IL CARRO DEL DIO DEL SOLE NEI TESTI CUNEIFORMI DELL'ETÀ DEL BRONZO

di Silvia Alaura e Marco Bonechi

Fra gli elementi di origine orientale presenti nella letteratura greca individuati da Martin West in *The East Face of Helicon* si trova anche il motivo del carro del dio del sole tirato da cavalli.[1] Prendendo le mosse dal passo di Mimnermo (fr. 12 W.) in cui è descritta la fatica quotidiana di Helios e dei cavalli del suo rapido carro, West osservava che in Grecia, nel VII secolo, questo motivo sembra essere un concetto nuovo, di provenienza presumibilmente orientale,[2] senza però che se ne possa stabilire il luogo d'origine e tantomeno le modalità della trasmissione. Infatti, nel Vicino Oriente il motivo comparirebbe in modo esplicito e completo soltanto all'epoca di Mimnermo, quando è documentato nei testi cuneiformi neobabilonesi ed in un passo antico-testamentario. West, pur supponendo che il motivo si fosse diffuso ben prima a partire proprio dal Vicino Oriente,[3] riteneva tuttavia che nei testi cuneiformi dove esso compare – il *Cilindro A di Gudea*, l'*Incantesimo a Utu A*, la *Preghiera di un mortale al dio del sole* (CTH 372), la lista lessicale *KAV* 64 e la *Preghiera di Nabonedo a Šamaš* – gli animali del tiro del carro del dio del sole non siano cavalli.[4]

Nelle pagine seguenti – dopo una sintetica disamina della documentazione del I millennio – verranno discussi i testi cuneiformi dell'età del Bronzo, nel tentativo di chiarire la più antica situazione vicino-orientale. Si cercherà anche di inquadrare questi materiali nel più ampio contesto della teologia solare delle aree mesopotamica, siriana ed anatolica.[5]

---

[1] West 1997:507s. e n. 32. Lo stesso motivo è stato trattato anche in West 1988:153 e nn. 13-15, e 2007:23s., 210s. e n. 55, nell'ottica dello studio della poesia e del mito indoeuropei. Si vedano pure, da differenti prospettive, Watkins 2007 e Maltomini 2008:168-171, con bibliografia.

[2] West menzionava a questo proposito la diffusione del carro leggero vicino-orientale tirato da cavalli presso i micenei, avvenuta nel XVI secolo. Sul carro nell'Egeo del II millennio, Crouwel 2005 e Georganas 2010:312s.

[3] Il motivo compare in India (*Ṛgveda*), Iran (*Avesta*) e Danimarca (*Carro di Trundholm*, XIV secolo).

[4] Per West nei testi cuneiformi dell'età del Bronzo il tiro non prevede né cavalli né altri equidi, poiché nel *Cilindro A di Gudea* si alluderebbe ad un "yoked team of some kind", e questo tiro nell'*Incantesimo a Utu A* consisterebbe di "four lions with different monstrous faces", nella *Preghiera di un mortale al dio del sole* (CTH 372) di "four (animals of unspecified sort)" ed in *KAV* 64 di "nine storm-demons". Nei testi del I millennio il tiro sarebbe poi composto da muli e non da cavalli, poiché nella *Preghiera di Nabonedo a Šamaš* il dio Bunene, "sometimes called Shamash's charioteer", "is celebrated as 'Bunene, whose counsel is good, the charioteer who sits on the car-bench ... harnesser of the valiant mules whose knees do not tire as they go and return'".

[5] Nel presente lavoro non verranno approfondite le connessioni del motivo in esame con la dimensione astrale (stelle e costellazioni), che è trattata in modo solo cursorio, in vista di un ulteriore studio. In generale, sulla costellazione del Carro si vedano Reiner 1995:56ss. e 70s., e Horowitz 1989.

1. La documentazione vicino-orientale dell'età del Ferro

Durante la prima metà del I millennio carri del dio del sole tirati da cavalli sono documentati in prossimità del Mediterraneo (nel regno di Giuda) ed in Mesopotamia (fra la Babilonia e quello che era stato il paese di Sumer),[6] sia nei testi amministrativi (carri processionali) sia in testi di altra tipologia.

Il passo biblico di *2 Re* 23:11, databile alla fine del VII secolo, riporta che a Gerusalemme il re Giosia "fece sparire i cavalli (*hassûsîm*), che i re di Giuda avevano assegnato al culto del sole, all'ingresso del Tempio del Signore, presso l'abitazione dell'eunuco Natan-Melek, situata negli edifici annessi, ed i carri del sole (*markēbôt haššemeš*) furono dati alle fiamme".[7] I testi amministrativi neobabilonesi documentano il "carro leggero (^{ĝiš}gigir / *narkabtu*)" deificato del dio del sole di Sippar, Šamaš.[8] In particolare, un testo di Nabopolassar, datato al 607, registra i *paraphernalia* del carro del dio (*udê ša narkabti ša Šamaš*),[9] e un testo di Nabonedo, datato al 555, concerne il viaggio del "carro divino" (^{d}gigir) di Šamaš da Sippar fino a Babilonia, probabilmente per partecipare alle cerimonie della festa del Nuovo Anno (*akītu*).[10] Secondo i testi amministrativi neobabilonesi gli equidi del tiro erano cavalli (*sisû*), curati da uno specifico funzionario (*rē'û sisê*), a differenza di quanto riportato nella *Preghiera di Nabonedo a Šamaš*, dove il divino auriga di Šamaš, Bunene, "tiene aggiogati i potenti muli (*parû*)". I cavalli del dio dovevano essere "bianchi" (babbar = *peṣû*),[11] e tale preciso riferimento, così come quello alle vesti rosse di Bunene,[12] segnala l'importanza della simbologia cromatica del tiro del carro solare e dei suoi accoliti. Non si hanno invece indicazioni su quanti caval-

[6] Sui carri del dio del sole nel I millennio si veda fra altri Calmeyer 1974:64ss. e *passim*.

[7] Sul passo, nel contesto della riforma cultuale di Giosia, iniziata nel 622, si vedano fra altri, da differenti prospettive, McKay 1972-1973 e 1973:32ss., Spieckermann 1982:245-256 (anche per *KAR* 218 = *BOQ* 9, testo cuneiforme sul quale si tornerà, n. 262), Schroer 1987:282ss., Lipiński 1991:64ss. e 2000:765, van der Toorn 1992:238, Taylor 1993 e 1996, Dever 1995:43, Wiggins 1996, Keel – Uehlinger 1998:343s. e n. 79, Pardee 2000:232, Faust 2001:147ss., Borowski 2002:409, Smith 2002:157s., Zeeb 2002:907, Liverani 2003:196s., Uehlinger 2005:301-303 e *passim*, Kutter 2008:410-412, Loretz 2011:131-137 e Koch 2012.

[8] Myers 2002:265, 292, 325s., 359; Zawadzki 2006a e 2006b:175ss. Sul pantheon di Sippar neobabilonese si vedano, oltre a Myers 2002:206-369 e Zawadzki 2006b, anche Joannès 1992:161 e n. 12, e MacGinnis 2005:305 ("in addition to Aya and Bunene [...], other deities specific to Sippar are [...] the quartet of deified Day, Truth, Justice and the Judge [...] all aspects of Šamaš").

[9] Sul testo (ora Ashmolean 1971.402), pubblicato in Pinches 1928, si vedano Kennedy 1986:208, West 1997:112 n. 34 e Scurlock 2002:370 ("the steeds of Šamaš of Sippar were pampered beasts indeed; the combs and razors used for grooming them, the goads used to keep them on track, the vessels from which they drank water, and even the sickles used to cut their fodder were made of gold or silver").

[10] Sul testo (BM 60841) si vedano MacGinnis 2000 e Zawadzki 2005. Esso non specifica se una statua o un simbolo di Šamaš fosse o no a bordo del carro durante lo spostamento, e neppure chiarisce come materialmente il carro avesse viaggiato. Non è poi certo dove, a Sippar, esso venisse custodito, se nel tempio di Šamaš, l'Ebabbar (é-babbar), la "Casa bianca", o in quello di Bunene, l'Etukura (é-tukurra), la "Casa importante" (su questi edifici si vedano George 1993:70 n. 97, 118 n. 691, 151 n. 1111, e 1992:215-221, Charpin – Sauvage 2000 e MacGinnis 2000:624s.). Si veda inoltre Pongratz-Leisten 1994:195.

[11] Si vedano MacGinnis 2000:624, Myers 2002:265, 292 e 325, Weszeli 2004:478 e Zawadzki 2006b:194 e n. 1. Per un cavallo bianco donato all'Ebabbar all'epoca di Dario si veda Jursa – Weszeli 2000:79ss.

[12] Si veda MacGinnis 2000:626.

li componessero il tiro del carro.[13] Nei testi del Vicino Oriente il carro del dio del sole tirato da cavalli è dunque documentato nel Levante meridionale ed in Babilonia all'altezza cronologica di Giosia e Nabopolassar (fine del VII secolo) e di Nabonedo (metà del VI secolo). Tale tradizione, forse già attestata in Assiria,[14] prosegue certamente in età ellenistica.[15]

Quanto all'arte figurativa, nell'Assiria del VII secolo il dio del sole antropomorfico è raffigurato stante su un cavallo nella processione degli dèi nei rilievi rupestri di Maltai (fig. 1a).[16] Sulla base del confronto con la bardatura dei cavalli che tirano carri da guerra nei rilievi della prima metà del IX secolo di Assurnasirpal II (fig. 1b), è stato convincentemente proposto che il cavallo su cui sta Šamaš nei rilievi di Maltai (fig. 1c) sia bardato per essere attaccato ad un carro.[17] Šamaš stante su un cavallo compare anche nella glittica neoassira. Il dio del sole può essere rappresentato nella sua forma antropomorfica (fig. 2a),[18] analogamente a Maltai, o nella forma di disco alato (fig. 2b).[19] In entrambi i casi, la presenza di un orante con le mani alzate raffigurato sulla destra della scena orienta verso un'interpretazione cultuale del contesto.[20] L'associazione del dio del sole con il cavallo occorre anche in altre raffigurazioni di atti di culto, nelle quali però l'animale non sostiene l'immagine del dio. Un sigillo neossiro mostra un orante con la mano destra alzata che conduce al cospetto di Šamaš, qui raffigurato come sole alato antropomorfico, un

[13] Si veda McGinnis 2000:624 e n. 6.

[14] Una difficile composizione letteraria neoassira, *LKA* 62 (Ebeling 1949, Hurowitz – Goodnick Westenholz 1990:46-49, Hurowitz 1992:56 n. 21, Wiggermann 1996:220, Edzard 2004, Foster 2005:336s., Lambert 2007:19, Liverani 2010:241s.), databile verosimilmente all'VIII secolo (S. Maul *apud* Edzard 2004:84), sembra far riferimento all'aggiogamento di un carro da parte di Šamaš. Il protagonista del testo – che pare interpretabile come un'allegoria di una campagna militare di un sovrano assiro – è un "cacciatore (*bayyāru*)" mortalmente ostile a degli equidi definiti *imēri šadî*, letteralmente "asini di montagna". In contesto di estispicio, le ll. 21-24 recitano: "[21'](il cacciatore) toccava ripetutamente gli agnelli, [22]infuriava (*šamāru* I) come il dio (del vento di tempesta) Adad, <come (?> il dio (del sole) Šamaš che aggioga (*šamādu*) il carro (*mašīru*). [23]Un cammino di tre giorni percorse [in un giorno (?)]. [24]Anche senza il sorgere (?) del sole una calura feroce fu (?) fra di loro (gli asini di montagna)". Sul passo si vedano le traduzioni in Cogan 1983:756, Edzard 2004:83s. e Foster 2005:336s.; inoltre, Ebeling 1949:37, Hurowitz – Goodnick Westenholz 1990:47 e Lambert 2007:19.

[15] Fra i carri di varie divinità che ad Uruk partecipavano alle cerimonie della festa del Nuovo Anno vi era anche quello di Šamaš (si veda Linssen 2004:74, 188, 203, 205 e 241ss.).

[16] Si vedano Boehmer 1975:52ss., Parker 1975:24 n. 27 ("the earliest evidence of Šamaš with a horse is the Maltai rock reliefs"), Schroer 1987:288, Reade 1988-1989:320-322, Green 1995:1839 e 1841 ("the horse as animal of the sun-god is paralleled in ancient Greece", limitando al periodo neoassiro l'associazione del cavallo al dio del sole) e Kurmangaliev 2011:618. Si vedano inoltre le osservazioni in Seidl 2004:491s. ed in Collon 2007a:65.

[17] Si vedano Seidl 2004:491 e Kurmangaliev 2011:619s. ("Das Pferd könnte auf den Sonnewagen verweisen und stellt eine relativ kurzlebige und nur auf Assyrien beschränkte Neuerung dar").

[18] Si vedano Calmeyer – Seidl 1983:113s. ("der damit bezeugte Aspekt unseres Sonnen-Mannes als Heiler von Krankheiten im Neuassyrischen überrascht, da ja alle Verwendungen der eng verwandten Gestalt in der urartäischen Kunst [...] auf seine kriegerische Bedeutung hinwiesen") e Schroer 1987:289; più di recente, con bibliografia, Keel-Leu – Teissier 2004:213s., no. 236, e Ornan 2005a:103 e 2005b:215s. (un altro sigillo dell'VIII-VII secolo in Keel – Uehlinger 1996:156, Abb. 182). Si vedano inoltre le osservazioni in Seidl 2004:491s. ed in Collon 2007a:65.

[19] Si vedano Herbordt 1992:227 *ad* Ninive 87 e Ornan 2005b:215s.

[20] Sul gesto delle mani alzate dell'orante al cospetto della divinità si veda Zgoll 2003.

cavallo bardato incedente su dei fiori di loto e sormontato da un avvoltoio in volo (fig. 3).[21]

Nel fregio della coppa d'oro da Hasanlu (fig. 4) si trova una differente iconografia, che mostra un dio del sole alla guida di un carro a due ruote tirato da un equide, probabilmente un cavallo (o un mulo). In contesto verosimilmente mitologico, il dio del sole compare in una teoria divina, preceduto da un dio della tempesta su un carro tirato da un toro che vomita acqua e seguito da un dio della luna su un carro tirato da un equide simile a quello del carro solare. Il manufatto proviene da un'area così nord-orientale da risultare eccentrica rispetto al Vicino Oriente cuneiforme.[22] Purtroppo, resta problematica non solo la datazione della coppa, che oscilla dal 1250 al IX secolo circa,[23] ma anche la sua affiliazione culturale.

In generale, l'associazione del cavallo e del carro con il dio del sole mesopotamico nell'arte figurativa viene per lo più considerata un fatto non anteriore alla prima metà del I millennio. Per Ursula Seidl "nach dem jetzigen Kenntnisstand sieht es so aus, als sei das Pferd erst in nachsargonischer Zeit Attributtier des Sonnengottes geworden" e "im 1. Jt. ist das Attributtier ein gewöhnlicher S[tier] [...], der aber ungefähr zur Zeit Sanheribs durch das Pferd verdrängt wurde".[24] Per Dominique Collon "some time after Sippar had welcomed her new cult image of Shamash [la *Sun-God Tablet of Nabû-apla-iddina*, databile alla prima metà del IX secolo], the sun god came to be associated with the horse and the chariot, probably through the influence of foreign cults and a different mythology, where the idea of the sun god driving a chariot across the heavens was already well established. [...] The association of sun god, horse and chariot continued in Greek, Roman, and in later art, with paintings of Phoebus driving his chariot across the sky".[25]

---

[21] Si veda Schroer 1987:295ss., che discute anche alcuni sigilli a stampo rinvenuti in Palestina che mostrerebbero una versione abbreviata della complessa scena del sigillo neoassiro. Per il fiore del loto come simbolo di quotidano, mattutino rinnovamento e per la sua associazione al sole si vedano Winter 2010 [1976]:240s. e Kutter 2008:284s. e 398 e n. 212. Per Schroer 1987:297 e n. 190 "das Pferd für Schamasch wäre also als Repräsentation des kriegerisch-militärischen Potentials zu verstehen, das den gewaltigen Imperialismus des neuassyrischen Reiches erst ermöglichte. Pferd und Sonnengott gehören zum Krieg/Kampf, und deshalb ist das Pferd Symboltier des Sonnegottes. [Damit verringert sich die Wahrscheinlichkeit eines ursprünglichen Zusammenhangs mit der im Mittelmeerbereich beheimateten Mythologie vom Sonnegott, der mit Pferd und Wagen seine Bahn am Himmel zieht]".

[22] Sull'analisi iconografica del manufatto si vedano Winter 1989 e Gurney 2000. Per Collon 1992:26 "the figures of the Hasanlu gold bowl [...], generally dated to the 12th-11th centuries BC, belong to another tradition", non mesopotamica. Sulla possibilità che negli omina babilonesi tardi l'espressione "la luna viaggia su un carro" possa metaforicamente riferirsi all'alone lunare si veda Rochberg 1996:479s. e n. 20. Si veda anche Civil 1968:3 n. 13.

[23] Così Winter 1989:90ss. e Feldman – Sauvage 2010:156 n. 594.

[24] Seidl 2004:492 e 2012:180; si veda anche Herles 2006:260.

[25] Collon 2007a:65 (e si veda già anche 2000:130 e 2001:79 per l'associazione del cavallo con il sole, che sarebbe avvenuta nel I millennio). Sulla *Sun-God Tablet of Nabû-apla-iddina* si vedano Slanski 2000 e 2003:196-221, Seidl 2001, Woods 2004, Zawadzki 2006b:140-152 e Hecker 2011:36-40. Si vedano anche Black – Green 1992:52 ("at least in seventh-century BC theology, Utu was thought to ride his chariot across the sky by day, and through the 'interior of heaven' by night"). Considerazioni sulla cronologia del motivo del carro solare nel Vicino Oriente sono espresse anche in Parker 1975:24 e nn. 32s., nel commento ad un sigillo di età accadica da Tell Rimah (Oates 1968:119), su cui si veda anche Collon 1987:35.

2. Il dio del sole vicino-orientale come grande viaggiatore

Nei testi cuneiformi, il dio del sole (il sumerico Utu, l'accadico Šamaš e l'ittita Ištanu)[26] percorre l'intero universo, determinando così anche lo scorrere del tempo. Il motivo del viaggio del dio del sole travalica dunque il tema dei "Götterreisen",[27] rientrando piuttosto nell'ambito della speculazione sul cosmo. Più in particolare, si vedrà che il suo tiro aggiogato viene menzionato, in contesti rituali, per connotare il passaggio dalla notte al dì, momento che l'orante riconosce come il più appropriato e propizio per ricevere dal dio un responso, di fatto un verdetto, a proposito di un male che lo affligge.

Alla natura di instancabile e costante viaggiatore del dio fa per esempio riferimento l'*Inno a Šamaš*, testo accadico della seconda metà del II millennio.[28] Dopo la descrizione dell'astro al suo sorgere, le linee 27-46 celebrano il percorso del dio sopra terre e mari, durante il dì e durante la notte: "[27]regolarmente passi senza sosta nei cieli, [28]ogni giorno percorri la terra immensa (*šumdulta erṣetu taba' ūmišam*, cioè: gli inferi)! [29]L'alto mare (illu a-ab-ba = *mīl tâmti*), i monti (*ḫursānū*), la terra (*erṣetu*), i cieli (*šamāmū*), [30]costantemente, ogni giorno li percorri come un ...! [31]Nel mondo inferiore (*šaplâti*) ti occupi degli dèi dell'oltretomba (*malkū*), dei dèmoni-*kūbū* (e) degli dèi Anunak, [32]nel mondo superiore (*elâti*) amministri le terre abitate (*dadmū*)! [33]Pastore del mondo inferiore, pastore del mondo superiore, [34]Šamaš, tu sei il regolatore della luce dell'universo (*muštēšer nūr kiššati*)! [35]Attraversi continuamente le vaste distese marine (*tâmatu rapaštum*), [36]le cui profondità nemmeno gli dèi-Igigi conoscono! [37][Šam]aš, i tuoi raggi (*birbirrū*) sono discesi fin nell'Abisso (*apsû*),[38][i mostr]i ([*laḫm*]*ū*) del mare (a-ab-ba = *tâmtu*) vedono la tua luce (*nūru*)! [39]Šamaš, serri come un cappio, avvolgi come una nebbia (all'imbrunire), [40]la tua ampia protezione si stende su tutte le contrade (kur-kur = *mātātu*)! [41]Sebbene ti abbui ogni giorno, il tuo volto non è eclissato, [42]perché di notte attraversi [(quel che sta di sotto?)]. [43]In distanti regioni sconosciute e per leghe innumerevoli, [44]Šamaš, sempre vigile (*dalpāta*), sei andato di giorno e tornato di notte! [45]Non ce n'è alcuno, fra gli dèi-Igigi, che si affatichi così duramente (*ša šūnuḫu*) se non te, [46]degli dèi tutti che riesca a fare quello che tu fai!".[29]

---

[26] Per Utu / Šamaš in generale si veda Krebernik 2011a e 2011b; precedentemente, fra altri, Healey 1980, Bonnet 1989, Janowski 1989, Black – Green 1992:182-184, Fauth 1995:189-202, Selz 1995:285-288, Pomponio – Xella 1997:335-342, Lipiński 2000, Joannès 2001, Myers 2002, Polonsky 2002, Kutter 2008 e Bonatz 2010. Per Ištanu si vedano, con bibliografia, Güterbock 1976-1980, Fauth 1979, Haas 1994a:420ss. e 582s., Klinger 1996:141ss., Singer 2002a:30, Tischler 2002:79s., Wilhelm 2002:69, Kassian – Yakubovich 2004, Taracha 2009:47ss. e 89ss. e Beckman 2011. Per il dio del sole hurrico Šimige e quello urarteo Šiwini si vedano Giorgieri 2011 e Hazenbos 2011.

[27] Dopo Sjöberg 1957-1971 sui testi sumerici e Otten 1957-1971 su quelli ittiti, si vedano Black – Green 1992:112 e Wagensonner 2007:541, con bibliografia. Il "reisender Šamaš" nell'arte figurativa è stato brevemente trattato in Mayer-Opificius 2002:370s.

[28] Si vedano Lambert 1960:121-138 e Foster 2005:627-635, con bibliografia, e 2007:79. Per un'analisi della struttura cronografica del testo si veda Janowski 1989:38ss., con bibliografia.

[29] Si vedano Lambert 1960:126-129, Horowitz 1998:333 e Foster 2005:627s. In particolare, per Šamaš insonne e sempre in movimento della l. 44 si vedano *CAD* D, p. 52, Rowton 1962:266, Heimpel 1986:147, Guinan 2009:201 e Woods 2009:185. Per gli Anunak come "dèi astrali" figli di Enki, in contrapposizione agli Igigi, "deities that lack an astral dimension, and are therefore confined to earth", Steinkeller 2005:20 n. 21.

In modo più sintetico, alla fine del XIII secolo allude alla totalità del percorso del dio del sole una preghiera bilingue del re medioassiro Tukulti-Ninurta I: "(Šamaš) che percorre (ús / *rēdû*) le strade del cielo e della terra (*šamê u erṣeti*, cioè: degli inferi)".[30]

All'unicità del viaggio di Šamaš, ed in particolare al suo attraversamento del mare, fa riferimento anche un passo della decima tavoletta (ll. 72-84) dell'*Epica babilonese di Gilgameš*. Il re di Uruk, alla ricerca dell'immortalità, chiede alla birraia Šiduri indicazioni circa la strada che conduce a Ūta-napišti (il sopravvissuto del Diluvio cui gli dèi hanno accordato vita eterna), dicendosi disposto ad attraversare perfino il mare. Ma Šiduri risponde: "[79]non c'è mai stato, Gilgameš, un passaggio, [80](né) fin dai tempi antichi chi abbia potuto attraversare il mare (a-ab-ba = *tâmtu*). [81]L'unico che attraversa il mare (*ēbir tâmti*) è l'eroe Šamaš; [82]a parte Šamaš, chi c'è che possa attraversare il mare? [83]L'attraversamento è pericoloso, la sua via piena di rischi, [84]e nel mezzo ci sono le Acque della Morte (*birâ mê mūti*), che sbarrano l'accesso!".[31]

Una delle scene mitologiche più comuni nella glittica della seconda metà del III millennio – quella di una divinità, le cui spalle emettono raggi di luce, che viaggia sulla barca[32] accompagnata da accoliti, fra cui anche un *Mischwesen* leonino (figg. 5a-b) – è stata interpretata proprio come la raffigurazione del viaggio notturno di Šamaš sulle acque infere.[33]

La concezione per cui Utu / Šamaš, nel suo viaggio quotidiano, attraversa di notte gli inferi ha delle conseguenze concrete nelle pratiche cultuali. Il dio svolge un ruolo centrale per esempio nelle preghiere di esorcismo contro gli spiriti dei morti che, per qualche ragione, continuano a tormentare i vivi.[34] Queste preghiere comportano talvolta la menzione di una figurina del fantasma cui il paziente perseguitato ha fornito abbigliamento e vettovaglie per il viaggio che, seguendo il corso del sole, la deve condurre verso occidente, "al tramonto (*ana ereb Šamši*)" e poi alla città infera.[35]

In considerazione della sua capacità di affrontare e superare i pericoli insiti nel viaggio notturno agli inferi, Šamaš assurge anche a guida e protettore di tutti colo-

---

[30] Per *KAR* 128:41 si veda *CAD* U/W, p. 218.

[31] Sul passo si vedano George 2003:683 e 499ss. (per X:79-84), e Maul 2005:128s.; precedentemente, Horowitz 1998:103s. Sull'*Epica babilonese di Gilgameš* in generale si veda anche Foster 2007:67-73.

[32] Sulla barca solare, oltre a Boehmer 1965:79-82, si vedano Salonen 1957-1971, Opificius 1957-1971 e Mayer-Opificius 2002:371 (per la difficoltà di rintracciare il motivo nell'arte figurativa postaccadica), Hempelmann 2004:21s., 35, 84, 86ss., 122, Kutter 2008:246-250, Ławecka 2009:131-141 e Kurmangaliev 2011:616s. Si vedano anche le osservazioni in Steinkeller 1992:256 e n. 30, Wiggermann 1997:46s. e Woods 2004:71 e nn. 240ss., e 2005:18s. e n. 48; per una differente interpretazione, Collon 1997:11s. e Lambert 1997:7.

[33] Si veda Steinkeller 1992:257s. e n. 39, anche con riferimento ad ipotesi di Henri Frankfort e Douglas Frayne e connessione con il contenuto dell'*Inno arcaico a Šamaš di Sippar*, testo letterario semitico noto almeno attorno alla metà del III millennio, come indicano le sue versioni da Abu Salabikh ed Ebla; su questo testo si vedano Lambert 1989 e 1992, Krebernik 1992:81-86, Foster 2005:50f. e Wu 2007.

[34] Si veda Bottéro 1983:201ss.

[35] Foster 2005:649-651. Per il ruolo comparabile del dio nei rituali contro la stregoneria, Schwemer 2010:70ss.

ro che, per qualsivoglia motivo, intraprendono un viaggio.[36] In generale, nel II millennio a questo tratto della personalità del dio fanno per esempio riferimento le ll. 65-68 dell'*Inno a Šamaš*: "[65]tu (Šamaš) assisti da vicino il viaggiatore il cui percorso (*urḫu*) è difficoltoso, [66]a chi attraversa il mare (*ana ēbir* a-ab-ba (= *tâmti*)) e ne teme i flutti (*ādir agê*) assicuri [aiuto]! [67]Sei tu quello che è solito condurre chi vaga su rotte (*ḫarrānu*) inesplorate, [68]sempre guidi per strada (*sulû*) chiunque si rivolge verso di te!".[37] Ben noto è l'aiuto che il dio del sole accorda a Gilgameš nel pericoloso viaggio da Uruk alla Montagna del Cedro protetta da Ḫuwawa.[38] Nel testo letterario sumerico *Gilgameš e Ḫuwawa A* (ll. 17s.) è lo stesso eroe a chiedere aiuto a Utu ("[17]Utu, andrò nella Montagna, sii il mio aiutante, [18]andrò nella 'Montagna Taglia-Cedro', sii il mio aiutante"); Utu (ll. 34ss.) ne soddisfa la richiesta dandogli sette fratelli guerrieri che altro non sono che costellazioni che permetteranno all'eroe di orientarsi nel suo percorso.[39] Nelle ll. 46ss. della terza tavoletta dell'*Epica babilonese di Gilgameš* è invece Ninsun, la madre dell'eroe, a chiedere a Šamaš di proteggere il figlio in viaggio verso la Montagna del Cedro e di fornirgli tredici venti come aiuto al momento del combattimento.[40] Più in particolare, un esplicito riferimento alla protezione accordata dal dio del sole a coloro che guidano un carro si ha, alla fine del III millennio, nel testo letterario sumerico *Lugalbanda nei luoghi selvaggi* (ll. 245-247). Nella sua preghiera al sole che sorge Lugalbanda, padre di Gilgameš, elogia Utu dicendogli: "[245]tu sei il compagno fraterno del viandante solitario, [246]Utu, tu sei il terzo di quelli che viaggiano in coppia, [247]sei il paraocchi (^{ĝiš}igi-tab) (cioè: la guida) di chi tiene (lá) le redini (ḫùl)".[41] Ad epoca neobabilonese risalgono inoltre prescrizioni rituali che indicano Šamaš fra gli dèi ai quali il guidatore di un carro può rivolgersi per chiedere protezione prima del viaggio.[42]

È verosimile che il dio del sole, in quanto protettore dei viaggiatori, fosse effigiato su oggetti ritenuti capaci di salvaguardare il loro proprietario durante un viaggio. In questo senso potrebbe essere interpretato il sigillo protodinastico a due registri conservato a Berlino (fig. 6a).[43] Se, come è plausibile, le due scene hanno un significato unitario, il guidatore di carro del registro inferiore si affiderebbe alla protezione di Utu / Šamaš raffigurato nel registro superiore durante il suo viaggio not-

[36] Per Šamaš protettore dei viaggiatori si vedano, fra altri, Nakata 1970-1971:91 e ss., Tigay 1982:78 e n. 20, e Foster 2007:69 e 79. Anche uno dei figli di Utu / Šamaš, il dio infero del fuoco Ḫendursaĝa / Išum, protegge i viaggiatori, si vedano le ll. 221'-230' dell'inno sumerico *Ḫendursaĝa A* in Attinger – Krebernik 2005:59s. e 32.

[37] Su questo passo si vedano Lambert 1960:130s. e Foster 2005:630.

[38] Si veda in generale George 2003:459ss.

[39] Si vedano Edzard 1991:173s. e 1993a:36s., George 1999:151 e Civil 2003:78s.

[40] Per la preghiera di Ninsun, su cui si tornerà (nn. 52 e 312), si veda George 2003:576ss. Su Ninsun, Wilcke 2001 e George 2003:147s.

[41] Si vedano Vanstiphout 2002:277 e n. 78 e 2003:116s., *ETCSL* 1.8.2.1 e Groneberg 2004:219s. Per l'uso metaforico del termine per "paraocchi (di equidi)" ($^{[kuš]}$igi-tab-ba-anše = *naplasātum*, *CAD* N/1, p. 305) si veda Eichler 1983:96 e si confronti la bibliografia citata in Kobayashi 1992:93 n. 12. Inoltre, Loretz 2011:107s. e 157.

[42] Si veda Pongratz-Leisten 1994:195 e nn. 42-44.

[43] Boehmer 1965:174, Taf. XXXIX, Abb. 466, Orthmann 1975:234s., Abb. 133g, Lambert 1997:7s., Jans – Bretschneider 1998:169, 191 (Cat. 15) e 161, e Hempelmann 2004:58s. e 84, e cf. Collon 1997:11s.

turno in barca. Nei modellini fittili di carro (fig. 6b) rinvenuti in Mesopotamia centro-meridionale, databili al Bronzo medio (2000-1600 circa),[44] Šamaš potrebbe analogamente essere raffigurato come protettore del conducente del veicolo.

3. Il carro del dio del sole nei testi cuneiformi dell'età del Bronzo

I testi cuneiformi dell'età del Bronzo che implicano il carro del dio del sole, dotato di un tiro formato da quattro animali spesso assistito da due accoliti, si dispongono in un arco geografico e cronologico che va dalla Mesopotamia meridionale (Lagaš) della fine del XXII secolo all'Anatolia (Ḫattuša) del XIII secolo.[45]

Alla fine del III millennio, il sovrano di Lagaš Gudea, celebrando nei due *Cilindri* la grande impresa del suo regno, la (ri)costruzione del tempio Eninnu del dio Ninĝirsu, menziona il tiro di animali del dio del sole. In seguito, nel corso del II millennio, testi sumerici o sumerico-accadici di incerta provenienza, l'*Incantesimo a Utu A* e l'*Incantesimo a Utu B* e l'*Inno bilingue a Utu*, menzionano il tiro di animali del dio del sole. Questi tre testi riportano i nomi propri degli animali. Due liste lessicali di teonimi, la babilonese *An = Anum* e l'assira *KAV* 64, completano i dati dei tre testi sopra menzionati, permettendone una loro miglior comprensione. Il tiro del dio del sole compare poi in altri due testi sumerico-accadici, la *Preghiera bilingue a Šamaš*, forse da Nippur, e l'*Incantesimo bilingue a Šamaš* (CTH 794), rinvenuto nella capitale ittita, Ḫattuša. Diversamente dai testi precedenti, essi non menzionano i nomi propri degli animali. Infine, il tiro del dio del sole occorre in testi ittiti, le *Preghiere al dio del sole per placare un dio personale arrabbiato* (CTH 372-374), anch'esse da Ḫattuša. Le denominazioni degli animali presentano qui una modalità peculiare.

In tutti questi testi il termine per "carro" non compare mai.[46] Tuttavia, a fronte di tale assenza si constata la presenza di termini ed espressioni che implicano questo veicolo. Oltre al lessico dell'aggiogamento e della bardatura degli animali, l'indizio più chiaro in tal senso è fornito dalla menzione congiunta, in alcuni di questi testi, dell'"auriga" e del "palafreniere" del dio del sole. In effetti, che i testi cuneiformi documentino il carro è in generale dato per certo.[47] Più in particolare, traducendo

---

[44] Si veda Stone 1993.

[45] Per la possibilità che, in Siria, i testi di Ebla (XXIV secolo) mostrino l'associazione di accoliti solari ad un carro tirato da muli si veda più oltre (§3.1).

[46] Si noti però che nei testi ittiti il termine per "cavallo" può valere, *pars pro toto*, per "carro" (Neu 1998; Hagenbuchner-Dresel 2004:361; Loretz 2011:156 e n. 875). Si vedano anche sopra (§ 1 e n. 17) le osservazioni a proposito del cavallo su cui Šamaš è raffigurato a Maltai (fig. 1c).

[47] Si vedano per esempio van Dijk 1971:475s. ("der Sonnengott wurde mit einer Säge in der Hand abgebildet; mit dieser arbeitete er sich aus der Unterwelt in die Berge vor, wo sich 'die Türen des Himmels' oder 'der Eingang zur Unterwelt' befanden. Dann bestieg er den Sonnenwagen und geriet abends am anderen äussersten Ende der Welt aus dem Blick: dort, wo sich ein anderer 'Eingang zur Unterwelt' in Harali, dem Land des Goldes befand; und nachts erleutete er die Unterwelt"), Jacobsen 1976:134 ("As he [Utu] is presented in hymns and prayers of supplication the aspect of him as a power in nature, bringing the day and shedding light in darkness, is unmistakeable, and the mythopoeic imagination provided a team of swift mules (originally storms) and a chariot and driver for Utu's daily journey across heaven"), Joannès 2001:814 ("son assimilation au Soleil lui [Šamaš] impose de parcourir

i *Cilindri di Gudea*, Thorkild Jacobsen ne ha commentato due passi sostenendo che "the sun rides across the sky in his chariot. By evening his span is eager to get home to the stable" e che "the 'team of Utu' refers to the span thought to pull the sun's carriage across the sky".[48] In seguito, per Bendt Alster nell'*Incantesimo a Utu A* "the two yokes of four lions each, one apparently drawing Utu's chariot across the sky [...], and one through the sea [...], reminds of the Greek concept of Helios as a charioteer driving his horses across the sky".[49] Poi, pubblicando una fonte dell'*Inno bilingue a Utu*, Nathan Wasserman vi ha riconosciuto "the four beasts teamed to the chariot of the sun god" attestate anche nell'*Incantesimo a Utu A*.[50]

Analogamente, è unanime l'interpretazione della presenza del carro del dio del sole nelle *Preghiere al dio del sole per placare un dio personale arrabbiato* ittite (CTH 372-374), così espressa da Volkert Haas: "Bemerkenswert ist die Vorstellung des von vier Zugtieren bzw. Pferden gezogenen Wagen des Sonnengottes, die an den Wagen des Helios erinnert, der ja ebenfalls mit vier Pferden bespannt ist", e da Daniel Schwemer: "the Sun-god arrives on his chariot, his horses are provided for, and only then, while the animals are feeding, the supplicant addresses the god himself".[51]

Questa tradizione che fa riferimento al carro solare limitandosi alla menzione dei soli animali del tiro prosegue nel I millennio, per esempio nell'*Epica babilonese di Gilgameš*. Infatti, in un passo della già citata preghiera di Ninsun (III:96) per Andrew George "the reference to mules is to the steeds that pull the sun's chariot through the sky" e per Stefan Maul "die Vorstellung, daß der Sonnengott in einem vierspännigen Wagen über den Himmel zieht, war im Alten Orient weit verbreitet".[52]

---

le ciel quotidienemment. Il effectue ce voyage sur un char tiré par des vents-tempêtes ou par des mules"), Wilcke 2010:6 ("Dort [all'orizzonte] beginnt ja der Haus der Unterwelt kommende Sonnengott seinen Himmelsweg und besteigt den Sonnenwagen") e Krebernik 2011a:604 ("Nach Quellen des II. und I. Jts. legt er den Weg über den Himmel in einem Wagen zurück, dessen 4 Zugtiere in älterer Zeit Löwen, später Equiden sind", nel quadro di una descrizione delle concezioni mitologiche del percorso solare).

