniva in Ro II, precede in questo caso la coppia: dea Sole-Mezzulla, ed è poi nuovamente al centro di cinque identiche sequenze di libagioni e frazioni di pane, le quali costituiscono probabilmente il momento culminante dell'intera cerimonia. Tale ripetuta serie di libagioni per il dio della Tempesta, per quanto insolita, è documentata anche nella festa del Mese (CTH 591), in KBo XX 67+, Ro II⁴⁸⁶. È una pura suggestione il fatto che, alle righe Ro II 18-24 di questo testo, in un contesto di offerte al dio della Tempesta, venga menzionata una “pagnotta del tuono”, NINDA.GUR₄.RA *tethešnaš?*

KBo XX 67+, Ro II⁴⁸⁷

- 17 [U]^{RU}zi-ip-pa-la-an-ta-az LÚGUDU₁₂ 2 NINDA.GUR₄.RA BABBAR 2
NINDA.GUR₄.RA GE₆ ú-da-i
- 18 [n]a-an GAL DUMU^{MEŠ}.É.GAL tar-kum-mi-ia-iz-zi URUzi-pa-la-an-ta-az
- 19 [te-e]t-hé-eš-na-aš NINDA.GUR₄.RA-iš na-an-kán an-da pé-e-da-an-zi
- 20 [LÚ]GUDU₁₂ EGIR NINDA.GUR₄.RA hi-ik-zi

⁴⁸⁶ Cf. J. Klinger, 1996, pp. 306-315.

⁴⁸⁷ Trascrizione di J. Klinger, 1996, p. 308, a cui si rimanda anche per il commento filologico.

-
- 21 [ma]-a-an ŠA^{LÚ.MEŠ}UR.GI₇ IGI.DU₈.A ḥa-an-da-it-ta-ri
 22 [ma-a-a]n[?] te-et-ḥé-eš-na-aš NINDA.GUR₄.RA-iš ḥa-an-da-it-ta-ri
 23 [na-a]n ḥi-in-kán-zi ma-a-an Ú-UL-ma ḥa-an-da-it-ta-ri
 24 [na-a]n Ú-UL ḥi-in-kán-zi na-aš-ta pá-r-aš-na-a-u-wa-a[š ú-iz-zi]
 25 [na-aš-t]a gi-nu-wa-aš GADA-an da-an-zi
-

(17-20) “Un sacerdote unto porta da Zippalanda due pagnotte bianche e due pagnotte nere, e il capo degli impiegati di Palazzo gli annuncia: «due pagnotte del tuono». E lo si conduce dentro. Il sacerdote unto dà indietro la pagnotta.

(21-25) [S]e il dono degli “uomini del cane” è preparato [e s]e la pagnotta “del tuono” è preparata, [allora] la si consegna; se non è preparata, non la si consegna. Poi viene (il coppiere) “dell’accovacciarsi”. Poi si prende un panno per le ginocchia.”

Il passo è inserito all’interno della descrizione dei riti di libagione in onore del dio della Tempesta, per il quale la coppia reale beve sei volte da un *rhyton* d’oro a forma di toro. All’interno della sequenza, dopo la prima offerta per il dio della Tempesta, è inserita anche una libagione per la coppia Ištanu-Tappinu (Palatappinu nel testo⁴⁸⁸), corrispondenti ḥattici della divinità solare e di Mezzulla. Ciascuna libagione è seguita, come nel passo in analisi, dalla frazione di pani dolci e amari. Il personale che partecipa alle funzioni, d’altra parte, è ben distinto da quello di KBo XVII 74. Il coppiere “dell’accovacciarsi”, il cui titolo è in questo caso ellittico di^{LÚ}SAGI, compare anche in KBo XXIII 64+, Ro II, 3’, un testo relativo alla festa della Luna e del Tuono, ma non è documentato in alcuno dei testi del tuono di CTH 630. Anche gli “uomini cane”,^{LÚ.MEŠ}UR.GI₇ e l’ “unto”, il^{LÚ}GUDU₁₂, non rientrano nel personale caratteristico delle cerimonie del tuono.

L’hapax NINDA.GUR₄.RA *tethēšnaš*, la “pagnotta del tuono” è di difficile interpretazione⁴⁸⁹. Esso è menzionato contestualmente all’altrettanto poco chiaro “dono degli uomini del cane”, che viene annunciato dal capo delle guardie del corpo alla riga Ro II 16. Al termine della sequenza di libagioni, KBo XX 67+ descrive una cerimonia il

⁴⁸⁸ Su cui si veda il commento di J. Klinger, 1996, p. 330.

⁴⁸⁹ Cf. J. Klinger, *ivi*, p. 336; E. Neu, 1970, p. 47, n. 16.

cui momento centrale consiste nella deposizione di membra di montone sopra dei pani *taparwašu-*. Lo stesso rito è descritto nel testo KUB XX 78, anch'esso appartenente alla Festa del Mese. Alle righe Ro III 3'-5' una guardia del corpo annuncia il pane *taparwašu-* al re, con le parole: NINDA *ta-pár-wa_a-šu-uš-wa* ^DU-aš ^{NINDA}*ḥar-ši-iš*, “il pane *t.* (è) la pagnotta del dio della Tempesta”. In considerazione di questi elementi, che riflettono l'importanza di questo tipo di pane nel culto del dio della Tempesta⁴⁹⁰, ritengo dunque possibile che l'espressione “pane del tuono” stia ad indicare proprio il pane *taparwašu-*. In mancanza di ulteriori dati, però, non è possibile affermarlo con certezza.

Dopo le ripetute offerte e frazioni di pane per il dio della Tempesta, la sequenza divina di KBo XVII 74+ sembra completarsi con le libagioni per ^DZA.BA₄.BA₄ (in integrazione), ^DUD, ^DGAL.ZU e Tuḥašail in Vo IV. Nella lacuna tra la fine della colonna III e l'inizio della colonna IV si devono inserire almeno altre due o tre divinità. La presenza di Inara e Telipinu sembra quantomeno probabile in considerazione della lista divina di Ro II, mentre quella di Ḥulla e Ḥapantali, pur possibile, mi sembra meno probabile. Telipinu occuperebbe così una posizione diversa rispetto alla sequenza divina di Ro II.

Una ulteriore libagione in onore della coppia: dio della Tempesta-Wašezzili segnala la chiusura definitiva della serie. Al termine delle operazioni, il re e la regina si recano nella camera interna, mentre i tavoli usati nel corso del rito vengono portati via. Il re effettua un'ulteriore libagione e spezza un pane *ḥarši* come ultima azione rituale. L'espressione *išpanti tuḥḥušta*, “nella notte è terminato”, indica il termine della cerimonia notturna.

§ 46 La conclusione della cerimonia

Le cerimonie del mattino successivo sembrano potersi ricondurre alla preparazione e alla consumazione di un pasto, servito all'ora del *mištili-* nella camera interna. In sede di commento filologico abbiamo osservato come tale espressione indichi un momento variabile della giornata caratterizzato dalla consumazione del pasto denominato *mištili-*. Una serie di libagioni di vino effettuate con un vaso da libagioni di colore nero, e la bevuta *šuwaru*, “per intero” delle coppe da parte del re e della regina, concludono la serie di operazioni rituali.

⁴⁹⁰ Si veda anche il commento alle pp. 72-73.

2.2.2 KBo XVII 75

2.2.2.a I frammenti

Frammento	Edizione	CTH	Ductus	Luogo di ritrovamento
2392/c	KBo XVII 75	631.6	MS	Büyükkale A
+ 2420/c	KBo XVII 75			Büyükkale A
+ 2444/c	KBo XVII 75			Büyükkale A
+ 2713/c	KBo XVII 75			Büyükkale A
+ 2737/c	KBo XVII 75			Büyükkale A
+ 2784/c	KBo XVII 75			Büyükkale A

2.2.2.b Datazione

Un'analisi paleografica e linguistica del testo KBo XVII 75 è stata effettuata nel 1973 da E. Neu e Ch. Rüster⁴⁹¹, i quali, rispondendo ad alcune considerazioni critiche di A. Kammenhuber relative alla proposta di datazione del testo antico ittita KBo XVII 74⁴⁹², hanno messo a confronto i due documenti. Questi – è opportuno ricordarlo – appartengono allo stesso genere testuale ma non sono duplicati. Dal confronto, i due studiosi arrivano a proporre per il testo più recente, KBo XVII 75, una redazione posteriore di alcune decine di anni rispetto all'esemplare più antico, datato ipoteticamente al XIV secolo circa. Come già ricordato, tali datazioni sono oggi da valutare criticamente, essendo basate su metodi di indagine paleografica ormai superati e, più in generale, su un'idea dello sviluppo del cuneiforme ittita non più attuale.

In ogni caso, rispetto a KBo XVII 74+ e, in misura ancora maggiore, rispetto a KBo XVII 11+, il testo qui in analisi presenta chiaramente i caratteri di una redazione più tarda. Dall'osservazione delle fotografie, il documento mostra una disposizione del testo ben diversa rispetto ai testi del tuono di epoca più antica: i segni cuneiformi sono ben evidenti e distanziati tra di loro, così come le singole parole. In generale, si nota quel carattere di “eleganza” sovente indicato come criterio discriminante tra i documenti OS e quelli di epoca più recente, tardo-anticoittiti o medioittiti, sia pur tenendo conto della soggettività che una simile terminologia porta inevitabilmente con sé.

Tale impressione è confermata dall'analisi del *ductus*, dalla quale emerge la presenza in KBo XVII 75, di varianti significative di alcuni segni. AZ presenta regolarmente il piccolo ZA sottoscritto tipico dei testi MS (almeno dalla fase IIb) e più

⁴⁹¹ E. Neu – Ch. Rüster, 1973, pp. 235-242.

⁴⁹² A. Kammenhuber, 1971b, p. 77.

tardi. Si veda ad esempio ^{GIŠ}AB-az a Ro I 29 o *pu-u-ri-ia-az* a Ro I 31. I tre cunei orizzontali del segno DA sono di norma allineati. Il segno E presenta il cuneo verticale basso all'altezza dell'orizzontale superiore (HZL 187/3-4), variante generalmente considerata MS del segno. ŠA si presenta tanto con i due cunei verticali iscritti più bassi rispetto al cuneo orizzontale superiore (158A/4), come in Ro I 28: LUGAL-ša ša-ra-a o in Ro II 29': *e-ša-ri*, quanto con i due cunei oltre la linea dell'orizzontale superiore, come in *e-ša-ri* a Ro I 38. Il segno TA, di contro, presenta di norma la variante più recente, con i cunei verticali iscritti più bassi, anche questa generalmente considerata medio ittita. Il segno AH, infine, mostra il cuneo orizzontale centrale esterno rispetto alle tre teste di cuneo, come in Ro I, 1, 57.

Interessante notare anche la presenza di *A-NA* in legatura, ad esempio in Ro I 45, 47, 58.

La grafia mostra un uso ridotto della *scriptio plena*, occasionalmente presente in *ti-i-e-ez-zi* (Ro I 2, 28), *a-ru-wa-a-iz-zi* (Ro I 5, 37) o *hu-u-up-pa-ri* (Ro II 42' e *passim*).

Dal punto di vista grammaticale, si notano in KBo XVII 75 elementi caratteristici di una fase linguistica più tarda rispetto ai duplicati KBo XVII 11+ e KBo XVII 74+ analizzati in precedenza. Evidente è la predilezione per le forme logografiche rispetto a quelle fonetiche, con la presenza di forme come ^{GIŠ}AB per *luttai-*, ^{GIŠ}DAG per *halmašuitt- PA-NI* anziché *péran*, TUŠ-*aš* anziché *ašandaš*, e l'alternanza tra la forma accadica UŠ-*KE-EN* e quella ittita *aruwaizzi*.

La congiunzione utilizzata è *nu*, mentre la forma più antica *ta* compare soltanto nell'espressione cristallizzata *ta=kkān waki-* a Vo IV 41'. Altro elemento sintattico di non trascurabile significato è l'utilizzo della costruzione del preverbio, *peran* o *tapušza*, con il caso Dativo-Locativo, laddove in KBo XVII 74+ e nel duplicato era ancora usato in tale contesto il caso Genitivo tipico dell'antico ittita.

Dal punto di vista della morfologia, l'elemento di innovazione più evidente rispetto ai testi del tuono di epoca più antica è l'uso, nel presente mediopassivo, della forma in *-ri* rispetto alla forma, generalmente considerata più antica, priva di tale terminazione. Si veda ad esempio *kittari* a Ro I 30 o *artari* a Ro I 31. Interessante poi l'uso, in KBo XVII 75, della 3ª persona singolare presente *tithai* (Ro I 24), rispetto alla forma mediopassiva *titha* utilizzata in KBo XVII 74+ e nel duplicato (Ro I 1, 28).

Tra le innovazioni linguistiche tipiche della fase medio ittita catalogate da C. Melchert, si notano l'uso di *andan* con valore locativo nel significato di "dentro", ad

esempio in Ro I 64, e del pronome personale enclitico di 3° pers. pl. accusativo neutro *-at* anziché *-e* (Ro I 55).

2.2.2.c Trascrizione

Ro I

- 1 [m]a-¹a¹-an LUGAL-uš a-ra-aḥ-za pa-iz-zi EGIR-an-na ^DIM-aš te-et-
[ḥa-(i)]
- 2 [n]a-aš-ta LUGAL-uš ^{GIŠ}ḥu-¹lu¹-ga-an-ni-ia-az kat-ta ti-i-e-ez-zi
- 3 na-an GAL DUMU^{MEŠ} É.GAL k[i-i]š-še-ra-an e-ep-zi na-aš-kán
^{GIŠ}KIRI₆-¹ni¹
- 4 ti-i-e-ez-zi ^{GIŠ}GU.ZA-¹ma¹ kat-ta-an ^{LÚ}ME-ŠE-DI e-ep-zi
- 5 na-aš da-ga-a-an [a-ru-wa]-a-iz-zi
-
- 6 na-aš ^DIM-ni ḥi-in-k[án-ta nu ^{LÚ}ALA[M.ZU₉ me-ma-i]
- 7 ^{LÚ}ki-i-ta-aš ḥal-za-i na-aš x[
- 8 ti-i-e-ez-zi nu ša-ra-a a-r[u-wa-a-iz-zi]
- 9 ^{LÚ}ALAM.ZU₉ me-ma-i ^{LÚ}ki-¹i¹-[ta-aš ḥal-za-i]
-
- 10 nu x x [x x x x] x x-a[n
- 11 na-an-k[án iš-pa-an-d]u-¹wa-an¹
¹KÙ.BABBAR¹
- 12 ḥar-zi n[a- Š]A-ME-E
- 13 IŠ-TU x[]-ti
- 14 na-an-kán [
-
- 15 ^{LÚ}AL[AM.ZU₉ i]š-<pa>-an-du-wa-an
¹KÙ.BABBAR
- 16 ^{LÚ}SA[GI
- 17 ^{LÚ}AL[AM.ZU₉
-
- 18 nu-za LU[GAL]-zi

- 19 ʽna-aš-ʽtaʽ [-e]š
-
- 20 [LÚ.MEŠ^pal-wa-tal-le-eš
- 21 [pal-wa-an-zi LÚ.MEŠ^ha-al-li-ia-re-eš] ŠÌR^{RU}
-
- 22 ma-a-an x[]-ma LUGAL-uš
- 23 I-NA É.DU₁₀.ÚS.ʽSAʽ p[aʽ-iz-zi (?) EGIR-a]n-na DIM-aš
- 24 te-et-ḥa-i nu LÚ.MEŠ^ʽÚ.ʽBAʽ-ʽRU-TIMʽ x x [x (x)-t]aʽ
- 25 nu-uš-kán pa-ra-a pé-e-ḥu-da-an-z[i]
-
- 26 LUGAL-ša ša-ra-a ti-i-e-ez-zi na-aš GIŠ^{AB}-ia p[é-ra-an (?) ti-i-e-ez-z]i
- 27 [n]a-aš PA-NI GIŠ^{AB} UŠ-KÉ-EN na-aš ḥa-a-li-ia-ʽriʽ
- 28 [n]a-aš ša-ra-a ti-i-e-ez-zi na-aš nam-ma UŠ-KÉ-ʽENʽ
-
- 29 [PA-N]I GIŠ^{AB}-ma ZAG-az GIŠ^{ki}-iš-du-un ar-ta-ri
- 30 [nu-uš]-ša-an 1 NINDA.GUR₄.RA EM-ŠÚ ŠA UP-NI ki-ʽitʽ-ta-ri
- 31 [1 DUG^{KU}]-KU-UB GEŠTIN-ia GIŠ^{pu}-u-ri-ia-az SA₅ pé-ra-an kat-ta ar-ta-ri
-
- 32 [nu LUGAL]-uš ti-i-e-ez-zi DUMU É.GAL NINDA.GUR₄.RA LUGAL-i pa-a-i
- 33 [LUGAL-u]š pár-ši-ia na-an EGIR-pa A-NA DUMU É.GAL pa-a-i
- 34 ʽnaʽ-[a]n EGIR-pa A-NA GIŠ^{BAN}[ŠUR] AD.KID da-a-i
-
- 35 [DUMU É.GAL D]^{UG}KU-KU-ʽUBʽ ʽGEŠTINʽ LUGAL-i pa-a-i na-aš-ta LUGAL-uš GIŠ^{AB}-az
- 36 [ar-ḥa 3-ŠU š]i-pa-an-ti nu DUG^{KU}-KU-UB GEŠTIN EGIR-pa A-NA DUMU É.GAL pa-ʽaʽ-[i]
- 37 [DUMU É.GAL p]é-e-di-iš-ši da-a-i LUGAL-uš ša-ra-a a-ru-wa-a-iz-zi
-
- 38 nu GIŠ^{BAN}[ŠUR x x x x]-ʽišʽ ša-ra-a da-an-zi nu-za LUGAL-uš e-ša-ri
- 39 nu GAL LÚ[^{MEŠ}] G^{IŠ}BANŠUR d]a-ma-i GIŠ^{BANŠUR}.GAL da-a-i še-er-ma-aš-ša-an

- 40 1 NINDA.ÉRIN^{MES} ṽda¹-a-[i na-a]t^{GIS} AB-ia pé-ra-an da-a-i
-
- 41 nu GAL LÚ^{MES} GI^ŠBANŠUR^{DUG} ta-pí-ša-n]i-ṽin¹ GUŠKIN LUGAL-i
pa-a-i na-aš-ta x[
- 42 1 UDU.ŠI[R Û 1 GU₄.MAḤ A-N]A^{D1} [IM^D]wa_a-še-ez-zi-li-ia ši-pa-an-
t[i]
- 43 nu GAL LÚ^{ME} GI^ŠBANŠUR^{NINDA} wa]-ge-eš-šar ŠA 1 [PA-R]I-ṽSI¹
NIN[DA.GU₄.RA (?) Š]A 1 ṽUP¹-N[I]
- 44 BA.BA.ZA [LUGAL-i pa-a]-i LUGAL-uš pár-ši-ia [na]-aš EGIR-pa
45 A-NA GAL [LÚ^{MES} GI^ŠBANŠ]UR pa-a-i na-aš-kán^{GIS} ṽBANŠUR¹.GAL
da-a-i
-
- 46 nu-uš-ša-[an ḥa-a]n-te-ez-zi-ia^{GIS} BANŠUR-i ku-iš 1 NINDA.GUR₄.RA
ki-it-ta-ṽat¹
- 47 na-an-ká[n GAL LÚ^{MES}MUḤALD]IM da-a-i na-an-ša-an A-NA
GIS^ŠBANŠUR.GAL^{NINDA} wa-ge-eš-ni-iš-ša-a[n]
- 48 še-er da-a-i
-
- 49 EGIR-an-da-ma GAL LÚ^{MES} GIS^ŠBANŠUR 3 NINDA.SIG pár-ši-ia še-er-
ma-aš-ša-an
- 50 UZU¹NÍG.GIG da-a-i na-at-ša-an^{GIS} BANŠUR-i da-a-i
- 51 še-er-ma-aš-ša-an NINDA.Ì.E.DÉ.A me-ma-al da-a-i
-
- 52 nu GAL LÚ^{MES}MUḤALDIM 3^{DUG} KU-KU-UB^{HIA} ŠÀ.BA 1^{DUG} KU-KU-
UB ta-a-u-wa-al
- 53 1^{DUG} KU-KU-UB wa-al-ḥi 1^{DUG} KU-KU-UB GEŠTIN LUGAL-i pa-ra-a
e-ep-zi LUGAL-uš
- 54 tu-u-wa-az QA-TAM da-a-i nu GAL LÚ^{MES}MUḤALDIM GIS^ŠBANŠUR-i
pé-ra-an ku-it-ta
- 55 [na-a]t ši-pa-an-ti
-
- 56 [LÚ¹NA]R a-ḥa-a ḥal-za-a-i LUGAL-ma-kán ku-in GU₄.MAḤ UDU.ŠIR-
ia [x x (x)]

- 57 [nu² ma]-aḥ-ḥa-an ŠA GU₄.MAḤ Û ŠA UDU.ŠIR ^{UZU}ku-du-úr IŠ-TU
DUG[ÚTUL[?]]
- 58 [x] x UGULA ^{LÚ.MEŠ}MUḤALDIM ú-da-^ri¹ ^rna¹-at-ša-an ^{GIŠ}BANŠUR-i
A-NA ^{UZU}NÍG.GIG [da-a-i]
-
- 59 [UGULA ^{LÚ.}MEŠ[?]MUḤALDIM iš-pa-an-du-wa-an K[Ú].BABBAR
GE[ŠTIN] ú-da-i nu ^{GIŠ}BANŠUR-i
- 60 [pé-ra-a]n 3-ŠU ši-pa-an-ti ^rna¹-aš-ta ^L[ÚSA]GI BI-I[B]-RA GU₄
GUŠKIN
- 61 [šu-up-p]i-iš-du-wa-ra-an ^rGEŠTIN¹-it šu-un-^rna-i¹ nu-^ruš-ša¹-^ran¹
LUGAL-uš QA-TAM
- 62 [da-a-i ^{LÚ}SA]GI-ma-kán še-er ^rar-ḥa¹ ši-pa-an-ti na-[at]-ša-an
- 63 [A-NA ^{GIŠ}]BANŠUR AD.KID A-NA ^{UZU}NÍG.GIG a-wa-an kat-ta da-a-i
-
- 64 [nam-ma (?)] LUGAL-uš É.ŠÀ-ni [an-da]-an pa-iz-zi na-aš-ta É.ŠÀ[-ni]
- 65 [x NINDA.GUR₄.RA (?)] ^rGIŠBANŠUR-i¹ ^rti¹-an-zi ŠÀ 'É'[.ŠÀ-ni A-N]A[?]
^DIM <u> D[U₆
- 66 [1 NINDA.GUR₄.RA (?) A-NA ^DIM ^{URU}hi-i]š-ša-aš-ḥa-[pa 1
NINDA.GUR₄.RA (?) A-N]A ^DU ^{URU}ku-l[i-wi-iš-na]
- 67 [1 NINDA.GUR₄.RA (?)]x-ta [x x x x x]-i
-
- 68 [^DIM ^U[^{RU}? x DINGIR^{MEŠ} ŠA (?) A]-BI ^DUTU^{ŠI} x[
- 69 [] nu ^{UZU}NÍG[GIG x x x x U]ZU a[r-
- 70 []x GU₄ aš-š[u-ze-ri-it (?)]
- 71 [] ŠA 1 PA-[RI-SI
- 72 [] ^{GIŠ}BANŠUR ŠA x[
- 73 [] x x ^{UZU}NÍG.^rGIG¹
-

Ro II

(ca 3 righe mancanti all'inizio della colonna)

- x+1 na-aš-ta ^rše¹-^re[r
- 2' A-NA ^DIM DU₆[

3' Û ŠA GU₄.MA[H
4' na-at-ša-an EGIR-[pa

5' A-NA ^{DIM} ^{URU}hi-iš-[ša-aš-ḥa-pa
6' nu ^{UZU} NÍG.GIG ^{UZU} ŠÀ [
7' nam-ma-aš-ša-an x[
8' ᵀAᵀ-ᵀNAᵀ ^{GIŠ} BANŠUR-ŠU [

9' [x x] x x x x [

(Lacuna di circa 10 righe)

20' x[
21' ŠA x[
22' ŠA k[u-
23' na-at-š[a-an
24' QA-TAM-MA d[a-a-i

25' nu a-aš-ka-az MUNUS.L[UGAL
26' I-NA ^Éar-ki-ᵀúᵀ [
27' nu ^{LÚ}ME-ŠE-DI ^{GIŠ}BANŠUR ᵀúᵀ-[da-i
28' ḥa-aš-ši-i da-pu-uš-za da-a-[i

29' LUGAL-uš-za e-ša-ri DUMU É.GAL [
30' GAL DUMU^{MEŠ} É.GAL ᵀLUGALᵀ-i ^{GADA}ta-ni-pu-[un pa-a-i (?)
31' ^{GIŠ}ŠUKUR ḥar-zi ᵀnaᵀ-aš ḥu-u-up-pa-r[a-an?
32' nu-uš-ša-an ^{GIŠ}[ŠU]KUR ^{GIŠ}DAG-ti [da-a-i (?)
33' [na[?]]-an da-a-i na-[aš]-ta DUMU É.GAL
34' [ḥa[?]-a]n-da-i na-aš pa-iz-zi 2[?][

35' [^{LÚ}SA]GI x[
36' [] kar-pa-a[n ḥar-zi/ḥar-kán-zi
37' []x ^{GIŠ}[
38' [n]u ^{GIŠ}[x]ᵀH.LAᵀ pa-ra-a kar-p[a-an ḥar-zi/ḥar-kán-zi

39' [LUGAL-uš GUB/TUŠ-aš A-NA ^D]ᵀta-a-ú-ri-it¹ ta-a-u-wa-al e-ku-z[i
 40' [GIŠ ^DINANNA.GAL] ᵀa¹-aš-ka-az ḫa-ᵀaz¹-zi-iš-kán-zi Ú-U[L SÌR^{RU}]

41' [LUGAL-uš ^{DIM} ^D]wa_a-še-ez-zi-l[i-i]n GUB-aš IŠ-TU BI-[IB-RI
 42' [a-aš-ka-az e-k]u-zi ḫu-u-up-pa-r[i š]i-ᵀpa-an-ti¹ [Ú-UL SÌ]R^{RU}
 43' [^{LÚ}SAGI-aš PA-NI ^{GI}]ŠBANŠUR DINGIR^{LIM} šī-pa-an-ti
 44' [] x [
 45' [] ^{NINDA}GU[R₄.RA]

(Lacuna di ca. 7 righe)

52' [x x x x -š]a²-aš-ši-it [
 53' [x x x x] x DUMU^{MEŠ} É.GA[L] x x [

54' [^{LÚ}SAGI-a]š 1 NINDA.GUR₄.RA EM-ŠA [a-aš-ka-az ú-da-i LUGAL-i
 pa-a-i]
 55' [LUGAL-uš pár-š]i-ia ^{LÚ}SA[GI-aš-kán LUGAL-i NINDA.GUR₄.RA]
 56' [da-a-i n]a-an A-NA ^{GIŠ}BANŠUR-[i da-a-i]

57' [LUGAL-u]š ^DUTU ^Dme-ez-zu-ul-[la GUB-aš a-aš-ka-az]
 58' [a-aš-šu-z]é-ri-it e-ku-zi [ḫu-u-up-pa-ri šī-pa-an-ti ^{LÚ}SAGI-aš]
 59' [iš-ka-ru-ḫ]i-it še-er e-e[p-zi ^{LÚ.MEŠ}ḫal-li-ia-re-eš]
 60' [SÌR^R]U ^{LÚ}ALAM.ZU₉ me-m[a-i]

61' [^{LÚ}SAG]I-aš 1 NINDA.GUR₄.RA EM-ŠA ᵀa¹-[aš-ka-az ú-da-i]
 62' [LUGAL-uš p]ár-ši-ia LUGAL-i-kán N[INDA.GUR₄.RA e-ep-zi]
 63' [na-an-ká]n pa-ra-a pé-e-da-[i]

64' [^{LÚ}SAGI-aš]-kán ^{GIŠ}BANŠUR-az 2 ^{NIN}[^{DA}mi-it-ga-i-mu-uš da-a-i]
 65' [LUGAL-i pa]-a-i LUGAL-uš pár-ši-i[a ^{LÚ}SAGI-aš]
 66' [^{NINDA}mi-i]t-ga-i-mu-uš e-ep-z[i na-an pa-ra-a pé-e-da-i(?)]

67' [LUGAL-u]š ^DUTU ^Dme-ez-zu-ul-la G[UB-aš an-dur-za a-aš-šu-zé-ri-it]
 68' [e]-ku-zi ^{LÚ}ᵀSAGI¹ ᵀiš¹-pa-an-d[u-it GUŠKIN/KÙ.BABBAR šī-pa-an-ti]

-
- 69' [^{LÚ}S]AGI-[aš 1 NINDA.GUR₄.RA] LUGAL-^ri¹ pa-a-i
70' [^{LÚ}ṛSAGI¹ [] x x [
-

Vo III

- 1 [LUGAL-uš GUB-aš ^DIM IŠ-TU BI-IB-RI GUŠKIN[?]]
2 ^ra¹-aš-ka-az ^re-ku-zi¹ ḥ[u-u-up-pa-r]i [ši-pa-an-ti ^{LÚ}SAGI-aš]
3 iš-ka-ru-ḥi-it PA-NI ^{GIŠ}BANŠU[R DINGIR^{LIM} ši-pa-an-ti]
-
- 4 ^{LÚ}SAGI-aš 1 NINDA.GUR₄.RA EM-ŠA a-[aš-ka-az ú-da-i]
5 LUGAL-i pa-a-i LUGAL-uš pár-ši-i[a ^{LÚ}SAGI-aš-kán LUGAL-i]
6 NINDA.GUR₄.RA da-a-i na-an-kán [^{GIŠ}BANŠUR-i da-a-i]
-
- 7 ^{LÚ}^{GIŠ}BANŠUR¹-aš-kán [1] ^{NINDA}mi-it-g[a-i-mi-in]
8 LUGAL[-i] pa-a-i LUGAL-uš pár-š[i-ia ^{LÚ}^{GIŠ}BANŠUR-aš-kán
LUGAL-i]
9 ^{NINDA}[m]i-^rit¹-ga-i-mi-in da-a-[i na-an-kán ^{GIŠ}BANŠUR-i]
10 da-a-i ^{LÚ.MEŠ}GALA ^{URU}ka-[ne-eš ^{SÌR}^{RU}
11 ^r^{LÚ}pal-wa¹-tal-la-aš pal-w[a-iz-zi]
-
- 12 LUGAL-uš ^D[IM GU]B-aš an-[dur-za IŠ-TU BI-IB-RI GUŠKIN[?]]
13 e-ku-zi ḥu-u-u[p-pa-r]i [ši-pa-an-ti ^{LÚ}SAGI-aš]
14 iš-pa-an-du-it GUŠ[KIN PA-NI ^{GIŠ}BANŠUR DINGIR^{LIM} ši-pa-an-ti]
-
- 15 ^{LÚ}SAGI-aš 1 NINDA.GUR₄.R[A EM-ŠA[?] a-aš-ka-az ú-da-i LUGAL-i
pa-a-i]
16 LUGAL-uš pár-ši-ia ^{LÚ}[SAGI-aš-kán LUGAL-i NINDA.GUR₄.RA e-ep-
zi]
17 na-an-kán ^{GIŠ}BANŠUR-i [da-a-i
18 ŠA ^{LÚ.MEŠ}GALA i-wa-a[r ^{SÌR}^{RU} (?)]
-
- 19 ^{LÚ}^{MEŠ}^{GIŠ}BANŠUR TU₇.Ì ti-a[n-zi]

- 20 nu ^{GIŠ}KÁ-AN-NU-UM^{HI.A} da-[an-zi
-
- 21 LUGAL-uš ^{DIM}GUB-aš a-[aš-ka-az IŠ-TU BI-IB-RI GUŠKIN]
 22 e-ku-zi hu-u-up-pa-ri [ši-pa-an-ti ^{LÚ}SAGI-aš iš-pa-an-du-it GUŠKIN]
 23 PA-NI ^{GIŠ}BANŠUR DINGIR^{LIM} ši-pa-an-ti]
-
- 24 ^{LÚ}SAGI-aš 1 NINDA.GUR₄.R[A a-aš-ka-az ú-da-i LUGAL-i pa-a-i]
 25 LUGAL-uš pár-ši-i[a ^{LÚ}SAGI-aš-kán LUGAL-i NINDA.GUR₄.RA e-
 ep-zi]
 26 na-an-kán ^G[^{IS}BANŠUR-i da-a-i ^{LÚ.MEŠ}hal-li-ia-re-eš SÌR^{RU}]
 27 ^{LÚ}ALAM¹.Z[U₉ me-ma-i ^{LÚ}pal-wa-tal-la-aš pal-wa-iz-zi]
-
- 28 [LUGAL-uš ^{DIM}GUB-aš IŠ-TU BI-IB-RI GUŠKIN an-dur-za]
 29⁴⁹³ [e-ku-zi hu-u-up-pa-ri ši-pa-an]-ti ^{LÚ}S[AGI-aš] iš-pa-[an-du-it GUŠKIN]
 30 [PA-NI ^{GIŠ}BANŠUR DINGIR^{LIM} ši-pa-a]n-ti]
-
- 31 [^{LÚ}SAGI-aš 1 NINDA.GUR₄.RA] ¹a¹-aš-ka-az ú-da-i LUGAL-¹i¹ [pa-a-
 i]
 32 [LUGAL-uš pár-ši-ia ^{LÚ}SAGI-aš]-kán LUGAL-i NINDA.GUR₄.RA da-
 a-[i]
 33 [na-an ^{GIŠ}BANŠUR-i d]a-a-i ^{LÚ.MEŠ}NAR ^{URU}[ka-ni-iš SÌR^{RU}
 34 [^{LÚ.MEŠ}hal-li-ia-re-eš (?) SÌR^{RU}
-
- 35 [LUGAL-uš ^{DIM}GUB-aš] ¹IŠ-TU¹ BI-IB-RI GU₄ GUŠKIN ¹a¹-[aš-ka-
 az]
 36 [e-ku-zi (?)] ¹e¹-ku-zi ^{GIŠ}BANŠUR ŠA
 DINGIR^D[
 37 [^{LÚ}]SAGI-ma iš-pa-[an-du-it
 GUŠKIN]
 38 [PA-NI ^{GIŠ}]BAN[ŠUR DINGIR^{LIM} ši-pa-an-t]i
 39 [^{LÚ}SAGI-aš x] NINDA.GUR₄.RA EM-Š[A a-aš-ka-az ú-da-i]
 40 [LUGAL-i pa-a-i LUGAL]-uš pár-ši-ia na-aš-š[a-an
 41 [^{LÚ.MEŠ}]NAR ^{URU}ka-ni-iš [SÌR^{RU}]

⁴⁹³ Frammento 2713/c in join indiretto con il resto della colonna III del verso.

42 [x x x]x *nam-ma* ¹LUGAL¹-u[š
43 [^DIM ^D]wa-¹še-ez¹-[zi-li IŠ-TU BI-IB-RI GUŠKIN]
44 [a-ra-a]-ah-za e-ku-[zi hu-up-pa-ri ši-pa-an-ti ^{LÚ}SAGI-aš]
45 [i]š-pa-an-du-it GU[ŠKIN PA-NI ^{GIŠ}BANŠUR DINGIR^{LIM} ši-pa-an-ti]

46 ^{LÚ}SAGI-aš 1 NINDA.GUR₄.R[A EM-ŠA a-aš-ka-az ú-da-i LUGAL-i
pa-a-i]
47 LUGAL-uš *pár-ši-ia na-aš-t[a*
48 ^{LÚ}.MEŠ^{NAR} ^{URU}ka-ni-i[š SÌR^{RU}

49 LUGAL-uš GUB-aš ^DI[M IŠ-TU BI-IB-RI e-ku-zi]
50 *ha-an-te-ez-zi* [
51 ^{LÚ}SAGI-a[š
52 ^{LÚ}AZ[U

Vo IV

(Ca. 3 righe mancanti all'inizio della colonna)

x+1 [LUGAL-uš ^DKAL[?] GUB/TUŠ-aš a-aš-k]a-[az]
2' [IŠ-TU BI-IB-RI GUŠKIN e-ku-zi ^{LÚ}SAGI-aš iš]-ka-ru-¹hi¹-i[t GUŠKIN]
3' [PA-NI ^{GIŠ}BANŠUR DINGIR^{LIM} ši-pa-an-ti]

4' [^{LÚ}SAGI-aš 1 NINDA.GUR₄.RA EM-ŠA a-aš-ka-az ú-d]a-i LUGAL-i
pa-a-i
5' [LUGAL-uš *pár-ši-ia* ^{LÚ}SAGI-aš-kán LUGAL-i NINDA.GUR₄.R]A e-
ep-zi
6' [na-an-kán ^{GIŠ}BANŠUR-i da-a-i] ^{LÚ}.MEŠ^{hal-li-ia-ri-eš}
7' [SÌR^{RU} ^{LÚ}ALAM.ZU₉ me-ma-i ^{LÚ}pal-w]a-tal-la-aš pal-wa-iz-zi

8' [LUGAL-uš ^DKAL[?] GUB-aš an-dur]-za IŠ-TU BI-IB-RI GUŠKIN
9' [e-ku-zi hu-up-pa-ri ši-pa-an-ti ^{LÚ}SAGI-aš] iš-pa-an-du-it KÙ.BABBAR
10' [PA-NI ^{GIŠ}BANŠUR DINGIR^{LIM} ši-pa-a]n-ti

- 11' [LÚSA]GI-aš 1 NINDA.GUR₄.R[A EM-ŠA]A a-aš-k[a-az] ú-da-i LUGAL-i
pa-a-i
- 12' [LUGAL-u]š pár-ši-ia LÚ^rSAGI¹-aš [LUG]AL-i NINDA.GUR₄.RA e-ep zi
- 13' [na-an]-kán pa-ra-a pé-e-da-[i LÚ¹.MEŠ^rNAR¹ ha-at-ti-li-eš ŠÌR^{RU}
-
- 14' LÚ^{MEŠ} GIŠ¹BANŠUR NINDA.ZU₉^{HIA} GA.KIN.AG Û¹ GIŠ¹IN-BI^{HIA} ti-an-zi
- 15' [nu] ^{É¹}hi-lam-ni pé-ra-[an] hu-u-ma-an-ti-ia šar-ra-an-zi
- 16' [LÚ¹.MEŠ¹ZABAR.DAB GEŠ[TIN a-k]u-wa-an-na hu-u-ma-an-ti pí-an-zi
- 17' [GIŠ¹]zé-ri-ia-al-li x x ku-i-e-eš EGIR-an a-ra-an-ta-ri
- 18' LÚ^{MEŠ}UGULA LI-IM-TIM ^{LÚ¹.MEŠ¹DUGUD^{TIM} LÚ^{MEŠ}ÉRIN^{MEŠ}}
- 19' nu-uš-ma-aš NINDA.ZU₉^{HIA} [EM]-ŠÚ[?] a-ku-wa-an-na pí-an-zi
-
- 20' LUGAL-uš ^{DIM} ^{URU}ne-ri-ik GUB-aš a-aš-ka-az
- 21' IŠ-TU BI-IB-RI GU₄ GUŠKIN e-ku-zi LÚ¹SAGI-aš
- 22' iš-ka-ru-hi-it GUŠKIN ^{GIŠ}AB-ia pé-ra-an ši-pa-an-^rti¹
-
- 23' LÚ¹SAGI-[aš] ^ra¹-aš-ka-az NINDA.GUR₄.RA EM-ŠA GAL 1
NIN[DA.GUR₄.RA GAL[?]]
- 24' ú-da-i LU[GAL-i pa-a]-i LUGAL-uš pár-ši-ia [LÚ¹SAGI-aš LUGAL]-^ri¹
- 25' NINDA.GUR₄.RA ^H[^{L.A?} da-a]-^ri[?] [n]u NINDA.GUR₄.RA GAL PA-NI x[
- 26' NINDA.GUR₄.R[A EM-ŠA (?) x x] x pa-^rra¹-a pé-e-da-i LÚ¹.^{MEŠ}hal-li-ia-
re-eš]
- 27' ŠÌR^{RU} LÚ¹ALAM.ZU₉ me-ma-i LÚ¹pal-wa-[tal-la-aš pal-wa-iz-zi]
-
- 28' LUGAL-uš ^{DIM} ^{URU}ne-ri-ik GUB-aš an-dur-za IŠ-T[U BI-IB-RI GU₄
GUŠKIN]
- 29' e-ku-zi LÚ¹SAGI-aš iš-pa-an-du-it KÙ.BABBAR [PA-NI ^{GIŠ}AB[?]]
- 30' ši-pa-an-ti LÚ¹SAGI-aš 1 NINDA.GUR₄.RA EM-ŠA a-aš-ka-a[z ú-da-i]
- 31' LUGAL-i pa-a-i LUGAL-uš pár-ši-ia LÚ¹SAGI-aš [NINDA.GUR₄.RA
LUGAL-i]
- 32' e-ep-zi na-an PA-NI ^{GIŠ}AB da-g[a]-an pé-[di-iš-ši (?) da-a-i]
-
- 33' nu ha-an-te-ez-zi-in NINDA.GUR₄.RA ša-ra-a ^re¹-[ep-zi
- 34' ap-pé-ez-zi-in-ma-aš-ši kat-ta-an hu-[it-ti-ia-az-zi (?)

35' *še-er hu-i-nu-zi* ^{LÚ.MEŠ}NAR ^{URU}ka-ni-[iš
36' SÌ[R^{RU}]

37' LUGAL-uš ^DZA.BA₄.BA₄ TUŠ-aš a-aš-ka-az IŠ-TU [BI-IB-RI] UR.MAḪ
GUŠ[KIN]

38' e-ku-zi ^{LÚ}SAGI-aš iš-ka-ru-ḫi-it GUŠK[IN]

39' PA-NI ^{GIŠ}BANŠUR DINGIR^{LIM} ši-pa-an-ti

40' ^{LÚ}SAGI-aš 1 ^{NINDA}wa-ge-eš-šar a-aš-ka-az ú-da-^ṛi^ṛ [

41' LUGAL-i pa-a-i LUGAL-uš pár-ši-ia ták-kán wa-a-ki ^{LÚ}SA[GI-aš

42' LUGAL-i ^{NINDA}wa-ge-eš-šar e-ep-zi na-at-kán pa-ra-a p[é-e-da-i]

43' x[x] x x [^{LÚ.MEŠ}ḫal-li-ia-re-eš SÌR^{RU}

44' [^{LÚ}ALAM.ZU₉ me-m]a-i ^{LÚ}pal-wa-tal-la-aš pal-wa-a-i[z-zi]

45' [LUGAL-uš ^DZA.BA₄.BA₄ TUŠ-aš] ^ṛan^ṛ-^ṛdur^ṛ-za IŠ-TU BI-I[B-RI
UR.MAḪ GUŠKIN]

46' ^ṛe^ṛ-[ku-zi (x)] x-za-[

47' ^ṛe^ṛ-[ku-z]i ^{LÚ}SA[GI-aš iš-pa-an-du-it KÙ.BABBAR]

48' PA-[NI (x) (x) ^{GIŠ}]BANŠUR [DINGIR^{LIM} ši-pa-an-ti]

(Lacuna di ca. 8 righe)

57'' DUB 1^{KAM} te-et-ḫé-eš-na-aš U₄-^ṛMU^ṛ MA-AḪ-RU-^ṛÚ^ṛ

58'' A-NA ^{GIŠ}.ḪUR-kán ḫa-an-da-a-an

2.2.2.d Traduzione

Ro I

§ 1 (1-5)

Quando il re esce e il dio della Tempesta tuona, il re scende dal carro e il responsabile degli impiegati di Palazzo (gli) prende la mano e procede verso il giardino, mentre un membro della guardia del corpo prende il trono e si inginocchia in terra.

§ 2 (6-9)

(Egli) si inginoc[chia] al dio della Tempesta. Il gioco[liere recita], il funzionario *kita-grida* e [...] dispone e si ingi[nocchia] sopra. Il giocoliere parla e il funzionario *ki[ta-grida]*.

§ 3 (10-14)

E [...], e lo [...]. [...] tiene un vaso da libagioni d'argento e [...] cielo con/da [...] e lo [...].

§ 4 (15-17)

Il gioco[liere] [...], un vaso da libagioni d'argento, il cop[piere] [...], il gio[coliere] [...].

§ 5 (18-19)

E il r[e ...], inoltre [...].

§ 6 (20-21)

[...] I recitatori *palwatalleš* [recitano, i cantori *ħalliareš*] cantano.

§ 7 (22-25)

Quando [...], il re [va[?]] nella casa del lavaggio culturale [e] il dio della Tempesta tuona, gli stranieri [...] e li portano fuori.

§ 8 (26-28)

Il re (si) alza e [si dispone davanti] alla finestra, e davanti alla finestra si inchina e si prostr[a]. Si alza e si inchina di nuovo.

§ 9 (29-31)

[Davant]i alla finestra, a destra, viene collocato un piedistallo[?] e poi (vi) si depone una pagnotta amara della misura di un pugno, mentre davanti viene messa giù [1 broc]ca di vino da/con un vassoio *puri-* di colore rosso.

§ 10 (32-34)

[Il re] entra e un impiegato di Palazzo dà al re la pagnotta, [il re] (la) spezza e la porge di nuovo all'impiegato di Palazzo, ed (egli) la depone di nuovo sul tavolo di vimini.

§ 11 (35-37)

[Un impiegato di Palazzo] dà al re la brocca di vino, il re liba [3 volte] dalla finestra e dà di nuovo la brocca di vino all'impiegato di Palazzo. [L' impiegato di Palazzo] (la) dispone al suo posto. Il re si inchina.

§ 12 (38-40)

Si solleva il tavolo [...] e il re si siede. Il responsabile degli [attendenti al tavolo (?)] prende un altro tavolo grande, vi pone sopra un pane “delle truppe” [e lo] colloca davanti alla finestra.

§ 13 (41-45)

Il responsabile dei came[rieri] dà al re [un vaso *tapiša*]ni- d'oro, e [...] offre un montone [e un toro a]l dio [della Tempesta] e a Wašezzili. Il responsabile degli [attendenti al tavolo dà al re pane *wa*]geššar- della misura di un [PARĪSU], (una) pagnotta della misura di un p[ugno] della pappa di orzo. Il re (le) spezza, le dà indietro al responsabile degli [attendenti al tavolo], ed egli (le) pone sopra il tavolo grande.

§ 14 (46-48)

La pagnotta che è stata deposta sul primo tavolo, [...] la prende e la pone sul tavolo grande sopra il pane *wageššar*.

§ 15 (49-51)

Poi il responsabile degli attendenti al tavolo spezza tre pani sottili, vi pone sopra del fegato e (li) posa sul tavolo; sopra di loro pone pane unto (e) tritello.

§ 16 (52-55)

Il capo dei cuochi porge al re 3 brocche, di cui: una brocca di bevanda *tawal-*, una brocca di birra, una brocca di vino. Il re (vi) pone la mano da lontano e il capo dei cuochi liba tutte quelle che sono davanti al tavolo.

§ 16 (56-59)

[Un canto]re grida *aḥa* mentre il re [...] il toro e il montone che [...] e] quando la carne *kudur* del toro e del montone dal/col [vaso (?)] il capo dei cuochi porta e le [posa] sul tavolo sopra il fegato.

§ 17 (59-63)

[Il capo dei] cuochi porta un vaso da libagioni d'argento con vi[no] e liba tre volte [davan]ti al tavolo; il coppiere riempie un *rhyton* d'oro (a forma) di bue placcato in oro e il re vi [pone] la mano. Il coppiere effettua una libagione da sopra e lo depone [sopra] il tavolo di vimini sopra al fegato.

§ (18) (64-67)

[E poi (?)] il re va nella stanza interna, e [nel]la stanza interna si pongono sul tavolo [x pagnotte]. Dentro alla stanza [interna ...una pagnotta pe]r² il dio della Tempesta della ro[vina, una pagnotta p]er il dio della Tempesta della città di *Ḫiššašḫapa*, [una pagnotta pe]r il dio della Tempesta della città di *Kul[iwišna...]*.

§ 19 (68-73)

[...] il dio della Tempesta della cit[tà² di ...gli dèi del pad]re della la Maestà [...]. [...] e [...] il fegato [... carne [...] un vaso *aš[šuzeri-²* (a forma di?)] bue [...] della misura di un pu[gno ...] il tavolo del [...]. [...] fegato.

Ro II

(ca. 3 righe mancanti all'inizio della colonna)

§ 20 (x+1-4')

In seguito [...], [...] per il dio della Tempesta della rovina. [...] e di un toro (...) e di nuovo lo (...).

§ 21 (5'-8')

Per il dio della Tempesta di *Ḫiššašḫapa* [...] e il fegato e le interiora [...] e lo [...] sul suo tavolo.

(Lacuna di circa 10 righe)

§ 22 Righe 21'-24' troppo frammentario per consentire una traduzione

§ 23 (25'-28')

E la re[gina] all'esterno [...], [...] nell'*arkiu* [...] e un membro della guardia del corpo p[orta] un tavolo [...] (lo) pone al lato del focolare.

§ 24 (29'-34')

Il re si siede. Un impiegato di Palazzo [...]. Il responsabile degli impiegati di Palazzo [dà] al re un asciugamano [...] tiene una lancia ed egli [...] una coppa [...], e [...] la lancia sul trono [e la[?]] depone, e l'impiegato di Palazzo [... prepa]ra[?] e va, 2[?] [...].

§ 25 (Righe 35'-38' troppo frammentarie per consentire una traduzione)

§ 26 (39'-40')

[Il re] beve [da seduto/in piedi] bevanda *tawal-* (a) Taurit, Da fuori pizzicano [la grande lira]. Non [si canta].

§ 27 (41'-45')

[All'esterno il re] in piedi [be]ve [al dio della Tempesta e] a Wašezzili con un *rhyton* [...] e liba in una contenitore *huppar-*. Non si canta. [Il coppiere liba davanti] al tavolo del dio. [...] (una[?]) pag[notta ...]

(Lacuna di ca. 7 righe)

§ 28 (52'-53')

[...] gli impiegati di Palaz[zo...].

§ 29 (54'-56')

[Il coppier]e [porta dall'esterno] una pagnotta amara [e (la) porge al re. Il re (la) spez]za, il cop[piere prende la pagnotta dal re] e la [depone] sul tavolo.

§ 30 (57'-60')

[All'esterno il r]e beve [in piedi] alla dea Sole e a Mezzul[la] con un [vaso *aššuz*]eri-; [effettua una libagione in un vaso *huppar*- (mentre) il coppiere] con un [recipiente *iškaruḫ*] (la) prende. [I cantori *halliyareš* cantan]o, il giocoliere par[la ...].

§ 31 (61'-63')

[Il coppiere porta all'esterno] una pagnotta amara, [il re (la)] spezza, [(egli) prende la pagnotta] dal re [e la] porta via.

§ 32 (64'-66')

[Il coppiere prende] dal tavolo due pa[ni dolci] e (li) [d]à [al re], il re (li) spezza; [il coppiere prende [i pani dol]ci [e li porta fuori].

§ 33 (67'-68')

[All'interno il r]e beve in pie[di] alla dea Sole e a Mezzulla [con un vaso *aššuzeri*-], il coppiere [liba] con un vaso da libagioni [d'oro/d'argento].

§ 34

[il cop]piere [dà] al re [una pagnotta], il coppiere [...].

Vo III

§ 35 (1-3)

All'esterno [il re] beve [in piedi al dio della tempesta da un *rhyton* d'oro[?]]; [effettua una libagione] in [un vaso] *hup[par*-. Un coppiere] con un recipiente *iškaruḫ* [liba] davanti al tavo[lo del dio].

§ 36 (4-6)

Il coppiere [porta da fuori] una pagnotta amara e (la) dà al re, il re (la) spezza; [il coppiere] pren[de] la pagnotta [dal re] e la [depone sul tavolo].

§ 37 (7-11)

Un attendente al tavolo dà al re [un] pane dolce, il re (lo) spez[za; l'attendente al tavolo] prende il pane dolce [dal re e lo] depone [sul tavolo]. I cantori GALA di Kaneš [cantano...], il recitatore *palwatalla-* reci[ta].

§ 38 (12-14)

All'[interno] il re beve [in piedi] [da un *rhyton* d'oro[?]] al dio [della Tempesta. Effettua una libagione] in un vaso *huppar-*. [Il coppiere liba] con un vaso da libagioni d'o[ro davanti al tavolo del dio].

§ 39 (15-18)

Il coppiere [porta da fuori] una pagnott[a amara[?] e (la) dà al re], il re (la) spezza, il [coppiere prende la pagnotta dal re] e la [depone] sul tavolo [...] [Si canta (?)] alla maniera dei cantori GALA.

§ 40 (19-20)

Gli attendenti al tavolo depon[gono] una minestra grassa (?) [...] e pre[ndono] dei supporti per giare (?) [...].

§ 41 (21-23)

[All'esterno] il re beve in piedi [con un *rhyton* d'oro] al dio della Tempesta. [Effettua una libagione] in un vaso *huppar-*. [Il coppiere] liba [con un vaso da libagioni d'oro] davanti al tavolo del dio].

§ 42 (24-27)

Il coppiere [porta da fuori] una pagnotta [e (la) porge al re], il re (la) spez[za. Il coppiere prende la pagnotta dal re] e la [pone sul tavo]lo. [I cantori cantano], il giocoliere [parla, il recitatore *palwatalla-* recita.

§ 43 (28-30)

[All'interno] il re beve in piedi con un *rhyton* d'oro[?] al dio della Tempesta]. Ef[ffettua una libagione in un vaso *huppar-*]. Il cop[priere liba con un vaso da libagioni d'oro davanti al tavolo del dio].

§ 44 (31-34)

[Il coppiere] porta da fuori [una pagnotta] e (la) [porge] al re; [il re la spezza. Il coppiere] prende dal re la pagnotta [e la depo]ne [sul tavolo]. I cantori di [Kaneš cantano ..., i cantori *halliyareš*[?] can]tano.

§ 45 (35-41)

All'es[terno il re beve in piedi] con un *rhyton* d'oro (a forma di) toro al dio [della Tempesta ...] beve, il tavolo del dio[?] [...], [...] mentre il coppiere [liba con un vaso da li]bagioni d'oro [davanti al] ta[volo del dio. Il coppiere porta da fuori x] pagnotte amare [e (le) porge al re, il r]e (le) spezza e le [...] i cantori di Kaneš [cantano].

§ 46 (42-45)

[...] e poi il r[e] beve [all'este]rno [al dio della Tempesta e a] Wašez[zili con un *rhyton* d'oro. Effettua una libagione in un vaso *huppar-*. Il coppiere liba] con un vaso da libagioni d'o[ro davanti al tavolo del dio].

§ 47 (46-48)

Il coppiere [porta da fuori] una pagnotta [amara e (la) dà al re], il re (la) spezza e [...], i cantori di Kaneš [cantano].

§ 48 (49-52)

Il re [beve] in piedi al dio della Tem[pesta con un *rhyton* ...] per primo [...] il coppiere [...] l'augure [...].

Vo IV

§ 49 (x+1-3')

[All'es]terno il re beve in piedi/seduto a ^DKAL[?] con un *rhyton* d'oro. Il coppiere liba con un vaso *iš]karuḥ* [d'oro davanti al tavolo del dio.]

§ 50 (4'-7')

[Il coppiere porta da fuori una pagnotta amara] e (la) dà al re; [il re (la) spezza. Il coppiere] prende [dal re la pagnotta e la depone sul tavolo]. I cantori *halliyareš* [cantano, il giocoliere parla, il recitatore *palwa*]talla- recita.

§ 51 (8'-10')

[All'interno il re beve in piedi a ^DKAL[?]] con un *rhyton* d'oro; [Effettua una libagione da un vaso *huppar-*. Il coppiere li]ba con un vaso da libagioni d'argento [davanti al tavolo del dio].

§ 52 (11'-13')

[Il cop]piere porta da [fuori] una pagnotta [amara] e (la) dà al re; [il re] (la) spezza. Il coppiere prende la pagnotta dal [re e la] porta via. I cantori *ḥattici* cantano.

§ 53 (14'-19')

Gli attendenti al tavolo dispongono forme “a dente” di formaggio e frutta, [e] davanti al *ḥilammar-* (li) dividono tra tutti. Gli uomini della coppa di bronzo danno da be[re vi]no ad ognuno; [...] coloro che sono disposti dietro al supporto *zeriyalli-*, i responsabili di mille uomini, i dignitari, le truppe, a loro danno pani “a dente” e latte acido da bere.

§ 54 (20'-22')

All'esterno il re beve in piedi al dio della Tempesta di Nerik con un *rhyton* d'oro (a forma) di bue. Il coppiere liba con un vaso *iškaruḥ-* d'oro davanti alla finestra.

§ 55 (23'-27')

Il coppiere porta da fuori una pagnotta amara di grandi dimensioni e una pa[gnotta di grandi dimensioni (?)] [e (le) dà al re]; il re (le) spezza; [il coppiere prend]e d[al re [le] pagnot[te[?]] e [...] la pagnotta di grandi dimensioni davanti a [...] e porta fuori la pagnotta amara [...]. I [cantori *ḥalliyareš*] cantano, il giocoliere parla, il recitatore *palwa*[*talla-* recita].

§ 56 (28'-32')

All'interno il re beve in piedi al dio della Tempesta di Nerik con [un *rhyton* d'oro (a forma) di bue]; il coppiere liba con un vaso da libagioni d'argento [davanti alla finestra[?]]. Il coppiere [porta da fuo]ri una pagnotta amara e (la) dà al re; il re (la) spezza. Il coppiere prende [la pagnotta dal re] e la [posa] a terra [al suo posto (?)] davanti alla finestra.

§ 57 (33'-36')

E sol[leva] la prima pagnotta, mentre (vi) a[dagia[?]] la seconda [...] solleva. I cantori di Kaneš [cantano].

§ 58 (37'-39')

All'esterno il re beve da seduto a ^DZA.BA₄.BA₄ con un [rhyton d'oro] (a forma) di leone. Il coppiere liba con un vaso *iškaruḥ-* d'oro davanti al tavolo del dio.

§ 59 (40'-44')

Il coppiere porta da fuori un pane *wageššar-* e (lo) dà al re, il re (lo) spezza e (lo) morde; il cop[piere] prende il pane *wageššar-* dal re e lo [porta] fuori. [...], i cantori *halliyareš* cantano, [il giocoliere par]la, il recitatore *palwatalla* recita.

§ 60 (45'-48')

All'interno [il re] be[ve seduto al dio ZA.BA₄.BA₄] con un rhy[ton d'oro] (a forma) di leone... beve. Il cop[piere liba con un vaso da libagioni d'oro/d'argento davanti] al tavolo del dio.

(Lacuna di circa 8 righe)

Colofone

§ 61 (57''-58'')

Tavola 1. Del tuono. Primo giorno. Corrispondente alla tavola di legno.

2.2.2.e *Commento filologico*

Ro I

r. 3. La costruzione *n=an (...) kiššeran epzi* si può analizzare come un caso di apposizione partitiva, una frase, vale a dire, in cui un sostantivo (o, come nel caso in questione, un pronome enclitico), assume per attrazione il caso di un altro sostantivo a cui è legato da un rapporto stretto del tipo, appunto, partitivo, in cui il primo termine indica l'intero e il secondo una sua parte inalienabile (come le parti

del corpo). Contrariamente alla norma, nel caso in analisi tra i due costituenti sintattici se ne inserisce un terzo, rappresentato dal soggetto della frase GAL DUMU^{MEŠ} É.GAL.

La lettura NI per il segno che segue il sumerogramma ^{GIŠ}KIRI₆, il “giardino”, al termine della riga non è certa, ma è la più probabile in considerazione del fatto che il sostantivo, di cui non conosciamo il corrispettivo ittita, è attestato al dativo con il complemento fonetico *-ni*⁴⁹⁴. Tale lettura sembra del resto compatibile con il cuneo orizzontale visibile sia nella foto che nell’autografia.

12. All’integrazione [^DUTU Š]A-ME-E proposta ipoteticamente da B. H. L. van Gessel⁴⁹⁵ deve essere forse preferita [^DIM Š]A-ME-E, in considerazione della presenza di altre ipotesi del dio della Tempesta nel testo in questione.
15. L’autografia di H. Otten sembra escludere la presenza di un segno PA subito dopo la lacuna, motivo per cui inserisco il segno tra parentesi uncinata. Dalla visione della fotografia, non mi sento però di eliminare del tutto l’ipotesi contraria.
20. Sulla categoria di funzionari cultuali dei ^{LÚ.MEŠ}*palwatalleš* si veda quanto scritto da J. Klinger⁴⁹⁶. La formulazione stereotipata con cui essi vengono menzionati nei rituali ittiti, sovente insieme al ^{LÚ}*kita-* e al ^{LÚ}ALAM.ZU₉ – con cui contribuiscono alla componente musicale e scenografica delle cerimonie - non consente di conoscerne con precisione il ruolo e la funzione, a maggior ragione dal momento che il significato del verbo *palwai-* rimane ancora da chiarire⁴⁹⁷. Per esso sono state proposte la traduzione: “salmodiare, recitare, parlare a voce alta, ritmicamente” oppure “battere le mani”. Quale che sia il significato attribuito al verbo, una rapida analisi delle attestazioni conduce chiaramente alla conclusione che esso debba indicare un’azione udibile a distanza e ripetibile, dal momento che può essere associato ad un’indicazione numerica⁴⁹⁸. L’ipotesi che si tratti di un *verbum dicendi* si basa principalmente, oltre che sulla presenza del ^{LÚ}*palwatalla-* tra funzionari più chiaramente dediti a canti e recitazioni, come quelli sopra

⁴⁹⁴ Cf. KUB XVII 10, IV 12.

⁴⁹⁵ B. H. L. van Gessel, 1998, p. 877.

⁴⁹⁶ J. Klinger, 1996, pp. 751-752; Per una trattazione più recente si veda anche M. Schul, 2004, pp. 172-174.

⁴⁹⁷ Si veda, in proposito, E. Badali, 1990, pp. 130-142; H. Nowicki, 1990, pp. 239-242, il quale ricostruisce per *palwai-* un’etimologia indoeuropea, riconducendo il verbo alla radice *(s)pel-.

⁴⁹⁸ Cf. M. Schul, 2004, p. 174.

menzionati o, nel testo in analisi, ai cantori *halliyareš*, sul passo KBo XXIV 76, 5'-9', dove all'azione indicata dal verbo *palwai-* segue una frase introdotta dalla particella del discorso diretto *wa(r)*. E. Badali ha sottolineato come, in alcuni i casi, i testi indichino espressamente che l'azione compiuta dal *palwatalla-* si verifica contemporaneamente ad operazioni che tengono necessariamente occupate le mani. In considerazione di questi elementi, accolgo per il verbo il significato proposto dall'autore di "recitare", e traduco *palwatalla-* come "recitatore".

22. Lo stato frammentario del passo non consente di sapere con certezza se a partire dalla riga 22 cominci un altro rituale della tempesta. In questo caso avremmo un altro caso di *Sammeltafel* sul modello di KBo XVII 74+. La formulazione sembra essere quella tipica degli *incipit* di questo tipo di documenti, con la descrizione dell'attività del sovrano introdotta dalla particella temporale *mān* e l'irrompere dell'elemento atmosferico del tuono (^DIM-*aš tethai*). Contrariamente alla norma, però, mancherebbe in questo caso la doppia linea di paragrafo a marcare la separazione tra i due testi, come avviene invece in KBo XVII 74+ (// KBo XVII 11+) tra le righe Ro I 27 e 28 e in KBo XX 61+ tra le righe Ro II 19 e 20.

Nel testo di catalogo KUB XXX 57+ l'incipit di questo testo non è menzionato, ma tale assenza non è indicativa in quanto potrebbe dipendere dallo stato frammentario con cui il documento ci è pervenuto.

26. Il segno parzialmente visibile dalla fotografia sul margine destro della colonna (non presente in autografia) potrebbe corrispondere alla parte finale di uno ZI, il che concorda con la necessità di integrare un verbo alla 3^a p. sg. retto dal pronome enclitico *-aš*. L'integrazione *p[é-ra-an ti-i-e-ez-z]i* rimane ipotetica ma appoggia sulla presenza di passi simili in altri rituali della tempesta⁴⁹⁹. Mantengo però un punto interrogativo in considerazione della difficoltà di lettura del segno visibile immediatamente prima della lacuna, il quale, dalla collazione sulla fotografia, non sembra corrispondere esattamente ad un BI.

29. L'integrazione *[PA-N]i'* si basa, oltre che sul segno presente nell'autografia di Otten, per il quale, per quanto appena visibile, una lettura NI non è da escludere,

⁴⁹⁹ Cf. in particolare KBo XX 61+, Ro II 24-26.

su KBo XX 61+, Ro II 29, dove l'accadogramma è sostituito dall'avverbio ittita *pēran*.

- 30-31. Interpreto la catena *nu-uš-ša-an* come unione della congiunzione *nu* e della particella enclitica *-šan* indicante una relazione spaziale. Questa è frequentemente associata con verbi che esprimono una sovrapposizione fisica, come appunto *kitta-*, “giacere, essere posto”⁵⁰⁰. Il termine ^{GIŠ}*puri-*, qui al caso ablativo, è attestato già in originali antico ittiti e indica un non meglio definito oggetto di legno, di vimini o di metallo, usato come sostegno o supporto per contenitori di liquidi⁵⁰¹. Nel testo in analisi, così come nei rituali della tempesta KBo XX 61+ Ro II, 29-30 e VSNF 12.10, Ro I, 23', un oggetto *puri-* (di cui non viene generalmente specificato il colore, ma che nel testo in analisi è rosso) viene menzionato in relazione all'atto di deporre una brocca di vino davanti al tavolo⁵⁰². Difficile dire, data l'ambiguità di valore del caso ablativo in questo caso, quale sia esattamente la sua funzione, vale a dire se il recipiente di vino venga preso *dal puri-* oppure se ad esso debba essere attribuito valore strumentale, e quindi *con il puri-*.
36. L'integrazione è basata su KBo XX 61+, Ro II 35, dove è documentata la stessa sequenza di operazioni.
38. Il segno visibile subito dopo la lacuna all'inizio della riga è riconoscibile tanto nell'autografia quanto dalla collazione sulla fotografia come un IŠ. Un'integrazione è purtroppo difficile da proporre. Il tavolo a cui si fa riferimento è sicuramente il ^{GIŠ}BANŠUR.AD.KID menzionato alla riga 34, nuovamente presente alla riga 46, nel quale è preceduto dall'aggettivo *hantezzi-*. Una integrazione [*ha-an-te-ez-zi*]-iš in questa sede, per cui lo spazio in lacuna sarebbe forse sufficiente, è però da scartare per questioni grammaticali in quanto ci si attenderebbe la forma neutra *hantezzi*.
- 42-43. La prima metà della riga Ro I, 42 è conservata in modo estremamente lacunoso, e la sua ricostruzione si basa sulle seguenti considerazioni: L'integrazione [1

⁵⁰⁰ Cf. H. A. Hoffner Jr. – C. Melchert, 2008, p. 375.

⁵⁰¹ Cf. le attestazioni in CHD, P, pp. 386-387.

⁵⁰² Si veda il commento ai testi, alle pp. 238, 257.

GU₄.MAḪ] è resa probabile dalla presenza di questa coppia di animali alle righe Ro I, 56-57. Il primo segno parzialmente leggibile al centro della lacuna si lascia identificare senza problemi come la parte terminale di un NA, mentre dalla visione della fotografia si può leggere in quello che segue, a mio avviso, un segno AN/DINGIR, il che del resto è in accordo con la necessità di inserire un nome di divinità subito prima di Wašezzili, come indicato dalla congiunzione enclitica *-ia* associata al teonimo Questa non può che essere il dio della Tempesta.

L'integrazione NIN[DA.GUR₄.RA alla riga Ro I, 43, è ipotetica, essendo altrettanto plausibile la presenza in lacuna di altri tipi di pane.

Il sostantivo neutro *wageššar-* indica un tipo di pane, come indicato dal determinativo NINDA, ed è analizzabile come un derivato in *-eššar* dalla radice *wāk-*, “mordere”⁵⁰³. Probabilmente da escludere è un'identità con il termine, pur affine, ^{NINDA}*wagata-*, presente nel rituale della Tempesta KBo XVII 74+⁵⁰⁴.

47. Integro [GAL^{LÚ.MEŠ}MUḪALD]IM in considerazione delle due teste di cuneo visibili subito dopo la lacuna all'inizio della riga, che potrebbero corrispondere alla parte finale di un segno MU. Questo funzionario è del resto frequentemente menzionato nei paragrafi successivi. Lo spazio in lacuna sembra appena sufficiente per tale integrazione.

56. L'invocazione ḫattica *aḫa* è ben attestata, nella formula *aḫa ḫalzai-*, nei testi ittiti di carattere festivo fin dall'epoca antico ittita⁵⁰⁵, ma il suo significato non è ancora stato chiarito. Come ben mostrato da J. Klinger, il termine non può essere ricondotto ad un particolare momento delle cerimonie festive né può essere usato *per se* come indicatore per attribuire un testo allo strato culturale ḫattico, comparando anche in testi tardi di chiaro influsso ḫurrita⁵⁰⁶. La sua menzione in KBo XVII 75 costituisce uno dei pochi casi in cui tale espressione è associata con la categoria dei cantori ^{LÚ.MEŠ}NAR.

Il verbo che regge la frase relativa introdotta da *kuin* deve trovarsi nella lacuna al termine della riga, ma la frase così com'è non dà senso, in quanto sembra mancare la preposizione principale. Anche integrando un pronome personale di ripresa

⁵⁰³ Per le attestazioni si veda H. A. Hoffner Jr., 1974, pp. 188-189.

⁵⁰⁴ Cf. E. Rieken, 1999, p. 197. Si veda il commento a KBo XVII 74+ // KBo XVII 11+, Ro II, 29'-32'.

⁵⁰⁵ *Contra* HW², pp. 45ss.

⁵⁰⁶ J. Klinger, 1996, pp. 225-226.

all'inizio della riga successiva – ma lo spazio non sembra sufficiente – la frase rimane sintatticamente oscura.

61. Accolgo la lettura 'GEŠTIN¹-it' proposta da A. Kammenhuber, 1971, p. 151. Dalla collazione sulla fotografia, del segno GEŠTIN sono visibili soltanto due cunei orizzontali e parte del verticale. Una lettura 'ku¹-it' lascerebbe troppo spazio tra i due segni, oltre a presentare problemi dal punto di vista sintattico, mancando nella frase un pronome enclitico di ripresa del relativo.
65. All'inizio della lacuna si deve supporre la presenza dell'oggetto cui il verbo *tianzi* è riferito. L'integrazione NINDA.GUR₄.RA rimane tuttavia puramente ipotetica. La lettura del segno al termine della riga, immediatamente dopo ^DIM, è problematica. La testa di cuneo e i cunei orizzontali che seguono possono essere interpretati come la parte iniziale di un segno *Ù*, il quale risulterebbe però scritto insolitamente vicino a ^DIM. La soluzione alternativa è espungere il cuneo aperto come errore scribale, forse dovuto ad un'incertezza nella scelta del logogramma con cui indicare il nome del dio della Tempesta – presente in effetti in questo paragrafo sia con il logogramma IM che con U – e leggere il segno seguente come DU₆. La menzione di ^DIM DU₆, il dio della Tempesta “del luogo in rovina”, in Ro II, 2', mi spinge verso questa seconda ipotesi.
66. L'associazione tra il dio della Tempesta di *Ḫiššašḫapa* e il dio della Tempesta di *Kuliwišna*, qui entrambi in integrazione, è attestata anche in KUB VI 45+ (CTH 381), la preghiera di Muwatalli all'assemblea degli dèi⁵⁰⁷, alla riga Ro II 3, e in KUB XXVII 1 (CTH 712), la festa per Ištar di Šamuḫa. Le due città sono da rintracciare nel bacino dello *Ḫalys*, nella regione nord-est di *Ḫatti*⁵⁰⁸.
68. La menzione della “Maestà”, ^DUTU^{Šr}, in questa riga, è abbastanza insolita. Nei testi ittiti di carattere festivo il re viene sempre definito con il termine LUGAL. Integro [A]-BI immediatamente prima in considerazione della presenza del segno BI, per il quale non vedo altra spiegazione. Interessante è il parallelo con l'elenco di divinità invocate nel testo CTH 381, la già citata preghiera di Muwatalli

⁵⁰⁷ Si veda l'edizione di I. Singer, 1996.

⁵⁰⁸ Cf. I. Singer, *ivi*, p. 175.

all'assemblea degli dèi, dove, in KUB VI 45+, Ro II, 56-57, vengono menzionati gli dèi e le dee del nonno e del padre della Maestà: DINGIR.LÚ^{MEŠ} DINGIR.MUNUS^{MEŠ} ŠA A-BI (A-BI) ^DUTU^{ŠI} 509. In un frammento relativo alla festa del Mese, KUB II 13, Vo VI 22, (CTH 591)⁵¹⁰, appare la stessa categoria di divinità: ⁽²²⁾ LUGAL-uš TUŠ-aš DINGIR^{MEŠ} A-BI-ŠU GAL-az / ⁽²³⁾1-ŠU e-ku-zi (...), “da una coppa il re beve seduto una volta agli dèi di suo padre”. Nella lacuna, di 4 o al massimo 5 segni, vi sarebbe spazio a sufficienza per consentire l'integrazione. Il problema è rappresentato dalla presenza del segno URU, se la lettura è corretta – ma la visione della foto non consente di fare chiarezza in proposito – immediatamente prima. Questo impone la necessità di integrare un nome di città, ma nella lacuna non rimane spazio per più di un segno. Si deve forse pensare a ^DIM ^{URU}DU₆? Il dio della tempesta della rovina è attestato, senza determinativo, in Ro I 65 e II 2', ma è presente in questa forma in KUB VI 45+, Ro II 5⁵¹¹, immediatamente dopo la menzione degli dèi della tempesta di Hiššašhapa e Kuliwišna e degli dèi maschili e femminili del Palazzo della Maestà, ŠA É.GAL ^DUTU^{ŠI}.

70. La lettura del segno ŠU è incerta. Sul recipiente *aššuzeri-* si veda il commento a Ro II 58'.

Ro II

- 26'. Il termine ^Éarkiu- indica, secondo Friedrich-Kammenhuber, una “freistehender Teil eines Tempels, *halentu*-Gebäudekomplexes, *hišta*-Hauses oder ^{NA4}*huwaši*- (...)”⁵¹². Si tratta, in sostanza, di un edificio o di una parte di un complesso di edifici più grande, di carattere sia sacrale che laico. Nel testo in analisi è verosimile pensare che l'*arkiu-* menzionato si collochi nell'ambito del complesso *halentiu-*, come farebbero pensare la presenza dell' É.DU₁₀.ÚS.SA alla riga Ro I, 23 e dell' É.ŠÀ, l'ittita *tunnakkeššar-*, a Ro I, 64, ambienti spesso strettamente associati ad esso. Lo stato frammentario in cui è giunto l'inizio della seconda colonna non consente però di avere certezze in proposito. Pur costituendo parte

⁵⁰⁹ I. Singer, 1996, p. 18.

⁵¹⁰ Cf. J. Klinger, 1996, pp. 544-589.

⁵¹¹ Cf. I. Singer, 1996, p. 14.

⁵¹² HW² I, p. 307.

integrante del complesso *ḫalentiu-*, il che è evidente in espressioni come “l’*arkiu-* del *ḫalentiu-*”⁵¹³ in cui i due termini sono legati in costruzione genitivale, l’*a* costituisce una struttura indipendente, come come illustrato da passi quali KBo IX 136, I 3: LUGAL-*uš-ša*¹ *ḫa-le-en-t[u-wa-az]* / *pa-ra-a ú-iz-zi ta-aš ar-ki-ú-i ti-[ia-zi]*, “il re esce dal *ḫalentiu-* ed [entra] nell’*arkiu-*”.

34’. La 3ª pers. sg. del presente *ḫandai-* “(egli) prepara, dispone”, qui ricostruito in integrazione, costituisce una forma alternativa (oltre che grammaticalmente anomala) del ben più documentato *ḫandaizzi*⁵¹⁴, ed è attestata, in *scriptio plena*, anche in KBo V 2, IV 16 (CTH 471). Nei testi ittiti di carattere religioso e festivo il verbo indica comunemente la preparazione del materiale necessario per la celebrazione del rituale.

I due cunei verticali visibili subito prima della lacuna potrebbero indicare tanto il numerale 2 quanto parte del 3.

39’-40’. L’integrazione di *A-NA* subito prima di ^D*taurit* si rende necessaria per evitare la presenza di due accusativi retti dal medesimo verbo *ekuzi*. Lo spazio in lacuna sembra sufficiente in questo senso. L’altra ipotesi, come ipotizzato anche da O. Soysal⁵¹⁵, è analizzare il sostantivo come un caso strumentale emendando il testo come: *ta-u-wa-a-al-<it>*. Tale soluzione si basa sul passo KUB XI 16, IV 14-15, dove lo strumentale *tawalit* è usato nello stesso contesto di libagione per la divinità Taurit. Anche se entrambe le ipotesi sono sostenibili, l’integrazione di *A-NA* sembra forse occupare meglio lo spazio in lacuna.

Sulla base di KUB XI 16, IV 14-15 è anche possibile integrare con relativa certezza GIŠ^DINANNA.GAL alla riga 40’.

43’. L’integrazione di [*ši-pa-an-ti*], che compare in questa e nelle righe successive in associazione con GIŠ^DBANŠUR DINGIR^{LIM}, è basata su Vo IV 39’, dove il verbo è conservato.

⁵¹³ Cf. KBo X 23, II, 13’.

⁵¹⁴ Cf. HW² III/1, pp. 163-167.

⁵¹⁵ O. Soysal, 2010, p. 348.

58'. Il nome del recipiente per libagioni *aššuzeri-*, qui al caso strumentale, che sostituisce la costruzione accadica con la preposizione *IŠTU*, è stato ricondotto⁵¹⁶, sulla base della scrittura separata *a-aš-šu zé-e-ri*, documentata in alcuni testi⁵¹⁷, al significato originario di “buono (*aššu-*) *zeri-*”, con il termine *zeri-* che corrisponde al sumerico GAL, “coppa”⁵¹⁸ ed è all’origine del nome derivato ^(GIŠ)*zeriyalli-*⁵¹⁹. Il contenitore *aššuzeri-* indicherebbe dunque una coppa *zeri-* di miglior qualità, il che concorda con la menzione, in KUB I 17, I 5, di un vaso *a.* d’oro. Proprio la presenza di casi in cui i due elementi del composto si trovano separati induce a pensare ad una formazione secondaria, in cui l’aggettivo, originariamente a sé, è stato unito al sostantivo forse in seguito ad errore scribale. Indicativa in questo senso potrebbe essere la mancanza totale di attestazioni di un vaso *aššuzeri-* in età antico-ittita.

A. Kammenhuber⁵²⁰ ha sostenuto, in considerazione della presenza frequente di tale recipiente, a partire dall’epoca medio-ittita, nelle liste di offerte per il *kaluti* delle divinità hurrite *Ḫepat* e *Teššup*, l’ipotesi di una paretimologia per *aššuzeri-*, termine che costituirebbe, in definitiva, un prestito dal hurrita⁵²¹. L’ipotesi di un’origine ittita è stata invece recentemente ribadita da O. Soysal⁵²².

59'. La costruzione *šēr ep-* indica qui l’azione, compiuta dal ^{LÚ}SAGI, di raccogliere o, più letteralmente, “prendere”, con un vaso *iškaruḫ-*, la libagione versata dal sovrano per la dea Sole e Mezzulla. Come sottolineato da J. Klinger⁵²³, tale costruzione può alternare in questo contesto con la più frequente *anda ep-*, senza però che il significato di base cambi. Sul vaso *iškaruḫ-* si veda il commento alla riga Ro I, 15 del testo KBo XVII 74+ // KBo XVII 11+. Nel testo in analisi, esso è menzionato anche alle righe Vo II 3, IV 2’, 22’, 38’, durante la lunga sequenza di libagioni che occupa le ultime due colonne del testo. Nel corso di tale cerimonia l’uso di un vaso *iškaruḫ-* d’oro è alternato con quello di un vaso *išpanduit-*

⁵¹⁶ HW², I, p. 541; HED 1, pp. 223-224. Si veda anche HEG 1, p. 91, con riferimento a H. G. Güterbock, 1964, p. 97ss. e, di recente, O. Soysal, 2010, p. 338.

