



OPEN ACCESS

Citation: Mariateresa Albanese (2020) Analisi di alcune azioni rituali per la regalità in CTH 479.2.1. *Asia Anteriore Antica. Journal of Ancient Near Eastern Cultures* 2: 25-43. doi: 10.13128/asiana-688

Copyright: © 2020 Mariateresa Albanese. This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<http://www.fupress.com/asiana>) and distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author and source are credited.

Data Availability Statement: All relevant data are within the paper and its Supporting Information files.

Competing Interests: The Author(s) declare(s) no conflict of interest.

(MUNUS.)LUGAL-UT-TUM-*ma-kán an-da* KAXU-*az me-mi-an-zi*

Analisi di alcune azioni rituali per la regalità in CTH 479.2.1¹

MARIATERESA ALBANESE

Sapienza Università di Roma

mariateresa.albanese89@gmail.com

Abstract. The aim of this paper is to highlight some of the peculiarities and problems of interpretation that emerge from the analysis of the rites which are described within the text of the tablet listed under the number 479.2.1 of the *Catalogue des Textes Hittites*. This text preserves the so called “Kizzuwatna ritual”, which concerns the purification of the Hittite royal couple. In this paper I will discuss: the *uzianza* rite, the locations in which the ritual took place (lack of knowledge of which has hitherto created difficulties in understanding the ritual’s execution); the use within this text and in other texts of the term *UNŪTU* for which a new translation is suggested, and finally a ritual action, described as (MUNUS.)LUGAL-UT-TUM-*ma-kán an-da* KAXU-*az me-mi-an-zi*, which uniquely appears in two paragraphs of the *uzianza* offering cycle.

Keywords. Kingship, queenship, Kizzuwatna, purification ritual, royal couple.

INTRODUZIONE

Questo studio si propone di analizzare alcune azioni rituali presenti in CTH 479.2.1. Sotto questo numero di catalogo sono raccolti i frammenti appartenenti a una tavoletta che conserva la descrizione dello svolgimento di otto giorni di un rituale proveniente da Kizzuwatna. Essi sono:

¹ Ringrazio le professoresse Giulia Torri e Rita Francia, i dottori Francesco Barsacchi e Andrea Trameri che mi hanno aiutato nella stesura di questo contributo, offrendomi sostegno e preziosi suggerimenti. Ringrazio anche il dottor James Burgin per aver corretto e rivisto il mio inglese e l’anonimo revisore per i suoi utili commenti. Questo contributo è la rielaborazione di alcune parti della mia tesi di laurea magistrale discussa presso l’Università degli Studi di Firenze il 17 luglio 2018. Le abbreviazioni usate seguono quelle del *Chicago Hittite Dictionary*. Per i riferimenti bibliografici alle pagine web sono state utilizzate le indicazioni per la citazione contenute nelle stesse.

KUB 30.31 (1505/c +1564/c +1566/c +1602/c +1728/c +2350/c); KUB 32.114 (483/b); KBo 38.90(1192/c); KBo 39.281 (1148/c). I piccoli frammenti KBo 38.279² e KBo 35.215³ sono stati identificati come paralleli a KUB 30.31+. Del primo le righe 6'-7' corrispondono a KUB 30.31+ Vo IV 37-39, del secondo le righe 2'-4' sono parallele a KUB 30.31+ Vo IV 38-40. La prima edizione della tavoletta risale al 1977 ad opera di Lebrun (1977: 93-153) ma recentemente ne è stata pubblicata una edizione online a cura di S. Ūnal.⁴ Il testo su di essa conservato è purtroppo lacunoso ma per alcune sue particolarità è stato negli anni un interessante caso di studio. Una di esse è senz'altro la natura dei riti riportati. Il testo inizia con la descrizione dei riti che si svolgono il sedicesimo giorno del "rituale di Kizzuwatna"⁵ e prosegue fino al suo ventitreesimo giorno che, come informa il colofone, non è il giorno conclusivo del rituale. Sempre dal colofone proviene l'informazione che la tavoletta conservata è la seconda della serie su cui era raccolto il testo. Ciò pone alcune difficoltà sulla comprensione del rituale e sulla composizione della tavoletta. L'assenza della prima tavoletta,⁶ ad esempio, priva non solo della descrizione dei primi quindici giorni della cerimonia ma anche delle informazioni sul suo stesso scopo e sulle cause che portavano alla sua esecuzione. Priva, inoltre, dell'indicazione di chi eseguisse il rituale e per chi, nonché della materia magica necessaria per esso. Bisogna in questa sede sottolineare che la prima tavoletta dovrebbe contenere un numero significativamente più alto di informazioni, rispetto alla seconda che si è conservata, tra cui vi è lo svolgimento di ben quindici giorni del rituale e quindi di un periodo di tempo doppio rispetto a quello descritto sulla tavoletta in esame. Se è verosimile ipotizzare che tavolette appartenenti alla stessa serie avessero le medesime dimensioni, è possibile immaginare che la prima tavoletta e questa seconda avessero dimensioni simili. Pertanto, dovendo la prima tavoletta contenere informazioni relative a un arco di tempo maggiore rispetto a quella in esame, è ipotizzabile, che essa dovesse essere molto più sintetica della seconda. Questa maggiore sinteticità, che non è da escludere, lascia perplessi, soprattutto perché nelle tavolette di una stessa serie solitamente il testo è ripartito in maniera abbastanza regolare e analoga. Il rituale di Šamuḫa, ad esempio, è conservato anch'esso solamente su una tavoletta, che è la seconda della serie che preservava il testo integrale del rituale, ma essa riporta lo svolgimento di nove giorni (dal settimo al quindicesimo), laddove la prima tavoletta doveva preservare accanto alle premesse per il rito lo svolgimento di sei giorni (dal primo al sesto giorno).⁷ Tenendo presente questa caratteristica ci si aspetterebbe che anche per CTH 479.2.1 vi fossero almeno altre due tavolette a precedere quella che si è conservata, e che esse descrivessero lo svolgimento ciascuna di sette/otto giorni del rituale. Si può plausibilmente ipotizzare che lo scriba abbia tracciato un segno in meno nel numerale del colofone al momento di scrivere "III tavoletta del rituale". Altra ipotesi che si può avanzare è che lo scriba stesse ricopiando la seconda tavola di questo rituale da una copia di dimensioni maggiori di quella attuale e volesse indicare nel colofone che non aveva finito di ricopiarla. La questione, purtroppo, rimane al momento irrisolta. Ciò che è indiscutibile è il tecnicismo e la sinteticità che sono caratteristiche di questo testo e che vengono alla luce soprattutto esaminando attentamente le azioni rituali riportate. Lo scopo del presente articolo è, pertanto, mettere in evidenza alcune delle peculiarità e dei problemi di interpretazione che emergono dall'analisi

² Ūnal (ed.), hethiter.net/: CTH 479.2.2 (INTR 2017-01-04)

³ Ūnal (ed.), hethiter.net/: CTH 479.2.3 (INTR 2017-01-04)

⁴ Ūnal (ed.), hethiter.net/: CTH 479.2.1 (INTR 2017-02-23).

⁵ Il nome del rituale è preservato nel colofone, in cui sono presenti solo le informazioni più essenziali: DUB.2.KAM ŠA SÍSKUR URU *Ki-iz-zu-ua-at-na / Ū-[U]L QA-TI*, "Seconda tavoletta del rituale di Kizzuwatna. Non finito". In questo è simile al colofone di un altro rituale che coinvolge la coppia reale e appartiene alla tradizione kizzuwatnea, il rituale di Šamuḫa, CTH 480.1 (KUB 29.7+). Quest'ultimo colofone aggiunge però una informazione in più rispetto a quello in esame e recita: DUB 2.KAM ŠA SÍSKUR URU *Šamūḫa Ū-UL QA-TI / LU. MES AZU mā[hḫa]n SÍSKUR ienzi*, "Seconda tavoletta del rituale di Šamuḫa. Non finito. Come i LU. MES AZU eseguono il rituale." La prima edizione di CTH 480.1 è edita in Lebrun 1976: 117-143 (per la trascrizione del colofone si veda p. 125 e per la sua traduzione p. 132) e recentemente è stata pubblicata online una nuova edizione a cura di Görke, Melzer (eds), hethiter.net/: CTH 480.1 (TX 15.02.2016, TRde 10.02.2016). La natura estremamente sintetica del titolo del testo del CTH 479.2.1 potrebbe essere un elemento significativo per la storia della composizione della tavoletta, della sua destinazione d'uso e della sua ricezione all'interno della corte ittita.

⁶ Trémouille ha dimostrato in un suo articolo che KBo 24.45+ che era stato interpretato come prima tavoletta di questo rituale, ed è ancora considerato tale nell'edizione online in Hethiter.net, non può esserlo (Trémouille 2002: 841-856).

⁷ Cfr. Görke, Melzer (eds), hethiter.net/: CTH 480.1 (TX 15.02.2016, TRde 10.02.2016).

dei riti descritti all'interno del testo della tavoletta del CTH 479.2.1, riservando particolare attenzione all'analisi del rito di offerta *uzianza*. Dopo una breve introduzione ai riti presenti sulla tavoletta, saranno quindi discussi: il rito *uzianza*, i luoghi del rituale (che creano delle difficoltà nella comprensione dello svolgimento del rituale), l'uso del termine *UNŪTU* all'interno del testo e in altri testi, e un'azione rituale che compare all'interno di due paragrafi del ciclo di offerte *uzianza* rendendoli unici all'interno del testo e della tradizione testuale ed è descritta come (MUNUS.)LUGAL-UT-TUM-*ma-kán an-da* KAxU-*az me-mi-an-zi*.

I RITI

La descrizione dei riti eseguiti nel corso del rituale è molto concisa e fa uso di formule fisse e termini tecnici di origine hurrita che non vengono spiegati all'interno del testo.⁸ Tanto che, al paragrafo 6, Ro I 49-51,⁹ per ulteriori dettagli sulle modalità di esecuzione di un rito, si rimanda alla consultazione di un'altra tavoletta. Manca all'interno del testo anche una indicazione di come le impurità e i residui dei sacrifici e degli altri riti eseguiti venissero smaltiti.¹⁰ Così come mancano indicazioni precise sugli attori del rituale che rimangono per buona parte anonimi: su un totale di circa 34 paragrafi, solo quelli che vanno dal primo al settimo fanno menzione esplicita dei Signori del Rituale (nel testo EN^{MES}.SÍSKUR/LÚ^{MES} EN.SÍSKUR) ovvero i committenti, il re e la regina di Hatti, e di una tipologia di officianti, i Signori della Parola (nel testo *uddanaš* EN^{MES}, Ro I 13). Nella sezione del ciclo di offerte *uzianza* (paragrafi settimo-ventinovesimo) i sovrani sono menzionati soltanto tramite i loro *UNŪTĒ*^{MES}. Fanno eccezione i paragrafi dal diciassettesimo al diciannovesimo, che presentano delle caratteristiche che li differenziano dagli altri paragrafi della sezione del rituale dedicata al ciclo di offerte *uzianza* e di cui si parlerà dettagliatamente più avanti. Nei paragrafi diciassettesimo (Ro II 50, 52), diciottesimo (Ro II 57,59) e diciannovesimo (Vo III 1, 5 e 7), infatti, si specifica che le offerte *uzianza* sono fatte da parte del re e della regina. Di seguito una tabella con le ricorrenze all'interno del testo di una menzione diretta del re, della regina e dei Signori del Rituale:

Tabella 1:

LUGAL MUNUS.LUGAL	Ro I 2 (§1), 7 (§1), 11 (§2), 35 (§5), 42 (§5)		Vo III 7 (§19)
LUGAL	Ro I 13 (§2), 17 (§2), 19 (§2), 20 (§3), 23 (§23)	Ro II 50 (§17), 57 (§18)	Vo III 1 (§19)
MUNUS.LUGAL	Ro I 25 (§3), 29 (§4), 34 (§5)	Ro II 52 (§17), 59 (§18)	Vo III 5 (§19)
EN.SÍSKUR	Ro I 27 (§3), 32 (§4)		
EN ^{MES} .SÍSKUR	Ro I 39 (§5)		
LÚ ^{MES} EN.SÍSKUR	Ro I 40 (§5)		

⁸ Questa caratteristica potrebbe essere un indizio importante della composizione del testo e della sua destinazione d'uso.

⁹ *A-NA DINGIR*^{MES}-*ma-kán / ma-aḫ-ḫa-an iš-ḫa-aḫ-ru da-an-zi na-at ḫa-an-ti* DUB.2.KAM / *nu-uš-ma-aš-at ka-a-aš-ma up-pa-aḫ-ḫu-un*, "E in che modo prendono le lacrime agli dèi, ciò è a parte su una seconda tavoletta e ormai l'ho mandata a loro."