[48] Jacobsen 1987:412 e n. 90, e 406 e n. 66.

[49] Alster 1991:30, e si vedano anche Castellino 1969:4 (che addirittura vi vedeva "four teams" dell'"Utu's chariot") e Wiggermann 2007a:111 n. 7 ("the chariot of the sun god"). Sul carro di Helios si veda di recente West 2007:205s., che tratta anche quelli di Sūrya in India e di Mithra in Iran (su quest'ultimo si vedano Jakubiak – Sołtysiak 2006:54 e Annus 2007:2).

[50] Wasserman 1997:263 (che discute anche "the groom of the chariot of heaven").

[51] Haas 2006:248 (e precedentemente 1994a:142, "[...] ist der Wagen – wie der des Helios – mit einer Quadriga bespannt") e Schwemer 2011:39. Si vedano inoltre Güterbock 1958:242 ("quadriga"), Janowski 1989:102 n. 481 ("die Fahrt des Sonnengottes (in einem von vier Equiden gezogenen Gespann) über das Firmament zu den Pforten des Himmels führt, die sich ihm öffnen und die er durchschreitet"), Wilhelm 1994:65s. e 2010:35, Singer 2002a:15 e 31 e 2002b:311 ("quadriga"), van den Hout 2004:486s. ("die vier nicht näher identifizierten Zugtiere, die der Sonnengott während seiner Fahrt am Himmel vor seinem Wagen eingespannt hat [...]"), Hoffner – Melchert 2008:52, n. 214 ("the Sun-god was believed to have a team of four horses"), Eichner 2009:65 ("Quadriga") e Taracha 2009:127 ("the god's chariot pulled by four horses"). Si ricorda inoltre che la presunta presenza del carro del dio del sole all'inizio della seconda tavoletta del *Canto di Ullikummi*, proposta da Goetze 1969:123, dopo Güterbock 1952:11 va esclusa, si veda Wilhelm 1994:66.

[52] George 2003:814 e Maul 2005:162.

3.1. I testi della seconda metà del III millennio

I *Cilindri* di Gudea dovrebbero fornire la più antica attestazione del tiro del dio del sole mesopotamico composto da equidi. Essi infatti menzionano il tiro di Utu e precisano che è formato da "(destrieri) scelti (*niskum)".

Il tiro di Utu occorre in un passo del *Cilindro A* (XIX:13-16, 22-23) che presenta una similitudine nel contesto della costruzione del tempio da parte del pio sovrano: "[13](Gudea) sollevò il mattone (ormai essiccato e pronto per l'uso) dalla stampo. [14]Come fosse una splendente tiara portata (sulla sua testa) da(l dio celeste) An, [15](Gudea) fra la sua gente trasportò il mattone che aveva sollevato (facendo la spola come fa) [16]lo splendente tiro (éren) del dio del sole Utu (quando) gira, scuotendole, le sue teste (saĝ-bala). [...] [22]Come fosse un giovane uomo che costruisce la casa per la prima volta, [23]dolce sonno non entrò mai nei suoi (di Gudea) occhi".[53] L'instancabile andirivieni del re, che porta i mattoni dal luogo in cui sono messi ad essiccare fino al cantiere del tempio, viene comparato con l'incessante moto circolare del tiro di Utu attraverso una similitudine dove occorre il verbo saĝ-bala, che indica il naturale comportamento dell'animale per segnalare il suo desiderio di tornare a casa. Di grande importanza è la constatazione che il riferimento al tiro di Utu compare in connessione con il momento del sorgere del sole e con la cerimonia per la determinazione del fato del tempio Eninnu di Ninĝirsu, mostrando così un'affinità contestuale con i testi del II millennio che verranno analizzati più oltre. La similitudine, inoltre, suggella la correttezza dell'operato del re, divenendo implicita dichiarazione del suo ruolo cosmico.[54]

Un altro passo del *Cilindro A* (XIV:25) menziona gli animali del tiro: "i destrieri scelti (ni-is-ku), il rinomato tiro (éren), il tiro amato da Utu".[55] Il termine sumerico *niskum è un prestito dall'accadico *nisqum*, che letteralmente significa "scelto".[56]

---

[53] Sul passo, ed in particolare su XIX:16, si vedano Jacobsen 1987:412 e n. 90 ("it was like Utu's holy team turning the heads (homeward)", convincentemente spiegato annotando che "by evening his span is eager to get home to the stable"), Heimpel 1987a:206 ("it is the pure team of Utu crossing over"), Edzard 1997:81 ("it was like Utu's shining team ..."), *ETCSL* 2.1.7 *ad* l. 526 ("it was like Utu's holy team tossing (?) their heads"), Averbeck 2003a:427 ("being (like) the holy team of Utu tossing the(ir) head(s)") e Römer 2010:21 e 58 ("es war wie Utus reines Gespann, das die Köpfe in den Nacken wirft!"). Quanto a saĝ-bala ("to shake the head" per *ePSD*), nella lista lessicale Ká-gal = *abullu* B, ll. 300s. (*PSD* B, p. 62), saĝ-bala = *adāru(m)* II fa riferimento all'"essere impaurito ed irrequieto" (*CDA*², p. 4) e saĝ-bala-ki-ta = *šutablakkut(t)u* al "ciclo" astronomico dei mesi (*CDA*², p. 390). Ringraziamo cordialmente Stefano Seminara con il quale abbiamo discusso questo punto.

[54] Per il riconoscimento dell'importanza della determinazione del fato e dei rituali al sorgere del sole nei *Cilindri di Gudea* si veda la convincente argomentazione in Polonsky 2002:642-678, con bibliografia (in particolare, sul passo qui in esame p. 655, n. 1886). In generale, sugli aspetti ideologici del sovrano costruttore si veda Matthiae 1994.

[55] Si vedano Jacobsen 1987:406 e n. 66 ("'the choice steeds of a renowned team, the beloved team of Utu'"), Edzard 1997:78 ("'choice steeds, famous team, team beloved by Utu'", seguito da *ETCSL* 2.1.7, l. 383), Suter 2000:394 ("the-Famous-Choice-Yoke-Team-the-Yoke-Team-Loved-by-Utu") e Römer 2010:18 e 55 ("(und) 'auserlesener (Esel), berühmtes Gespann, Gespann, das Utu liebt'"). Si tratta di quella che – in contesto di leva militare – è interpretata come la denominazione di uno dei due componenti il "clan di Inana", un'articolazione del regno di Gudea.

[56] La lettura niskum del composto di tipo diri ANŠE.PIRIĜ è basata sulla l. 437 della *'Oxford' Recension* di Diri (*MSL* XV, p. 46). Su *niskum si vedano Poebel 1947, Heimpel 1968:273-275, Zarins

Attestato dal periodo paleoaccadico fino a quello neobabilonese (quando è ancora associato ai cavalli), *nisqum* designa la "migliore qualità" di animali ed oggetti (oltre che una classe di persone). A giovani e vigorosi animali selezionati, forse ibridi, dovrebbero dunque fare riferimento il *Cilindro A* ed altri testi letterari sumerici di poco successivi.[57]

Particolarmente interessante risulta l'uso di "destriero scelto (*niskum)" in similitudini relative a sovrani quali Gudea, Šulgi e Gilgameš. Nel *Cilindro A* un passo (VI:12s.) della spiegazione del sogno di Gudea da parte della dea Nanše, sorella di Ninĝirsu, recita: "[12]circa lo stallone (^{anše}dur$_9$) che, come hai detto, batteva il suolo con la zampa per te alla destra del tuo signore (Ninĝirsu): [13]esso si riferisce a te, che ora scalpiti come un destriero scelto (ni-is-ku) per [realizzare] il tempio Eninnu".[58] In un encomio del re di Ur Šulgi (*Šulgi B*, ll. 21-23), all'inizio delle lodi rivolte al proprio giovanile vigore atletico, egli si autoesalta dicendo: "[21]quando crescevo, muscoloso come un ghepardo, [22]correndo (kaš$_4$) come un destriero scelto (niskum(ANŠE.PIRIĜ)) *in pieno galoppo*, [23]il favore del dio An mi recava gioia (ḫúl)!".[59] In un altro testo del medesimo tipo (*Šulgi D*, ll. 30s.) lo stesso sovrano viene così lodato: "[30]tu sei un cocchio (níĝ-šu), un carro (^{ĝiš}gígir) che sta sulla strada; [31]come un destriero scelto (^{anše}ni-is-ku), grazie al tuo correre (kaš$_4$) vigoroso tu rechi gioia (ḫúl) al dio Enlil!".[60] In una parte assai frammentaria di un terzo testo di analogo tenore (*Šulgi O* D:9), al nome di Gilgameš è accostato il termine per "destriero scelto (^{anše}ni-is-ku)", cui poco dopo segue un riferimento al suo ruolo di giudice divino.[61]

Fra i testi della seconda metà del III millennio che menzionano il dio del sole, solo i *Cilindri di Gudea* sembrano direttamente rilevanti nella discussione del carro solare. Tuttavia, alcuni elementi per lo più di natura cosmografica e cronografica, che – nei testi del II millennio più oltre discussi – appartengono al motivo qui in esame, occorrono già in testi mesopotamici e siriani poco dopo la metà del III millennio. Questi testi, oltre al già citato *Inno arcaico a Šamaš di Sippar*, sono l'incantesimo sumerico di età accadica *OSP* I 6[62] e due inni sumerici dello stesso periodo contenuti nei *Temple Hymns*, relativi a Utu nelle sue principali sedi di culto in

1978:14s., Cooper 1983:255 e Bauer 2005:28; più recentemente, il termine è tradotto "a choice quality (= thoroughbred) donkey" in Flückiger-Hawker 1999:174, "~ equid", "(a description of equids)" in *ePSD*, e "choice steed" in *ETCSL*. Nei testi del I millennio un composto di *mūru*, "puledro", e di *nisqu*, *mūrnisqu*, significa "auserlesenes Jungtier, Kampfroß" per *AHw*, p. 676, "thoroughbred horse" per *CAD* M/2, pp. 215s., "select young animal; war horse" per *CDA*², p. 218, "ausgezeichnetes Fohlen", "Kampfroß" per Weszeli 2004:469, ma "stallion" per Livingstone 1989:141.

[57] Per esempio la *Morte di Ur-Namma*, ll. 114-119 (Flückiger-Hawker 1999:121s. e *ETCSL* 2.4.1.1, che traducono niskum come "thoroughbred donkeys" e "thoroughbreds"), la *Maledizione di Akkad*, ll. 245-248 (nella l. 247 un duplicato almeno ha la variante ANŠE.PIRIĜ; si vedano Civil 1976:91 n. 32, Cooper 1983:62s., 218 e 255, *PSD* A/2, p. 112, *ETCSL* 2.1.5 e Attinger 2007-2009) e l'*Inno a Dingirmaḫ VAS* 10 198, l. 26 (Zarins 1978:14).

[58] Sul passo si vedano Jacobsen 1987:395, Edzard 1997:73, *ETCSL* 2.1.7, ll. 150s., Averbeck 2003a:421, Veldhuis 2004:27 e Römer 2010:13 e 48. Su Nanše sorella di Ninĝirsu, Heimpel 1998a:155; anche Jaques 2006:198 n. 431.

[59] *ETCSL* 2.4.02, che traduce *niskum come "thoroughbred ass".

[60] *ETCSL* 2.4.04, che traduce *niskum come "ass".

[61] *ETCSL* 2.4.15, che traduce *niskum come "thoroughbred donkey".

[62] Si vedano Alster 1976 e Cunningham 1997:54s. L'*incipit* del testo menziona le "montagne" (kur-kur), il dio Enlil, l'"orizzonte (an-zag)" (su cui si veda Horowitz 1998:235 e n. 24) e l'é-kur, mentre la parte finale menziona il dio del sole che è giudice quando percorre l'"interno del cielo (an-šag$_4$)" (nozione sulla quale si tornerà, §5).

Mesopotamia, Larsa e Sippar.[63] Inoltre, nel *Rituale della regalità eblaita* si menziona una processione extraurbana cui partecipa anche un "carro coperto (^{giš}ÉxGÍGIR, *rukūbum* in eblaita)", probabilmente a quattro ruote, tirato da "muli (kúnga)" su cui vengono issati due accoliti solari, i "bisonti androcefali (ditan$_x$)".[64]

3.2. I testi del II millennio

Il tiro del dio del sole è attestato nei testi del II millennio noti come[65] *Incantesimo a Utu A*,[66] *Incantesimo a Utu B*,[67] *Inno bilingue a Utu*,[68] *Preghiera bilingue a Šamaš*,[69]

---

[63] Si veda, con bibliografia, *ETCSL* 4.80.1, ll. 169-178 e 479-493. Si può citare qui anche il caso molto particolare del *Monumento cruciforme di Maništusu*, una *fraus pia* paleobabilonese scritta per dare grande antichità ai privilegi reali dell'Ebabbar di Sippar, le cui ll. 19-28, solo in parte comprensibili, recitano: "Io (il re di Akkad Maništusu) ho costruito per Šamaš, mio signore, e per Aya, la sposa, mia signora, un *chiostro* (*gagûm*) (dalle dimensioni) di 12 *bùr* (come / e) un *sibsīrum* di cavallo (^{anše}*sí-sí-im*) (cioè: per cavalli)" (Sollberger 1967-1968:54 e 63; Al-Rawi – George 1994:142; Stol 2011:365 e n. 12; l'*hapax sibsīrum* resta intraducibile, si veda *CDA*², p. 321).

[64] Sul rituale si veda Fronzaroli 1993. Il terzo giorno della processione, dopo riti mortuari per un antenato, vengono onorati il dio Yišru, una divinità non identificata probabilmente femminile (A'altum) e le coppie divine formate dagli dèi Dāyin e Kāmiš e dalle loro paredre. Si noti che Yišru, "Giusto", e Dāyin, "Giudice", sono nomi adatti per accoliti del dio del sole. Questi teonimi eblaiti possono essere infatti confrontati con quelli sumerici di due degli otto "giudici" (di-kud) dello *Šamaškreis*, attestati nella lista lessicale *An = Anum*, III:176 e 174 (Litke 1998 [1958]:155), cioè Sisa (^{d}si-sá) e Dikud (^{d}di-kud), verosimilmente Išaru e Dayyānu in accadico. Sui bisonti androcefali (e gli uomini-bisonte) si vedano Steinkeller 1992:259-265, Krebernik 1992:112s., 1996:17 e 2011a:604, Wiggermann 1992a:174-179, 1994:226 e 1996:213 n. 80, Fronzaroli 1993:33 e 147 (*"coppia di tori androcefali"*) e Groneberg 2000:286 e 288; più oltre, anche le nn. 210 e 322. Il carro di questo rituale eblaita non è comunque omogeneo a quelli cui si fa riferimento negli altri testi qui discussi.

[65] Per semplicità, si è preferito adottare una traduzione in lingua italiana delle denominazioni correnti in bibliografia. Ciò non dà sempre conto della vera natura di questi testi o di tutte le loro caratteristiche.

[66] L'edizione qui seguita è quella di Alster 1991 (e 1992 e 1993), con bibliografia, tenendo conto delle osservazioni in Geller 1995:102-107 e Bonechi 2011. Il lungo testo (266 linee) è documentato in cinque fonti mesopotamiche, databili dal periodo paleobabilonese a quello neobabilonese: A = CBS 563 (Ammi-ṣaduqa 1; foto: Castellino 1969 Tavv. II-VIII; Alster 1993:267-272); B = CBS 589 = H. F. Lutz, *PBS* 1/2 118, Pl. 124-126 (probabilmente neobabilonese; foto: Castellino 1969 Tavv. IX-X; Alster 1993:273-275); C+E = AO 7738 = H. de Genouillac, *TCL* 16 79 pl. 145-146 + CBS 1521 = S. Langdon, *PBS* 12/1 25, pl. 32-35 (probabilmente cassita; foto: Castellino 1969 Tavv. XIV-XV; Alster 1993:280-281); D = CBS 587 + CBS 353 + "D fragment" (probabilmente cassita; foto: Castellino 1969 Tavv. XI-XIII; Alster 1993:266, 277-279); E: vedi C+E; F = CBS 1686 + CBS 1533 (probabilmente cassita; foto: Alster 1993:282-285); per la fonte G di Alster, ora *Incantesimo a Utu C*, si vedano Geller 1995:109ss. e Krebernik 2001:238 n. 2, "neubabylonisch". Di grande rilievo è il fatto che sia stato rinvenuto a Ḫattuša un frammento di un duplicato bilingue sumerico-accadico, KUB 4.11 (CTH 793), su cui si vedano Richter 2004:348, Schwemer 2007a ("bilingual abgefaßten Variantenduplikat"), con bibliografia, e Klinger 2010:328ss., per il quale "..., daß es sich um eine in Ḫattuša im 13. Jahrhundert angefertigte Kopie eines importierten Textes handelt. Eventuell geht man nicht zu weit, wenn man vermutet, daß ältere und jüngere Zeichenvarianten zusammen darauf hinweisen, daß die Vorlage noch vor dem 13. Jahrhundert nach Ḫattuša kam, wo der Text dann für Zwecke der Schreiberschule gedient haben könnte". L'ampia diffusione per un notevole lasso di tempo documenta la popolarità questa composizione (che a stretto rigore dovrebbe essere denominata *Incantesimo bilingue a Utu A*).

[67] L'*editio princeps* si trova in Cohen 1977 (come inno a Utu), e si vedano Geller 1995:107-109 e Cavigneaux – Al-Rawi 2000:71-73. Più breve (70 linee) di quello precedente, questo testo sumerico è attestato da una tavoletta in cattive condizioni.

[68] Su questo testo sumerico-accadico si vedano Wasserman 1997:261ss. ("probably from Sippar") e 1999, Krebernik 2001:247s. e 249s., Cavigneaux 2009:7ss., Bonechi 2010 e *SEAL* 2.1.16.1. Più breve (circa 71 linee) dell'*Incantesimo a Utu A*, esso presenta forti affinità con i due testi precedenti.

Incantesimo bilingue a Šamaš (CTH 794)[70] e *Preghiere al dio del sole per placare un dio personale arrabbiato* (CTH 372-374).[71] Vi sono elementi per ritenere che questi testi appartengano ad un'unica tradizione relativa al dio del sole del Bronzo medio e tardo vicino-orientale.[72] A questa stessa tradizione fa riferimento la 'Casata di Utu / Šamaš' (*Šamaškreis*) riportata nelle liste lessicali *An = Anum*[73] e *KAV* 64.[74]

---

[69] Pubblicato in Krebernik 2001 come "ki-^{d}utu-Gebet", questo testo sumerico-accadico, noto da un unico manoscritto forse da Nippur, è databile al II millennio ("die Tafel HS 1512 der Hilprecht-Sammlung in Jena, über deren Herkunft (wahrscheinlich Nippur) keine Angaben vorliegen, enthält ein zweisprachiges Gebet an den Sonnengott. Es ist anhand sprachlicher Kriterien in das 2. Jt. zu datieren", Krebernik 2001:238; "eine altbab. Bilingue" per Stol 2011:365 n. 7). Esso doveva contare circa 70 linee, di cui solo 23 conservate (la parte centrale è perduta), che presentano affinità con il testo seguente.

[70] L'*editio princeps* di questo testo sumerico-accadico si trova in Cooper 1972:69ss.; si vedano inoltre Cooper 1971:9s. e 5 e n. 22 ("an important text, because it indicates that this type of incantation-prayer, unknown in OB, was extant by the time of the Bogh. archives. This fact is also evidenced by another incantation-prayer from this period, AT 453", "a partially bilingual text from Alalaḫ IV [further study of AT 453 can be profitable only after collation]"; nella l. 32 di quest'ultimo testo si noti intanto l'occorrenza del termine per "cavallo", scritto ANŠE.KUR.⌜RA⌝) e, più di recente, Wilhelm 1994:66 e 69, Haas 1994a:142 n. 207, Krebernik 2001:241 e 243ss., Taracha 2001:145s., Walker – Dick 2001:11, 60-63, Archi 2007a:185 n. 5, Shibata 2008:194 n. 65 (per l'*incipit*) e Klinger 2010:331ss. Il testo, che presenta affinità con quello precedente, è noto da tre manoscritti, rinvenuti a Ḫattuša, Sultantepe e Ninive. Le due fonti di epoca neoassira includono 33 linee seguite da parti finali di diverso sviluppo e contenuto. Per le caratteristiche della redazione da Ḫattuša, di cui sono conservate solo le prime 23 linee, si vedano Cooper 1971:68 e Klinger 2010:332 ("Schrift und Sprache weisen den Text einer jüngeren Phase zu, so daß der Text erst in der jüngeren hethitischen Geschichte, eventuell erst im Laufe des 13. Jahrhunderts, nach Ḫattuša gelangt sein wird und für eine frühere Kenntnis des Textes keinerlei Indizien vorliegen. Das bedeutet aber, daß auch diese Zusammenstellung verschiedener Gebetstypen zumindest nicht unmittelbar Einfluß auf die Konzeption mittelhethitischer, babylonisch beeinflußter Gebete gehabt haben kann, da deren Konzeption schon früher stattfand, und andere Textgruppen dafür nicht in Frage kommen"). Una nuova edizione di CTH 794 si trova più oltre nell'Appendice.

[71] Da qui in poi citate come *Preghiere al dio del sole* (CTH 372-374). La *Preghiera di un mortale al dio del sole* (CTH 372, parti iniziale e finale conservate) conta 226 linee. Le sue versioni più antiche, largamente parallele, vale a dire la/le *Preghierale di Kantuzili al dio del sole* (CTH 373, parti iniziale e finale della tavoletta perdute) e la *Preghiera di un re al dio del sole* (CTH 374, parti iniziale e finale perdute) contano rispettivamente 56 e 127 linee. Convincentemente, Wilhelm 2010:37 ha proposto che KUB 30.10, CTH 373.A, contenga due composizioni parallele ("Es zeigt sich demnach, dass der Text auf der Rückseite der Tafel alle Strukturelemente des Gebets auf der Vorderseite enthält und damit nicht als dessen Vorsetzung, sondern als eine Parallelkomposition zu betrachten ist"). Le *Preghiere* CTH 372-374 sono state oggetto di numerosi edizioni e studi, fra i quali Güterbock 1958:239ss. e 1980:43ss., Lebrun 1980:92-131, Kühne 1985:188-191, Janowski 1989:102-105, Ünal 1991:796-799, Wilhelm 1994:62s., Popko 1995:103s., García Trabazo 2002:273-287, Singer 2002a:30ss., 2002b:310ss. e 2005a:559s., Hoffner 2003:91, Haas 2006:246ss. e 254, Beckman 2009:245 ss., Wilhelm 2010, Alaura 2011, Metcalf 2011 e Schwemer 2011, con bibliografia. Secondo Schwemer 2011:1, 13 e 25, CTH 373 e 374 "date to the Early Empire period and are preserved in contemporary Middle Script sources", e CTH 374 potrebbe precedere CTH 373 di circa due generazioni; invece, il manoscritto principale di CTH 372 sarebbe più tardo, poiché risalirebbe al XIII secolo. Su Kantuzili si vedano, con bibliografia, de Martino 1991 e 2010:186-192, Klinger 1995:93-99, Singer 2002b, Soysal 2003 e 2011, Marizza 2007:17-24 e Hawkins 2011:87-89.

[72] Si vedano Alaura 2011 e Bonechi 2011. È possibile che anche l'*Incantesimo a Utu C* (Geller 1995:109-114), affine all'*Incantesimo a Utu A* ed all'*Incantesimo a Utu B*, menzionasse il tiro del dio nell'ampia lacuna centrale.

[73] Litke 1998 [1958]. La lista è datata a circa il 1300-1100 da Lambert 1975:195 e 1984a:3s., all'età cassita in Myers 2002:14 n. 34.

[74] Sul testo, dopo Schroeder 1920:VIII, si vedano Wiggermann 2007a:111 n. 7 (con datazione al I millennio) e Schwemer 2008a:30 (all'epoca medioassira).

È verosimile che la tradizione documentata da questi sei testi e dalle due liste lessicali sia più antica della data del più antico manoscritto di questo gruppo, la fonte A (CBS 563) dell'*Incantesimo a Utu A*, riferita nel colofone al primo anno del re di Babilonia Ammi-ṣaduqa,[75] il quale, secondo la cronologia tradizionale (media), regnò – anche su Sippar, ma non su Larsa – dal 1646 al 1626. Resta da chiarire il rapporto fra questa tradizione del II millennio e quella documentata nel III millennio dall'*Inno arcaico a Šamaš di Sippar*. Più chiara è invece la continuità di alcuni dei testi del II millennio qui presi in esame con testi del I millennio. Come si vedrà, la *Preghiera bilingue a Šamaš* e l'*Incantesimo bilingue a Šamaš* (CTH 794) sono infatti precursori dello *Šamaš-Zyklus* della serie *bīt rimki* (*Casa dell'abluzione*).[76]

In generale, i sei testi del II millennio che verranno ora discussi illustrano le azioni messe in atto da un orante per uscire dalla problematica situazione in cui si trova, con la richiesta al dio del sole di dirimere la controversia e di emettere un verdetto chiarificatore e favorevole.[77] L'orante dapprima loda il dio e poi appronta

[75] Sul colofone di CBS 563 si vedano Castellino 1969:1 e Alster 1991:33. Il nome di anno di Ammi-ṣaduqa 1 fa riferimento al fatto che "il re docile, che ubbidisce agli dèi Anum e Enlil, è sorto come il sole sul suo paese e ha istituito la giustizia (*mīšarum*) per il popolo tutto". Sul contesto di questa formula di datazione si veda di recente Charpin 2010:92 e 165s. n. 34. Su CBS 563 e il primo anno di regno di Ammi-ṣaduqa si veda M. Bonechi, *Horses, Šamaškreis, and Ammi-ṣaduqa's Justice*, in preparazione.

[76] Per Shibata 2008:191 n. 26 "also attested are some 2nd mill. 'forerunners' of the incantations in *Bīt rimki*: see Cooper 1972, pp. 65-81, Geller 1995, pp. 101-26 and Krebernik 2001. Wasserman 1997 (BM 78614) might be also counted among them (cf. also Wasserman 1999)". Mentre il riferimento a Geller 1995 deve intendersi limitato a CBS 1529, la pubblicazione in Cavigneaux 2009 dell'*Inno bilingue a Utu*, di cui BM 78614 è un duplicato, ha chiarito che questo testo è comparabile con l'*Incantesimo a Utu A*, l'*Incantesimo a Utu B* e l'*Incantesimo a Utu C*, e non è quindi un precursore degli incantesimi della serie *bīt rimki*. *L'Incantesimo bilingue a Šamaš* (CTH 794) è un precursore della seconda 'casa' della serie *bīt rimki*, mentre la *Preghiera bilingue a Šamaš* potrebbe esserlo della prima 'casa' (Krebernik 2001:241s. e 2011a:608). Sullo *Šamaš-Zyklus* della serie *bīt rimki* si vedano Kunstmann 1932:74ss., Laessøe 1955:28ss., Reiner 1958:204, Borger 1967 e Janowski 1989:81-84. Su questi testi ed argomenti connessi (fra cui il ki-^{d}utu) si vedano poi, fra altri, con bibliografia, Mayer 1976:415s., Farber 1987a e 1997, Scurlock 1988 e 2004:608s., Janowski 1989, Parpola 1993a:54, Geller 1995, Polonsky 2000, 2002:268ss. e 2006, Krebernik 2001, Fischer 2002b:130, Foster 2005:735-746 e Shibata 2008:191 e n. 26.

[77] Circa l'*Incantesimo a Utu A*, per Geller 1995:107 "the central theme [...] is quite clear: the man is falsely accused by ghosts before Utu, although he is innocent, and as result the dead have caused him problems. The incantation is a plea to Utu to make a correct judgment regarding the human victim" (si vedano comunque anche Alster 1991:27-32, Veldhuis 2001:135s., Abusch 2002:237 n. 67 e Geller 2002:273s.). Circa l'*Incantesimo a Utu B*, per Geller 1995:109 "the purpose [...] resembles that of the 'Incantation to Utu' [cioè il testo precedente], namely that the ghosts disturb the man, and Utu acting as judge will open the case and make a fair decision, based upon the fact that since the man has performed the proper funerary rites, the ghosts must not cause him trouble" (cf. Katz 2003:116 e n. 7, con bibliografia). Circa l'*Inno bilingue a Utu*, per Cavigneaux 2009:8 "le suppliant se tourne vers Utu pour lui demander de l'aider à comprendre sa destinée. Malheureusement les dernières phrases sont si obscures qu'on ne comprend guère le processus du dénouement, si ce n'est que le suppliant, comme dans la conclusion de nombreuses incantations médico-magiques, espère le retour à une relation normale avec son dieu personnel". Circa la *Preghiera bilingue a Šamaš*, per Krebernik 2001:243 essa termina "mit apotropäischen Wendungen gegen den 'Feind' und böse Dämonen". Lo scopo della versione di Ḫattuša dell'*Incantesimo bilingue a Šamaš* (CTH 794) non è noto, data la lacuna finale (Cooper 1971:10 e n. 43, e 1972:65). Lo scopo delle *Preghiere al dio del sole* (CTH 372-374) consiste nella guarigione da una grave malattia causata da una colpa grazie all'intervento del dio del sole (Janowski 1989:103; Singer 2002b:310ss.; Schwemer 2011:10).

un'azione rituale. Lodi e rituale, data la loro correttezza concettuale e materiale costituiscono la base appropriata per poter infine avanzare la richiesta. La preghiera finale è dunque preceduta da una parte nella quale l'orante dà prova di ortodossia e di ortoprassia. Fra le richieste della preghiera può esser compresa quella di rivelare le motivazioni della sofferenza tramite un sogno o un messaggio oracolare.[78] Si noti che di solito le *Preghiere al dio del sole* ittite (CTH 372-374) sono considerate bipartite, con l'azione rituale dell'orante inclusa nell'inno iniziale.

È importante notare preliminarmente che in questi testi gli elementi che alludono al carro del dio del sole occorrono sempre nella stessa posizione, in contesto rituale, fra l'inno iniziale e la preghiera finale. L'ambito cronografico di questi rituali è quello che va dall'alba al sorgere del sole. Nell'*Incantesimo a Utu B*, dove il rituale non sembra essere presente, il riferimento agli animali compare comunque alla fine della parte innica, prima della preghiera, ed in chiara connessione con il sorgere del sole. Che questo sia il momento in cui di norma la divinità accorda il suo aiuto agli oranti trova riscontro anche in altri testi.[79]

Qui di seguito ci si concentrerà sulle lodi degli inni iniziali e sulle modalità dei rituali che includono la menzione del tiro del dio del sole. Si ipotizza infatti che i

---

[78] Questo vale per l'*Inno bilingue a Utu*, ll. 55-57 (Cavigneaux 2009:11: "[55]l'oniromancien (ENSI) ... du songe (?) (ma-m[ú?-da? ...]), qui' m'en révèle le sens, ce sont choses <...>. [56]Dans le puits ... m'est obscur, je ne le voit pas. Qu'il me le dise; qu'il m'en révèle le sens <ce sont choses> [fonte accadica: "je suis sourd et je ne vois pas"]. [57]Du songe (ma-mú-da) je n'en vois pas. Qu'il me le dise, qu'il m'en révèle <...>"), per le *Preghiere di Kantuzili al dio del sole* (CTH 373), recto ll. 25'-28' e verso ll. 47'-50' (Schwemer 2011:7s.: "may my god either speak to me in a dream – and may my god open his heart and tell [me] my [s]ins so that I (can) acknowledge them – or let a dream interpretess (^{munus}ENSI) speak to me [or] let a diviner (^{lú}AZU) [o]f the Sun-god speak [to me] (by reading) from a liver (in extispicy), and may my god open to me with all his heart [his innermost soul], and may he tell me my sins so that I (can) acknowledge them", "at night sweet sleep does not seize me in my bed, and so no favour(able divine message) is revealed to me (in a dream). But now, [m]y [god], harness together (divine) Strength (*in-na-ra-w*[*a-u*']-*a-ar*) and the Strong Deity (^{d}KAL) (attaching them) to me! But whether you, [m]y [god], ordained [th]is illness for me from (my) mother's womb, I have never *even* investigated by means of a dream interpretess (^{munus}ENSI)"), per la *Preghiera di un re al dio del sole* (CTH 374), ll. 72"-77" (Schwemer 2011:22: "moreover, at night sweet sl[eep] does [no]t seize me in my bed, and therefore then [n]o favour(able divine message) is revealed for my name. The Strong Deity (^{d}KAL) and divine Strength (^{d}*a-an*^{1}-*na-ri-iš-ša*) are no longer [for me] what they use[d to be. Whether] you, my god, did not or[dain] a favour(able lot) [for me] from (my) mother's womb, [I have] neve[r] *even* [investigated] (by means of a consultation) of a dream interpretess ($^{<munus>}$ENSI)"), e per la *Preghiera di un mortale al dio del sole* (CTH 372), ll. 161ss. (Schwemer 2011:37: "at night sw[eet] sleep does not seize me in my bed, therefore my name does not manifest itself favourably (in a dream). [*The Strong*] *Deity does not do strong things for me* (*in-na-ra-wa-tar-ma-mu* [^{d}KAL] *ud-da-a-ar* $^{'d}$[KAL]). Whether you, my god, ordained [this illness] for me from (my) mother's womb, I have never *even* investigated by means of a dream interpretess (^{munus}ENSI)"). Per le concezioni espresse in questi passi di CTH 372-374 si vedano Haas 2006:254 e 2008:125 e 158, e Mouton 2007:27s., 30ss. e 118ss.

[79] Su questo argomento si vedano Janowski 1989 e Polonsky 2000, 2002 e 2006; per la persistenza del motivo fin nella letteratura cristiana, Agosti 1998. Sul fatto che, in generale, la fine della notte ed il primo mattino siano in Mesopotamia i momenti privilegiati per lo svolgimento di vari rituali, fra cui i *namburbû* ed i *maqlû*, si vedano Abusch 1974:258, Maul 1994:39ss., Zgoll 2003:184 e Schwemer 2007b:205s. e 226ss. Per i testi ittiti, ed in particolare per il confronto fra un passo di un *Rituale introduttivo alle istruzioni di addestramento per i cavalli* (KUB 29.44+, CTH 285.1) ed il rituale vedico Agnihotra mattutino, si veda Eichner 2009:59-62.

riferimenti cosmografici e cronografici presenti nella parte innica di questi testi trovino una corrispondenza con aspetti relativi agli animali del tiro del dio presenti nel rituale che segue l'inno.

3.2.1. Parte innica dei testi del II millennio

Nella parte innica dei sei testi in esame si evocano sia l'attività diurna del dio sia quella notturna (che si è appena conclusa e che è essenzialmente quella di giudice supremo).[80]

Nell'*Incantesimo a Utu A* il lungo inno rivolto al dio del sole (ll. 1-72) è intessuto di indicazioni cosmografiche e cronografiche, interpolate da lodi di ordine morale.

Si può ritenere che la sequenza di lodi delle ll. 1-9 faccia preciso riferimento all'ascesa progressiva del sole nel cielo ed al suo calare dopo mezzogiorno. Il testo comincia (l. 1) con il riferimento a quando, provenendo dall'oscurità, il dio del sole "esce (èd) dal cielo color lapislazuli".[81] L'*incipit* descrive dunque l'alba che rischiara il cielo scuro della notte. Immediatamente dopo (l. 2) si fa riferimento all'aurora, poiché si descrive l'apparizione brillante della luminosità solare all'orizzonte. Il verbo sumerico che la esprime (saĝ-SAR-SAR, corrispondente all'accadico *itanbuṭu*) altrove è usato anche in riferimento all'alabastro, che infatti "splende come la luce del giorno".[82] Una volta lodato Utu (l. 5) in quanto "signore di (tutto) il cielo e di (tutta) la terra (lugal an-ki-ke$_4$)", cioè della totalità delle regioni superiori ed infere

---

[80] Per l'attività giudicante di Šamaš durante la notte si vedano Heimpel 1986:146ss., Groneberg 1990:255ss., Steinkeller 2005:14ss., Krebernik 2007:359s. e 2011a:605, e Fincke 2009:548ss.

