



UNIVERSITÀ
DI PAVIA

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PAVIA

DIPARTIMENTO DI STUDI UMANISTICI

CORSO DI LAUREA IN ANTICHITÀ CLASSICHE E ORIENTALI

La concezione delle montagne nel pensiero religioso e politico itta

RELATORE

Prof. Mauro Mario Giorgieri

CORRELATORE

Prof.ssa Maria Elena Balza

Tesi di Laurea di

Vittoria Malerba

Matricola n 526956

Anno accademico 2023-2024

Alla mia famiglia

Introduzione	4
1. I culti antico-ittiti delle montagne e l'ideologia della regalità	16
1.1. <i>Festa del mese in CTH 591</i>	16
1.2. <i>Rituale di fondazione di un palazzo in CTH 414</i>	26
2. Il culto delle montagne nelle feste locali dell'epoca imperiale tarda	37
2.1. I culti locali anatolici delle montagne in testi sicuramente attribuibili a Tudḫaliya IV	37
2.1.1. <i>Il culto della montagna Zaliyanuš in CTH 525/ KBo 26.188</i>	45
2.1.2. <i>Il culto delle montagne divine Malimaliyaš e Ḫaparḫunaš in CTH 506/ KUB 7.24 + KUB 58.29</i>	46
2.1.3. <i>Il culto della montagna Ḫalwannaš in CTH 525.23/KUB 25.23</i>	50
2.2. I culti locali anatolici delle montagne in testi di epoca imperiale tarda di attribuzione incerta.....	56
2.2.1. <i>Il culto di Šummiyara e Ḫalalazipa in CTH 526.22/ KUB 38.26</i>	56
2.2.2. <i>Il culto di Iškiša in CTH 526.25/KUB 38.3</i>	62
2.2.3. <i>La “festa per tutti gli dèi LAMMA” in CTH 682</i>	65
2.2.4. <i>La festa AN.TAḪ.ŠUM^{ŠAR} in CTH 604</i>	70
2.2.5. <i>Il culto delle montagne divine Mawaliya e Aštriapa in Kp 15/7</i>	75
2.2.6. <i>L'amministrazione templare della città di Karaḫna e il culto della montagna Kantahuya e Šakutunuwa in KUB 38.12 e 38.15</i> ...	77
2.2.7. <i>Il culto della montagna Za²tarziyaš in CTH 521/KBo 12.56</i> ..	81
2.2.8. <i>I culti delle montagne Ḫuḫušnaš, Arnuwandaš, Paḫašunuwaš, Šinipala, Kuduwaš, Maš[- e Šu-n[i²-p]a²-waš in CTH 530</i>	83
2.2.9. <i>Il culto della montagna Kar²-tiun[a(?) in CTH 500/KBo 13.246</i>	98
2.2.10. <i>Il culto delle montagne Kuduwaš, Maš[- e Šu-n[i²-p]a²waš² in CTH 519/KBo 2.8</i>	101
2.2.11. <i>Quadro riepilogativo</i>	104
3. Le montagne nella letteratura non religiosa	108

<i>3.1. La Cronaca di Puḥānu: un testo sull'attraversamento del Tauro?</i>	108
<i>3.2. Le montagne come luoghi abitati dai Kaškei</i>	112
<i>3.3. Il motivo delle montagne difficili</i>	129
Conclusioni	140
Bibliografia	143

Introduzione

Le montagne costituiscono dei luoghi sacri in quasi tutte le religioni sulla terra e le loro aree di ubicazione sono sempre state considerate delle aree numinose. Lo studioso Steitler¹ precisa che, nella rassegna di offerte descritte nei testi di festività ittiti, è possibile distinguere tra le offerte fatte per le vere e proprie divinità e quelle fatte a varie località e oggetti cultuali posti all'interno dei templi, che prendono il nome di *loci numinosi*. Quest'ultimi sono rappresentati da elementi naturali come la terra, il vento, le montagne, i fiumi, le sorgenti, oltre che da piccoli oggetti della vita quotidiana come il chiavistello della porta di legno, il focolare, la finestra, oppure da oggetti simbolo del potere religioso e regale come l'altare o piedistallo (*ištanana-*), il trono (^(D)*halmaššuitt-/* ^(D)DAG) o la borsa da caccia (^{KUŠ} *kurša-*). Il termine *loci luminosi* venne utilizzato per la prima volta da Haas², che ne diede la seguente definizione: “Die das Haus erfüllenden numinosen Kräfte sind an spezifischen Stellen konzentriert, so daß jeder wichtige Teil des Hauses seinen eigenen Geist besitzt. Für diese gestaltlosen Numina ist ein seit althethitischer Zeit belegter Standard-Opferitus überliefert, der in verschiedenen Gebäuden während verschiedener Festräume ausgeführt wird”.³ Sebbene lo studioso abbia approfondito la ricerca di questi elementi religiosi appartenenti al culto ittita con un capitolo della sua opera dedicata all'analisi dei culti domestici (“Hauskulte”)⁴, tuttavia non si è concentrato sugli oggetti cultuali, di piccole dimensioni, la cui origine può essere naturale o artificiale, i quali, insieme agli altri elementi, rientrano nella medesima categoria di spazi e oggetti sacri, detentori di un'aura divina o addirittura divinizzati. Una definizione più appropriata e completa, che copre una gamma più ampia

¹ Steitler 2019: 317 s.

² Steitler 2020: p. 317 n.-1.

³ Haas 1994: 262.

⁴ Haas 1994: 262-82.

di elementi appartenenti al concetto di *loci numinosi*, come ricorda Steitler⁵, fu proposta da Popko⁶: “Die beopferten Gegenstände und Stätten werden in den Texten mit dem gemeinsamen Terminus ‘Lokalitäten’ (heth[itisch] peda-) bezeichnet. Sie beziehen sich auf bestimmte Teile des Kultraumes sowie Elemente seiner Ausstattung. Bei der Aufzählung von Örtlichkeiten im Rahmen einer Textgruppe bemerkt man die Tendenz, deren ständige Reihenfolge, d.h. die ständige Opferordnung zu erhalten. Die Opferordnung scheint wenigstens teilweise von der Anordnung der ‘Lokalitäten’ im Kultraum abhängig zu sein“. A questo proposito, è interessante anche l’intervento di Schwemer⁷, che permette di cogliere quanto la civiltà ittita fosse imbevuta del concetto di divino in ogni sfera dell’esistenza e in cui si legge: “The sphere of the divine forms part of the Hittite landscape; mountains, rivers and rocks are regarded as nominous powers, as are the sea, the sun and the storm. The gods inhabit the various regions of the cosmos and the land, but, at the same time, they reside in houses built for them by mortals whose relationship to their divine lords is conceived in analogy to that of a slave to his master. The people take care of and provide for the gods whose contentment and favourable presence are considered to be essential for the prosperity of the land...”.

A partire da queste definizioni, è poi possibile concentrare la propria attenzione sul culto dei soli elementi naturali, che rientrano a loro volta nella categoria di quelli che sono stati definiti *Naturnumina* e di cui ne costituiscono un esempio specifico gli antichi culti anatolici delle montagne, strettamente connessi con l’ideologia ittita. Ma prima di procedere nella trattazione precipua sui culti per le montagne divinizzate, è necessario, innanzitutto, chiarire la percezione che gli Ittiti stessi avevano riguardo al proprio territorio geografico. Come esemplificato

⁵ Steitler 2019: 318.

⁶ Popko 1993: 320f.

⁷ Schwemer 2016: 1-2.

dalla studiosa Gerçek⁸, negli archivi ittiti sono state ritrovate numerose tavolette con l'elenco di dati geografici, quali migliaia di nomi di città, territori, montagne, fiumi e descrizioni di paesaggi; in particolare, l'idea che emerge da queste testimonianze testuali è che la concezione cosmologica ittita presenti diverse somiglianze con quella mesopotamica e hurrita: si credeva, infatti, che l'universo fosse stato creato dalla separazione di cielo (*nepiš*) e terra (*tekan*), contenente anche il mondo sotterraneo, come emerge da questo passaggio di un rituale fluviale⁹:

“When they established heaven and earth, the gods divided (them) up among themselves. The upper-world gods took heaven for themselves, and the underworld gods took the earth (and) the underworld for themselves”.¹⁰

Secondo quanto evidenziato dalla Gerçek¹¹, sembra che non ci fossero termini nella lingua ittita per “universo”, “cosmo” o “mondo” e tali concetti erano espressi attraverso le loro parti costituenti: la coppia “cielo e terra” era usata per indicare la totalità dell'esistenza, seguita, talvolta, dalle altre caratteristiche geografiche che la componevano (quali montagne, fiumi, valli, mare, steppa) o toponimi stranieri o locali. Nonostante questa concezione del cosmo, gli Ittiti non credevano che il loro territorio fosse il centro dell'universo e la capitale Ḫattuša non era dipinta come *axis mundi*. In rituali di evocazione¹² sono state ritrovate diverse indicazioni sui limiti del mondo conosciuto con liste di terre straniere, ma quello che emerge dalle informazioni testuali è che la descrizione di terre, popolazioni e usanze forestiere siano infrequenti nei

⁸ Gerçek 2018: 1-22.

⁹ (Bo 3617 i 8'-11'; Bo 3078 + Bo 8465 ii? 7'-10'; KBo 13.104 + Bo 6464 i 5'-8').

¹⁰ Fuscagni (ed.), hethiter.net/: CTH 434.4 (INTR 2015-02-26).

¹¹ Gerçek 2018: 3.

¹² Le cosiddette “Fremdländer Listen” sono state trovate nel rituale di evocazione per la dea Ištar di Ninive (CTH 716.1) e nel rituale di evocazione per gli dèi del cedro (CTH 483). È stata inoltre trovata una più breve lista di terre straniere in un rituale per l'ampliamento del culto della divinità della notte (CTH 481).

testi ittiti e totalmente assenti nell'arte. L'attenzione degli scribi si concentra sulla volontà di raffigurare la terra di Ḫatti, considerata la casa degli dèi del pantheon ittita, come un territorio politicamente continuo e chiaramente delimitato dai confini delle popolazioni limitrofe. I confini naturali, spesso costituiti dalle catene montuose, e le strade erano caratteristiche sacre della topografia ittita, posti sotto il dominio del dio della Tempesta e la loro violazione era percepita come un'offesa al dio che doveva essere subito espiata. In realtà, come sottolinea la studiosa Gerçek, questa visione dei confini era una costruzione ideologica perché il territorio ittita fu da sempre caratterizzato da una tendenza alla frammentazione politica, favorita anche dalla conformazione montuosa del territorio anatolico, ed era puntellato da una serie di spazi sacri sia naturali sia creati dall'uomo, visitati regolarmente dai sovrani durante le festività religiose. Una porzione significativa di testi geografici è costituita dalla serie degli "itinerari", che elencano località da visitare in una particolare sequenza o che si possono trovare in altre tipologie testuali, come ad esempio nei testi di festività, nei resoconti di campagne militari tipici degli annali o nei testi oracolari¹³. Come notato da Kryszewski¹⁴, gli "itinerari" dei testi ittiti erano diversi dagli *itineraria* romani per il fatto che essi non erano prodotti per riferire informazioni geografiche; tali informazioni, infatti, riguardanti strade, caratteristiche topografiche, risorse naturali o la localizzazione degli insediamenti erano raccolte e usate per scopi amministrativi e militari soprattutto nei documenti delle donazioni di terre e nella sezione dei trattati sulle descrizioni di frontiera, utili per l'amministrazione territoriale, la tassazione, la divisione della proprietà terriera, la demarcazione dei confini dell'impero e la

¹³ Gerçek 2018: 5-12.

¹⁴ Kryszewski 2016: 21-22 n. 84.

programmazione ed esecuzione di campagne militari e di festività religiose.

All'interno di tale concezione geografica, le montagne sono percepite non solo come limiti naturali che sanciscono le frontiere dello stato ittita, ma anche come esseri divinizzati che per la loro natura dovevano essere venerati e rispettati. Nel culto statale di Ḫattuša occupava un posto importante la venerazione degli dèi della montagna, che erano temuti particolarmente dai pastori e dai cacciatori e che erano evocati come testimoni, insieme alle altre principali divinità del pantheon ittita, nei trattati statali e nominati negli elenchi dei rituali festivi, in cui venivano fatte loro offerte¹⁵. Dai ritrovamenti archeologici ma soprattutto dalle descrizioni degli inventari¹⁶, sappiamo che per adempiere al culto nei confronti delle divinità della montagna erano dedicate offerte a delle statuette alte non più di 1 m, che non formano un tipo iconografico uniforme, ma che presentano, comunque, numerose somiglianze: si tratta di figure maschili rappresentate con una veste a forma di gonna conica con il caratteristico motivo che serve a ricordare il terreno montuoso stilizzato, accompagnate da un simile repertorio di attributi che li rappresentano, come la mazza (^{GIŠ} TUKUL, itt. *ḫatalla*) spesso adornata con simboli astrali come la luna crescente o i dischi solari (*šittara/i-*) e simbolo caratteristico del dio della montagna, che spesso può identificare il dio della montagna stesso¹⁷. Quest'arma è caratterizzata da una lunga asta e da una testa arrotondata e probabilmente rappresenta un'importazione straniera in Anatolia; normalmente sulla mazza si trovano statuette antropomorfe (ALAM) che, nel caso del testo KUB 38.26 (+) Ro 42"-43", hanno un'aquila di ferro sulla cima e un leone di legno al di sotto¹⁸ della

¹⁵ Per un approfondimento sulla concezione animistica del cosmo nel mondo ittita cfr. Archi 2022: 51.

¹⁶ Haas 1982: 49; Cammarosano 2018.

¹⁷ Haas 1982: 52; Cammarosano 2018.

¹⁸ Cammarosano 2018: 229-246.

statua, che permettono di identificare le montagne quali protettrici del mondo animale. Nel passo indicato si legge, infatti, la descrizione della statuetta realizzata per il culto della montagna Ḫalalazipa:

“[... They adorn] Mount Ḫalalazipa—a mace—with copper moon crescent(s) and copper (sun) disk(s); [on (it) they make a statuette of iron, of a man, standing, 1 šekan (in height). (?)] They make [on top] (of it) an eagle of iron, at the bottom (of it) a lion of wood.”¹⁹

In questo caso, la montagna Ḫalalazipa è rappresentata da una mazza adornata con il simbolo della mezza luna e del disco solare entrambi in rame; è anche descritta una statuetta in ferro di un uomo stante alta 1 šekan (unità di misura), sulla sommità della quale è posta un’aquila di ferro e alla base un leone in legno.

Un altro esempio di descrizione riguarda la statua del monte Išk[i-...] nel tempio di una sconosciuta cittadina di Zanzišna, in cui si dice che “ the divine image is 1 statuette of wood, plated with silver, of a man, standing, clothed [(with) a garment], of 1 short cubit, treated? with kunziyala- (pigment?). The name of the king and animals of the countryside are engraved on (it), (his) eyes (and) eyebrows (are made) of glass. He holds in his right hand a bronze mace; he hol[ds] in his left hand a s[ilver] shield, (with) an eagle of ivory (and) a lion of ivory (inlaid)²⁰”.

Una serie di statue di montagne quali Malimaliya, la già citata Ḫalalazipa e Ziwana sono rappresentate come figure maschili in ferro, in parte decorati con una mezzaluna e un disco solare. Per quanto riguarda la montagna Malimaliya in *KUB 7.24 I 2’-3’* si legge: “His Majesty

¹⁹ Cammarosano 2018: 237.

²⁰ Cammarosano 2018: 325.

Tudḫaliyaš <made> him (in the form of) an iron statue of a man, of 1½ šekan; his eyes (are) of gold; he stands on a lion of iron”²¹.

Il testo sulla montagna Ziwana *KUB 38.32 Vo I 1-2* dice invece:

“Il monte Ziwana è fatto come una statuetta di un uomo di ferro, alto un cubito e mezzo, [...] sotto di lui due fonti di ferro, alte un cubito”²².

In *KUB 38.33 Ro II 7'-8'* troviamo la descrizione delle montagne Arwaliya e Taliya:

“Il monte Taliya e il monte Arwaliya sono decorati con un disco solare e una falce di luna...”²³.



24

74 | §4

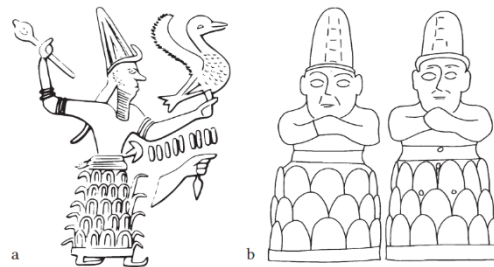


Fig. 5: Divine mountains. (a) The divine mountain Arnuwanda on a seal of King Arnuwanda III. Note the presence of mace and bird of prey (after Herbordt et al. 2011, pl. 52 *Rek.* 138.2-4). (b) Two mountain gods from the base of the monument at the pond of Eflatunpınar (after Ehringhaus 2005, fig. 97.1-2). Mountain gods are to be seen also in fig. 2.a.

25

Le montagne, inoltre, erano il luogo preferito del dio della Tempesta e il loro stretto legame, visivamente riscontrabile nella iconografia ittita dove il dio, quando raffigurato, poggia su due montagne, fa presupporre che le offerte e i sacrifici dedicati alle prime, fossero riservati anche al secondo. Un esempio iconografico della stretta connessione tra il dio della Tempesta e gli dèi delle montagne si trova nel rilievo roccioso vicino ad

²¹ Hazenbos 2003: 28-29.

²² Haas 1982: 51.

²³ M. Cammarosano (ed.), hethiter.net/: CTH 526.27 (INTR 2020-04-15).

²⁴ Disegno di A. Kill. Immagine tratta da Haas 1982: 54.

²⁵ Montagne divine, immagine tratta da Cammarosano 2018: 74.

Hanyeri al passo Gezbel nell'Antitauro dove si può vedere un toro, simbolo del dio della Tempesta, in piedi con le zampe anteriori poggiate su una montagna.



26

Le statue degli dèi della montagna, infatti, sono frequentemente rappresentate con il dio della Tempesta stante sopra la loro schiena, rappresentazione che è nota soprattutto tramite il famoso sito rupestre ittita di Yazılıkaya vicino a Boğazköy, la cui immagine del dio insieme alle montagne è descritta dall'archeologo Kurt Bittel²⁷.

²⁶ Disegno del rilievo roccioso di Hanyeri, immagine tratta da <https://www.hittitemonuments.com/>.

²⁷ Haas 1982: 52.



28

Gli animali e le piante facevano parte della sacralità della montagna e si credeva che il dio di quest'ultima si trovasse nei boschi sacri vicini alle sorgenti, nelle rocce e negli alberi²⁹. All'epoca del sovrano Arnuwanda I (fine XIV sec., Medio Regno) risalgono le "Istruzioni per il bel magdalti"³⁰, in base alla quale i funzionari del regno dovevano compiere regolarmente offerte alle montagne, alle sorgenti e ai fiumi, in aggiunta alle feste di culto che, come ricorda Haas³¹, soprattutto in primavera, ma anche in autunno, si svolgevano dal tredicesimo al quindicesimo giorno di ogni mese con lo scopo di aumentare la forza di crescita della montagna e la benevolenza del suo dio e degli altri esseri divini che la abitavano. Dalle fonti testuali, sappiamo che tali cerimonie erano regolate in modo molto preciso e prevedevano che vi prendessero parte il re e la sua consorte, i principi, le guardie del corpo, i cacciatori e il restante entourage sotto la direzione di un sacerdote officiante. Numerose sono le festività stabilite per celebrare le divinità montane anatoliche tramandate dalle

²⁸ Rappresentazione antropomorfa del dio della Tempesta: dio hurrita della Tempesta Teššob nel pannello a Yazılıkaya, stante su due montagne divine (rilevo no. 42, da Bittel e al. 1975, pl. 58), immagine tratta da Cammarosano 2018: 67.

²⁹ Haas 1982: 54-55.

³⁰ Miller 2013: 228-229 (§36').

³¹ Haas 1982: 56.

testimonianze testuali: la festa dell'AN.TAḪ.ŠUM (in cui il ventottesimo e il ventinovesimo giorno erano dedicati al culto del monte Tapala e i giorni dal trentaduesimo al trentaquattresimo per il monte Puškurunuwa), cerimonie festive per il monte Halwana, rituali festivi per il culto della montagna sacra Sidduwa, cerimonie festive sui Monti Taha o il culto montano della città di Kaštama, per citarne alcuni.³²

In questa sede è necessario, però, sottolineare, fin da subito, la differenza che intercorre tra il concetto di culto locale e di culto statale, di cui si è occupato in particolar modo Cammarosano.³³ Con il termine “culto” (dal latino *cultus*) si intende generalmente il complesso di cerimonie compiute in ogni sistema religioso e la parola ittita che più si avvicina al concetto di culto è *šaklai-* (lett. “usanza”), distinta da EZEN₄, che compare nei testi ittiti per indicare il “festival”, inteso come insieme di rituali periodici eseguiti in modo ricorrente in occasioni specifiche e mantenuti distinti dalle disposizioni rituali giornaliere di base. Il termine “rito”, invece, (al quale l'ittita *ḫazziwi-* si avvicina maggiormente) era utilizzato in riferimento ad azioni rituali prese singolarmente, come componenti basilari di ogni cerimonia religiosa.³⁴ Il culto statale e quello locale o non statale, sebbene entrambi fossero eseguiti in templi, santuari o luoghi all'aperto (alberi, rocce, fiumi o stele), costituiscono due tipologie diverse di cerimonie, che nel primo caso vedevano la partecipazione del re in persona e degli altri membri della famiglia reale e degli alti dignitari, nel secondo caso, al contrario, la maggior parte se non addirittura la totalità delle comunità locali, che vivevano in città e villaggi fuori dalla capitale e che avevano parte attiva nei riti, soprattutto durante il pasto culturale, che costituiva il cuore di ogni festività. Il culto locale, nonostante non prevedesse la partecipazione diretta del sovrano, era comunque sentito un

³² Haas 1982: 54-63.

³³ Cammarosano 2018: 1-9.

³⁴ Cammarosano 2018: 6.

elemento di essenziale importanza nel mantenimento del legame religioso e politico tra il potere centrale della capitale Ḫattuša e il territorio circostante, organizzato attraverso un sistema di divisioni amministrative o distretti (KUR). Questi ultimi svolgevano un ruolo primario nella gestione delle tasse e nella coscrizione, comprendendo villaggi, città deserte, pascoli estivi e altre strutture extra-urbane come templi e santuari.³⁵

I testi di culto attestano la partecipazione di diverse figure sacerdotali nelle cerimonie locali e non locali, anche se il sacerdote supremo del regno era il re, che aveva la responsabilità di garantire una sempre corretta e benevola interazione tra uomini e dei, sulla quale si fondava l'equilibrio cosmico.³⁶ Qualsiasi negligenza nell'esecuzione dei vincoli rituali, anche involontaria, avrebbe potuto compromettere e rompere questo delicato equilibrio, provocando l'ira divina e portando rovina all'intero paese. Un esempio famoso della rottura del legame uomo-dio e della conseguente rovina che si abbatté su Ḫattuša è costituito dalle preghiere di Muršili II contro la peste, che dalla battaglia contro l'Egitto si era diffusa tra i soldati ittiti. Il sovrano Muršili II, convinto che l'epidemia fosse una sciagura divina mandata in seguito alla rottura del trattato stipulato tra Egiziani ed Ittiti da parte del padre, invoca gli dèi, pregandoli di liberare la sua terra da questa pestilenza e ricordando che il torto a loro commesso era stato compiuto dal padre e non da lui.

In conclusione, il presente studio ha lo scopo di analizzare, nel particolare, lo stretto legame che sin dalle origini dell'Antico Regno ittita si instaurò tra il culto locale e statale delle montagne anatoliche e la regalità, subendo un graduale processo di trasformazione nel corso dei secoli fino a quando il sovrano Tudḫaliya IV vi diede un nuovo impulso. Nel seguito della

³⁵ Cammarosano 2018: 4-5.

³⁶ Beckman 1995.

trattazione saranno presi in esame singoli casi di testimonianze testuali, attraverso le quali è possibile delineare, nel passaggio dall'Antico Regno fino al re Tudḫaliya IV, le diverse forme assunte dal culto delle montagne anatoliche e la ricaduta ideologica e programmatica di questo culto in rapporto alla regalità ittita.

1. I culti antico-ittiti delle montagne e l'ideologia della regalità

1.1. Festa del mese in CTH 591

L'esistenza di uno stretto rapporto nell'ideologia ittita tra montagne e regalità, come evidenziato dalla studiosa Lombardi³⁷, è messo in luce da fattori diversi. Oltre all'omonimia tra oronimi e nomi dinastici dei sovrani ittiti tra cui Ammuna, Arnuwanda e Tudḫaliya, su cui torneremo in seguito, A. Archi³⁸ ha evidenziato questa relazione specifica attraverso le testimonianze di alcuni rituali arcaici, come il *Rituale di fondazione di un palazzo* (CTH 414), il *Rituale arcaico per la coppia reale* (CTH 416) e le invocazioni alla montagna nella *Festa del mese* (CTH 591).

La *Festa del mese* (CTH 591), per i suoi contenuti specifici, include numerose inserzioni in lingua ḫattica e per questo viene considerata di tradizione antico-ittita, anche se i testi da cui è documentata appartengono a epoche differenti, soprattutto di periodo imperiale³⁹, quasi sicuramente copie o rielaborazioni di originali arcaici.

Le invocazioni alle montagne sono formulate secondo uno schema stereotipato, in cui è possibile individuare delle strutture ricorrenti: 1. la formula più semplice prevede una concisa invocazione a una singola montagna, come in *KBo* 22.201 III 1'-5' dove si recita:

1 ʿtaʿ nam-ma ʿtaʿ-ma-i[š]

2 EN ÉRIN^{MEŠ} ḫi-in-ga-ʿziʿ

³⁷ Lombardi 1996: 49.

³⁸ Archi 1975: 93-94.

³⁹ Per un'edizione completa del testo e per la sua datazione Klinger 1996, SBoT 37. Il *colophon* di KUB 10.89 testimonia il nome dello scriba Zuzzu, allievo di Anuwanda, capo scriba attestato in carica sotto Tudḫaliya IV (cfr. Gordin 2015 e Otten 1971:49). In KUB 10.89 VI 1'-4' si legge: DUB.4.KAM ŠA EZEN4 ITU / ŠA UD.2.KAM Ú-UL QA-TI / ŠU mzu-uz'-zu PA-NI / ma-nu-wa-an-za LÜSAG IŠ-TUR / /: "Quarta tavoletta del secondo giorno della festa del mese: non finita. La mano di Zuzzu, davanti a Anuwanda, uomo SAG, ha scritto".

- 3 ^{LÚ}ALAM.ZU₉ *me-ma-^ri*
 4 *e-ḥu* ^{HUR.SAG} *du-ut-ḥ[a-li-ia]*
 5 *kar-pí-ia zi-i[k]*

Traduzione⁴⁰: “E poi un altro signore delle truppe si inchina, l’attore recita (la seguente frase): ‘suvvia, montagna Tuth[aliya] sollevati!’”.

Altre volte le montagne invocate sono una coppia, come nel testo *KUB* 1.15 + III 3-10:

- 3 *nam-ma ta-ma-iš* EN ÉRIN^{MEŠ} *UŠ-KE-EN*
 4 ^{LÚ}ALAM.ZU *me-ma-i*
 5 *e-ḥu* ^{HUR.SAG} *da-a-ḥa* ^{HUR.SAG} *ḥu-wa-aḥ-ḥur-ma*
 6 *kar-ap-tin šu.um-meš* KI.MIN
 7 *nam-ma ta-ma-iš* EN ÉRIN^{MEŠ} *UŠ-KE-EN*
 8 ^{LÚ}ALAM.ZU *me-ma-i*
 9 *e-ḥu* ^{HUR.SAG} *kam-ma-li-ya*
 10 ^{HUR.SAG} *ta-pal-ḥu-nu-wa kar-ap-tin šu-um-me-eš* KI.MIN

Traduzione: “Poi un altro signore delle truppe si inchina, l’attore recita (la seguente frase): ‘suvvia montagna Daḥa, montagna Ḥuwaḥurma sollevatevi: *idem!*’. Poi un altro signore delle truppe si inchina, l’attore recita (la seguente frase): ‘suvvia montagna Kammaliya, montagna Talḥunuwa sollevatevi: *idem!*’.

In alcuni passi, inoltre, la formula invocativa sembra ulteriormente abbreviata, mancando la forma verbale imperativa, come in *KBo* 3.26 + II 3'-9':

- 3 *e-ḥu* ^{HUR.SAG} *ar-nu-wa-an-ta* ^{HUR.SAG} *kaš-šu-ú* KI.[†]MIN[†]
 4 *nam-ma ta-ma-a-iš* EN ÉRIN^{MEŠ} *UŠ-KE-EN*
 5 ^{LÚ}ALAM.ZU₉ *me-ma-i *⟨(e-ḥu^(?))⟩**

⁴⁰ Le traduzioni sono tratte da Lombardi 1996.

6 *e-hu* ^{HUR.SAG} *rta*⁷-at-ta

7 ^{HUR.SAG} *šu-um-[mi-i]a-ra* KI.MIN

Traduzione: “Poi un altro signore delle truppe si inchina, l’attore recita (la seguente frase): ‘suvvia montagna Arnuwanda, montagna Kaššu: *idem!*’ Poi un altro signore delle truppe si inchina, l’attore recita (la seguente frase): ‘suvvia montagna Tatta, montagna Šummiyara: *idem!*’.

Sulla base della lettura di questi esempi, si evince che ogni invocazione era preceduta da un atto di riverenza compiuto dal signore delle truppe (EN ÉRIN^{MEŠ}) e dopo l’attore/recitatore (^{LÚ}ALAM.ZU₉) pronunciava una formula fissa, invitando le montagne a “sollevarsi”. La forma verbale ittita usata in questi passi è l’imperativo del verbo *karp-* (“alzare, sollevare”), che può avere sia valore attivo sia valore riflessivo. Secondo quanto spiegato dalla Lombardi, visto che, quando è invocata una singola montagna, il verbo è sempre al singolare (*karapiya zik*) e visto che, quando è invocata una coppia di montagne, il verbo è al plurale (*karapten šummeš*) in presenza di un officiante che è sempre uno solo (*namma tamaiš* EN ÉRIN^{MEŠ} *hingazi*), si è preferito intendere l’imperativo come rivolto alle montagne stesse e quindi con un valore riflessivo. In ogni caso la fraseologia analizzata risulta volutamente ambigua e polivalente⁴¹.

2. In altri casi le invocazioni sono più articolate e complesse e permettono una maggiore comprensione della cerimonia stessa, facendo seguire alla formula invocativa verso le montagne una serie di formule augurali per la salute e il benessere della coppia reale e del paese di Ḫatti, formule che sono sempre pronunciate dall’attore. Un esempio si trova in *KBo* 17.88 +, III 14'-27':

14 *nam-ma ta-ma-iš hi-in-kat-ta* ^{LÚ}ALAM.ZU₉ *me-ma-i*

⁴¹ Lombardi 1996: 52.

- 15 *a-wa* ^{HUR.SAG} *pu-uš-ku-ru-nu-w[a] kar-ap-pí-ya zi-ga*
- 16 *EGIR-pa* ^{LÚ} *a-ra-aš-ta-aš píd-da-a-i nu* ^{LÚ} *a-ra-[aš]-te-eš*
- 17 *ša-am-ni-ya-an-ta-ru ta-az da-a-i ta-aš-kán pa-iz-zi*
- 18 *nam-ma ta-ma-iš* *hi-in-kat-ta* ^{LÚ} *ALAM.ZU₉ me-ma-i*
- 19 *a-wa* ^{HUR.SAG} *ša-a-ri-iš-ša kar-ap-pí-ya zi-ga*
- 20 *wa-ar-kán-ta-aš* *GU₄.MAḪ* ^{HL.A} *-aš UDU.NITA* ^{MEŠ} *-aš EGIR-pa ma-ya-an-ta-aš*
- 21 ^{DUTU} *-šum-mi* ^{MUNUS} *ta-wa-na-an-na-i a-u-ri-ya-la-aš píd-da-a-i*
- 22 *pa-id-du-wa in-na-ra-u-wa-an-te-eš in-na-ra-wa-an-te-eš*
- 23 *pa-aḫ-ḫa-aš-nu-an-te-eš a-ša-an-du a-ša-šu-ša-aš ḫa-le-ga-aš*
- 24 *ú-e-mi-iš-ki-id-du ma-ya-an-ta-an* ^{DUTU} *-šum-mi-in*
- 25 ^{MUNUS} *ta-wa-na-an-na-an AN.BAR-aš* ^{GIŠ} *DAG-ti pa-id-du-wa*
- 26 *du-uš-ga-ra-az-pát e-eš-tu ta-az da-a-i*
- 27 *ta-aš-kán pa-iz-zi*

Traduzione: “Poi un altro (signore delle truppe) si inchina, l’attore recita (la seguente frase): ‘orsù, montagna Piškurunuwa, sollevati, affretta(ti) indietro dai tuoi compagni e i tuoi compagni si dispongano!’ . Ed egli prende e va. Poi un altro (signore delle truppe) si inchina, l’attore recita (la seguente frase): ‘orsù, montagna Šarišša, sollevati ai grassi tori e ai montoni indietro affretta(ti), per i fiorenti nostro Sole (e) per la Tawananna (tu sei) il sorvegliante della frontiera. Avvenga che (siano) vigorosi, vigorosi, che siano protetti! Che la buona novella trovi fiorente il nostro Sole (e) la Tawananna sul trono di ferro! Avvenga che sia la gioia.’ E egli prende e va.”

Anche questo tipo di formulario più articolato può prevedere l’invocazione non a una sola montagna, ma a una coppia di montagne, come in *KUB* 1.15 +, II 4-9:

4 *nam-ma ta-ma-iš* *EN ÉRIN* ^{MEŠ} *UŠ-KE-EN*

- 5 ^{LÚ}ALAM.ZU₉ *me-ma-i e-ḥu*
 6 ^{ḪUR.SAG}*ḥu-ul-la* ^{ḪUR.SAG}*piš-ku-ru-nu-wa*
 7 *kar-ap-tin šu-um-ma-asš EGIR-pa-ma*
 8 ^{LÚ.MEŠ}*a-ra-aš-te-eš píd-da-at-tin*
 9 *nu*^{LÚ}[^{MEŠ} *a-ra-aš-t*]e-eš *ša-am-ma-ni-ya-an-ta-ru*

Traduzione: “Poi un altro signore delle truppe si inchina, l’attore recita (la seguente frase): `suvvia, montagna Ḫulla, montagna Piškurunuwa sollevatevi e indietro correte verso i (vostri) compagni, che i [(vostri compa]gni si dispongano!’”.

In quest’ultimi esempi, si trova costantemente l’invito, presumibilmente rivolto alle montagne, di “affrettarsi indietro, ritornare” verso “i propri compagni” i quali si devono “schierare”. Anche in questo caso l’imperativo del verbo *piddai-* è al singolare se rivolto a una singola montagna (*EGIR-pa piddai*) e al plurale (*EGIR-pa piddaten*) se rivolto a una coppia di montagne ed è da riferirsi, secondo la Lombardi, sempre alle montagne stesse più che agli officianti. È interessante notare come la cerimonia prevedesse uno schieramento parallelo e contemporaneo dei vari dignitari di corte che vi prendevano parte, ciascuno in relazione a una propria montagna. Tale rituale, infatti, è stato spiegato da Archi⁴² come una cerimonia in cui, dopo l’enunciazione da parte del funzionario ^{LÚ}ALAM.ZU₉ di determinate formule, i simulacri delle montagne, sotto forma di statuette, venivano sollevati e disposti l’uno accanto all’altro in una sorta di schieramento dai “signori delle truppe”.

Le montagne citate sono designate attraverso il determinativo ḪUR.SAG, mai attraverso il determinativo divino, che invece appare di frequente in altre tipologie testuali. La qualificazione delle montagne in questi riti di invocazione come elementi naturali e fisici e non come essere divini non

⁴² Archi 1975: 94.

è sicuramente trascurabile e un'altra peculiare caratteristica, che sembra emergere da tali testi, è il fatto che esse costituiscano un insieme unitario e compatto, in cui ciascuna montagna è messa in relazione con le altre anche per mezzo dell'atto fisico di posizionare i loro simulacri in uno schieramento.