¹⁰ È possibile ipotizzare che indicazioni su come smaltire le impurità e i residui dei riti fossero contenute in un'altra tavoletta, forse una delle successive o in una del tutto separata e indipendente come avviene per il rito delle lacrime. Si veda nota precedente. Nel caso del bagno rituale (Ro I 7 e 43-49), in particolare quello che si esegue di fronte al fiume (Ro I 45-49), si può pensare che le impurità venissero eliminate con l'uso dell'acqua. Di come venisse trattata ed eliminata l'impurità nel mondo ittita si è occupato Wright in un'opera sull'argomento ormai datata e incentrata sul mondo biblico ma che presenta confronti con il mondo anatolico e mesopotamico (Wright 1987).

È sempre in questi primi paragrafi che compare l'unica annotazione relativa alla redazione della tavoletta, ad opera dello scriba del testo, il cui nome, però, non è indicato nel colofone. I riti che si svolgevano durante queste giornate sono attinenti al ripristino delle condizioni di purità dei Signori del Rituale, in questo caso i sovrani, e delle divinità. Essi sono, in ordine di apparizione all'interno del testo: l'unzione regale,¹¹ il bagno rituale,¹² il rito delle lacrime (Torri 2016: 73-78), il rito *uzianza*, il rito dello *šehelliški*,¹³ il rito del *tuħalzi*,¹⁴ il rito dell'oscillazione e della purificazione con l'"acqua della purità" e il rito del *gangati*.¹⁵ Tutti questi riti, ad esclusione dell'unzione regale, del bagno rituale e del rito delle lacrime, fanno parte della catena di riti e termini rituali, radicati all'interno della tradizione kizzuwatnea, che Strauß (2006: 76-119) ha individuato essere una caratteristica comune ai testi rituali che trattano di purificazione e provengono dalla regione di Kizzuwatna. Tale catena di riti e termini rituali è documentata quasi interamente nel testo del CTH 479.2.1, sono presenti infatti: il rito di offerta *uzi*, il rito dello *šehelliški*, il rito del *tuħalzi*, il rito dell'oscillazione e quello di aspersione dell'acqua (ovvero il rito di purificazione con l'"acqua della purità")¹⁶ e infine il rito della pianta *gangati*. Mancano solo la cerimonia del "colpire il *kupti*" e

¹¹ L'unzione regale è, a mio avviso, l'azione espressa con il verbo ittita *šakniyanzi* (KUB 30.31+ Ro I 3). L'interpretazione tradizionale del verbo, seguita da molti studiosi che si sono occupati di questo passo, lo analizza come composto dal nome neutro *šakkar* (genitivo *šaknaš*) "escremento" e dal verbo *ija-* "fare" e gli dà il significato di "andare di corpo". Si veda, ad esempio, Kronasser 1966: 403. Recentemente, però, questa interpretazione è stata messa in dubbio e CHD Š/I: 47, lo intende come verbo derivativo dal sostantivo neutro *šagan* (genitivo *šaknaš*) "oil, fat" e dà come significato: "to anoint, smear (with oil), oil (something)", accostandolo all'accadico *PAŠ.ĀŠU*. Quest'ultima interpretazione sembra essere la più pertinente con il contesto rituale ed è accolta anche da Ünal nell'edizione online della tavoletta. Si veda Ünal (ed.), hethiter.net/: CTH 479.2.1 (TRde 23.02.2017) con la bibliografia in nota.

¹² Esso si svolge in più giornate: alla fine del sedicesimo giorno si lavano i sovrani (Ro I 7); alla fine del diciassettesimo giorno si lavano i sovrani, gli officianti e gli strumentari usati (Ro I 42-44); infine il diciottesimo e il diciannovesimo giorno vengono lavate anche le divinità, verosimilmente sotto forma di statuette (Ro I 45-51).

¹³ L'espressione *šehelliškin pai-* non è seguita da una spiegazione dettagliata delle azioni rituali da compiere ma il contesto in cui è usata all'interno del testo permette di ipotizzare che si tratti di un tecnicismo che indica il rituale di raccolta, preparazione e offerta dell'acqua della purità (*šehelliyas watar*) all'interno del vaso *šehelliški*. Sono di questa opinione anche Strauß e Trémouille. Si veda Strauß 2006: 100-101 e Trémouille 1996: 73-93, e la relativa bibliografia. Il rito si svolge durante la notte del ventesimo giorno e prosegue il ventiduesimo giorno. Cfr. Ro IV 20-35.

¹⁴ Nel paragrafo trentaduesimo, dopo che si è effettuato il rito dello *šehelliški*, in Vo IV 35 si legge: *nu tuħalzi šipandanzi* ovvero, letteralmente, "e offrono il *tuħalzi*". Il termine *tuħalzi/tuħulzi* è un prestito dal ħurrita e indica un tipo di offerta o sacrificio (da intendersi non solo come rituale ma anche come l'oggetto/animale usato in un rituale), sul quale purtroppo non si sa molto. Cfr. Tischler 1994: 408 e Richter 2012: 465-466 con relative bibliografie. La locuzione *tuħalzi šipant-*, che ricorre anche in altri testi (es. KBo 27.67 Ro 12'-13'; KBo 24.45 Ro 28'; KUB 29.4 III 12-14; KBo 5.1 I 56) probabilmente, serviva come termine tecnico per indicare un tipo di rituale ben conosciuto ai redattori e ai fruitori del testo, che non sentivano il bisogno di ulteriori dettagli. Fulcro di questo rituale era forse proprio l'oggetto chiamato *tuħalzi*. Recentemente in un articolo dedicato all'undicesima tavoletta del rituale *itkalzi* dove il termine *tuħalzi* compare nel colofone (Or 90/393+ IV 23), de Martino, Murat e Süel propongono che *tuħalzi* sia una qualità, connessa all'idea di purezza e di pulizia che può essere raggiunta in un rituale di purificazione e che dunque nei testi ħurro-ittiti in cui compare questo termine abbia acquistato un significato più ampio, venendo usato anche per indicare gli oggetti e le sostanze impiegate nei rituali di purificazione (de Martino, Murat, Süel 2013: 133-135).

¹⁵ KUB 30.31+ Vo IV 41-45. È descritto nell'ultimo paragrafo della tavoletta ed è forse l'ultimo rito da svolgersi il ventitreesimo giorno. A inizio paragrafo si svolge nell'edificio *šinapsi* e consiste nell'offerta della pianta *gangati* del *šinapsi*, ma in lacuna alle righe successive è probabile che la stessa pianta sia offerta all'interno del grande edificio *karimmi*. Nel testo in esame sembra esserci uno stretto legame tra la pianta *gangati* e l'edificio *šinapsi*. Il nome *gangati* è di provenienza ħurrita ed è ancora incerta la sua identificazione. Essa è largamente usata in ambito magico-rituale e medico in contesto di purificazione, tanto che ha dato origine al verbo *gangatai-*, che vuol dire "trattare con la pianta *gangati*, purificare, placare". Di essa si è occupato Haas 2003: 328-335. Per una bibliografia del termine più esaustiva si veda Richter 2012: 184-185.

¹⁶ KUB 30.31+ Vo IV 36-40. Il rito è descritto nel trentatreesimo e penultimo paragrafo della tavoletta e si svolge durante il ventitreesimo giorno, nel tempio del dio della Tempesta, nel tempio della dea Ĥepat e in tutti i templi. Esso consiste nell'agitare o scuotere o far girare con movimento oscillatorio (il verbo usato è *wahnu-*) un'aquila (TI₈^{MUŠEN}), un falco (SUR₁₄.DÛ.A^{MUŠEN}), una rondine (*hapupit*), una tadorna (^{MUŠEN}HURRI) e una pietra *ħušti* e nel purificare con l'acqua della purezza (*šehelliyaz witenaz šuppriyahhanzi*). La prima azione rituale è, secondo Haas (2003: 328), da intendersi come un *Absorptionsritus*, un rito che consisteva nel far assorbire le impurità ad alcune sostanze di modo da allontanarle da chi o cosa si stava purificando. In questo testo il verbo è usato come transitivo con i templi come oggetto, probabilmente si intendeva che il sacerdote faceva il giro intorno ai templi

gli altri termini rituali hurriti legati alle offerte, che la studiosa pone rispettivamente all'inizio e alla fine della catena rituale. Pur tenendo presente, come ammonisce Strauß, che gli elementi della catena rituale non si presentano sempre nel medesimo ordine né compaiono necessariamente tutti all'interno del medesimo testo, ci si domanda se l'assenza di questi elementi sia dovuta al fatto che essi non fossero necessari al fine del rituale o al fatto che del testo rituale del CTH 479.2.1 non si è conservato né l'inizio né la fine. Il rito che sembra essere essenziale al fine della buona riuscita del rituale di Kizzuwatna è il rito *uzi* (nel testo in esame *uzianza*), vale a dire il ciclo di offerte di carne alle divinità, ed è esso che pone le maggiori difficoltà per l'interpretazione e la comprensione del rituale nella sua interezza. Queste difficoltà riguardano diversi aspetti: lo svolgimento del rito di offerta; i tempi e i luoghi in cui le offerte venivano fatte; le divinità a cui erano rivolte le offerte; gli animali scelti per il sacrificio; la materia magica e gli strumenti usati durante il rito e la presenza di una variazione nello svolgimento del rito in tre paragrafi del rituale.

IL RITO UZIANZA

Il rito è descritto nel testo con l'espressione *uzianza šipant-* e, come si è già affermato, riveste un ruolo di primo piano nel rituale in questione. Il termine *uzianza* viene analizzato da Lebrun (1977: 104 e 111) come un luvismo per l'accusativo plurale di *uzi-* "carne", termine culturale hurrita dal sumerico UZU "carne" che sarebbe stato poi luvizzato dagli scribi di Kizzuwatna. In traduzione lo studioso usa il termine al singolare "un morceau de viande". Moore (1982: 180-181), invece, analizza *-anza* come un suffisso formante che ricorre anche nella formula SISKUR *zurkiyanza* equivalente di SISKUR *zurkiyaš*, "offerta/sacrificio di sangue". La sua traduzione per *uzianza* è dunque "meat offering". Il termine *uzianza* è quindi una variante del hurrita *uzi* e indica in questo testo un tipo di offerta fatta alla divinità che consisteva nell'offrire la carne dell'animale sacrificale (Tischler 2010: 186-187). Come sembra si possa dedurre dal rituale di Papanigri (CTH 476), in questa offerta l'animale veniva fatto a pezzi e le sue carni, insieme al grasso, venivano cotte e in seguito donate alla divinità.¹⁷ Questa offerta ricorre in altri testi ed è spesso accompagnata dall'offerta *zurki* (il termine è anch'esso hurrita e significa "sangue",¹⁸ e può trovarsi nella variante *zurkianza*)¹⁹ che consiste in un rito di sangue. Secondo Feder (2011: 12) il fatto che le carni dell'animale sacrificale usato per il rito di sangue siano in seguito offerte in banchetto alle divinità durante il rito di carne²⁰ è la prova che il rito di sangue e l'offerta di carne, seppure indipendenti, erano strettamente connessi e costituivano un'unità formale. Nella documentazione, comunque, la presenza di uno non implica necessariamente la presenza dell'altro. Nei testi in cui Strauß individua la catena di azioni rituali tipicamente kizzuwatnea, il rito di offerta *uzi* è quasi sempre presente²¹: KBo 23.1 + Ro 56;²² KBo 5.1 Ro I 26-29, 34-36;²³ KBo 17.65 Ro I 18;²⁴ Bo 4951 Vo 11;²⁵ KBo 21.45 Ro I 10-11;²⁶ KUB 9.2 Ro I 12;²⁷ KUB 7.52 Ro 7;²⁸ KBo 24.45+ Ro 26'.²⁹ Anche nel CTH

eseguendo il rito dell'oscillazione. La seconda azione rituale è strettamente legata al rito dello *šehelliški* (si veda nota relativa): con l'acqua della purezza o meglio della purità rituale si continuava l'azione purificatoria e catartica.

¹⁷ KBo 5.1 Ro I 26-29, cfr. Strauß 2006: 94-95.

¹⁸ Si veda per un commento del termine Feder 2011: 244-246, mentre per una bibliografia sul termine si veda Richter 2012: 420-421.

¹⁹ Come ad esempio in KUB 29.7+ Vo 13/Vo 22 (CTH 480, rituale di Šamuḫa) e nel frammento KUB 58.57. Si veda Strauß 2006: 96 e n. 368.

²⁰ Come si vede, per esempio in CTH 476.

²¹ Nella tabella di Strauß, il rito *uzi* manca solo al CTH 471, KBo 5.2. Si veda Strauß 2006: 78.