[81] Sull'*incipit* dell'*Incantesimo a Utu A* cf. Horowitz 1998:167. Sul significato cronografico del cielo color lapislazuli, lo stesso della barba del giovane dio, si vedano Winter 2010 [1999]:294ss. ("the dark but still bright night sky, from which, precisely the sun emerges to bring the day"), Alster 2005a:67 ("lapis lazuli is dark blue, i.e. the colour of the sky at night") e Woods 2009:188 e n. 23 (uno dei "symbols of the night sky just prior to daybreak"). Sulla barba di lapislazuli del dio del sole si confrontino per esempio le ll. 6s. della *Lettera di Sîn-iddinam a Utu*: "[6]repeat to the bearded one, the son of Ningal, ... a lapis-lazuli beard, [7]who opens the bolts (of heaven and earth), who creates brightness in darkness" per *ETCSL* 3.2.5, o la l. 3 dell'inno sumerico *Utu B*, NBC 7915, "(Utu) che porta la barba di lapislazuli nell'Ebabbar", e si vedano Kutscher 1976:307, *ETCSL* 4.32.2, Polonsky 2002:209-215 e 881s., e Metcalf 2011:169. Per Krebernik 2011a:604 "Der öfters erwähnte „Bart" des S[onnengott] ist vielleicht eine Interpretation der Sonnenstrahlen". Incidentalmente, si noti che la l. 18 dell'*Inno a Šamaš* non attesta la barba di Šamaš, quanto piuttosto il dio del sole che affretta o scalda la brezza del mattino, *mušaḫmiṭ zīq šāt urri*, si vedano – dopo Lambert 1960:126s. e *CAD* Z, p. 126 – Seux 1976:53 e n. 15, Reiner 1985a:70, Rochberg 1996:480 n. 22 e Foster 2005:628. In generale, sulla barba di lapislazuli delle divinità astrali si vedano Stol 1992:255 e 269 n. 87, e Rochberg 1996:480. In una preghiera di estispicio paleobabilonese (*YOS* XI 23:9s.) sono di lapislazuli la scala che Šamaš percorre per sorgere e lo scettro che in quel momento egli tiene, ed in un'altra preghiera analoga, *YOS* XI 22:28, 38 e 46, su cui si tornerà (nn. 87 e 315), sono di lapislazuli i piatti in cui il dio mangia (Steinkeller 2005:29 e 31s.). Ancora, in un passo di *Gilgameš e Ḫuwawa B* (l. 29), su cui si tornerà (n. 150), Utu che sorge indossa un diadema di lapislazuli (sul passo, Steinkeller 1998:94 e *ETCSL* 1.8.1.5.1; cf. George 1999:162). Sul lapislazuli come componente dell'aš-me / *šamšatu(m)*, *šamšu(m)*, il "disco solare" emblema divino (*šurīnum*) del dio del sole, Steinkeller 2006:5s.

[82] Così in un testo neobabilonese (*VAB* 4 276 IV:9-11) su cui si vedano *AHw*, p. 697, e *CAD* G, p. 105, e N/1, p. 24. Su SAR.SAR in contesto relativo al dio del sole si veda anche più oltre la discussione della *Larsa 'Ritual' Tablet* con la n. 328.

del cosmo,[83] l'inno poi recita (ll. 6-9): "[6]Utu, (quello dotato di) autorevole fierezza (nir-ĝál) degli dèi, [7]il più onorato (saĝ-íla, lett. "(la cui) testa (è) alzata"), il primo in rango (máš-saĝ), il padre degli dèi Anunak, [8]Utu, il cui fulgore (še-er-zid) splende (mul-mul) su (tutto) il cielo e (tutta) la terra (an ki). [9]Utu, la grande luce (ĝešnu$_x$(NU$_{11}$)-gal) che appare dal cuore del paese (kalam šag$_4$-ta)!".[84]

Questa sequenza di lodi delle ll. 1-8 inizia dunque con l'alba (rischiaramento del cielo color lapislazuli), continua con l'aurora (apparizione luminosa all'orizzonte), con il momento del sorgere del sole e con il mattino (fierezza), culmina con l'estrema intensità (testa alzata, cioè massimo rango) del mezzogiorno e termina infine con il pomeriggio (fulgore). La l. 9 riassume tutto questo.

Nelle ll. 10-72 le lodi proseguono introducendo altri aspetti cosmografici e cronografici relativi al dio del sole. Fra essi, di particolare rilievo è l'allusione alla completezza del suo itinerario,[85] che fa sì che egli percorra ogni luogo[86] e dunque, di notte, anche gli inferi.[87] Qui il dio del sole porta la luce, grazie a suo nonno Enlil,[88] e qui egli svolge il suo ruolo di giudice.[89]

---

[83] Sul dio del sole "signore di (tutto) il cielo e di (tutta) la terra" per incarico di Enki si vedano le ll. 374-380 del mito sumerico *Enki e l'ordine del mondo* ("[380]Enki placed in charge of the whole of heaven and earth [374]the hero, the bull who comes out of the *ḫašur* forest bellowing truculently, [375]the youth Utu, the bull standing triumphantly, audaciously, majestically, [376]the father of the Great City (*an expression for the underworld*), the great herald in the east of holy An, [377]the judge who searches out verdicts for the gods, [378]with a lapis-lazuli beard, rising from the horizon into the holy heavens — [379]Utu, the son born by Ningal" per *ETCSL* 1.1.3, e si veda anche Averbeck 2003b:766 n. 38). Steinkeller 2005:23 osserva che "owing to his regular and reliable movements between the upper and the nether worlds, the sun god rules over both of them, which makes him the de facto master of the universe". Si veda anche Kutter 2008:95.

[84] Si veda Alster 1991:71. Si noti che la l. 7 loda il dio del sole come saĝ-íla máš-saĝ, qualificazioni che esprimono rispettivamente le nozioni, complementari, di somma onorabilità e di somma leadership (si vedano nel primo caso l'uso del verbo accadico *našû* II con *rēšum* in *AHw*, pp. 762s., ed in *CAD* N/2, p. 108, ed il significato "onore" di *nīš rēši* in *CAD* N/2, p. 297, e nel secondo caso, con un significativo rimando originario al mondo animale, *CAD* A/2, p. 418, che nel commento a *ašarēdu(m)* ne evidenzia "the apparently primary meaning of lead animal, the animal that walks in front of the flocks"). L'accostamento ricorre anche nei due nomi del cavallo del mezzogiorno (ud-saĝ-kal-an-na e ud-saĝ-zìg-an-na) attestati nella lista lessicale *KAV* 64 IV:21-22, su cui si veda più oltre (§5.1, n. 245).

[85] Il dio del sole è infatti l'unico a conoscere la "circonferenza celeste (an-šár)", l. 10.

[86] "[33]Utu, il mare superiore (a-ab-ba igi-nim) è tuo! [34]Utu, il mare inferiore (a-ab-ba igi-sig) è tuo! [35]Utu, la Montagna (occidentale) Eren (e) la Montagna (orientale) Ḫašur sono tue", ll. 33-35 (sul passo Steinkeller 2005:21 n. 23 e Woods 2009:191 n. 35). Per "mare superiore" e "mare inferiore" come designazioni del Mediterraneo e del Golfo Persico si vedano *PSD* A/2, p. 138s. e Horowitz 1998:302, con bibliografia; per le due montagne, Woods 2009:186ss.

[87] "[17]Utu, stendendo le braccia sulla verdeggiante (Montagna occidentale) Eren (e) [18]facendo frutti[ficare] la Montagna (orientale) Ḫašur, [19]Utu, tu conosci l'estensione (gal) dell'interno del cielo (šag$_4$ an-na), [20]conosci la profondità (bùru) e l'ampiezza (daĝal) dell'interno degli inferi (šag$_4$ kur-ra)!", ll. 17-20 (sul passo, *PSD* B, p. 200, e cf. Alster 1991:80). Su an-šag$_4$, "interno del cielo", si veda più oltre (§5).

[88] "Per il (tuo) antenato (ad(-da)) Enlil porti la luce diurna (ud) nell'oscurità (*kukku)", l. 24. Per Enlil come nonno di Utu / Šamaš si veda Krebernik 2011a:602; cf. *PSD* A/3, p. 9. La menzione di Enlil occorre anche nella frammentaria l. 35 dell'*Incantesimo a Utu B* e nelle ll. 22s. della *Preghiera di un mortale al dio del sole* (CTH 372), dove si riporta che egli ha dato al dio del sole "the four corners of the land (KUR-*e* 4 *ḫal-ḫal-du-ma-ri*)" (Schwemer 2011:27 e 35).

[89] Nelle ll. 11 ("in the assembly, you are the leading decision-maker (saĝ èn-tar) (var. B: the leading judge (saĝ di-kud))"), 21-23 ("[21]Utu, judge (di-kud), Utu, arbitrator (ka-aš bar), [22]Utu, judge of the gods, [23]Utu, the arbitrator of the Anunna-gods") e 26-32 ("[26]Utu, let there be 'divine justice' (^{d}níĝ-si-sá(-sá)),

Nell'inno iniziale il dio è anche lodato per il suo patronato sulla regalità e sulle varie attività della vita sociale (ll. 3-5, 39-54 e 58-64)[90] e per la tutela dei giusti e dei deboli in difficoltà, quali la povera donna e suo figlio, la vedova e l'orfano, la donna senza casa con padre e figlio (ll. 13-16, 36-38, 65-66 e 70-71).[91] Lodi riguardano anche la protezione che il dio accorda agli animali, con riferimento particolare al loro nutrimento.[92] Infatti, le ll. 12 e 67-69 recitano: "sei quello che nutre le creature (níĝ-zi-ĝál) della campagna (edin)" e "[67]Utu, fai moltiplicare le creature nei campi[?], [68]Utu, dall'orizzonte (an-úr), Utu, allo zenith (an-pa), [69]Utu, dal sorgere del sole (ud-èd) al tramonto (ud-šú-šú) i loro occhi sono rivolti verso di te!".[93]

Nell'*Incantesimo a Utu B*, nell'*Inno bilingue a Utu*, nella *Preghiera bilingue a Šamaš* e nell'*Incantesimo bilingue a Šamaš* (CTH 794) gli inni sono assai più corti,[94] e questo riduce sia il numero delle indicazioni cosmografiche e cronografiche sia le lodi di ordine morale. Tuttavia, questi testi conservano alcuni degli elementi ora visti nella parte innica dell'*Incantesimo a Utu A*.

L'*incipit* dell'inno dell'*Incantesimo a Utu B* (ll. 1-3) è quasi completamente perduto.[95] Poi, dopo che è stato lodato il dio giudice, la l. 13 menziona il "mare inferio-

---

[...], [28]Utu, leading judge of Shumer (kalam), [29]Utu, to render judgment is yours, [30]Utu, arbitration is yours, [31]Utu, righteousness (níĝ-gi-na) is yours, [32]Utu, to uphold justice and righteousness (níĝ-zid níĝ-gi-na si-sá) is yours") (Alster 1991:39, 41, 42s., 71 e 72).

[90] Si notino in particolare le ll. 55-57 (Alster 1991:73), dove vengono citati, accostandoli significativamente al dio del sole, gli dèi Gula, Nergal e Ninmaḫ, le cui attività – controllo delle malattie, delle morti e delle nascite – non potrebbero essere svolte "senza Utu".

[91] Per il *topos* della compassione della divinità solare si vedano in generale Janowski 2000, con bibliografia, e Kutter 2008, *passim*.

[92] Per il nutrimento degli animali della campagna si veda anche, più oltre, la l. 17 dell'*Inno bilingue a Utu* (con n. 102). Al sostentamento con "erba ([ú])" ed "acqua ([a])" degli "animali selvatici (máš-anše)" e delle "creature della campagna ([níĝ-zi-ĝál edin-na])" da parte del dio del sole fanno ulteriormente riferimento le ll. 8-10 di CBS 1529, un precursore paleobabilonese della sesta 'casa' del *bīt rimki* (Geller 1995:116 e 118, Seux 1976:229s., per la versione tarda, e Kutter 2008:124). Già nei *Temple Hymns* sumerici, di età accadica, "davanti a Utu (^{d}utu-úr) gli animali selvatici (máš-anše) [...] pascolano" (*ETCSL* 4.80.1 *ad* l. 485). Un testo paleobabilonese da Sippar (*RIME* 4 E4.3.6.1001), che reca un'iscrizione reale probabilmente di Ḫammu-rāpî di Babilonia, nella l. 7' menziona in relazione all'Ebabbar ed a Šamaš un oggetto di rame (^{urudu}DU$_{8}$-šen-na) su cui comparirebbe la raffigurazione di máš-anše (il passo è tradotto "a shining copper du$_{8}$, grandly fashioned (with depictions of) wild animals, a ... base, in order to prolong his life-span ..., Ebabbar, your beloved temple, forever ..." in Frayne 1990:358; per Groneberg 2000:297 n. 90 "Hammurabi von Babylon installierte im Tempel des Sonnengottes einen kupfernen Altar (^{urudu}du$_{8}$-šen-na) mit einer Esels (máš-anše)-Figur/Zeichnung (?)").

[93] Per le nozioni espresse nella l. 68 dai termini an-úr e an-pa si vedano Horowitz 1998:234s. e 237, e Wilcke 2010:6s. Il passo assai simile dell'*Incantesimo a Utu C* r. 21'-23' è stato tradotto "[21']Utu], from the base (an-úr) [to] the expanse (an-pa) of heaven, [22']you have] come out. O Utu, each day [23']you sweep over the earth" in Geller 1995:112. La l. 17 dell'*Inno bilingue a Utu* e ll. 42ss. della *Preghiera di un mortale al dio del sole* (CTH 372) occupano la stessa posizione strutturale di questo passo dell'*Incantesimo a Utu A*.

[94] L'inno dell'*Incantesimo a Utu B* conta 31 linee, quello dell'*Inno bilingue a Utu* conserva le prime 24 linee della trentina probabilmente originaria, quello della *Preghiera bilingue a Šamaš* conta una sola linea e quello dell'*Incantesimo bilingue a Šamaš* (CTH 794) nove linee.

[95] Non è quindi chiaro se le frammentarie ll. 2-3 facciano riferimento all'aurora (alla quale si alluderebbe con la menzione di ní ḫuš [gùru], uno splendore spaventoso e rossastro) ed al luogo da cui il sole proviene, gli "inferi (kur)".

re (a-ab-ba sig)" ed il "mare superiore (a-ab-ba nim)",[96] ai quali segue l'enumerazione dei patronati del dio su uomini, animali ed istituzioni. Le ll. 29-31 fanno riferimento al dì, poiché "dal sorgere del sole (ud 'èd'-[a]-'ta') al tramonto del sole (ud-šú-šè)"[97] gli umili – la donna senza casa, la vedova e l'orfano – si rivolgono al dio. Come già notato sopra, è qui che vengono nominati (ll. 32s.) gli animali del tiro del dio del sole. Subito dopo (ll. 34s.) si ha, significativamente dal punto di vista cronografico, la menzione in contesto frammentario del "puro chiavistello del cielo (superiore) ('ĝiš'si-ĝar kug an-na)", allusiva del sorgere del sole, e quella di Enlil.[98] La preghiera finale comincia con la l. 36 ("[Giudice] degli dèi" ecc.).

L'*incipit* dell'*Inno bilingue a Utu* è identico alla l. 73 dell'*Incantesimo a Utu A* ("Utu eroe (ur-saĝ = *qarrādum*)! Utu primo in rango (máš-saĝ = *ašarēdum*)!").[99] Subito il dio (ll. 4-5) appare come giudice supremo degli uomini, che prende le decisioni circa il "paese (kalam)". Al successivo sorgere del sole fa riferimento il motivo dell'apertura del "chiavistello del cielo (si-ĝar an-na-ke$_4$)" da parte del dio, a seguito del suo ordine impartito ai "battenti della porta (ĝiš'ig)" (ll. 6-12). Questo motivo – ben noto nella glittica mesopotamica del III millennio (figg. 7a-b)[100] – occorre, come appena visto, nell'*Incantesimo a Utu B* ed anche, come si vedrà, nelle *Preghiere al dio del sole* (CTH 372-374).[101] A partire da questo momento il dio protegge orfani, vedove e derelitti e sostenta gli animali. Per questi ultimi si veda la l. 17: "gli animali selvatici (máš-anše) e tutti i quadrupedi (níĝ-úr-limmu) li fai alzare e li conduci al fresco pascolo (ú-a) e (poi) ad un luogo dove si riposino".[102] Quel che segue concerne luce ed oscurità, perché la l. 21 menziona ancora il brillare luminoso del sole, mentre la lacunosa l. 22 riferisce che il dio "penetra (ku$_4$-ku$_4$) nell'interno del cielo (an-šag$_4$)".

La parte innica della *Preghiera bilingue a Šamaš* loda "Šamaš, re, giudice di (tutto) il cielo e di (tutta) la terra, il quale concentra in sè stesso la totalità dei *me* = *parṣu(m)*" (l. 1).[103]

---

[96] Cohen 1977:7 traduce: "from the lower sea and the upper sea it is yours (to carry out)".

[97] Si veda Alster 1991:82.

[98] Si veda Cohen 1977:11 ("[...] the holy bolt of heaven [...] / [...] for Enlil [...]").

[99] Questi due epiteti potrebbero valere come endiadi che esprime una totalità. L'eroismo del primo epiteto richiama la barba di lapislazuli del dio giovane e dunque la notte da cui egli emerge all'alba (si vedano in questo paragrafo le interpretazioni cronografiche della l. 1 dell'*Incantesimo a Utu A* e della l. 11 della *Preghiera di un mortale al dio del sole* (CTH 372)). Il primato in rango del secondo epiteto richiama la luce del mezzogiorno che perdura per tutto il dì (si veda l'interpretazione cronografica della l. 7 dell'*Incantesimo a Utu A*). Si può speculare quindi che "eroe (e) primo in rango" rimandi unitariamente all'oscurità ed alla luminosità, cioè alla pericolosità del viaggio notturno del coraggioso dio del sole ed alla gloria del viaggio diurno dello stesso dio vittoriosamente uscito dalla notte e dagli inferi.

[100] Si vedano fra altri Van Buren 1955, Boehmer 1965:71-76 e Janowski 1989:48-55.

[101] Il chiavistello celeste è menzionato anche nell'*incipit* dell'*Inno arcaico a Šamaš di Sippar*. Gli aspetti cronografici di questo testo verranno trattati in uno studio ulteriore. Si noti che il chiavistello celeste può comparire anche in contesti di lodi al dio del sole che sono certamente connessi con il tramonto, in relazione alla porta solare occidentale (si veda per esempio Horowitz 1998:248).

[102] Circa la grafia zi-zi della l. 17, Cavigneaux 2009:12 annota: "au lieu du verbe zi(g) ['li fai alzare'], lire peut-être sí-sí 'les chevaux'" (ed in tal caso il passo reciterebbe: "gli animali selvatici, tutti i quadrupedi (ed) i cavalli li conduci al fresco pascolo e (poi) ad un luogo dove si riposino"). Sul motivo del nutrimento si veda qui sopra la n. 92.

[103] Krebernik 2001:242.

La luce caratterizza l'*incipit* dell'*Incantesimo bilingue a Šamaš* (CTH 794), comparabile, come notato da Jerry Cooper, con alcuni passi del testo accadico del I millennio *KAR* 55 (un'invocazione del re neoassiro Assurbanipal). Il dio – che "è installato [su un puro piedistallo (*parakku*)] terrificante (*rašbu*)" (l. 1) – riceve l'epiteto di "[rossa corona del cielo (aga ḫuš-a an-na // *agû ruššû ša šamê*), simbolo] di regalità" (l. 2).[104] Ciò suggerisce un'ambientazione cronografica al momento dell'aurora. Poi il regale Šamaš ("[5][pu]ro [discendente] di Bēl-namraṣit / Dilimbabbar, [6][figlio generato] da(lla madre) Ningal", cioè figlio della coppia lunare, ll. 5s.)[105] è qualificato come "[3][indovino del paese (kalam), comandante] che tutto conosce, [4][attento, ben informato, padre che genera verità (*kittu*)] e giustizia (*mīšaru*)" (ll. 3s.) e come "[7][occhio lucen]te ([igi zálag-ga] / [*īnu namir*]*tum*) che raddrizza (si-sá) strade e percorsi, [8][giudice] del paese (kalam / *mātum*), [che è ada]tto per la regal[ità]" (ll. 7s.). Si tratta di epiteti che si riferiscono ai luoghi dove abitano i viventi, e quindi al dì. Infine, egli è lodato come signore della totalità (šár / *kiššatum*) del cielo e della terra (l. 9), unica parziale allusione al percorso notturno che il dio affronterà penetrando nell'oscurità infera.

Le *Preghiere al dio del sole* (CTH 372-374) presentano parti inniche iniziali la cui ampiezza in CTH 372 e 374 è comparabile a quella dell'*Incantesimo a Utu A*. La parte innica è ben conservata in CTH 372 (ll. 1-45) e lo è solo parzialmente in CTH 374 (ll. 1'-37'). Essa è interamente perduta nella preghiera del recto di CTH 373.A ed è parzialmente conservata nella preghiera del verso di CTH 373.A (ll. 30'-38'). Numerosi e sostanziali sono i punti di contatto che queste parti inniche mostrano con i testi mesopotamici qui sopra analizzati.[106]

Nell'*incipit* della *Preghiera di un mortale al dio del sole* (CTH 372), dopo lodi in cui il dio – giusto giudice e signore di cielo e terra – regna misericordioso sulle "terre (KUR / *utnē*)", si fa riferimento alle primissime luci dell'alba. Il dio del sole, figlio di Nikkal, ha infatti la "barba di (color) lapislazuli" (l. 11), con un riferimento cromatico analogo a quello della l. 1 dell'*Incantesimo a Utu A*. È questo il momento

[104] "Red crown of heaven" per Cooper 1972:76. Il passo in *KAR* 55:3s. è inteso "(Šamaš) red-glowing tiara of the sky, symbol of kingship" in *CAD* A/1, p. 155; in Foster 2005:734 la "tiara" è "golden". La nuova statua di Šamaš citata nella *Sun-God Tablet of Nabû-apla-iddina* è di "oro rossiccio (*ruššû*) e lapislazuli lucido (*ebbû*)" (IV:18s., si veda Woods 2004:43 e 85).

[105] Per la lettura Dilimbabbar del teonimo di solito reso Ašimbabbar si veda Alster 2004.

[106] Per i singoli motivi di origine mesopotamica presenti in questa parte del testo (la discendenza del dio del sole da Ningal, la barba di lapislazuli, l'apertura dei battenti del cielo e l'attraversamento della porta del cielo, i segretari Bunene e Mīšaru, la controversia del cane e del maiale) si vedano Wilhelm 1994:65ss., con bibliografia, e Metcalf 2011; per il motivo dei quattro animali aggiogati si vedano Alaura 2011 e Metcalf 2011:170, che non sviluppa ulteriormente l'argomento. Si noti che la presenza di motivi di origine mesopotamica, fra i quali la barba di lapislazuli, all'inizio del verso di KUB 30.10, CTH 373.A, ll. 30'ss., incongrua se appartenente alla parte centrale del testo, trova ora la sua normale collocazione nella parte iniziale della composizione autonoma che è attestata nel verso della tavoletta grazie alla nuova interpretazione di Wilhelm 2010 (si veda sopra la n. 71). Con ulteriori adattamenti, motivi presenti nelle parti inniche di CTH 372-374 si trovano incorporati anche nella *Preghiera di Muršili II alla dea del sole di Arinna* (CTH 376.A), dove significativamente mancano non solo la menzione della barba di lapislazuli, ma anche il passo degli animali del tiro, e nella *Preghiera di Muwatalli all'assemblea degli dèi* (CTH 381, testo su cui si tornerà, §5 e n. 237), sulle quali si veda, con bibliografia, Singer 2002a:49ss. e 85ss.

in cui il mortale, prosternandosi umilmente (l. 13), si rivolge al dio. L'inno assume da qui (ll. 14ss.) la forma di discorso diretto. Il mortale, riconoscendo che il dio è fonte di luce ovunque ("nella circonferenza del cielo e della terra (*nepišaš taknašša ḫūlalēšni*)", l. 14), prosegue le lodi riferendosi al momento di passaggio dalla notte al dì. Infatti, rivolgendosi al dio giudice che stabilisce costumi e leggi delle "terre", di cui è "padre (e) madre", avendo ricevuto da suo nonno Enlil la signoria sui loro quattro angoli, il mortale afferma: "(gli Dèi Primevi) aprono per te soltanto i battenti (ᵍⁱˢIG) del cielo, solo tu, dio del sole ampiamente adorato (*aššanuwanza*), attraversi (*šarraškitta / šarreškeši*) la porta del cielo (*nepišaš* KÁ-*aš*)!" (ll. 29-31). Nelle ll. 36ss. si ha il riferimento alla protezione sia dell'orfano e dell'oppresso che dell'uomo contro il quale gli dèi sono irati. Il dio è ora apparso: "quando, al primissimo mattino (*karūwarwar*), il sole sorge nel cielo, solo la tua <luce>, dio del sole, appare sopra tutte le terre, superiori ed inferiori" (ll. 39-42). Il mortale cita qui anche il giudizio divino, menzionando "il cane ed il maiale", "gli animali che non parlano con la loro bocca" e le persone ingiuste.

Riassumendo, solo nell'*Incantesimo a Utu A* sono menzionati sia l'apparizione all'alba sia il percorso diurno del dio del sole nelle sue varie fasi, aurora, sorgere e mattino, mezzogiorno, pomeriggio e tramonto. Invece, gli altri cinque testi operano una selezione. All'alba, assente nei quattro testi più brevi, si fa allusione nella *Preghiera di un mortale al dio del sole* (CTH 372). L'*Incantesimo a Utu B*, l'*Inno bilingue a Utu* e la *Preghiera di un mortale al dio del sole* (CTH 372) presentano l'immagine dell'apertura e del passaggio delle porte celesti.

3.2.2. Parte rituale dei testi del II millennio

Nei sei testi in esame ([1] – [6]) alle parti inniche iniziali fanno seguito i rituali, nei quali sono menzionati il tiro di animali del dio del sole (in [1], [2], [3], [4], [5] e [6]) e gli accoliti divini che lo coadiuvano (in [1], [3], [4] e [6]). Il contesto è quello dell'accoglienza del dio giudice e dei suoi segretari al termine del loro viaggio notturno (i segretari sono citati in [1], [4] e [6]). Il dio del sole viene salutato dall'orante (in [6]), che gli ha approntato acqua e saponi per il lavaggio delle mani (in [5] e [6], e verosimilmente anche in [1]), cibo[107] e trono con tessuto cerimoniale e lane (in [5]). Gli animali del tiro del dio sono foraggiati con cereali (in [4], [5] e [6]) e bardati con briglie preziose e lane colorate (in [4] e [5]). Al momento dell'arrivo del dio del sole, l'orante potrà conoscere ciò che gli preme, cioè il verdetto che il dio porta (in [1], [4] e [6]).

I rituali in questione sono i seguenti:

[1] *Incantesimo a Utu A*, ll. 73-104:[108]

73 Utu, eroe (ur-saĝ)! Utu, primo in rango (máš-saĝ)!

74 La farina è ammassata per te, l'acqua è versata per te!

[107] Acqua e farina in [1], farina in [4], bevande e vegetali su di una tavola in [5], pane e birra in [6].

[108] Si veda Alster 1991:49-54 e 74. Per l'interpretazione delle ll. 77-78 si segue, con qualche esitazione, la proposta in Krebernik 2012c, per la quale si veda sotto la n. 169.

75 La farina fine è portata per il dio personale del mortale (dingir lú-ùlu-bi) ...!
76 Una libazione (?) d'acqua è fatta per te da una giara porosa, Utu, una preghiera (?) ...!

---

77 Gulabšaga (^{d}gul-ab-šag$_4$-ga), l'ispettore (igi-du$_8$-du$_8$),
78 l'acconciatore (gú-ḫaš-lá), (quello) 'dall'occhio / volto multicolore' (igi-gùn-gùn),
79 Niĝzida (^{d}níĝ-zi-da) / [Kitt]u,[109] il segretario (sukkal) (che sta) alla tua destra,
80 Niĝsisa (^{d}níĝ-si-sá) / Mīšaru,[110] il segretario (sukkal) (che sta) alla tua sinistra,
81 Ninpiriĝ (^{d}nin-piriĝ/pìriĝ), il suo (di Utu) supremo segretario (sukkal-maḫ),
82 Panuna (^{d}pa$_4$-nun-na) / Bunene,[111] il segretario (sukkal) con cui (Utu) si consiglia (šag$_4$-kúš-ù),
83 Šarūrum (^{d}še-er$^{ru\text{-}rum}$),[112] il segretario (sukkal) che sta di fronte (gaba) (a Utu):
84 la malizia (níĝ-érim), la violenza (níĝ-á-zi) ed il comportamento vergognoso (níĝ-ḫáb) (agli occhi del dio del sole) commessi (?) davanti a te non [...][113]
85 Anšagadula ($^{<d>}$an-šag$_4$-ga-dul-lá),[114] il tuo messaggero (kíĝ-gi$_4$-a).
86 I giudici (di-kud), nell'interno del cielo (an-šag$_4$), i sette, si fanno avanti (súg) / passano (díb) davanti a te![115]

---

[109] Kittu ([*ki-it-t*]*um*) occorre nella fonte bilingue da Ḫattuša KUB 4.11 (CTH 793) (Schwemer 2007a:3; Klinger 2010:330).

[110] Mīšaru (*mi-ša-a-ru*) occorre nella fonte bilingue da Ḫattuša KUB 4.11 (CTH 793) (Schwemer 2007a:3; Klinger 2010:330).

[111] Bunene (^{d}*bu-un-ni-in-ni*) occorre nella fonte bilingue da Ḫattuša KUB 4.11 (CTH 793) (Schwemer 2007a:3; Klinger 2010:330; anche Peterson 2009:70).

[112] Alster 1991:74 e 83 interpreta il nome come Šerrum, seguito per esempio da Myers 2002:78 n. 301. L'interpretazione Šarūrum qui proposta deriva dal fatto che una lettura [^{d}š]e-er$^{ru\text{-}rum}$ della forma della fonte C+E permette di spiegare il nome divino tramite l'equivalenza še-er(-zid) = *šarūru*(*m*), "fulgore, raggio" (su questo si veda Krebernik 2001:250s., che legge [^{d}š]e-er-ru-rum; la variante della fonte B è ^{d}še-er-[u]r$_4$?, quella della fonte bilingue da Ḫattuša KUB 4.11 (CTH 793) è $^{?d?}$[šè]r$^{?}$-úru("MAḪ") // [*ša*$^{?}$-*ru*$^{?}$-*ru*$^{?}$]-⌜*ú*$^{?}$⌝ per Schwemer 2007a:3, [^{d}en-úr]u per Klinger 2010:330). Su questo dio si veda anche più oltre, n. 171.

[113] Differente la traduzione di questa linea in Alster 1991:74 ("[they bring(?)] the one who professes wickedness, violence and odorous behaviour, before you"). Il passo resta non del tutto chiaro. Il duplicato bilingue da Ḫattuša KUB 4.11 (CTH 793) ha níĝ-ḫa-la[m-ma], "distruzione" (probabilmente da reintegrare nella fonte A) – per Klinger 2010:330 n. 62 corrispondente all'accadico *šaḫluqtu*,"die Vernichtung" – al posto di níĝ-ḫáb della fonte C+E. Il testo in accadico di tutta questa linea in KUB 4.11 (CTH 793) è [*ragg*]*a lemna se* ^{sic}-*n*[*a*...] per Schwemer 2007a:3, [...-*g*]*a*$^{?}$ *ṣí-na ù si*-x[...] per Klinger 2010:330.

[114] Questo nome divino è di solito letto ed interpretato (qui ed in *An* = *Anum* III:160) "^{d}šà-ga-dul-lá" (e varianti) e "Šaga-dula" (Alster 1991:51; Wasserman 1997:263, per il quale starebbe per il palafreniere Anšagadiriga dell'*Inno bilingue a Utu* e per AnšagÍLana di *KAV* 64 IV:12; Krebernik 2008a e 2011a:603). Tuttavia, già per Alster 1991:83 in alternativa esso potrebbe esser letto "an-šà-ga-dul-lá, lit. 'covering the inner of heaven'", ciò che per Attinger 2011:103s. e n. 1 non sarebbe da escludere, essendo anzi semanticamente preferibile. Sui nomi degli accoliti del dio del sole che comprendono gli elementi an-šag$_4$ e ab-šag$_4$ si tornerà più oltre (§5). Si noti anche che questa linea dell'*Incantesimo a Utu A* è omessa nel duplicato bilingue da Ḫattuša KUB 4.11 (CTH 793) (Schwemer 2007a:3; Klinger 2010:330).

[115] Su questa linea – tradotta "the judges, in the middle of heaven, the seven, pass before you" in Alster 1991:74 – cf. Horowitz 1998:248 n. 5 ("Utu judges in an.šà"). Sui giudici dello *Šamaškreis*, Krebernik 2007:354 e 2011a:603.

87 Utu, come tu scorgi la tua foresta (tir) (?) ed i tuoi cavalli (anše(-e))[116] ...
88 Fammi pronunciare ..., scorgere (?) i tuoi cavalli (anše)!

---

89 Udnirĝalana (*ud-nir-ĝál-an-na),[117] Udḫušgalana (*ud-ḫuš-gal-an-na),[118]
90 Udsumurgalana (*ud-sumur-gal-an-na),[119] Udḫeĝalana (*ud-ḫé-ĝál-an-na),[120]
91 il tuo tiro aggiogato (éren-lá) di 4 cavalli (anše) che percorre (u_5) l'interno del cielo (an-$šag_4$).[121]

---

92 Šulzidmaḫana (^{d}šul-zid-maḫ-an-na), il tuo palafreniere (šùš),
93 Ḫamun (^{d}ḫa-mun), il tuo auriga (kìri-dab) (variante della l. 94A: [Ḫam]un ([^{d}ḫa-m]un) quello che (guidando) dirige rettamente il volto, *igi-si-sá),
94 Kardug e Sakardug, i tuoi corrieri veloci (lú-kas_4),
95 Adgimaḫ (^{d}ad-gi_4-maḫ), (quello dello) sguardo favorevole (*igi-bar-sig_6-ga).

---

96 Il cavallo (anše) (chiamato) Igianzud (igi-^{d}anzud), il furioso (e) l'impetuoso (ḫuš sumur),
97 il cavallo (anše) (chiamato) Igimušḫuš (igi-muš-ḫuš), il divoratore (téš gu_7-gu_7),
98 il cavallo (anše) (chiamato) Igiušumgal (igi-ušumgal), il micidiale (saĝ ĝiš ra-ra),
99 il cavallo (anše) (chiamato) Igipiriĝ (igi-piriĝ), lo spargitore di aura numinosa (me-lám sù-sù-a),
100 il tuo tiro aggiogato (éren-lá) di 4 cavalli (anše) che percorre (u_5) l'interno del mare (ab-$šag_4$).[122]

---

101 Utu, guarda (?) il tuo braccio, il tuo (?) petto, i tuoi fianchi,
102 finché tu guardi i tuoi stalloni (du-ur-zu) (?),
103 Utu, consentimi di dirti una parola, che il tuo orecchio (ascolti) la mia parola!
104 Che io superi il giudizio (di-kud), poni attenzione ad esso!

---

[116] Per la lettura anše piuttosto che pirig̃ (cioè pirig, "leone"), come invece finora in bibliografia, qui e nelle linee successive si veda più oltre (§5).

[117] Stando a Alster 1991:51, con Castellino 1969:14 e Krebernik 2001:248 n. 23, la fonte A ha [ud-ní]r-ĝál-an-na, la fonte B ud-nir-ĝál-an-na, la fonte C+E ud-nir-[ĝ]ál-an-n[a] e la fonte Dfr. [...].

[118] Stando a Alster 1991:51, con Castellino 1969:14, la fonte A ha ⌜ud⌝-[...]-⌜an⌝-na (⌜ud⌝-[ḫuš-gal]-⌜an⌝-na per Krebernik 2001:248 n. 24), la fonte B <ud->ḫuš-ga-l[a-...], la fonte C+E <ud->ḫu-uš-ga-la-na e la fonte Dfr. ud-ḫu-uš-ga-la-[...].