⁵¹⁷ KUB I 17, I 5; IBoT II 67.10. *Contra* J. Klinger, 1996, p. 329 n. 1, secondo cui: “man wird gerade deshalb der Schreibung mit Spatium aus dem Beleg KUB 1.17 I 5 keine allzu große Bedeutung beimessen dürfen”.

⁵¹⁸ L’ipotesi di un’equivalenza con il logogramma ZA.ḪUM non è oggi più sostenibile. Cf. O. Soysal, 2010, p. 344.

⁵¹⁹ Su cui si veda A. Kloekhorst, 2008, pp. 1034-1035.

⁵²⁰ HW², I, p. 541.

⁵²¹ *Ibidem*. Così anche A. Goetze, 1955, p. 23. *Contra* HED 1, p. 224.

⁵²² O Soysal, 2009, p. 342, con riferimento a E. Neu, 1988, p. 239, n. 17.

⁵²³ J. Klinger, 1996, p. 440.

rispettivamente d'oro per il dio della Tempesta e Wašezzili, e d'argento per ^DKAL (in integrazione), il dio della Tempesta di Nerik e ^DZA.BA₄.BA₄.

Il contesto è diverso da quello della riga in analisi in quanto entrambi i vasi vengono utilizzati dal ^LŪSAGI per effettuare una libagione (*šipanti*) anziché per prendere (*šēr epzi*) quella versata dal sovrano. Da notare come, contrariamente a quanto suggerito da J. Klinger⁵²⁴, l'uso del vaso *iškaruḥ-* in KBo XVII 75 non sia in immediata connessione con la finestra, la quale viene esplicitamente menzionata soltanto in relazione alla libagione per il dio della Tempesta di Nerik. Negli altri casi, il vaso viene invece utilizzato davanti all'altare del dio, ^{GIŠ}BANŠUR DINGIR^{LIM}.

62'. I due segni verticali sovrapposti visibili nell'autografia di Otten subito prima della lacuna corrispondono alla parte iniziale di un segno NINDA.

66'. In accordo con J. Klinger⁵²⁵, considero il NINDA di ^{NINDA}*mitgaimi-* come determinativo in considerazione del fatto che non esistono, in questo contesto, attestazioni della presenza di NINDA in associazione con complementazioni fonetiche che ne dimostrino il valore di sostantivo. Il termine viene tradotto da CHD come “(pane) dolce”⁵²⁶ sulla base dell'equivalenza, notata da Goetze, tra ^{NINDA}*mitgaimi-* e NINDA.KU₇ in alcuni testi festivi, e dell'alternanza tra NINDA *EMŠU*, “pane amaro” e ^{NINDA}*mitgaimi-*, alternanza di cui il testo in analisi fornisce un esempio. Ritengo che il valore semantico di “pane dolce” possa essere contenuto nel termine *mitgaimi-*, come del resto sembrerebbe indicare l'ipotesi, se confermata, di una sua derivazione da un participio passivo luvio⁵²⁷. Ad un sostantivo, più che ad un aggettivo, fa pensare poi il fatto che il tema sia attestato esclusivamente in associazione con NINDA⁵²⁸.

67'. L' integrazione di [*aššuzerit*] è basata su Ro II, 58' (si veda il commento).

⁵²⁴ J. Klinger, 1996, p. 441.

⁵²⁵ *Ivi*, p. 328.

⁵²⁶ “sweet, sweetened (bread)”: CHD, L-N, p. 305.

⁵²⁷ Così A. Goetze, 1951, p. 72.

⁵²⁸ L'esistenza di un aggettivo ittita come *maliddu-*, “dolce”, anziché mettere in discussione la lettura di KU₇, come suggerito da CHD, L-N, p. 306, costituisce al contrario un'ulteriore prova a supporto dell'interpretazione di *mitgaimi-* come sostantivo.

Vo III

- 1-2. La prima riga è ricostruibile interamente sulla base di Vo III 12, 21, 35'.
L'integrazione di ^{LÚ}SAGI-*aš* alla riga 2 appoggia su Vo III 37'-38', Vo IV 38'-39.
6. Dalla visione della foto, nella rasura sembra esservi spazio a sufficienza per l'integrazione del numerale 1⁵²⁹.
9. Sui cantori di Kaneš si veda quanto scritto da A. Archi⁵³⁰. Anziché con l'abituale logogramma NAR, essi sono definiti qui con il termine sumerico GALA, corrispondente all'ittita *šahtarili*-⁵³¹. La stessa, insolita, indicazione di provenienza per i cantori GALA è documentata in KUB II 15, Vo VI 4, 57, 65. Alla riga Vo III, 47' del testo in analisi è di nuovo il termine NAR a definire i cantori della città di Kaneš. Data la formulazione estremamente stereotipata dei passi che descrivono l'azione di questi funzionari nel contesto del rituale, risulta difficile dire se, e in che misura, vi sia effettivamente una differenza tra i cantori di Kaneš indicati dai sumerogrammi GALA e quelli indicati dal sumerogramma NAR. Sembra probabile che nel testo in questione i due termini siano usati indifferentemente per indicare la stessa categoria di operatori culturali.
14. Integrazione da Vo III, 30'.
17. La posposizione *iwar*, “come”, “alla maniera di”, usata per formare proposizioni modali, regge in questo caso la costruzione genitivale con ŠA. Il segno AR è integrato sulla base del cuneo aperto visibile subito prima della lacuna. Accolgo la proposta di D. Yoshida⁵³² di integrare in lacuna SÌR^{RU}, intendendo tale forma verbale come impersonale.

⁵²⁹ *Contra* E. Badalı, 1991, p. 128.

⁵³⁰ A. Archi, 2004, pp. 11-26.

⁵³¹ Su queste due categorie di operatori culturali si veda soprattutto M. Schuol, 2004, pp. 161-172.

⁵³² D. Yoshida, 1996, p. 140.

19. Il termine accadico ^(GIŠ)*KANNU(M)*, corrispondente all'ittita *hapšalli*-⁵³³, indica un oggetto di legno, come mostrato dal determinativo, o di vimini, generalmente identificato con un sostegno, un supporto per recipienti, come sembra suggerire la menzione di tale oggetto in KBo V 2, IV 36, oppure con un contenitore di piccole dimensioni⁵³⁴. Come il corrispettivo ittita, anche *KANNU(M)* sembra però poter indicare, almeno in determinati contesti, una specie di sgabello⁵³⁵.

Integro *da-[a-an-zi*, in considerazione della presenza del soggetto plurale *LÚ^{MEŠ}* ^{GIŠ}*BANŠUR* alla riga 18, da cui ritengo probabile che il verbo dipenda. In considerazione della lacuna al termine di questa non sono però da escludere ipotesi diverse.

39-40. L'inserimento in lacuna di un numerale è richiesto dalla presenza del pronome enclitico di 3^a persona plurale comune *-aš* alla riga 40, il quale rende necessaria la presenza di un oggetto plurale. L'aggettivo *EMŠU* è accordato al singolare con il sostantivo reggente *NINDA.GUR₄.RA*.

Vo IV

x+1-3'. L'inizio della colonna è ricostruibile interamente in considerazione dell'alternanza tra offerte all'esterno, *aškaz* e all'interno, *andurza*, per le medesime divinità, che sembra costituire la caratteristica principale di quest'ultima sezione del testo. In queste righe deve essere perciò descritta l'offerta all'esterno di cui quella alle righe 8'-10' costituisce il corrispettivo all'interno. Il segno KA, visibile parzialmente al termine della riga 1', coincide del resto perfettamente con la forma *aškaz* che ci si attenderebbe in questo punto sulla base di Vo, IV 20'.

L'ipotesi di integrare ^DKAL in questa e nella complementare cerimonia di offerta alla riga Vo, IV 8' si basa sulla successione di divinità che caratterizza le liste di offerte MH e LH in cui la prima posizione è occupata dalla divinità Taurit, qui menzionata in Vo III, 39'. In queste si nota come il dio della Tempesta di Nerik e

⁵³³ Si veda l'alternanza tra questi due termini documentata ad esempio nella festa del Mese (CTH 591), tra i testi paralleli KUB I 17, Ro II 9 e KUB II 10, I 16'. Cf. J. Klinger, 1996, p. 444.

⁵³⁴ CAD, K, pp. 154-156.

⁵³⁵ Cf. J. Klinger, 1996, p. 444.

ZA.BA₄.BA₄, quando presenti, siano sempre preceduti dalla divinità ^DKAL⁵³⁶. Particolarmente interessante in questo senso mi pare l'elenco di divinità di KUB XXV 9, la grande festa in Arinna, dove sembra essere presente la stessa sequenza di divinità di KBo XVII 75.

13'. Interessante l'uso dell'aggettivo *ḫattiliesš*, “ḫattici”, o “di Ḫatti”, attribuito ai cantori ^{LÚ.MEŠ}NAR. gli stessi a cui viene attribuita, alla Ro I 56, l'invocazione ḫattica *aḫa*. È stato già osservata la presenza frequente, nel testo in analisi, dei cantori di Kaneš, a quanto sembra definiti indifferentemente dai logogrammi NAR e GALA⁵³⁷. Forse proprio per questo motivo nel passo in questione gli esecutori del canto vengono chiaramente indicati come appartenenti allo strato culturale ḫattico. L'uso dell'aggettivo al posto dell'avverbio *ḫattili*, “in ḫattico”, è tipico dei testi di epoca tarda⁵³⁸.

14'. Il sumerogramma NINDA.ZU₉ indica letteralmente il “pane del dente”. Il termine sembra fare riferimento alla forma del pane, come suggerito da H. Hoffner⁵³⁹ sulla base principalmente di KUB XXXVIII 25, I 20: 5 NINDA.LÀL *ku-iš-ša* ZU₉-*aš i-ia-an-za*, “cinque pani di miele, ciascuno fatto (come un) dente”.

Del termine sumerico GA.KIN.AG, “formaggio”, non si conosce il corrispondente ittita. Sulla base della presenza frequente nei testi ittiti della costruzione NINDA.GUR₄.RA GA.KIN.AG, interpretata da H. A Hoffner Jr.⁵⁴⁰ come un'espressione indicante nella maggior parte dei casi non due oggetti distinti bensì uno, e traducibile come “pagnotta di/con formaggio” o più semplicemente, dando a NINDA un significato più esteso, “forma di formaggio”, un'interpretazione simile per NINDA.ZU₉^{HLA} GA.KIN.AG non è da escludere. Dal momento che il logogramma ZU₉, come GU₄, sembra riferirsi alla forma del pane più che alla sua natura, è possibile che GA.KIN.AG sia da intendersi in questo caso come sua specificazione qualitativa. Tradurrei l'espressione come “pani di formaggio in forma di dente”, o meglio, se consideriamo l'ambiguità del termine NINDA, “forme di formaggio (configurate) a dente”⁵⁴¹. La presenza della congiunzione

⁵³⁶ Cf. D. Yoshida, 1996, pp. 294-296.

⁵³⁷ Si veda il commento alla riga Vo III, 9.

⁵³⁸ Cf. HW², pp. 507-509.

⁵³⁹ H. A. Hoffner Jr., 1974, p. 198.

⁵⁴⁰ *Ivi*, pp. 121-122.

⁵⁴¹ Cf. anche il commento a Vo IV 19'.

accadica tra GA.KIN.AG e il termine successivo mi sembra inoltre indirizzare verso questa soluzione, suggerendo come la costruzione NINDA.ZU^{HI.A} GA.KIN.AG sia da analizzarsi come un unico costituente sintattico.

Il termine accadico *INBU(M)*, “frutto”, presenta la doppia forma del plurale, con la normale desinenza *-i* dell’accadico e la marca sumerica *HI.A*.

- 15’. La natura e le funzioni del termine architettonico *hīlammār-*, che può comparire nei testi con e senza il determinativo, sono state ampiamente discusse⁵⁴². Secondo H. G. Güterbock⁵⁴³ il *hīlammār-*, corrispondente all’ideogramma sumerico KI.LAM⁵⁴⁴, indicherebbe la parte di un edificio aperta verso l’esterno, ed è per questo stato generalmente tradotto come “gatehouse”, “gate building”, “portal”⁵⁴⁵. Tale traduzione, difesa ad esempio da I. Singer⁵⁴⁶, viene invece da Güterbock criticata in considerazione del fatto che il *h.*, più che una porta, sembra costituire un edificio, o parte di un edificio, che a sua volta può essere caratterizzato dalla presenza di porte. Tale struttura è documentata come facente parte di un complesso templare, palatino oppure di semplici abitazioni domestiche. Il complesso *hālentiū-*, in particolare, sembra caratterizzato dalla presenza di uno o più *hīlammār-*, i quali, pur non essendo identificabili direttamente come porte o portali, possono però comparire nei testi con questo significato⁵⁴⁷. Il significato del termine sumerico KI.LAM, “spesa, prezzo, mercato”, ha fatto pensare che anche il corrispettivo ittita includesse attività che possiamo avvicinare a quelle di un mercato. Sulla base di tali considerazioni, H.G. Güterbock propone la traduzione “pillared hall”, “corte/cortile a pilastri”⁵⁴⁸. Anche l’etimologia del nome sembra andare in questa direzione: il termine è da analizzarsi infatti come una derivazione dall’ittita *hīla-*, “corte”.

Nel testo in analisi, nel *hīlammār-* ha luogo la distribuzione di cibi e bevande da parte dei funzionari “della lancia di bronzo” e la loro consumazione da parte di altre categorie di funzionari palatini. La cerimonia avviene nel corso dei rituali di libagione e di offerta del re alle divinità. Tale situazione, assolutamente insolita,

⁵⁴² Si veda, per una breve sintesi della questione, S. Alp, 1983, pp. 325-326.

⁵⁴³ H. G. Güterbock, 1972-75, pp. 404-405. Cf. anche S. Alp, 1983, pp. 325-3332; H. G. Güterbock – Th. van den Hout, 1991, p. 60.

⁵⁴⁴ Una qualsiasi derivazione del termine ittita da quello sumerico è però da escludere.

⁵⁴⁵ Cf. HED, 3, p. 308.

⁵⁴⁶ I. Singer, 1975, pp. 69-103.

⁵⁴⁷ Come emerge chiaramente dal testo delle Istruzioni per il GAL *MEŠEDI* CTH 262. Cf. H.G. Güterbock – Th. van den Hout, 1991.

⁵⁴⁸ H. G. Güterbock – Th. van den Hout, 1991, p. 60.

sembra confermare il carattere del *hīlammar-* come luogo del Palazzo adiacente ad uno spazio aperto, ad una corte, dove la massa dei destinatari della distribuzione possa assembrarsi.

- 18'. Un'emendazione $LÚ.MEŠ<NIMGIR>ÉRIN^{MEŠ}$, seppur plausibile in considerazione della pressoché costante assenza di determinativo associato alla forma $ÉRIN^{MEŠ}$ nella documentazione ittita, eliminerebbe una delle rarissime attestazioni del caso contrario. L'unica altra occorrenza, a mia conoscenza, è rappresentata dal testo KBo XX 60, IV 12, dove è documentata, purtroppo in contesto frammentario, una chiara forma di plurale $LÚ.MEŠÉRIN^{MEŠ}$ *warpanteš*.
- 19'. L'integrazione in lacuna del termine accadico $[EM]-ŠÚ$, "amaro", proposta da D. Yoshida⁵⁴⁹ arricchirebbe il quadro fornito da E. Fritzsche relativamente alle attestazioni dell'uso di $EMSÚ$ come aggettivo associato ad un tipo di pane⁵⁵⁰. Come illustrato dall'autrice, il questo termine compare infatti nei testi ittiti tanto col valore aggettivale di "amaro", quanto come sostantivo, nel qual caso assume il significato di "caglio" o "lievito", "sostanza lievitante". In considerazione dell'espressione $NINDA.ZU_9^{HLA}$ GA.KIN.AG analizzata alla riga 14', viene spontaneo chiedersi se quello indicato come $NINDA.ZU_9$ $EM-ŠU$ nella riga in analisi sia lo stesso oggetto. Nei testi di carattere rituale è ben documentata l'associazione tra GA.KIN.AG ed $EMSÚ$, anche se i due termini sono solitamente accompagnati da numerali. Se traduciamo $NINDA.ZU_9^{HLA}$ GA.KIN.AG come "forme di formaggio (conformate) a dente", assumendo che NINDA non indichi in questo caso uno specifico tipo di pane, bensì sia utilizzato per definire genericamente l'insieme, il blocco del formaggio⁵⁵¹, dobbiamo a mio avviso intendere $EMSÚ$ alla riga Vo IV, 19' come sostantivo. $NINDA.ZU_9^{HLA}$ GA.KIN.AG e $NINDA.ZU_9^{HLA}$ $EM-ŠU$ sarebbero due espressioni parallele, appartenenti entrambe al campo semantico del formaggio, ma non equivalenti. Il significato esatto da attribuire ad $EMSÚ$ in questo contesto è però difficile da individuare, e il problema è a mio avviso inscindibile da quello costituito dalla presenza dell'infinito *akuwanna* al termine della riga. Il verbo infatti sembra fare riferimento al sostantivo plurale che lo precede, come alla riga Vo IV, 16', ma in

⁵⁴⁹ D. Yoshida, 1996, p. 140.

⁵⁵⁰ E. Fritzsche, 2011, pp. 15-62.

⁵⁵¹ Come suggerito anche da H. A. Hoffner Jr., 1975, p. 121.

questo caso, anziché GEŠTIN, troviamo in tale posizione un oggetto apparentemente solido, compatto, che poco si presta ad essere “bevuto”. Se *akuwanna* avesse valore sostantivato ci si aspetterebbe la presenza di una congiunzione enclitica *-ia*. La menzione, in KBo XVIII 193, Ro 8⁵⁵², di 1 DUG GEŠTIN 1 DUG KAŠ 1 DUG EM-ŠU sembra suggerire che, almeno in alcuni casi, EMŠU possa essere usato per definire una sostanza liquida o semiliquida, il che però verrebbe escluso nel caso in analisi dalla presenza di NINDA.ZU₉. L’unica soluzione, a mio avviso, è separare i due termini, e vedere in NINDA.ZU₉ un determinato tipo di pane conformato “a dente” e non ulteriormente specificato, e in EMŠU l’indicazione di un qualche tipo di prodotto derivato del latte, di natura semiliquida e adatto ad essere bevuto, dunque non tanto “caglio” quanto piuttosto un tipo di formaggio⁵⁵³. Accolgo perciò la proposta di traduzione di R. Werner, il quale, nella pubblicazione del frammento KBo XVIII 193, ha ipotizzato per EMŠU un significato come “*saure Milch*”, “latte acido”⁵⁵⁴.

In questo caso si deve notare però come l’indicazione del caso del termine accadico, che dovrebbe essere EMŠA per una forma singolare ed EMŠI per una plurale, sia sbagliata, a meno di non voler integrare in lacuna un numerale.

In alternativa, si potrebbe ipotizzare una lettura [x x-i]a, la quale consentirebbe di integrare nella lacuna l’indicazione di una bevanda⁵⁵⁵.

34’-35’ La proposta di integrazione: *hu-[it-ti-ia-az-zi* si basa, oltre che sul segno H_U visibile appena prima della lacuna, sulla presenza del preverbio *katta* e del pronome enclitico di 3° persona singolare al caso dativo *-ši* applicato ad *appezzin*, da riferirsi a NINDA.GUR₄.RA menzionato alla riga 34’. La costruzione *katta huet-* + dativo è attestata in contesti rituali col significato di “stendere”, “appoggiare”. Nel rituale festivo per Telipinu a Kašḫa, in KUB IX 3, Ro I 16’-17’ (CTH 638), il verbo è usato per descrivere l’atto di deporre il mantello *dudupešsar-* a terra, sul quale viene poi collocata la statua della divinità⁵⁵⁶. Nel testo in analisi, sembra che due pagnotte usate nel corso del rituale vengano

⁵⁵² Pubblicato da R. Werner, 1972, pp. 393-395.

⁵⁵³ In connessione con il verbo “bere”, mi sembra che una traduzione come “*Sauerteig*”, “lievito”, proposta da E. Fritzsche, 2011, p. 57, sia da escludere.

⁵⁵⁴ R. Werner, 1972, p. 394.

⁵⁵⁵ D. Schwemer, comunicazione personale.

⁵⁵⁶ Cf. V. Haas- L. Jakob-Rost, 1984, p. 60.

collocate l'una sopra l'altra per poi essere alzate e mostrate. Questo infatti il significato che sembra potersi attribuire alla forma causativa di *ḫuwai-*, *šer ḫuinu-*, letteralmente “far alzare, muovere”⁵⁵⁷.

57'-58' KBo XVII 75 è l'unico testo di quelli raccolti in CTH 631 a presentare nel colofone la discussa espressione *ANA GIŠ.ḪUR=kán ḫandan*, sul significato della quale non vi è ancora accordo. Tale formula compare in un largo numero di colofoni di rituali festivi, ed è stata generalmente interpretata con il significato di: “conforme alla tavola su legno”, nell'idea che vi fosse un esemplare “originale” del testo redatto su legno (questo infatti il significato da attribuire al sumerogramma *GIŠ.ḪUR*, con ogni probabilità corrispondente all'ittita *gulzattar* e all'accadico *UŠURTU*⁵⁵⁸) sulla base del quale gli scribi avrebbero poi realizzato la copia su argilla a noi pervenuta. Questo il senso dato alla frase ad esempio da I. Singer⁵⁵⁹, seguito anche da CHD⁵⁶⁰ e ribadito, più recentemente da D. Schwemer⁵⁶¹ sulla base di KUB XXVIII 80 IV, 9'-11', dove vi è un chiaro riferimento ad una copia *preesistente* andata perduta. L'espressione in realtà è ambigua e ha consentito interpretazioni diverse. Dal momento che il significato di base del verbo *ḫandai-* è quello di “preparare”, “ordinare”⁵⁶², vi è chi, come Starke⁵⁶³, ha dato alla frase il senso di “preparato per il *GIŠ.ḪUR*”, argomentando che quest'ultimo fosse una tavola di legno, usata durante la celebrazione delle feste perché più maneggevole, realizzata sulla base di quella d'argilla, la quale sarebbe invece servita come “copia d'archivio”. Entrambe le ipotesi possono a mio avviso contenere elementi di verità. Come sostenuto in un recente articolo da W. Waal⁵⁶⁴, non vi è in fondo motivo per pensare necessariamente alla copia di legno come *modello* per il testo su argilla. Se è vero che, come l'evidenza di KUB XXVIII 80 mostra, tavole di legno venivano in alcuni casi usate come esemplari di riferimento per la redazione di tavole d'argilla più recenti, è anche possibile che, in determinate situazioni, copie di legno venissero realizzate sulla base di tavolette più antiche per essere utilizzate al posto di queste durante lo

⁵⁵⁷ HED 3, p. 421.

⁵⁵⁸ Cf. D. Schwemer, *in stampa*.

⁵⁵⁹ I. Singer, 1983, p. 41.

⁵⁶⁰ CHD, L-N, p. 136.

⁵⁶¹ D. Schwemer, *in stampa*.

⁵⁶² *Vorbereiten, zuordnen* : HW² III/1, p. 162.

⁵⁶³ F. Starke, 1990, p. 459.

⁵⁶⁴ W. Waal, 2011, p. 26.

svolgimento delle cerimonie. La deperibilità del materiale ligneo di contro alla durata delle tavolette di argilla rende perlomeno plausibile tale ipotesi. La coesistenza dei due supporti scrittori è del resto confermata dal colofone di KUB XLIII 55⁵⁶⁵. Sulla base di queste considerazioni, scelgo di tradurre l'espressione nella maniera più neutra possibile con: "corrispondente alla tavola di legno", traduzione che non implica la preesistenza di un supporto sull'altro e apre alla possibilità di un loro utilizzo contemporaneo, anche se per scopi diversi.

2.2.2.f *Analisi ed interpretazione del contenuto*

L'incipit

L'avvio della cerimonia è segnalato dallo scoppio di un tuono durante uno spostamento del sovrano sul carro *huluganni-*. Si tratta della stessa azione descritta nell'avvio del secondo rituale contenuto nella *Sammeltafel* KBo XVII 74+ e descritto a partire da Ro I 28⁵⁶⁶. Le operazioni rituali che seguono hanno luogo in un luogo indicato dal logogramma ^{GIŠ}KIRI₆, un giardino o uno spazio coltivato. Qui, come prassi dei riti connessi al tuono, il sovrano si inginocchia al dio della Tempesta. Dal § 3 e per almeno due paragrafi, le condizioni frammentarie del testo non consentono di conoscere lo svolgimento dell'azione e la natura dei riti effettuati, che prevedono l'impiego di un vaso da libagioni d'argento e sembrano rivolgersi al dio della tempesta del cielo (cf. *ŠA-ME-E* a Ro I 12). Il personale presente non si distingue da quello comunemente presente alle cerimonie di libagione; giocolieri coppieri e musicisti di vario genere. Dalla riga Ro I 22 sembra cominciare un secondo testo. L'*incipit* riprende il formulario tipico dei testi del tuono: *mān...tethai*. La mancanza della doppia linea di paragrafo che ci si attenderebbe in tal caso e la sproporzione tra i due testi che andrebbero a comporre la *Sammeltafel* rendono a mio avviso improbabile l'avvio di una seconda cerimonia. Il testo potrebbe piuttosto indicare le operazioni da effettuare nel caso in cui un ulteriore tuono interrompa lo spostamento del re nella "casa del lavaggio". In questa evenienza, come già in KBo XVII 74+, Ro I 5-6, gli "stranieri" o "ospiti" indicati dall'accadogramma *UBARUTIM* vengono accompagnati fuori e il re comincia una serie di riti davanti alla finestra.

⁵⁶⁵ Cf. W. Waal, 2011, p. 26.

⁵⁶⁶ Si veda in proposito il commento a p. 157.

I riti presso la finestra

Al centro delle cerimonie del tuono, come già osservato a proposito di KBo XVII 74+, vi sono una serie di riti che hanno luogo davanti o nei pressi di una finestra. Questi, il cui inizio è segnalato dall'inchino del sovrano davanti alla finestra, cominciano dal §8 con la disposizione del piedistallo ^{Giš}*kišdu-* (Ro I 29), su cui è collocata una pagnotta, e la deposizione di una brocca di vino da un vassoio di colore rosso, denominato ^{Giš}*puri-* (Ro I 31). Il vino e il pane trovano il loro utilizzo, alle righe Ro I in riti di libagione effettuati dalla finestra e in frazioni rituali. Un alimento indicato come “pane delle truppe”, viene successivamente deposto su un altro tavolo. Segue l'offerta di un montone e di un toro alla coppia costituita dal dio della tempesta e Wašezzili, accompagnata da frazioni di diversi tipi di pane da parte del re. Ciascuno di questi viene collocato su un tavolo in una posizione precisa e secondo un ordine prestabilito, insieme a del fegato, con ogni probabilità proveniente dagli animali offerti in precedenza. L'offerta si completa, alle righe 56-59, con la deposizione di altri tipi di carne sul tavolo. Parallelamente ai riti di offerta, vengono effettuate, alle righe 52-55 e 59-63, una serie di libagioni. La prima è eseguita, insolitamente, dal capo dei cuochi, dopo che il re ha imposto la mano sulle brocche contenenti le diverse bevande usate nel rito. La seconda è effettuata regolarmente dal sovrano.

Le offerte alle ipostasi locali del dio della Tempesta

Dalla riga 64 il rito si sposta all'interno dell' É.ŠÀ, o *tunnakkeššar*, la “stanza interna”, del tempio o del palazzo, dove sembrano avvenire una serie di offerte a diverse ipostasi del dio della tempesta. Lo stato frammentario della tavoletta non consente purtroppo che una lettura parziale delle righe, dove sembrano essere menzionati il dio della tempesta DU₆, o “della rovina, il dio della tempesta di *Hiššašhapa* e il dio della tempesta di *Kuliwišna*. A questi si aggiunge, alla riga Ro I 68, la menzione di una ulteriore ipostasi del dio della tempesta perduta in lacuna e quella della “maestà”, ^DUTU^{ŠI}. La presenza di questa espressione in una festa del tuono è assolutamente inusuale, conformemente alla prassi delle *Festbeschreibungen* ittite. Come ipotizzato in sede di commento filologico, si potrebbe pensare alla presenza, in questo passo, delle divinità denominate “dèi padri della maestà”, attestate nella preghiera di Muwatalli all'assemblea degli dèi CTH 381, Ro II 57-58, tra le divinità protettrici della regalità. Nella medesima preghiera è inoltre documentata, in Ro II 3, l'associazione tra gli dèi

della tempesta delle città di Hiššašhapa e Kuliwišna, contestualmente agli dèi maschili e femminili “del Palazzo della Maestà”. I. Singer ipotizza che qualcuno di questi centri locali, da collocarsi probabilmente nella stessa area geografica, fosse sede di un palazzo edificato da Muwatalli⁵⁶⁷. Il significato del rito di offerta, che sembra continuare anche nella prima parte della seconda colonna, rimane però oscuro.

Il rito nell'*arkiu-*

Dopo una porzione di testo in buona parte o del tutto mancante, l'azione sembra spostarsi all'interno dell'ambiente denominato *arkiu-*. Qui ha luogo un rito implicante l'uso di un asciugamano, ^{GADA}*tanipu-*, il quale viene dato dal capo degli impiegati di Palazzo al re, di una lancia e di un recipiente *huppar*. Il passo è purtroppo molto lacunoso. L'asciugamano è generalmente usato nel contesto di purificazioni effettuate dalla coppia reale. Così in VSNF XII 2, VI 7' (CTH 660): GAL DUMU^{MEŠ} É.GAL ^{GADA}*ta-ni-pu-un pa-a-i /* ^(8') *QA-TI-ŠU-NU a-an-ši-an-zi (...)*, “Il capo degli impiegati di Palazzo dà un asciugamano (ed) essi (i.e. il re e la regina) si lavano le mani”. Il contesto sembra però qui leggermente diverso. La lancia viene tenuta da un funzionario, il cui titolo cade in lacuna, e successivamente collocata presso il trono. A questo punto il testo diventa troppo frammentario per poter comprendere lo svolgimento del rito: si fa menzione di un coppiere e qualcosa, forse proprio delle lance, viene tenuto sollevato, *karpan hark* (Ro II 36', 38').

La sequenza di libagioni

A partire dalla riga Ro II 39', il testo descrive una lunga sequenza di libagioni alternate a frazioni di pane ed accompagnate da musica e canti. La sequenza occupa la porzione rimanente della seconda colonna e si estende fino alla quarta. La lista divina, come già osservato altrove⁵⁶⁸, è introdotta dall'oscura divinità hattica Tauri(t). Seguono le coppie divine ^DIM-Wašezzili e ^DUTU-Mezzulla e, dopo una serie di sei libagioni in onore del dio della tempesta e un'altra per ^DIM-Wašezzili, gli dèi: [^DKAL], ^DIM^{URU}Nerik e ^DZA.BA₄.BA₄. Ad eccezione di quella per Tauri(t), ogni libagione è di norma ripetuta due volte, all'interno e all'esterno dell'edificio. Ogni giro di libagioni presenta uno schema sostanzialmente simile:

⁵⁶⁷ I. Singer, 1996, p. 175.

⁵⁶⁸ Si veda il paragrafo 2.1.3.

- Il re beve all'esterno con un *rhyton* (generalmente d'oro; nel caso della coppia ^DUTU-Mezzulla, a Ro II 57', 67', la libagione è effettuata con un vaso *aššuzeri-*)
- Il re liba in un vaso *huppar*
- Il coppiere liba davanti al tavolo del dio con un vaso da libagioni d'oro/d'argento

Il vaso *huppar* compare qui nella funzione di recipiente *in cui* versare il liquido della libagione, la quale viene invece effettuata da un *rhyton* o da un vaso *aššuzeri-*. In contesti analoghi è anche attestata la formula: LUGAL-*uš huppar šipanti*, dove la forma priva di desinenza è interpretabile come oggetto diretto, e dunque come indicazione di quantità oppure, come ipotizzato da M. Cammarosano⁵⁶⁹ nel senso che il re liba per mezzo di un vaso *huppar*.

Lo schema relativo al rito di libagione qui tracciato può subire variazioni legate a circostanze non specificate nel testo. Particolarmente interessante è la menzione dei cantori di Kaneš in occasione dei riti in onore della coppia: ^DIM-Wašezzili a Vo III 41, 48.

Dopo la frazione di una pagnotta che segue alla libagione per la divinità ^DKAL, troviamo la menzione dei cantori NAR i quali vengono definiti nel testo *hattiliesš*, “hattici”.

Tra la libagione per ^DKAL e quella per il dio della tempesta di Nerik ha luogo davanti al *hīlammār*, forse una corte⁵⁷⁰, la distribuzione di alimenti e bevande, da parte rispettivamente degli attendenti al tavolo e degli “uomini della coppa di bronzo”, ai partecipanti alla cerimonia. Si fa menzione dei ^{LÚ.MEŠ}UGULA *LĪM*, i responsabili di mille uomini, dei dignitari, delle truppe e di “coloro che stanno dietro” (allo *zeriyalli?*), *kuiēš appan arantari*. La distribuzione di cibo e bevande è documentata anche nei testi del tuono KBo XVII 74+ // KBo XVII 11+ e in KBo XX 61+.

Il colofone

La doppia libagione per ZA.BA₄.BA₄ completa la cerimonia. Il colofone segnala, come evidenziato in sede di commento filologico, che la tavoletta corrisponde a quanto redatto su di una tavola di legno, quale che sia il significato esatto che si voglia attribuire all'espressione *ANA GIŠ.ḪUR handan*, per la cui analisi si rimanda al commento filologico. Il testo KBo XVII 75 costituisce in questo senso un'eccezione rispetto ad altri colofoni riportanti tale formula, dal momento che essa risulta

⁵⁶⁹ M. Cammarosano, 2012, p. 269.

⁵⁷⁰ Si veda, su questo termine, il commento a Vo IV 15', alle pp. 199-200.

documentata quasi esclusivamente in testi di età imperiale, mentre il *ductus* della tavola qui in analisi sembra essere medio ittita. Secondo J. Lorenz, l'espressione *ANA GIŠ.ĤUR ḥandan* caratterizzerebbe il colofone delle tavole contenenti la descrizione di feste effettivamente celebrate all'epoca di redazione del documento⁵⁷¹.

Il colofone di KBo XVII 74+ non presenta tale formula, mentre quello di KBo XX 61+ ci è giunto mutilo della parte finale. Si potrebbe pensare che KBo XVII 74+ e il duplicato KBo XVII 11+ costituissero copie d'archivio di cerimonie antiche ittite non più celebrate all'epoca di redazione, e come tali raccolte su *Sammel tafeln* per esigenze di conservazione, mentre KBo XVII 75 rappresenti invece un testo "attuale", diretto riflesso di una pratica culturale. Questo potrebbe rispecchiare il graduale passaggio da una cerimonia estemporanea, celebrata in occasione di temporali di particolare violenza, ad una festa "regolare" eseguita a cadenza annuale in un momento preciso del calendario. In mancanza di ulteriori elementi, non è però possibile fare ipotesi in proposito che non siano speculative.

Il colofone ci fornisce inoltre l'indicazione che la tavola rappresenta la prima della composizione ed è relativa al primo giorno. In mancanza di formule che segnalino la conclusione della cerimonia, si deve ipotizzare l'esistenza di almeno una seconda tavola del primo giorno. In questo caso si deve notare però la mancanza dell'espressione *ŪL QATI* che sarebbe lecito aspettarsi.

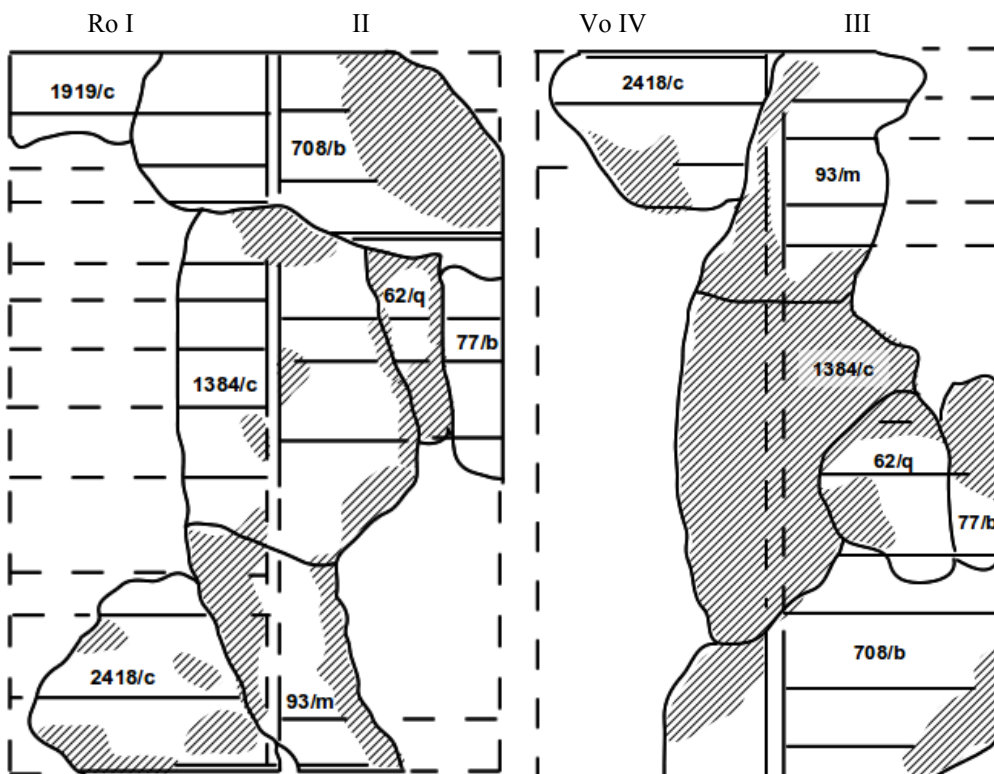
⁵⁷¹ J. Lorenz, *in stampa* a.

2.2.3 KBo XX 61+

2.2.3.a I frammenti

Frammento	Edizione	CTH	Ductus	Luogo di ritrovamento
93/m	KBo XX 61	631.10	MS	Büyükkale A
+ 77/b	KBo XXXIX 112			Büyükkale A
+ 708/b	KBo XX 61			Büyükkale A
+ 1384/c	KBo XX 61			Büyükkale A
+ 1919/c	KBo XXXIV 185			Büyükkale A
+ 2418/c	KBo XLI 77			Büyükkale A
+ 62/q	KBo XXXIX 286			Büyükkale A
(+) 324/a	KBo XVII 77	631.8		Büyükkale A

Joinskizze⁵⁷²



⁵⁷² Da S. Košak, hethiter.net/: hetkonk (v. 1.87). A Vo IV è a mio avviso da aggiungere il frammento 324/a (KBo XVII 77), in *join* indiretto con il resto della colonna.

2.2.3.b *Datazione*

Rispetto ai documenti fin qui analizzati, KBo XX 61+ non è mai stato oggetto di uno studio paleografico approfondito né di un confronto sistematico con altri testi di CTH 631. Sulle concordanze on-line di S. Košak⁵⁷³, il testo è considerato medio ittita, *mh*. Dall'osservazione delle fotografie, si nota in effetti la presenza di elementi generalmente considerati distintivi di questa fase della scrittura, ferme restando le difficoltà relative alla definizione di una fase MS già ricordate⁵⁷⁴. La tavola, giunta in condizioni estremamente frammentarie, presenta un aspetto generale di grande precisione. I segni e le parole sono ben distanziati tra loro, sebbene si osservi una maggiore densità di scrittura nelle colonne II e IV, evidente anche in autografia.

Il segno DA, generalmente considerato tra le più evidenti marche medioittite, presenta i tre cunei orizzontali allineati, con quello centrale spezzato. Lo stesso si osserva per il segno IT. Entrambi i segni compaiono in effetti in testi di epoca pre-imperiale in una molteplicità di forme che ne rendono difficile una precisa collocazione cronologica⁵⁷⁵. TA mostra una forma in cui i primi due cunei verticali sono generalmente più bassi o alla stessa altezza del cuneo orizzontale superiore (160/6-8). Lo stesso si dica per il primo cuneo verticale del segno ŠA, regolarmente più basso rispetto alla linea dell'orizzontale superiore.

AZ presenta il segno ZA sottoscritto (si veda ad esempio Ro I 56), come in KBo XVII 75. Il segno E si presenta nella forma più antica, con il piccolo cuneo verticale più basso o alla stessa altezza dell'orizzontale superiore e intersecato da quello inferiore, come in Ro I 59. AR presenta il cuneo verticale spezzato. SAR, infine, compare nella variante più antica, con un solo cuneo verticale.

A-NA compare di norma in legatura (Ro I 49 e *passim*). L'uso della *scriptio plena* è estremamente limitato. Si osservino le forme *ku-i-e-eš* (Ro I 4), *a-ru-wa-a-iz-zi* (Ro I 22 e *passim*), *pé-e-ra-an* (Ro I 41), *ha-le-en-tu-u-i* (Ro II 20).

Passando all'analisi grammaticale, si osserva, dal punto di vista della morfologia, l'uso, alle righe Ro I 4-5, del caso accusativo del pronome personale enclitico di genere comune *-uš* al posto del nominativo *-at* o, nella forma più recente, *-e*. Come sottolineato

⁵⁷³ S. Košak, *hethiter.net*: *hetkonk* (v. 1.87)

⁵⁷⁴ Si vedano le considerazioni alle pp. 80-82.

⁵⁷⁵ Si veda in proposito Ch. Rüster – G. Wilhelm, 2012, pp. 64-68.

da C. Melchert⁵⁷⁶, si tratta di una innovazione MH, prima fase di un processo che porterà alla fusione dei due casi in NH.

Dal punto di vista della sintassi, si osserva in primo luogo la presenza prevalente della congiunzione *nu*. La forma più antica *ta* è usata, nella parte di tavola conservata, in Ro II 17, 19 e in Vo III 3, nello stesso contesto, le operazioni di chiusura della tenda per la notte, e in particolare nella frase *ta išpanti hatkanzi*. Considerato il carattere *standard* di tale descrizione, e la sua presenza regolare nei testi di festa fin dall'età antico ittita, la frase ha evidentemente il carattere di formula fissa, in cui si trovano forme grammaticali cristallizzate.

Le posposizioni sono regolarmente rette dal caso dativo-locativo, come tipico almeno a partire dalla fase medio ittita.

Per finire, si nota l'alternanza tra forma logografica ^{GIŠ}AB e forma fonetica *luttiya-* e, in misura minore, tra *PANI* e *peran*.

2.2.3.c Trascrizione

Ro I

- 1 *ma-a-an šal-^lla^l-i a-še-eš-ni* [L]UGAL MUNUS.LUGAL *a-ša-an-zi*
 2 EGIR-*an-na* ^DIM-*aš ti-it-[h]a nu* DUMU^{MEŠ} LUGAL
 3 DUMU.MUNUS^{MEŠ} LUGAL ^{LÚ}.MEŠ^{DUGUD}^{TIM} ^{LÚ}.MEŠ^{Ú-BA-RÛ-TIM}
 4 *PA-NI* LUGAL *ku-i-e-eš a-ša-an-zi nu-uš ar-nu-an-zi*
 5 *nu-uš-kán* ^{LÚ}.MEŠ^{GIŠ}GIDRU *pa-ra-a pé-ḫu-da-an-zi*
-
- 6 *ku-i-ta* ^{LÚ}.MEŠ^{GIŠ} ^DINANNA^{HI.A} ^Ù ^{LÚ}.MEŠ^{ALAM.ZU₉}
 7 [^{LÚ}^M]^{EŠ} ^{ḫal-li-ia-re-eš^l} ^{an-^ldur^l-za} *A-ŠAR-ŠU-NU-pát*
 8 [*a-ap-pa-an-zi*]LUGAL MUNUS.LUGAL DUMU^{MEŠ}
 É.GAL
 9 []-*zi na-at-ša-an*
 10 []-*ia ti-an-zi*
-
- 11 []-^la^l *da-an-zi na-at da-ga-an*

⁵⁷⁶ C. Melchert, 2008, p. 527.

12	[<i>ti-an-zi</i> (?)] 'DUMU ¹ MEŠ É.GAL- <i>ia</i>
13	[<i>A-ŠAR-ŠU-NU a</i>]p- <i>pa-an-zi</i>
<hr/>		
14	[]x- ¹ <i>ku-wa-an-na-pát</i> ¹ ?
15	[<i>n</i>]u 'DUMU ^{MEŠ} ₁
		[É.GAL/LUGAL
16	[<i>ḥal-ma-šu</i> -(?) <i>i</i>]t- <i>ta-a</i> [z
17	[]- <i>a pa-ra-a pa-i</i> [z- <i>zi</i>]
18	[^{LÚ} <i>ki-ta-aš ḥ</i>]al- <i>za-a-i</i>
19	[^{LÚ} <i>pal-wa-tal-la-aš pal-wa-iz-zi</i>	^{LÚ} ALAM.Z]U ₉ <i>me-ma-i</i>
<hr/>		
20	[<i>na</i>]m- <i>ma</i> ? ^{GIŠ} <i>lu-ut-ti-ia</i>
21	[<i>pé-ra-an</i>	^{LÚ} <i>ki-i-t</i>]a- <i>aš ḥal-za-i</i>
22	[]- <i>pát a-ru-wa-a-iz-zi</i>
<hr/>		
23	[GAL ^{LÚ.MEŠ} SAGI LUGAL- <i>i iš-ka-r</i>]	<i>u-uh</i> GUŠKIN <i>pa-a</i> - ¹ <i>i</i> ¹
24	[LUGAL- <i>uš</i> ^{GIŠ} <i>lu-ut-ti-ia-az ar</i>]- <i>ḥa</i>	3-ŠÚ <i>ši-pa-an-ti</i>
25	[LUGAL- <i>i</i>] GAL ^{LÚ.MEŠ} SAGI
26	[<i>iš-ka-ru-uh e-ep-zi na-at pa-ra-a p</i>]	<i>é-e-da-i</i>
<hr/>		
27	[LUGAL- <i>uš</i> ^{GIŠ} <i>ḥal-ma-šu-it-ti ša-ra-a pa-iz-zi na-aš</i>]	¹ <i>e</i> ¹ - <i>ša-ri</i>
28	[<i>A-ŠAR-Š</i>]U- <i>NU ap-pa-an-zi</i>
29	[] DUMU ^{MEŠ} LUGAL
		DUMU.MUNUS ^{MEŠ} LUGAL
30	[^{LÚ.MEŠ} Ú- <i>BA</i>]-RÙ ^{LÚ.MEŠ} DUGUD ^{TIM}
31	[]x- <i>uš-pát A-NA</i> LUGAL
32	[]- <i>zi</i>
<hr/>		
33	[LUGAL- <i>uš GUB-aš</i>	^D]IM ^D <i>wa-a-še-ez-zi-li-i</i> [<i>n</i>]
34	[<i>e-ku-zi</i> ^{LÚ.MEŠ} GALA ^{SÌR} ^{RU} ^{GIŠ} <i>a</i>]	<i>r-ka-mi gal-ga</i> [<i>l-t</i>]u- <i>u-ri</i>
35	[<i>ḥa-az-zi-iš-kán-zi</i>]x ^{LÚ} SAGI [
36	[] ^{LÚ} SAGI- <i>aš-kán</i>
37	[<i>m</i>]a [?] <i>pa-ra-a pé-e-da-i</i>
38	[<i>da</i>]- <i>a-i</i> [?]

- 39 [] x [] x EGIR-an-da a-pu-u-uš⁵⁷⁷
- 40 [DU]MU ʿÉ¹.[GA]L² ku-u[n
- 41 [da²]-ʿa¹-i [p]é-e-ra-a[n
- 42 []^{TIM} [x (x)] PA-NI [
- 43 []^{MEŠ¹} [] x [
-
- 44 [LU]GAL-i [
- 45 [] x x [
- 46 [] x [
-
- 47 [] x x pa-a-i [x x] x [x (x) LU]GAL-i
- 48 [pa-a-i LUGAL-uš (?)] ši-pa-an-ti na-at-ši-k[án (?)] x (x) DUMU] É.GAL
- 49 [e-ep-zi na-at (?)]^{GIŠ}lu-ut-ti-ia pé-ra]-an EGIR-pa A-NA PA-N[I
^{GIŠ}BANŠUR]x
- 50 [] da-a-i
-
- 51 [na]m-ma^{GIŠ}lu-ut-ti-ia [pé-ra]-an
- 52 [x x x x (x)] ʿa¹-[aš-k]a-az NA-AP-TA-N[U GAL² ḥal-z]i-ia
- 53 [EGIR-pa-ma LUGAL-uš^DI]M-an^Dwa_a-še-ez-zi-li-i[n-n]a [GUB]-aš
- 54 [e-ku-zi DUMU É].GAL-kán^{GIŠ}AB-az a[r-ḥ]a i[š-ka-ru-ḥi-it]
- 55 [GUŠKIN ši-pa-an-ti^L]Ú.MEŠ¹GALA SÌR^{RU} ^{GIŠ}ar-ka-[mi]
- 56 [gal-gal-tu-u-r]i ḥa-az-zi-iš-kán-zi
-
- 57 [DUMU É.GA]L¹ 1 NINDA.GUR₄.RA EM-ŠA a-aš-ka-az ú-da-[i]
- 58 [na-an] LUGAL-i pa-a-i {ras.} LUGAL-uš pár-ši-[ia]
- 59 [DUMU É.GA]L-kán A-NA LUGAL NINDA.GUR₄.RA e-ep-ʿzi¹ n[a-a]n
- 60 [EGIR-pa] ^{GIŠ}lu-ut-ti-ia pé-ra-an A-NA [^{GIŠ}BANŠUR² da]-ʿa-i¹
- 61 [nam-m]a LUGAL[-uš GUB-aš]^DIM^Dwa_a-še-e[z-zi-l]i-in-[na]
- 62 [e-ku-zi^{LÚ}.MEŠ¹GALA] ʿSÌR^{RU}₁

⁵⁷⁷ Scritto sul bordo della colonna.

Ro II

- 1 ^{GIŠ}ar-ka-m[i gal-gal-tu-u-ri ḥa-az-zi-iš-kán-zi]
2 DUMU É.GAL 1 NINDA.GUR₄.R[A a-aš-ka-az ú-da-i na-an]
3 LUGAL-i pa-a-i LUGAL-u[š pár-ši-ia DUMU É.GAL-kán]
4 LUGAL-i NINDA.GUR₄.RA ^re¹-[ep-zi na-an-ša-an EGIR-pa]
5 ^{GIŠ}lu-ut-ti-ia p[é-ra-an A-NA ^{GIŠ}BANŠUR da-a-i]
-
- 6 nam-ma LUGAL-uš [^DIM-an ^Dwa_a-še-ez-zi-li-in-na]
7 e-ku-zi LÚ^{MEŠ} [GALA SÌR^{RU} ^{GIŠ}ar-ka-mi]
8 gal-gal-tu-u-ri [ḥa-az-zi-iš-kán-zi DUMU É.GAL-ma]
9 1 NINDA.GUR₄.RA a-aš-ka-[az ú-da-i na-an LUGAL-i pa-a-i]
10 LUGAL-uš pár-ši-ia [DUMU É.GAL-kán LUGAL-i NINDA.GUR₄.RA
e-ep-zi]
11 na-aš-ša-an EGIR-[pa ^{GIŠ}lu-ut-ti-ia pé-ra-an]
12 A-NA ^{GIŠ}BANŠUR [da-a-i]
-
- 13 É.GAL^{LIM}-ma-kán an-d[a
14 LÚ^{MEŠ} DUGUD^{TIM} ÉRIN.MEŠ₅ ša-r[i-ku-wa LÚ^{MEŠ}UGULA LI-IM (?)]
15 NINDA.ZU₉^{HIA} šar-ra-an-zi x[LÚ^M₁^{ES}ZABAR.[DAB]
16 [a-k]u-an-na ḥu-u-ma-an-ti-pát p[i-an-z]i ^{KUŠ}NÍG.BÁR
17 [ḥal-zi]-ia ta ḥa-at-kán-zi iš-p[a-a]n-ti
18 [x x x]x lu-uk-kat-ta-ma EZEN₄ ti-it-ḥi-iš-na-aš⁵⁷⁸
19 [i-ia-an-zi (?) (x x)] ta ḥu-kán-zi
-
- 20 [m]a-^ra-an ^Éḥa-le-en-tu¹-u-i ḥa-aš-ša-an-zi
21 ^{KUŠ}NÍG.BÁR-aš-ta uš-š[i-ia-an]-^rzi¹ L[UGAL-u]š-kán
22 tu-un-na-ak-ki-[iš-na-az ú-iz-z]i EGIR-an
23 ^DIM-aš ti-it-ḥ[a LUGAL-uš ^G]^{IŠ}lu-u[t-ti-ia]
24 pé-ra-an ti-i-e-e[z-zi nu] a-ru-wa-a-iz-^rzi¹
25 na-aš ḥa-li-ia-r[i na-a]š ša-ra-^ra¹ ti-i-e-ez-zi
-
- 26 nu nam-ma ^{GIŠ}lu-ut-ti-i[a] pé-ra-a[n] a-ru-wa-a-iz-zi

⁵⁷⁸ -na-aš scritto sul bordo della tavoletta.

- 27 *nu* ^{GIŠ}*lu-ut-ti-ia pé-[ra-a]n ku-u[n-n]a-az* ^{GIŠ}BANŠUR
28 *ti-an-zi nu-uš-ša-an* [NINDA.G]UR₄.RA G[AL] *ki-it-¹ta¹-[ri]*
29 *PA-NI* ^{GIŠ}BANŠUR-*ma* ^{DUG}[*KU-KU*]-UB GEŠTIN ^{GIŠ}*pu-u-ri-ia t[i]-¹an-*
zi¹
-
- 30 [*nu* DUMU] É.GAL NINDA.GUR₄.RA *d[a]-¹a¹-[i na-a]n LUGAL-i*
p[é-e-da-i]
31 [LUGAL-*u*]š *pár-ši-ia* DUMU É.G[AL LUGAL-*i*] NINDA.GUR₄.RA *e-*
ep-[z]i
32 [*na-a*]n-*ša-an* ^{GIŠ}BANŠUR-*i* [*da*]-¹a¹-[*i* DUMU] É.GAL
33 ¹LUGAL-*i* ^{DUG}*KU-KU-UB* GEŠTIN *pa-[a-i LUGAL-u]š* ^{GIŠ}AB-[*az*]
34 *ar-ḥa* 3-ŠÚ *ši-pa-an-ti* [DUMU É.]GAL-[*kán*]
35 LUGAL-¹*i* ^{DUG}*KU-KU-UB* GEŠTIN *e-[ep-zi n]a-¹at¹-ša-an*
36 EGIR-*pa* ^{GIŠ}*pu-u-ri-ia-aš* A-[*NA PA-NI*] ^{GIŠ}BANŠUR *da-a-i*
-
- 37 *nu* LUGAL-*uš* ^{GIŠ}*lu-ut-ti-[i]a p[é-ra-a]n a-ru-wa-a-iz-zi*
38 *nu a-aš-ka-[az t]u-un-na-[ak-ki-i]š-na ḥal-zi-[ia]*
39 LUGAL-*uš* GUB-*aš* [^DIM-*a*]n ^D*wa[_a-še-ez-zi-li-in-na e-ku-zi]*
40 DUMU É.GAL-*kán* ¹GIŠ¹AB-[*az ar-ḥa iš-k]a-ru-ḥi-[it* GUŠKIN *ši-pa-an-*
ti]
41 LÚ^{MEŠ} GALA [S]ÌR^{RU} [^{GIŠ}*ar-ka-mi gal-gal-tu-u-ri]*
42 *ḥa-az-z[i-iš-kán-zi* DUMU É.GAL 1 NINDA.GUR₄.RA]
43 [LUGAL-*i* *p[a-a-i LUGAL-uš pár-ši-ia* DUMU É.GAL-*kán*]
44 [LUGAL-*i* NINDA.GUR₄.RA *e-ep-zi na-at-ša-an* EGIR-*pa*]
45 [^{GIŠ}*lu-ut-ti-ia pé-ra-an A-NA* ^{GIŠ}BANŠUR *da-a-i]*

(Lacuna di almeno 2 righe)

- 48' x x[
49' NINDA.GUR₄[.RA
50' *pa-a-i* [
51' x x [
52' x [
53' [

- 54' x [
55' 'e¹-ku-z[i DUMU É.GAL-kán (?)]
56' [^{GI}]ŠAB[-az ar-ḥa]
57' [iš-k]a-ru-[ḥi-it GUŠKIN ši-pa-an-ti
58' [DUMU] 'É'.GA[L 1 NINDA.GUR₄.RA]
59' LUGAL-i p[a-a-i LUGAL-uš pár-ši-ia DUMU.É.GAL-kán]
60' LUGAL-i NINDA.GU[R₄.RA e-ep-zi na-at-ša-an EGIR-pa]
61' ^{GIŠ}lu-ut-ti-i[a pé-ra-an A-NA ^{GIŠ}BANŠUR da-a-i]

-
- 62' [É.]GAL^{LIM}-ma-kán [an-da^{LÚ.MEŠ}UGULA LI-IM]
63' LÚ^{MEŠ}DUGUD^{TIM} [ÉRIN^{MEŠ}ša-ri-ku-wa-(aš)
64' NINDA.ʽZU₉^{HIA} ša[r-ra-an-zi]
-

Vo III

- 1 L[Ú^{MEŠ}ZA]BAR.DAB-ma BI-I[B-R^{HIA}GEŠTIN (?)]
2 ḥ[u-u-m]a-an-ti-ia pí-an-z[i^{KUŠ}NÍG.BÁR]
3 ḥ[al-zi-i]a ta iš-pa-an-ti [ḥa-at-kán-zi]
4 lu-uk-kat-ta EZEN₄ ti-it-ḥi-i[š-na-aš i-ia-an-zi][?]
-
- 5 ma-a-na-pa ḥa-aš-ša-an-zi [^{KUŠ}NÍG.BAR-an u-uš-ši-an-zi]
6 LUGAL-uš a-ra-aḥ-za pa-i[z-zi]
7 ^{DIM}aš ti-it-ḥ[a(-)]
-
- 8 n[a-a]š-ta LUGAL-u[š^{GIŠ}ḥu-lu-ga-an-ni-ia-az (?)]
9 kat-ta 'ú-iz-zi¹ n[u da-ga-an (?)]
10 a-ru-wa-a-iz-z[i] L[Ú
11 na-aš nam-ma n[e-/i[t-[?]
12 nu^{LÚ}ki-ta-aš [ḥal-za-i]
-
- 13 GAL^{LÚ.MEŠ}SAGI^{DU}[^Gta-pé-ša-na-an GUŠKIN LUGAL-i]
14 pa-a-i LUGAL-uš š[i-pa-an-ti GAL^{LÚ.MEŠ}SAGI LUGAL-i (?)]
15 ta-pé-ša-na-an GU[ŠKIN e-ep-zi na-an pa-ra-a pé-e-da-i (?)]

16 *nu-uš-ša-a[n*

17 *ʿna¹-aš-t[a*

(lacuna di ca 10 righe)

28' []x x [

29' []-i [

30' [] *PA-NI* ^{GIŠ}BAN[ŠUR *da-a-i*]

31' [^{GIŠ}*lu-ut*]-*ti-ia pé-ra-a[n*]

32' [*a-ru-wa-a-iz-*]-*zi nu a-x x-ni šal-li* [x] x (x x)

33' []-*ia*

34' [LUGAL-*uš* GUB-*aš*] ^{DIM}*wa_a-š[e-e]z-zi-li-in-[na*]

35' [*e-ku-zi* DUMU] É.GAL ^{GIŠ}AB-*az*

36' [*ar-ḥa iš-ka-ru-ḥi-i*]*t* GUŠKIN *ši-pa-an-ti*

37' [^{LÚ.MEŠ}GALA ^{SİR^{RU}} ^{GIŠ}]*ar-ka-mi gal-gal-ʿtu-ri¹*

38' [*ḥa-az-z*]-*[iš-kán]-zi*

39' [DUMU É.GAL 1] NINDA.GUR₄.RA *EM-ŠA a-aš-ka-az ú-d*]*a-[i*

40' [*na-an* LUGAL-*i pa-a*]-*i* LUGAL-*uš* [*pár-ši-ia* DUMU É].GAL-*kán*

41' [NINDA.GUR₄].RA LUGAL-*i* *ʿe¹-e[p-z]*]*i*

42' [*na-a*]*n-š[a-a]**n* EGIR-*pa* ^{GIŠ}AB-*ia* *ʿpé¹-ra-an*

43' *A-[N]A* ^{GIŠ}BANŠUR *da-a-i*

44' EGIR-*pa-ma nam-ma* LUGAL-*uš* GUB-*aš* ^{DIM}

45' ^D*wa_a-še-ez-zi-li-in-na e-ku-zi*

46' DUMU É.GAL-*kán* ^{GIŠ}*lu-ut-ti-ia-az ar-ḥa*

47' *iš-ka-ru-ḥi-it* GUŠKIN *ši-pa-an-ti* ^{LÚ.MEŠ}ʿGALA¹

48' ^{SİR^{RU}} ^{GIŠ}*ar-ka-mi gal-gal-tu-u-ri*

49' *ḥa-az-zi-iš-kán-zi*

50' DUMU É.GAL NINDA.GUR₄.RA *EM-ŠA a-aš-ka-[az]*

51' *ú-da-i* LUGAL-*i pa-a-i* LUGAL-*uš* *p[ár-ši-ia]*

- 52' DUMU É.GAL-*kán* NINDA.GUR₄.RA LUGAL-*i e-e*[*p-zi*]
 53' *na-an-ša-an* EGIR-*pa* ^{GIŠ}[*u-ut-ti-ia*]
 54' *pé-ra-an* ^{GIŠ}BANŠUR-*i* [*da-a-i*]
 55' EGIR-*pa-ma na*[*m-ma*] LUGAL-*u*[š ^{DIM}]
 56' ^D*wa_a-še-ez-z*[*i-li-i*]*n-^rna¹* [*e-ku-zi*]

Vo IV

- 1 [DUMU É.GAL] ^{GIŠ}*lu-ut-ti-ia-az ar-ḥa*
 2 [*iš-ka*]-*ru-ḥi-it ši-pa-an-ti*
 3 [^{LÚ.MEŠ}GA]LA ŠIR^{RU} ^{GIŠ}*ar-ka-mi*
 4 [*gal-gal-t*]*u-ri ḥa-az-zi-iš-kán-zi*
-
- 5 [DUMU É.GAL NIN]DA.GUR₄.RA EM-ŠA *a-aš-ka-az ú-da-i*
 6 [LUGAL-*i pa-a-i*] LUGAL-*uš pár-ši-ia*
 7 [DUMU É.GAL-*kán* LUGAL]-*i* NINDA.GUR₄.RA *e-ep-zi*
 8 [*na-an-ša-an* EGIR-*pa* ^{GIŠ}*lu-ut-t*]*i-ia* [*p*]*é-ra-an*
 9 [^{GIŠ}BANŠUR-*i da-a-i*]
-
- 10 [É.GAL^{LIM}-*ma-kán* (?)] ^{LÚ.MEŠ}UGULA *LI-IM*
 11 [^{LÚ.MEŠ}DUGUD ^{LÚ.MEŠ}*ša-ri-ku-wa-(aš)* (?)] *ḥu-ma-an-ti-ia*
 12 [NINDA.ZU^{HLA} *šar-ra-an-zi* (?) ^{LÚ.MEŠ}Z]ABAR.DAB
 13 [*a-ku-an-na ḥu-u-ma-an-t*]*i pí-an-zi*

(lacuna di ampiezza imprecisabile)

Colofone

- 14' [DUB x^{KAM}] *ti-it-ḥ*[*é-eš-n*]*a-^raš ma¹-a-an* [LUGAL MUNUS.LUGAL]
 15' [*šal-la*]-^r*i¹ a-še-eš-ni a-ša-an-zi* E[GIR-*an-na*]
 16' [^{DIM}-*aš*] *ti-it-ḥa-i na-aš-ma-kán* [*ma-a-an* LUGAL-*uš*]
 17' [x x (x)]x *ku-wa-pí tu-un-na-ak*-[*ki-iš-na-za*]
 18' [*ú-iz-z*]*i* [^{DIM}]-*aš-ma ti-it-ḥa*-[*i*]

- 19' ʿna¹-[aš-ma ma-a-an L]UGAL-uš a-ra-aḥ-[za pa-iz-zi]
 20' [ᵀIM-aš-ma (?) ti-it-ḥ]a-ʿi¹ x x [
 21' [] x x [
 22' []x-ʿkán¹ [] x [

2.2.3.d Traduzione

Ro I

§ 1 (1-5)

Quando il re e la regina siedono nella grande assemblea e il dio della Tempesta tuona, si fanno alzare i figli del re, le figlie del re, i dignitari, gli stranieri e coloro che stanno seduti davanti, e gli araldi li conducono fuori.

§ 2 (6-10)

Nel frattempo i suonatori di lira e i giocolieri, i cantori *ḥalliyareš* [occupano] il loro posto all'interno [...]. Il re, la regina, gli impiegati di Palazzo [...] e lo pongono [...].

§ 3 (11-13)

[...] prendono e lo [posano] a terra [...]. Gli impiegati di palazzo [...] occupano [il loro posto].

§ 4 (14-19)

(righe 14-18 troppo lacunose per consentire una traduzione)

[...] Il *kita-* grida, [il recitatore *palwatalla-* recita, il gioco]liere parla.

§ 5 (20-22)

[...] e [poi² davanti] alla finestra [...] [il *kita-*] grida, [...] si inginocchia.

§ 6 (23-26)

[Il capo dei coppieri] dà [al re] un recipiente *iškaruḥ* d'oro; [il re] liba tre volte dal[la finestra...]. Il capo dei coppieri [prende il vaso *iškaruḥ-* e lo] porta [via].

§ 7 (27-32)

[...] si trova [...], i [...] occupano il lo[ro posto] (...) i figli del re, le figlie del re, [...] i funzionari di Palaz]zo], i dignitari [...] al re [...].

§ 8 (33-38)

[Il re beve in piedi] al dio della Tempesta e a Wašezzili, [i cantori GALA cantano, si suonano l'ar]pa e il tamburo. [...] il coppiere [...], il coppiere poi [...] porta fuori [...pren]de[?].

(righe 39-46 troppo lacunose per consentire una traduzione)

§ 9 (47-50)

[...] dà [...], [...dà[?]] al r[e e il re] effettua una libagione, e per lui [...un impiegato] di Palazzo da[vanti alla finestra] di fronte al [tavolo...] lo pone.

§ 10 (51- 56)

[...] e poi davanti alla finestra [..., all'ester]no viene chiamato il pasto [principale]. [Poi il re] beve [in pie]di al dio della Tempesta e a Wašezzili. [Un impiegato] di Palazzo [liba] fuori dalla finestra [con un recipiente] iš[karuh] d'oro; i cantori cantano, si suonano l'ar]pa e il tamburo].

§ 11 (57-62)

Un impiegato di Palazzo porta dall'esterno una pagnotta amara [e la] porge al re. Il re (la) spezza; [l'impiegato di Palazzo] prende la pagnotta dal re e la pone [di nuovo sul tavolo] davanti alla finestra. [Poi] il re [beve] al dio della Tempesta e a Wašezzili; [i cantori] cantano.

Ro II

§ 12 (1-5)

[Si suonano] l'arpa [e il tamburo]. Un impiegato di Palazzo [porta dall'esterno] una pagnotta [e la] porge al re. Il re (la) [spezza; l'impiegato di Palazzo pren]de la pagnotta dal re [e la pone di nuovo sul tavolo davan]ti alla finestra.

§ 13 (6-12)

Poi il re beve [al dio della Tempesta e a Wašezzili]; i [cantori cantano, si suonano l'arpa] e il tamburo. [Un impiegato di Palazzo porta] da fuori una pagnotta[e la porge al re]. Il re (la) spezza. [L'impiegato di Palazzo prende la pagnotta dal re] e la [pone] di nuovo sul tavolo [davanti alla finestra].

§ 14 (13-19)

All'interno del Palazzo [i responsabili di mille uomini], i dignitari e gli impiegati *šar[ikuwaš...]* distribuiscono forme di pane “a dente” [...gli “uomi]ni della coppa di bronzo” dan[no] da mangiare a ciascuno, viene chiamata la tenda e si chiude per la notte. Ma il giorno dopo [si celebra[?]] la festa del tuono e si macella [...].

§ 15 (20-25)

[Quan]do si apre l'edificio *halentiu-* e si scosta la tenda, e il re viene dalla camera interna e il dio della Tempesta tuona di nuovo, [il re] si dis[pone] davanti alla fine[stria e] si inginocchia, si prostra e si rialza.

§ 16 (26-29)

E poi si inginocchia davanti alla finestra, e davanti alla finestra, sulla destra, viene deposto un tavolo, e sopra sta [una pagn]otta, mentre davanti al tavolo viene posta su di un vassoio *puri-* una brocca di vino.

§ 17 (30-36)

[E un impiegato] di Palazzo prende la pagnotta [e la] porta al re; il re (la) spezza. L'impiegato di Palazzo prende la pagnotta [dal re e l]a pone sul tavolo. [L'impiegato] di Palazzo dà al re la brocca di vino; il re liba tre volte dalla finestra; [l'impiegato di Palaz]zo prende la brocca di vino dal re [e la] pone di nuovo sul vassoio *puri-* [davanti] al tavolo.

§ 18 (37-45)

Il re si inginocchia davanti alla finestra e da fuori viene chiamato nella camera interna. Il re [beve] in piedi al [dio della Tempesta] e a Wašezzili. L'impiegato di Palazzo [liba] con un vaso *iškaruḥ* [d'oro] fuori dalla finestra. I cantori cantano, si suona [l'arpa e il

tamburo. L'impiegato di Palazzo dà al [re una pagnotta; il re (la) spezza; l'impiegato di Palazzo prende la pagnotta dal re e la pone di nuovo sul tavolo davanti alla finestra].

(La lacuna a partire dalla riga 46' e lo stato estremamente frammentario delle righe successive, fino alla 54', rendono impossibile proporre una traduzione. Da quando conservato pare che continui la serie di libagioni e di offerte di pane).

§ 19 (55'-61')

[...] beve, [l'impiegato di Palazzo (?)] liba con un vaso [*iška*]*ruh* [d'oro fuori] dalla finestra. [Un impiegato] di Palazzo dà al re [una pagnotta; il re lo spezza. L'impiegato di Palazzo prende] la pagnotta dal re [e la pone di nuovo sul tavolo davanti] alla finestra.

§ 20 (62'-64')

[All'interno] del Palazzo [i responsabili di mille uomini] i dignitari, [i lavoratori *šarikuwaš*] di[stribuiscono...] forme di pane "a dente".

Vo III

§ 21 (1-4)

Gli "uomini della coppa di bronzo" danno a ciascuno [...], viene chiamata [la tenda] e [si chiude] per la notte. Il giorno dopo [celebrano[?]] la festa [del tuo]no .

§ 22 (5-7)

Quando aprono [e tirano via la tenda] e il re si reca all'esterno [...] il dio della Tempesta tuo[na...].

§ 23 (8-12)

Allora il re scende [dal carro (?)] e si inginocchia [a terra (?)], il [...] ed egli [...] il funzionario *kita*- grida.

§ 24 (13-15)

Il capo dei coppieri porge [al re un recipiente *tapišana*- d'oro], il re li[ba, il capo dei coppieri prende] il recipiente *tapišana* d'o[ro dal re e lo porta fuori (?)].

(righe 16-17 troppo lacunose per consentire una traduzione. Dopo una lacuna di circa dieci righe il testo riprende con tre righe anch'esse frammentarie.)

§ 25 (34'-38')

[Il re beve in piedi] al dio della Tempesta e a Wašezzili. [Un impiegato] di Palazzo [liba con un recipiente *iškaruḥ* d'oro fuori] dalla finestra. [I cantori cantano; si suonano l'arpa] e il tamburo.

§ 26 (39'-43')

[Un impiegato di Palazzo] porta [da fuori una] pagnotta ama[ra e la d]à [al re]. Il re (la) [spezza. L'impiegato di Palaz]zo prende la pa[gnotta dal re e la] pone di nuovo sul tavolo davanti alla finestra.

§ 27 (44'-49')

E poi il re beve nuovamente in piedi al dio della Tempesta e a Wašezzili; l'impiegato di Palazzo liba con il recipiente *iškaruḥ* d'oro fuori dalla finestra, i cantori cantano, si suonano l'arpa e il tamburo.

§ 28 (50'-56')

Un impiegato di Palazzo porta da fuori una pagnotta e (la) dà al re. Il re (la) spezza; l'impiegato di Palazzo pren[de] la pagnotta dal re e la [pone] di nuovo sul tavolo davanti alla [finestra]. E poi il re [beve] nuovamente al [dio della Tempesta] e a Wašezzili.

Vo IV

§ 29 (1-4)

[L'impiegato di Palazzo] liba con il recipiente *iškaruḥ* fuori dalla finestra. [I can]tori cantano, si suonano l'arpa e il [tambu]ro.

§ 30 (5-9)

[Un impiegato di Palazzo] porta da fuori una pagnotta amara e (la) dà al re]; il re (la) spezza. [L'impiegato di Palazzo] prende la pagnotta [dal re e la pone di nuovo sul tavolo da]vanti alla fi[nestra].

§ 31 (10-13)

[All'interno del Palazzo] i responsabili di mille uomini, [i dignitari e i lavoratori šarikuwaš distribuiscono (?)] a tutti [pani “a dente”. I funzionari “della cop]pa di bronzo” danno [da bere a tut]ti.

(lacuna di ampiezza imprecisabile)

§ 32 (x+1-9²)

[Tavola 1.] Del Tuono. Quando [il re e la regina] siedono nella [gran]de assemblea e [il dio della Tempesta] tuona; oppure [...] mentre [il re vie]ne [dalla ca]mera interna ma il [dio della Tempesta] tuona; op[pure quando il r]e [esce ma il dio della Tempesta (?)] tuo]na [...].

2.2.3.e *Commento filologico*

Ro I

r. 1-5. Il primo paragrafo del testo si ricompone integralmente grazie al *join* diretto tra i frammenti 1919/c (= KBo XXXIV 185) e 708/b (= KBo XX 61).

L'*incipit* è conservato anche nella tavola di catalogo KUB XXX 57 + KUB XXX 59 (CTH 276)⁵⁷⁹, in cui viene menzionata, dopo una serie di tavole di carattere rituale, una “tavola del tuono”:

- 8' [DU]B 1^{?KAM} *te-et-ḫe-eš-na-aš ma-a-an* LUGAL MU[NUS.LU]GAL *šal-li a-še-eš-ni*
9' [a]-ša-an-zi EGIR-an-na ^DU-aš *te-[e]t-ḫa-i*
10' [na-aš-m]a-kán *ma-a-an* LUGAL-uš *tu-u[na-ki-i]š-na-za*
11' [ú-iz-z]i ^DU-aš-ma *te-et-ḫa[-i na-aš-m]a ma'-a-an*
12' [LUGAL-uš a-r]a-^rah-za *pa-iz-zi*¹ [^DU-aš-ma (?) *te-e]t-ḫa-i nu*
13' [EZEN₄ *te-et-ḫe-eš*]-^rna¹-[aš⁵⁸⁰]x DÙ¹ ⁵⁸¹-an-zi

⁵⁷⁹ Su cui si veda P. Dardano, 2006, pp. 47-51.

⁵⁸⁰ Quanto visibile sulla fotografia al termine della riga 13' potrebbe corrispondere alla parte superiore di un segno NA. Si confronti il segno con il NA leggibile in *-na-za* alla fine della riga 10'.

“Tavola 1. Del Tuono. Quando il re e la re[gi]na [si]edono nella grande assemblea e il dio della Tempesta tuona; [oppure] quando il re viene dalla came[ra inter]na ma il dio della Tempesta tuon[a; oppure] quando [il re] va fuori [ma il dio della Tempesta (?) tuo]na e si celebra [la festa del tuono (?) ...].”

La tavola di catalogo è stata realizzata evidentemente sulla base del colofone del testo, che identifico con il frammento KBo XVII 77, di cui sembra ricalcare con precisione il formulario⁵⁸². Il testo KBo XX 61+ potrebbe dunque costituire una *Sammeltafel*, come già osservato nel caso di KBo XVII 74+ // KBo XVII 11+, contenente almeno tre rituali della tempesta distinti, anche se non sistematicamente separati tra loro dalla doppia linea di paragrafo⁵⁸³.

Particolarmente interessante è l'*incipit* del primo testo all'inizio di Ro I, dove si dice che il re e la regina siedono “nella grande assemblea”. Come mostrato da A. Archi, l’“assemblea”, *ašeššar*, generalmente definita con l’aggettivo *šalli-*, “grande”, costituisce un momento della pratica culturale ittita di particolare rilevanza religiosa e sociale⁵⁸⁴. Esso sembra costituire a tutti gli effetti un banchetto – da non confondere con le cerimonie di libagione e di offerta alle divinità – caratterizzato da un previsto valore sacrale, e a cui partecipano diverse categorie di funzionari e membri dell’amministrazione palatina e templare, i quali consolidano nella comunanza col re i vincoli di appartenenza e di solidarietà tra i diversi gruppi dello stato ittita. Documentata già a partire dall’epoca antico ittita in testi di carattere festivo, tale cerimonia sembra avere luogo perlopiù in ambienti interni, nell’edificio denominato *ḫalentiu-* di Ḫattuša o di altre città dello stato, oppure nei santuari di diverse divinità. Diversamente, nel corso della festa KILAM, il *šalli ašeššar-* ha luogo all’aperto, in una tenda montata per l’occasione al termine della processione che si reca dalla città al santuario *ḫuwaši-* del dio della Tempesta⁵⁸⁵.

⁵⁸¹ A differenza di P. Dardano, 2006, p. 48, n. 4, ritengo dalla collazione sulla fotografia che il segno visibile nello spazio tra le colonne subito prima di AN possa corrispondere ad un DÜ. Mantengo un punto esclamativo in considerazione delle difficoltà nell’identificare con certezza il piccolo cuneo verticale presente nel segno. Una lettura *x-ni²-an-zi* non sembra però dare senso.

⁵⁸² Si veda il commento alle righe Vo IV, x+1-9².

⁵⁸³ Si vedano però le osservazioni effettuate in proposito alle pp. 236-238.

⁵⁸⁴ A. Archi, 1979. Sull’*ašeššar-* si veda anche, in particolare, HW², pp. 396-399; I. Singer, 1983, pp. 98-103; S. Alp, 1983, pp. 68-70.

⁵⁸⁵ Cf. I. Singer, 1983, pp. 89ss.

Nel testo in analisi, all'assemblea prendono parte, oltre al re e alla regine, i figlie e le figlie del re, i dignitari (^{LÛ.MEŠ}DUGUD) e gli ospiti stranieri (^{LÛ.MEŠ}UBĀRU), dei quali si dice che siedono "davanti al re". Allo scoppio del tuono, che impone la necessità di intervenire con opportune pratiche religiose, tali funzionari si muovono e lasciano il posto a coloro che, con l'esecuzione di preghiere e musica, sono addetti allo svolgimento concreto della cerimonia rituale.

- 11-13. In queste righe sembra essere descritta la preparazione e la sistemazione del materiale necessario alla cerimonia. Lo stato lacunoso del passo non consente purtroppo di capire ciò che avviene con esattezza. Un oggetto sembra venire preso (*dānzi*) e collocato in terra. L'integrazione di *tiyanzi*, 3^a p. pl. del presente di *dai-/tiya-*, "(de)pongono", qui con valore probabilmente impersonale, è ipotetica, anche se plausibile in considerazione della presenza di un locativo a-desinenziale come *dagan-*, "(a) terra" e di un verbo come *da*, "prendere". Più probabile l'integrazione della costruzione accadica *AŠAR=ŠUNU*, "i loro posti", alla riga 13 in considerazione della presenza frequente di tale espressione, in relazione col verbo *ep-*, "prendere, occupare", nei festi ittiti di carattere festivo. Mi sembra di poter escludere l'integrazione della corrispondente espressione ittita *peda=šmet*, teoricamente altrettanto possibile, sulla base delle righe Ro I, 7, 29, dove la costruzione accadica è conservata parzialmente.
14. La lettura dei segni visibili al termine della riga subito dopo la lacuna è difficoltosa. Tanto dalla collazione sulla fotografia quando dall'autografia di H. Otten, sembra di poter leggere con ragionevole certezza KU, WA e AN. Assai probabile è anche la lettura NA per il segno successivo, di cui è visibile la parte alta del cuneo orizzontale e l'intersezione tra il cuneo aperto superiore e quello verticale. Più incerta la lettura PÁT dell'ultimo segno della riga e quella del primo segno dopo la lacuna, per il quale una lettura UD non darebbe senso. La terminazione *-anna* suggerisce la presenza di una forma verbale all'infinito o di un sostantivo al caso accusativo con l'aggiunta della congiunzione enclitica *-(y)a*.