Queste montagne sono per la maggior parte ubicabili nel cuore dell'Anatolia centrale, cioè nell'area di cultura e tradizione hattica all'interno dell'ansa dello Halys/Kizilirmak, con la sola eccezione di Šaluwanda da ubicare in area luvia. In particolare le montagne citate nella *Festa del mese* sono: Piškurnuwa, inserita nel pantheon di Ḫatti, si trova non lontana dalla capitale; Ḫulla appartiene al pantheon di Arinna; Taḫa è montagna sacra della città di Zippalanda; Ḫarwara rientra nel culto di Nerik ed è stata identificata con l'Ada dağ; Zali(ya)nu fa parte del pantheon di Kaštama ed è probabilmente identificabile con una vetta della catena del Ḫawara/ Ada dağ; Tatta e Šummiyara appartengono al pantheon di Ḫatti; Kaššu è stata identificata con la catena dell'Ilgaz dağ nella regione nord-occidentale (Pala); Šarišša in relazione con la città omonima è da situare presso Sivas a sud-est di Boğazköy; Ḫakurma, Ḫuwaḫurma, Tapalḫunuwa, Kammaliya e Tudḫaliya sono poco documentate dalle fonti ma, per analogia con le altre montagne citate, sono localizzabili nell'area dell'Anatolia centrale; infine le più problematiche sono Arnuwanda la cui posizione più verosimile si colloca nella zona di Kaneš, Aškašepa collocata da alcuni nella regione di Pala e da altri, sulla base di una sua identità con la divinità omonima, nella zona di Kaneš, e Šaluwanda che è da situare nella regione di confine tra Ḫatti, Maša e Mira (tra le odierne Kütahya e Eskişehir), sebbene la sua posizione risulti decentrata rispetto alle altre montagne, ma pur sempre dentro i confini dello stato ittita.⁴³

⁴³ Lombardi 1996: 55-56.

La distribuzione complessiva delle montagne copre un'area culturale vasta e completa, di tradizione hattica, intorno alla capitale ittita, quasi che le montagne formassero una barriera protettiva e di difesa intorno al nucleo centrale dello stato ittita e ne delimitassero i confini territoriali. Nonostante la documentazione sulla ubicazione di queste montagne sia frammentaria e si ricavi dall'analisi di fonti testuali molteplici, secondo la Lombardi, prendendo in esame una serie di fattori significativi presenti nella *Festa del mese*, è possibile sostenere l'ipotesi secondo cui i rituali di invocazione servissero a garantire la tutela e la protezione del sovrano e del paese ittita. Questi fattori sono: gli officianti del culto, le divinità invocate contestualmente alle montagne e il valore simbolico della cerimonia.

Per quanto riguarda il primo fattore relativo agli officianti, come già esposto prima, alla cerimonia prendevano parte EN ÉRIN^{MEŠ}, “signori delle truppe”, ciascuno in relazione a una determinata montagna al cui simulacro si inchinavano in atto di omaggio e rispetto. Si pensa che il termine EN ÉRIN^{MEŠ} indicasse un ufficiale di alto rango che, nell'ordine gerarchico ricostruito dallo studioso Beal⁴⁴, viene inquadrato nel quarto livello. La presenza e la partecipazione di dignitari di alto rango e appartenenti all'esercito rappresenta un elemento estremamente significativo dal punto di vista del valore simbolico dell'azione rituale. Dal momento che i simulacri venivano schierati l'uno accanto all'altro durante lo svolgimento del cerimoniale, è presumibile supporre che anche gli stessi EN ÉRIN^{MEŠ} si disponessero in parata, in una sorta di schieramento difensivo che simboleggiasse lo schieramento protettivo fornito dalle montagne stesse.

Riguardo al secondo fattore considerato dalla Lombardi, le altre divinità invocate insieme alle montagne sono gli dèi del paese (KUR-aš

⁴⁴ Beal 1992: 417 s. e 527.

DINGIR^{MEŠ}-eš), il dio Telipinu del tavolo (^{GIŠ}BANŠUR-aš ^DTelipinu) e gli dèi Šalawani della grande porta (^DŠa-la-u-wa-ni-iš KÁ.GAL), come si legge in *KUB* 10.89 I 1'-15':

- 1 ʾnam-ma¹ [ta-ma-a-iš EN ÉRIN^{MEŠ} hi-in-ga-zi]
- 2 ^{LÚ}ALAM.ʾZU₉¹ m[e-ma-i e-ḥu]
- 3 ^{HUR.SAG}ar-nu-an-d[a KI.MIN]
- 4 nam-ma ta-ma-a-iš EN ÉRIN^{MEŠ} hi-in-ga-zi]
- 5 ^{LÚ}ALAM.ZU₉ me-ma-i e-ʾḥuʾ
- 6 KUR-aš DINGIR^{MEŠ}-eš KI.MIN
- 7 nam-ma ta-ma-a-iš EN ÉRIN^{MEŠ} hi-in-ga-zi
- 8 ^{LÚ}ALAM.ZU₉ me-ma-i e-ḥu
- 9 ^{HUR.SAG}ḥa-kur-ma zi-ik da-a KI.MIN
- 10 nam-ma ta-ma-a-iš EN ÉRIN^{MEŠ} hi-in-ga-⟨(an)⟩-zi
- 11 ^{LÚ}ALAM.ZU₉ me-ma-i e-ḥu
- 12 ^{GIŠ}BANŠUR-aš ^Dte-li-pí-nu kar-ap-pí-ia zi-ik KI.MIN
- 13 nam-ma ta-ma-a-iš EN ÉRIN^{MEŠ} hi-in-ga-zi
- 14 ^{LÚ}ALAM.ZU₉ me-ma-i e-ḥu KÁ.GAL-aš
- 15 ^DŠa-la-u-wa-ni-iš kar-ap-pí-ia-at-tin

Traduzione: “Poi [un altro signore delle truppe si inchina], l’attore [recita (la seguente frase): `suvvia], montagna Arnuwanda: [*idem!*’]. Poi un altro signore dell[e truppe si inchina,] l’attore recita (la seguente frase): `suvvia, dei del paese: *idem!*’. Poi un altro signore delle truppe si inchina, l’attore recita (la seguente frase): `suvvia, montagna Ḥakurma prendi tu: *idem!*’. Poi un altro signore delle truppe si inchina, l’attore recita (la seguente frase): `suvvia, dio Telipinu del tavolo sollevati: *idem!*’. Poi un altro signore delle truppe si inchina, l’attore recita (la seguente frase): `suvvia, dei Šalawani della grande porta sollevatevi!’.

Dal punto di vista dell’analisi del testo, se nei passi finora incontrati la forma verbale ittita impiegata è costituita dall’imperativo del verbo *karp-*

(alzare/sollevarre)⁴⁵, è interessante che in questo caso alla r. 9 sia utilizzata, invece, la forma imperativa del verbo *da-* (prendere), che deve essere tradotta necessariamente con valore attivo (“prendi tu!”). Secondo quanto spiegato dalla Lombardi, ciò può essere dovuto al fatto che siamo di fronte a una fraseologia, forse anche volutamente, ambigua e ambivalente.⁴⁶

Sebbene l’invocazione degli dèi della montagna sia comprensibile in un contesto rituale volto ad ottenere la protezione della regalità e del paese, più problematica appare, invece, la presenza del dio Telipinu del tavolo e degli dèi Šalawani della grande porta.

Telipinu è indicato in questo contesto quale dio del tavolo e, come riporta la Lombardi⁴⁷, questa sua designazione può riferirsi al fatto che il simulacro divino fosse appoggiato sul tavolo/altare, ma ciò non spiegherebbe perché tale specificazione sia usata solo in relazione a Telipinu. Un’altra spiegazione proposta riguarda l’allusione a una particolare ipostasi del dio ma non si è in grado di precisare in modo più dettagliato la questione. Come è stato evidenziato da Güterbock⁴⁸, il dio in questione, protettore della vegetazione, presenta molti tratti e funzioni che lo avvicinano al tipo delle divinità della tempesta anatoliche e, pertanto, può non essere casuale la sua presenza in queste invocazioni. Ma un ulteriore aspetto che giustifica la presenza del dio in questo contesto è la sua antica funzione di protettore della famiglia reale e dell’intero territorio, tratto che emerge nel mito sulla sua scomparsa (*CTH 324*), risalente all’epoca antico-ittita, anche se documentato da tavolette per lo più medio-ittite e imperiali. Alla fine del racconto mitologico la divinità, dopo che ha placato la sua ira che lo ha spinto a scomparire, riassume le sue funzioni vitali e si impegna a prendersi cura del re e della regina, fornendo loro vita

⁴⁵ V. *supra* p. 18.

⁴⁶ Lombardi 1996: 52.

⁴⁷ Lombardi 1996: 60-63.

⁴⁸ Güterbock 1959: 207 s.

e forza per l'avvenire. Questa terza funzione del dio come protettore emerge pure nella preghiera di Muršili II a Telipinu (*CTH 377*), in cui il sovrano chiede ripetutamente al dio di donare a lui, alla famiglia reale e all'intero paese vita, salute, energia, lunghi anni e gioia grazie al ricorso a formule complesse, che compaiono in altre preghiere, come nella preghiera di Muršili II alla dea del Sole di Arinna (*CTH 376*) e nella preghiera di Puduḫepa alla dea del Sole di Arinna (*CTH 384*). Si tratta di formule che non rappresentano una peculiarità esclusiva di Telipinu, ma, data la loro origine ḫattica, non sorprende che, in età imperiale, siano utilizzate in preghiere rivolte a divinità del pantheon ḫattico (Telipinu e dea del Sole di Arinna).

Gli dei Šalawani della grande porta (KÁ.GAL-*aš*)⁴⁹, invece, sono delle divinità, probabilmente una coppia, preposte alla custodia delle porte. È importante ricordare che sono attestate due forme principali del nome divino che si alternano, *Šalawaniš/Šaliwaniš*, e la forma più arcaica *Šatuwaneš*. Tali divinità, oltre alla funzione di geni tutelari della porta, compaiono nella forma *Šatuwaneš* nella festa di origine ḫattica per Telipinu in Ḫanḫana e Kašḫa e nella forma *Šalawaneš* sono onorate in diverse cerimonie dell'AN.TAḪ.ŠUM^{SAR}.

In quanto custodi delle porte, tali divinità svolgono ovviamente una funzione protettiva, funzione ribadita dalla loro presenza all'interno delle invocazioni per le montagne. Secondo la Lombardi, l'alternanza dal punto di vista linguistico di *t/l* nella parte radicale della parola potrebbe far pensare a una formazione indeuropea anatolica e pertanto gli dèi Šalawani, in virtù anche del loro stretto legame con tradizioni cultuali ḫattiche, possono essere ascritti nella tradizione nord-anatolica ḫattico-ittita. Per tale motivo la presenza degli dèi Šalawani all'interno della *Festa del mese* può essere considerata relativa all'antica tradizione originaria della festa,

⁴⁹ Lombardi 1996: 63-64.

sebbene, come nota la Lombardi, non siano mai menzionati in rituali in *ductus* antico-ittita, ma soltanto nella forma più antica *Šatuwaneš* in un testo medio-ittita⁵⁰.

Infine, tutti gli elementi descritti dalla studiosa sono la prova che la *Festa del mese*, di origine arcaica, fosse celebrata per garantire la protezione della coppia reale e del regno entro i confini territoriali dello stato ittita, all'interno di una periodica riconferma del potere per la frequenza mensile della celebrazione della festa. Secondo la Lombardi, inoltre, ad avvalorare il valore specifico di questa festa concorre anche la menzione in *KUB 10.89 I 20'-39'*, subito dopo l'invocazione alle montagne, delle divinità della guerra quali Zababa, Ištar nella sua veste guerriera (*IŠTAR.LÍL*) e il giorno divinizzato. In aggiunta, la terminologia del rituale (*karappiya zik, karapten šummeš*, “sollevati/sollevatevi”) pur essendo ascrivibile a un sollevamento materiale dei simulacri divini, sembra esprimere anche un sollevamento metaforico che invita le montagne a sollevarsi in funzione difensiva, formando una barriera protettiva, interpretazione possibile sulla base del linguaggio allusivo delle invocazioni.

1.2. Rituale di fondazione di un palazzo in CTH 414

Un altro testo di grande importanza in rapporto alla regalità è il rituale per la fondazione di un nuovo palazzo⁵¹, rituale antico-ittita, ma rielaborato nell'ultima fase dell'età imperiale, nel quale sembrano essersi fusi due rituali distinti: il primo e più articolato relativo all'erezione di un palazzo, il secondo relativo all'installazione di un focolare all'interno del palazzo eretto. La costruzione del palazzo e la sua consacrazione rimandano alla fondazione dello stato ittita e alla creazione di un'ideologia della regalità,

⁵⁰ V. *KUB 51.1 (+) 53.14 II 14*.

⁵¹ Per una trattazione critica del testo v. Marazzi 1982, Lombardi 1996, Francia 2012 e S. Görke (ed.), hethiter.net/: CTH 414.1 (INTR 2017-01-12).

in cui la stabilità materiale del palazzo simboleggia la stabilità dello stato e la salute e la longevità del sovrano alludono alla prosperità e alla durata del regno.

Il rituale è scritto sotto forma di dialogo tra il re e il trono divinizzato Ḫalmašuit e si possono ritrovare possibili allusioni ad eventi storici passati, riproposti in chiave letteraria. Il primo aspetto del testo da sottolineare è il rapporto di supremazia del re ittita rispetto a Ḫalmašuit, con cui il primo stringe una sorta di patto di alleanza e di divisione delle sfere di influenza. Come ricorda la Lombardi⁵², dal momento che il rituale è stato composto durante l'Antico Regno, verosimilmente sotto Ḫattušili I, è possibile sostenere che attraverso questo testo vengano fissate le basi ideologiche della regalità ittita e vengano chiariti i rapporti di forza con l'elemento politico e culturale ḫattico. Secondo quanto scritto da Marazzi⁵³, inoltre, l'elaborazione di una ideologia del potere non nasce dall'esigenza di una *Aldeschicht* reale al fine di un uso interno del testo come giustificazione dell'esistenza di una possibile corte, famiglia reale o parentado del re, ma, al contrario, è finalizzata ad un uso "esterno" come costruzione propagandistica rivolta a chi, volente o nolente, pur essendo *re/ara* (pari al sovrano), non gode del privilegio divino di essere *primus* e deve lasciare a un solo sovrano tale privilegio.

La struttura del testo segue un andamento bipartito, in cui, dopo l'enunciazione del programma (§§ 1-2, Ro I 1-9), accanto a un piano magico/ideologico segue sempre un piano tecnico: nella prima parte, infatti, al piano magico dato dall'esistenza di un timore reverenziale ma dall'assenza di colui al quale concederlo (§§ 3-7, Ro I 10-25) fa seguito un piano tecnico rappresentato dalla disponibilità del legno ma dall'assenza del palazzo (§§ 8-14, Ro I 26-49); nella seconda parte, invece,

⁵² Lombardi 1996: 67-68.

⁵³ Marazzi 1982: 123.

il piano magico è costituito dall'affermazione, mantenimento e proiezione nel futuro del potere conquistato (§§ 15-33, Ro I 50- Vo III 12), mentre il piano tecnico è costituito dalla erezione, rifinitura e inaugurazione del palazzo, resa possibile dalla presenza di legname (§§ 39-54, Vo III 29 - IV 28, paragrafi che seguono una probabile interpolazione rappresentata dai §§ 34-38)⁵⁴.

Il processo di distinzione di poteri e di subordinazione dell'elemento hattico rispetto a quello ittita è affidato simbolicamente al ruolo svolto dalle divinità che compaiono nel rituale: il trono divinizzato Ḫalmašuit (simbolo della regalità e del potere nella cultura hattica e per tale motivo principale interlocutore del sovrano ittita), la divinità solare (^DUTU-*uš*) e il dio della Tempesta (^DIŠKUR/^D10), menzionati come gli dei che hanno conferito il potere al re ittita e gli hanno affidato il paese, facendolo "Labarna". Queste ultime due divinità svolgono un ruolo primario nella fondazione dello stato, comparando anche in altri testi antico-ittiti, quali il *Rituale arcaico per la coppia reale* (CTH 416), in cui le due divinità sono invocate per assicurare alla coppia reale e ai figli salute, prosperità e benessere, in rituali magici (per esempio *KBo* 21.22) sempre finalizzati a proteggere il sovrano e, da ultimo, il testo di Anitta, fondamentale per la fondazione della regalità e nel quale sono citate tre divinità: il dio della tempesta del cielo, protettore della dinastia di Kuššara e colui che permette di ottenere a Piṭhana e Anitta continue vittorie militari, *Šiuš=šummiš* (divinità della città di Neša) e Ḫalmašuit, divinità protettrice della città di Ḫattuša. Marazzi⁵⁵ sostiene che c'è uno stretto legame tra il testo di Anitta e CTH 414 in quanto, in entrambi, Ḫalmašuit simboleggerebbe l'idea della regalità e un tramite nel passaggio del potere fra le divinità e il re prescelto. Tale simbolo, come messo in evidenza dai due testi, sia a livello rituale

⁵⁴ Marazzi 1982: 124.

⁵⁵ Marazzi 1982: 126-127.

che storico-epico (se ci riferiamo al testo di Anitta) entra in gioco sempre nel momento in cui il sovrano designato si rivolge verso l'esterno e, in particolare, verso gli altri re suoi pari di grado, destinati però a sottomettersi per disegno divino.

Nel rituale si trovano anche varie allusioni alle montagne, come in *KUB* 29.1 I 10 s. in cui è detto:

- 10 [*nam-ma* LUGAL-*u*]š^{GIŠ}DAG-*ti te-iz-zi e-ḥu pa-a-i-wa-ni*
 11 [*nu zi-i*]k ḤUR-SAG^{MEŠ}-*as EGIR-an ti-i-ya LÚ*{^{MEŠ}}*-aš-mi-iš*
 12 [*li-*]e *ki-iš-ta ga-a-i-na-aš-mi-iš li-e ki-iš-ta*
 13 [*a-r*]-*a-aš-mi-iš a-ra-aš-mi-iš e-eš*
 14 *e-ḥu ḤUR.SAG.-ri pa-a-i-wa-a-ni nu-ut-ta LUGAL-uš za*[*a-*]p-*zi-ki*
 15 *pí-iḥ-ḥi nu-za-kán za-ap-zi-ki-it e-du-wa-a-ni zi-ik*
 16 ḤUR-SAG-*an-da-an pa-aḥ-ḥa-aš-ša-nu-ut*
 17 LUGAL-*i-ma-mu DINGIR*^{MEŠ} DUTU-*uš DIŠKUR-aš-ša ut-ne-e É-ir-mi-it-*
ta
 18 *ma-ni-ya-aḥ-ḥi-ir nu-za LUGAL-uš-ša ut-ne-me-et É-ir-mi-it-ta*
 19 *pa-aḥ-ḥa-aš-mi zi-ik am-me-el É-na li-e ú-wa-ši*
 20 *ú-ga tu-e-el par-na Ú-UL ú-wa-a-mi*
 21 LUGAL-*e-mu DINGIR*^{MEŠ} *me-ek-ku-uš MU.KAM*^{HL.A}-*uš ma-ni-ya-aḥ-ḥi-ir*
 22 *u-it-ta-an-na ku-ut-re-eš-me-it NU.GÁL*
 23 LUGAL-*u-e-mu ma-ni-ya-aḥ-ḥa-en* ^{GIŠ}*ḥu-lu-ga-an-ni-in* ^{GIŠ}DAG-*iz*
 24 *a-ru-na-za ú-da-aš an-na-aš-ma-aš KUR-e ḥi-e-še-ir*
 25 *la-ba-ar-na-an ḥal-zi-i-e-ir*

Traduzione: “[Allora il r]e dice al Trono: `Su andiamo! [e t]u procedi stando dietro alle montagne. Mio uomo [no]n divenire, mio parente non divenire, sii mio [am]ico, mio amico! Su, andiamo alla montagna! (Io), il re lo *zapziki* ti darò e dallo *zapziki* mangeremo. Tu custodisci la montagna! A me, invece, al re, gli dèi, la divinità solare e il dio della tempesta, il paese e la mia casa hanno assegnato. E (io), il re, il mio paese e la mia casa

custodirò. Tu non venire nella mia casa, io non verrò nella tua casa. A me, al re, gli dèi molti anni hanno concesso; la brevità degli anni non esiste. A me, al re, il Trono portò dal mare l'autorità e il carro; aprirono il paese di mia madre e me, il re, chiamarono labarna”.

Dalla lettura del passo si comprende che in un passato remoto il trono Ḫalmašuit ha conferito la regalità al sovrano ittita, ma al momento della composizione testuale Ḫalmašuit è relegato sulla montagna posta sotto la sua protezione, mentre il paese è controllato dal sovrano ittita, che domanda al trono di non interferire con i suoi affari, di rispettare le aree spartite stabilite e di non essere suo diretto amministratore né parente acquisito. Ḫalmašuit, che, nonostante la sua posizione di inferiorità rispetto al re ittita, mantiene comunque una certa dignità rappresentata dall'appellativo “amico/collega” (^{LÚ}ara-), con cui è designato dal sovrano, impersona simbolicamente l'elemento culturale e politico ḫattico, confinato sulla montagna, posta in una posizione marginale rispetto al paese. Secondo la Lombardi, la montagna in questo passo non è da intendere semplicemente in senso geografico e territoriale, ma si configura come espressione di una cultura, quella ḫattica, radicata in un paesaggio delimitato dalle montagne⁵⁶.

Significativo nel delineare la relazione tra le montagne sacre e la regalità ittita è anche un altro passo del rituale, *KUB 29.1 II 23-31*, in cui si legge:

23 ti-^ṽi¹-ia šal-li-iš MUL-aš nu ḪUR.SAG^{MEŠ}-uš pé-di-iš-mi

24 a-[ša-š]i ^{ḪUR.SAG}1 Pé-en-ta-ia-aš pé-e-di¹ -it-ti e-eš

25 ^{ḪUR.SAG}1 GAL-in¹-za ^{ḪUR.SAG}1 le¹-e kar-ap-ši Ḫar-ga-aš pé-e-ti-id-di

26 e-eš ^{ḪUR.SAG}1 Du-ud¹-ḫa-li-ia-aš pé-e-di-it-ti

27 e-eš [GA]L^{HIA}-za ^{ḪUR.SAG}1 le¹-e kar-ap-ši

28 ^{ḪUR.SAG}1 AG Ši-i]d¹-du-e-ni ^{ḪUR.SAG}1 Piš-ku-ru-nu-wa pé-e-di-iš-mi

29 ^{ḪUR.SAG}1 e¹-[eš-tén GA]L^{HIA}-za le-e kar-ap-te-ni

⁵⁶ Lombardi 1996: 71-72.

30 [ma-a-an-m]a LUGAL-uš ̕UR.SAG-i pa-iz-zi GAL-in ^DUTU-un kar-ap-zi

31 [nu ̕u-u-u]k-ki-iš-ke-ez-zi ̕u-ul-te-eš-ke-ez-zi

Traduzione: “Avanza/prendi posto grande stella – (e) le montagne al loro posto t[rattie]ne – Tu, m[ont]e Pentaya, rimani al tuo posto, non innalzate la coppa! Monte ̕arga al tuo posto rimani! Monte Tud̕aliya, al tuo posto rimani! Non innalzare le [cop]pe! Mo[n]te ̕api]ddueni, monte Puškurunuwa al vostro posto r[imanete]!. Non innalzare le [cop]pe! [Quando] il re va alla montagna, (egli) innalza la grande divinità solare⁵⁷, [pronuncia scon]giuri e dice incantesimi (?)⁵⁸”.

La grande stella (MUL-aš šalliš) è stata interpretata come il sole e, pertanto, la contrapposizione che si viene a creare nel testo vede da una parte la divinità solare, dall'altra le montagne, le quali (probabilmente attraverso un'azione rituale concreta) sono invitate a non lasciare il loro posto e a non partecipare all'incantesimo, senza innalzare la grande divinità solare, azione che può essere compiuta dal solo sovrano. Anche in questo caso, si possono individuare due piani espressivi, come già osservato nella *Festa del mese*: quello concreto del rituale (in cui le coppe sono oggetti fisici usati nella cerimonia) e quello simbolico (dove le coppe, sollevate, simboleggiano l'innalzamento del sole). È interessante sottolineare, da un punto di vista linguistico, come il verbo impiegato in questo passo (*karapši/karapteni*), usato per esprimere l'innalzamento della coppa-Sole, sia lo stesso incontrato nelle invocazioni della *Festa del mese* per esprimere il sollevamento delle montagne stesse.

⁵⁷ La Lombardi traduce “egli innalza la coppa, (che è) la divinità solare”, ma si preferisce seguire Görke 2017, che traduce la frase (itt. GAL-in ^DUTU-un kar-ap-zi) “egli innalza la grande divinità solare”.

⁵⁸ Il significato di ̕ulteškizzi è incerto, trattandosi di un *hapax*. La Lombardi traduce con “compie incantesimi”, ma si segue Görke che interpreta come verbum dicendi poichè dopo segue la frase “questo (e) quello [al re] prese(ro) via la malattia”.

Ciò che emerge dalla lettura di questo rituale, rispetto a *CTH 591*, è che le montagne svolgono ancora un ruolo essenziale nel rapporto con la regalità ittita, ma appaiono fortemente ridimensionate e subordinate alla divinità solare; le montagne, infatti, sono strettamente legate al Trono, essendo poste sotto la sua tutela, e di conseguenza, visto il rapporto di subordinazione di *Ḫalmašuit* rispetto al sovrano ittita, viene chiesto loro di rimanere al proprio posto così da favorire l'avanzata del Sole, a cui adesso spetta di assumere un ruolo privilegiato nel rapporto con il sovrano e la regalità ittita. Nell'ultima sezione del testo (§§ 39-54), infatti, la figura di *Ḫalmašuit* è ormai scomparsa, dopo aver lasciato il posto alle altre divinità, e ha perso la sua funzione fondamentale nella diffusione propagandistica di una regalità che vuole affermarsi come potere centrale. In questa ultima sezione, riguardante l'installazione del focolare all'interno del palazzo, l'azione rituale è svolta da nuovi protagonisti, rappresentati dai *LÚ.MEŠ KISAL.LUḪ*, che non compaiono e non sono nemmeno nominati nei §§ 1-2, dove sono contenuti tutti gli elementi chiave sviluppati nel corso del testo. Marazzi concorda sulla possibilità che questa parte del rituale sia stata aggiunta al testo (forse già in epoca antico-ittita), sostituendo quella che doveva essere la proiezione nel tempo futuro della reggia in rapporto all'atto simbolico dell'intonacamento.⁵⁹ Per quanto riguarda le montagne, la richiesta che viene fatta loro da parte del trono può, inoltre, avere il significato di rimanere salde al proprio posto per continuare a garantire una posizione territoriale consolidata. Le montagne menzionate nel passo, ancora una volta, rappresentano una definizione dei confini territoriali dello stato ittita: *Piškurnuwa* e *Tudḫaliya* sono collocate nel nucleo centrale dello stato ittita; *Ḫarga*, identificata con l'attuale *Erciyas dağ*, si trova a sud nella zona di *Kaneš*;

⁵⁹ Marazzi 1982: 140.

infine, [Ḫapi]ddueni, secondo l'interpretazione proposta⁶⁰, è collocata ai limiti della zona kaškea, presso Tapikka/Maşat.

Secondo la lettura della studiosa Carini, nel *Rituale di fondazione* tutte le divinità ḫattiche menzionate nel testo⁶¹ non sono escluse, ma sono collocate in una posizione subalterna rispetto alla divinità solare e al dio della Tempesta, i quali soli possono concedere la regalità al sovrano. Parallelamente alle divinità ḫattiche, anche le montagne subiscono lo stesso trattamento, chiamate in causa non solo come elementi fisici del territorio anatolico, ma soprattutto per la loro natura simbolica e sacra connessa alla difesa della regalità, in questo caso posta al servizio del potere ittita.

In conclusione, sulla base dei testi proposti, si può delineare lo stretto rapporto tra le montagne divinizzate e la regalità ittita, che appartiene alla cultura e alla tradizione nord-anatolica, per la maggior parte di origine ḫattica. Le montagne sono percepite come numi protettivi e garanti della sicurezza della coppia reale e dello stato ittita e non è un caso che tale concezione sia maturata in un ambiente geografico quale l'altopiano anatolico e in un periodo storico caratterizzato, prima dell'unificazione del regno, da piccole entità statali, racchiuse entro i propri confini, rappresentati dalle catene montuose. A partire da Ḫattusili I e dalla conseguente espansione del regno ittita, entrano in Anatolia nuove concezioni della regalità, diverse dalla cultura locale ḫattica, secondo cui il modello regale per eccellenza è rappresentato dai sovrani della dinastia sargonide, Sargon e Naram-Sin. È probabile che già durante il periodo antico-ittita siano stati recepiti e adattati in Anatolia certi racconti leggendari relativi a Sargon, come lo *šar taḫmari* “il re della battaglia”, che narra una spedizione di Sargon in Anatolia contro la città di

⁶⁰ Carini 1982: 495 e Kellerman 1980: 104 s.

⁶¹ Oltre a Ḫalmašuit il rituale menziona anche Telipinu e le dee ḫattiche del destino Išduštaya e Papaya (v. *KUB* 29.1 II 2, III 1).

Purušhanda e che comporta il superamento di ostacoli naturali considerati invalicabili, quali il valico delle montagne del Tauro. Un esempio di composizione anatolica incentrata sul motivo letterario delle montagne come barriera-limite invalicabile⁶² è la Cronaca di Puḫānu (CTH 16), dove, seguendo l'interpretazione tradizionale, si celebra l'impresa di Ḫattušili I relativa al superamento delle montagne del Tauro per giungere nel nord della Siria grazie all'intervento di un toro divino, che con le sue corna apre un passaggio al sovrano. L'ipotesi proposta dalla Lombardi⁶³, in base alla quale il testo della Cronaca sarebbe da interpretare come la narrazione in chiave epico-mitologica dell'attraversamento del Tauro da parte di Ḫattušili I e indicherebbe una svolta nella concezione delle montagne, da elemento protettivo a limite da valicare, si fonda, tuttavia, su un'interpretazione del passo che oggi è stata messa in discussione da Gilan. Gilan⁶⁴, infatti, propone una lettura dell'episodio dell'innalzamento della montagna da parte del toro come un riferimento a racconti mitici, che vedono come protagonista il dio della Tempesta di Aleppo⁶⁵.

Secondo la Lombardi⁶⁶, quindi, la concezione che emerge nella Cronaca di Puḫānu si configura come l'esatto contrario di quella nord-anatolica di origine ḫattica, in cui le montagne sono poste a difesa dello stato ittita e non percepite come un limite da superare, e rispecchia il progetto espansionistico della nuova sovranità ittita. L'apparente contraddizione tra la *Festa del mese*, in cui le montagne sono invocate come elementi fisicamente e metaforicamente protettori del paese ittita, e il *Rituale di fondazione di un palazzo*, in cui le montagne devono lasciare il posto alla nuova divinità solare e al dio della tempesta, risponde a due concezioni che sanno convivere l'una con l'altra nella mentalità ittita: la prima

⁶² Lombardi 1996: 77.

⁶³ Lombardi 1996: 77-78.

⁶⁴ Gilan 2004: 263-296.

⁶⁵ Per un'analisi più approfondita di questo passo cfr. cap. 3.

⁶⁶ Lombardi 1996: 78.

conservativa perché appartenente all’ambito del culto, la seconda, invece, nuova espressione di motivi di natura ideologica e politica.

D’altra parte, nelle cerimonie di benedizione del sovrano le montagne continuano a rivestire un ruolo di primo piano anche nelle epoche successive e trovano un nuovo impulso sotto il sovrano Tudḥaliya IV, che fa trascrivere a partire dai modelli arcaici molti testi della *Festa del mese* e porrà molta attenzione al culto delle montagne quali garanti della sicurezza della corona ittita.

Tabella riepilogativa:

Montagne	Culti e testi	Epoca	Area geografica
Piškurnuwa; Ḫulla; Taḥa; Ḫarwara; Zali(ya)nu; Tatta; Šummiyara; Kaššu; Šarišša; Ḫakurma; Ḫuwaḥurma; Tapalḫunuwa; Kammaliya; Tudḥaliya; Arnuwanda; Aškašepa; Šaluwanda	<i>Festa del mese (CTH 591)</i>	Antico Regno	Per la maggior parte ubicate nell’Anatolia centrale (con la sola eccezione di Šaluwanda in area luvia)

Pentaya; Ḫarga; Tudḫaliya; [Hapi]ddueni; Puškurunuwa	<i>Rituale di fondazione di un palazzo (CTH 414)</i>	Antico Regno	Anatolia centrale
--	--	-----------------	-------------------

2. Il culto delle montagne nelle feste locali dell'epoca imperiale tarda

2.1. I culti locali anatolici delle montagne in testi sicuramente attribuibili a Tudḫaliya IV

L'attenzione per i culti delle montagne di tradizione hattica-anatolica verrà sentita da diversi sovrani ittiti anche nel corso dell'età imperiale, fra cui Tudḫaliya IV, sovrano dell'ultima fase imperiale del regno ittita. La scelta stessa del nome dinastico ne è una volontà programmatica, in quanto Tudḫaliya, come già esposto sopra⁶⁷, era una montagna dell'Anatolia centrale e, inoltre, nella scrittura geroglifica anatolica il nome del sovrano compare scritto con l'ideogramma per montagna (L. 207), visibile, per esempio, nel cartiglio reale sul rilievo di questo sovrano nel santuario di Yazilikaya, sulla parete orientale della camera A.

Secondo le prime teorie scientifiche, tra cui in particolare quella di Laroche⁶⁸, Tudḫaliya IV si distinse per una sentita attenzione nell'attuazione di una sorta di "riorganizzazione" dei culti locali ittiti e per la volontà di trascrizione di testi di tradizione arcaica, molti dei quali incentrati sul culto delle montagne, come le invocazioni relative alla *Festa del mese* (CTH 591)⁶⁹, scegliendo, non a caso, come propria divinità personale Šarruma, in origine un dio-montagna della zona cilicia. Oggi questa teoria, che sostiene l'idea di una vera e propria riforma culturale voluta dal sovrano in questione, è stata ridimensionata da altri studiosi, fra tutti Archi⁷⁰ e Cammarosano⁷¹, che, a partire dall'analisi dei testi dei culti locali che emergono nei cosiddetti "inventari di culto", hanno verificato la

⁶⁷ V. *supra* p. 17.

⁶⁸ Laroche 1975.

⁶⁹ V. *supra* p. 11 s.

⁷⁰ Archi 2006.

⁷¹ Cammarosano 2012 e 2018.

menzione di altri nomi di sovrani ittiti, quali Muwatalli⁷² o il più generico “padre del re”, evidenziando come la volontà di rivitalizzare e di custodire i culti locali fosse un’esigenza sentita anche dai predecessori di Tudḫaliya IV. Cammarosano⁷³ non ritiene impossibile una datazione del *corpus* dei testi all’epoca di Tudḫaliya IV, sebbene un numero considerevole di testi (circa 70) non nomini direttamente il re, ma utilizzi un’espressione generica come “Sua Maestà”⁷⁴; tuttavia, lo studioso mette in guardia dal fatto che l’attribuzione della maggior parte dei testi al solo periodo di regno di Tudḫaliya IV non è supportata da evidenze convincenti.

Infatti, l’attenzione da parte dei sovrani ittiti per lo stato di conservazione dei culti, che si tramandino nel passaggio delle generazioni, è testimoniata anche nel testo delle “Istruzioni per il *bel magdalti*”⁷⁵, risalente all’età di Tudḫaliya I o Arnuwanda I. Nel testo si richiede esplicitamente attenzione per il restauro delle immagini di culto e dei santuari, per lo svolgimento dei riti e delle offerte e per la devozione dovuta a tutti gli dèi e, sebbene non sia un testo appartenente alla tipologia testuale tipica degli inventari di culto, è comunque una testimonianza dell’attitudine della civiltà ittita al mantenimento e alla conseguente trasmissione di tutti i culti, anche quelli locali meno noti e propri delle zone più periferiche⁷⁶.

È interessante sottolineare che i sovrani non si limitarono a recuperare i testi rituali sulle montagne di antica tradizione ḫattica, evidentemente sentiti in stretto rapporto con la nascita e il consolidamento dell’ideologia della regalità sin dall’epoca antica⁷⁷, ma inserirono al loro interno elementi teologici nuovi, in linea con le nuove tendenze speculative sorte a seguito del contatto della cultura ittita con le altre culture dell’impero.

⁷² Per esempio *KUB* 42.100 + in Cammarosano 2018: 335 s.

⁷³ Cammarosano 2018: 23.

⁷⁴ Cammarosano 2018: 23.

⁷⁵ Vedi *supra* cap. 1. Per una trattazione recente del testo cfr. Miller 2013: 212-236.

⁷⁶ Cammarosano 2018: 111-114.

⁷⁷ Vedi *supra*.

Per compiere il progetto di recupero di tutte le antiche tradizioni anatoliche, sentite di vitale importanza nel compimento delle cerimonie rituali, i sovrani attuarono una serie di operazioni, di cui fortunatamente sono giunti fino a noi frammenti di documenti, che espongono le caratteristiche di questa risistemazione e riorganizzazione dei culti:

KUB 7.24 Ro 1 s.: “Monte Malimaliya: prima non c’era nessun idolo. Il Mio Sole Tudḫaliya fece una statua di un uomo, in ferro, di un cubito e mezzo; i suoi occhi sono d’oro, sta sopra un leone di ferro. Lo porteremo alla casa sul monte Kukumusa. Verrà collocato a Tahnivara, sulla stele, sulla roccia. Una misura di grano e una misura di vino. Verseremo un *pithos* presso la casa del Monte Kukumisa”

KUB 38.35 Ro 1 s.: “La città di Halenzuwa sotto gli antichi re era in rovina; gli idoli furono rovinati. Il Mio Sole Tudḫaliya ricostruì la città. Gli dèi furono rifatti così: Zithariya, un vello con un disco solare d’oro, dieci sicli, inchiodato ad esso. Viene costruito un tempio, *etc.* – Dea tutelare di Halenzuwa, statua d’argento, *etc.* – Dea Zahbuna, una statua di una donna, *etc.*”

KBo 20.90 1 s.: “Così (parla) il grande re Tudḫaliya, re del paese di Ḫatti. Ho pulito tutti i templi degli dèi; ho ricostruito tutti i templi”.