[119] Stando a Alster 1991:51. con Castellino 1969:14, la fonte A ha [x]-⌜x⌝-gal-an-na, la fonte B ud-sumur-gál-an-na, la fonte C+E ud-sumur-[...]-la-[...] e la fonte Dfr. [...] (anep.) LAM-la-na-an-na (per quest'ultima fonte si veda però Krebernik 2001:248 n. 25, [u_4-...]-LAM?-la-na).

[120] Stando a Alster 1991:51, con Castellino 1969:14, la fonte A ha ud-ḫé-gal-an-na, la fonte B ud-ḫé-AN-la-[na] (si veda Krebernik 2001:248 n. 26), la fonte C+E ud-ḫé-<ga->al-la-na e la fonte Dfr. ud-ḫé-g[al-...] (per quest'ultima fonte si veda però Krebernik 2001:248 nn. 25s., $^{d?}u_4$-ḫé-ga[]-la-na]).

[121] Alster 1991:74 traduce "your four-lion yoke riding in the middle of the sky".

[122] Alster 1991:74 traduce "your four-lion yoke riding in the midst of the sea".

[2] *Incantesimo a Utu B*, ll. 32-33:[123]

32 Udnirĝalana ([ud-n]ir-ĝál-an-na), Udḫušgalana (ud-ḫuš-[gal-an]-na),

33 Udsumurgalana ([ud-sumur-gal-an]-na) (e) Udḫeĝalana ([ud-ḫé-ĝál-an]-na).

[3] *Inno bilingue a Utu* (solo nel frammento bilingue BM 78614, r. II):[124]

1 Udḫeĝalana (ud-ḫé-gal-an-na / *ud-ḫé-gal-an-na*) (si trova) alla tua redine ((ḫ)ùl / (*ḫ*)*ullu*(*m*)) destra,[125]

2 Udḫušĝalana (ud-ḫuš-gal-an-na / *ud-ḫu-uš-gal-an-na*) (si trova) alla tua redine sinistra,

3 Udsumurgalana (ud-sumur-gal-an-na / *ud-su-mu-ur-gal-an-na*) (si trova) al tuo giogo (šudun / *nīru*(*m*) I) destro,

4 Udnirĝalana (ud-nir-gal-an-na / *ud-ne-er-gal-an-na*) (si trova) al tuo giogo sinistro.

5 Ḫamunsisa (ḫa-mun-si-sá / *ḫa-mu-si-si*), il tuo auriga (kìri-ˈdabˀˀ / **kartappum*),

6 Anšagadiriga (an-šag$_4$-ga-dirig-ga / *an-*ˈ*ša*ˀ*-ga-di-ri-ka*ˀ),[126] il tuo palafreniere (šùš / **kizûm*),

7 ... ([...] / [...]-ˈ*šu*ˀ*-ka*ˀˀ) ... (ˈx-x-xˀ / [...])

[4] *Preghiera bilingue a Šamaš*, ll. 2-11':[127]

2 Šamaš, ti ho dato (šúm / *nadānu*)[128] nella tua mano acqua pura (kug / *ellu*), (cioè) acqua pulita (sikil / *ebbu*) (e / con) alcali pura (*uḫūlu ellūtu*),

3 con olio puro (kug / *ellu*), (cioè) olio di cedro degli dèi, (dunque) lava (*mesû*) / pulisci (*ebēbu*) le tue mani!

4 Ho invocato il tuo nome! Fai risplendere il giudizio (di-da pa è / *dīnam šūpî*)!

5 Tu sei quello che illumina gli dèi di (tutto) il cielo e di (tutta) la terra!

6 Ho sparso per te farina fine, (cioè) cibo degli dèi!

7 Ho versato cereali [per i tuoi equi]di ([anše] / [*imēr*]*u*), (cioè) i cavalli ([si]si([ANŠE].KUR.RA)[129] / *imēr šadî*),

---

[123] Si veda Cohen 1977:6ss. (le integrazioni si basano sul passo parallelo dell'*Incantesimo a Utu A*).

[124] Sul passo si vedano Wasserman 1997:262s. e Krebernik 2001:249. Per la proposta che BM 78614 sia una tavoletta con quattro colonne (due nel recto e due nel verso) si veda Bonechi 2010.

[125] Sul termine qui per "redine" si vedano anche Krebernik 2001:249 e n. 30 (che ritiene che "die Ausdrücke 'rechtes/linkes Joch/Geschirr' stehen metonymisch für die entsprechenden Tiere (Löwen)", pur citando la lista lessicale *Ḫḫ* XI:27, [kuš]ul-anše = *ullu* ed osservando che "das Wort ist auch für Esel und Hunde bezeugt") e Woods 2007:329s. e n. 32, con bibliografia.

[126] Sulla lettura e l'interpretazione "^{d}šà-ga-diri-ga" e "Šagadirigga" di questo nome divino si vedano Wasserman 1997:263 (che lo traduce "the surpassing of heart"), Attinger 2011:103 e Krebernik 2011a:603. L'interpretazione Anšagadiriga appare preferibile in analogia a quella di Anšagadula della l. 85 dell'*Incantesimo a Utu A* (si veda sopra la n. 114). Per l'elemento an-šag$_4$ nei nomi di accoliti del dio del sole si veda anche più oltre (§5).

[127] Si veda Krebernik 2001:242s. e 246, con un'interpretazione strutturale nella quale le invocazioni sono commentate dalle azioni rituali.

[128] La grafia *ad-na-kum* è convincentemente considerata un errore per *ad-<di>-na-kum* in Krebernik 2001:246s., che traduce "... gebe ich dir ..."; si confronti la l. 27 dell'*Incantesimo a Šamaš*, "*ad-*[*din*]", "I have provided" per Cooper 1972:74 e 77.

[129] Nel prosieguo del presente articolo la grafia ANŠE.KUR.RA verrà sempre letta sisi o SISI (si confrontino Civil 1966:121s. e Postgate 1986:198 e, più di recente, fra altri Rubio 1999:9, Weszeli 2004:469 e Stol 2011:366s., con bibliografia). Per il cavallo in questo passo si veda anche Stol 2011:365 e n. 7.

8 ho posto (ĝar / *šakānu*) ai loro nasi (kìri / *appu*) [briglie] ([eškiri / *ṣerretu*]) d'oro e d'argento, sette volte due,

9 ho posto [lana pettinata] ([siki ga-rig-AK / *pušikku*]), (cioè) lana blu lapislazuli (siki za-gìn-na // *uqnâtu*) (e) lana rossa (siki ḫé-me-da / *nabāsu*), alle (posizioni delle) redini di destra e di sinistra (ul á-zi-da á-gùb-[ba] / *ulli imittam u šumēlam*)![130]

10 [Šamaš], la cui grande parola è giusta, Šamaš, la cui grande parola [è irrevocabile],

11 che il tuo / i tuoi [...] (e?) i tuoi equidi (anše) si facciano avanti (súg / *izuzzu*)![131]

(lacuna di circa cinquanta linee)

1' [...]

2' [...] la decisione (ka-aš-bar) [...]

3' [... che] guarda il tuo volto propizio ([... igi]-⌜bar⌝-sig$_6$-ga-[zu] / [... *n*]*āṭil pānīka damqūti*)![132]

4' Che [Bunene] ([^{d}pa$_4$-nun-na]), il segretario (sukkal) con cui (Utu) si consiglia (šag$_4$-kúš-ù / [*šukkal*]*lu mitluktika*), (e)

5' [Ša]rūru ([^{d}še-er-ù]r-ru), il segretario (sukkal) che sta di fronte (gaba) (a Utu),[133]

6' si facciano avanti (súg)! Che (quest)i tuoi segretari

7' mangino e bevano!

8' Che il nemico (lú-érim / *ayyābu*) essi scaccino!

9' Che un fantasma cattivo (udug ḫúl) non si presenti (gub / *izuzzu*) davanti al tribunale!

10' Testo (ka-inim-ma) della preghiera-ki-^{d}utu (del momento) dei preparativi delle offerte.

11' 'Grande signore, quando tu sorgi (èd) dal puro interno del cielo (an-šag$_4$)'.[134]

---

[130] Krebernik 2001:243 e 250 considera questa linea come riferentesi a "Textilien für Utu", di fatto tappeti posti ai piedi del dio del sole, sulla base della l. 16 della sinossi dell'*Incantesimo bilingue a Šamaš* in Cooper 1972:76. Tuttavia, si vedano nell'Appendice le ll. 11-13 e 16 di quest'ultimo testo nella sua versione del II millennio da Ḫattuša (CTH 794) e più oltre le osservazioni sulle lane nella bardatura dei cavalli del dio del sole.

[131] Krebernik 2001:245, 246 e 250, con lettura "anše?", traduce "Dein(e) [...] (und) dein(e) *Esel* mögen herzutre[ten]", commentando che "die Identität des zweiten erhaltenen Zeichens ist mangels Vergleichsmöglichkeit nicht ganz sicher: anstelle von anše kommt auch pirig in Frage. Es dürften jedoch die zuvor erwähnten Esel gemeint sein".

[132] Krebernik 2001:243, 246 e 250 legge il testo sumerico di questa linea "[ ]⌜igi?⌝ sa$_6$-ga-[za]" traducendolo "[... der] dein schönes Antlitz sieht", pensando che qui e nella precedente si abbiano "Epitheta von Dienern des Sonnengottes", ma prende anche in considerazione la lettura alternativa [igi]-⌜bar⌝. Per essa si confronti fra l'altro *An = Anum* III:167 (Adgigi igi-bar-sig$_6$-ga // *ša naplussu damqa*) e la l. 95 dell'*Incantesimo a Utu A* (Adgimaḫ igi-bar-sig$_6$-[ga]). Sembra però improbabile che sia il nome di questo accolito di Šamaš ciò che deve essere reintegrato nella parte iniziale della l. 3' della *Preghiera bilingue a Šamaš*.

[133] Per questa divinità ([^{d}še-er-ù]r-ru per Krebernik 2001:246 e 250s., con discussione) si veda sopra la n. 112.

[134] Su questa linea si veda Steinkeller 2005:19 n. 19.

[5] *Incantesimo bilingue a Šamaš* (CTH 794), ll. 10-23:[135]

10 [Ho posto per te (Šamaš) ...] ... di qualità eccellente (*ṣirūti*) in un luogo incontaminato (ki kug / *ina ašr*[*i elli*]) ([...]),

10a[136] [...] puro/a (*'el'-lu '-ti*) [...]!

11 [Ho versato cereali per i] tuoi [ca]valli ([s]isi-zu), [(cioè) per i tuoi equidi] (testo sumerico) / [Ho versato cereali per i] tuoi [equidi] ([anše]-*ka*), (cioè) per i [tuoi] cav[alli (si[si](ANŠE.[KUR.RA])] (testo accadico),[137]

12 [ho posto briglie d'a]rgento e [d'oro ai loro nasi],

13 [ho posto] lana pettina[ta (siki g[a-rig-AK] / *pusik*[*ku*]), (cioè) lana blu lapislazuli (e) lana rossa, alle (posizioni delle) redini di destra e di sinistra]!

14 Ho dato un trono lucente (kug / *ellu*) affinché tu ti ci sieda,

15 ho dispiegato per te un tessuto cerimoniale (túg-maḫ / *tumaḫḫû*) di lino immacolato (daddag / *ellu*),

16 ho sistemato ai tuoi piedi lana scelta, (cioè) lana bianca (e) lana nera, (cioè) lana di capra bianca (e) lana di capra nera!

17 Šamaš, siediti sul tuo trono lucente (kug / *ellu*)!

18 Ho eseguito per te un'offerta sacrificale (siskur / *niqû*) incontaminata (kug / *ellu*) (e) un puro (daddag / *ebbu*) rituale di lavaggio (šu-luḫ / *šuluḫḫu*)![138]

19 Ho fornito copiosamente per te su una tavola (incontaminata, kug / *ellu*) pane incontaminato (kug / *ellu*), pane di datteri, farina-*tašqû*, pane al miele, tutti i tipi di pani fatti di farina (testo sumerico) / pane puro, pane di datteri, farina-*tašqû*, *ogni cosa lasciata* (testo accadico),

20 ho posto per te acqua pulita / incontaminata (sikil / *ellu*) in un contenitore-*telentu* immacolato (daddag / *ellu*),

---

[135] KUB 37.115 + KBo 7.1 (+) KBo 7.2, recto, su cui si vedano Cooper 1972:71-74 e 76s., Polonsky 2002:555-563 e qui sotto la riedizione nell'Appendice, da cui deriva la numerazione delle linee qui seguita (le integrazioni si basano sul confronto con le fonti parallele del I millennio). Il testo da Ḫattuša è scritto nella parte superiore del recto di una tavoletta che nella parte inferiore del verso ospita un incantesimo sumerico-accadico del tipo 'Marduk-Ea', pubblicato in Cooper 1972:62-64. La quantità originaria di linee della tavoletta non è determinabile, come si vede nello schizzo disponibile online in http://www.hethport.uni-wuerzburg.de/hetskiz/sk.php?f=481/e. È verosimile che l'*Incantesimo bilingue a Šamaš* (CTH 794) avesse più o meno la stessa lunghezza – circa 70 linee – della comparabile *Preghiera bilingue a Šamaš*.

[136] Su questa linea si veda più oltre l'Appendice. Il sostantivo nella lacuna all'inizio della linea potrebbe essere "acqua" o "alcali".

[137] Cooper 1972:78 osserva che "the references [...] to Šamaš's asses and horses are unparalleled in texts of this type" (cf. Keel – Uehlinger 1998:344 n. 79, "Smith's reference [Smith 1988:178 n. 29] to a ritual text from Boghazköy that mentions living mules and horses of the sun god is not very helpful [...]. Since these are animals that apparently draw the processional chariot, their relation to Shamash is quite unspecific"). Si noti che Cooper 1972:76 intende due forme plurali, "asses and horses" (anche perché la fonte da Sultantepe ha sisi-meš) e Krebernik 2001:246 intende analogamente un plurale "Eseln" nel passo comparabile della l. 7 della *Preghiera bilingue a Šamaš*. Diversamente, per questa linea dell'*Incantesimo bilingue a Šamaš* (CTH 794) Haas 1994a:142 n. 207 e 2006:248, e Wilhelm 1994:66 intendono "deinem Esel (und) deinem Pferd". Su questa linea si veda anche Krebernik 2001:245. Per un'altra inversione lessicale fra il testo sumerico e quello accadico si confronti nell'Appendice la l. 7 di questo testo ed anche quanto osservato più oltre nella n. 296.

[138] Questa linea è stata tradotta "I have performed a pure sacrifice and pure ritual washing for you" in Cooper 1972:77 e "I have set up for you a pure offering, holy cleansing rites" in *CAD* N/2, p. 252. Si veda anche Walker – Dick 2001:11 n. 26.

21 ho installato per te [un contenitore-...] di birra-*našpu* (e / con ?) canna/e (?),[139]
22 ho libato' (lett.: libo) per te [birra di prima qualità, (cioè) birra rossa],
23 [...]

[6] *Preghiera di un mortale al dio del sole* (CTH 372), ll. 46-68 // *Preghiera di un re al dio del sole* (CTH 374), ll. 38'-50":[140]

46-51 Tu ancora stimi l'uomo con cui gli dèi sono arrabbiati e che essi rifiutano, ed hai compassione per lui! Sostieni anche questo mortale, tuo servo, dio del sole, affinché egli possa offrire pane (e) birra[141] a (te,) dio del sole! Il tuo giusto servo, dio del sole, prendilo per mano (*ki-šar-ta e-ep*)![142]

52-61 Per i Quattro (*mi-e-ú-uš*) (cavalli) che tu, dio del sole, hai aggiogato (*tu-u-ri-ia-an ḫar-ši*), (questo) mortale ha versato cereali per loro, quindi fai nutrire i tuoi Quattro (cavalli)! E mentre i tuoi Quattro (cavalli) mangiano i cereali – a te, dio del sole, salve! (lett.: vivi tu!) – (questo) mortale, servo tuo, si accinge a rivolgerti una parola e darà ascolto alle tue. Dio del sole, re eminente, tu attraversi i quattro angoli eterni (4 *ḫal-ḫal-tu-u-ma-ri uk-tu-ri iš-tar-na ar-ḫa i-ia-at-ta-ri*),[143] le Paure (*Naḫšaratteš*) stanno correndo (*ḫu-i-ia-an-te-eš*) alla tua destra e gli Spaventi (*Weritemaš*) stanno correndo alla tua sinistra.

62-68 Essi ... [...] ([x *ḫ*]*a*?-'*az*'? [(x) *a*]*r-ḫa a-ša-an-te-eš*) il dio-bardatore (ᵈ*Tūrešgala*-). Dal cielo essi hanno dato i/le [...] [del(la)] suo/sua [...]! In cielo essi hanno fatto per il dio del sole [que]sto dio, il dio-bar[datore]. Bunene, il tuo segretario, cammina ('*i* '-*ia-at-t*[*a*]) alla tua destra, [Mīšar]u, il tuo segretario, cammina alla tua sinistra, (mentre) tu, dio del sole, pas[si] [attra]verso il ciel[o] (*ne-pí-i*[*š iš-tar-na*] *ar-ḫa pa-*[*i-ši*]).[144]

---

[139] Su questa linea si vedano *CAD* N/2, p. 78 ("I set (in a stand) an *adagurru* jug of pure *n.*-beer", ma sulla base della sinossi in Cooper 1972) e Walker – Dick 2001:61 n. 95.

[140] L'edizione qui seguita è quella in Schwemer 2011:29, 35s., 16s. e 22.

[141] Il passo in CTH 374 ll. 40'-42', che presenta varianti, è stato tradotto: "You, O Sun-god, [shall s]ustain me, the ki[ng], that [I may keep] off[ering *mea*]*t*, bread (and) [bee]r to (you,) the Sun-god. You shall t[ake] me, [yo]ur ju[st servant], the king, [by the hand, O Sun-god]!" in Schwemer 2011:22 (la presenza della "carne", [UZ]U?, è dubbia).

[142] Per il gesto del "prendere per mano", che nei testi ittiti indica la guida e la protezione accordata da una divinità o dal sovrano, si vedano de Martino – Imparati 1998:175-177 e Klengel 2002 (in particolare p. 210 e n. 32).

[143] Sul termine *ḫalḫaltumar(i)*- si vedano Puhvel, *HED* 3, pp. 20-22, Tischler, *HEG* I, p. 128, e *HW*² III/1, pp. 27-29. Sui "quattro angoli" donati da Enlil al dio del sole stando alle ll. 22s. di CTH 372 si veda sopra la n. 88.

[144] CTH 374 ll. 48"-50" omette l'inizio e la fine del passo di CTH 372 ll. 62-68, poiché ha solo: "Bunene, il tuo segretario, sta camminando alla tua destra e Mīšaru, il tuo segretario, sta camminando alla tua sinistra!".

Come già notato, alcuni di questi rituali menzionano esplicitamente un punto cruciale: il sorgere del dio del sole coincide con l'arrivo del giudizio atteso dall'orante. Analogamente a quanto si constata nei testi divinatori e magici, l'orante presenta il suo caso come se si trattasse di un procedimento legale in cui il dio del sole svolge il ruolo di giudice supremo. Lo conferma fra l'altro l'uso della terminologia giuridica.[145]

Nelle ll. 88 e 103s. dell'*Incantesimo a Utu A* l'orante, per bocca del sacerdote, afferma: "Fammi pronunciare ... (*inim dug_4)" e "[103]Utu, consentimi di dirti una parola (*inim dug_4), che il tuo orecchio (ascolti) la mia parola! [104]Che io superi il giudizio (di-kud), poni attenzione ad esso!".[146] Nella l. 4 della *Preghiera bilingue a Šamaš* l'orante afferma: "ho invocato il tuo nome! Fai risplendere (pa-è / *šūpû*) il giudizio (di / *dīnum*)!"; contestualmente, pa-è / *šūpû*, "far apparire (in modo splendente), rendere visibile",[147] allude sia al sorgere del sole che al manifestarsi del giudizio. Nelle ll. 55-57 della *Preghiera di un mortale* (CTH 372) l'orante afferma: "a te, dio del sole, salve (*zig=a* ^{d}UTU-*uš ḫuēš*)! – (questo) mortale, servo tuo, si accinge a rivolgerti una parola (*ut-tar me-ma-i*) e darà ascolto alle tue". Le parole del dio del sole costituiscono il suo verdetto.[148]

Questi tre passi mostrano variazioni all'interno di un formulario standard che si ritrova anche in altri testi.[149] Nella parte iniziale di *Gilgameš e Ḫuwawa A*, a Utu che "dal cielo (an-na-ta)" risponde alla richiesta di aiuto di Gilgameš (l. 19), il re di Uruk dice (ll. 21s.): "[21]Utu, consentimi di dirti una parola (inim dug_4), che il tuo orecchio (ascolti) la mia parola! [22]Voglio dirti 'Salve!' (silim dug_4), poni attenzione a ciò!".[150] Nelle ll. 151s. di *Lugalbanda nei luoghi selvaggi*, di sera (á-ud-te-na, l. 145)

---

[145] Si vedano in generale Mayer 1976:221-225, Polonsky 2002, Loretz 2003 e Lämmerhirt 2010:317ss. Più in particolare, si vedano sui rituali *namburbû* Maul 1994:60ss. e Janowski 2000:50ss., sui rituali *maqlû* Schwemer 2007b:205s., sull'estispicio Steinkeller 2005:12ss. e Fincke 2009:520ss. e 548-550. Si noti che nell'Anatolia ittita i procedimenti legali potevano svolgersi presso il carro del re, cui fa metonimicamente riferimento il termine per "ruota (^{GIŠ}UMBIN)", si veda Archi 2000, con bibliografia.

[146] Si veda Alster 1991:28 ("the person speaking to Utu in lines 87-88 and 101-104 must [...] be the incantation priest, and he utters the final praise to Utu"). Il testo della prima parte della l. 104 nella fonte B è: di-kud ga-ra-ab-du_7, mentre nella fonte C+E esso è: di-kud-ra [ga-r]a-ab-tu, si veda Alster 1991:54 e 74 ("let me pass judgement").

[147] Un passo di una preghiera di estispicio paleobabilonese (AO 7031) recita: *šūpî Šamaš bēl dīnim Adad bēl ikribî*, "make apparent (the answer of the extispicy), O Šamaš, lord of the oracular pronouncement, Adad, lord of extispicy performed with benedictions (over the lamb)" per *CAD* A/2, p. 203b.

[148] Schwemer 2011:39 intende "while the horses feed, god and human have their conversation". Sulla formula di saluto ittita si veda *ibid.*, con bibliografia.

[149] Questo è stato notato in Alster 1991:84, che confronta la l. 104 dell'*Incantesimo a Utu A* con la l. 10 delle *Istruzioni di Šuruppak*, in cui il padre dice al figlio: "Ziusudra, fammi dirti una parola (inim dug_4); che sia prestata attenzione ad esse!" (sul passo si veda anche Alster 2005b:57), e con la l. 21s. di *Gilgameš e Ḫuwawa A*.

[150] Il passo è stato interpretato "Utu, ich will dir was sagen – auf mein Wort dein Ohr! Ich möchte mich mit dir ins Benehmen setzen (sá dug_4) – du hast darauf ja auch schon reagiert!" in Edzard 1990:184, 1991:175 e 1993a:36, "Utu, je veux te parler, (ton oreille vers mes parole =) prête l'oreille à mes paroles! Je veux te dire 'Santé!', fais-y attention!" in Attinger 1993:671 e n. 1963, "O Utu, let me speak a word to you, give ear to what I say! Let me tell you something, may you give thought to it!" in George 1999:151, "Utu, I have something to say to you — a word in your ear! I greet you — please pay attention!" in

il padre di Gilgameš, gravemente malato, ha paura di non superare vivo la notte e prega dicendo: "[151]Utu, ti voglio dire: 'Salve!' (silim dug_4), non voglio esser più malato (tur_5)! [152]Eroe, figlio di Ningal, ti voglio dire: 'Salve!', non voglio esser più malato!".[151]

Che il dio del sole sia atteso al mattino in quanto portatore di un verdetto è chiarito per esempio dall'*incipit* (ll. 1-9) dell'incantesimo bilingue della terza 'casa' della serie *bīt rimki*, che recita: "[1]Šamaš, quando sorgi (lett.: esci) dalla grande montagna (kur gal / *šadû rabû*), [2]quando sorgi dalla grande montagna, la montagna delle acque sotterranee (kur idim / *šad nagbi*), [3]quando sorgi dalla 'pura collina' (du_6 kug) dove i destini (nam-tar / *šīmātum*) sono stabiliti, [4]quando [sorgi] dall'orizzonte (an-úr / *išid šamê*), al punto di congiunzione del cielo e della terra, [5](allora) i grandi dèi si fanno avanti assistendoti per il giudizio (di-da súg / *ana dīni izuzzum*), [6]gli Anunak si fanno avanti assistendoti per la decisione (éš-bar-bar-ra súg / *ana parāsi izuzzum*), [7]gli uomini che abitano ogni regione ti prestano la loro attenzione (ur_5-da AK/ *puqqu*), [8]i quadrupedi (níĝ-úr-lím-ma), animali domestici (e) selvatici (más-anše níĝ-ki / *būl Šakkan nammaššû*), [9]fissano i loro occhi sulla tua grande luce (^{ĝiš}ĝešnu$_x$(NU_{11})-gal / *nūru rabû*)!".[152]

Prima di discutere in dettaglio gli accoliti antropomorfici e gli animali del tiro del dio del sole nei passi dei sei testi ora presentati, è opportuno introdurre i dati delle due liste lessicali sumerico-accadiche *An* = *Anum* e *KAV* 64 relativi alla 'Casata di Utu / Šamaš'.

ETCSL 1.8.1.5. Si veda comunque anche Alster 1991:84, che, non traducendo, osserva che "the reading of DI could here be silim 'greeting', but in view of our text [l'*Incantesimo a Utu A*] rather di, 'judgement'" (sul verbo di dug_4 si veda Attinger 1993:461, "'dire una cause', d'où 'intenter/engager un procès', 'porter plainte'; aussi 'instruire une affaire'", e sul verbo silim dug_4 si veda Attinger 1993:671, "silim du_{11}/e signifie 'dire 'Santé!/Prosperité!", l'exclamation étant à comprendre normalement comme une prière (= '(Accorde-moi) la santé/prosperité!') [...]. Si un discours direct suit, il ne contient jamais un éloge du destinataire, mais une demande du locuteur, raison pour laquelle la traduction usuelle par 'saluer' [...] n'est guère vraisemblable"). Si confronti il passo in *Gilgameš e Ḫuwawa B* (ll. 29s.) che dà una chiara indicazione del momento in cui avviene il dialogo, cioè al termine dell'oscurità ed alle prime luci dell'alba, facendo riferimento al lapislazuli ed all'alzarsi della testa del dio ("[29]Utu del cielo si legò il diadema di lapislazuli [30](ed) avanzò a testa alta (saĝ íl-la mu-un-ĝen)", su cui si veda *ETCSL* 1.8.1.5.1 e, sopra, le nn. 81 e 99).

[151] Il passo è stato inteso "Utu, je veux te dire 'Santé!', je ne veux plus y (dans le ḫur-ru-um kur-ra) être malade!" in Attinger 1993:671 e n. 1962, "Sun, I salute you! Let me no longer be ill! Hero, Ningal's son, I salute you! Let me no longer be ill!" in Vanstiphout 2003:113, e "Utu, I greet you! Let me be ill no longer! Hero, Ningal's son, I greet you! Let me be ill no longer!" in *ETCSL* 1.8.2.1. Il riferimento a Utu come figlio di Ningal dovrebbe alludere al sole che nasce al mattino.

[152] Si vedano Borger 1967:2s. e 13, Seux 1976:223s., Heimpel 1986:143s., Janowski 1989:41s., Foster 2005:738 e Fincke 2009:548 n. 149. Circa i luoghi cosmici delle ll. 1-4 si veda in Woods 2009:204 n. 84 la discussione della montagna denominata *šad nagbi elli* e *šad erēni*, "one of the epithets of the mountain of sunrise" ("kur idim/*šad nagbi* 'the mountain of springs,' i.e., Dukug, is to be identified with the mountain of sunrise – and, moreover, [...] the waters springing forth ultimately derive from the Apsû", con riferimento alle ll. 28s. della versione da Sultantepe dell'*Incantesimo bilingue a Šamaš*). Cf. Geller 1999:45 e n. 41 ("Utu [...] sits in judgement on the kur-bad, the 'distant mountain' [...] Not the 'mountain of the source,' as later translated by Akkadian scribes") e 47.

3.2.3. La 'Casata di Utu / Šamaš' nelle liste lessicali del II millennio

La 'Casata di Utu / Šamaš' è riportata nella terza tavoletta della lista di nomi divini *An = Anum*. Essa si trova dopo la 'Casata di Nanna / Su'en', il dio della luna, padre del dio del sole (la paredra di Nanna / Su'en, Ningal / Nikkal, ne è la madre), e prima della 'Casata di Iškur / Adad', il dio della tempesta, cui fa seguito la 'Casata di Inana / Ištar', sorella del dio del sole. Il passo in *An = Anum* III:97-205[153] può essere così parafrasato:

97-125 29 nomi ed epiteti del dio del sole, Utu / Šamaš;

126-134 nove nomi ed epiteti della paredra del dio del sole, chiamata Šerda in sumerico e Aya in accadico, il cui nome significa "Aurora" (nei testi letterari accadici è molto frequente il suo appellativo *kallātu(m)*, "nuora, sposa novella");[154]

135-138 altri quattro epiteti del dio del sole;

139-190 46 nomi degli accoliti del dio del sole; fra essi vi sono i nomi degli accoliti attestati nei rituali dei testi sopra citati, "palafreniere" (l. 161), "auriga" (ll. 162, 166 e 187) e "segretari" (ll. 139-144) inclusi; i nomi divini in questione sono:

139	^{d}níĝ-zi-da	sukkal á-zi-da-ke$_4$
140	^{d}níĝ-si-sá	sukkal á-gùb-bu-ke$_4$
141	^{d}nin-pìriĝ	sukkal-maḫ ^{d}utu-ke$_4$
142-143	^{d}pa$_4$-nu-na / ^{d}*bu-ne-ne*	sukkal šag$_4$-kús-ù-ke$_4$
144	^{d}en-ÚRU	sukkal gaba-ri-ke$_4$
161	^{d}šùš-zi-maḫ-an-na	šùš$^{(šu)}$ ^{d}utu-$^{(ki\text{-}zu\text{-}fú^{1})}$-ke$_4$
162	^{d}dal-ḫa-mun	kìri-dab ^{d}utu-ke$_4$

[153] Su cui si vedano Litke 1998 [1958]:128-138, Richter 2004:350-352 e Krebernik 2011a:601-604 (che pensa a 6 "segretari (sukkal)") e 606.

[154] Sulla dea – il cui culto fu assai popolare durante il Bronzo antico e medio soprattutto in Babilonia settentrionale – si veda Powell 1989 (citato in Selz 1995:276, ma non in Galter 1999 e Collon 2007b). Si vedano inoltre Roberts 1972:14s. e 68s. nn. 35-44, Matsushima 1985, Haas 1994a:380, Selz 1995:276, Arnaud 2001:29s. e n. 82, Myers 2002:13s. e 44ss., Wilhelm 2002:62 n. 27, Groneberg 2004:211s., Richter 2004:347 e 353, Durand 2008:237, Kutter 2008:310ss. e n. 83 (per Šamaš e Nūru, "Luce", = Aya, come coppia divina nel trattato aramaico di Sefire, KAI 222 A, l. 9), Rochberg 2009:49, Taracha 2009:89, 95 e 127, e Krebernik 2010a e 2011a:602 e 606. Mentre l'etimologia di Aya è incerta (all'interno del semitico Roberts 1972:68 n. 40 ha pensato ad una "derivation from the root *hwlyy*, 'to fall,' or from *hy'*, 'to be shapely, well-formed'"), Šerda è un prestito dall'accadico *šērtu(m)* II, semitico comune **šaḥar-*, come mostrato in Powell 1989:448 n. 6. Fra gli epiteti della dea che fanno riferimento a fenomeni luminosi, oltre a Sudaĝ ("Goldgelber Glanz") e Sudgan/m (Krebernik 2012a e 2012b), ^{d}zalag-^{d}utu può indicare lo splendore del sole nel cielo (zalag(UD) = *ebbu(m)*, "lucente, splendente") o forse meglio il chiarore aurorale (zalag = *nūru(m)*). Appartenente a questo ambito è un epiteto della dea che appare più importante di altri, Ninkara(k) (^{d}nin-kára), per Powell "lady glowing (in the morning)". Attestato in Mesopotamia e Siria dalla metà del III millennio, l'epiteto si riferirebbe a una "déesse sumérienne liée à l'aurore" per Pomponio – Xella 1997:294, ad una "goddess of daylight" per Goodnick Westenholz 2010:379 e n. 5 (si veda anche Krebernik 2011a:602, 606). La sua etimologia è "wohl mit kár(a) = *napāḫum* 'aufleuchten' zu verbinden" per Cavigneuaux – Krebernik 2000:441 (dove si ricorda che "die Zame-Hymne bezeichnet ^{d}Nin-kar als nu$_{11}$ agrun-ta è 'aus dem Agrun hervorkommendes Licht'" e che "in der Narām-Sîn-Inschrift folgt N. auf ^{d}*U-um* = /jōm/ 'Tag'"). Su Ninkara(k) come Kakka a Mari si vedano Bonechi 1993 e Durand 2008, 648.

166	^{d}ḫa-mun	igi-si-sá / *muštēšir pānī*
187	^{d}úr-á-lá	^{kuš}PA-dab

191-200 dieci grafie riferentisi al figlio del dio del sole, il cui nome è Šakkan in sumerico e Šamqān o Šumuqān in semitico,[155] dio legato alla campagna, con forti connessioni infere, patrono dei grandi quadrupedi erbivori e della fecondazione, e dalle caratteristiche satiresche ed equine (il suo nome è anche scritto ^{d}ANŠE);[156]

201-205 cinque nomi e appellativi della paredra del figlio del dio del sole, Ellamesi, che è anche chiamata Laḫar, "Pecora-femmina".

I dati di *An* = *Anum* sono confrontabili con quelli di altre liste di teonimi. Oltre a brevi passi nel suo precursore *TCL* 15 10 IV:28-46 ed in *SLT* 123 v. II:8-19 / 124

[155] Si tratterebbe di un prestito, verosimilmente dal semitico in sumerico (Cavigneaux 1999:262s.).

[156] Sul dio si vedano Wiggermann 2012:308 ("a pastoral deity [...]. S. personifies the male animal of all kinds of grass-eating herds (mainly of sheep, but also donkeys, cattle, gazelles, and elephants", "S.'s surnames circumscribe his function in the pantheon: [...] 'deity of wool', [...] 'god of herd animals', [...] 'god of grass eating animals', [...] 'god of pastures', [...] 'god of meadows', [...] 'god of watering places'") e Klinger 2012. Precedentemente, Albright 1920:320ss. (che lo comparava a Pan), Litke 1998 [1958]:137 *ad* l. 191, Lambert – Walcot 1965:67 ("god of wild animals [...] whose attributes may also cover domesticated animals and plant life"), Kramer 1969:585 n. 10 ("god of the steppe-dwelling animals", con bibliografia), Seux 1976:69 n. 27 ("seigneur de la steppe et dieu du bétail et des animaux sauvages"), Lambert 1981:34 e 35 ("deity of quadrupeds", "there is much to be investigated with the person and names of this god: his merging with Saman, the deified 'lead rope' of domestic animals [...]; his merging with Amurru, god of cattle"), 1985:436, 1986 ("god of domestic quadrupeds") e 1999, Pomponio 1984:1-7 ("god of quadrupeds"), Jacobsen 1987:118 n. 13 ("god of goats, gazelles, and wild asses"), Steinkeller 1987:163 e n. 10 e 2005:22 n. 24, Bauer 1989-1990:82, George 1993:156 (per l'ur-máš-tùr, "'Pen of Lions and Wild Beasts', seat of Šakkan and Urmaḫ in é.šár.ra at Aššur"), 2003:850s. e 645 ("god of quadrupeds", anche per le connessioni infere) e 2009:4 e 13s., Parpola 1993b:179, 180 n. 78 e 182 n. 88, Haas 1994a *passim*, Selz 1995:21, Cooper 1996:50ss., Wiggermann 1996:213 ("a donkey god and lord of the animals of the steppe, like his father, [he] has unmistakable connections with the realm of the dead") e 2010:331s. ("divine herdsman", "satyr-like protector of cattle, sheep, and goats", "god of wild animals, particularly of the equids" che "could refer to the stallion of the herd"), Bonechi 1997:511, Goodnick Westenholz 1997:96s. ("protector of wild animals such as the lion", anche per il suo rapporto con il re Sargon di Akkad), Hallo 1997:403 n. 5 ("the embodiment of wildlife"), Klein 1997:104s. (per il rapporto con il dio Martu), Pomponio – Xella 1997:324-326 ("dieu chtonien et maître des animaux"), Cavigneaux 1999:261-264 ("god of wild life [...] god of the wild animals, particularly of the equids, could refer to the stallion of the herd [...]. He represents the luscious, indomitable animality, and is basically a positive, friendly figure. J. Cooper may be right in suggesting a comparison with the satyrs"), Stol 2000:72s. e n. 151 ("cattle god") e 2011:379, Krebernik 2001:247 ("eine Affinität des Sonnengottes zu (Wild-)Eseln ist vielleicht auch in seiner Beziehung zu Šamkan (geschrieben ^{d}ANŠE), dem Gott der Steppentiere (máš-anše = *būlu*), der nach An = Anum III 191-200 als sein Sohn gilt, greifbar") e 2011a:602 ("Gott der (Wild-)Tiere"), Milone 2001:2s. ("divinità delle bestie selvatiche", con attestazione a Adab sargonica di un "bosco (tir)" sacro al dio), Myers 2002:20 n. 61 e 140s. ("god of wild animals"), Averbeck 2003b:760, Beaulieu 2005:38 ("god of cattle and wild beasts of the steppe"), Durand 2006-2007:608 ("dieu du bétail") e 2008:251s. e Abusch 2010. Šakkan è il prototipo di Enkidu, il selvaggio che diviene compagno di Gilgameš, in un rapporto che può rispecchiare quello fra Šakkan e Utu (si confrontino la descrizione di Enkidu nell'*Epica babilonese di Gilgameš*, I:109s., "vestito come Šakkan, nutrito di erba con le gazzelle", ed il compianto di Gilgameš, VIII:50, "amico mio, un mulo (*kudānu*) nella corsa, asino selvatico (*akkannu*) delle montagne (kur), pantera (*nimru*) della campagna (edin)", su cui si vedano George 2003:544s., 790, 65s. e 856, e Streck 1999:64, 104 e 174).