15. Questa riga risulta come la numero 16 nell'autografia di Otten a causa del *join* imperfetto tra i frammenti 708/b e 1384/c, il quale fa sì che nella prima colonna del testo risulti una riga in più, la n. 14 nell'autografia⁵⁸⁶.

23-26. Le integrazioni sono basate su Ro II 33-35, dove è presente la stessa sequenza di operazioni.

30. Interpreto il cuneo orizzontale visibile subito dopo la lacuna come RÙ. Nonostante l'assenza della complementazione fonetica accadica *-TIM*, ritengo infatti che l'integrazione [LÚ.MEŠÚ-BA]-RÙ sia la più plausibile in considerazione dell'associazione con la categoria dei "dignitari" presente anche alla riga Ro I, 3. A. In entrambi i luoghi del testo, inoltre, la menzione di questi funzionari è preceduta da quella dei figli e delle figlie del re. Dalla presenza del verbo di 3^a pers. sg. medio passivo *esari*, "siede", e dell'espressione *AŠAR=ŠUNU appanzi*, "occupano i loro posti", alle righe immediatamente precedenti, si ricava l'impressione che nel paragrafo venga descritta la sistemazione, alla presenza del re, di alcune categorie di funzionari, a quanto sembra le stesse fatte uscire nel primo paragrafo del testo, e la loro preparazione per le cerimonie seguenti. Il segno parzialmente leggibile alla riga 32 subito dopo la lacuna e di cui è visibile l'ultimo cuneo verticale non è purtroppo identificabile.

34. I due strumenti musicali ^(GIŠ)*arka(m)mi-* e ^(GIŠ)*galgalturi-* compaiono affiancati in un gran numero di testi ittiti di carattere festivo e religioso. La loro natura di strumenti a percussione sembra accertata dall'associazione con il verbo *walh-*, "colpire". Nel testo in analisi questo è sostituito da *ħazziškanzi*, forma iterativa di *ħazzi(ya)*, il cui significato di base non si allontana però da quello di *walh-*.⁵⁸⁷ ^(GIŠ)*arkami-*, per cui è stata proposta un'equivalenza col sumerico ^{GIŠ}BALAG.DI⁵⁸⁸, viene interpretato da M. Schuol⁵⁸⁹ come un prestito dal ħattico e identificato con un piccolo tamburo realizzato, almeno in alcune sue parti, in legno, come indicato dal determinativo. Su questo strumento si vedano anche le

⁵⁸⁶ Si veda sotto, commento a Ro II 20-.

⁵⁸⁷ HW², III/1, p. 539. Sull'associazione del verbo *ħazzišk-* con gli strumenti musicali si veda anche S. De Martino, 1988, pp. 10ss.

⁵⁸⁸ HW², I, p. 304. Cf. anche E. Badali, 1986, pp. 41-43. Ulteriore bibliografia è riportata da M. Schuol, 2004, p. 112, n. 310.

⁵⁸⁹ M. Schuol, 2004.

osservazioni di A.M. Polvani⁵⁹⁰, la quale concorda nell'attribuire al termine il significato di "tamburo". Il ^(GIŠ)*galgalturi-*, attestato anche con il determinativo per oggetti di metallo URUDU, è stato identificato invece con un sistro⁵⁹¹ o con lo strumento musicale dei piatti⁵⁹². Il fatto che, nel mito di Ullikummi⁵⁹³, entrambi gli strumenti vengano suonati da *IŠTAR* contemporaneamente allo scopo di sedurre il gigante di pietra, induce a pensare che si tratti di strumenti di piccole dimensioni, almeno uno dei quali deve poter essere suonato con una mano sola.

La presenza di tali strumenti durante la cerimonia "del bere" è insolita⁵⁹⁴, ed è attestata, oltre che nel rituale della tempesta KBo XX 61+, nella festa del Mese, nel frammento KBo XVII 88+, dove la musica è accompagnata, come nel testo in analisi, dal canto dei cantori GALA. Contrariamente a M. Schuol, non sono convinto che l'atto di suonare l'*arkami-* e il *galgalturi-* sia effettuato dagli stessi cantori. Preferisco attribuire al verbo alla 3ª p. pl. *ħazziškanzi* valore impersonale. Come notato da D. Yoshida⁵⁹⁵, la presenza di questi due strumenti a percussione in una cerimonia di offerta per il dio della Tempesta e Wašezzili costituisce una eccezione alla norma secondo cui tale momento rituale è accompagnato dal suono dello strumento INANNA e dal canto dei cantori *ħalliyareš*.

39-40. Il pronome dimostrativo al caso accusativo singolare com. *kūn* è con ogni probabilità da mettere in relazione con il pronome plurale com. *apūš*, accusativo plurale, leggibile sul bordo della colonna al termine della riga 41. Lo stato frammentario del paragrafo non consente purtroppo di chiarire il senso della frase.

43. Tra la riga 43 e la riga 44 della prima colonna sono visibili alcune tracce di cunei non identificabili con certezza, subito prima di quella che sembra essere una linea di paragrafo, non segnalata nella trascrizione di H. Otten di KBo XX 61.

47-50. La ricostruzione del paragrafo, purtroppo estremamente frammentario, è stata effettuata da D. Groddek sulla base del *join* diretto tra i frammenti 1384/c (=KBo XX 61) e 2418/c (=KBo XLI 77). In mancanza di ulteriori elementi, la proposta di

⁵⁹⁰ A. M. Polvani, 1988, pp. 211-219.

⁵⁹¹ Cf. A. M. Polvani, 1989, p. 19.

⁵⁹² M. Schuol, 2004, p. 114.

⁵⁹³ KUB XXXVI 12 + KBo XXVI 64, Ro II, 9'-10' (CTH 345).

⁵⁹⁴ Così M. Schuol, 2004, p. 114.

⁵⁹⁵ D. Yoshida, 1996, p. 322, n. 9.

interpretare il segno ŠI visibile nel frammento 1384/c (KBo XX 61, Ro I, 49') come pronome personale enclitico di 3^a pers. sg. comune affisso alla catena *na=at* visibile in 2418/c, rimane ipotetica. Dalla collazione sulla fotografia, rimane assai incerta anche la lettura di KÁN.

52. L'espressione *NAPTANU GAL ḫalziya*," viene chiamato il pasto principale", ricorre anche nel corso delle celebrazioni dei funerali regali, nel testo KUB XXX 24+, II 17 (CTH 450): *nu UD^{KAM}-aš NA-AP-TA-NU GAL ḫal-zi-ya (...)*, "e si chiama il pasto principale del giorno"⁵⁹⁶. Difficile dire se e in che modo tale occasione sia in relazione con quella indicata dalla formula ittita *meḫur mištili*⁵⁹⁷. Il segno leggibile subito prima di AZ è identificabile abbastanza chiaramente con un KA. Si confronti il segno con il KA di *aškaz* alla riga Ro I 58. Dalla collazione sulla fotografia sembra di poter vedere nella rasura anche un cuneo verticale che dovrebbe corrispondere a parte di un segno A.

53-56. L'integrazione del passo si basa su Vo III, 35'-37'.

57. Il segno parzialmente conservato subito dopo la lacuna all'inizio della riga Ro I, 11' del frammento 2418/c (KBo XLI 77), non sembra corrispondere esattamente ad un GAL, essendo visibili, tanto sull'autografia quanto dalla collazione sulla fotografia, quelle che sembrano essere le tracce di due cunei orizzontali. Ciononostante, le righe Ro II, 8-9 e Vo III, 50', oltre che la presenza della parte finale di un segno GAL alla riga Ro I, 60, confortano nell'integrazione [DUMU É.GA]L.

61. Lo spazio fortemente abraso visibile nel frammento 2418/c (KBo XLI 57) tra il soggetto LUGAL-*uš* e l'oggetto ^DIM consente l'integrazione dell'avverbio GUB-*aš*, presente tra l'altro alle righe Ro I, 54, II, 39.

Ro II

2-5. Il paragrafo è ricostruito sulla base di Ro II, 9-12, 30-32, III, 50'-54'.

⁵⁹⁶ Si veda l'edizione di H. Otten, 1958, pp. 60-61. Cf. anche A. Kassian *et al.*, 2002, pp. 367-411.

⁵⁹⁷ Su cui si veda il commento a KBo XVII 74+ // KBo XVII 11+, Vo IV 35', alle pp. 154-155.

14. Il segno RI di cui è visibile l'inizio subito prima della lacuna consente l'integrazione *ša-r[i-ku-wa-(aš)]*⁵⁹⁸. Gli ÉRIN^{MEŠ}*šarikuwaš* sono documentati in associazione con i “dignitari” LÚ.MEŠ^ŠDUGUD anche nel testo KUB XXXIX 9, Vo 10-11 (CTH 450), relativo ai funerali regi⁵⁹⁹: [...]^LÚ.MEŠ^ŠDUGUD *ša-re-e-ku-aš* [...]-ia Û A-NA MUNUS^{MEŠ} LÚ.MEŠ^ŠDUGUD [...]. Si tratta dell'unico caso documentato in cui il titolo DUGUD è attribuito anche ai LÚ.MEŠ^Š*šarikuwaš*, i quali sembrano invece solitamente occupare un rango relativamente basso all'interno dell'amministrazione ittita⁶⁰⁰. Il ruolo preciso di questa categoria di persone, che sembra avere funzioni tanto militari quanto civili, è stato ampiamente discusso⁶⁰¹. Sovente menzionati assieme alle truppe UKU.UŠ, i *šarikuwaš* sembrano far parte del nucleo stabile dell'esercito ittita, partecipando alle campagne militari e passando l'inverno nelle guarnigioni⁶⁰². Al tempo stesso però, essi vengono regolarmente distinti dalle truppe ordinarie di fanteria e cavalleria, come emerge ad esempio dal testo di istruzioni di Šuppiliuma I (CTH 253). In KUB XXI 41, IV 5-6 si legge infatti: [...]*šu-me-ša* x[...] / ÉRIN.MEŠ^Š*ša-ri-ku-wa-aš* ÉRIN^{MEŠ} ANŠE.KUR.RA^[MEŠ/HLA] [...], “ e tu [...] truppe *šarikuwaš*, truppe di fanteria e truppe di cavalleria [...]”. Quale sia dunque la loro funzione all'interno dell'esercito ittita risulta poco chiaro. D'altra parte, non sono rare le menzioni di gruppi di persone denominate *šarikuwa* in ambito civile, dove sembrano costituire una categoria di lavoratori alle dipendenze dell'amministrazione palatina o di altre istituzioni culturali, menzionati ad esempio in una lista di impiegati del Palazzo che include servitori, fornai, coppieri di vario genere e portatori di torcia⁶⁰³. Nell'editto di Ašmunikal per l'É.NA₄ (CTH 252), dei LÚ.MEŠ^Š sono elencati,

⁵⁹⁸ Cf. R. Beal, 1992, p. 488, n. 1797. Il termine è attestato frequentemente anche nella forma *ša-ri-ku-wa*. A. Kassian et al., 2002, p. 313, analizza questi casi non come stati assoluti ma come esempi di aplografia WA-AŠ → WA, e considera *šarikuwaš* come un gen. sg. con valore di apposizione partitiva attribuito a LÚ^{MEŠ} o ÉRIN^{MEŠ}. Come sottolineato in CHD, Š/2, p. 260, tutte le scritture indicano la presenza, all'origine, di un sostantivo singolare con valore collettivo, il che emerge con chiarezza nell'acc. sg. LÚ.MEŠ^Š*šarikuwan*. Il significato del termine rimane però oscuro, nonostante il tentativo, da parte di L. Christmann-Franck, 1971, p. 104, di ricondurlo ad un sostantivo verbale **šarikuwar* a sua volta derivato da un verbo **šarik-* non attestato. Forse in origine un genitivo del supposto sostantivo verbale, *šarikuwaš* sarebbe in seguito stato ri-tematizzato nella classe in -a perdendo il significato sintattico originale ed assumendo valore collettivo.

⁵⁹⁹ Cf. A. Kassian et al., 2002, pp. 303-313.

⁶⁰⁰ Si veda, per le attestazioni, F. Pecchioli Daddi, 1982, pp. 442-447. Cf. anche A. Kassian et al., 2002, p. 312; CHD, Š/2, pp. 260-262.

⁶⁰¹ Se veda, sul ruolo svolto dalle truppe *šarikuwaš*, in campo militare e, non, R. Beal, 1992, pp. 44-52, con riferimenti bibliografici. Cf. anche S. Rosi, 1984, pp. 115-127.

⁶⁰² Come emerge dal testo oracolare KUB V 3, I 42-44 (CTH 563). Cf. R. Beal, 1992, p. 39.

⁶⁰³ Cf. R. Beal, 1992, p. 48.

assieme a contadini e pastori, tra il personale donato dalla regina all'amministrazione della "Casa di pietra"⁶⁰⁴. Assieme ad altre categorie di funzionari palatini, partecipano alla celebrazione delle feste, come nel testo in analisi, dove sembrano prendere parte, con i LÚ.MEŠ DUGUD, alla distribuzione di cibo dentro il palazzo. In considerazione di tutto ciò, la frequente menzione dei *šarikuwa* in contesti militari non è sufficiente a convincermi che si tratti di una categoria particolare di soldati. Più probabilmente si deve pensare a dei gruppi di lavoratori aggregati all'esercito in quanto addetti alle salmerie e necessari per il funzionamento della macchina bellica, e per questo spesso menzionati nei testi insieme con le truppe regolari e preceduti dal determinativo ÉRIN.

L'integrazione di [UGULA LI-IM] al termine della riga, seppur ipotetica, è basata su Vo IV, 14.

15-16. Su NINDA.ZU₉ si veda il commento a KBo XVII 75, Vo IV, 14'. I LÚ.MEŠ ZABAR.DAB, lett. gli "uomini del piatto di bronzo" o più liberamente, con F. Pecchioli⁶⁰⁵, "scalchi, coppieri", costituiscono una categoria particolare di funzionari ittiti, generalmente delegati alla fornitura di vino per l'amministrazione centrale, nel quadro dell'approvvigionamento di beni destinati alle offerte cultuali. Tale legame con la distribuzione del vino è confermato dal ruolo da essi svolto nei rituali della tempesta. Tanto nell'occasione descritta nel passo in analisi, duplicata alle righe Vo IV, 10-13, quanto in KBo XVII 75, Vo IV 16'⁶⁰⁶, i LÚ.MEŠ ZABAR.DAB sono delegati alla distribuzione di vino o, più genericamente, di bevande *humanti=pát*, "a tutti", per quello che sembra essere un banchetto. La grafia dell'infinito del verbo *ek- a-ku-an-na*, senza l'indicazione dell'approssimante labiovelare /w/, è tipica dei testi OS.

16-19. Le ultime righe prima della doppia linea di paragrafo contengono la descrizione tipica dei testi di carattere festivo indicante il termine delle attività rituali giornaliere e la chiusura della residenza reale. Interessante notare, con CHD⁶⁰⁷, come la costruzione *mān lukkatta=ma* alla riga 16 sia documentata

⁶⁰⁴ Il fatto che nel testo si dica dei LÚ.MEŠ *šarikuwa-* che "sono stati presi" ha indotto R. Goetze, 1933, pp. 230-232, a ipotizzare per questa categoria di lavoratori uno *status* di semiliberi, proponendo un'equivalenza del termine *šarikuwa-* con LÚ GIS TUKUL.

⁶⁰⁵ F. Pecchioli Daddi, 1982, p. 80.

⁶⁰⁶ Cf. p. 176.

⁶⁰⁷ CHD, L-N, p. 75.

esclusivamente in testi MH e OH. La posizione insolita del dativo locativo sg. *išpanti*, collocato dopo il verbo ad esso riferito, sembra essere tipica della costruzione *tuhhušta išpanti*, “si chiude/finisce/interrompe per la notte”, essendo documentata in analogo contesto nel rituale KBo XIX 128, VI 30-31 e nel frammento KUB XX 18, VI 11.

L’integrazione della 3^a p. pl. del presente indicativo del verbo *iya-*, “fare, celebrare”, alla riga 19, seppur ipotetica, sembra la più plausibile in considerazione della presenza del sostantivo EZEN₄ alla riga 18. Tra questa forma verbale e quanto segue, scritto sopra la doppia linea di paragrafo, vi sarebbe spazio per due o tre segni al massimo, ma è da ritenersi probabile che non vi sia scritto niente.

- 20-. Da questa riga comincia la descrizione della seconda giornata, indicata nel colofone, che identifico con il frammento KBo XVII 77, dalla frase *kuwapi tunnak[kišnaza uizz]i*, “quando (il re) viene dalla camera interna”, che riprende il *mān* LUGAL-*uš tunnakki[šnaza uizz]i* alle righe 20-22. La presenza della doppia linea di paragrafo, oltre all’indicazione del colofone, potrebbe far pensare alla presenza di una *Sammeltafel* contenente componimenti distinti, il che però è assai incerto⁶⁰⁸.

Da notare come la trascrizione di H Otten di KBo XX 61+ sia in questo punto della seconda colonna inesatta, presentando una riga in più dovuta al *join* imperfetto tra i frammenti 708/b e 1384/c.

- 27-29. L’ablativo sg. del sostantivo *kunna-*, “destra”, *kunnaz*, corrisponde al sumerogramma ZAG-*az* ed ha qui valore avverbiale. ^{GIŠ}*puria* deve essere interpretato come un dativo locativo di ^(GIŠ)*puri-*, ^(GIŠ)*puriya-*, di cui non sembrano esistere altre attestazioni⁶⁰⁹. L’altra possibilità, non necessaria, sarebbe emendare il testo con *pu-ri-ia-<az>*, accordandolo con KBo XVII 75, Ro I, 31, dove il sostantivo è attestato al caso ablativo.

L’intero periodo presenta notevoli affinità con quanto descritto in altri rituali della tempesta. In KBo XVII 75, Ro I, 29-31⁶¹⁰ davanti alla finestra, a destra, viene

⁶⁰⁸ Cf. *infra*, pp. 236-238.

⁶⁰⁹ Da notare come secondo CHD, P, p. 386, non vi siano altre attestazioni di questo sostantivo al caso dativo/locativo.

⁶¹⁰ Si veda il commento al testo, alla p. 204.

collocato un tavolo *kišdu-* sul quale è deposta una pagnotta amara. Davanti al tavolo, anche in questo caso, sta una brocca di vino presa dal⁶¹¹ vassoio *puri-*, di cui viene specificato il colore, rosso. Nel testo VSNF XII 10, Ro I, 21'-24' è descritta la stessa situazione: un impiegato di Palazzo dispone un tavolo di vimini davanti alla finestra, sopra il quale colloca una pagnotta amara. Davanti al tavolo, poi, viene disposta una brocca, ^{DUG}*KUKUBU*, di vino.

55'. Integro [DUMU É.GAL-*kán*] in considerazione di Ro I 54, II 40, III 36'.

62'-64'. Le righe, estremamente mutile, sembrano contenere la replica del passo contenuto in Ro II, 13-16, da cui traggio le integrazioni, e descrivere la distribuzione di pani "a dente" da parte di alcune categorie di funzionari palatini all'interno del Palazzo.

Vo III

1. Il segno visibile nel frammento 93/m (KBo XX 61) subito prima della lacuna, dopo BI, non è incompatibile con una lettura IB, di cui sarebbe visibile il primo cuneo orizzontale. Integro quindi il testo come *BI-I[B-RI]^{H1.A} GUŠKIN*. Tale interpretazione poggia, oltre che su tale lettura, sulla considerazione del ruolo svolto dai LÚ^{MEŠ} ZABAR.DAB nell'occasione descritta nel testo, che sembra essere quello di distribuire da bere ai partecipanti alla cerimonia. La natura della bevanda distribuita non è specificata in KBo XX 61+ Ro II, 13-16, dove tale indicazione è sostituita dal semplice uso dell'infinito *akuanna*, ma è chiaramente indicata come GEŠTIN, vino, in KBo XVII 75, Vo IV 16', conformemente alla funzione svolta da tale categoria di funzionari nel quadro dell'amministrazione ittita⁶¹².
5. Da questa riga, separata dalla precedente da una linea di paragrafo semplice, inizia il terzo testo della tempesta della *Sammeltafel*, il cui colofone ne riporta l'inizio come: *ma-a-an L]UGAL-uš a-ra-aḥ-[za pa-iz-zi] / [^DU/IM-aš-ma (?) te-et-ḥ]a-ḥ*. Si tratta apparentemente dello stesso *incipit* del primo rituale contenuto in

⁶¹¹ O *col*? Si veda il commento a KBo XVII 75, Ro I 30-31.

⁶¹² Si veda il commento a Ro II, 15-16.

KBo XVII 75+, nel quale è contenuta la descrizione delle operazioni rituali da compiere nell'eventualità dello scoppio di un tuono durante uno spostamento del sovrano all'aperto.

- 8-9. *katta uwa-* significa letteralmente “andare giù, scendere”. La presenza di tale verbo, in aggiunta alla già menzionata somiglianza di questa parte del testo con il primo rituale contenuto nella tavola KBo XVII 75+, mi porta ad ipotizzare l'integrazione [^{Giš}*hu-lu-ga-an-ni-(ia)-az*] al termine della riga. La stessa azione di scendere dal carro qualora lo scoppio di un tuono interrompa uno spostamento all'esterno del sovrano è del resto prescritta in KBo XVII 74 + // KBo XVII 11+, Ro I, 28: *ma-a-a[n^DIM-a]š ti-it-ḫa LUGAL-uš^{Giš} hu-lu-[ga-an-n]i-az kat-ta ú-iz-zi.*

L'integrazione del locativo a-desinenziale *dagan*, “in terra”, seppur incerta, si basa sulla considerazione del fatto che il sovrano si trova all'esterno, il che preclude la possibilità di inginocchiarsi, come tipico per i rituali della tempesta, davanti alla finestra. A ciò si aggiunga la menzione della medesima azione nel testo KBo XVII 75+, Ro I, 5, le cui somiglianze col passo in analisi abbiamo già ricordato.

- 11 La lettura del segno parzialmente visibile prima della lacuna è assai incerta. Dalla collazione sulla fotografia, la presenza certa di almeno due cunei verticali seguiti da cinque cunei obliqui fa pensare alla parte iniziale del segno IZI, e quindi ad una lettura ittita *ne*, ma è anche possibile – lo stato frammentario del testo non dà certezze in proposito - che i cunei verticali siano tre, il che suggerirebbe invece una lettura IT.
13. Il termine ^(DUG)*tapišana-/i*, attestato già in epoca antico ittita, indica un recipiente per liquidi, un contenitore, generalmente realizzato in materiali preziosi quali oro, come nel caso in questione, o – anche se più raramente – argento. Forse originariamente un tema in consonante, tale sostantivo sembra essere ritematizzato tanto nella classe dei sostantivi in *-a* quanto in quella in *-i*⁶¹³. Nel testo in analisi troviamo un chiaro esempio del primo caso, mentre nel rituale

⁶¹³ Cf. HEG, T, D/1, pp. 129-131.

della tempesta KBo XVII 75+, Ro I, 41 seppur in integrazione, sembra essere documentato il secondo.

32'. Alla riga Vo III, 32' del frammento 62/q (KBo XXXIX 286), subito dopo NU, sono visibili circa 4 segni non chiari. L'ultimo potrebbe corrispondere dalla collazione sulla fotografia ad un NI⁶¹⁴, mentre per gli altri non è purtroppo possibile avanzare ipotesi. Nel piccolo frammento 77/b, in *join* diretto con questo, si legge, nella riga che dovrebbe essere in linea con questa, quello che sembra essere un altro segno dalla lettura incerta (non riportato in autografia), ma che potrebbe essere identificabile con un MA o un GAL. L'interpretazione di tale segno rimane però problematica.

Vo IV

10-11. Le integrazioni si basano su Ro II, 13-14, 62'-63'.

14'-22'. Il frammento KBo XVII 77, anch'esso incluso in CTH 631, costituisce a mio avviso il colofone del testo KBo XX 61+, da collocarsi in *join* indiretto in un punto imprecisato della IV colonna, verosimilmente nella seconda metà. Le concordanze sul Hethitologie Portal di Mainz attribuiscono invece erroneamente il frammento alla tavola di catalogo KUB XXX 57+⁶¹⁵.

Così come gli altri frammenti che costituiscono la tavola, KBo XVII 77 è stato rinvenuto nell'edificio A di Büyükkale, più precisamente nella stanza 4. La visione della fotografia conferma che il *ductus* dei due testi è lo stesso. Si confronti a titolo di esempio il segno KÁN alla riga 3' del colofone con lo stesso segno alla riga Vo IV, 4 di KBo XX 61+. Proprio l'analisi del *ductus* consente di escludere con ragionevole certezza l'appartenenza del frammento alla tavola di catalogo KUB XXX 57+, a cui pure, come abbiamo visto, è affine. In quest'ultimo testo, i 3 piccoli cunei verticali situati sotto l'orizzontale del segno KÁN, visibile ad esempio alla riga 6' della colonna di sinistra nella parola *ak-kán-ta*, sporgono ben oltre il cuneo verticale, a differenza di quanto avviene nei due

⁶¹⁴ Così anche H. Otten nell'autografia del frammento.

⁶¹⁵ S. Košak, hethiter.net/hetkonk. Ringrazio sentitamente Michele Cammarosano per la collazione sui frammenti da lui effettuata nel mese di settembre 2013 presso il Museo delle Antichità Anatoliche di Ankara.

frammenti sopra analizzati. Più probabile quindi che il colofone della tavola KBo XX 61+ sia stato utilizzato dallo scriba redattore per la compilazione della tavola di catalogo, il che spiega le affinità tra questi due documenti.

2.2.3.f *Analisi e interpretazione del contenuto*

§§ 1-2 L'avvio della cerimonia

La cerimonia del tuono prende avvio dallo scoppio del tuono durante il *šalli ašeššar*, la “grande assemblea”. Tale espressione, sui cui significato ci siamo già soffermati in sede di commento filologico, torna nel colofone del testo ed è ripresa nella tavola di catalogo KUB XXX 57 + KUB XXX 59. Si tratta evidentemente di un momento dal particolare significato simbolico e religioso, la cui interruzione a causa del tuono rende necessaria la celebrazione di un rito. Questo, pur distinguendosi in alcuni aspetti particolari dalle pratiche cultuali attestate in altri testi del tuono, si articola attorno ad una serie di momenti che sono caratteristici dell'intero corpus.

L'azione si svolge con ogni probabilità all'interno dell'edificio *halentiu-*, dove ha luogo solitamente la “grande assemblea”. Al momento dello scoppio del tuono alcune categorie di persone, rispettivamente i figli e le figlie del re, i dignitari e gli “stranieri” o “ospiti”, si alzano e lasciano il proprio posto, accompagnate dagli araldi. La stessa situazione è descritta nella prima cerimonia della *Sammeltafel* KBo XVII 74+ // KBo XVII 11+, dove, alle righe Ro I 5-8, era descritta l'azione di spostarsi, compiuta dalle stesse categorie di persone, liberando lo spazio necessario all'esecuzione del rito. Dal § 2 di KBo XX 61+, i suonatori e i cantori incaricati di accompagnare l'esecuzione del rito entrano e prendono posto.

§§ 3-13 I riti presso la finestra

I paragrafi seguenti sono estremamente frammentari. Alle righe Ro I 11-13 viene preso un oggetto e deposto a terra (*na-at da-ga-an / [ti-an-zi]*). Lo stato estremamente frammentario della tavoletta in questo punto non consente però di formulare ipotesi circa la natura di tali operazioni. Degli impiegati di Palazzo sembrano prendere posto. Le righe seguenti sono di interpretazione ancora più oscura. Interessante è la menzione, alla riga 20, della finestra, ^{GIŠ}*luttiya-*, la quale è al centro dei riti connessi al tuono in tutti i testi raccolti in CTH 631. Alle righe 23-26 viene effettuata, da parte del re, una

triplice libagione dalla finestra con un vaso *iškaruḥ* d'oro. Si tratta di un'azione rituale chiaramente legata al carattere “meteorologico” della cerimonia in atto e documentata in VSNF XII 10, Ro I 6' e in KBo XVII 75, Ro I 35-36, dove la libagione è effettuata però da una brocca, ^{DUG}KUKUBU, d'argento. In KBo XVII 74, Ro I 15, infine, il vaso *iškaruḥ* d'argento è usato dal re per libare *davanti* alla finestra. Al termine della libagione, il vaso viene portato via dal capo dei coppieri. Nel paragrafo successivo, anch'esso estremamente frammentario, alcuni funzionari prendono posto. I figli e le figlie del re, gli stranieri e i dignitari effettuano un'azione purtroppo persa in lacuna. Segue, al § 8, una libagione effettuata dal re per il dio della Tempesta e Wašezzili. Dopo una sezione del testo estremamente lacunosa, in cui sono descritte verosimilmente altre libagioni e frazioni di pane, il paragrafo 10 si apre con la menzione del “grande pasto”. Segue un'altra libagione per il dio della Tempesta e Wašezzili, effettuata da un vaso *iškaruḥ* e accompagnata da musica e canti. Alla libagione fa seguito un rito di frazione del pane, successivamente depresso presso la finestra. Il rito sembra proseguire nella prima parte della II colonna, dove sono descritte ulteriori frazioni di pane e una libagione per il dio della Tempesta e Wašezzili.

§ 14 Conclusione della giornata

Il paragrafo 14 descrive quella che sembra essere una distribuzione di cibo ai partecipanti alla cerimonia da parte di alcuni funzionari. Il testo menziona i responsabili di mille uomini (in integrazione), i dignitari, gli impiegati *šarikuwa*⁶¹⁶ e gli uomini “della coppa di bronzo”. Questi ultimi, generalmente addetti alla somministrazione di vino e bevande, sembrano qui partecipare alla distribuzione di cibo.

Al termine della cerimonia, il testo descrive, usando il formulario *standard* delle *Festbeschreibungen* ittite, la cessazione delle operazioni rituali e l'azione di chiudere il Palazzo per la notte. Particolarmente interessante mi sembra l'espressione [...] *lu-uk-kat-ta-ma* EZEN₄ *ti-it-ḫi-iš-na-aš* [...], la quale, oltre a costituire l'unica attestazione diretta del termine EZEN₄ *tetḫešnaš*, “festa del tuono”, in un testo incluso in CTH 631, pone non irrilevanti problemi interpretativi. Come analizzare infatti tale espressione, che ritorna anche a Vo IV 4⁶¹⁷? La tavoletta presenta subito dopo una doppia linea di paragrafo, sulla quale si legge, dopo una breve lacuna, [...](-)ta *ḫukanzi*, “e[?] sacrificano”. La doppia linea di paragrafo sembrerebbe porre termine alla prima

⁶¹⁶ Su cui si veda il commento filologico a KBo XX 61+, Ro II 14, alle p. 229-230

⁶¹⁷ *Infra*, p. 239.

cerimonia e segnalare l'inizio di quella successiva, secondo la consuetudine delle *Sammeltafeln* ittite. Quanto si legge alle righe Ro II 20-23 corrisponde in effetti alla formula incipitaria tipica dei testi del tuono, *mān...EGIR-an* ^D*IM-aš titha*, e come tale viene ripreso nel colofone del testo, dove i singoli componimenti della tavola compilatoria sono elencati secondo i rispettivi *incipit*. Il primo componimento, però, non presenta alcuna formula che segnali il termine della cerimonia. La frase “il giorno dopo [celebrano[?]] la festa del tuono [...] macellano, sembra al contrario indicare una sua prosecuzione il giorno successivo. Anche il rito di apertura della tenda con cui si apre il secondo componimento è tipico delle cerimonie del mattino che caratterizzano le feste di durata superiore ad un giorno. Se non fosse presente la doppia linea di paragrafo, in altre parole, non avremmo difficoltà a considerare il testo come la descrizione di una unica cerimonia festiva articolata in più giorni. I riti descritti e il personale cultuale sono del resto gli stessi anche nelle cerimonie successive. L'indicazione della riga Ro II 19 relativa alla macellazione che dovrebbe avvenire il giorno successivo risulta in questo senso incongruente, dal momento che i riti descritti nella prosecuzione della tavoletta non sembrano includere sacrifici animali. Come giustificare queste apparenti incongruenze nella redazione della tavola? Allo stato attuale delle conoscenze sulle feste del tuono, sono possibili a mio avviso due spiegazioni. Si può vedere in KBo XX 61+ la descrizione di una festa del tuono ampliata con l'aggiunta di alcune appendici redazionali. Queste riporterebbero la descrizione dei riti da effettuare *nel caso in cui* lo scoppio del tuono la mattina successiva alla celebrazione della festa renda in qualche maniera necessaria una modifica all'abituale prosecuzione della cerimonia e l'esecuzione di ulteriori riti apotropaiici. La normale prosecuzione della cerimonia, in altre parole, sarebbe stata riassunta dallo scriba nella frase: [...] *lu-uk-kat-ta-ma* EZEN₄ *ti-it-ḫi-iš-na-aš* [...] (-)ta *ḫu-kán-zi* . E non è forse un caso che la seconda festa della *Sammeltafel* KBo XVII 74+ // KBo XVII 11+ preveda nel secondo giorno la macellazione di nove pecore nere e due tori. Potrebbe trattarsi di una procedura tipica della cerimonie legate al tuono. È anche possibile immaginare che quelli descritti nella colonna I e nella prima parte della colonna II di KBo XX 61+ costituiscano dei riti da eseguire immediatamente allo scopo di preservare il sovrano dagli effetti negativi del tuono, e che l'esecuzione della festa vera e propria venga posticipata al giorno successivo, come esplicitamente indicato in KBo XVII 74+, Ro I 30-31: [...] *a-pi-ia* UD-at *Ú-UL ku-it-ki / i-e-ez-zi*. Lo scriba redattore ha deciso di non inserire nel documento la descrizione della festa del tuono,

forse perché già presente su un'altra tavola, forse per il carattere *standard* e ben noto della cerimonia, e di ampliare il rito con l'inserimento della descrizione delle operazioni da effettuare nel caso in cui l'abituale prosecuzione della festa venga turbata dallo scoppio di nuovi tuoni la mattina successiva. Si confermerebbe così il carattere del tutto particolare di questa tipologia documentaria, risultato del tentativo degli ittiti di "rispondere" ritualmente ad un fenomeno imprevedibile come il tuono.

L'altra soluzione sarebbe vedere in KBo XX 61+ una *Sammeltafel* del tipo già osservato a proposito di KBo XVII 74+, un testo compilatorio in cui lo scriba ha raccolto più testi festivi legati al tuono. La divisione del testo in giorni successivi potrebbe essere stata dettata dalla volontà dello scriba di uniformare in qualche maniera il testo oppure da una sua errata comprensione circa la corretta ripartizione dei componimenti raccolti nella tavola. Una errata comprensione che si rifletterebbe nell'uso incongruente della doppia linea di paragrafo, presente tra le righe Ro II 19 e 20 e assente invece, in contesto analogo, tra le righe Vo III 4 e 5. Il colofone del testo, dove sono indicati gli *incipit* dei singoli componimenti, sarebbe inoltre del tutto conforme alla prassi delle *Sammeltafeln* ittite, mentre risulterebbe un *unicum* nel caso di una *Festbeschreibung* organizzata su più giorni.

In considerazione del carattere di grande uniformità del documento, nella descrizione dei riti e del personale cultuale che vi partecipa, la prima soluzione mi sembra da preferire, fermi restando i problemi relativi all'uso della doppia linea di paragrafo e le ambiguità del colofone.

§§ 15- 21 Il secondo giorno

La cerimonia descritta subito dopo la linea di paragrafo prende avvio dall'irrompere dell'elemento atmosferico del tuono durante lo spostamento del sovrano dal *tunnakkeššar*, la "camera interna", che segue alle cerimonie di apertura dell'edificio *halentiu-*. Come sottolineato poco sopra, si tratta con ogni probabilità della prosecuzione della cerimonia del giorno precedente, modificata in relazione alla necessità imposta dal perdurare del temporale. Il rito, secondo la prassi delle cerimonie del tuono, inizia con l'inchino del sovrano davanti alla finestra. Davanti ad essa, sulla destra, viene disposto un tavolo, su cui è deposta una pagnotta, e davanti al tavolo una brocca su un vassoio *puri-*. Si tratta della stessa operazione descritta in KBo XVII 75+, Ro I 29-31. Seguono una serie di frazioni di pane e una triplice libagione dalla finestra. Dal § 18 ha inizio una sequenza di libagioni, effettuate con un vaso *iškaruḥ* d'oro, e di

offerte di pane. Lo stato frammentario del testo non consente purtroppo di conoscere le divinità a cui la cerimonia si rivolge. Il testo menziona soltanto, alla riga 39, il dio della Tempesta e Wašezzili. Il rito si conclude all'inizio della colonna III con la distribuzione di cibo e bevande da parte degli stessi funzionari menzionati in precedenza, i responsabili di mille uomini, i dignitari, i funzionari *šarikuwa-* (in integrazione) e gli uomini della coppa di bronzo. La cerimonia chiude le attività della giornata ed è seguita dalla formula *ta išpanti hatkanzi*, la quale segnala la chiusura del palazzo per la notte.

Anche in questo caso troviamo, alla riga Vo III 4, l'indicazione relativa alla celebrazione, il giorno successivo, della festa del tuono. Valgano qui le osservazioni già effettuate a proposito di Ro II 18-19.

§§ 22- Il terzo giorno

Il terzo giorno della cerimonia prende avvio dallo scoppio di un tuono mentre il sovrano è all'esterno, subito dopo l'apertura del palazzo. L'*incipit* di questa sezione del testo ricorda da vicino quelli già osservati della seconda festa contenuta in KBo XVII 74+, Ro I 28: *ma-a-a[n^DIM-a]š ti-it-ḫa LUGAL-uš^{GIŠ} ḫu-lu-[ga-an-n]i-az kat-ta ú-iz-zi*, “quando il dio della Tempesta tuona, il re scende dal carro”, e di KBo XVII 75, Ro I, 1-2: *[m]a-ṛa¹-an LUGAL-uš a-ra-aḫ-za pa-iz-zi EGIR-an-na^DIM-aš te-et-[ḫa] / [n]a-aš-ta LUGAL-uš^{GIŠ} ḫu-ṛlu¹-ga-an-ni-ia-az kat-ta ti-i-e-ez-zi*, “quando il re va fuori e il dio della Tempesta tuona, il re scende dal carro”. Anche in questo caso il re “scende” (Vo III 9: *katta uizzi*), con ogni probabilità dal carro (*ḫuluganniaz* in integrazione a Ro III 8) e si inginocchia a terra. Come emerge anche dagli altri passi, si tratta della prima azione che il sovrano deve effettuare immediatamente dopo lo scoppio del tuono.

Seguono una serie di libagioni effettuate con un vaso *tapešana-* d'oro. Dopo alcuni paragrafi quasi del tutto perduti, il testo riprende con una serie di riti effettuati davanti alla finestra. Questi non divergono da quanto già osservato a proposito degli altri testi del tuono. Frazioni di pane e libagioni dalla finestra con il vaso *iškaruḫ* si alternano all'azione di bere in onore del dio della tempesta e Wašezzili. La terza giornata si chiude, analogamente alle precedenti, con la distribuzione di cibo e bevande. I funzionari menzionati sono ancora una volta gli stessi. E proprio il carattere di forte omogeneità del testo, dal punto di vista contenutistico e strutturale, induce a ritenerlo una composizione unitaria piuttosto che una *Sammeltafel*.

Il colofone

Il frammento 324/a riporta, come già osservato in precedenza, gli *incipit* delle tre giornate di cui sembra comporsi la festa del tuono. Si tratta di una tipologia di colofone decisamente anomala per quanto riguarda i testi di descrizione di festa. Se si esclude che si tratti di una tavola compilatoria contenente più testi del tuono, l'articolazione anomala del colofone si spiega soltanto, a mio avviso, con la necessità dello scriba di indicare la registrazione delle modifiche apportate all'organizzazione originale della festa in seguito al perdurare del temporale. L'uso non comune della congiunzione *našma* tra le indicazioni dei diversi *incipit* mi sembra confermare l'ipotesi che si tratti di versioni alternative del medesimo rito.

2.2.4 VSNF XII 10

Frammento	VAT 13014
Edizione	VSNF XII 10
CTH	631
Ductus	MS
Luogo di ritrovamento	?

2.2.4.a Datazione

Il frammento VAT 13014 conserva di fatto soltanto parte della prima e della quarta colonna del testo, fortemente abraso e in molti punti di difficile lettura. Risulta problematico, in queste condizioni, procedere ad un'analisi paleografica che consenta di precisare la datazione del frammento o l'epoca di composizione del testo, considerato *mh* nelle concordanze on-line⁶¹⁸. Dalla collazione sulla fotografia si nota però la presenza di alcuni segni in varianti particolarmente significative. È il caso di E nella forma più recente (HZL 187 B/9-10), con i due cunei verticali affiancati, particolarmente evidente in *e-ep-zi* a Ro I 17'. AZ compare invece in Vo IV 20' nella variante più antica, senza il segno ZA sottoscritto. Il segno DA è attestato sia nella forma con i tre cunei orizzontali allineati (si veda *an-da* a Ro I, 11'), sia nella variante generalmente considerata medio ittita, con il cuneo orizzontale inferiore nettamente più lungo rispetto agli altri (*an-da* a Vo IV 13', 15'). IT presenta, nell'unica occorrenza, i tre cunei orizzontali allineati. ŠA si trova di norma con il primo cuneo verticale al di sotto dell'orizzontale superiore, mentre in TA, laddove attestato, come in Vo IV 16', i due cunei verticali iscritti sembrano sporgere leggermente oltre tale linea. *A-NA* è scritto regolarmente in forma legata (si veda in particolare Vo IV 25').

L'impressione che si ricava dall'osservazione dei segni, in definitiva, è quella di una fase transitoria della scrittura. L'uso contemporaneo di varianti tipicamente OS come quella di AZ e di forme più tarde come E, lascia pensare che il testo sia stato composto in una fase MS piuttosto avanzata, nella quale, pur iniziando a diffondersi l'uso di varianti più recenti, si continuano ad usare alcune forme antiche. Ancora una volta, risulta difficile stabilire un preciso sviluppo cronologico della scrittura ittita. Questa non si evolve in maniera lineare, e demarcazioni nette nell'uso di una variante sono difficili da tracciare.

⁶¹⁸ S. Košak, hethiter.net/: hetkonk (v. 1.87)

Dal punto di vista grammaticale si osserva, in VSNF XII 10, la presenza della 3^a persona plurale mediopassiva priva della terminazione *-ri* (cf. *hinkanta*, *ešanta* a Ro I 13') e l'uso della 3^a persona plurale del pronome personale enclitico di genere comune *-at* anziché *-e*. In entrambi i casi si tratta di fenomeni tipici di una fase della lingua più tarda. Per quanto riguarda la sintassi, si osserva l'accordo della posposizione con il caso dativo-locativo (cf. *luttiya peran* a Ro I 21'). In Ro I 12', Vo IV 11', 13', 15' è documentato poi l'uso di *anda* al posto di *andan* nel senso locativo di "dentro", innovazione MH secondo C. Melchert⁶¹⁹. A questo si può aggiungere un uso molto ridotto, nella parte di testo conservata, della *scriptio plena* e la presenza esclusiva della congiunzione *nu*.

Il quadro che emerge dall'analisi del *ductus* e da quella grammaticale mi sembra nel suo complesso confermare la datazione medio ittita del testo, il quale potrebbe a mio avviso essere attribuito ad una fase leggermente più tarda rispetto a testi come KBo XVII 75 e KBo XX 61+.

2.2.4.b Trascrizione

Ro I

- x+1 []-¹ga²-aš¹-x[
-
- 2' [LUGAL-uš¹ ^{GIŠ}lu-ut-ti-i]a² pé-ra-an a-¹ru¹-wa-¹e¹-[ez-zi]
- 3' [^{LÚ}ki-i-ta-aš¹ ḫal]-za-i MUNUS.LUGAL-¹ma-aš-ša-an¹ DAG-ti
- 4' [x x x] ¹hi¹-in-ga
-
- 5' [GAL^{LÚ.MEŠ}SA]GI LUGAL-i iš-ga-ri-iḫ GUŠKIN pa-a-i
- 6' [na-aš-ta²] LUGAL-uš¹ lu-ut-ti-ia-¹az ar¹-ḫa 3-ŠU ši-pa-an-ti
- 7' [GAL^{LÚ}]^{MEŠ}SAGI pa-iz-zi ¹A-NA LUGAL-i¹ iš-¹ka¹-ru-uḫ GUŠKIN
- 8' [e-ep]-zi na-at-¹kán¹ pa-ra-a ¹pé-e-da¹-i LUGAL-uš-¹ša¹-an
- 9' [ḫal-m]a-aš-šu-it-ti ¹ša-ra-a¹ pa-iz-z[i] na-aš e-ša
- 10' [x] x -¹É¹? .GAL-ma-az Û^{LÚ.MEŠ}ME-ŠE-¹DI-pát²?¹ A-ŠAR-ŠU-NU ap-pa-an-zi
-

⁶¹⁹ C. Melchert, 2008, p. 526.

- 11' [LÚ] ^{GIŠ}GIDRU *an-da ú-iz-zi nu DUMU^{MEŠ} LUGAL^{LÚ.MEŠ}UGULA 1*
LI-^{IM}[?]
- 12' [^{LÚ.MEŠ}]DUGUD^{TIM} ^{LÚ.MEŠ}Ú-BA-<RÚ>-TIM *an-da 'ú-wa-te-^{ez-zi}*
13' [na]m-ma LUGAL-i *hi-in-kán-^{ta} na-at 'e¹-ša-an-ta*
14' [LUGA]L-uš GUB-aš ^{DIM}an ^{D1}wa_a-še-^{ez-zi-li-na} 'e-ku¹-zi
15' [^{LÚ}]^{MEŠ}GALA 'SÌR^{RU} 'nu ^{LÚ}SAGI¹ 1 NINDA.GUR₄.RA 'EM¹-ŠA
16' [LUGAL]-i pa-^a-i LUGAL-^{uš} pár-^{ši}-ia ^{LÚ}SAGI NINDA.GUR₄.RA
17' [LUGAL]-ⁱ e-ep-zi 'na-an¹-kán pa-^{ra}-a pé-e-^{da}-i
-
- 18' [LUGA]L-uš *a-ru-wa-e-^{ez-zi} nu ^{LÚ}ki-i-ta-aš¹ ḫal-za-a-i*
19' [nu] DINGIR^{MEŠ}-^{aš-kán}[?] ku-i-^e-uš 'ir¹-[ḫa]-^a-iz-zi (?) nu LUGAL-uš
20' a-pu-u-uš 'DINGIR^{MEŠ1}-uš e-ku-^{zi}¹ nu 'GAL-i¹ a-še-šar ap-pa-a-i
-
- 21' [DUMU] É.GAL *ku-un-^{na-az} lu-ut-ti-ia pé-ra-an '1 ^{GIŠ}BANŠUR¹*
AD.^{KID}¹
22' [da]-a-i še-^e-ra-aš-^{ša}-an 1 NINDA.GUR₄.RA 'EM-ŠA ki-it¹-[ta]
23' [nu ^D]^{UG}KU-KU-^{UB}¹ GEŠTIN PA-NI ^{GIŠ}'BANŠUR AD.KID¹ [^{GIŠ}p]u-u-
ri-i[a]
24' [da]-^a-i LUGAL-uš pa-iz-zi na-aš 'lu-ut¹-ti-ia pé-r[a-an]
25' [a-ru-wa]-a-iz-zi DUMU É.GAL 'LUGAL-i NINDA.GUR₄.R[A EM-ŠA[?]
pa-a-i]
26' [LUGAL-uš] pár-^{ši}-ia DUMU É.GAL LUGAL-i NINDA.GUR₄.R[A]
27' [e-ep-zi na-an-š]a-^{an} EGIR¹-pa A-NA ^{GIŠ}BANŠUR AD.K[ID da-a-i]
-
- 28' [DUMU É.GAL LUGAL-i] ^{DUG}KU-KU-<UB> GEŠTIN *pa-a-i LUGAL-*
uš [^{GIŠ}AB-az]
29' [ar-ḫa 3-ŠU] ši-pa-an-ti [DUMU] É.GAL-kán [LUGAL-i ^{DUG}KU-KU-UB
e-ep-zi]
30' [na-at a]r-ḫa da-a-i na-at-[ša-an
31' [EGIR-pa ^{GIŠ}BAN]ŠUR-i da¹-[a-i]
-
- 32' [nu LUGAL-u]š *lu-ut-ti-ia pé-[ra-an a-ru-wa-a-iz-zi]*
33' [nu a-aš-ka-az tu-un-na-a]k-ki-iš-n[a ḫal-zi-ia]

(Resto della colonna mancante)

Ro II

- x+1 *nu* [
2' *pár-*[
3' ^rDUG *KU-KU*¹-[*UB*
4' NINDA.GUR₄.RA [
5' DUMU 'É'¹.G[AL
6' ^r*da*¹-*a*-^r*i*² [
7' *lu-ut-t*[*i-ia*
8' ^{DUG}*KU-KU-U*[*B*
9' *a-ap-pa* [

- 10' LUGAL-*uš* [
11' *ḫal-zi-i*[*a*
12' *e-ku-z*[*i*
13' *ši-p*[*a-an-ti*
14' ^r*gal*¹-*gal-*[*tu-ri*
15' *a-aš-k*[*a-az*
16' DUMU 'É'¹.[GAL
17' EG[IR-*pa*
18' *pé-*[

Vo III

- x+1 *x*[
2' *x*[
3' ^{DUG}*KU-*[*KU-UB*
4' LUGAL-*i* [
5' *pé-ra-a*[*n*
6' *nu A-N*[*A*

- 7' LUGAL-uš [
8' e-ku-z[i]
9' IŠ-T[U
10' x x [
11' x
12' ^{GIŠ}a- [
13' e-x[
14' x[

Vo IV

- x+1 [] x [
2' [A-ŠAR-ŠU-N]U 'ap¹-pa-an-z[i]
-
- 3' [LUGAL]-i pé-ra-an hu-<ia>-an-z[i]
4' []x-an [^{GI}]MA¹.SÁ.AB
5' [a-p]é²-e-da-ša 17 'NINDA.GUR₄¹.RA^{H.L.A}
6' [x x x (x)] 'a¹-pa-a-aš-ša I-NA ^{GI}MA.SÁ.AB¹
7' [x x x (x) n]a-an-kán an-da ú-^rda¹-[a]n-zi
8' [^{LÚ.MEŠ}GALA SÌR^R]U^U ^{LÚ.MEŠ}'ALAM¹.ZU₉ 'hu¹-u-^rma¹-an-te-eš
9' [x x -e]š-kán-zi na-at-kán ^{rĒ}ha¹-li-in-tu-u-i
10' [an-da (?)] ú-wa-an-zi nu-za A-ŠAR-ŠU-NU 'ap¹-pa-an-zi
-
- 11' [GAL ^{LÚ.MEŠ}MUḪAL]DIM-kán an-da ú-iz-zi nu-kán
12' [ha-aš-ša-az] hu-u-ul-li-^riš da¹-a-i na-at-kán
13' [ú-e-te-n]i an-da pé-eš-ši-e-ez-zi
14' [ú-e-t]e-na-za-at-kán ša-ra-a da-a-i na-at-kán
15' 'EGIR¹-pa ha-aš-ši-i an-da pé-eš-ši-e-ez-zi
-
- 16' [GAL ^L]U^U.^{LÚ.MEŠ}MUḪALDIM iš-ta-na-ni pa-ra-a túḫ-hu-eš-ni-^rit¹
17' [š]u-up-pí-ia-ah-ḫi GAL ^{LÚ.MEŠ}MUḪALDIM túḫ-hu-i-šar
18' [A-N]A LUGAL-i 'pa¹-ra-a e-^rep-zi¹ LUGAL-uš-kán
19' [túḫ]-ša-ri nu GAL 'DUMU¹.^{MEŠ}[É].^rGAL LUGAL-i GADA¹ pa-ra-a
20' [e]-ep-zi nu-uš-ša-an 'túḫ¹-hu-iš-na-az

21' [ku-i]t ʿtúh¹-ša-ri na-ʿat¹ x x ʿkat-ta¹ da-a-i

22' [GAL] ME-ŠE-DI GAL LÚ.MEŠ MUḪALDIM ʿpé-ra¹-an ʿhu¹-ia-an-zi

23' [L]Ú.MEŠ MUḪALDIM ʿGÍŠ¹zi-in-[ti]-ʿia¹-an ti-an-zi

24' [nu] a-ú-li-in ʿkár¹-pa-an-zi nu-za LUGAL-uš ʿe¹-[ša (?)]

25' [x] DUMU^{MEŠ} ʿÉ¹.GAL A-NA LUGAL GÍŠ¹ʿku-al-pi¹? ʿda-an¹-z[i²]

26' [U]DU^{HL.A} GE₆ ʿUDU^{HL.A} BABBAR u-un-ni-an-zi na-an

27' [hu-k]án²-zi 1 UDU GE₆ LÚ^{KUŠ} NÍG.BÀR I-NA É¹x x [

28' [pé-d]a-i nu ʿha-an-te-ez¹-zi-in ti-an-[zi

29' [x x] x x [](-)da-an-zi

30' []x x[

2.2.4.c Traduzione

Ro I

§ 1 (2'-4')

[Il re] si inginocchia davanti alla [finestr]a. [Il kita- gri]da mentre la regina si inchina [...] al trono.

§ 2 (5'-10')

[Il capo dei cop]pieri dà al re un vaso *iškaruḫ*- d'oro [e] il re liba tre volte fuori dalla finestra. [Il capo dei] coppieri va a [pren]dere il vaso *iškaruḫ*- d'oro dal re e lo porta fuori. Il re sale sul trono e si siede. [...] di Palazzo e le guardie del corpo occupano i loro posti.

§ 3 (11'-17')

Un araldo va dentro e conduce dentro gli impiegati di Palazzo, i responsabili di mille uomini², [i] dignitari e gli ospiti stranieri. Si inginocchia davanti al re e si siede. [Il r]e beve in piedi al dio della Tempesta e a Wašezzili. I cantori GALA cantano. Un coppiere dà [al re] una pagnotta grossa amara e il re (la) spezza. Il coppiere prende la pagnotta dal [re] e la porta fuori.

§ 4 (18'-20')

[Il r]e si inginocchia e un recitatore *kita-* grida. Il re beve a quelle divinità che elenca. La grande assemblea è terminata.

§ 5 (21'-27')

[Un impiegato] di Palazzo dispone un tavolo di vimini a destra, davanti alla finestra, e sopra sta una pagnotta amara. (Egli) dispone una brocca di vino davanti al tavolo di vimini sul vassoio *puri-*. Il re va a inginocchiarsi davanti alla finestra. L'impiegato di Palazzo [dà] al re la pagnotta [amara[?]; il re] (la) spezza. L'impiegato di Palazzo [prende] la pagnotta dal re [e la dispone] di nuovo sul tavolo di vimini.

§ 6 (28'-31')

[Un impiegato di Palazzo] dà [al re] una brocca di vino; il re [liba tre volte fuori dalla finestra. L'impiegato di] Palazzo [prende la brocca dal re, la] porta via e la dis[pone di nuovo] sul tavo[lo].

§ 7 (32'-33')

[Il re si inginocchia] da[vanti] alla finestra, e [da fuori viene chiamato] nella came[ra interna].

(Da questo punto la colonna si interrompe. Quanto conservato della seconda colonna del *recto* e della terza del *verso* è troppo frammentario per consentire una traduzione)

Vo IV

§ 8 (x+1-2')

[...] occupano i lo[ro posti...]

§ 9 (3'-10')

[...] corrono davanti al [re]. [...] un cesto [...] in quelli [...] 17 pagnotte [...] e quello nel cesto [...] e lo portano dentro. [I cantori GALA cantan]o, tutti i giocolieri [...]no, entrano nell'edificio *halentu-* e occupano i loro posti.

§ 10 (11'-15')

[Il capo dei] cuochi entra, prende del legno di ginepro [dal focolare] e lo getta nell'[acqua]; poi [lo] tira su dall'acqua e lo getta nuovamente nel focolare.

§ 11 (16'-21')

[Il capo] dei cuochi purifica in direzione dell'altare con il *tuhhueššar*. Il capo dei cuochi porge il *tuhhueššar* al re e il re lo divide (?). Il capo degli impiegati di Palazzo porge al re un panno e ciò che è stato tagliato dal *tuhhueššar* lo dispone sotto [...].

§ 12 (22'-29')

Il capo delle guardie del corpo e il capo dei cuochi corrono davanti. I cuochi dispongono un tavolo *zinti-* e trasportano gli animali sacrificali. Il re si sie[de (?)] e [x] impiegati di Palazzo per il re [...] conducono pecore nere e pecore bianche, e le [macel]lano. Un "uomo della tenda" porta una pecora nera nell'edificio [...] e si prende il primo [...] e [...]

(Segue una riga in cui sono leggibili solo alcune tracce di segni. Subito dopo la colonna si interrompe)

2.2.4.d *Commento filologico*

Ro I

r. 4'. Nell'edizione di VNSF XII 10, D. Groddek trascrive il terzo segno visibile dopo la lacuna alla riga Ro I, 4' come un GA⁶²⁰. La lettura *hi-in-ga* appare in effetti la più probabile, come riportato anche in HW², III, p. 604a, dove la forma viene interpretata come 3^a pers. sg. mediopassiva di *hi(n)k*, *he(n)k-*, *hai(n)k-*, "inchinarsi". Dalla collazione sulla fotografia si nota come al segno interpretato come un GA sembri mancare uno dei due cunei aperti finale – segnato però nella trascrizione del frammento da L. Jakob-Rost⁶²¹.

⁶²⁰ D. Groddek - A. Hagenbuchner - I. Hoffmann, 2002, p. 17.

⁶²¹ VSNF XII, n. 10, 1997.

- 10'. La lettura dei primi tre segni della riga è estremamente problematica. Sintatticamente, la congiunzione accadica \dot{U} seguita dalla menzione dei $L\acute{U}.ME\check{S}$ *MEŠEDI* fa pensare alla presenza, in questo punto del testo, di un'altra categoria di persone soggetto del verbo *appanzi*. In considerazione del segno GAL seguito da MA e AZ si potrebbe pensare ad un'integrazione $[DUM]U^rME\check{S}$ $\acute{E}^1.GAL$ -*ma-az*, con *-ma* e *-az* rispettivamente congiunzione enclitica e particella riflessiva, anche se quanto conservato del segno prima di GAL non sembra corrispondere ad una lettura \acute{E} (si confronti il segno con quello all'inizio della riga Ro I 21'). Incerta è anche la lettura del segno interpretato come BE e appena visibile subito dopo *MEŠEDI*. La posizione della particella enclitica ittita *-pát* è però esattamente quella che ci si aspetterebbe, così come il suo valore, in questo caso anaforico, indicante cioè, in una successione di persone o azioni, una continuità, un'analogia tra l'elemento a cui è affissa e quello precedente⁶²².
- 11'. Il segno visibile all'inizio della riga dopo la lacuna sembra corrispondere a PA/GIDRU⁶²³. La resa insolitamente lunga dei due cunei orizzontali, unita allo stato obliterato di quello superiore potrebbero anche far pensare alla presenza di un segno GAL. In questo caso l'integrazione più probabile sarebbe $[DUMU]^r\acute{E}.GAL^1$. La lettura GIDRU è però confermata da D. Groddek⁶²⁴ e da L. Jakob-Rost⁶²⁵. Dei funzionari indicati dal logogramma $L\acute{U}.ME\check{S}$ $GI\check{S}$ GIDRU, lett. "uomini dello scettro", compaiono inoltre in contesto analogo in KBo XX 61+, Ro I 5.
- Motivi paleografici mi portano a respingere l'ipotesi di lettura $\acute{E}.DU_{10}.\acute{U}.SA$ proposta, seppur con riserva, da D. Groddek⁶²⁶ per i segni parzialmente visibili al termine della riga. Dalla collazione sulla fotografia, il primo è chiaramente identificabile con un PA, in questo caso con valore UGULA, mentre nei due segni seguenti si riconoscono il cuneo verticale indicante il numerale uno e un chiaro LI. In considerazione di ciò, mi sembra naturale leggere in quello che segue, scritto sul bordo della colonna, il segno IM. Il funzionario $L\acute{U}.UGULA$ *LĪM*, lett. "responsabile di mille (uomini)", è infatti ben documentato in altri testi

⁶²² Si veda in proposito H. A. Hoffner Jr. – C. Melchert, 2008, p. 385, con riferimenti bibliografici.

⁶²³ Cf. HZL 174, p. 174.

⁶²⁴ D. Groddek - A. Hagenbuchner - I. Hoffmann, 2002, p. 17.

⁶²⁵ VSNF XII n. 10, 1997.

⁶²⁶ D. Groddek - A. Hagenbuchner - I. Hoffmann, 2002, p. 17.

appartenenti al corpus dei rituali della tempesta. Quanto visibile sul margine destro della colonna non consente però di confermare né di escludere tale lettura.

12'. La lettura dei primi segni della riga è senza dubbio DUGUD⁶²⁷. Più difficile è capire quale categoria di funzionari sia menzionata subito dopo. La proposta Ú-¹BA¹-<RU>-TIM si basa, oltre che sulla presenza chiara del segno Ú, sull'associazione frequente degli "stranieri" con i LÚ.MEŠ DUGUD⁶²⁸, ma rimane assai incerta in considerazione del segno visibile dopo Ú, che non sembra corrispondere ad un BA, e della necessità di emendare il testo un segno <RU>.

uwatezzi è una 3^a pers. sg. del presente indicativo di *uwa-*, "portare (qua)". Il soggetto della frase deve quindi essere lo stesso, purtroppo in lacuna, che regge *anda uizzi* alla riga precedente e *hinkanta* a quella successiva. Le diverse categorie di funzionari palatini elencate nelle righe 11'-12' sono dunque da intendersi come complementi oggetti.

19'-20'. La lettura *irhaizzi* è estremamente incerta ma rimane la più plausibile in considerazione del contesto. La lettura ¹LUGAL-¹x-x-[x]-zi proposta in alternativa da D. Groddek⁶²⁹ sembra poco probabile. Il verbo *arha-/irha-* significa letteralmente "fare il giro", ma anche "elencare"⁶³⁰ e compare frequentemente nei testi ittiti di carattere festivo, dove indica, in determinate occasioni cultuali, l'enumerazione delle divinità per cui vengono fatte offerte o che sono oggetto della cerimonia "del bere" da parte del sovrano o della coppia reale.

Da notare la discrepanza tra il complemento fonetico affisso a DINGIR^{MEŠ} alla riga 19' e alla riga 20'. Nel primo caso, corrispondente alla parola ittita *šiu-naš*, la desinenza *-aš* è quella del gen. pl. mentre nel secondo, l'ittita *šimuš*, la terminazione *-uš* è quella dell'acc. pl. Il primo sostantivo deve essere evidentemente interpretato come un genitivo partitivo retto dal pronome relativo acc. pl. di caso comune *kueuš*, a sua volta concordato con *apuš* DINGIR^{MEŠ}-*uš* alla riga successiva. Il significato letterale dell'espressione sarebbe quindi: "il re beve quelli tra gli dèi che elenca".

⁶²⁷ La lettura [^{LÚ.MEŠ}M]U-BAR-RÚ-TIM proposta da D. Groddek - A. Hagenbuchner - I. Hoffmann, 2002, p. 17, non corrisponde alle tracce visibili sulla fotografia.

⁶²⁸ Si veda il commento a KBo XVII 74, Ro I,

⁶²⁹ D. Groddek - A. Hagenbuchner - I. Hoffmann, 2002, p. 17.

⁶³⁰ Cf. HED, p. 131.

L'espressione *šalli ašeššar appai*, "la grande assemblea è terminata", è particolarmente rilevante in quanto consente di accostare il testo in analisi al primo rituale della tempesta contenuto nella *Sammeltafel* KBo XX 61+, il cui inizio è segnalato dallo scoppio del tuono "mentre il re e la regina siedono nella grande assemblea". Difficile però stabilire, data la frequenza con cui l'espressione *šalli ašeššar* ricorre nei testi ittiti⁶³¹ - dove, come abbiamo visto, indica la cerimonia di banchetto tra il re e i dignitari alla presenza delle divinità - se ci si trovi di fronte ad un'altra copia dello stesso rituale, inserita assieme ad altri "testi del tuono" in una *Sammeltafel*.

21'-27'. Abbiamo già sottolineato⁶³² come la sequenza di azioni descritte in questo paragrafo sembri costituire un elemento costante dei cosiddetti rituali della tempesta, presente con poche differenze, oltre che nel testo in analisi, in KBo XVII 75 e in KBo XX 61+.

28'-29'. Le integrazioni sono basate su KBo XX 61+ Ro II, 33-35.

Vo IV

4'. Il logogramma MA.SÁ.AB, generalmente preceduto dai determinativi GIŠ o GI, indica un contenitore di vimini, un cesto, e corrisponde probabilmente all'ittita *erhui*-⁶³³. Difficile dire, dato lo stato frammentario del passo, quale sia la funzione di tale oggetto nel contesto della cerimonia in corso.

5'-6'. La lettura BI ipotizzata da D. Groddek⁶³⁴ per il segno parzialmente visibile dopo la lacuna è incerta. *apedaša* costituirebbe un dat./loc. pl. del pronome dimostrativo *apa-* con affissione della congiunzione enclitica *a/-ya*. Lo stesso pronome, ancora sintatticamente legato al periodo precedente tramite la congiunzione enclitica, è presente alla riga successiva, stavolta al caso nom. di caso comune. L'interpretazione di questi pronomi non è però facile. Sembra che

⁶³¹ Su cui si veda il commento a KBo XX 61+, Ro I, 1-5, alle p. 224-225

⁶³² Si veda il commento alle pp. 204, 235-236.

⁶³³ Cf. HEG 2, E/I, p. 283.

⁶³⁴ D. Groddek - A. Hagenbuchner - I. Hoffmann, 2002, p. 18.

qualcosa venga collocato nel cesto MA.SÁ.AB (come suggerisce la preposizione *INA*), il quale viene in seguito portato “dentro” (all’edificio *halentui-?* Cf. riga 9’) da un gruppo di persone (a meno che alla 3ª pers. pl. *udanzi* non vada attribuito valore impersonale).

8’-9’. La parola visibile al termine della riga è di difficile lettura. Mentre gli ultimi tre segni non presentano problemi, i primi 2/3 sono fortemente abrasi e di non facile interpretazione. Chiaramente leggibile è una testa di cuneo, ma è difficile dire se faccia parte del primo segno o no. In considerazione della terminazione *-anteš*, deve trattarsi di un aggettivo o di un participio plurale al caso nominativo, riferito ai ^{LÚ.MEŠ}*MEŠEDI* menzionati subito prima. Dalla collazione sulla fotografia, la lettura ^h*u*¹-*u*-^r*ma*¹-*an-te-eš* si presenta come la più probabile.

Il presente 3ª pers. pl. all’inizio della riga 9’ costituisce con ogni probabilità una forma iterativa *-ske-*, ma la lacuna, sufficientemente ampia per circa due segni, non consente di capire di quale verbo.

10’. Un’integrazione [*an-da*] all’inizio della riga sembra probabile in considerazione del contesto e dell’ampiezza della lacuna.

11’-21’. La procedura descritta nel paragrafo è del tutto analoga a quella presente nel rituale della tempesta KBo XVII 74+ // KBo XVII 11+, Ro I 39-42⁶³⁵. Il GAL ^{LÚ.MEŠ}*MUḪALDIM*, il “capo dei cuochi” prende del legno di ginepro dal focolare e lo immerge nell’acqua, dopodiché lo tira su dall’acqua e lo colloca nuovamente nel focolare. In questo caso non è menzionata l’azione di aspergere il sovrano indicata nell’altro testo, in Ro I, 41, dalla frase *nu LUGAL-un šuppiahhi*. Si può pensare che l’atto di bagnare il legno di ginepro per poi gettarlo nuovamente nel fuoco sia un’azione necessaria per sprigionarne l’odore, e non implichi necessariamente una aspersione del sovrano. Si passa così direttamente al rituale connesso con la sostanza chiamata *tuhhuešsar* - in cui, come si è visto, si può forse vedere una sostanza resinosa aromatica⁶³⁶ - con la quale avviene un’operazione di purificazione. Le due procedure sono evidentemente sentite come strettamente collegate.

⁶³⁵ Si veda il commento al passo.

⁶³⁶ Si veda il commento a KBo XVII 74+ // KBo XVII 11+, Ro I 39ss.

Le Concordanze online di S. Košak⁶³⁷ mettono in parallelo con questo passo il piccolo frammento KBo XLVIII 211 (CTH 831). Vale la pena di trascriverlo per intero:

- x+1 ʽhu-ul-li-iš¹ [da-a-i]
 2ʽ na-at-kán iš-ka₄-r[u-uh]
 3ʽ an-da pé-eš-ši-ʽia¹-[zi]
 4ʽ nam-ma-ʽat¹-kán š[a-ra-a da-a-i]
 5ʽ [n]a-at-kán ha-aš-š[i-i]
 6ʽ [pé-e]š-ʽši¹-ia-[zi]

“ [...] prende il legno di ginepro e lo getta dentro un vaso *iška[ruḥ-]*; poi lo [tira su] [e] lo getta nel focolare [...]”

Parallelamente a questo testo si può menzionare poi un passo del testo KUB XLVIII 6+KUB XXVIII 91, Vo V, 10ʽ-15ʽ(CTH 744):

- 10ʽ ^{LÚ}ha-mi-na-aš iš-ka₄-ru-uh KÙ.BABBAR GEŠTIN
 11ʽ da-a-i ^{LÚ}MUḪALDIM DINGIR^{LIM}-kán ha-aš-ša-az
 12ʽ hu-u-wa-al-liš da-a-i
 13ʽ ta-at-kán iš-ka₄-ru-uh an-da
 14ʽ pé-eš-ši-ʽia¹-zi nam-ma-at-kán
 15ʽ UGU da-a-i

“Il funzionario *hamina-* prende un vaso *iškaruḥ* d’argento; il cuoco del dio prende il legno di ginepro dal focolare e lo getta dentro l’*iškaruḥ*, poi lo tira su.”

In entrambi i testi è descritta evidentemente la stessa operazione che abbiamo già trovato nei rituali della tempesta. Di un vero e proprio parallelo con il testo VS NF XII 10 non si può però a mio avviso parlare. Se è vero che le azioni descritte sono essenzialmente le stesse, è anche vero che i due passi sopra trascritti differiscono dal rituale della tempesta in analisi per alcuni, non secondari, aspetti. In entrambi è menzionato il vaso *iškaruḥ-*, che ricorre anche in VS NF XII 10, Ro 5ʽ, ma nel

⁶³⁷ S. Košak, hethiter.net/: hetkonk (v. 1.87).

contesto delle libagioni davanti alla finestra. Non vi è nessun indizio che l'acqua in cui viene gettato il legno di ginepro sia contenuta in un vaso di tal genere, così come nessuna menzione vi viene fatta di un funzionario *hamina-*. Il fatto che entrambi i passi riportati si interrompano subito dopo non permette di sapere se a questa cerimonia segua quella incentrata sull'uso del *tuhhuesšar* come nei rituali della tempesta. A questo proposito, è interessante notare come la frase relativa *tuhhuidnāz kuit tuhšari na-at x x katta dāi* consenta di chiarire, definitivamente, il significato del verbo *tuhš-* in connessione con l'oggetto *tuhhuesšar-*. Significato che, in accordo con S. Zeilfelder⁶³⁸, non si discosta a mio avviso da quello generalmente riconosciuto per tale verbo, vale a dire “tagliare, dividere” e, in senso traslato, “finire”⁶³⁹. Ogni legame etimologico con *tuhhuesšar*, come abbiamo visto, è infatti da escludere⁶⁴⁰. La frase introdotta dal pronome relativo *kuit* specifica chiaramente come ciò che è stato tagliato, diviso dal *tuhhuesšar*, quale che sia il significato attribuito a tale sostantivo, viene “messo giù” (*katta dāi*). Lo stato di forte abrasione del testo nella riga in questione non consente purtroppo di leggere i due segni che precedono il verbo+preverbo, indicanti forse il soggetto dell'azione. Ciononostante, è evidente come, alla luce del passo in analisi, tutte le ipotesi di significato finora proposte per *tuhš-* in connessione con *tuhhuesšar* che si discostano da quello di base “tagliare”⁶⁴¹ siano, in definitiva, inaccettabili.

23'. Come nel testo KBo XVII 74+ // KBo XVII 11+, al rituale che vede l'utilizzo del *tuhhuesšar* e la manipolazione di tale sostanza segue un sacrificio animale. Anche in questo caso viene predisposto dai cuochi il tavolo *zinti-*, che abbiamo interpretato⁶⁴² come un tavolo o un basamento sul quale sembra venire effettuata la macellazione.

24'. La lettura *eša* per le tracce appena visibili al termine della riga è estremamente incerta e si basa, oltre che su considerazioni di spazio, sulla presenza della particella enclitica *-za* affissa alla congiunzione *nu*, la quale è attestata in

⁶³⁸ S. Zeilfelder, 2000, pp. 499-500. Già H. G. Güterbock, 1964, pp. 106ss. difendeva l'idea dell'esistenza di un unico verbo *tuhš-* dal significato “tagliare”.

⁶³⁹ Cf. HEG T, D/3, pp. 410-414.

⁶⁴⁰ Si veda il commento a KBo XVII 74+, Ro I 40-41, pp. 129-131.

⁶⁴¹ Brevemente elencate da S. Zeilfelder, 2000, p. 499.

⁶⁴² Si veda il commento a KBo XVII 74+, Ro I 45, pp. 131-132.

associazione col verbo *aš-/eš-*. Da notare però come questa sia assente nella medesima costruzione alla riga Ro I, 9'. Dalla collazione sembrano potersi vedere le tracce dei due cunei verticali del segno E, mentre il segno ŠA, originariamente scritto sul bordo della colonna, deve essere integrato in lacuna⁶⁴³.

25'. All'inizio della riga deve essere integrato verosimilmente un numerale.

Lo stato di estrema abrasione di questa parte della tavola non consente di leggere con sicurezza la seconda metà della riga e, di conseguenza, di individuare la natura dell'oggetto di legno che sembra venire porto dagli impiegati di palazzo al re. La lettura ^{GIŠ}*ka-al-pi-iš-š[a-na-an]*[?] proposta da D. Groddek⁶⁴⁴ è problematica per diversi motivi. Innanzitutto un tale oggetto non risulta finora attestato. In secondo luogo, occorre considerare che nella riga è necessario inserire anche una forma verbale alla 3^a pers. pl. per la quale non rimarrebbe altrimenti spazio. I problemi principali nascono dalla difficoltà di interpretare con certezza il primo segno visibile dopo GIŠ. L'autografia di L. Jakob-Rost presenta in questo punto un chiaro segno KA, il che però dalla collazione è assai incerto, dal momento che il cuneo verticale finale sembra piuttosto corrispondere ad un segno NINDA. Una proposta come ^{GIŠ}*rPISAN¹.NINDA¹*, d'altronde, è inficiata dalla presenza di una testa di cuneo al posto del cuneo verticale corto che ci si attenderebbe nel segno PISAN. La lettura dei due segni successivi è anch'essa incerta, anche se il primo sembra corrispondere ad un AL. In considerazione di ciò, scelgo di non proporre letture che risulterebbero necessariamente, alla luce dei problemi sopra elencati, arbitrarie. Anche la lettura della forma verbale *¹da-an¹-z[i]* da me proposta per gli ultimi tre segni è basata, più che sulla loro effettiva lettura, sulla considerazione della necessaria presenza nel periodo di questa o di una forma verbale analoga.

26'-27'. Interessante notare come nel testo KBo XVII 74+ // KBo XVII 11+, le cui somiglianze con il testo in analisi abbiamo già sottolineato, ad essere condotte per il sacrificio siano nove pecore nere. Nell'intero testo al nero sembra essere attribuita una particolare valenza, dal momento che di questo colore sono anche le coppe menzionate in Vo III, 6, e il recipiente *išpanduzziašsar-* in Vo IV, 37', oltre che i pani *ħarši-* più volte menzionati nel testo. Alla riga Vo IV 26' del testo in

⁶⁴³ Sulla fotografia non sembrano esservi tracce delle teste di cuneo disegnate da L. Jakob-Rost. nell'autografia di VSNF XII, 1997.

⁶⁴⁴ D. Groddek - A. Hagenbuchner - I. Hoffmann, 2002, p. 20.

analisi abbiamo invece la presenza di pecore nere e pecore bianche. La dicotomia bianco-nero sembra avere nei rituali ittiti una forte valenza simbolico religiosa⁶⁴⁵, e la contrapposizione tra questi due colori corrisponde, analogicamente, a quella tra puro e impuro. Difficile però dire, dato lo stato frammentario delle righe seguenti, quale valore debba essere attribuito alla menzione delle pecore nere e bianche nel testo in questione, e se, analogamente a quanto suggerito da V. Haas⁶⁴⁶ a proposito del rituale di Maštigga per una lite domestica⁶⁴⁷, esse siano destinate ad essere sacrificate rispettivamente agli dèi inferi e a quelli celesti. Una pecora nera sembra in ogni caso venire condotta da un funzionario definito LÚ^{KUŠ}NÍG.BÀR, lett. “uomo della tenda”, in un edificio che purtroppo l’abrasione della tavola in questo punto non consente di identificare. La lettura dei due segni che seguono il determinativo É non è infatti possibile. Dei funzionari LÚ^{KUŠ}NÍG.BÀR sono attestati anche nel testo KBo XVIII 191, Vo 4⁶⁴⁸, (CTH 241) un inventario di casse, purtroppo in contesto troppo frammentario per poterne trarre indicazioni utili. Interessante notare la menzione contestuale del “magazzino”, É *tuppaš*, da cui sembra essere portato qualcosa (il termine compare all’ablativo). In KUB XXX 32, I 20 (CTH 674) è attestato infine un capo dei LÚ^{MEŠ} LÚ^{KUŠ}NÍG.BÀR, nel contesto di quelle che sembrano essere operazioni di rinnovamento dell’arredo cultuale della casa *hešta-*, in cui si inseriscono anche una serie di forniture di beni. Tra questi si fa menzione di una serie di stoffe colorate provenienti dall’ É *tuppaš*, il “magazzino”, e di una coppia di tende “per gli dèi”, LÚ^{KUŠ}NÍG.BÀR *A-NA* DINGIR^{MEŠ} (KUB XXX 32, I 21). Il capo dei LÚ^{MEŠ} LÚ^{KUŠ}NÍG.BÀR sembra sovrintendere a tale fornitura. In considerazione di questi elementi, si può ipotizzare che “gli uomini della tenda” fossero una categoria particolare di funzionari addetti alla fornitura di determinati prodotti destinati al culto.

2.2.4.e *Analisi ed interpretazione del contenuto*

Il testo ci è giunto mutilo della prima parte. Ignoriamo perciò l’occasione da cui la festa del tuono è originata, anche se l’indicazione *nu šalli ašeššar appai* della riga Ro I

⁶⁴⁵ Cf. V. Haas, 2003, p. 642.

⁶⁴⁶ *Ibidem*.

⁶⁴⁷ Su cui si veda J. Miller, 2004, pp. 52ss.

⁶⁴⁸ Cf. F. Pecchioli Daddi, 1980, p. 343, dove l’attestazione è segnalata come *hapax*.

20' rende probabile che sia proprio lo scoppio di un tuono durante la celebrazione della "grande assemblea" a motivare l'esecuzione della festa. Una "grande assemblea" è menzionata anche in KBo XX 61+, Ro I 1. Pur presentando evidenti affinità, i due componimenti non presentano però somiglianze tali da indurre a ritenerli redazioni diverse della medesima cerimonia festiva.

Nel complesso, la struttura del testo mostra forti elementi di comunanza con quella già descritta di KBo XX 61+ e di KBo XVII 75. Le cerimonie ittite legate al tuono, pur rappresentando un genere del tutto particolare e difficilmente inquadrabile nella categoria delle descrizioni ittite di festa, presentano infatti una struttura relativamente omogenea, a dispetto del carattere di estemporaneità che per loro natura caratterizza i testi di questo *corpus*.