²² Si tratta di CTH 472, il rituale di Ammiḫatna, Tulbi e Mati contro l'impurità del tempio. Cfr. Strauß 2006: 253-271.

²³ CTH 476, il rituale di Papanigri da eseguire quando si rompe la sedia del parto. Si veda Strauß 2006: 284-309.

²⁴ Si tratta di CTH 489, il rituale di nascita "Quando una donna rimane incinta", e del testo K in Beckman 1983: 132-175.

²⁵ Appartiene a CTH 477, che raccoglie i rituali di parto ed è il testo J in Beckman 1983: 124-131.

²⁶ È un frammento di rituale di parto, CTH 430, che è stato pubblicato come testo O in Beckman 1983: 206-209.

²⁷ CTH 702, il rituale per Hebat: il restauro di un tempio. Si veda Strauß 2006: 274-276.

²⁸ Appartiene a CTH 473 che raccoglie i frammenti dei rituali di Ammiḫatna, Tulbi e Mati. Si veda Strauß 2006: 273.

²⁹ Fa parte dei rituali catalogati sotto CTH 479, i rituali di Kizzuwatna. Il testo è pubblicato per intero in Strauß, 2006: 310-326.

480, il rituale di Šamuḫa, sembra essere presente il rito *uzi*, sotto l'espressione *zurkias* UZU *zēyantit šipanti*.³⁰ Ma non in tutti questi testi in cui compare il rito *uzi* è menzionato il rito di sangue *zurki*: esso, infatti, manca in KBo 24.45+, nel KUB 9.2 e nel testo del CTH 479.2.1, qui in esame.³¹ Alle offerte di carne e sangue è attribuito un forte potere catartico e sono quindi molto usate in tutte le occasioni in cui si sentiva la necessità di (re)instaurare una condizione di purità, in quanto capaci di appagare le divinità e attirarne la benevolenza.³² Il legame dei riti di offerta di sangue e carne con la purificazione, l'espiazione e l'allontanamento di ogni male, malattia e impurità non si trova solo nei testi di origine kizzuwatnea che si sono visti ma è caratteristico di rituali appartenenti ad aree diverse del Vicino Oriente antico come ad esempio l'area mesopotamica (come testimoniano i testi *namburbi* e il rituale *bīt rimki*)³³ e lo si ritrova anche all'interno della Bibbia (ad esempio in: Esodo 29, 10-28; Levitico 8, 14-32; 12; 14; 16).³⁴ Bisogna in ogni caso sottolineare che il rito *uzianza*, in KUB 30.31+, non è descritto nei dettagli ma solo con una concisa formula standard: si offre il sacrificio di carne dell'animale X alla/e divinità Y e si prendono in mano gli *UNŪTĒ^{MEŠ}* dei Signori del Rituale. Similmente a quanto avviene anche in altri testi rituali di origine kizzuwatnea, non viene detto, per esempio, in che modo si preparasse e svolgesse il rito, quale delle diverse tipologie di sacerdoti ed esperti di arte magica fosse coinvolta nell'esecuzione oppure perché si dovessero prendere in mano gli *UNŪTĒ^{MEŠ}* dei Signori del Rituale e se il tutto fosse accompagnato da recitazioni magiche. Non è da escludere l'ipotesi che sotto questa formula possa anche nascondersi l'esecuzione del rito di sangue (*zurkianza*). Se così fosse lo scriba potrebbe, allora, o aver modificato il rituale eliminando il primo, o aver posto maggiore enfasi sul secondo, perché forse considerato più consono alle divinità per cui si effettuava il sacrificio. In questo testo le divinità menzionate sono Teššub e Hebat che sono delle divinità celesti, mentre l'uso del sangue avviene più frequentemente in riferimento a divinità del mondo infero, che ne sono attratte proprio perché assetate di esso (Strauß 2006: 97 e Feder 2011: 210 e 211). Sembra, però, più probabile, ipotizzare che lo scriba nel comporre il testo avesse come riferimento un rituale in cui l'azione di offerta della carne in combinazione con le altre azioni rituali fosse stata ritenuta sufficiente. Dunque, seppur l'uccisione dell'animale sacrificale implicasse lo spargimento del sangue dello stesso (Collins 2002: 320-321), probabilmente in questo caso solo le sue carni venivano offerte alle divinità.

All'interno della formula standard con cui è descritto il rito di offerta, colpisce l'uso del termine accadico *UNŪTU* (pl. *UNŪTĒ^{MEŠ}*), accompagnato nella forma di stato costruito di volta in volta da LUGAL o MUNUS. LUGAL. La parola accadica *UNŪTU* ha generalmente il significato di "strumento, utensile, strumentario" (Tischler 2001: 296) ed è in questa accezione che sembra essere usata nei primi paragrafi della tavoletta (KUB 30.31+ Ro I 43 e 46). Diverso sembra però essere il caso dei paragrafi che si riferiscono ai sacrifici di carne. Ogni paragrafo è organizzato allo stesso modo, per cui nell'ordine:

1. si effettua un sacrificio, si prende l'*UNŪTU* del re (*UNŪT LUGAL*);
2. si effettua un sacrificio, si prende l'*UNŪTU* della regina (*UNŪT MUNUS.LUGAL*);
3. si effettua un sacrificio e si prendono insieme entrambi gli *UNŪTĒ^{MEŠ}*.

L'unica eccezione è rappresentata dal paragrafo diciottesimo (Ro II 57-61) in cui le azioni sono fatte da parte dei sovrani³⁵ e si dice esplicitamente che gli strumenti non vengono presi: *Ū-NU-[UT]-ma EGIR-an Ū-UL ku-it-ki ap-pa-an-zi* (Ro II 60-61). Anche nei paragrafi diciassettesimo (Ro II 50-56) e diciannovesimo (Vo III 1-9), si dice esplicitamente che gli *UNŪTĒ^{MEŠ}* non vengono presi, come vedremo più avanti. Non è ben chiaro perché gli

³⁰ È di questa opinione Feder (2011: 17). L'espressione compare in KUB 29.7+ Vo 72 ed è tradotta da Lebrun (1976: 132) come "l'offrande du *zurki* de viande cuite", "l'offerta del *zurki* di carne cotta", e da Görke e Melzer "das *zurki*-Opfer mit gekochtem Fleisch", "l'offerta *zurki* con carne cotta", si veda Görke, Melzer (eds), *hethiter.net*: CTH 480.1 (TRde 10.02.2016).

³¹ In KBo 5.1 (CTH 476) anche se non è esplicitamente chiamato con il nome *zurki* in Ro I 25-26 si legge che la sedia del parto e i pioli dovevano essere aspersi del sangue di due uccelli che poi si offrono in sacrificio *uzi*. Ciò è quindi indice che un rito di sangue fosse previsto. Si veda al proposito anche Feder 2011: 10-20.

³² Si veda sulla questione Strauß 2006: 92-98 con la bibliografia citata e anche, con particolare focus sui riti di sangue, Feder 2011.

³³ Cfr. Strauß 2006: 97-98 con bibliografia.

³⁴ Si veda l'approfondita analisi al riguardo in Feder 2011.

³⁵ A Ro II 57 e 59 si legge *IŠTU LUGAL/MUNUS.LUGAL*.

UNŪTĒ^{MES} venissero presi in mano dopo ogni sacrificio e se ci fossero altre azioni particolari da eseguire prima o dopo averli presi. L'ipotesi di lavoro che si intende proporre è che nel rituale CTH 479.2.1 gli *UNŪTĒ^{MES}* rappresentino la persona a beneficio della quale si effettua il sacrificio e che la loro menzione indichi, quindi, da parte di chi è eseguito il sacrificio e su chi deve avvenire la sua azione benefica, forse nell'eventualità che la persona non potesse essere presente al momento dell'esecuzione del rituale.

I LUOGHI DEL RITUALE

La descrizione dei riti nel CTH 479.2.1 pone delle difficoltà nel capire dove e quando essi venissero svolti e di conseguenza dove si trovassero i vari attori della performance rituale, in particolare i sovrani. Essi dovrebbero infatti trovarsi per il compimento delle azioni rituali in tre città diverse (Ḫattuša, Kizzuwatna³⁶ e Adaniya),³⁷ lontane l'una dall'altra parecchi giorni di marcia, in un arco di tempo insufficiente a coprire la distanza. Essi potrebbero essere rappresentati simbolicamente da uno o più oggetti, i quali renderebbero così possibile, attraverso un processo di magia analogica, lo svolgimento dei riti anche a distanza, come si vedrà ora nel dettaglio.

Il sedicesimo giorno, a sole ancora non sorto, le azioni rituali si aprono con il re e la regina a Ḫattuša e proseguono poi, quando il sole è sorto, a Kizzuwatna, nel tempio del dio della Tempesta, nell'edificio *šinapši*³⁸ dove degli officianti anonimi svolgono una non ben chiara azione rituale. A circa mezzora dal sorgere del sole³⁹ si svolge l'ultimo rito della giornata: il bagno rituale del re e della regina. L'azione ritorna quindi a Ḫattuša. Il giorno successivo, nuovamente le azioni rituali iniziano prima del sorgere del sole a Ḫattuša con l'unzione dei sovrani mentre a Kizzuwatna i signori della parola eseguono il rito delle lacrime per conto dei sovrani. Infine, quando mancano 5 *gipešsar* e 8 *wakšur* alla fine del giorno, *mahhan ANA UD^{MI} 5 gipešsar 8 wakšur ašzi* (Ro I 41-42), cioè circa 57 minuti (57 minuti e 07 secondi), il bagno rituale della coppia reale, degli officianti e degli strumenti utilizzati conclude i riti della giornata. Nei giorni diciottesimo e diciannovesimo i riti si svolgono di fronte al fiume, *PA-NI ÍD*, Ro I 45 e 48, ma non c'è nessuna indicazione per capire se i riti si svolgessero in una località presso Ḫattuša o Kizzuwatna o presso entrambe.

È possibile ipotizzare che i riti si svolgessero in contemporanea in entrambe le città. Ad essere lavati e purificati tramite il rito del bagno rituale sono, infatti, gli dèi, i sovrani, gli officianti e gli *UNŪTĒ^{MES}* e non è possibile che si potesse percorrere in poche ore la distanza tra Ḫattuša e Kizzuwatna/Kummanni, che era di qualche giorno di cammino, né pare convincente l'idea di Güterbock (1957: 353) che una delle due città avesse un quartiere chiamato come l'altra. In questi primi paragrafi, lo scriba sembra registrare il cambio di scena quando esso è più significativo, per es. in Ro I 2 la scena si svolge a Ḫattuša e in Ro I 5 a Kizzuwatna, ma nel resto del paragrafo non c'è alcun ulteriore riferimento a dove avvengono i riti, perché l'ultimo rito coinvolge i sovrani e di essi già si conosce la posizione. Nel paragrafo seguente, il secondo, allo stesso modo l'inizio dei riti avviene con azioni che coinvolgono il re e la regina (Ro I 10-12) e non viene specificato dove essi siano. Al contrario, viene sottolineato in Ro I 12 che il rito seguente si svolge a Kizzuwatna. Anche nel resto della tavoletta si registra il cambio di scena in maniera simile, quando esso è più significativo. Ancora al paragrafo 6, Ro I 45 e 48, non si menzionano le città in cui il rito avviene ma si dice che esso

³⁶ Il nome della regione è preceduto dal determinativo URU, che precede i nomi delle città e, nell'espressione KUR URU NG, quelli dei paesi. Il fatto che nel testo si descrivano edifici di una tipologia quale ci si aspetterebbe di trovare in una città di grande importanza, mi porta a considerare come molto probabile l'ipotesi che con URU Kizzuwatna lo scriba intendesse la città capitale della regione, Kummanni. È della stessa opinione Strauß (2006: 98 n. 379).

³⁷ Sull'identificazione di Kizzuwatna e Adaniya, si veda il punto della situazione fatto in Novák, Rutishauser 2017: 134-145 e Hawkins, Weeden 2017: 281-294.

³⁸ Il termine ricorre nei testi ittiti, soprattutto rituali, di tradizione kizzuwatnea ed è quindi chiaro che esso sia proveniente dalla regione di Kizzuwatna e dalla cultura ḫurrita. Probabilmente il *šinapši* era un luogo all'interno del tempio ed era in qualche modo connesso con il mondo degli inferi e con la dinastia regale. Al riguardo si vedano soprattutto: Gentili Pieri 1982: 2-37, Trémouille 1997: 174-179 con le bibliografie di riferimento, e Richter 2012: 383-384.