KUB 17.37 Ro 16 s.: “Dea Regina di Istuhila: c’è una statua; le feste erano (già) state istituite. Il Mio Sole ha fatto il suo tempio”.

KUB 25.23, colofone da una tavoletta di inventario: “Dei di Urista, Hakmissa, *etc.* - Furono [rivisti] al tempo del Mio-Sole Tudḫaliya”.

VBOT 26: “Il dio [X] una volta era un bue di legno. Il mio Sole ha creato un toro di ferro. Gli fece un tempio; vi mise tre serie di orzo”.

KUB 25.24 II 7: “Questa festa è il Mio Sole che [l’ha fondata]”.

KUB 13.32 I 7 s.: “Quando arriva il raccolto, e tuona, apriamo [i *pithoi*] che il Mio Sole Tudḥaliya [aveva messo].

KBo 13.252 I 7: “è il Mio Sole che ha stabilito (=istituito) una festa mensile”.

KUB 17.35 II 6-7: “Una stele antica: il Mio Sole fece (fare) una stele d’argento, con un dis[co solare] in alto”; *ibid.* II 35-37: “Una cotta di maglia, un *pittar*, due mazze, un’an[tica] stele. Il Mio Sole ha fatto (fare) una statua di uomo in piedi, in ferro, *etc.* Lo porteremo al tempio, è Iyarri di Gursamassa”; *ibid.* III 23: “Una statua di donna seduta, in ferro, proveniente dalla Grande Sorgente. Il Mio Sole l’ha fatta. La porteremo al tempio del dio della Tempesta”.

KUB 37.26 Vo 15-18: “Monte Ḥalalazipa: [una clava(?)] decorata [con un disco solare e una mezzaluna]in rame. Sopra, una statua di uomo in piedi, in ferro, lunga un cubito; in alto, un’aquila di ferro. Sotto, un leone [in legno(?). E] sarà portato al tempio del dio della tempesta. Verseremo (il contenuto di un) *pithos* di tre misure; una pecora; mezzo cucchiaino di farina, un piatto [...]; un altare, tre misure di farina; due boccali di birra, un boccale con beccuccio per condimenti; è il Mio Sole che li ha messi”.

IBOT 2.103 9 s.: “[x] pecora [diamo] al dio, una delle quali fu messa dal Mio-Sole”.

Gli interventi dei sovrani solitamente consistono nelle seguenti operazioni: 1. la restaurazione dell’immagine culturale del dio danneggiata, distrutta o mancante, percepita come l’essenza e la presenza della divinità, che esisteva solo dentro e attraverso di essa; 2. la percezione che gli antichi idoli teriomorfi o sotto forma di betili o stele (*huwasi* ^{NA4}ZI.KIN, lett. “pietra eretta lavorata”) o gli dèi incarnati da vari oggetti non fossero più sufficienti e che ogni dio e ogni dea avessero diritto a una statua antropomorfa non più di legno, materiale troppo fragile, ma di metallo

comune (ferro), rivestita di materiale prezioso (oro e argento). La disposizione stabiliva che le città più povere, che non disponevano in abbondanza di materiali preziosi, adornassero i loro idoli fatti in legno con attributi metallici (quali lunule, dischi solari, animali e gioielli); 3. lo spostamento delle antiche stele, che erano state erette sulla collina o in prossimità delle sorgenti, in templi, residenze costruite con materiali resistenti; 4. la nascita della nozione di manutenzione, attraverso la quale si poteva esprimere il rispetto verso l'immagine sacra impedendo che questa fosse danneggiata o alterata dal tempo. Venne, quindi, nominato un personale speciale per la manutenzione dei simulacri e molto spesso erano i nobili a doverne sostenere le spese.

Prima di procedere con la lettura e l'analisi di una serie di testi cultuali di seguito proposti, è necessario prima soffermarsi su una breve introduzione degli aspetti principali che distinguono le feste di culto locali dalle altre tipologie di feste.

Una delle differenze più sostanziali dei culti locali rispetto alle altre festività statali è l'assenza della partecipazione diretta del re alle cerimonie. Secondo quanto studiato da Cammarosano⁷⁸, ogni festa locale include un'iniziale preparazione dell'immagine cultuale del dio o degli dèi coinvolti e una serie di riti finalizzati all'allestimento di una processione diretta a un santuario ubicato fuori dalla città, dove si svolge il punto focale della cerimonia, rappresentato dal pasto comunitario. Come si vedrà negli esempi di testi proposti più avanti, le festività di culto locali si dividono molto spesso tra le feste autunnali e le feste primaverili, che, secondo Cammarosano, possono essere considerate le più importanti del calendario cultuale ittita. Tali feste hanno lo scopo di legare insieme i diversi periodi dell'anno e di garantire fertilità e raccolti abbondanti, finalità espressa attraverso l'azione centrale della manipolazione di un *pithos*, in autunno

⁷⁸ Cammarosano 2018: 103-105.

riempito con grano raccolto a simboleggiare l'atto della semina e in primavera scoperchiato per usare il grano conservato nella preparazione di pagnotte rituali offerte alle divinità, a simboleggiare, invece, la crescita e il risultato del raccolto attraverso la preparazione del pane⁷⁹.

Archi⁸⁰ ricorda che durante la processione, eseguita principalmente in occasione della celebrazione della festa di primavera, era previsto il trasporto dell'immagine divina presso una stele rappresentante la divinità stessa e collocata in un luogo all'aperto, immagine che era identificata con una montagna nel caso di una divinità maschile o con una sorgente nel caso, invece, di una divinità femminile. Il significato di tale processione si ricollegerebbe alla rinascita della natura in primavera, per cui anche l'immagine della divinità necessitava di essere ricaricata di potenza divina attraverso questo rito.

Insieme al rito del *pithos*, è considerato di vitale importanza dagli Ittiti il rito della stele, secondo il quale l'immagine cultuale del dio conservata nei santuari urbani veniva portata, attraverso la processione, davanti alla stele della divinità stessa, posta in una località all'aperto, per promuovere l'incontro tra le “divinità dei santuari” e le “divinità delle stele”; l'immagine di culto e la stele rappresenterebbero, infatti, una scissione dello stesso dio in due parti, la cui ricongiunzione annuale costituirebbe uno degli aspetti della cosiddetta “gioia” sperimentata dalla comunità locale insieme ai pasti culturali e ai giochi atletici negli spazi all'aperto del santuario extraurbano⁸¹.

Le festività di carattere statale implicano solitamente la presenza di una cerchia ristretta di partecipanti, in cui il pasto culturale, fondamentale per il processo di interazione fra uomini e divinità, è essenzialmente riservato

⁷⁹ Cammarosano 2018: 115-116.

⁸⁰ Archi 2023: 36.

⁸¹ Cammarosano 2018: 121-122.

al sovrano, ai membri della famiglia reale, ai sacerdoti e agli alti dignitari di corte. Nelle feste locali, invece, una grande parte se non addirittura l'intera comunità locale è coinvolta attivamente nei riti e soprattutto nel famoso banchetto; ciò è dovuto al fatto che la festa di portata locale svolge due importanti funzioni: la prima relativa alla costruzione e al consolidamento di un'identità locale comune attraverso principalmente il pasto cultuale, che prevede il consumo di cibo e di bevande alla presenza degli dèi locali, la seconda riferita alle dinamiche di interazione tra centro e periferia, in cui i culti locali costituiscono un elemento chiave nel complesso rapporto di dinamiche micro-politiche di negoziazione e di legittimazione della corte nelle zone più periferiche.

I testi degli inventari di culto non si concentrano tanto su una descrizione accurata e pedissequa delle azioni rituali, ma sono descritti da Cammarosano⁸² quasi più come dei “protocolli” o “promemoria”, dove l'attenzione è posta principalmente sul numero e sulla qualità delle offerte elargite. Non è un caso, comunque, che fra i numerosi culti locali descritti negli inventari, un ruolo di notevole importanza sia rivestito proprio dai culti locali delle montagne, visto che il nucleo territoriale originario del regno ittita è l'Anatolia, una zona prevalentemente montagnosa.

Per quanto riguarda il problema della collocazione geografica degli inventari di culto, Cammarosano⁸³ ricorda la difficoltà di attribuzione di un'area specifica ai culti, per cui è più opportuno procedere attraverso delle aree generali, convenzionalmente divise tra settore “centrale”, “settentrionale”, “orientale”, “meridionale” e “occidentale”, dove la capitale Ḫattuša funge da punto di riferimento. La delimitazione esatta dei culti è frutto molto spesso di interpretazione, ma in alcuni casi si è in grado di restringere l'estensione geografica di un testo o di un semplice

⁸² Cammarosano 2018: 105.

⁸³ Cammarosano 2021: 39.

frammento ad una regione gravitante attorno a un importante centro amministrativo o religioso. Di seguito, si riporta la tabella fornita dallo studioso, in cui ai vari settori si associano le principali città di riferimento⁸⁴:

Settore	Città principale
Settore settentrionale	Nerik con Kaštama Ḫakmiš con Ištaḫara Ḫattena
Settore centrale	Ḫanḫana Katapa Durmitta Wašḫaniya Ḫattuša Zippalanda
Settore occidentale	Kaššiya
Settore orientale	Tapikka Karaḫna Šamuḫa Šarišša

Diversi sono gli esempi testuali sul culto locale delle montagne tramandatici sotto il nome di Tudḫaliya IV, anche se bisogna ricordare che la menzione più frequente del nome di tale sovrano non implica necessariamente che l'attenzione ai culti analizzati e alle operazioni descritte non siano già state sentite e attuate in epoca precedente. In questa sede sarà analizzata una selezione di testi, considerati tra i più significativi per esporre il legame con le montagne particolarmente sentite dai sovrani.

⁸⁴ Cammarosano 2021: 40.

2.1.1. Il culto della montagna Zaliyanuš in CTH 525/ KBo 26.188

Nell'opera di Hazenbos⁸⁵, lo studioso ha raccolto tutta una serie di testi cultuali, alcuni dei quali riportano la menzione del nome di Tudḫaliya IV, che decido di affrontare per primi.

Un esempio è il testo CTH 525/KBo 26.188, dove, dopo la trattazione della festività per il dio della tempesta di Kaštama (I 1'-4') si nomina in un passo molto frammentario il culto per il simulacro sotto forma di statua della montagna di Zaliyanu (I 5'-6'), menzionata anche nella festa per tutti gli dei LAMMA (CTH 682)⁸⁶:

5 ^{HUR.SAG}Za-li-ya-nu-uš DINGIR^{MEŠ}-t[ar
6 ^mTu-ud-ḫa-li-ya-aš kiš-a[n

Traduzione:

5 (Mountain) Zaliyanuš. The divine statu[es

6 Tudḫaliyaš as follow[s⁸⁷

Come si legge, si tratta di un testo di sicura attribuzione al sovrano Tudḫaliya IV, il cui nome è citato in I 6'. Sfortunatamente il testo risulta troppo frammentario per capire in che cosa consistesse il culto di questa montagna, che ricordiamo fare parte del culto della città di Kaštama e appartenere alla catena dell'Ada dağ, nell'Anatolia centro-settentrionale.

Cammarosano⁸⁸ ricorda che il dio montano Zaliyanu è associato, nei testi degli inventari di culto, ad alcune divinità tipicamente ḫattiche, tra cui il dio della Tempesta di Kaštama, il dio della Tempesta di Zaḫpuna e il dio

⁸⁵ Hazenbos 2003.

⁸⁶ Cfr. Cap. 2.4.

⁸⁷ Hazenbos 2003: 25-26.

⁸⁸ Cammarosano 2021.

della Tempesta di Tazzuwaši, venerate nei distretti settentrionali del paese, nello specifico nella città di Kaštama. In questa città il dio principale è rappresentato proprio dal monte Zaliyanu che, nelle fonti del periodo imperiale, è legato a Zaḥpuna e Tazzuwaši, considerate, alla luce della loro ripetuta co-occorrenza, rispettivamente la sposa e la concubina (*šašant-*) del monte.

Lo studioso⁸⁹ precisa, inoltre, che, nel *corpus* degli inventari di culto, Zaliyanu ricorre in tre diversi testi: il primo è *KUB 25.24* in cui la montagna, nell'ambito del culto della città sacra di Nerik, è nominata accanto al dio della Tempesta di Kaštama, di Zaḥpuna e di Tazzuwaši; il secondo testo è *KUB 38.18* riguardante i culti delle città di Kaštama o Nerik e in cui Zaliyanu è accostata al dio della Tempesta di Nerik, di Zaḥpuna e di Kantipuitti; il testo *KUB 26.188*, invece, tratta il culto della montagna insieme al dio della Tempesta di Kaštama.

2.1.2. Il culto delle montagne divine Malimaliyaš e Ḥaparḥunaš in CTH 506/ KUB 7.24 + KUB 58.29

Il testo *CTH 506/ KUB 7.24 + KUB 58.29* tratta il culto delle montagne divine Malimaliyaš e Ḥaparḥunaš, oltre a quello delle divinità delle città di Takkupša e Ḥawalkina, come è affermato nel colofone (IV 14'-15'). Si tratta di una tavoletta di sicura attribuzione, in quanto il nome del sovrano Tudḥaliya IV è citato in I 2'.

La montagna Malimaliyaš è protagonista in I 1-4, dove si descrive la sua immagine cultuale, e I 6-23, dove, invece, si parla della festa di autunno e di primavera ad essa dedicata. In particolare, la prima sezione è la seguente:

⁸⁹ Cammarosano 2021: 78.

Ro I

1 ^{HUR.SAG}Ma-li-ma-li-ya-aš an-na-la-za DINGIR^{MEŠ}-tar Ú-UL e-eš-ta

2 ^{DUTU-ŠI-an} ^mTu-ud-ḥa-li-ya-aš ALAM LÚ AN.BAR 1 še-kán ½ še-kán-na

a) ... a)

3 IGI^{HL.A} KÙ.GI A-NA UR.MAḤ AN.BAR-aš-kán ar-ta-ri ŠÀ É^{HUR.SAG} Ku-ku-mu-ša-an-kán

4 pé-tan_x[!]-zi^{NA4} ZI.KIN-ya-an-kán I-NA ^{URU}Taḥ-ni-wa-ra pa-aš-šu-i še-er ti-ya-an-zi

Traduzione:

Ro I

1 (Mountain) Malimaliias. Formerly there were no divine representations.

2 His Majesty Tudḥaliyaš <made> him (in the form of) an iron statue of a man, of 1½ šekan;

3 his eyes (are) of gold; he stands on a lion of iron. Into the temple of (mountain) Kukumušaš

4 they carry him. (In the form of) a *ḥuwaši* (-stone) they place him in (the town of) Taḥniwara on top of a *paššu*.⁹⁰

In I 1-4 l'immagine culturale della montagna, di cui non esistevano simulacri, viene stabilita da Tudḥaliya IV, che volle che Malimaliyaš fosse rappresentata sotto forma di una statua in ferro di un uomo, della misura di 1½ šekan. Gli occhi della statua sono in oro, materiale prezioso, ed essa è posta su un leone in ferro. Il simulacro viene portato nel tempio della montagna Kukumušaš, mentre la sua rappresentazione sotto forma di *ḥuwaši* (sorta di pietra) è collocata nella città di Taḥniwara su un *paššu*, una sorta di rialzo o di struttura sospesa⁹¹.

La sezione I 6-23, invece, si articola nel seguente modo:

⁹⁰ Hazenobs 2003: 28-29.

⁹¹ Cfr. CHD P/2 (1995) 211°-212°.

- 6 GIM-an zé-na-aš DÙ-ri ^{DUG}ḥar-ši-ya-li-kán iš-ḥu-wa-an-zi 1 UDU-kán
BAL-an-zi
- 7 šu-up-pa ḥu-u-e-ša-u-wa-za zé-ya-an-ta-za ti-ya-an-zi ½ BÁN ZÌ.DA
- 8 1 ^{DUG}ḥa-ni-ša-aš KAŠ ^{GIS}ZAG.GAR.RA-ni 1 BÁN ZÌ.DA 1 ^{DUG}ḥu-u-up-pár
KAŠ aš-ša-nu-um-ma-aš
- 9 NINDA.GUR₄.RA pár-ši-`ya`-an-zi BI-IB-RI^{HIA}-kán šu-un-na-an-zi GU₇-zi
NAG-zi
- 10 GAL^{HIA} aš-ša-nu-wa-an-zi
- 11 GIM-an-ma ḥa-me-eš₁₅-ḥa-an-za DÙ-r[i ^{DUG}ḥ]ar-ši-ya-`li`[-kán g]e-`e`-
`nu`-w[a-an-z]i
- 12 ma-al-la-an-zi-at ḥar-`ra`-`an`-`zi` nu[
- 13 kat-ta pé-e-da[-a]n-zi ^{HUR.SAG}Ma-l[i-ma-li-ya
- 14 pé-e-da[-a]n-zi nu-kán 1 GUD ^{a)}... ^{a)}x⁵⁶[
- 15 `šu` [-u]p-pa ḥu-u-e-ša-u-w[a(-) z]è-`ya`-an-t[a(-)
- 16 [D]^{UG}ḥar-`ši-ya-li-ya-a[š]x-an[?]-x[
- 17 NINDA.GUR₄.RA pár-ši-ia-an[-zi BI-IB-]RI^{HIA}[-kán šu-un-na-an-zi GU₇-
zi]
- 18 `NAG`-zi GAL^{HIA}-kán [aš-ša-nu-wa-]an-zi[
- 19 [DINGIR-LUM] du-uš-kán-zi[(-)š]a-ma[(-)
- 20 []x ḥu-ul-ḥu-l[i-ya ti-]ya-an[-zi mān ^{DUTU AN-E]}
- 21 [la-ḥur-n]u-uz-zi-uš[a]p-pa-an-zi DING[IR[?]-LUM[?]
- 22 []x-up[?]-x[-]a-aš-ši NINDA.GUR₄.RA[
- 23 [-]`ra`-an BAL-an-`zi`[

Traduzione:

6 When it becomes autumn, they pour into the ḥaršiyalli(-vessel). They offer 1 sheep.

7 They put down meat, from the raw (and) from the cooked. (There is) ½ SŪTU of flour

8 (and) 1 ḥanešša (-vessel) of beer on the altar. (There is) 1 SŪTU of flour (and) 1 ḥuppar (-vessel) of beer for provision.

9 They break thick bread. They fill the rhytons. They eat. They drink.

10 They provide for the cups.

11 When it become[s] spring, [they b]reak open the [*h*]aršiyalli[(-vessel)].

12 They mill (and) grind it. And[

13 th[e]y carry down. (Mountain) Mal[imaliyaš

14 th[e]y carry. And 1 ox [

15 M[e]at, [from[?] the] raw (and) [from[?] the c]ooked

16 into the *haršiyalli*(-[v]essel)[s] ... [

17 Th[ey] break thick bread. [They fill the rhyt]ons. [They eat.]

18 They drink. They [provide for] the cups.[

19 They entertain [the deity.] ... [

20 [] Th[ey be]gin a fig[ht. When the leafy] branches

21 [s]eize [the Sungod of Heaven], the de[ity[?]

22 [] ... [] ... thick bread[

23 [] ... they offer⁹²

In I 6-23 si parla prima della festa di autunno, che comporta una serie di azioni rituali, simili a quelle finora affrontate: i partecipanti versano delle offerte nel vaso *haršiyalli*-, offrono in sacrificio una pecora, la cui carne cruda e cotta è presentata alla divinità, una ½ misura *SŪTU* di farina e un vaso *hanešša* di birra presso l'altare, le cui provviste sono costituite da una misura *SŪTU* di farina e un vaso *huppar* di birra. I partecipanti, inoltre, spezzano pane spesso, riempiono i *rythons*, mangiano, bevono e offrono

⁹² Hazenbos 2003: 29.

le coppe. All'arrivo della primavera, la festa prevede l'apertura del vaso *ḥaršiyalli-*, il cui grano è macinato. Il testo successivo è frammentario, ma si comprende che, secondo la ritualità normata, si spezza il pane spesso, si riempiono i *rythos*, si mangia, si beve e si offrono le coppe; si intrattiene, inoltre, la divinità con un combattimento e una volta che i rami degli alberi hanno raggiunto il dio del Sole del cielo la festività è giunta al termine.

Per quanto riguarda la montagna *Ḫaparḫunaš*, essa compare in I 24-? (dove I 24-26 sono ancora dedicati alla trattazione della montagna *Malimaiyaš*), ma si tratta di un passaggio troppo lacunoso:

24]x-mi-li-i[š

2.1.3. Il culto della montagna Ḫalwannaš in CTH 525.23/KUB 25.23

La tavoletta *CTH 526.14/KUB 25.23* ⁺⁹³, ritrovata a Boğazköy, databile sicuramente all'età di Tudḫaliya IV, menzionato in IV 63', e apparentemente scritta in sua presenza, tratta dei culti di tre città, la città di *Ḫakmiš*, che ospitò il culto di Nerik fino a quando non fu conquistata dai nemici *kaškei*, *Urišta* e un villaggio, forse *Parduwata*, quest'ultimi due situati nelle vicinanze di *Ḫakmiš*.

Il testo è strutturato con la solita divisione in sezioni e paragrafi, le prime usate per separare la trattazione delle diverse divinità oggetto di venerazione, i secondi, invece, per separare la descrizione delle feste di autunno da quelle di primavera. Il nostro interesse si focalizza sui paragrafi §§ 1'-5' (i 1'-33'), dove è detto che nella città di *Urišta* è celebrato il culto della montagna *Ḫalwanna* e dove è scritto:

1'

1 [GIM-a]n z[é-e-ni DÙ-ri ...]

⁹³ Cfr. Cammarosano 2018: 358-381 e Hazenbos 2003: 30- 40.

2 ^{rLÚ}SANGA GI[BIL? 1 UDU A-NA ^{HUR.SAG}hal-wa-an- na BAL-an-ti]
 3 šu-up-pa h[u-e-ša-u-wa-az zé-e-an-ta-az ti-ia-an-zi (vacat?)]
 4 2 BÁN ZÌ.DA 1 ^{DUG}ha-ni-iš-ša-aš KAŠ ^{DUG}har-ši šu-uḫ-ḫa-u-wa-aš]
 5 ^{LÚ}SANGA IŠ-TU ^{rÉ}1-[ŠU pa-a-i NINDA.GUR₄.R]A ^rpár-ši-ia¹-a[n-zi]
 6 BI-IB-RI^{HIA}-kán ^ršu-u-wa¹-an-zi 6 a-da-an-z[i a-ku-wa-an-zi]
 7 GAL^{HIA}-kán aš-ša-nu-wa-an-zi
 2'
 8 GIM-an-ma ḫa-mi-iš-ḫi <<(DÙ-ri)>> te-et-ḫa-i ^{DUG}har-^rši¹ [ge-e-nu-wa-an-zi na-at]
 9 ^{LÚ}MEŠ URU ú-ri-iš-ta ma-al-la-an-zi ḫar-ra-an-z[i]
 3'
 10 lu-kat-ti-ma ^{LÚ.MEŠ}SANGA ^{LÚ.MEŠ}GUDU₁₂ BE-LU^{HIA} EL-LU-TI^{HIA} x x x x
 11 an-da a-^rra¹-an-zi nu ^{HUR.SAG}hal-wa-an-na-an *^{HUR.SAG}*-i ^rUGU pé¹-dan_x-zi
 12 *nu ma-a-an IŠ-TU ^{LÚ}KÚR* kat-ta ki-it-ta-*ri* ^rna¹-[a]n ^{HUR.SAG}-i pé-dan_x-zi na-^ran¹ [^{NA₄}ZI.KIN pé-ra-an ta-ni-nu-wa-an-zi]
 13 ^{NA₄}ZI.KIN-ia ^{GIŠ}ḫa-a-ra-u-i kat-ta-an ar-ta-^rri¹ *3* NINDA UP-NI *pár*-ši-ia-an-zi
 14 KAŠ-ia ši-ip-pa-an-(da)-zi ma-a-an ^rIŠ-TU¹ ^{LÚ}KÚR Ú-UL kat-ta ki-it-ta
 15 *na-an ^{NA₄}ZI.KIN* ^{GIŠ}ḫa-ra-u-i ka[t-t]a-an ÍD-an-kán (erasure) ta-pu-ša
 16 *ta-ni-nu-wa-an-zi* nu-^rkán¹ [^{LÚ}SANG]A 1 GU₄ 8 UDU BAL-an-ti EN KUR-TI pa-a-i
 17 šu-up-pa ḫu-e-ša-u-wa-a[z z]é-e-an-ta-az ti-ia-an-zi
 18 NINDA.GUR₄.RA ^(DUG)ḫar-ši-ia-aš 1 DUG ^rKAŠ¹ ZAG.GAR.RA-ni 30 NINDA 4 DUG KAŠ aš-ša-nu-um-ma-aš
 19 ^{HUR.SAG}-i-ia ku-e-eš ^rURU¹^{DIDL.HIA} a-^rra¹-aḫ-za-an-da nu-za NINDA *KAŠ* da-pí-za
 20 ú-da-i NINDA.GUR₄.RA pár-ši-ia-an-zi BI-IB-RI^{HIA}-kán šu-u-wa-an-zi
 21 a-da-an-zi a-ku-wa-an-zi G[A]L^{HIA}-kán šu-u-wa-an-zi PA-NI DINGIR-LIM
 22 GÉŠPU ḫu-ul-ḫu-li¹-ia ti-eš-kán-zi du-uš-ki-iš-kán-zi
 23 GIM-an ^{DUTU} <AN>-E la-aḫ-ḫur-nu-uz-zi-uš ap-pa-an-zi nu DINGIR-LUM

- 24 *⟨(nu)⟩* URU-ri ar-ḥa pé-e-da-an-zi na-an-kán ŠÀ É DINGIR-LIM ta-ni-nu-wa-an-zi
- 25 šu-up-pa pé-ra-an ti-ia-an-zi NINDA.GUR₄.RA pár-ši-ia-an-zi KAŠ-ia ši-ip-pa-an-ti
- 4'
- 26 lu-kat-ti-ma LÚSANGA I-NA É-ŠU A-NA HUR.SAG ḥal-wa-an-na EZEN₄ DI₁₂-ŠI
- 27 [I]Š-TU É-ŠU i-ia-an-zi 1 UDU-kán BAL-an-zi šu-up-pa ḥu-u-e-ša-u-wa-az
- 28 ʾzé¹-an-ta-ʾaz¹ ti-ia-an-zi 30 NINDA 3 DUG KAŠ ŠA É LÚSANGA
- 29 10 NINDA 1 DUG[ḥ]u-up-pár KAŠ ZAG.GAR.RA-ni 20 NINDA 2 ʾDUG¹ KAŠ ⟨1ʾ⟩ DUG*ḥu-up-pár* KAŠ aš-ša-nu-um-ma-aš
- 30 NINDA.GUR₄.RA pár-ši-ia-an-zi BI-IB-RI^{HI.A}-kán šu-u-wa-an-zi
- 31 a-da-an-ʾzi¹ a-ku-wa-an-zi GAL^{HI.A}-kán aš-ša-nu-wa-an-zi
- 5'
- 32 lu-kat-ti-ma DINGIR-LU[M š]a-ra-a da-an-zi na-an URU ḥa-ak-miš-ši
- 33 ar-ḥa pé-e-d[a-a]n-zi 51 na-aš a-pí-ia

Traduzione:

§1 (i 1'–7') (after a break of ca. 7 lines) [Whe]n it becomes au[tumn ...] the n[ew?] priest [offers 1 sheep to Mount Ḥalwanna. They place] the meat (there), from the r[aw (and) from the cooked]. The priest [supplies] from [his] house 2 BÁN-measures of flour (and) 1 [jug of beer for pouring into the pithos]. They brea[k loaves of bre]ad, fill the BIBRU-vessels, eat (and) [drink], provide the cups.

§2 (i 8'–9') When in spring it thunders, [they open] the pithos, and the men of Urišta grind and mill [it(s) content)].

§3 (i 10'–25') The next day the priests, the GUDU-priests, the lords, the free men (fragmentary) come in, and carry Mount Ḥalwanna up to the mountain. If (the valley) is under control by the enemy, they carry him to the mountain and [place] him [in front of the stela (?)], and the stela stands

under a poplar. They break 3 loaves of (one) handful (of flour) and they offer beer. If (the valley) is not under control by the enemy, they place him at the stela under the poplar (which is) by the side of the river. And [the pries]t offers 1 ox (and) 8 sheep—the lord of the district supplies (the offerings). They place the meat (there), from the raw (and) from the cooked. Loaves of bread of the pithos, 1 vessel of beer at the altar; 30 loaves, 4 vessels of beer (are) the provisions. And one brings bread (and) beer from all the towns that are around the mountain. They break loaves of bread (and) fill the BIBRU-vessels; they eat (and) drink; they fill the cups. Before the god they step into a fight of boxing (and) wrestling. They rejoice (over the god). When the leafy branches seize the Sun God of Heaven, they carry the god away to the town and arrange him in the temple. They place the meat in front (of him), they break loaves of bread and (the priest) offers beer.

§4 (i 26'–31') The next day the priest celebrates! a spring festival for Mount Ḥalwanna in his house at the expense of his house. They offer 1 sheep. They place the meat (there), from the raw (and) from the cooked. 30 loaves (and) 3 vessels of beer of the priest's house, 10 loaves (and) 1 bowl of beer at the altar; 20 loaves, 2 vessels of beer, bowl of beer (are) the provisions. They break loaves of bread, fill the BIBRU-vessels, eat (and) drink, provide the cups.

§5 (i 32'–33') The next day they pick up the god and carry him away to Ḥakmiš. And he (stays) there.⁹⁴

In § 1' si describe la cerimonia per la festa di autunno: il nuovo sacerdote, voluto da Tudḥaliya IV, immola ad Ḥalwanna una pecora, le cui parti cotte e crude sono entrambe destinate alla montagna. Il sacerdote, inoltre, rifornisce le scorte del cerimoniale, prendendole dalla sua casa, da cui

⁹⁴ Cammarosano 2018: 363; 365.

preleva due misure *BÁN* di farina e una brocca di birra da versare dentro il *pithos*. I partecipanti rompono pani, riempiono i vasi *BIBRU*, mangiano e bevono e, infine, offrono le tazze.

In § 2' si racconta dell'arrivo dei tuoni di primavera, che spingono gli officianti della festa ad aprire il *pithos* e colui che è detto "l'uomo di Urišta" ne macina il contenuto.

In § 3' la descrizione del cerimoniale di primavera è molto dettagliato e prosegue la narrazione di § 2': i sacerdoti *GUDU*, i signori e gli uomini liberi giungono e portano il simulacro di Ḫalwanna alla montagna. È specificato che, se la zona è sotto il controllo dei nemici, la statua è portata alla montagna e posta di fronte alla stele, che sta sotto un pioppo. Gli officianti, poi, rompono tre pani fatti con una manciata di farina e offrono birra. Se invece la valle non è sotto il controllo dei nemici, collocano la stele sempre sotto un pioppo, che si trova lungo la riva del fiume. Allora il sacerdote immola un bue e otto pecore, mentre il signore del distretto rifornisce le offerte. Ancora una volta la carne, sia cruda che cotta, degli animali sacrificati è offerta alla montagna e si elencano tutta una serie di offerte: pani fatti con la farina del *pithos* e una brocca di birra posizionate presso l'altare; trenta pani e quattro brocche di birra ne costituiscono le scorte. Si dice che un partecipante porta pane e birra da tutte le città circostanti la montagna e, ancora una volta, gli officianti, all'interno di una cerimonia scandita da azioni rituali fisse e ripetute, spezzano i pani e riempiono i vasi *BIBRU*, banchettano, mangiando e bevendo, e offrono le tazze. Gli officianti, inoltre, di fronte del dio incominciano un combattimento di boxe e wrestling e si rallegrano per il dio. La festa finisce quando i rami frondosi raggiungono il dio del Sole del cielo (espressione poetica per indicare il tramonto), afferrandolo, e, di conseguenza, i partecipanti portano via la statua del dio dalla montagna

verso la città e la collocano nel tempio, di fronte alla quale viene offerta carne, si spezzano pani e il sacerdote offre birra.

Da approfondire risulta il significato dell'espressione poetica in cui si dice "quando i rami frondosi raggiungono il dio del Sole del cielo", che, come analizza Cammarosano⁹⁵, è una formula attestata soltanto negli inventari di culto e, nei pochi casi in cui è possibile ricavare l'ambito geografico, sempre riferita all'area di Ḥakmiš (come nel caso del testo adesso analizzato). La stretta connessione con gli inventari di culto e l'area geografica di Ḥakmiš suggerisce, secondo lo studioso, che la formula potrebbe avere origine dalla regione settentrionale del regno ittita. La descrizione dell'immagine del tramonto in cui i rami degli alberi afferrano il disco solare è diversa dalle immagini indeuropee, le cui tracce sembrano sopravvivere nei contesti luvi-ittiti, dove il tramonto è paragonato a un velo che cambia colore e, proprio a fronte di questa distinzione, è possibile supporre che la formula potrebbe riferirsi a una modalità descrittiva peculiare della cultura hattica, distinta quindi dalle modalità descrittive indeuropee.

In § 4' il giorno successivo il sacerdote celebra il culto della montagna Ḥalwanna nella casa del dio, ovvero il tempio, a proprie spese. Si riferiscono una serie di offerte ripetitive: viene sacrificata una pecora, la cui carne cruda e cotta è offerta al dio, sono offerti trenta pani e tre brocche di birra provenienti dalla casa del sacerdote, dieci pani e una brocca di birra sono collocati presso l'altare, venti pani, due brocche e una ciotola di birra ne costituiscono le provviste. Infine, gli officianti spezzano pani, riempiono i vasi *BIBRU*, banchettano e offrono le tazze.

Nell'ultimo paragrafo (§ 5') la statua del dio viene portata nella città di Ḥakmiš, dove starà fino alle prossime celebrazioni.

⁹⁵ Cammarosano 2018: 40.

2.2. I culti locali anatolici delle montagne in testi di epoca imperiale tarda di attribuzione incerta

2.2.1. Il culto di Šummiyara e Ḫalalazipa in CTH 526.22/ KUB 38.26

In questa sezione della mia trattazione riporto, invece, i testi sui culti locali montani sempre di epoca imperiale, che però non menzionano esplicitamente il nome del sovrano ittita.

Un esempio si trova nel testo CTH 526.22/KUB 38.26⁹⁶, ritrovato a Boğazköy. All'interno di questo testo sono elencati gli atti votivi e le offerte dedicate a città, a singole divinità o a un gruppo di divinità attraverso una struttura testuale che segue una divisione in sezioni e paragrafi.

Ogni sezione è costituita da due paragrafi, il primo volto a descrivere le immagini cultuali e le offerte compiute per la festività autunnale, il secondo, invece, per le offerte di primavera. La trattazione di ciascuna divinità si apre con un'analisi dettagliata della sua statua cultuale e la descrizione delle festività segue una pratica caratteristica, in base alla quale in autunno il *pithos* è riempito di grano, che è in seguito trasformato in pani all'inizio della primavera. Per la nostra specifica trattazione ci interessa soffermarci sulla sezione Ib §§ 3'-5' (Ro 8''-20'') con il riferimento alla divinità montana Šummiyara, appartenente al pantheon di Ḫatti,⁹⁷ e sulle due sezioni II §§ 11'-12' (Ro 40''-49'') e Vb §§ 19'-20' (rev. 15-24) con il riferimento alla divinità montana Ḫalalazipa.

⁹⁶ [HPM Hethitologie-Portal Mainz \(uni-wuerzburg.de\)](http://HPM.Hethitologie-Portal.Mainz.uni-wuerzburg.de) e Cammarosano 2018: 229-246.

⁹⁷ V. *supra* Capitolo 1.1 p. 17.

Per quanto riguarda la sezione sul monte Šummiyara, il testo ittita⁹⁸ è il seguente:

§ 3'

- 8 HUR.SA[G^šu]-um-mi-[i]a-ra-a[š^{šic}-pá]t² GIŠ[TUKUL ...]
9 IŠ-[T]U U₄.SA[K]AR ZABA[R] š/i-tar ú-nu-wa-an-zi ...]
10 1 UGU-kán' 1 AL[A]M LÚ A[N.BA]R [...]
11 še-¹er¹-š*i*-kán 1 TI₈¹MUŠEN AN.BAR [... É DINGIR-LIM^(?)]
12 ú-e-[d]a-an-zi 3 BÁN ZÍZ x[...]