I:31-32,[157] di grande importanza qui è il frammentario *Šamaškreis* della lista medioassira *KAV* 64.[158] Essa enumera infatti nella sua colonna IV non solo i nomi degli accoliti antropomorfici, ma anche, diversamente da tutte le altre liste, i nomi degli animali menzionati nell'*Incantesimo a Utu A*, nell'*Incantesimo a Utu B* e nell'*Inno bilingue a Utu*.

La parte superstite della 'Casata di Šamaš' in *KAV* 64 IV:4-29 include:

4-18 undici nomi di accoliti antropomorfici di Šamaš, divisi in tre gruppi: a quattro divinità in contesto frammentario e ai due "portieri (ì-duḫ) dell'Ebabbar" fanno seguito cinque dèi qualificati genericamente come "seguaci di Šamaš" (ll. 17s.), ma fra essi vi sono, come si vedrà, anche il "palafreniere" e l'"auriga":

12 ^{d}a-šag$_4$-ÍL<-an>-na
13 ^{d}áb-šag$_4$-ÍL<-an>-na
14 ^{d}šul-zid-maḫ<-an>-na
15 ^{d}šèr-zid-maḫ<-an>-na
16 ^{d}ḫa-mun-an-na
17-18 5 aga-ús ^{d}utu-ke$_4$ / 5 *re-du-ú* ^{d}*šá-maš*[159]

19-29 nove nomi propri, preceduti dal determinativo divino, definiti i "(nove (?)) del tiro aggiogato di Šamaš" (ll. 28s.), che fanno dunque riferimento ad animali, che qui si ritiene siano cavalli:

19 ^{d}ud-men-an-na
20 ^{d}ud-giri$_{17}$-zal-an-na
21 ^{d}ud-saĝ-kal-an-na
22 ^{d}ud-saĝ-zìg-an-na
23 ^{d}ud-ḫé-ĝál-an-na
24 ^{d}igi-anzud^{mušen}
25 ^{d}igi-muš-ḫuš
26 ^{d}igi-^{muš}ušum-gal
27 $^{(d)}$igi(UD)-piriĝ(ḪÉ)-ĝá(GÁL)[160]

---

[157] Su cui si vedano Richter 2004:352-354 e Krebernik 2011a:606.

[158] Schroeder 1920:52s.

[159] Seguendo *CAD* R, p. 250, e Krebernik 2011a:603.

[160] Questa denominazione, che nella copia di Otto Schroeder risulta essere $^{(d)}$ud-ḫé-ĝál (e così è stata comunemente accettata fino a Krebernik 2011a:603), pone un problema. Si può però pensare che essa sia stata mal compresa nell'ambiente scribale assiro cui *KAV* 64 è riconducibile. A giudicare dal suo contenuto teologico (riferentesi a Sippar o Larsa, come indica la menzione dell'Ebabbar), il testo di partenza era quasi certamente scritto in una grafia più difficile del medioassiro, dunque paleo o mediobabilonese. In concreto, se non si tratta di una dittografia della l. 23, lo scriba assiro avrebbe erroneamente inteso la sequenza IGI-PIRIĜ-ĜÁ dell'epiteto ^{d}igi-piriĝ-ĝá, scambiando IGI per UD e PIRIĜ per ḪÉ, due coppie di segni abbastanza simili. Una volta scritto '^{d}utu-ḫé', egli avrebbe meccanicamente completato il nome divino nel modo più ovvio e banale e avrebbe aggiunto come terzo segno ĜÁL, scrivendo il nome del ben noto (a noi e verosimilmente anche allo scriba assiro) re di Uruk vissuto un millennio prima, una presenza onomastica però incongrua in una lista di teonimi teriomorfi. Va comunque segnalata la possibilità di una lettura alternativa (meno costosa, ma semanticamente meno verosimile) $^{(d)}$igi(UD)-ḫé-ĝál, o quella di una malcomprensione di una forma originaria *^{d}igi-piriĝ-gal.

28-29 [9? anše?] éren-na ^{d}utu-ke$_4$ / [9? anše? *ṣ*]*i-mi-it-te ša* ^{d}*šá-maš*[161]

La questione della consistenza dello *Šamaškreis* di *An* = *Anum* e *KAV* 64 è complessa e non può essere qui affrontata in dettaglio. Vi sono comunque motivi per ritenere che il numero delle denominazioni onomastiche che vi si trovano sia superiore al numero delle entità divine. In altre parole, se uno stesso dio può ricevere più di una denominazione (come è certamente il caso per gli dèi maggiori di questa casata, Šamaš, Aya, Šamqān, Ellamesi), allora lo *Šamaškreis* che in *An* = *Anum* conta più di cento denominazioni potrebbe di fatto riferirsi ad una ventina di dèi soltanto (si noti che 20 è il numero mistico di Šamaš).[162]

Di conseguenza, rimandando ad altra sede l'analisi complessiva di questa casata, qui di seguito verranno trattate soltanto le entità divine che, in questi due testi lessicali, hanno a che fare esplicitamente con il tiro del dio del sole, siano esse antropomorfiche o teriomorfiche.

4. Gli accoliti del tiro del dio del sole

Nei testi del II millennio in esame, comprese le liste lessicali, si constatano due grandi raggruppamenti di accoliti del dio del sole: da un lato i cinque "seguaci (aga-ús / *rēdû*)", celesti e diurni, che comprendono il "palafreniere" e l'"auriga", dall'altro i sette "giudici (di-kud)", che svolgono il loro compito durante la notte[163] e comprendono i "segretari (sukkal)" in numero massimo di cinque e un "messaggero (kíĝ-gi$_4$-a)".

4.1. Il palafreniere e l'auriga

Il "palafreniere" (šùš[164] / *kizû*(*m*)) e l'"auriga" (kìri-dab / *kartappu*(*m*), anche ^{kuš}PA-dab / *mukīl appāti*, lett. "quello che tiene le briglie") di Šamaš occorrono nell'*Incantesimo a Utu A*, nell'*Inno bilingue a Utu* e nelle liste lessicali *An* = *Anum* e *KAV* 64. Si è già notato che quest'ultima lista non specifica i nomi di professione dei due dèi, inserendoli piuttosto fra i cinque "seguaci" (*rēdû*) di Šamaš.

---

[161] Questa rubrica è stata letta: "[x] érin-na, [x *ṣi*]-*mi-it-te šá* ^{d}*Šamaš*" in Castellino 1969:44 (che ha annotato che "teams were formed by pairs of animals and, also for Utu/Šamaš we would expect pairs yielding an even total (8), not an odd total (9)", proponendo che il nono nome sia una ripetizione del quinto), "[9 níg(?)].erín.na ^{d}Utu-ke$_x$(KID) : [9 *ša ṣi*]-*mi-it-te* ^{d}*Šamaš*" in *CAD* Ṣ, p. 198 (che ha inteso "nine (genii) belonging to the team of Šamaš"), e "[9 anše (?)] érin-na ^{d}Utu-ke$_4$ / [9 ANŠE (?) *ṣ*]*i-mi-it-te ša* ^{d}*Šá-maš* „[9 Esel (?)] des Gespanns des S." in Krebernik 2011a:603. Cf. anche West 1997:507 e 2002:117 n. 34.

[162] Sul numero 20 in relazione a Šamaš e su argomenti connessi si vedano Röllig 1957-1971:499, Parpola 1993b:182 ss., Livingstone 1997:219, Hurowitz 1998:45 e n. 17, Maul 1999a:303s., Arnaud 2001:28 n. 51, Zawadzki 2005, Durand 2008:556-558, Rochberg 2009:57s. e Krebernik 2011a:600 e 601.

[163] Per l'attività giudicante notturna del dio del sole si veda sopra la n. 80.

[164] Per la lettura šùš anziché kuš$_7$ del nome di professione IŠ si vedano Beal 1992, Alster 1991:83 e Selz 1995:192 n. 101 (Krebernik 2011a:603 ha "šùš / saḫar"; si veda anche Loretz 2011:68-71 e n. 326).

Nella *Preghiera di un mortale* (CTH 372) una funzione comparabile a quella del "palafreniere" divino potrebbe essere svolta dal "dio-bardatore (^{d}*Tūrešgala-*)",[165] da alcuni identificato con lo stesso dio del sole.[166]

Gli accoliti antropomorfici che aiutano il dio del sole nella gestione del suo tiro sono quindi i seguenti:

	"palafreniere":	
^{d}šul-zid-maḫ-an-na	*Incantesimo a Utu A*, l. 92	šùš
	An = Anum III:161 (*SpTU* III 107)	šùš$^{KU\text{-}uš}$ ^{d}utu-$^{ki\text{-}zu\text{-}[ú]}$
$^{<d>}$an-šag$_4$-ga-diri-ga / $^{<d>}$*an-*[*ša*]*-ga-di-ri-ka*?		
	Inno Bil. a Utu (BM 78614 r. II[!]:6)	šùš / *kizûm*
^{d}šùš-zid-maḫ-an-na[167]	*An = Anum* III:161 (*CT* 24.31, 25.26)	šùš$^{(šu)}$ ^{d}utu-$^{(ki\text{-}zu\text{-}[ú])}$-ke$_4$
^{d}šul-zid-maḫ<-an>-na	*KAV* 64 IV:14	aga-ús ^{d}utu-ke$_4$ / *rēdû ša Šamaš*
^{d}Tūrešgala- ("dio-bardatore")	*Preghiera di un mortale* (CTH 372), ll. 62 e 64	
	"auriga":	
^{d}ḫa-mun	*Incantesimo a Utu A*, l. 93 (e 94A)	kìri-dab (e *igi-si-sá)
	An = Anum III:166	igi-si-sá / *muštēšir pānī*
$^{<d>}$ḫamun-si-sá / $^{<d>}$*ḫa-mu-si-si*	*Inno Bil. a Utu* (BM 78614 r. II[!]:5)	kìri-dab / *kartappum*
^{d}dal-ḫa-mun	*An = Anum* III:162	kìri-dab ^{d}utu-ke$_4$
^{d}úr-á-lá	*An = Anum* III:187	^{kuš}PA-dab[168]
^{d}ḫa-mun-an-na	*KAV* 64 IV:16	aga-ús ^{d}utu-ke$_4$ / *rēdû ša Šamaš*

Sembra verosimile che i cinque "seguaci" di Šamaš di *KAV* 64 IV:12-16 altri non siano che i cinque accoliti delle ll. 92-95 dell'*Incantesimo a Utu A*. Le corrispondenze fra i teonimi dei due testi dovrebbero essere le seguenti:

	Incantesimo a Utu A		*KAV* 64 IV
92	^{d}šul-zid-maḫ-an-na ("palafreniere")	14	^{d}šul-zid-maḫ<-an>-na
93	^{d}ḫa-mun ("auriga")	16	^{d}ḫa-mun-an-na

[165] Secondo Einar von Schuler *apud* Friedrich, *HW*[1] Erg. 3, 34, si tratta qui del divino "'Anschirrer' der Rosse des Sonnengottes".

[166] Si veda Tischler, *HEG* III/10, p. 461, con bibliografia. Per ulteriori possibili casi in cui Šamaš aggioga personalmente il suo tiro di equidi si vedano sopra, n. 14, il passo del testo neoassiro *LKA* 62, e sotto, n. 310, il passo dell'incantesimo della quinta 'casa' della serie *bīt rimki*.

[167] Foneticamente prossima alla forma ^{d}šul-zid-maḫ-an-na dell'*Incantesimo a Utu A* e di una fonte di An = *Anum* (von Weiher 1988, nr. 107, l. 147, citata in Wasserman 1997:263s.), letta "^{d}ŠUL-zi-maḫ-an-na (statt ŠUL ist vielleicht ŠUBUR zu lesen: „Oberster rechter Knecht des Himmels")" in Krebernik 2011a:603, questa grafia, attestata in altre due fonti di *An = Anum* (*CT* 24.31 e 25.26), può dipendere dall'interferenza con il nome di professione (su questo problema, Beal 1992).

[168] Per questa linea si veda *CAD* A/2, p. 187, "(DN) is the charioteer (of Šamaš)", s.v. *appātu* A in *mukīl appāti*, "chariot driver". Per il significato di *mukīl appāti* si vedano anche *AHw*, p. 59, "Zügelhalter, Wagenlenker", e *CDA*[2], p. 20, "bridle-holder, chariot driver". Per "briglie, redini" cf. $^{[kuš]}$kìri-tab-ba-anše = *appātum*, *ašâtu* in *Ḫḫ* XI B$_2$ 5.

94	Kardug (e) Sakardug (i 2 "corrieri veloci")	12-13	*^{d}an-šag$_4$-ÍL<-an>-na *^{d}ab-šag$_4$-ÍL<-an>-na[169]
95	^{d}ad-gi$_4$-maḫ[170]	15	^{d}šèr-zid-maḫ<-an>-na[171]

L'onomastica del "palafreniere" e dell'"auriga" del dio del sole fa parte di un insieme di denominazioni, comprendente anche divinità della giustizia, del com-

[169] In *KAV* 64 IV:12s. i due nomi sono scritti ^{d}a-šag$_4$-ÍL<-an>-na e ^{d}áb-šag$_4$-ÍL<-an>-na (Krebernik 2011a:603 li legge "^{d}A-šà-ÍL-<an>-na , ^{d}ÁB.ŠÀ-ÍL-<an>-na"). Tuttavia, circa la loro parte iniziale, piuttosto che pensare a termini come a, "acqua", e áb, "vacca", incongrui in contesto solare mesopotamico, si può ipotizzare che si tratti di varianti fonetiche per an-šag$_4$ e ab-šag$_4$, "interno del cielo" e "interno del mare", e che i due nomi divini vadano dunque intesi *AnšagÍLana e *AbšagÍLana. Si confronti, nello *Šamaškreis*, il caso della coppia dei guardiani divini delle porte dell'Ebabbar, Angir e Kigir (Krebernik 2011a:604), il cui primo nome è scritto <^{d}>an-gi-ir in *KAV* 64 IV:6, ^{d}an-gi-ir^{i} in von Weiher 1988, nr. 107, l. 164, e ^{d}a-gi-ir in *An = Anum* III:181, si veda Litke 1998 [1958]:156, e più in particolare si noti che Wasserman 1997:263 ha proposto che il "messaggero" di Utu attestato nella l. 85 dell'*Incantesimo a Utu A* ed in *An = Anum* III:160 – il cui nome, come si è visto sopra, è da intendersi Anšagadula – corrisponda a "^{d}a-šà-ÍL-na" di *KAV* 64 IV:12. Si noti anche il nome del primo dei sette giudici nell'*Incantesimo a Utu A*, l. 77, ^{d}gul-ab-šag$_4$-ga (Krebernik 2011a:603, "^{d}Gul-AB-šà-ga", e 2012c, "^{d}Gul-ab-šà-ga"), i cui epiteti – seguendo la nuova ricostruzione implicata in Krebernik 2012c – sarebbero non solo igi-du$_8$-du$_8$, "ispettore", ma anche gú-ḫaš-lá, "acconciatore" (e si veda Edzard – Lambert 1957-1971) e igi-gùn-gùn, "(quello) dall'occhio / volto multicolore". Questo teonimo occorre come ^{d}gul-/kul-áb-šag$_4$-ga in *An = Anum* III:152 (Krebernik 2012c), dove è qualificato come igi-dugud. Sul dio si vedano, con riferimento ad una vacca a causa della lettura sún-, Alster 1991:82 ("'Sunabšaga (= 'mothercow, cow of the (mother's) womb') with the 'heavy' (= honoured) eye'. Our text [*Incantesimo a Utu A*] has seemingly reinterpreted or misunderstood the name as 'Mothercow who watches the heart of the sea', unless ab simply stands phonetically for áb'") e *PSD* A/2, p. 153 ("'cow who watches the midst of the sea' [...] but [...] ab- is apparently an error for ab$_2$-"). Tuttavia, per la lettura gul- del primo segno del nome divino si veda la variante ^{d}kul-áb-šag$_4$-ga in von Weiher 1988, nr. 107, l. 139, riportata in Krebernik 2011a:603. Un riferimento all'"interno del mare" sembra anche in questo caso più convincente (gul = *abātu(m)*, "distruggere"? Differentemente, Krebernik 2012c considera possibile per Gul/Kul-ab/áb- una connessione con l'accadico *gallābum*, "barbiere").

[170] Sul teonimo, che significa "(Quello-del-)Consiglio-supremo", si vedano Alster 1991:74 ("Adgimah ('the supreme counselor'), your 'favourable look'") e Krebernik 2011a:604 ("dein gut sehender A."). Sul termine ad-gi$_4$, *PSD* A/3, pp. 17s., "advice, counsel", e, per un contesto divino, Schwemer 2008a:38.

[171] Šerzidmaḫana corrisponde a ^{d}šèr$^{?}$-ma[ḫ] della lista lessicale *TCL* 15 10 IV:41 (cf. Richter 2004:352, ^{d}EZEN(?)-ma[ḫ]). Il nome deve significare "Supremo-fulgore-del-cielo", cf. *šer(zid) = *šarūru(m)*, "fulgore, raggio" (*CAD* Š/2, pp. 140ss.; Römer 1973:88, 90s.; Lämmerhirt 2010:66s.). Si confronti il giudice infero il cui nome è stato interpretato sopra come Šarūrum. Definito "segretario che sta davanti (a Utu)", *sukkal gaba-ri(-a-zu), egli è attestato nella l. 83 dell'*Incantesimo a Utu A* (n. 112) e in v. 5' della *Preghiera bilingue a Šamaš* (n. 133). Data la sua qualifica, si confronti allora – con Krebernik 2011a:603 (che menziona la variante ^{d}še-er-úru^{ru} di von Weiher 1988, nr. 107, l. 130) – anche il nome del "segretario che sta davanti (a Utu)", sukkal gaba-ri-ke$_4$, di *An = Anum* III:144, scritto ^{d}en-ÚRU, probabilmente da intendersi "signore del raggio" (per ÚRU(URU×UD) in relazione a *šarūru(m)* si veda, oltre alla frammentaria grafia di KUB 4.11 (CTH 793) ora citata, forse anche l'equivalenza lessicale [$^{ú-ru}$][ḫuru] = *šarūrum* in A V/2:172, riportata in *CAD* Š/2, p. 140 ed in Krebernik 2001:250 n. 342). Per il nome Šerzidkišarra della "sede" (*šubtu*) di Šamaš, verosimilmente un ambiente nell'Esaĝila di Marduk a Babilonia in *Tintir* II:15, si veda George 1992:9-11, 45 ("Splendour of the Universe") e 272. Per la possibilità che nella fonte da Ḫattuša della lista lessicale Ugumu, KBo 13.2 r. 6', si abbia [me-lám-mu] = [*ša*]*rūruya*, "il mio splendore" = *katkattimaš-miš*, "il mio tremito", come voce inserita fra quella relativa a [me-lám-mu] = *puluḫtī* =*naḫšaraz-* e quella relativa a [me-lám-mu] = *šalummatu* = *weritemmaš-* (termini su cui si tornerà), si veda Cohen 2012:3 e 5. La corrispondenza qui suggerita di Šerzidmaḫana con Adgimaḫ – "(Quello-del-)Consiglio-supremo", quello dello "sguardo favorevole" per l'*Incantesimo*

mercio e dei sogni, che ancora non è stato studiato in modo sistematico.[172] Si possono però proporre alcune osservazioni preliminari a proposito delle differenti denominazioni Šulzidmaḫana *vs.* Anšagadiriga e Ḫamun(ana) / Ḫamunsisa *vs.* Dalḫamun di questi due accoliti. Più che di nomi propri si dovrebbe trattare di epiteti (a quanto pare non attestati altrove). La terminazione -an-na, "del cielo", presente in Šulzidmaḫana e Ḫamunana, mostra che il "palafreniere" e l'"auriga" del dio del sole appartengono alla sfera celeste (così come gli altri "seguaci" Šerzidmaḫana, AnšagÍLana e AbšagÍLana). Ciò sembra valere anche per il "dio-bardatore" della *Preghiera di un mortale* (CTH 372), che è connesso con il "cielo" (*nepiš-*). Le denominazioni del palafreniere e dell'auriga sono dunque assimilabili a quelle del tipo ud-...-an-na dei cavalli del primo tiro del dio, sui quali si veda il §5.1.

Quanto al palafreniere, il primo nome, Šulzidmaḫana, "Eccelso-giovane-fedele-del-cielo", dovrebbe riferirsi alla sua natura affidabile (šul zid / *eṭlu(m) kīnu(m)*). Il secondo nome, Anšagadiriga, potrebbe riferirsi, se la nozione espressa da dirig è quella di "eccedere, sorpassare" ("Quello-che-oltrepassa-l'interno-del-cielo"), alla sua capacità di superare l'an-šag$_4$ al mattino per uscire nel cielo superiore ed alla sera per entrare negli inferi.

Più problematiche sono le denominazioni dell'auriga. *An = Anum* III:162 attesta chiaramente un dio Dalḫamun, il cui nome deve essere spiegato tramite il sostantivo sumerico dalḫamun, che designa un colpo di vento turbinoso,[173] come indica anche il suo equivalente accadico *ašamšūtu(m)*, "tempesta di sabbia". Non sorprende dunque che nello *Adadkreis* di *An = Anum* in III:213s. Dalḫamun, "Turbine", sia epiteto del dio della tempesta Adad.[174] Che così si chiami anche l'auriga di Šamaš può dipendere dalla compartecipazione di Adad e Šamaš al momento del sorgere del sole (su cui si veda il §6). È probabile comunque che il suo vero nome (o epiteto) sia piuttosto Ḫamun, quello cioè attestato nell'*Incantesimo a Utu A*. Dopo Dalḫamun ed i due "corrieri veloci" (lú-kas$_4$ = *lāsimu(m)*)[175] di Šamaš, il dio Ḫamun

---

a Utu A, l. 95, e per *An = Anum* III:167 (dove il teonimo si presenta nella forma Adgigi, Richter 2004:352, Krebernik 2011a:604) – potrebbe riferirsi alla funzione di portatore del verdetto benevolo che ben si addice al raggio di luce solare (la funzione di Adgigi non è chiara per Richter 2004:351). Sul benefico effetto del dio si confronti la l. 25 della preghiera bilingue a Šamaš della quarta 'casa' del *bīt rimki* che recita: "poni su di lui un raggio salutare (še-er-zid silim-ma / *šarūr šulmi*), che esso possa mettere ordine nella sua malattia" (sul testo si vedano Seux 1976:226-229 e Foster 2005:741s.; sul passo, Janowski 1989:63 e *CAD* Š/2, p. 140). Si confronti *ABL* 1134:7ss., dove invece la diminuzione del fulgore del sole è considerata un presagio negativo ancor più sfavorevole di un'eclisse solare (*CAD* Š/2, p. 141).

[172] Sulla famiglia e la corte di Utu / Šamaš si veda Krebernik 2011a:601-604.

[173] Si vedano Sjöberg – Bergmann 1969:83 e n. 47, e Wasserman 1997:263, "a storm or a fierce wind".

[174] Si vedano Schwemer 2001:60, con bibliografia, e 2008b:146, e Krebernik 2011a:603, che pensa che l'occorrenza di Dalḫamun nello *Šamaškreis* di An = *Anum* sia dovuta ad un errore dello scriba (e cf. il *lapsus calami* in Wiggermann 2007b:132s. e n. 44).

[175] Una coppia, attestata anche nella l. 94 dell'*Incantesimo a Utu A*, dai nomi poco perspicui. Su questi due dèi si vedano Lambert 1976-1980 e 1984b:398s. (che propone di identificare Kardu(g) con la dea Ninkara), Alster 1991:83s., Richter 2004:351, Krebernik 2008b ("die Rekonstruktion der ursprünglichen Schreibung ist schwierig, da SAR (= sakar) aus KAR verderbt sein kann oder umgekehrt und da in lexikalischen Texten sowohl SAR als auch KAR mit *lasāmu* 'laufen' geglichen sind") e 2011a:604, e Attinger 2011:104.

occorre in An = *Anum* III:166, dove è qualificato come igi-si-sá / *muštēšir pānī*, "quello che (guidando) dirige rettamente il volto".[176] Una delle varianti di Ḫamun, Ḫamunsisa, conferma questa semantica.[177] In accordo con uno dei significati del suo equivalente accadico, *mitḫurtu*, "convergenza, coincidenza; armonia"[178], il sumerico ḫa-mun significa "armonia"[179] ed "armonioso", detto del "canto (šìr)"[180] e del "linguaggio (eme)".[181] È dunque verosimile che la denominazione Ḫamun(sisa)

[176] Con una differente comprensione strutturale del passo, Krebernik 2011a:604 intende "dein auf geradlinige / ordentliche Weise vorangehender Ḫ.". Forme di *šutēšuru* = si-sá (su cui si vedano Keetman 2010:24s., "'in Ordnung halten' (entsprechend dann 'recht leiten', 'sich gut um etwas kümmern')", ed anche *CAD* E, pp. 359ss., e *CDA*², p. 82) sono assai adatte per qualificare il dio del sole. Si confrontino per esempio il nome di persona paleobabilonese Šamaš-muštēšir (*CAD* M/2, p. 289, s.v. *muštēširu*, "keeping in good order, giving good guidance") e l'espressione *Šamaš muštēšir iklēti šākin nūri*, "Šamaš, che rischiara l'oscurità, portatore di luce" in *KAR* 184 r.! 21 (su cui si veda *CAD* I/J, p. 61). Si veda anche [eme ḫa-mun] si-sá-[e] / *muštēšir lišānu mitḫurti* in *CAD* M/2, p. 137 e cf. la n. 190. Sul significato di *muštēširu* in relazione a Šamaš si vedano Renger 1972-1975:437 ("'Berater(?)', als Amt im Hofstaat von Göttern"), Janowski 1989:85s. e 2000:48 e n. 80, Maul 1999b:201s. e Kutter 2008:145 e 148 n. 763.

[177] Per Wasserman 1997:263 Ḫamunsisa significa "'the straight forward (going)'", per Krebernik 2011a:603 Ḫamun significa "Entsprechung, Harmonie". Si vedano anche Castellino 1969:43 ("Ḫamun is the one who directs the looks, the face, of Utu, that is, his course") e Lämmerhirt 2010:190.

[178] Per *mitḫurtu* (forma del verbo *maḫāru(m)*, "opporre, contrapporre; corrispondere", al reciproco t/l *mitḫuru* anche "armonizzare, concordare", detto di segni ominali), con Keetman 2010:23s. si vedano *AHw*, p. 662 ("Zusammentreffen, Harmonie"), *CDA*², p. 213 ("convergence, coincidence; harmony", anche "conjunction, opposition of celestial bodies; joining of waters") e *ePSD*, s.v. ḫa-mun ("convergence, coincidence; harmony"), e cf. *CAD* M/2, p. 137s. ("conflict, contrast, clash (of opposing forces), opposition (of sun and moon); correspondence").

[179] Si vedano Sjöberg 1960:144s., Veldhuis 2004:252 e *ePSD*.

[180] Si veda Shehata 2009:262 e 265, "'harmonisches' Lied". Per šìr kug šìr ḫa-mun-na della l. 42 dell'*Inno a Nanše* si vedano Heimpel 1981:84s. ("the sacred song, the harmonious song"), seguito da Kilmer 1980-1983:574, e Veldhuis 2004:20 ("sacred songs and harmonious songs"), e cf. Krispijn 2008:181 ("holy bilingual song"); per $šag_4$-⌜bi⌝ ⌜nam-šub⌝ šìr ḫa-mun nel *Cilindro* A di Gudea, XXVII:12, si vedano Jacobsen 1987:422 ("its inside (full of) chants and singing in close harmony"), Edzard 1997:86 ("whose interior (resounds with) incantations and harmonious hymns"), *ETCSL* 2.1.7 ("its inside resounds with incantations and harmonious hymns") e Römer 2010:64 ("sein Inneres (ist voller) Beschwörung (und) harmonievoller Lieder"), e cf. Krispijn 2008:180 ("incantations songs and bilingual songs"). Cf. Bhayro 2010:80, con bibliografia ("the meaning of ḫa-mun is unclear. The Akkadian equivalent, *mitḫurtu*, is usually thought to mean 'conflicting, clashing, contrasting', with the alternative meaning 'corresponding' not being so well attested and possibly resulting from a problematic reading. It seems clear, however, that the translations 'harmonious singing' and 'singing in close harmony' should be rejected. Krispijn argues convincingly that the most likely meaning is 'bilingual'").

[181] Già per von Soden 1959:132 eme ḫa-mun / *lišān mitḫurti* significa "Sprache(n) der Symmetrie". Si veda più di recente Keetman 2010:23-25, con bibliografia e discussione delle precedenti interpretazioni di eme ḫa-mun-na della l. 142 di *Enmerkara e il signore di Aratta* (sulla quale si vedano Sjöberg – Bergmann 1969:83s., Alster 1973:103 e n. 2, Jacobsen 1992:406, Vanstiphout 1994:148, Pongratz-Leisten 2006:52s. e Mittermayer 2009:242ss.), della l. 153 dei *Temple Hymns* (maš-maš eme-ḫa-mun, "l'exorciste qui maitrise les correspondences verbales" per Cavigneaux – al-Rawi 2002:39, "das '*mašmaš*', die harmonische Äußerung" per Keetman 2010:25, n. 48, ma "the incantation priest of opposed languages" per *ETCSL* 4.80.1 e "the bilingual incantation priest" per Krispijn 2008:180) e della l. 40 della 'terza casa' della serie *bīt rimki* (eme ḫa-mun mu-dili-gin_7 si ba-ni-íb-sá / *lišānu mitḫurti kīma ištēn šume tušteššir*, "Die Sprache der Harmonie (?) haltst du in Ordnung gleich einem einzigen ..." per Borger 1967:5 e 13, e cf. Jacobsen 1946:148 n. 132, seguito per esempio da *CAD* L, p. 213, "you straighten out contradictory statements as if they had one (and the same) wording", *CAD* M/2, pp. 137s., "you are

dell'auriga di Šamaš significhi "Armonia (-che-dirige-rettamente-(il-volto))". È interessante constatare che nella *Preghiera di Nabonedo a Šamaš* l'auriga è Bunene (si veda il §4.2).

4.2. I segretari

Fra i sette "giudici (di-kud)" notturni dell'*Incantesimo a Utu A* (ll. 77-83) che "si fanno avanti / passano (súg / díb)" "nell'interno del cielo (an-šag$_4$)" davanti al dio del sole (l. 86) figurano cinque "segretari (sukkal)", fra i quali Niĝsisa / Mīšaru (l. 80, "segretario che sta alla sinistra di Šamaš"), Panuna / Bunene (l. 82, "segretario con cui Šamaš si consiglia"), e Šarūrum (l. 83, "segretario che sta di fronte a Šamaš"). Il loro numero coincide con quello dei "seguaci di Šamaš" appena discussi. Alla fine del rituale della *Preghiera bilingue a Šamaš* (ll. 4'-6'), Bunene e Šarūrum, con le stesse qualificazioni dell'*Incantesimo a Utu A*, sono pregati di "farsi avanti (súg)". Nella parte finale del rituale delle *Preghiere al dio del sole* (CTH 372 e 374) Bunene e Mīšaru,[182] qualificati come "segretari (^{LÚ}SUKKAL)" del dio del sole, sono evocati mentre "camminano (*iya-*)" a destra ed a sinistra del dio che "attraversa il cielo (*nepiš ištarna arḫa paiši*)". Come nell'*Incantesimo a Utu A* (ll. 79-83), anche in *An = Anum* (III:139-144) Mīšaru, Bunene e Šarūrum sono fra i cinque "segretari (sukkal)" del dio del sole. Dapprima, subito dopo Niĝzida / Kittu, questa lista lessicale cita (III:140) Niĝsisa / Mīšaru, definendo le due divinità rispettivamente "segretario di

harmonizing conflicting opinions in one mind. [...] eme.ḫa.mun (*lišān mitḫurti*) describes contrasting tongues, and not harmony"), e Foster 2005:739 ("you resolve conflicting testimony as if it were one"). Anche per *CDA*², p. 213 *lišān mitḫurti* significa "harmony of languages", ma per Krispijn 2008:179s. eme ḫa-mun / *lišān mitḫurti* significa "bilingual (speech/incantation)", "mutually understandable language, language(s) set against each other (in the lexical lists)". Alla luce della dicotomia degli epiteti Dalḫamun e Ḫamun quali denominazioni dell'auriga di Šamaš, è interessante la compresenza e la contrapposizione di *eme-ḫa-mun e di dal-ḫa-mun in un difficile passo di un testo letterario sumerico sillabico da Tell Haddad paleobabilonese (I:9-10, fonte B, ^{9}e-me ḫa-mu-na edin gu i-ni-lá ^{10}dal-ḫa-mu-na edin gu i-ni-lá), che Cavigneaux – al-Rawi 2002:24s. e 39s. traducono: "^{9}le maître des correspondances verbales tendit des rets dans la steppe. ^{10}Le maître des dissonances tendit des rets dans la steppe", commentando che "la liste Sag A donne eme-dal-ḫa-mun: *lišān saḫmaštim* 'langue de confusion', mais apparemment pas *eme-ḫa-mun, qui serait en quelque sorte son contraire, les deux s'opposant comme l'harmonie ou le contraste des sons qui se repondent". Per eme dal-ḫa-mun / *lišān saḫmaštim* come "confused language" si veda Krispijn 2008:179.

[182] Le attestazioni di Bunene nei testi di Ḫattuša sono rare: oltre alle *Preghiere al dio del sole* ittite ed al frammento di inno in accadico KBo 9.45 (CTH 795, Wilhelm 1994:69 e n. 26), si vedano CTH 62 (*Trattato fra Muršili II e Duppi-Teššub di Amurru*) ed un testo su cui si tornerà, CTH 432 (*Rituale contro l'insonnia depressiva con preghiera agli dèi della notte*), che menziona anche Mīšaru, per cui si rimanda a Beckman 2007:80 e n. 20 ed a Polvani 2010. Sull'attestazione di Mīšaru in CTH 372 e 374 si veda Schwemer 2001:67 e n. 421. Per il "segretario" del dio del sole hurrico Šimige, cioè Lipparu(ma), attestato nella lista di offerte da Ḫattuša KUB 27.1 (= ChS I/3.1, nr. 1) r. II:21, si vedano Frantz-Szabó 1987, Haas 1994a:380 e Taracha 2009:127 (che lo assimila a Bunene, "viziers of the Sun-god [Šimige] were Lipparu(ma) – Bunene and Mešaru"). Sulla forma hurrica (^{d}*wu-u-un-ni-nu-wa-an*) di Bunene si veda Giorgieri 2011:614. Sulle attestazioni mesopotamiche di Bunene e Mīšaru si veda qui sotto.

destra" e "segretario di sinistra".[183] Le ll. 142s. menzionano poi Panuna / Bunene, "il segretario con cui (Šamaš) si consiglia".[184] Infine, la l. 144 presenta l'ultimo dei segretari di Šamaš (^{d}en-ÚRU), come si è visto da identificare verosimilmente in Šarūrum.