³⁹ In Ro I 6-7, si legge *A-NA UD^{MI} 2½ ki-pe-eš-šar 5 ūa-ak-šur pa-iz-zi*, "quando passa del giorno 2 e ½ *gipešsar* e 5 *wakšur*". Sulla base dei valori del *gipešsar* e del *wakšur* individuati in van den Hout 1990: 518-522 questo tempo è stato calcolato come corrispondente a circa 29 minuti (29 minuti e 17 secondi).

deve svolgersi davanti al fiume (*PĀNI ÍD*) e su ciò viene posta l'attenzione. I due paragrafi che descrivono il ventesimo giorno e le prime offerte di carne (paragrafi 7 e 8, Ro I 52-63), non contengono nessuna indicazione di dove si svolgano i riti e i sovrani sono menzionati tramite i loro *UNŪTĒ^{MES}*. Forse è un indizio del fatto che le offerte vengono fatte nella stessa località dei giorni precedenti. I due paragrafi successivi, invece, specificano che i riti devono svolgersi rispettivamente: *É-ri an-da*, “dentro la casa”, (Ro I 64) e *I-NA É^dUTU^{ŠT}-ia-kán*, “e dentro il palazzo del Mio Sole”, (Ro II 1).⁴⁰ L'informazione che allo scriba preme trasmettere non è quella della città in cui si svolgono i riti, che a lui e ai fruitori della tavoletta doveva essere nota o comunque ben chiara,⁴¹ ma il percorso che in essa si compie per fare le offerte. Il paragrafo undicesimo, presenta un altro cambio di scena, purtroppo in lacuna: le offerte al dio della Tempesta Teššub e alle divinità maschili della sua cerchia si fanno *šal-li-kán* [...] *an-da* (Ro II 7).⁴² Le offerte del paragrafo seguente, il dodicesimo, sono presentate alla sua paredra, *Ḫepat*, e alle divinità femminili del suo seguito in un luogo imprecisato, il quale, però, si può ipotizzare che sia rimasto lo stesso delle offerte precedenti (Ro II 14-19). I paragrafi tredicesimo, quattordicesimo e quindicesimo sono molti lacunosi e su di essi non si può dire nulla (Ro II 20-42). Il sedicesimo non fornisce alcuna indicazione sul luogo delle azioni rituali (Ro II 43-49). I paragrafi diciassettesimo, diciottesimo e diciannovesimo introducono un elemento di novità che coinvolge l'uso degli *UNŪTĒ^{MES}* ma non è menzionato nessun luogo (Ro II 50-61 e Vo III 1-9). L'assenza della menzione di un luogo specifico in cui i riti debbano essere svolti potrebbe essere indice del fatto che l'azione non si è spostata dal luogo delle precedenti offerte. Nel ventesimo paragrafo, in Vo III 10-1, si legge l'espressione *kuedani pēdi* [lacuna] *apedani pēdi* (...), lett. “in quale posto [lacuna] in quel posto (...)”, che sembra trovare un parallelo in Vo III 38 e 39 (paragrafo ventiquattresimo) dove è presente *kuedani* [lacuna] *AŠ-RU*, lett. “in quale [lacuna] posto (...)”. Il testo è parzialmente in lacuna e non è possibile trarre delle conclusioni certe, si può solo dire che lo scriba introduce nuovamente una notazione per far capire meglio dove i riti descritti nel paragrafo dovessero essere svolti. I paragrafi si riferiscono rispettivamente ad offerte di carne da fare a *Ḫepat hari*⁴³ (paragrafo ventesimo) e alla divinità *Ḫilašši(ti)* (paragrafo ventiquattresimo), ma l'espressione *kuedani pēdi* [lacuna] *apedani pēdi* (...)/*kuedani* [lacuna] *AŠ-RU* sembra far pensare non a un luogo ben definito, ma a un luogo da determinare in base alle circostanze per cui si svolge il rituale, forse in un posto in cui si fosse verificata una particolare situazione o che fosse in una particolare condizione. Verosimilmente, quel luogo è ancora da individuare all'interno di una delle città (o entrambe) menzionate all'inizio del testo (*Ḫattuša* e/o *Kizzuwatna/Kummanni*) perché solo in Vo IV 7 (ventottesimo paragrafo) si ha un esplicito cambio di scena e le azioni rituali si spostano ad *Adaniya*, e nello specifico *INA^{URU} Adanii-a-ia-kan menahhanda*, “di fronte alla città di Adaniya”. Diversa è invece l'interpretazione di Trémouille (1997: 170) che intende l'espressione in Vo III 10-11 come un riferimento al luogo specifico, all'interno del tempio, in cui adorare la dea *Ḫepat hari*.

È da evidenziare che, diversamente dalle offerte per la dea *Ḫepat hari*,⁴⁴ le offerte alla divinità *Ḫilašši(ti)*, non sono indispensabili per la buona riuscita del rituale nella sua interezza ma si devono fare solo se si è soliti fare il sacrificio *uzianza* per questa divinità (paragrafo ventiquattresimo, Vo III 37-45) e se nel tempio c'è un vaso *šehelliški* per questa divinità (paragrafo trentesimo).⁴⁵ Sorprende che in Vo IV 7 e seguenti, si dica solo che le offer-

⁴⁰ Ci sono altre attestazioni dell'uso del termine *É^dUTU^{ŠT}* in contesto culturale ed esse si trovano nella festa del mese KUB 54.36+ Vo 55' e dupl., come nota Trémouille (2001: 71). In CTH 381, la preghiera di Muwatalli II, si fa menzione del palazzo della Maestà (*É.GAL^dUTU^{ŠT}*) in Ro II 3-4 quando se ne invocano le divinità maschili e femminili (si veda Singer 1996: 13, 35 e 58);

⁴¹ In *Kizzuwatna* o *Ḫattuša* o forse entrambe.

⁴² “Dentro il grande...”. Nel testo l'aggettivo *šalli* “grande” precede sempre il sostantivo *É^karimmi-* (Vo IV 30 e 44), che potrebbe essere in questo caso in lacuna.

⁴³ Per una analisi di questo epiteto della dea *Ḫepat* si veda Trémouille 1997: 167-172.

⁴⁴ La dea *Ḫepat* nella sua ipostasi *hari* è destinataria in CTH 479.2.1 di più giri di offerte: il primo è descritto nel paragrafo diciottesimo mentre il secondo nel paragrafo ventesimo. A essa, inoltre, nel paragrafo trentesimo, di notte, si offre lo *šehelliški* all'interno dello *hamri*. Probabilmente questa ipostasi della dea doveva avere un ruolo significativo nel processo di purificazione. Potrebbe essere importante anche notare che nella parte del rituale CTH 479.2.1 dedicata ai sacrifici *uzianza* essa compare nei paragrafi immediatamente successivi a quelli in cui durante i sacrifici a *Ḫepat hurtišši* ed *entašši* si compie la particolare azione di dire “reginità/regalità”. Si veda più avanti.

⁴⁵ Si veda KUB 30.31+ Vo IV 20-26

20. *ne-ku-za* [*me-ḫur*] [*a-pé-e*]-*da*, *-ni-pát* UD-ti GE₆-az *I-NA É* dIM

te vadano fatte di fronte alla città di Adaniya, ma non si specificano in che tempio né in che momento del giorno, e di quale giorno, vadano fatte le offerte di carne. Si può ipotizzare che in maniera simile a quanto accade nei paragrafi precedenti le azioni si svolgano, durante il dì del ventunesimo giorno, all'interno di un tempio o di un'area sacra in cui erano adorati il dio della Tempesta con le divinità maschili del suo *kaluti* e la dea Hēpat con le divinità femminili della sua cerchia, che sono destinatari delle offerte di carne dei paragrafi ventottesimo e ventinovesimo. Il paragrafo trentesimo specifica che le azioni seguenti si svolgono nella notte di quello stesso giorno, nel tempio del dio della Tempesta e della dea Hēpat, nello specifico probabilmente nell'edificio *šinapsi*⁴⁶ e poi nel tempio del dio della Tempesta, nello *hamri*.⁴⁷ Il paragrafo successivo ci informa che lo stesso rito di preparazione e offerta dello *šeHELLiški* si svolge di notte, durante lo stesso giorno, nella città di Adaniya, quindi al suo interno, e che con questo si conclude il giorno ventunesimo.⁴⁸ Le azioni rituali, che si svolgono ad Adaniya, sono eseguite, dunque, contemporaneamente a quelle che si svolgono lo stesso giorno a Kizzuwatna e, forse, Hattuša. È impossibile, infatti, pensare che i sovrani abbiano coperto la distanza tra Kizzuwatna e Adaniya in poche ore. All'inizio del trentaduesimo paragrafo, l'azione si sposta nella città di Kizzuwatna, in particolare “su, nel grande *karimmi*” e nel tempio di una divinità, il cui nome è purtroppo perso in lacuna, e avviene nel corso della ventiduesima giornata.⁴⁹ Nei due paragrafi seguenti, il trentatreesimo e il trentaquattresimo, invece, coerentemente con il resto della tavoletta non si

21. É ^dHē-p[át] [...] ^Éši-na-ap-ši (cancellatura dello scriba)

22. še-he-el-li-[iš-ki-in] pī-an-zi I-NA É ^dU ha-am-ri-ia

23. ^dHé-pát hur-ti-[iš-ši-i?] Ū A-NA ^dHé-pát ha-a-ri-ia

24. še-he-el-li-iš-[ki-in] [p]ī-an-zi ^dHi-la-aš-ši-ti-ia

25. ma-a-an še-he-el-[li-iš-ki]-iš e-eš-zi nu-uš-ši

26. pī-an-zi ma-a-an [NUGÁ]L-ma nu-uš-ši Ū-UL pī-an-zi

“In quel giorno di sera e di notte nel tempio del dio della Tempesta e nel tempio della dea Hēpat [...] l'edificio *šinapsi* (cancellatura dello scriba) donano lo *šeHELLiški* e nel tempio del dio della Tempesta, nel *hamri* e alla dea Hēpat *hurtišši* e alla dea Hēpat *hari* donano lo *šeHELLiški* e alla divinità Hilašši(ti), se c'è lo *šeHELLiški*, lo donano a lei, se non c'è allora non lo donano a lei”.

⁴⁶ KUB 30.31+ Vo IV 20-21

20. ne-ku-za [me-hur] [a-pé-e]-da, ni-pát UD-ti GE₆-az I-NA É ^dIM

21. É ^dHē-p[át] [...] ^Éši-na-ap-ši (cancellatura dello scriba)

“In quel giorno di sera e di notte nel tempio del dio della Tempesta e nel tempio della dea Hēpat [...] l'edificio *šinapsi* (cancellatura dello scriba)”. Purtroppo, la lacuna di qualche segno che precede il nome dell'edificio *šinapsi* non permette di affermare con estrema sicurezza che questo sia il luogo all'interno del tempio in cui si svolgessero i riti, ma è possibile ipotizzare che lo scriba abbia voluto specificare in quale parte del tempio si dovessero svolgere i riti, similmente a quanto avviene alla riga successiva.

⁴⁷ KUB 30.31+ Vo IV 22, (...) I-NA É ^dU ha-am-ri-ia (...), “(...) nel tempio del dio della Tempesta, nel *hamri*(...)”.

Trémouille (1997: 166-167) individua nel *hamri* un edificio con funzione religiosa e giudiziaria. Sul termine *hamri* si veda anche la ricca bibliografia in Richter 2012: 123 ss.

⁴⁸ KUB 30.31+ Vo IV 27-28

27. I-NA ^{URU}A-da-ni-ī[a] [...] [ne]-ku-za me-hur a-pé-e-da-ni-pát

28. UD-ti še-he-el-li-iš[š] [...] pī-an-zi UD.21.KAM QA-TI

“Nella città di Adaniya [...] in quel giorno di sera donano lo *šeHELLiški* [...]. Ventunesimo giorno finito”.

⁴⁹ KUB 30.31+ Vo IV 29-35 §32

29. lu-uk-kat-ta-ma I-NA UD.22.KAM I-NA ^{URU}Ki-iz-zu-ua-at-ni

30. še-er šal-li ^Éka-ri, -im-ma-na-aš

31. A-NA ^dIM [^dHé-pát še-[he-el]-li-iš-ki-ia-aš

32. EGIR-an-da [tu]-hal-zi-in ši-pa-an-da-[a]n-zi

33. nam-ma-ia [hu-ma-a-an]-da-aš ku-e-da-aš

34. A-NA É ^d[...] še-he-el-li-iš-ki-eš pī-ia-an-te-eš

35. nu tu-hal-zi ši-pa-an-da-an-zi UD.22.KAM QA-TI

“Ma il mattino seguente, durante il ventiduesimo giorno, nella città di Kizzuwatna, su, nel grande *karimmi* al dio della Tempesta e alla dea Hēpat offrono gli *šeHELLiški* e dopo il *tuhalzi* e in seguito al tempio della divinità [...] a tutti coloro cui gli *šeHELLiški* sono donati e (essi) offrono il *tuhalzi*. Ventiduesimo giorno finito”.