§ 4'

- 13 1 GIM¹-an-ma zé -e-ni 1 DÙ¹-r[i ...]
14 IŠ-TU NINDA.GUR₄.RA iš-^hu-u-wa-[an-zi ...]
15 1 DUG^ha-né-eš-[š]a-a-aš KAŠ [...]
16 1 BÁN ZÌ.DA 1¹ DUG^hu-u¹-[pár ...]

§ 5'

- 17 GIM-an-ma [h*a*-mi-iš-kán-za DÙ-ri ...]
18 DUG^har-š[i ...]
19 1¹ x[...]

(possible break of 1-2 lines)

Traduzione:

§3' (Ro 8'–12') Mount [Šu]mmiyara: a m[ace (?) ... they adorn (it)] with bronze moon crescent(s) and (sun) di[sk(s) ...] on (it) 1 statuette (or: image) of a man, of iron [...] on it an eagle of iron [... a shrine (?)] they build, 3 BÁN-measures of wheat [...] Mount Šummiyara

§4' (Ro 13'–16') When autumn comes [...] with loaves of bread [they] pou[r (read: they pour wheat) ...] 1 jug of beer [...] 1 BÁN-measure of flour, 1 bow[1 ...]

§5' (Ro 17'–20') When [spring comes ...] the pith[os ...]
(fragmentary)⁹⁹

⁹⁸ Il testo riportato è tratto dall'esemplare A3 corrispondente ai primi cinque paragrafi di KUB 38.26; per vedere quanto riportato negli altri due esemplari KBo 70.110 {A2} e KUB 38.23 {A3} si veda [HPM Hethitologie-Portal Mainz \(uni-wuerzburg.de\)](http://HPM.Hethitologie-Portal.Mainz.uni-wuerzburg.de).

⁹⁹ Cammarosano 2018: 233;235.

In § 3' la divinità montana Šummiyara, come spesso le altre divinità montane, è rappresentata da una mazza (^{GIŠ} TUKUL) decorata con i simboli astrali in bronzo della luna crescente e del disco solare (*šittara/i*). L'offerta viene simbolicamente elargita alla mazza, sopra la quale poggia una statuetta accompagnata dall'aquila in ferro, collocata in un tempio e alla quale sono votate tre misure *BÁN* di grano.

Il paragrafo successivo (§ 4') descrive le offerte dedicate durante la festività autunnale, in cui si dice che all'arrivo dell'autunno vengono offerti liquidi (una brocca di birra), grano (una misura *BÁN* di farina) e una ciotola di qualche altro ingrediente che non si riesce a identificare perché il testo è lacunoso.

Nell'ultimo paragrafo (§ 5'), infine, dovevano probabilmente essere descritte le offerte fatte in primavera, ma anche in questa sezione il testo risulta troppo frammentario.

La prima sezione (II §§ 11'-12' (Ro 40"-49")) riguardante il monte Ḫalalazipa è la seguente:

§11'

21 [... ^{N]A+^ΓZI.KIN^{HLA} pé-dan_x ḫar-kán¹-zi EZEN₄ zé¹-na-aš kat-ta ḫa-am-ma-an-kán-z[i]}

22 [...]BI EZEN₄^{HLA} DI₁₂-ŠI an-na-al-la-an pé-dan_x ḫar-kán-zi

23 [... N]I ^{HUR.SAG}ḫa-la-a-la-zi-pa-an ^{GIŠ}TUKUL IŠ

TU ^{URUDU}U₄.SAKAR ^{URUDU}š_i-tar[ú-nu-wa-an-zi]

24 [UGU 1 ALAM AN.BAR LÚ GUB 1 še-kán DÙ-zi^(?) UG]U TI₈^{MUŠEN} AN.BAR GAM UR.MAḪ GIŠ DÙ-an-zi É DINGIR-LIM DÙ-an-zi

25 [... n BÀN ZÌ.D]A 1 ^{DUG}ḫa-ni-iš-ša-aš KAŠ ^{GIŠ}ZAG.GAR.RA 2 BÀN ZÌ.DA 1 DUG KAŠ aš-ša-nu-um-ma-aš ^{r^D7sic}[UTU-ŠI] ^{r^{ME}sic-iš¹}

§12'

26 [ma-a-an ḫa-mi-iš-kán-za DÙ-ri ^{DUG}ḫar-ši ŠA^(?) ^{HUR.SAG}ḫa-l]a-^Γa-la¹-zi-pa ke-nu-wa-an-zi ½ BÀN ZÌ.DA 1 ^{DUG}ḫa-ni-iš-ša-aš KAŠ ^{GIŠ}ZAG.GAR.RA

27 [n BÀN ZÌ.DA n DUG KAŠ aš-ša-nu-um-ma-aš ^{DUG}ḫar-ši ma-a]l-

¹la¹-an-zi ḫar-ra-an-zi lu-kat DINGIR-LUM kar-pa-an-zi
28 [^{NA4}ZI.KIN kat-ta pé-dan_x-zi NINDA.GUR4.RA ^{DUG}ḪAR-ŠI GAM-an
pé-e] ḫar-kán-zi 1 UDU ^{NA4}ZI.KIN ḫu-u-kán-zi
29 [... ^{DUG}K]A.GAG aš-ša-nu-um-ma-aš an-na-al-la-an
30 [DINGIR-LUM EGIR-pa pé-dan_x-zi n ^{NINDA}dan-na-aš pár-ši-
ia^(?) KAŠ-i]a BAL-an-ti DINGIR^{MEŠ} pu-la-aš pé-[d]an_x ḫar-kán-zi

Traduzione:

§11' (Ro 40''–44'') (a new section begins) [... the] stelae they have “brought.” They fix the autumn festival. They have brought [...] the spring festivals, in place since of old. [... They adorn] Mount Ḫalalazipa—a mace—with copper moon crescent(s) and copper (sun) disk(s); [on (it) they make a statuette of iron, of a man, standing, 1 šekan (in height). (?)] They make [on top] (of it) an eagle of iron, at the bottom (of it) a lion of wood. They build a shrine. [... n BĀN measure(s) of flo]ur, 1 jug of beer at the altar; 2 BĀN-measures of flour, 1 vessel of beer (are) the provisions. His [Majesty] instituted (it).

§12' (Ro 45''–49'') [When spring comes], they open [the pithos (?) (for) Mount Ḫal]alazipa. ½ BĀN measure of flour, 1 jug of beer at the altar; [n BĀN-measure(s) of flour, n vessel(s) of beer (are) the provisions. They gri]nd (and) mill [the (wheat of the) pithos (?)]. The next day they take up the god [(and) bring (him) down to the stela. They pre]sent [loaves of bread of the pithos (to the god)]. They slaughter 1 sheep at the stela. [... K]A.GAG-vessel(s) (of beer are) the provisions—in place since of old. [They bring back the god. They break n loaves of dannaš-bread (?) a]nd (the priest) offers beer. They have “brought” the “deities of the lot(s).”¹⁰⁰

Anche questa volta, nel primo paragrafo del testo (§ 11') si descrive l'immagine cultuale della divinità costituita, come nel caso precedente, da una mazza con i simboli in rame della luna crescente e dei dischi solari e

¹⁰⁰ Cammarosano 2018: 237.

sopra la quale è collocata una statuetta di un uomo in ferro stante, alto 1 *šekan*. Sulla sommità di questa statuetta è posta un'aquila in ferro e al di sotto, invece, un leone di legno. Per adempiere al culto dell'immagine della montagna è stato costruito un tempio, in cui sono collocate offerte di *n* misure *BÁN* di farina e una brocca di birra presso l'altare; due misure *BÁN* di farina e un recipiente di birra costituiscono le provviste. Le offerte descritte sono compiute nel periodo autunnale e l'intero programma è stato stabilito dal sovrano. L'espressione ^DUTU-ŠI *dāiš*, traducibile con "His Majesty has instituted (it)" è molto significativa, in quanto tutte le volte che si risconterà, permetterà di riferire il testo in questione all'età di Tudḥaliya IV, non citato direttamente ma nominato attraverso una formula più generica che sottolinea i cambiamenti e gli aggiustamenti da lui voluti nell'ambito della sua riorganizzazione del culto¹⁰¹.

In § 12' si descrivono le azioni cultuali all'arrivo della primavera: i partecipanti aprono il *pithos*, una misura $\frac{1}{2}$ *BÁN* di farina e una brocca di birra sono posizionate presso l'altare, mentre *n* misure *BÁN* di farina e *n* recipienti di birra ne costituiscono le provviste. In questo caso il testo sull'offerta durante la festa di primavera è più completo: il grano del *pithos* viene macinato, il giorno seguente viene presa la statua del dio e portata giù fino alla stele, al dio sono presentati pani fatti con la farina del *pithos* e viene sacrificata una pecora, si dice che recipienti *KA.GAG* di birra costituiscono le provviste in quel luogo fin dai tempi antichi, gli officianti rompono *n* pani di pane *dannaš* e il sacerdote offre la birra, infine vengono portate le divinità delle sorti.

La seconda sezione dedicata al culto della montagna Ḫalalazipa (Vb §§ 19'-20' (rev. 15-24)) recita in questo modo:

§ 19'

15 ^{[HU]R.SAG} *ha-la-a-la-zi-pa-[aš* ^{GIŠ} TUKUL *IŠ-*

¹⁰¹ Hazenbos 2003: 53.

TU^{URUDU}U₄.SAKAR^{URUDU}š*i-tar*^(?) ú-nu]-wa-an-
 zi U[G]U 1 ALAM AN.BAR LÚ GUB¹ še-kán DÙ-zi
16 UGU TI₈^{MUŠEN} AN.BAR GAM UR.[MAḤ GIŠ DÙ-an-zi ... I-
 NA É DINGIR-LIM ŠA^(?)] D¹⁰ an-da pé-dan_x-zi^{DUG}ḥar-
 ši ŠA 3 BÁN [ZÍZ š]u-uh-ḥa-an-zi
17 1 UDU ½ BÁN ZÌ.DA 1^{DUG}ḥa-ni-[iš-ša-
 aš KAŠ ... G]IŠZAG.GAR.RA 3 BÁN ZÌ.DA 2 DUG KAŠ 1^{DUG}[ḥ]u-[u-
 pár aš-š]a-nu-um-ma-aš
18 ^{D1}UTU-ŠI ME-iš [(vacat)]

§ 20'

19 ma-a-an ḥa-me-eš-kán-za¹ ¹DÙ¹-[ri ... A-NA^{KUR}ḥa-la-la-z]i-
 pa^{DUG}ḥar-ši ke-nu-wa-a[n-z]i (traces)
20 ½ BÁN ZÌ.DA 1^{DUG}ḥa-ni-iš-ša-
 a[š KAŠ^GIŠZAG.GAR.RA n BÁN ZÌ.DA n DUG KA]Š^Š ¹aš-ša-nu-um¹-
 ma-aš^{DUG}ḥ[ar-š]i ¹ma-a^{šic}-la^{šic}1-[an]-zi ḥa[r-r]a-an-zi
21 lu-kat DINGIR-LUM^{NA4}ZI.KIN kat-t[a pé-dan_x-zi ...] (traces)
22 1 UDU^{KUR}ḥa-la-la-zi-pa BAL-an-t[i^{NA4}ZI.KIN ḥu-u-kán-
 zi ...] (traces) [^GIŠZA]G.[GAR.RA]
23 1 PA ZÌ.DA 1^{DUG}KA.GAG aš-ša-nu-¹um¹-[ma-aš ... GIM-an-ma^(?)]
24 ne-ku-uz-zi DINGIR-LUM kar-pa-an-z[i ... 3^{NINDA}dan-na-aš pár-ši-
 ia KAŠ-ia BAL-an-ti^(?)]

Traduzione:

§19' (rev. 15–18) [They ad]orn Mount Ḥalalazip[a—a mace—with copper
 moon crescent(s) and copper (sun) disk(s); (?)] on (it) they make 1
 statuette (or: image) of iron of a man, standing, 1 šekan (in height). [They
 make] on top (of it) an eagle of iron, at the bottom (of it) a li[on of wood].
 They carry Mount Ḥalalazipa; autumn festival (him) [into the shrine of
 (?)] the Storm God. They pour [wheat] into the pithos (with a capacity) of
 3 BÁN-measures. 1 sheep, ½ BÁN-measure of flour, 1 j[ug of beer ... at
 the] altar; 3 BÁN-measures of flour, 2 vessels of beer, 1 b[owl (of beer
 are) the pr]ovisions. His Majesty instituted (it).

§20' (rev. 19–24) When spring com[es, ...] they open the pithos [for
 Mount Ḥalalaz]ipa ... ½ BÁN-measure of flour, 1 ju[g of beer at the altar;
 n BÁN-measure(s) of flour, n vessel(s) of be]er (are) the provisions. They

gr[i]nd (and) mill the (wheat of the) pithos. The next day [they bring] the god dow[n] to the stela [...] (The priest) offers 1 sheep for Mount Ḫalalazipa. [They slaughter (it) at the stela. ... at the a]l[ta]r; 1 PARĪSU-measure of flour, 1 KA.GAG-vessel (of beer are) the provisi[ons]. ... But when (?) evening comes, they take [up the god ... They break 3 loaves of dannaš-bread and (the priest) offers beer (?)].

In § 19' il testo è pressoché identico al testo di § 11', con l'unica differenza che si nomina come tempio in cui vengono compiute le offerte autunnali il tempio del dio della Tempesta.

Anche in § 20' il testo è sovrapponibile a quello in § 12', con un'integrazione del paragrafo precedente per quanto riguarda l'indicazione di una misura *PARĪSU* di farina offerta insieme al recipiente *KA.GAG* di birra e l'indicazione, al sopraggiungere della notte, che la statua viene presa, ma non si capisce per quale scopo perché il testo è lacunoso.

Si possono trarre delle considerazioni generali riguardo al testo analizzato: i culti delle due montagne descritti nella tavoletta sono eseguiti sia in primavera sia in autunno tramite delle offerte specifiche alle immagini, rappresentazione della presenza delle montagne divine durante la cerimonia. Come precisato sopra, le statuette cultuali sono caratterizzate da un repertorio fisso di simboli astrali e animali e la loro presenza nel tempio è indispensabile perché l'offerta sia ricevuta e gradita al dio.

2.2.2. Il culto di Iškiša in CTH 526.25/KUB 38.3

Un altro testo interessante è *CTH 526.25/KUB 38.3*, anch'esso ritrovato a Boğazköy e di periodo imperiale.

Secondo la tipica struttura, già incontrata, è presente una divisione in sezioni e paragrafi, dove, per il nostro precipuo interesse, ai paragrafi §§

5'-6' (ii 6- ii 21) è menzionata la città di Zanzišna e la montagna Iškiša. Il testo dice quanto segue:

§5'

6 INA^{URU} *za-an-zi-iš-na* ^{HUR.SAG!} *iš-ki-[ša-aš]*

7 ¹ DINGIR¹-LIM-tar¹ ALAM GIŠ KÙ.BABBAR GAR.RA LÚ GUB-an

[TÚG] *wa-aš-ša-an ŠA* 1 SIG.KUŠ

8 *ku-un-zi-ia-la-za a-ni-ia-an ŠUM ŠA* LUGAL-kán

9 *ki-im-ra-aš-ša* ¹ hu¹-u-i-tar an-da-an gul-aš-¹ša¹-an

10 IGI^{HI.A} *i-ni-ru-¹uš¹* NA4 KÁ.DINGIR.RA

11 ZAG-na-za ŠU-za ¹ GIŠ TUKUL ZABAR *har¹-zi*

12 GÙB-la-za ŠU-za A-RI-TUM K[Ù.BABBAR T]I₈ ^{MUŠEN} ZU9 AM.SI SI

13 UR.MAḤ ZU₉ AM.SI SI *har-[zi]*

14 1 ^{GIŠ} NAG.NAG 2 SI DÀRA 10 ^{^DUG!(DAB)} *ta-al-la*

15 *Ì.GÁL*-*iš ŠA* DINGIR-LIM

16 É DINGIR-LIM GIBIL-*ši* DÙ-an ^{LÚS} [ANGA-*ši an-na-al-liš*] §

§6'

17 1 ^{GIŠ} NAG.NAG *an-dur-za* [...]

18 NUNDUM^{HI.A} KÙ.SI₂₂ GAR.RA 2 SI [...]

19 ^{GIŠ} TUKUL KÙ.BABBAR TI₈ ^{MUŠEN} KÙ.BABBAR x [...]

20 [(ca. 2 signs)]x KÙ.BABBAR ŠA^{sic} 10 G[ÍN.GÍN ...]

21 [(ca. 2–3 signs)]¹ Ú-NU-TUM¹ [...]

Traduzione:

§ 5' (ii 6–16) In the town of Zanzišna: Mount Iški[ša] (“mountain ridge”): the divine image is 1 statuette of wood, plated with silver, of a man, standing, clothed [(with) a garment], of 1 short cubit, treated? with

kunziyala-(pigment?). The name of the king and animals of the countryside are engraved on (it), (his) eyes (and) eyebrows (are made) of glass. He holds in his right hand a bronze mace; he hol[ds] in his left hand a s[ilver] shield, (with) an eagle of ivory (and) a lion of ivory (inlaid). (Furthermore) there are 1 washtub, 2 ibex horns, (and) 10 talla-vessels (as accoutrements) of the god. For him a new shrine is made; [his] p[riest is in place since of old].

§ 6' (ii 17–21) 1 washtub, inside (it is) [...] (its) rim is plated with gold; 2 horns [...] a silver mace, a silver eagle [...] of silver, of 10 sh[ekels ...] accoutrements¹⁰²

In § 5' è detto che nella città di Zanzišna si trova il monte Iškiša (lett. “cresta montuosa”) e segue, come di consueto, la descrizione del simulacro della montagna: una statuetta di legno, placcata in argento, con gli occhi e le sopracciglia in vetro, di un uomo stante e vestito con una veste, alta un cubito e, come interpreta Cammarosano¹⁰³, trattata con un certo *kunziyala* (possibile pigmento). Sulla statuetta è inciso il nome del sovrano, molto probabilmente Tudḥaliya IV, e degli animali che abitano la regione. Secondo la tipica rappresentazione dei simulacri delle divinità montane, tiene nella mano destra una mazza di bronzo e nella mano sinistra uno scudo in argento, intarsiato con un’aquila e un leone in avorio. È detto, inoltre, che sono presenti un lavatoio, due corna di stambecco e dieci vasi *talla* quali equipaggiamento del dio e che è stato costruito un nuovo tempio appositamente per il dio, nel quale il sacerdote continua a svolgere la sua funzione sin dai tempi antichi.

¹⁰² Cammarosano 2018: 325.

¹⁰³ Cammarosano 2018: 325.

In § 6', invece, molto frammentario, sono elencati ancora una serie di equipaggiamenti della divinità, come un lavatoio, due corna, una mazza in argento, un'aquila in argento e dieci sicli.

Ancora una volta, si riscontrano dei motivi ricorrenti che rispecchiano l'interesse e la volontà programmatica di Tudḥaliya IV espressi dalla sua riorganizzazione culturale: la montagna Iškiša è rappresentata mediante un simulacro, simbolo della presenza della divinità durante la cerimonia, accompagnata dai tipici attributi, più volte analizzati, di queste tipologie di statuette; inoltre, viene sottolineato che il sovrano ha fatto costruire un nuovo tempio per il dio, nel quale il sacerdote, adibito al rituale, potrà continuare a svolgere le sue mansioni liturgiche in un ambiente protetto, che impedirà al tempo e alle avversità atmosferiche di scalfire e rovinare l'immagine culturale del monte.

2.2.3. La “festa per tutti gli dèi LAMMA” in CTH 682

La festa per tutti i LAMMA è un testo (CTH 682) da attribuire sempre all'epoca di Tudḥaliya IV, che istituì una celebrazione generale di tutte le divinità tutelari, con particolare attenzione per le divinità finalizzate a garantire la protezione specifica del sovrano¹⁰⁴. Come si legge nell'articolo di Archi¹⁰⁵, in questa celebrazione è stata effettuata un'operazione teologica tanto elaborata al punto che la festa viene considerata artificiosa e poco rispondente alle reali esigenze del culto. Accanto alla menzione delle diverse tipologie di LAMMA, vengono

¹⁰⁴ Per una questione di scorrevolezza della trattazione ho deciso di attribuire la celebrazione analizzata al sovrano Tudḥaliya IV, anche se abbiamo più volte ricordato che non si può parlare con certezza di un'operazione compiuta proprio dal sovrano in questione, per cui vedi *supra*.

¹⁰⁵ Archi 1975: 93.

nominate anche le montagne, onorate al pari delle altre divinità tutelari. In *KUB* 40.101, Ro 3'- Vo 11¹⁰⁶ si legge:

Ro

- 3 [ŠA^mtu-ut-ḥa-l]i-ia A-NA ḪUR.SAG^{MES!} da-pí-aš
 4 [1^{NINDA}tu-ḥu-ra]-ḫi¹ 1^{UZU}TI GU₄
 5 [A-NA ḪUR.SAG^h]u-ul-la 1^{NINDA}tu-ḥu-ra-i
 6 [1^{UZU}]x A-NA ḪUR.SAG^htu-ut-ḥa-li-ia
 7 [1^{NINDA}tu-ḥu-r]a-i 1^{UZU}da-an-ḥa-aš-ti
 8 [A-NA ḪUR.SA]^Gkam-ma-li-ia 1^{NINDA}tu-ḥu-ra-i
 9 [1^{UZU}ku-d]u-úr *ḪUR*.SAG^hda-a-ḥa
 10 [1^{NINDA}tu-ḥu-r]a-ḫi¹ 1^{UZU}ku-du-úr
 11 [ḪUR.SAG^p]ùš-ku-ru-nu-wa 1^{NINDA}tu-ḥu-ra-i
 12 [1^{UZU}ḥar]-pí-iš ḪUR.SAG^hda-ag-gur-ka₄
 13 [1^{NINDA}t]u-ḥu-ra-i 1^{UZU}ku-du-úr ḪUR.SAG^hḥa-aḥ-ḥar-wa
 14 [1^{NINDA}t]u-ḥu-ra-i 1^{UZU}ḥar-pí-iš ḪUR.SAG^hšar-pa-aš
 15 [] ḫi¹ 1^{NINDA}tu-ḥu-ra-i 1^{UZU}ḥar-pí-ḫi¹iš¹

Vo

- 1 [ḪUR.SAG^{za}]-li-ia-nu-ú 1^{NINDA}tu-ḥu-ra-i
 2 [1^{UZU}ḥar-p]í-iš ḪUR.SAG^hša-re-eš-ša
 3 [KI.MIN^(?) ḫi^Dma-ra-aš-ša-an-da-aš KI.MIN
 4 [ḥa-te-i]n-zu-wa al-da-an-ni
 5 [1^{NINDA}tu-ḥ]u-ra-i 1^{UZU}MAŠ!.SÌL GU₄
 6 [A-NA ḪUR.S]^{AG}kaš-šu-úKaššuD/L.SG KI.MIN
 7 [A-NA ḪUR.S]^{AG}ar-nu-wa-an-da KI.MIN
 8 [A-NA ḪUR.S]^{AG}a-ma-na KI.MIN

¹⁰⁶ Lombardi 1999: 83-84.

- 9 [A-NA ^{HUR.SA}G]G *da-ḫal-mu-na-aš*
 10 [1 ^{NINDA} *tu-ḫu-r*]a-i 1 [^UZU] *ku-du-úr*
 11 [A-NA ^{HUR.SA}G]G? *na-ḫu-[u?]-ḫup?-a-an-ta-aš*

Traduzione:

Ro

- 3 A tutte le montagne di Tudḫaliya:
 4 un pane, una costola di manzo
 5 alla montagna Ḫulla; un pane
 6 [1] alla montagna Tudḫaliya;
 7 un pane, un doppio osso
 8 alla montagna Kammaliya; un pane,
 9 una gamba/coscia alla montagna Taḫa;
 10 un pane, una gamba/coscia
 11 alla montagna Puškurnuwa; un pane,
 12 un *harpi-* alla montagna Takkurka;
 13 un pane, una gamba/coscia alla montagna Ḫaḫḫarwa;
 14 un pane, un *harpi-* alla montagna Šarpa;
 15 [] un pane, un *harpi-*

Vo

- 1 alla montagna Zaliyanu; un pane,
 2 un *harpi-* alla montagna Šarišša;
 3 *idem* alla montagna Maraššanta; *idem*
 4 alla fonte di Ḫatenzuwa;
 5 un pane, una spalla di manzo
 6 alla montagna Kaššu; *idem*

7 alla montagna Arnuwanda; *idem*

8 alla montagna Ammana; *idem*

9 alla montagna Taḫalmuna;

10 un pane, una gamba/coscia

11 alla montagna Naḫuḫupanta¹⁰⁷

Innanzitutto, è importante sottolineare l'assimilazione compiuta da Tudḫaliya IV tra le montagne divinizzate e la categoria divina dei LAMMA, assimilazione che, come sostiene la Lombardi, non trova altre attestazioni nella documentazione ittita. Inoltre, l'elenco di montagne presente in questa celebrazione corrisponde per la maggior parte agli elenchi di oronimi della *Festa del mese*, di tradizione arcaica, con la sola eccezione della montagna Amano, l'odierno Nur Dağlari. Si è pensato, quindi, che lo scriba nella compilazione della sezione delle montagne abbia tenuto presente le invocazioni della *Festa del mese*, al punto che è possibile riscontrare diverse coincidenze tra le due feste per quanto riguarda, per esempio, l'ordine di sequenza degli oronimi stessi. Le montagne Kaššu e Arnuwanda, per esempio, invocate insieme nella *Festa del mese*¹⁰⁸, qui sono menzionate una di seguito all'altra, come anche Ḫaḫarwa-Zali(ya)nu, tra le quali, però, in questo contesto, è inserita la montagna Šarpa, collocata nell'Anatolia centro-meridionale di area luvia; la menzione di quest'ultima, infatti, rappresenta un'aggiunta postuma fatta dallo scriba nel tentativo di rispondere alla nuova attuale situazione geografica all'epoca di Tudḫaliya IV e di attuare l'unificazione culturale di tradizioni culturali e religiose differenti, voluta dallo stesso sovrano.

All'interno di *CTH 682* si trovano anche divinità tutelari in relazione a montagne specifiche, attestate per le montagne Šaluwanda, Šarpa, Šunnara, Tudḫaliya, Iškiša e Kitawanda e riferite a contesti molteplici.

¹⁰⁷ McMahan 1991: 126 s.

¹⁰⁸ *KBo 3, 26 +, IV, 5'*, v. *supra* p. 13.

Entrando nello specifico, le montagne Šaluwanda, Šarpa e Šunnara sembrano riferirsi, insieme ai LAMMA con cui sono menzionate (Karaḥna, Karši e Ḥapantali), a una tradizione luvia della zona centro-meridionale, dove le tre montagne sono collocate. Le montagne Tudḥaliya e Iškiša, nell'Anatolia settentrionale, invece, sono messe in relazione a divinità tutelari artificiose e preposte alla sicurezza della persona del Labarna. Sulla base dei suoi studi, la Lombardi sostiene che la menzione di divinità tutelari connesse alle montagne, rispetto a quella di fiumi e città, sia estremamente sporadica: oltre alla presente festa, tali divinità sono nominate in una festa di primavera per Tapala¹⁰⁹, in una festa per Taḥa¹¹⁰ e come “divinità tutelari delle montagne” (HUR.ŠAG^{MEŠ}-aš^DLAMMA-aš) in un’*evocatio* kizzuwatnea medio-ittita¹¹¹. Dall’analisi di questi riferimenti, emerge che la tradizione relativa ai geni delle montagne appartiene alla zona centro-meridionale del paese ittita, estesa poi per analogia a montagne dell’area settentrionale che prima non conoscevano questo fenomeno. Tale operazione, voluta dal sovrano Tudḥaliya IV in un’ottica di omogeneizzazione di tradizioni e pratiche speculative all’interno dell’impero, è possibile sulla base della ideologia precedente che, nella tradizione ḥattica-anatolica, conferisce alle montagne un ruolo difensivo del paese e della regalità. Un’operazione speculativa simile si evince, anche, nell’iscrizione geroglifica KARAKUYU 2, dove il re fece scrivere il nome di quattro montagne: Šarpa, Šunnara, Šaluwanda e Tudḥaliya. La lettura di quest’ultima montagna desta delle problematiche perché, se Laroche¹¹² e Hawkins¹¹³ propongono di leggere “la montagna Tudḥaliya della città di Ḥattuša”, esiste un’interpretazione diversa per cui bisogna intendere “la città di Ḥattuša di Tudḥaliya”. La prima lettura

¹⁰⁹ V. sotto cap. 2.5.

¹¹⁰ KUB 59, 13, II, 7'-10'.

¹¹¹ KUB 15, 34, III, 50.

¹¹² HH 109 e 113.

¹¹³ Hawkins 1995: 24-25.

permette di spiegare la presenza di questa montagna come elemento dell'ambito culturale nel contesto della celebrazione della “festa per tutti i LAMMA” e permette, inoltre, di superare le difficoltà di ordine geografico date dal fatto che le tre montagne precedenti sono tutte da ubicare lontane dalla capitale allo scopo di unificare i culti montani di aree diverse. Ma l'ambiguità interpretativa è comunque un segnale dello stretto legame tra il sovrano e la relativa montagna, che secondo alcuni studiosi potrebbe essere collocata addirittura all'interno della capitale, cosicché la montagna Tudḫaliya assurga a rappresentazione del territorio nord-anatolico e della sua antica tradizione religiosa.

2.2.4. La festa AN.TAḪ.ŠUM^{ŠAR} in CTH 604

Il programma quotidiano della festa AN.TAḪ.ŠUM^{ŠAR}, descritto in *CTH 604*, nella sua redazione principale (*KBo 10.20 A*) risale all'epoca di Tudḫaliya IV e presenta alcuni paragrafi dedicati al culto di due montagne specifiche: Tapala, celebrata nel ventottesimo giorno, e Puškurunuwa, celebrata dal giorno trentaduesimo al trentaquattresimo.

L'AN.TAḪ.ŠUM^{ŠAR} era una festa itinerante celebrata in primavera in varie località dell'Anatolia centrale, anche se diverse cerimonie si svolgevano direttamente nella capitale Ḫattuša. Essa è costituita da una serie di festività minori indipendenti, che all'epoca imperiale raggiungono un totale di trentotto giorni di celebrazioni e presenta l'elenco dei numerosi *loci numinosi* che dovevano essere visitati, secondo un ordine ben preciso, nel corso della festività¹¹⁴. Per la nostra trattazione, è interessante soffermarci sulla descrizione dei giorni ventottesimo e trentaduesimo-trentaquattresimo, dedicati, come visto, al culto di due montagne.

¹¹⁴ Steitler 2020: 318.

La celebrazione per la montagna Tapala nel ventottesimo giorno della festa era indicata nel calendario (A, III, 40) mediante una formula molto concisa: *lu-uk-kat-ti-ma-az LUGAL-uš^{HUR.SAG}ta-pa-la-an DÙ-zi* “E il giorno seguente il re celebra la montagna Tapala”. Come sostiene la Lombardi¹¹⁵, un’indicazione così generica lascia intendere che la celebrazione non prevedesse una visita alla montagna, ma che si svolgesse all’interno della capitale, probabilmente in un tempio, come argomentato da Popko e Taracha¹¹⁶, i quali, inoltre, indicano come tavoletta del giorno ventottesimo il testo *KBo* 30, 69. In questa tavoletta la montagna è onorata quale appartenente a una specifica cerchia divina, che comprende Maliya il Tapala, il LAMMA delle Pleiadi, Wašumma e Kurtalli, cerchia divina in parte documentata anche in *KUB* 20, 85 (+) 48, che riguarda una festa di primavera officiata dalla coppia reale sulla montagna stessa e in cui si trovano la montagna, il LAMMA di Tapala e le divinità maschili Maliya e Wašumma. Secondo Archi¹¹⁷, in entrambi i testi si osserva la stessa intenzione di creare ipostasi divine nell’ambito delle divinità tutelari (LAMMA) e, più in generale, a creare entità divine minori raggruppate intorno a una divinità maggiore, che rispecchierebbe una concezione di origine luvia. La Lombardi sostiene che la mancanza di una visita diretta della montagna da parte del sovrano fosse dovuta alla sua collocazione lontana dalla capitale: essa, infatti, sulla base del suo nome luvio, della sua assenza nei testi di tradizione antico-ittita e della sua cerchia divina appartenente al Sud anatolico, era probabilmente situata nell’Anatolia meridionale, nell’area di cultura luvia. Se Tapala è invocata nella redazione A del sommario dell’AN.TAḪ.ŠUM^{ŠAR} dell’epoca di Tudḫaliya IV, non è possibile verificare se sia presente anche nella redazione B (*KUB* 30, 39 +) della stessa festa redatta sotto Muṣili II, in quanto tale sezione

¹¹⁵ Lombardi 1999: 85.

¹¹⁶ Popko -Taracha 1988: 82-113.

¹¹⁷ Archi 1979: 7-12.

è perduta. La differenza che si riscontra tra le due redazioni è relativa alla lunghezza complessiva della festa, che nella redazione A è di trentotto giorni e in quella B di trentacinque. Tudḫaliya IV può aver apportato delle modifiche e degli ampliamenti alla celebrazione, tra cui si inserisce anche festa per la montagna Tapala sempre nel tentativo di attuare un'unificazione di tradizioni culturali differenti. Infatti, risulta difficile giustificare, nel corso di una festività circoscritta al territorio dell'Anatolia centrale intorno alla capitale ittita, la celebrazione di una montagna così lontana, se non attraverso il nuovo programma religioso voluto dal re.

A differenza della montagna Tapala, le celebrazioni per la montagna Puškurunuwa, menzionata anche nella festa per tutti gli dei LAMMA (CTH 682)¹¹⁸, vedono la presenza della coppia reale in *loco* e si svolgono su ben tre giornate, dalla trentaduesima alla trentaquattresima. In entrambe le redazioni A e B del testo CTH 618, sono riportate le prescrizioni culturali a proposito di queste tre giornate, in cui si legge:

nam-ma LUGAL MUNUS.LUGAL-*aš* I-NA É^D LAMMA / [*pa*]-*a-an-zi* KAŠKAL-*an-na da-ra-an-zi* HUR.SAG *pùš-k[u-ru-n]u-wa-an / da-a-iš-ti-an-zi* // [*l*]*u-uk-kat-ti-ma* LUGAL-*uš* URU *ḫa-it-^ˆta^ˆ še-eš-zi* []-*ma-aš-ša-an / ša-ra-a* HUR.SAG-*i pi^ˆ-e-^ˆda^ˆ-[an-zi]* //

Traduzione: Poi il re (e) la regina si [re]cano nel tempio della divinità tutelare; (qui) annunciano (determinano) la strada: caricano (includono) la montagna Pušk[urunu]wa. // Il giorno seguente il re pernotta nella città di Ḫaitta, ma [si] porta [...] sulla montagna. // Il giorno seguente il re (e) la regina si recano alla montagna e la sua festa (ha luogo); e per dormire in [Ḫaranaši] (il re) v[a].

La montagna Puškurunuwa è da ubicare sulla strada che conduce da Ḫattuša alla città di Zippalanda¹¹⁹ e in virtù della sua ubicazione appartiene

¹¹⁸ Cfr. Cap. 2.4.

¹¹⁹ Del Monte-Tischler: 324 s.

a un'antica tradizione nord-anatolica¹²⁰. Il culto di Puškurunuwa, attestato in rituali antico-ittiti anche nella forma hattica di Waškurunuwa, si è mantenuto nel corso del tempo e deve essere stato percepito di grande importanza, dal momento che la montagna veniva visitata mensilmente da parte del sovrano¹²¹ e diverse volte nel corso dell'anno liturgico.

Sulla visita a Puškurunuwa sono state ritrovate alcune tavolette giornalieri dell'età di Tudḫaliya IV: *KUB 25, 18* e *IBoT 1, 1 (CTH 618)*.

La prima descrive come atto culturale compiuto dal sovrano, una volta giunto sulla montagna, una libagione a dei cervi, seguita da una cerimonia di offerte e libagioni ai *luoghi sacri* del tempio. L'offerta al cervo è significativa nella misura in cui il cervo rappresenta in Anatolia l'animale simbolo dei LAMMA, il cui culto, testimoniato dalle evidenze iconografiche, testuali e dalle incisioni geroglifiche, si intensifica proprio sotto il regno di Tudḫaliya IV¹²²; non a caso, la coppia reale, prima di recarsi alla montagna, compie una visita al tempio della divinità tutelare nella capitale, da cui parte la strada per Puškurunuwa, in quanto, come indicato dal sommario della festa, la visita al tempio di LAMMA e l'ascesa alla montagna rappresentano un rituale unitario e consequenziale. Se, quindi, Puškurunuwa continua ad essere venerata sin dall'età più antica, con Tudḫaliya IV acquisisce un'una nuova valenza religiosa, di origine luvia, secondo la quale le montagne sono equiparate alla categoria divina dei LAMMA.

Nel secondo testo *IBoT I, 1*, invece, è descritta una cerimonia libatoria per le divinità più importanti del *pantheon* nazionale (la dea del Sole di Arinna e Mezzulla, il dio della tempesta e il dio della tempesta di Zippalanda, il dio della tempesta del cielo e il dio della tempesta della vita). La cerimonia

¹²⁰ V. *supra* cap. 1.1.