La prima parte conservata del documento descrive, alle righe Ro I 5'-6', una serie di libagioni le quali, analogamente a quanto osservato negli altri due componimenti, hanno luogo fuori dalla finestra e sono effettuate con un vaso *iškaruḫ* d'oro. Al termine del rito il sovrano si siede sul trono. Il personale cultuale che partecipa alla cerimonia è composto da coppieri, cantori, membri della guardia del corpo, impiegati di Palazzo, responsabili di mille uomini, dignitari e "ospiti stranieri". Queste categoria di funzionari sembrano entrare dentro un edificio (Ro I 12': *anda uwatezzi*), dove il re beve alla coppia: dio della Tempesta-Wašezzili e dove ha luogo un rito di frazione del pane. Il § 4 contiene l'indicazione di una ulteriore bevuta del sovrano per alcune divinità non elencate. Il rito conclude la "grande assemblea". Il paragrafo successivo descrive la disposizione del tavolo davanti alla finestra e della brocca di vino, collocata su un vassoio *puri-*, davanti al tavolo. Si tratta della stessa operazione già descritta in KBo XVII 75 e in KBo XX 61+, l'elemento decisivo per l'attribuzione del frammento alla tipologia testuale delle feste del tuono.

Quanto conservato della seconda e la terza colonna della tavola non consente di trarne indicazioni relative allo svolgimento dei riti, che sembrano prevedere, non diversamente dalla consuetudine dei testi ittiti di festa, una serie di libagioni e frazioni di pane accompagnate da canti e musica. La quarta colonna presente invece un elemento di grande interesse. Il rito descritto si svolge nel *ḫalentiu-*, dove una serie di funzionari prende posto e dove sembrano venire portate 17 pagnotte dentro un cesto. Segue un rito di purificazione del tutto analogo a quello descritto in KBo XVII 74+ // KBo XVII 11+, effettuato tramite del legno di ginepro, il quale viene preso dal focolare, gettato nell'acqua e successivamente deposto di nuovo nel focolare. Strettamente collegata a

tale operazione è la seguente, incentrata sull'uso della sostanza denominata *tuhhueššar*⁶⁴⁹. Questa viene usata dal capo dei cuochi a scopo purificatorio e successivamente divisa o tagliata dal re. La natura e lo scopo dell'operazione rimangono purtroppo oscuri. Alla purificazione segue, analogamente a KBo XVII 74+ Ro I 43ss., la macellazione di pecore nere e bianche da parte dei cuochi su un tavolo *zintiya*-. Nell'ultima operazione descritta sulla tavola, una pecora nera viene portata dentro un edificio. L'interruzione del testo non consente purtroppo di capire a quale scopo.

2.2.5 I frammenti minori o di attribuzione incerta

Il corpus dei testi del tuono comprende una serie di frammenti difficilmente collocabili, inseriti in CTH 631 in ragione della somiglianza contenutistica con alcuni dei testi maggiori. Le condizioni estremamente frammentarie di molti di essi ne rendono difficile la collocazione. Alcuni dei testi, qui presentati in trascrizione e, laddove possibile, in traduzione, devono essere verosimilmente ricollocati, essendo privi di elementi certi su cui basare un'attribuzione a CTH 631.

Frammento	Edizione	CTH	Ductus	Luogo di ritrovamento
1086/c	KBo XX 64	631	NS	Büyükkale A
95/n	KBo XVII 76	631	MS	Büyükkale B
2203/g	KBo XIII 227	631	NS	Haus am Hang
114/d	KBo XX 8	631	OS	Büyükkale B
109/a	KUB XXXIV 120	631 [?]	NS	Büyükkale A
NBC 11825	HFAC 50	631 [?]	NS	?
2071/c + 2381/c + AO 9411.17 + VAT 6195	KBo XXV 51	670	OS	Büyükkale A
1329/v	KBo XLIX 314	670	NS	Haus am Hang
76/l	KBo XLIV 146	631	MS	Büyükkale D
89/a	KUB XXXII 132	631 [?]	MS	Büyükkale A
Bo 1023	IBoT III 140	670	NS	(Istanbul)
177/x	KBo XXX 80	670	NS	Westhang

⁶⁴⁹ Sull'interpretazione di questa parola si veda il commento alle pp. 129-131.

2.2.5.a KBo XX 64

Trascrizione

Ro

x+1	[]-na [?] [
2'	[] na-an pár-š[i-ia]
3'	[]-i [?] ku-in ^{NINDA} ta-[kar-mu-un]
4'	[] x x
<hr/>		
5'	[d]a-ma-i ^{GIŠ} BANŠUR AD.KID da-a- ^r i ¹
6'	[še-er-ma-aš-ša (?)]-an 1 ^{NINDA} wa-ge-eš-šar da-a-i na-at PA-NI ^{GIŠ} AB da-a-i
7'	[A-NA ^{DIM} (?) ŠA-ME-E ši-pa-an-du-it KÙ.BABBAR GEŠTIN-it ši-pa-an-ti
8'	[] PA-NI ^{GIŠ} AB ^r A ^r -[N]A ^{DIM} URU ^{URU} hu-u-la-aš-ša ti-an-zi
9'	[EGIR [?]]-pa A-NA ^{DIM} URU ^{URU} hu-u-l]a-aš-ša ši-pa-an-ti
10'	[^{UZU} NÍG.GI]G [?] ^{UZU} Š[À [?] ha-ap-pí-ni-i]t za-nu-an-zi
11'	[^{UZU} wa-a]l-la-aš h[a-aš-ta-i ^{UZ}]TU ₇ -it za-nu-an-zi [Š]A [?] GU ₄ -ia SAG.DU GABA IZI-[it za-nu-an-zi (?)] ⁶⁵⁰
<hr/>		
12'	[ŠA] ½ ŠA-A-TI 1 ^{1?} NINDA.KU ₇ ŠA ½ UP-NI BA.BA.ZA ⁶⁵¹
13'	[A]-NA ^{GIŠ} BANŠUR.AD. ^r KID ¹ da-a-i
14'	[]SAG.DU ^{UZU} GABA ¹ -ia ^r IZI [?] 1-it
15'	[za-nu-an-zi]GE ₆ SAG.DU GU ₄ ⁶⁵²
16'	[]x
17'	[^{GIŠ} BAN]ŠUR.AD. ^r KID ¹ ⁶⁵³
18'	[]x

⁶⁵⁰ Da [Š]A[?] la riga continua sul bordo e sul verso della tavola.

⁶⁵¹ Scritto sul bordo. Il segno ZA è visibile sul verso della tavola.

⁶⁵² Scritto sul bordo.

⁶⁵³ Scritto sul bordo.

19' [-n]a-an
 20' [-r]i
 21' []rPA¹-NI x[⁶⁵⁴

Vo

x+1 []
 2' [] Ì.DÙG.GA-a[t²
 3' []š]e-er LÀL [la-a]-hu-i n[a-²

4' [] hu]-it-ti-ia [x x x (x)]-ma-wa-ra-aš 'IŠ-TU' []
 5' []x-an ANŠE d[a²-x x x] x e-ez-za-an GIŠ-ru ha-
 aḥ-hal
 6' []-a-aš-[x x x x x] Ì.NUN LÀL KASKAL-aš
 7' [] šu-u]n-na-i

8' [] EGIR-a[n x x x x]x-nu-ma-an-zi pa-iz-zi
 9' []^{NINDA}[GUR₄.RA² Š]A 1 UP-NI pár-ši-ia
 10' []-i]š² d[a-ri(?)-i]a-nu-zi nu-za NINDA.GUR₄.RA
 11' []-zi 'na¹-aš-ta URU-ri še-er
 12' []-an-zi na-aš ha-ri-ia-an-zi

13' [DUB x^{KAM} (...) te]- 'et¹-he-eš-na-aš

Traduzione

Ro

§ 1 (x+1-4')

[...] e lo spez[za...], quel pane *takarmu-* che [...].

§ 2 (5'-11')

⁶⁵⁴ Scritto sul bordo.

[...] prende un altro tavolo di vimini, [e sopra] dispone un pane *wageššar* e lo pone davanti alla finestra. [...] liba con vino da un vaso da libagioni d'argento al [dio della Tempesta] del cielo. [...] pongono davanti alla finestra per il dio della Tempesta di Ḫulašša [...] liba [di nuo]vo per il dio [della Tempesta di Ḫulaš]ša. [...] cuociono [il fegato] e le in[teriora su un braciere, [...] cuociono [l'osso della coscia] con una zuppa di carne, e la testa e il petto di un bue [...col] fuoco.

§ 3 (12'-14')

[...] pone sul tavolo intrecciato [...] un pane dolce [della misura di] mezzo *ŠĀDU* e mezzo pugno di pappa d'orzo. [...] la testa e il petto con il fuoco [...].”

(Dalla riga 15 il testo è troppo frammentario per consentire una traduzione)

Vo

§ 4 (x+1-3')

[...] olio puro [...ver]sa sopra miele e[...].

§ 5 (4'-7')

[... at]tira: “[...] da [...]. [...] un asino (?) [...] paglia e legno la boscaglia [...] burro e miele per la strada [...], [...riem]pie.

§ 6 (8'-12')

[...] e dopo [...] (egli) va [...], spezza una [pagnotta[?]] della misura di un pugno [...] in[vo]ca e per sé una pagnotta [...]; poi in città essi [...] (verbo 3^a pers. pl.) e li sotterrano.

§ 7 (13') [Tavola x ...] del tuo[no].”

Commento filologico

Ro

3'. Il segno appena visibile subito prima di *kuin* è di difficile lettura. Dalla collazione sulla fotografia, la presenza di quelli che sembrano essere due cunei orizzontali, di cui il superiore doppio, potrebbe far pensare ad un segno I, ma non vi sono

certezze in proposito. *kuin*, in posizione prolettica, è riferito a ^{NINDA}*takarmun* secondo la costruzione ittita della frase relativa.

- 6'. L'integrazione di *šēr=ma=ššan* si basa su KBo XVII 75, Ro I 38, dove, seppur in forma leggermente diversa, sembra essere descritta la stessa operazione, l'azione, da parte di un funzionario cultuale, un capo degli attendenti al tavolo nel caso di KBo XVII 75, di prendere "un altro tavolo", evidentemente rispetto ad un tavolo menzionato in precedenza, e di disporlo, dopo che su di esso è stato posto del pane, davanti alla finestra. Si confronti anche il passo con KBo XXX 119, Vo[?] x+1⁶⁵⁵.
- 8'. Sul dio della tempesta di *Ḫulaša/Ḫulašiya* si veda *infra*, p. 265.
- 10'. L'integrazione di ^{UZU}*NÍG.GIG* si basa sulla presenza di un cuneo verticale doppio subito dopo la lacuna ad inizio riga, che potrebbe corrispondere ad una forma tarda del segno *GIG*⁶⁵⁶.
- 11'. Il sostantivo *ḫaštai-* può essere usato per definire una parte dura del corpo, con ogni probabilità un osso, oppure, in senso figurato, per indicare forza, capacità di resistenza, spesso in contesti bellici⁶⁵⁷. ^{UZU}*walla-*, con le forme alternative ^{UZU}*ulla-*, ^{UZU}*uwalla-*, sembra indicare invece la parte superiore della gamba, di uomo e di animale, e viene generalmente tradotto come "coscia"⁶⁵⁸. È documentato tra le tipologie di carne collettivamente denominate ^{UZU}*šuppa-*, la "carne pura". L'espressione ^{UZU}*wallaš ḫaštai-*, letteralmente "l'osso del *walla-*" è da considerarsi in questi contesti alternativa a ^{UZU}*walla-*. Cf. KBo XXX 119, Vo[?] 14'.
- 12'. Accolgo qui la proposta di lettura di A. Hagenbuchner-Dresel⁶⁵⁹. La presenza di una testa di cuneo, visibile prima del segno orizzontale che precede *NINDA*, deve essere considerata con ogni probabilità un errore.
- 14'. La lettura del segno scritto sul bordo della tavoletta prima di *IT* è problematica. Dalla fotografia, non si notano tracce dei tre cunei orizzontali che nell'autografia precedono il verticale. La presenza di quest'ultimo, oltre a considerazioni relative allo spazio disponibile, rendono probabile una lettura *IZI*.

⁶⁵⁵ Trascrizione in D. Groddek, 2002a, pp. 167-168.

⁶⁵⁶ HZL, p. 227.

⁶⁵⁷ Cf. HW², pp. 425-430.

⁶⁵⁸ Cf. A. Kloekhorst, 2008, pp. 943-944.

⁶⁵⁹ A. Hagenbuchner, 2002, p. 158.

- 3'. L'ipotesi di integrazione $[la-a]-\text{hu-}i$, presente 3^a p. sg. di *lah-*, *lahu-* *lahhuwai-*, “versare”⁶⁶⁰, si basa sulla collazione sulla fotografia, da cui si nota come, contrariamente a quanto riportato nell'autografia, il segno I sia chiaramente separato da quanto segue, da interpretarsi con ogni probabilità come un NA congiunzione con pronomi personale enclitico affisso. Tale ipotesi è confortata dall'occorrenza: $\text{ʿ}\check{s}e^1\text{-er[/ [...] \check{I}.NUN } la-a\text{-hu-}$ in KBo XXX 119, Ro⁷ 12'-13', dove sembra essere presente la stessa costruzione sintattica.
- 4'. Il segno subito dopo la lacuna al centro della riga è con ogni probabilità un MA. Le due teste di cuneo visibili immediatamente prima devono essere considerate parte del segno precedente. Una lettura TU non sembra infatti dare senso. - *mawaraš*, è analizzabile come composto della congiunzione enclitica *-ma*, della particella del discorso diretto *-war-* e del nominativo del pronome personale di 3^a p. sg. di caso comune *-aš*. Il passo si configura dunque come un'invocazione eseguita in prima persona dal celebrante.
- 5'. I cunei orizzontali visibili subito prima della lacuna potrebbero far parte del segno ANŠE. Sulla frase *ezzan GIŠ-ru haḫḫal* si veda quanto osservato da I. Puhvel⁶⁶¹.
- 10'. I primi due segni visibili della riga sono di difficile lettura. I due cunei verticali preceduti da una testa di cuneo potrebbe corrispondere alla parte terminale del segno IŠ mentre i cunei orizzontali seguenti lasciano aperta la possibilità di un segno IT o di un segno DA. Nella lacuna, di ampiezza sufficiente per due segni al massimo, deve trovarsi la parte iniziale del verbo di 3^a p. sg. presente, la cui terminazione *nu-zi* è leggibile immediatamente dopo, preceduta da un cuneo verticale doppio corrispondente forse ad un segno A o IA. Alla luce di queste osservazioni, la proposta di integrazione $d[a\text{-ri-}i]a\text{-nu-}zi$ sembra la più plausibile. Il verbo, fattitivo da *dariya-*, “chiamare”, “invocare”⁶⁶², mostra sostanzialmente lo stesso significato della forma base, la quale deve essere distinta dall'analogo *dariya-*, “sforzarsi, divenire stanco”⁶⁶³, e sembra corrispondere al contesto in cui è inserito⁶⁶⁴.

⁶⁶⁰ Cf. HED, L, pp. 16-25; HEG, L-M, pp. 3-8.

⁶⁶¹ I. Puhvel, 1983, p. 224. Cf. anche HED 3, pp. 3-5.

⁶⁶² Cf. HEG, T, D/2, pp. 171-172.

⁶⁶³ *Ivi*, p. 172.

⁶⁶⁴ *Infra*, p. 265.

- 11'. All'inizio della riga ci si aspetta la presenza di un verbo di 3^a p. sg. retto dallo stesso soggetto del verbo precedente e introdotto dalla congiunzione + particella riflessiva *nu=za*.
- 12'. Il verbo *hariya-*, “seppellire”, è usato in contesti rituali per indicare l'atto concreto di sotterrare determinati materiali usati nel corso del rito oppure, in senso traslato, per indicare un'azione negativa, fisica o simbolica, rivolta contro persone o cose⁶⁶⁵. Difficile dire, dato lo stato frammentario del passo, quale significato sia da attribuire al verbo in questa riga.
- 13'. Il colofone del testo è conservato solo parzialmente. I segni visibili consentono con ragionevole certezza l'integrazione *te]-[et¹-he-eš-na-aš*. Immediatamente sotto nel testo si notano i segni delle righe 11' e 12' del *recto*, scritti oltre il bordo della tavola.

L'appartenenza del testo a CTH 631 è confermata dal colofone, dove la presenza del sostantivo al caso genitivo *tethešnaš*, seppur parzialmente leggibile, appare estremamente probabile. Tale attribuzione è in realtà più problematica di quanto si pensi, dal momento che nessun elemento del testo, per quanto è possibile comprendere, sembra corrispondere alle caratteristiche delle cerimonie del tuono. Il lessico, in particolare, ricorda piuttosto la tipologia dei rituali ittiti di evocazione⁶⁶⁶. Questi costituiscono un gruppo piuttosto omogeneo di testi, probabilmente di origine *kizzuwatna*⁶⁶⁷ e preservati in copie tarde, il cui elemento centrale consiste nella preparazione di veri e propri sentieri per le diverse divinità cui il rituale si rivolge, realizzati generalmente di stoffe colorate, sostanze pregiate come olio o miele, e perfino bevande quali birra e vino. L'evocazione avviene tramite l'attrazione esercitata da tali sentieri sul dio, il quale è invitato a percorrerli per giungere dalla sua sede al luogo del rituale.

La presenza in KBo XX 64, Vo 4' del discorso diretto, introdotto dalla particella *-war*, è un elemento tipico dei rituali di evocazione. A questa tipologia testuale sembrano rinviare poi il verbo tecnico *huittiya-*, “attirare”, tipico dei rituali di evocazione, in Vo 4', e il sostantivo KASKAL, “sentiero” in Vo 6', oltre alla presenza di sostanze quali

⁶⁶⁵ Cf. HW², pp. 277-278.

⁶⁶⁶ Su cui si veda in particolare F. Fuscagni (ed.), *hethiter.net/*: CTH 423, CTH 484, CTH 716.1, 2, 3, 4; V. Haas – G. Wilhelm, 1974, pp. 7-33; V. Haas, 2003, pp. 93ss.

⁶⁶⁷ Riti di evocazione sono però presenti anche in testi di ambito anatolico, come in KUB XXXVI 89 (CTH 671), il cosiddetto mito della scomparsa del dio della Tempesta di Nerik, o nel *mugawar* relativo alla scomparsa di Telipinu (CTH 324).

olio puro, Ì.DÙG.GA (Vo 2'), miele LÀL (Vo 3', 6') e burro, Ì.NUN (Vo 6'), assolutamente inusuale negli altri testi del tuono.

In questo contesto assume a mio avviso particolare rilevanza anche il verbo *dariya-*, ricostruito in (probabile) integrazione a Vo 10', spesso usato in contesti di invocazione a uomini e dèi. Tutti gli elementi sin qui menzionati e che potrebbero essere indicatori della presenza di un rito di evocazione sono presenti sul verso della tavola, mentre il recto presenta la terminologia tipica delle cerimonie d'offerta. Questo rispecchia d'altronde la struttura tipica degli *Evokationsrituale*, in cui la descrizione della *materia magica* da utilizzare e dei preparativi per l'evocazione, i quali avvengono anche tramite offerte e libagioni, precede di norma il rito vero e proprio.

La parte conservata del recto contiene la descrizione di una serie di libagioni effettuate davanti alla finestra in onore del dio della Tempesta del cielo, con un vaso da libagioni d'argento, e del dio della Tempesta della città di Hulaša. Questa ipostasi locale del dio è menzionata anche nel frammento KBo XXV 191, attribuito, forse impropriamente, a CTH 630, la festa della Luna e del Tuono⁶⁶⁸. Durante la festa per Ištar di Šamuḫa CTH 712 il dio riceve offerte in una lista divina documentata in KUB XLVII 64 e in KUB XXVII 1, subito dopo il dio della Tempesta di Kuliwišna. Nell'inventario di dèi della tempesta KUB XLIV 1, infine, è documentata una festa del mese, EZEN₄ ITU per questa divinità.

Hulaša è attestata come città situata presso Tarša e facente parte dell'amministrazione di Kizzuwatna nel testo KUB XL 2, Ro 33 (CTH 641.1), relativo alla fondazione e all'organizzazione di un culto di Išhara in questa regione⁶⁶⁹. Il dato è concorde con quanto sappiamo circa le origini dei rituali di invocazione.

La descrizione delle libagioni, precedute da frazioni di pane (cf. *pár-ši-ia* a Ro 2'), non diverge sensibilmente da quelle note da altre cerimonie festive ittite, sebbene la presenza di offerte fatte davanti alla finestra, ^{GIŠ}AB, sia un elemento caratteristico, anche se non esclusivo, dei testi del tuono. Alle offerte segue la cottura di parti animali, rispettivamente fegato, interiora, l' "osso del *walla-*", cotto in zuppa di carne, la testa e il petto di un bue. La presenza di focolari su cui vengono cotte carni e alimenti di diversa natura è caratteristica anche dei riti ittiti di evocazione. La procedura sembra proseguire nel paragrafo successivo, dove sono menzionati pani di diverse misure e ancora dei tipi di carne.

⁶⁶⁸ Si vedano le considerazioni fatte in proposito alle pp. 382-383.

⁶⁶⁹ Pubblicato da A. Chrzanowska (ed.), hethiter.net/: CTH 641.1

Il verso del testo, per quanto frammentario, presenta come abbiamo visto il lessico tipico dei rituali ittiti di evocazione. Da quanto conservato, sembra essere descritta la preparazione di un sentiero rituale, su cui vengono versati olio, miele e burro. La presenza di un discorso diretto, indicato dalla presenza della particella *-war* alla riga Vo 4', è in questo senso una conferma del carattere evocatorio della cerimonia.

In definitiva, il testo non presenta alcuno degli elementi caratteristici delle cerimonie del tuono. Il carattere del testo, e l'importante menzione della città di Hulaša, sembrano collocare il componimento nella sfera culturale kizzuwatnea. Il sostantivo [te]-^ret¹-*he-eš-na-aš* leggibile con relativa certezza nel colofone è l'unico elemento su cui si basa la sua attribuzione a CTH 631

Il testo ricorda da vicino, per struttura e lessico, un altro rituale inserito tra i frammenti di testi festivi in CTH 670, KBo XXX 119 (330/r).

KBo XXX 119⁶⁷⁰

Trascrizione

Ro²

x+1	[]- ^r i ¹ <i>še-ra-aš-š</i> [<i>a-an</i>
2'	[] <i>A-NA</i> ^D IM [
3'	[]x ^{GIŠ} BANŠUR AD.KID [
4'	[<i>n</i>] <i>a-aš-ta</i> MUNUS.LUGAL <i>an-x</i> [
5'	[] ^{UZU} NÍG.GIG ^{HI} [^A
6'	[] <i>-a</i> ^{UZU} x x [
<hr/>		
7'	[] x [
8'	[
9'	[
<hr/>		
10'	[] x <i>-an</i> [

⁶⁷⁰ Il testo è trascritto da D. Groddek, 2002a, pp. 167-168. Rispetto all'autografia inverte l'ordine del recto e del verso, basandomi sulla sequenza di operazioni descritta in KBo XX 64.

11' []
 12' []x-i [n]a-a[š-ša]-an [x x] x x []
 13' [^DIM ^{URU}hu-u-l]a-aš-ša pá-r-^rši-ia¹ na-at-^rša¹-an š[u-
 14' [] ^{UZU}NÍG.GIG ^{UZU}ŠÀ ^{UZU}wa-^ral-la¹-[aš ha-aš-ta-i]
 15' []x PA-NI DINGIR^{LIM} 3-ŠU ši-pa-an-ti nam-^rma¹ []
 16' [šu-un (?)]-na-i na-an-ša-an ^{LÚ}AZU EGIR-pa []

17' [^DI]M ŠA-ME-E BI-IB-RU GUŠKIN GEŠTIN-i[t
 18' [] 'KÙ¹.BABBAR la-a-^hu-i nu A-NA MUNUS.LUGAL a-
 k[u-an-na
 19' [GU]ŠKIN GEŠTIN-it pa-an-ku-it 2-ŠU []
 20' [A-N]A ^{GIŠ}BANŠUR AD.KID da-a-i []
 21' [^Dm]a-a-li-ia ^DUTU e-ku-zi n[am-ma
 22' [EG]IR-pa A-NA ^DIM da-^ra¹-i

23' [^{LÚ}SA]GI A-NA ^DIM ^{'URU}[
 24' [ar]-^ha da-a-^ri¹ na-an(-)[
 25' []-^ri¹ nu 'MUNUS¹.LUGAL x[]
 26' []-za²(-)[x (x)] x []
 27' [] x x x []
 28' [] x x []

Vo[?]

x+1 [x x (x)] x x
 2' [x x (x)]-^ra¹-aš-na-x[]
 3' [x x (x)] ^DIM ^{URU}[]
 4' [x x (x) DINGI]R.^{LÚ}^{MEŠ}-aš DINGIR[]
 5' [x x (x) (-)š]a²-a-^rra¹(-)[]
 6' [x x (x)]x ^Dx[]
 7' [x x (x) p]é-e-x[]
 8' [x x (x)]x-ku-x[]

9' [x x (x)] ša-ra-x[]

- 10' [x x (x)]x *kat-ta hu-u-i[a-an-zi*²
 11' [x x (x)]-*li-in da-a-*[
 12' [x x (x)]x *ti-ia-zi nu* [x x x] x x x ¹*še*-*er* [
 13' [x x (x)] ¹*Ī*.NUN *la-a-hu-[i še-e]*r²-*ma-aš-ša-an* [
 14' [x x (x)] *ki-i*š-*ša-an me-m[a-i]*
-
- 15' [*ka-a-š*]a-*wa-at-ta KASKAL-a*[n² x x]x-¹*it*¹ x[
 16' [x x]x LĀL-*ia pa-ap-p[ár-aš-hu-un]* *nu-wa-aš-š[a-an*
 17' [x x *h*]u-*u-ia-ši nu-wa-aš-š*a¹-*an* ^{SIG}a-[
 18' [x x x]x *nam-ma-kán MUNUS.LUGAL BI-IB-R[U*
 19' [x x x-a]n EGIR-*pa A-NA* ^{DIM}U^{RU}
-
- 20' [x x ^{LÚ}]MEŠ¹MUḪALDIM-*ma ku-iš ha-aš-du-š*a¹-[*ir*
 21' [x x (x)]x ^{LÚ}.MEŠ¹MUḪALDIM ^DU.GUR 3-ŠU x[
 22' [x x (x)]-*an ha-aš-ši-i ti-an-zi n[a-*
 23' [x x (x)] *d*]a-*a-i ha-a-aš-šu-uš-ma* x[
 24' [x x (x)]x *pé-di da-š*a¹-*an-z[i-pa-an*
 25' [

Traduzione

Ro

§ 1 (x+1-6')

[...] egli [verbo 3ª pers. sg.] e sop[ra...]. [...] per il dio della Tempesta [...] un tavolo di vimini [...] e poi la regina [...] i fegati [...], [...] carne di [...].

§ 2 (7'-9')

(testo troppo frammentario per consentire una traduzione)

§ 3 (10'-16')

[...] e lo [...]. [...] lo spezza e lo [...]. [...] il fegato, le interiora, l'osso del *walla-* [...] davanti al dio liba tre volte e [...riem]pie² e l'indovino di nuovo [...].

§ 4 (17'-22')

[...] il dio della tempesta del cielo con un *rhyton* d'oro di vino [...], [...] d'argento versa e [...] da b[ere] per la regina. [...] d'oro tutto il vino due volte [...], [...] dispone [su]l tavolo di vimini [...]. [...] beve a Maliya e alla divinità solare, e p[oi...] dispone di nuovo per il dio della Tempesta.

§ 5 (23'-28')

[...il cop]piere per il dio della Tempesta della città di [...] porta via e lo [...] e la regina [...]

Vo

§ 6 (x+1-8')

(testo troppo frammentario per consentire una traduzione)

§ 7 (9'-14')

[...] corr[ono?] giù [...] prende un [...], [...] entra e [...] sopra [...] vers[a] burro e [sopr]a [...] recita nel modo seguente:

§ 8 (15'-19')

“[Ecco] per te [...] un sentiero con [...], miele ho cosparso e [...] (ac)corri e lana (det.) [...] e la regina (con) un *rhyton* [...] di nuovo al dio della Tempesta della città di [...]

§ 9 (20'-25')

[...] ma i cuochi [...] quella sterpaglia che [...]. I cuochi [...] 3 volte a Nergal [...] dispongono presso il focolare e [...] prende. Le ceneri [...] nel luogo [...] il pavimento (acc.) [...].

Il discorso diretto contenuto nel paragrafo 8 identifica chiaramente KBo XXX 119 come un rituale di evocazione. La formula introdotta da *kaša=wa*, “ecco” seguita da una serie di verbi alla seconda persona singolare costituisce uno stilema di questo tipo di invocazioni. Le analogie, formali e contenutistiche, tra KBo XXX 119 e KBo XX 64 sono notevoli e tali a mio avviso da consentire di trattare i due testi come paralleli.

L'officiante del rituale è con ogni probabilità il ^{LÚ}AZU, il quale riveste la stessa funzione anche nei rituali di evocazione CTH 483, CTH 484 e CTH 716.2. Il testo KBo XXX 119 menziona anche la regina, in Ro 25' e Vo 18'.

La cerimonia di libagione in onore del dio della Tempesta del cielo e di una sua ipostasi locale, identificata con il dio della Tempesta di Hulaša, è contestuale alla preparazione della *materia magica* necessaria al rito. Difficile dire, dato lo stato frammentario di entrambe le tavole, se l'invocazione sia rivolta al dio della tempesta, il che appare comunque probabile.

La menzione di ^DU.GUR, corrispondente alla divinità mesopotamica Nergal, per la quale i cuochi sembrano effettuare tre libagioni o offerte, è particolarmente interessante. La presenza di una divinità dell'Oltretomba si lega a mio avviso ad un rito di eliminazione tramite sepoltura del materiale magico utilizzato nel corso della cerimonia. L'azione di "sotterrare", *hariyanzi*, menzionata in KBo XX 64, Vo 12', è indicativa in questo senso. Nel rituale KUB LVIII 83, II 14ss. (CTH 418), eseguito quando un nemico commette un reato contro la coppia reale⁶⁷¹, i resti delle offerte vengono sepolti in un luogo non toccato da mano umana: ⁽¹⁴⁾ [n]a-aš-ta ku-up-tar A-NA ^{DUG}ÚTUL TUR an-da la-ḥu-wa-an-zi / ⁽¹⁵⁾ [na-a]n dam-me-li pé-di ḥa-ri-ia-a-n-zi (...), "il resto dell'offerta lo versano in un piccolo contenitore e lo seppelliscono in un luogo intatto". In altri contesti, il seppellimento può anche rispondere al bisogno di eliminare le impurità consegnandole alle divinità dell'oltretomba tramite fosse rituali che mettano in contatto il mondo infero con il mondo supero⁶⁷².

Altre libagioni, nel contesto della cerimonia contenuta nel recto di KBo XXX 119, vengono effettuate per la coppia costituita dalla divinità solare e Maliya.

Maliya⁶⁷³, divinità con ogni probabilità legata ad un omonimo fiume, come mostra la presenza, sia pur rara, del determinativo ÍD, appartiene allo strato più arcaico della religione ittita, essendo documentata nel Pantheon di Kaneš/Kültepe⁶⁷⁴. Una forma di culto di tale divinità sembra sopravvivere, soprattutto in Licia, fino in epoca classica. Maliya è spesso associata, fin dall'epoca antico-ittita, con le "divinità maschili", generalmente nella costruzione genitivale ^Dmaliyaš DINGIR.LÚ^{MES}, "gli dèi maschili di

⁶⁷¹ M. Popko, 1991a, pp. 44-53.

⁶⁷² Su questo e altri usi delle fosse rituali si veda in particolare B. J. Collins, pp. 224-241

⁶⁷³ Su cui si veda R. Lebrun, 1982, pp. 123-130; G. Frantz –Szabó, 1988, pp. 304-304. Per le attestazioni del teonimo si veda B. H. L. Van Gessel, 1998, p. 296.

⁶⁷⁴ La forma *Maliyanni*, attestata in alcuni casi al plurale (ad esempio *maliyanniaš*), è stata analizzata da R. Lebrun, 1982, p. 123-124, come composto del nome *maliya* e dell'ampliamento *-anni*, il quale avrebbe la funzione di diminutivo, sul modello di *Ninatta-Ninattanni*. La forma raddoppiata *Malimaliya* è attestata come nome di una montagna. L'esistenza di una città *Maliya* ipotizzata da E. Laroche, 1946-47, p. 85, non è ad oggi documentata.

m.”. Secondo A. Archi⁶⁷⁵, si tratterebbe di divinità minori, una sorta di geni del fiume. La tendenza a raggruppare divinità minori attorno ad una divinità principale troverebbe, secondo lo studioso, la sua origine in area hurrita e si sarebbe diffusa in Anatolia con la mediazione di Kizzuwatna. Ipotesi suggestiva che i testi non consentono purtroppo di confermare. Interessante notare come, in almeno un caso, in KBo IV 13 (CTH 625), sia attestata l’espressione ŠA DINGIR^{MEŠ} LÚ^{MEŠ} D^{malija}, “per M. degli dèi maschili”.

Nel testo in analisi, le divinità maschili sono attestate in KBo XXX 119, Ro 4’, subito prima di una lacuna in cui è contenuto un altro nome di divinità, forse quello della stessa Maliya. Oltre che con le divinità maschili, Maliya risulta attestata in associazione con il dio della Tempesta, la divinità solare, ^DKAL, con Telipinu e con le divinità dell’eptade, ^DIMIN.IMIN^{BI}⁶⁷⁶.

Abbiamo visto come la presenza del logogramma ^DU.GUR in KBo XXX 119 Vo 21, qui identificato con la divinità mesopotamica Nergal, sembri connettere in qualche modo il rito in questione alla sfera dell’oltretomba. Il logogramma viene però utilizzato dagli scribi ittiti anche per indicare il nome della divinità hattica Zilipuri⁶⁷⁷. Questa è ben attestata in epoca antico ittita come divinità facente parte della cerchia della dea Lelwani⁶⁷⁸. Nella “grande assemblea” della festa KILAM, Zilipuru⁶⁷⁹ compare al diciassettesimo posto, preceduta da Ḫanikkun e K[ataḫḫi] e seguita da Katimu e Ḫalki. Nella lista di divinità hattiche contenuta in KBo XXI 85 + KBo VIII 109⁶⁸⁰, appartenente alla festa della Luna e del Tuono, Zilipuri è preceduta da Kataḫḫi e seguita da Walpišu (Ulipašu).

In epoca più tarda, la divinità compare associata a divinità come DINGIR.MAḪ e ^DGulš, dalla chiara caratterizzazione ctonia. In quest’epoca l’uso del logogramma U.GUR sembra divenire prevalente. La corrispondenza con Zilipuri è assicurata da passi paralleli in cui la resa fonetica del nome in un testo corrisponde al logogramma in un altro⁶⁸¹.

La natura del testo, un rituale di invocazione simile per molti aspetti a quelli già noti di derivazione luvio-kizzuwatnea, lascia comunque pensare che ^DU.GUR identifichi in questo caso Nergal.

⁶⁷⁵ A. Archi, 1979, p. 11.

⁶⁷⁶ R. Lebrun, 1982, p. 127.

⁶⁷⁷ Cf. D. Yoshida, 1991, pp. 56-60.

⁶⁷⁸ Su cui si veda principalmente G. Torri, 1999; H. Otten, 1950, pp. 119-136.

⁶⁷⁹ Il nome della divinità è attestato, oltre che con il tema in *-i*, prevalente, anche con tema *-u* e *-a*.

⁶⁸⁰ Parzialmente replicate in KBo XX 70 + KBo XXI 88, Ro II 1ss, la cui appartenenza a CTH 630 è possibile ma non certa. Cf. pp. 398-399. Sulla lista divina si vedano le considerazioni a p. 389.

⁶⁸¹ Cf. D. Yoshida, 1991, p. 59.

Come conciliare la presenza del sostantivo *tetheššar*, che sembra ricondurre il testo alla tipologia delle cerimonie ittite del tuono, con gli elementi finora analizzati, dai quali emerge con evidenza come il testo XX 64, e il probabile parallelo KBo XXX 119, costituiscano dei riti di evocazione? In nessuna delle cerimonie di CTH 631 sono presenti, almeno nei frammenti pervenutici, riti del genere. In considerazione di quanto osservato a proposito della percezione ittita del tuono, avvertito come manifestazione dell'ira del dio della tempesta, si può immaginare che in alcuni casi l'abituale cerimonia del tuono sia stata allargata a comprendere un rito di evocazione atto a placare il dio.

I testi del tuono e i rituali di evocazione come quello rappresentato da KBo XX 64 sembrano però affondare le proprie radici in sfere culturali diverse: i primi rispondono a concezioni tipicamente ittite, forse influenzate dalla componente culturale hattica, mentre i secondi, come già osservato da V. Haas e G. Wilhelm⁶⁸², derivano in ultima istanza dal *milieu* culturale luvio della regione di Kizzuwatna, e mostrano forti tracce di influenza hurrita/nord-siriana. La menzione della città di Hulaša, documentata come vicina alla città di Tarša e dunque facente parte dell'amministrazione di Kizzuwatna, è in questo senso una conferma.

Più di recente, J. Miller⁶⁸³ ha ribadito, anche alla luce dei criteri di datazione paleografica dei testi, non ancora messi a punto al tempo di V. Haas e G. Wilhelm, l'origine anatolica, e ittito-luvia in particolare, di molti dei rituali in precedenza ricondotti alla sfera culturale hurrita-kizzuwatnea. Tale componente di sostrato luvio-ittita mostra fin dalle origini stretti rapporti anche con lo strato culturale hattico. Le origini dei riti evocatori presenti in un componimento antico ittita come il mito della scomparsa di Telipinu, in particolare, non possono essere ricondotti ad influenze nord-siriane o mesopotamiche ma devono derivare da questa componente ittito luvia presente in Anatolia fin dall'epoca antico-ittita. È evidente che, se ipotizziamo una fusione tra la tradizione ittita delle cerimonie del tuono e la pratica dei rituali di evocazione di derivazione nord-siriana, il che rimane speculativo, è in questo ambito culturale, e in epoca sicuramente tarda, che devono essere cercate le sue origini. Occorre dire però che i testi ittiti che combinano elementi del rituale ed elementi tipici della tipologia delle feste sono estremamente rari.

⁶⁸² V. Haas - G. Wilhelm, 1974, pp. 9-33.

⁶⁸³ J. Miller, 2004, pp. 441ss.

In mancanza di ulteriori elementi non è purtroppo possibile inserire il testo in questione in un quadro più definito, né definirne con precisione la funzione.

2.2.5.b KBo XVII 76

Trascrizione

Ro I

1	[] <i>ti-it-ḫa-a-i nu ma-a-an</i> x[
2	[] <i>x-ri ma-a-na-aš an-dur-[za]</i>
3	[] <i>x-ri na-aš-ta MUNUS.LUGAL an-da</i> [
<hr/>			
4	[(-)	<i>iš-ta-al-la-ḫu-un lu-ut-ti-[ia-</i>
5	[<i>-d]a[?] nu-uš-ša-an MUNUS.LUGAL ḫa-l[e-en-tu-</i>
<hr/>			
6	[] <i>nu A-NA MUNUS.LUGAL</i> ^{LÚ} Ú.ḪUB [
7	[<i>p]a-a-i na-an pá-r-ši-[ia]</i>
<hr/>			

Traduzione

Ro I

§1 (1-3)

“[...] tuona, se [...], se egli [...], allora la regina [...] dentro.

§2 (4-5)

[...(-)i]š^tallahun [...] la finestra [...] e la regina [nel[?]] ḫal[entiu-]

§3 (6-7)

[...] e alla regina un/il sordo [...] d]à e lo spezza.

Il frammento 95/u, contenente parte della prima colonna del *recto*, è con ogni probabilità da attribuire al *corpus* dei testi del tuono, in ragione della presenza chiara del verbo *tetha-* alla riga 1. La menzione dello scoppio del tuono nella prima riga del testo è la marca tipica di questo genere di componimenti. La ripetizione della congiunzione ipotetica *mān* è conforme alla tendenza, tipica dei testi del tuono, a specificare in che

modo la festa del tuono dovrà essere eseguita a seconda del luogo e dell'attività del sovrano. A questo genere documentario rinviano anche la menzione della finestra, *luttiya-* alla riga 4 e la partecipazione della regina ai riti. Una collocazione più precisa del frammento non è però possibile, date le condizioni estremamente frammentarie in cui ci è pervenuto. Dal testo emergono però due elementi piuttosto particolari su cui vale la pena soffermarsi. Alla riga 4 si legge (-)i]š-ta-al-la-*hu-un*. Risulta difficile analizzare tale forma. La terminazione *-un* sembra quella del preterito di prima persona singolare della classe dei verbi in *-hi*. Nel testo di Anitta è attestata una forma *ta-la-a_h-hu-un*, “ho lasciato”, dal verbo *dala*, *daliya-*. Dalla collazione sulla fotografia non sembra però esservi spazio tra i segni IŠ e TA, i quali devono dunque essere considerati parte della stessa parola. La presenza di un preterito di prima persona risulterebbe inoltre estremamente inusuale nel contesto di una descrizione di festa, essendo piuttosto tipica di altri componimenti di carattere religioso come le preghiere. Si potrebbe allora pensare ad un accusativo di caso comune di un sostantivo altrimenti non attestato.

Insolita, nel contesto di una festa del tuono, è poi la menzione del sordo, ^{LÜ}HUB. Questa speciale categoria di funzionari⁶⁸⁴ non risulta infatti documentata in alcuno dei documenti principali sinora analizzati, pur comparando in testi, come KUB LV 39, in qualche modo legati alla festa della luna e del tuono⁶⁸⁵. Nella prassi rituale ittita, il sordo svolge generalmente un ruolo nel corso di operazioni di purificazione del sovrano. Il frammento qui in analisi è purtroppo troppo frammentario per consentire la formulazione di ipotesi relative alla funzione di tale funzionario, il quale sembra coinvolto in un rito di frazione del pane.

2.2.5.c KBo XIII 227

Trascrizione

Ro I

- 1 [x x]x ^{LÜ}SA[GI
- 2 [a]r-ki-u-az [

⁶⁸⁴ Su cui si veda Š.Velhartická, 2009, pp. 324-339. Per le attestazioni si veda anche F. Pecchioli Daddi, 1982, pp. 572-573.

⁶⁸⁵ *Infra*, pp. 303ss.

3 [e-e]p²-zi aš-x[
 4 ʾku¹-e LÚ.MEŠ ALA[M.ZU₉
 5 hu-u-wa-iš-kán-z[i
 6 ki-e-ma-pát ti-ia-an-[zi
 7 hu-ia-an-zi LÚ SAGI [1 NINDA.GUR₄.RA LUGAL-i]
 8 pa-a-i LUGAL-uš pár-ši-ia ták-ká[n wa-ki
 9 LÚ SAGI-aš LUGAL-i NINDA.GUR₄.RA e-e[p-zi
 10 na-aš-ta pa-ra-a pé-e-da-i [
 11 A-NA LÚ.MEŠ ALAM.ZU₉ a-da-a[n-na
 12 pa-a-i 1 NINDA ki-iš-tu-un 1 r[i-
 13 e-u-wa-aš pár-šu-u-ur 1 DUG[
 14 10 NAR-i ŠA É^{TIM} 1 x[
 15 1 DUG wa-al-ḥi 1 DUG KAŠ.GEŠTIN [
 16 ki-iš-ša-an-pát da-aš-k[án-zi

17 LUGAL-uš a-ku-an-na ú-e-e[k-zi LÚ^{MEŠ}SAGI]⁶⁸⁶
 18 GAL^{HIA} ú-da-an-zi LÚ[
 19 a-ra-aḥ-za ú-da-i DU[MU^{MEŠ} É.GAL a-ku-an-na (?)
 20 pa-a-an-zi gi-nu-w[a-aš GAD^{HIA} da-a-an-zi
 21 ta šu-up-pí-wa-aš-ḥ[a-na-al-li-ia-aš ti-an-zi (?)
 22 LUGAL-uš MUNUS.LUGAL-aš-ša [
 23 a-ru-wa-an-zi [
 24 ar-ki-ú-i [
 25 [gal-gal]-tu-u-r[i ḥa-az-zi-iš-kán-zi
 26 [] x [

Traduzione

Ro I

§ 1 (1-16)

⁶⁸⁶ Cf. KBo XXV 61, Ro²II, 12.

“[...] un cop[priere...] dall’*arkiu-* (abl.) [...pren]de[?] [...]. [...]le cose] che i gio[colieri...] corron[o...] mentre queste (le) dispongo[no...]. [...] si affrettano, il coppiere dà [una pagnotta al re], il re (la) spezza (e ne) [morde] un pez[zo]. Il coppiere pren[de] la pagnotta dal re e la porta fuori. [...] dà da mangia[re] ai giocolieri: un vassoio da pane, un [...], zuppa di legumi⁶⁸⁷, un recipiente [...] dieci al cantore NAR della casa (?) [...] una coppa di bevanda *walhi-*, una coppa di vino KAŠ.GEŠTIN [...] in questo modo pren[dono...].”

§ 2 (17- 26)

“Il re coman[da] da bere, [i coppieri] portano le coppe, il [...] porta da fuori, i fun[zionari di Palazzo danno [da bere (?)]... prendono i panni] per le ginoc[chia] e (li) [dispongono] sul *šuppiwašhanalli-*...]. Il re e la regina [...] si inginocchiano [...] nell’*arkiu-* [...] suonano il *galgalturi-* [...].”

L’appartenenza del frammento 2203/g al corpus dei testi del tuono è estremamente dubbia. Esso è l’unico a provenire dal Haus am Hang, mentre gli altri frammenti del corpus provengono prevalentemente dagli edifici A e B di Büyükkale. Il testo, nella parte conservata, descrive dapprima una serie di operazioni rituali a cui partecipano dei giocolieri e un coppiere, il quale porge al re una pagnotta perché questi la spezzi. Nella parte rimanente del primo paragrafo è descritta quella che sembra essere una distribuzione di cibo e bevande ai giocolieri, forse da parte del sovrano. Il paragrafo successivo si apre con la frase LUGAL-*uš akuanna wekzi*, “il re domanda da bere”. Tale espressione è documentata anche nel testo KBo XX 8, in *ductus* OS e attualmente collocato tra i testi del tuono in CTH 631⁶⁸⁸.

2.2.5.d KBo XX 8

Trascrizione

Ro[?] I

x+1 LUGAL-*uš a-ku-an-n[a ú-e-ek-zi*
2’ 1 NINDA.GUR₄.RA EM-ŠA GAL [

⁶⁸⁷ Sull’espressione *euwaš paršur* si veda CHD, P, p. 194.

⁶⁸⁸ Il testo è stato trascritto da E. Neu, 1980, pp. 69-71.

- 3' LUGAL-wa-aš MUNUS.LUGAL-aš-š[a gi-nu-wa-aš GAD^{HL.A} da-an-zi
4' ti-an-zi pa-ta-a[n-na ^{GIŠ}GÌR.GUB da-an-zi
5' DUMU^{MEŠ} É.GAL a-ap-[pa pa-a-an-zi ta-az A-ŠAR-ŠU-NU ap-pa-an-zi]
-
- 6' LUGAL-uš MUNUS.LUGAL-aš-ša ša-ra-a t[i-en-zi
7' ar-ki-ú-wa-az ^{LÚ.MEŠ}ša-aḥ-ta-r[i-li-eš
8' ma-a-ak-ki-iz-zi-ia-aš šu-u-uh-ḥi(-)[
9' ar-ki-i-ú-az pa-ú-wa-an-zi m[e-mi-ia-an-zi (?)
10' ^{LÚ.MEŠ}ALAM.ZU₉ pa-wa-an-zi te ma-a-[ak-ki-iz-zi-
11' nu-uz-za 2-at 2-at ki-iš-šar-ta x[
12' ^{LÚ}SAGI LUGAL-i NINDA.GUR₄.RA pa-a-i LUGAL-uš [
13' e-ep-zi ta-aš-ta pa-ra-a pé-e-da-i
-
- 14' LÚ ^{GIŠ}BANŠUR ^{NINDA}zi-ip-pu-la-aš-ne ú-da-i 2 x[
15' 2 NINDA.GUR₄.RA KU₇.KU₇ ^{GIŠ}BANŠUR-i ki-an-ta t[u-
16' ^{GIŠ}BANŠUR-aš ta-pu-uš-za [
-
- 17' LUGAL-uš a-ku-an-na ú-e-ek-zi ^{LÚ.MEŠ}SAGI GAL^{HL.A} [ú-da-an-zi
18' ir-ḥa-an-zi LUGAL-aš MUNUS.LUGAL-aš-ša gi-nu-wa-aš GAD^{HL.A}
d[a-a-n-zi
19' ti-an-zi pa-ta-an-na ^{GIŠ}GÌR.GUB-iš da-an-zi na-a[t
20' DUMU^{M[^{ES}]} É.GAL a-ap-pa pa-a-an-zi ta-az A-ŠAR-Š[U-NU ap-pa-an-
zi]
-

Vo[?]IV

- 1 [^{NINDA?}k]i-iš-tu-un ták-še-eš-<šar>-še-ta 4 NINDA x[
2 [x] NINDA 30-iš 1 NINDA ZI.ḤAR.ḤAR 25-iš x[
3 [x] ^{NINDA}wa-ga-a-da-aš 5 BÂN [

4 še-me-e-na-aš ḥu-u-up-pa-ra-aš šu-u-uš [
5 na-aš-ša-an ^{GIŠ}pu-u-ri-ia-aš BABBAR k[i-it-ta(-)
6 še-me-ḥu-ni-it šu-u-uš še-e-ra-a-š[-an

- 7 1 NINDA *ha-a-li-iš ha-aš-ti-ia-aš šar-x-*
8 *na-aš-ša-an* ^{GIŠ}*za-al-[wa-ni-*
-
- 9 *ha-du-kán še-e-er* ^{DUG}*ha-n[e-eš-ša-*
10 *pár-ša-an-da še-e-ra-aš-š[a-an*
11 ^{GIŠ}*pu-u-ri-aš* BABBAR *ki-it-[ta(-)*
12 *na-aš-ša-an* ^{GIŠ}*lu-u-la-[i-*
13 *na-aš-ša-an* ^{GIŠ}*lu-u-l[a-i-*
14 *šu-ma-an-za-ni ga-[*
15 *1-e e-ru-ḫi-in* KAŠ *x[*
16 *še-e-ra-aš-ša-an x[*
-
- 17 1 DUG[?] T[I[?]

Traduzione

Ro I[?]

§1 (x+1-5')

“Il re [domanda] da ber[e...], una pagnotta amara di grandi dimensioni [...]. Il re e la regina [prendono i panni per le ginocchia...] dispongono e [prendono il poggiatesta] di [...]. Gli impiegati di Palazzo entra[no e occupano i loro posti].”

§2 (6'-13')

“Il re e la regina si alza[no...] dall'*arkiu-* i cantori *šaḫtarilieš* [...]. D[icono] di andare sul tetto dell'edificio *makzi-*[...] dall'*arkiu-*. [...] andare [...] i giocolieri ed essi [...] e due a due con la mano [...]. Il coppiere dà una pagnotta al re; il re [...] prende e la porta via.”

§3 (14'-16')

“Un attendente al tavolo porta il pane *zippulašni-*, due [...], due pagnotte dolci sono deposte sul tavolo [...] a lato del tavolo [...].”

§4 (17'-20')

Il re domanda da bere; i coppieri [portano] le coppe [...] finiscono, il re e la regina pr[endono] i panni per le ginocchia [...] dispongono e prendono il poggiapiedi e l[o...]. Gli impiegati di Palazzo entrano e prendono i [loro] posti.

Vo² IV

§5 (1-3)

“Un *kištu-* (sta là), e la sua disposizione (è la seguente): 4 pani [...] pane “da 30”, un pane ZI.ĤAR.ĤAR “da 25” [..., x] pani *wagata-* di cinque BĀN [...].”

§6 (4-8)

“Una recipiente *huppar* pieno di *šemena-* [...] ed è disposto su dei vassoi *puri-* bianchi [...] riempito con *š.* [...] e sopra [...]. [...] una forma di pane “d’osso” [...] e su un tavolo *zaluwani-* [...].”

§7 (9-16)

“*hadukan* sopra un vaso *hane[šša[?]...]* spezzano e sopra [...] su dei vassoi *puri-* bianchi è/sono de[posto/i ...] e li [...] *lulai*[...] e li [...] *lulai*[...] al/sul *šuman-* [...] un contenitore *eruhi-* di birra [...] e sopra [...].”

Commento filologico

Ro² I

- 8'. Il sostantivo ^(È)*makizi(ya)-, makkizzi(ya)-* indica un edificio o una parte di questo, sovente menzionato contestualmente alla casa *hešta-*. Cf. CHD, P, p.123; HEG, L-M, p. 99.
- 9'. Per la proposta di integrazione *m[emianzi]* cf. CHD, L-N, p. 123. *Contra* E. Neu, 1980, p. 69, il quale legge al termine della riga 9': (...) *te ma-a-*[, ripreso da HEG, P, p. 375.
- 11'. La forma distributiva *2-at 2-at* potrebbe essere analizzata come uno strumentale con terminazione *-at*. Cf. H. A. Hoffner Jr. – C. Melchert, 2008, p. 156. *kiššarta* costituisce, assieme a *kiššarit*, il caso strumentale di *keššar*, “mano”.

- 17'. L'integrazione [ú-da-an-zi] è suggerita da KBo XXV 61, Ro[?] II 5', 13', Vo[?] 12; KBo XXV 62, Vo[?] 3'.

Vo[?] IV

1. Accolgo la proposta di E. Neu⁶⁸⁹ di emendare il testo come *ták-še-eš-<šar>-še-ta* sulla base di KBo XVII 29+, Ro I 6' A questo esempio si può aggiungere oggi KBo X 28, V 12. Così anche HEG, T, D/1, p. 47. Sulla sintassi di questo periodo si veda E. Rieken, 1999, p. 388.
9. *hadukan* potrebbe essere analizzato come un nom.-acc. neutro dell'aggettivo *haduga-*, “terribile” o, considerando il *-kan* finale una particella enclitica, come un imperativo di 3^a pers. sg. del verbo *hat-*, “asciugare”, “seccare” o come un nominativo-accusativo neutro di un sostantivo *hadu-* altrimenti non attestato⁶⁹⁰. Come riportato in autografia, e confermato dalla collazione sulla fotografia, il segno DUG al termine della riga è scritto con due cunei verticali semplici. In base alla lettura NI proposta da E. Neu⁶⁹¹ per il segno parzialmente leggibile dopo HA, si potrebbe pensare ad un'integrazione ^{DUG}*ha-n[e-eš-ša-*. Su questo tipo di recipiente si veda HW², pp. 145-148.
10. La forma *paršanda* è analizzabile come la 3^a pers. pl. del mediopassivo presente indicativo di *parš-*. Difficile dire quale significato si debba attribuire all'uso della forma mediopassiva nella frase in questione.
12. Come suggerito dal determinativo, il termine ^{Giš}*lula-* o ^{Giš}*lulai-* indica un non meglio identificato oggetto di legno⁶⁹².
14. Il termine *šuman* indica una pianta acquatica spesso usata nel corso di rituali. HEG, Š/2, p. 1149, a cui si rimanda per le attestazioni, traduce il sostantivo con “Schilfrohr”, “Birne” i.e. “canna”, “giunco”.
17. I due segni parzialmente leggibili sull'ultima riga del frammento vengono letti, seppur ipoteticamente, da E. Neu⁶⁹³ come 1 DUG[?] *N[AM-* o 1 ^{DUG}*x[*. In nota, lo stesso autore propone alternativamente la lettura 1 *ga-ti-x[*.

⁶⁸⁹ E. Neu, 1980, p. 70, n. 258.

⁶⁹⁰ Cf. HW², p. 525.

⁶⁹¹ E. Neu, 1980, p. 70.

⁶⁹² Cf. CHD, L-N, p. 80; HEG, L-M, p. 71.

⁶⁹³ E. Neu, 1980, p. 71.

Come nel caso di KBo XIII 227, non mi sembrano esservi elementi, dal punto di vista strutturale e contenutistico, per attribuire KBo XX 8 a CTH 631. Similitudini con KBo XIII 227 e KBo XX 8 sono state notate⁶⁹⁴ anche per quanto riguarda il gruppo di testi composto da KBo XXV 61+⁶⁹⁵, attribuito ipoteticamente alla festa del KILAM e inserito in CTH 627, e dai frammenti XXV 62 e 63⁶⁹⁶ (CTH 669), in *join* indiretto secondo le Concordanze di S. Košak⁶⁹⁷, i quali costituiscono un duplicato di KBo XXV 61+.

I frammenti del gruppo così composto descrivono un rito di libagione effettuato dalla coppia reale in onore di una serie di divinità ḫattiche. La frase LUGAL-*uš akuanna wekzi* sembra segnalare l'inizio della cerimonia. La libagione è effettuata in onore di un gruppo di divinità ḫattiche ben attestato in epoca antico ittita⁶⁹⁸, a cominciare dal *šalli ašešsar* della festa del KILAM. In KBo XXV 61+ il gruppo divino si delinea come segue: ^DIM ^{URU}Ziplanda, [Kataḫḫi], Ulza, Uliwa_ašu, [Katarzaš]u, Šušumaḫi, Šimmišu, Ḫara<t>ši e, dopo una lacuna che copre almeno due teonimi, Wa_awa_aḫšu. Sul verso della tavoletta si leggono poi i nomi Takieḫau, Kuzanišu e Taḫpillanu. Si tratta della sequenza di divinità, organizzate per coppie divine, che occupa le posizioni 28-33 nella cerimonia “del bere” che ha luogo durante la “grande assemblea” del KILAM⁶⁹⁹. In KBo XX 61 sono menzionati ^{URU}Ḫattuš Te<te>šḫapi [K]ataḫḫi, mentre in KBo XXV 62 si leggono i nomi di Tuḫašail e Zuliya.

Pur essendovi documentata la frase LUGAL-*uš akuanna wekzi*, né in KBo XIII 227 né in KBo XX 8 sono menzionate però divinità ḫattiche. Tale gruppo divino non risulta del resto attestato in alcuno dei testi attribuibili con certezza a CTH 631, nei quali – lo ricordiamo – la frase LUGAL-*uš akuwanna wekzi* non è mai documentata.

La cerimonia che segue alla libagione, e che prevede la disposizione di panni per le ginocchia e di un poggiapiedi, è descritta in tutti i frammenti minori fin qui analizzati. È la somiglianza di queste operazioni rituali con quella descritta in KBo XVII 74+ Ro I 9ss. // KBo XVII 11+, Ro I 9ss. a motivare a mio avviso l'inserimento di KBo XIII 227 e KBo XX 8 nel *corpus* dei testi del tuono. La stessa cerimonia è presente infatti in altri due frammenti attualmente inseriti in CTH 631, KUB XXXIV 120 e HFAC 50.

⁶⁹⁴ *Ivi*, pp. 69.

⁶⁹⁵ KBo XXV 61 + KUB XXXIX 94 + KBo XL 79. KBo XXV 61 è pubblicato da E. Neu, 1980, pp. 134-136; KUB XXXIX 94 da D. Groddek, 2002a, p. 39, il quale propone un *join* indiretto con KBo XXX 32.

⁶⁹⁶ Pubblicati da E. Neu, 1980, pp. 136-138.

⁶⁹⁷ S. Košak, *hethiter.net*: *hetkonk* (v. 1.87).

⁶⁹⁸ Cf. D. Yoshida, 1996, pp. 77-81.

⁶⁹⁹ *Ivi*, p. 77.

2.2.5.e KUB XXXIV 120

Trascrizione

- x+1 []x-zi x[
 2' []-zi LÚ^{MEŠ}G^{IŠ}BANŠUR (?)
 3' []x pa-an-zi LUGAL [
 4' [ge-nu-w]a-aš GAD^{HI.A} da-a[n-zi
 5' []x šu-up-pí-wa-aš-ḥa-n[a-al-li-ia-aš
 6' [ti-an-zi p]a-a-ta-an-na ^{GIŠ}GÌR.G[UB
 7' [da-an-zi ^{GIŠ}GÌR.GU]B ta-a-ga-an t[i-an-zi
 8' [^{LÚ}S]AGI.A ḥu-u-up-p[a-ri ši-pa-an-ti
 9' [pé]-e-d-a-i LUGAL-aš
-
- 10' (tracce)

Il piccolo frammento contiene la descrizione della medesima operazione rituale descritta in KBo XVII 74+, Ro I 9ss., l'azione, da parte degli attendenti al tavolo, di portare panni per le ginocchia e poggiapiedi al re e alla regina, i quali li dispongono rispettivamente sul *šuppiwašhanalli-* e a terra. Il frammento non costituisce un duplicato di KBo XVII 74+ dal momento che, dalla distribuzione del testo in KUB XXXIV 120, la successione delle operazioni non sembra essere esattamente la stessa in entrambi i documenti.

Il frammento è duplicato da un altro testo inserito in CTH 631, HFAC 50, le cui dimensioni estremamente limitate ne rendono però difficile l'analisi.

2.2.5.f HFAC 50 (NBC 11825)

- x+1 []x x [
 2 [L]UGAL-wa-aš MUNUS.[LUGAL-aš-ša
 3 [gi-nu-wa-aš GA]D^{HI.A} d[a-an-zi
 4 [šu-up-pí-wa]-aš-ḥa-n[a-al-li-ia-aš ti-an-zi
 5 [p]a-ta-an-n[a ^{GIŠ}GÌR.GUB

L'appartenenza dei due frammenti al corpus dei testi del tuono è possibile ma non certa. La descrizione del medesimo rito, implicante l'uso di panni per le ginocchia e di poggiapiedi da parte della coppia reale non è infatti a mio avviso sufficiente come criterio di attribuzione. I testi del tuono, pur includendo, in quanto *Festbeschreibungen*, riti e cerimonie tipiche di questa categoria testuale, descritti con un formulario *standard*, presentano alcune particolarità distintive sulla cui base è possibile stabilirne con ragionevole certezza il grado di appartenenza al corpus. Tra queste, come abbiamo osservato, vi è la menzione del tuono o la descrizione di riti che hanno luogo presso la finestra. Seppur attestato in KBo XVII 74+ // KBo XVII 11+, l'uso di oggetti rituali come il *genuwaš* GAD o il ^{GIŠ}GÌR.GUB non è, a mio avviso, un elemento distintivo delle feste del tuono, essendo presente, come osservato poco sopra, anche in testi, come KBo XIII 227 o KBo XXV 61+ e duplicati, la cui appartenenza al corpus è quasi certamente da escludere per ragioni contenutistiche e strutturali.

Un certo grado di affinità tra i frammenti finora analizzati è però certamente osservabile. La presenza di un formulario *standard*, con l'uso di espressioni come LUGAL-*uš akuwanna wekzi*, e la descrizione della medesima operazione rituale, sembrano delineare con evidenza un particolare gruppo di testi, per la maggior parte antico ittiti, caratterizzati da una certa omogeneità, e che certamente affondano le proprie radici nella medesima cultura religiosa che ha prodotto le feste del tuono. Allo stato attuale delle nostre conoscenze, non vi sono però elementi per ricondurre tali documenti alla stessa tipologia testuale. Una loro collocazione sotto CTH 670 è dunque, al momento, preferibile.

Considerazioni a parte merita il testo KBo XXV 51+, anch'esso attribuito a CTH 631:

2.2.5.g KBo XXV 51+⁷⁰⁰

Trascrizione

⁷⁰⁰ + KBo XXX 31 + FHL 117 + VSNF XII 53. Proposta di *join* di Th. van den Hout, 1999, p. 147. Cf. S. Košak, hethiter.net/: *hetkonk* (v. 1.87). Come correttamente riportato nelle *Concordanze*, il *join* tra KBo XXX 31 e KBo XVII 19 + KBo XXV 52 + KBo XXX 34, proposto da E. Neu, 1980, p. 113, è con ogni probabilità da escludere in considerazione del luogo di ritrovamento dei frammenti. KBo XXV 51 + KBo XXX 31 è stato trascritto da E. Neu, *ivi*, pp. 113-115. Cf. anche D. Groddek, 2002a, p. 38.

Ro² I

- x+1 []^{LÚ.MEŠ}MUḪALDIM LÚ^{MEŠ} GIŠ^{BANŠUR}
- 2' [-z]i UGULA^{LÚ.MEŠ}MUḪALDIM *ši-ú-ni*
- 3' []x *ták-kán ḫa-aš-ša-an* 1-ŠÚ
- 4' [*ḫu-ia-an-zi* (?) UGULA^{LÚ.M}]EŠ^{MUḪALDIM} *ḫa-aš-ši-i* 1-ŠÚ *ši-pa-an-ti*
- 5' []x 1-ŠÚ *ḫu-ia-an-zi*
- 6' [*ši-p]a-an-ti* ^{LÚ.MEŠ}MUḪALDIM LÚ^{MEŠ} GIŠ^{BANŠUR}
- 7' [(-)d]a²-an-zi UGULA^{LÚ.MEŠ}MUḪALDIM
DUMU.LUGAL
- 8' [*ḫu-i]a-an-te-eš* **ši-ú-na-an**
- 9' [*I-NA* É.GEŠTIN *p]é-da-an-zi* DUMU.LUGAL *ši-ú-ni*
- 10' [*a-ru-wa-a-iz-zi t]a-aš* *ti-e-ez-zi*
-
- 11' [*ta-aš* 7-ŠÚ *ir-ḫa-a-iz-zi* ^DU]TU ^D*me-ez-zu-ul-la*
- 12' [^D*te-li-pi-nu-u]n* ^DGAL.ZU ^D*taḫ-pi-il-la-nu-un*
- 13' [^D*ku-uz-za-ni-š]u-un* ^D*šu-šu-ma-ḫi-in*
- 14' [GIŠ^DINANNA.TUR DUMU.] LUGAL *a-ru-wa-iz-zi* UGULA^{LÚ.MEŠ}MUḪALDIM
- 15' [DUMU-li ^{NINDA}*ḫar-ši-in* *pár-šu-ul-l]i* *pa-a-i* DUMU.LUGAL-za *da-a-i*
-
- 16' [DUMU.LUGAL (...) *Iš]-TU* É.GEŠTIN *ú-iz-zi*
- 17' [*na-aš* *I-NA* ^É*ḫ]a-le-en-ti-u* *pa-iz-zi*
-
- 18' [LUGAL-uš *ḫal-m]a-¹š¹-it-ti* *ti-e-ez-zi* 2-e *e-ku-zi*
- 19' [^DUTU ^D*me-ez-z]u-ul-¹la¹-an-na* *ḫu-up-pa-ri* *ši-pa-an-ti*
- 20' [GIŠ^DINANNA GAL *wa-a]l-ḫa-an-zi* ^{LÚ.MEŠ}ALAM.ZU₉
- 21' [*pal-ú-eš-k]án-zi*
-
- 22' [LUGAL-uš *A-NA* ^{LÚ.MEŠ}ALAM.Z]U₉ 1 DUG GEŠTIN *ma-ni-ia-aḫ-ḫ[i]*
- 23' [^{LÚ}ALAM.ZU₉ *a-ru-wa-a-iz-zi* *ta-az* *da-a-i* (?) *t]a²* ¹*ma¹-a-al-di*
-
- 24' []-ru
- 25' []-a]š

26' []x-ŠU

(lacuna di alcune righe tra il frammento FHL 117 e il frammento VSNF XII 53)

29'' []-hi[?]

30'' []x-pát

31'' []x-ri-iš-z[i[?]

32'' []

33'' []-eš-ki-zi

Ro II[?]

x+1 7 e-^rku¹-z[i

2' ^DUTU ^DI[M[?]

3' ^Dhu-ul-l[a

4' {ras.}

5' LUGAL-uš ^D[

6' ta-aš pa-[

7' ^{DUG}ma-an-z[i

8' DINGIR MUNUS.LUGAL [

9' LUGAL-u[š

10' 2 e-[ku-zi

11' šī-p[a-an-ti

12' 2 [

13' aš-[

14' x[

(numero imprecisabile di righe mancanti)

x+1' ma-a-an [

2'' IŠTAR I-N[A

3''

4'' pi-an-[zi

5'' [LÚ]^{MEŠ} [

6'' LUGAL-uš [

7'' ta-aš x[

8'' UGULA ^{LÚ.MEŠ}MUḪALDIM [

9'' LUGAL-uš

10'' LUGAL-uš [

11'' ta-[aš

12'' LUGAL-[uš

13'' ^D[

(resto del testo in lacuna)

Traduzione

Ro I²

§1 (x+1-10³)

“[...] i cuochi e gli attendenti al tavolo [...]. Il responsabile dei cuochi [...] per il dio. [...] e [corrono] una volta al focolare, [il responsabile] dei cuochi liba una volta al focolare, [...] corrono una volta [...] [...] liba, i cuochi e gli attendenti al tavolo [...prendono/porta]no[?]. Il responsabile dei cuochi [...] il principe [...] corrono, e portano il dio [nella “casa del vino”], il principe [si inchina] al dio [e]d entra”

§2 (11'-15')

“[e offre sette volte nell’ordine: alla dea] Sole, a Mezzulla, [a Telipin]u, a GAL.ZU, a Taḥpillanu, [a Kuzzaniš]u, a Šušumaḫi. [La piccola lira (risuona). Il prin]cipe si inchina. Il responsabile dei cuochi dà [al principe una pagnotta a] pezzi; il principe (la) prende.”

§3 (16'-17')

“[Il principe] viene [dal]la “casa del vino” [e] va nel *ḫalentiu*.”

§4 (18'-21')

[Il re] (si) dispone sul trono e beve due volte: [alla dea Sole e a Mezz]ulla. (Si) liba in un vaso *ḫuppar*. La grande lira (risuona). Si colpiscono strumenti a percussione. I giocolieri [acclama]no.”

§5 (22'-23')

“[Il re] consegna una coppa di vino [ai cuoch]i. [Un cuoco si inchina e la prende] e recita.”

(la parte rimanente della colonna e le seguenti sono troppo frammentarie per consentire una traduzione)

Il testo, nella parte conservata, descrive dapprima una serie di operazioni cultuali che hanno luogo presso il focolare. La frase *ḫaššan 1-ŠU ḫuiyanzi* “corrono una volta al focolare”, è documentata anche in KUB X 28, I 6 (CTH 598), la festa invernale per la dea Sole di Arinna, oltre che in una serie di testi festivi antico-ittiti, tra i quali KBo LVI 46, II 15', 24'; KBo XXV 31, II 10; KBo XX 14 + KBo XXV 33, Ro 15'; KBo XXV 51, I 3⁷⁰¹. Dalla riga Ro I 8', il rito si sposta nell’edificio denominato “casa del vino”, É.GEŠTIN, dove ha luogo la libagione in onore di un gruppo divino particolare, composto da sette divinità ḫattiche: dea Sole, Mezzulla, Telipinu, GAL.ZU, Taḥpillanu, Kuzzanišu e Šušumaḫi. Il gruppo così composto è attestato anche nella già menzionata festa invernale per la dea Sole di Arinna CTH 598, in KBo XXIII 61 (CTH 670) e nelle celebrazioni che hanno luogo durante il settimo e l’ottavo giorno della festa AN.TAḪ.ŠUM^{SAR} nel tempio della dea Sole (CTH 621)⁷⁰². Quest’ultimo testo, in particolare, presenta forti elementi di somiglianza con il frammento qui in analisi. KBo

⁷⁰¹ Si vedano le attestazioni in HED 3, p. 221.

⁷⁰² Cf. D. Yoshida, 1992, pp. 144-148.

XXV 51+, Ro I x+8'-23' sembra infatti ripetere le operazioni rituali descritte in FHG 7 + KUB XXXIV 122 + KBo XXX 101+, Vo III, 7'-18'. Le cerimonie dell'AN.TAḪ.ŠUM^{SAR} nel tempio della dea Sole sono precedute da un rito di offerta in onore del gruppo divino sopra elencato, che ha luogo nella casa del LÚ.ZABAR.DAB. Tale funzionario ha dunque una funzione analoga a quella rivestita dal LÚ.GEŠTIN nel testo in analisi. Terminata la libagione, il DUMU.LUGAL, qui come in KBo XXV 51 officiante della cerimonia, si sposta nel tempio della divinità solare, dove effettua una ulteriore libagione per la coppia: dea Sole e Mezzulla. Nel testo in analisi, il principe si reca invece nel *ḫalentiu-*, dove effettua la medesima operazione. Sulla base del parallelo con KBo XX 44 + FHG 7 + KBo XXI 80+ Vo IV 12', la sequenza divina parzialmente leggibile nella colonna II di KBo XXV 51+ è ricostruibile come: ^DUTU - ^DIM – Mezzulla – Inara -Ḫulla - Telipinu - GAL.ZU⁷⁰³. Entrambe le cerimonie prevedono dunque offerte per due eptadi diverse. Nel caso della festa AN.TAḪ.ŠUM^{SAR}, queste hanno luogo nel tempio della divinità *ḫalki* (*ḫalkiyaš É-ir*), mentre lo stato frammentario in cui è conservata la seconda colonna di KBo XXV 51 non consente di conoscere il luogo di svolgimento dell'offerta.

Ci troviamo di fronte, evidentemente, alla celebrazione della medesima sequenza di riti in contesti festivi diversi. Nella festa AN.TAḪ.ŠUM^{SAR} vengono inglobate cerimonie minori, documentate già in epoca antico ittita e rivolte al culto di divinità ḫattiche e ittite organizzate in gruppi rigidamente strutturati. La presenza del DUMU.LUGAL si giustifica, secondo G. Torri, con la necessità di “ufficializzare” queste cerimonie secondarie, probabilmente legate a tradizioni locali, inserendole nel culto di stato⁷⁰⁴.

L'eptade composta da dea Sole, Mezzulla, Telipinu, GAL.ZU, Taḫpillanu, Kuzzanišu e Šušumaḫi non è attestata in nessun testo tra quelli attribuibili con certezza alla tipologia delle feste del tuono. Essa compare però in KBo XLIX 314 (1329/v), un frammento inserito in CTH 631 ma che con ogni probabilità deve essere collocato altrove.

⁷⁰³ Cf. D. Yoshida, 1992, p. 149.

⁷⁰⁴ G. Torri, 2004, p. 461.

2.2.5.h KBo XLIX 314⁷⁰⁵

Trascrizione

Col. sin.

x+1	[]x-ri- x x
2'	[]-kán-zi
3'	[]- ^r an ¹ -zi
<hr/>		
4'	[]x-an-zi
<hr/>		
5'	[]-nu-wa ¹ -aš-ša da-an-zi
<hr/>		
6'	[]x x

Col dr.

x+1	[]x x ^r ha ¹ -aš-[
2'	[UGULA ^{LÚ.MEŠ} MUḪALDIM] GEŠTIN ḥa-aš-ši-[i
3'	[^{LÚ}	pal-wa-ta]l-la-aš pal-w[a-a-iz-zi
<hr/>		
4'	[DUMU.LUGA]L a-ru-wa-a-iz-zi [
5'	[^{GI}]ŠBANŠUR NINDA.GUR ₄ .RA ^{HI.A} k[ar-
6'	[^{LÚ.M}]EŠMUḪALDIM A-NA NINDA.GUR ₄ .RA ^{HI.A} x[
7'	[x x]-pa	ḥa-aš-ša-an 1-ŠU ḥu-u-[ia-an-zi
8'	[^{LÚ}	pal-wa-ta]l-la-aš pal-wa-a-iz-zi [
9'	[na]-aš- ^r ta ¹	nam-ma ḥa-aš-ša-a[n
10'	[UGULA] ^{LÚ.MEŠ}	MUḪALDIM ḥa-aš-ši-i GEŠTIN 1-Š[U
11'	[^{LÚ}	pal]-wa-tal-la-aš pal-wa-a-i[z-zi
<hr/>		
12'	na-aš-ta	nam-ma ḥa-aš-ša-a[n
13'	UGULA ^{LÚ.MEŠ}	MUḪALDIM GEŠTIN ḥa-aš-ši-i [

⁷⁰⁵ Testo trascritto da D. Groddek, 2013, pp. 214-216.

- 14' ^{LÚ}*pal-wa-tal-la-aš pal-wa-a-iz-z[i*
-
- 15' ^{LÚ.MEŠ}MUḪALDIM ^{LÚ}^{MEŠ} ^{GIŠ}BANŠUR NINDA.¹GUR₄¹.[RA *da-an-zi*]
- 16' UGULA ^{LÚ.MEŠ}MUḪALDIM DUMU.LUGAL-*ia PA-NI* [
- 17' *ḫu-u-i-ia-an-te-eš nu* ¹NINDA¹.G[UR₄.RA
- 18' *I-NA É* ^{LÚ}ZABAR.DAB [*pé-da-an-zi*
-
- 19' [*t*a ¹DUMU¹.LUGAL 7 *ir-ḫa-[a-iz-zi* ^DUTU ^D*me-ez-zu-ul-la*]
- 20' [^D*te-l*]*i-pí-nu* ^DG[AL.ZU ^D*taḫ-pí-il-la-nu-un*]
- 21' [^D*k*]*u-uz-za-ni-š[u-un* ^D*šu-šu-ma-ši-in*]
- 22' []-*na-x*[

Traduzione

Col. dr.

§1 (x+1-3')

[...] focola[re...il responsabile dei cuochi...] vino al focola[re...]. Il recitatore *palwatalla-* recita [...].

§2 (4'-11')

[...il princi]pe si inchina [...] tavolo i pani [...]. [...]i cuochi le pagnotte [...] cor[rono] una volta al focolare [...]. Il recitatore *palwatalla-* recita [...]. [...] e di nuovo il focolare [...]. [Il responsabile] dei cuochi [...] una volta vino al focolare [...]. Il recitatore *palwatalla-* recita [...].

§3 (12'-14')

E di nuovo il focolare [...]. Il responsabile dei cuochi [...] vino al focolare. Il recitatore *palwatalla-* recita [...].

§4 (15'-18')

I cuochi e gli attendenti al tavolo [prendono] una pagnotta. Il responsabile dei cuochi e il principe davanti [...] corrono e [portano] la pagno[ttta...] nell' É LÚZABAR.DAB [...].

§5 (19'-22')

[E] il principe offre sette volte nell'ordine: [alla dea Sole, a Mezzulla, a Tel]ipinu, a G[AL.ZU, a Taḥpillanu, a K]uzzanišu [(e) a Šušumaḥi]. [...]

La menzione di offerte in onore del gruppo divino: ^DUTU – Mezzulla – Telipinu – GAL.ZU - Taḥpillanu – Kuzzanišu - Šušumaḥi consente di accostare il frammento 1329/v a KBo XXV 51+ e agli altri testi festivi di varia datazione menzionati in precedenza. Proprio la presenza di tale gruppo in diverse feste di epoca antico e medio ittita non consente però di attribuire con certezza il testo alla categoria delle feste del tuono. Queste, pur inserendosi in una tradizione ḥattica, non sembrano infatti prevedere riti in onore di gruppi divini di questo genere e in nessuna di esse è menzionato il DUMU.LUGAL.

In CTH 630, la festa della Luna e del tuono, e in particolare nel testo KBo XXV 78, Ro I 16-18 e Vo IV 17'-19', una sequenza di riti del tutto analoga a quella descritta in KBo XXV 51+ e nei testi dell' AN.TAḤ.ŠUM relativi alle cerimonie nel tempio della dea Sole è effettuata rispettivamente dal re, in un luogo non specificato⁷⁰⁶, e dal principe nella É LÚZABAR.DAB. Il gruppo divino, composto da ^DUTU - ^DIM - Mezzulla - Inara - Ḥulla - Telipinu - GAL.ZU, è lo stesso in entrambe le sequenze di offerta⁷⁰⁷. Si tratta dello stesso gruppo divino venerato, oltre che nel corso della festa AN.TAḤ.ŠUM^{SAR}, nella seconda colonna di KBo XXV 51+. La presenza del culto di eptadi divine di tradizione antico ittita deve essere considerata una particolarità di CTH 630 e non può a mio avviso essere estesa ad altre cerimonie festive legate al tuono. Tanto KBo XXV 51+ quanto KBo XLIX 314 devono essere perciò collocati sotto CTH 670, in mancanza di elementi certi che ne consentano un'attribuzione alla categoria testuale delle feste del tuono.

⁷⁰⁶ Secondo G. Torri, 2004, p. 465, potrebbe trattarsi del tempio di EN.ZU.

⁷⁰⁷ Si veda il commento alla p. 397.