In Vo IV 30 la corretta interpretazione dell'espressione *še-er šal-li ^Éka-ri, -im-ma-na-aš* è problematica per la incerta concordanza tra *šalli* e *karimmanaš*. Si veda ad esempio quanto osservato in CHD Š/3: 420.

specifica la città in cui si svolgono i riti, che doveva essere rimasta la stessa del paragrafo precedente, ma vengono indicati solo i luoghi all'interno di essa in cui man mano gli officianti si spostano per eseguire le azioni rituali: il tempio del dio della Tempesta e della dea 𐎲𐎠𐎫𐎷, tutti i templi (di cui non si specifica altro),⁵⁰ (forse) il tempio o la cella del dio della Tempesta e di 𐎲𐎠𐎫𐎷, nelle loro ipostasi del *dupšaḫi*, l'edificio *šinapši* e (forse) il grande *karimmi*.⁵¹ In conclusione, il rito prevedeva cerimonie da svolgersi, interamente o parzialmente in contemporanea,⁵² in ben tre città diverse del regno ittita: 𐎲𐎠𐎫𐎷, Kizzuwatna/Kummanni e Adaniya. All'interno di queste località, lo scriba distingue i luoghi nei quali si svolge il rito:

- a 𐎲𐎠𐎫𐎷, un luogo sacro non ben specificato ma probabilmente vicino a dei bacini d'acqua e a un fiume usati per scopi rituali. Non è da escludere che i riti si svolgessero in una struttura simile a quella presente a Kizzuwatna/Kummanni. Se questo complesso templare sia da cercare all'interno della città, in uno dei suoi templi o all'esterno, in un santuario come Yazılıkaya, non è possibile stabilirlo con certezza poiché mancano all'interno del testo riferimenti precisi su cui basare una qualsiasi ipotesi;
- a Kizzuwatna/Kummanni, il grande *karimmi* ovvero un grande complesso templare, che si trovava forse su una altura. Si può ipotizzare che fosse un tempio bipartito con due celle per le divinità principali del pantheon kizzuwatneo e altri spazi dedicati ad altri culti per esempio ai *kaluti* del dio della Tempesta e di 𐎲𐎠𐎫𐎷, una struttura o una camera (oppure più di una) legata al culto degli antenati reali, e strutture dedicate a particolari esigenze di culto e della vita cittadina, come il *šinapši*, lo *ḫari*, lo *ḫamri*. Facevano parte del *karimmi* o, forse, erano strutture indipendenti il tempio del dio della Tempesta, con il suo edificio *šinapši* (teatro delle azioni del sedicesimo giorno), e il tempio del dio della Tempesta e 𐎲𐎠𐎫𐎷 del *dupšaḫi*, avente anch'esso un edificio *šinapši* (Vo IV 42-43). Le strutture templari anche qui dovevano essere in prossimità di un fiume e di bacini d'acqua;
- ad Adaniya, un edificio culturale o un'area sacra al di fuori della città (*I-NA*^{URU} *A-da-ni-ia-ia-kán me-na-aḫ-ḫa-an-da*), il tempio del dio della Tempesta e della dea 𐎲𐎠𐎫𐎷 (probabilmente a doppia cella) con l'edificio *šinapši* e il tempio del dio della Tempesta con l'edificio *ḫamri* al suo interno. Forse qualcuno di questi edifici doveva essere anche all'interno della città poiché all'inizio del paragrafo trentunesimo si legge *I-NA*^{URU} *A-da-ni-[ia]*.

La presenza dei sovrani in queste località distanti tra loro qualche giorno di marcia, nei tempi descritti nella tavoletta si può ben spiegare ipotizzando che in alcune località essi non fossero presenti fisicamente ma solo tramite qualche oggetto che li rappresentasse simbolicamente, come gli *UNŪTĒ*^{MEŠ}.

⁵⁰ Vo IV 36-40 §33

36. *lu-u-kat-ta[-ma I-NA]* UD.23.KAM É^dIM É^dḪé-pát

37. É.DINGIR^{MEŠ} *ia ḫu-u-ma-an-da IŠ-TU TI*₈^{MUŠEN} SUR₁₄.DŪA^{MUŠEN}

38. *ḫa-pu-pi-it*^{MUŠEN} 𐎲𐎠𐎫𐎷 *ḫu-uš-ti-it-ta*

39. *ḫa-aḫ-nu-ḫa-[a]n-zi še-ḫe-el-li-ia-az ú-i-te-na-az*

40. *šū-up-pi-ḫi-[a]-aḫ-ḫa-an-zi*

“Ma il mattino seguente, durante il ventitreesimo giorno, il tempio del dio della Tempesta, il tempio della dea 𐎲𐎠𐎫𐎷 e tutti i templi con un'aquila, un falco, una rondine, una tadorna e una pietra *ḫušti* ‘circondano’ e con l'acqua della purità purificano”.

⁵¹ Vo IV 41-45 §34

41. *ma-aḫ-ḫa-an-ma zi-in-na-an-zi* (cancellatura dello scriba)

42. *nu A-[NA]* É^dIM *du-up-ša-ḫi-ia-aš^d Ḫé-pát du-up-ša-ḫi-ia*

43. *ŠA* [^Éš] *i-na-ap-ši ga-an-ga-a-ti I-NA* ^Éš *i-na-ap-ši*

44. *pi-a[n-zi] šal-li-ia-aš-ša^É ka-ri-im-na-aš*

45. x[...] *pi-an-zi* UD.23.KAM *QA-TI*

“E quando sono pronti (cancellatura dello scriba) e al tempio del dio della Tempesta del *dupšaḫi* e della dea 𐎲𐎠𐎫𐎷 del *dupšaḫi* donano la pianta *gangati* dell'edificio *šinapši* nell'edificio *šinapši* e al'/del' grande edificio *karimmi* donano x [...]. Ventitreesimo giorno finito”. L'espressione *šal-li-ia-aš-ša^É ka-ri-im-na-aš* in Vo IV 44 può essere intesa sia come un genitivo singolare/plurale che come un dativo-locativo plurale.

⁵² Ciò implicherebbe un alto grado di organizzazione degli officianti coinvolti nell'esecuzione, che avrebbero dovuto coordinarsi non solo riguardo al giorno dell'esecuzione del rito prescritto ma anche riguardo al momento del giorno.

USO DEL TERMINE *UNŪTU* IN ALTRI RITUALI E TESTI

Un uso del termine *UNŪTU* simile a quello che si fa in KUB 30.31+ si trova, come già accennato, in un altro testo rituale di tradizione kizzuwatnea dove compaiono gli *UNŪTE*^{MEŠ} dei sovrani, ovvero il rituale di Šamuḫa, CTH 480. Anche in esso lo scopo è purificare i sovrani da ogni male e causa d'impurità. Nel testo che si è conservato è descritta la purificazione delle divinità effettuata da parte del re tramite la pianta *gangati*, ma si specifica che non si prende l'*UNŪTU* del re, questo perché il re partecipa di persona alle azioni rituali. Al contrario, la regina viene menzionata solo indirettamente tramite il suo *UNŪTU* e solo in questo modo sembra partecipare al rituale.⁵³ Per questo motivo si potrebbe ipotizzare che essa fosse assente mentre il rituale veniva eseguito e venisse purificata proprio tramite l'utilizzo nel rituale del suo *UNŪTU*. Nel caso del CTH 480, con la locuzione *UNŪT LUGAL/MUNUS.LUGAL* gli scribi sembrano riferirsi a degli oggetti che rappresentano concretamente e simbolicamente sovrani. Nonostante il termine *UNŪTU* si traduca generalmente come "strumento, utensile, strumentario", è possibile sulla base di quanto detto prima, che nella locuzione *UNŪT LUGAL/MUNUS.LUGAL* usata in CTH 479.2.1 il termine sia da tradursi più propriamente come "insegna, emblema". Purtroppo, non è chiaro se gli strumenti che vengono lavati in Ro I 46-47 siano gli strumenti usati dagli officianti nei riti precedenti oppure gli emblemi dei sovrani in preparazione dei riti successivi ma non è da escludere che possa trattarsi di entrambe le cose. Cotticelli-Kurras (2016: 91-92) mette *UNŪT LUGAL/MUNUS.LUGAL* a capo di una lista di strumenti e simboli del potere. La natura di questi emblemi dei sovrani usati nei due rituali di Šamuḫa e di Kizzuwatna non è stata ancora oggetto di ricerche specifiche. L'espressione si trova tuttavia in molti testi, ad esempio in KUB 13.35 I 11-13⁵⁴ dove si legge *UNŪT LUGAL-wa kuit kuit ḫarkun nu-wa ANA UNŪT LUGAL ḫarpanalla* (segni di glossa) *ŪL kuwapikki iyanniyanun nu-wa-za ŪL kuitki dahhun*, ovvero "whatever royal equipment I had, I never went at it hostilely, and I did not take anything for myself".⁵⁵ Questo testo non appartiene alla sfera rituale ma a quella giudiziaria e sembra testimoniare il fatto che la locuzione *UNŪT LUGAL* abbia una accezione ampia e diversificata a seconda dei contesti in cui è usata. In questo esempio, colui che parla è Ukkura, un funzionario che si sta difendendo, insieme al figlio, dall'accusa di malversazione, dunque di appropriazione indebita dei beni che gli erano stati affidati e di altri beni appartenenti alla Corona (indicati nel testo da *UNŪT LUGAL*) e che sono elencati nel testo. È attestata anche l'esistenza dell'*UNŪT* della dea Ištar, che si apprende in KUB 16.83 era stato perso⁵⁶ e in CTH 785 se ne ha menzione in contesto molto frammentario in riferimento al dio della Tempesta.⁵⁷ Anche in CTH 475, il rituale del re di Kizzuwatna Piliya per il dio della Tempesta e la dea Ḫepat, in contesto di offerte al dio della Tempesta e in riferimento al dio, compare il termine *UNŪTE*^{MEŠ}.⁵⁸ Riguardo agli strumentari/emblemi che sono menzionati nel testo CTH 479.2.1, come anche nel rituale di Šamuḫa, si doveva trattare di oggetti che potevano essere facilmente presi in mano e maneggiati durante i riti ma una loro descrizione nei testi manca. Ciò potrebbe essere dovuto al fatto che nella regione di Kizzuwatna, da cui questi due testi rituali provengono, dovevano essere ben conosciuti e usati comunemente come emblemi della coppia reale ed erano forse entrati nell'uso ittitico tanto che il redattore dei testi non ha sentito la necessità di specificare cosa fossero. I testi pervenutici, che mostrano un forte influsso della tradizione culturale kizzuwatnea, sono stati redatti a Ḫattuša, nella capitale, mentre mancano al momento tavolette ritrovate in quella regione che ci permettano di fare una indagine approfondita su questa e su altre questioni. Per farsi una idea di quali potevano essere i simboli della regalità in questa regione si potrebbe guardare alle raffigurazioni dei sovrani nei rilievi rupestri, alla glittica e ai testi rituali della zona dell'Anatolia meridionale e dell'alta Siria. Si prenda ad

⁵³ KUB 29.7+, si veda Lebrun 1976: 117-143.

⁵⁴ CTH 293, un procedimento giudiziario riguardante Ukkura.

⁵⁵ La traduzione inglese è quella fornita in Puhvel 1991: 182 ma in Hoffner 2002: 57 si legge "Regarding whatever items belonging to the Crown I had, I never acted in an untrustworthy manner, and I have not taken anything for myself".

⁵⁶ KUB 16.83 I 46-48, cfr. Puhvel 1991: 160.

⁵⁷ Bo 4938, Vo 3' dove si legge *UNŪTE*^{MEŠ} KŪ.BABBAR. Qualche riga più in basso (Vo 7') in contesto di offerte compare il termine *allaššiya* "reginità". Si veda Haas 1998: 172-173.