¹²¹ *KUB 22.27*

¹²² Per un approfondimento sul legame di Tudḫaliya IV e il culto del dio-cervo v. Hawkins 2006: 49-76.

libatoria successiva è dedicata alla montagna Puškurunuwa, che viene associata ad altre divinità, quali Ninurta, la dea del Sole di Arinna, il dio della tempesta e Idari “re della montagna”. Alla cerimonia partecipano alcuni dignitari *BE-LU*, che si inseriscono nell’azione rituale uno per volta, fino a raggiungere il numero di sette. La dinamica del cerimoniale è fortemente connessa a quella delle invocazioni delle montagne nella *Festa del mese* (*CTH 591*), in cui dignitari EN ÉRIN^{MEŠ} si inseriscono nell’azione rituale con un inchino di fronte al simulacro della montagna e formando alla fine uno schieramento. In questo caso, l’entrata in scena riguarda i dignitari *BE-LU*, dignitari di alto rango, legati alla persona del re, che non si limitano ad assistere alla liturgia, ma ne prendono attivamente parte. A differenza della montagna Tapala, il cerimoniale per la montagna Puškurunuwa si riallaccia alle antiche tradizioni hattiche-anatoliche, in base alle quali le montagne sono in stretto rapporto con l’ideologia della regalità e del potere. Ma in *IBoT 1, 1*, ancora una volta in linea con il progetto di amalgamazione religiosa cercata da Tudḫaliya IV, si trovano divinità di altri ambiti religiosi: accanto alla dea del Sole di Arinna e al dio della tempesta, sono menzionati Ninurta, divinità guerriera di origine mesopotamica, e Idari “re della montagna”, identità divina non attestata altrove e interpretata da Haas¹²³ come un mitico personaggio sacro connesso alla montagna, una sorta di re-sacerdote di tradizione antica, garante della fertilità del territorio montagnoso. Secondo la Lombardi, tuttavia, data la mancanza di prove di una tradizione locale come quella descritta da Haas, è più probabile che Idari sia una creazione artificiosa fatta all’epoca di Tudḫaliya IV per associare alla montagna Puškurunuwa un nume tutelare secondo la pratica meridionale di tradizione luvia.

¹²³ Haas 1994: 182 s.

2.2.5. Il culto delle montagne divine Mawaliya e Aštīapa in Kp 15/7

La tavoletta Kp 15/7, ritrovata a Kayalıpınar e anch'essa di età imperiale, costituisce l'inventario di diversi santuari, la maggior parte dei quali situati in un complesso noto come il "Palazzo degli Antenati" di Šamuḫa, palazzo (É.GAL *huhhas*) che è stato poi identificato con la "Casa del Nonno di sua Maestà" (È *ABI ABI* ^dUTU-ŠI), conosciuta grazie ai testi di Boğazköy. In tale struttura, infatti, erano stati costruiti, nella città di Šamuḫa, nell'Anatolia orientale, i santuari di numerose divinità, che avevano una stretta connessione con la città di Boğazköy.

Le divinità venerate erano molte, tra le quali Ištar/Šawuška di Šamuḫa (§ 1), il dio della tempesta di Aleppo e Ḫebat (§§ 2-3) e il dio della tempesta di Zippalanda (§ 6'), ma di particolare interesse nel nostro specifico caso sono i paragrafi §§ 21'''-23''', in cui sono elencati i culti delle stele e i corrispondenti rituali delle montagne divine Mawaliya e Aštīapa. È comunque interessante ricordare la sezione dell'inventario che menziona "la festività del voto di Kantuzili", di cui è celebrata la prima parte, mentre la seconda viene trascurata. Un'ipotesi possibile è l'attribuzione del voto, che la festività celebra, al sacerdote Kantuzili, un principe reale che giocò un ruolo importante in un momento storico di grande difficoltà per la città di Šamuḫa durante il regno di Tudḫaliya III (di cui era probabilmente fratello) e la cui preghiera, arricchita di motivi tipici della Mesopotamia, è stata tramandata negli archivi della capitale ittita fino ai regni di Ḫattušili III o Tudḫaliya IV. Se si accetta, dunque, tale associazione, anche se non dimostrabile, ci si troverebbe di fronte a un esempio significativo dell'intreccio tra storia politica e credenze religiose della città.¹²⁴

¹²⁴ Cammarosano 2018: 402-403.

Il testo in ittita che descrive le montagne divine Mawaliya e Aštiapra riporta:

§22'''

- 31 ^{ḪUR}.SAG *ma-wa-li-ia-aš šu-up-pí-eš¹-šar* SAG.DU-i-ši-kán ^{ḪUR}še-er¹
32 1 GIŠ-ŠÍ GUB-ri šu-up-pí-eš-[ni?] ^{SISKUR} a-pí-ia pé-eš-[kán-zi]
33 A-NA ^{D10} URU *ma-wa-li-ia* ^{SISKUR} INA MU 3^{KAM} a-pí-ia SUM-an-
[zi]
34 ^{ARAD} ^{MEŠ} É.GAL d10 ^{URU} *ḫu? -u? ¹-la-na* DÙ-zi

lo. e.

§23'''

- 1 ^{ḪUR}.SAG¹ *aš-ti-ia-ap-ra-aš šu-up-pí-eš¹-šar¹*
2 1 ^{NA} ₄ZI.KIN GUB-ri SISKUR *šu-up-pí-aḫ-ḫu-w[a-aš]*
3 ^{LÚ} ^{MEŠ} <^{URU}> *aš-ta-ru-ut-ta* ^{SUM} ¹-zi ^{ḪUR}.SAG-kán *ḫa-aš-¹pa¹-[an-
za]*
4 *pa-ra-a-aš ¹tar² -na²¹-an-za*

Traduzione:

§22''' (iv 31'–34') The šuppieššar of Mount Mawaliya (or: Mount Mawaliya: a šuppieššar). On top of him stands 1 tree. [They regularly] perform the ritual [for?] the šuppieššar there. [They] perform the ritual for the Storm God of Mawaliya there, in the 3rd year. The servants of the Palace of the Storm God of Ḫulana?? celebrate (it).

§23''' (lo. e. 1–4) The šuppieššar of Mount Aštiapra (or: Mount Aštiapra: a šuppieššar). 1 stela stands. The men Aštarutta perform the ritual of purificat[ion]. The mountain [has been] cleared, it has been released.¹²⁵

¹²⁵ Cammarosano 2018: 411; 413.

In §22^m è detto che si celebra regolarmente il *šuppiešsar*¹²⁶ (luogo consacrato) del monte Mawaliya e, il terzo anno, il dio della tempesta di Mawaliya. Sopra il monte si erge un albero e la cerimonia è fatta dai servi del Palazzo del dio della tempesta di Ḫulana.

In § 23^m, invece, è celebrato il *šuppiešsar* del monte Aštiapra, dove è collocata una stele e viene compiuto il rito di purificazione da parte del cosiddetto “uomo di Aštarutta”. La montagna, probabilmente sempre per volontà del sovrano Tudḫaliya IV, è stata ripulita e liberata.

Questi due brevi paragrafi del rituale rappresentato in *Kp 15/7* sono un altro esempio di culto per le montagne dell’Anatolia, rivitalizzato all’epoca di Tudḫaliya IV. La localizzazione precisa delle due montagne Mawaliya e Aštiapra non è ancora stata identificata, ma si può presumere che si tratti di montagne non troppo lontane dalla città di Šamuḫa, poiché si descrive che cosa si trova sulle montagne e, nel caso di Aštiapra, l’azione di pulizia e liberazione che è stata compiuta e che presuppone una visita in *loco* della montagna.

2.2.6. L’amministrazione templare della città di Karaḫna e il culto della montagna Kantahuya e Šakutunuwa in KUB 38.12 e 38.15

Come ultimo testo della serie finora proposta, la tavoletta KUB 38.12, di cui KUB 38.15 è un duplicato, ritrovata a Boğazköy e risalente all’età di Ḫattušili III o Tudḫaliya IV, contiene un inventario molto interessante dei culti della città di Karaḫna e una lista dettagliata del clero e dei funzionari dei templi, offrendo così una visione interna e da vicino della vita culturale di tali luoghi sacri. Grazie a questa testimonianza, si ha la possibilità di studiare non soltanto le azioni rituali e la concezione della divinità a cui

¹²⁶ Il termine è un nominativo neutro che sembra riferirsi ai *loci numinosi*, cfr. Cammarosano 2018: 415. Il CHD riporta i due possibili significati del termine: 1. “consacrazione/stato consacrato/purezza rituale” nelle espressioni *šuppiešni/šuppiyašni ḫanda*; 2. “luogo consacrato”, che può essere riferito a piscine o altri luoghi, come nel caso analizzato (“luogo consacrato del monte Mawaliya” e in seguito “luogo consacrato del monte Aštiapra”).

era rivolta la cerimonia, ma anche la riorganizzazione che fu attuata intorno ad alcuni santuari della città e all'amministrazione templare, che oltre ad essere formata da uomini del culto (^{LÚ.MEŠ}*hazziwitašši-*), quali sacerdoti, *GUDU* sacerdoti, la sacerdotessa della divinità madre e donne *katra*, presenta un'articolazione complessa di altre figure indispensabili per il funzionamento dell'intero apparato templare, i cosiddetti dipendenti del tempio (^{LÚ.MEŠ}*hílamatta/i*), comprendendo scribi, divinatori, cantori, cuochi, coppieri, portatori di lance, portieri, cantori *šahtarili*, banditori, suonatori *arkammi*, birrai, fornai, portatori d'acqua, addetti alle pulizie, auguri, vasai, cuochi addetti alla produzione di una sorta di "porridge" e scalpellini.

Per quanto riguarda le montagne divine, il primo paragrafo del testo (I 1-27) riporta, dopo un lungo elenco degli addetti al tempio del dio cervo di Karahna e delle festività che qui vengono celebrate, un brevissimo accenno all'esistenza di una festa per la montagna Kantahuya e Šakutunuwa, come si legge:

- 1 [A-NA] ^{ᵀᵀ}KAL ^{URU}ka-ra-^ᵀaḫ^ᵀ-na KÙ.BABBAR ^ᵀKÙ.SI₂₂¹ kap-pu-u-wa-an 2 É DINGIR-LIM-ši
- 2 [an-d]ur-za IŠ-TU ^{LÚ}KÙ.DÍM ^{LÚ}BUR.GUL SIG₅-aḫ-ḫa-an
- 3 [^{LÚ}.MEŠ]NAM.RA-ši kap-pu-u-wa-an-te-eš 4 PAP 5 ^{LÚ.MEŠ}ḫi-lam-ma-ti-eš-ši-kán
- 4 ^ᵀpa^ᵀ-ra-a DAB-an-za an-na-al-li-eš-ši 9 ^{LÚ.MEŠ}ḫi-lam-ma-ti-eš
- 5 ki-nu-na-aš-ši-kán 9 ^{LÚ.MEŠ}ḫi-lam-ma-at-tin an-na-al-la-aš É-aš
- 6 EGIR-an-da pa-ra-a DAB-er na-aš 18 ^{LÚ.MEŠ}ḫi-lam-ma-ti-eš
- 7 an-na-al-la-aš É-aš 8 É-TUM-ma PAP ÉRIN^{MEŠ} ša-ri-wa-an
- 8 ki-nu-un IŠ-TU É.GAL-LIM EGIR-an-da SUM-er
- 9 ^{LÚ.MEŠ}GUB.AN-ma-aš-(š*i*)-kán ^{LÚ}_{GIŠ}ŠUKUR ^{LÚ}NI.DUḫ ^{LÚ}_{GIŠ}BANŠUR ^{LÚ}GALA
- 10 ^{LÚ}pal-wa-tal-la-aš ^{LÚ}ar-kam-mi-ia-la-aš ^{LÚ}MUŠEN.DÙ ^{LÚ}BAḫAR₅

11 ʿpa¹-ra-a DAB-er ŠU.NÍGIN 26 LÚ.MEŠ¹hi-lam-ma-ti-
eš ŠÀ 1 LÚGUDU₁₂

Ro I

12 ʿ1¹ LÚDUB.SAR 1 LÚDUB.SAR.GIŠ 1 LÚḪAL 2 LÚNAR 1 LÚ_{GIŠ}BA
NŠUR

13 ʿ3¹ LÚMUḪALDIM 2 LÚSAGI.A 1 LÚ_{GIŠ}ŠUKUR 1 LÚNI.DUḪ

14 ʿ1¹ LÚGALA 1 LÚ¹pal-wa-tal-la-aš 1 LÚ¹ar-kam-mi-ia-la-aš

15 1 LÚKÚRUN.NA 2 LÚNINDA.DÙ.DÙ 1 LÚ A ŠA KUŠ.LÁ 2 LÚKISA
L.LUḪ

16 1 LÚMUŠEN.DÙ 1 LÚBAḪAR₅ 1 LÚ E-PIŠ BA.BA.ZA

17 LÚ.MEŠ¹hi-lam-ma-at-ti-eš LÚ.MEŠ¹GUB.BA¹-ḫa ŠA É GIŠ.KIN.TI-ši-kán

18 an-da DAB-an-za EZEN₄^{MEŠ}-ši GIŠ.^(ḪUR)gaš-tar-ḫa-i-ta tar-ra-u-wa-
ʿan¹

19 NINDA.GUR₄.RA UD-MI-ši EZEN₄ ITU^{KAM} 11 EZEN₄-ši MU^{KAM}-
aš me-e-ia-na-aš

20 ʿŠÀ¹ 1 EZEN₄ GAL 1 EZEN₄ tag-ga-an-ti-pu-ú 1 EZEN₄ še-e-li-ia-aš

21 1 EZEN₄ ḫar-na-ia-ia-aš^{ŠAR} 1 EZEN₄ GIŠ¹TIR 1 EZEN₄ zé-e-na-an-da-
aš

22 1 EZEN₄ ZU-UN-NI 1 EZEN₄ e-eš-ša-ia-aš 1 EZEN₄ ^{ḪUR.SAG}kán-ta-
ḫu-ia-aš

23 1 EZEN₄ GIŠ¹GEŠTIN túḫ-šu-u-wa-aš MU-aš me-ia-na-aš

24 1 EZEN₄ ^{ḪUR.SAG}ša-ku-tu-nu-wa I-NA MU 3^{KAM}-an e-eš-ša-an-zi

25 ʿḫal¹-ku-e-eš-šar-ši MU-aš me-ia-na-aš kiš-an pé-eš-kán-zi 7 GU₄^{MEŠ}

26 [n] ʿUDU^{ḪI.A¹} 1 ME 55 PA tar-ša-an ma-al-la-an 3 PA ʿGEŠTIN¹

27 [(ca. 4 signs)]n.KAM ʿEZEN₄¹ ITU^{KAM} Û A-NA ʿ3¹ E[ZEN₄ (space
for a few signs)]

(column breaks off, lower half of the column lost)

Traduzione:

The silver (and) gold [for] the Stag God of Karaḥna have been recorded. The [in]side of his shrine has been repaired by the goldsmith (and) the stonecutter. The transportees (allotted) to him have been recorded ... (*here belong one or more signs illegible for the scribe who copied the tablet, perhaps detailing the number of transportees allotted to the temple*). His temple employees have been selected: formerly there were 9 temple employees, now they have selected 9 additional temple employees of the old temple: that makes 18 temple employees of the old temple. 8 households ... (again the scribe could not copy one or more signs) They have now provided additional *šari(ku)wa*-troops from the Palace. Further, they have selected his *standing-men*: spear-holder, gatekeeper, butler, *šaḥtarili*-singer, crier, *arkammi*-player, augur, (and) potter. Total: 26 temple employees, including 1 GUDU-priest, 1 scribe, 1 scribe-on-wood, 1 diviner, 2 singers, 1 butler, 3 cooks, 1 cup-bearer, 1 spear-holder, 1 gatekeeper, 1 *šaḥtarili*-singer, 1 crier, 1 *arkammi*-player, 1 brewer, 2 bakers, 1 water-carrier, 2 cleaners, 1 augur, 1 potter, (and) 1 porridge-maker. His temple employees and *standing-men* of the House of the Craftspeople are included (in the count). His festivals are established according to a *gaštarḥaida* writing board: for him (there are) the daily (offering of) loaves of bread, the monthly festival, (and) 11 annual festivals. Among them 1 “big festival,” 1 *taggantipu*-festival, 1 festival of the grain pile, 1 festival of the *ḥarnayaya*-plant, 1 festival of the grove, 1 autumn festival, 1 rain festival, 1 *eššayaš*-festival, 1 festival of Mount Kantahuya, (and) 1 festival of the grape harvest are annual, (whereas) they celebrate 1 festival of Mount Šakutunuwa every 3rd year. They regularly provide the annual cultic supplies as follows: 7 oxen, *n* sheep, 155

PARĪSU-measures of dried milled (grain), 3 *PARĪSU*-measures of wine [...] monthly festival, and for 3 fest[ivals ...] (breaks off) (large gap).¹²⁷

La città di Karaḥna era un importante centro di culto, che gravitava attorno alla capitale provinciale di Šamuḥa ed è stata identificata oggi con la città turca di Sulusaray (Carana/classica Sebastopolis), in Anatolia¹²⁸. In questo testo è interessante leggere un'approfondita rassegna di tutte le figure impiegate per il buon mantenimento delle strutture templari e per l'adempimento delle cerimonie rituali, tra le quali, ancora una volta, non manca l'attenzione per le montagne divine. Nel colofone della tavoletta, inoltre, sono nominati settecentosettantacinque funzionari templari, numero che non trova paralleli nel *corpus* degli inventari cultuali. L'esistenza stessa di un duplicato della tavoletta (*KUB 38.15*) testimonia l'importanza, a livello cultuale, della città in questione. Un altro aspetto insolito che si riscontra è dato anche dall'uso frequente di espressioni impersonali, come “loro hanno fatto” o “loro hanno fornito”, che si sostituiscono all'uso di espressioni riferite alla figura del sovrano (“Sua Maestà”) e il rinnovo delle immagini di culto e la costruzione di nuovi santuari sono solitamente espressi tramite l'impiego di una forma verbale al passato, dove il ricorso al presente imperfettivo (*weteškanzi* in rev. iii 13') serve quasi a rendere l'idea che il processo delle misure di realizzazione prese in precedenza è ancora in fieri¹²⁹.

2.2.7. Il culto della montagna Za'tarziyaš in CTH 521/KBo 12.56

Un breve riferimento alla montagna Za'tarziyaš (I 12'-14') compare nel testo *CTH 521/KBo 12.56*, che è probabilmente ancora dell'età di Tudḥaliya IV, in quanto la formula ^DUTU-ŠI *dāiš*, traducibile con

¹²⁷ Cammarosano 2018: 421; 423.

¹²⁸ Cammarosano 2018: 416.

¹²⁹ Cammarosano 2018: 416-432.

l'espressione "His Majesty has instituted (it)", compare in I 1 1'. In questo frammento sono menzionati tre nomi di persona che permettono di avvalorare ulteriormente l'ipotesi di una datazione all'epoca di Tudḫaliya IV. In realtà, se i primi due nomi non sono particolarmente utili dal punto di vista prosopografico, in quanto Ašmišarrumaš (I 4') (probabilmente un supervisore) ha come unica e sola attestazione neo-ittita questo testo, mentre tutte le altre attestazioni derivano da testi medio-ittiti, e Miḫamaruš (I 9'), responsabile dei beni preziosi del tempio, non occorre altrove, il nome Armazitiš (I 8'), responsabile della costruzione del tempio, possiede molte più attestazioni, la maggior parte delle quali sono riconducibili all'età di Ḫattušili III e Tudḫaliya IV¹³⁰. Imparati ha suggerito che sotto questo nome si identifichino l'augure, il principe e lo scriba, funzioni che co-occorrono in altri nomi di persona, mentre per van den Hout l'identificazione tra augure e scriba non è dimostrata.

Per quanto riguarda l'attestazione della montagna Za²tarziyaš, il testo ittita riporta quanto segue:

12 [D²Z]a²-²ta²-ar-zi-ya ḪUR².SAG² D²LAMMA x[

13 x-x ú-nu-ua-an²-zi U[GU²?-]ŠU² ALAM² KÙ².BABBAR² l?[+ x
še-kán²

14 [GA]M-ŠU² UR.MAḪ AN.BAR D²LAMMA² x[

Traduzione:

12 [Z]a²-tarziyaš, a mountain. LAMMA ... [

13... they adorn. On [top of(?)] him (there is) a statue of silver, of 1 [+ x
šekan(?)

14 [Undem]eath him (there is) a lion of iron. LAMMA ... [¹³¹

¹³⁰ Imparati, Carratelli 1988: 79-94 e van den Hout 1998: 70-71.

¹³¹ Hazenbos 2003: 55.

Siamo in presenza di un brevissimo accenno alla statua della montagna, che segue la tipologia delle statuette delle divinità montane: non si legge la descrizione del simulacro, che sappiamo soltanto essere fatto in ferro e sotto il quale è posto un leone in ferro. Questa sezione del testo doveva presentare probabilmente, oltre alla descrizione della statua della montagna, anche una descrizione di un LAMMA, che compare in I 12' e 14'.

2.2.8. I culti delle montagne *Huḫušnaš*, *Arnuwandaš*, *Paḫašunuwaš*, *Šinipala*, *Kuduwaš*, *Maš[-* e *Šu-n[i]²-p]a²-waš* in CTH 530

Sotto la categoria di CTH 530 rientrano una serie di frammenti riferiti a più montagne. Si tratta di testi ascrivibili al periodo di Tudḫaliya IV per la menzione del sovrano secondo la formula generica di “His Majesty has instituted (it)”.

Il primo testo è VS 28.111, dove compaiono più formule che fanno riferimento alla volontà del sovrano, come ^DUTU-ŠI *dāiš* (“His Majesty has instituted (it)”) in Ro 17', Rev. 8', 18', 26' e ^DUTU-ŠI *SIxSÁ-it* (His Majesty has determined) in Rev. 7', 17', 25'. In Ro 16' la formula ^DUTU-ŠI è poco chiara e potrebbe essere letta ^DUTU-ŠI *AŠ-KU-[UN]²* (“I, His Majesty, have establi[shed (?)]”) oppure semplicemente, presupponendo un errore dello scriba, potrebbe essere interpretata come ^DUTU-ŠI *SIxSÁ-it*.

Il testo tratta del culto delle divinità in varie città e presenta una struttura a doppio paragrafo per ciascuna divinità, in cui il primo menziona la città presa in esame e le divinità di riferimento e presenta una parte introduttiva che enfatizza la costruzione delle statue e dei templi e l'istituzione di vasi *ḫarši* stabilite dal sovrano, il secondo, invece, elenca le offerte per la festa di autunno e di primavera. In Ro 16'- Rev. 6, nella città di [x²-]ap/tup-

pinašḫapa(n) sono oggetto di culto il dio della tempesta e la montagna
 Ḫuḫušnaš:

16 [^{URU}x[?]-]ap/tup-pí-na-aš-ḫa-pa-an ^{DU} ^{HUR.SAG}Ḫu-ḫu-uš-na-aš
 ALAM^{HIA} É. DINGIR-LIM-ya ^{DUTU-ŠI AŠ-KU-} [UN[?]

17 [2[?] PA ZÍ]Z ^{DU} 2 PA ZÍZ ^{HUR.SAG}Ḫu-ḫu-uš-na ^{DUG}ḫar-ši ^{DUTU-ŠI}
 ME-iš

18 [GIM-an-k]án zé-ni A-NA ^{DU} ^{HUR.SAG}Ḫu-ḫ[u-u]š-na-^{ya} ^{DUG}ḫar-ši šu-
 uḫ-ḫa-^{an}-zi 1 ^{PA}[?] ^{DU}

19 [1 PA[?] ^{HUR.}^{SAG}Ḫu-ḫu-uš-^{na} BAL-an-zi ¹ PA ZÌ.DA 1 DUG KAŠ
^{GIŠ}ZAG.GAR.<RA->ni

20 [1 PA ZÌ.DA] ¹ ^{DUG}ḫu^{-p}[ár KAŠ]aš-nu-ma-aš ^{GIM}-a[n
]DI₁₂-ŠI DÙ-ri[!] ^{DUG}ḫar-ši ḫé-ša-an-zi 3 NINDA.KU₇ ^{DU}

21 [3 ^{HUR.SAG}Ḫu-ḫu-uš-n]a ^{DUG}ḫa-ni[-š]a-aš ^{GIŠ}ZAG.GAR<RA>ni PA
 ZÌ.DA 1 ^{DUG}ḫu-up-pár KAŠ aš-nu-ma-aš

22 [] ^{DUG}[ḫar-š]i ma-^{al}-la-an-zi
 ḫar-ra-an-zi

(End of column)

Rev.

1 [] ^{DUG}ḫar-ši aš-š[a-nu-

2 [] ^{DUG}ḫa[r-ši 1 BÁN ZÌ.DA 1 ^{DUG}[ḫu-up-pár
 K]AŠ ^{GIŠ}ZAG.GAR.RA-n[i] ² ^{BÁN} ZÌ.DA 2 DUG.KA.GAG

3 [aš-nu-ma-aš DINGIR^{MEŠ} NA⁴ZI.KI]N pé-e-tan_x-zi 2 NINDA tar-na-aš
 pár-ši-an-zi EZEN₄ ḫa-an-da-an-za

4 []x[]x[-k]án DI₁₂-ŠI ša-ra-a ša-an-ḫe-eš-k[á]n-zi nu-uš-ši
 EZEN₄ DUMU.MUNUS^{HIA}

5 [e-e]š-šu-u-wa-an ti-an^{!?}-zi^{!?} 1 ^{UDU}-kán BAL-zi 1 PA ^{ZÌ}.^{DA} 1
^{DUG}ḫa-ni-ša-aš KAŠ ^{GIŠ}ZAG.GAR.RA

6 [2 B]ÁN ZÌ.DA 2 GUG KAŠ [aš-n]u-ma-aš

Traduzione:

16 [(The town of) x(?) -] ap/tup-pinašḫapa(n). Stormgod (and) (mountain) Ḫuḫušnaš. I(?), His Majesty, have establi[shed(?)]the statues and the temple.

17 [2 *PARĪSU* of whea]t for the Stormgod, 2 *PARĪSU* wheat for (mountain) Ḫuḫušnaš, a *ḫarši(-vessel)*: His Majesty has instituted (it).

18 [When] in autumn they pour into the *ḫarši(-vessel)* for the Stormgod and for (mountain) Ḫuḫ[u]šnaš, they offer 1 *PARĪSU*[?] to the Stormgod

19 [(and) 1 *PARĪSU*[?] to] (mountain) Ḫuḫušnaš. (There are) 1 *PARĪSU* of flour (and) 1 vessel of beer on the alta<r>.

20 [(There are) 1 *PARĪSU* of flour (and)]1 *ḫupp[ar(-vessel)]* of beer]for provision. Whe[n] it becomes spring, they open the *ḫarsi(-vessel)*. (There are) 3 (loaves of) sweet bread for the Stormgod

21 [(and) 3 for (mountain) Ḫuḫušn]aš. (There is) a *ḫane[šš]a(-vessel)* on the alta<r>. (There are) 1 *PARĪSU* of flour (and) 1 *ḫuppar(-vessel)* of beer for provision.

22 [] They mill (and) grind the [*ḫarš*]i(-vessel).

(End of column)

Rev.

1 []pro[vide for the]*ḫarši(-vessel)*[

2 []*ḫa*]rši(-vessel), 1 *SŪTU* of flour (and) 1 [*ḫuppar(-vessel)* of b]eer o[n] the altar. (There are) 2 *SŪTU* of flour (and) 2 vessels of KA.GAG-beer

3 [for provision.] They carry[the gods to the *ḫuwaš*]i(-stone). They break 2 (loaves of) bread of a *tarna-*. The festival (has been) taken care of.

4 []they search through[] above in spring. The girls begin(?) to celebrate

5 the festival for him/her. They offer 1 sheep. (There are) 1 *PARĪSU* of flour (and) 1 *hanešša*-vessel of beer on the altar.

6 (There are) [2 *S*]*ŪTU* of flour (and) 2 vessels of beer for [prov]ision.¹³²

In questa sezione del testo si sottolinea che il sovrano ha stabilito nella città di [x'-]ap/tup-pinašhapa(n) le statue e i templi per il dio della tempesta e per la montagna divina *Huḥušnaš*. Si offrono due misure *PARĪSU* di grano al dio della tempesta e alla montagna e un vaso *harši*, secondo le prescrizioni del re.

Con l'arrivo dell'autunno si versa grano nel vaso *harši* e si offre una misura *PARĪSU* di farina ad entrambi gli dèi. Una misura *PARĪSU* di farina e un recipiente di birra sono posti presso l'altare, mentre una misura *PARĪSU* di farina e un recipiente *huppar* di birra ne costituiscono le scorte.

Al sopraggiungere della primavera, si apre il vaso *harši*, si offrono tre pani dolci al dio della tempesta e alla montagna e si colloca un vaso *hanešša* presso l'altare, le cui provviste sono formate da una misura *PARĪSU* di farina e un vaso *huppar* di birra. Si macina il grano del vaso *harši* e si fornisce l'altare di un vaso *harši*, una misura *SŪTU* di farina e di un recipiente *huppar* di birra, con due misure *SŪTU* di farina e due vasi *KA.GAG* di birra come scorte. Si portano le divinità presso la pietra *huwaši* e si rompono due pani della misura *tarna*. La festa è stata curata in ogni dettaglio e, elemento nuovo finora non ancora incontrato, una ragazza celebra la festa per lui/lei (probabilmente riferiti alle divinità), offrendo una pecora, una misura *PARĪSU* di farina e un vaso *hanešša* di birra

¹³² Hazenbos 2003: 60-61.

collocati sull'altare, con due misure *SŪTU* di farina e due recipienti di birra come scorte.

È interessante che in questo frammento la divinità montana *Ḫuḫušnaš* sia accostata al dio della tempesta a sottolineare il legame che quest'ultimo possedeva con le montagne. Inoltre, non bisogna dimenticare che il dio della tempesta rappresentava uno dei più importanti dei del pantheon e il fatto che esso, nella città di *[x²-]ap/tup-pinašḫapa(n)*, sia venerato insieme alla montagna, secondo quanto sancito dal sovrano, permette di desumere, ancora una volta, l'importanza che il culto delle montagne doveva rivestire nell'ideologia ittita.

Un altro testo appartenente alla categoria *CTH 530* è *KBo 26.182*, dedicato alla celebrazione della montagna *Arnuwandaš*. Si tratta di un'altra tavoletta in cui è riportata la formula *^DUTU-ŠI dāiš* in I 3, che ricorda l'intervento del sovrano nell'istituzione e nella rivitalizzazione dei culti presi in esame. Il colofone menziona la città di *Malimal[iya* (IV 8') e la montagna *Arnuwandaš* (IV 9'), presente anche nella festa per tutti gli dei *LAMMA*¹³³. Sfortunatamente il testo è molto frammentario in alcuni punti e non è leggibile, oltre che nel colofone, il nome della città o della montagna, ma si può presumere che le offerte elencate siano da riferire alla celebrazione in occasione della festa di autunno e di primavera per la divinità montana *Arnuwandaš*. Possiamo leggere:

Ro I

1 []x ALAM *an-na-la-za Ú-UL e-eš-ta* x[

2 []x-mi *^DUTU-ŠI-at DÙ-at ŠA É.DINGIR-LIM ^DUTU pé-da-an-z[i[?]*

3 []xx x[]xx *^DUTU-ŠI-kán ^{DUG}ḫar-ši ŠA 3 BÁN ZÍZ da-a-i[š]*

4 [] 1 *^{DUG}ḫa-ni-ša-aš KAŠ ^{DUG}ḫar-ši šu-ḫa-wa-aš*

¹³³ Cfr. Cap. 2.4.

- 5 [ma-a-a]n-ma ḥa-meš-ḥa-an-za DÙ-ri te-et-ḥa-a-i ^{DUG}ḥar-ši-kán ge-nu-wa-an[-zi]
- 6 []x-ya 1 ^{rDUG}ḥa-ni-^rša^r-an KAŠ ^{DUG}ḥar-ši ge-nu-wa-aš ^{DUG}ḥar-ši ma-la-an-zi ḥar[-ra-an-zi]
- 7 [l]u-kat-ma-^rkán^r DINGIR-LUM^{PÚ} ^ral^r[-d]a-^ran^r-ni-ya GAM^{pé-tan_x-zi} NINDA.GUR₄.RA ^{DUG}ḥar-ši PA-NI[
- 8 pé-e ḥar-kán-^rzi^r EGIR-an ^{MUNUS.MEŠ}ḥa-az-ga-ra-i i-ya-ta-ri[
- 9 DINGIR-LUM-kán PA-NI PÚ-TI wa-ar-pa-an-zi PA-NI ^{GIŠ}ZAG.GAR.RA-ni [A-NA DINGIR-LIM]
- 10 TÚG-TUM še-er ar-ḥa da-an-zi nu-kán 1 UDU BAL-an-zi ^{GIŠ}ZAG.GAR.RA-^rni^r[
- 11 ^{MUNUS.MEŠ}ḥa-az-ga-ra-i GURUN-i pa-iz-zi a-li-il ú-da-an-zi x[
- 12 za-nu-wa-an-zi šu-up-pa ti-an-zi NINDA.GUR₄.RA ^{DUG}ḥar-ši-aš pár-ši[-an-zi]
- 13 mar-ḥa-an ip-pí-an ti-an-zi BI-IB-R[U^{HLA}-kán šuwanzi/šunnanzi]
- 14 me-ma-al PÚ-TI GAM-an-da šu-ḥa-an-z[i]
- 15 3 BÁN ZÌ.DA 2 DUG KAŠ aš-ša-nu-ma-aš x[
- 16 DINGIR-LUM-ma-aš-kán du-uš-kán-zi ne-ku-u[z me-ḥu-ni DINGIR-LAM]
- 17 ar-ḥa pé-tan_x-zi ^{GIŠ}ZAG.GAR.RA-ni ta[-ni-nu-an-zi]
- 18 ŠU.NÍGIN 1 UDU 3 BÁN ZÍZ 3 BÁN ZÌ.DA 2 DUG ^rKAŠ^r[
- 19 ŠU.NÍGIN 7 EZEN₄ ŠÀ 4 EZEN₄ an-na-l[i[?]-iš[?]
- 20 2 GUD ŠÀ 1 GUD an-n[a-l]i[?][-i]š[?][
- 21 []x x ti[
- Rev. IV
- 1 x x x x[
- 2 pé-tan_x-zi ^{GIŠ}ZAG^r.^rGAR^r.^rRA^r ^rNINDA^r.^rBA^r.^rBA^r. [ZA
- 3 BI-IB-RU-kán šu-un-[n]a-an-zi ŠA-x[
- 4 ŠU.NÍGIN 2 UDU ŠÀ 1 UDU[an-na-l]i[?]-is[?] x ^rya^r[
- 5 2 ^rBÁN^r ^rZÌ^r.DA 1 DUG.KA.GAG 1 DUG[] x x[]x[

6 *an-na[-l]i* [-iš[?]
7 *TUP-PU Ú UL QA-TI* [
8 a) a) URU *Ma-li- 'ma 'l[i-ya*
9 EZEN₄MEŠ HUR.SAG *Ar-nu-wa-an-da* [
10 'zi [-i]n- 'na 'an-te-e[š
(Rest of column in bad state; probably without script)

Traduzione:

Ro I

1 [] ... formerly there was no statue ... [
2 [] ... His Majesty made it. The[y][?] bring (it) into the temple of the Sun Deity.
3 [] ... [] ... His Majesty has institut[ed] a *ħarši(-vessel)* of 3 *SŪTU* of wheat
4 [] 1 *ħanešša(-vessel)* of beer for (the festival of) pouring into the *ħarši(-vessel)*).
5 But [whe]n it becomes spring (and) it thunders th[ey] open the *ħarši(-vessel)*
6 [] ... 1 *ħanešša (-vessel)* of beer for (the festival of) opening the *ħarši(-vessel)*. They mill (and) gri[nd] the *ħarši(-vessel)*.
7 The [n]ext day they carry the deity down to the w[e]ll. They hold thick bread (and) a *ħarši(-vessel)* up before[
8 The *ħazgarai(-women)* go behind[
9 They wash the deity in front of the well. Before the altar they take up
10 the garment [from the deity]. They offer 1 sheep. On the altar[

- 11 The *ḥazgarai*(-women) go to the fruit. They bring a flower ... [
- 12 they cook. They put down meat. [They] brea[k] thick bread into⁷ the *ḥarši*(- vessel)s[
- 13 They put down *marḥa*- and *ippia*-. [They fill] the rhyto[ns
- 14 The[y] pour meal down into the well.[
- 15 3 *SŪTU* of flour (and) 2 vessels of beer for provision, ... [
- 16 They entertain the deity. [At the time of] sunset they carry [the deity]
- 17 home (and) pl[ace] (him) on the altar.
- 18 Sum: 1 sheep, 3 *SŪTU* of wheat, 3 *SŪTU* of flour, 2 vessels of beer[
- 19 Sum: 7 festivals, of which 4 festivals of ol[d(?)
- 20 2 oxen of which 1 ox of o[l]d(?)[
- 21 [] ... [
- Rev IV
- 1 ... [
- 2 they carry. The altar, barley porrid[ge] bread(?) [
- 3 They fil[l] the rhytons ... [
- 4 Sum: 2 sheep, of which 1 sheep [of ol]d(?)
- 5 2 *SŪTU* of flour, 1 vessel of KA.GAG-beer, 1 vessel[] ... [] ... [
- 6 of ol[d(?)
- 7 Unfinished tablet[
- 8 (the town of) Malimal[iya
- 9 The festivals of (mountain) Arnuwandaš[

10 f[i]nishe[d]¹³⁴

In assenza di una statua della divinità, il re ha stabilito che fosse costruito un simulacro, che questo fosse posto nel tempio del dio del Sole e che vi fosse elargita un'offerta, le cui componenti non sono comprensibili con esattezza a causa della frammentarietà del passo: si può leggere, soltanto, un recipiente *harši*, al cui interno sono state versate tre misure *SŪTU* di grano e la quantità di birra di un recipiente *hanešša*.