I teonimi Niĝsisa e Mīšaru significano "Giustizia", sulla base di etimologie che rimandano alla nozione di "esser diritto". "Giustizia" si muove a fianco del dio del sole non solo in Mesopotamia ed Anatolia, ma anche in Egitto, come ricordato da Walter Burkert ("per gli Egiziani Maat, l'Ordine, marcia al fianco del dio Sole, per i Babilonesi è Mīsharu, sempre l'Ordine, allo stesso posto e con la stessa funzione").[185]

Quanto a Bunene, la sua personalità è abbastanza ben conosciuta. Dopo una sporadica attestazione in una lista lessicale della fine del III millennio, in età

[183] Su queste due divinità e sui concetti che esprimono si vedano fra altri Bottéro 1961:150 (con rimando a precedenti studi di P. Koschaker), Castellino 1969:40, Weinfeld 1982 (anche per il confronto con *mšpṭ* e *ṣdq* biblici), Abusch 1985:97 n. 43, Wiggermann 1985-1986:9 n. 17b, Janowski 1989:85-88 e nn. 382s., e 2000:48ss., Alster 1991:82s., George 1992:250, Cavigneaux – Krebernik 1999 (che riportano anche l'iscrizione del sigillo paleobabilonese da Sippar che menziona Niĝsisa), Klein 1999:311 (per il rapporto fra Niĝzida e Niĝgina / Kittu), Maul 1999b:202s. ("*kittu* [...] bedeutet wörtlich 'das, was feststeht', dann auch 'Wahrheit' und schließlich 'Recht' als statisches Prinzip. [...] *mīšarum* [...] bedeutet wörtlich 'Akt oder Instrument des Geradewerdens; Instrument, um etwas gerade werden zu lassen', also ein Akt, durch den die Dinge in Ordnung kommen im Sinne von Gerechtigkeit als einem dynamischen, aktiven Prinzip"), Charpin 2000:88s. e 2008a:51s. ("*Kittum* [...] est statique: c'est l'ordre, la stabilité. Au contraire, *mîsharum* [...] est dynamique: c'est la rectification des situations injustes"), Burkert 2003:174ss., Richter 2004:350, 352 e 353, Woods 2004:72 n. 245, Krebernik 2007:354 ("Recht und Gerechtigkeit") e 2011a:602 e 605, Schwemer 2007a:3, Wilcke 2007:211 ("[...] den 'Recht' in (akkadisch) *kittum* = (sumerisch) níĝ-gi-na; beides bedeutet eigentlich 'das Feste, Beständige', und das ist 'das Richtige, Wahre'. Wahrheit und Beständigkeit [...] sind zwei Seiten des Rechts, desselben unverrückbaren Fundaments gesellschaftlicher Ordnung. 'Recht' erscheint im Alten Orient meist gepaart mit 'Gerechtigkeit', *mīšarum* = níĝ-si-sá, beides eigentlich 'das Gerade', 'das Richtige'"), Kutter 2008:145, 373s. e *passim*, Viaggio 2008:3 (per la loro relazione con Nergal, che ne conferma il fondamento infero), Fincke 2009:521, 545 ("Kittu ('Rechtsverbindlichkeit'), Mīšaru ('Gerechtigkeit')") e 549, e Lämmerhirt 2010:21-251, 293-364 e 387-417, con bibliografia. Si noti che Mīšaru, "Giustizia", è anche il nome del figlio del dio della tempesta Adad in *An = Anum* III:246 (su questo si vedano Schwemer 2001:67s., con discussione del collegamento teologico fra Adad e Mīšaru, basato sulla decisione oracolare e sul ruolo di giudice di Adad, Krebernik 2007:356 e Lämmerhirt 2010:341s.). La sua paredra è Išartu (Schwemer 2008b:146, "Righteousness"), "Prosperità" (*AHw*, p. 392, "Gedeihen"; anche *CDA*², p. 132, "prosperity", e *CAD* I/J, p. 224, "righteousness, prosperity"). Come già visto, anche il teonimo Dalḫamun, "Turbine", compare sia nello *Šamaškreis* che nello *Adadkreis*. Il significato di queste coincidenze è riconducibile allo speciale rapporto fra Šamaš e Adad, su cui si vedano Steinkeller 2005:43-45, Schwemer 2001:221-226, 426ss. con n. 3530, e 683-686, e 2008b:140, 145, 149s., 153s. e 164, e Lambert 2007:1-5.

[184] Su questo dio in Mesopotamia si vedano in generale Pomponio 2000, Myers 2002:36s., 75-81, 251-253, 314s. e 349s., e Krebernik 2004, con Wiggermann 1985-1986:9 n. 17, Alster 1991:83 e Richter 2004:347-349 (per l'Anatolia si veda qui sopra la n.182). L'affiliazione linguistica (per alcuni né semitica né sumerica) e dunque l'etimologia ed il significato del nome divino Bunene non sono state determinate (per Krebernik 2004 difficilmente la sua forma sumerica significa "Compagno-del-principe", poiché questa sarebbe una "sekundäre, pseudo-sumerische Bildung"). Si potrebbe forse far riferimento all'accadico *banû(m)* II, "essere piacevole, amichevole (detto del volto)", pensando ad una forma nominale semitica comparabile a *bunannû*, "parte superiore del volto; tratti, aspetto esteriore".

[185] Burkert 1999:45s., con bibliografia.

paleobabilonese i nomi propri nei quali il teonimo occorre esprimono la richiesta di favore e di protezione ed anche la lode della sua posizione di guida (Bunene-pālilu) eroica (Bunene-qarrād).[186] Nella *Preghiera del divinatore* (*YOS* XI 22), su cui si tornerà, Bunene è definito "messaggero di verità (*našpar kittim*)".[187] In quest'epoca il suo culto è documentato a Sippar, dove è attestata una "strada larga di Bunene" e dove il re di Babilonia Ammi-ṣaduqa dedica al dio una statua nel tempio di Šamaš. A Mari, la maledizione che conclude l'*Iscrizione di fondazione del tempio di Šamaš* del re Ya'dun-līm recita: "che Aya, la sposa, la grande signora, parli male di lui [il malfattore] per sempre di fronte a Šamaš! Che Bunene, il grande ministro di Šamaš, tagli la sua vita, cancelli tutta la sua discendenza! Che la sua progenie ed il suo nome non camminino di fronte a Šamaš!".[188] Bunene è invece molto raramente attestato a Larsa paleobabilonese, e questo ha fatto pensare che si tratti di un dio originario della Mesopotamia settentrionale. Più tardi, la stretta familiarità di Bunene con Šamaš è mostrata per esempio da un *kudurru* cassita frammentario (*MDP* 2 115) che esplicitamente definisce i due dèi come figlio e padre, da un testo neoassiro (*KAV* 42-44) che elenca Šamaš, Aya, Kittu, Bunene e Ūmu come "cinque dèi, appartenenti al tempio di Šamaš", e dalla preghiera-*šuilla* neobabilonese *Šamaš 1*, che elenca Šamaš, Kittu, Mīšaru, Bunene e Aya.[189] Nei testi neobabilonesi, dove Bunene è "consigliere (*māliku*)", si menziona un "carro di Bunene (^{ĝiš}gigir *ša Bunene*)".[190] Nella *Preghiera di Nabonedo a Šamaš*, in cui il re si vanta di aver ricostruito il tempio del dio del sole a Sippar, viene anche lodato Bunene: "il tuo (di Šamaš) ministro supremo (*šukkalluku ṣīru*), ritto al tuo cospetto (*muzziz maḫrika*), Bunene, il cui consiglio è benigno (*ša milkišu damqa*), auriga che sta (accovacciato) sulla piattaforma (del carro) (*rākib narkabti*[191] *āšib sassi*), al cui scontro non si può resistere, che tiene aggiogati i potenti muli (*ṣāmid parê qardūtu*) le cui zampe sono infaticabili nell'andare e nel tornare, che sfila al tuo cospetto lungo la strada ed il sentiero" (ll. 32ss.).[192]

È verosimile che nella glittica vicino-orientale vi siano raffigurazioni dei segretari del dio del sole, in contesti che sembrano rimandare alla loro attività di giudici (figg. 8a-b).[193] È stato inoltre proposto che il "segretario di destra (*šukkallu ša imitti*)"

---

[186] Per le attestazioni del dio in questi periodi più antichi, Pomponio 2000:887-894 e Myers 2002:36s. e 75-81.

[187] *YOS* XI 22:23s., si vedano Goetze 1968:26, Steinkeller 2005:31 ("messenger of justice"), Lämmerhirt 2010:297 e Lenzi 2011:93 ("reliable messenger").

[188] Si veda Frayne 1990:608, con bibliografia.

[189] Su *MDP* 2 115 si veda Myers 2002:173s., su *KAV* 42-44 ll. 65-67 Steinkeller 2005:35 n. 50, su *Šamaš 1* Smith 2011, con bibliografia.

[190] *CAD* N/1, p. 357, con riferimento a *Nbn.* 333:6. Per Bunene nei testi neobabilonesi si vedano Pomponio 2000:895ss., Myers 2002:251-253 e 314s., e Zawadzki 2006b:76s., 169 e 194s.

[191] Per *rākib narkabti* (letteralmente "quello che monta sul carro per condurlo") come "charioteer" si veda *CDA*², p. 296. Per Pomponio 2000:900s. qui "Bunene è per la prima e unica volta considerato colui che guida un carro trainato da muli al cospetto di Šamaš: quale sia il significato preciso di questa funzione ci sfugge".

[192] Si veda Foster 2005:860s., con bibliografia. Sull'auriga del dio del sole si veda sopra il §4.1.

[193] Su alcune possibili raffigurazioni dei segretari del dio del sole si veda Wiggermann 1985-1986:8s. n. 17b, 16 n. 52 e 19 fig. 3:4-5.

ed il "segretario di sinistra (*šukkallu ša šumēli*)" di Šamaš possano essere identificati con le due teste divine che in alcuni sigilli del I millennio si vedono sopra le ali del disco solare antropomorfizzato (figg. 2a e 9a-b).[194]

5. Gli animali del tiro del dio del sole

La complessa questione del "tiro aggiogato (éren(-lá) / *ṣimittum*)"[195] del dio del sole vicino-orientale non è mai stata affrontata in modo sistematico. Essa comporta vari aspetti di interesse, in particolare l'onomastica degli animali ed il significato della loro presenza nei rituali, dove sono foraggiati e bardati. Preliminarmente, è però necessario identificare gli animali e discutere il loro percorso cosmico, che determina la presenza di due tiri distinti.

Per quel che riguarda l'identificazione, come si è visto si ritiene che in tutti i testi sopra presentati gli animali siano equidi, e più precisamente, nel II millennio almeno, cavalli. Poiché finora gli animali del tiro nell'*Incantesimo a Utu A* sono stati identificati come leoni da parte di chi ha pubblicato o utilizzato il testo,[196] bisogna allora innanzitutto motivare la proposta alternativa qui avanzata.

Il problema è costituito dalla lettura del segno cuneiforme usato nelle ll. 87, 88, 91 e 96-100 per indicare il termine che appunto designa l'animale. Altrove si è proposto che quello che è stato letto pirig (intendendo pirîg) o ug, e di conseguenza tradotto "leone", dovrebbe invece essere letto anše.[197] Oltre a considerazioni

---

[194] Si vedano Collon 2001:80 e Keel-Leu – Teissier 2004:213. Inoltre, Schroer 1987:289 e n. 154, con bibliografia, Seidl 2001:126s., LeMon 2010:139 e Kurmangaliev 2011:619, Abb. 15 (forse da identificarsi con Kittu e Mīšaru); cf. Parpola 2000:33.

[195] Il termine accadico deriva da un verbo del "legare" (*ṣamādu(m)* II) ed a modalità del "legare" fanno anche riferimento i termini sumerici éren e lá. Per l'uso di *ṣmd* nei testi ugaritici si veda Loretz 2011:113-118, per quello di *turiya-* e *ṢIMDU* nei testi ittiti van den Hout 2004:486. Secondo Hunger 2001:217 i testi accadici mostrano che "l'Universo è caratterizzato da parole che significano 'legame'", e si veda anche Röllig 2006.

[196] Sulla lettura "pirig" e l'interpretazione "lion" cf. Alster 1991:51, 52, 53 e 74, e Krebernik 2011a:603 ("4 Zugtiere (Löwen)"). Precedentemente, cf. Castellino 1969:14s. e 16s. (l. 87: ANŠE; l. 88: ḫé; l. 91: ug, "dragon"; l. 96-99: ug, "lion"; l. 100 con n. 116: úg, ug, "fierce"), e 41s. (significativamente, circa la l. 87: "instead of ANŠE a reading gìr, ḫuš or pirig would be possible", ma contemplando anche riferimenti a dúsu / *agālu* e a *mūrnisqu*, e aggiungendo che "a tentative translation of the line could be: 'Utu, your young (hero), your ass/mule enters (with) good countenance in his living place'"). Cf. inoltre Wiggermann 1992a:171 ("in origin the ud/*ūmu* demon is the personified Day and its nature and manifestation of divine will. [...] Generally the bad Days [*Ūmu lemnu*; ^{d}Ud] are associated with Iškur/Adad, the storm god; they are 'released from the sky' (an-ta šu-bar-ra [...]), howl and roar [...]. These violent weather phenomena, roaring storms, are imagined as (at least partly) leonine monsters (interchangeable with pirig, 'lion' [...]), mounts and draught-animals of gods (mount of Iškur [...]; mount of Ištar [...]; chariot of Utu [con riferimento a Castellino 1969:42], of Marduk: *Ee* IV 50; of Ninurta: Gudea *Cyl.* B XIII 19; of Gilgameš: *Gilg.* VI:12") e Wiggermann 2007a:111 n. 7 ("in the OB Sumerian incantation to Utu (Alster 1991) the chariot of the sun god is drawn by four ud-beings during the day ('riding in the midst of the sky'), and by four pirîg-beings during the night ('riding in the midst of the sea'). Both the ud- and the pirîg-beings are classified as pirîg 'leonine monsters' in the summaries", e si confronti la traduzione "light lion" di pirîg come designazione dei quattro venti in Wiggermann 2007b:128). La traduzione "leoni" è stata usata per esempio da Polonsky 2002:563 n. 1643, 695 n. 2014, 751s. e n. 2170, Steele 2002:257 n. 29, Jaques 2006:88, Zand 2010:418, Metcalf 2011:170 e Kurmangaliev 2012:291s. e n. 17.

[197] Bonechi 2011, con bibliografia, a cui si aggiunga ora Krebernik 2011a:603s.

paleografiche, fa dubitare della lettura pirîĝ e dell'interpretazione "leone" nell'*Incantesimo a Utu A* il fatto che nella l. 7 della *Preghiera bilingue a Šamaš* e nella l. 11 dell'*Incantesimo bilingue a Šamaš* (CTH 794) siano esplicitamente menzionati i cavalli (sisi) del dio del sole,[198] foraggiati con cereali. Del resto, la problematicità di tale discrepanza è già stata avvertita da Manfred Krebernik.[199] Inoltre, mentre è verosimile l'interpretazione della grafia sillabica du-ur della l. 102 dell'*Incantesimo a Utu A* come *dur, "stallone",[200] nella l. 47 per designare il "leone" non si usa il termine pirîĝ, ma piuttosto ur-maḫ.[201] Ancora, ammettendo che si tratti di leoni, l'ultima bestia del secondo tiro risulterebbe essere, stranamente, un leone con il muso di un *Mischwesen* leontocefalo.[202] L'*Inno bilingue a Utu* colloca poi gli animali del tiro del dio del sole alle "redini ((ḫ)ùl / (*ḫ*)*ullum*)" ed al "giogo (šudun / *nīrum* I)", modalità certo più adatta ad equidi che a felini.[203] Infine, la semantica dei nomi propri di questi animali ben si adatta a cavalli, mostrando anche continuità con il mondo classico.[204]

---

[198] Si vedano Krebernik 2001:245 ([s]isi, corrispondente a *imēr šadî* nella versione accadica) e Cooper 1972:71, 76 e 78 (sisi, corrispondente a [*imē*]*ri šadî* nella versione da Ninive).

[199] Discutendo l'attestazione di sisi in questi due testi, Krebernik 2001:247s. ha osservato che "in auffälligem Kontrast zu unserer Stelle stehen Inc. Utu A: 88-91; 96-100 sowie BM 78614: 1'-4', denen zufolge Utu ein Gespann von vier Löwen namens U-nirĝal-ana, (U-)ḫušgal-ana, U-su(mu)rgal-ana und U-ḫeĝal-ana besitzt. Das mag damit zusammenhängen, daß Löwen auch und insbesondere mit Utus Schwester Inanna assoziiert sind. Denkbar ist ferner eine – wenn auch sekundäre – Beziehung zu ^{d}ninpirîĝ, Utus 'Großwesir' (An = Anum III 141; Inc.Utu A: 81), dessen Name allerdings in älterer Zeit ^{d}ninparag geschrieben wird und nichts mit pirîĝ 'Löwe' zu tun hat". Sul dio di Sippar Ninpirîĝ "segretario supremo" (sukkal-maḫ) del dio del sole – che in un sigillo paleobabilonese da Sippar (*CT* 47 45) è definito "figlio valente di Šamaš" (dumu-nita kal-ga ^{d}utu-ke$_4$) – si vedano Finkelstein 1973:115-118, Wiggermann 1985-1986:9 n. 17 e 22 n. 78, von Weiher 1988, nr. 107, l. 128 (per la grafia ^{d}nin-$^{pi-ng}$pirîĝ), Alster 1991:83, Selz 1995:263s. ("wohl 'Herr/Herrin Löwe'") e n. 1281, Groneberg 2000:305, Pomponio 2000:888 n. 2, Cavigneaux – Krebernik 2001a e 2001b:336, Krebernik 2001:248 e 2011a:606, Myers 2002:85-87 (che cita un sigillo paleobabilonese che fra l'altro lo definisce "intelligente"), Richter 2004:352 e 353, e Cohen 2012:10. Su pirîĝ gal come epiteto del figlio di Utu, Šakkan, in *Enki e l'ordine del mondo* si veda, più oltre, la n. 211.

[200] Su cui si veda Alster 1991:84, con traduzione "ass". Gli animali del tiro del dio del sole sono citati nei due discorsi diretti delle ll. 87-88 e 101-104 dell'*Incantesimo a Utu A*, allo stato attuale non comprensibili.

[201] Alster 1991:45 e 72 traduce questa linea "Utu, without you [...] the lion hiding itself in the fields could not snatch(?) the kid (A: [...] the lion could not hide in the field)".

[202] Alster 1991:53 e 74 ovviava a questo inconveniente proponendo una traduzione "beast" per il segno da lui letto ug all'inizio della l. 99 (Castellino 1969:14-17 non aveva rilevato l'esistenza del problema, avendo per quella linea una lettura inadeguata del termine che segue quello per "muso"). È però il testo stesso che alle ll. 91 e 100 riporta, dopo aver dato i nomi dei quattro animali, che si tratta di bestie del medesimo genere.

[203] Potrebbe essere questo il motivo per cui non viene esplicitato che gli animali siano equidi. Si noti anche che Wasserman 1997 non ha inteso gli animali del tiro nell'*Inno bilingue a Utu* come leoni, optando per "steeds", "beasts", "heavely monsters" e "creature(s)".

[204] Si veda Bonechi 2012, anche per i nomi propri di altri animali vicino-orientali, fra cui per esempio quelli dei cavalli divini dei carri di Ninĝirsu e Marduk. Sui nomi propri dei cavalli in testi cuneiformi di età cassita si vedano Balkan 1954:123-125, Weszeli 2004:471 e Radner 2005:37. Il fenomeno è noto anche in Egitto fra la fine del XIV secolo e gli inizi del XII secolo (XIX e XX dinastia), e non sembra più attestato dopo l'epoca ramesside, si vedano Starke 1995:145s., Bouvier-Closse 2003:29-33

Se il segno cuneiforme delle ll. 87, 88, 91 e 96-100 dell'*Incantesimo a Utu A* deve essere letto anše, si avrebbe il termine sumerico che, corrispondendo all'accadico *imēru(m)*, designa l'"asino". Tuttavia, poiché in Mesopotamia l'"asino" non appare particolarmente connesso con divinità, una traduzione più adeguata potrebbe essere quella generica di "equide".[205] Considerata la datazione della fonte A del testo, si preferisce intendere ormai, contestualmente, "cavallo".[206]

Infine, più in generale nei testi e nelle raffigurazioni vicino-orientali non emergono elementi tali da suggerire che il leone sia animale attributo del dio del sole,[207] mentre lo è certamente della dea Ištar, cui è riservato l'epiteto accadico *lābatu(m)*, "leonessa", e del dio infero della guerra Nergal.[208] Questo non sorprende, poiché il leone, fiero e potente, ha anche caratteristiche negative che confliggono con quelle

---

e Kitchen 2003, *passim*, che citano i tiri di Sethi I, Ramesse II e Ramesse III. Più in generale, sull'uso di dare nomi propri ad animali, Farber 1982, Lion 1996, Edzard 1998:101 e 112, Hoffner 1998:119 e Stol 2011:372s. Per i molti esempi nel mondo greco e romano si veda sotto la n. 244.

[205] Per anše come "equide" si vedano Krebernik 2001:247 ("anše 'Esel' [...] scheint als Oberbegriff gedacht zu sein", discutendone le attestazioni nell'*Incantesimo bilingue a Šamaš* e nella *Preghiera bilingue a Šamaš*) e, in generale, per esempio Postgate 1986:194 e Lafont 2000:209.

[206] Bonechi 2011:103. Poco dopo Gudea il cavallo sarebbe già animale associabile a re e a dèi. Agli inizi del XXI secolo, infatti, nelle ll. 16-18 dell'inno *Šulgi A* (su cui si vedano, con bibliografia, Lafont 2000:213, Weszeli 2004:480, Stol 2011:366 e n. 16 – anche per la fraseologia simile usata nel secolo seguente dal re di Isin Išme-Dagan – e *ETCSL* 2.4.2.01) il re di Ur così si autoelogia: "[17]sono un mulo (anše-ĝír-nun-na), il più adatto per il viaggio (kaskal), [18]sono un cavallo (sisi) la cui coda si agita sulla strada (ḫar-ra-an), [19]sono lo stallone (dùr) di Šakkan, bramoso di correre!", con la variante "[19]sono un equide (anše) di Šakkan, che ama correre!". Per l'uso di questo passo in un contesto più generale relativo alla diffusione del cavallo nel Vicino Oriente si veda Oates 2003:118. Sul cavallo nel Vicino Oriente antico si vedano Weszeli 2004 e Stol 2011, con bibliografia.

[207] Si noti l'assenza del dio del sole in Heimpel 1987b, Ünal 1987, Braun-Holzinger 1987, Strawn 2005. I testi amministrativi paleobabilonesi di Larsa dove, secondo Arnaud 1976:63 e 2001:26s. e n. 42, si menzionano dei "lions", restano inediti. Per ulteriori osservazioni sul rapporto fra il leone ed il dio del sole si veda Watanabe 2002:107ss. ("the two have no obvious qualities in common [...] one possibility is to focus on the visual image of the lion, which evokes notions associated with the sun. [...] The lion must have been perceived as possessing the properties of inspiring awe and emitting radiance which are symbolically represented by its eyes and mane. [...] The radiant property of the lion mentioned in association with 'death' and 'night' may indicate the animal's eyes reflecting in the dark, which evoke ideas related to death. The ideas of radiance are combined with the visual image of the mane surrounding the face of a lion, which can be seen as similar to the rays projected by the sun"). Le considerazioni in Wu 2007:76 ("possibly because the red-colored and round face and head with the red out-shooting mane of a lion are like the sun disk and its out-shooting rays, the Sumerian visualized the Sun as a holy lion. Because the epithet of the Sun was the lion, pirig̃ 'lion' achieved the new meaning of brightness (pirig̃ = ud = *namru*), and the sign of UD, 'brightness, the Sun', could be borrowed for the meaning of a lion") si basano su una caratterizzazione di Šamaš tramite il leone causata da una differente interpretazione del termine per "bisonte androcefalo", $ditan_x$ ("the hymn writes many times the title of the Sun god as ERÉN+PIRIĜ ^{d}Utu [...] we believe that ERÉN+PIRIĜ is the origin or archaic sign of the later UD+PIRIĜ, pìrig̃, 'the sun or lion', so we read the title as pìrig̃ ^{d}Utu, 'the Sun, the Lion'"), per il quale si veda sopra la n. 64.

[208] Per Ištar si vedano, fra altri, Möbius 1967, Wilcke 1976:82, Seidl 1976:88s., Colbow 1991, Green 1995:1839, Krebernik 2001:248, Groneberg 2000:304ss. e *passim*, Watanabe 2002:103ss., Strawn 2005:208ss. e Cornelius 2008:23ss.; per Nergal, Wiggermann 1999:223.

positive del dio del sole.[209] Nel III e II millennio l'animale attributo del dio del sole è il bisonte androcefalo (più tardi il toro o, come si è visto, il cavallo), e sono strettamente associati al dio anche scorpioni, con riferimento alle montagne presso cui il sole sorge e tramonta, e serpenti, con riferimento al fiume Eufrate ed al fiume infero.[210]

Ciò non esclude che l'epiteto pirîg gal, "grande leone", possa essere attribuito, analogamente a quanto avviene per altri dèi, anche a Utu ed a suo figlio Šakkan, per lo più in contesti che rimandano al sorgere del sole e all'apertura del chiavistello della porta del cielo.[211] Talvolta, l'associazione del leone al dio del sole trova un

---

[209] Un testo sapienziale accadico della fine del II millennio, la *Teodicea babilonese* (su cui si veda FOSTER 2007:34s.), stabilisce una dicotomia fra leone e mulo (ll. 247s.): "[247]come un leone il primogenito balza avanti per la sua strada, [248]si accontenta il secondogenito del mulo che guida" (sul passo si vedano LAMBERT 1960:84s. e 64s., *CAD* P, p. 207, FOSTER 2005:920, che intende "donkey", e STRAWN 2005:150s.). Sul leone che "symbolizes the forces of chaos in the political ideology of the late Mesopotamian empires" si veda BEAULIEU 1999:94.

[210] Sul bisonte si vedano WIGGERMANN 1992a:174-179, STEINKELLER 1992:256-267 e POLONSKY 2002:204-207. Si veda in particolare il *Cilindro A* di Gudea, XXVI:1-5 (JACOBSEN 1987:421, EDZARD 1997:85, *ETCSL* 2.1.7, POLONSKY 2002:753 e RÖMER 2010:63), "[1]nello Šugalam, il suo (del tempio Eninnu di Ninĝirsu) portale d'accesso dallo splendore numinoso, [2](Gudea) fece prender posto al Drago ed alla Palma. [3]Davanti al sole che sorge, dove i destini sono decisi, [5]egli eresse [4]lo stendardo di Utu, la 'Testa-di-bisonte'" (si noti che nell'inno sumerico *Utu B*, il passo delle ll. 5s. – inteso come "terrible king, swift horse, bright god, swift horse" in KUTSCHER 1976:307 – seguendo *PSD* B, p. 34 e *ETCSL* 4.32.2 di fatto recita "king, bison running over the mountains! Utu, bison running over the mountains!"). Per l'arte figurativa si vedano KURMANGALIEV 2011:619s. con GREEN 1994:249s. e SEIDL 2012:180. Sugli "Uomini-Scorpione (*girtablullû*)", su cui si tornerà (nn. 273 e 293), si vedano WIGGERMANN 1992a:180s., GREEN 1994:250, HUXLEY 2000:120ss. e WOODS 2007:191ss. Sui serpenti ed il dio del sole si veda WOODS 2004:62ss. e 2005:14 e 45 e n. 169, con bibliografia.

[211] Si veda per esempio *Šulgi Q* (ll. 3s.), "[3](Utu), fulgore (še-er-zid), grande leone (pirîg gal), ... eroe che esce dal puro interno del cielo (<an>-šag$_4$), [4]chiarore (ud) la cui aura numinosa (me-lem$_4$) copre il paese ed è carica di grande spavento (ní gal)" (*ETCSL* 2.4.2.17); nello stesso testo Utu riceve anche l'epiteto di "toro" (am, l. 7, e cf. *Enki e l'ordine del mondo*, ll. 374s., gud) e di "dragone" (ᶠušumgal⁾, l. 9). Ugualmente, si veda la parte iniziale (ll. 1-5) del cono (BM 30215) del re di Larsa paleobabilonese Sîn-iddinam (metà del XIX secolo): "[1]Per Utu, [2]signore, grande leone (pirîg gal) [3][che apre] il chiavistello (ᵍⁱˢsi-ĝar) del cielo (superiore) (an), [4]giudice del (mare) inferiore (sig) e del (mare) superiore (igi-nim), [5]re dell'Ebabbar" (per cui si rimanda a FRAYNE 1990:166s., "judge of the Upper and Lowe[r] (lands)", con collazione della l. 3, importante perché precedentemente, leggendovi "gigir si-gar-an-na" sulla base della copia di L. W. King in *CT* XXI, Pl. 30, VAN DIJK 1965:10 aveva tradotto "Utu, seigneur, [grand] lion, char (céleste) qui [ouvre] le verrou du ciel, juge d'en haut et d'en bas, roi de l'Ebabbar"). Ancora, le ll. 6-9 di un'iscrizione dello stesso re (VAT 8515) recitano: "[6][Per Utu] ... signore, [7][grande] l[eone] (p[irîg gal]), [giudi]ce del cielo e della terra, [8]to[ro] che va in [cie]lo [co]me una [to]rc[ia], [9][vero] giov[ane] ... nel vasto cielo" (FRAYNE 1990:157, con bibliografia). Circa Šakkan, le ll. 349-357 di *Enki e l'ordine del mondo* secondo *ETCSL* 1.1.3 recitano: "[349]he [Enki] raised a holy crown (men) over the upland plain (edin uru$_{16}$-na). [350]He fastened a lapis-lazuli beard to the high plain (an-edin-na), and made it wear a lapis-lazuli headdress. [351]He made this good place perfect with greenery in abundance (ú-šim giri$_{17}$-zal). [352]He multiplied the animals of the high plain (máš-anše an-edin-na) to an appropriate degree, [353]he multiplied the ibex and wild goats of the pastures, and made them copulate. [357]Enki placed in charge of them [354]the hero who is the crown (men) of the high plain, who is the king of the countryside (edin), [355]the great lion (pirîg gal) of the high plain (an-edin-na), the muscular, the hefty, the burly strength of Enlil — [356]Šakkan, the king of the hills (ḫur-saĝ)" (sul passo, AVERBECK 2003b:760s. e 2003c:50s.). Comparabile è l'epiteto sumerico *pirîg mer (pìrîg me-er), "leone furioso", del dio del sole di Larsa nella l. 4 del rituale bilingue di età seleucide da Uruk W 18828 (FALKENSTEIN 1959:36-38;

riscontro anche nell'iconografia, per esempio nei già citati *Mischwesen* leonini, talvolta androcefali, dei sigilli del III millennio che raffigurano il viaggio notturno di Šamaš in barca (figg. 5a-b, 6a),[212] o nei sigilli accadici dove due leoni sdraiati compaiono sopra i battenti della porta (figg. 7a-b). In quest'ultimo caso si dovrebbe trattare del ben noto motivo dei leoni apotropaici a guardia della porta.[213] In due sigilli accadici Šamaš è poi raffigurato mentre sorge in associazione ad un leone di cui è mostrata solo la parte anteriore fusa con la montagna da dietro la quale il dio emerge (figg. 10a-b).[214] In entrambi i casi è probabile che qui il leone sia da connettere proprio con l'epiteto pirig̃ gal, "grande leone".[215] Nel caso del sigillo della fig. 10a, se il leone ha le fauci aperte che vomitano fiamme, si potrebbe trattare della raffigurazione di Ūmu, il "Giorno" divinizzato, che come il suo alter ego Šamaš emerge dagli inferi.[216] In alternativa, se le fauci vomitassero acqua, potrebbe trattarsi del drago-leone attributo del dio della tempesta,[217] con resa visuale della complementarità del dio del sole e del dio della tempesta al momento del sorgere del sole (si veda più oltre il §6 e n. 339). In ogni caso, la posizione di questi leoni e la loro relazione spaziale con Šamaš mostra che non può trattarsi di animali aggiogati che tirano un veicolo.[218]

Dunque, anche dalla disamina della documentazione iconografica appare verosimile che nell'*Incantesimo a Utu A* il tiro del dio del sole non sia composto da leoni, ma piuttosto da equidi, che tuttavia, come si vedrà, possono incorporare

---

CAD U/W, p. 154). Il caso della l. 3 del mattone iscritto da Larsa del re cassita Kadašman-Enlil II di Babilonia (metà del XIII secolo) è invece dubbio (Arnaud 1972:38 e n. 2, "UG.Larsa^{ki}.ma", "(Utu) le lion de Larsa", e cf. Birot 1968:246). Per gli aspetti teriomorfici del dio del sole e dei suoi figli si veda in generale Krebernik 2011a:604. Per pirig̃ gal detto di altri dèi si vedano per esempio i casi di Iškur e Ninazu in *Temple Hymns*, ll. 328 e 439 (*ETCSL* 4.80.1), e di Nanna in *Nanna J*, l. 5 (*ETCSL* 4.13.10).

[212] Ci si chiede se questo *Mischwesen* possa esser messo in relazione con il dio Šērum, il rossore mattutino divinizzato (Krebernik 2010b) e, inoltre, se la dea seduta su un animale che nel sigillo di fig. 5b è raffigurata davanti a Šamaš (per la quale si vedano Frankfort 1939:109, Boehmer 1965:81 e Amiet 1980b:179) possa essere la dea dell'aurora Aya.

[213] Sul motivo si vedano Braun-Holzinger 1987:91, Watanabe 2002:112-116, Strawn 2005:217ss. e Battini 2009). Per Woods 2004:57 e 2009:188s. e n. 25 questi leoni servirebbero da metafora visuale del "roaring of the doors turning in their pivots".

[214] Sul sigillo di fig. 10a e le sue differenti interpretazioni si vedano Speleers 1943:76s., no. 861 ("un lion crachant un flot de sang"), Van Buren 1955:12 ("a lion [...] with widely open jaws from which streams of water pour forth"), Porada 1960:122s. ("the fire-spewing lion"), Boehmer 1965:83 e Taf. XLI, Abb. 484 (che lo considerava un *unicum*), con le osservazioni in Porada 1968:148, e Amiet 1980a:41 ("a lion vomiting flame"). I problematici aspetti del sigillo di fig. 10b sono discussi, con bibliografia, in Fischer 2002b e Kurmangaliev 2012.

[215] Per la relazione fra il leone a fauci aperte presso il dio del sole in sigilli del II millennio e la l. 14 dell'inno *Šulgi A*, dove il re di Ur dice di se stesso "sono il leone con la bocca spalancata (pirig̃ ka duḫ-a) di Utu", si veda Watanabe 2000:403 e 2002:107; anche Groneberg 2000:305s. e n. 158, e Polonsky 2002:695, n. 2014; cf. Wiggermann 1992a:185, "the lion-dragon is Adad's mount and called u_4 [...], 'weather-beast', and probably also u_4-ka-duḫ-ḫa / *ūmu na'iru*, 'weather-beast-with-opened-mouth / roaring weather-beast'"). Per i rari esempi dell'arte figurativa in cui, in Anatolia e a Karkemiš, il dio del sole è associato al leone si veda Herbordt 2011:621 e 623.

[216] Su Ūmu e Šamaš si vedano più oltre le nn. 339 e 341.

[217] Per i vari tiri del carro del dio della tempesta nell'arte figurativa si vedano in generale Schwemer 2001:124ss. e 196s., 2008b:138 e 2012, Wiggermann 1994:243s. e Seidl 2012:180.

[218] Diversamente, Kurmangaliev 2012:291s. e 294.

anche fattezze di altri animali, compreso il leone, per far riferimento a particolari aspetti del sole nei diversi momenti del suo percorso.

È un fatto che l'*Incantesimo a Utu A* distingua (ll. 91 e 100) due tiri del dio del sole, esplicitando non solo che entrambi si muovono (u_5), ma anche che essi fanno riferimento a due diverse regioni cosmiche, il "cielo (an)" ed il "mare (ab)", entrambe precisate tramite la loro "parte interna ($šag_4$)".[219] Il significato di questa dicotomia fra an-$šag_4$ e ab-$šag_4$ è essenziale per la comprensione del percorso dei due tiri e deve essere discusso, anche per motivare le traduzioni sopra adottate, cioè (l. 91) "il tiro aggiogato di quattro cavalli che percorre l'interno del cielo" e (l. 100) "il tiro aggiogato di quattro cavalli che percorre l'interno del mare".