⁵⁸ KBo 46.62 Ro II 14' e KBo 23.47+ Vo III 3'. Il termine è affiancato da ^{GIŠ}SUKUR "lancia". Si veda Haas 1998: 192-194.

esempio i rilievi di Firaktin e Sirkeli.⁵⁹ Questi rilievi sono attribuiti rispettivamente a Hattušili III e a Muwatalli II. Il rilievo di Sirkeli è il più antico dei due e rappresenta solo il sovrano con indosso un copricapo a calotta, orecchini, una lunga veste con lungo mantello e scarpe con punta arricciata mentre tiene in mano un lituo. In questa immagine il re rispecchia l'iconografia del dio Sole ma sappiamo si tratta del sovrano ittita dalla didascalia in luvio con il titolo “gran re” e il nome del sovrano. Nel rilievo di Firaktin, invece, il re e la regina sono rappresentati nell'atto di offrire delle libagioni alle divinità. Il quadro del rilievo è diviso in due metà: a sinistra il re offre libagioni al dio della Tempesta; a destra la regina compie la stessa azione di fronte alla dea Hepat. L'abbigliamento di entrambi i sovrani riflette quello delle divinità: il re ha un copricapo cornuto di forma conica, orecchini, tunica con gonnellino corto, spada al fianco, scarpe con punta arricciata, arco in spalla; la regina che appare solo abbozzata rispetto al re, indossa un copricapo conico, il velo, una lunga veste e le scarpe con la punta arricciata. Le due figure dei sovrani sono affiancate anche qui da epigrafe didascalica in geroglifico luvio recante i titoli MAGNUS.REX (Laroche, HH 18) e MAGNUS.DOMINA (Laroche, HH 16) e i nomi dei sovrani. Il segno geroglifico DOMINA (Laroche, HH 15), che è inteso come “signora, padrona”, è usato nella titolatura in luvio come corrispettivo femminile di REX (Laroche, HH 17). Esso, si deve inoltre notare, riproduce un volto femminile con il velo e con indosso forse il copricapo a punta che si vede nel rilievo. Altrettanto visibile nel rilievo è il copricapo a punta del re, che secondo Laroche⁶⁰ è rappresentato anche nel segno geroglifico che indica il sovrano. I segni geroglifici ricorrono anche nei sigilli dei sovrani. Indubbiamente essi erano un modo per rendere riconoscibili subito i sovrani sia nei sigilli che nei rilievi ma ciò forse non basta per poter ipotizzare che l'espressione UNŪT LUGAL/MUNUS.LUGAL possa riferirsi a delle rappresentazioni concrete dei segni geroglifici. Altra ipotesi che è possibile avanzare è che l'espressione indichi nell'intero l'abbigliamento dei sovrani o degli oggetti ben precisi facenti parte di esso. Ciò che è possibile dire con certezza è che la formula fa riferimento a degli oggetti ben concreti che è possibile prendere in mano e manipolare ritualmente.

(MUNUS.)LUGAL-UT-TUM-ma-kán an-da KAxU-az me-mi-an-zi

All'interno del ciclo di offerte *uzianza*, il paragrafo diciassettesimo (Ro II 50-56)⁶¹ e il paragrafo diciannovesimo (Vo III 1-9)⁶² presentano delle caratteristiche che li distinguono dagli altri paragrafi: oltre ad avere un contenu-

⁵⁹ Sui simboli del potere e le rappresentazioni del potere nell'impero ittita, e in particolare su questi rilievi, si vedano van den Hout 1995: 245-273, de Martino 2010: 87-98 e Bonatz 2007: 111-136.

⁶⁰ Laroche 1960b: 10 e, per i segni geroglifici REX, MAGNUS.REX, DOMINA e MAGNUS.DOMINA, 9-13.

⁶¹ KUB 30.31+ Ro II 50-56

50. A-NA ^dHé-pát hur-ti-iš-ši-i 1 u-zi-an-za IŠ-TU ŠA LUGAL
51. IŠ-TU MUŠEN šī-pa-an-ti EGIR-an-ma Ú-NU-UT LUGAL ap, -pa, -an-zi
52. nu nam-ma 1 u-zi-an-za ŠA MUNUS.LUGAL IŠ-TU MUŠEN [šī-pa-an]-ti
53. Ú-NU-TUM-ma EGIR-an Ú-UL ap-pa-an-zi MUNUS.LUGAL-[UT]-TUM-kán im-ma
54. an-da KAxU-az me-ma-i ták-ša-an 1 u-zi-an-za
55. IŠ-TU SILA₄ šī-pa-an-ti nu Ú-NU-UT LUGAL a[p]-[pa-an]-zi.
56. MUNUS.LUGAL-UT-TUM-ma-kán an-da KAxU-az me-mi-an-zi

“Alla dea Hepat *hurtišši* offre 1 sacrificio di carne di uccello da parte del re e dopo prendono l'emblema del re, in seguito [of]fre 1 sacrificio di carne di uccello da parte della regina ma dopo non prendono l'emblema e nel mentre con la bocca dice proprio ‘reginità’, insieme offre 1 sacrificio di carne di agnello e prendono l'emblema del re e nel mentre dicono con la bocca ‘reginità’”.

⁶² KUB 30.31+ Vo III 1-9

1. A-NA ^dHé-pát en-ta-aš-ši-ia IŠ-TU ŠA [x]
2. 1 u-zi-an-za IŠ-TU MUŠEN šī-pa-an-ti Ú-NU-UT [x] [x]
3. EGIR-an Ú-UL ap-pa-an-zi KAxU-az-kán [x]
4. im-ma LUGAL-UT-<TUM> an-da me-ma-i nu na[m]-ma, 1 u-zi-an-za
5. IŠ-TU ŠA MUNUS.LUGAL šī-pa-an-ti nu [Ú-NU]-UT MUNUS.LUGAL EGIR-an ap-pa-an-zi
6. (Cancellatura dello scriba) ták-ša-an-ma
7. IŠ-TU ŠA LUGAL MUNUS.LUGAL 1 u-zi-an-za IŠ-TU SILA₄

to che si corrisponde quasi perfettamente, essi sono l'unica attestazione della recitazione di formule magiche durante il ciclo di offerte⁶³ e sono scritti, con una struttura in parte a chiasmo che è immediatamente visibile se messi a confronto l'uno accanto all'altro.

§ 17		§19
Si fa il sacrificio da parte del re	↗ ↘	Si fa il sacrificio da parte del re
Si prende l'emblema del re		Non si prende l'emblema del re
Si fa il sacrificio da parte della regina	↖ ↙	Si dice: LUGAL-UT-<TUM>
Non si prende l'emblema della regina		Si fa il sacrificio da parte della regina
Si dice: MUNUS.LUGAL-UT-TUM		Si prende l'emblema della regina
Si fa il sacrificio da parte di entrambi	↔	Si fa il sacrificio da parte di entrambi
Si prende l'emblema del re	↔	Si prende l'emblema della regina
Si dice: MUNUS.LUGAL-UT-TUM		Si dice: LUGAL-UT-TÙ

Le azioni che si svolgono nel primo di questi paragrafi consistono dunque nel fare un sacrificio di carne alla divinità da parte del re, nel prendere in mano l'emblema del re, fare il sacrificio da parte della regina, non prendere l'emblema della regina e, da quel che si può capire, probabilmente tenendo ancora in mano l'emblema del re pronunciare "reginità" (MUNUS.LUGAL-UT-TUM). Sempre tenendo in mano l'emblema del re, si dice nuovamente "reginità" dopo aver effettuato il sacrificio da parte di entrambi. Nel secondo paragrafo l'azione del dire "regalità" viene descritta un passaggio prima rispetto al primo paragrafo. Si effettua dunque un sacrificio da parte del re ma non si prende il suo emblema e si pronuncia "regalità" (LUGAL-UT-TÙ), poi si fa il sacrificio da parte della regina e si prende il suo emblema. In conclusione, si fa il sacrificio da parte di entrambi, si prende l'emblema della regina e si dice "regalità".

L'elemento di novità che salta subito all'occhio, è che si dice espressamente che non si prende l'emblema del re o della regina e che al posto di questa azione si deve invece invocare a voce alta lo status di re o di regina. Le azioni nei paragrafi si corrispondono in maniera speculare tranne che nell'ordine. Nel primo paragrafo si dice per la prima volta "reginità" dopo il secondo sacrificio mentre nel secondo paragrafo l'azione di dire "regalità" viene compiuta subito dopo il primo sacrificio. Perché ci sia una corrispondenza perfettamente speculare ci si aspetterebbe che l'ordine delle azioni fosse di questo tipo:

8. *ši-pa-an-ti nu Ú-NU-UT MUNUS.LUGAL EGIR-an ap-pa-an-zi*

9. *LUGAL-UT-TÙ-ma-kán KAxU-az an-da me-ma-i*

"Alla dea Hepat *entašši* offre da parte del [re] 1 sacrificio di carne di uccello e dopo non prendono l'emblema [del re] ma nel mentre con la bocca dice proprio regalità, in seguito offre 1 sacrificio di carne da parte della regina e dopo prendono l'[emble]ma della regina (cancellatura dello scriba) e offre da parte del re e della regina insieme 1 sacrificio di carne di agnello e dopo prendono l'emblema della regina ma nel mentre dice regalità con la bocca".

⁶³ L'altra recitazione magica viene fatta durante lo svolgimento del rito delle lacrime, che viene eseguito il diciassettesimo giorno del rituale e copre i paragrafi dal secondo al quinto del rituale. Si veda KUB 30.31+ Ro I 12-41.

§ 17

Si fa il sacrificio da parte del re
 Si prende l'emblema del re
 Si fa il sacrificio da parte della regina
 Non si prende l'emblema della regina
 Si dice: MUNUS.LUGAL-*UT-TUM*
 Si fa il sacrificio da parte di entrambi
 Si prende l'emblema del re
 Si dice: MUNUS.LUGAL-*UT-TUM*

§19

Si fa il sacrificio da parte della regina
 Si prende l'emblema della regina
 Si fa il sacrificio da parte del re
 Non si prende l'emblema del re
 Si dice: LUGAL-*UT*-<*TUM*>
 Si fa il sacrificio da parte di entrambi
 Si prende l'emblema della regina
 Si dice: LUGAL-*UT-TÙ*

Riguardo a questi due particolari paragrafi del CTH 479.2, Melchert (1985: 188-189) ritiene che, dal momento che in alcuni rituali il re e la regina non partecipavano personalmente ma vi venivano rappresentati in vari modi, il testo in analisi potrebbe rappresentare un esempio di questa pratica, secondo una duplice modalità: la prima consisteva in “for someone to hold up at the appropriate time the king’s or queen’s signs of office” e la seconda nella semplice menzione a voce della carica del re o della regina. Lo studioso infatti dà a *imma* il significato di “rather”, e la sua traduzione dei passi pertanto è: “... they hold the implements of the king ‘behind’. Next one performs one u. sacrifice with a bird on behalf of the queen, but they do not hold (her) implements ‘behind’. (Rather) one inserts the office of queen verbally (lit. by mouth). (...) But they do not hold the implements of the king ‘behind’. (Rather) one inserts the office of the king verbally (...)”. Contrariamente a quanto avviene all’interno del ciclo di offerte, dunque, in questi paragrafi, una volta non si prende l’*UNŪT* MUNUS.LUGAL e al suo posto si dice invece “reginità” e la seconda volta non si prende l’*UNŪT* LUGAL ma si dice “regalità” con lo scopo di rappresentare i sovrani nelle azioni sacrificali.⁶⁴ Questa semplice ed elegante spiegazione mette in chiaro perché si dica (MUNUS.) LUGAL-*UT-TUM*, ma non perché si introduca questo nuovo elemento per rappresentare i sovrani all’interno delle offerte *uzianza* o il perché della struttura non perfettamente speculare dei paragrafi. La struttura parzialmente a chiasmo dei paragrafi può essere legata alla regolare struttura dei sacrifici *uzianza* all’interno di questo rituale: per prime vengono descritte le azioni compiute da parte del re, poi da parte della regina, e infine da parte di entrambi. Ciò probabilmente a rispecchiare la posizione di maggior rilievo e importanza del re rispetto alla regina. Non è possibile, purtroppo, dire con certezza se questo ordine nella sequenza di azioni rituali fosse quello originale del rito o se fosse stato modificato al momento della sua ricezione da parte ittita.