All'arrivo della primavera e dei tuoni, si apre il vaso *harši*, il cui grano viene macinato. Anche questa sezione del testo è frammentaria e non permette di avere un elenco completo delle offerte stabilite. Il giorno successivo la statua del dio viene portata al pozzo insieme al pane spesso e a un vaso *harši*. Per la prima volta, oltre alla ubicazione della statua presso un pozzo e non sotto un pioppo, come visto sino adesso, si incontra la presenza delle donne, protagoniste di questo cerimoniale: le donne *hazgarai* seguono la processione e lavano la statua di fronte al pozzo; dopo averla lavata e averne preso la veste, la collocano sull'altare, dove viene poi posta frutta e sacrificata una pecora, la cui carne viene cotta e poi offerta. Le donne spezzano pane spesso, posano *marḥa* (una pietanza)¹³⁵ e *ippia* (un tipo di pianta, possibile vite)¹³⁶, riempiono i *rythons* e versano carne nel pozzo, insieme a tre misure *SŪTU* di farina e due recipienti di birra come scorte (ma l'elenco delle provviste è lacunoso). Intrattengono la divinità, che al tramonto viene riportata nel tempio in città.

Viene riportata, inoltre, una somma delle offerte: una pecora, tre misure *SŪTU* di grano, tre misure *SŪTU* di farina e due recipienti di birra sono le offerte leggibili. Si legge anche una somma delle festività: sette festività, di cui quattro antiche. In I 5-17 si descrive la sola festività di primavera e

¹³⁴ Hazenbos 2003: 70-71.

¹³⁵ Hazenbos 2003: 247-248.

¹³⁶ Hazenbos 2003: 238.

di conseguenza, come suggerisce Hazenbos¹³⁷, è possibile che questa tavoletta appartenesse a una serie di più tavolette che nella loro totalità descrivevano le sette festività menzionate in I 19, supposizione ulteriormente avvalorata dalla presenza dell'indicazione “non finita” nel colofone della tavoletta (IV 7'), che fa comprendere che questa non dovesse essere l'ultima tavoletta della composizione.

I testi *KUB 57.102* e *KUB 51.33*, appartenenti alla categoria di testi *CTH 530*, presentano entrambi la descrizione del culto per la montagna *Paḥašunuwaš*. Nel primo caso, in cui il riferimento all'intervento del sovrano nell'istituzione di tale rito si trova in IV 11' con la consueta espressione ^DUTU-ŠI *dāiš* e (parzialmente restaurato) in IV 17', le celebrazioni per la montagna sono trattate in IV 15'-26':

15 'ma'-'a'-an A-NA ^{KUR}Pa-ḥa-šū-nu-wa EZEN4.ITI DÙ-zi l+x[

16 [x DU]G.KA.GAG 1 DUG KAŠ 1 DUGḥu-u-up-pár KAŠ É ^mI-y[a-aš-šur¹³⁸ peškit

17 [ki-n]u-un-ma-at KUR-TI SUM-zi ^DUTU-ŠI ME-iš DINGIR-LU[M

18 [^{GIŠ}Z]AG.GAR.RA-ni ta-ni-nu-an-zi ^{LÚ}SANGA-kán 1 UDU 'BAL'-t[i ^{GIŠ}ZAG.GAR.RA]

19 [ḥu-]u-kán-zi šu-up-pa ti-an-zi NINDA.GUR4.RA pá[r-š]i-an-[zi BI-IB-RU-kán]

20 [šū-]u-wa-an-zi ḥal-zi-ri GAL^{HL.A}-kán' 'aš'-'ša [-nu-an-zi GAL^{HL.A}-kán]

21 [IG]I-zi-aš GAL^{HL.A} SIxSÁ-an-te-eš x[

22 ma-a-an 'A'-NA ^{HUR.SAG}Pa-ḥa-šū-n[u-wa

23 [^KU]^{[R} Pa-ḥ]a-šū-nu-wa HUR.SAG-i pé-t[anx' -zi?

24 [-]zi-pu-liš-ša-za SUM-zi [

25 []x NÍG.ÀR.'RA' x x x[

¹³⁷ Hazenbos 2003: 68.

¹³⁸ Nominato precedentemente nello stesso testo in I 10' e restaurato da A. Archi sulla base del testo *KUB 51.33* I 15'.

26 []x x[

Traduzione:

15 When they celebrate the monthly festival for (mountain) Paḥašunuwaš,
l+x[

16 [x vesse]ls of KA.GAG-beer, 1 vessel of beer, 1 *huppar*(-vessel) of beer
the house of Iy[aššur for used to deliver.

17 [No]w, however, the district will deliver it regularly; His Majesty has
instituted (it). The deit[y

18 they place on the [a]ltar. The priest offer[s] one sheep. They [slau]ghter
(it)

19 [at the altar]. They put down meat. Th[ey] br[ea]k thick bread. They
[fi]ll

20 [the rhytons]. One calls. [They] provi[de] for the cups[.

21 The cups are made in accordance with the first [cups].

22 When for (mountain) Paḥašun[uwaš

23 [they(?)] car[ry](?) (mountain) [Paḥ]ašunuwaš to the mountain[

24 [] ... will deliver regularly [

25 [] ... groats ... [

26 [] ... [

Si può dividere il passo in due sezioni, dedicate ciascuna a una festività
differente. La prima in IV 15'-21', anche se frammentaria in diversi punti,
elenca le offerte presentate per la festa mensile in onore della montagna
Paḥašunuwaš, x vasi KA.GAG di birra, un recipiente di birra e un vaso
huppar di birra dalla casa di Iyaššur, che compare nel testo preceduto dal
determinativo di persona e deve fare riferimento al nome di un officiante.

Il distretto consegna un'offerta e si sottolinea che il sovrano ha stabilito tale tipo di cerimoniale. La statua della divinità viene posta presso l'altare e il sacerdote sacrifica una pecora e ne offre la sua carne, si spezza pane spesso, si riempiono i *rytha* e alla chiamata di un preposto si provvede alle coppe, che sono dette essere realizzate uguali alle prime coppe. La seconda sezione, invece, in IV 21'-26' è estremamente lacunosa ma si può desumere che tratti di una festa differente sempre in onore della montagna, in occasione della quale la statua del dio montano è portata alla montagna stessa, ma sfortunatamente non è possibile leggere altro.

Il testo *KUB* 51.33 contiene le formule riferite all'intervento del sovrano in I 13' ([GAM-]an *hamakta*, in I 12' (^DUTU-ŠI) e in I 19' (^DUTU-ŠI...[...*dāiš*). Il testo ittita nella sezione I 1'-17' riporta la descrizione della festa per la montagna Paḥašunuwaš, con una lunga lista di offerte cultuali:

Ro I

- 1 []x 'BÁN' 'BAL'-z[i]?
- 2 []x x-[k]án? MUNUS.MEŠ *ha-az-ga-r[a-i*
- 3 []x-kán-zi GÉŠPU *ši-e[n-zi]*?
- 4 []x *peš-ša-an-zi* x x[
- 5 *PA-NI* DINGIR^{MEŠ} *ti-an-zi ne-x[*
- 6 ^{GIŠ}ZAG.GAR.RA *ta-ni-nu-an-zi[*
- 7 1 ZA.ḪUM KÙ.BABBAR *šu-u-wa-an-zi[*
- 8 ^{LÚ}NI.DUḪ *pé-eš-ki-zi '9'?*[
- 9 ^{URU}*Har-pa-an-na-az É.GAL[*
- 10 13 UDU ŠÀ MÁŠ.GAL ^{URU}Z[*i-pa-la-an-da?*
- 11 *pé-eš-kán-zi* 12 UDU 'É' [^mI-ya-aš-šur? *pé-eš-ki-it?*
- 12 *ki-nu-un-ma-at!* IŠ-TU K[UR¹-TI *pé-eš-kán-zi DUTU-ŠI]*
- 13 [GAM-]an *ha-ma-ak-ta* 37[
- 14 ŠA É.GAL *Gaz-zi-ma-r[a*

15 30 PA È ^mI-ya-aš-šur p[é-eš-ki-it ki-nu-un-ma-at]

16 IŠ-TU KUR-TI pé-eš-kán-z[i

17 A-NA EZEN₄ DI₁₂ -ŠI^{KUR}Pa-ḥa[-šu-nu-wa

Traduzione:

Ro I

1 []x SŪTU the[y](?)offer[

2 [] ... The ḥazgar[ai(-women)

3 They[]. (There is) boxing. [They] thrust (a stone)(?)[

4 [] ... they throw . . . [

5 they put down before the gods ... [

6 they place on the altar[

7 they fill 1 cup of silver[

8 the doorkeeper will deliver regularly. 9(?)[

9 from (the town of) Ḫarpanna the palace[

10 13 sheep, of which a he-goat (the town of) Z[ipalanda(?)

11 they will deliver regularly. 12 sheep the house[Iyaššur(?) used to deliver(?).

12 Now, however, [they will deliver] it [regularly] on the cost of the distri[ct. ... His Majesty]

13 has [es]tablished (it). 37[

14 of the palace of (the town of) Gazzimar[a

15 30 PARĪSU the house of Iyaššur [used to] del[iver Now, however,]

16 the[y] will deliver it regularly on the cost of the district.[

17 for the spring festival (mountain) Paḥa[šunuwaš

Si tratta di un altro passo frammentario, soprattutto nella parte iniziale in I 1'-9', che permette di leggere poco riguardo alle offerte dedicate alla montagna, all'intervento delle donne *ḥazgarai*, all'intrattenimento offerto alla divinità mediante combattimenti corpo a corpo, alla collocazione della statua sull'altare, al riempimento di una coppa d'argento e al trasporto da parte del portiere di un'offerta non precisata. Si menzionano come partecipanti alla festa la città di Ḥarpanna e la città di Zippalanda, da cui, a causa della frammentarietà del passo, è possibile ipotizzare che derivassero tredici pecore e un capro da sacrificare per l'occasione. Dodici pecore provengono dalla casa di Iyaššur, presente anche in I 15' e nel testo precedente *KUB 57.102* in I 10' e 16', elemento che fa da collante tra i due testi. È detto, inoltre, che a carico del distretto viene fornita qualche altra offerta e il sovrano ha stabilito che la cerimonia si svolgesse in questo modo. Si nomina anche la città di Gazzimara, sono portate trenta misure *PARĪSU* sempre dalla casa di Iyaššur e qualche altra offerta a carico del distretto, tutto per adempiere al culto della festa di primavera della divinità montana Paḥašunuwaš.

Entrambi i frammenti, collegati tra di loro tramite la menzione della casa di un certo Iyaššur, nominano i culti per la montagna Paḥašunuwaš e descrivono differenti cerimoniali a seconda della festa in questione. Se in *KUB 57.102* l'attenzione è posta sulla descrizione della festa mensile e di un'altra cerimonia, di cui non si è in grado di riconoscere la cadenza annuale, in *KUB 51.33* il cerimoniale descritto riguarda la festa di primavera, dove è interessante sottolineare la comparsa dell'elemento femminile attraverso la partecipazione al rito delle donne cosiddette *ḥazagarai*. Quest'ultime compaiono anche nel testo *KBo 26.182* in I 11, in cui si descrive la festa di primavera per la montagna Arnuwandaš. Si

deduce, quindi, che la presenza delle donne nei rituali finora analizzati sia da ascrivere solo al periodo primaverile, senza riscontri per il loro intervento in feste autunnali o di altre tipologie.

Per continuare l'analisi di testi di periodo imperiale, è interessante soffermarsi anche su *KBo* 13.231, nella categoria di *CTH* 530, che nomina in un breve passaggio la montagna Šinipala. I riferimenti all'intervento del sovrano sono diversi e si presentano sotto forma dell'espressione ^DUTU-ŠI GAM-*an* *ḥamakta* in Ro[?] 3', 11', Rev.[?] 3' e 13', ^DUTU-ŠI GAM-*an* *ḥamaqaš* in Rev.[?] 8' e ^DUTU-ŠI *kinun* in Rev.[?] 9'. I riferimenti alla montagna sono in Ro[?] 8'-12', dove si legge:

8 ḤUR.SAGŠi-ni-pa-la-a[š x +] 1 'EZEN4'. 'ḤI'.A 1 EZEN4 zé-ni e-x[
9 2 PA ZÌ.DA 2 DUG.K[A.G]AG LÚ^{MEŠ} GIŠTUKUL GÍD.DA SUM-*kán-zi*[

10 :*a-ri-ya-*'*ta*'-'*ti*' 1 G[UD]2 'PA' ZÌ.DA 2 DUG.KA.GAG TA
KIS[LAḤ

11 GAM *ú-*'*da*'-'*an*'-'*zi*'[G]AM-*aš pa-an-za e-eš-ta* ^DUTU-ŠI GAM-
a[n ḥa-ma-ak-ta

12 ŠU.NÍGIN '1'[+ x GUD x UDU]6 PA 4 BÁN *tar-ša-an ma-la-an* [

Traduzione:

8 (Mountain) Šinipala[. x +]l festivals. 1 autumn festival ... [

9 2 *PARĪSU* of flour, 2 vessels of K[A.G]AG-beer the Men of the Long
Weapon deliver regularly[

10 From the revenue(?) 1 o[x,]2 *PARĪSU* of flour, 2 vessels of
KA.GAG-beer they bring down

11 from the threshing[floor] It had fallen into disuse. His Majesty
[has established (it).

12 Sum: 1[+ x oxen, x sheep,]6 *PARĪSU* (and) 4 *SŪTU* roasted (and) milled (grain)[¹³⁹

Sebbene si tratti di un breve passo molto frammentario, si riesce a individuare, anche in questo caso, la volontà del sovrano nel ristabilire una serie di culti in onore della montagna Šinipala. Si può leggere soltanto, a causa delle numerose lacune, l'istituzione di due feste, di cui una in autunno e, per la prima volta, si nominano i cosiddetti “uomini dall'arma lunga” che hanno il compito di portare regolarmente in offerta due misure *PARĪSU* di farina e due recipienti KA.GAG di birra. Si dice, inoltre, che dalle entrate sono condotti un bue, due misure *PARĪSU* di farina e due recipienti KA.GAG di birra e che il culto era caduto in disuso e che il sovrano lo ha riportato in vita, tramite le sue indicazioni e prescrizioni rituali. Infine, grazie alla somma finale che viene fatta, le offerte stabilite per la divinità di Šinipala prevedono il sacrificio di buoi e pecore e l'offerta di sei misure *PARĪSU* e quattro misure *SŪTU* di grano macinato.

2.2.9. Il culto della montagna *Kar?-tiun[a(?)* in *CTH 500/KBo 13.246*

Il testo *KBo 13.246* in *CTH 500* è interamente dedicato alla descrizione delle celebrazioni per le feste di autunno e primavera molto probabilmente per la montagna *Kar?-tiun[a(?)*. La consueta formula ^DUTU-ŠI si trova in Rev. 11'. Il frammento si articola nel seguente modo:

Ro I

1 []x LÚ? x[

2 []E'.DINGIR-LI[M

3 [Z]ÍZ ^{DUG}ḥar-ši A-NA ^{KUR?}Kar?-ti-u-n[a(-)

4 [GI]M-an-ma zé-ni ^{DUG}ḥar-ši x[

¹³⁹ Hazenbos 2003: 87.

- 5 A-NA EZEN₄ 'zé'-ni an-na-al-la-aš [
- 6 GIM-an-ma DI₁₂-ŠI DÙ-ri EZEN₄ DI₁₂-ŠI[DÙ-an-zi[?]
- 7 ^{DUG}har-si 'ge'-nu-an-zi ŠE.NAGA-'zi'[
- 8 INA ^{GIŠ}ZAG.GAR.RA da-ni-nu-an-zi 1 UDU.Š[IR^{??}
- 9 hu-kán-zi šu-up-pa ti-'an [-zi
- 10 INA ^{GIŠ}ZAG.GAR.RA ZÍZ ma-al-la[-an-zi
- 11 lu-kat-ti-ma-kán DINGIR-LUM ^{MUNUS.MEŠ}h[aziqara
- 12 pé-tan_x-zi NINDA.GUR₄.RA ^{DUG}har-š[i
- 13 PA-NI DINGIR-LUM ^{NA₄}ZI'.'KIN'[
- 14 x[]x x x x[

Rev.

- 4 [-]aš GUD.M[AḤ
- 5 []'É^{MEŠ} DI[NGIR^{MEŠ?}
- 6 x[]an-na-al[-la(-)
- 7 x[]'a'-aš-š[i[?](-)
- 8 x[
- 9 x[]x[
- 10 ^{KUR}Hu-n[u-
- 11 ^{DUTU}-ŠI-ma[
- 12 i-ya-a[t[?]
- 13 3 BÁN[?] x[

Traduzione:

Ro I

- 1 [] ... a man(?) ... [
- 2 []templ[e
- 3 [w]heat for(?) the harš*i*(-vessel) for (mountain) Kar[?]-tiun[a(?)

- 4 [Wh]en in autumn the *ḥarši*(-vessel) ... [
5 for the autumn festival. Old state. [
6 When it becomes spring,[they celebrate(?)] the spring festival.[
7 They open the *ḥarši*(-vessel). They wash (themselves?)[. ...
8 they put on the altar. 1 ra[m??
9 they slaughter. Th[ey] put down the meat[.
10 [They] mill wheat on the altar[.
11 The next day the *ḥ*[*azqara*-women] carry
12 the deity away. Thick bread for(?) the *ḥarš*[*i*(-vessel)
13 in front of the deity a *ḥuwaši*(-stone)[
14 ... [] ... [

Rev.

- 4 [] ... a bul[l
5 []temp[les(?)
6 ... []Ol[d state.
7 ... [] ... [
8 ... [
9 ... [] ... [
10 (Mountain) Ḥun[u-
11 His Majesty, however,[
12 [has(?)] made[

13 *SŪTU*(?) of ... [¹⁴⁰

Il testo è purtroppo molto frammentario e non restituisce una visione complessiva e coerente del cerimoniale svolto. Dalle poche parole e dalla poche frasi traducibili è possibile comunque cogliere la tipica struttura bipartita con la descrizione prima della festa di autunno e poi della festa di primavera dedicata alla divinità montana Kar²-tiun[a(?), menzionata in Ro I 3'. È interessante che durante il cerimoniale primaverile per la prima volta si faccia riferimento al sacrificio di un ariete in Ro I 8', quando fino a questo momento gli animali offerti in sacrificio erano costituiti principalmente da buoi e pecore, e che in Ro I 11' compaiano le donne *ħazgarai*, sempre nel contesto delle celebrazioni primaverili, con il compito, dopo la macinazione del grano, di portare via la statua del dio.

2.2.10. Il culto delle montagne Kuduwaš, Maš[- e Šu-n[i²-p]a²waš² in CTH 519/KBo 2.8

Il testo *KBo 2.8* in *CTH 519* è considerato uno degli inventari di culto più complessi, anche a causa di diverse righe illeggibili e intraducibili. Questo inventario concerne il culto della città di Parnašša, nonostante il suo toponimo sia citato solo in relazione alla divinità DINGIR GI₆ “divinità della notte”, prominente in questo testo rispetto alle altre divinità menzionate, tra cui la montagna Kuduwaš in I 12, la montagna Maš[- in I 28, le divinità Ĥilaššaš in I 29 e IV 31', ^DIMIN.IMIN.BI in II 20, ^DAMA²-*mamalili* in IV 16' e la montagna Šu-n[i²-p]a²-waš in IV 30'.

Per quanto riguarda la montagna Kuduwaš, essa è citata in un passaggio veloce e purtroppo molto frammentario all'interno di una sezione del testo (I 1-10) dedicata alla descrizione di statue di divinità sconosciute e una

¹⁴⁰ Hazenbos 2003: 66-67.

sezione (I 11-13) in cui si trova un elenco del personale templare e di offerte culturali, come si può leggere:

- 8 []x 1 ALAM LÚ KÙ.BABBAR GUB-*aš* a[?]-x-x-x[
 9 [-]mi-li URUDU4.ŠAKAR š*i-it-tar* URUDU[?] ú[?][-
 10 []x TI₈^{MUSEN} GIŠ^{GIŠ}ZAG.GAR.RA-š*i-kán* du[-
 11 [LÚSANGA[?]-]š*i* MUNUS^{MUNUS}AMA.DINGIR-LIM^{MUNUS}pal-wa-tal-la-*aš* e[-
 12 []x ŠA^{HUR.SAG}Ku-du-wa e-eš-zi KÙ.BABBAR KÙ.GI x[

Traduzione:

- 8 [] ... 1 statue of a man, of silver, standing, ... [
 9 [] ... , a moondisc, a sundisc, copper ... [
 10 [] ... an eagle of wood, the altar for him ... [
 11 [A priest(?)] for him, a š*wanzanna*(-priestess), a palwatalla(-
 woman) ... [
 12 [] ... there is of (mountain) Kuduwaš. The silver (and) gold ... [¹⁴¹

La montagna Maš[-, di cui si riescono a leggere solo le prime lettere del nome, è situata all'interno della sezione del testo (I 17-30), dove si descrive la festa per il fascio della divinità della notte di Parnašša:

- 25 me-mi-ya-an-*kán* [an-d]a kiš-an me-ma-an-zi
 26 TÚG-it-wa ta-az-zi-k[i[?]]-*ma* wa-za x-en ta-ri-ya-an-za[
 27 e-eš-ta ki-nu-un-ma-za x[-]x^{a)}^{a)} ar-*ha* ar-x[]
 28 30 NINDA.GUR₄.RA *ha-az-zi-la-aš* 3 DUG KAŠ x[?] A[?]-NA
 DINGIR- LUM GI₆^{HUR.SAG}Ma-*aš*[?][-
 29 ^DHi[?]-la-aš-š*i* pár-š*i*-ya-an-zi aš-ša-nu-w[a-] wa[?]-ar nu x []
 30 GU₇-zi NAG-zi *ha-az-zi-wi*₅ NU.GÁL

¹⁴¹ Hazenbos 2003: 137.

Traduzione:

25 They speak [concurr]ntly the word as follows:

26 "With a garment(?) ... invoked[... .

27 you were. Now, however, ... away ... [

28 30 loaves of thick bread of a *hazzila-* (and) 3 vessels of beer ... for the Deity of the Night (and) (mountain) Maš[-¹⁴²

29 for *Ḫilaššiš* they break. (There is) provision. And ... [

30 They eat. They drink. There is no rite.¹⁴³

La montagna *Šu-n[i²-p]a²-waš*, invece, è menzionata nella sezione del testo (da IV 28') dove sono numerate una serie di offerte cultuali in un contesto poco chiaro:

28 *ŠA* 'EZEN₄' MUNUS.LUGAL 'EGIR' -*pa-an-ta ti-ya-an-*'te'-e[-

29 7 UDU 1 BÁN BA.BAZA 2 *PA* ZÌ.DA 3 DUG KAŠ 1 UDU *A-NA* DINGIR[

30 1 UDU DINGIR-*LUM* GI₆ ^{URU}*Pár¹-na-aš-ša* 1 UDU ^{HUR.SAG^r}*Šu²-n[i²-p]a² - wa*

31 [1 UDU]^D*Ḫi-i-la-aš-ša-an* ½ BÁN 1 *UP-NI-ya* BA.BA.ZA

32 []*x-ya* ZÌ.DA 2 DUG KAŠ ŠÀ É<.DINGIR>-*LIM-kán*

Traduzione:

28 Of the festival the queen ... [

29 7 sheep, 1 *SŪTU* of barley porridge, 2 *PARĪSU* of flour, 3 vessels of beer. 1 sheep to (god)[

¹⁴² Friedrich e Kammenhuber (1975-1984) 376^b propongono di leggere "la montagna *Šuni[pawa*", citata nel testo in IV 30'.

¹⁴³ Hazenbos 2003: 138.

30 1 sheep (to) the Deity of the Night of (the town of) Panašša, 1 sheep (to) (mountain) Šu-n[i²-p]a²-wa,

31 [1 sheep]to(?) Ȝilaššaš. ½ *SŪTU* and 1 *UPNU* of barley porridge

32 []and [] ... of flour, 2 vessels of beer in the te[mp]le.¹⁴⁴

2.2.11. Quadro riepilogativo

In conclusione, gli esempi di testi finora analizzati, in cui si nomina il culto riferito a una montagna, sono molti e di seguito si propone una tabella riepilogativa:

Montagne	Testi	Epoca	Zona di ubicazione	Corrispondenze
Zali(ya)nuš	<i>CTH 525/KBo</i> 26.188	Imperiale e citato il nome di Tudḫaliya IV	Attuale catena montuosa dell'Ada dağ, Anatolia centro- settentrionale	Citata anche in <i>CTH</i> 591
Malimaliyaš e Ȝarpaḫunaš	<i>CTH 506/ KUB</i> 7.24 + <i>KUB 58.29</i>	Imperiale e citato il nome di Tudḫaliya IV		

¹⁴⁴ Hazenbos 2003: 141.

Halwannaš	<i>CTH 525.23/KUB</i> 25.23	Imperiale e citato il nome di Tudḥaliya IV		
Šummiyara e Ḫalalazipa	<i>CTH 526.22/ KUB</i> 38.26	Imperiale		
Iškiša	<i>CTH 526.25/KUB</i> 38.3	Imperiale		
Ḫulla, Tudḥaliya, Kammaliya, Daḥa, Puškurunuwa, Daqqurka, Haḥarwa, Šarpa, Zali(ya)nu, Šarišša, Kaššu, Arnuwanda, Amana, Daḥalmuna, Naḥuran-x- anta	<i>CTH 682</i>	Imperiale, possibile durante il regno di Tudḥliya IV	Anatolia centrale, con l’eccezione di Amana nell’attuale Nur Daḡlari, Turchia meridionale al confine con la Siria, e Šarpa nell’Anatolia centro- meridionale di area luvia	Oronimi uguali a quelli della <i>Festa del mese</i> in <i>CTH 591</i> , ad eccezione di Amana e Šarpa
Tapala e Puškurunuwa	<i>CTH 604</i>	Imperiale, possibile durante il regno di	La prima Anatolia meridionale; la seconda tra	Puškurunuwa citata anche in <i>CTH 682</i> e <i>CTH 414</i>

		Tudḫaliya IV	Ḫattuša e Zippalanda	
Mawaliya e Ašiapra	<i>Kp 15/7</i>	Imperiale	Non lontana dalla città di Šamuḫa	
Kantaḫuya e Šakutunuwa	<i>KUB 38.12 e KUB 38.15</i>	Imperiale, possibile durante il regno di Ḫattušili III o Tudḫaliya IV		
Zaʔtarziyaš	<i>CTH 521/KBo 12.56</i>	Imperiale, possibile durante il regno di Tudḫaliya IV		
Ḫuḫušnaš, Arnuwanda, Paḫašunuwaš Šinipala	<i>CTH 530/VS 28.111 CTH 530/KBo 26.182 CTH 530/ KUB 57.102 e KUB 51.33</i>	Imperiale, possibile durante il regno di Tudḫaliya IV		Arnuwanda citata anche in <i>CTH 682 e CTH 591</i>

	<i>CTH 530/KBo</i> 13.231			
Kar?- tiun[a(?)	<i>CTH 500/KBo</i> 13.246	Imperiale, possibile durante il regno di Tudḫaliya IV		
Kuduwaš Maš[Šu-n[i?- p]awaš	<i>CTH 519/KBo</i> 2.8	Imperiale		

3. Le montagne nella letteratura non religiosa

Le montagne sono protagoniste non soltanto in testi appartenenti alla sfera religiosa, di cui nei capitoli precedenti abbiamo analizzato alcuni esempi, ma anche in altre tipologie testuali, dove l'attenzione si concentra sul ruolo della montagna nella sua qualità fisica di ostacolo naturale e non sulla sua natura divina. Se nella *Festa del mese (CTH 591)*¹⁴⁵ le montagne sono invocate come elementi protettori della famiglia reale ittita e fondatori della stessa ideologia della regalità secondo una concezione hattica di origine nord-anatolica¹⁴⁶, nei testi non religiosi, invece, sono menzionate soprattutto per la pericolosità e per l'instabilità che esse rappresentano.

Ritengo, quindi, interessante approfondire in questo capitolo tale ulteriore significato assunto dalle montagne nella letteratura non religiosa e ho intenzione di analizzare, in particolare, tre esempi testuali, che considero significativi al fine di evidenziare il motivo ostativo della montagna nel raggiungimento di un obiettivo prefissato, che può essere o la conquista da parte del sovrano ittita di un territorio al di là di una catena montuosa o il ripristino dell'ordine e della stabilità politica in zone montuose abitate da popolazioni difficili da sottomettere o, infine, il tentativo di dissuadere altri sovrani dall'arrischiarsi a condurre campagne militari in territori montuosi, confinanti con quelli ittiti.

3.1. La Cronaca di Puḫānu: un testo sull'attraversamento del Tauro?

Come primo esempio di testo non religioso incentrato sul tema della montagna-ostacolo, cronologicamente più antico, propongo la Cronaca di Puḫānu, già accennata nel capitolo 1¹⁴⁷.

¹⁴⁵ Cfr. *supra* cap. 1.

¹⁴⁶ Lombardi 1996, per cui cfr. *supra* cap. 1.

¹⁴⁷ Cfr. *supra* cap. 1.2.

Il testo è stato oggetto di numerosi studi e di diverse interpretazioni, per le quali rimando a Gilan¹⁴⁸: Soysal¹⁴⁹ ritiene che si tratti di un'opera storiografica unitaria come cronaca provinciale di Kizzuwatna arricchita di influenze religiose; Steiner¹⁵⁰, invece, parla di una raccolta di eventi insoliti priva di contenuto ed avvenimenti riconoscibili; Gilan¹⁵¹, infine, a partire dall'analisi dell'inconsueta struttura del testo, sostiene che si tratti di un'opera autonoma di letteratura di fantasia in cui si vuole ironizzare sulle sconfitte di Ḫattušili I in Siria e sottolineare il prevalere del dio della Tempesta di Aleppo. Come fa notare Archi¹⁵², la composizione è costituita da una serie di scene drammatiche che si susseguono rapidamente ed è caratterizzata da un uso frequente di immagini simboliche, motivi mitologici e linguaggio poetico. Gilan evidenzia che i vari episodi presentano un principio organizzativo molto simile attraverso l'uso di un narratore in prima persona che descrive una situazione da lui osservata con i propri occhi e che riporta in forma di discorso o di canto¹⁵³ le parole di coloro che prendono parte all'azione descritta, ponendo loro delle domande e commentando le relative risposte¹⁵⁴. I canti e i discorsi riportati si riferiscono ad eventi militari specifici, quali l'intervento ittita in Siria o l'invasione dei Hurriti, senza che questi siano disposti in ordine cronologico, a differenza di quanto invece ritiene Soysal (1999)¹⁵⁵. Nonostante la mancanza di un ordine cronologico, gli episodi non sono indipendenti secondo Gilan, ma svolgono la comune funzione di dichiarare lo stato della situazione del conflitto militare in Siria, tema che

¹⁴⁸ Gilan 2004: 263-296.

¹⁴⁹ Soysal 1999: 133-137.

¹⁵⁰ Steiner: 2002: 817-818.

¹⁵¹ Gilan 2004: 264.

¹⁵² Archi 1995: 2371.

¹⁵³ Per un approfondimento sulla possibile struttura poetica in versi della Cronaca di Puḫānu cfr. Weeden 2013: 73-97.

¹⁵⁴ Gilan 2004: 271.

¹⁵⁵ Cfr. *supra* nota 62.

sarebbe indicato dalla ripetuta menzione di Aleppo, del dio della Tempesta di Aleppo e di Inara¹⁵⁶.

Gilan, infatti, non esclude che il possibile contesto storico, all'interno del quale si inserisce la famosa descrizione dell'intervento del toro per l'innalzamento delle montagne in *KUB* 31.4 + *KBo* 3.41 §6 15-19 e l'invasione hurrita, siano le campagne militari condotte all'epoca del sovrano Ḫattušili I o Muršili I, ma interpreta il passo mitico non come un riferimento epico-mitologico all'attraversamento del sovrano ittita grazie all'aiuto dell'animale divino, ma piuttosto come un riferimento a racconti mitici del dio della Tempesta di Aleppo.

Soysal¹⁵⁷ propende per un'interpretazione materiale del toro quale strumento di guerra, idolo o emblema usato per il sollevamento, mentre per Gilan si tratterebbe piuttosto di una statua a forma di toro, come quelle che Ḫattušili I catturò in numero consistente durante le sue campagne militari in Siria e di conseguenza egli interpreta l'elemento delle corna rotte come evidenza della prestazione soprannaturale dell'animale; infatti, sulla questione riguardante chi abbia concretamente sollevato la montagna, l'autore sostiene che nel testo si intende che fu il dio della Tempesta, e in particolare il dio della Tempesta di Aleppo, a trasformarsi in toro, suo animale sacro, e a spostare le montagne.

Mentre l'intervento del dio sotto forma di toro può essere interpretato come l'eziologia di una difficile traversata attraverso la montagna¹⁵⁸, anche se non necessariamente collegata alle campagne militari dei re ittiti, non è chiaro un altro aspetto rilevante nel testo e riferito alla conquista del mare (*tarḫu-*), il cui raggiungimento sin dai tempi del re Sargon di Akkad è un motivo ripetuto nelle iscrizioni reali mesopotamiche. Secondo Gilan,

¹⁵⁶ Gilan 2004: 272-273.

¹⁵⁷ Soysal 1999: 116-119.

¹⁵⁸ Gilan 2004: 277-278.

la conquista del mare non si riferirebbe a un fatto storico reale e in *KUB* 31.4 + §6 si troverebbe invece un riferimento intertestuale a un racconto mitologico di origine nord-siriana sulla battaglia mitologica tra il dio della Tempesta e il mare con lo scopo non tanto di celebrare per la prima volta il raggiungimento del mare da parte di un sovrano ittita, ma di lodare l'impresa del dio toro/tempesta, legando la storia al mito comune¹⁵⁹.

Il testo *CTH* 16, sebbene sia incentrato su eventi che riguardano il re ittita e il suo esercito, non sarebbe da intendere come testo ufficiale¹⁶⁰: il discorso di Puḫānu, infatti, è introdotto come discorso di un sottoposto di Šarmaššu, che compare nella cronaca di palazzo (*CTH* 8-9, “Aneddoti di palazzo”), senza avere alcuna relazione con la famiglia reale e senza che sia fatta alcuna menzione del titolo del personaggio, della sua funzione o dell'occasione della sua cronaca. La distinzione tra storiografia ufficiale e tradizione storica non ufficiale risale a Güterbock (1938)¹⁶¹, anche se approcci più recenti tendono a distinguere tra letteratura di utilità da un lato e letteratura astratta dall'altro, alla quale appartengono testi narrativi di tipo fittizio. Gilan propone di ricorrere alla categoria di “Fiktionalität” per classificare il testo di Puḫānu, che risulta, pertanto, non essere mirato alla narrazione reale ed effettiva degli eventi.

In conclusione, la Cronaca secondo Gilan avrebbe la finalità di convincere, sotto forma di narrazione fittizia, il re e le più alte cariche dello stato sulla necessità di adottare il culto del dio della Tempesta di Aleppo, che viene presentato come un'entità superiore cui ci si deve rivolgere. Il testo andrebbe, quindi, inserito nel contesto dei processi di trasferimento di divinità straniere all'interno del pantheon ittita.

¹⁵⁹ Gilan 2004: 278-279.

¹⁶⁰ Gilan 2004: 287.

¹⁶¹ Güterbock 1938: 96 s.

A prescindere dalle possibili interpretazioni avanzate sul significato del toro, la montagna, in questo caso identificata con il Tauro, costituisce un ostacolo da superare ed è caricata, pertanto, di una connotazione negativa, ben diversa da quella espressa nei testi di carattere religioso, dove la stessa risulta la sede abitativa della divinità.

3.2. Le montagne come luoghi abitati dai Kaškei

Un secondo esempio testuale sul motivo della montagna come luogo impervio si trova negli “Annali decennali” e negli “Annali completi” di Muršili II e nelle “Gesta di Šuppiluliuma I”, in cui le montagne sono spesso citate per essere la sede abitativa e operativa delle tribù kaškee, il cui rapporto con gli Ittiti fu sempre alquanto problematico.