Innanzitutto si deve osservare che con il termine an-$šag_4$ viene designata unitariamente quella parte di cielo dalla quale il sole sorge e nella quale tramonta. Questo è documentato da alcuni passi bilingui, nei quali ad an-$šag_4$ corrisponde l'accadico *qereb šamê*, dove compare il termine anatomico $šag_4$ / *qerbu(m)*, "parte interna; viscere". Da un lato, il dio "sorge (èd / *(w)aṣû(m)*, lett. "esce")" dall'an-$šag_4$ / *qereb šamê*, come riportano la l. 11' della *Preghiera bilingue a Šamaš* e l'*incipit* della preghiera della quarta 'casa' della serie *bīt rimki* ("Grande signore, quando tu sorgi dal puro interno del cielo").[220] Dall'altro, il sole "tramonta (ku_4 / *erēbu(m)*, lett. "entra")" nell'an-$šag_4$ / *qereb šamê*, come riporta l'*incipit* di un'altra preghiera a Šamaš della seconda metà del II millennio, da recitarsi appunto al tramonto.[221]

La connessione della "chiara luminosità (*zalag o *daddag / *nawāru(m)* e forme derivate)" con la parte di cielo detta *qereb šamê* è mostrata da vari testi, fra cui per esempio una comune formula di benedizione, che recita: "[26]che egli sia puro come il cielo (an-gin_7 ḫé-en-kug-ga / *kīma šamê lillil*), [27]pulito come la terra (ki-gin_7 ḫé-en-sikil-la / *kīma erṣetim libbib*), [28]chiaro come l'interno del cielo ($šag_4$-an-gin_7 ḫé-en-daddag-ga / *kīma qereb šamê limmir*)" (*Šurpu* 53:26-28).[222] Questo fatto è confermato dall'onomastica dei quattro cavalli del primo tiro del dio del sole, quello appunto qualificato da an-$šag_4$, poichè i loro nomi, come si vedrà, fanno riferimento alla luce solare diurna, dall'aurora fino al tramonto.

Ciò considerato, si può allora suggerire che an-$šag_4$ (o $šag_4$-an) / *qereb šamê* sia la denominazione unitaria delle due parti di cielo – "interne" e quindi non visibili – che sono poste immediatamente al di sotto della parte di cielo superiore, dove, ad

[219] Alster 1991:74 traduce "riding in the middle of the sky" (l. 91) e "riding in the midst of the sea" (l. 100). Nelle varie fonti il testo sumerico sillabico della l. 91 è: ⌜an?⌝-$šag_4$-ge_4 u_5-a (fonte A), an'(PA)-$šag_4$-ga-a [...] (fonte B), an-$šag_4$-ga-a-zu (fonte C+E) e an'(PA)-$šag_4$-ga-a ⌜x⌝-[...] (fonte Dfr.); quello della l. 100 è: ab-$šag_4$-ga u_5-a (fonte A), ⌜a?⌝-$šag_4$-ga-a-zu (fonte C+E) e ab-$šag_4$-ga ⌜u_5?⌝ (fonte F).

[220] Sul passo del *bīt rimki* si vedano Seux:1976:226, Heimpel 1986:130 e Steinkeller 2005:19 n. 19.

[221] Sul testo si veda Foster 2005:752s.; sul suo *incipit*, Heimpel 1986:130 e Steinkeller 2005:19 n. 19.

[222] Il passo è riportato in Horowitz 1998:239; per altri passi comparabili si vedano van Dijk 1973:115, *CAD* Q, p. 220 e Janowski 1989:63. La sequenza 'cielo – terra – interno del cielo' può confermare che fra la parte superiore del mondo (il cielo) e la parte inferiore (la terra, inferi inclusi) veniva individuata una zona liminale, particolarmente adatta all'epifania luminosa delle divinità, e del dio del sole in primo luogo.

est e ad ovest, di primo mattino e dopo il tramonto, si vede il chiarore della luce solare.[223]

Altre denominazioni di parti del cielo sono utilizzate più specificamente per designare il luogo del sorgere del sole (an-úr, úr-an-na / *išid šamê*, lett. "base del cielo", cioè "orizzonte (mattutino)")[224] e quello del suo tramontare (*utul šamê*). Nella l. 7 della *Preghiera del divinatore agli dèi della notte* paleobabilonese[225] gli dèi che durante il dì proteggono il mondo dei vivi, fra cui Šamaš, "sono tramontati (lett.: entrati) nel grembo del cielo (*erēbu ana utul šamê*)".[226] Come nel caso di $šag_4$ / *qerbu(m)* in an-$šag_4$ (o $šag_4$-an) / *qereb šamê*, l'espressione poetica *utul šamê* fa ricorso ad un termine anatomico, "grembo (úr / *utlu(m)*)". Il ritorno di Utu nel ventre di sua madre Ningal è mostrato anche dalle ll. 78-80 di *Gilgameš e Ḫuwawa A*, che, ambientate dopo il tramonto, recitano: "[78]la montagna (kur) è divenuta indistinta (sùḫ), un'ombra (ĝissu) gli si è posata sopra, [79]i raggi di sole (še-er-še-er) del vespro (an-usan) sono andati (via), [80]Utu (ormai) è andato a testa alta (saĝ íla) nel grembo (úr) di sua madre Ningal".[227]

Quanto al meno attestato ab-$šag_4$[228] / *qereb tâmti*,[229] si può ricordare un passo di un incantesimo neosumerico (L. 1036), che recita: "il Leone-Serpente, il Serpente-

[223] Su an-$šag_4$ si vedano Heimpel 1986:151 (per il quale "the heaven's interior" "is the invisible part of heaven below the earth. This concept implies the belief that the sun and other heavenly bodies remained at all times in heaven and did not pass into the realm of earth upon setting"), Steinkeller 2005:19s. e n. 19 (che elenca vari passi in cui traduce an-$šag_4$ come "interior sky", "nether sky", fra cui la l. 11' della *Preghiera bilingue a Šamaš*) e Woods 2009:223 ("'womb of heaven,' for Utu was born in the agrun, and so, in the Netherworld"). Si vedano inoltre Horowitz 1998:247-249 e 251, Ataç 2004:68 e n. 13 e 2007:304 (con confronto con la concezione egizia), e Shibata 2008:192 ("'the interior of heaven' [...], which is located in the underworld"). Un'ulteriore attestazione paleobabilonese di an-$šag_4$ in relazione agli effetti del sorgere di Utu sugli "animali selvatici (máš-an[.šeʾ])" e sull'"umanità brulicante (ùĝ šár)" si ha nell'*incipit* di un'iscrizione di Rīm-Sîn di Larsa (MS 2983), si veda George 2011:109s. (si noti l'uso di i-lim = *šalummatum* e di kár-kár = *napāḫum*). Per un'altra attestazione, nella disputa sumerica *Argento e rame*, si veda Peterson 2011:554 (CBS 6833+ II:5'), che intende ^{d}utu an-$šag_4$-ga zalag-ge-gin_7 come "shining like Utu in the midst of heaven" (si noti, nelle ll. 3' e 6', l'occorrenza di ní ḫuš, "terrore sconvolgente", e di su-lim, "spavento").

[224] Si vedano Horowitz 1998:234s., gli esempi in *CAD* I/J, pp. 236 e 240, Polonsky 2006:303 e Fincke 2009:544s. Si veda anche sopra la n. 93.

[225] Sul testo si vedano Dossin 1935, von Soden 1936, Mayer 1976:427, Seux 1976:475-477, Heimpel 1986:128, Hecker 1989:718s., Livingstone 1990a e 1990b, Reiner 1995:1 e 65ss., Horowitz 2000, Loretz 2003:39s., Foster 2005:207s., Steinkeller 2005:33s., Wilcke 2007, Fincke 2009, *passim*, Lämmerhirt 2010:316s. e 714-717, e Cooley 2011.

[226] Si vedano Heimpel 1986:130, Horowitz 1998:251 e 2000:196 e 198, Steinkeller 2005:33s., Fincke 2009:530 e 548s., e *CAD* U/W, p. 335 (cf. però Mayer 2012:101).

[227] Sul passo si vedano Edzard 1991:192s. e 1993a:38s. ("Die Berge haben sich verhüllt, Schatten ist über sie gefallen, Das Zwielicht der Dämmerung hat sich über sie gelegt. Utu geht (schon) erhobenen Hauptes zum Schoß seiner Mutter Ningal"), George 1999:153s. ("the mountain is dark, the shadows cast over it, all the sunbeams of eventide are gone, with head held high the Sun has gone to the bosom of Ningal, his mother") e *ETCSL* 1.8.1.5 ("the mountains are becoming indistinct as the shadows fall across them; the evening twilight lies over them. Proud Utu has already gone to the bosom of his mother Ningal").

[228] Su cui si vedano Sjöberg – Bergmann 1969:108, con bibliografia, e *PSD* A/2, pp. 152s.

[229] Su cui si vedano *CAD* Q, p. 219, e T, p. 156.

Furioso che vive nell'interno del mare (pirîĝ muš-ḫuš ab-šag$_4$-ga lu$_5$-ga)".[230] Inoltre, secondo la l. 12 della versione tarda dell'*Epica di Anzû* accadica il dio Ninurta uccide il mitico "Bisonte (*kusarikku*)" in una parte di mare denominata *qereb tâmti*.[231] Tali esempi mostrano la pericolosità di questo ambiente tramite la sua associazione con temibili animali o *Mischwesen*. Sul particolare rapporto fra Šamaš ed il mare sono significativi i passi citati sopra dell'*Inno a Šamaš* (ll. 37s., "[37][Šam]aš, i tuoi raggi sono discesi fin nell'Apsû, [38][i mostr]i del mare vedono la tua luce!") e della decima tavoletta dell'*Epica babilonese di Gilgameš* (ll. 79-84), che menziona le "Acque della Morte", che si trovano "in mezzo (*birâ*)" al mare infero e che, dice Šiduri, solo Šamaš può superare.[232] Inoltre, nel contesto infero delle ll. 167-173 dell'*Inno a Šamaš*, la l. 171 riporta che "i mostri (*laḫmū*) del mare (a-ab-ba = *tâmtu*) sono pieni di spavento (*ša malû puluḫta*)".[233] Questi passi sembrano dunque suggerire che ab-šag$_4$ / *qereb tâmti* sia una regione appartenente al periplo solare che è posta alla massima lontananza dalla luce diurna, una regione situata oltre l'alba ed oltre il tramonto, sostanzialmente infera e notturna e probabilmente identificabile con le profondità del mare aperto. Questo si accorda con l'onomastica dei quattro cavalli del secondo tiro, quello appunto qualificato da ab-šag$_4$, che, come si vedrà, include riferimenti ad animali marini spaventosi come quelli designati da muš-ḫuš, ušumgal e, forse, pirîĝ.

Si può infine ricordare che, come proposto sopra (§4.1), an-šag$_4$ e ab-šag$_4$ sono anche elementi costitutivi di alcuni nomi o epiteti di accoliti del dio del sole mesopotamico:

an-šag$_4$:

Anšagadiriga	"Quello-che-oltrepassa-l'interno-del-cielo", "palafreniere (šùš)" (*Inno bil. a Utu*, l. 11)
Anšagadula	"Quello-che-copre-l'interno-del-cielo", "messaggero (kíĝ-gi$_4$-a)" (*Inc. a Utu A*, l. 83, *An* = *Anum* III:160)
AnšagÍLana	"Quello-del-cielo-superiore-che-...-l'interno-del-cielo (?)", = "corriere veloce (lú-kas$_4$)" (?) (*KAV* 64 IV:12)

ab-šag$_4$:

AbšagÍLana	"Quello-del-cielo-superiore-che-...-l'interno-del-mare (?)", = "corriere veloce (lú-kas$_4$)" (?) (*KAV* 64 IV:13)
Gulabšaga	"...-(del)l'interno-del-mare", "ispettore (igi-du$_8$-du$_8$)" (*Inc. a Utu A*, l. 77, *An* = *Anum* III:152, igi-dugud), "acconciatore (gú-ḫaš-lá)", "(quello) dall'oc-

[230] Il testo è stato pubblicato in Lafont – Yildiz 1989:192s. Il passo, citato in Steinkeller 1984:6 ("the lion, the *mušḫuššu*-dragon which lives in the midst of the sea"), è stato ripreso anche in Wiggermann 1989:16 n. 5 e 1994:228, Lewis 1996:34, Beaulieu 1999:94 n. 21, Schwemer 2001:174, n. 1233, e Fischer 2002a:82 e n. 38, con ulteriore bibliografia. Su pirîĝ come "Leone-Serpente" si veda più oltre la n. 273.

[231] Si vedano *CAD* K, p. 584 ("in the midst of the sea"), e T, p. 156, Cooper 1978:148s., Schwemer 2001:174, n. 1233, Annus 2002:3 n. 8 e Foster 2005:562 e n. 3.

[232] Si veda George 2003:499ss. e 683 ("the crossing [del mare] is perilous, its way full of hazard, and in between (*birâ*) are the Waters of Death"), e cf. Horowitz 1998:103s. (che intende *birâ* come "everywhere").

[233] Si vedano Lambert 1960:137; Seux 1976:62; Horowitz – Paul 1995; Heimpel 1998b:138; Foster 2005:634; *CAD* P, p. 507; Kutter 2008:179.

chio multicolore (igi-gùn-gùn) / quello dal bel volto (*ša pānī banû*)" (*Inc. a Utu A*, l. 78, *An* = *Anum* III:151-151a), "giudice (di-kud)" (*Inc. a Utu A*, ll. 77-86)

Si ipotizza in conclusione che nelle ll. 91 e 100 dell'*Incantesimo a Utu A* i termini an-šag$_4$ e ab-šag$_4$ facciano riferimento rispettivamente al percorso diurno del tiro, individuato tramite le sue due estremità (le zone di cielo in corrispondenza del sorgere e del tramontare), ed al percorso notturno del tiro, individuato tramite la sua parte più pericolosa, l'attraversamento della massa d'acqua infera. Considerate le caratteristiche semantiche delle denominazioni dei cavalli dei due tiri, emerge che quelle del primo rimandano alla luminosità e che quelle del secondo alludono a caratteristiche spaventose.

Di fatto, le denominazioni potrebbero riferirsi a quattro cavalli soltanto. In altre parole, si avrebbe un unico tiro, i cui animali assumono nomi diversi a seconda dell'ambiente che percorrono.

Il dato di fondamentale importanza dell'*Incantesimo a Utu A* che è stato ora discusso, e cioè la menzione di due tiri aggiogati, ciascuno composto da quattro animali, di cui vengono elencati i nomi propri, è presente, pur non esplicitamente, anche negli altri testi sopra presi in esame.

È verosimile infatti che nella lista lessicale *KAV* 64 i due tiri occorrano in IV:19-29, dove i "[(nove(?)) cavalli (?)] del tiro aggiogato di Šamaš" formerebbero un elenco di denominazioni uguali o alternative alle otto denominazioni dell'*Incantesimo a Utu A*. In entrambi questi testi si possono distinguere i nomi di cavalli che terminano in -an-na dai nomi che non terminano in -an-na. I primi farebbero riferimento al tiro solare dell'"interno del cielo", i secondi a quello dell'"interno del mare".

La menzione dei due tiri è riconoscibile anche nelle *Preghiere al dio del sole* ittite (CTH 372 e 374). Qui per certo degli animali vengono menzionati tramite il numerale "quattro" (CTH 372 ll. 52 e 55 // CTH 374 l. [43']) senza ulteriori specificazioni,[234] mentre nell'*Incantesimo a Utu A* dapprima si elencano i nomi propri dei cavalli dei due tiri e solo successivamente (ll. 91 e 100) viene precisato quanti sono tramite il numero "4". L'uso del numerale / numero "quattro" / "4" per far riferimento ad un tiro di cavalli divini si ritrova in un passo dell'*Enūma eliš* (il *Mito babilonese della creazione*), "(Marduk) gli imbrigliò (al suo carro) i Quattro del tiro aggiogato (*erbēt* / 4 *naṣmadī*)" (IV:51), cui seguono immediatamente i nomi propri degli animali.[235]

Invece, l'endiadi "Paure" (*Naḫšaratteš*) e "Spaventi" (*Weritemaš*) (CTH 372 ll. 60-61 // CTH 374 ll. 45"-47") dovrebbe definire gli animali del tiro dell'"interno del mare", cioè i cavalli di tipo igi-...-Ø, dell'*Incantesimo a Utu A* e di *KAV* 64, e pertanto indicare il tiro notturno. Le *Preghiere al dio del sole* ittite (CTH 372 e 374) farebbero quindi ricorso ad espressioni semplificanti, riferentisi rispettivamente al numero

[234] L'uso di questo numerale trova confronti anche nel lessico ippologico anatolico. Sui termini ittiti *me(y)u-*, *miuwaniyant-* e *mawalli-* e su quelli luvii connessi si vedano *CHD* L-N, pp. 308s. e 211, Puhvel, *HED* 6, pp. 116ss. e 156, e Tischler, *HEG* II/5-6, pp. 177ss.; inoltre, Kammenhuber 1961:153 e *passim*, e van den Hout 2004:486, con ulteriori rimandi.

[235] Si veda Foster 2005:458.

degli animali ed alle reazioni provocate da bestie dall'aspetto terrificante.

Il confronto delle ll. 52-68 della *Preghiera di un mortale al dio del sole* (CTH 372) con le ll. 73-104 dell'*Incantesimo a Utu A*, dove sono menzionati i due tiri, ben si inquadra all'interno della constatazione che, più in generale, queste due composizioni mostrano somiglianze strutturali e condividono aspetti fondamentali.[236] Del resto, che l'*Incantesimo a Utu A* fosse noto a Ḫattuša è confermato dal ritrovamento del già menzionato frammento bilingue KUB 4.11.

Alla luce di tali considerazioni, ci si chiede se possa trovare una spiegazione nell'ambito di questa concezione mesopotamica relativa ai due tiri solari anche il problematico riferimento alla provenienza del sole dal mare nel passo della *Preghiera di Muwatalli all'assemblea degli dèi* (CTH 381) che recita: "tu sorgi (*šarā=kan uwaši*), Dio-del-Sole-del-Cielo, dal mare (*arunaz*), e prendi il tuo posto nel cielo (*nepiši tiyaši*)".[237] L'invocazione al "Dio-del-Sole-del-Cielo" quale supremo giudice, di cui questo passo fa parte, condivide infatti anche ulteriori motivi di origine mesopotamica con le *Preghiere al dio del sole* (CTH 372 e 374).[238]

È verosimile che la concezione mitica del tiro del dio del sole e del suo percorso sia soggiacente nelle parti rituali dei testi che presentano il motivo del foraggiamento degli animali. Tale motivo si trova non solo all'inizio dei rituali della *Preghiera bilingue a Šamaš* e dell'*Incantesimo bilingue a Šamaš* (CTH 794),[239] ma anche nelle *Preghiere al dio del sole* (CTH 372 e 374), dove i "Quattro" sono menzionati dall'orante quando egli fa riferimento ai preparativi effettuati per il loro foraggiamento (CTH 372 ll. 52-55 // CTH 374 l. 43'). Si può anche osservare che nei due testi bilingui non vengono riportati né il numero né i nomi dei cavalli.[240]

---

[236] Si veda la trattazione in Alaura 2011. Si confronti quanto osservato a proposito dell'*Incantesimo a Utu A* in Geller 1995:102 ("Sumerian incantations [...] always have a definite purpose and design. In contrast to hymns to gods, prayers, or rituals, incantations are intended to help a *human* victim with a problem caused by *supernatural* forces, such as demons, ghosts, or witchcraft, with an invocation to a specific god or gods for help") con quel che Singer 2002a:2 ha scritto in generale a proposito delle preghiere ittite ("one of the difficult tasks in devising a volume dedicated to Hittite prayers is defining the parameters of this genre with regard to neighboring ones, such as hymns, conjuration rituals, oracular inquiries, etc. The Hittites (as most traditional cultures for that matter) followed a 'holistic' approach in their dealings with the divine worlds in a difficult situation. They investigated its causes through oracular inquiries, invoked the gods by various evocation rituals, pleaded their case in prayers, conciliated the offended god(s) through hymns of praise and expiatory sacrifices, and vowed them presents. All these and other actions formed part of a one integral procedure attempting to regain the gods' good will and support").

[237] KUB 6.45+ III:13-15, su cui si veda Singer 1996:20, 39, 64 e 180s., con bibliografia, e 2002a:15 e 91. Si vedano anche Janowski 1989:102 e nn. 481s., Watkins 2007:309, e García Ramón 2011: 86 ss.

[238] Si veda sopra la n. 106.

[239] Il foraggiamento degli animali delle *Preghiere al dio del sole* (CTH 372 e 374) è stato confrontato con quello dell'*Incantesimo bilingue a Šamaš* (CTH 794) da Haas 1994a:142, n. 207, e 2006:248, Wilhelm 1994:66 e Singer 2002b:311s.

[240] Ciò potrebbe dipendere dalla tipologia di questi testi. Infatti, fra le composizioni del II millennio qui prese in esame, solo questi due testi sono connessi allo *Šamaš-Zyklus* della posteriore serie *bīt rimki*. Per la relazione della *Preghiera bilingue a Šamaš* e dell'*Incantesimo bilingue a Šamaš* (CTH 794) con il *bīt rimki* si vedano Krebernik 2001:238s. e n. 5, e Cooper 1971:9s. e n. 42. Per lo *Šamaš-Zyklus* del *bīt rimki* si veda sopra la n. 76.

La compresenza, in queste preghiere ittite, di singoli aspetti della tradizione mesopotamica relativa al carro del dio del sole – i due tiri con gli accoliti ed il foraggiamento rituale degli animali – e di altri motivi di origine mesopotamica, che compaiono sia nella parte innica iniziale[241] che nell'implorazione finale,[242] mostra una conoscenza di quella tradizione ancora più profonda di quanto finora riconosciuto, e tale da consentire una rielaborazione del motivo recepito. Del resto, è già stato osservato che la storia redazionale delle *Preghiere al dio del sole* (CTH 372-374) è molto complessa e che esse, parte di un curriculum scribale avanzato, "must be investigated within the framework of a general study on phenomena of intertextuality in Hittite prayers".[243]

Verrà ora trattata l'onomastica del primo e del secondo tiro del dio del sole. Si vedrà che i cavalli hanno nomi propri che sono determinati da tratti fisici e comportamentali o che includono nomi di animali di altro tipo, in particolare felini, rapaci e rettili. Ciò risulta significativo all'interno del motivo in esame e di notevole interesse dal punto di vista comparativo.[244] Al motivo del foraggiamento e della bardatura dei cavalli sarà poi dedicata una discussione a sè stante.

5.1. Gli animali del primo tiro

Nei testi mesopotamici il primo tiro, quello dell'"interno del cielo (an-šag$_4$)", è riconoscibile con chiarezza nell'*Incantesimo a Utu A* (ll. 89-91) e di conseguenza anche nell'*Incantesimo a Utu B* (ll. 32-33) e nell'*Inno bilingue a Utu* (BM 78614, r. II':1-7). Esso occorre anche in *KAV* 64 IV:19-23.

---

[241] Si veda sopra la n. 106.

[242] Per l'influenza di testi mesopotamici su questa parte del testo si vedano in particolare Lambert 1974:271 e 298, Güterbock 1974, Schwemer 2011:1, con ulteriore bibliografia, e Metcalf 2011:173ss.

[243] Schwemer 2011:1. Sulla ricezione dei testi letterari mesopotamici a Ḫattuša, ed in particolare su CTH 373, si vedano Beckman 1983:101 e 102, Klinger 2005:107 e Wilhelm 2010. Per la rielaborazione si veda l'inquadramento in Singer 2002b:312s. Per Güterbock 1997 [1964]:101 "dieser Text zerfällt in zwei Teile, deren erster ein an den männlichen Sonnengott Ištanu gerichteter Hymnus ist, während der zweite ein Gebet an den persönlichen Gott des Beters ist. Beide Teile verwenden viele Motive aus babylonischen Šamaš-Hymnen und -Gebeten, besonders der erste; diese Motive sind aber frei verwendet und mit anderen, unbabylonischen gemischt". Per Popko 1995:104 "the prayer of Kantuzzili confirms the fact that in the time under discussion the Hittites were already acquainted with Babylonian hymns and prayers and made creative use of this knowledge in their own compositions". Per Archi 2007a:185 e n. 2 "the hymn for the Sun-god KUB 31.127+ (CTH 372) is [...] a free composition by a Hittite scribe who had access to an Old Babylonian(?) hymn to Šamaš ([...] unknown to us today). Parts of this hymn were also used in some prayers to Hittite gods".

[244] Secondo Toynbee 1948:26-30 nel mondo greco-romano i cavalli ricevevano nomi determinati sia da caratteristiche fisiche (colore, avvenenza, agilità, forza, respirazione, sguardo, appetito) e psicologiche sia da vari altri fattori, in quanto esistono nomi che rimandano a vittorie nelle corse, nomi scherzosi e nomi derivati da nomi di dèi ed eroi, di luoghi, di professioni ed anche da nomi di altri animali, fra cui felini ed uccelli ("*Leo*, *Tigris* (?), *Pardus*, *Lupus*, *Bubalus* (Gazelle), *Capria* (Roe), *Capriolus* (Roebuck), and *Catta* (Puss) [...] *Passer* (Sparrow), *Aquila*, *Acceptor* (Hawk), *Palumbus* (Dove), *Perdix* (Partridge), *Purpurio* (Coot), and *Phoenix*").

Circa la posizione relativa dei cavalli nel tiro, i testi ora citati elencano i quattro nomi propri degli animali in tre sequenze differenti. Quella dell'*Inno bilingue a Utu* appare motivata dalla posizione degli animali alle redini ed al giogo, con specificazione di destra e sinistra. Queste sequenze sono:

Inc. a Utu A e *B*	*Inno bilingue a Utu*	*KAV* 64 IV
Udnirĝalana	Udḫeĝalana, "redine destra"	Udmenana
Udḫušgalana	Udḫušgalana, "redine sinistra"	Udgirizalana
Udsumurgalana	Udsumurgalana, "giogo destro"	Udsaĝkalana (var. Udsaĝzigana)
Udḫeĝalana	Udnirĝalana, "giogo sinistro"	Udḫeĝalana

Sebbene *KAV* 64 abbia cinque denominazioni inizianti con ud-, si può supporre che Udsaĝkalana sia una variante di Udsaĝzigana[245] e che pertanto anche la sequenza di questa lista lessicale faccia riferimento a quattro cavalli soltanto. I loro nomi propri sarebbero stati tratti da composizioni letterarie fra loro analoghe, ma non identiche, formando un elenco finalizzato a repertoriare nel modo più completo possibile l'onomastica del tiro del dio del sole. Lo scriba di Aššur che ha redatto *KAV* 64 probabilmente aveva a che fare con tavolette babilonesi che contenevano testi di tradizione culturale non assira.

Un altro aspetto che riguarda le sequenze concerne la comprensione dei criteri che le hanno informate. Sembra di poter constatare che, di volta in volta, siano stati adottati o un criterio spaziale (*Incantesimo a Utu A* e *B*, *Inno bilingue a Utu*) o un criterio temporale (*KAV* 64). Infatti, nell'*Inno bilingue a Utu* i cavalli sono enumerati secondo la loro disposizione nello spazio, con la sequenza 'redine (destra e sinistra) – giogo (destro e sinistro)'. Si può suggerire che, pur senza indicazione del posizionamento relativo dei quattro animali, anche nell'*Incantesimo a Utu A* sia stato seguito un criterio spaziale, elencando però dapprima i cavalli della parte sinistra del tiro, procedendo dall'interno verso l'esterno (giogo sinistro – redine sinistra), e poi specularmente affrontando allo stesso modo la parte destra del tiro, procedendo nuovamente dall'interno verso l'esterno (giogo destro – redine destra). Questa ricostruzione prevede l'assetto del tiro dei quattro cavalli su un'unica linea. Nel Vicino Oriente esiste in effetti una tradizione figurativa di carri tirati da quattro cavalli nei quali gli animali sono così disposti.[246] L'attenzio-

[245] Una conferma che i due nomi ^{d}ud-saĝ-kal-an-na e ^{d}ud-saĝ-zìg-an-na siano varianti onomastiche del nome di un unico animale si ha dal confronto con la l. 7 dell'*Incantesimo a Utu A*, sopra discussa nella n. 84. *KAV* 64 conserva infatti le nozioni lì espresse dall'endiadi saĝ-íla máš-saĝ, qualificazioni che fanno rispettivamente riferimento alla somma onorabilità e alla somma leadership, ma con sequenza inversa. In effetti, ricorrendo a saĝ-kal e a saĝ-zìg, *KAV* 64 ha un sinonimo di máš-saĝ (come mostra il comune equivalente accadico *ašarēdu(m)*) che è anteposto ad un sinonimo di saĝ-íla (come mostra il comune equivalente accadico *šaqû ša rēši*). Su queste equivalenze sumerico-accadiche si vedano i dizionari accadici e *ePSD*. In particolare, su saĝ-íla si veda Polonsky 2002:891-893 e su saĝ-kal Wiggermann 2007a:104s. Per Utu e saĝ-kal si veda il nome di persona paleobabilonese ^{d}Utu-saĝ-kal (Samsu-ilūna 1), citato in Charpin 1986:400.

[246] Essa comprende manufatti databili dagli inizi del III millennio agli inizi del II millennio, come il vaso dipinto di Ḫafāǧi (Bollweg 1999:185s.), il modellino di carro di Tell Aqrab (Bollweg 1999:192s.), lo *Stendardo di Ur*, la *Stele degli Avvoltoi* e vari esempi nella glittica (fra cui Oates 2003:115 e Salonen 1951:195 e Taf. VII.3).

ne prestata alla disposizione degli animali nello spazio ed al loro posizionamento alle redini ed al giogo può essere confrontata con quanto è noto dalla successiva tradizione classica, che distingue i cavalli *funales*, in posizione laterale, da quelli *iugales*, *iugarii* o *introiugi* in posizione centrale.[247] È pertanto possibile che il posizionamento, su un'unica linea, dei quattro animali del tiro del dio del sole vicino-orientale prevedesse i cavalli al giogo in posizione interna e quelli alle redini in posizione esterna. Diversamente, in base all'analisi del significato dei nomi dei cavalli che viene proposta qui di seguito sembra di poter constatare che la sequenza di *KAV* 64 sia informata ad un criterio temporale e non spaziale. Essa farebbe riferimento alla sequenza 'aurora – sorgere e mattino – mezzogiorno – pomeriggio e sera' sopra individuata nelle ll. 2 e 6-8 dell'inno iniziale dell'*Incantesimo a Utu A*.

Tutti i nomi – sumerici sul piano della notazione – dei quattro animali del primo tiro comportano l'elemento iniziale ud-, verosimilmente = *ūmu(m)* I, "luce diurna",[248] e l'elemento finale -an, "cielo". Circa gli elementi onomastici intermedi, che in questi nomi distinguono le quattro bestie, valgano le seguenti osservazioni:

[247] Si confrontino le osservazioni in Starke 1995:73.

[248] L'interpretazione di ud- come "luce" è quella corrente in bibliografia. Il sumerico ud corrisponde ai sostantivi accadici *ūmu(m)* I, "giorno; luce diurna; tempo", *šamšu(m)*, "sole", e *ūmu(m)* II, "tempesta, demone del tempo (weather-beast); un leone mitologico" (su *ūmu(m)* II – termine cólto, usato per lo più in testi letterari – si vedano, oltre ai dizionari, Wiggermann 1992a:169-172, che rimarcava che la "neutral translation 'weather-beast' rather than 'storm-beast' [di ud(-gal)] is based on the observation that good ud exist [...] beside evil ud; the ud-beeings are apparently neutral", e Goodnick Westenholz 1996:195 e n. 53). Se gli animali del tiro del dio del sole sono anše e non pirîĝ, non vi è motivo cogente per intendere ud- nei loro nomi propri come rimando ad una creatura leonina mitologica. Piuttosto, ud- dovrebbe far riferimento al nesso che lega il moto del sole, e il conseguente mutare della sua luminosità, allo scorrere del tempo: le due accezioni di *ūmu(m)*, "day" e "weather", corrispondono a quelle del lat. *tempus* (discutendo il sumerico ud, per Cavigneaux – Al-Rawi 2000:37, n. 73 "'jour' [est] conçu comme une sorte de phénomène atmosphérique (avec une ambiguïté comparable à celle inhérente au français *temps*)" e "le temps est conçu comme mouvant, venant à la rencontre de l'homme, qui suppute avec espoir ou angoisse ce qu'il y a 'derrière' ce 'jour' gris ou lumineux"). In considerazione della compartecipazione del dio del sole e del dio della tempesta al momento del sorgere del sole, non è escluso che vi sia una voluta ambiguità nella scelta di un termine che ha entrambe le accezioni, cronografica e atmosferica. Circa l'interpretazione dell'elemento ud- nei nomi dei quattro cavalli del primo tiro del dio del sole un'alternativa a "luce diurna" potrebbe essere "sole", anche considerato che Utu e Šamaš o *šamšu(m)* in prima posizione sono ben attestati nei nomi di persona sumerici ed accadici. Nell'*Incantesimo a Utu A* un indizio in tal senso può essere la corrispondenza formale fra le ll. 6 e 89, dove si hanno rispettivamente ^{d}utu nir-ĝál dingir-e-ne (lode nell'inno) e ud-nir-ĝál-an-na (nome dell'animale del tiro). L'identica e certo non casuale sequenza dei segni UD – NIR – ĜÁL – AN potrebbe suggerire il significato "sole" per ud-, anche considerato che i nomi dei cavalli del primo tiro in *KAV* 64 iniziano con il determinativo divino (ed in tal caso, per il nome dell'animale si confronti un nome di persona assiro con nome divino in prima posizione quale Aššur-etel-ilāni). Si veda però più oltre, n. 256, il contesto di ud = *ūmu(m)* I nell'*incipit* del *Lugale*, e si confrontino le grafie accadiche dei nomi dei cavalli nell'*Inno bilingue a Utu*.

[a] Udmenana[249] / Udḫušgalana:[250] il primo dei due nomi qualifica la "luce diurna del cielo" come una "corona" (men = *agû(m)*),[251] ed il riferimento implicato da questo termine, ben attestato in relazione al dio del sole, è al primo chiarore rosseggiante che appare in cielo all'aurora; questo è confermato dal grande rossore cui fa riferimento il secondo nome (ḫuš = *ruššû(m)*);[252]

[b] Udgirizalana[253] / Udnirĝalana:[254] il primo dei due nomi qualifica la "luce diurna del cielo" come fonte di "tripudio" (giri$_{17}$-zal = *tašīltu(m)*), e nelle composizioni letterarie dedicate al dio del sole la gioia è un *topos* ben attestato in relazione al momento del sorgere dell'astro;[255] anche una complessa nozione come quella di nir-ĝál (uno dei cui significati

---

[249] In *An = Anum* III:53 lo stesso nome divino si riferisce ad uno degli otto servitori di tipo gud-balaĝ del dio della luna Nanna / Su'en (si vedano Litke 1998 [1958]:123 e Krebernik 1995:366, e si confronti qui sotto la n. 253). Si noti inoltre che, fin dalla metà del III millennio, anche l'onomastica sumerica dei quattro venti include nomi che iniziano con ud-men-, si vedano le liste lessicali 'Officials', ll. 28-31 (*SF* 59 r. II:1-13 e *MEE* 3 50 r. II:11-14, ud-men-šu-du$_7$, ud-men-nu-šu-du$_7$, ud-men-agrun-ta-èd, ud-men-šag$_4$-ta-èd) e Erimḫuš II:70-73 (ud-men-šu-du$_7$, ud-men-nu-šu-du$_7$, ud-men-ki-ta-èd, u[d-men-n]u-ki-ta-èd, *MSL* XVII, p. 30), "crowned day-demon" per Wiggermann 2007b:128 e n. 20, che fa riferimento anche ai termini semitici in *Malku šarru* III:187-190 (*šaparziqqu*, *ziqziqqu*, *anqullu*, *imḫullu*, Hrůša 2010:88s.). Ancora, secondo Krebernik 2011a:606, nella *Große Götterliste aus Fāra SF* 1 i teonimi "AN.MEN$_x$(GÁxEN), AN.BAR.MEN$_x$ könnten sich ebenfalls auf dem S[onnengott] oder seinen Kreis beziehen".

[250] Questo nome è stato inteso "Furious, terrible, Storm of heaven" in Castellino 1969:42, "Great Horror of Heaven" in Alster 1991:74, "the terrifying great light of heaven" in Wasserman 1997:262 e "Großer wütender Sturmwind des Himmels" in Krebernik 2011a:603. I dizionari accadici non riconducono questa attestazione al prestito sumerico *uḫušgallu* < u$_4$-ḫuš-gal, noto in testi tardi ("schrecklicher Sturm" per *AHw*, p. 1405, "terrible storm" per *CDA*², p. 419, "fearsome storm" per *CAD* U/W, p. 50s.).

[251] Si vedano *AHw*, p. 17, e *CAD* A/1, p. 155.