La variazione apportata in questi due paragrafi ai sacrifici *uzianza* è significativa per il carattere di unicità che hanno queste azioni all’interno del testo e, più in generale, nel panorama della documentazione ittita conosciuta. Questi sono infatti gli unici paragrafi, a parte quelli dedicati al rito delle lacrime, dove compare un accenno a una

⁶⁴ Molto simile all’azione descritta in CTH 479.2.1 è forse quella che si compie in KUB 29.7+ (CTH 480.1) Ro 3: *UNŪT* LUGAL-*ma* EGIR-*an* *UL* *kuwatqa* *ḫarkanzi* *UNŪT* LUGAL-*ma* EGIR-*an* *UL* *kuwatqa* *ḫarkanzi* ^dUTU^{ŠI}-*kan* *imma* KA^xU-*az* *anda* *apēniššan* *memiškanzi*. La formulazione con cui è descritta, che presenta variazioni all’interno del testo (Ro 14-15, 22-23,50 e Vo 11,17) è di difficile interpretazione. L’azione viene compiuta solo in riferimento al sovrano sempre all’interno di riti di purificazione ma diversi da quello *uzianza*. Görke e Melzer traducono Ro 3 come “Das Utensil des Königs aber [hät]lt man keineswegs hinten. Stattdessen verkündet man (die Anwesenheit) der Majestät dazu immer wieder wie erwähnt mündlich”. Si veda, anche per gli altri passi, Görke, Melzer (eds), hethiter.net/: CTH 480.1 (TX 15.02.2016, TRde 10.02.2016). Cfr. inoltre, al riguardo, Strauß 2006: 102 nota 397. Laroche (1976: 125), al contrario, traduce “Et l’on ne tient pas du tout en arrière les ustensiles du roi; au contraire, sur l’ordre de «Mon Soleil», on prononce les paroles suivantes” e interpreta in maniera simile gli altri passi (Laroche 1976: 126, 128-130).

recitazione. All'interno del testo in esame, infatti, tra le azioni del sacrificio *uzianza* non è documentata alcuna recitazione magica. È da chiedersi se sia così anche in altri testi rituali in cui compare questa offerta di carne. In tutti i testi in cui appare il sacrificio *uzi* (per le attestazioni si rimanda al paragrafo ad esso dedicato) esso è menzionato tramite concise formule fisse ma in nessuno di essi è presente al suo interno una recitazione magica. Si può quindi dedurre che la modifica presente in CTH 479.2 doveva avere una precisa importanza e un particolare significato all'interno del rituale. C'è anche da domandarsi perché lo scriba abbia scelto un sumerogramma con complemento fonetico accadico, da leggere rispettivamente *šarrūtu* “regalità, status di re” e *šarratuttu* “reginità, status di regina”, per rendere i termini da pronunciare nell'invocazione. In hurrita questi concetti sono resi dai termini *šarrašši-* (“regalità”) e *allašši-* (“reginità”), ed essi sono largamente usati nei testi rituali ritrovati a Hattuša ma appartenenti alla tradizione rituale di quest'area.⁶⁵ Non mancano neanche esempi di lunghe recitazioni in hurrita⁶⁶ ma esse son ben diverse nei contenuti, pertanto è difficile capire il perché di questa scelta.

Gli officianti dei paragrafi 17 e 19 prendono in mano l'emblema del re per invocare lo status di regina e l'emblema della regina per invocare lo status del re. Dalla lettura dei paragrafi sembra evidente che l'azione di dire “regalità/reginità” è legata all'avere in mano l'emblema di uno dei due sovrani: rispettivamente del re nel caso si dica “reginità” e della regina nel caso si dica “regalità”. Tale azione non ha paralleli in nessun testo conservatosi⁶⁷ e ciò potrebbe aiutare a comprendere meglio lo scopo del rituale di Kizzuwatna e capire perché e quando è stato redatto il testo. C'è testimonianza nei rituali magici dell'usanza di prendere degli oggetti che simboleggiano la virilità e la femminilità per svolgere determinate azioni magiche.⁶⁸ Questi oggetti sono, in genere, un'arma per l'uomo e un oggetto della quotidianità o del vestiario femminile per la donna: nella maggior parte dei testi essi sono, quindi, arco e frecce e fuso e conocchia. Nel rituale di Paškuwatti,⁶⁹ per esempio, l'officiante porta via dal signore del rituale fuso e conocchia e gli dà arco e frecce dicendo, nel frattempo, che in questo modo ha portato via la femminilità da esso e gli ha restituito la mascolinità. Questo rituale, che era stato analizzato in passato come rituale contro l'impotenza maschile è ora inteso come rituale contro l'omosessualità,⁷⁰ che era interpretata come effeminatezza e andava eradicata ripristinando la mascolinità del signore del rituale con l'azione sopra descritta e altre. Si poteva, anche, usare questi simboli di virilità e femminilità in rituali di magia nera, per ottenere l'effetto opposto. Ad esempio, in KBo 2.9+ I 25-30 (CTH 716, il rituale di evocazione di Ištar di Ninive) si legge: “Togli agli uomini (nemici) la virilità, la forza, la salute e il coraggio, le armi, gli archi, le frecce (e) il pugnale e portali nel paese di Hatti! Poni in mano a quelli il fuso e la conocchia della donna, vestili alla maniera femminile, metti loro il velo! Togli loro la tua benevolenza!”⁷¹ L'effetto che si vuole qui ottenere è indebolire gli eserciti nemici perché siano assoggettati più facilmente. In KBo 17.1 Ro 42', facente parte dei rituali antico ittiti di purificazione per i sovrani che sono raccolti nel CTH 416, il re tiene in mano una falce e la regina una macina.⁷² Probabilmente, anche qui, questi oggetti erano usati come simboli di virilità e femminilità. Il caso del rituale in esame è, però, diverso. L'oggetto che simboleggia il re è usato per evocare la condizione di regina e viceversa quello simboleggiante la regina per evocare la condizione di

⁶⁵ Si veda nota seguente e la nota 67 per un esempio.

⁶⁶ Ad esempio, nel CTH 701, le offerte al trono di Hēpat.

⁶⁷ Ci sono certamente riti che menzionano regalità e reginità insieme, come quelli di intronizzazione, ad esempio il rituale d'intronizzazione di Teššub e Hēpat, effettuato al momento della salita al trono di Tuḫaliya II, KBo 10.34 (CTH 700). In esso si celebrano per Teššub il rituale della regalità (ŠÍSKUR *šarraššijas*) e per Hēpat il rituale della reginità (ŠÍSKUR *allaššijas*), al riguardo si veda ad esempio Kümmel 1967: 47-49. Ci sono anche altri testi in cui si effettuano sacrifici per la regalità e la reginità (si veda, ad esempio, Haas-Wilhelm 1974: 66, 68, 125-126 o Salvini, Wegner 1986) ma in nessuno si usano gli strumentari del re e della regina o altri oggetti che possano aiutare nell'identificazione di essi. L'espressione *haššuwiznatar mema-* è più spesso usata con il significato di “promettere, concedere la regalità a qualcuno”, si veda Cotticelli-Kurras 2016: 78.

⁶⁸ Si veda al proposito Hoffner 1966: 326-334.

⁶⁹ CTH 406, KUB 7.8 +.

⁷⁰ Per questo rituale e la sua nuova rilettura si veda Miller 2010: 83-89.

⁷¹ La traduzione è tratta dall'edizione online del testo, edita da Fuscagni. Cfr. Fuscagni (ed.), hethiter.net/: CTH 716.1 (TX 02.03.2011, TRit 14.02.2011).

⁷² Cfr. Montuori (ed.), hethiter.net/: CTH 416 (TX 08.02.2017, TRit 24.07.2015).

re. Potrebbe essere un modo per indicare che da parte del re si prega affinché la benevolenza della divinità ricada sulla regina e viceversa. Oppure potrebbe essere che in qualche modo l'equilibrio dei ruoli all'interno della coppia si era spezzato e bisognava che entrambi i sovrani ricordassero il ruolo dell'altro. Ciò che si può dire con certezza è che questa azione rituale lega insieme la coppia reale e ha un particolare significato all'interno del rito, che al momento purtroppo sfugge alla comprensione.

Degna di nota è la scelta delle divinità a cui all'interno di questi paragrafi si offrono i sacrifici: nel paragrafo diciassettesimo è la dea *Ḫepat hurtišši*⁷³ (si tratta del sacrificio in cui si dice "reginità") mentre è la dea *Ḫepat entašši*⁷⁴ nel paragrafo diciannovesimo nel quale, durante il sacrificio, si dice "regalità". La scelta di queste due ipostasi di *Ḫepat* per lo svolgimento di questo particolare rito appare singolare all'interno del testo, in cui generalmente si alternano le offerte al dio della Tempesta e alla dea. Potrebbe, quindi, esserci un significato in questa scelta anche se al momento, in mancanza anche di paralleli in testi diversi, sfugge alla comprensione.

Le azioni del diciassettesimo e del diciannovesimo paragrafo sono seguite dai sacrifici di carne per la dea *Ḫepat hari*. Probabilmente anche questa scelta doveva avere un significato per l'autore e gli esecutori del rituale. Dei paragrafi che descrivono le offerte alla dea *Ḫepat hari*, il diciottesimo rappresenta un unicum, poiché le offerte sono fatte esplicitamente da parte dei sovrani (la formula presente è *IŠTU (ŠA) LUGAL/MUNUS.LUGAL*) e si specifica che non viene preso il loro emblema.⁷⁵ Inoltre, non è presente la recitazione che sostituisce l'azione del prendere in mano questi oggetti che si trova nel paragrafo precedente e in quello seguente a questo. Ciò potrebbe voler dire che i sovrani fossero presenti in carne e ossa ai sacrifici di questo paragrafo e non ci fosse bisogno di rappresentarli tramite degli oggetti. Tale ipotesi pone, comunque, delle difficoltà nella comprensione dello svolgimento del rituale. L'ultimo riferimento alla coppia reale come partecipanti attivi al rituale si ha sul finire del diciassettesimo giorno, quando il re e la regina ancora a *Ḫattuša* fanno il bagno rituale, e forse nei due giorni successivi in cui essi dovrebbero trovarsi ancora nella capitale. Inoltre, per i paragrafi successivi al diciannovesimo, i sovrani sono di nuovo presenti solo tramite i loro emblemi. Non sembra dunque possibile che essi, se giunti a Kizzuwatna per il rituale, partecipassero solo alle offerte prescritte in questo paragrafo. Ci si potrebbe chiedere se esso, piuttosto, non risenta più degli altri dai modelli presi per la sua composizione. Il rituale proviene da Kizzuwatna e, forse, era stato originariamente pensato per la coppia di sovrani di quel paese e solo in seguito riadattato per la coppia reale di *Ḫatti*. Potrebbe essere verosimile pensare, dunque, che il re e la regina dovevano già trovarsi in quel luogo. Altra spiegazione possibile potrebbe essere che identici riti in strutture culturali simili, se non identiche, si svolgessero in contemporanea nella capitale e che questo paragrafo sia indice di ciò. Se così fosse la presenza nel paragrafo ventesimo dell'espressione "in quale luogo...allora adesso in quel luogo..."⁷⁶ potrebbe essere un riferimento a una località

⁷³ Il termine *hurtišši* è stato analizzato da Trémouille (1997: 172-174) come derivante da *hurta-* "maledizione", ciò porta la studiosa a ipotizzare che questa ipostasi indichi l'aspetto della dea *Ḫepat* come protettrice dei giuramenti e punitrice degli spergiuri. Si veda anche la voce in Friedrich, Kammenhuber, Hagenbuchner-Dresel 2012 : 774-775.

⁷⁴ Secondo Laroche 1960a: 162 ss., seguito da Lebrun 1977: 111-112 e Trémouille 1997: 147-154, il termine deriva dall'accadico *ENTU* "grande sacerdotessa", una sacerdotessa di alto rango che presso gli ittiti equivale a NIN.DINGIR, con l'aggiunta di un suffisso luvio che serve a formare degli aggettivi con valore di genitivo. Il significato del termine è da intendersi, quindi, come "dignité de prêtresse, celui/celle de la prêtresse *ENTU*, relatif/ve à la prêtresse *ENTU*". *Entašši* è in questo testo un epiteto della dea *Ḫepat*, che diventa perciò la divinità protettrice della sacerdotessa *ENTU*. È verosimile anche pensare, secondo Trémouille, che dal momento che presso gli Ittiti la regina aveva un ruolo attivo nel culto, la carica di *ENTU* o comunque la funzione sacerdotale non fosse separata da quella regale.

⁷⁵ KUB 30.31+ Ro II 57-61

57. *A-NA* ^d*Hé-pát* *ha-a-ri-ia* 1 *u-zi-an-za IŠ-TU*, LUGAL x

58. *IŠ-TU MUŠEN* *ši-pa-an-ti nu nam-ma* 1 *u-zi-an-za IŠ-TU MUŠEN*

59. *IŠ-TU ŠA MUNUS.LUGAL ták-ša-an-ma* 1 *u-z[i]-an-za*

60. *IŠ-TU SILA₄ ši-pa-an-ti Ú-NU-[UT]-ma* EGIR-an

61. *Ú-UL ku-it-ki ap-pa-an-zi*

"Alla dea *Ḫepat hari* offre 1 sacrificio di carne di uccello da parte del re e dopo 1 sacrificio di carne di uccello da parte della regina e offre insieme 1 sacrificio di carne di agnello ma in seguito non prendono affatto l'emble[ma]".

⁷⁶ KUB 30.31+ Vo III 10-16

in cui si verifica una particolare condizione ovvero l'assenza del re e della regina. La località potrebbe essere Kizzuwatna, in contrapposizione, dunque, con il paragrafo diciottesimo che descrive invece ciò che accade dove i sovrani sono presenti, forse Ḫattuša.