2.2.5.i KBo XLIV 146⁷⁰⁸

Trascrizione

Col. sin.

x+1 [-h]a-la-[
 2' []

 3' []-zi nu-uš-ša-an
 4' []^DUG KU-KU-UB GEŠTIN SA₅
 5' []x-ia pé-ra-an ti-i-e-ez-zi

 6' [NIN]DA. 'GUR₄.RA¹ da-a-i na-an LUGAL-uš pár-ši-
 ia
 7' [na-an (?) A-NA] ^{GIŠ}BANŠUR da-a-i DUMU É.GAL 'LUGAL¹-i
 8' []x LUGAL-uš ^{GIŠ}AB-az ar-ḥa ši-pa-an-ti
 9' []x ^{GIŠ}pu-u-ri-ia-aš da-a-^ri¹ [
 10' []^DIM-ni a-<ru>-wa-iz-zi nu x[
 11' [KAŠ]. 'GEŠTIN¹-ia 'na¹-a[t-kán pa-ra-a pé-d]a-i

Col. dr.

x+1 x x [

 2' LUGAL MUNUS.L[UGAL
 3' GUB-aš a-ku-[wa-an-zi
 4' an-da x[
 5' ^{LÚ}SAG[
 6' LUGAL-uš [

 7' LUGAL MUNUS.LU[GAL

⁷⁰⁸ Testo trascritto da H. Roszkowska-Mutschler, 2007, pp. 136-137.
 292

- 8' LUGAL-*uš* [
9' *iš-ga-ru-ṛuh*¹ [
10' 1 NINDA.GUR₄.RA *EM-ŠA* x[
11' *a-aš-ka-az* ṛú¹-[*da-i*
12' LÚ.MEŠ²GA[L]A SÌ[R^{RU}
-
- 13' LUGAL MUNUS.LUGAL
14' [LU]GAL-*uš hu-up-pa-r*[*i ši-pa-an-ti*
15' [*i*š-*pa-an-du-it* x[
16' [t]a² LÚ.MEŠ²GALA [SÌR^{RU}
17' [L]ÚSAGI 1 NINDA.GUR₄.R[A
18' *na-an-kán* LÚSA[GI
-
- 19' [(x)]x-*ni* x[
20' [x x x] x [

Traduzione

Col. sin.

§2 (3'-5')

[...] e [...] una brocca di vino di colore rosso [...] dispone davanti a [...].

§3 (6'-11')

[...] prende una [pa]gnotta e il re la spezza [e la] dispone [sul] tavolo. Un impiegato di Palazzo [...] al re, il re effettua una libagione dalla finestra [...] pone sul vassoio *puri-* [...]. [...] si inchina al dio della tempesta e [...] e vino di birra e lo [porta via].

(Quanto conservato della colonna destra è troppo frammentario per consentire una traduzione)

Il frammento 76/1 presenta alcuni elementi che ne rendono l'attribuzione a CTH 631 perlomeno possibile. La colonna sinistra della tavola contiene la

descrizione di operazioni rituali che hanno luogo presso la finestra, ^{GIŠ}AB. Tra queste vi sono frazioni di pane (r. 6') e libagioni (r. 8'). L'uso di strumenti come il vassoio *puri-* e i recipienti *KUKUBU* e *iškaruḫ*, menzionati rispettivamente alla riga 4' della colonna sinistra e alla 9' della colonna destra, è documentato nelle cerimonie del tuono. In KBo XVII 75, Ro I 31-37 e in KBo XX 61, Ro II 29-36, un vassoio *puri-* di colore rosso è usato per deporre la brocca di vino davanti alla finestra nel corso dei preparativi alla libagione. Questa avviene, come nel frammento in analisi, dalla finestra (^{GIŠ}AB-*az arḫa*).

Particolarmente significativa, infine, mi sembra l'azione di inginocchiarsi al dio della tempesta, effettuata con ogni probabilità dal re e descritta, seppur in contesto frammentario, alla riga 10' della colonna di sinistra. Da tali elementi mi sembra che emerga una chiara affinità con i riti celebrati nel corso delle feste del tuono. Il *ductus* medio ittita del frammento, confermato dalla presenza della variante MS del segno DA, è del resto compatibile con quello della maggior parte dei componenti di questo genere.

2.2.5.1 Ulteriori frammenti

Il quadro dei frammenti ad oggi inseriti in CTH 631 si completa con alcuni brevi testi che, per loro limitate dimensioni, non offrono elementi di attribuzione attendibili.

KUB XXXII 132

Ro I

- 1 [ma]-a-an I-NA ^{URU}n[e-ri-ik (?)]
 - 2 [x EZ]EN₄ te-et-ḫi-iš-n[a-aš i-ia-anzi[?]]
 - 3 [x] 5 UDU^{HLA} 12 x[
 - 4 [x ^D]UG KU-KU-UB KAŠ x[
-
- 5 [] LUGAL I-NA É[
 - 6 []-uš ti-i-^re¹-[ez-zi

7 [pa-r]a-a e-e[p-zi

8 [x (x)]x-^rša¹ x[

Traduzione

Ro I

§1 (1-4)

Quando nella città di N[erik[?]...celebrano[?]] la festa del tuono [...], 5 pecore, 12 [...].
[...] un vaso di birra [...].

§2 (5-7)

[...] Il re nell'edificio [...] dispo[ne ... por]ge [...].

È la menzione di una festa “del tuono” alla riga 2 a motivare l’inserimento del frammento 89/a nel corpus dei testi del tuono. In realtà il documento non sembra corrispondere, per quanto è possibile leggere, a questa tipologia testuale, pur costituendo senza dubbio una descrizione di festa. In esso sembrano essere descritte, nella prima parte, le offerte destinate alla celebrazione della festa del tuono in una città del cui nome si è conservata soltanto parte del primo segno: N[e-. Una lettura N[erik è possibile seppur non del tutto certa. Una festa del tuono è infatti documentata tra le feste celebrate a Nerik anche nel testo KUB LIII 21, Vo 4⁷⁰⁹. Il paragrafo successivo sembra descrivere un rito eseguito dal sovrano all’interno di un edificio.

L’*incipit* del testo non corrisponde a quello tipico delle cerimonie raccolte in CTH 631, il cui avvio è sempre segnalato dallo scoppio di un tuono che interrompe un’azione del sovrano. In questo caso, invece, la cerimonia sembra configurarsi in qualche modo come un evento prestabilito e celebrato in una determinata occasione. Il dato è conforme all’ambiguità che caratterizza il genere testuale delle feste del tuono. La rottura della prima riga, introdotta dalla congiunzione *mān*, non consente purtroppo di sapere a quale circostanza è legata l’esecuzione della festa.

⁷⁰⁹ Si vedano in proposito le pp. 45-46.

In considerazione di tali incertezze si mantiene, sia pure con qualche dubbio, l'attribuzione a CTH 631.

IBoT 3.140

Trascrizione

x+1	[] x [
	2'	[]x ša-ra-a ú-en-z[i
	3'	[]- ^r a ^{1?} ħi-lam ¹ -ni e-ša-an-d[a
	4'	[]x nu a-ru-wa-an ħar-kán-z[i

Traduzione

§2 (2'-4')

[...] vengono sopra [...]. [...] nel *ħilammar* siedo]no [...] e si sono inchinati[

Il minuscolo frammento Bo 1023 non contiene elementi che ne giustificino l'attribuzione a CTH 631. Il testo è riconducibile certamente alla tipologia delle descrizioni di festa ma deve ad oggi essere collocato in CTH 670.

KBo XXX 80⁷¹⁰

Trascrizione

Ro[?]

x+1	[]- ^r ta ¹ -aš-x[
	2'	[LUGAL MUNUS.LUGAL ... TU]Š-aš/GU]B-aš a-ku-an-zi GIŠ	
		^D INANNA TUR	
	3'	[-u]n [?] LÚ.MEŠ [?] ne-šū-me-ni-eš SÌR ^{RU}

⁷¹⁰ Testo trascritto da D. Groddek, 2002a, p.115.

4'	[GIŠ] ^D INANNA GAL SÌR ^{RU}
5'	[S]ÌR ^{RU}
6'	[]-an-[zi]
Vo [?]		
x+1	[] LUGAL-ša x [
2'	[túh]-lu-uš- ^r ta ¹ [
3'	[^K]AM ma-a-na-pa ha-aš-ša-a[n-zi]
4'	[] x tu-un-na-ak-ki-i[š-na-
5'	[]-za a-ni-ia-at-te da-[a-i (x x)] x
6'	[]x-ta-aš kat-ta ti-e-ez-zi
7'	[]x ha-aš-ši-i da-a-i
8'	[ha-at-t]a-lu-aš GIŠ-i

Il testo KBo XXX 80 è collocato nelle Concordanze online di S. Košak tra i frammenti di CTH 631⁷¹¹. In realtà il frammento, gravemente lacunoso, non presenta elementi su cui basare tale attribuzione. Esso costituisce senza dubbio una *Festbeschreibung*. Nei paragrafi conservati del *recto* si fa menzione di una libagione, effettuata probabilmente dalla coppia reale, in onore di una divinità la cui indicazione è però persa in lacuna. Il rito è accompagnato dal suono della grande lira e dal canto dei cantori di Kaneš. L'altra faccia della tavoletta sembra contenere la descrizione della conclusione delle operazioni cultuali al termine della giornata e l'inizio delle cerimonie del giorno successivo, segnalato dall'apertura della tenda (*haššanzi*). A tale operazione fa seguito con ogni probabilità l'uscita del sovrano dal *tunnakkeššar* e la deposizione di offerte presso i luoghi sacri dell'edificio. Si tratta di operazioni standard tipiche delle

⁷¹¹ S. Košak, hethiter.net/: hetkonk (v. 1.87).

cerimonie ittite di carattere festivo, su cui non è possibile basare un'attribuzione del frammento a CTH 631.

CAPITOLO III

La festa della Luna e del Tuono (CTH 630)

3.1 INTRODUZIONE

Il testo i cui frammenti sono stati raccolti da E. Laroche in CTH 630 (*La lune et le tonnerre*), pur costituendo un documento di grande interesse per la nostra conoscenza delle feste ittite, non è ancora stato oggetto di studi specifici che riguardino il componimento nella sua interezza. Esso è stato studiato essenzialmente in relazione alla lunga lista di divinità hattiche documentata in KUB XXXII 135+ e in KBo XXI 88+. In un articolo del 1973 su tale lista divina⁷¹², E. Laroche ha correttamente sottolineato la matrice hattica del componimento, individuandone la genesi nell'unione di due cerimonie originariamente distinte e ritenendolo una rielaborazione scribale tarda, dell'epoca della cosiddetta "riforma" religiosa di Tuthaliya IV⁷¹³. Questo spiegherebbe, secondo lo studioso, l'aspetto arcaizzante che il testo mostra tanto dal punto di vista formale che da quello contenutistico. Alla luce del corpus dei testi del tuono raccolto in CTH 631, mi sembra che l'analisi di E. Laroche possa essere oggi ampliata. La festa della Luna e del tuono non può infatti, a mio avviso, essere compresa senza essere inserita nell'ambito più vasto delle cerimonie ittite del tuono. Come più volte osservato per i componimenti di CTH 631, è nel particolare significato attribuito dalla cultura ittita al tuono che hanno origine la cerimonia e il componimento che la descrive. Se si ammette che i testi di questo genere pervenutici corrispondano alle "feste del tuono" menzionate negli inventari cultuali, il che appare evidente, occorre spiegare il motivo del carattere di estemporaneità mostrato dagli *incipit* dei singoli componimenti. Questo è dovuto con ogni probabilità alla necessità di adattare la cerimonia a circostanze contingenti, legate all'attività e alla posizione occupata dal sovrano nel momento in cui il tuono, manifestandosi, rende necessaria la celebrazione della festa. In questo senso, è corretto dire che non esiste una "festa del tuono" intesa come cerimonia a se stante, ripetibile nel tempo con le stesse modalità. Ciò spiega anche, a mio avviso, perché, tra tutti i componimenti del tuono restituitici dagli archivi ittiti, di nessuno, con la sola, pur

⁷¹² E. Laroche, 1973, pp. 83-89.

⁷¹³ Il significato e le modalità di tale "riforma" vengono oggi considerevolmente riviste dagli studiosi. Si vedano in particolare le recenti considerazioni di M. Cammarosano, 2012, pp.345ss.

significativa, eccezione di KBo XVII 74 // KBo XVII 11, ci sono giunti duplicati. Ogni testo è legato ad una circostanza particolare e la conservazione di un esemplare per ciascuna modalità è evidentemente sufficiente.

L'eccezionalità di CTH 630 è data dalla sovrapposizione della festa del tuono ad una cerimonia festiva già in corso, e l'adattamento di quest'ultima al modello delle cerimonie ittite del tuono. Ci si potrebbe chiedere perché sia proprio l'oscura festa della luna, cerimonia peraltro di difficile interpretazione, ad essere oggetto di tale rielaborazione. Dal momento che il testo trae origine da una situazione concreta, ci si attenderebbe la presenza di componimenti analoghi incentrati su altre cerimonie festive. Eppure non vi è traccia di componimenti originati dalla fusione della festa del tuono con riti di altro genere. È possibile che questo sia da attribuire alla casualità dei ritrovamenti. Di molte delle feste che occupavano il calendario ittita non ci è giunto in effetti altro che il titolo. Un'altra possibilità è che il componimento rifletta la stessa concezione religiosa arcaica, probabilmente di matrice hattica, in cui devono essere cercate le origini del testo noto come "La luna che cade dal cielo"⁷¹⁴. Concezione religiosa a cui sarebbe da ricondurre il legame particolare che sembra unire in Anatolia l'astro lunare al fenomeno meteorologico del tuono.

Laroche sottolinea correttamente come il testo tragga origine da quella tradizione antico-ittita in cui abbiamo visto affondare le proprie radici le cerimonie ittite del tuono. L'arcaicità del componimento, nonostante la redazione più antica presenti un ductus medio-ittita, mi sembra confermata dall'evidente carattere hattico di molti elementi, *in primis* le già menzionate liste di divinità.

3.1.1 *La festa della Luna*

Come indicato nell'*incipit* della prima tavola del componimento, KBo XXXII 135+, Ro I 1-3, la festa della Luna e del Tuono ha luogo allorché il lavaggio purificatorio (*warpuwar*, in questo caso espresso dall'infinito *warpuwanzi*⁷¹⁵) effettuato in preparazione della festa del dio Luna, EZEN₄ D^DEN.ZU, e in particolare lo spostamento del sovrano dall'É.DU₁₀.ÚS.SA, la "casa del lavaggio", viene interrotto

⁷¹⁴ *Infra*, pp. 315ss.

⁷¹⁵ Si veda il commento a A, Ro I, 1.

dallo scoppio di un tuono e il sacerdote “uomo del dio della Tempesta” non è ancora intervenuto.

Nonostante l'enorme numero di testi di carattere festivo ritrovati negli archivi ittiti, la menzione della “festa della Luna” rimane ad oggi un *hapax*. Secondo E. Laroche⁷¹⁶, l'ideogramma EN.ZU indicherebbe qui non una divinità bensì l'astro, il corpo celeste e fenomeno fisico della luna. Questo anche in considerazione dell'accostamento di questo con il sostantivo *tethuwar*, che indica appunto il fenomeno fisico del tuono. In realtà, come il tuono, in questa tipologia di componimenti, non è scindibile dal dio della tempesta, che infatti viene subito fatto oggetto di offerte alle righe Ro I 10-15 della prima tavola (indicativa in questo senso è anche la presenza del sacerdote LÚ^{DU}⁷¹⁷), il corpo celeste non può essere del tutto separato dalla divinità lunare, il cui nome è infatti indicato dal numero astrologico 30 alla riga 8. La celebrazione di una festa connessa ad un fenomeno fisico mi sembra, secondo la concezione religiosa ittita, difficilmente separabile da quella della divinità di cui il fenomeno è manifestazione.

Una “festa della luna”, comunque, non risulta attestata altrove, tanto che alcuni hanno tentato, seppur in via del tutto ipotetica, di identificare questa cerimonia con una altrimenti non attestata “festa del mese”, EZEN₄ ITU^{KAM}, in onore della divinità lunare⁷¹⁸.

È a questo punto importante ricordare la distinzione, già evidenziata da Ph. Houwink ten Cate⁷¹⁹ e J. Klinger⁷²⁰, tra le regolari feste mensili documentate in onore di alcune divinità ittite e la “festa del Mese” in senso stretto, la grande cerimonia, della durata di tre giorni, celebrata tra gli ultimi giorni del mese e i primi del mese successivo, i cui frammenti, raccolti in CTH 591, sono stati pubblicati da J. Klinger⁷²¹. Entrambe le cerimonie sono indicate nei testi con l'espressione EZEN₄ ITU^(KAM), “festa del mese” ma rappresentano occasioni rituali ben distinte tra loro. Le feste mensili in onore della divinità cittadina rientravano nel calendario culturale locale e non prevedevano necessariamente la presenza del re. La data di celebrazione era variabile, cadendo all'inizio o alla metà del mese⁷²². La grande “festa del Mese” era invece a tutti

⁷¹⁶ E. Laroche, 1955, p. 17.

⁷¹⁷ *Infra*, pp. 386-387.

⁷¹⁸ È quanto sembra suggerire Ph. Houwink ten Cate, 1992, p. 94. Così anche J. Klinger, 1996, p. 253, n. 2.

⁷¹⁹ Ph. Houwink ten Cate, 1992, pp. 93-94.

⁷²⁰ J. Klinger, 1996, p. 253.

⁷²¹ J. Klinger, 1996.

⁷²² Cf. G. Del Monte, 1988, p. 55.

gli effetti una festa di stato, inserita nelle celebrazioni dell'AN.TAḪ.ŠUM^{SAR 723}, e come tale prevedeva la presenza della coppia reale. I rapporti, se esistenti, tra queste due forme della festa del Mese, sono ancora poco chiari e richiederebbero studi specifici.

Come correttamente osservato da E. Laroche⁷²⁴, il culto della luna si distingue in ambito ittita da quello riservato ad altre divinità ufficiali del Pantheon, come il dio della Tempesta o la divinità solare. Pur comparando nelle liste divine dei trattati, dall'epoca di Šuppiluliuma I, come “signore del giuramento”, associato alla paredra Ningal e ad Išhara, il dio luna non vi occupa mai posizioni di rilievo. Non si hanno tracce precise di un santuario né di un clero dedicato a questa divinità. Il suo culto, pur presente, sembra in qualche modo collegato alla sfera privata, personale, più che a quella del culto di stato, come evidenziato anche dalla sua associazione con divinità protettrici della casa come il focolare divinizzato⁷²⁵. La sfera di influenza del dio sembra rientrare quindi nel campo meno noto delle credenze popolari, solo parzialmente riflesse nella religione ufficiale. Alla luna, associata alle divinità dell'oltretomba⁷²⁶, viene attribuita la capacità di influire su fenomeni quali la malattia o la gravidanza. La relazione particolare tra il ciclo lunare e la gravidanza, comune a molte culture, è evidenziata anche dal termine *armahh-*, “rendere, diventare gravido”, derivato in *ahh-* dal termine ittita *arma-*, “luna”⁷²⁷. Strettamente collegati alla gravidanza sono molti *omina* lunari, dove all'astro notturno viene generalmente attribuito un influsso negativo⁷²⁸.

La luna, con l'evidenza visiva della sua crescita, diminuzione, scomparsa e rinascita, è naturalmente associata in molte culture all'idea di ritmo e ciclicità. In quanto astro in perenne mutamento, scandisce il tempo fisiologico e regola fenomeni di primaria importanza quali la fertilità, la sessualità e le precipitazioni atmosferiche, oltre a costituire la base più evidente per il calcolo dei giorni in molte civiltà⁷²⁹. Il calendario ittita, come ben mostrato da G. Del Monte⁷³⁰, è certamente basato sul ciclo lunare⁷³¹,

⁷²³ Una “festa del Mese” è menzionata tra le cerimonie del 5° giorno nella tavola di riepilogo KBo X 20. Cf. *infra*, p. 311-312. Cf. anche Ph. Houwink ten Cate, 1992, p. 94.

⁷²⁴ E. Laroche, 1955, p. 18. Sul culto delle divinità lunari in Anatolia si veda anche V. Haas, 1994, pp. 373-377.

⁷²⁵ Cf. V. Haas, 1994, pp. 273-275.

⁷²⁶ Si vedano in particolare i testi di CTH 645.

⁷²⁷ Cf. G. Beckman, 1983, p. 150, con riferimenti bibliografici.

⁷²⁸ Si vedano le considerazioni di M. Giorgieri, 2004, pp. 416-420, a proposito del rituale di Pittei KUB XLIV 4 + KBo XIII 241. Cf. anche V. Haas, 2008, pp. 147-151.

⁷²⁹ Sulla mistica lunare si veda M. Eliade, 2009, pp. 138-168.

⁷³⁰ G. Del Monte, 1988, pp. 51-56.

⁷³¹ Secondo Ph. Houwink ten Cate, 1992, p. 94, si tratterebbe di un mese sinodico, della durata di 29 giorni, 12 ore e 44 minuti. Il mese sinodico, alla base di tutti i calendari lunari, si può definire come la misura del tempo che intercorre tra un novilunio e quello successivo, dipendendo dall'allineamento della

come del resto indica anche la duplice valenza del sumerogramma ITU, utilizzato per indicare il mese ma anche la luna. Il numero astrologico del dio, 30, è anch'esso un chiaro riferimento alla durata del mese nel calendario lunare.

Le fasi lunari marcano quindi le divisioni fondamentali del mese, come emerge chiaramente da un testo rituale, KBo XXIX 204 + KUB XXXII 123⁷³²+ KBo XXIX 206, Vo III 17-18 (CTH 772)⁷³³: ⁽¹⁷⁾(...) *ma-a-an* ITU GIBIL / ⁽¹⁸⁾[(*ma-a-na-aš šu-un*)-*n*]*a-an-za ma-a-na-aš zi-in-na-an-za*, “sia che (sia) la luna nuova, sia la luna piena, sia la luna compiuta”⁷³⁴. Il primo termine, ITU GIBIL, indica l’inizio del mese segnalato dalla comparsa della luna crescente, l’ultimo, la sua fase finale. Il participio dal verbo *šunna-*, “riempire”, fa evidentemente riferimento alla luna piena. Dalle divisioni del mese dipende anche la celebrazione delle feste.

Il momento di passaggio da un mese a quello successivo ha un particolare valore simbolico e prevede di conseguenza cerimonie culturali in onore della luna e della divinità lunare che segnalano, con la loro evidenza, tale passaggio. Queste, pur essendo poco documentate, sembrano caratterizzate da alcuni elementi comuni, che includono riti di purificazione del sovrano, effettuati dalla particolare categoria di operatori culturali dei “sordi”, ed azioni rituali che avvengono su di un tetto, evidentemente di notte e alla presenza della luna⁷³⁵.

Esemplare in questo senso è il colofone del testo in *ductus* recente KUB LV 39⁷³⁶, nel quale la luna e la festa del mese sono menzionate contestualmente:

KUB LV 39, Vo IV

- 27’ DUB 1^{KAM} *QA-TI ma-a-an* ^D30-*aš ti-ia-zi*
 28’ LUGAL-*uš GIM-an A-NA E[ZEN₄].ITU^{KAM}*
 29’ *šu-uh-ḥa pa-iz-z[i pár-ku-i (?)] TUP-PU*

Luna con la Terra e il Sole. Il mese sidereo, più corto, misura invece il tempo reale di rivoluzione, vale a dire il tempo che impiega la Luna a ruotare di 360° intorno alla Terra.

⁷³² Erroneamente citato come KUB XXII 123 in G. Del Monte, 1988, p. 54.

⁷³³ Editto da F. Starke, 1985, pp. 304-315. Cf. anche G. Del Monte, 1988, pp. 54-55.

⁷³⁴ Traduzione di G. Del Monte, *ivi*, p. 55.

⁷³⁵ Molte azioni rituali ittite sembrano avere luogo su un tetto. Si veda in proposito N. Boysan-Dietrich, 1987, pp. 85-105. La natura dell’edificio sul cui tetto vengono effettuate le operazioni non è però mai indicata. Oltre ai riti in onore della divinità lunare, in tale luogo si possono svolgere operazioni culturali rivolte alla divinità solare, dunque eseguite di giorno. In KUB VI 45+, Ro I 8ss., (CTH 381) il sovrano si reca sul tetto per inginocchiarsi alla dea Sole di Arinna. Cf. I. Singer, 1996, pp. 7, 49-50.

⁷³⁶ D. Groddek, 2002b, pp. 65-69.

(27'-29') "Prima tavola. Completa. Quando compare la luna. Quando il re per la fe[sta] del Mese va sul tetto. Tavola [pulita?]⁷³⁷".

L'azione del sovrano di salire sul tetto per le celebrazioni della festa del Mese viene dunque direttamente collegata con l'apparire della luna nuova.

L'interpretazione di KUB LV 39 e la sua collocazione sono però estremamente complesse. Il testo viene generalmente attribuito a CTH 591, la grande festa del Mese, oppure inserito in CTH 645 tra i frammenti relativi ad una cerimonia in onore delle divinità inferi⁷³⁸. Il recto, mancante della prima parte, si apre con una serie di libagioni e di offerte, tra cui quella di un agnello nero all'oscura divinità Kuwašša (al loc. pl.)⁷³⁹, presso un focolare. Vale la pena notare come lo stesso teonimo sia menzionato anche in KUB II 13, Ro II 54'', testo relativo alla festa del Mese, dove la divinità riceve una pecora assieme a ^Dšiwatt, il giorno divinizzato. Le operazioni hanno luogo su un tetto. Alle righe 11'-12' della prima colonna il testo descrive infatti come il re scenda dal tetto per recarsi nel *tunnakkeššar*, la camera interna, e successivamente (r. 13') nel *halentiu-*. Due impiegati di palazzo portano giù dal tetto un vaso *KUKUBU* e un oggetto identificato dal sostantivo ^{GIŠ}*wera-*, forse un vassoio⁷⁴⁰. Dopo che su di esso sono stati deposti sette pani sottili, il ^{GIŠ}*wera-* viene collocato davanti alla finestra. Il re si inginocchia e si reca nuovamente sul tetto. La parte rimanente della prima colonna del recto e la seconda sono troppo frammentarie per comprendere la prosecuzione della cerimonia, che prevede, dopo la manipolazione del legno di ginepro *hulliš* da parte di un ^{LÚ}^U.^{HÚB}, un "sordo"⁷⁴¹, presso il ^{GIŠ}ŠEN, forse la grondaia (rr. 21'ss), e dell'olio puro da parte del capo degli impiegati di Palazzo, una serie di offerte per gli dèi maschili e Maliya. La presenza dei sordi e la materia utilizzata per il rito rimandano senza dubbio ad una cerimonia di purificazione del sovrano. Il *hulliš*, lo ricordiamo, è utilizzato in KBo XVII 74+ proprio a questo scopo.

La colonna III del verso contiene, alle righe 4'-8', 16'-22', 26'-32' e dalla riga 37' (Vo III termina alla r. 39'), una lista divina molto particolare, che include, oltre al dio della Tempesta e alla dea Inara, una serie di parti del corpo divinizzate: lo spirito *ištanzana-*, l'occhio *šakui-*, la fronte *hanta-*, l'orecchio *ištamana-*, la mano *keššar-* il

⁷³⁷ Integrazione di G. Del Monte, 1988, p. 55.

⁷³⁸ S. Košak, hethiter.net/: hetkonk (v. 1.87). Per l'edizione di CTH 645 si veda V. Haas – M. Wäfler, 1976, pp. 82ss.

⁷³⁹ Su cui si vedano le considerazioni di J. Klinger, 1996, pp. 579-580.

⁷⁴⁰ HHW², p. 226.

⁷⁴¹ Sul ruolo dei sordi nella ritualistica ittita si veda S. Velhartická, 2009, pp. 324-339.

ginocchio *genuwa-*, da identificarsi evidentemente con divinità protettrici delle rispettive parti corporee. La quarta colonna del verso, infine, sembra descrivere, in contesto molto frammentario, libagioni e frazioni di pane per alcune ipostasi del dio della Tempesta, tra cui il dio della Tempesta di Nerik e la dea *Ḫulla*. La cerimonia si conclude con la frazione di nove pagnotte sull'altare e l'offerta di vino ad un gruppo di nove divinità, tra cui: Mezzulla, il dio Luna, ^DKAL, *Ḫulla*, gli dèi della Tempesta di Zippalanda e di Nerik.

In considerazione delle corrispondenze, formali e contenutistiche, con CTH 645, e in particolare con il testo KBo XI 32, l'appartenenza di KUB LV 39 a CTH 591 è stata messa in dubbio da J. Klinger nella sua edizione della Festa del Mese⁷⁴². Alla conclusione opposta sono giunti studiosi come M. Popko, nell'edizione di KUB LVIII 38⁷⁴³, e Ph. Houwink ten Cate⁷⁴⁴.

Il rituale KBo XI 32⁷⁴⁵ prevede tre cerimonie di offerta distinte⁷⁴⁶. La luna è al centro della prima della serie, la cui descrizione è contenuta sul *recto* della tavoletta. Le operazioni rituali descritte includono l'offerta di una pecora nera, da parte del sovrano, alla Luna, e la frazione, da parte di un funzionario culturale, di dodici pani *tuhurai-*, corrispondenti forse ai 12 mesi dell'anno, seguita dalla loro deposizione in trenta ceste, in cui forse può forse vedere un riferimento ai trenta giorni del mese lunare. Il secondo rito prevede offerte in onore del focolare. Il responsabile degli impiegati di Palazzo porta dal tetto un vassoio, che viene successivamente deposto presso la finestra nella camera interna del *ḫalentiu-*. Dopo questa operazione vengono effettuate offerte per gli dèi maschili e il re si reca sul tetto. Al centro della terza cerimonia di offerte stanno gli dèi maschili e Maliya, davanti a cui il re si inginocchia. Seguono la manipolazione del legno di ginepro, da parte del sordo, presso la grondaia, e dell'olio puro da parte dell'impiegato di Palazzo, a cui fanno seguito, analogamente a KUB LV 39, offerte per gli dèi maschili e Maliya. Al termine della cerimonia si chiama un gruppo di divinità elencate per coppie: dio della Tempesta del cielo-“Madre (della) Terra” (*annaš daganzipaš*), dea Sole-Mezzulla, NIN.UR.TA/Šuwaliyat-Ḫalki, dio Luna-Išpanzašepa, focolare divinizzato-Ḫilašši, dèi maschili-Maliya, Waškuwattašši-Kuwanšes⁷⁴⁷.

⁷⁴² J. Klinger, 1996, p. 270.

⁷⁴³ M. Popko, KUB LVIII, p. V, con riferimenti bibliografici; *id.*, 1991b, p. 244.

⁷⁴⁴ Ph. Houwink ten Cate, 1992, p. 94.

⁷⁴⁵ Duplicato in: KBo XLIII 75, KUB LVII 110. Cf. S. Košak, *hethiter.net*: *hetkonk* (v. 1.86).

⁷⁴⁶ Cf. V. Haas, 1994, pp. 273-274.

⁷⁴⁷ Cf. D. Yoshida, 1996, pp. 85-86. Su questa tipologia di liste divine si veda anche E. Neu – H. Otten, 1972, pp. 183-185.

A KBo XI 32 viene generalmente associata una serie di testi la cui collocazione, analogamente a KUB LV 39, oscilla tra CTH 591 e CTH 645:

- KUB XLIII 30 (con il duplicato Bo 3991)
- Bo 3752 (con il duplicato KBo XXV 104)
- KUB XX 24 (+) KUB LVIII 38 (da III 33' ss. duplicato in KBo XXVII 40 Vo?⁷⁴⁸ x+1ss.)
- Bo 3302
- Bo 3390

Nella parte conservata di KUB XLIII 30⁷⁴⁸ (in *ductus* antico), che comprende all'incirca venti righe della seconda colonna del recto e della terza del verso, sono descritte offerte di vino e bevanda *marnuwan*, effettuate da parte del responsabile dei cuochi e del responsabile degli addetti al tavolo, presso la borsa *kurša-* e il focolare. Il sovrano effettua quindi una libagione in onore del gruppo divino: dea Sole di Arinna, dio della Tempesta, Mezzulla, Inara, Ḫulla (il testo è qui in lacuna ma l'integrazione del teonimo è probabile), Telipinu. Il verso della tavola, alle righe 3'-12', contiene una lunga serie di offerte allo stesso gruppo di divinità elencate per coppie che era oggetto della cerimonia di offerte conclusiva nel rituale KBo XI 32. Nella parte rimanente, un funzionario, il cui titolo cade in lacuna, e un capo degli impiegati di Palazzo mescolano (*šuhḫa-*) tritello, *šemehuna-* e fegato per (*ANA*) il responsabile dei sordi, UGULA LÚ.MEŠ Ú.ḪÚB, tramite un vaso *ḫuppi-*. Lo stesso impasto viene in seguito versato dal tetto per gli dèi maschili.

In Bo 3752 (duplicato in KBo XXV 104) troviamo, alle righe x+1-2', la frase *šara šuhḫa paizzi*, "sale sul tetto". Alla riga immediatamente successiva è invece menzionato, in contesto frammentario, un agnello nero. Alla riga 12' il re si inginocchia davanti alla divinità *Kuwašša*, che abbiamo visto menzionata anche in KUB II 13.

KUB XX 24+ contiene, nella terza colonna del recto, la descrizione di una serie di operazioni cultuali che hanno luogo presso la grondaia, e che comprendono riti di purificazione del re effettuati, anche in questo caso, da un "capo dei sordi", GAL Ú.ḪÚB (da identificarsi con l'UGULA LÚ.MEŠ Ú.ḪÚB di KUB XLIII 30), alternati a frazioni di pane eseguite da un impiegato di Palazzo. Direttamente collegata a queste operazioni è l'invocazione delle divinità del gruppo già osservato in KUB XLIII 30 e in

⁷⁴⁸ Cf. E. Neu, 1980, pp. 76-78. Il testo viene attribuito alla Festa della Luna e del Tuono da S. Velhartická, 2009, p. 326.

KUB LV 39. Il verso riporta invece frazioni di pane ed offerte alle parti del corpo divinizzate, inserite nel medesimo gruppo divino di KUB LV 39.

Bo 3302, un piccolo frammento in *ductus* recente, presenta, seppur in condizione estremamente frammentaria, la medesima situazione: indicative sono le menzioni di ^{GIŠ}*wera-* alle rr. x+1, 3'(?) 8', la presenza della frase [LUGAL-*u*]š *šuhḫaz paizzi*, “ il re viene dal tetto” alla r. 4' e delle divinità maschili e Maliya alla r. 11'. Presente è anche il GAL ^{LÚ.MEŠ}Ú.ḪUB, il “capo dei sordi” alla r. 12'.

Al medesimo gruppo potrebbe sembrerebbe infine appartenere il frammento inedito Bo 3390 (con il testo parallelo Bo 6168)⁷⁴⁹.

L'immagine che si ricava dall'analisi di questo gruppo di testi è indiscutibilmente quella di una forte omogeneità contenutistica e strutturale. La natura delle operazioni eseguite, i luoghi ed i partecipanti alle cerimonie sono indicativi dell'esistenza di una pratica rituale ben precisa, eseguita a mio avviso in occasione della luna nuova, forse per tutelare il sovrano da eventuali influssi negativi dell'astro, il che giustificherebbe la presenza, nel corso delle, cerimonie di operazioni dal chiaro carattere purificatorio.

D'altro canto occorre fare i conti con il colofone di KUB LV 39, dove la tavola è esplicitamente attribuita alla festa del mese. Ph. Houwink ten Cate ha sottolineato le consonanze, per quanto riguarda il luogo, i partecipanti e la tipologia di cerimonie, tra KUB LV 39 e KUB II 13. In questo testo⁷⁵⁰, che costituisce, come indicato nel colofone, l'ottava tavola della composizione, sono descritte le cerimonie del mattino del terzo e ultimo giorno della festa del Mese. L'analisi paleografica del testo mostra che si tratta di una copia tarda di un esemplare più antico⁷⁵¹.

Le operazioni cominciano quando il sovrano si reca nella casa del lavaggio per indossare i suoi paramenti rituali. Quando esce dall'edificio si reca nel Palazzo. Un “sordo” porta dell'acqua con un contenitore *akutalla-* d'argento e il re si lava le mani. Seguono una serie di operazioni che si svolgono nella camera interna: essenzialmente frazioni di pane e libagioni in onore di un gruppo di tredici divinità. Non vi sono riferimenti ad operazioni cultuali che si svolgono su un tetto, ma lo stato estremamente lacunoso della seconda colonna del recto rende a mio avviso estremamente probabile che queste fossero descritte in questa parte della tavola. L'espressione *katta ui[zzi]*, “scende”, conservata in Ro II 18', fa evidentemente riferimento all'azione del sovrano

⁷⁴⁹ Bo 3390 è duplicato di KBo XI 32 secondo S. Košak, hethiter.net/: hetkonk (v. 1.87).

⁷⁵⁰ Edito da J. Klinger, 1996, pp. 544-589.

⁷⁵¹ *Ivi*, p. 299.

di scendere dal tetto (cf. LUGAL-uš...šū-uh-ḫa-az GAM ú-iz-zi in KUB LV 39, Ro I 11'). La seconda colonna del testo, in particolare, mostra notevoli affinità con alcune operazioni cultuali descritte in KUB LV 39. Alla riga Ro II 24' viene menzionato il vassoio ^{GIŠ} *wera-*, che viene deposto presso la finestra subito prima di una libagione in onore degli dèi maschili. La menzione di “teste”, SAG.DU^{MEŠ} e “piedi”, GÌR^{MEŠ}, che vengono portati dal responsabile dei cuochi alla riga Ro II 34' e deposti presso il focolare, potrebbe richiamare le parti del corpo divinizzate presenti in KUB LV 39 e in KUB XX 24+. Dalla riga 51' il testo descrive la già menzionata offerta di una pecora al giorno divinizzato e a Kuwašša-. La pecora viene successivamente sacrificata ed il fegato cotto con il fuoco. Che proprio a questa operazione rituale si possa far riferimento nella festa della Luna e del Tuono, quando, alle righe Ro I 30-31 si menziona la pecora “che si è soliti servire al re per la festa del dio Luna”⁷⁵², è un'idea suggestiva ma allo stato attuale delle conoscenze difficile da confermare. La colonna si chiude con libagioni di birra e vino davanti al tavolo. La colonna III, il cui inizio si perde in lacuna, prevede libagioni in onore del gruppo divino: Šiwatt-, Ḫašamili, dèi di Kaneš, Ḫilašši, ^DU.GUR e Zuliya. Il resto della colonna descrive la preparazione di pani e la loro frazione per un altro gruppo divino composto da dodici divinità: Aškašepa, ^DMUNUS.LUGAL, Pirwa, ^DIMIN.IMIN.BI, gli dèi maschili di Maliya, gli dèi maschili di ^DKAL, gli dèi maschili del giorno divinizzato, gli dèi di Kaneš, Ḫašamili, Ḫilašši, ^DU.GUR e “i fiumi”. Come si nota, già a partire dalla terza colonna il testo diverge sensibilmente rispetto alle cerimonie per la luna nuova analizzate poco sopra.

Il terzo giorno della festa del Mese prevede dunque cerimonie molto simili a quelle documentate nei testi di CTH 645 e attribuite ad una cerimonia in onore delle divinità inferi. KUB LV 39, il cui colofone collega direttamente la cerimonia descritta alla festa del Mese, sembra presentare però una descrizione delle attività cultuali più dettagliata rispetto a KUB II 13. Secondo J. Klinger⁷⁵³, quanto descritto nei testi di CTH 645 non può essere attribuito con semplicità alla festa del Mese in quanto, sulla base dei colofoni conservati di CTH 591, tale cerimonia non potrebbe essere inserita che tra quelle del primo giorno, il che contrasta con la formula *QA-TI* nel colofone di KUB LV 39, la quale esclude ogni prosecuzione delle attività. In realtà, come osservato poco sopra, a mostrare le maggiori affinità con le cerimonie relative alla luna è proprio la

⁷⁵² *Infra*, p. 331.

⁷⁵³ J. Klinger, 1996, p. 270.

seconda colonna di KUB II 13, dove sono descritte le attività del terzo e ultimo giorno della festa del Mese. In questo senso la formula *QA-TI* di KUB LV 39 risulterebbe assolutamente logica.

Come riportato nel colofone di KUB II 13, la tavola rappresenta l'ottava e ultima della composizione, e contiene interamente la descrizione delle attività del terzo giorno. Per strano che possa apparire, l'ultima giornata della festa era quindi contenuta su una tavola sola su otto, con una notevole disomogeneità nell'organizzazione complessiva del materiale, a meno di non voler pensare all'esistenza di più serie con estensioni diverse⁷⁵⁴. Solo la seconda colonna di KUB II 13 sembra duplicare le operazioni descritte in KUB LV 39. A questo punto sembra ragionevole ipotizzare che quanto contenuto in KUB LV 39 costituisca la descrizione dettagliata di una cerimonia tra quelle che costituiscono la festa del Mese, celebrata nel corso del terzo giorno di celebrazioni. Una cerimonia del tutto particolare già presente in epoca antico ittita (cf. KUB XLIII 30), celebrata in onore della divinità lunare in occasione della luna nuova, e inserita tra i riti che compongono la festa del mese in epoca più tarda. Questo spiegherebbe il motivo per cui, dall'analisi paleografica, il testo KUB II 13 sembra costituire una redazione tarda di un originale più antico.

In altre parole, è a mio avviso possibile ipotizzare che dei riti originariamente eseguiti in occasione della luna nuova, il cui significato simbolico abbiamo già evidenziato, siano in qualche modo stati inclusi in una cerimonia festiva più ampia, della durata di tre giorni e celebrata in occasione del mese nuovo. Altri testi mi sembrano confermare questa ipotesi.

L'inizio del mese nuovo è segnalato dall'arrivo della luna nuova anche in KUB LX 121 (CTH 500)⁷⁵⁵, un tavola su una colonna contenente due rituali di derivazione kizzuwatnea. Il secondo di questi veniva celebrato per il dio Luna al passaggio del mese:

KUB LX 121, Vo

14 *ma-^ra-an¹ ITU GIBIL ku-wa-pí ti-i-e-zi nu-za A-NA ^DEN.ZU i-ia-at-ti-ia*
15 *ši-pa-an-ti nu ki-i da-an-zi*

⁷⁵⁴ Cf. J. Klinger, 1996, p. 258.

⁷⁵⁵ Testo edito da M. Popko, 1991, pp. 239-245. Cf. anche D. Groddek, 2006b, pp. 119-123.

- 16 9 NINDA.G[UR₄.RA] nu⁷⁵⁶ 1-iš-ša ŠA ½ tar-na-aš 1 ne-pí-iš ZÍD.DA
 ŠA ½ UP-NI
- 17 nu-uš-ša-an an-da MUL^{HLA} i-ia-an NINDA.Ì.E.DÉ<.A> me-ma-al 1
 GAL KAŠ-ia
-
- 18 nu ma-a-aḥ-ḥa-an GE₆-an-za ki-ša-ri ITU-kán ú-iz-zi nu A-NA
 MUNUS₅ia-ru-ḥé-pa
- 19 ME-E QA-TI pí-an-zi nu-za-kán QA-TE^{MEŠ}-ŠU a-ar-ri nu 1
 NINDA.GUR₄.RA <1/2> tar-na-aš
- 20 [pá]r-ši-ia na-an-kán A-NA 8 NINDA.†GUR₄.RA¹ kat-ta da-a-i
-
- 21 [x x-an šu-uḥ-ḥa ša-ra-a pé-e-da-a-i
 22 [A-NA] ^DEN.ZU pár-ši-ia nu NINDA<.Ì>.E.DÉ.A
 23 [x-da IŠ-TU ^{DUG}GAL KAŠ
 24 []
-

(14-15) “Quando da qualche parte comincia un mese nuovo, si fanno libagioni per il dio Luna e si prendono queste (cose): (16-17) nove pag[notte], ciascuna di mezzo *tarna-*, un cielo di mezzo pugno di lievito con cui si fanno stelle, pani grassi, lievito e una coppa di birra. (18-20) E quando è notte e viene il mese, si dà acqua per le mani alla donna Iaruḥepa, e (lei) si lava le mani. Spezza una pagnotta di <mezzo> *tarna-* e la depone sulle (altre) otto pagnotte. (21-24) [...] porta sul tetto [...]per] il dio Luna spezza, e il pane grasso [...] birra da una coppa [...].”

Il rituale per il mese nuovo viene dunque direttamente collegato al culto del dio Luna. La frase *mahḥan* GE₆=an=za kišari ITU=kán uizzi indica che il rito comincia di notte con il primo apparire della luna nuova. Il rituale eseguito in tale occasione prevede una sequenza di operazioni che hanno luogo sul tetto. Il lavaggio delle mani eseguito dalla donna Iaruḥepa, un nome di chiara origine hurrita, può essere interpretato come una cerimonia di purificazione.

⁷⁵⁶ J. Miller, 2004, p. 113 propone la lettura 9 NINDA.S[ÍG[?] UP]-NU per la riga Vo 16, rinviando a M. Popko, 1991b, 241-242, 246 per ulteriori commenti.

Interessante notare come anche il primo rituale contenuto nella tavola possa essere ricondotto in un certa misura al mese. La divinità Ḫašamili, che alle righe Ro 10'-11' riceve un'offerta di tre tipi diversi di pane ed è oggetto della cerimonia “del bere” alle righe Vo 2, 9, 10, è infatti direttamente collegata al mese nel rituale di Šušumanniga KUB VII 1, Vo IV 6' (CTH 390)⁷⁵⁷: *ma-a-an DUMU-li Ḫa-ša-mi-li-in ITU-mi-[aš] ši-pa-an-ti*, “Quando per il bambino offre (ad) Ḫašamili in un mese”.

Al momento di passaggio ad un mese nuovo sembra alludere anche l'espressione *REŠ ITU^{KAM}*, “testa del mese”, documentata in KBo IX 136, anch'esso un testo probabilmente facente parte della Festa del mese e inserito in CTH 591⁷⁵⁸:

KBo IX 136, Ro I

- 1 *I-NA RE-EŠ ITU^{KAM} LUGAL-uš a-ra-aḫ-za pa-iz-zi* [
- 2 *an-da-aš-ša-an ú-iz-zi nu-za SAG.DU-ZU* [
- 3 *wa-ar-ap-zi LUGAL-uš-ta Ḫa-le-en-t[i-u-az]*
- 4 *pa-ra-a ú-iz-zi ta-aš ar-ki-ú-i ti-[ia-zi]*

(1-4) “All’inizio del mese il re va fuori. [...] va dentro e lava/purifica la sua testa. Il re esce [dal] *ḫalentiu-* ed en[tra] nell’*arkiu-*.”

Anche in questo caso il rito prevede un lavaggio purificatore, eseguito con ogni probabilità nell’ambiente denominato *É.DU₁₀.ÚS.SA*, verosimilmente parte del *ḫalentiu-*, la residenza reale. Lo scoppio di un tuono durante lo spostamento del sovrano da questo edificio segnala la necessità di associare la cerimonia a quella del tuono in CTH 630.

La festa del Mese, nella cui articolazione culturale, come abbiamo visto, potrebbero essere confluiti dei riti in origine autonomi celebrati dal sovrano in occasione della luna nuova, sembra a sua volta entrare a far parte delle cerimonie della grande festa di primavera dell’*AN.TAḪ.ŠUM^{SAR}*.

La tavola di riepilogo conservata negli esemplari A = KBo X 20 // B = KUB XXX 39 // C = KUB X 94 // D = 438/s // E = KUB XLIV 39 (CTH 604)⁷⁵⁹ elenca, tra le

⁷⁵⁷ Cf. M. Popko, 1991, p. 245.

⁷⁵⁸ Edito da S. Alp, 1983, p. 334.

⁷⁵⁹ Cf. H. G. Güterbock, 1960, pp. 80-89; Ph. Houwink ten Cate, 1986, p. 96.

cerimonie del 4° e del 5° giorno, una purificazione effettuata dal sovrano in occasione della festa del Mese, a cui segue, il giorno successivo, l'azione di salire sul tetto.

Ro I

26 [(*lu-uk-kat-ti*)-*ma* (^{KUŠ})*kur-ša*-(*aš* ^{URU}*ta-ú-i-n*)]*ia pa-iz-z*[(*i*)]

27 [(LUGAL-*uš-ma-za*) *A-N*(*A EZEN*₄ *ITU wa-ar*)]-*ap-z*[(*i*)]

28 [(*I*)]*u-u*[(*k-kat*)-*ti*-(*ma* ^{KUŠ}*kur-ša*-*aš* ^{URU})] *t*[(*a-ú-i*)]-*ni-ia-az ú-iz-z*[*i*]

29 *na-aš* [^{UR}(^U*hi-ia-aš-na še-eš-zi*) LUGAL-*u(š-ma* ^š*u¹-uḫ-ḫa p*)]*a-iz*-[*zi*]

(26-29) “Il giorno dopo la borsa *kurša*- va a Tawiniya e il re si purifica per la festa del Mese. Il giorno dopo la borsa *kurša*- viene da Tawiniya, trascorre la notte a Hiyaša e il re va sul tetto.”

Nella sua *editio princeps* della tavola, basata sulle redazioni A, B e C, H. G. Güterbock integrava il testo facendo il soggetto dell'azione di salire, alla riga 28 la borsa *kurša*-⁷⁶⁰. Grazie al frammento KBo XXIV 112 è oggi assicurata la lettura [LUGAL-*u*]*š-ma-aš* in B, Vo 23'. Questo sembra del resto confermato anche da KUB LV 39, I 11'-20'.

Il testo è duplicato nella tavola KUB XXV 27 (CTH 629), un interessante documento contenente l'elenco delle feste regolari, (SAG.UŠ) che il sovrano ittita è tenuto a celebrare nel corso dell'anno, e in cui sono contenute sezioni relative alle tavole di riepilogo delle feste AN.TAḪ.ŠUM^{SAR} e *nuntarriašḫaš*:

KUB XXV 27, Ro I

7' [*lu-uk-kat-ti-ma* ^{KUŠ}*ku*]*r-ša-aš* ^{URU}*ta-ú-i-ni-ia*

8' [*pa-iz-zi I-NA*] É.GAL^{LIM}-*ma A-NA EZEN*.ITU^{KAM}

9' [*wa-ar-ap*]-*pu-wa-an-zi* (...)

“(7'-9') [Il giorno dopo la borsa *ku*]*rša* [va] a Tawiniya, e [nel] tempio (ha luogo) la purificazione per la festa del Mese.”

⁷⁶⁰ H.G. Güterbock, 1960, p 81.

Secondo Ph. Houwink ten Cate⁷⁶¹, il testo potrebbe essere stato redatto sulla base di un resoconto oracolare sul modello del celebre testo CTH 568.

Mi sembra che possano esservi pochi dubbi sul fatto che le cerimonie a cui la tavola di riepilogo allude altro non siano che quelle destinate alla luna nuova inserite nelle celebrazioni della festa del mese. Questa, a sua volta, viene inglobata nelle celebrazioni della grande festa di primavera. Il calendario culturale ittita si presenta insomma come estremamente mobile: esso si costituisce nel tempo attraverso rielaborazioni continue, per cui riti originariamente autonomi vengono inseriti in celebrazioni più vaste, le quali si evolvono nel tempo col mutare della sensibilità religiosa.

Parallelamente alle cerimonie effettuate in occasione della luna nuova e che segnalano il passaggio al mese successivo, il calendario religioso ittita prevede feste evidentemente associate alla luna piena, e dunque celebrate attorno alla metà del mese. Particolarmente interessante mi sembra quanto emerge da un passo relativo alla festa del mese in onore del dio della Tempesta di Nerik (CTH 672)⁷⁶²:

KBo II 4, Ro I

23 GIM-*an-ma* A-NA ITU^{KAM} UD 13^{KAM} *ti-ia-zi*
24 *nu* EGIR-*pa wa-ar-pu-ar ne-ku-uz-za me-hur*
25 LÚ^{DU} ^{DU} URU *ne-ri-ik* GIŠ *mu-uk-na-za*
26 *an-da-an hal-za-i*

“(24-26) Quando per il Mese inizia il tredicesimo giorno e di notte (ha luogo) di nuovo il lavaggio rituale, l’“uomo del dio della Tempesta chiama dentro il dio della Tempesta di Nerik con uno strumento *mukar*.”

KBo II 4 è stato recentemente associato da J. Součková⁷⁶³ ai frammenti di un editto di Tuthaliya IV relativo alla festa del Mese per il dio della Tempesta di Nerik pubblicati da H. Klengel in KUB LVI 48. La cerimonia di purificazione, *warpuwar*,

⁷⁶¹ Cf. Ph. Houwink ten Cate, 1986, pp. 99ss.

⁷⁶² Cf. J. Součková, 2010, pp. 279-300; V. Haas, 1970, pp. 281-292.

⁷⁶³ J. Součková, 2010, p. 279.

eseguita in occasione della festa del Mese, richiama evidentemente il “purificare”, *warpuwanzi*, menzionato, oltre che in KUB XXV 27, nella nell’*incipit* della festa della Luna e del tuono. Significativa mi sembra anche la menzione del sacerdote LÚ^DU incaricato di evocare, tramite l’uso di uno strumento musicale, il dio della Tempesta. La celebrazione congiunta della festa della luna e di quella del tuono dipende proprio, lo ricordiamo, dalla presenza o meno di questa figura sacerdotale. Lo strumento ^{GIŠ}*mukar*-compare nei testi associato al DUMU.LUGAL o al LÚ^DU, il quale è l’unico ad usarlo, a scopo catartico⁷⁶⁴ o, come in KBo II 4, per evocare una divinità benevola⁷⁶⁵. L’editto CTH 671 stabilisce due momenti mensili di offerta al dio della Tempesta di Nerik, a partire dal primo e dal 14° giorno del mese, ciascuno della durata di tre giorni. Il primo coincide evidentemente con la luna nuova, il secondo con il plenilunio.

Dai colofoni della seconda e della terza tavola della festa della Luna e del Tuono si evince che la durata complessiva della cerimonia è, anche in questo caso, di tre giorni.

Tra le feste stagionali celebrate in occasione della luna piena si può menzionare anche la festa *pudaha-* per Tešub e Hepat di Aleppo, eseguita a Ḫattuša dal 14° al 16° giorno dell’ottavo mese dell’anno.

La presenza contestuale di una cerimonia *warpuwar* e del LÚ^DU mi sembra collocare il testo sullo stesso sfondo delle cerimonie fin qui descritte, celebrate regolarmente, a livello locale, in onore della divinità lunare.

Alla luce di questi elementi, mi sembra che l’espressione EZEN₄^DEN.ZU-*aš* di CTH 630 sia meno oscura di quanto non appaia a prima vista. La festa rientra evidentemente nel quadro delle cerimonie ittite connesse con la luna e il mese. Sulla base di KUB LV 39, e delle consonanze già rilevate con il testo KUB II 13, credo che questa espressione possa stare a indicare la grande festa del Mese o, per meglio dire, l’antica festa in onore della luna nuova che segnalava l’inizio del mese, poi inglobata nelle celebrazioni dell’AN.TAḪ.ŠUM^{SAR}. La mancanza, nei frammenti attribuiti a CTH 591, di attestazioni relative al LÚ^DU, l’ “uomo del dio della Tempesta”, direttamente collegato alla festa della Luna nell’ *incipit* di KUB XXXII 135+, potrebbe essere spiegata con il fatto che in nessun frammento di quelli raccolti in CTH 591 viene descritto l’inizio della festa. Il sacerdote potrebbe svolgere un ruolo in questa fase del

⁷⁶⁴ Così ad esempio in IBoT I 36, II 44-46. Si vedano però le considerazioni di CHD, L-M, p. 323

⁷⁶⁵ Cf. CHD, L-M, p. 324.

rito, che come abbiamo visto prevede operazioni di lavaggio e di purificazione, per poi uscire di scena.

La Festa della Luna non costituirebbe dunque, come ipotizzato da Ph. Houwinkten Cate, una festa mensile in onore della divinità lunare sul modello della festa del mese per il dio della Tempesta di Nerik, ma si identificherebbe con la grande cerimonia della luna nuova, e quindi del mese nuovo, celebrata verosimilmente a Ḫattuša dal sovrano e dalla regina.

Contrariamente allo studioso, ritengo dunque che non vi siano elementi per pensare all'esistenza di due cerimonie distinte collegate ai movimenti della luna attorno alla terra, la festa del Mese e CTH 630, ma che al contrario l'espressione "festa della Luna" documentata in CTH 630 faccia riferimento proprio alla festa del Mese, e ad una sua sezione in particolare: quella dei rituali eseguiti dal sovrano in onore della divinità lunare.

A quale divinità lunare si faccia poi riferimento nel testo con l'espressione ^DEN.ZU è anch'esso un problema su cui vale la pena soffermarsi. Il sumerogramma indica il fenomeno fisico della luna, ma come già affermato in precedenza, questo è inseparabile dalla divinità lunare. Il corrispettivo ittita del sumerogramma è *arma-*. In considerazione della radice antico ittita del componimento, indicata chiaramente dalla lunga lista di divinità ḫattiche alle righe Vo IV 12'-25' della prima tavola, e delle affinità con il mito bililingue della "luna che cade dal cielo" (CTH 727), mi sembra ragionevole ipotizzare che l'ideogramma EN.ZU "nasconda" in questo caso la divinità lunare ḫattica Kašku.

3.1.2 *La Luna che cade dal cielo*

Il componimento mitologico bilingue ḫattico-ittita noto come "La Luna che cade dal cielo" (CTH 727)⁷⁶⁶ è stato spesso accostato a CTH 630 in ragione del legame che in entrambi i testi sembra unire la luna al fenomeno atmosferico del tuono⁷⁶⁷. Il mito vero e proprio risulta infatti inserito in una cornice costituita dal rituale celebrato dal LÚ^DU, il sacerdote del dio della tempesta, in occasione di temporali di particolare violenza.

⁷⁶⁶ Su cui si veda l'edizione di H.F. Schuster, 2002. Cf. anche A. Kammenhuber, 1955, pp. 102-123; E. Laroche, 1965, pp. 73-78; F.Pecchioli Daddi – A.M. Polvani, 1990, pp. 109-114.

⁷⁶⁷ Cf. H. S. Schuster, 2002, p. 647, F.Pecchioli Daddi – A.M. Polvani, 1990, p. 110.

Il testo è conservato in tre tavole la cui redazione risale all'epoca imperiale (NS)⁷⁶⁸. Un confronto fra le tre tavole mostra come due di esse, B e C, contengano una versione del testo per certi aspetti diversa rispetto ad A. In base a considerazioni paleografiche e contenutistiche, la versione B/C sembrerebbe inoltre essere datata ad un'epoca leggermente posteriore ad A.

Ad una breve introduzione, diversa nella versione A rispetto a quella contenuta in B e C, e in cui viene descritta la preparazione del materiale necessario per il rituale, segue il racconto bilingue del mito, pressoché identico nelle tre versioni. Il dio Luna, caduto dal cielo, viene incalzato dal furore degli elementi atmosferici scatenati dal dio della Tempesta. Impaurito, riceve l'aiuto della dea Ḫapantali e, successivamente, della dea Kamrušepa (Kataḫziwuri nella versione ḫattica). La parte seguente del mito è estremamente difficile da ricostruire. Pare comunque di comprendere che Kamrušepa riesca, tramite uno scongiuro, a ricondurre la Luna al suo posto nel cielo. Al mito seguono la descrizione del rituale vero e proprio, che comprende libagioni e frazioni di pane da parte del sacerdote del dio della Tempesta, e il colofone.

Dall'analisi di A. Kammenhuber⁷⁶⁹ è emerso con chiarezza come la versione ḫattica del mito costituisca il testo l'originale, di cui la redazione ittita rappresenterebbe una semplice traduzione. La sintassi anomala della versione ittita denuncia infatti chiaramente la dipendenza da un modello. L'uso di canti ḫattici per scopi cerimoniali e il loro inserimento all'interno di composizioni scritte è del resto una prassi ben consolidata nel mondo ittita.

Il dato è interessante in quanto getta luce su quel sostrato religioso ḫattico in cui sono a mio avviso da ricercare le origini dei riti ittiti connessi con il tuono. Seppur conservato in copie di età imperiale, il rituale che funge da cornice al mito della luna che cade dal cielo e la concezione religiosa che ad esso sottosta hanno a mio avviso origini più antiche.

La formula incipitaria del testo *mān*^D*U-aš tetḫeškizzi...nu...* consente di accostare il testo alle cerimonie del tuono già analizzate inserite in CTH 631. Questa, come abbiamo visto, si differenzia nella versione A rispetto a B e C.

Versione A = KUB XXVIII 4 (Bo 446)

⁷⁶⁸ Approfondite considerazioni sulla redazione, la datazione e i rapporti reciproci delle tre versioni si trovano in H. S. Schuster, 2002, pp. 339ss.

⁷⁶⁹ A. Kammenhuber, 1955, pp. 104-105.

(7-8) “(...) quando il dio della Tempesta [prend]e a tuo[nare], l’uomo del dio della Tempesta spezza una pagnotta, offre latte [dolce e vino] e [recita] in ḫattico nel modo seguente (...)”⁷⁷¹.

La costruzione seriale con il supino + *dai-* prende qui il posto dell’usuale forma verbale al presente.

La cerimonia che fa da cornice alla narrazione mitologica sembra rientrare dunque nella categoria dei testi del tuono analizzati nel capitolo II. Il mito ḫattico sulla caduta del dio Luna è stato inserito, in epoca successiva, in due diversi rituali contro il tuono. Con le parole di A. Kammenhuber: “Das “Mondmärchen” stellt also eine Einlage in ein Ritual, SISKUR₃, gegen Gewitter dar, das der LÚ^DX zur Besänftigung des Wettergottes des Himmels (...), der seinerseits auch Herr über den Donner ist, vollzieht”⁷⁷². Dal momento che a quel tempo il ḫattico non era con ogni probabilità più compreso, alla versione originale del mito è stata affiancata la traduzione ittita.

Rispetto alle composizioni di CTH 631, caratterizzate dalla struttura tipica dei testi di festa, la cerimonia descritta si configura chiaramente come un rituale.

Alla prassi del rituale rimanda chiaramente l’elenco della materia magica presente, sia pure con differenze sostanziali tra le due versioni, nella prima parte del testo. In A l’uomo del dio della tempesta prepara: due tori, degli oggetti di metallo, tra cui un pugnale e un’ascia di rame, dei lacci di lana colorati, uno rotto, uno bianco e uno nero. L’uso di pezzi di stoffa colorati, in particolare, è tipico della ritualistica ittita⁷⁷³. Nella versione B e C, la materia predisposta per il rituale comprende: un bue, cinque pecore, un vaso *haniša-* di bevanda *tawal*, nove pagnotte di mezzo *UPNU*, due pani caldi, un formaggio acido di un *UPNU*, frutta, un vaso di miele e del sale⁷⁷⁴. La parte centrale e conclusiva del rituale, descritte dopo l’inserimento del mito nelle versioni A e C, mostrano invece un andamento più vicino a quello delle feste: il sacerdote compie una serie di libagioni in onore del dio della Tempesta, intervallate da frazioni di pani. In particolare, egli beve simboli e attributi del dio: i due tori, con ogni probabilità da identificare nei due animali sacri del dio della tempesta nella tradizione hurrita, Šeri e Ḫurri, il carro, un’arma (una lancia, ^{GIŠ}ŠUKUR, secondo la proposta di integrazione di

⁷⁷¹ Traduzione e integrazioni tratte da H.S. Schuster, 2002, pp. 382-383.

⁷⁷² A. Kammenhuber, 1955, p. 104.

⁷⁷³ Cf. V. Haas, 2003, pp. 614ss.

⁷⁷⁴ Sulla natura di tali offerte si veda F. Pecchioli Daddi – A. M. Polvani, 1990, p. 112, n. 5-8.

E. Laroche⁷⁷⁵), tuoni, fulmini, nuvole e pioggia. Subito dopo ad essere bevute dal sacerdote sono invece “le paure e le angosce del dio della Tempesta”⁷⁷⁶. La cerimonia si conclude con una libagione effettuata dall’uomo del dio della tempesta nel tempio del dio, davanti al dio della tempesta del cielo.

Seppur conservato in copie tarde, il rituale descritto potrebbe costituire il nucleo originale delle cerimonie ittite raccolte in CTH 631. Questi componimenti potrebbero rappresentare in qualche modo una elaborazione e uno sviluppo dell’antico rituale del tuono, allargato a costituire una festa articolata su più giorni come in KBo XVII 74+. Una volta fissato e istituzionalizzato, il rito diventa parte del calendario culturale e assume il carattere di una cerimonia regolare, celebrata in occasioni prestabilite, seppur con differenze dovute a circostanze contingenti. In ogni caso, esso è il prodotto della medesima sensibilità religiosa che sta alla base della celebrazione delle feste del tuono.

Quale significato assume dunque l’inserimento del mito hattico nel testo in questione? Nelle parti rituali del componimento non troviamo infatti menzione della luna né di operazioni culturali in qualche modo ad essa collegate⁷⁷⁷. Alla luce di quanto osservato a proposito dell’importanza attribuita nella religione ittita alle fasi lunari, e in particolare alla luna nuova come momento di passaggio tra un mese e l’altro, si può pensare che l’inserimento del mito abbia un carattere eziologico e intenda fornire in qualche modo la spiegazione di un oscuramento dell’astro, forse in seguito a un’eclissi o, più banalmente, durante il novilunio, avvenuto evidentemente in concomitanza con un violento temporale. La connessione dei due fenomeni, ipotesi già di A. Kammenhuber⁷⁷⁸ successivamente respinta H. S. Schuster⁷⁷⁹, suscita evidentemente un timore religioso tale da rendere necessaria una precisa operazione culturale. Il rituale del tuono descritto nel testo sarebbe dunque pre-esistente al racconto eziologico relativo alla luna, che abbiamo visto essere di chiara derivazione hattica. Questo mi sembra particolarmente interessante in quanto riconduce il rito nell’ambito delle pratiche religiose anatoliche più antiche.

Meno probabile mi pare l’ipotesi di H. S. Schuster, secondo cui il mito, sul modello dei miti ittiti della scomparsa, descriverebbe gli effetti negativi dovuti alla

⁷⁷⁵ E. Laroche, 1965, p. 77.

⁷⁷⁶ Secondo la traduzione di F. Pecchioli Daddi – A.M. Polvani, 1990, p. 114.

⁷⁷⁷ Così già H. S. Schuster, 2002, p. 647: “Doch was hat dies alles mit dem Mond zu tun? Schliesslich haben wir ein reines Gewitterritual vor uns, und (...) deutet doch ihm Einleitungsritual kein einziges Wort darauf hin, dass irgendwo eine rituelle Handlung mit dem ‘Mond’ in Zusammenhang gebracht werden könnte”.

⁷⁷⁸ A. Kammenhuber, 1955, p. 114.

⁷⁷⁹ H.S. Schuster, 2002, p. 640, n. 1287.

scomparsa della luna dalla sua sede naturale, analogamente al rituale del tuono, eseguito per prevenire le conseguenze della manifestazione violenta del dio della tempesta⁷⁸⁰.

Il testo si distingue dunque piuttosto nettamente alla festa della luna e del tuono, a cui pure viene sovente accostato: laddove questa è originata dallo scoppio di un tuono durante una cerimonia della luna nuova, da identificare forse con la cerimonia che i testi definiscono “festa del mese”, qui ci troveremmo di fronte invece ad un particolare fenomeno lunare che avviene in concomitanza con un temporale, il che motiva l’inserimento del racconto hattico all’interno della descrizione di un rituale del tuono pre-esistente. La luna e il tuono sono fenomeni presenti in entrambi i componimenti, ma ben diverso è il ruolo da essi svolto e il significato attribuito alla connessione tra i due fenomeni, che è religioso/teologico nel caso di CTH 630, eziologico nel caso di CTH 727.

Nei paragrafi seguenti presentiamo la prima edizione completa della Festa della Luna e del Tuono, corredata di commento filologico ed analisi del contenuto. A parte, saranno oggetto di analisi i frammenti minori, inseriti nello stesso numero di catalogo ma la cui attribuzione è tuttora estremamente incerta.

3.2 IL TESTO

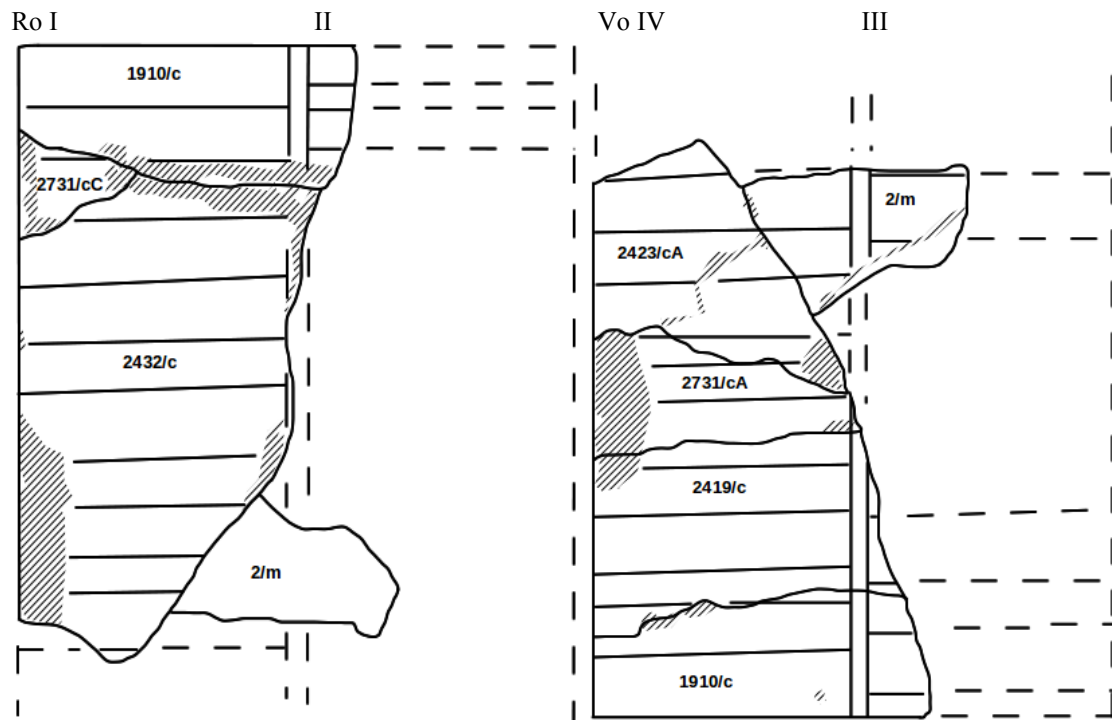
3.2.1 *Disposizione dei frammenti:*

Prima giornata:

Redazione A

Frammento	Edizione	CTH	<i>Ductus</i>	Luogo di ritrovamento
1910/c	KUB XXXII 135	630	MS	Büyükkale A
+ 2419/c	KBo XXI 85			Büyükkale A
+ 2423/c	KBo XXI 85			Büyükkale A
+ 2432/c	KBo XXI 85			Büyükkale A
+ 2731/c	KBo XXI 85			Büyükkale A
+ 2/m	KBo VIII 109			Büyükkale A
(+) 1216/c	KBo XXXVIII 3			Büyükkale A

⁷⁸⁰ H.S. Schuster, 2002, p. 647.



Redazione B

Frammento	108/r
Edizione	KBo XX 63
CTH	630
Ductus	MS
Luogo di ritrovamento	Büyükale K

Seconda giornata:

Redazione A

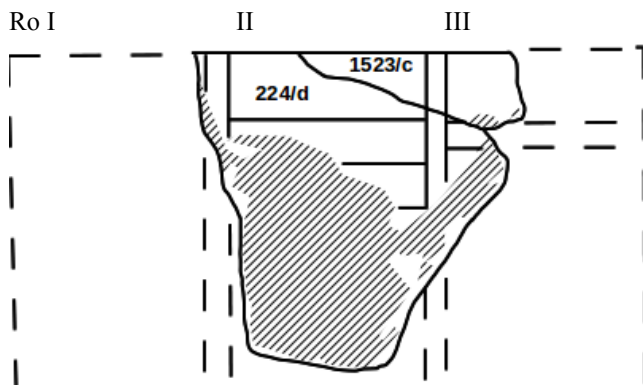
Frammento	2015/u
Edizione	KBo XXV 178
CTH	630
Ductus	NS
Luogo di ritrovamento	Büyükale A

⁷⁸¹ Da S. Košak, hethiter.net/: hetkonk (v. 1.87).

Redazione B²

Frammento	Edizione	CTH	Ductus	Luogo di ritrovamento
1523/c	KBo XXI 88	630	ENS	Büyükkale, A
+ 224/d	KBo XX 70			Büyükkale, B

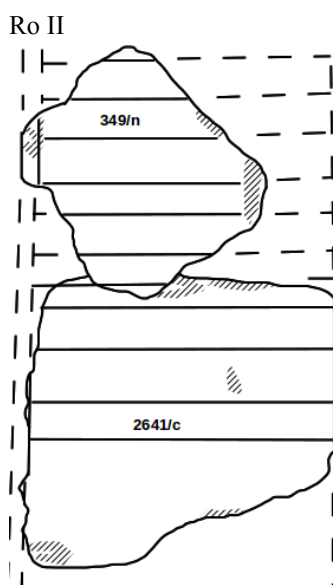
Joinskizze⁷⁸²



Terza giornata

Frammento	Edizione	CTH	Ductus	Luogo di ritrovamento
2641/c	KBo XXIII 64	630	MS	Büyükkale, A
+ 349/n	KBo XXIV 88			Büyükkale, A

Joinskizze⁷⁸³



⁷⁸² Da S. Košak, hethiter.net/: hetkonk (v. 1.87).

⁷⁸³ Da S. Košak, hethiter.net/: hetkonk (v. 1.87).

Frammenti di attribuzione incerta

Frammento	Edizione	CTH	Ductus	Luogo di ritrovamento
Bo 848	KUB LI 78	630	NS	?
145/v	KBo LIV 121	630	?	Tempio 1
877/z	KBo XXII 192	630	NS	Tempio 1
921/z	KBo XXII 183	669	NS	Tempio 1
285/w	KBo LVIII 152	670	NS	Tempio 1
457/b+ 465/b	KBo XXV 191	630 [?]	MS	Büyükkale A
1903/u	KBo LVI 80	630	LNS	Haus am Hang

3.2.2 *I colofoni*

Di tre frammenti tra quelli relativi alla festa della luna e del tuono ci sono giunti i colofoni. Si tratta di KUB XXXII 135 (1910/c), KBo XXV 178 (2015/u) e KBo XXIII 64 (2641/c). Vediamoli nell'ordine:

KUB XXXII 135, Vo IV

59' DUB 1^{KAM} EZEN₄^DEN.ZU EZEN₄ *te-et-ḫu-wa-ša*
60' *ku-wa-pí an-da i-mi-ia-at-ta-ri Ú-UL QA-TI*

“Tavola uno della festa della luna e del tuono. Quando vengono unite. Non finita.”

KBo XXV 178, Vo IV

20' [DUB]2^{KAM} ŠA UD 2^{KAM} EZEN₄^DEN.ZU [
21' [Ú[?] EZEN₄ *te*]-*et-ḫu-wa-aš-ša ku-wa-pí [an-da i-mi-ia-at-ta-ri]*
22' [Ú-UL] QA-TI

“[Tavola] x del secondo giorno della festa della luna [(...) e della festa] del tuono. Quando [vengono unite. Non] finita.”

KBo XXIII 64, Vo III

39' [DUB] x+1^{KAM} ŠA UD 3^{KAM} EZEN₄^D[EN.ZU]
40' [EZEN₄ *te*]-*et-ḫu-wa-ša [a ku-wa-pí an-da i-mi-ia-at-ta-ri]*
41' [Ú-U]L[?] QA-TI[?] [

“[Tavola x] del terzo giorno della festa della [luna e della festa] del tuo[no. Quando vengono unite. No]n finita[?]”.

In base ai tre colofoni qui sopra riportati, è possibile ordinare i frammenti in sequenza, pur tenendo conto che si tratta di redazioni diverse, almeno una delle quali, KBo XXV 178+, sicuramente più recente rispetto alle altre. A questo si aggiunge il fatto che i colofoni appartengono chiaramente a serie diverse. Analogamente a quanto osservato da I. Singer a proposito dei colofoni della festa del KILAM⁷⁸⁴ (CTH 627), si nota infatti la presenza di una serie organizzata secondo l'ordine delle tavolette, rappresentata da KUB XXXII 135+, e di una serie organizzata secondo la successione dei giorni, di cui sembrerebbero far parte gli altri due colofoni. Purtroppo non è stata rinvenuta, ad oggi, una tavola di catalogo in cui vi siano riferimenti a tali composizioni, la quale ci permetterebbe di comprendere se le due serie venissero usate contemporaneamente o se costituissero invece edizioni diverse e successive del componimento. L'analisi del *ductus* potrebbe in questo senso dare maggiori indicazioni circa la cronologia dei testi⁷⁸⁵, pur lasciando irrisolti i problemi relativi al loro utilizzo e alla loro presenza negli archivi.

I colofoni mostrano come la festa della luna e del tuono avesse una durata di almeno tre giorni, forse superiore, in accordo con la durata usuale delle cerimonie di primavera. La descrizione di ciascuna giornata della festa era contenuta su più tavole, come segnalato dalla formula *ŪL QATI*, presente sicuramente in KUB XXXII 135 e in KBo XXV 178, mentre la rottura della tavoletta in KBo XXIII 64 non consente di avere certezze in proposito⁷⁸⁶. Tale formula indica, secondo una consuetudine già mesopotamica⁷⁸⁷, se la tavola è seguita da un'altra oppure no, e fa quindi riferimento alla composizione nella sua interezza, non alla descrizione della singola giornata.

Dall'osservazione dei colofoni dei testi di festa⁷⁸⁸ si nota come la maggior parte delle cerimonie festive ittite di durata superiore ad un giorno venisse registrata su più tavolette. Il colofone della festa del Mese CTH 591, contenuto in KUB II 13, segnala ad esempio la tavoletta come l'ottava della composizione, relativa al terzo giorno. In rarissimi casi si osserva che sulla medesima tavola è contenuta la descrizione di più giorni. È il caso ad esempio di KUB X 63, Vo IV 13'-16', la festa invernale per Ištar di Ninive (CTH 713), dove troviamo che il secondo, il terzo e il quarto giorno della cerimonia sono registrati sulla stessa tavola.

⁷⁸⁴ I. Singer, 1983, pp. 40-48.

⁷⁸⁵ Si veda in proposito il paragrafo 3.2.3.

⁷⁸⁶ Si veda il commento a KBo XXIII 64, Vo III 39'.

⁷⁸⁷ Cf. C. Karasu, 2001, pp. 248-254.

⁷⁸⁸ Un elenco completo dei colofoni dei testi di festa ad oggi documentati è contenuto in W. Waal, 2010, pp. 391-492.

Nella norma, ad ogni giornata corrispondeva dunque una serie di tavolette distinta. Questo si osserva anche nel colofone di KBo XXIII 64, dove, se si accetta la lettura *ŪL QATI* per le tracce di segni visibili in Vo III 41', avremmo chiaramente documentata l'abitudine a non sommare sulla medesima tavoletta giornate diverse. Al termine della descrizione del terzo giorno di festa, chiaramente indicato dall'espressione UD 3^{KAM} *tuhhušta* nel testo, lo scriba interrompe la stesura, pur essendovi ancora spazio sulla tavola, apponendo il colofone sulla terza colonna del verso e riservando la descrizione della quarta giornata ad un'altra tavola.

La numerazione delle tavole dipende dall'organizzazione generale della composizione. Per quanto riguarda alcune grandi cerimonie festive come la festa KILAM o la festa dell'AN.TAḪ.ŠUM^{SAR}, serie indipendenti di tavole erano dedicate ai singoli giorni o alle diverse cerimonie di cui la festa si componeva. In questi casi la numerazione delle tavole dipende dai giorni. Questo è evidente nel caso della festa KILAM, i cui colofoni della serie organizzata secondo i giorni riportano, per ciascuno di questi, una numerazione indipendente. KBo XXV 118, Vo 12'-13', ad esempio, indica la tavoletta come la prima del terzo giorno. Ci è giunto anche il colofone della terza tavola del terzo giorno, KBo XXX 54, Vo IV 1'-2'. Le tavole del secondo giorno, indicate nei colofoni con lo stesso titolo di quelle del terzo, prevedevano evidentemente una numerazione autonoma. Di questa serie fanno parte ad esempio KBo XX 83, Vo IV 8'-11' o KBo LIII 123, Vo 8'-11', entrambi colofoni relativi al secondo giorno, in cui purtroppo l'indicazione del numero di tavola è in lacuna. La stessa situazione si deve immaginare nel caso del colofone KBo XVII 100, Vo IV 11'-13', conservato in un frammento relativo alla festa del dio della Tempesta di Zippalanda e del monte Daḫa (CTH 635), dove la tavola è indicata come la prima del quarto giorno.