I Kaškei¹⁶² erano tribù di pastori seminomadi stanziati sulle montagne della Paflagonia e del Ponto, politicamente non controllabili dagli Ittiti e che con quest’ultimi alternavano periodi di reciproca convivenza a periodi di razzie e rivolte¹⁶³. Gli Ittiti definivano i montanari Kaškei come coltivatori di lino e allevatori di maiali, due attività non praticate nelle zone “civili”, da immaginare aggiuntive ad altre, quali per esempio l’allevamento di caprovini; il riferimento al maiale costituirebbe già nel Vicino Oriente antico, oltre a quello moderno, un tabù alimentare diffuso, anche se più in teoria che non nella pratica¹⁶⁴.

Gli “Annali di Muršili II” e le “Gesta di Šuppiluliuma I” fanno parte di un filone storiografico nuovo, in cui la narrazione delle gesta del re rientra nel genere degli Annali ed è svolta in maniera sistematica secondo un ordine cronologico anno per anno al fine di privilegiare un’“oggettività storica”¹⁶⁵. Sebbene già al fondatore della nuova dinastia del Medio Regno

¹⁶² Singer 2007 e Gerçek 2012.

¹⁶³ del Monte 1993: 59.

¹⁶⁴ Liverani 2022: 93.

¹⁶⁵ del Monte 1993: 7-12.

Tudḫaliya I e al figlio Arnuwanda I sono attribuiti degli “Annali”, è solo con Muršili II che si può apprezzare il genere per il migliore stato di conservazione in cui ci sono giunte le sue opere, gli “Annali completi” e le “Gesta di Šuppiluliuma I”¹⁶⁶, che portano l’antico titolo di *pešnatar* (“Gesta”) e gli “Annali decennali”, di cui non è conservato nessun colofone ma che probabilmente dovevano recare lo stesso titolo.

Le tre opere sono accumulate da un’identica struttura formale, dalle stesse tecniche narrative, da simili *topoi* letterari per trasmettere analoghi messaggi, come la presenza degli dèi nelle battaglie a fondamento della regalità o i monologhi dei personaggi per esplicitare i loro pensieri¹⁶⁷. Tuttavia, il tema principale sembra non essere lo stesso nelle tre composizioni: se negli “Annali decennali”, in cui sono conservati il prologo e l’epilogo, il fine è la piena legittimazione a regnare di Muršili II, che, nonostante la perplessità della classe dirigente per la sua giovane età, è riuscito in dieci anni a vincere i paesi nemici circostanti senza che siano citate, a differenza che negli “Annali completi”, le terre vinte dai Principi e Nobili¹⁶⁸, le altre due opere, invece, non recano il prologo e l’epilogo e per tale motivo non si può essere così precisi nell’indicare la finalità; è possibile, però, affermare che nelle “Gesta di Šuppiluliuma I” e negli “Annali completi” sono comuni molti teatri di operazione militare e alcuni personaggi, che hanno probabilmente lo scopo di far intendere come il padre Šuppiluliuma abbia spesso aperto una questione che è stata poi in seguito chiusa dal figlio Muršili. Il tema del re che conclude quanto il suo predecessore non aveva potuto o saputo terminare rappresenta uno dei fili conduttori sia delle “Gesta di Šuppiluliuma I” sia degli “Annali completi”, di cui un altro tema sembra essere la fedeltà rispettata o il

¹⁶⁶ Edizione di del Monte 2008.

¹⁶⁷ del Monte 1993: 13.

¹⁶⁸ del Monte 1993: 14.

tradimento arrecato al re, esplicitato attraverso personaggi paradigmatici precisi¹⁶⁹.

Partendo dall'analisi¹⁷⁰ degli "Annali decennali", preferisco procedere facendo una distinzione tra i passi in cui Muršili è coinvolto in battaglie in aree montuose kaškee o in aree montuose non kaškee.

Per quanto riguarda gli esempi di scontri in zone montuose non kaškee, cronologicamente anteriori, si consideri la serie di battaglie sulle montagne durante il terzo anno di regno, una delle quali, indirizzata contro Uhhaziti, re di Arzawa, è segnata da un fenomeno soprannaturale come il lancio di un fulmine da parte del dio Tarhunta:

"Quando marciai e raggiunsi il monte Lawaša¹⁷¹ il forte Tarhunta, 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 Uhhaziti, piegò sulle ginocchia Uhhaziti ed egli si ammalò."¹⁷²

In seguito, si narra dello scontro con il figlio di Uhhaziti, Pijamakurunta, in quanto il padre, dopo l'apparizione dell'evento celeste, si era ammalato e non era più stato in grado di guidare le sue truppe. Muršili II sconfigge Pijamakurunta nella battaglia di Walma e, dopo la presa di Arzawa, è impegnato nell'inseguimento della popolazione della regione sulle montagne:

"Tutta Arzawa fuggì. Una parte della popolazione andò al monte Arinanta ed occupò il monte Arinanta, una parte andò a Puranta ed occupò Puranta e una parte andò con Uhhaziti al di là del mare. Io, Sua Maestà, inseguii la

¹⁶⁹ del Monte 1993: 15.

¹⁷⁰ Tutte le traduzioni sono tratte da del Monte 1993.

¹⁷¹ Il monte Lawaša si trovava presso il corso del fiume Šehirija, l'odierno Sakarya, cfr. del Monte 1993: 63 n. 20.

¹⁷² del Monte 1993: 63-64.

popolazione sul monte Arinanta e combattei contro il monte Arinanta; il Sole di Arina, mia signora, il forte Tarhunta, mio signore, Mezzulla e tutti gli dèi marciarono davanti a me e io vinsi il monte Arinanta¹⁷³.”

Per quanto riguarda, invece, le aree montuose kaškee, il primo riferimento si trova a partire dal quinto anno di regno del sovrano, per cui, dopo la “grande guerra” di Arzawa, il re attua una serie di *raids* nel territorio montano occupato dai Kaškei:

“In (quell’)anno andai al monte Ašsharpaja¹⁷⁴ e combattei contro i Kaškei del monte Ašsharpaja che avevano occupato il monte Ašsharpaja ed avevano interrotto le strade verso la regione di Pala¹⁷⁵. Il Sole di Arina, mia signora, il forte Tarhunta, mio signore, Mezzulla e tutti gli dèi marciarono davanti a me: io vinsi i Kaškei che avevano occupato il monte Ašsharpaja, li distrussi e resi desolato il monte Ašsharpaja...”¹⁷⁶

Successivamente, anche il sesto anno di regno vede il sovrano coinvolto nelle spedizioni in montagna contro i Kaškei:

“In (quell’)anno andai nella regione di Ziharija. I Kaškei che al tempo di mio nonno avevano occupato con la forza il monte Tarikarimu¹⁷⁷ erano diventati poi una iattura per Ḫattuša: erano venuti ed avevano assalito Ḫattuša e le avevano provocato gravi danni. Io, Sua Maestà, andai ed assalii i Kaškei che avevano occupato il monte Tarikarimu; il Sole di Arina, mia signora, il forte Tarhunta, mio signore, Mezzulla e tutti gli dèi

¹⁷³ del Monte 1993: 64.

¹⁷⁴ Il monte Ašsharpaja è nel massiccio montuoso a nord di Yabanabat (Kızılcahamam), al confine fra la Bitinia e la Paflagonia, cfr. del Monte 1993: 67-68 n. 30.

¹⁷⁵ La regione di Pala e di Tumana si estendevano in Paflagonia, verso il Mar Nero, attorno al Filyos çay, cfr. del Monte 1993: 68 n. 30.

¹⁷⁶ Šamaha e Ziulila sono localizzabili con minor precisione e si trovavano presumibilmente sulla strada del ritorno verso Ḫattuša, forse fra il Kızıl Irmak e il Delice Irmak, cfr. del Monte 1993: 68 n. 30.

¹⁷⁷ Il monte Tarikarimu, che domina la regione di Ziharija, è menzionato in un testo catastale probabilmente dell’epoca di Tudḫaliya IV (KUB 8.75 + I 72’). I campi censiti in questo documento si trovavano nel circondario della città di Haštira che confinava con la provincia di Nerik, attorno all’odierna Vezirköprü, cfr. del Monte 1993: 68-69 n. 32.

marciarono davanti a me: io vinsi i Kaškei del monte Tarikarimu, li distrussi, resi desolato il monte Tarikarimu e devastai col fuoco l'intera regione di Ziharija; poi tornai a Ḫattuša. Questo ho compiuto in un anno.”¹⁷⁸

Negli “Annali completi”, che riprendono ed approfondiscono gli “Annali decennali” (sebbene diversi passaggi siano frammentari), è possibile procedere con un'ulteriore disamina dei testi in cui le montagne sono intese come luoghi difficili, scoscesi e privi del controllo del potere centrale ittita; già nel secondo anno di regno i Kaškei compaiono come nemici che minacciano la sicurezza dello stato ittita e nella narrazione del terzo anno è presente una descrizione più articolata del territorio impervio della montagna e dell'inseguimento della popolazione di Arzawa sul monte Arinanta da parte dell'esercito ittita¹⁷⁹. In questo passo la presentazione delle montagne come assai aspre e difficili da valicare, tali che possono essere ascese solo a piedi e con un impegno sovraumano, è uno dei *topoi* ricorrenti degli “Annali completi” volto a enfatizzare l'eroicità di Muršili, capace di superare ostacoli a prima vista impossibili¹⁸⁰:

“...]¹⁸¹ un campo fortificato. Io, Sua Maestà, [inseguii] la popolazione [al monte Arinanta]. Questo monte Arinanta [è difficile, fitto di vegetazione, inoltre] alto; da una parte [c'è...], dall'altra attorno [c'è...] ed è alto un miglio; [infine, lo] circonda il mare...”¹⁸²

“...Essendo la popolazione fuggita via davanti a me ed essendosi rifugiata [su montagne] difficili, io lasciai questi ordini a mio fratello Šarri-kušuh, il re di Karkamiš: “Poiché la popolazione è fuggita via e si è rifugiata su

¹⁷⁸ del Monte 1993: 68-69.

¹⁷⁹ Cfr. “Annali decennali” per cui vedi *supra*.

¹⁸⁰ Cfr. del Monte 1993: 81.

¹⁸¹ In questa lacuna doveva essere descritta la decisiva battaglia di Walma, cfr. del Monte 1993: 80 n. 22; 64 n. 23.

¹⁸² del Monte 1993: 80.

montagne difficili e d'altra parte l'anno ci va volgendo alla fine, indirizziamo la (nostra) attenzione ad una sola delle due e la porteremo giù". [Ed io, Sua Maestà], andai al monte Arinanta. Questo monte Arinanta è molto difficile e si spinge sul mare, inoltre è molto alto e fitto di vegetazione e per di più roccioso, e non era possibile salirvi coi carri, ma tutta la popolazione lo occupava e tutti i soldati stavano su. Poiché non era possibile salirvi coi carri io, [Sua Maestà], marciai a piedi davanti all'esercito, salii a piedi sul monte Arinanta e misi alle strette per fame e per sete la popolazione ..."¹⁸³

Nella narrazione del dodicesimo e tredicesimo anno di regno, inoltre, si legge una lunga e approfondita descrizione della battaglia di Muršili contro i Kaškei:

"...Ma [il nemico] kaškeo in quei giorni prese [ad assalire continuamente città ittite]. [Quando io, Sua Maestà, venni a sapere una tal cosa] andai per la seconda volta [a combattere] contro [i territori kaškei] ed andai contro la regione di Malazija¹⁸⁴, [poiché] questa regione di Malazija [era stata ostile] al tempo di mio padre ed assaliva continuamente [il territorio ittita. Io marciai di notte, e quando] fece giorno lontano alle spalle di Malazija [mi] si presentò davanti il monte Kuwatilša, alto e difficile; e finché non raggiunsi il detto [monte Kuwatilša] si fece mezzogiorno, e finché [non salii su] si fece sera e cercai un bivacco sul monte Kuwatilša.¹⁸⁵"

La narrazione procede con la descrizione della devastazione del territorio di Malazija da parte del re e dell'esercito, aiutati dall'intervento del dio Tarhunta. I Kaškei cercano di frenare la penetrazione ittita a Upašita:

¹⁸³ del Monte 1993: 80-81.

¹⁸⁴ Malazija è da cercare nella vallata del Çekerek a sud di Amasya, cfr. del Monte 1993: 102 n. 104.

¹⁸⁵ del Monte 1993: 101-103.

“Io andai ed il nemico [si schierò a battaglia contro di me] ad Upašita...”¹⁸⁶

“...io vinsi [le loro truppe] e le distrussi[...] devastai col fuoco il territorio di Kuiškani [...] poi tornai indietro [...]...”¹⁸⁷

“...[... Ma] quando i Kaškei mi videro [da lontano si raccolsero] tutti in aiuto ed occuparono di fronte [...] dicendo così: “Non lo lasceremo [scendere]!”. Poiché [non] era [agevole] salirvi coi carri io marciai a piedi davanti all’esercito e salii a piedi sulla montagna. Gli dèi marciarono davanti a me: io [assalii] il nemico, poi lo distrussi, poi avanzai e [devastai col fuoco] il territorio di Tapa[hšuwā], poi [avanzai] contro Hatinzuwa, [la città] del dio Zitharija, devastai col fuoco il territorio [...], poi [dormii appunto] a Hatinzuwa¹⁸⁸. [Mentre] nessun [re ittita] era arrivato in queste terre dai tempi del [Gran Re] Telipinu¹⁸⁹, io vi [...; Tarhunta, il mio signore], marciò davanti [a me ed io vinsi con le armi] queste regioni.”¹⁹⁰

Durante il quattordicesimo anno del proprio regno Muršili si trova a dover affrontare i Kaškei su una montagna, riuscendo a raggiungere terre che mai nessuno, prima di lui, aveva potuto conquistare:

“L’indomani attraversai il territorio di Ištalupa ed entrai nel territorio di Takuwahina¹⁹¹. Mentre attraversavo il territorio di Ištalupa il nemico di Kapupa e tutte le terre kaškee si levarono e vennero e si schierarono di fronte a me su una montagna appunto a Kapupuwa; ed io, Sua Maestà, andai appunto e devastai col fuoco il territorio di Takuwahina ed il

¹⁸⁶ del Monte 1993: 103.

¹⁸⁷ del Monte 1993: 103.

¹⁸⁸ Hatinzuwa è localizzabile nell’odierna Havza, cfr. del Monte 1993: 104 n. 112.

¹⁸⁹ Telipinu è l’ultimo grande re dell’Antico Regno, vissuto circa 150 anni prima di Muršili II. Dopo di lui lo stato ittita attraversò una profonda crisi fino all’avvento di Tudḫaliya I, fondatore del Medio Regno, e Šuppiluliuma I che ne ristabilirono le basi, cfr. del Monte 1993: 104 n. 113.

¹⁹⁰ del Monte 1993: 104.

¹⁹¹ Dopo aver superato la confluenza del Çekerek nello Yeşil Irmak (ittita Kumišmaha), Muršili ne risale la valle nella regione di Amasya, cfr. del Monte 1993: 108 n. 128.

territorio di Tahantatipa. Poiché nessun re ittita era (mai) andato in queste terre io mi trattenni su...”¹⁹²

Durante il quindicesimo anno si verifica un importante scontro del re contro le popolazioni kaškee, che già al tempo del padre Šuppiluliuma si erano sollevate, approfittando dell’impegno delle forze ittite nelle terre hurrite:

“Poi- essendo mio padre nel paese hurrita, mentre combatteva le terre hurrite ed indugiava (lì), alle (sue) spalle si levarono in massa nemici da Kaška e recarono danni al territorio ittita, devastandone parte e parte addirittura occupandola e tenendola addirittura. Il nemico kaškeo devastò e addirittura occupò il territorio di Tumana, che era stato occupato al tempo di mio padre, e la città di Tumana e poi le fortezze che (vi) erano state costruite...”¹⁹³

“... Quando io mi sedetti sul trono di mio padre, durante il tempo in cui vincevo i nemici che numerosi si erano levati, durante il tempo in cui li distruggevo e li riordinavo – venti anni sono passati [...] da prima della mia ascesa al trono di mio padre, e Hutupijanža ha difeso la regione di Pala. Non essendone in grado, non marciai nella regione di Tumana (durante quegli anni), ma inviavo continuamente truppe e carri a Hutupijanža. Hutupijanža difese appunto la regione [di Pala], andò contro altri territori nemici, li vinse, ne deportò la popolazione in [territorio ittita], ricostruì la regione di Pala e la [...], ma non osò andare contro il territorio kaškeo, poiché il nemico kaškeo era troppo numeroso per lui; qualunque nemico kaškeo però penetrasse nel territorio di Pala, Hutupijanža lo vinse da solo. Quando io, il re, ebbi riportato all’ordine questi nemici e fui di nuovo in grado, arrivata la primavera levai truppe e carri ed andai a Tumana; arrivato a Hathuma passai lì [in rassegna (l’esercito)], poi

¹⁹² del Monte 1993: 108.

¹⁹³ del Monte 1993: 109.

marciai. Poiché [il nemico] kaškeo aveva sentito di me marciai [con] forza. Il nemico kaškeo si organizzò (?) così: “Andremo di fronte a lui sul monte Kulitha e ci schiereremo [lì] in battaglia [contro di lui]!”. Ma quando [arrivai] al monte Kulitha [il nemico kaškeo] non [mi] attese più [e] non si schierò [più] in battaglia [contro di me: ...].”¹⁹⁴

La narrazione della spedizione continua nella frontiera di Tumana verso il Kızıl Irmak, a nord dell’Ada dağ: Muršili, infatti, da Altana, intorno all’odierna Kastamonu, si spinge contro Šapituwa, attorno all’odierna Taşköprü che era occupata dal kaškeo Pitagalli, vecchio nemico di suo padre. Pitagalli, isolato, è messo in fuga oltre l’Ada dağ, verso la vallata del Devrez çay (Tahara). A questo punto il sovrano da Altana muove contro il secondo suo avversario, il kaškeo Pittapara sull’Ilgaz dağ (monte Kašu)¹⁹⁵:

“Quando tornai indietro lasciai ad Altana il bottino che avevo colto in popolazione e bestiame bovino ed ovino ed i prigionieri che avevo catturato, mentre io andai al monte Kašu sulle tracce di Pittapara e della popolazione...”¹⁹⁶

“... Io andai di fronte [a lui], ma Pittapara [non] mi attese e mi sfuggì. Gli Ittiti [fecero bottino della] popolazione e del bestiame bovino ed ovino [di NG] ed io lo devastai col fuoco. Più oltre assalii i Kaškei [di NG] e ne [raccolsi] la popolazione ed il bestiame bovino ed ovino mentre devastai col fuoco il territorio...”¹⁹⁷

Sempre durante il quindicesimo anno di regno Muršili celebra la festa autunnale *nuntarijasha-*, ma a Hattuša scoppia una seconda ondata di pestilenza (dopo la prima verificatasi quando il padre Šuppiluliuma era

¹⁹⁴ del Monte 1993: 109-110.

¹⁹⁵ del Monte 1993: 110.

¹⁹⁶ del Monte 1993: 111.

¹⁹⁷ del Monte 1993: 111-112.

ancora in vita); la recrudescenza del morbo fra il quindicesimo e sedicesimo anno costituisce una battuta d'arresto al progetto espansionistico del sovrano, che si ritira nella regione di Harziwana. Del fatto approfittano subito i Kaškei per promuovere una sollevazione:

“Il nemico kaškeo [che] avevo distrutto in quell'anno [prese allora a scorrazzare] attraverso [i territori ittiti]. Io, il re, (dissi) così: “Questi Kaškei [stanno scorrazzando attraverso i territori ittiti ed] aprono [di nuovo le ostilità contro di me!]”. Ma il nemico kaškeo [diceva così]: “è scoppiata una pestilenza [all'interno della regione di Ḫattuša!”, e prese quindi a devastare [le città ittite]...”¹⁹⁸

“... ed [inoltre] i Kaškei che erano emigrati ed abitavano nella regione di Ḫattuša: anche questi organizzarono una rivolta (dicendo): “Organizziamo [la rivolta] e torniamo fra i Kaškei!”. Poiché c'era la pestilenza all'interno della regione di Ḫattuša io non feci assolutamente nulla e non andai in spedizione contro di loro. Poiché mi ero ritirato di fronte alla pestilenza e stavo a Harziuna, mandai contro Huwaluša il principe Aranhapilizi, capo delle truppe pesanti, con truppe (e) carri. Egli devastò la regione di Huwalušija ed il mio esercito ne saccheggiò il bestiame bovino (ed) ovino, poi penetrò nelle montagne di Mu-[x]-wan-ta, andò, devastò il monte Šala-[x] e lo mise a ferro e fuoco; gli Ittiti fecero bottino della popolazione e del bestiame bovino [(ed) ovino].¹⁹⁹”

Nel corso del sedicesimo anno il sovrano si trova a combattere, ancora una volta, contro i Kaškei su vari fronti, ma interessante è il passaggio che riporta la narrazione sull'inseguimento della popolazione fuggita sulla rocca di Kurušta, anch'essa presentata come un luogo impervio e difficile da raggiungere:

¹⁹⁸ del Monte 1993: 114.

¹⁹⁹ del Monte 1993: 114-115.

“... La popolazione (e)] il bestiame bovino (ed) ovino era fuggita via di fronte [a me, e poiché essa] (stava) sulla [rocca di Kurušta] io inseguii [la popolazione] alla rocca di Kurušta. Quando arrivai alla [rocca di Kurušta] la rocca di Kurušta [...]. Il Kurušta però (è) molto difficile [e boscoso], inoltre da una parte e dall'altra [è circondato...]; da una sola parte (c'è) una strada e non era possibile [salirvi coi carri. Io] la [...] e la misi alle strette...”²⁰⁰

“... La popolazione in qualche modo [...] e [si è rifugiata sul] monte Kašu”. Io inseguii la popolazione [sul monte Kašu. Poiché il monte Kašu (è) molto] difficile e [non è possibile salirvi] coi carri, [io marciai] a piedi davanti all'esercito. [Il nemico kaškeo] si schierò a battaglia [contro di me] e [mi] stette contro [sulla montagna...”²⁰¹

“... il monte Kašu [...] e le truppe] nemiche furono uccise in massa. Io [presi] la loro popolazione [(e) il bestiame bovino (ed) ovino e] gli Ittiti ne fecero bottino...”²⁰².”

Nel diciassettesimo anno Muršili combatte nuovamente contro i Kaškei in zone montagnose della regione di Timuhala, che viene fatta dal sovrano proprietà diretta del dio Tarhunta, segnata da confini ben precisi. In questo modo chiunque avesse cercato di penetrare nel territorio sarebbe incorso nell'ira della divinità²⁰³:

“Quando [io, Sua Maestà, mossi] contro Timuhala, poiché Timuhala [era...] ai Kaškei ed assaliva continuamente le terre ittite e non mi forniva (più) [truppe]- Timuhala si trova [sulle montagne], le strade per salirvi difficili e boschive, ed era difesa con forza: io allora marciai a piedi di

²⁰⁰ del Monte 1993: 117-118.

²⁰¹ Del Monte 1993: 118.

²⁰² del Monte 1993: 118.

²⁰³ La pratica di consacrazione di un territorio a una divinità è già attestata dai tempi più antichi, quando per esempio Anitta, re di Kuššara, consegna al dio della tempesta del cielo la città di Harkiuana, cfr. del Monte 1993: 121 n. 175.

fronte all'esercito. Quando arrivai a Timuhala essa non mi attese: si ritirò di fronte a me ed andò al di là dei monti. Poiché [mi] incombeva l'inverno io non la inseguii oltre e non la cercai, ma io, [il re], devastai col fuoco Timuhala, Tijašilta e Karašuwa e, poiché Timuhala mi era ostile [ed inoltre] luogo difficile, io consacrai Timuhala a Tarhunta, il mio signore, la resi sacrosanta e le segnai i confini: nessun uomo vi abiterà (mai più).²⁰⁴.

Nel diciottesimo anno il re, dopo aver celebrato la festa per l'Eufrate, è costretto a intervenire nuovamente nella regione di Timuhala, dal momento che la popolazione delle tribù di Timuhala e di Tijašilta erano fuggite di fronte all'avanzata dell'esercito ittita e successivamente si erano reinsediate nel vecchio territorio:

“[Avendo io, Sua Maestà, celebrato la festa] per l'Eufrate, [anda]i [a NG] e quando [arrivai] a [NG mi] portarono [la notizia: “La città di] Timuhala [che tu, Nostra Maestà], hai devastato col fuoco, [i Kaškei vi] si sono reinsediati di nuovo”.²⁰⁵

“...mobilitai l'esercito che [era] presso di me e passai in rassegna l'esercito a Hišhašpa²⁰⁶. Trascinai il mio esercito facendo riposare l'esercito di giorno e marciare di notte. Sopra Arina (c'è) il monte NG, e i Kaškei più avanzati (?) di Timuhala, Tijašilta e Zimumu [occupavano] quel monte. Il forte Tarhunta, mio [signore], camminava davanti a me: [mi] chiamò il [mio] signore Hašamili ed egli [mi] nascose. Io attraversai di notte la montagna: i fratelli del nemico non mi videro, non portarono giù la notizia agli uomini di Timuhala e il nemico timuhaleo non si disperse. Quando arrivai a Timuhala, poiché la prima volta Timuhala si era dispersa con la popolazione (e) il bestiame bovino (ed) ovino, ora li

²⁰⁴ del Monte 1993: 120-121.

²⁰⁵ del Monte 1993: 122-123.

²⁰⁶ Hišhašpa è da localizzare nel centro ittita, la posizione esatta resta ignota, cfr. del Monte 1993: 123 n. 184.

catturai assieme con la popolazione (e) il bestiame bovino (ed) ovino e pochissimi uomini mi sfuggirono.”²⁰⁷

Come ultimo passo tratto dagli “Annali completi” si propone la descrizione della spedizione di Muršili in primavera contro i Kaškei secondo un itinerario che prevedeva di risalire il corso dello Yeşil Irmak in direzione di Tokat. Salendo oltre il territorio di Kašipa, il sovrano deve scalare il monte Kapakapa, di cui viene descritta l’asperità e l’altezza²⁰⁸:

“Quando venne la primavera passai in rassegna l’esercito al Mašaranta, poi trascinai l’esercito ed andai contro questi Kaškei che mi erano diventati ostili...”²⁰⁹

“... Più oltre salii sul monte Kapakapa, [e i...] che (erano) sul monte Kapakapa si dispersero [di fronte a me]. Sul monte Kapakapa [...] (è) difficile (e) boscoso [...] e in altezza raggiungeva il miglio. [Poiché non era possibile] salirvi [coi carri,...]”²¹⁰

Nelle “Gesta di Šuppiluliuma I” si narra come il padre di Muršili fu un grande condottiero che conquistò diversi territori e assicurò pace e stabilità all’interno dell’impero ittita; egli fu impegnato in operazioni militari in aree montuose sia abitate dai Kaškei sia appartenenti al controllo di altre regioni, come per esempio Arzawa.

Una serie di frammenti racconta come dopo un episodio di rapimento di sudditi ittiti delle regioni di Mahuirasa e di Pitasa da parte di ribelli guidati da Anzapahaddu, capo di Arzawa, Alaltalli e Zapalli, il sovrano ittita decida di inviare a Mahuirasa Himuili, il “Grande del Vino” per attaccare

²⁰⁷ del Monte 1993: 123.

²⁰⁸ Questa spedizione che da Takašta sul Çkerek prosegue verso la confluenza con lo Yeşil Irmak (Kumišmaha) attraverso le località di Tahantatipa e Takuwahina, ricalca quella già affrontata dal re nel quindicesimo anno, ma questa volta da Takašta non si prosegue verso nord verso Amasya, cfr. del Monte 1993: 125-126 n. 199.

²⁰⁹ del Monte 1993: 125.

²¹⁰ del Monte 1993: 126.

i rivoltosi, ma questo viene sconfitto da Anzapahaddu. Il re allora decide di muovere personalmente guerra contro Arzawa:

“Quando mio padre [venne a sapere della] sconfitta [di Himui]li fu colto dall’ira: mobilità [immediatamente]²¹¹ le truppe e i carri [di Hattuša e andò] nella regione di Arzawa.”²¹¹

In seguito a questo attacco, i combattimenti si spostano su alcune aree montuose:

“... vinse [...] ma Mauirasi [...] e tu[tti] i deportati di Arzawa occuparono [il monte Tiwatasa, mentre NP] teneva a parte il monte Kuriwanta [e vi fece] tre campi fortificati. Il nemico [invece] teneva in massa [il monte Tiwatasa ...]Alantalli (e) Zapalli [...] sotto il monte Tiwatasa [...]”²¹²

Alla fine, Šuppiluliuma riesce a vincere i ribelli e a cacciarli dalle montagne:

“Intanto mio padre [teneva sotto assedio] il monte Tiwa[tasa], e quando Zapalli, [Alantalli e Anzapahaddu] furono messi alle strette [fuggirono giù dalla montagna e] andarono a Hapala.”²¹³

Dall’altra parte, un caso esemplificativo dell’ostilità con le truppe kaškee è rappresentato dalla sollevazione di quest’ultime a seguito dello scoppio di una pestilenza fra l’esercito e la popolazione ittita:

“Egli andò e prese a ricostruire Almina ma dietro scoppiò una pestilenza in mezzo all’esercito. Mio padre occupava il monte Kuntija, Himuili, il Grande del vino, teneva la vallata del Šarija, Hannutti, il capo degli scuderi, teneva Parpara e i pionieri ricostruivano Almina, e poiché tutte le tribù kaškee erano in pace una parte della popolazione ittita teneva osterie dietro le città kaškee e una parte era tornata al centro commerciale. Poiché

²¹¹ del Monte 2008: 61.

²¹² del Monte 2008: 63.

²¹³ del Monte 2008: 63.

c'era una pestilenza nell'esercito, quando i Kaškei (lo) videro fecero prigioniera la popolazione che era tornata nelle loro città. Una parte la uccisero e una parte la catturarono. Poi il nemico arriva di notte, si divide e va in battaglia contro ogni fortezza tenuta dagli ufficiali (ittiti). Gli dèi di mio padre camminarono davanti agli ufficiali: essi vinsero tutti e il nemico fu sterminato in massa: nessuno poté resistere di fronte al campo fortificato di mio padre. Dopo che mio padre ebbe sterminato il nemico, tutti i nemici kaškei ebbero paura di lui.”²¹⁴

Un ultimo passo interessante della lotta del sovrano contro le popolazioni kaškee è tratto dal Frammento 34-37, in cui Šuppiluliuma deve combattere anche su territori montani:

“[Quando mio padre] ebbe devastato col fuoco [queste] regioni andò [di lì nel]la regione di Išthara; [da Išthara] andò a Hatina, salì [sul monte x]-šu, devastò col fuoco [NG] e [la regione di] Tišita, [di lì] penetrò in Tuhipiliša [e la ri]costruì...”²¹⁵

“... Quando ebbe devastato col fuoco queste regioni mio padre penetrò nella regione di Tumana, da Tumana salì sul monte Kašu e devastò col fuoco [la regione di x]-nakara; poi penetrò nella vallata del fiume Tahara [che già] aveva vinto e che era diventata ostile per la seconda volta, devastò col fuoco la vallata del fiume Tahara e [la regione di] Tapapinuwa e poi penetrò [nella regione di] Timuhala. La città di Timuhala era un luogo vanto [per i] Kaškei; egli l'avrebbe distrutta, ma quelli si spaventarono e vennero di fronte [a lui] e si inginocchiarono ai suoi piedi: quindi egli non la distrusse [e la] rese di nuovo terra [appartenente a] Ḫattuša...”²¹⁶

²¹⁴ del Monte 1993: 133-134.

²¹⁵ del Monte 1993: 139.

²¹⁶ del Monte 1993: 140.

Oltre agli “Annali” di Muršili e gli “Annali” di Šuppiluliuma, sono pervenuti frammenti degli “Annali” di Tudḫaliya I, in cui persino all’epoca del fondatore della dinastia del Medio Regno ittita emerge il tema del confronto con il problema kaškeo:

“Mentre io, il Gran Re Tudḫaliya, stavo a combattere nel paese di Ašuwa, dietro di me le schiere kaškee aprirono le ostilità, penetrarono nel paese ittita e devastarono ripetutamente la regione. Quando io, il Gran Re Tudḫaliya, arrivai a Ḫattuša, le schiere nemiche scapparono; allora io le inseguì e penetrai per combattere in paese kaškeo. Ogni regione kaškea arrivò e schierò l’esercito contro di me a Tiwara²¹⁷: con l’esercito occupò di dietro un bosco – e fuori ne scorre un fiume. Io, il Gran Re Tudḫaliya, [attaccai] battaglia e gli dèi me li consegnarono: il Sole di Ar[ina, Tarhunta del cielo, Inar] di Ḫattuša, Zababa, Šauška, la Luna (e) Lelwani: [e] distrussi l’esercito kaškeo.²¹⁸”

Dal punto di vista dell’analisi linguistica, il tema della difficoltà di accesso a determinati luoghi, che rappresentano una forza che solo con un grande impegno da parte del sovrano può essere vinta, è indicato soprattutto nei testi storiografici attraverso l’uso del termine *nakki-*. Nella sua ricerca sulla struttura dei trattati siro-ittiti, ritrovati a Boğazköy, del Monte²¹⁹ riporta alcuni esempi di passaggi, tratti anche dagli Annali di Muršili e Šuppiluliuma, in cui è utilizzata l’espressione *nakki-* riferita a montagne, località, città fortificate e vallate:

KUB 14.15+ Vo III 39’-41’: *a-ši.ma* ^{HUR.SAG}[*a-ri-i*]n-na-an-da-aš me-ik-ki
na-ak-ki-iš a-ru-ni-ja-aš-kán pá-r-ra-an-da pa-a-an-za nam-ma-aš me-ik-ki pá-r-ku-uš wa-ar-ḫu-i-ša-aš nam-ma-aš ^{NA}*apí-ru-na-an-za*

²¹⁷ Tiwara è localizzabile sulla strada che da Ḫattuša portava a Hakpiš, nella Suluova e nelle sue vicinanze, cfr. del Monte 1993: 145 n. 6.

²¹⁸ del Monte 1993: 144-145.

²¹⁹ Del Monte 1980: 115-116.

Traduzione: “il citato monte Arinanta è molto difficile: è spinto nel mare, inoltre è molto alto, è boscoso ed è inoltre roccioso”

Ibid. III 36 s.= 34 s.: NAM.RA^{HÁ}-[wa-kán] ku-it pí-ra-an ar-ḥa pár-še-ir nu-wa-aš-ma-[aš-k]-án ḤUR.SAG^{MEŠ} na-ak-ki-ja-aš EGIR-pa e-ip-pir

Traduzione: “i civili che erano fuggiti di fronte a (me) e si erano rifugiati su montagne difficili”

KBo 14.19 Ro II 6: [^{ḤUR.SAG}kaš-šu-uš-ma me-ik-ki na-a]k-ki-iš

Traduzione: “il monte Kašu è molto difficile”

KBo 14.20 Ro II 12: ^{NA4}ku-ru-uš-ta-aš-ma me-ik-ki na-[ak-ki-iš]

Traduzione: “la rupe di Kurušta è molto difficile”

KUB 23.21 Ro 25': [^{ḤUR.SAG}ḥu-ul]-lu-ši-wa-an-da-aš-ma a-ru-ma me-ik-ki na-a[k-ki-i-i]š

Traduzione: “il monte Ḥulušiwanta è straordinariamente difficile”

KUB 14.17 Vo III 21 s.: ^{URU}u-ra-aš ku-iš URU-aš [ŠA KUR ^{URU}]a-az-zi IGI-zi-iš a-ú-ri-iš e-eš-ta na-aš-kán na-ak-ki-i pí-e-di [a-ša]-an-za

Traduzione: “quella che è la città di Ura, era la prima fortezza del paese di Azi, ed insiste su un luogo difficile”

KBo 4.4 Vo IV 29-31: nu LÚ^{MEŠ} URU aš-ši ku-i-e-eš URU^{DIDL.HÁ} BÀD ^{NA4}pí-e-ru-nu-uš ḤUR.SAG^{MEŠ}-uš pár-ga-u-e-eš na-ak-ki-i AŠ-RI^{HÁ} EGIR-pa ḥar-kir

Traduzione: “gli uomini di Azi, che occupavano le fortezze, le rupi, le alte montagne ed i luoghi difficili”

ABOT 60 Ro 20'-22': nu ^{DUTUŠI}BE-LÌ-JA ša-a-ak pí-e-da-an me-ik-ki na-ak-ki A-NA ^{LÚ}KÚR-ja-aš ar-zi-ja-an

Traduzione: “e tu, Maestà, mio signore, sappi che il posto è molto difficile (e quindi la sua difesa di importanza strategica), e per il nemico esso è un...”