CONCLUSIONI

Il testo del rituale di purificazione del CTH 479.2.1 presenta alcuni elementi di criticità all'interno della descrizione delle azioni rituali. Dalla dettagliata analisi di alcune di tali azioni è risultato evidente come l'uso di determinati emblemi, denominati *UNŪT* (MUNUS.)LUGAL e connessi con la natura della regalità, lasci intravedere la possibilità dello svolgimento delle azioni rituali in assenza dei sovrani, rappresentati simbolicamente da tali oggetti. Specifiche informazioni riguardanti i luoghi di svolgimento del rituale suggeriscono, infatti, che i riti dovevano essere effettuati, simultaneamente o almeno in parte, in tre grandi centri del regno ittita (Ḫattuša, Kizzuwatna/Kummanni e Adaniya). L'analisi ha anche mostrato come l'andamento del rituale, almeno in questa parte conservata, sia stato accuratamente organizzato dallo scriba che doveva trasmettere le istruzioni necessarie per la sua esecuzione.

BIBLIOGRAFIA

- Beckman G.M. 1983, *Hittite Birth Rituals. Second Revised Edition*, Studien zu den Boğazköy-Texten 29, Wiesbaden, Harrassowitz.
- Bonatz D. 2007, The Divine Image of the King: Religious Representation of Political Power in the Hittite Empire, in: M. Heinz, M.H. Feldman (eds), *Representations of Political Power - Case Histories from Times of Change and Dissolving Order in the Ancient Near East*, Winona Lake, Indiana, Eisenbrauns: 111-136.
- Collins B.J. 2002, Animals in the Religions of Ancient Anatolia, in: B.J. Collins (ed.), *A History of the Animal World in the Ancient Near East*, Handbuch der Orientalistik I/64, Leiden - Boston - Köln, Brill: 309-334.
- Cotticelli-Kurras P. 2016, Das semantische Feld der hethitischen Verwaltungssprache, in: Š. Velhartická (ed.), *Audias fabulas veteres. Anatolian Studies in Honor of Jana Součková-Siegelová*, Leiden-Boston, Brill: 71-97.
- de Martino S. 2010, Symbols of Power in the Late Hittite Kingdom, in: A.G. Cohen, A.Gilan, J.L. Miller, *Pax Hethitica, Studies on the Hittites and their Neighbours in Honor of Itamar Singer*, Studien zu den Boğazköy-Texten 51, Wiesbaden, Harrassowitz: 87-98.
- de Martino S., Murat L., Süel A. 2013, The Eleventh Tablet of the itkalzi Ritual from Šapinuwa, *KASKAL* 10: 131-148.
- Feder Y. 2011, *Blood Expiation in Hittite and Biblical Ritual. Origins, Context, and Meaning*, Atlanta, Society of Biblical Literature.
- Friedrich J., Kammenhuber A., Hagenbuchner-Dresel A. (eds) 2012, *Hethitisches Wörterbuch, Band III/2: Ḫ/ḫe- bis ḫu-*, Lief. 21 (HW² III/2 21), Heidelberg, Universitätsverlag Winter.
- Fuscagni F. (ed.), hethiter.net/: CTH 716.1 (TX 02.03.2011, TRit 14.02.2011).
- Gentili Pieri F. 1982, L'edificio "Sinapsi" nei rituali ittiti, *Atti e memorie dell'Accademia Toscana di Scienze e Lettere*

10. A-NA⁴Ḫé-pát ḫa-a-ri-ia ku-e-da-ni pé-e-di [...]

11. nu-uš-ši ki-nu-un-na a-pé-e-da-ni pé-e-di [...][1 u-zi-an]-za

12. IŠ-TU SILA₄ ši-pa-an-ti EGIR-an-ma Ū-NU-UT LU₄GAL, [ap-pa-an]-zi

13. nu nam-ma 1 u-zi-an-za IŠ-TU MUŠEN ši-pa-an-ti

14. EGIR-an-ma Ū-NU-UT MUNUS.LUGAL ap-pa-an-zi ták-ša-an-ma

15. 1 u-zi-an-za IŠ-TU SILA₄ ši-pa-an-ti nu Ū-NU-TE^{MES}

16. EGIR-an ták-ša-an ap-pa-an-zi

“Alla dea Ḫepat ḫari in quale posto [...] e a lei ora in quel posto [...] offre [1 sacrificio di car]ne di agnello e dopo [prendo]no l'emblema del re, in seguito offre 1 sacrificio di carne di uccello e dopo prendono l'emblema della regina e insieme offre 1 sacrificio di carne di agnello e in seguito prendono insieme gli emblemi”.

- “La Colombaria” 47, Firenze: 2-37.
- Görke S., Melzer S. (eds), hethiter.net/: CTH 480.1 (TX 15.02.2016, TRde 10.02.2016).
- Güterbock H.G. 1957, Rev. of J. Friedrich, Hethitisches Wörterbuch. Kurzgefasste kritische Sammlung der Deutungen hethitischer Wörter. 1.-4. Lieferung, *Oriens. Journal of the International Society for Oriental Research* 10: 350-362.
- Güterbock H.G., Hoffner H.A., van den Hout T.P.J., 2002, *The Hittite dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago: Volume Š fascicle 1*, Chicago, The Oriental Institute of the University of Chicago.
- Güterbock H.G., Hoffner H.A., van den Hout T.P.J. 2013, *The Hittite dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago. Vol. Š, fasc. 3 (še- to šižišalla-)*, Chicago, The Oriental Institute of the university of Chicago.
- Haas V. 1998, *Die hurritischen Ritualtermini in hethitischem Kontext*, Corpus der hurritischen Sprachdenkmäler I/9, Roma, Consiglio Nazionale delle Ricerche - Istituto per gli Studi Micenei ed Egeo-Anatolici.
- Haas V. 2003, *Materia Magica et Medica Hethitica. Ein Beitrag zur Heilkunde im Alten Orient*, Berlin - New York, Walter de Gruyter.
- Haas V., Wilhelm G. 1974, *Hurritische und luwische Riten aus Kizzuwatna*, Alter Orient und Altes Testament Sonderreihe 3, Hurritologische Studien 1, Kevelaer - Neukirchen - Vluyn, Verlag Butzon & Bercker.
- Hawkins J.D., Weeden M. 2017, Kizzuwatna and the Euphrates States: Kummaha, Elbistan, Malatya: Philology, in: M. Weeden, L.Z. Ullman (eds), *Hittite Landscape and Geography*, Handbuch der Orientalistik 121, Leiden - Boston, Brill: 281-294.
- Hoffner H.A. 1966, Symbols for Masculinity and Femininity. Their Use in Ancient Near Eastern Sympathetic Magic Rituals, *Journal of Biblical Literature* 85: 326-334.
- Hoffner H.A. 2002, Hittite Archival Documents, B. Courtcases: 1. Records of testimony given in the trials of suspected thieves and embezzlers of royal property, in: W.W. Hallo, K.L. Younger (eds), *The Context of Scripture*, Vol. III, Archival Documents from the Biblical World, Leiden - Boston - Köln, Brill: 57-60.
- Kronasser H. 1966, *Etymologie der hethitischen Sprache. 1/1 Zur Schreibung und Lautung des Hethitischen 1/2 Wortbildung des Hethitischen*, Wiesbaden, Harrassowitz.
- Kümmel H.M. 1967, *Ersatzrituale für den hethitischen König*, Studien zu den Boğazköy-Texten 3, Wiesbaden, Harrassowitz.
- Laroche E. 1960a, Études hourrites, *Revue d'Assyriologie et d'Archéologie orientale* 54: 187-202.
- Laroche E. 1960b, *Les hiéroglyphes hittites 1 L'écriture*, Paris, Centre national de la recherche scientifique.
- Lebrun R. 1976, *Samuha, foyer religieux de l'empire hittite*, Louvain-la-Neuve, Institut Orientaliste de l'Université Catholique de Louvain.
- Lebrun R. 1977, Textes religieux hittites de la fin de l'empire, *Hethitica* 2: 93-153.
- Melchert H.C. 1985, Hittite imma and Latin immō, *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung auf dem Gebiete der indogermanischen Sprachen* 98: 184-205.
- Miller J.L. 2010, Paskuwatti's Ritual: Remedy for Impotence or Antidote to Homosexuality?, *Journal of Ancient Near Eastern Religions* 10: 83-89.
- Moore G.C. 1982, Review of: *Hethitica 2*, *Journal of the American Oriental Society* 102: 180-181.
- Montuori C. (ed.), hethiter.net/: CTH 416 (TX 08.02.2017, TRit 24.07.2015).
- Novák M., Rutishauser S. 2017, Kizzuwatna: Archaeology, in: M. Weeden, L. Z. Ullman (eds), *Hittite Landscape and Geography*, Handbuch der Orientalistik 121, Leiden - Boston, Brill: 134-145.
- Puhvel J. 1991, *Hittite Etymological Dictionary - Vol. 3: Words beginning with H*, Berlin - New York, Walter de Gruyter.
- Richter T. 2012, *Bibliographisches Glossar des Hurritischen*, Wiesbaden, Harrassowitz.
- Salvini M., Wegner I. 1986, *Die Rituale des AZU-Priesters*, Corpus der hurritischen Sprachdenkmäler I/2, Roma, Consiglio Nazionale delle Ricerche - Istituto per gli Studi Micenei ed Egeo-Anatolici.
- Singer I. 1996, *Muwatalli's Prayer to the Assembly of Gods through the Storm-God of Lightning (CTH 381)*, Atlanta, Georgia, Scholar Press.
- Strauß R. 2006, *Reinigungsrituale aus Kizzuwatna. Ein Beitrag zur Erforschung hethitischer Ritualtradition und Kulturgeschichte*, Berlin-New York, Walter de Gruyter.

- Tischler J. 1994, *Hethitisches Etymologisches Glossar Teil 3, Lieferung 10, T, D*, Innsbrucker Beiträge zur Sprachwissenschaft 20, Innsbruck, Institut der Sprachen und Literaturen der Universität Innsbruck.
- Tischler J. 2001, *Hethitisches Handwörterbuch, Mit dem Wortschatz der Nachbarsprachen*, Innsbrucker Beiträge zur Sprachwissenschaft 102, Innsbruck, Institut der Sprachen und Literaturen der Universität Innsbruck.
- Tischler J. 2010, *Hethitisches Etymologisches Glossar, Teil 4, Lieferung 15, U*, Innsbrucker Beiträge zur Sprachwissenschaft 20, Innsbruck, Institut der Sprachen und Literaturen der Universität Innsbruck.
- Torri G. 2016, How they take away the tears from the deity, *Orientalia Nova Series* 85: 73-78.
- Trémouille M.-C. 1996, Un objet culturel: le *šebellišhi*, *Studi micenei ed egeo-anatolici* 38: 73-93.
- Trémouille M.-C. 1997, *4Hebat, une divinité syro-anatolienne*, *Eothen* 7, Firenze, LoGisma editore.
- Trémouille M.-C. 2001, Kizzuwatna, terre de frontière, in: E. Jean, A.M. Dinçol, S. Durugönül (eds), *La Cilicie: Espaces et pouvoirs locaux (2e millénaire av. J.-C. - 4e siècle ap. J.-C.): Actes de la Table Ronde internationale d'Istanbul (2-5 novembre 1999) – Kilikia: Mekânlar ve yerel güçler (M.Ö. 2. binyıl – M.S. yüzyıl) : Uluslararası Yuvarlak Masa Toplantısı Bildirileri İstanbul, 2-5 Kasım 1999*, *Varia Anatolica* XIII, Istanbul-Paris: 57-78.
- Trémouille M.-C. 2002, CTH 479.3: Rituel du Kizzuwatna ou fête à Šapinuwa?, in: S. de Martino, F. Pecchioli Daddi (eds), *Anatolia antica. Studi in memoria di Fiorella Imparati*, *Eothen* 11, Firenze, LoGisma editore :841-856.
- Ünal S. (ed.), hethiter.net/: CTH 479.2.1 (INTR 2017-02-23).
- Ünal S. (ed.), hethiter.net/: CTH 479.2.1 (TRde 23.02.2017).
- Ünal S. (ed.), hethiter.net/: CTH 479.2.2 (INTR 2017-01-04).
- Ünal S. (ed.), hethiter.net/: CTH 479.2.3 (INTR 2017-01-04).
- van den Hout T.P.J. 1990, Maße und Gewichte. Bei den Hethitern., *Reallexikon der Assyriologie (und Vorderasiatischen Archäologie)* 7: 517-527.
- van den Hout T.P.J. 1995, Tudḫalija IV. und die Ikonographie hethitischer Grosskönige des 13. Jhs., *Bibliotheca Orientalis* 52: 545-573.
- Wright D.P. 1987, *The Disposal of Impurity. Elimination Rites in the Bible and in Hittite and Mesopotamian Literature*, Dissertation Series 101, Atlanta, Society of Biblical Literature.