Parallelamente a questo tipo di redazioni, abbiamo descrizioni di feste in cui l'ordine delle tavolette dipende non dalle singole giornate in cui il testo è organizzato, ma dalla composizione nel suo insieme. Nel già menzionato colofone KUB II 13, relativo alla festa del Mese, la tavola, l'ultima della serie, è indicata come l'ottava del terzo giorno. Non potendo la descrizione di un solo giorno occupare ben otto tavole, è evidente che in questo caso la numerazione deve essere relativa all'insieme delle giornate di cui la festa si compone. Dal momento che la descrizione del terzo giorno inizia sulla medesima tavola, si deve supporre che la descrizione dei primi due giorni occupasse le tavole 1-7, mentre quella del terzo una sola tavola, con una forte

disomogeneità nella disposizione del testo. J. Klinger, riconoscendo il problema, ha ipotizzato che le tavole possano appartenere a redazioni diverse⁷⁸⁹.

Si tratta evidentemente di due modalità di organizzazione dei componimenti festivi diverse che rispondono ad esigenze precise. Risulta difficile dire in quale tipologia rientrino i testi relativi alla festa della luna e del tuono qui in analisi. Il colofone di KUB XXXII 135 non presenta particolari problemi: conservato per intero, esso indica la tavola come la prima della serie organizzata secondo l'ordine di successione delle tavole. La questione è più complessa per quanto riguarda gli altri colofoni. Le lacune di KBo XXIII 64 e KBo XXV 178 non consentono infatti di conoscere con esattezza il numero di tavola indicato nel colofone, che potrebbe essere 2 nel caso di KBo XXV 178, mentre per KBo XXIII 64 sembra trattarsi in ogni caso di un numerale superiore a uno. Si potrebbe immaginare per i testi una disposizione del tipo di quella osservata a proposito della festa del Mese CTH 591, le cui tavole seguono una numerazione indipendente rispetto alle suddivisioni nelle singole giornate. La tavola relativa al secondo giorno non menziona però né l'inizio né la fine delle cerimonie giornalieri. Dovremmo ipotizzare quindi l'esistenza di un'altra tavola del secondo giorno contenente l'inizio di tali cerimonie e di almeno una terza tavola in cui se ne descrive la conclusione. Anche ammettendo che i due segni verticali leggibili alla riga KBo XXV 178 Vo IV 20' siano parte del numerale tre, tale ipotesi lascerebbe per l'intera prima giornata della cerimonia lo spazio di una sola tavola, la prima della serie, mentre la seconda giornata risulterebbe distribuita su tre.

Più semplice ipotizzare una numerazione indipendente per ciascuna giornata, come osservato a proposito della festa del KILAM. In tal caso sarebbero mancanti, oltre all'intera prima giornata di questa serie, almeno due tavole, come abbiamo visto, della seconda giornata e buona parte della terza, di cui ci è giunta soltanto l'ultima tavola. Se si accetta la lettura *ŪL QATI* sul colofone di quest'ultima, si deve assumere infine l'esistenza di almeno una quarta giornata di questa serie completamente perduta.

3.2.3 *Datazione*

La descrizione della festa della luna e del tuono è raccolta, come abbiamo visto, su più tavole, non tutte riconducibili, per caratteristiche del *ductus* e grammaticali, alla

⁷⁸⁹ J. Klinger, 1996, p. 258.

stessa epoca. Le problematiche già analizzate relative ai colofoni non consentono, ad oggi, di conoscere con esattezza la composizione originaria del documento, il che rende più problematico anche analizzarne lo sviluppo redazionale.

La serie organizzata secondo l'ordine delle tavole è rappresentata da due duplicati, KUB XXXII 135+ e KBo XX 63. Mentre al primo viene attribuito da S. Košak sul Portale di Mainz un *ductus* MS, il secondo viene da questi considerato un testo di epoca più recente, ENS (jh)⁷⁹⁰. La datazione di KUB XXXII 135 è a mio avviso giustificata in considerazione delle numerose forme di segni relativamente antiche presenti nel testo. È il caso di E con il cuneo verticale corto inscritto (HZA 187A/4), di AH, LI, EL, AK e RU. I segni ŠA e TA compaiono in alcuni casi con il cuneo verticale inscritto in linea o più alto rispetto all'orizzontale superiore. AZ presenta regolarmente il segno ZA sottoscritto. DA si trova sia nella forma con l'orizzontale basso leggermente più allungato rispetto agli altri (215/2-3), generalmente ritenuta medio ittita, sia nella forma con gli orizzontali allineati. Lo stesso si nota per il segno IT. AL si presenta nella forma medio ittita (183/5, cf. Vo IV 16'), così come AR, che non presenta il doppio cuneo orizzontale caratteristico del *ductus* antico.

In definitiva, mi sembra che tutti gli elementi portino ad una datazione medio ittita per l'esemplare A = KUB XXXII 135+. Più precisamente, esso potrebbe essere essere attribuito fase tarda del periodo MS, IIC secondo la classificazione di F. Starke, come inducono a pensare le forme relativamente tarde di E e AL oltre alla presenza di varianti di ŠA con il cuneo inscritto alto.

Le somiglianze tra i due duplicati in analisi sono tali da rendere estremamente probabile una redazione sostanzialmente coeva o di poco più tarda per quanto riguarda l'esemplare B, dove si osserva la presenza del segno AH in forma leggermente più recente, con il cuneo orizzontale più esterno rispetto alle teste di cuneo. Purtroppo le condizioni estremamente lacunose del frammento non consentono l'osservazione di ulteriori segni diagnostici. Dal punto di vista morfo-sintattico, è da segnalare la presenza, documentata solo in A, del pronome enclitico *-at* alla 3^a persona plurale dell'accusativo neutro e di *-uš* all'accusativo plurale di caso comune. L'uso contemporaneo della due forme, MH/NH la prima e OH/MH la seconda, mi sembra confermare l'attribuzione della redazione alla fase medio ittita. Interessante osservare, infine, l'uso di *anda* nel senso locativo di "dentro" e l'accordo delle posposizioni con il caso dativo. La *scriptio plena* è estremamente ridotta in entrambi i duplicati, presente in

⁷⁹⁰ S. Košak, hethiter.net/: [hetkonk](http://hetkonk.com/) (v. 1.87).

forme come *te-e-et-ḥa* a Ro I 10, *ḥa-an-da-a-iz-zi* a Vo IV 6', oltre che nella resa di teonimi ḥattici alle righe Vo IV 13'ss. Le due redazioni divergono invece a Ro I 14, dove A usa la scrittura fonetica (priva di determinativo) *luttiya* e B quella logografica ^{GIŠ}AB. Si nota infine la presenza della forma attiva *tethai* in B, Ro I 3, dove in A compare la forma mediopassiva *tetha*. Tali differenze, tenuto conto delle limitate dimensioni del frammento B, sembrano indicare l'antiorità di KUB XXXII 135+ rispetto a KBo XX 63.

Il testo KBo XXV 178+, riconducibile ad un'altra serie rispetto ai duplicati analizzati finora, ci è giunto in condizioni estremamente mutile. Tra i segni di valore diagnostico si segnala la presenza delle varianti recenti di AZ, E e soprattutto DA, scritto senza il cuneo orizzontale doppio. ŠA compare di norma con i cunei iscritti alti, all'altezza dell'orizzontale superiore. DU è documentato nella variante antica, così come LI e AR. In definitiva, mi sembra che si possa proporre, soprattutto sulla base del segno DA, una datazione all'età imperiale, ENS, per il testo in questione, analogamente alle concordanze on-line. La grammatica non fornisce indicazioni particolari, ad esclusione dell'uso dell'enclitica *-aš* al caso accusativo plurale di genere comune e della presenza di *-ma* dopo consonante (cf. *pé-ra-an-ma* a Vo IV 13'), innovazione MH secondo C. Melchert⁷⁹¹.

A KBo XXIII 64+ viene attribuito nelle concordanze on-line un ductus medio ittita⁷⁹². La datazione sembra confermata dalla presenza di alcune varianti significative: i segni DA e IT con l'orizzontale inferiore più lungo rispetto agli altri, TA con i cunei iscritti più bassi rispetto all'orizzontale superiore, di contro ad E che presenta invece il cuneo verticale iscritto alla stessa altezza (HZL 187/4). Il segno LI compare infine nella variante antica, mentre UN in quella relativamente tarda (HZL 197/6). Dal punto di vista della morfologia si nota la presenza dell'enclitica *-at* al nominativo plurale di genere comune. Ad una fase medio ittita della lingua rimanda l'uso della *scriptio plena* in [*pá*]r-aš-na-a-u-wa-aš (Ro II 3') e ḥu-u-up-pa-ri (Ro II 9'), e quello del pronome enclitico *-uš* a Ro II 11'. Il testo, pur riconducibile alla stessa serie di KBo XXV 178+, organizzata secondo i giorni, sembrerebbe dunque costituire una redazione precedente della stessa, di epoca medio ittita.

⁷⁹¹ C. Melchert, 2008, p. 526.

⁷⁹² S. Košak, hethiter.net/: hetkonk (v. 1.87).

3.2.4. Trascrizione

Prima giornata

A KUB XXXII 135+

B KBo XX 63

Ro I⁷⁹³

- 1 A *ma-a-an* ^DEN.ZU-*aš* EZEN₄^{NI} *wa-ar-pu-wa-an-zi*
 B [^DEN.ZU]-*aš* EZEN₄^{NI}]
- 2 A *nu-za* LUGAL-*uš* *wa-ar-ap-zi* *ma-a-aḥ-ḥa-an-ma-kán* LUGAL-*uš*
 B [*wa-ar-ap-zi* *ma-aḥ-ḥa-an-m[a-kán*] →
- 3 A *IŠ-TU* É.DU₁₀.ÚS.SA *ú-iz-zi nu te-e-et-ḥa na-aš-^rta¹*
 B 2-3 [] / [*te]-et-ḥa-i n[a-aš-ta]* →
- 4 A *ma-a-an* LÚ^DIM *an-da na-a-ú-i tar-na-an-zi nu* EZEN₄^D[30]
 B 3-4 [] ^DI[M] / [*tar-na-an-zi nu* E[ZEN₄]] →
- 5 A *ar-ḥa da-a-li-ia-an-zi nu* EZEN₄ *te-et-ḥu-wa-aš*
 B 4-5 *ar-ḥa da-[a-li-ia-an-zi]* / [*te-et-ḥu-wa]-aš* →
- 6 A *i-ia-an-zi*
 B 5 ^r*i-ia¹-an-[zi]*
-
- 7 A *ma-a-na-aš-ta* LÚ^DIM-*ma an-da ka-ru-ú tar-na-an-za*
 B 6 [*ma-a-na-aš-t*]a LÚ^DIM-*ma an-[da ka]-ru-ú tar-na-a[n-za]*
- 8 A [*nu*] EZEN₄^D30 EZEN₄ *te-e-et-ḥu-wa-ša an-da*
 B 7 [*t*]e-et-ḥu-wa-aš-ša *an-da* →
- 9 A [*i-mi-i*]a-an-ta-ri *na-at ták-ša-an ki-ša-an-ta-ri*
 B 7-8 ^r*i¹-[im]-m[i-i]a-an-ta-ri* [] / [*ki-š*]a-an-ta-ri
-
- 10 A [*nu ḥa-a*]n-te-ez-zi U[D-ti ku]-^r*e¹-da-ni te-e-et-ḥa*
 B 9 [*ḥa-a*]n-te-ez-zi UD-ti *ku-e-da-ni t[e-e-et]-ḥa* →
- 11 A [^DIM-ni *lu-ut-ti-[ia* ZA]G-^r*az¹* [1 ^{G1}Š]BANŠUR
 AD.KID

⁷⁹³ Nell'edizione di KBo XXV, H. Otten attribuisce il frammento alla IV colonna del verso.

- B 9-10 *nu* ^D[IM-ni] / [*ta-p*]u-uš-za ZAG-az 1 ^{GIŠ}BANŠUR
^{AD}.KID
- 12 A [da-a]-^ri¹ ^{GIŠ}BANŠUR-i-m[a[?] x x x x x x ^{NINDA}ta-ka]r-^rmu-un¹ da-a-i
 B 10-11 [d]a-^ra-i¹ ^G[^{IS}BANŠUR-i-ma[?]] / [x] x ^{NINDA}ta-kar-mu-un da-a-i →
- 13 A [^{GIŠ}BAN]ŠUR-ma pé-ra-an ^D[^{UG}KU-KU-UB
 B 11-12 ^{GIŠ}BAN[ŠUR-ma] / [^{DUG}KU-K]U-UB GEŠTIN da-a-i →
- 14 A [LUGAL-u]š lu-ut-ti-ia pé-^rra-an ha-li¹-i[a
 B 12-13 nu LUGAL-uš ^{GIŠ}AB-ia p[é-ra-an] / [ša-ra-a(?)]-m]a-aš →
- 15 A [ti-ia]-zi na-aš UŠ-KE-EN
 B 13 ti-ia-zi na-aš U[Š-KE-EN]
-
- 16 A ^rna-aš-ta¹ DUMU É.GAL ^{NINDA}ta-kar-mu-un ^{GIŠ}BANŠUR-^raz da-a-i¹
 B 14 [DU]MU É.GAL ^{NINDA}ta-kar-mu-un ^{GIŠ}BANŠUR[-az]
- 17 A LUGAL-i pa-a-i na-an LUGAL-uš ^DIM-ni pár-ši-ia LUGAL-uš
^{NINDA}ta-kar-m[u-un]
 B 14-15 [] / [LUGAL-u]š ^DIM-ni pár-ši-ia LUGAL-uš
^{NINDA}ta-[kar-mu-un] →
- 18 A pár-ši-ia-an-ta-an DUMU É.GAL-i pa-a-i na-an-ša-an EGIR-pa
^{GIŠ}BAN[ŠUR-i]
 B 15-16 [] / [pa]-a-i na-an-ša-^ran¹ EGIR-pa
^{GIŠ}BAN[ŠUR-i] →
- 19 A da-a-i DUMU É.GAL ^{DUG}KU-KU-UB GEŠTIN LUGAL-i pa-a-i
 na-aš-ta LUGAL-uš ^D[IM-ni]
 B 16-17 [] / [^{DUG}KU-KU]-UB GEŠTIN LUGAL-i pa-a-i
 na-aš-ta LUGAL-u[š] →
- 20 A ^rlu¹-ut-ti-ia-az ar-ḥa 1-ŠU ši-ip-pa-an-ti nu LUGAL-uš
 B 17-18 [] / [] ši-pa-^ran-ti nu LUGAL-uš¹
- 21 A ^{DUG}KU-KU-UB GEŠTIN DUMU É.GAL-i EGIR-pa pa-a-i na-at
^{GIŠ}BANŠUR pé-ra-an [da-a-i]
 B 18-19 (il resto della riga 18 è rotto. Tracce di segni nella riga 19)
-
- 22 A na-aš-ta LUGAL-uš ^DIM-ni 1 UDU.A.LUM 1 GU₄.MAḤ ši-ip-pa-an-ti
 nu-uš-kán pa-ra-[a]
- 23 A pé-en-ni-ia-an-zi nu-uš ḥa-at-ta-an-zi nu ŠA UDU.A.LUM GU₄.MAḤ
 UZU¹NÍG.GI[G]

- 24 A ^{UZU}ŠÀ *ha-ap-pí-ni-it za-nu-wa-an-ta* 3 NINDA.GUR₄.RA^{HL.A} GAL-TIM
ŠA PA-RI-SI *ú-da-an-z[i]*
- 25 A nu NINDA.GUR₄.RA^{HL.A} *pár-ši-ia še-er-ma-aš-ša-an* ^{UZU}NÍG.GIG
^{UZU}ŠÀ *ku-ir-zi da-a-i*
- 26 A *nu-uš-ša-an* ^{GIŠ}BANŠUR-i EGIR-pa ^DIM-ni *da-a-i* LUGAL-uš ^DIM-ni
GEŠTIN-a[n]
- 27 A ^{GIŠ}¹BANŠUR-i *pé-ra-an* 3-ŠU *ši-ip-pa-an-ti*
-
- 28 A *tu-un-na-ak-ki-iš-na* *hal-zi-ia a-aš-ka-az* GAL-li LUGAL-uš
MUNUS.LUGAL-aš-š[a]
- 29 A *e-ša-an-ta ME-E QA-TI pé-e-da-an-zi* ^{GIŠ}BANŠUR^{HL.A}-uš *ti-ia-an-zi*
- 30 A nu GA.KU₇ *šu-up-pí-in-na* UDU-un *ku-in za-nu-wa-an-da-an* A-NA
EZEN₄ ^DEN.[ZU]
- 31 A LUGAL-i *a-da-an-na zi-ik-kán-zi na-an* ^{LÚ}MUḪALDIM-aš LUGAL-i
MUNUS.LUGAL-ri-i[a^{1?}]
- 32 A *a-da-an-na da-a-i*
-
- 33 A LUGAL-uš GUB-aš *a-aš-ka-az* ^DIM-an IŠ-TU BI-IB-RI *e-ku-zi*
^{LÚ}.MEŠGALA ŠÌR^{RU}
- 34 A *nu-za* LUGAL-uš IŠ-TU BI-IB-RI ^{GIŠ}BANŠUR-i *pé-ra-an ši-ip-pa-an-*
ti ^{LÚ}SAGI-aš
- 35 A ¹iš¹-ka-a-ru-u-ḫi-it *lu-ut-ti-ia* ^DIM-aš ^{GIŠ}BANŠUR-i *pé-ra-an ši-ip-pa-*
an-ti
- 36 A [^{LÚ}]SAGI 1 ^{NINDA}*ta-kar-mu-un* ^{LÚ} ^{GIŠ}BANŠUR 2 ^{NINDA}*mi-it-ta-ka-i-mu-*
uš LUGAL-i
- 37 A [*pa-a*]-an-zi ^{LÚ} ^{GIŠ}BANŠUR 3 ^{NINDA}*mi-it-ta-ka-i-mu-uš*
MUNUS.LUGAL-i *pa-a-i nu-uš pár-ši-ia-an-z[i]*
- 38 A [LUGAL-uš MU]NUS.LUGAL-aš-ša 1 ^{NINDA}*ta-kar-mu-un* ^{NINDA}*mi-it-*
ta-ka-i-mu-uš-ša
- 39 A [*ḫu-ma-an-d*]u-uš EGIR-pa ^{LÚ}SAGI ^{LÚ} ^{GIŠ}BANŠUR-ia *pí-ia-an-zi*
- 40 A [*na-aš-ta p*]a-ra-a *pé-e-da-an-zi*
-
- 41 A [LUGAL-uš GUB/TUŠ-aš] *an-dur-za* ^DIM-an IŠ-TU *pa-an-ku-it*
GEŠTIN-it *e-ku-zi* ^{LÚ}.M[EŠNAR? ŠÌR^{RU}]

- 42 A [LUGAL-uš (?) ^{NINDA}_t]a-kar-mu-un pár-ši-ia nu ^{GIŠ}BANŠUR ku-iš
^{GIŠ}lu-ut-ti-ia [pé-ra-an (?)]
- 43 A [x x x ki]-it-ta nu-uš-ša-an ^{LÚ}SAGI ^{NINDA}ta-kar-mu-un pár-š[i-ia na-
aš-ta]
- 44 A [pa-ra-a pé-d]a-a-i
-
- 45 A [LUGAL-uš GU]B-aš a-aš-ka-az ^DUTU-un ^Dme-ez-zu-ul-la-an IŠ-TU
[x x x (x x) e-ku-zi ^{LÚ.MEŠ}GALA]
- 46 A [SÌR^{RU} ^{LÚ}SAGI 1 ^{NINDA}mi-it-ta-ka-i-mi-in ^{LÚ}GIŠ^{BANŠUR}]
- 47 A [2 ^{NINDA}mi-it]-ta-ka-i-mu-uš LUGAL-i pí-an-zi MUNUS.LUGAL-ia
[^{LÚ}GIŠ^{BANŠUR}]
- 48 A [2 ^{NINDA}mi-i]t-ta-ka-i-mu-uš pa-a-i nu-uš pár-ši-ia-a[n-zi (...) EGIR-pa]
- 49 A [^{LÚ}SAGI] ^{LÚ}GIŠ^{BANŠUR}-ia pí-ia-an-zi na-aš-t[a pa-ra-a pé-e-da-an-
zi]
-
- 50 A [LUGAL-uš GU]B-aš an-dur-za ^DUTU-un ^Dme-ez-zu-ul-la-a[n ... e-ku-
zi]
- 51 A [^{LÚ.MEŠ}ha-al-li-r]i-e-eš SÌR^{RU} ^{NINDA}ta-kar-mu-un 'pár¹-š[i-ia
- 52 A [hu-ma-a]n-da-an pa-ra-a pé-e-da-a-[i]
-
- 53 A [x x] x a-aš-ka-az ^DIM-an IŠ-TU ^D[UG
- 54 A [x x] x a-aš-ka-az SÌR^{RU} ^{LÚ}SA[GI
- 55 A [^{NINDA}mi-it]-ta-ka-i-mi-in LUGAL-i [
- 56 A [^{NINDA}mi-it]-ta-ka-i-mi-in pa-a-i [] x x [
- 57 A [x x x x (x)] x nu-uš-kán pa-ra-a [pé-e-d]a-a-i
-
- 58 A [LUGAL-uš GUB/TUŠ-aš an-d]ur-¹za¹ ^{'D'}IM¹-[an IŠ-TU ^D]UGBI-IB-RI e-
ku-zi ^{LÚ.MEŠ}NAR
- 59 A [SÌR^{RU} ^{NINDA}ta-kar-mu-u]n pár-ši-ia nu ^{GIŠ}BANŠUR
ku-iš
- 60 A []x ^{LÚ}SAGI
- 61 A [] pé-e-da-a]-i
-
- 62 A []-a]l²-li-ia-an-na

63 A [^{NINDA}*ta-kar-m-u-u*]n *pár-ši-ia*

(A Ro I si interrompe)

Ro II

1 A LUGAL-*uš* TUŠ[-*aš*

2 A *e-ku-zi* ^L[^Ú

3 A *na-aš-ta* ^L[^Ú

4 A LUGAL-*uš* TUŠ-*aš* [

5 A ^{NINDA}*ta-kar-m*[*u-un*

6 A LUGAL-*uš* TUŠ[-*aš*

7 A ^{LÚ.MEŠ}GALA [SÌR^{RU}

8 A *nu-uš-ša-an* [

9 A NINDA ^{GIŠ}BAN[ŠUR

10 A LUGAL-*uš* T[UŠ-*aš*

11 A x x [

(A Ro II si interrompe)

Vo III

2' A GAL ^{LÚ.MEŠ}MUḪALDIM ^{DUG}r^{za}¹-*an-d*[*a-*

3' A LUGAL-*uš-ša-an tu-u-wa-a*[z *QA-TAM da-a-i*

4' A *pé-ra-an 3-ŠU ši-pa-an-*[*ti*

5' A *1-ŠU ši-pa-an-ti lu-u*[*t-ti-ia*

6' A *nu nam-ma ḫa-aš-ši-^ri¹* [

7' A *nu* LUGAL-*uš* *i*[š²-

8' A GAL ^{LÚ.}[^{MEŠ}

(Numero imprecisato di righe mancanti)

x+1'	A	GAL LÚ.MEŠ
2''	A	UZU šu-up-p[a
3''	A	ha-aš-ši-i 1-[iš
4''	A	GIŠ ha-at-t[al-wa-aš
<hr/>		
5''	A	2 DUG za-an-d[a-
6''	A	1 DUG za-an-d[a-
7''	A	LUGAL-uš-ša-a[n
8''	A	pé-ra-an 3-Š[U ši-pa-an-ti
9''	A	an-da šu-up-p[a
10''	A	1-ŠU lu-ut-ti-i[a
11''	A	ta-pu-uš-za [
<hr/>		
12''	A	LUGAL-uš GUB-aš D[
13''	A	LÚ.MEŠ hal-li-ia-r[e-eš SÌR ^{RU}

(Fine di A Vo III)

Vo IV⁷⁹⁴

x+1'	A	[x x x x x x] x [
2'	A	[x x x x x n]u ² k[ar ² -
3'	A	[x x x x x] x- ^r an ¹ -za nu m[a-
4'	A	[x (x) LÚ.MEŠ]SAGI hu-ia-an-[zi
5'	A	^r GIM ² -an-na ¹ -aš-ši GAL LÚ.MEŠ SAGI [
<hr/>		
6'	A	na-aš-ta ma-a-aḥ-ha-an LÚ SAGI LÚ.[^{MEŠ} t]u- ^r up-pa-aš-ha-aš ha-an-da-a-iz-zi ¹
7'	A	nu GAL ME-ŠE-DI GIŠ ŠUKUR A-NA LÚ ME-ŠE-DI pa-ra-a pa-a-i GAL ME-ŠE-DI-ma
8'	A	LÚ SAGI TÚG ³ še-ek-nu-un e-ep-zi na-an LUGAL-i pa-ra-a
9'	A	pé-e-hu-te-ez-zi LÚ SAGI GUŠKIN-aš ta-a-pé-ša-ni-in GEŠTIN

⁷⁹⁴ Nell'edizione di H. Otten il frammento KBo XXI 85 viene ritenuto appartenere alla prima colonna del *recto*.

- 10' A LUGAL-*i pa-a-i* LUGAL-*uš-kán* UDU^{HL.A}-*un ki-^re^l-da-aš* DINGIR^{MEŠ}-
aš ši-pa-an-ti
- 11' A DINGIR^{MEŠ}-*ma* GAL^{LÚ.MEŠ}SAGI *lam-ni-it ḫal-zi-iš-ša-i*
-
- 12' A 1 UDU *A-NA* ^D*aš-ta-nu-un* 1 UDU ^D*ta-pár-wa_a-šu-un* 1 UDU
13' A ^D*tap-pí-i-nu-un* 1 UDU ^D*ḫu-ul-la-a-an* [1 U]DU ^D*zi-ip-la-an-ti-i*
14' A 1 MÁŠ.GAL ^D*kam-ma-am-ma-a-an* [1 MÁŠ].[G]AL rD*ḫa-wa_a-an-ta-li-i*
15' A 1 UDU ^D*ne-e-ra-a-ak* 1 [UDU[?]] rD*kap-pu-^rú^l-un* 1 UDU
16' A ^D*wa_a-aš-ḫu-li-li-in* 1 [MÁŠ.GA]L ^D*kat-te-el-li-ka-ma-am-ma*
-
- 17' A 1 UDU ^D*te-li-pí-nu-un* 1 UDU ^D*wa-al-za-a* 1 UDU ^D*wu_u-ru-kat-te-e*
18' A 1 UDU ^D*i-ia-aḫ-šu-ul* ^D*iš-ta-ra-a-az-zi-il* 1 MÁŠ.GAL
19' A ^D*zi-iz-za-šu-ú-un* 1 UDU ^{ID}*zu-ú-li-ia-a-an* 1 UDU
20' A ^D*ka-a-ḫu-u-up-pu-u-ut* 1 UDU ^D*ta-a-ḫa-an-gul-la-a[n]* 1 UDU
21' A rD*ḫal^r-^rma^l-aš-šu-^rú^l-id-du-ú-un* 1 UDU ^D*ka-at-taḫ-ḫi-[i]n* ^{r1} [UDU]
22' A [^D*zi-li-pu*]-*u-ru-ú-un* 1 UDU ^D*wa-al-pí-šu-ú-un*
-
- 23' A [1 UDU ^D]*za-li-bu-ru-ú-un* 1 UDU ^D*wa_a-ḫi-ši-i-in* 1 UDU
24' A [^D*ḫa-ša*]-*am-me-i-ú-un* 1 UDU ^D*ḫa-at-tu-ša-an-te-wa_a-aš-ḫ[a-ab]*
25' A [1 UDU ^D]*wa_a-aš-ku-ru-na-a-an* 1 UDU ^D*ḫa-a-ni-ik-ku-ú-u[n]*
-
- 26' A [*ma-a-a*]n LUGAL-*uš* UDU^{HL.A}-*un ši-pa-an-du-wa-an-zi* [*zi-in-na-i* (?)]
27' A [2 DUMU^{MEŠ} É.]GAL LUGAL-*i pé-ra-an ḫu-ia-an-zi* LUGAL-*uš* [x x
x x]
28' A [x x x] x *nam-ma* 2 DUMU^{MEŠ} É.GAL LUGAL-*i pé-ra-an ḫ[u-ia-an-
zi]*
29' A [LUGAL-*uš*] ^É*ḫa-le-en-tu-u-wa-az ú-iz-zi na-aš* k[*a*?-
30' A [x x x]-*x-ú-i kat-ta-an ti-ia-zi*
- (a questo paragrafo appartiene probabilmente *ta-pí-š*]a-ni-in LUGAL-*i ar-ḫa da-a-i* visibile nell'intercolumnio)
-
- 31' A [x x x] rDEN.ZU-*aš* NINDA.GUR₄.RA^{HL.A}-*i* ^{GIŠ}SUKUR-*it iš-ki-ta-a[ḫ-
ḫi]*

- 32' A [NINDA.GUR₄.RA^{HLA}] LÚ^{MEŠ} GIŠ^{MEŠ}BANŠUR *kar-pa-an*
ḥar-kán-zi LÚ^{MEŠ}MUḤALDIM-*ma*
- 33' A [NINDA *a-a*]n-ta-an *kar-pa-an ḥar-kán-zi nu-uš* NINDA.GUR₄.RA^{HLA}-
i pé-ra-a[n]
- 34' A [*ti-an*]-zi EGIR-*an-ma* LÚ^{MEŠ}ALAM.ZU₉^{TIM} *i-ia-an-ta na-aš-t[a]*
- 35' A [x x] x LÚ^{MEŠ} GIŠ^{MEŠ}BANŠUR LÚ^{MEŠ}MUḤALDIM *A-NA* LÚ^{MEŠ}*tu-up-pa-*
aš-ḥa-[aš]
- 36' A [*ti²-i*]a²-*an-zi nu* 2 LÚ^{MEŠ}ME-ŠE-DU-TIM 'pa¹-*a-an-zi* 1-aš LÚ^{MEŠ}
r^{GIŠ}BANŠUR¹-[*aš* (?)]
- 37' A [1-aš^{LÚ}]^{MEŠ} MUḤALDIM-*aš ta-pu-uš-za i-ia-an-ni-an-zi*
-
- 38' A [NINDA.GUR₄.R]A^{HLA}-*in-kán* É^{MEŠ}*ḥa-le-en-tu-wa-aš an-da pé-e-da-an-zi*
- 39' A r^{na}-*an ḥa-aš-ši-i ZAG-az ku-ut-ti pé-ra-an ti-an-zi* LUGAL-*uš-kán*
- 40' A *an-da ú-iz-zi na-aš ḥal-ma-aš-šu-ú-it-ti ta-pu-uš-za ti-i-e-ez-zi*
- 41' A DUMU^{MEŠ} É.GAL^{TIM}-*ma-az* LÚ^{MEŠ}ME-ŠE-DU-TIM *pé-e-da-aš-ši-me-et*
ap-pa-an-zi
- 42' A GAL^{LÚ} MUḤALDIM 2 GIŠ^{MEŠ}GU.ZA GÍD.DA *ḥa-aš-ši-i pé-ra-an kat-*
ta da-a-i
-
- 43' A GAL LÚ^{MEŠ} GIŠ^{MEŠ}BANŠUR 1 NINDA.GUR₄.RA *da-a-i me-na-aḥ-ḥa-an-*
da-ma-an-ši GAL^{LÚ} MUḤALDIM
- 44' A *ḥar-zi na-an ḥa-aš-ši-i pa-ra-a pé-e-da-i nu* LUGAL-*uš ú-iz-zi*
- 45' A *nu-uš-ša-an* NINDA.GUR₄.RA *QA-TAM da-a-i* LUGAL-*uš-za* EGIR-
pa A-ŠAR-ŠU e-ep-zi
- 46' A GAL LÚ^{MEŠ} GIŠ^{MEŠ}BANŠUR-*ma* GAL^{LÚ} MUḤALDIM
NINDA.GUR₄.RA *pár-ši-ia-an-zi na-an-ša-an*
- 47' A GIŠ^{MEŠ}*ḥa-pu-u-ti-ia ḥa-aš-ši-i pé-ra-an ti-an-zi nu* NINDA.GUR₄.RA^{HLA}
- 48' A 3-*uš-pát QA-TAM-MA pár-ši-an-zi* LUGAL-*ša-aš-ša-an QA-TAM QA-*
TAM-MA
- 49' A *zi-ik-ki-iz-zi*
-
- 50' A 1 NINDA.GUR₄.RA-*ma pár-ši-ia-an-zi na-at ḥar-za-zu-ú-ta i-en-zi*

- 51' A nu ^{KUŠ}kur-aš-ši 1 pár-šu-ul-li da-a-i ḫal-ma-aš-[šu]-ut-ti⁷⁹⁵ < 1 pár-šu-ul-li > lu-ut-ti-ia 1 pár-šu-ul-li
- 52' A ḫa-at-tal-wa-aš GIŠ-i <1> pár-šu-ul-li nu nam-ma ḫa-aš-ši-i ta-pu-uš-za ZAG-za
- 53' A 1 pár-šu-ul-li da-a-i
-
- 54' A GAL ^{LÚ.MEŠ}MUḪALDIM [x x x x x]-ša-an ^{GIŠ}GU.ZA GÍD.DA^{HI.A}-aš
- 55' A ku-i-e-eš NINDA x x x x (-)ᵀa-an-te-eš¹ ki²-an-ta nu-uš-ša-an še-er 1-ŠU
- 56' A šu-uḫ-ḫa-a-i ^{KUŠ}kur-aš-ši 1 ŠU šu-uḫ-ḫa-i ḫal-ma-aš-šu-ú-it-ti 1-ŠU
- 57' A lu-ut-ti-ia 1 ŠU ḫa-at-tal-wa-aš GIŠ-i 1-ŠU nu nam-ma ḫa-aš-ši-i
- 58' A ta-pu-uš-za ZAG-az 1-ŠU šu-uḫ-ḫa-i
-
- 59' A DUB 1^{KAM} EZEN₄^DEN.ZU EZEN₄ te-et-ḫu-wa-ša
- 60' A ku-wa-pí an-da i-mi-ia-at-ta-ri Ú-UL QA-TI

Seconda giornata

A KBo XXV 178

Ro I

- 1 A [x x] x ᵀUDU^{HI.A} kar-pa-an ḫar-kan-z[i]
- 2 A [x x] x-an UDU^{HI.A}-aš a-ú-li-ú-uš ^{GIŠ}ḫa-ᵀa¹-[pu-ti-ia (?)
- 3 A [pár-ši-i]a-an-da-aš ša-ra-a tar-na-an-zi ᵀnu¹ [2 UDU^{HI.A} ḫa-aš-ši-i]
- 4 A [ta]-pu-uš-za ZAG-az ti-an-zi 4 UDU^{HI.A}-ma-k[án
-
- 5 A [GAL ^{LÚ}] ^{MEŠ}MUḪALDIM mar-nu-wa¹-an-da-aš ta-p[í-š]a-<na>an šu-[un-na-i (?)]
- 6 A LUGAL-uš-ša-an tu-u-wa-az QA-TAM da-a-i nu-uš-š[a-an
- 7 A ^{NINDA}ḫar-ša-ia-az-kán še-er ar-ḫa ḫa-aš-ši-i aš-[
- 8 A UGULA LÚ^{MEŠ} ^{GIŠ}BANŠUR-ma-aš-ši tu-u-wa-az an-da [

⁷⁹⁵ Scritto sopra il rigo

- 9 A ^{KUŠ}kur-ši 1-ŠU ši-pa-an-ti ^{GIŠ}DAG-ti 1-ŠU ^{GIŠ}[AB-i 1-ŠU]
10 A ḥa-at-tal-wa-aš ^{GIŠ}ru 1-ŠU nam-ma ḥa-aš-[ši-i ta-pu-uš-za]
11 A ZAG-az 1-ŠU ši-pa-an-[ti]
-
- 12 A UGULA LÚ^{MEŠ}MUḤALDIM KAŠ.LÀL ta-pí-ša-ni-it ši-pa-an-du-a[n-
zi zi-in-na-i]
13 A nu 2 UDU^{HI.A} ku-i-e-eš ḥa-aš-ši-i ta-pu-uš-za ZAG-az [
14 A na-aš-kán UGULA LÚ^{MEŠ}MUḤALDIM GEŠTIN-it ši-pa-an-ti na-aš-
kán [
15 A LUGAL-uš UŠ-KÉ-EN LÚ^Uki-i-ta-aš ḥal-za-a-i
-
- 16 A LUGAL-uš-ša-an ^{GIŠ}DAG-ti ti-ia-az-zi 7 e-ku-zi [^DUTU-un]
17 A [^D]ta-pár-wa_a-šu-un ^Dtap-pí-nu-ú-un ^Dka-ma-ma-[an]
18 A [^D]ḥu-ul-la-an ^Dte-li-pí-nu-un ^DGAL.[ZU]
-
- 19 A UGULA LÚ^{MEŠ}MUḤALDIM ^{UZU}šu-up-pa ḥu-i-šu ^{UZU}GABA^{HI.A} x[
20 A ^{UZU}GÌR^{MEŠ} ṛú-da¹-i nu ḥa-aš-ši-i ku-it x[
21 A x x -ṛan^{1?} ki-it-ta-ri na-at-ša-an [
22 A še-er-ma-aš-ša-an ^{UZU}Ì.UDU [
23 A ṛUGULA¹ LÚ^{MEŠ}MUḤALDIM ^{UZU}NÍG.GIG^{HI.A} ^{UZU}[ŠÀ
24 A ṛpár¹-ṛši¹-ia-an-da-aš ^{GIŠ}ḥa-p[u-ti-ia ... ^{KUŠ}kur-ši]
25 A 1 ^{UZU}NÍG.GIG ^{GIŠ}DAG-t[i 1 ^{UZU}NÍG.GIG ^{GIŠ}AB-ia 1 ^{UZU}NÍG.GIG]
26 A ḥa-at-tal-wa-aš ^{GIŠ}[-ru 1 ^{UZU}NÍG.GIG nu nam-ma ḥa-aš-ši-i]
27 A ṛta¹-ṛpu¹-uš-za ZAG-[az 1 ^{UZU}NÍG.GIG da-a-i (?)]
-
- 28 A UGULA LÚ^{MEŠ}MUḤALDIM ta-
29 A LUGAL-uš-ša-an [
30 A ṛḥa¹-aš-ši-i 3-[ŠU ši-pa-an-ti
31 A [š]u-ṛup¹-pí-i[a-aḥ-ḥa-an-zi
32 A [] x [

(fine di A Ro I)

Vo IV

- 2' A *ḥa-an-[da-*
 3' A *na-aš-ta [*
 4' A *ḥa-an-da-a[n-*
 5' A *nam-ma-kán x[*
 6' A *GAL^{LÚ.MEŠ}MUḤALDIM x[*
-
- 7' A *LÚ^{LÚ}MUḤALDIM za-aš-ḥa-pu-n[a-*
 8' A *nu IŠ-TU^{DUG}DÍLIM.GAL a[š-*
 9' A *A-NA^{LÚ}MUḤALDIM za-aš-ḥa-pu-n[a*
 10' A *ši-pa-an-ti na-aš-ta^{LÚ}[*
 11' A *ši-pa-an-ti [*
 12' A *na-aš-ta^{NINDA}ḥar-ši-in kat-[ta*
-
- 13' A *pé-ra-an-ma^Éḥi-i-li^{LÚ.MEŠ}N[AR*
 14' A *na-aš-ta ma-aḥ-ḥa-an NINDA.GUR₄.RA-in p[a-*
 15' A *LÚ.MEŠ^{NAR} ŠA GIŠ.^DINANNA TUR^{NINDA}ḥar-ši-[in pár-ši-ia-an-zi[?]]*
 16' A *na-an I-NA^É^{LÚ}ZABAR.DAB p[é-e-da-an-zi*
-
- 17' A *DUMU.LUGAL I-NA^É^{LÚ}ZABAR.DAB 7 ir-ḥa-a-[iz-zi^DUTU-un]*
 18' A *^Dta-par-wa_a-šu-ú-un^Dtap-pí-nu-un^Dḥu-u[l-la-an]*
 19' A *^Dka-ma-ma-an^Dte-li-pí-nu-un^DGA[L.ZU*
-
- 20' A *[DUB] 2^{?KAM} ŠA UD 2^{KAM} EZEN₄^DEN.ZU [*
 21' A *[Ú[?] EZEN₄ te]-et-ḥu-wa-aš-ša ku-wa-pí [an-da i-mi-ia-at-ta-ri]*
 22' A *[Ú-UL] QA-TI*

B[?] KBo XXI 88 + KBo XX 70⁷⁹⁶

Ro II

⁷⁹⁶ Cf. KUB XLIII 30 (CTH 645.7). E. Neu 1980, p. 76-78.

x+1	B	^D ul-za-a-an ^D ZA.BA ₄ .BA ₄ ^D zu-ú-li-ia-an
2'	B	^D ka-ḥu-up-pu-u-ut ^D ḥu [?] -ul-la-an ^D ḥal-ma-aš-šú-it-tu-un
3'	B	^D ka-at-taḥ-ḥi-in ^D zu-wu _u -u-[ru-u]n ^D zi-li-pu-ru-un ¹
4'	B	^D ú-li-pa-šu-un ^D wa _a -a-ḥi-ši-in ^D ḥa-š[a-a]m-mi-ú-un
5'	B	^{URU} ḥa-at-tu-ša-aš ^{DINGIR} ^{MEŠ} ^D pu-uš-ku-ru-na-a
6'	B	^{URU} a-an-ku-wa-aš ^D ka-at-taḥ-ḥa-an
<hr/>		
7'	B	x x x x x ar-ta LÚ ^{GIŠ} TUKUL LUGAL-i GAL-ri pa-a-i LUGAL-ruš ¹
8'	B	[pu-u-ri-in da-a-i (?)] x x 'LÚ ^{GIŠ} TUKUL-na ¹ LÚME-ŠE-DI ḥar-zi LUGAL-uš
9'	B	[x x x x ma-ni-ia-aḥ-ḥ]i '2 ¹ ^{NINDA} wa-ga-ta-aš 2 za-lu-wa-ni-uš UZU
10'	B	[2 ḥu-up-pa-ru-uš LÚ ^{GIŠ} TUKUL a-ru-w]a-a-iz-zi ta-az da-a-i
<hr/>		
11'	B	[x x x x LUGAL-i pé-ra-an ḥu]-ruš ¹ -an-te-eš LUGAL-uš
12'	B	[^{NINDA} ša-r]a [?] -am-ma ḥal-zi-ia
13'	B	[]x
14'	B	[]-zi
<hr/>		
15'	B	[] ruš ¹ DKAL ¹ ?
 Vo III		
1'	B	LUGAL-uš pa-iz-zi t[a-aš
2'	B	UGULA ^{LÚ.MEŠ} MUḤALDIM GEŠTIN-aš iš-[pa-an-tu-zi-aš-šar LUGAL-i pa-ra-a]
3'	B	e-ep-zi LUGAL-uš Q[A-TAM da-a-i
4'	B	ši-pa-an-ti UGULA ^{LÚ.MEŠ} GIŠ.[BANŠUR
5'	B	UGULA ^{LÚ.MEŠ} MUḤALDIM kur-ša-aš pé-[ra-an ^{GIŠ} BANŠUR-i]
6'	B	1-ŠU ḥa-at-tal-wa-aš GIŠ[-i 1-ŠU ši-pa-an-ti ḥa-aš-ši-i]
7'	B	1-ŠU ši-pa-[an-ti]
<hr/>		
8'	B	^{LÚ.MEŠ} MUḤALDIM [
9'	B	ḥaš-ša-a-an [
<hr/>		

- 10' B UGULA^{LÚ.MEŠ}MUḪALDIM [
 11' B LUGAL-*uš* [
 12' B *kat-t[a-an*
 13' B x [

Terza giornata

KBo XXIII 64 + KBo XXIV 88

Ro II

- x+1 [x x x] x x x x [] x [
 2' [x x *da*[?]]-^r*a-i*¹ *na-at-kán pa-ra-a pé*¹*e*¹-*d[a-i* x x]x-at LUGAL-*i* [x x x
 (x)]
 3' [x *pá*]r-*aš-na-a-u-wa-aš* ^{LÚ}SAGI-*li* LUGAL-*uš* IGI^{HIA}-*it i-e*[z-*zi na-aš*]
 4' [*pa-r*]a-a ^r*pa*¹-^r*iz*¹-*zi nu zé-ri-ia-al-li-ia-aš mi-iš-ša*-^r*a*¹ [*hal-za-i*]

(A questo paragrafo appartiene probabilmente [... *na-a*]*š-ta* ^{LÚ.MEŠ}SU.I *ša-an-ḫa-an-zi* leggibile sul verso e attribuito ipoteticamente da H. Otten, nell'autografia del frammento, alla riga 2'. Parimenti, sono leggibili sul verso le frasi: ^r^{LÚ.MEŠ}₁*ša-a-nu-uš ḫa-an-ti-in a-še-ša-an-zi*⁷⁹⁷ e ^{LÚ.MEŠ}MUḪALDIM 30 TU₇^{HIA} *ti-an-zi*, da collocare rispettivamente 5 e 4 righe più in alto).

-
- 5' [x] x x ^{HIA} ^r*pé*¹-*e-da-an-zi* {ras.}
 6' [x x x x] x-*a-i* LUGAL-*uš QA-TI*^{HIA}-*ŠU a-an-ši na-a*[*š*
 7' [LUGAL-*u*]*š*[?] TUŠ-*aš* ^D*ta-ú-ri-ia e-ku-zi GIŠ* [^DINANNA.GAL *ḫa-az-zi-*
i]*š-kán-zi Ú-UL SÌR*^{1RU} ^{NINDA}*ta-kar-mu-un Ú-UL pár-ši-ia*⁷⁹⁸
-
- 8' [LUGA]L-^r*uš*¹ MU[NUS.LUGAL-*aš*] GUB-*aš* ^D*aš-ta-nu-ú-un* ^D*tap-pí-i-*
n[u-un a-ku-wa-an]-zi
 9' [LUGAL-*uš* *ḫu*]-*u-up-pa-ri* KÙ.BABBAR *ši-pa-an-ti*
 GIŠ.^DINANNA.GAL ^{LÚ}[^r.MEŠ₁ *ḫal-li-ia-re-e*]*š*

⁷⁹⁷ Su cui si veda sotto, commento a KBo XXIV 88+, Vo III 14'.

⁷⁹⁸ Da -*i*]*š* la riga è leggibile sul verso del frammento.

- 10' [SÌR^R]U? ¹LÚ¹ ¹ki¹-i-ta-aš *ħal-za-a-i* LÚSAGI 1 ^{NINDA}mi-[it-ta-ga-i-mi-i]n
 11' [LUGAL-i pa-a-i] LUGAL-uš *pár-ši-ia nu-uš EGIR-pa* LÚSA[GI
pa-a-]i
 12' [na-an-kán pa-ra]-a pé-e-da-i
-
- 13' [x x x x (x) ^{NIN}]DA^{DA}mi-it-ta-ga-i-mu-uš LUGAL-aš *šu-up-[pa-i*
^{GIŠ}BANŠUR-i da-a]-¹i¹
 14' [^{NINDA}m]i-it-ta-ga-i-[mu-uš

Vo III

- x+1 [x x x x] x [
 2' [x x x x]-an x[
-
- 3' [(x) LÚ^{GIŠ}BAN]ŠUR-aš 2 ^{NINDA}[mi-it-ta-ga-i-mu-uš LUGAL-i pa-a-i]
 4' [LUGAL-u]š *pár-ši-ia nu-uš* [LÚ ^{GIŠ}BANŠUR *pa-ra-a pé-e-da-i*]
 5' [nu-uš]-ša-an *šu-up-pa-i* ^G[¹ŠBANŠUR-i EGIR-pa da-a-i]
-
- 6' [x] ^{NINDA}zi-ip-pu-la-aš-ni-in UD² X [
 7' e-p-zi LUGAL-uš-ša-an tu-u[ħ-ša
 8' na-an LÚ ^{GIŠ}BANŠUR-aš *pár-ši-ia n[a-an šu-up-pa-i* ^{GIŠ}BANŠUR-i]
 9' da-a-i
-
- 10' 2 ^{NINDA}mi-it-ta-ga-i-mu-ša-aš-ša-an [ku-i-u-uš (?)]
 11' LÚ ^{GIŠ}BANŠUR EGIR-pa *šu-up-pa-i* ^{GIŠ}BANŠUR-i [da-a-iš (?) nu-uš LÚ
^{GIŠ}BANŠUR]
 12' ar-ħa da-a-i nu-uš-kán ^{NINDA}zi-ip-pu-l[a-aš-ni-ia-aš pé-ra-an (?) šu-up-
pa-i]
 13' ^{GIŠ}BANŠUR-i da-a-i
-
- 14' [LÚ]^{MEŠ} Ú-BA-RU-TIM ^{LÚ.MEŠ}ša-a-nu-uš *ħa-an-ti-[in a-še-ša-an-zi]*
 15' [na]-at-kán pa-ra-a pa-a-an-zi
-

- 16' [LUGAL-uš] MUNUS.LUGAL-aš TUŠ-aš ^Dtu-u-ḥa-a-ša-il a-[ku-wa-an-zi]
- 17' [GIŠ.^DINANNA.GAL] ^{LÚ.MEŠ}ḥal-li-ia-re-eš SÌR^{RU} [^{LÚ}SAGI]
- 18' [^{NINDA}ta-k]ar-mu-un LUGAL-i pa-a-i LUGAL-uš pár-š[i-ia]
- 19' [^{LÚ}SAGI] pa-a-i na-an-kán pa-ra-a [pé-e-da-i]
-
- 20' [x x pár-aš]-^{ra}na-a-u-wa¹-aš ^{LÚ}SAGI x[
- 21' [x x x x] x x x x [
- 22' [x x pa-ra]-^{ra}a¹ pé-e-da-[i]
-
- 23' [x x] ^{ra}É.GAL¹ x x [
- 24' [x] x DUMU^{MEŠ} É.GAL^{TIM} [
- 25' [a-še-š]a-an-zi na-at-kán pa-^{ra}ra¹-[a pa-a-an-zi]
-
- 26' LUGAL-uš MUNUS.LUGAL-aš TUŠ-aš ^Dkal-ma-a-ḥi-i-li-in a-ku-wa-an-zi
- 27' [GIŠ ^DINANNA].GAL ^{LÚ.MEŠ}ḥal-li-ia-re-eš SÌR^{RU} ^{LÚ}SAGI
- 28' [^{NINDA}ta-kar]-mu-un LUGAL-i pa-a-i LUGAL-uš pár-ši-ia
- 29' [na-an E]GIR-pa ^{LÚ}SAGI pa-a-i na-an-kán pa-ra-a pé-e-da-i
-
- 30' [LUGAL-u]š MUNUS.LUGAL-aš TUŠ-aš ^Dwa_a-zi-iz-za-aš-šu-ú-un ^{ID}zu-li-ia-a-an a-ku-wa-an-zi GIŠ ^DINANNA.GAL
- 31' ^{LÚ.MEŠ}¹ḥal-li-ia-re-eš SÌR^{RU} ^{LÚ}SAGI ^{NINDA}^{ra}ta¹-kar-mu-un
- 32' LUGAL-i pa-a-i LUGAL-uš pár-ši-ia na-an EGIR-pa ^{LÚ}SAGI {ras.} pa-a-i
- 33' na-an-kán pa-ra-a pé-e-da-i
-
- 34' LUGAL-uš MUNUS.LUGAL-aš GUB-aš ^Dlu-ú-la-ia-am-ma-an a-ku-wa-an-zi
- 35' LUGAL-uš ḥu-u-up-pa-ri KÙ.BABBAR ši-pa-an-ti GIŠ ^DINANNA.GAL
- 36' ^{LÚ.MEŠ}ḥal-li-ia-re-eš SÌR^{RU} ^{NINDA}ta-kar-mu-un
- 37' Ú-UL pár-ši-ia nu a-ap-pa-a-i
-

38' UD 3^{KAM} *túh-ḥu-uš-ta*

Colofone

39' 'DUB_{x+1}^{KAM₁} ŠA UD 3^{KAM} 'EZEN₄^{D₁}[EN.ZU]

40' [EZEN₄ *te*]-*et-ḥu-wa-š[a ku-wa-pí an-da i-mi-ia-at-ta-ri]*

41' A [Ú-U]L[?] 'QA-TI[?] [

3.2.5 Traduzione

Prima giornata

Ro I

§ 1 (1-6)

Quando (ha luogo) il “purificare” per la festa del dio Luna, il re effettua il lavaggio rituale. Quando però il re viene dalla casa del lavaggio e tuona, allora, se non è ancora stato fatto intervenire l'uomo del dio della Tempesta, si lascia la festa del dio [Luna] e si celebra la festa del tuono.

§ 2 (7-9)

Se invece l'uomo del dio della Tempesta è (già) stato fatto intervenire, la festa del dio Luna e la festa del Tuono vengono unite e vengono eseguite insieme.

§ 3 (10-15)

Il primo giorno in cui tuona, egli dispone a lato della finestra, a destra, un tavolo di vimini, e sul tavolo [...] depone [pane *tak*]armu-, mentre davanti al tavolo depone una brocca di vino. Il re si inginocchia davanti alla finestra. (Dopo) si fa [indietro (?)] e si inginocchia.

§ 4 (16-21)

Un impiegato di Palazzo prende il pane *takarmu-* dal tavolo, lo porge al re e il re lo spezza per il dio della Tempesta. Il re dà il pane *takarmu-* spezzato all'impiegato di

Palazzo e (questi) lo depone di nuovo sul tavolo. L'impiegato di Palazzo porge la brocca di vino al re e il effettua una libagione per [il dio della Tempesta] dalla finestra. Il re dà di nuovo la brocca di vino all'impiegato di Palazzo ed (egli) la [depone] davanti al tavolo.

§ 5 (22-27)

Poi il re sacrifica per il dio della Tempesta un ariete e un toro. Vengono spinti fuori e macellati. Si portano il fegato e le interiora dell'ariete e del toro, che sono stati cotti sulla fiamma, e tre pagnotte di grandi dimensioni della misura di un *parīsu*. (Egli) spezza le pagnotte e sopra di loro taglia il fegato e il cuore (e li) posa. Poi li depone di nuovo sul tavolo per il dio della Tempesta. Il re davanti al tavolo liba vino per il dio della Tempesta tre volte.

§ 6 (28-32)

Da fuori nella stanza interna viene chiamata la grande (assemblea). Il re e la regina si siedono. Si porta acqua per le mani e si dispongono i tavoli. Un cuoco dispone da mangiare per il re e la regina latte dolce e la pecora pura che si è soliti servire da mangiare al re, (una volta) cotta, per la festa del dio Lu[na].

§ 7 (33-40)

Da fuori il re beve in piedi al dio della Tempesta con un *rhyton*. I cantori GALA cantano. Il re liba con il *rhyton* davanti al tavolo. Un coppiere liba davanti all'altare del dio della Tempesta presso la finestra con uno vaso *iškaruḥ*. Il coppiere e un addetto al tavolo porgono al re rispettivamente un pane *takarmu-* e due pani dolci. L'addetto al tavolo porge alla regina tre pani dolci e (li) spezzano. [Il re] e la regina danno indietro al coppiere e all'addetto al tavolo il pane *takarmu-* e [tutti] i pani dolci ed (essi) li portano via.

§ 8 (41-44)

All'interno [il re] beve [in piedi/seduto] al dio della Tempesta con tutto il vino. I [cantori GALA cantano]. [Il re (?) ...] spezza il pane *takarmu-*. Sul tavolo che (è) [davanti (?)] alla finestra sta [...]. Il coppiere spez[za] il pane *takarmu-* [...e (lo) po]rta [via].

§ 9 (45-49)

All'esterno [il re beve in pie]di alla dea Sole (e) a Mezzulla con [...]. [I cantori GALA canta]no. Un coppiere e un addetto al ta[volo] porgono rispettivamente al re un pane dolce e due pani dolci. Alla regina [l'addetto al tavolo] dà [due pani dol]ci e (li) spezzano. [...] danno [indietro] al coppiere] e all'attente al tavolo ed (essi li) [portano via].

§ 10 (50-52)

All'interno [il re beve in pie]di alla dea Sole e a Mezzulla [... i cantori *ħalliya*]reš cantano. (Egli) spezza un pane *takarmu*-. [...] tutto il [...] porta fuori.

§ 11 (53-57)

All'esterno [...] al dio della Tempesta con [...].

All'esterno [...] cantano. Un coppiere [...pane dol]ce al re. [...] porge il [pane dol]ce [...] e li [por]ta via.

§ 12 (58-61)

[All'in]terno [il re] beve[in piedi/seduto] al dio della Tempesta [con] un *rhyton*. I cantori NAR [cantano...] spezza un pane [*takarmu*]-. Sul tavolo che [...] un coppiere [...] porta via.

§ 13 (62-)

Testo troppo frammentario per consentire una traduzione.

(A Ro I si interrompe in questo punto. Quanto conservato in Ro II e in Vo III è troppo poco per consentire una traduzione)

Vo IV

§ 14 (6'-11')

Quando il coppiere [...] prepara, il capo delle guardie del corpo porge una lancia ad una guardia del corpo. Il capo delle guardie prende dal coppiere un manto *šeknu*- e lo porta al re. Il coppiere dà al re il recipiente *tapišana*- d'oro con vino. Il re offre una pecora a questi dèi. Il capo dei coppieri chiama per nome gli dèi.

§ 15 (12'-16')

Una pecora per Aštanu, una pecora per Taparwašu, una pecora per Tappinu, una pecora per ẖulla, [una pe]cora per Ziplanti, un caprone per Kammamma, [un cap]rone per ẖawantali, una pecora per il dio della Tempesta di Nerik, una [pecora[?]] per Kappu, una pecora per Wašḫulili, un [capr]o per Kattelikamma.

§ 16 (17'-22')

Una pecora per Telipinu, una pecora per Walza, una pecora per Wurukatte, una pecora per Iaḫšul e Ištazzil, un caprone per Zizzašu, una pecora per il fiume Zuliya, una pecora per Kaḫupput, una pecora per Taḫangulla, una pecora per ẖalmašuit, una pecora per Kataḫḫi, una [pecora[?]] per Zilipu]ru, una pecora per Walpišu.

§ 17 (23'-25')

[Una pecora[?]] per Zalipuru, una pecora per Waḫiši, una pecora per [ẖaša]mmeiu, una pecora per ẖattušan(-)tewašḫ[ab, una pecora[?]] per Wašḫuruna, una pecora per ẖanikku.

§ 18 (26'-30')

[Quando] il re [ha finito (?)] di sacrificare le pecore, [due impiegati di Palaz]zo corrono davanti al re, e il re [...] e poi i due impiegati di Palazzo cor[rono] davanti al re. [Il re] viene dall'edificio *ḫalentiu-* e [...] scende al [...].

§ 19 (31'-37')

[...] dà con la lancia il segnale per la pagnotta del dio Luna. [...] gli uomini della tavola tengono sollevato/i [...]. I cuochi tengono sollevata [una pagnotta cal]da, e le dispongono davanti alle pagnotte. Poi vanno i giocolieri, e [...], gli addetti alla tavola e i cuochi [si dispon]gono[?] presso i funzionari *tuppašḫa-*. Due uomini della guardia vanno. Uno degli addetti al tavolo [e uno dei] cuochi avanzano di lato.

§ 20 (38'-42')

Si portano dentro all'edificio *ḫalentiu-* [le pagnotte], e si depongono a destra del focolare davanti al muro. Il re entra e si dispone a lato del trono. Gli impiegati di Palazzo e le guardie del corpo occupano i loro posti. Il capo dei cuochi depone due sgabelli davanti al focolare.

§ 21 (43'-49')

Il capo degli addetti alla tavola prende una pagnotta, e il capo dei cuochi la tiene davanti a sé e la porta davanti al focolare. Il re viene e pone la mano sopra la pagnotta. Il re prende di nuovo il suo posto. Il capo degli addetti alla tavola e il capo dei cuochi spezzano la pagnotta e la dispongono davanti al focolare su uno sgabello. Allo stesso modo spezzano tre pagnotte. Ogni volta il re pone la mano allo stesso modo.

§ 22 (50'-53')

Spezzano una pagnotta e la preparano come *harzazuta-*. (Egli ne) dispone un pezzo presso il *kurša-*, un pezzo sul trono, un pezzo presso la finestra, un pezzo sul legno del chiavistello e poi (ne) dispone un pezzo a destra a lato del focolare.

§ 23 (54'-58')

Il capo dei cuochi [...]. Su quei pani [...] caldi che sono deposti sugli sgabelli versa sopra una volta: una volta sul *kurša-*, una volta sul trono, una volta presso la finestra, una volta sul legno del chiavistello e infine versa una volta a destra a lato del focolare.

§ 24 (59'-60')

Tavola prima della festa del dio Luna e del tuono. Quando vengono unite. Non finita.

Seconda giornata

Ro I

§ 1 (1-4)

[...] presentano le pecore [...]. [...] il gruppo di pecore sacrificali verso il [...]. [...] volgono sopra [...] a destra a lato [del focolare] pongono, mentre quattro pecore [...].

§ 2 (5-11)

[Il capo de]i cuochi [...] il suo contenitore *tapišana* di birra [...]. Il re da lontano pone la mano e li [...]. [...] dal pane *harši-* sopra [...] al focolare. Il responsabile degli addetti alla tavola [...] da lontano dentro alla sua coppa. [...] liba una volta al *kurša-*, una volta

al trono, [una volta presso la finestra]; una volta al legno del chiavistello e poi li[ba] una volta a destra [a lato del] foco[lare].

§ 3 (12-15)

Il responsabile dei cuochi [comincia²] a libare con un contenitore *tapišana* birra dolce. Le due pecore che sul lato a destra del focolare [...], il responsabile dei cuochi le offre con il vino e le [...]. Il re si inchina e il *kita-* grida.

§ 4 (16-18)

Il re sale sul trono e beve a sette (dèi) : [Ištanu], Taparwašu, Tappinu, Kamam[ma], Hulla, Telipinu, GAL.[ZU...].

§ 5 (19-22)

Il responsabile dei cuochi porta carne cruda: le carni del petto, [...], i piedi, e ciò che [...] al focolare [...] è deposto e lo [...], mentre sopra [...] grasso di pecora.

§ 6 (23-27)

Il responsabile dei cuochi [...] fegati, carne di [...] spezzate [...] su uno sga[bello...] un fegato [sul *kurša*, un fegato sul] tro[no, un fegato presso la finestra, un fegato sul] legno del chiavistello [e poi un fegato] a destra a lato del [focolare].

§ 7 (28-32)

Il responsabile dei cuochi [...] il re [...] al focolare 3 [volte liba...] puri[fica[?]...].

(A Ro I si interrompe)

Vo IV

(2⁷-6⁷): testo troppo frammentario per consentire una traduzione)

§ 8 (7⁷-12⁷)

Il cuoco *zašhapuna* [...] con un piatto grande. [...] verso il cuoco *zašhapuna* [...] liba e il [...] liba. [...] pane *harši* [...] sotto.

§ 9 (13'-16')

Davanti alla corte i can[tori (?)] e quando [...] una pagnotta, i cantori e quelli addetti alla piccola lira [...] il pane *harši* e lo por[tano] nella casa del funzionario ZABAR.DAB.

§ 10 (17'-19')

Nella casa del funzionario ZABAR.DAB Il principe of[fre] nell'ordine a sette dèi: [Ištanu], Taparwašu, Tappinu, Ḫul[la], Kamama, Telipinu e GAL.ZU.

§ 11 (20'-22')

[Tavola x] del secondo giorno della festa del dio Luna [(e) della festa] del tuono. Quando [vengono unite. Non] finita.

KBo XX 70 + KBo XXI 88

Ro II

§ 1 (x+1-6')

Ulza, ZA.BA₄.BA₄, Zuliya, Kaḫupput, Ḫulla, Kataḫḫi, Zuwuru, Zilipuru, Ulipašu, Waḫiši, Ḫašammiu, gli dèi di Ḫattuša, Puškuruna, Kataḫḫa di Ankuwa.

§ 2 (7'-10')

[...] sta. Un artigiano porge una coppa al re. Il re [(vi) pone il labbro (?)]... all'artigiano, una guardia del corpo tiene, il re [...conse]gna due pani *wagata-*, due piatti *zaluwani-* di carne [e due vasi *ḫuppar-* all'artigiano. Egli si inginocchia e (li) prende.

§ 3 (11'-14')

[...cor]rono [davanti al re]. Il re [...]. [...] Viene chiamato [il pane *šara*]ma (?). [...]

Vo III

§ 4 (x+1-7')

Il re va e [...]. Il responsabile dei cuochi porge [al re un vaso da libagioni di vino]. Il re [vi pone la ma]no e [...] liba. Il responsabile degli addetti al ta[volo...]. Il responsabile dei cuochi [liba una volta sul tavolo] da[vanti] al *kurša-*, una volta sul legno del chiavistello, una volta presso il [focolare].

§ 5 (8'-9')

I cuochi [...] il focolare (acc.) [...].

§ 6 (10') Il responsabile dei cuochi [...]. Il re [...] sotto [...].

Terza giornata

Ro II

§ 1 (2'-4')

[...pren]de² e lo porta fuori. [...] e lo [...] al re. Il re f[a] (un cenno) con gli occhi al coppiere “dell'accovacciarsi” [ed egli] va fuo[ri] e [grida²]: “*prendi un supporto zeriwalli-!*”.

§ 2 (5'-7')

I [...] portano [...]. [...] il re pulisce le sue mani e [...]. [Il r]e² beve seduto per Tauri. Si pizzica la grande lira ma non si canta. Egli non spezza il pane *takarmu-*.

§ 3 (8'-12')

Il re e la re[gina bevo]no in piedi ad Aštanu e Tappinu. [Il re] liba con un vaso *huppar-* d'argento. [La grande lira (risuona), i cantori *halliyareš* cantano], il *kita-* grida. Un coppiere [dà al re] un pane dol[ce]. Il re (lo) spezza e lo dà di nuovo al cop[piere] ed egli [lo] porta [fuo]ri.

§ 4 (13'-)

[...] depone i [pa]ni dolci sul [tavolo] puro del re. [...] i pani dolci [...].

Vo III

§ 5 (3'-5')

[...] un attendente al tavolo [dà] due pani [dolci al re. Il re (li)] spezza e [l'attendente al tavolo] li [porta via] e li [depone nuovamente sul tavolo] puro.

§ 6 (6'-9')

[...] pane *zippulašni*- [...] prende e il re (lo) divide [...]. [...] e l'attendente al tavolo lo spezza e l[o] depone [sul tavolo puro].

§ 7 (10'-13')

I due pani dolci [che²] l'attendente al tavolo [ha deposto] nuovamente sul tavolo puro, [...] li prende via e li posa sul tavolo [puro davanti²] al pane *zippulašni*.

§ 8 (14'-15')

[Gli stra]nieri e gli abitanti locali⁷⁹⁹ [siedono] separati e vanno fuori.

§ 9 (16'-19')

[Il re] e la regina be[vono] in piedi a Tuḥašaili. [La grande lira (risuona), i cantori *halliyareš* cantano. Un coppiere] dà [un pane *ta*]karmu- al re. Il re (lo) spez[za], (lo) dà al cantore ed egli lo [porta] fuori.

§ 10 (righe 20'-22' troppo frammentarie per consentire una traduzione)

§ 11 (23'-25')

[...] Palazzo [...]. [...] impiegati di Palazzo, [... sie]dono e [vanno fuo]ri.

§ 12 (26'-29')

Il re e la regina bevono in piedi a Kalmahili. La grande [lira] (risuona), i cantori *halliyareš* cantano. Un coppiere porge un [pane *takar*]mu- al re, il re (lo) spezza [e lo] porge nuovamente al coppiere ed egli lo porta fuori.

⁷⁹⁹ Per il significato di ^{LÜ}*šana*- si veda CHD, Š, p. 156.

§ 13 (30'-33')

[Il re] e la regina bevono in piedi a Wazizzaššu e Zuliya. La grande lira (risuona), i cantori *halliyareš* cantano. Un coppiere porge un pane *takarmu-* al re. Il re (lo) spezza e lo porge di nuovo al coppiere ed egli lo porta fuori.

§ 14 (34'-37')

Il re e la regina bevono seduti a Lullaiamma. Il re liba in un vaso *huppar* d'argento. La grande lira (risuona), i cantori cantano *halliyareš* cantano. (Egli) non spezza il pane *takarmu-*, ed è finito.

§ 15 (38')

Il terzo giorno è terminato.⁸⁰⁰

§ 16 (39'-41')

[Tavola x] del terzo giorno. [Quando la festa della luna e la festa] del tuo[no vengono unite...]

3.2.6 *Commento filologico*

Prima giornata

Ro I⁸⁰¹

r. 1-6. Il primo periodo del testo viene così tradotto da A. Ünal: “[Wh]en they take the ritual ablution for the festival of the Moon, the king also bathes himself”.⁸⁰² Dal punto di vista grammaticale, si devono notare però alcuni problemi di non facile soluzione. Innanzitutto *warpuwanzi* non può essere interpretato come una 3^a pers. pl. di *warp-*, per la quale ci si aspetterebbe invece la forma regolare *warpanzi*. Non può trattarsi perciò che dell'infinito I in *-wanzi*, a cui in questo caso deve forse essere attribuito valore sostantivato. In considerazione di questo, il carattere

⁸⁰⁰ Il testo KBo XXIII 64, Vo III continua con due righe di cui sono visibili solo alcuni segni e pertanto difficilmente traducibili.

⁸⁰¹ KBo XXXII 135 viene considerato come quarta colonna del *verso* nell'autografia di H. Otten.

⁸⁰² A. Ünal, 1998, p. 75.

nominale del primo periodo pare indubbio. La complementazione fonetica accadica *-NI* affissa al sostantivo, corrispondente alla forma accadica *isinni*, è quella del caso genitivo, il che esclude la possibilità di una traduzione come “quando (si celebra) la festa della Luna per la/della purificazione”. La soluzione di fare dell’infinito il soggetto della frase nominale mi sembra l’unica in grado di soddisfare tali esigenze grammaticali.

11-15. La sequenza delle azioni documentate nel paragrafo ricorda quella già analizzata a proposito dei testi KBo XVII 75, Ro I 29-31; VSNF 12.10, Ro I 21’-24’; KBo XX 61, Ro II 27-29. Davanti ad una finestra, sulla destra, viene disposto un tavolo di vimini. Sopra di esso è posto un tipo di pane, in questo caso indicato con il sostantivo *takarmu-*, e davanti una brocca di vino. In stretta connessione con questa sequenza, i testi descrivono l’atto del re di inginocchiarsi davanti alla finestra per rendere omaggio alla divinità. Come in KBo XVII 75, Ro I 27-28, tale immagine è espressa dall’uso del verbo ittita *haliya-* e della forma verbale accadica *uškēn*. Sull’analogia tra i due passi si basa l’integrazione [*ša-ra-a-m*]a-*aš* in B, Ro I 13, analizzabile come unione del preverbo *šara*, della congiunzione enclitica *-ma* e del pronome enclitico di 3^a pers. sg. di caso nominativo.

Nel contesto, il verbo accadico *šukēnu* intende indicare, più che l’atto di inginocchiarsi in sé, che è espresso da *haliya-*⁸⁰³, l’idea di reverenza espressa da tale gesto, un atto di omaggio non necessariamente legato all’azione concreta. Traduco il primo con “inginocchiarsi” e il secondo, più genericamente, con “inchinarsi”, mantenendo la contrapposizione resa abitualmente in tedesco dai verbi *niederknien* e (*sich*) *verneigen*.

30-32. Interpreto il periodo come un frase relativa *kuin...zikkanzi, n=an... dāi*. La soluzione alternativa, vedere in *kuin zanuwandan* una frase nominale traducendo: “la pecora che (è stata) cotta per la festa del dio Luna, la danno da mangiare al re”, mi sembra problematica e lascerebbe inspiegato il pronome enclitico di caso accusativo *-an* affisso alla congiunzione *nu*. Il periodo è interessante in quanto mostra come il materiale già predisposto per la celebrazione della festa della Luna venga riutilizzato nel quadro dell’esecuzione congiunta di questa e della festa del tuono.

⁸⁰³ Cf. HW² III, pp. 35-38.

La complementazione fonetica *-ri* affissa a MUNUS.LUGAL corrisponde al dat. sg. del sostantivo **haššuššara-*. I due segni orizzontali visibili subito dopo nel frammento 2432/c (KUB XXXII 135, Vo IV 23') sono di difficile interpretazione. In tale posizione ci si attenderebbe la presenza di una congiunzione enclitica *-ia*. Tale considerazione, se aggiunta al fatto che lo spazio disponibile prima del bordo della colonna non consente di integrare più di un segno, mi spinge ad ipotizzare la presenza di un segno IA, forse scritto erroneamente con due cunei verticali anziché tre.

42-43. L'ampiezza della lacuna è appena sufficiente per l'integrazione [*pé-ra-an*]. Il preverbo potrebbe anche essere collocato all'inizio della riga successiva, dove vi è spazio disponibile per almeno tre segni. In considerazione di Ro I, 11 è anche possibile però ipotizzare l'integrazione [*ta-pu-uš-za*] / [ZAG-az].

56ss. Da questa riga KBo XXI 85 è in *join* indiretto con il frammento KBo XXXVIII 3. Il testo è stato generalmente attribuito alla prima tavola di CTH 630 sulla base del parallelismo tra le righe 3'-6' e KBo XXI 85, Ro I, 41-44⁸⁰⁴. Tanto il lessico quanto la struttura sembrano in effetti riflettere quanto descritto nella prima tavola del rituale della luna e del tuono, in particolare la sequenza di offerte delle righe Ro I 33ss., caratterizzata da sacrifici e libagioni da parte del sovrano in onore del dio della Tempesta (righe Ro I 33, 41, 58) e della coppia ^DUTU/Ištanu e Mezzulla (righe Ro I 45, 50). Ogni sezione della cerimonia è accompagnata dal canto dei cantori GALA, *halliyareš* o come nel frammento in analisi, NAR, ed è seguita di norma dall'azione di spezzare il pane *takarmu-*.

Tali elementi rendono a mio avviso certa l'appartenenza del frammento a CTH 630. Come gli altri frammenti della prima tavola, KUB XXXII 135+KBo XXI 85, esso proviene dall'area a nord della stanza 5 di Büyükkale A. E' possibile che possa trattarsi di un *join* diretto con A Ro I 58 (=KBo XXI 85, Vo IV¹ 50'). Il frammento completerebbe perfettamente il testo con l'indicazione del recipiente con il quale il sovrano beve al dio della tempesta. La riga 6' del frammento, inoltre, si accorda perfettamente con quanto conservato di A 57. Nonostante la porzione di testo conservata non contenga segni di particolare valore diagnostico, il *ductus* è a mio avviso compatibile. Del *verso* del frammento, corrispondente

⁸⁰⁴ Cf. S. Košak, hethiter.net/: hetkonk (v. 1.87).

secondo la nostra ricostruzione all'inizio della colonna IV di KUB XXXII 135+, non sono conservati segni.

Vo III

- 2'. Il contenitore segnalato dalla presenza del determinativo DUG non è noto da altri testi. La mancanza di spazio tra i segni mi sembra escludere l'ipotesi di una lettura DUG-*za an-da*, con *za* complemento fonetico, la quale presenterebbe comunque il problema della terminazione in *-a* laddove ci si aspetterebbe un caso dat./loc. Il medesimo contenitore è menzionato nella stessa colonna alle righe 5'' e 6'', dove è preceduto rispettivamente dai numerali due e uno. In entrambi i passi, la presenza di tale recipiente sembra contestuale ad una cerimonia di offerta e di deposizione nei luoghi sacri, come indicato dalla menzione della finestra, in Vo III 5', 10'', del focolare, in Vo III 6', e del legno del chiavistello in Vo III 4''.
- 3'. L'avverbio *tuwaz* può avere valore tanto locale, “da lontano”, quanto temporale, “da tempo”. L'integrazione si basa su KBo XVII 75, Ro I 53-54.

Vo IV

- 5'. I primi segni della riga sono leggibili solo parzialmente. I segni visibili con certezza dalla collazione sulla fotografia, due cunei orizzontali, di cui quello superiore è più lungo rispetto a quello inferiore, e una piccola testa di cuneo, sono compatibili con una lettura GIM, che però rimane incerta. Più probabile è la lettura del segno AN nelle tracce che seguono. La catena sarebbe così costituita da GIM-*an*, corrispondente all'avverbio temporale ittita *mahhan*, da *-a*, congiunzione enclitica, e *-ši*, pronome personale enclitico di 3^a pers. sg. al caso dativo: “e quando a lui (...)”.
- 6'. Da questo punto e fino alla riga 19', il frammento KBo XXI 85, Vo IV è in *join* diretto con KBo VIII 109. Nella prima riga della colonna di sinistra di questo frammento sono visibili dei segni che compongono verosimilmente il titolo del

funzionario menzionato subito dopo il ^{LÚ}SAGI, preceduto dal determinativo LÚ in KBo XXI 85. Dalla collazione, la presenza della parte inferiore del segno UP, unita a quella dei segni HA e AŠ, chiaramente visibili anche in autografia, mi sembra assicurare la lettura *tuppašhaš*⁸⁰⁵. Per la lettura del segno visibile dopo AP, si confronti la forma di PA in *pa-a-i* leggibile immediatamente sotto alla riga seguente, dove il segno è realizzato con il cuneo orizzontale molto basso.

12'-25'. Sul gruppo di divinità hattiche per cui vengono fatte offerte in queste righe si veda il commento a p. 389.

26'. L'integrazione [*zi-in-na-i*] al termine della riga è ipotetica ma plausibile in relazione al contesto. Si confronti il passo con l'espressione *mahhan-ma keldiyan šipanduwanzi zinnai*, "quando finisce di sacrificare il k." in KUB XXVII 1, III 14.

31'. Il verbo *iškitahh-*, forse un fattitivo da una radice **iškit(t)a-* non attestata altrove⁸⁰⁶, significa propriamente "indicare, segnalare". In un testo relativo alle istruzioni per le guardie reali IBoT I 36, III 63-64 (CTH 262) troviamo descritta un'azione simile, effettuata in questo caso dal GAL *MEŠEDI* in direzione di una guardia del corpo e di un impiegato di Palazzo. Il passo contiene le prescrizioni relative alle azioni che la guardia personale del sovrano deve effettuare, e alle posizioni che i suoi membri devono occupare, durante gli spostamenti del sovrano all'esterno del palazzo: ⁽⁶³⁾*ma-a-an* ^{GIŠ}*hu-lu-ga-a-an-na-za-ma ne-e-a-ri nu* 1 ^{LÚ}*ME-ŠE-DI IŠ-TU* ^{GIŠ_r}*ŠUKUR*¹ / ⁽⁶⁴⁾*A-NA* ^{LÚ.MEŠ}*ME-ŠE-DU-TIM A-NA DUMU*^{MEŠ} *É.GAL-ia iš-ki-da-ah-hi nu* ^{URU}*ni-ši-li ki-iš-ša-an te-e[z-zi]* / ⁽⁶⁵⁾*ta-pu-ú-ša*⁸⁰⁷. "Ma se (il re) ritorna sul carro, una guardia dà con la lancia un segnale alle guardie e agli impiegati di Palazzo, e gli impiegati di Palazzo dicono in lingua ittita: «a lato! »". Siamo evidentemente di fronte ad una situazione simile: il sovrano è uscito dal palazzo (cf. *halentuwaz uizzi* a Vo IV 29') e una guardia è incaricata di fare un segnale con la propria lancia, in questo caso in direzione dei "pani del dio Luna". A che cosa questa espressione faccia riferimento non è chiaro. Il complemento fonetico *-i* affisso a ^{NINDA}GUR₄.RA^{HLA} deve essere interpretato come la desinenza del nom./acc. neutro plurale di caso comune.

⁸⁰⁵ Su questo funzionario, si veda il commento a Vo IV 35'.

⁸⁰⁶ Cf. HEG 2, p. 426.

⁸⁰⁷ Cf. H. G. Güterbock – Th. van den Hout, 1991, p. 30.

33'. L'integrazione è basata su Vo IV 55'. *ant-* è analizzabile come participio del verbo *a-*, “essere caldo”. La costruzione NINDA *antan* ha qui valore collettivo, come mostra anche il fatto che subito dopo per indicare i medesimi pani il testo usa il pronome enclitico di 3^a pers. pl. acc. comune *-uš*. In questa riga, la complementazione fonetica *-i* di NINDA.GUR₄.RA^{HI.A}-*i* corrisponde alla terminazione del dat./loc. sg. comune, caso richiesto dall'avverbio *peran*.