KUB 23.11 Vo III 22 s.: nam-ma-aš-ta KUR-e-aš-ša an-da pa-u-un [nu ku-i-e-eš ḪUR.SA]G^{MEŠ} URU^{DIDL.ḪÁ} BÀD na-ak-ki-i-e-eš nu-uš-kán ku-e-nu-un

Traduzione: “poi penetrerai nella regione e conquisterai le montagne e le difficili fortezze”

CTH 401.1 Ro II 3-4= 2, 12': ḪUR.SAG^{MEŠ} GAL-TÌ pa-an-ga-u-e-eš TUR^{MEŠ-TÌ} ha-a-ri-ja-aš na-ak-ki-i-ja-aš

Traduzione: “grandi montagne, alte e piccole, vallate difficili”

Nello stesso senso è impiegato anche il derivato *nakkija-* in un testo storico-mitico antico-ittita, *CTH 16a Ro 17: nu-un-na-aš ḪUR.SAG-aš na-ak-ki-e-it*

Traduzione: “una montagna si ergeva difficile contro di noi”

3.3. Il motivo delle montagne difficili

Oltre agli esempi finora visti, in cui la montagna risulta essere un luogo ostacolo o la sede dei Kaškei ribelli e luogo insidioso e pieno di pericoli, un altro caso della letteratura non religiosa utile da analizzare si ricava in alcune delle lettere, ritrovate a Ḫattuša, che testimoniano la corrispondenza tra i sovrani ittiti e assiri.

La tavoletta *KUB 23.103* riunisce tre lettere indirizzate a tre diversi destinatari, dove il re ittita rivolge messaggi di augurio e di pace al nuovo re assiro, da poco salito al trono, parole di cordoglio per il re defunto e consigli sul corretto comportamento del sovrano in linea con le convenzioni da usare nei rapporti interstatali. Per quanto riguarda il

problema dell'attribuzione del testo, nessun dato è certo ma numerosi indizi fanno propendere per l'attribuzione al periodo del sovrano ittita Tudḫaliya IV e assiro Tukultī-Ninurta I²²⁰.

L'ultima delle tre lettere conservate contiene le parole del re Tudḫaliya IV rivolte ad un alto dignitario della corte assira di nome Bābu-aḫa-iddina, imparentato con la famiglia reale e attivo durante i regni di Salmanassar I e Tukultī-Ninurta I e la cui carica non è completamente chiara, ma si desume che fosse impegnato anche nel commercio internazionale²²¹. In questa lettera è interessante che proprio il re ittita Tudḫaliya IV, attento a una valorizzazione delle montagne come fondamento dell'ideologia regale e sede di un proprio culto, in questo caso metta in guardia il proprio destinatario sulla pericolosità della montagna, non adatta a essere attraversata da un re giovane ancora inesperto. Infatti, nel testo della missiva si legge:

(§ 2 KUB 23.103 Vo 9'-28' = KUB 23.92 Vo 9'-21')

(11'/10'-11')	^m GIŠ.MI- <i>aššuraš</i> ^m MAR.TU- <i>ašarēš=a kā n=an=mu apuš me</i> [<i>mir</i> ANA ^{GI} ŠGU.ZA ABĪ=ŠU- <i>z=aš=kan</i>
A 11'	^m GIŠ.MI- <i>aš-šur-aš</i> ^m MAR.TU- <i>a-ša-re-ša ka-a na-an-mu a-pu-u-uš</i> 'me' -[<i>mir-ir</i>
B 10'	^m GIŠ.MI- <i>aš-šur-aš</i> (11') [
A 11'	
B 11'] x [<i>A-NA</i> ^{GI} ŠGU'.ZA <i>A-BI-ŠU-za-aš-kán</i>
(12'/11'-12')	<i>immakku ešat nu=šši UL ANA</i> ^{GU} DAM- <i>pat mahḫ</i> [<i>n</i>] <i>... kī memiškizzi</i>
A 12'	<i>im-ma-ak-ku e-ša-at nu-uš-ši</i> ^{GU} UL <i>A-NA</i> ^{GU} DAM- <i>pát ma-aḫ-ḫa-[an</i>
B 11'	<i>im-m[a-</i>] (12') [
A 12']
B 12']x <i>ki-i</i> 'me-mi-iš-ki-iz-zi'

²²⁰ Mora-Giorgieri 2004: 155.

²²¹ Mora-Giorgieri 2004: 155 n. 2.

(13'/12'-13')	<i>ijami=man=pat=wa kuitki mān=wa=mu arahzenuš</i> LU[GAL ^{MES}] <i>a[pi]ja (o</i> <i>ABĪ=JA)=ja=man=wa=mu uwanzi</i>
A 13'	<i>i-ia-mi-ma-an-pát-wa ku-it-ki ma-a-an-wa-mu a-ra-</i> <i>aḥ-zé-nu-uš LU[GAL^{MES}</i>
B 12'	<i>i-ia-mi-ma-an-pát-^rwa` (13') [</i>
A 13'	
B 13'	<i>] ^ra`-[pí]-ia-ia-ma-an-wa-mu ú-wa-</i> <i>an-zi</i>
(14'/13'-14')	<i>man=wa=za ŠUM-an kuitki ijami nu mekki kuitki</i> <i>apē[dani ...]... INA HUR.SAG^{Nl}-pat kuit nawi pūḥti</i>
A 14'	<i>ma-an-wa-za ŠUM-an ku-it-ki i-ia-mi nu me-ek-ki</i> <i>ku-it-ki *a-pé-[e-da-ni</i>
B 13'	<i>ma-a-an-wa-za ŠU[M-] (14') [</i>
A 14'	<i>]</i>
B 14'	<i>]x I-NA HUR.SAG^{Nl}-pát ku-it na-wis</i> <i>pu-u-uh-ti</i>
(15'/14'-15')	<i>n=aš paizzi kuedani ANA LÚKÚR n=aš IŠ-TU INIM</i> <i>DINGI[R]-ia katta ārnuwanza ēšdu</i>
A 15'	<i>na-aš pa-iz-zi ku-^re`-da-ni A-NA</i> <i>LÚKÚR na-aš IŠ-TU INIM DINGI[R</i>
B 14'	<i>na-aš pa-i[z-] (15') [</i>
A 15'	<i>]</i>
B 15'	<i>]-ia kat-ta a-ar-nu-wa-an-za e-eš-du</i>
(16'/15'-16')	<i>ABŪ=ŠU=ši=kann kuit BA.ÚŠ apāš=ma=za=kán</i> <i>ANA GIŠG[U.ZA ABĪ=ŠU n=aš? IGI-zi?] palši</i> <i>kuedani LĪL-ri paizzi</i>
A 16'	<i>A-BU-ŠU-ši-kán ku-it BA.ÚŠ a-pa-a-aš-</i> <i>ma-za-kán A-NA GIŠG[U.ZA A-BI-ŠU</i>
B 15'	<i>A-BU-ŠU-ši-kán k[u-] (16') [</i>
A 16'	<i>]</i>
B 16'	<i>na-aš? IGI-zi?] pal-ši ku-e-da-ni LĪL-ri pa-iz-zi</i>
(17'/16'-17')	<i>n=aš=kan GÉŠPU-za kuedani 3-ŠU mekki mā[n</i> <i>k]uiš? Našma=at GÉŠPU-aḥḥan</i>
A 17'	<i>na-aš-kán GÉŠPU-za ku-e-da-ni 3-ŠU 4-ŠU me-</i> <i>ek-ki ma-a-[an(-)</i>
B 16'	<i>na-aš-kán GÉŠPU-za (17') [</i>
A 17'	<i>]</i>

B 17'	<i>k]u?-iš na-aš-ma-at</i> GĚŠPU-ah- <i>ha-an</i>
(18'/17'-18')	<i>kuitki AŠRU nu IGI-zi palši apeniššuwa[n -n]anzi</i>
A 18'	<i>ku-it-^rki AŠ-RU^r nu IGI-zi</i> <i>pal-ši a-pé-ni-iš-šu-wa-a[n(-)]</i>
B 17'	<i>ku-it-ki AŠ-RU^r nu IGI-z[i] (18')</i> [
A 18']
B 18'	-n]a-an-zi
(19'/18'-19')	<i>ABŪ=ŠU=ma=šši kue KUR.KUR^{MES} IŠTU</i> <i>GIŠTUKUL tarahhan ha[rta] ...-ri</i>
A 19'	<i>A-BU-ŠU-ma-aš-ši ku-e KUR.KUR^{MES} IŠ-TU</i> <i>GIŠTUKUL tar-ah-<i>ha-an</i> har-[ta</i>
B 18'	<i>A-BU-ŠU-ma-aš-ši ku-e KUR.KUR^{MES} IŠ-TU</i> GI[š] (19') [
A 19']
B 19']x-ri
(20'/19')	<i>kī=pat=mu kuit KUR^{URU} Papanhi memiškanzi ... [</i>
A 20'	<i>ki-i-pát-mu ku-it KUR^{URU} ba-ba-an-<i>hi</i> me-mi-iš-kán-zi</i> x[
B 19'	<i>ki-i-pát-mu ku-it KUR URU</i> pa-pa-an- <i>hi</i> me- ^r mi-eš ^r - k[án-] (20') [
(21'/20')	<i>ḪUR.SAG^{MES}-ja=wa mekki ḪUL-wēš nu (:)</i> innar[a(-)]
A 21'	<i>ḪUR.SAG^{MES}-ia-wa me-ek-ki ḪUL-u-e-eš nu :in-na-</i> <i>r[a-</i>
B 20'	[ḪUR.SAG]G ^r ḪI.A ^r - <i>wa me-ek-ki ḪUL-u-iš nu in-</i> <i>n[a-</i>

Traduzione:

11'/10'-11' ... [... .. Sul] trono di suo padre egli

12'/11'-12' si è appena seduto, e a lui non proprio come un toro selvaggio
[...²²²] Questo egli va dicendo:

13'/12'-13' “Certamente vorrei fare qualcosa! Se (a) me i r[e] confinanti
[... ..], allora da me/contro di me verrebbero

²²² La frase è da intendere come domanda retorica: “egli non ha forse [vigore/furia] proprio come un toro selvaggio?”, cfr. Mora-Giorgieri 2004: 171 n. 102.

14'/13'-14' e io mi potrei fare un certo nome!" Qualcosa grandemente in qu[el ...], poiché/quanto al fatto che egli non ha ancora combattuto(?) proprio in montagna,

15'/14'-15' il nemico, contro il quale egli andrà, per volere della divi[nità ...] ... che esso (*scil.* il nemico?) sia eliminato!

16'/15'-16' Poiché gli è morto il padre, ed egli sul tr[ono di suo padre si è appena seduto(?)], colui contro il quale [egli per la prima(?)] volta andrà in battaglia,

17'/16'-17' e al quale egli (dovrà essere) tre (o) quattro volte superiore quanto a forza²²³, s[e ... qu]al-

18'/17'-18' per la prima volta in questo mod[o] essi [...]-ranno

19'/18'-19' I paesi che suo padre a lui ave[va] soggiogato con le armi [... ..]...

20'/19' Poiché proprio questo mi si continua a dire riguardo al paese di Papanḫi, ...[e (cioè): "...]

21'/20' E le montagne sono molto pericolose²²⁴". Fort[e?]

La tavoletta *KUB* 23.102, invece, è una delle lettere più conosciute nel carteggio tra re ittiti e assiri, il cui tono scortese e il continuo richiamo alla "fratellanza" sono citati dagli studiosi come esempi dei rapporti poco amichevoli tra i due Grandi Re e di capovolgimento delle tradizionali convenzioni diplomatiche²²⁵. Il pessimo stato di conservazione del testo ha creato molte difficoltà per quanto riguarda la collocazione cronologica

²²³ Mora-Giorgieri 2004: 172; secondo Singer 1985: 102 s. con l'espressione "(dovrà essere) tre (o) quattro volte superiore quanto a forza" Tudḫaliya si riferisca a Babilonia, adottando una formulazione analoga a quella che Ḫattušili III usò nella lettera indirizzata a Kadašman-Enlil II per coinvolgere il re babilonese in una guerra contro l'Assiria (KBo 1.10+ Ro 49-55). Anche Liverani 1990a: 133 pensa che questo riferimento abbia lo scopo di allontanare gli interessi assiri dalle zone ittite e in questo stesso senso andrebbe interpretato il riferimento successivo alla regione montagnosa di Papanḫi come inaccessibile e troppo difficile per il giovane re. Per il collegamento di tematiche analoghe presenti negli Annali di Muršili II cfr. del Monte 1993: 76 n.8.

²²⁴ Sul *topos* delle montagne come luoghi impervi dove emerge la vera forza e abilità militare del sovrano, non raccomandabili ad un re ancora inesperto, cfr. del Monte 1980: 115 s e *supra*.

²²⁵ Mora-Giorgieri 2004: 184.

dell'opera e l'identificazione del mittente e del destinatario. Oggigiorno si tende a identificare il destinatario con il re assiro Adad-nērārī sulla base della proposta di integrazione ^mwa-ša-š[a-at-ta del nome che compare alla prima riga del testo²²⁶ e che rimanderebbe a un contesto storico tipico del regno di Adad-nērārī. Tuttavia, Mora e Giorgieri²²⁷ avvertono che tale ipotesi varrebbe solo se si accettasse la lettura tradizionale, ma, sulla base della loro revisione, tale lettura è ancora dubbia. Se si aderisce alla proposta di datazione dell'epoca di Adad-nērārī, i re ittiti a lui contemporanei e possibili mittenti potrebbero essere Muwatalli, Urḫi-Teššup o Ḫattušili, anche se recentemente si tende a considerare Urḫi-Teššup come il più probabile mittente²²⁸. Se, invece, si accetta una datazione diversa e più tarda, il mittente potrebbe essere il re Ḫattušili III o Tudḫaliya IV.

Il testo riporta quanto segue:

Ro I

- 1 [o] x ŠA ^mwa-ša-x [
- 2 [o] ŠA KUR ^{URU}hur-ri-ia [o]? [me]-mi-iš-ki-[ši
- 3 [IŠ]-TU ^{GIŠ}TUKUL-za zi-ik t[ar]-aḫ-ta
- 4 [ŠEŠ/İR?]-IA-za canc. tar-aḫ-ta nu-za LUGAL.GAL
- 5 ʿki-išʿ-ta-at ŠEŠ-UT-TA-ma Û ŠA ^{HUR.SAG}am-ma-na
- 6 ú-wa-u-wa-ar ku-it nam-ma me-mi-eš-ki-ši
- 7 ku-it-ta-at ŠEŠ-UT-TA na-at ku-it-ma
- 8 ŠA ^{HUR.SAG}am-ma-na ʿúʿ-wa-ʿu-waʿ-ar
- 9 ŠEŠ-tar-ta ku-e-da-ni -me-mi-ni ḫa-at-ra-a-mi

²²⁶ La proposta è stata avanzata prima da Forrer 1928-32: 262b e poi da Weidner 1930-31: 22 ed è poi stata generalmente seguita dagli studiosi che hanno studiato il testo, cfr. Mora-Giorgieri 2004: 184 n. 3.

²²⁷ Mora-Giorgieri 2004.

²²⁸ Cfr. Mora-Giorgieri 2004: 185 n. 5.

10 ŠEŠ-tar ku-iš ku-e-^rda^r-ni ḥa-at-re-eš ku-i-^re^r-eš
 11 nu-kán Ú-UL a-aš-ši-ia-an-te-eš ku-^ri^r-e-eš
 12 nu 1-aš 1-^re^r-da-ni ŠEŠ-tar ḥa-at-re-eš-ki-iz-zi
 13 [tu]-^ruk^r-ma ŠEŠ-tar ku-wa-at-ta še-er
 14 [ḥa]-at-^rra-a^r-mi zi-ik-za-kán am-mu-uq-qa
 15 [1]-^re^r-da-ni AMA^r-ni ḥa-aš-ša-an-te-eš
 16 [A-B]I A-BA^r (-)A-BI-IA-ia GIM-an A-NA LUGAL KUR^{URU} aš-šur
 17 [ŠEŠ-tar] Ú-UL ḥa-at-re-eš-kir zi-iq-qa-mu
 18 [ú-wa-u-wa]-^rar^r LUGAL^r.GAL-UT^r-TA-ia le-e ḥa-at-re-eš-ki-ši
 19] ZI-an-za

20 ^mma]-^ra-ša^r-mu-u-wa-an ḥa-^rlu-ki^r [] x x

21 z]i-^riq-qa^r A-NA^r x x[

(righe 22-26: solo tracce di segni, non leggibili; TA alla fine di r. 23)

Traduzione²²⁹:

Ro I

(§ 1)

1 [...] ... di Waša-...[

2 e [...] del paese di Ḥurri contin[ui] a parlare [

3 [C]on le armi tu hai prevalso,

4-6 il mio [fratello[?]/servo[?]] hai vinto: sei forse diventato Gran Re? E perché poi parli continuamente di fratellanza e di venire al monte Amano?

7 Che cos'è questa "fratellanza"?

8 E che cos'è questo "venire al monte Amano"?

9 Per quale ragione io ti dovrei scrivere di fratellanza?

²²⁹ Mora-Giorgieri 2004: 190.

ma sembra difficile che un ambasciatore abbia mantenuto il suo ruolo per un lasso di tempo così lungo, superando senza problemi un cambio di dinastia e i conflitti derivati dalla rivalità tra i due re ittiti²³³.

Un elemento a favore di una datazione della lettera all'epoca del sovrano Tudḫaliya, o al limite del padre Ḫattušili, è la frase in I 4-5 che, se interpretata in senso letterale (“Sei diventato Gran Re”), rimanderebbe al riconoscimento di Tukultī-Ninurta I come nuovo re assiro da parte del re Tudḫaliya, riconoscimento presente anche in *KUB* 23.103 e duplicati²³⁴.

Nonostante la possibile sovrapposizione cronologica dei due testi, rimane il fatto che il tono usato nei due casi è molto diverso; alcuni studiosi hanno cercato di spiegare questo cambiamento sulla base dei momenti in cui le due lettere sarebbero state scritte e, in particolare, *KUB* 23.102 rifletterebbe un periodo di tensione tra i due sovrani. Resta, comunque, il dubbio che una missiva dal tono così sgarbato possa essere stata effettivamente inviata al re assiro ed è più plausibile che si possa trattare di una bozza preliminare per un uso interno alla corte ittita²³⁵.

Problematico è anche il passaggio presente in I 16-18, in cui lo scrivente diffida il re assiro dal mandargli messaggi relativi a una “venuta” al monte Amanò e alla dignità di Gran Re, stabilendo un confronto fra il proprio padre e nonno, che non scrivevano al re di Assiria riguardo a certi argomenti, e il destinatario, che non deve scrivere al re ittita in merito agli stessi argomenti. La struttura di questo passo sarebbe più logica con un'argomentazione opposta, del tipo “come mio padre e mio nonno non scrivevano ai tuoi predecessori di... così anch'io non intendo scrivere a te” (non “tu non devi scrivere a me di...”)²³⁶. Inoltre, se la lettera era effettivamente indirizzata al re assiro, non si spiega per quale ragione il

²³³ Mora-Giorgieri 2004: 185.

²³⁴ Mora-Giorgieri 2004: 186.

²³⁵ Mora-Giorgieri 2004: 186 n. 11.

²³⁶ Mora-Giorgieri 2004: 186.

predecessore assiro sia indicato come “re di Aššur” e non come “tuo padre”. Sulla base di tutte le osservazioni svolte, il contenuto del testo sarebbe più comprensibile se si ipotizzasse un destinatario subordinato al re ittita, fatto che spiegherebbe l’uso di un tono sprezzante e permetterebbe un’interpretazione ironica della frase in I 4-5 (“Certo, hai vinto il mio... ma credi forse (per questo) di essere diventato Gran Re?”²³⁷). Anche la citazione del re di Aššur in I 16-18 risulterebbe meno oscura se inteso come figura esterna ai due corrispondenti²³⁸.

In questa sede necessita un approfondimento ulteriore il concetto di vedere il monte Amanò in I 6-8: grammaticalmente la forma *uwauwar* è un sostantivo verbale di *uwa-* “venire/giungere”²³⁹, ma a partire da Forrer²⁴⁰ è stata interpretata come sostantivo verbale di *au(š)- / u(wa)-* “vedere”, che propriamente sarebbe *uwatar*. Il monte Amanò faceva parte di una catena montuosa, oggi dei Monti Nur (turco *Nur Dağları*), della Turchia meridionale al confine con la Siria. Il “vedere” il Monte Amanò è stato inteso sia in senso traslato come “visita” cerimoniale²⁴¹ sia in senso letterale da Faist²⁴², che ritiene che il re assiro, identificato con Adad-nērārī, si riferisca alle sue conquiste nella regione di Karkemiš, da cui gli era possibile “vedere” l’Amanò. Nell’interpretazione di *uwauwar* come sostantivo verbale di *uwa-* “venire”, Mora e Giorgieri lasciano aperto il problema del significato di “venire al monte Amanò”, se connotato di un valore pacifico oppure ostile, sebbene l’opposizione tra il “venire al monte Amanò” e la “fratellanza” farebbe propendere per un significato negativo, cioè di mire espansionistiche del re assiro, che se da un lato parla di amicizia e di alleanza, dall’altro è intenzionato a espandere i suoi confini

²³⁷ Mora-Giorgieri 2004: 193 commento filologico I 4 s.

²³⁸ Per una serie di errori o equivoci lo scriba potrebbe aver scritto “mio padre” e “il padre di mio padre” al posto di “tuo padre e il padre di tuo padre”, cfr. Mora-Giorgieri 2004: 187 n. 13.

²³⁹ Kammenhuber 1954: 48 n. 22, 65; Zaccagnini 1990: 41 n. 10.

²⁴⁰ Forrer 1929: 247.

²⁴¹ Forrer 1928-32: 263a; Zaccagnini 1973: 110; Liverani 1990a: 63.

²⁴² Faist 2001a: 19.

fino al monte Amano. Il re ittita, pertanto, sarebbe infastidito e preoccupato dalla possibilità che il sovrano assiro, attraverso la “venuta al monte Amano”, possa espandere il suo controllo fino a un territorio confinante direttamente con i domini ittiti e tale preoccupazione, dunque, a mio parere, avvallerebbe ulteriormente l’ipotesi di un’interpretazione negativa di questa formula, per cui il re ittita non vuole chiamare fratello un re, di cui è dubbio il rispetto reciproco.

Conclusioni

Il presente lavoro cerca di fornire un quadro sintetico ed essenziale delle principali ideologie e concezioni sviluppate dal pensiero religioso e politico ittita sulle montagne. Come si è visto nel corso della trattazione, la montagna compare nei testi ittiti connotata di tre possibili distinti significati: come sede del culto della divinità, come elemento di protezione e a fondamento della regalità ittita e come ostacolo da superare o luogo pericoloso.

Per quanto riguarda il primo aspetto, sulla base di una visione numinosa ittita dell'intera realtà circostante, la montagna, come altri elementi naturali, quali, fiumi, sorgenti, alberi, vento, pioggia, terra, diviene sede diretta della divinità e, per tale ragione, deve essere venerata e deve ospitare un culto, caratterizzato da cerimonie rituali ben precise e ripetute con una cadenza stabilita. Tale culto, presumibilmente sorto già a partire dall'Antico regno, sarà trasmesso e sentito sempre vivo e di vitale importanza nel corso dei secoli anche dai sovrani successivi, specialmente sotto la forma di culto locale; ciò ci è testimoniato, in particolare, dai testi religiosi sui culti locali dell'epoca del sovrano Tudḫaliya IV, di cui ci sono giunte numerose testimonianze testuali sulla struttura e sulla regolamentazione di queste festività montane, con attenzione specifica sulla tipologia delle offerte e sulla modalità della loro elargizione, oltre che sulla manutenzione dei templi e delle statue divine o sulla descrizione delle azioni di partecipazione dell'intera comunità a tali cerimonie. Sottolineo nuovamente che, sebbene siano stati riportati alla luce testi attribuiti indicativamente agli anni di regno di Tudḫaliya IV, questo non significa che pure i sovrani precedenti non abbiano sentito e attuato una serie di provvedimenti volti a mantenere e a tramandare tali culti, motivo per cui non è corretto parlare di una vera e propria riforma culturale attribuita a Tudḫaliya IV.

Il secondo aspetto è legato a una visione di origine hattica e risalente ai primi tempi della fondazione della regalità ittita, in cui la montagna costituisce l'elemento protettivo e alla base della stessa nascita di un'ideologia regale. Le montagne sono, dunque, il luogo fisico entro i cui confini, inseriti nell'area anatolica, si sviluppa e si concretizza il nucleo originario della dinastia ittita, destinato a espandersi solo nelle epoche successive.

È solo a seguito delle conquiste e del processo di espansione dell'impero ittita al di là dei confini naturali rappresentati dalle montagne, che quest'ultime inizieranno a essere concepite non più come alleate del sovrano e a protezione del regno dalla possibilità di invasioni esterne, ma come ostacoli non solo fisici ma anche ideologici. Le catene montuose, infatti, divengono un passaggio difficoltoso per l'esercito ittita, intenzionato a scendere dall'Anatolia verso altri territori confinanti per attuare un processo di espansione militare e territoriale voluto dai nuovi sovrani. Le montagne, inoltre, soprattutto nella tipologia testuale degli annali di Muršili II e di Šuppiluliuma I²⁴³, assumono un significato negativo in virtù della loro asperità e pericolosità in quanto sede di popolazioni nomadi, quali quelle dei Kaškei, non assoggettate al controllo ittita e animate da un continuo desiderio di ribellione, di devastazione e di saccheggio dei territori sotto la corona ittita. La montagna, infine, negli esempi di lettere delle tavolette *KUB 23.102* e *KUB 23.103*²⁴⁴, è descritta quale luogo così pericoloso e ricco di insidie che solo i re più esperti dovrebbero arrischiarsi di attraversare.

I tre possibili valori riguardanti le differenti concezioni della montagna convivono tra loro e si susseguono durante il corso del regno ittita attraverso testi di varia letteratura: religiosa, annalistica, epistolare,

²⁴³ Cfr. *supra* cap. 3.2.

²⁴⁴ Cfr. *supra* cap. 3.3.

mitologica. Ci tengo a precisare che, nel mio lavoro, mi sono concentrata volutamente sulla concezione locale anatolica delle montagne, senza trattare l'altro possibile aspetto di approfondimento sulla concezione della montagna nella mitologia straniera, di origine soprattutto hurrita; inoltre, nella mia trattazione, ho selezionato alcuni esempi, da me considerati più significativi, per mettere in luce la nascita, l'evoluzione e il consolidamento di un pensiero ideologico sull'elemento della montagna, articolato attraverso distinte modalità e diversi esiti.

Bibliografia

- Archi A. 1975, "Divinità tutelari e *Sondergötter* ittiti", *SMEA* 16: pp. 89-117.
- Archi A. 1995, "Hittite and Hurrian Literatures: An Overview", in J. Sasson (ed.), *Civilizations of the Ancient Near East*, vol. 4, New York, pp. 2367-2377.
- Archi A. 2006, "Hurrian Gods and the Festival of the Hattian-Hittite Layer", in Th. P. J. van den Hout (ed.), *The Life and Times of Tudḫaliya IV. Proceedings of a Symposium held in Honour of J. de Roos*, Leiden: Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten, pp. 147-63.
- Archi A. 2022, "Shaping Gods: from Göbekli Tepe to Kaneš, Ḫattuša, and Beyond", *Studia Asiana* 14, Firenze: Firenze University Press, pp. 29-51.
- Beal R. H. 1992, *The Organisation of the Hittite Military*, Heidelberg: Winter.
- Beal R. H. 2002, "Dividing a God", in P. Mirecki, M. Meyer (eds.), *Magic and Ritual in the Ancient World*, Leiden: Brill, pp. 197-208.
- Beckman G. M. 2005, "How Religion Was Done", in D. Snell (ed.), *A Companion to the Ancient Near East*, Oxford: Blackwell, pp. 343-53.
- Cammarosano M. 2012, "Hittite Cult Inventories – Part Two: The Dating of the Texts and the Alleged "Cult Reorganization" of Tudḫaliya IV, *Altorientalische Forschungen* 39, Akademie Verlag, pp. 3-39.
- Cammarosano M. 2018, *Hittite Local Cults*, Atlanta: SBL Press.
- Cammarosano M. 2021, *At the Interface of Religion and Administration: The Hittite Cult Inventories*, Studien zu den Boğazköy-Texten 68, Wiesbaden: Harrasowitz Verlag.
- Carini M. F. 1982, "Il rituale di fondazione KUB XXIX I. Ipotesi intorno alla nozione eteo-arcaica della regalità", *ATHENAEUM*: 60, pp. 483-520.
- Ceram C. W. 1955, *Enge Schlucht und Schwarzer Berg. Entdeckung des Hethiter-Reiches*, Hamburg: Rowohlt Verlag.
- del Monte G. F. 1980, "Traduzione e interferenza nei trattati siro-hittiti", *Vicino Oriente* 3 (=Atti del seminario di studi su: *Bilinguismo e traduzione nell'Antico Oriente*, Roma 20-22 marzo 1980), Roma: Sapienza Università di Roma, pp. 103-119.

- del Monte G. F. 1993, *L'annalistica ittita*, Brescia: Paideia Editrice.
- del Monte G. F. 2008, *Le Gesta di Suppiluliuma. L'opera storiografica di Mursili II re di Hattusa. Volume 1*, Pisa: Pisa University Press.
- Francia R. 2012, "Storia degli studi sulla poesia ittita e una nuova chiave di lettura di un testo 'classico': CTH 414", in *SMEA* 54, pp. 79-105.
- Friedrich J. – Kammenhuber A. 1975-1984, *Hethitisches Wörterbuch*, Heidelberg: Carl Winter-Universitätsverlag.
- Gerçek İ. 2018, "Hittite Geographers. Geographical Perceptions and Practices in Hittite Anatolia", *Journal of Ancient Near Eastern History*, pp. 1-22.
- Gerçek İ. 2020, "Rivers and River Cults in Hittite Anatolia", in Görke S., Steitler C. W. (ed.), *Cult, Temple, Sacred Spaces. Cult Practices and Cult Spaces in Hittite Anatolia and Neighbouring Cultures*, Studien zu den Boğazköy-Texten 66, Wiesbaden: Harrasowitz Verlag, pp. 253-278.
- Gilan A. 2004, "Der Puḫānu-Text – Teologischer Streit und politische Opposition in der althethischen Literatur", *Altorientalische Forschungen* 31, Akademie Verlag, pp. 263-296.
- Gordin S. 2015, *Hittite Scribal Circles: Scholarly Tradition and Writing Habits*, Studien zu den Boğazköy-Texten 59, Wiesbaden: Harrasowitz Verlag.
- Gurney O. 1977, *Some Aspects of Hittite Religion*, Oxford: Oxford University Press.
- Güterbock H. G. 1964, "Religion und Kultus der Hethiter", in G. Walser (ed), *Neuere Hethiterforschung*, Wiesbaden: Steiner.
- Haas V. 1982, *Hethitischer Berggötter und Hurrithische Steindämonen. Riten, Kulte und Mythen. Eine Einführung in die altkleinasiatischen religiösen Vorstellungen*, Mainz: Verlag Philip von Zabern.

- Haas V. 1994, *Geschichte der hethitischen Religion*, Leiden: Brill.
- Hawkins J.D. 1995, *The Hieroglyphic Inscription of the Sacred Pool Complex at Hattusa (SÜDBURG)*, Studien zu den Boğazköy-Texten Beiheft 3, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Hawkins J.D. 2006, “Tudḫaliya the Hunter”, in T. Van den Hout, C.H. Van Zoest (ed.), *The life and Times of Ḫattušili III and Tudḫasliya IV: Proceedings of a Symposium Held in Honour of J. de Roos, 12-13 December 2003, Leiden*, Leiden: Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten, pp. 49-76.
- Hazenbos J. 2003, *The organization of the Anatolian Local Cults during the Thirteenth Century B.C. An appraisal of the Hittite cult inventories*, Leiden-Boston: Brill-Styx.
- Imparati F. 1998, *Studi di storia e filologia anatolica dedicati a Giovanni Pugliesi Carratelli*, Firenze: ELITE, pp. 79-94.
- Klinger J. 1996, *Untersuchungen zur Rekonstruktion des hattischen Kultschich*, Studien zu den Boğazköy-Texten 37, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Laroche E. 1975, “La réforme religieuse du roi Tudhaliya IV”, in F. Dunand, P. Lévêque, (ed.), *Les syncrétismes dans les religions de l'Antiquité*, Leiden: E. J. Brill, pp. 87-95.
- Liverani M. 2022, *Paradiso e dintorni. Il paesaggio rurale dell'antico Oriente*, Bari-Roma: Gius. Laterza & Figli Spa.
- Lombardi A. 1996, “Montagne e ideologia della regalità nella tradizione antico-ittita”, *Mesopotamia* XXXI, pp. 49-80.
- Lombardi A. 1999, “Il culto delle montagne all'epoca di Tudḫaliya IV: continuità e innovazione”, in L. Milano *et al.* (eds.), *Landscapes*.

Territories, Frontiers and Horizons in the Ancient Near East, Volume III, Padova: Sargon, pp. 83-88.

Marazzi M. 1982, “Costruiamo la reggia, ‘fondiamo’ la regalità: note intorno ad un rituale antico-ittita (CTH 414)”, *Vicino Oriente* 5, pp. 117-169.

McMahon G. 1991, “The Hittite State Cult of the Tutelary Deities”, *Assyriological Studies* No. 25, Chicago-Illinois: The University of Chicago.

Miller J. L. 2013, *Royal Hittite Instructions and Related Administrative Texts*, Atlanta: Society of Biblical Literature.

Miller J. L., 2014, Review of *Religions of Second Millenium Anatolia* di Piotr. Taracha, *Or* 83: pp. 284-288.

Mora C. – Giorgieri M. 2004, *Le lettere tra i re ittiti e i re assiri ritrovate a Hattuša*, Padova: Sargon Editrice e Libreria.

Popko M. 1993, “Anikonische Götterdarstellungen in der altanatolischen Religion”, in J. Quaegebeur (ed.), *Ritual and Sacrifice in the Ancient Near East*, OLA 55, Leuven: Peeters, pp. 319-327.

Popko M. 1995, *Religions of Asia Minor*, Warsaw: Acad. Publ. Dialog.

Schwemer D. 2006, “Das hethitische Reichspanteon: Überlegungen zu Struktur und Genese“, in R. Gregor (ed.), *Götterbilder-Gottesbilder-Weltbilder: Polytheismus und Monotheismus in der Welt der Antike, Vol. I: Ägypten, Mesopotamien, Kleinasien, Syrien, Palästina*, Tübingen: Mohr Siebeck, pp. 241-65.

Soysal O. 1999, “Beiträge zur althethitischen Geschichte (I). Ergänzende Bemerkungen zur Puḫanu-Chronik und zum Menschenfresser-Text”, *Hethitica* 14, Louvain-La-Neuve: Peeters, pp. 109-145.

Steiner G. 2002, “Ein missverstandener althethitischer Text: Die sog. Puḫanu-Chronik (CHT 16), in S. de Martino, F. Pecchioli Daddi (ed.), *Anatolia Antica. Studi in Memoria di Fiorella Imparati* (Eothen 11), Firenze: Logisma editore, pp. 807-818.

Steitler C. 2017, *The Solar Deities of Bronze Age Anatolia: Studies in Texts of the Early Hittite Kingdom*, Studien zu den Boğazköy-Texten 62, Wiesbaden: Harrasowitz Verlag.

Steitler C. 2020, “Offerings to the *loci numinosi*. Distinctive Features of Sacred Spaces and Cult Practices”, in S. Görke, C. W. Steitler C (ed.), *Cult, Temple, Sacred Spaces: Cult Practices and Cult Spaces in Hittite Anatolia and Neighbouring Cultures*, Studien zu den Boğazköy-Texten 66, Wiesbaden: Harrasowitz Verlag, pp. 317-343.

Taracha Piotr. 2009, *Religion of Second Millenium Anatolia*, DBH 27, Wiesbaden: Harrasowitz Verlag.

van den Hout T. 1998, “The Purity of the Kingship: An Edition of CTH 569 and Related Hittite Oracle Inquiries of Tudḫaliya IV”, in *DMOA* 25, Leiden, pp. 70-71.

von Schuler E. 1965, “Kleinasien: Die Mythologie der Hethiter und Hurriter“, in H. W. Haussig (ed), *Wörterbuch der Mythologie 1. Abt., 1. Teil: Vorderer Orient*, Stuttgart: Klett-Cotta, pp. 141-215.

Weeden M. 2013, “Poetry and War among the Hittites”, in H. Kennedy (ed.), *Warfare and Poetry in the Middle East*, Londra: I.B. Tauris, 73-97.

Wilhelm G. 2002, “‘Gleichsetzungstheologie’, ‘Synkretismus’ und ‘Gottesspaltungen’ im Polytheismus Altanatoliens“, in M. Krebernik, J. van Oorschot, *Polytheismus und Monotheismus in den Religionen des Vorderen Orients*, AOAT 298, Münster: Ugarit Verlag, pp.53-70.

Sitografia

[HPM Hethitologie-Portal Mainz \(uni-wuerzburg.de\)](http://www.uni-wuerzburg.de).

<https://www.hittitemonuments.com/>.

S. Görke (ed.), hethiter.net/: CTH 414.1 (INTR 2017-01-12).