35'. L'integrazione *tu-up-pa-aš-ḥa-[la-aš]* proposta da F. Pecchioli Daddi⁸⁰⁸ e I. Puhvel⁸⁰⁹ per la lacuna al termine della riga risulta, alla luce della lettura *tuppašḥaš* da noi proposta per i segni visibili in Vo IV 6', probabilmente da respingere. In KBo II 4, Ro II 28, un testo relativo alla festa del mese a Nerik (CTH 672), risulta attestato un alimento ^{TU₇}*tuppašḥai-* (nella forma nom. pl. *tuppašḥainzi*), contenuto in una coppa di piccole dimensioni, DUG *kappiš*, tra le offerte destinate al dio della Tempesta. In Vo III 32' le stesse offerte sono invece associate ad una coppa denominata col termine accadico ^{DUG}*pursītu*. La stessa lista di offerte è documentata in KUB LVI 48 (CTH 672), rispettivamente in Ro II 23, Vo III 20', 28'. Anche in questo caso, la coppa *pursītu* e la coppa *kappiš*, “piccola”, sono usate indifferentemente per contenere lo stesso tipo di offerte. È dunque possibile che le due denominazioni siano usate per indicare lo stesso tipo di recipiente.

Integrando *tuppašḥa[laš]* sarebbe semplice analizzare il termine come un derivato in *-ala* dal sostantivo *tuppašḥai-*, ad indicare il funzionario addetto alla somministrazione di tale alimento. L'integrazione corretta *tuppašḥa[š]* pone invece il problema di come analizzare tale forma. Essa non può essere vista infatti come genitivo di un sostantivo della classe in *-ai* *tuppašḥai-*, per il quale ci si attenderebbe piuttosto la forma *tuppašḥayaš* o *tuppašḥiyaš*. Tutto questo mi sembra avvalorare in definitiva l'ipotesi di E. Laroche⁸¹⁰, il quale, integrando il testo come *tu-up-pa-aš-ḥa-[aš]*, ha ipotizzato un legame con ^{GIŠ}*tuppa-*, “cesto”, “cassa”, sul modello della formazione del titolo ^{LÚ}*šalašḥa-* dal sostantivo ^{KUŠ}*šala-*. Sulla terminazione *-ašḥa*, la quale forma solitamente sostantivi deverbali, si veda H. A. Hoffner Jr. – C. Melchert, 2008, pp. 56-57.

⁸⁰⁸ F. Pecchioli Daddi, 1982, p. 266.

⁸⁰⁹ HEG 3, pp. 447-448.

⁸¹⁰ E. Laroche, 1979, p. 100.

36'. Interpreto il sostantivo al termine della riga 36' come un genitivo partitivo, integrando la lacuna con *-aš*.

50'. Per il sostantivo ^(NINDA)*harzazu(t)*⁸¹¹ che, come indicato dal determinativo, indica un alimento derivato o prodotto dal pane, sono stati proposti molti significati, ma la varietà di contesti in cui è documentato rende difficile comprenderne con esattezza la natura e le modalità d'uso⁸¹². L'interpretazione di H.A. Hoffner Jr., secondo il quale il termine indicherebbe “a dish of a soupy consistency whose base was fragmented breads (...)”⁸¹³, si basa sulla considerazione che il *harzazu*-viene descritto in alcuni testi come un prodotto composito. In KBo IV 13+, Ro III 14'ss., relativo alla festa AN.TAḤ.ŠUM, esso sembra venire preparato unendo zuppa ^{TU7}*hurutel*, pane dolce, pane *punik* e, apparentemente, una pianta AN.TAḤ.ŠUM^{SAR}. L'espressione, presente anche nel passo in analisi, *harzazuta ianzi*, dove la desinenza *-a* del sostantivo è con ogni probabilità quella del nom./acc. neutro pl. (da un tema *harzazu(n)t-*)⁸¹⁴, è del resto indicativa di una sostanza che per essere usata necessita di una preparazione e non risulta direttamente dall'azione di spezzare il pane, azione che pure spesso la precede. In questo senso è indicativa l'accostamento, nel frammento Bo 3083, III 11'ss. di un pagnotta semplicemente spezzata, NINDA.GUR₄.RA *paršiyantan*, con una pagnotta preparata come *h.*, NINDA.GUR₄.RA *harzašun*. Questo sembra confutare l'ipotesi di H. G. Güterbock, secondo cui il termine *h.* potrebbe indicare il pezzo di pane spezzato⁸¹⁵.

La spiegazione di Hoffner non è però sufficiente a rendere ragione delle diverse modalità di utilizzo del *h.* Nel testo della Luna e del Tuono in analisi, dei “pezzi”, *paršulli-*,⁸¹⁶ di *h.*, preparato con una pagnotta NINDA.GUR₄.RA spezzata, vengono deposti nei luoghi sacri alle righe Vo IV 51'-53'. Allo stesso modo, in KUB X 11, III 6'ss., testo relativo alle offerte per le statue regali (CTH 660), una pagnotta viene preparata come pane *harzazu-*, e di questo un *paršulli-* viene

⁸¹¹ Su cui si veda principalmente HW², pp. 385-387; HED 3, pp. 206-209, dove si distingue un tema in *-u harzazu-* (cf. acc. sg. *harzazun*) da un tema neutro in *-a harzazuta-*.

⁸¹² Si veda, per una sintesi delle diverse proposte, H. A. Hoffner Jr., 1974, p. 157. Cf. anche HW², p. 387.

⁸¹³ *Ivi*, p. 158.

⁸¹⁴ Sebbene la presenza di forme come *har-za-zu-ú-ta-an*, documentata in KUB XX 99, Ro II 17, lasci pensare all'esistenza di un tema derivato in vocale. Cf. *supra*, n. 811.

⁸¹⁵ Cf. H. G. Güterbock, *apud* HW, p. 340.

⁸¹⁶ Sul significato e gli usi del termine si veda HEG, P, pp. 505-506.

deposto presso il trono. Il *h.* può comparire associato al recipiente ^{GIŠ}*zalwani-*, un piatto o vassoio di legno, dentro cui può essere deposto (*dai-*, cf. KUB XXVIII 91+, I, 4ss.) o porto (*para ep-*) al re, il quale vi impone la mano (cf. KUB XI 30+, IV 30-32). Nel testo mh. KBo XXIII 72+, Ro 4 il *harzazu-* è utilizzato, assieme a *memal*, “lievito”, birra e vino, come elemento in una sequenza di offerte (indicata dal verbo *irhai-*). Così anche in un frammento forse relativo alla festa AN.TAḪ.ŠUM, KBo IV 13, II 26’ss. Come elemento di offerta, il *h.* può essere associato ad un numerale⁸¹⁷.

L’impressione che si trae da questa varietà d’uso del prodotto *harzazu-* è che si tratti di un composto solido o semi-solido risultante dall’aggiunta del pane, precedentemente spezzato, ad altre sostanze, da cui possono essere tratti dei blocchi da deporre come offerte in luoghi simbolici. In questo senso, la traduzione, piuttosto neutra, “breadmash”, “miscela di pane” di HED⁸¹⁸ mi sembra quella che più si avvicina al quadro fornitoci dai testi.

51’. Le emendazioni in questa e alla riga seguente sono assai probabili. Lo scriba sembra commettere numerosi errori in questo punto del testo. Oltre alle omissioni emendate, si può vedere infatti come *halmašutti* sia scritto sopra il rigo per dimenticanza. Da notare anche l’anomala scrittura ^{KÚŠ}*kur-aš-ši* per ^{KÚŠ}*kur-ši*, che ritorna anche a Vo IV, 56’.

55’. Il segno orizzontale visibile sulla fotografia dopo quello che pare un chiaro AN potrebbe corrispondere ad una versione del segno TE (HZA 249/5-10)⁸¹⁹. *-anteš* può essere analizzato come la desinenza del nom. pl. di un participio o un aggettivo il cui tema cade in lacuna oppure come participio nom. pl. del verbo *a-*, “essere caldo”. Anche in considerazione di Vo IV 33’, dove pure però il verbo è in lacuna, scelgo, seppure in via ipotetica, la seconda ipotesi.

L’indicativo medio-passivo 3^a p.pl. *kianta* è riferito a *kuieš* NINDA [...], e direttamente collegato a ^{GIŠ}*GU.ZA GÍD.DA* alla riga 54’, il cui complemento fonetico *-aš* indica la desinenza del dat./loc. plurale. Il relativo prolettico è poi ripreso, dopo la lacuna, dal pronome enclitico acc. com. *-uš* secondo la tipica costruzione ittita della frase relativa.

⁸¹⁷ Cf. HW², p. 387.

⁸¹⁸ HED 3, p. 206.

⁸¹⁹ Cf. HZL, p. 218.

56'. Il verbo *šuhḥa-* “versare”, da un significato di base “gettare”⁸²⁰, è spesso usato, fin da testi di epoca antico ittita, per indicare l’azione rituale di versare una particolare materia alimentare, come sale, miele, vino, olio, dentro ad un contenitore, per terra o sopra (cf. *šēr* alla riga 55’) altri materiali come ad esempio pani NINDA.GUR₄.RA (così in KUB VI 45, IV 21, la preghiera di Muwatalli CTH 381). La presenza del pronome enclitico acc. com. *-uš* riferito con ogni probabilità a *kuieš* NINDA pone quest’ultimo come oggetto del verbo alle righe Vo IV 56’-58’, il cui soggetto è invece costituito dal GAL LÚ.MEŠ MUḤALDIM menzionato alla r. 54’. Difficile pensare ad un uso contestuale del pane e di un verbo come “versare”. NINDA deve essere considerato perciò determinativo di un prodotto, fatto col pane, ma di consistenza evidentemente non solida.

59'. Il colofone, conservato in KUB XXXII 135, ci dà il titolo del componimento e l’indicazione che il testo è scritto su più tavole. L’avverbio e congiunzione *kuwapi* può avere valore temporale e locativo. Nella traduzione attribuisco ad esso valore temporale, ma entrambe le soluzioni sono accettabili⁸²¹.

Seconda giornata

Ro I

r. 1. Sembra difficile attribuire all’espressione *karpan ḥark-*⁸²² il significato, altrimenti usuale, di “tenere sollevato”, in quanto questo non darebbe senso associato ad un sostantivo come UDU⁸²³. Più realisticamente, si può pensare che tale espressione abbia assunto, in alcuni contesti, il senso traslato di “presentare” e forse “offrire”, il quale nel passo in analisi sarebbe in accordo con le righe immediatamente

⁸²⁰ Cf. HEG, S/2, pp. 1130-1135.

⁸²¹ HED 2, p. 362, traduce infatti: “tablet one, where the feast of the moon and the feast of thunder are mingled, is not finished”.

⁸²² Cf. HED 4, p. 96.

⁸²³ Si vedano in proposito anche le considerazioni di J. Miller, 2004, pp. 110-111, a proposito dell’espressione UDU...*šer arḥa waḥnu-* nel rituale di Maštigga per una lite domestica.

seguenti, dove sembra venire effettuato un sacrificio di pecore⁸²⁴. L'uso della costruzione *hark-* più participio (in questo caso nom./acc. sg. neutro), indicante lo *stato* dell'azione, potrebbe dunque dare al verbo il significato di “tenere predisposto (per il sacrificio)”. In alternativa, si può pensare che il termine UDU sia usato in questo caso per indicare non l'animale nella sua interezza ma la parte usata nel sacrificio.

2. Il sostantivo *auli-* appartiene al campo semantico del sacrificio carnivoro e indica propriamente una parte interna dell'animale⁸²⁵. Nell'espressione UDU^{HL.A}-*aš auli-* passa spesso a significare, metonimicamente, il contingente di animali destinati al sacrificio. La presenza, alla riga 3' del passo in analisi, del participio *paršiyandaš*, evidentemente riferito ad *auliuš*, lascia però intendere che il termine vada compreso nella sua accezione originaria.

Del segno visibile subito prima dell'interruzione della riga in lacuna sono parzialmente visibili due cunei verticali, forse interpretabili come un segno A. L'integrazione proposta è suggerita da ^{GIŠ}*haputi-* menzionato alla riga Ro I 24. Il termine corrisponde al sumerogramma ^{GIŠ}GU.ZA GÍD.DA già incontrato nella tavola I, Vo IV 54'. La cerimonia sembra dunque proseguire da dove si era interrotta al termine della prima tavola.

3. *šara tarna-* significa letteralmente “lasciare sopra”⁸²⁶. Il verbo è con ogni probabilità riferito a UDU^{HL.A}-*aš auliuš* della riga precedente, mentre il participio al caso dat./loc. pl. *paršiyandaš*, se l'ipotesi è corretta, deve essere riferito ad un sostantivo da integrare al termine della riga 2.

L'integrazione al termine della riga si basa su Ro I 13, dove sembrano venire menzionate due pecore (o parti di pecora) precedentemente collocate a lato del focolare sulla destra. L'ipotesi mi sembra confermata dalla presenza della congiunzione disgiuntiva *-ma* annessa al sostantivo UDU^{HL.A} alla riga seguente, Ro I 4.

⁸²⁴ Come suggerito da J. Miller, 2004, p. 111, è anche possibile che gli scribi redattori del testo si siano serviti di una espressione abitualmente usata in contesti simili, ma per altri oggetti, nella descrizione di un'operazione rituale che in realtà era condotta diversamente.

⁸²⁵ Cf. HED 1, pp. 229-232.

⁸²⁶ HHW², p. 191.

5. Il segno ŠU chiaramente visibile al termine della riga è problematico. Un'interpretazione come pronome possessivo enclitico accadico -ŠU, suggerita da questioni di spazio, sembra assai poco probabile. Più verosimile che il segno costituisca la prima parte della 3^a p. sg. del presente del verbo *šunna-*, “riempire”, anche se in questo caso non vi sarebbe spazio di separazione tra sostantivo e verbo.
- 16'. Su questo gruppo di sette divinità si veda principalmente D. Yoshida, 1996, pp. 88-94. Sulla regolarità di tale sequenza divina, introdotta dalla divinità solare, nei testi ittiti, si basa l'integrazione [^DUTU-*un*] al termine della riga.
- 19-22. Sui tipi di carne offerti in questo e nel paragrafo seguente si veda A. Mouton⁸²⁷.
24. Cf. A Ro I, 2-3.

Ro II

- 7'-10'. Il paragrafo è quasi completamente integrabile sulla base del passo KBo XVII 74+, Ro II 27-32⁸²⁸. La cerimonia descritta è infatti con ogni probabilità la stessa, la distribuzione di alimenti e bevande da parte del sovrano ad un artigiano LÚ GIŠTUKUL. La somiglianza tra questo e il passo della “tavola del tuono” KBo XVII 74, in aggiunta alla lunga sequenza di divinità hattiche delle righe x+1'-6', che ricorda quella della tavola I A Ro I, 17'-25 di CTH 630, mi sembra poter sostenere l'attribuzione del frammento KBo XX 70+KBo XXI 88 alla cerimonia della luna e del tuono, attribuzione che rimane però ipotetica.

Vo IV

- 7'. La presenza del termine hattico *zašhapuna* in questa riga è quantomeno problematica. Esso è noto nella letteratura ittita come nome proprio della divinità principale della città di Kaštama, poi inglobata nel Pantheon di Nerik durante il

⁸²⁷ A. Mouton, 2004, pp. 67-92; *id.* 2005, pp. 139-154.

⁸²⁸ Cf. p. 91.

periodo di abbandono della città⁸²⁹. Pace Yoshida⁸³⁰, ritengo però che in questo caso un teonimo non darebbe senso, senza contare che mancherebbe il determinativo divino altrimenti usuale per il nome di questa divinità⁸³¹. Il termine compare anche alla riga 9', anche in questo caso preceduto dal sostantivo LÚ.MUḪALDIM, “cuoco”. Lo stato del passo è purtroppo troppo lacunoso per comprenderne il significato.

Se escludiamo l'uso teonimico, il nome è documentato solo in un altro caso, nel canto in ḫattico effettuato dalle MUNUS.MEŠ.KI.SIKIL⁸³² nel testo KBo XXIII 103 (CTH 741), accompagnando lo spostamento del sovrano dalla Porta al Palazzo. Il testo, come riporta il colofone, contiene le indicazioni delle cerimonie effettuate “quando il re arriva a Zippalanda per la festa regolare”⁸³³.

- 13'. Il sostantivo É^{hila-} indica la “corte” di un edificio di carattere templare o laico. In questo luogo possono avvenire cerimonie di offerta e rituali di purificazione⁸³⁴, oltre ad essere intonati canti in determinate occasioni. In KUB XLVI 1, III 6' ss sono i LÚ.MEŠ^{zikipuryatalleš} a cantare, mentre nella riga in analisi ad essere menzionati sono i cantori LÚ.MEŠ^{NAR}.
- 15'. Sui LÚ.MEŠ^{NAR ŠA GIŠ}.^DINANNA TUR, lett. i “cantori della piccola lira”, si veda F. Pecchioli Daddi, 1982, pp. 332-339⁸³⁵.
- 16'. L'edificio indicato dai sumerogrammi É LÚ^{ZABAR.DAB} viene tradotto generalmente come “cantina del vino” in considerazione della funzione svolta nei testi dai LÚ.MEŠ^{ZABAR.DAB}, lett. gli “uomini della coppa di bronzo”. Questi sono addetti all'approvvigionamento e alla somministrazione del vino durante le feste ittite e vengono menzionati nelle cosiddette liste *MELQĒTU*, che regolano le forniture di beni da approntare per la celebrazione delle cerimonie festive⁸³⁶. In questo senso, il termine É^(LÚ)ZABAR.DAB potrebbe essere equivalente ad É

⁸²⁹ Cf. V. Haas, 1970, pp. 83ss; P. Taracha, 2009, 103-105. Si vedano però in proposito le osservazioni di J. Klinger, 2009, pp. 97-107.

⁸³⁰ D. Yoshida, 1996, p. 92.

⁸³¹ Cf. B. H. L. Van Gessel, 1998, pp. 566-569.

⁸³² Su cui si veda J. Klinger, 1996, p. 711.

⁸³³ *Ivi*, pp. 709-710.

⁸³⁴ Si vedano le attestazioni in HW², pp. 583-585.

⁸³⁵ Cf. anche M. Schuol, 2004, p. 105.

⁸³⁶ Cf. M. Marazzi, 2006, pp. 112, il quale ipotizza che i LÚ.MEŠ^{ZABAR.DAB}, fossero, al pari dei funzionari denominati LÚ.MEŠ^{AGRIG}, organizzati su base territoriale.

GEŠTIN, “casa del vino”, un edificio menzionato in testi festivi in contesti analoghi⁸³⁷.

In questo caso, sembra che i cantori LÚ.MEŠNAR portino del pane *harši-* nell' É LÚZABAR.DAB, dove successivamente (alle righe 17'-19') un principe effettua delle libagioni in onore di sette divinità hattiche. Come sottolineato da G. Torri⁸³⁸, l'esecuzione di offerte religiose al suo interno non deve far pensare che l' É LÚZABAR.DAB costituisca un luogo di culto vero e proprio ma si spiega piuttosto con il fatto che in questo ambiente è conservato il vino cerimoniale destinato alle divinità.

20'ss. Lo stato di parziale conservazione del colofone della tavola non ci consente di conoscere con certezza in quale punto della composizione essa si inserisca. La menzione del secondo giorno della festa del dio Luna e della festa del tuono permette però di ipotizzare con ragionevole certezza che il frammento appartenga alla seconda tavola di tale componimento, laddove la prima tavola, come indicato dal colofone in KUB XXXII 135, conteneva la descrizione delle operazioni del primo giorno.

Terza giornata

Ro II

3'. *parašnawaš* costituisce il genitivo del sostantivo verbale di *paršnai-/paršanai-*⁸³⁹. Il significato esatto del verbo non è chiaro, ma deve indicare un'azione fisica comportante un abbassamento del corpo, traducibile forse come “accucciarsi”, “accovacciarsi”⁸⁴⁰. Come sottolineato da CHD, tale azione non sembra essere mai rivolta verso una persona o una cosa, e si differenzia perciò dal gesto di riverenza dell'inchino. Essa è compiuta da un gran numero di funzionari diversi, generalmente in presenza del re e in contesti chiaramente festivi⁸⁴¹. In particolare, essa sembra essere caratteristica della categoria di funzionari dei LÚ.MEŠSAGI, i

⁸³⁷ Cf. G. Torri, 2004, p. 465.

⁸³⁸ *Ibidem*.

⁸³⁹ CHD, P, pp. 189-190. Cf. anche HEG, P, pp. 501-503.

⁸⁴⁰ CHD, P, p. 189: “To squat, crouch”.

⁸⁴¹ CHD, P, p. 189.

“coppieri”, come espresso chiaramente dalla costruzione col sostantivo verbale *parašnawaš* LÚ.SAGI⁸⁴², documentata generalmente nella frase: “*p.* LÚ.SAGI *uizzi*, “il coppiere del *p.* viene”⁸⁴³. L’espressione può comparire anche ellittica di LÚ.SAGI⁸⁴⁴. L’incertezza sul significato esatto del verbo *paršnai-* fa sì che sia difficile comprendere la funzione precipua di tale categoria di funzionari. Nella frase in analisi, dove il sostantivo SAGI è al caso dativo, come indicato dalla complementazione fonetica *-li*, il sovrano fa un cenno con gli occhi (il complemento fonetico *-it* è al sg. nonostante la marca sumerica del plurale, ma è da intendersi come collettivo) al coppiere del *p.*, il quale “esce” (*para paizzi*), probabilmente perché ha già compiuto la sua funzione nelle righe precedenti, purtroppo perdute⁸⁴⁵.

4?. Il significato della parola ḫattica *mišša*, presente in testi festivi fin dall’epoca antico-ittita nell’espressione *mišša ḫalzai*, “grida *m.*”, non è del tutto chiaro⁸⁴⁶. Il significato “prendi” ad essa generalmente attribuito si basa sulla sua presenza in bilingui ḫattico-ittite dove il verbo ḫattico è reso dall’ittita *da-*⁸⁴⁷. Il fatto inoltre che a tale espressione segua, in molti testi, l’azione di portare un oggetto lascia pensare, secondo CHD⁸⁴⁸, che questo sia stato precedentemente “preso”. Così anche nel passo in analisi, dove al grido ḫattico segue, alla riga Ro II 5’, la forma verbale *pedanzi*.

6?. L’azione di “spazzare, pulire” effettuata dai funzionari LÚ.MEŠŠU.I, “barbieri” ma anche, più genericamente “purificatori”⁸⁴⁹, si rivolge solitamente al pavimento, *daganzipa-*. In questo caso il verbo manca però di un oggetto diretto.

La porzione di testo a partire da *na-aš-ta* è conservata sul *verso* della tavoletta. Avendo spazio a disposizione, dal momento che la porzione scritta del *verso* si conclude ben prima del termine della tavola, lo scriba ha evidentemente utilizzato questa superficie per proseguire la stesura del *recto*. Contrariamente a quanto ipotizzato da E. Otten nell’autografia, ritengo che la riga in questione sia la

⁸⁴² Si vedano le attestazioni in F. Pecchioli Daddi, 1982, p. 193

⁸⁴³ Cf. HEG, P, p. 502.

⁸⁴⁴ Cf. H. Gonnet, 1975-76, pp. 148-149; CHD, P, p. 190.

⁸⁴⁵ Sul valore simbolico dello sguardo del sovrano nella cultura ittita si veda P. Dardano, 2010, pp. 47-60.

⁸⁴⁶ Si veda CHD, M, p. 296; HEG, L-M, pp. 296-297.

⁸⁴⁷ Cf. HEG, M, p. 215, con riferimenti bibliografici.

⁸⁴⁸ CHD, M, p. 296.

⁸⁴⁹ Cf. F. Pecchioli Daddi, 1982, pp. 195-198.

prosecuzione della numero 6' del recto e che quella successiva, seppur da questa insolitamente distanziata, debba completare la numero 7'.

Vo III

6'. Nell'autografia, il penultimo segno della riga è letto come un UD. In effetti, i cunei verticali realizzati nella tavola appaiono piuttosto bassi e non escludono che il terzo cuneo del segno possa essere considerato un verticale. La visione della fotografia ammette però anche la possibilità di una lettura del segno come KUR, dal momento che i tre cunei che lo compongono sembrano corrispondere a tre teste di cuneo (si confrontino con la resa dei cunei aperti nel segno TU alla riga seguente). Il segno successivo, in cui si riconoscono tre cunei orizzontali potrebbe corrispondere ad un KU, ma l'interruzione della tavola non consente di saperlo con certezza.

10'-12'. L'operazione descritta nel paragrafo è direttamente collegata all'azione compiuta alle righe Vo III 3'-5'. La frase che comincia alla riga Vo III 10' con l'acc. pl. *mittagaimušaš* non può che essere una relativa, il che motiva l'integrazione in lacuna del pron. rel. *kuiuš*, concordato con l'oggetto del periodo e ripreso dal pron. personale enclitico *-uš*, anch'esso integrato alla riga 11'. La necessità di un verbo al passato indicante l'azione di collocare i pani *m.* sul tavolo puro mi porta poi ad integrare il preterito 3ª pers. sg. *daiš*. Lo spazio alla riga 11' sembra sufficiente anche per l'integrazione, sintatticamente necessaria, del soggetto LÚ^{GIŠ}BANŠUR. La disposizione dei pani *m.* rispetto al pane *zippulašni-* è più difficile da stabilire. L'integrazione di *peran* è ipotetica, fermo restando il fatto che nella lacuna ci si aspetta la presenza di un avverbio di luogo.

14'. L'accostamento alla categoria di persone definita LÚ.MEŠUBĀRU⁸⁵⁰ lascia pensare che con LÚ.MEŠ₃anuš si indichino, in contrapposizione, dei funzionari locali o una particolare categoria di questi ultimi⁸⁵¹, forse anch'essi "ospiti" ma provenienti da territori situati all'interno di Ḫatti.

⁸⁵⁰ Cf. J. Klinger, 1992, pp. 199-205.

⁸⁵¹ Così anche CHD, Š, pp. 155-156. Per le attestazioni del termine si veda F. Pecchioli Daddi, 1982, p. 259.

L'integrazione *ha-an-ti-[in a-še-ša-an-zi]* è basata sul frammento in *join* KBo XXIII 64, dove la frase è leggibile sul *verso*.

37'. La segnalazione *nu appai*, "è finita, terminata" non si trova al termine delle altre tavole della festa ed indica che la composizione termina in questo punto.

39'ss. Il colofone, conservato al termine della colonna Vo III del frammento KBo XXIII 64, indica che la tavola contiene la descrizione del terzo giorno della festa della luna e del tuono. Purtroppo il numerale relativo al numero di tavola si trova nella porzione di testo danneggiata all'inizio della riga. Del segno DUB sembra di potersi leggere parte del doppio cuneo orizzontale superiore e del cuneo verticale, mentre del numerale si potrebbe forse leggere un orizzontale. In considerazione di quanto già osservato a proposito dei colofoni delle altre tavole, è lecito ipotizzare che si tratti del numero tre. Il colofone continua nella riga successiva, troppo frammentaria per poter essere letta. L'autografia riporta quello che sembra essere un segno BI, che in tal caso potrebbe essere interpretato come parte dell'avverbio *kuwapi*, da noi ipoteticamente integrato alla riga 40'. La lettura *Ú-UL QA-TI* mi sembra poco probabile, in considerazione della presenza dell'espressione *nu appai* a Vo III 37' e del fatto che il testo termina sulla terza colonna. Se la celebrazione fosse continuata, la descrizione del quarto giorno sarebbe proseguita nella stessa tavoletta, a meno che l'organizzazione complessiva del componimento non prevedesse una numerazione indipendente per ciascuna giornata.

3.3 I FRAMMENTI DI COLLOCAZIONE INCERTA

A CTH 630 vengono assegnati anche una serie di frammenti la cui attribuzione non può però che rimanere incerta, dal momento che in essi non sono contenute parti di testi attribuibili con certezza a nessuna delle tre giornate in cui sembrano articolarsi i frammenti a noi pervenuti della festa della Luna e del tuono.

Nella sezione seguente saranno effettuati trascrizione e traduzione, ove possibile, dei frammenti minori, nel tentativo di comprendere se essi effettivamente debbano essere attribuiti al medesimo numero di catalogo, e in tal caso a quale sezione del testo si colleghino, o se invece debbano essere ricollocati.

3.3.1 KUB LI 78

Trascrizione

Ro?

x+1 [] x x x [

2' [(x x)] GUNNI *da-a-i*

3' [1^{DUG} PUR]-ŠI-TUM ÚTUL^{ÚTUL} *hu-ru-ti-el* [

4' [1 NINDA KU₇] 1/2 UP-NI BA.BA.ZA [

5' [1] ^rNINDA¹ *pu-un-ni-ki-iš* 1 UP-NI BA.BA.[ZA

6' ^r5² AN.TAḪ.ŠUM^{SAR} AŠ-RI^{HLA} *ir-ḫa-a-[iz-zi*

7' ^DKUŠ¹ *kur-ši* 1-ŠU ^{GIŠ}DAG 1-ŠU ^{GIŠ}A[B-ia 1-ŠU]

8' *ḫa-tal-wa-aš* GIŠ-ru-i 1-ŠU

9' [na]m-ma *ḫa-aš-ši-i ta-pu-uš-za* 1-ŠU [

10' [UGULA^L] ^ÚMEŠ¹ MUḪALDIM *me-ma-al A-NA* ^{GIŠ}GU.Z[A

11' [*ḫa-tal-wa-aš* (?)] ^rGIŠ-ru^{HLA} -aš-ša-an¹ *še-er* 3-ŠU x[

12' [] x x ^{GIŠ}DAG 1-ŠU ^{GIŠ}AB-i[a 1-ŠU

13' [*ḫa-tal-wa-aš* GIŠ-ru]-^ri¹ 1-ŠU [

14' [] x x x[

Vo?

2' [LUGAL-uš (?) x x x (x)]-zi *ti-i[a-zi]*

3' [7-ŠU *e-k*]u-zi

4' [^DUTU ^Dta-pár-wa_a-š]u-u ^Dtap-pí-nu ^Dḫu-ul-la

5' [^Dka-ma-m]a[?] ^Dte-li-pí-nu ^DGAL.ZU

6' [LU]GAL-uš *ar-ta-ri* {ras.}

7' [UGU]LA ^{LÚ}MEŠ¹ MUḪALDIM GEŠTIN *iš-pa-an-tu-zi-š[ar]*

8' [LUGA]L-i *pa-ra-a e-e[p-z]*i

9' [LU]GAL-uš *QA-TAM* d[a-a]-^ri¹

-
- 10' [UG]JULA ^{LÚ.MEŠ}MUḪALDIM A-NA x x x [
 11' x-ŠU ši-ip-pa-an-ti
 12' [UGULA ^{LÚ.}MEŠ]MUḪALDIM UGULA LÚ^{MEŠ} GIŠ^ΓBANŠUR¹
 13' [x x x] x šu-up-pí-ia-aḫ-ḫa-an-z[i]
-
- 14' [] ^{KUŠ}kur-ši 1-ŠU [
 15' [^{GIŠ}DAG 1-ŠU] ^{GIŠ}AB-^Γia 1-ŠU¹ [

(KUB LI 78 Vo² si interrompe in questo punto)

Traduzione

Ro²

§ 1 (2')

[...] prende il braciere².

§ 2 (3'-9')

[Una coppa *puršitu-*], un piatto *ḫurutiel* [...un pane dolce], mezzo pugno di pappa d'orzo [...un] pane *punik-*, un pugno di pappa d'or[zo...]. [Cin]que² piante AN.TAḪ.ŠUM of[fre nell'ordine] nei luoghi: una volta alla borsa *kurša* divinizzata, una volta al trono, [una volta alla finest]ra, una volta al legno del chiavistello e poi una volta a lato del focolare [...].

§ 3 (10'-14')

[Il responsabile dei cu]ochi [...] farina per il trono [...]. [...] tre volte sopra ai legni [del chiavistello (?)...], una volta al trono, una volta alla fines[tra...], una volta [al legno del chiavistello...].

Vo²

§ 4 (2'-5')

[Il re...] pone. Be[ve sette volte: (a) [Ištanu, Taparwa]šu, Tappinu, Ḫulla, Kamama, Telipinu, GAL.ZU.

§ 5 (6'-9')

[Il r]e si alza. [Il responsa]bile dei cuochi porge al r[e] un vaso da libagioni di vino. [Il r]e (vi) [por]ge la mano.

§ 6 (10'-13')

[Il responsa]bile dei cuochi liba x volte a [...]. [Il responsabile] dei cuochi e il responsabile degli attendenti alla tavola purificano [...].

§ 7 (14'-15')

[...] una volta al *kurša*, [una volta presso il trono], una volta presso la finestra [...].

Il frammento KUB LI 78 potrebbe essere attribuito alla seconda giornata della festa, sulla base del confronto con KBo XXV 178, Ro I 16-18, Vo IV 17'-19'⁸⁵². L'elemento di comunanza tra i testi è dato dalla presenza, in entrambi, di cerimonie in onore del gruppo composto da sette divinità: ^DUTU/Ištanu, Taparwašu, Tappinu, Ḫulla, Kamama, Telipinu e GAL.ZU. In KBo XXV 178, Ro I 16-18 è il sovrano a celebrare la cerimonia, come in KUB LI 78, mentre in Vo IV 17'-19' l'officiante è invece un principe (DUMU.LUGAL). Come ben mostrato da D. Yoshida⁸⁵³, quello composto dalle sette divinità è una variante (con Kamama al posto di Inara) di un gruppo divino ben attestato fin dall'epoca antico-ittita e spesso presente in testi di carattere festivo. Non è quindi a nostro avviso un elemento sufficiente per attribuire con certezza il frammento a CTH 630. La menzione della pietanza *hurutiel-*, del pane dolce (qui in integrazione), del pane *punik-* e delle piante AN.TAḪ.ŠUM ricordano piuttosto la preparazione del composto *harzazu-* descritta nel frammento KBo IV 13+, Ro III 14'ss. relativo alla festa AN.TAḪ.ŠUM⁸⁵⁴.

⁸⁵² Così anche in S. Košak, *hethiter.net*: *hetkonk* (v. 1.87).

⁸⁵³ D. Yoshida, 1996, pp. 88-94; *id.*, 1991, pp. 56-61.

⁸⁵⁴ Si veda il commento alla tavola I, Vo IV 50'.

segnalato il termine del terzo giorno. I due passi non possono quindi essere considerati duplicati. È possibile che la cerimonia del bere, da parte della coppia reale, in onore del gruppo di divinità hattiche Kalmahili-Wašezaššu-Zuliya-Lulaiamma ricorresse anche in un punto precedente della tavola, forse nella colonna Ro I o Vo IV, purtroppo perdute, ma allo stato attuale delle conoscenze non è possibile stabilirlo con certezza.

3.3.3 KBo XXII 192⁸⁵⁵

Trascrizione

Ro dr.

- x+1 [LUG]AL ʾMUNUS¹.L[UGAL TUŠ-aš^D pu-uš-ku-ru-na-an]
 2ʾ ʾ^{D1}ta-ʾpal¹-hu-na-ʾa¹-[an a-ku-an-zi]
 3ʾ [G]IŠ.^DINANNA TUR KI.MIN LÚ.MEŠ^rU-BA-RU¹-[TIM
 4ʾ [ʾMUNUS]¹.MEŠ^šŠU.GI-ia pa-a-an-zi
-
- 5ʾ [LUGA]L MUNUS.LUGAL TUŠ-aš^DIM [ʾ^{UR1}U]zi-ip-pa-la-an-da
 6ʾ [ʾ^{DINGI}R]ka-taḥ-ḥa-an a-ru-wa-iz-zi
 7ʾ [ḥ]u-u-up-pa-ri ši-pa-an-ti GIŠ.^DINANNA TUR KI.MIN
 8ʾ LÚ.MEŠ^šDUGUD-kán pa-a-an-zi
-
- 9ʾ ʾLUGAL¹ MUNUS.LUGAL TUŠ-aš^Dul-za-a-an a-ku-an-zi
 GIŠ.^DINANNA TUR KI.MIN
-
- 10ʾ ʾLUGAL¹ MUNUS.LUGAL TUŠ-aš^Dú-li-pa-šu-un
 11ʾ ʾa¹-ku-an-zi GIŠ.^DINANNA TUR KI.MIN
-

Vo sin.

- 1 [LUG]AL MUNUS.LUGAL TUŠ-aš^Dka-tar-za-šu-un

⁸⁵⁵ Il testo è stato trascritto da D. Groddek, 2008, pp. 182-184.

- 2 [a-k]u-an-zi GIŠ.^DINANNA TUR KI.MIN
-
- 3 [t]a DUMU^{MEŠ} É.GAL ^{NINDA}rša-ra¹-am-ma
- 4 [d]a-an-zi DUMU^{MEŠ} LUGA[L-i]a pa-a-an-zi
-
- 5 [L]UGAL MUNUS.LUGAL TUŠ-aš ^Dšu-šu-ma-ḫi-in a-ku-an-zi
- 6 [GI]Š.^DINANNA TUR KI.MIN
-
- 7 LUGAL MUNUS.LUGAL TUŠ-aš ^Dši-im-šu-[(x)]-un⁸⁵⁶
- 8 [a]-ku-an-zi GIŠ.^DINANNA TUR KI.MIN
-
- 9 [LUGAL MUNUS.LUGA]L <TUŠ-aš> ^{rD1}[ḫu]-^ru¹-ri-ia-an-zi-pa-a-an
- 10 [a-ku-an-zi GIŠ.^DINANNA TUR] ^rKI.MIN^r

Traduzione

Ro dr.

§ 1 (x+1-4')

[Il r]e e la regi[na bevono seduti a Puškuruna] e a Tapalḫuna. La piccola lira (risuona) allo stesso modo. Gli stranieri [...] le vecchie vanno.

§ 2 (5'-8')

[Il r]e e la regina si inchinano da seduti al dio della tempesta di Zippalanda e a Kataḫḫa. Libano in un vaso *ḫuppar*. La piccola lira (risuona) allo stesso modo. I dignitari vanno.

§ 3 (9')

Il re e la regina bevono seduti a Ulza. La piccola lira (risuona) allo stesso modo.

§ 4 (10'-11')

Il re e la regina bevono seduti a Ulipašu. La piccola (risuona) allo stesso modo.

⁸⁵⁶ F. Pecchioli Daddi, 1998a, p. 133, ha proposto l'integrazione ^Dši-im-šu-[ú]-un, il che è possibile ma, trattandosi dell'ultima parola della riga, non certo. Come suggerito da D. Groddek, 2008, p. 184, n. 452, non è detto che la superficie abrasa della tavola in questo punto nasconda la presenza di un segno.

Vo sin.

§ 5 (1-2)

[Il r]e e la regina [be]vono seduti a Katarzašu. La piccola lira (risuona) allo stesso modo.

§ 6 (3-4)

E gli impiegati di Palazzo prendono il pane *šarama-* e (lo) danno ai principi.

§ 7 (5-6)

[Il r]e e la regina bevono seduti a Šušumaḫi. La piccola lira (risuona) allo stesso modo.

§ 8 (7-8)

Il re e la regina bevono seduti a Šimšu[...]. La piccola lira (risuona) allo stesso modo.

§ 9 (9-10)

[Il re e la regin]a [bevono] seduti a [Ḫ]uriazipa. [La piccola lira (risuona)] allo stesso modo.

La lista di divinità per cui il re e la regina celebrano la cerimonia “del bere”, rispettivamente Puškuruna, Tapalḫuna, ^{DIM} URU Zippalanda, Kataḫḫa, Ulza, Ulipašu, Katarzašu, Šušumaḫi, Šimšu e Ḫuriazipa, riflette solo in minima parte quella descritta alle righe Vo IV² 12’-25’ della tavola relativa al primo giorno di celebrazione della festa della Luna e del Tuono. Soltanto il dio della Tempesta di Zippalanda e la divinità Ulza sono presenti in entrambe le liste. Ipotizzare quindi una possibile pertinenza del testo alla tavola della Luna e del Tuono su questa base mi sembra quantomeno azzardato.

D. Groddek⁸⁵⁷ ha suggerito l’accostamento del piccolo frammento in *ductus* recente 285/w (KBo LVIII 152) a KBo XXII 192:

Ro[?]

x+1 [...] x [

⁸⁵⁷ D. Groddek, 2012, p. 104.

2' [...]x DUMU^{MEŠ} rÉ¹.[GAL

3' [...p]a-a-an-[zi]

4' [...GIŠ].^{rD¹}INANNA TUR [

5' [...] x x [

Vo[?]

x+1 [...] x x [

2' [...GI]Š.^DINANNA TUR GA[L

3' [... M]UNUS.LUGAL-ri-ia x [

4' [...] GAL ME-^rŠE¹-DI [

5' [...] pa-a-i [

6' [...GI]Š.^DINANNA TUR ^rKI¹.M[IN]

7' [...n]a-aš-kán pa-ra-a pé-[e-da-

8' [...] pa-a-i [

9' [...GIŠ].^DINANN]A TUR K[I.MIN]

Il frammento presenta indiscutibilmente delle forti assonanze con quanto preservato di KBo XXII 192, di cui potrebbe costituire un duplicato. Tanto la struttura del testo e la divisione in paragrafi quanto il contenuto del frammento (si vedano i sostantivi GIŠ.^DINANNA TUR e DUMU^{MEŠ} É.GAL, o la forma verbale *panzi* a Ro[?] 3'), sembrano corrispondere, seppur con le riserve necessariamente imposte dallo stato estremamente frammentario di KBo LVIII 152. Niente tuttavia permette di attribuire con certezza i due testi a CTH 630.

Al testo KBo XXII 192 è stato accostato⁸⁵⁸ anche KBo XXII 183, un altro frammento in *ductus* recente inserito tra i *Großere Ritualfragmente* in CTH 669⁸⁵⁹:

Ro I

- 1 [LUGAL] MUNUS.LUGAL TUŠ[?]-aš
 2 [D]U^DU^{URU}zi-ip-pa-la-an-da
 3 [a]n-dur-za a-ku-wa-an-zi
 4 ʽiš¹-ka₄-ru-ḫi-it še-er
 5 ʽe¹-ep-zi
-
- 6 [GI]Š.^DINANNA GAL SÌR^{RU}
 7 [L]Ú¹ALAM.ZU₉ me-ʽma¹-i
 8 ʽLÚ¹pal-wa-tal-la-aš pal-wa-a-iz-zi
-
- 9 ʽLÚ¹.MEŠ^SSAGI^{NINDA}ḫar-ša-uš
 10 ʽLUGAL¹-i MUNUS.LUGAL-ri-ia pí-an-zi
 11 [LUGAL MUNUS.L]UGAL pá-r-ši-ia-an-zi
 12 [tu-uš-t]a pé-e-da-an-zi
-
- 13 [LUGAL MUNUS.LUGAL TUŠ[?]-aš^D]ʽi¹-na-ar
 14 [an-dur-za (?) a-ku-wa-an-z]i
-
- 15 []x^{MEŠ}

(Ro I si interrompe in questo punto)

Ro II

- 1 LUGAL MUNUS.ʽLUGAL GUB¹-aš^DU [
 2 an-ʽdur¹-za a-ku-wa-[an-zi]]
-
- 3 GIŠ.^DINANNA GAL^{LÚ.MEŠ}[ḫal-li-ia-ri-eš (?)]

⁸⁵⁸ D. Groddek, 2012, p. 104.

⁸⁵⁹ Il testo è trascritto da D. Groddek, 2008, pp. 170-171.

- 4 SÌR^{RU} LÚ ALA[M.ZU₉ *me-ma-i*]
 5 LÚ *pal-wa-tal-l[a-aš]*
 6 *pal-wa-a-iz-[zi]*
-
- 7 LÚ.MEŠ S[AGI¹ NINDA *har-ša-uš*]
 8 LUGAL-*i* [MUNUS.LUGAL-*ri pí-an-zi*]
 9 LUGAL MUNUS.LU[GAL *pár-ši-ia-an-zi*]
 10 *tu-u[š-ta pé-e-da-an-zi]*
-
- 11 LUGAL [MUNUS.LUGAL
 12 ^D[
 13 x[

Ro I

§ 1 (1-5)

[Il re] e la regina bevono seduti al dio della tempesta di Zippalanda. (Egli) raccoglie (la libagione) con un vaso *iškaruḥ*.

§ 2 (6-8)

Si canta (con) la grande lira. Un giocoliere parla. Il recitatore *palwatalla-* recita.

§ 3 (9-12)

I coppieri danno pagnotte al re e alla regina. [Il re e la regi]na (le) spezzano e (queste) sono portate via.

§ 4 (13-14)

[All'interno (?) il re e la regina bevon]o [seduti (?)] a Inara.

§ 5 (15-)

(Quanto conservato della riga 15 è troppo frammentario per consentire una traduzione)

Ro II

§ 6 (1-2)

All'interno il re e la regina bevo[no] in piedi al dio della tempesta [...].

§ 7 (3-6)

La grande lira (risuona). I cantori [*halliyareš* (?)] cantano. Il gioco[liere parla]. Il recitatore *palwatalla-* reci[ta].

§ 8 (7-10)

I coppieri [danno] pagnotte al re [e alla regina]. Il re e la regi[na (le) spezzano] e (queste) sono portate via.

§ 9 (11-)

(Dalla riga 11, Ro II è troppo frammentario per consentire una traduzione)

Il frammento descrive una sequenza di libagioni, intervallate dall'azione di spezzare la pagnotta *harši-*, effettuate dalla coppia reale in onore di un gruppo di divinità che comprende la coppia dio della Tempesta - dio della Tempesta di Zippalanda e la dea Inara. Se si esclude la presenza della coppia di dèi della tempesta, la cerimonia si differenzia nettamente da quella descritta in KBo XXII 192, alla quale non prendono parte giocolieri e recitatori *palwatalleš* e dove le libagioni non sono intervallate da manipolazioni del pane *harši-*.

L'uso del vaso *iškaruḥ* in KBo XX 183, Ro I 4-5 si discosta da quello abituale nelle cerimonie del tuono. L'espressione *iškaruḥ šer epzi*, "raccolgie col vaso *i*." (riferita ad una libagione versata da un altro contenitore), è ben presente, ad esempio, nei testi relativi alla festa del mese (CTH 591), mentre è documentata, tra i testi di CTH 631, soltanto in KBo XVII 75, Ro II 59', in connessione con una cerimonia in onore della dea Sole e di Mezzulla. Ben più attestato nelle cerimonie del tuono è invece l'uso diretto di questo vaso come contenitore da cui effettuare libagioni⁸⁶⁰; un uso, come evidenziato da J. Klinger⁸⁶¹, già documentato in epoca antico ittita.

⁸⁶⁰ Un uso documentato ad esempio in KBo XVII 75, Vo III 3, IV 2', 22'; KBo XX 61+, Ro I 54, Vo III 36'.

⁸⁶¹ J. Klinger, 1996, p. 443.

In conclusione, sembra di poter affermare che né KBo XXII 192 né i frammenti ad esso variamente accostati presentano elementi di comunanza con i testi del tuono tali da giustificare un loro inserimento in CTH 630 o in CTH 631.

3.3.4 KBo XXV 191

Trascrizione

Ro

x+1	[
2'	[w]a-al- <u>hi</u> -it
3'	[]x-it
4'	[-z]i
<hr/>		
5'	[]1 GU ₄ ŠA Z[I [?] (x)] x ^r TIM ₁
6'	[]-el 1 BI-IB-RU GUŠKIN 'KAŠ ¹
7'	[I]Š-TU GEŠTIN kar-ši šu-u[n-n]a-i
8'	[]x da-a-i nu MUNUS.LUGAL
9'	[
<hr/>		
10'	[]x ku-e MUNUS.LU[GAL x x]x-na-i
11'	[p]ár-ši-ia [(x x)]

Vo

x+1	[] x [
2'	[]x da-a-i n[a-
3'	[]x-up-pa-ri-iš-ša-an la-x[
4'	[] x 'a ¹ -k[u-w]a-an-na pa-a-[i
<hr/>		
5'	[^D IM ^{URU} h]u-u-la-aš-ša IŠ-T[U B]I-IB-RI GUŠKIN KAŠ
6'	[^{DUG} iš-pa-an-du(?)]-u-it pa-an-ku-it GEŠTIN-it
7'	[e-k]u-zi 3 NINDA.ERIN ^{MEŠ} 'še ¹ -er pár- ^r ši ¹ -ia

8'	[LÚ]rAZU ² A-NA DINGIR ^{LIM} a-ap-pa da-a-i
9'	[]-aš-ša-an A-NA ^D IM ^{URU} rhu ¹ -u-la-aš-ša
10'	[]x nu-ut-ta-an ^D KAL UR.rMAH ¹
11'	[^D zu]-rú ¹ -li-ia-an DINGIR.LÚ ^{MEŠ} -aš ^D KAL
12'	[-l]i-ia-an ^D wa-a-šum-ma-an
13'	[]-ni e-ku-zi

Traduzione

Ro

§ 1 (x+1-4')

(Testo troppo frammentario per consentire una traduzione)

§ 2 (5'-9')

[...] 1 bue del [...]. [...] 1 *rython* d'oro di birra [...]. [...] riempie con vino secco [...].
[...] prende e la regina [...].

§ 3 (10'-)

[...] che la regina [...]. [...] spezza [...]

Vo

§ 4 (x+1-4')

[...] prende e [...]. [...] dà da bere [...]

§ 5 (5'-8')

[... (al) dio della tempesta di H]ulašša con un *rython* d'oro di birra [...]. [...] con [un
vaso da liba]gioni intero di vino [...be]ve, (e) spezza sopra tre “pani dell'esercito”. [...] l'indovino lo dispone nuovamente presso il dio.

§ 6 (9'-13')

[...] per il dio della tempesta di Ḫulašša [...] e questo la divinità KAL del leone [...Z]uliya, gli dèi maschili, la divinità KAL[...], Wašumma [...] beve.

Lo stato estremamente frammentario del testo non consente che di trarne considerazioni provvisorie. L'accostamento di KBo XXV 191 a CTH 630, suggerito anche da J. Klinger⁸⁶², mi sembra basarsi sostanzialmente su due considerazioni. Innanzitutto la presenza di divinità ḫattiche come Zuliya e Wašumma⁸⁶³, la quale sembra poter ricondurre il testo ad una matrice ḫattica effettivamente presente nella festa della Luna e del Tuono, in cui però nessuna delle due divinità è attestata con certezza, anche se Zuliya (ma non Wašumma!) compare nel frammento KBo XX 70 + KBo XXI 88 Ro II x+1, da noi ipoteticamente attribuito a CTH 630. In secondo luogo, la duplice menzione del dio della Tempesta di Ḫulaša permette di ricollegare il testo a KBo XX 64, un testo frammentario e complesso inserito in CTH 631, in cui è descritta una cerimonia legata al tuono, come sembra di potersi evincere dal colofone parzialmente conservato⁸⁶⁴. Come osservato in sede di commento, il testo sembra però avvicinarsi maggiormente ai riti ittiti di evocazione.

Il dio della tempesta di Ḫulašša⁸⁶⁵ è al centro di cerimonie di offerta nel corso della festa per *IŠTAR* di Šamuḫa KUB XXVII 1⁸⁶⁶. Una festa del mese in onore del dio della tempesta di Ḫulašiya⁸⁶⁷ è menzionata in KUB XLIV 1, un frammento di inventario culturale (CTH 509):

Ro

x+1 *ma-a-an A-NA* ^DU ^{URU}*ḫu-u-la-aš-ši-ia* EZEN₄ ITU DÙ-*an-zi nu I-NA*
 É¹ [
 2' DINGIR^{LUM}-*ia wa-ar-ap-zi* ^{GIŠ}BANŠUR-*i da-a-i* 1 ^{GIŠ}BANŠUR
 ZU₉.AM.S[I

⁸⁶² J. Klinger, 1996, p. 167.

⁸⁶³ *Infra*, p. 383.

⁸⁶⁴ Si veda l'edizione del frammento al paragrafo 2.2.5.a.

⁸⁶⁵ Per le attestazioni di questo dio si veda B. H. L. Van Gessel, 1998, pp. 666, 802.

⁸⁶⁶ Su cui si veda I. Wegner, 1995, pp. 31-54.

⁸⁶⁷ D'accordo con RGTC 6, p. 115, assumiamo i due toponimi come equivalenti.

“Quando si celebra la festa del mese per il dio della Tempesta di 𒀠ulaššiya, nel tem[pio...] conduce il dio e lo dispone sull’altare. Un altare d’avorio [...]”

In considerazione di ciò, e in ragione della mancanza di elementi per ricondurre con certezza il frammento KBo XXV 191 alla tipologia delle cerimonie del tuono, e in particolare alla festa della Luna e del Tuono, non è forse irragionevole ipotizzare che esso contenga la descrizione della festa del mese celebrata in onore del dio della tempesta di 𒀠ulašša/𒀠ulaššiya. Le divinità Zuliya e Wašumma potrebbero in questo senso essere interpretate come divinità locali. Zuliya, in particolare, è stata identificata da E. Laroche⁸⁶⁸ con una sorgente divinizzata localizzata nella regione dei Kaška. Nel teonimo Wašumma sembra invece di poter riconoscere il medesimo elemento 𒀠attico *wa_aši*, “bene”, “abbondanza”, presente nel nome della divinità Wašezzili⁸⁶⁹.

3.3.5 KBo LVI 80

Trascrizione

x+1	[x x]-e[š-
2'	[x] r ^{D1} wa-x[
<hr/>	
3'	[x x]x A-NA ^D A.A ^D DAM.KI.N[A
4'	[1 G]U ₄ ^D ka-ḫu-up-pu 1 UDU ^D ta-ḫ[a-an-gul-la
5'	1 UDU ^D ka-taḫ-ḫa 1 UDU ^D ḫal-ki 1 U[DU
6'	1 UDU ^D wa _a -ḫi-ši 1 UDU ^D ḫa-ša-me-l[i
7'	1 MÁŠ.GAL ^{HUR.SAG} pùš-ku-ru-nu-wa 1 UD[U
<hr/>	
8'	1 UDU KUR-e-aš ^D UTU-i 1 GU ₄ A-NA ^D [
9'	1 GU ₄ A-NA ^D U ^{URU} ḫal-pa 1 UDU A-N[A
10'	r ¹ 1 UDU ¹ A-NA ^D U ^{URU} ne-ri-ik-k[a ₄
11'	[1 U]DU A-NA DINGIR.MEŠ A-BI 1 UDU r ^{D1} [
12'	[1 U]DU A-NA r ^{D1} x[

⁸⁶⁸ E. Laroche, 1973, p. 87.

⁸⁶⁹ Su cui si vedano le osservazioni effettuate nel paragrafo 2.1.3.a.

13' [1 UD]U² URU[

Traduzione

§ 1 (x+1-2')

(Solo alcuni segni leggibili)

§ 2 (3'-7')

[...] per Ea e Damkina [... Un b]ue per Kaḫuppu(t), una pecora per Taḫ[angulla...], una pecora per Kataḫḫa, una pecora per Ḫalki, una pe[cora...], una pecora per Waḫiši, una pecora per Ḫašamil[i...], un ariete per la montagna Puškurunuwa, una pe[cora...].

§ 3 (8'-13')

Una pecora per la dea Sole del Paese, un bue per [...], un bue per il dio della Tempesta di Aleppo, una pecora p[er...], una pecora per il dio della Tempesta di Nerik [...], una pe]cora per gli dèi del padre, una pecora per [...una pe]cora per [...una pecor]a[?] [...] della città di [...].

Il piccolo frammento 1903/u (KBo LVI 80), in *ductus* molto tardo e proveniente dal Haus am Hang, viene inserito nelle concordanze del Hethitologie Portal di Mainz tra quelli della Luna e del Tuono. In realtà, come già osservato per altri frammenti, non mi sembrano esservi elementi tali da giustificare la sua attribuzione a CTH 630. Il testo riporta essenzialmente una lista di offerte di buoi, pecore ed arieti in onore di una serie di divinità, molte delle quali di origine ḫattica, e può in questo senso essere accostato alle liste divine già analizzate di KUB XXXII 135+ e di KBo XX 70+. L'oscura divinità Kaḫuppu(t)⁸⁷⁰, in particolare, mi sembra particolarmente interessante in quanto, in un quadro di pressoché totale assenza di attestazioni⁸⁷¹, risulta documentata tanto nella sequenza di KBo XXI 85 (tra Zuliya e Taḫangulla) quanto in quella di KBo XX 70+ (tra Zuliya e Ḫulla).

Le analogie terminano però qui, in quanto il frammento 1903/u presenta elementi chiaramente distinti dalla sequenza di divinità di CTH 630. Insolita è la presenza della

⁸⁷⁰ Cf. H. Otten, 1977, p. 285.

⁸⁷¹ Cf. B. H.L Van Gessel, 1998, p. 211.

coppia di divinità mesopotamiche Ea e Damkina, attestata con una certa frequenza nei testi ittiti⁸⁷² ma non in quelli con certezza riconducibili alla festa della Luna e del Tuono. Insolite sono poi le divinità venerate in paragrafo 3, una serie di ipostasi locali del dio della Tempesta, tra cui si riconoscono il dio della Tempesta di Aleppo e quello di Nerik, oltre ai cosiddetti dèi “del padre”, e alla divinità solare della terra. Una serie di divinità inusuale per la tipologia delle feste del tuono, anche se, come osservato a proposito del testo KBo XVII 75, tipologie locali di dèi della tempesta possono essere venerate nel corso di questo tipo di cerimonie, le quali, come abbiamo visto, rientrano anche nel calendario culturale di numerosi centri periferici.

3.4 ANALISI E INTERPRETAZIONE DEL CONTENUTO

Il *corpus* di testi sin qui analizzato permette un’analisi strutturale e contenutistica della festa della Luna e del Tuono. Nelle sezioni seguenti saranno discusse individualmente le singole cerimonie rituali di cui essa si compone, osservandone lo sviluppo e la funzione precipua nel quadro più generale dello svolgimento della festa. Dove possibile, si cercherà di mettere in luce le affinità con celebrazioni simili in altri testi festivi e in particolare con le composizioni del tuono raccolte in CTH 630.

Il tempo e il luogo della festa

Il tempo di celebrazione della cerimonia è evidentemente legato alla natura della festa della luna, che abbiamo cercato di individuare nel paragrafo 3.1.1. La frequenza con cui l’astro è menzionato in testi direttamente o indirettamente collegati con la festa del Mese, a sua volta inserita tra le celebrazioni del quarto giorno dell’AN.TAḪ.ŠUM, rende a mio avviso il problema inscindibile da quello relativo al periodo di celebrazione della grande festa di primavera.

I colofoni conservati permettono di ricostruire in almeno tre giorni la durata complessiva della cerimonia.

Alquanto oscuri sono i dati relativi al luogo di celebrazione della festa. Chiare indicazioni topografiche sembrano infatti mancare nei frammenti a noi pervenuti. La celebrazione comincia quando lo scoppio del tuono sorprende il sovrano mentre sta uscendo dalla “casa del lavaggio”. Ci troviamo evidentemente in contesto urbano. Il sumerogramma É.DU₁₀.ÚS.SA compare spesso associato al *tunnakkeššar* (É.ŠÀ), la

⁸⁷² Si vedano le attestazioni in B. H.L. Van Gessel, 1998, pp. 613ss.

“camera interna”, qui esplicitamente menzionata alla riga Ro I 28 della prima tavola. Entrambi i termini vengono usati per indicare il luogo dove il sovrano effettua le abluzioni al mattino, probabilmente perché definiscono ambienti facenti parte l’uno nell’altro. In ragione di ciò, I. Singer⁸⁷³ ha interpretato il sumerogramma come indicante un edificio non autonomo, ma un’unità funzionale associata a strutture diverse, il palazzo, l’edificio *tarnu-*, forse anche il tempio⁸⁷⁴. In questo caso l’ambiente è parte dell’edificio *halentiu-*, (menzionato alla riga Vo IV 29’ della prima tavola), dove sembra avere luogo la prima sequenza di operazioni rituali connesse con la celebrazione della festa. Dalle righe Vo IV 29’-30’ della I tavola, il sovrano sembra spostarsi e “scendere” (*kattan tiazì*) presso un altro edificio, il cui nome rimane in lacuna. Alla riga 38’ la cerimonia si sposta nuovamente nel *halentiu-*. Probabilmente connesso a questo luogo è l’ambiente chiamato, alla riga Ro II 13’ della seconda colonna, *Éhila-*, che potrebbe indicare la corte del palazzo. Alle righe Vo IV 16’-17’ della seconda tavola è invece menzionata la *É LÚZABAR.DAB*, dove ha luogo una cerimonia di offerta eseguita dal DUMU.LUGAL. Non si hanno ulteriori indicazioni di luogo nelle altre parti di testo conservate.

Prima giornata

§§ 1-2 L’incipit

Come osservato per i testi “del tuono” raccolti in CTH 631, è l’irrompere del fenomeno atmosferico durante una occasione cerimoniale a rendere necessaria l’esecuzione di una serie di pratiche rituali atte a scongiurarne i possibili effetti negativi. Nel caso di CTH 630, a determinare la celebrazione congiunta della festa del dio Luna, i cui preparativi vengono interrotti, e della festa del Tuono, è la presenza o meno del sacerdote LÚ^DU, “uomo del dio della Tempesta”. Come indicato alle righe Ro I 4-9 della prima tavola, se il sacerdote non è ancora intervenuto nella celebrazione della festa del dio Luna, questa viene interrotta e la sua celebrazione è sostituita dalla cerimonia del tuono. Se invece il sacerdote è già intervenuto, le due feste vengono unite e celebrate insieme. Il testo, come esplicitamente indicato dal titolo della composizione conservato nel colofone, prosegue descrivendo il secondo caso. La particolare rilevanza attribuita alla presenza o meno dell’uomo del dio della Tempesta si spiega con il ruolo

⁸⁷³ I. Singer, 1983, p. 117.

⁸⁷⁴ Cf. S. Alp, 1983, pp. 87-88.

rilevante di questa categoria sacerdotale, particolarmente legata al culto del dio della Tempesta, nella religione ittita. Interessanti osservazioni in proposito sono state fatte da A. Ünal⁸⁷⁵. Ci limitiamo qui ad osservare come, curiosamente, la carica di LÚ^DU, “uomo del dio della Tempesta”, scrittura logografica dietro cui si cela forse la scrittura ittita *tarhunalla*-⁸⁷⁶ non risulti direttamente associata alle celebrazioni del tuono. Anche nella festa della Luna e del Tuono la sua presenza sembra legata esclusivamente alle cerimonie relative alla festa della Luna, tanto che, come specifica il testo alla riga Ro I 4: “se il LÚ^DU non è ancora stato fatto intervenire, si lascia la festa della Luna e si esegue la festa del tuono”. Evidentemente la presenza del sacerdote, che infatti non viene più menzionato, non è necessaria all’ esecuzione della cerimonia ma è legata piuttosto alla celebrazione della festa della Luna interrotta dal tuono.

§§ 3-4 I riti alla alla finestra

La prima azione rituale della cerimonia, eseguita “il primo giorno in cui tuona”, sembra caratteristica di tutte le feste del tuono, ed è documentata anche nei testi KBo XVII 75, Ro I 29-31; VSNF 12.10, Ro I 21’-24’; KBo XX 61, Ro II 27-29. Consiste essenzialmente in un atto di reverenza compiuto dal sovrano davanti alla finestra, evidentemente rivolto in direzione del dio della Tempesta, a conferma della natura celeste e atmosferica di questa divinità⁸⁷⁷. Parallelamente a questa operazione, viene disposto un tavolo di vimini presso la finestra, sul quale è collocato il pane per le offerte e davanti a cui viene deposta una brocca di vino. L’offerta di pane e la libagione di vino che seguono sono tipiche delle feste ittite e costituiscono la parte incruenta del rito.

§ 5 Il sacrificio cruento

La sequenza successiva, alle righe Ro I 22-27 della prima tavola, è costituita dal sacrificio di un ariete e di un toro all’esterno del luogo dove ha inizio la cerimonia, verosimilmente l’edificio *halentiu*-. Il fegato e le interiora e dei due animali vengono successivamente deposti assieme a tre pagnotte sul tavolo in onore del dio della Tempesta, per cui vengono eseguite tre libagioni.

⁸⁷⁵ A. Ünal, 1998, pp. 67-82.

⁸⁷⁶ *Ivi*, p. 67.

⁸⁷⁷ Così anche M. Popko, 1995, p. 79

§§ 6-7 La “grande assemblea”

Dalla riga Ro I 28 ha inizio la descrizione del *šalli ašeššar*, la “grande assemblea” ovvero il banchetto sacro⁸⁷⁸ a cui prendono parte il re e la regina. Interessante il fatto che la “pecora pura” servita alla coppia reale sia quella che, come indicato nel testo, viene generalmente data da mangiare al sovrano per la festa del dio Luna, a dimostrazione della fusione tra le due cerimonie.

La celebrazione di una “grande assemblea” è documentata in occasione della festa antica ittita del KILAM⁸⁷⁹, cerimonia a cui il testo si avvicina anche nel lungo elenco di divinità ḫattiche che nella prima tavola ricevono offerte in Vo IV.

§§ 8-13 La cerimonia “del bere”

Alla grande assemblea segue la cerimonia “del bere”, eseguita dal sovrano in onore del dio della Tempesta (almeno quattro volte) e della coppia: Dea Sole – Mezzulla (due volte). La particolare rilevanza del dio della Tempesta è sottolineata, oltre che dalla sua posizione iniziale nella sequenza, dal fatto che solo per questa divinità, al paragrafo 7, è prevista una libagione supplementare davanti alla finestra, eseguita da un coppiere tramite un vaso *iškaruḫ-*. Ad eccezione di questo passo, la descrizione della sequenza di operazioni è molto ripetitiva. Al bere segue l’azione di spezzare il pane, di tipo *takarmu-* oppure dolce, e il canto da parte dei cantori GALA, NAR o *ḫalliyareš*.

La mancanza delle colonne II e III della prima tavola impedisce di conoscere la prosecuzione delle cerimonie. Da quanto conservato della seconda colonna, sembra continuare la sequenza di riti del bere e di frazioni di pani in onore di qualche divinità, mentre la terza colonna sembra descrivere qualche operazione implicante l’uso di un recipiente il cui nome è solo parzialmente conservato, ^{DUG}*zanda*[e , seguita da una serie di deposizioni presso i luoghi sacri dell’edificio.

Data la lunghezza del testo e il numero delle cerimonie eseguite, è verosimile ipotizzare che in qualche punto delle due colonne perdute la festa si interrompesse per la notte. Il colofone della prima tavola non ci fornisce però indicazioni relative al giorno.

⁸⁷⁸ Su questa cerimonia, si veda quanto già detto in sede di commento filologico, alle pp. 224-225, con riferimento ad A. Archi, 1979, pp. 197-214.

⁸⁷⁹ Si veda in proposito I. Singer, 1983, pp. 98-105.

§§ 14-18 Le offerte alle divinità ḥattiche

Alla ripresa del testo, dalla riga 6' della quarta colonna della prima tavola, vengono descritte le operazioni che precedono una lunga sequenza di offerte in onore di trenta divinità, a ciascuna delle quali vengono offerti una pecora o un montone. La lista divina che segue, descritta alle righe Vo IV 12'-25' della tavola I relativa alla prima giornata, e duplicata alle righe Ro II x+1-6' di KBo XX 70 + KBo XXI 88, da attribuire alla seconda giornata della composizione, è di estremo interesse per la comprensione del nucleo più arcaico della religione ittita, presentandoci nella sua interezza un pantheon ancora profondamente ḥattico che presenta paralleli in pochi altri testi. Essa è stata oggetto di studio da parte di E. Laroche⁸⁸⁰ e, nelle sue relazioni con la sequenza di divinità celebrate nella "grande assemblea" durante la festa KI.LAM, da I. Singer⁸⁸¹. Dalla posizione numero 24 (secondo la lista di Laroche), in particolare, la sequenza è identica con quella del KI.LAM. Da notare però l'assenza del teonimo Wašezzili, che invece nella lista divina del KI.LAM compare due volte, in associazione con il dio della tempesta. In considerazione dell'identificazione di questo dio con il dio della tempesta di Zippalanda, mi sembra significativa la presenza, nella sequenza divina in analisi, del teonimo ^Dziplanti alla riga Vo IV 13', subito dopo Ḥulla, nella posizione generalmente occupata in questa successione da Telipinu o ^DKAL⁸⁸². Secondo E. Laroche, nella lista divina di CTH 630 sarebbero rilevabili falsi arcaismi, evidenti ad esempio nella errata traduzione dall'ittita al ḥattico di alcuni teonimi, come ^Dkattelikamma⁸⁸³, che portano lo studioso a considerare il testo un prodotto tardo, dell'epoca di Tuḥaliya IV. Occorre però dire che alcuni testi del corpus, come KUB XXXII 135+ e KBo XXIII 64+, mostrano un *ductus* chiaramente medio ittita, il che, unitamente a considerazioni di carattere contenutistico, sembrano piuttosto suggerire una tradizione antica per il testo, redatto probabilmente sulla base di originali antico ittiti⁸⁸⁴. Che i riti ittiti legati al tuono abbiano origini antiche è del resto confermato dai documenti raccolti in CTH 631

§ 19 La processione

Al termine della cerimonia di offerta, al sovrano viene portato via il vaso *tapešana-* d'oro e ha inizio, alla riga Vo IV 31', quella che sembra configurarsi a tutti

⁸⁸⁰ E. Laroche, 1973, pp. 83-89.

⁸⁸¹ I. Singer, 1983, pp. 101-103.

⁸⁸² Cf. D. Yoshida, 1996, pp. 88ss. Si noti che in KBo XXV 178, Ro I 18, testo relativo alla seconda giornata della festa della luna e del tuono, il dio Telipinu segue Ḥulla nell'eptade per cui il sovrano beve.

⁸⁸³ Secondo E. Laroche, 1973, p. 86, si tratterebbe di un costrutto artificiale, risultato del tentativo di tradurre in ḥattico l'espressione ^DKAL.LUGAL.

⁸⁸⁴ Così anche D. Yoshida, 1992, p. 142.

gli effetti come una processione⁸⁸⁵. Il sovrano, preceduto da due impiegati di Palazzo, esce dal *halentiu-* per recarsi in un altro luogo, la cui indicazione precisa è però persa nella lacuna all'inizio della riga Vo IV 30'. A segnalare l'avvio della cerimonia è la frase: “[...] dà con la lancia il segnale per la pagnotta del dio Luna”, dal significato oscuro ma che rinvia certamente alla celebrazione della festa del dio Luna interrotta dal tuono. Sembra che i pani utilizzati nel corso delle cerimonie vengano sollevati, forse per essere portati in processione. Attorno al sovrano si dispongono poi cuochi, giocolieri, attendenti al tavolo e i funzionari *tuppašha-*, oltre a membri della guardia.

Excursus: le processioni ittite

La processione dal Palazzo ad un altro luogo della capitale descritta in CTH 630 ricorda da vicino alcune descrizioni di cerimonie effettuate nel corso della celebre festa AN.TAḪ.ŠUM^{SAR}. Le tavole che descrivono l'articolarsi giornaliero della festa ci riportano in più casi la rappresentazione degli spostamenti del sovrano da un luogo all'altro della città; spostamenti che, per l'aspetto performativo che li caratterizza, assumono la dimensione di vere e proprie processioni. Seppur non esplicitamente connesse con il culto del dio della Tempesta, queste presentano numerose analogie con il passo già ricordato della festa della Luna e del Tuono, e ci consentono di delineare meglio il carattere della cerimonia in esso descritta. Nel corso del settimo e dell'ottavo giorno della festa AN.TAḪ.ŠUM, ad esempio, il re si muove sul carro cerimoniale lungo un itinerario che comprende il tempio della divinità agraria Ḫalki e l'edificio cultuale conosciuto come casa *hešta*, dedicato al culto degli antenati. Questo è stato più volte identificato dagli studiosi con vari edifici di Büyükkale, senza però riscontri testuali certi. Durante tale spostamento, il re viene preceduto di corsa da due impiegati di Palazzo e da un membro della Guardia. Anche alcuni personaggi definiti tramite l'accadogramma *ZITTUM* e alcuni giocolieri corrono davanti al re. Lungo il percorso, inoltre, vengono suonati strumenti musicali *galgalturi-*. Analogamente, nel corso del sedicesimo giorno della festa⁸⁸⁶, lo spostamento della coppia regale dal Palazzo al tempio del dio ZA.BA₄.BA₄ vede il re e la regina procedere preceduti da due paggi e un membro della Guardia mentre alcuni amministratori, insieme ad altri paggi e ad altre guardie, li seguono nel corteo. Intorno, un numero imprecisato di giocolieri suona e

⁸⁸⁵ Sulle processioni ittite si veda soprattutto S. Görke, 2008, pp. 49-72.

⁸⁸⁶ Testi pubblicati da E. Badalı – C. Zinko, 1994.

colpisce strumenti musicali, mentre altri danzano. Una volta giunti al Tempio, il re e la regina entrano ed effettuano le offerte dopo che tutti i funzionari hanno occupato il loro posto.

Lo spostamento del re da un luogo della città all'altro per effettuare determinate cerimonie diventa in questo modo cerimonia esso stesso, rappresentazione visiva di fronte alla comunità dell'impegno del sovrano nella cura del culto degli dèi, altrimenti praticato all'interno dei templi o in luoghi sacri inaccessibili ai più. Il corteo che circonda il re in queste occasioni prevede la presenza più o meno stabile di alcune categorie di persone, come gli impiegati di Palazzo, i giocolieri e i suonatori di strumenti musicali, a cui si aggiungono membri della Guardia personale del sovrano. Se la cerimonia cui il sovrano partecipa prevede offerte di carattere alimentare, la processione include generalmente anche cuochi e attendenti al tavolo, mentre i coppieri costituiscono una presenza importante nel caso di cerimonie di libagione agli dèi. A seconda del tipo di celebrazione religiosa e dell'itinerario culturale percorso dal corteo, infine, a questi funzionari si possono aggiungere membri del personale templare, come il ^{LÚ}SANGA o il ^{LÚ}GUDU¹². Generalmente però, i sacerdoti vengono menzionati intorno al re solo in occasione delle azioni rituali che hanno luogo dentro e nei pressi dei templi, mentre la loro partecipazione al corteo vero e proprio sembra limitata alle grandi occasioni festive come il KILAM.

Nel corso di questa grande festa antico-ittita, un lungo corteo di funzionari accompagna il re nel suo spostamento dal Palazzo al santuario extra urbano, il *huwaši-* del dio della Tempesta. Nel corso del primo e del terzo giorno della festa, il sovrano si reca, dopo una serie di azioni cerimoniali, al *huwaši-* del dio della Tempesta situato poco fuori dalla città. Il termine indica con ogni probabilità una pietra sacra che segnala un santuario extra-urbano dedicato ad una divinità, sul modello dei ben noti betili della tradizione siro-mesopotamica. La situazione è complicata però dal fatto che alcuni testi sembrano indicare il *huwaši* come una sorta di edificio, dove si può entrare (*anda pai-*)⁸⁸⁷. I. Singer, nel suo studio della festa, identifica perciò il *huwaši-* del dio della Tempesta con la camera A del tempio rupestre di Yazilikaya⁸⁸⁸.

La sequenza degli eventi, in estrema sintesi, è la seguente: dopo una serie di cerimonie che avvengono all'interno della residenza reale di Ḫattuša, con ogni

⁸⁸⁷ Su questo problema si veda, di recente, M. Cammarosano, 2012, pp. 207-208.

⁸⁸⁸ I. Singer, 1986, pp. 247-248.

probabilità l' ^Éhalentiu-, alcuni impiegati di Palazzo presentano al re una lancia e un'ascia cerimoniale decorata con un'immagine

del dio della Tempesta. La lancia, ^{GIŠ}ŠUKUR, ha un particolare valore simbolico, ed è un oggetto culturale in numerosi rituali ittiti. Nel paragrafo 23 della seconda tavola delle Leggi ittite, il furto di una lancia di bronzo dalla porta del Palazzo viene punito con la morte. Evidentemente a questo oggetto viene attribuito un particolare valore sacrale. Nel contesto della festa KILAM sembra che la lancia, assieme all'ascia, accompagni il re nel corso dell'intera processione, forse come simbolo di regalità. Secondo B. J. Collins⁸⁸⁹, l'ascia e la lancia simboleggerebbero il potere del sovrano sul mondo animale, rappresentato nel suo duplice aspetto selvaggio e domestico, di cui la lancia, strumento di caccia, e l'ascia, strumento del sacrificio, sarebbero gli emblemi.

A questo punto, partendo dal Palazzo, si forma una processione che raggiunge una serie di luoghi situati all'interno del circuito delle mura. In particolare, il percorso dal Palazzo al tempio della divinità agraria Ḫalki, che secondo alcuni studiosi⁸⁹⁰ sarebbe situato non lontano dal Palazzo reale, sulla cittadella di Büyukkale, vede il re e la regina procedere sui loro rispettivi carri cerimoniali, entrambi chiamati con il termine ittita ^{GIŠ}huluganni-. Essi non procedono affiancati, ma il testo specifica che il carro della regina segue quello del sovrano. Dopo la coppia regale, avanza una serie di musicisti e cantori. Troviamo la categoria di cantori culturali definita tramite il sumerogramma GALA, un certo numero di suonatrici di uno strumento musicale probabilmente da identificare con un'arpa o una lira, le ^{MUNUŠ.MEŠ}arkammiyaleš, e infine una serie di suonatori di strumenti a percussione. La presenza di una chiara componente musicale esplicita il carattere "pubblico", l'aspetto "spettacolare" della processione, alla quale è verosimile pensare che assistesse un buon numero di spettatori esterni, richiamati dal suono degli strumenti e dei canti che segnalavano il procedere del sovrano nell'itinerario culturale. Oltre ai funzionari addetti a questo compito, si deve immaginare che alla processione prendessero parte – seppur non esplicitamente menzionati – gli "impiegati di Palazzo", i ^{DUMU^{MEŠ}}É.GAL, e alcuni membri della Guardia personale del sovrano, i ^{MEŠEDI}, che infatti compaiono nelle fasi successive della cerimonia. Nel complesso, la festa del KILAM si caratterizza per un costante allargamento dei partecipanti alle cerimonie: la processione si arricchisce durante l'itinerario attraverso i

⁸⁸⁹ B. J. Collins, 2010, p. 61.

⁸⁹⁰ Cf. S. Pierallini, 2002, p. 630.

luoghi sacri che scandiscono il percorso dal Palazzo al santuario all'aperto del dio della Tempesta.

Dal tempio di Halki, l'itinerario prosegue toccando numerosi altri luoghi sacri, incluso il tempio della dea Sole (forse il Tempio 1 della città bassa?), dove avvengono libagioni per un gran numero di divinità, fino a raggiungere la porta chiamata nei testi *ašuša-*. A questo punto la processione sembra arricchirsi di altri partecipanti: i testi fanno menzione dei sacerdoti SANGA (già presenti nel tempio della dea Sole) e dei sacerdoti unti, i ^{LÚ.MEŠ}GUDU₁₂ delle “città sante” di Arinna e di Zippalanda, nonché degli “ospiti stranieri”, definiti col termine accadico *UBĀRU*, i quali rendono omaggio al re inchinandosi di fronte a lui. Uscita dalla porta, la processione avanza verso il *huwaši-* del dio della Tempesta, percorrendo forse i pochi chilometri che separano la città dal santuario di Yazilikaya, se accettiamo l'identificazione di Singer del santuario rupestre con il luogo di culto all'aperto dove sarebbe situata la pietra *huwaši-* del dio della Tempesta. Qui il re effettua una serie di libagioni a cui partecipano, oltre al re, il comandante della Guardia e un “uomo del dio della Tempesta”, come viene definita una particolare classe di funzionari culturali spesso associata al culto delle divinità della tempesta.

Nei pressi del santuario è montata la tenda cerimoniale, ^{GIŠ}ZALAM.GAR, dove il re e la regina siedono e dove avviene la cerimonia del *šalli ašeššar*, “grande assemblea”, a cui partecipano, oltre al re e alla regina, tutti i funzionari presenti alla processione. I testi menzionano una serie di preparativi, che includono la disposizione di insegne regali, tra cui una lancia d'oro, e l'ingresso nella tenda dei dignitari e dei sacerdoti che prenderanno parte alla cerimonia. Questa ha luogo abitualmente nel Palazzo ma può avvenire anche all'esterno, come nel caso della festa KILAM. La sua natura non è chiara: sembra costituirsi come una successione di offerte e di libagioni in onore delle principali divinità del Pantheon ittita, ma è probabile che in questa occasione avvenisse anche un pasto comunitario tra il re, i suoi familiari e i funzionari più stretti, come farebbe pensare la distribuzione di cibo e bevande ai partecipanti che precede la cerimonia vera e propria.

Al termine della cerimonia, il re esce dalla tenda e si reca presso un bacino, dove assiste ad un bagno rituale ad opera di due personaggi indicati dal sumerogramma ALAM.ZU₉, “giocolieri”, “attori”. Si tratta dei responsabili di quella pratica del “divertimento sacro”, allestito per gli dei nel corso di numerose feste ittite. Attorno al bacino vengono effettuate alcune pratiche cerimoniali, dopodiché gli attori escono

dall'acqua, suonano il corno tre volte e se ne vanno. Il re ritorna al *huwaši*, effettua ulteriori libagioni e si predispone a ritornare in città. Si ricostituisce così il corteo processionale, il quale, verosimilmente arricchito nel numero dai partecipanti alla “grande assemblea”, ripercorre l'itinerario fino alla porta *ašuša-*, fermandosi per effettuare libagioni presso numerosi luoghi sacri. Le cerimonie si concludono al ritorno presso il Palazzo reale, ma i testi che possediamo si interrompono in questo punto e non consentono di delineare modi e luoghi di chiusura della festa KI.LAM.

Troviamo analoghe processioni del sovrano verso un santuario extra urbano in documenti che descrivono feste locali. Il testo KUB XI 30+ (CTH 635)⁸⁹¹, relativo al culto della città santa di Zippalanda, descrive le operazioni che accompagnano il trasporto dell'immagine del dio della Tempesta cittadino dal suo tempio al vicino santuario situato sul monte Daḥa. L'uso di portare le immagini o le statue degli dèi presso luoghi di culto extra urbani, dove vengono generalmente lavate a simboleggiare la rigenerazione della loro potenza divina, è ben documentato nella cultura ittita. Il rituale in questione ci è giunto in copia tarda, ma non vi sono motivi per ritenere che la cerimonia in esso descritta non abbia origini ben più arcaiche, essendo il dio della Tempesta di Zippalanda una delle divinità maggiormente attestate in epoca antico-ittita. La processione è descritta nella terza colonna del recto. Dopo una serie di offerte alla dea Sole della Terra, la principale divinità femminile del Pantheon di Zippalanda, il testo descrive l'arrivo del dio della Tempesta (dunque della sua immagine cultuale) alla porta (KÁ.GAL). Qui il sovrano si avvicina all'immagine, forse una specie di stele (^{NA4}ZI.KIN) ed effettua offerte per una triade costituita, oltre che dal dio della Tempesta, dal monte Daḥa e dal dio Ḥašmaiu/Ḥašamili. Le offerte sono accompagnate da cori, musiche e recitazioni, eseguite da un gruppo di funzionari culturali presenti in numerosi rituali ittiti: il testo menziona alcuni cantori *ḥalliyareš*, due recitatori, il ^{LÚ}*kita-* e il ^{LÚ}*palwatalla-*, e un giocoliere ALAM.ZU₉. Alla cerimonia partecipa anche il sacerdote chiamato “uomo del dio della Tempesta”, il quale effettua un'operazione per noi poco chiara, forse di carattere oracolare: si dice di lui che “consegna il messaggio” (*halukan tarnai-*).

Dopo una lacuna tra la fine della colonna III e l'inizio della IV, il testo riprende con la frase: “quando il re arriva al monte Daḥa”. Qui hanno luogo altre offerte da parte del sovrano al dio della Tempesta di Zippalanda e a due montagne divinizzate, tra cui il monte Daḥa stesso. Il medesimo gruppo di funzionari culturali accompagna le

⁸⁹¹ Pubblicato da M. Popko, 1994, pp. 206ss.

operazioni, al termine delle quali l'immagine del dio viene condotta all'interno della tenda cerimoniale ^{GiŠ}ZALAM.GAR, già menzionata in relazione alla festa KILAM. Un impiegato di Palazzo porge al re lo scettro ricurvo generalmente chiamato col termine latino *lituus*, dopodiché il sovrano si reca all'interno del santuario vero e proprio, dove è collocata la pietra sacra, il *huwaši-* del dio. Davanti ad essa il re si inginocchia ed offre un bue, una pecora e un oggetto d'argento non meglio identificato, forse da interpretare come un simbolo votivo. Al termine delle offerte il testo dice che re si inginocchia nuovamente, stavolta “davanti al dio”. Più che alla pietra sacra, in questo caso il riferimento dovrebbe essere all'immagine divina condotta in processione dalla città. La cerimonia prosegue con un'offerta di pane, da parte del sovrano, di fronte al *huwaši-* del monte Daḥa. Il santuario extra-urbano comprende dunque, oltre alla pietra sacra del dio della Tempesta, anche una pietra dedicata al culto della montagna divinizzata.

Il frammento di epoca imperiale KUB XX 96 (CTH 635)⁸⁹², anch'esso relativo al culto di Zippalanda e del monte Daḥa, riporta quella che sembra essere la continuazione di questo rituale e descrive il ritorno dell'immagine del dio in città. La prima riga conservata della seconda colonna del recto, purtroppo estremamente lacunosa, descrive la partenza del sovrano dalla montagna e il suo ritorno in città sul carro *huluganni-*. La terza colonna contiene però quello che sembra essere un altro rituale dello stesso tipo. Alla riga 5' si descrive l'entrata del sovrano nell'^E*taštappa-*, un edificio o una stanza del palazzo destinata alle abluzioni e alla vestizione del re. Dopo essersi lavato le mani e dopo aver ricevuto – una volta uscito dall'edificio – il *lituus*, il sovrano sale sul carro cerimoniale e si dirige, preceduto di corsa da due impiegati di Palazzo e da un membro della Guardia, al santuario del monte Daḥa. Le cerimonie in questo luogo non differiscono sostanzialmente da quelle descritte in KUB XI 30+, limitandosi ad una serie di offerte accompagnate da canti e musica. Al termine della cerimonia, però, il re sale sul carro da viaggio, il ^{GiŠ}GIGIR, e si dirige verso la città di Ankuwa, lasciando il resto delle operazioni cerimoniali alla cura degli altri funzionari. La menzione di Ankuwa consente di avvicinare il rituale in questione ai testi della grande festa AN.TAḤ.ŠUM, i quali fanno menzione del viaggio che il re intraprende, dopo aver celebrato il culto a Zippalanda, verso questa città.

La colonna IV di KUB XX 96, infine, descrive il ritorno dell'immagine del dio in città. La cerimonia ha luogo verosimilmente la sera: davanti al dio, infatti, il testo dice che vengono tenute sollevate delle fiaccole (IV: 1'-2'). La processione si snoda lungo

⁸⁹² Pubblicato da M. Popko, 1994, pp. 190-197.

un itinerario che dal santuario conduce alla porta della città, KÁ.GAL, dove vengono sacrificati e bruciati, in un particolare rituale di magia analogica, un toro e un montone. Dopo ulteriori libagioni e canti accompagnati dal suono della lira, la processione si dirige verso il *hīlammār*, probabilmente il complesso di edifici annesso alle grandi porte ittite. Qui avvengono libagioni in onore del dio della Tempesta di Zippalanda, della dea Sole della Terra e degli dei Ḥašamili e Wašḥulili. Una profonda lacuna al termine della IV colonna ci impedisce di conoscere le tappe ulteriori della cerimonia, che si conclude allorché l'immagine del dio raggiunge la propria collocazione originaria all'interno del tempio cittadino, come descritto nella colonna V. A questo punto viene inviato un messaggio al re, che come abbiamo visto si è recato ad Ankuwa, con le seguenti parole: "abbiamo condotto il dio della Tempesta di Zippalanda al suo posto" (V: 9-10).

§§ 20-24 Le offerte per il focolare

Al termine della breve processione, il sovrano rientra nel *ḥalentiu-*, dove il capo dei cuochi e il capo degli addetti alla tavola effettuano una serie di azioni che comprendono la frazione di pani e la loro deposizione davanti al focolare, dopo che il re vi ha imposto la mano⁸⁹³. Dopo aver preparato un pane come *ḥarazuta*⁸⁹⁴, ne vengono disposti dei pezzi nei luoghi sacri dell'edificio. Su di essi viene infine effettuata una libagione.

Con la descrizione di queste cerimonie termina la prima tavola della composizione. Il colofone si differenzia dagli altri conservati di CTH 630 in quanto non fornisce indicazioni relative alla giornata. Il documento sembra dunque far parte di una redazione organizzata secondo la successione delle tavolette.

Seconda giornata

§§ 1-2 L'offerta di ovini

L'inizio della seconda tavola relativa alla seconda giornata, giunto in condizioni estremamente frammentarie, consente solo parzialmente di comprendere lo sviluppo delle cerimonie. I primi paragrafi della colonna I del recto descrivono la presentazione di un gruppo di pecore sacrificali presso i luoghi sacri dell'edificio. L'offerta degli animali, la cui carne sembra venire utilizzata in un momento successivo del rituale, è

⁸⁹³ Sul culto del focolare presso gli ittiti si veda A. Archi, 1975a, pp. 77-88.

⁸⁹⁴ Su questo termine si veda il commento filologico alle pp. 359-360.

accompagnata da libagioni di vino e di birra effettuate dal responsabile dei cuochi e dal responsabile degli addetti alla tavola.

§§ 3-7 I riti in onore dell'eptade

Al centro delle cerimonie del secondo giorno sembrano esservi una serie di rituali “del bere” eseguiti dal re in onore di un gruppo divino composto da sette divinità hattiche: Ištu, Taparwašu, Tappinu, Kamama, ẖulla, Telipinu e GAL.ZU. Ne conservano la descrizione le righe Ro I 16-19 e Vo IV 17'-19'. Il gruppo divino così composto è documentato fin dall'epoca antico ittita, spesso con la variante della presenza di Inara (o ^DKAL) al posto di Kamama⁸⁹⁵. Le prime tre divinità equivalgono alla triade ittita: Tarḫun(t)a - ^DUTU - Mezzulla, composta dalla coppia divina a capo del Pantheon e dalla dea che nel Pantheon di Arinna, il nucleo del culto di stato ittita, è figlia della dea Sole. La presenza delle altre quattro divinità all'interno di questo gruppo e le relazioni che intercorrono tra di esse sono più difficili da chiarire.

Dalla riga Ro I 19, il rituale prosegue con la distribuzione, da parte del responsabile dei cuochi, di vari tipi di carne cruda, presumibilmente tagliati dalle pecore sacrificate in precedenza, nei luoghi sacri. Lo stesso funzionario effettua poi una triplice libagione presso il focolare.

§§ 8-11 Le cerimonie nell'É ^{LÚ}ZABAR.DAB

Dopo una serie di riti e di libagioni che coinvolgono un cuoco, e la menzione non chiara del termine *zašhapuna*, la seconda tavola della festa della Luna e del Tuono si conclude con la descrizione delle operazioni che avvengono in un edificio particolare, l'É ^{LÚ}ZABAR.DAB, probabilmente, come abbiamo visto⁸⁹⁶, da identificarsi con un ambiente destinato alla raccolta del vino cerimoniale. Qui ha luogo un'altra offerta in onore del gruppo: Ištu, Taparwašu, Tappinu, Kamama, ẖulla, Telipinu e GAL.ZU compiuta, anziché dal sovrano, come alle righe Ro I 16-18 della seconda tavola, da un DUMU.LUGAL, un principe⁸⁹⁷. Nel testo KBo XX 44+ Vo III 7'-10'⁸⁹⁸, relativo alle cerimonie dell'AN.TAḫ.ŠUM nel tempio della divinità solare, il principe conduce nell'É ^{LÚ}ZABAR.DAB le statue delle sette divinità per cui vengono fatte offerte: ^DUTU, Mezzulla, Telipinu, GAL.ZU, Taḫpillanu, Kuzzanišu e Šušumaḫi. Nel già analizzato

⁸⁹⁵ Cf. D. Yoshida, 1996, pp. 88ss.

⁸⁹⁶ Si veda il commento alla p. 364.

⁸⁹⁷ Sul ruolo del principe nelle feste ittite si veda soprattutto G. Torri, 2004, pp. 461-469.

⁸⁹⁸ Cf. D. Yoshida, 1992, pp. 123-140; G. Torri, 2004, p. 464.

testo antico ittita KBo XXV 51+, inserito in CTH 631⁸⁹⁹, lo stesso gruppo di divinità, o meglio le rispettive immagini cultuali, vengono portate, come abbiamo visto, nell'É.GEŠTIN, la “casa del vino”, dove hanno luogo le offerte eseguite, ancora una volta, dal DUMU.LUGAL. La stessa situazione, seppur non esplicitamente descritta, si deve immaginare per il testo in analisi. L'interruzione della seconda tavola non consente di conoscere il prosieguo della operazioni, che dovevano essere descritte all'inizio della prima colonna della terza tavola. Si può pensare che, in analogia con KBo XX 44+, Vo III 21'-23', il principe portasse il pane *harši-* dall' É LÚ ZABAR.DAB per porgerlo al re.

La presenza del DUMU.LUGAL affianca dunque nella celebrazione della festa della Luna e del Tuono quella del sovrano. È verosimile ipotizzare, d'accordo con G. Torri⁹⁰⁰, che la funzione del principe in questo caso sia quella di sostituire il re, evidentemente impegnato altrove, nell'esecuzione di una cerimonia secondaria anche se organicamente legata alla festa in corso, come dimostrano le offerte eseguite dal re, alle righe Ro I 16-18 della seconda tavola, per il medesimo gruppo divino. La presenza di quest'ultimo, chiaramente documentato già in testi OH, conferma l'origine antico ittita della festa della luna e del tuono.

KBo XX 78 + KBo XXI 88

§§ 1-3 La distribuzione di razioni

Se si accetta l'attribuzione del testo KBo XX 70 + KBo XXI 88 a CTH 630 e la sua collocazione in questo punto della cerimonia, il che è possibile ma non certo, ci troveremmo di fronte, nella seconda colonna, ad un'altra sequenza di divinità hattiche, parzialmente parallela a quella contenuta nella quarta colonna del verso della prima tavola. Interessante notare la variante, rispetto a questa, della scrittura semi-logografica DINGIR^{MEŠ} URU^Hattuša rispetto all'equivalente forma hattica *hattušantewašhab*.

Alla lista divina segue un'operazione che ha un parallelo esatto nel testo del tuono KBo XVII 74, Ro I 31-32: la distribuzione, da parte del sovrano, di pani, piatti di carne e bevande (contenute in vasi *huppar*) ad un LÚ^{GIŠ}TUKUL, un artigiano, dopo che questi ha porto al sovrano una coppa. Si tratta di una distribuzione di razioni, evidentemente a compenso di una prestazione di servizio straordinaria. I due testi del tuono sono – a mia conoscenza - gli unici in cui tale operazione è documentata con

⁸⁹⁹ Si veda l'edizione del testo al paragrafo 2.2.5.g.

⁹⁰⁰ G. Torri, 2004, p. 465.

certezza. Al termine, il re viene preceduto da alcuni funzionari e viene chiamato il pane *šarama*-⁹⁰¹.

§§ 4-6 Le libagioni nei luoghi sacri

Il verso di KBo XX 70 + KBo XXI 88, nella sua parte conservata, contiene descrizioni di operazioni di libagione effettuate dal re e dal responsabile dei cuochi presso i luoghi sacri. Il focolare continua ad essere al centro di operazioni rituali di vario genere.

Terza giornata

§§ 1-15 Libagioni e frazioni di pane

Nelle parti conservate, purtroppo relative soltanto a due colonne, della terza giornata della festa, è descritta una serie piuttosto ripetitiva di azioni cerimoniali, che comprendono frazioni del pane e libagioni, compiute dal re e dalla regina in onore di una serie di divinità *ḫattiche* e precedute da operazioni di purificazione. Tanto il lavaggio delle mani compiuto dal re quanto l'azione di spazzare effettuata dai *LÚ.MEŠŠU.I*, rispettivamente alle righe Ro III 2' (?) e 6', rinviano in effetti ad un'operazione di purificazione rituale preliminare all'esecuzione delle offerte. L'elenco di divinità è conservato solo parzialmente e comprende Tauri(t) (Ro III 7'), Aštanu, Tappinu (Ro III 8'), Tuḫašail (Vo IV 16'), Kalmahili (Vo IV 26'), Wašezzašu, Zuliya (Vo IV 30'), Lulayamma (Vo IV 34'). Le cerimonie prevedono la frazione di pane *takarmu-* e *zippulašni-* e sono accompagnate dal suono della lira e dal canto di cantori *ḫalliyareš*. Alcune delle libagioni, quelle connesse con la coppia Aštanu-Tappinu e quelle per Lulayamma, sono effettuate dal re con un vaso *ḫuppar* d'argento.

Due categorie di persone, indicate rispettivamente con l'accadogramma *UBĀRU* e con il termine ittita *šana*⁹⁰²-, sembrano assistere alla cerimonia, sedute – come il testo specifica – in luoghi separati. Proprio tale netta demarcazione sembrerebbe indicare una diversità di status tra le due categorie le quali, pur non assolvendo a precisi compiti religiosi, partecipano alle cerimonie religiose forse in qualità di ospiti.

⁹⁰¹ Sul significato di questa espressione, si veda il commento a KBo XVII 74+, Ro II 26, p. 136.

⁹⁰² Su cui si veda CHD, Š, p. 156.

Considerazioni finali

Il presente lavoro ha mirato in primo luogo a presentare l'edizione critica di alcuni testi di particolare significato in quanto indicativi di un aspetto finora trascurato della religione ittita: il timore reverenziale del tuono, percepito come manifestazione dell'ira del dio della tempesta. Fenomeno naturale di particolare evidenza, che nel suo manifestarsi subitaneo e violento provoca sensazioni di fascinazione e terrore, il tuono sembra avere assunto nel pensiero religioso ittita un rilievo del tutto particolare, al punto da giustificare la celebrazione di una serie di cerimonie specifiche tese a esorcizzarne il timore, le cosiddette "feste del tuono". Le descrizioni di tali cerimonie, raccolte sotto il numero di catalogo CTH 631, costituiscono l'ideale oggetto di una ricerca di carattere storico-religioso e, ad esclusione della pubblicazione del testo KBo XVII 74+ da parte di E. Neu nel 1970, non vi sono stati ad oggi studi specifici in proposito. Allo studio e alla pubblicazione dei testi principali raccolti in CTH 631 si è scelto di aggiungere il numero di catalogo CTH 630, sotto cui sono classificati i frammenti relativi alla festa cosiddetta "della luna e del tuono", una cerimonia del tutto particolare in quanto prodotto dell'unione di una festa del tuono e di un'altra cerimonia festiva.

La prima parte del lavoro ha cercato di fornire un inquadramento complessivo alle feste del tuono, analizzando il contesto culturale al cui interno nasce e si sviluppa l'ideologia religiosa che soggiace alla celebrazione di tali cerimonie. In particolare, sono stati oggetto di analisi dei testi, alcuni dei quali ben noti agli studiosi di ittologia, altri meno studiati, da cui emerge con chiarezza il significato attribuito dagli itti al tuono come *ierofania*, come manifestazione di una potenza divina. Il celebre racconto relativo all'afasia di Muršili II e il passo degli Annali di questo sovrano relativo al fenomeno celeste responsabile della malattia di Uḫḫaziti di Arzawa costituiscono due chiari esempi del significato che la cultura ittita attribuisce alle manifestazioni del dio della tempesta. La sfera umana e la sfera divina sono sentite come strettamente collegate, e il volere della divinità può incarnarsi in fenomeni concreti e avere conseguenze immediate sull'uomo. Dal rituale di purificazione descritto nel testo relativo all'afasia di Muršili, in particolare, emerge come la malattia del sovrano sia

strettamente legata al concetto di contaminazione rituale⁹⁰³. Questo può essere compreso soltanto all'interno del fondamentale binomio purità /impurità, vero e proprio nucleo ideologico di molta della pratica rituale ittita. L'ira del dio della tempesta, di cui il tuono e il fulmine sono al tempo stesso simbolo e incarnazione, instaura una rottura dell'equilibrio tra la sfera umana e quella divina, per il ripristino del quale è necessaria la celebrazione di apposite pratiche rituali di carattere purificatorio. L'analisi del rituale KBo XVII 78, celebrato quando un uomo viene colpito da un fulmine, fornisce un ulteriore esempio di tale concezione religiosa. Al centro della pratica culturale è in questo caso la particolare figura sacerdotale del LÚ D^{IM}/U “uomo del dio della tempesta”, il quale, pur non essendo menzionato in alcuno dei testi di CTH 631, appare responsabile dei riti di pacificazione del dio della tempesta e del ripristino della condizione di purità rituale laddove questa sia stata compromessa a causa di fenomeni quali il tuono o il fulmine.

La seconda sezione del lavoro è incentratata sullo studio del *corpus* dei testi raccolti in CTH 631. Dei documenti principali e di maggiore ampiezza, KBo XVII 74+ // KBo XVII 11+, KBo XVII 75, KBo XX 61+ e VSNF XII 10, sono stati realizzati trascrizione, traduzione e commento filologico, mentre dei frammenti più brevi e di difficile attribuzione, proposti in trascrizione e, laddove possibile, traduzione, si è cercato di stabilire la validità della collocazione nella categoria testuale delle feste del tuono. In CTH 631 sono confluiti in effetti numerosi frammenti di carattere festivo non riconducibili con certezza ad una determinata festa. Il carattere *standard* delle descrizioni ittite di festa ne rende difficile una collocazione precisa, motivo per cui si è scelto di ricatalogare molti dei frammenti sotto CTH 670.

KBo XVII 74+ e il duplicato KBo XVII 11+ si presentano come la versione più antica a noi pervenuta di una festa del tuono, mostrando un ductus chiaramente antico ittita. KBo XVII 11+, in particolare, sembra costituire una versione leggermente anteriore rispetto a KBo XVII 74. Rispetto a tali componimenti, gli altri testi del corpus di maggiore ampiezza mostrano un ductus chiaramente medio ittita. I due duplicati si costituiscono come *Sammelfateln*, tavole compilatorie su cui è riportata la descrizione di almeno due feste distinte. Tra la prima e la seconda è contenuta una breve inserzione in cui è descritta, schematicamente, un'operazione rituale, e che io ritengo un'aggiunta

⁹⁰³ Per il concetto di contaminazione rituale si rimanda qui al saggio *Purity and danger* di M. Douglas, 1966.

redazionale al primo componimento piuttosto che una sua sintesi posta come colofone o un componimento indipendente. Meno chiaro è il carattere compilatorio del testo KBo XVII 75, dove sembra essere menzionato, a partire dalla riga Ro I 22, l'inizio di una nuova cerimonia festiva, pur in assenza della doppia linea di paragrafo consueta in questi casi. Particolarmente complessa sembra essere la storia redazionale del testo KBo XX 61+, anch'esso in *ductus* MS, il quale potrebbe contenere la descrizione di un'unica cerimonia festiva articolata su più giorni. L'*incipit* delle singole giornate ricalca però la formula che caratterizza l'avvio delle feste del tuono, forse perché la festa non prevede un'articolazione fissa ma l'ordine e la natura delle cerimonie giornaliere variano a seconda del luogo e dell'attività svolta dal sovrano nel momento in cui il tuono viene percepito. In questo senso, si rileva come i testi raccolti in CTH 631, conformemente al carattere prescrittivo piuttosto che descrittivo delle descrizioni ittite di festa, sembrano rispondere all'esigenza di stabilire con esattezza la procedura rituale da seguire nel caso in cui il tuono interrompa un'azione del sovrano. Ne consegue un grado estremo di variabilità nell'articolazione dei riti che non può non riflettersi sulla composizione dei testi in cui essi sono descritti. Identifico il frammento 324/a (=KBo XVII 77), in cui sono riportati gli *incipit* delle singole giornate di cui si compone la festa (o delle diverse cerimonie, se si considera la tavola una *Sammeltafel*), con il colofone di KBo XX 61+.

Lo studio dei testi è preceduto da una sezione introduttiva in cui si è cercato di fare luce su alcuni problemi legati alla particolare tipologia documentaria delle feste del tuono. In particolare, si è cercato di chiarire l'ambiguità di fondo caratterizzante cerimonie che sembrano avere avuto una collocazione precisa nel calendario cultuale ittita ma che, al tempo stesso, sono per loro natura inevitabilmente legate all'occasionalità di un fenomeno non prevedibile come il tuono. La documentazione ittita ci fornisce alcuni riferimenti a queste cerimonie in testi esterni al *corpus*. Elementi interessanti emergono, in particolare, dall'analisi dei testi ittiti noti come inventari di culto e da alcuni resoconti oracolari. Da tali documenti emerge innanzitutto che cerimonie indicate con l'espressione EZEN₄ *tethesnaš/BÚN*, "feste del tuono", facevano parte del calendario religioso di numerosi centri periferici dell'impero ittita. Esse sono documentate ad esempio tra le feste di Zippalanda, di Nerik e di Karaḫna. È ragionevole supporre che a tali cerimonie locali non partecipasse la coppia reale, che è invece al centro delle operazioni culturali nei testi sopra menzionati di CTH 631, a noi pervenuti in quanto espressione del culto di stato e in quanto tali conservati negli archivi centrali di Ḫattuša. L'impressione che si ricava dagli inventari culturali è che le

cerimonie legate al tuono fossero celebrate a cadenza annuale e caratterizzassero l'avvio della stagione primaverile, la quale, non a caso, viene connessa nella cultura ittita al tuono. Questo è anche il momento in cui deve collocarsi l'inizio dell'anno ittita. Dal resoconto oracolare CTH 568 si evince che la celebrazione della festa del tuono e della festa "dell'anno" segnavano il momento di passaggio tra l'inverno e la primavera. Questo, a sua volta, non è collocato in una data precisa ma sembra essere caratterizzato da una certa variabilità, e non è da escludere che vi fossero differenze da regione a regione. È a mio avviso in questo aspetto di variabilità che si deve cercare la spiegazione della discrepanza (apparente) tra l'estemporaneità che sembra caratterizzare l'avvio delle cerimonie festive legate al tuono e la loro collocazione in un momento preciso dell'anno. Lo scoppio del tuono, interpretato come segnale della primavera, si carica al tempo stesso di una forte valenza simbolico-religiosa, essendo manifestazione concreta del dio della tempesta. L'inizio della stagione dei temporali viene così a coincidere con la necessità di tutelare il sovrano dalle possibili conseguenze negative che, come abbiamo visto, la cultura ittita associa al tuono. Il carattere di estemporaneità che emerge dagli *incipit* delle feste del tuono deriva proprio dal fatto che queste, pur collocandosi in un momento ben determinato dell'anno, sono strettamente legate all'avvio della primavera e dunque non identificabili con una data precisa. Di qui la necessità di adattare, pur all'interno di un quadro relativamente fisso di procedure, i riti alla situazione contingente. È ragionevole ipotizzare che, a livello dei culti locali, le feste del tuono avessero un carattere ben diverso, essendo svincolate dalla necessità di proteggere la purità rituale del sovrano.

L'inquadramento complessivo delle cerimonie del tuono si completa con alcune osservazioni relative alle divinità al centro dei riti di offerta e libagione descritti nei testi. Come è ovvio, trattandosi di cerimonie legate al tuono, il dio della tempesta assume un carattere di assoluta preminenza. Accanto ad esso si osserva però il ruolo privilegiato rivestito dalla divinità hattica Wašezzili. Lo stretto legame con il tuono che emerge dai testi di CTH 631 sembra confermarne l'identificazione con la particolare ipostasi del dio della tempesta rappresentata dal dio della tempesta di Zippalanda.

Nella terza sezione del lavoro la ricerca si è concentrata sul testo noto come "festa della luna e del tuono", i cui frammenti sono catalogati in CTH 630. Come già osservato, si tratta di una festa del tuono particolare in quanto prodotto dell'unione di una cerimonia del tipo di quelle contenute in CTH 631 con una festa di carattere

diverso, che nel testo è indicata come EZEN₄ D^{EN}.ZU, “festa del dio luna”. Nella prima parte del capitolo si è cercato di comprendere che cosa tale espressione, che risulta a tutti gli effetti un *hapax*, intenda indicare. Dall’analisi di testi come KUB LV 39 e KUB II 13, collegati alla celebrazione ittita indicata nei testi come “festa del mese”, i cui frammenti sono raccolti in CTH 591, è emerso come con l’espressione “festa del dio luna” si faccia riferimento ai riti celebrati in occasione della luna nuova attorno a cui si è articolata la grande festa ittita del mese, a sua volta inglobata tra le celebrazioni del quarto e del quinto giorno della grande festa di primavera dell’AN.TAḪ.ŠUM. Il dato, se confrontato con la celebrazione congiunta della festa della luna e di quella del tuono di CTH 630, conferma il momento iniziale della stagione primaverile come periodo di celebrazione delle feste collegate al tuono. La festa ittita del mese, che non deve essere confusa con “le feste mensili” in onore di divinità locali sovente menzionate negli inventari cultuali, costituisce un momento importante nel culto di stato, e la sua interruzione dovuta ad un tuono ne rende necessario l’adattamento alla tipologia delle feste del tuono, adattamento che è all’origine della cerimonia del tutto particolare rappresentata dai testi di CTH 630.

I frammenti riconducibili con certezza alla festa della luna e del tuono permettono di individuare, analogamente a quanto osservato da I. Singer per la festa del KILAM, l’esistenza di almeno due serie diverse, una organizzata secondo l’ordine delle tavolette e una secondo la successione dei giorni. Sebbene i frammenti più antichi presentino un *ductus* medio ittita, la composizione mostra una chiara derivazione ḫattica, come osservato già da E. Laroche⁹⁰⁴, il quale riteneva il componimento una rielaborazione tarda realizzata sulla base di due feste ḫattiche. La matrice ḫattica del componimento è particolarmente evidente nella lunga lista divina contenuta nei testi KUB XXXII 135+ e KBo XXI 88+, la quale presenta forti affinità con l’elenco di divinità della “grande assemblea” descritta nelle tavole della festa del KILAM. Al *milieu* culturale e religioso ḫattico sembra rimandare anche il breve racconto bilingue ḫattico-ittita noto come “La luna che cade dal cielo”, inserito all’interno di un rituale effettuato dall’ “uomo del dio della tempesta” in caso di temporali di particolare violenza. In esso si descrive come la luna, spaventata dalla violenza del tuono, abbandoni la propria sede e cada sulla terra. Sebbene non vi siano legami di sorta tra il rituale, catalogato come CTH 727, e i testi di CTH 630, entrambi costituiscono il prodotto della medesima concezione religiosa. Una

⁹⁰⁴ E. Laroche, 1973, p. 89.

concezione religiosa che attribuisce un valore sacrale forte all'associazione di elementi atmosferici come il tuono a determinati fenomeni celesti collegati all'astro lunare.

La tipologia testuale delle feste del tuono, al cui interno rientrano a pieno titolo le tavole di CTH 630, si configura perciò come un prodotto tipicamente anatolico, in cui si condensano concezioni religiose antiche che la cultura ittita ha saputo rielaborare in forma originale secondo la propria sensibilità, adattandole al contempo alle proprie esigenze.

Bibliografia

Alp, S.

- 1983 *Beiträge zur Erforschung des hethitischen Tempels. Kultanlagen im Lichte der Keilschrifttexte* (TTKY V/26), Ankara.
- 1988 “Einige weitere Bemerkungen zum Hirschrhyton der Norbert Schimmel-Sammlung”, in: Imparati, F. (ed.), *Studi di storia e filologia anatolica dedicati a Giovanni Pugliese Carratelli* (Eothen 1), Firenze, 19-23.

Archi, A.

- 1966 “Trono regale e trono divinizzato nell'Anatolia ittita”, *SMEA* 1, 76-120.
- 1973 “Fêtes de printemps et d'automne et réintégration rituelle d'images de culte dans l'Anatolie hittite”, *UF* 5, 7-27.
- 1975a “Il culto dei focolare presso gli Ittiti”, *SMEA* 16, 77-88.
- 1975b “L'ornitomanzia ittita”, *SMEA* 16, 119-180, Roma.
- 1978 “Note sulle feste ittite”, *RSO* 52, 19-26,
- 1979 “Das Kultmahl bei den Hethitern”, in: *VIII. Türk Tarih Kongresi, Ankara, 11-15 Ekim 1976. Kongreye Sunulan Bildiriler [Communications Presented to the Congress]*, Ankara, 197-214.
- 1998 “The Former History of some Hurrian Gods”, in: Alp, S. – Süel, A. (eds.), *III. Uluslararası Hititoloji Kongresi Bildirileri, Çorum 16-22 Eylül 1996 - Acts of the IIIrd International Congress of Hittitology, Çorum, September 16-22, 1996*, Ankara, 39-44.
- 2004 “The Singer of Kaneš and his Gods”, *AOAT* 318, 11-26.

Archi, A. – Klengel, H.

- 1980 “Ein hethitischer Text über die Reorganisation des Kultes”, *AoF* 7, 143-157.

Badali, E.

- 1985 “Una festa in onore di Zababa (CTH 612)”, I: *SEL* 2, 53-80.
- 1986 “Una festa in onore di Zababa (CTH 612)”, II, *SEL* 3, 39-53.

- 1991 *Strumenti musicali, musicisti e musica nella celebrazione delle feste ittite* (THeth 14/1), Heidelberg.
- 1992 “Il significato del verbo ittito *palwae-*“, in: Marazzi, M. – Wilhelm, G. (eds.), *Gedenkschrift Einar von Schuler (28. 10. 1930 - 15. 2. 1990)* (Or NS 59), 130-142.
- Badali, E. – Zinko, C.**
- 1994 *Der 16. Tag des AN.TAH.ŠUM-Festes. Text, Übersetzung, Glossar* (Scientia 20), Graz.
- Beal, R.**
- 1992 *The Organisation of the Hittite Military* (THeth 20), Heidelberg.
- Beckman, G.**
- 1983 *Hittite Birth Rituals. Second Revised Edition* (StBoT 29), Wiesbaden.
- 1988 Rec. di: Laroche, E. – Neu, E. – Duhoux, Y. – Jucquois, G. – Lebrun, R. (eds.), *Hethitica* 6, Louvain-la-Neuve, 1985, in: JNES 47, 141-143.
- Bittel, K.**
- 1970 *Hattusha. The Capital of the Hittites. Flexner Lectures 1967.*, New York - Oxford.
- Boysan-Dietrich, N.**
- 1987 *Das hethitische Lehmhaus aus der Sicht der Keilschriftquellen* (THeth 12), Heidelberg.
- Brosch, C.**
- 2010 “Nominalkomposita und komponierende Ableitungen im Hethitischen”, AoF 37, 263-301.
- Cammarosano, M.**
- 2012 *Gli inventari di culto e la politica religiosa ittita nell'età di Tuthaliya IV.* Tesi di dottorato non pubblicata, Università degli studi di Napoli “L' Orientale”, Napoli.
- Carini, M. F.,**
- 1982 “Il rituale di fondazione KUB XXIX 1. Ipotesi intorno alla nozione etea arcaica della regalità”, Athenaeum 60, 483-520.

Carter, C.

1962 *Hittite Cult-Inventories*. Tesi di dottorato non pubblicata, Department of Oriental Languages and Civilizations, The University of Chicago, Chicago.

Christiansen, B.

2006 *Die Ritualtradition der Ambazzi* (StBoT 48), Wiesbaden.

Christmann-Franck, L.

1971 “Le rituel des funérailles royal des hittites”, RHA 29, 61-111.

Chrzanowska (ed.)

online hethiter.net/: CTH 641.1 (INTR 2011-08-30)

Collins, B. J.

2002 “Necromancy, Fertility and the Dark Earth: The Use of Ritual Pits in Hittite Cult”, in: Mirecki, P. – Meyer, M. (eds.), *Magic and Ritual in the Ancient World*, Leiden-Boston-Köln, 224-241.

2005 *A Statue for the Deity: Cult Images in Hittite Anatolia*, in: Walls N.H. (ed.), *Cult Image and Divine Representation in the Ancient Near East*, (ASOR Book Series 10), Boston, MA, 13-42.

2008 “Divine Wrath and Divine Mercy of the Hittite and Hurrian Deities”, in: Kratz, R. G. – Spieckermann, H. (eds), *Divine Wrath and Divine Mercy in the World of Antiquity*, Tübingen.

2010 “Hero, Field Master, King: Animal Mastery in Hittite Texts and Iconography”, in: Counts, D. B. – Arnold, B. (eds.), *The Master of Animals in Old World Iconography*, Budapest, 60-75.

Corti, C.

2010 “The Religious Traditions of the “Zalpa Kingdom”. New Edition of CTH 733 and Related Documents”, in: Süel, A. (ed.), *7 Hit Congr VII. Uluslararası Hititoloji Kongresi Bildirileri, Çorum 25-31 Ağustos 2008 – Acts of the VIIth International Congress of Hittitology, Çorum, August 25-31, 2008*, Ankara, 139-156.

Crasso, D.

2005 “Ankuwa in Hittite Written Sources: Preliminary Observations”, KASKAL 2, 147-158.

Dardano, P.

- 1997 *L'aneddoto e il racconto in età antico-hittita: la cosiddetta "Cronaca di Palazzo"*, Roma.
- 2006 *Die hethitischen Tontafelkataloge aus Hattuša (CTH 276-282) (StBoT 47)*, Wiesbaden.
- 2010 "Guardare gli occhi del re": per l'analisi di una formula antico-ittita", in: Klinger, J. – Rieken, E. – Rüster, Ch. (eds.), *Investigationes Anatolicae – Gedenkschrift für Erich Neu (StBoT 52)*, Wiesbaden, 47-60.

de Martino, S.

- 1998 "L'uso di bruciare aromata presso gli Ittiti", *AoF* 25, 141-155.

Del Monte, G.

- 1988 "Il mese ittita", in: Imparati, F. (ed.), *Studi di storia e filologia anatolica dedicati a Giovanni Pugliese Carratelli (Eothen 1)*, Firenze, 51-56.
- 1993 *L'annalistica ittita*, Brescia.
- 1995 "Bier und Wein bei den Hethitern", in: Van den Hout, Th. – de Roos, J. (eds.), *Studio historiae ardens. Ancient Near Eastern Studies Presented to Philo H.J. Houwink ten Cate on the Occasion of his 65th Birthday (PIHANS 74)*, Leiden, 211-224.
- 2003 *Antologia della letteratura ittita*, Pisa.

Del Monte, G. F. – Tischler, J.

- 1978 *Die Orts- und Gewässernamen der hethitischen Texte*, Répertoire Géographique des Textes Cunéiformes 6, Wiesbaden.

Douglas, M.

- 1966 *Purity and Danger. An Analysis of the Concepts of Purity and Taboo*, London.

Eliade, M.

- 2009 *Trattato di storia delle religioni*, Torino (ed. originale: *Traité d'histoire des religions*, Paris 1949).

Forlanini, M.

- 1984 "Die Götter von Zalpa". Hethitische Götter und Städte am Schwarzen Meer", *ZA* 74, 245-266.

Friedrich, J. – Kammenhuber, A.

1975-94 *Hethitisches Wörterbuch. Zweite, völlig neu bearbeitete Auflage auf der Grundlage der edierten hethitischen Texte*, Heidelberg.

Fritzsche, E.

2011 “GA.KIN.AG *EMSU*” im Hethitischen”, AoF 38, 15-62.

Fuscagni, F. (ed.)

online hethiter.net/: CTH 716.2 (INTR 2011-01-21)

online hethiter.net/: CTH 716.4 (INTR 2011-01-21)

online hethiter.net/: CTH 716.3 (INTR 2011-02-04)

online hethiter.net/: CTH 716.1 (INTR 2012-03-05)

online hethiter.net/: CTH 423 (INTR 2013-01-04)

online hethiter.net/: CTH 484 (INTR 2013-02-18)

Garcia Trabazo, J.V.

2002 *Textos religiosos hititas. Mitos, plegarias y rituales*, Madrid.

Garcia Trabazo, J.V. – Groddek, D.

2005 *Hethitische Texte in Transkription. KUB 58 (DBH 18)*, Wiesbaden.

Gehlken, E.

2012 *Weather Omens of Enuma Anu Enlil (CM 43)*, Leiden – Boston.

Giorgieri, M.

2004 “Das Beschwörungsritual der Pittei”, OrNS 73, 409-426.

Girbal, C.

1986 *Beiträge zur Grammatik des Hattischen*, Frankfurt am Main- Bern - New York.

Goedegebuure, P.

2008 “Hattian origins of Hittite Religious Concepts: The Syntax of 'To Drink (to) a Deity Again' and Other Phrases”, JANER 8, 67-77.

Goetze, A.

1933 *Die Annalen des Muršiliš (MVAeG 38)*, Leipzig.

1947 rec. di Alp, S., *Untersuchungen zu den Beamtennamen im hethitischen Festzeremoniell* (Sammlung orientalistischer Arbeiten 5), Leipzig 1940, JCS 1, 81-86.

1951 “Contributions to Hittite Lexicography”, JCS 5, 67-73.

1955 Rec. di Otten, H., *Keilschrifttexte aus Boghazköi 7 (Texte der Grabung 1952)*, Berlin 1954, in: JCS 1, 22-23.

1965 “Hittite Rituals, Incantations and Descriptions of Festivals”, in: Pritchard, J.B. (ed.), *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament. 3rd Edition with Supplement*, Princeton, 346-361.

Goetze, A. - Pedersen, H.

1934 *Muršilis Sprachlähmung Ein hethitischer Text mit philologischen und linguistischen Erörterungen*, (KDVS-HFM 21/1), København.

Goetze, A. – Sturtevant, E. H.

1938 *The Hittite Ritual of Tunnawi* (AOS 14), New Haven.

Gonnet, H.

1975-76 “Rituel des fêtes d'automne et de printemps du dieu de l'orage de Zippalanda (Zippalanda Şehri Fırtına Tanrısının İlk ve Sonbahar Bayramları Ritüeli)”, *Anadolu* 19, 123-162.

1982 “La grande fête d' Arinna”, in: *Mémorial Atatürk. Études d'archéologie et de philologie anatoliennes*, Paris, 43-71.

Görke, S.

2007 “Provenienzangaben in hethitischen Ritualeinleitungen - ein jüngeres Phänomen?”, *AoF* 34, 204-209.

2008 “Prozessionen in hethitischen Festritualen als Ausdruck königlicher Herrschaft”, in: Prechel, D. (ed.), *Fest und Eid. Instrumente der Herrschaftssicherung im Alten Orient*, Würzburg, 49-72.

Görke, S. (ed.)

online hethiter.net/: CTH 414.1 (INTR 2012-08-02).

Green, A. R. W.

2003 *The Storm-God of the Ancient Near East*, Winona Lake.

Groddek, D.

2002a *Hethitische Texte in Transkription. KBo 30* (DBH 2), Dresden.

2002b *Hethitische Texte in Transkription. KUB 55* (DBH 4), Dresden.

2004 *Hethitische Texte in Transkription. KUB 20* (DBH 13), Dresden.

2006 “Fragmenta Hethitica Dispersa IV”, *AoF* 23, 298-307.

2006b *Hethitische Texte in Transkription. KUB 60* (DBH 20), Wiesbaden.

2008 *Hethitische Texte in Transkription. KBo 22* (DBH 24), Wiesbaden.

2009 *Hethitische Texte in Transkription. KUB 2* (DBH 30), Wiesbaden.

2012 *Hethitische Texte in Transkription . KBo 58* (DBH 39), Wiesbaden.

2013 *Hethitische Texte in Transkription. KBo 49* (DBH 40), Wiesbaden.

Groddek, D. – Hagenbuchner, A. – Hoffmann, I.

2002 *Hethitische Texte in Transkription. VSNF 12* (DBH 6), Dresden.

Güterbock, H.G.

1960 “An Outline of the Hittite AN.TAḪ.ŠUM Festival”, *JNES* 19, 80-89. [ristampato in Hoffner Jr., H. A. (ed.), *Perspectives on Hittite Civilization: Selected Writings of Hans Gustav Güterbock* (AS 26), Chicago 1997, 91-98].

1964 “Lexicographical Notes [II]”, *RHA* 22/74, 95-113.

1970 “Some aspects of Hittite festivals”, in: Edzard, D.O. (ed.), *Gesellschaftsklassen im Alten Zweistromland und in den angrenzenden Gebieten - Rencontre Assyriologique internationale, München, 29. Juni bis 3 Juli. 1970*, München, 175-180.

1972-75 “Hilammar”, *RIA* 4, 404-405.

1974 “The Hittite Palace”, in: Garelli, P. (ed.), *Le palais et la royauté. Archéologie et civilisation. XIX^e Rencontre assyriologique internationale organisée par le Groupe François Thureau-Dangin, Paris, 29 juin - 2 juillet 1971*, Paris, 305-314. [ristampato in Hoffner Jr., H. A. (ed.), *Perspectives on Hittite Civilization: Selected Writings of Hans Gustav Güterbock* (AS 26), Chicago 1997, 75-80].

1978 “Hethitische Literatur”, in: Röllig, W. (ed.), *Altorientalische Literaturen*, Wiesbaden.

1981-83 “A Note on the Frieze of the Stag Rhyton in the Schimmel Collection”, in: Bayburtluoğlu, C. (ed.), *Akurgal'a Armağan - Festschrift Akurgal*, (Anadolu 22), 1-5.

1989 “Hittite *kursa* "hunting bag", in: Leonard, A. – Williams, B.B. (eds.), *Essays in Ancient Civilization Presented to Helene J. Kantor* (SAOC 47), Chicago, 113-119. [ristampato in Hoffner Jr., H. A. (ed.), *Perspectives on Hittite Civilization: Selected Writings of Hans Gustav Güterbock* (AS 26), Chicago 1997, 137-146].

Güterbock, H. G. - Hoffner Jr., H.A.

1980- *The Hittite Dictionary of the Oriental Institute of Chicago*, Chicago.

Güterbock, H. G. – Van den Hout, Th.

1991 *The Hittite Instruction for the Royal Bodyguard* (AS 24), Chicago.

Hagenbuchner, A.

2002 *Massangaben bei hethitischen Backwaren* (DBH 1), Dresden .

Haas, V.

1970 *Der Kult von Nerik. Ein Beitrag zur hethitischen Religionsgeschichte*, Studia Pohl 4, Roma.

1976 “Die Unterwelts- und Jenseitsvorstellungen im hethitischen Kleinasien”, OrNS 45, 197-212, Roma.

1982 *Hethitische Berggötter und hurritische Steindämonen. Riten, Kulte und Mythen. Eine Einführung in die altkleinasiatischen religiösen Vorstellungen*, Mainz.

1994 *Geschichte der hethitischen Religion*. HdO I.15, Leiden - New York – Köln.

2003 *Materia Magica et Medica Hethitica. Ein Beitrag zur Heilkunde im Alten Orient*, Berlin - New York.

Haas, V. – Prechel, D.

1995 “Mondgott. A.II. Bei den Hethitern”, RIA 8, 370-371, Berlin-NewYork.

Haas, V. – Jakob Rost, L.

1984 “Festritual des Gottes Telipinu in Ḫanḫana und in Kašḫa. Ein Beitrag zum hethitischen Festkalender”, AoF 11, 10-91, 204-236, Berlin.

Haas, V. – Wäfler, M.

1973/74 “Bemerkungen zu ^Éḫalentu(wa)”, IM 23-24, 1-31.

1976 “Bemerkungen zu ^Éḫeštī/ā, UF 8, 66-99.

Haas, V. – Wilhelm, G.

1974 *Hurritische und luwische Riten aus Kizzuwatna* (AOATS 3; Hurritologische Studien 1), Kevelaer - Neukirchen-Vluyn.

Hawkins, J. D.

2005 “Commentaries on the Readings; Commentary on the Sign List”, in Herbordt, S.: *Die Prinzen- und Beamtensiegel der hethitischen Grossreichszeit auf Tonbulln aus dem Nišantepe-Archiv in*

Hattusa - mit Kommentaren zu den Siegelinschriften und Hieroglyphen von J. David Hawkins, Mainz, 248-313, 426-436.

Hazenbos, J.

2003 *The Organization of the Anatolian Local Cults during the Thirteenth Century B.C. An Appraisal of the Hittite Cult Inventories*, (CM 21), Leiden – Boston.

Hoffner Jr., H. A.

1972 Rec. di : Bittel, K., 1970, in: JNES 31, 130-132.

1974 *Alimenta Hethaeorum. Food Production in Hittite Asia Minor* (AOS 55), New Haven.

1997 *The Laws of the Hittites. A Critical Edition*, Leiden-New York-Köln.

Hoffner Jr., H. A. – Melchert, C.

2008 *A Grammar of the Hittite Language. Part 1, Reference Grammar*. Winona Lake, Indiana.

Houwink ten Cate, Ph.

1986 “Brief Comments on the Hittite Cult Calendar: The Outline of the AN.TAḪ.ŠUM Festival”, in: Hoffner Jr., H.A. – Beckman, G (eds.), *Kaniššumar. A Tribute to Hans G. Güterbock on his seventy-fifth Birthday, May 27, 1983* (AS 24), Chicago, 95-110.

1988 “Brief Comments on the Hittite Cult Calendar: The Main Recension of the Outline of the *nuntarriyašhaš* Festival. especially Days 8-12 and 15'-22'”, in: Neu, E. – Rüster, Ch. (eds), *Documentum Asiae minoris antiquae. Festschrift für Heinrich Otten zum 75. Geburtstag*, Wiesbaden, 167-194.

1992 “The Hittite Storm-God: His Role and His Rule According to Hittite Cuneiform Sources”, in: Meijer, D. J. W. (ed.), *Natural Phenomena. Their Meaning, Depiction and Description in the Ancient Near East* (KNAW-VAL 152), Amsterdam - Oxford- New York – Tokyo, 83-148.

2003 “A New Look at the Outline Tablets of the AN.TAḪ.ŠUM^{SAR} Festival: The Text-Copy VS NF 12.1”, in: Beckman, G. – Beal, R. – McMahon, G. (eds.), *Hittite Studies in Honor of Harry A. Hoffner Jr. on the Occasion of His 65th Birthday*, Winona Lake, 205-219.

Hutter, M.

- 2002 “Das *hijara*-Fest in Hattuša. Transformation und Funktion eines syrischen Festes”, in: Taracha, P. (ed.), *Silva Anatolica. Anatolian Studies Presented to Maciej Popko on the Occasion of His 65th Birthday*, Warsaw, 187-196.
- 2003 “Aspects of Luwian Religion”, in: Melchert, C. (ed.), *The Luwians* (HdO I/68), Leiden-Boston, 211-280.
- 2011 “Sammeltafeln – Zufallsprodukt von Schreibern oder Ausdruck von hethitischem Literaturverständnis?”, AOAT 391, 115-128.

Jakob-Rost, L.

- 1965 “Beiträge zum hethitischen Hofzeremoniell (IBoT 1 36)”, MIO 11, 165-225.
- 1972 *Das Ritual der Malli aus Arzawa gegen Behexung (KUB XXIV 9+)* (THeth 2) Heidelberg.

Kammenhuber, A.

- 1952 “Hethitisch *tuhhueššar*”, MSS, 63-70.
- 1955 “Die protohattisch-hethitische Bilinguis vom Mond, der vom Himmel gefallen ist”, ZA 51, 102-123.
- 1971a “Heth. *ḫaššuš 2-e ekuzi* ‘Der König trinkt zwei’”, SMEA 14, 143-159.
- 1971b “Das Verhältnis von Schriftduktus zu Sprachstufe im Hethitischen”, MSS 29, 75-109.
- 1976 *Orakelpraxis, Träume und Vorzeichenschau bei den Hethitern* (THeth 7).

Karasu, C.

- 2001 “Observations on the Similarities and Differences between the Hittite Colophons and the Babylonian-Assyrian Colophons”, in: Wilhelm, G. (ed.), *Akten des IV. Internationalen Kongresses für Hethitologie, Würzburg, 4.-8. Oktober 1999* (StBoT 45), Wiesbaden, 248-254.
- 2003 “Why Did the Hittites Have a Thousand Deities?”, in: Beckman, G. M. – Beal, R. – McMahon, G. (eds.), *Hittite Studies in Honor of Harry A. Hoffner Jr. on the Occasion of His 65th Birthday*, Winona Lake, 221-235.

Kassian, A.S. – Korolëv, A. – Sidel'tsev, A.

2002 *Hittite Funerary Rituals, šalliš waštaiš* (AOAT 288), Münster.

Kellerman, G.

1980 *Recherches sur les rituels de fondation hittites Thèse présentée à l'Université de Paris - I en vue du doctorat de 3e cycle (specialité: histoire de l'antiquité)*, Paris.

Klengel, H.

1965 “Die Rolle der "Ältesten" (LÚ^{MEŠ} ŠU.GI) im Kleinasien der Hethiterzeit”, *ZA* 57, 223-236.

1999 *Geschichte des hethitischen Reiches*, Leiden – Boston – Köln.

Klinger, J.

1992 “Fremde und Aussenseiter in Ḫatti”, in: Haas, V. (ed.), *Aussenseiter und Randgruppen. Beiträge zu einer Sozialgeschichte des Alten Orients*, (Xenia 32), Konstanz, 187-212.

1996 *Untersuchungen zur Rekonstruktion des hattischen Kultschicht*, (StBoT 37), Wiesbaden.

2009 “The Cult of Nerik Revisited”, in: Pecchioli, F. – Torri, G. – Corti, C. (eds.), *Central North Anatolia in the Hittite Period. New Perspectives in Light of Recent Research. Acts of the International Conference Held at the University of Florence, (7-9 february 2007)*, Roma, 97-107.

A. Kloekhorst

2008 *Etymological Dictionary of the Hittite Inherited Lexicon*, Leiden.

Košak, S.

On line *Ḫethitologie Portal Mainz, Konkordanz der hethitischen Keilschrifttafeln (I-LXI): www.hethport.uni-wuerzburg.de/hetkon*.

Kronasser, H.

1962-66 *Etymologie der hethitischen Sprache. 1/1 Zur Schreibung und Lautung des Hethitischen 1/2 Wortbildung des Hethitischen*, Wiesbaden.

Kühne, C.

1986 “Hethitisch auli- und einige Aspekte altanatolischer Opferpraxis”, *ZA* 76, 85-117.

- 1993 “Zum Vor-Opfer im alten Anatolien”, in: Janowski, B. – Knoch, K. – Wilhelm, G. (eds.), *Religionsgeschichtliche Beziehungen zwischen Kleinasien, Nordsyrien und dem Alten Testament im 2. und 1. Jahrtausend. Akten des Internationalen Symposium, Hamburg 17.-21. März 1990* (OBO 129), Fribourg – Göttingen, 225-286.

Kümmel, H. M.

- 1967 *Ersatzrituale für den hethitischen König* (StBoT 3), Wiesbaden.

Laroche, E.

- 1946-47 “Recherches sur les noms des dieux Hittites”, RHA 7/46, 7-133.
 1947 “Ḫattic Deities and Their Epithets”, JCS 1, 187-216.
 1948-49 “Études de Vocabulaire [I]”, in: RHA 9/49, 10-25.
 1954 Rec. di: Friedrich, J., *Hethitisches Wörterbuch. Kurzgefasste kritische Sammlung der Deutungen hethitischer Wörter. 1.-4. Lieferung*, Heidelberg, 1952-54, RA 48, 45-49, 219-220.
 1955 “Divinités lunaires d'Anatolie”, RHR 148, 1-24.
 1965 “Textes mythologiques hittites en transcription 1. Mythologie anatolienne”, RHA 23/77, 61-178.
 1966 “Études de linguistique anatolienne”, RHA 25/79, 160-184.
 1971 *Catalogue des Textes Hittites*, Paris.
 1973 “Études de linguistique anatolienne”, RHA 31, 83-99.
 1974 “Les dénominations des dieux "antiques" dans les textes Hittites”, in: Bittel K. – Houwink ten Cate Ph.H.J. – Reiner E. (eds.), *Anatolian Studies Presented to Hans Gustav Güterbock on the Occasion of his 65th Birthday*, (PIHANS 35), 175-185, Istanbul.
 1979 “L'inscription lycienne”, *Fouilles de Xanthos VI*, Paris, 49-127.

Lebrun, R.

- 1976 *Samuḫa: foyer religieux de l'empire Hittite*, Louvain la-Neuve.
 1982 “Maliya, une divinité anatolienne mal connue”, in: Quaegebeur, J. (ed.), *Studia P. Naster oblata II*, (OLA 13), Leuven, 123-130.
 1985 “L'aphasie de Mursili II = CTH 486”, *Hethitica* 6, 103-137.
 1994 “Questions oraculaires concernant le nouveau déroulement de fêtes secondaires de printemps et d'automne = CTH 568”, *Hethitica* 12, 41-77.

Lorenz, J.

in stampa a “Hattische Vorhänge in hethitischen Texten”, in: Atti del workshop *Liturgie oder Literatur? Die Kultrituale der Hethiter. Workshop 2.–3. Dezember 2010, Akademie der Wissenschaften und Literatur Mainz.*

in stampa b “Der hethitische König: Herr der tausend Feste?”, in: Atti dell’ottavo Congresso di Ittitologia, Warsaw, 2011, 459-474.

Lorenz, J. – Rieken, E.

2011 “Zur Bedeutung und Etymologie von hethitisch *ūnh-*”, HS 124, 84-95.

Luraghi, S.

1990 *Old Hittite Sentence Structure*, London.

Marazzi, M.

1982 “Costruiamo la reggia, 'fondiamo' la regalità": Note intorno ad un rituale antico-ittita (CTH 414)", VO 5, 117-169.

2006 “Il cosiddetto “regime delle offerte culturali”: mondo hittita e mondo miceneo a confronto”, in: Perna, M. (ed.), *Fiscality in Mycenaean and Near Eastern Archives. Proceeding of the Conference held at Soprintendenza Archivistica per la Campania, Naples, 21-23 October 2004*, Napoli, 109-121.

Maul, S.

1994 *Zukunftbewältigung. Eine Untersuchung altorientalischen Denkens anhand des babylonisch-assyrischen Lösenrituale*, Mainz.

McMahon, G.

1991 *The Hittite State Cult of the Tutelary Deities (AS 25)*, Chicago.

2003 “Cultural Boundaries in Hittite Ritual”, in: Beckman, G. – Beal R.H. – McMahon G. (eds.), *Hittite Studies in Honor of Harry A. Hoffner Jr. on the Occasion of His 65th Birthday*, Winona Lake, 265-280.

Mcqueen, G.

1959 “Hattian Mythology and Hittite Monarchy”, *AnSt* 9, 171-188, Ankara.

Melchert, C.

- 1994 *Anatolian historical phonology* (Leiden Studies in Indo-European 3, Amsterdam, Atlanta.
- 2008 “Middle Hittite Revisited”, in: Archi, A – Francia, R. (eds.), *VI Congresso Internazionale di Ittitologia. Roma, 5-9 settembre 2005. Parte II* (SMEA 50), 525-531.

Miller, J.

- 2004 *Studies in the Origins, Development and Interpretation of the Kizzuwatna Rituals* (StBoT 46), Wiesbaden.
- 2008 “Ein Ritual zur Reinigung eines Hauswesens durch eine Beschwörung an die Unterirdischen (CTH 446)”, in: Janowski, B. – Wilhelm, G. (eds.), *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments. Neue Folge. Bd 4. Omina, Orakel, Rituale und Beschwörungen*, Gütersloh, 206-217.

Mouton, A.

- 2004 “Anatomie animale : le festin carné des dieux d'après les textes hittites I - Les membres antérieurs”, *CollAn 3*, 67-92.
- 2005 “Anatomie animale : le festin carné des dieux d'après les textes hittites II / Les membres postérieurs et d'autres parties anatomiques”, *CollAn 4*, 139-154.
- 2008 “Quelques différences régionales concernant le sacrifice sanglant en Anatolie hittite”, in: Archi, A – Francia, R. (eds.), *VI Congresso Internazionale di Ittitologia, Roma, 5-9 settembre 2005, II* (SMEA 50), Roma, 565-573.

Nakamura, M.

- 1995 “Weitere Fragmente zum Orakeltext” *CTH 568*, *AoF 22*, 317-322.
- 2002 *Das hethitische nuntarriyašha-Fest* (PIHANS 94), Leiden.

Naumann, R.

- 1971 *Architektur Kleinasiens von ihren Anfängen bis zum Ende derhethitischen Zeit* (2a ed.), Tübingen.

Neu, E.

- 1970 *Ein althethitisches Gewitterritual* (StBoT 12), Wiesbaden.
- 1980 *Althethitische Ritualtexte im Umschrift* (StBoT 25), Wiesbaden.

- 1983 *Glossar zu den althethitischen Ritualtexten* (StBoT 26), Wiesbaden.
- 1988 “Varia Hurritica. Sprachliche Beobachtungen an der hurritisch-hethitischen Bilingue aus Hattuša”, in: Neu, E. – Rüter, Ch. (eds.), *Documentum Asiae minoris antiquae. Festschrift für Heinrich Otten zum 75. Geburtstag*, Wiesbaden, 235-254.
- 1996 *Das hurritische Epos der Freilassung Bd. 1: Untersuchungen zu einem hurritisch-hethitischen Textensemble aus Hattuša* (StBoT 32), Wiesbaden.
- Neu, E. – Otten, H.**
- 1972 “Hethitisch ‘Mann’, ‘Mannheit’”, IF 77, 181-190.
- Neu, E. – Rüter, Ch.**
- 1973 “Zur Datierung hethitischer Texte”, in: Neu, E. – Rüter, Ch. (eds.), *Festschrift Heinrich Otten. 27. Dezember 1973*, Wiesbaden, 221-242.
- Nowicki, H.**
- 1990 “Zur Etymologie von heth. *palūae-*“, in: Marazzi, M. – Wilhelm, G. (eds.), *Gedenkschrift Einar von Schuler (28. 10. 1930 - 15. 2. 1990)* (Or NS 59), 239-242.
- Oettinger, N.**
- 1979 *Die Stammbildung des hethitischen Verbuns*, Nürnberg.
- 2001 “Hethitisch *-ima-* oder: Wie ein Suffix affektiv werden kann”, in: Wilhelm, G. (ed.), *Akten des IV. Internationalen Kongresses für Hethitologie, Würzburg, 4.-8. Oktober 1999* (StBoT 45), Wiesbaden.
- Otten, H.**
- 1950 “Die Gottheit Lelvani der Bogazköy-Texte”, JCS 4, 119-136.
- 1954-56 “Zum hethitischen Gewichtssystem”, AfO 17, 128-131.
- 1955 “Beiträge zum hethitischen Lexikon”, ZA 51, 124-129.
- 1959 *Hethitische Totenrituale*, Berlin.
- 1961 “Eine Beschwörung der Unterirdischen aus Boğazköy”, ZA 54, 114-157, Berlin.
- 1971 *Ein hethitisches Festrival (KBo XIX 128)* (StBoT 13), Wiesbaden.

1973 *Eine althethitische Erzählung um die Stadt Zalpa*, (StBoT 17) Wiesbaden.

1976 Rec. a: Jakob-Rost, L., *Hethitische Rituale und Festbeschreibungen* (KUB XLVI), 1976, in: ZA 66, 298-301.

1977 “Kahuppu(t)”, RIA 5, 286.

Otto, R.

1966 *Il sacro*, Milano (ed. originale: *Das heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, München, 1936).

Pecchioli Daddi, F.

1982 *Mestieri, professioni e dignità nell'Anatolia ittita*, Roma.

1992 “Osservazioni su alcuni teonimi ḫattici”, in: Otten, H. – Ertem, H. – Akurgal, E. – Süel, A. (eds.), *Hittite and Other Anatolian and Near Eastern Studies in Honor of Sedat Alp*, 97-108, Ankara.

1995 “La divinità Zaiu”, SMEA 36, 91-96, Roma.

1998a “Gli dei dei pantheon ḫattico: I teonimi in -šū”, SMEA 40, pp. 5-27.

1998b “About some hattic deities”, in: Alp, S. – Süel, A. (ed.), *III. Uluslararası Hititoloji Kongresi Bildirileri, Çorum 16-22 Eylül 1996 - Acts of the IIIrd International Congress of Hittitology, Çorum, September 16-22, 1996*, Ankara, 131-141.

1999a “Riflessioni su alcuni testi appartenenti al corpus ḫattico”, in: de Martino, S. - Imparati, F., *Studi e Testi II* (Eothen 10), Firenze, 149-165,.

Pecchioli Daddi, F. – Baldi, M.

2004 “Un inventario di culto della città di Ḫurma”, in: Groddek, D. – Röbke, S. (eds.), *Šarnikzel. Hethitologische Studien zum Gedenken an Emil Orgetorix Forrer*, (DBH 10) Dresden, 495-506.

Pecchioli Daddi, F. – Polvani A.M.

1990 *La mitologia ittita*, Brescia.

Pierallini, S.

2002 “Luoghi di culto sulla cittadella di Ḫattuša”, in: de Martino, S. – Pecchioli Daddi, F. (eds.), *Anatolia antica. Studi in memoria di Fiorella Imparati*, (Eothen 11), Firenze, 627-635.

Poitz, E.

- 2011 “KUB 30.41” , in: Fischer, R. – Groddek, D. – Marquardt, H. (eds.), *Hethitologie in Dresden. Textbearbeitungen, Arbeiten zur Forschungs- und Schriftgeschichte* (DBH 35), Wiesbaden, 85-108.

Polvani, A. M.

- 1988 “Osservazioni sul termine ittita ^(giš)arkammi-, OA 27, 211-219.
1989 “A proposito del termine ittita šawatar "corno", SEL 6, 15-21.
1997 “La cometa e gli Annali di Mursili II”, SEL 14, 17-21.

Popko, M.

- 1975 “Zum hethitischen (KUŠ)kurša”, AoF 2, 65-70.
1978 *Kultobjekte in der hethitischen Religion (nach keilschriftlichen Quellen)*, Warszawa.
1991a “Weitere Fragmente zu CTH 418”, AoF 18, 44-53.
1991b “Eine "Schwarze Tafel" aus Boğazköy (KUB LX 121)”, AoF 18, 239-245.
1994 *Zippalanda. Ein Kultzentrum im hethitischen Kleinasien*, (THeth 21) Heidelberg.
1995 *Religions of Asia Minor*, Warsaw.
2006 “Ein neues hethitisches Textfragment mythologischen Inhalts”, AoF 33, 155-159.
2007 “Zu den Datierungsfragen in der Hethitologie”, in: Groddek, D. – Zorman, M. (eds.), *Tabularia Hethaeorum – Hethitologische Beiträge Silvin Košak zum 65. Geburtstag* (DBH 25), Wiesbaden, 575-581.
2009 *Arinna. Eine heilige Stadt der Hethiter* (StBoT 50), Wiesbaden.

Popko, M. – Taracha, P.

- 1988 “Der 28. und der 29. Tag des hethitischen AN.TAḪ.ŠUM-Festes”, AoF 15, 82-113.

Puhvel, J.

- 1983 “Homeric Questions and Hittite Answers”, AJPh 104, 217-227.
1984 *Hittite Etymological Dictionary*, Berlin-New York-Amsterdam.

Rieken, E.

- 1996 “Beiträge zur Anatolischen Sprachgeschichte”, AoF 23, 289-297.

1999 *Untersuchungen zur nominalen Stammbildung des Hethitischen* (StBoT 44), Wiesbaden.

2001 “Hethitisch *uitti meiani* und das urindogermanische Wort für ‘Monat’”, ZVS 114, 73-79.

Rosi, S.

1984 “Il ruolo delle "truppe" UKU.UŠ nell'organizzazione militare ittita”, SMEA 24, 109-129.

Roszkowska-Mutschler, H.

2007 *Hethitische Texte in Transkription. KBo 44* (DBH 22), Wiesbaden.

Rüster, Ch.

1972 *Hethitische Keilschrift-Paläographie. Mit einer Einleitung von Otten H.* (StBoT 20), Wiesbaden.

Rüster, Ch. – Wilhelm, G.

2012 *Landschenkungsurkunden hethitischer Könige* (StBoT Beih. 4) Wiesbaden.

Schuol, M.

2004 *Hethitische Kultmusik. Eine Untersuchung der instrumental- und vokalmusik anhand hethischer Ritualtexte und von archäologischen Zeugnissen*, Rahden/Westf.

Schuster, H. S.

2002 *Die hattisch-hethitischen Bilinguen. II. Textbearbeitungen Teil 2 und 3* (DMOA 17/2), Leiden - Boston - Köln.

Schwemer, D.

1995 “Das alttestamentliche Doppelritual 'lwt wšlmnym im Horizont der hurritischen Opfertermini ambašši und keldi”, in: Owen, D.I. – Wilhelm, G. (eds.), *Edith Porada Memorial Volume* (SCCNH 7), Bethesda, 81-116.

2001 *Wettergottgestalten Mesopotamiens und Nordsyriens im Zeitalter der Keilschriftkulturen: Materialien und Studien nach den schriftlichen Quellen*, Wiesbaden.

2006 “Das hethitischen Reichspantheon: Überlegungen zur Struktur und Genese”, in: Kratz, R.G. – Speckermann, H. (eds.), *Götterbilder, Gottesbilder, Weltbilder: Polytheismus und Monotheismus in der*

Welt der Antike, Bd. I: Ägypten, Mesopotamien, Persien, Kleinasien, Syrien, Palästina, 241-265, Tübingen.

- 2007 “The Storm-Gods of the Ancient Near East: Summary, Synthesis, Recent Studies, Part I”, *JANER* 7/2, 121-168.
- 2008a “The Storm-Gods of the Ancient Near East: Summary, Synthesis, Recent Studies Part II”, *JANER* 8/1, 1-44.
- 2008b “Fremde Götter in Hatti: Die Hethitische Religion im Spannungsfeld von Syncretismus und Abgrenzung”, in : Wilhelm, G. (ed.), *Ḫattuša-Boğazköy. Das Hethiterreich im Spannungsfeld des Alten Orients. 6. Internationales Colloquium der Deutschen Orient-Gesellschaft, 22.-24. März 2006, Würzburg*, 137-157, Wiesbaden.
- in stampa* “Quality assurance managers at work: the hittite festival tradition”, in: *Atti del workshop Liturgia oder Literatur? Die Kultrituale der Hethiter. Workshop 2.–3. Dezember 2010, Akademie der Wissenschaften und Literatur Mainz*.

Singer, I.

- 1975 “Hittite ḫilammar and Hieroglyphic Luwian *ḫilana”, *ZA* 65, 69-103.
- 1981 “Hittites and Hattians in Anatolia at the Beginning of the Second Millennium B.C.”, *JIES* 9, 119-134.
- 1983 *The Hittite KILLAM Festival: Part One* (StBoT 27), Wiesbaden.
- 1984 *The Hittite KILLAM Festival: Part Two* (StBoT 28), Wiesbaden.
- 1996 *Muwatalli's Prayer to the Assembly of Gods through the Storm-God of Lightning (CTH 381)*, Atlanta.
- 2002 *Hittite Prayers*, Atlanta.
- 2009 “In Hattuša The Royal House Declined” – Royal Mortuary Cult in 13th Century Hatti”, in: Pecchioli Daddi, F. – Torri, G. – Corti, C. (eds.), *Central-North Anatolia in the Hittite Period – New Perspectives in Light of Recent Research. Acts of the International Conference Held at the University of Florence (7-9 February 2007)* (Studia Asiana 5), Roma, 169-191.

Souček, V. – Siegelová, J.

- 1974 “Der Kult des Wettergottes von Ḫalap in Ḫatti”, *ArOr* 42, 39-52.

Součková, J.

- 2010 “Edikt von Tuḫalija IV, zugunsten des Kults des Wettergottes von Nerik”, in: Klinger, J. – Rieken, E. – Rüter, Ch. (eds.), *Investigationes Anatolicae – Gedenkschrift für Erich Neu* (StBoT 52), Wiesbaden, 279-300.

Soysal, O.

- 2004 *Hattischer Wortschatz in hethitischer Textüberlieferung* (HdO I/74), Leiden - Boston.
- 2010 “Zu den Trinkgefäßen bei den Hethitern auch in Verbindung mit Kulttrinken”, in: Fincke, J. (ed.), *Festschrift für Gernot Wilhelm anlässlich seines 65. Geburtstages am 28. Januar 2010*, Dresden, 335-354.

Starke, F.

- 1977 *Die Funktionen der dimensionalen Kasus und Adverbien im Alhethitischen* (StBoT 23), Wiesbaden.
- 1985 *Die keilschrift-luwischen Texte in Umschrift* (StBoT 30), Wiesbaden.
- 1990 *Untersuchungen zur Stammbildung des keilschriftluwischen Nomens* (StBoT 31), Wiesbaden.

Steiner, G.

- 1957-71 “Gott. D Nach hethitischen Texten”, RIA III, 547-575, Berlin-New York.

Strauß, R.

- 2006 *Reinigungsrituale aus Kizzuwatna: Ein Beitrag zur Erforschung hethitischer Ritualtradition und Kulturgeschichte*, Berlin – New York.

Sürenhagen, D.

- 1981 “Zwei Gebete Ḫattušilis und der Puduḫepa. Textliche und literaturhistorische Untersuchungen”, AoF 8, 83-168, Berlin.

Taggar Cohen, A.

- 2006 *Hittite Priesthood* (THeth 26), Heidelberg.

Taracha, P.

- 2004 “Fremde Gottheiten und ihre anatolischen Namen. Betrachtungen zur hethitischen Religion des Großreichszeit”, in: Hutter, M. – Hutter-Braunsar, S. (eds.), *Offizielle Religion, lokale Kulte und individuelle Religiosität. Akten des religionsgeschichtlichen Symposiums „Kleinasiens und angrenzende Gebiete vom Beginn des 2. bis zur Mitte des 1. Jahrhunderts v. Chr.“* (Bonn, 20.-22. Februar 2003) (AOAT 318), 451-460, Münster.
- 2005 “Zur Entwicklung des offiziellen Pantheons im staats- und dynastischen Kult der hethitischen Grossreichzeit”, JANER 5, 89-106.
- 2007 Rec. di: García Trabazo, J.V. – Groddek, D., 2005, in: BiOr 64, 188-193.
- 2009 *Religions of Second Millennium Anatolia* (DBH 27), Wiesbaden.

Taracha, P. (ed.)

- 2002 *Silva Anatolica. Anatolian Studies Presented to Maciej Popko on the Occasion of His 65th Birthday*, Warsaw.

Tischler, J.

- 1977- *Hethitisches Etymologisches Glossar*, Innsbruck.
- 2001 *Hethitisches Handwörterbuch*, Innsbruck.

Torri, G.

- 1999 *Lelwani. Il culto di una dea ittita*, Roma.
- 2004 “Bemerkungen zur Rolle des DUMU.LUGAL in den hethitischen Festrivalen”, in: Hutter, M. – Hutter-Braunsar, S. (eds.), *Offizielle Religion, lokale Kulte und individuelle Religiosität. Akten des religionsgeschichtlichen Symposiums „Kleinasiens und angrenzende Gebiete vom Beginn des 2. bis zur Mitte des 1. Jahrhunderts v. Chr.“* (Bonn, 20.-22. Februar 2003) (AOAT 318), Münster, 461-469.

Ünal, A.

- 1980 “Hitit Tibbinin Ana Hatları (Les traits essentiels de la médecine hittite)”, Belleten 44, 475-495.
- 1991 “Two Peoples on Both Sides of the Aegean Sea: Did the Achaeans and the Hittites Know Each Other?”, in: Mikasa, T. (ed.), *Essays on*

Ancient Anatolian and Syrian Studies in the 2nd and 1st Millennium B.C., (BMECCJ 4), Wiesbaden

- 1998 *Hittite and Hurrian Cuneiform Tablets from Ortaköy (Çorum), Central Turkey. With Two Excursuses on the "Man of the Storm God" and a Full Edition of KBo 23.27*, Istanbul.

van den Hout, Th.

- 1990 "Masse und Gewichte. Bei den Hethitern", RIA 7, 517-527.
- 1999 Rec. di: Jakob-Rost, L., *Keilschrifttexte aus Boghazköy im Vorderasiatischen Museum*, (VS-NF 12), Mainz, in: BiOr 56, 143-151.
- 2002 "Tombs and memorials: The (Divine) Stone-House and Hegur Reconsidered", in: Yener, K.A. – Hoffner Jr., H. A., (eds.), *Recent Developments in Hittite Archaeology and History. Papers in Memory of Hans G. Güterbock*, Winona Lake, 73-91.
- 2004 "Some Thoughts on the Composition Known as Muršili's aphasia (CTH 486)", in: Mazoyer, M. – Casabonne, O. (eds.), *Antiquus Oriens. Mélanges offerts au Professeur René Lebrun (Volume I)*, (CollKubaba-SerAnt 5) Paris.
- 2012 "The Ductus of the Alalaḫ VII Texts and the Origin of Hittite Cuneiform", in: Devecchi, E. (ed.), *Palaeography and Scribal Practices in Syro-Palestine and Anatolia in the Late Bronze Age. Papers Read at a Symposium in Leiden, 17-18 December 2009* (PIHANS 119), Leiden, 147-170

van Gessel, B. H. L.

- 1998/2001 *Onomasticon of the Hittite Pantheon* (HdO I.33), Leiden-New York-Köln.

Velhartická, Š.

- 2009 "Der 'Mann des Wettergottes' und der Taube (CTH 652)", AoF 36, 324-339.

Vigo, M.

- 2008 "Tradurre e non tradire": il problema delle integrazioni. Il caso di KBo XII 39", in: Bellucci, B. et al. (ed.), *Traduzione di tradizioni e tradizioni di traduzione – Atti del quarto incontro "Orientalisti" (Pavia, 19-21 aprile 2007)*, Milano, 191-248.

von Schuler, E.

- 1965 *Die Kaškäer. Ein Beitrag zur Ethnographie des alten Kleinasien*, Berlin.

Waal, W.

- 2010 *The source as object. Studies in Hittite Diplomatics*. Tesi di Dottorato non pubblicata, Università di Leiden.
- 2011 “They wrote on wood. The case for a hieroglyphic scribal tradition on wooden writing boards in Hittite Anatolia”, *AnSt* 61, 21-34.

Weeden, M.

- 2011 *Hittite Logograms and Hittite Scholarship* (StBoT 54), Wiesbaden.

Wegner, I.

- 1981 *Gestalt und Kult der Ištar-Šawuška in Kleinasien* (AOAT 36; Hurritologische Studien 3), Kevelaer - Neukirchen-Vluyn.
- 1995 *Hurritische Opferlisten aus hethitischen Festbeschreibungen, Teil 1: Texte für ISTAR-Sa(w)uska* (ChS 1/3a), Roma.

Werner, R.

- 1972 “Ein Kultlieferungstext aus Boğazköy”, in: Beek, M. A. – Kampmann, A. A. – Nijland, C. – Ryckmans, J. (eds.), *Symbolae biblicae mesopotamicae Francisco Mario Theodoro de Liagre Böhl dedicatae*, Leiden, 393-395.

Wilhelm, G.

- 1995 “Zur Ritual- und Redaktionsgeschichte des althethitischen Gewitterrituals CTH 631.1.”, in: *Atti del II Congresso Internazionale di Hittitologia. Pavia 28 giugno - 2 Luglio 1993* (StudMed 9), Pavia, 381-388.
- 1997 *Keilschrifttexte aus Gebäude A* (KuSa 1/1), Rahden/Westf.

Yakubovich, I.

- 2010 *Sociolinguistics of the Luwian Language*, Leiden-Boston.

Yoshida, D.

- 1991 “Ein hethitisches Ritual gegen Behexung (KUB XXIV 12) und der Gott Zilipuri/Zalipura”, in: Mikasa, T. (ed.), *Essays on Ancient Anatolian and Syrian Studies in the 2nd and 1st Millennium B.C.* (BMECCJ 4), Wiesbaden, 45-61.

- 1992 “Das AN.TAḪ.ŠUM^{SAR}-Fest im Tempel der Sonnengöttin”, in: Mikasa, T. (ed.), *Cult and Ritual in the Ancient Near East* (BMECCJ 6), Wiesbaden, 121-156.
- 1996 *Untersuchungen zu den Sonnengottheiten bei den Hethitern. Schwurgötterliste, helfende Gottheit, Feste* (THeth 22), Heidelberg.
- 1999 “Zur Kultmusik beim 'Trankopfer' (Gott NN eku- "trinken") in festen hattisch-hethitischer Kultschicht”, in: Watanabe, K. (ed.), *Priests and Officials in the Ancient Near East. Papers of the Second Colloquium on the Ancient Near East - The City and its Life, held at the Middle Eastern Culture Center in Japan (Mitaka, Tokyo)*, Heidelberg, 239-252.
- Zeilfelder, S.**
- 2000 “Heth. *tuhhuesšar* und der Thymian”, in: Ofitsch, M. – Zinko, C. (eds.), *125 Jahre Indogermanistik in Graz*, Graz, 497-508.