[252] Il termine ḫuš designa sia una particolare gradazione del colore "rosso" (quando corrisponde a *ḫuššû(m)*, *ruššû(m)*, probabilmente un prestito) sia chi è "furioso" (quando corrisponde all'accadico *ezzu(m)*, dal semitico **ʿzz*, "esser forte, possente"). Si vedano Sjöberg – Bergman 1969:100s., "u$_4$-ḫuš means, originally, 'red light' (ḫuš = *ḫuššû*, 'red' [...] a-ga-ḫuš-a [var. aga-] = *a-gu ḫu-šú-u*, var. *a-gu-u ru-uš-šu-u* [...] 'glossy (shining) red crown' as an epithet of Šamaš)", Asher-Greve 1995-1996:187, Watanabe 2002:48 ("the colour of brick") e Jaques 2006:96s. e 526s., e cf. Abusch 2002:126.

[253] Il teonimo è letto "^{d}U$_4$-kir$_{13}$(KA)-zal-an-na" in Krebernik 2011a:603. In *An = Anum* III:54 lo stesso nome divino si riferisce ad uno degli otto servitori di tipo gud-balaĝ del dio della luna Nanna / Su'en (si vedano Litke 1998 [1958]:123 e Krebernik 1995:366, e si confronti qui sopra la n. 249).

[254] Questo nome è stato inteso "The Storm, hero of heaven" in Castellino 1969:42, "Noble Light of Heaven" in Alster 1991:74, "the noble light of heaven" in Wasserman 1997:262 e "Heldenhafter Sturmwind des Himmels" in Krebernik 2011a:603. Si noti che esso è scritto [ud-n]ir-ĝál-an-na nell'*Incantesimo a Utu B* e ud-nir-gal-an-na nell'*Inno bilingue a Utu*. Quest'ultima grafia è meno affidabile, dato fra l'altro che questo testo ha ud-ḫé-gal-an-na per il sicuro ud-ḫé-ĝál-an-na come nome del quarto animale del primo tiro.

[255] Si vedano per esempio le ll. 7s. dell'*Inno a Šamaš*: "^{7}dèi e dèi degli inferi gioiscono quando tu appari, ^{8}tutti gli dèi-Igigi gioiscono in te" (Foster 2005:628). All'inizio dell'*Inno arcaico a Šamaš di Sippar* – e dunque probabilmente al momento del sorgere del sole – Šamaš è il "dio della gioia", *ì-lú rí-sa-dím*, *'ilu rīšātim* nella versione eblaita, *ARET* V r.I:6-7 / dingir ⌜an⌝-[x$^{?}$]-⌜x⌝ nella versione da Abu Salabikh, *IAS* 326+342 r.I:9, si vedano Lambert 1989:6 ("god of rejoicing"), Krebernik 1992:81 e 135 ("(who is) god of rejoicing", *rīšātim*, "exultations"), Foster 2005:50 e n. 1 ("god of joyful occasions [perhaps a reference to battles, though Shamash was associated with joyful celebration]", con rimando alla l. 156 dell'*Inno a Šamaš*, "on the twentieth of the month you rejoice with mirth and joy"), e Wu 2007:79 ("the god of joy"). Come riportato dalla l. 105 dell'*Iscrizione di fondazione*, il nome del tempio

contestuali, adatto a cavalli, può essere "fierezza") ben si adatta a questo cruciale momento ed al mattino che lo segue;[256]

[c] Udsaĝkalana, Udsaĝzigana / Udsumurgalana:[257] il primo di questi nomi qualifica la "luce diurna del cielo" come "la più eminente" di tutte (saĝ-kal = *ašarēdu(m)*, *ašarēdūtu(m)*), mentre la sua variante ricorre all'immagine dell'alzare la testa (saĝ-zìg, sinonimo di saĝ-íla, = *rēšam našû, nīš rēši, rēšam šuqqû*), che indica la massima eminenza ed onorabilità; ciò descrive il sole che splende al suo culmine nel mezzogiorno, superando in luminosità ogni altro astro, un'interpretazione confermata dal terzo nome, che, facendo riferimento alla nozione di grande e crescente intensità (sumur = *šumru*), connota il cavallo dal punto di vista sia della luminosità che del temperamento;[258]

---

di Šamaš costruito a Mari paleobabilonese dal re Ya'dun-līm dopo il suo viaggio fino al Mediterraneo è Egirizalanki (*e-gi-ir-za-la-an-ki*), "Tempio-Tripudio-del-Cielo-e-degli-Inferi" (Frayne 1990:607, "House – rejoicing of heaven and earth"; George 1993:95, "House of Joy of Heaven and Underworld"; Jaques 2006:543, "Maison: magnificience du ciel et de la terre"). Sulle attestazioni di giri$_{17}$-zal di recente si veda Jaques 2006:259-263 e 542-544, con bibliografia. Sul *topos* del giubilo umano e divino all'apparire mattutino di Šamaš si veda Janowski 1989:39 n. 97, con bibliografia, e 76. La traduzione contestuale "tripudio" ci è stata gentilmente suggerita da Stefano Seminara.

[256] Su nir-ĝál ("'pride, self-confidence' [...] one of the essential attributes of a hero" per Civil 1972:386s., seguito da Alster 1974a:180) si vedano di recente Seminara 2004 e Michalowski 2011:411, per il quale le sfumature di significato di nir-ĝál e nam-nir-ĝál "range from 'trust' to 'authority'". Il sostantivo accadico *etellu(m)*, equivalente di nir-ĝál, indica chi ha comando supremo derivante dalla sua propria autorità. Per l'associazione con la gioia si veda il passo dell'*Inno a Nergal con preghiera per Šu-ilišu* discusso in Polonsy 2002:438s. e in Seminara 2004:19, n. 100 ("possa Šu-ilišu portare il *NIR* per te (= Nergal) e (con ciò) procurarti gioia (ḫúl)! (Šu-ilišu) possa essere fatto(?) pastore, il suo nome possa essere glorificato tra le genti (var.: nel paese) come (quello di) Utu!"). Per l'associazione con la luce si veda la caratterizzazione del dio Ninurta nell'*incipit* del *Lugale* (lugal ud me-lem$_4$-bi nir-ĝál // *šarru ūmu melammušu etellum*), "le Roi, la lumière dont la splendeur est majestueuse" per van Dijk 1983:51, "sovrano, luce il cui *MELAM* è dotato di *NIR*" per Seminara 2004:4 e n. 21 (diversamente, ud è tradotto "storm" per esempio in *CAD* M/2, p. 10, in Jacobsen 1987:235 ed in *ETCSL* 1.6.2, o è repertoriato sotto *ūmu* 2, "storm (a mythical being or demon)", in *CAD* U/W, p. 154). Si noti che nel *Lugale* Ninurta è subito dopo qualificato come saĝ-kal, "il più eminente" (l. 2), dunque tramite l'elemento che compare nel nome del cavallo del primo tiro del dio del sole cronograficamente successivo a quello qui in esame.

[257] Questo nome è stato inteso "Terrible Light of Heaven" in Alster 1991:74, "the dreadful great light of heaven" in Wasserman 1997:262 e "Großer grimmiger Sturmwind des Himmels" in Krebernik 2011a:603.

[258] È verosimile che sumur sia un prestito dall'accadico *šumru*, "furia" (per Jaques 2006:87 e 576 qui a sumur corrisponde "le sens *ezēzu*"; in Civil 2007:31 sumur, "angry", è confrontato con l'accadico *ezzu(m)*). Forme del verbo accadico *šamāru(m)* I, "aumentare in intensità, diventare impetuoso, imperversare, infuriare" (da cui *šitmuru*, "mostrare temperamento, infuriare", e *šušmuru*, anche "far andare al galoppo"), sono ben attestate in relazione a cavalli e muli. Infatti, stando a testi tardi, per il loro temperamento impetuoso i cavalli hanno bisogno di molto spazio nei cortili (*CAD* Š/1, p. 296), possono rompere le redini (*ibid.*) e sono assimilabili in foga all'aquila leontocefala Anzû (*CAD* Š/1, p. 331, e si veda sotto la n. 270); anche i muli anelano a galoppare, stando alla l. 63 dell'incantesimo della quinta 'casa' della serie *bīt rimki*, su cui si veda più oltre (§ 5.3). In testi accadici della seconda metà del II millennio forme di *šamāru(m)* I occorrono in relazione sia al dio del sole sia alla sua luce (in esatto parallelo al nome Udsumurgalana del cavallo solare dell'*Incantesimo a Utu A*), si veda la l. 150 dell'*Inno a Šamaš*, "tu (Šamaš) garantisci a quelli che ti cercano la tua forte, intensa luce (*ezzu šamru nūrka*)" (Foster 2005:633).

[d] Udḫeĝalana:[259] il nome qualifica la "luce diurna del cielo" tramite la nozione di "abbondanza (ḫé-gál = *ḫengallu(m)*)", adatta per descrivere la persistenza della luce e del calore durante il pomeriggio e fino a sera.

Riassumendo, questi dati relativi ai cavalli del primo tiro aggiogato del dio del sole nelle varie fonti possono essere così schematizzati:

[a] cavallo dell'aurora (alla redine sinistra del tiro nell'*Inno bilingue a Utu*):

"Luce(-che-è)-corona(-aurorale)-del-cielo"	Udmenana (*KAV* 64, primo nella sequenza)
"Luce(-che-è)-grande-rossore-del-cielo"	Udḫušgalana (*Inc. a Utu A*, secondo nella sequenza; *Inc. a Utu B*, secondo nella sequenza; *Inno bil. a Utu*, secondo nella sequenza)

cf. l'*incipit* dell'inno dell'*Incantesimo a Utu A*, l. 2: il bagliore aurorale appare all'orizzonte (dopo il rischiararsi, all'alba, del cielo notturno color lapislazuli, l. 1);

[b] cavallo del sorgere e del mattino (al giogo sinistro del tiro nell'*Inno bilingue a Utu*):

"Luce(-che-è)-tripudio-del-cielo"	Udgirizalana (*KAV* 64, secondo nella sequenza)
"Luce(-che-è)-fierezza-del-cielo"	Udnirĝalana (*Inc. a Utu A*, primo nella sequenza; *Inc. a Utu B*, primo nella sequenza; *Inno bil. a Utu*, quarto nella sequenza)

cf. l'*incipit* dell'inno dell'*Incantesimo a Utu A*, l. 6: il sole è il dio più fieramente autorevole;

[c] cavallo del mezzogiorno (al giogo destro del tiro nell'*Inno bilingue a Utu*):

"Luce(-che-è)-la-più-eminente-del-cielo"	Udsaĝkalana (*KAV* 64, terzo nella sequenza)
"Luce(-che-è)-la-più-onorata-del-cielo"	Udsaĝzigana (var. in *KAV* 64, quarto nella sequenza)
"Luce(-che-è)-grande-furia-del-cielo"	Udsumurgalana (*Inc. a Utu A*, terzo nella sequenza; *Inc. a Utu B*, terzo nella sequenza; *Inno bil. a Utu*, terzo nella sequenza)

cf. l'*incipit* dell'inno dell'*Incantesimo a Utu A*, l. 7: il sole alza la testa, segno di massima onorabilità, ed è primo in rango;

[d] cavallo del pomeriggio e della sera (alla redine destra del tiro nell'*Inno bilingue a Utu*):

"Luce(-che-è)-abbondanza-del-cielo"	Udḫeĝalana (*KAV* 64, quinto nella sequenza; *Inc. a Utu A*, quarto nella sequenza; *Inc. a Utu B*, quarto nella sequenza; *Inno bil. a Utu*, primo nella sequenza)

[259] Questo nome è stato inteso "The Storm abundance of heaven" in Castellino 1969:42, "Abundant Light of Heaven" in Alster 1991:74, "the abundant light of heaven" in Wasserman 1997:262 e "Reichlicher Sturmwind des Himmels" in Krebernik 2011a:603.

cf. l'*incipit* dell'inno dell'*Incantesimo a Utu A*, l. 8: i raggi del sole splendono sfolgoranti su cielo e terra.

I nomi in ud-...-an-na dei cavalli del primo tiro dovrebbero implicare animali dai manti chiari. L'importanza del colore del manto dei cavalli è in generale un fatto ben noto nel Vicino Oriente preclassico.[260] Lo speciale pregio dei cavalli chiari, e soprattutto di quelli bianchi, è documentato già nei testi paleobabilonesi e prosegue in quelli neoassiri, neobabilonesi e di età persiana, nel Nuovo Testamento e nelle fonti classiche.[261] In particolare, come si è già visto, i testi amministrativi neobabilonesi riportano che i cavalli del dio del sole di Sippar dovevano essere bianchi.[262]

È interessante osservare che la connotazione dei quattro cavalli del dio del sole attraverso tratti cronografici relativi a luce e colore e tratti temperamentali è attestata anche nelle fonti classiche e tardoantiche, dove si constata la presenza di più tradizioni, documentate in Ovidio, Igino e Fulgenzio.[263]

---

[260] Si vedano Albenda 1999 e 2004:327s., Weszeli 2004:470, con bibliografia, 475, 477s. e *passim*, van den Hout 2004:484, Loretz 2011:144s. e Stol 2011:373, con bibliografia. Tale importanza continua nel mondo classico, si vedano, fra altri, Toynbee 1948:25s. e Hijmans 2009:74s. e n. 17, con bibliografia. Sui colori chiari e scuri dei manti dei cavalli indoiranici connessi con il sole, associati all'alternanza di giorno e notte, si veda Skjaervø 2008:297, con bibliografia. Sull'importanza del colore del mantello del cavallo nelle fiabe si veda Propp 1985 [1946]:279ss.

[261] Per i cavalli bianchi nelle fonti cuneiformi si vedano Weidner 1952, *CAD* S, pp. 330b e 332s., e P, pp. 331s., Pongratz-Leisten 1994:194, Luukko 2007 e Stol 2011:370, con bibliografia. Riferimento esplicito al pregio di questi animali si ha per esempio, a Mari, nella fine della lettera di Yaqqim-Addu al re Zimrī-līm *ARM* XIV 40 (per cui si vedano Postgate 1986:198 n. 14, e Durand 1997:533s.), dove lo speditore afferma che "il cavallo (*sisûm*) bianco e la giumenta (*atānum*) bianca convengono al mio Signore", e nell'inizio della lettera *ARM* X 147 (per cui si veda Durand 2000:290s.), nella quale Zimrī-līm scrive a sua madre Addu-dūrī: "sento continuamente parlare dei cavalli (*sisûm*) bianchi che provengono da Qaṭna, (e che) sono di (così) buona qualità. Bene, il giorno in cui questa tavoletta ti sarà recapitata, nella corte dell'Edificio dipinto' [cioè nella grande corte d'ingresso del palazzo reale, dove si trovava lo zoo], alla porta delle guardie, affinché ci sia ombra che protegga dalla calura del giorno, che si faccia una scuderia, [...], che questi cavalli vi trovino ricovero (e) che gli si porti del frumento. [...] La stalla per questi cavalli deve esser fatta davanti ai miei appartamenti". Per i cavalli bianchi di Qaṭna (citati anche in studi più generali, per esempio in Oates 2003:120s.) si vedano Ziegler 2007:316 e Durand 2010:47s. e nn. 68s.

[262] Si veda sopra la n. 11. Dato il loro pregio, cavalli bianchi erano appannaggio anche di altre divinità. Nell'interrogazione oracolare della seconda metà del II millennio *BOQ* 9 (Lambert 2007:80-83) è bianco il cavallo del carro del dio Marduk. Nel I millennio in Assiria il carro del dio Aššur era dotato di cavalli bianchi (come mostrano i testi che descrivono processioni), e cavalli bianchi erano ugualmente associati al dio della luna di Ḫarrān, Sîn, e al dio infero Nergal (si vedano Weidner 1952:158s., che concludeva la sua analisi sospettando un influsso indoeuropeo in Assiria, Postgate 1986:198 n. 14, Black – Green 1992:104, Pongratz-Leisten 1994:194 e n. 28, con bibliografia, Cole – Machinist 1998:XXIV n. 39, con bibliografia, Scurlock 2002:370 e Stol 2011:370). Per ulteriori fonti antiche sui cavalli bianchi, fra altri, si veda Kerkeslager 1993.

[263] La tradizione di Ovidio e quella di Fulgenzio spiegano le modalità con cui nei secoli finali del Medioevo poeti come Dante Alighieri e Robert Henryson citarono i cavalli del dio del sole (per Dante – che in *Convivio* IV:23 li menziona al termine della discussione delle quattro età dell'uomo, delle quattro stagioni e della quadripartizione del giorno – si vedano Silverstein 1932 e Ghisalberti 1934; per Henryson, Stearns 1939).

Per Ovidio, *Metamorfosi* II:153, i nomi dei cavalli sono Pyrois, Eous, Aethon e Phlegon, vale a dire "Focoso", "Mattutino", "Ardente" e "Fiammeggiante".[264] Il loro temperamento emerge dalle parole di Febo Apollo a suo figlio Fetonte *ibid.*, II:84-87: "facile non ti sarà reggere cavalli così focosi per le fiamme che hanno in petto e spirano da bocca e froge: a stento obbediscono a me, quando esplode il loro istinto e il collo si ribella alle briglie". Per Igino, *Fabulae* 183, i nomi dei cavalli sono Eos, Aethiops, Bronte, Sterope, e la loro posizione nel tiro è connessa al differente sesso degli animali, maschi alle redini e femmine al giogo: "Eoo: è lui che fa girare il cielo; Etiope, che sembra fatto di fuoco e dissecca le messi. Questi cavalli, attaccati alla fune, sono maschi, mentre quelli attaccati al giogo sono femmine: Bronte, che chiamiamo Tuoni, e Sterope, che chiamiamo Lampi – lo sostiene Eumelo di Corinto".[265] Per Fulgenzio, *Mitologie* 1.12, i nomi dei cavalli sono Erythreus, Actaeon, Lampos e Philogeus, vale a dire "Rosso", "Splendido", "Luminoso" ed "Amante-della-terra".[266]

Dai dati relativi alle tradizioni di Ovidio, Igino e Fulgenzio emerge un quadro unitario, che caratterizza i quattro cavalli del dio del sole nel modo seguente:

Pyrois / Erythreus / Aethiops, associato alla parte finale della notte (*matutinum tempus*), è connotato dalla focosità e dal colore rosso;

Eous / Eos / Actaeon, associato al sorgere del sole ed al mattino, è connotato dallo splendore e dal colore bianco;

Aethon / Sterope / Lampos, associato al mezzogiorno, è connotato dall'essere ardente e dall'estrema luminosità dell'astro nella condizione di massima elevatezza (*elatus*);

Phlegon / Bronte / Philogeus, associato al pomeriggio, al tramonto ed alla sera, è connotato dalla terra, verso cui cala, che è ormai riarsa dal calore.[267]

Confrontando questi dati con quelli dei testi cuneiformi sopra discussi, si notano le seguenti corrispondenze:

	cavalli	tradizione orientale	tradizione classica
[a]	fine della notte – aurora	rosso, corona	rosso, fuoco
[b]	sorgere del sole – mattino	tripudio, fierezza	bianco, splendore
[c]	mezzogiorno	eminenza, onore, furia	ardore, luminosità, elevatezza
[d]	pomeriggio – tramonto – sera	abbondanza	arsura, calore

[264] Si veda Toynbee 1948:24 ("Fiery, Dawn, Flash and Blaze"). Per la caratterizzazione dei cavalli nei commentatori medievali di Ovidio si veda Stearns 1939:244s.

[265] Si vedano West 2002:115-117, Cameron 2004:292 e n. 198 ("Hyginus [...] shows little sign of Ovidian influence [The clumsy citation of Ovid in *Fab.* 183.3 is likely to be an interpolation]") e Hijmans 2009:74s. e n. 17.

[266] Si veda Whitbread 1971:54 ("Erythraeus, for ἐρυθρός, 'red'; Actaeon, for ἀκτίς, 'light, splendor'; Lampus, for λαμπάς, 'light, the sun'; and Philogeus, for φιλέω, 'love,' and γῆ, 'earth.' The daylight is thought of as divided into four periods of three hours each, the ninth hour being the end of the third period, the late afternoon"). Per la caratterizzazione dei cavalli in Fulgenzio e negli autori che da lui dipendono si veda Stearns 1939:244s.

[267] Si confronti la semantica dei nomi dei cavalli della quadriga di Ares secondo Quinto Smirneo, riportati più oltre nella n. 281.

Tali corrispondenze mostrano inoltre che resta costante la quadripartizione cronografica che fa riferimento alla totalità del percorso superiore del dio del sole. All'inizio tizzone ardente nella notte, il sole compie la sua epifania, si alza al massimo grado e poi cala con persistente infuriare.

5.2. Gli animali del secondo tiro

Nei testi mesopotamici il secondo tiro, quello dell'"interno del mare (ab-šag$_4$)", occorre nelle ll. 96-100 dell'*Incantesimo a Utu A* ed in *KAV* 64 IV:24-27, dove si elencano, con la stessa sequenza, quattro animali, denominati differentemente da quelli del primo tiro. Nell'*Inno bilingue a Utu* dopo il primo tiro ed i suoi due accoliti vi è, allo stato attuale, una lacuna in tutti le fonti. L'ampiezza della lacuna fa però ipotizzare che vi fossero citati i quattro animali del secondo tiro, forse anche con l'indicazione della loro posizione alle redini ed al giogo, analogamente al primo tiro. Alster ha inteso gli animali del secondo tiro dell'*Incantesimo a Utu A* come leoni e ha quindi tradotto il passo "[96]the lion with the face of the *zû*-bird, the dreadful, terrible one, [97]the lion with the terrible serpent's eye, devouring everything, [98]the lion with the face of a dragon, the murderer, [99]your beast with the face of a lion, spreading awful radiance".[268] Tuttavia, se anche in questo caso il segno che si riferisce all'animale deve esser letto anše, si tratta di quattro equidi. Considerando che *KAV* 64 elenca teonimi, si può inoltre suggerire che nelle ll. 96-99 dell'*Incantesimo a Utu A* anše preceda il nome proprio dell'animale (o meglio un suo epiteto iniziante con igi-) a sua volta seguito da una qualifica che ne descrive il temperamento.

È verosimile che gli epiteti dei cavalli solari inizianti con igi- indichino che di notte, durante il percorso infero, (i musi de)i cavalli assumevano le fattezze (di quelli) dell'Aquila-Leontocefala, del Serpente-Furioso, del Dragone e del Leone-Serpente,[269] assimilandone anche il temperamento. Le qualifiche presenti nelle ll. 96-99 dell'*Incantesimo a Utu A* li descrivono infatti caratterizzati da furia, impeto, voracità, letalità e terribile splendore numinoso. I quattro cavalli del secondo tiro aggiogato del dio del sole dell'*Incantesimo a Utu A* e di *KAV* 64 sarebbero dunque così denominati:

---

[268] Alster 1991:74 e 84. La l. 96, relativa a Anzû, è stata recentemente tradotta "ein Löwe (pirîg) mit dem Gesicht eines Anzud, ein wütender Löwe (pirîg)" in Zand 2010:418.

[269] In un passo di un testo bilingue relativo al dio del sole al termine sumerico igi – che in primo luogo significa "occhio", *īnu(m)* in accadico – corrisponde l'accadico *niṭlu(m)*, "vista, visione, capacità visiva" (Geller 1995:120s., con riferimento alla l. 6 del *Forerunner to Bīt Rimki, Third House*). Tuttavia, come si è visto (§4.1), nella l. 166 dello *Šamaškreis* della terza tavoletta di *An = Anum* l'accolito antropomorfico Ḫamun è definito igi-si-sá // *muštēšir pānī*, "quello che (guidando) dirige rettamente il volto", con riferimento dunque all'equivalenza igi = *pānū*, "faccia, muso; espressione; aspetto". Più in generale, per l'esistenza anche di demoni cattivi in forma di cavalli si veda la terza tavoletta degli incantesimi di tipo *Utukkū lemnūtu*, ll. 156 e 176, "essi sono cavalli allevati nelle catene montuose (ḫursaĝ)" (Geller 2007:125s. e 213; Heimpel 1968:278; Stol 2011:365 e n. 9).

"Muso-dell'Aquila-Leontocefala (Igianzud)", il "furioso (e) l'impetuoso (ḫuš sumur)",[270]
"Muso-del-Serpente-Furioso (Igimušḫuš)", il "divoratore (téš gu_7-gu_7)",[271]
"Muso-del-Dragone (Igiušumgal)", il "micidiale (saĝ ĝiš ra-ra)",[272]
"Muso-del-Leone-Serpente (Igipiriĝ)", lo "spargitore di aura numinosa (me-lám sù-sù-a)".[273]

---

[270] Su Anzud si vedano, fra altri, Wiggermann 1992a:159ss., Horowitz 1998:35 e n. 20 ("fabulous eagle and winged horse"), George 1999:225 ("a mythical being imagined sometimes as a lion-headed eagle, sometimes as a flying stallion"), Annus 2001a, Watanabe 2002:126-136, Wazana 2009:113-116 e Woods 2009:218s. Per quel che riguarda il muso dell'Anzû, si noti che esiste un'equivalenza lessicale mesopotamica (*CAD* A/2, p. 154, e P, p. 84, con bibliografia) designante "(un tipo di pipistrello)", su-din-mìn^{mušen} = *surinakku*, *še'urinnakku*, che è commentata come *pān Anzê*, "Muso-di-Anzû", dunque con l'equivalente accadico di igi-^{d}anzud. Inoltre, un "giovane uomo (*eṭlu*)" con il corpo dal colore scuro e dal "volto (*pānū*)" come quello dell'Anzû occorre, in contesti inferi di testi letterari accadici del I millennio, nella l. 50 della *Visione infera di un principe assiro* e nell'*Epica babilonese di Gilgameš*, VII:168s., su cui si veda di recente Sanders 2009:158s. e n. 22, con bibliografia. Quanto all'associazione dell'Anzû con i cavalli (su cui si veda anche sotto la n. 274), un passo di un'iscrizione reale neoassira da Til Barsip riporta che "he (the *tartānu*) sent his high-mettled steeds that were yoked to his chariot flying against him (Argistis) like Anzû (*anzâniš*)" per *CAD* Š/1, p. 331, e cf. A/2, p. 152. Si vedano anche Wright 2000, *passim*, e Wazana 2009:131 n. 68 e 125 e n. 54 (per l'associazione della Fenice con il carro del sole in *2 Enoch* e *3 Baruch*). Quanto alla qualificazione di Igianzud, l'espressione enfatica *ezzum šamrum*, "furioso ed impetuoso", è ben attestata nei testi accadici (per l'espressione sumerica corrispondente si veda Jaques 2006:89 e 526).

[271] Su Mušḫuš si vedano Heimpel 1968:483-489, Wiggermann 1992a:168s., 1995 (anche per la costellazione) e 1997:35ss., e Pientka-Hinz 2009:207; si veda anche sopra (§5 e n. 230) la citazione del passo dell'incantesimo L. 1036 nella discussione a proposito di ab-$šag_4$, "interno del mare".

[272] Si confronti la l. 48 dell'*Incantesimo a Utu A*, "Utu, senza di te il Dragone non potrebbe uccid[ere] (^{muš}ušumgal saĝ ĝiš nu-ub-r[a-ra])" (Alster 1991:72). Su Ušumgal si vedano Westenholz 1987:42, Wiggermann 1992a:166-168 ("the foremost quality of an ušumgal [...] is beeing a determined killer, killing probably with its venom, and frightening even the gods"), Pientka-Hinz 2009:209s. e Michalowski 2011:309. Il prestito in accadico *ušumgallu* significa "Großdrache, -schlange" per *AHw*, p. 1443, e "great dragon, snake" per *CDA*², p. 429s., ma "lion-dragon" per *CAD* U/W, pp. 330s. (cui si rimanda anche per testi nei quali sia Šamaš che Marduk sono definiti "*ušumgallu* del cielo e della terra").

[273] La natura di questo leone mitologico non è immediatamente chiara (sul problema generale di piriĝ si veda di recente Michalowski 2011:309). Tuttavia, poiché uno degli equivalenti accadici del sumerico piriĝ è *lābu(m)*, *labbu* (un sinonimo poetico di *nēšu(m)*, "leone", da intendersi etimologicamente come "arrabbiato"), si potrebbe avere qui un riferimento alla bestia mitologica denominata Labbu che viene uccisa dal dio di Ešnunak Tišpak nel *Mito di Labbu* (*CT* 13 33-34), probabilmente databile al III millennio, sebbene di attestazione neoassira, su cui si vedano Bottéro 1989:464-469 ("dragon"), Wiggermann 1989 ("raging one", "lion") e 1997:37ss., Lewis 1996 ("dragon", "lion"), Beaulieu 1999:94ss. ("lion-serpent", con osservazioni sulla dimensione astrale del mostro), Foster 2005:581s. ("lion-serpent") e, da un'altra angolazione, Smith – Pitard 2009:249s. Il *Mito di Labbu* instaura una connessione fra Labbu – che potrebbe essere un *Mischwesen* dal corpo di leone e serpente e dalla testa leonina (Lewis 1996:33ss.) – ed un essere chiamato Bašmu (citato nelle ll. 5s.), tale da far pensare che il primo sia il nome proprio o l'epiteto del secondo. Bašmu, un serpente velenoso dalle dimensioni gigantesche, è generato dal mare non solo nel *Mito di Labbu*, ma anche in un'altra versione ugualmente tarda di questo mito (*KAR* 6, in cui Nergal figura al posto di Tišpak), su cui si vedano Bottéro 1989:466 ("dragon") e Foster 2005:579s. ("dragon-snake"). Questo mostro – su cui si veda Wiggermann 1992:166ss. e 2007a:109 – è anche uno degli accoliti di Ti'āmat combattuti da Marduk nell'*Enūma eliš*, assieme fra l'altro a Ušumgallu e Mušḫuššu (I:137ss., ecc.). Bašmu, Mušḫuššu e Ušumgallu – "sea creatures" per Horowitz 2011:33ss. – sono d'altra parte citati insieme nella l. 5' ([...]-˹x-šu˺ *iz-za-zu ba-aš-mu* muš-ḫuš ušumgal *an-zu-ú* gír-t[ab-lú-ùlu^{lu}]) del testo nel recto di BM 92687 (*CT* XXII 48), la *Mappa mundi* babilonese databile a non prima del IX secolo (su cui si vedano Röllig 1980-1983:466s., Horowitz 1988, 1998:20-42 e 2011:20-42 e 411, Wiggermann 1996:208s. e Hunger

L'aspetto e l'indole dei cavalli del dio, durante la seconda metà del periplo solare, erano tali dunque da incutere terrore e ispirare rispetto in un ambiente popolato da creature spaventose come quelle menzionate nelle ll. 27s. e 171 dell'*Inno a Šamaš* (si vedano sopra i §§ 2 e 5), e avrebbero pertanto una funzione apotropaica.

Considerando l'arte figurativa, l'impronta di sigillo medioassira TR.2062 da Tell Rimah (fig. 11) mostra che cavalli con il muso di leone erano parte del repertorio figurativo vicino-orientale dell'età del Bronzo. L'impronta fornisce un verosimile confronto iconografico (anche se l'animale è montato e non aggiogato ad un tiro) o dell'anše iĝi-anzud, "cavallo (chiamato) 'Muso-dell'Aquila-Leontocefala'",[274] o dell'anše igi-piriĝ, "cavallo (chiamato) 'Muso-del-Leone-Serpente'".[275] L'impiego di maschere e protomi dai tratti leonini per i cavalli di un tiro che deve affrontare un

2001:217, e, da differenti prospettive, Marinatos 2001:387-389 e Anghelina 2009:144s.). Essi vi precedono Anzû (combattuto da Ninurta nell'*Epica di Anzû*) e gli Uomini-Scorpione (su questi ultimi si veda sopra la n. 210). Il contesto dovrebbe far riferimento agli esseri "fatti risiedere (*šūrubu*)" nei tempi primigenii da Marduk "nella parte interna del mare (*ina libbi tâmtim*)" (l. 4'), diversamente dagli animali citati nelle ll. 6'-9', quelli – esotici, ma non mitologici – "creati (*banû*)" dal dio "sulla terra ferma, lett. sulla cima del mare (*ina muḫḫi tâmtim*)". Fossero connesse, le due differenti sequenze dell'*Incantesimo a Utu A* e *KAV* 64 (Anzud, Mušḫuš, Ušumgal, Piriĝ) e della *Mappa mundi* (Bašmu, Mušḫuššu, Ušumgallu, Anzû) potrebbero trovare una spiegazione analoga a quella qui sopra proposta per motivare le differenti sequenze dei cavalli del primo tiro del dio del sole nelle varie fonti (criteri spaziale e temporale).

[274] In Parker 1977:263 l'impronta è descritta come "a rider seated on a galloping horse that has, surprisingly, a lion-griffin head and short upstanding hair on its neck, instead of the long sleek mane of Assyrian horses". Per la raffigurazione di Tell Rimah Parker si è chiesta "do we have on this seal a ghost of Anzu?", con riferimento ad un passo di un testo mistico neoassiro (*KAR* 307 = *SAA* III 39, ll. 24s.) che recita: "[24]il carro elamita, che non ha sedile, porta al suo interno il cadavere di Enmešarra. [25]I cavalli che sono aggiogati ad esso sono i fantasmi (*eṭemmu*) di Anzû. Il re che sta in piedi sul carro è il re guerriero, il signore Ninurta" (sul passo si vedano Jacobsen 1975:73 e 95 n. 58, Livingstone 1986:147s. e 1989:100, George 1992:467, Pongratz-Leisten 1994:195, Watanabe 2002:80 e Stol 2011:378; sul dio Enmešarra, Wiggermann 1992b:287s.). Senza riferimento all'impronta da Tell Rimah, questo passo di *SAA* III 39 è stato citato anche da Horowitz 1998:35 e n. 20, nel commento all'attestazione di Anzû in r. 5' della *Mappa mundi*, osservando che "for the *anzû* as winged-horses in first millennium materials note *KAR*, 307:25, where horses hitched to a chariot are mystically identified with *anzû*; and *AfO* 19, 107:21, where the '*anzû*-star' is identified with the 'Horse-star'". Per tale identificazione della "costellazione Cavallo (^{mul}Sisû)" con la "costellazione Aquila Leontocefala (^{mul}Anzû^{mušen})" si vedano (con *CAD* S, p. 334, e A/2, p. 155) Weidner 1959-1960:108 (che pensava ad un riferimento a Pegaso, per Hunger 2004 però "als Sternbild in Mesopotamien nicht vorhanden. Das Sternbild 'Feld' *ikû* enthält die Sterne α, β, γ Pegasi"), Jacobsen 1975:95 n. 58, Annus 2001b:15 e n. 11 (per il quale, anche seguendo un suggerimento di Simo Parpola, "in Sumero-Akkadian lexical texts, the Thunderbird Anzu is said to be *imēru šamê* 'Donkey of Heaven.' The exact connotation of this designation is obscure [...]. But in Assyrian iconography, the thunderbird Anzu is represented as a winged horse, based on the 'philological' equation ANŠU.KUR.RA = ANZU.KUR.RA 'donkey of the mountain/of the Netherworld = Anzu of the mountain/of the Netherworld'"),Weszeli 2004:480 ("das Sternbild Pferd [...] ist vielleicht mit α, β, γ, δ Cassiopeiae zu identifizieren [...]. Es wird mit dem Sternbild Anzu [...] gleichgesetzt") e Stol 2011:378, con bibliografia. Su Anzû ed il cavallo si veda sopra anche la n. 270. Nell'arte figurativa i cavalli alati occorrono almeno a partire dalla seconda metà del II millennio, si vedano per esempio Collon 1987, no. 241, 281, 282, 286, 360 e 361, Caubet 2002:218, e Crüsemann – Janssen-Kim 2007.

[275] Per Wiggermann 2006:96s. e n. 15, con bibliografia, "the horse has a lion's head, which characterizes the being as supernatural; the rider, then, must be supernatural too, perhaps Ištar, if the horse-riding Astarte of the Egyptian and levantine sources may be adduced for comparison".

pericolo doveva fra l'altro essere concretamente diffuso, come è documentato nell'Egitto della seconda metà del II millennio. Pariglie di cavalli fornite di *parures* che comprendono teste di leone allusive della dea-leonessa Sakhmet, figlia del dio del sole Re, compaiono infatti in raffigurazioni di carri del faraone, sia da caccia che da guerra (còlti nei preparativi della battaglia o nello scontro con il nemico), come quelli di Ramesse II nelle varie rappresentazioni della battaglia di Qadesh (fig. 12a) e quelli di Ramesse III a Medinet Habu.[276]

Passando ai testi ittiti, nelle *Preghiere al dio del sole* (CTH 372 ll. 60-61 // CTH 374 ll. 45"-47") "Paure (*Naḫšaratteš*)" e "Spaventi (*Weritemaš*)"[277] sono stati interpretati come personificazioni confrontabili con le due divinità minori greche Deimos e Phobos, "Terrore" e "Paura", con un riferimento esplicativo agli effetti dannosi del calore emesso dal sole, che però risulta non del tutto convincente.[278]

Come visto sopra, il confronto delle preghiere ittite con i testi mesopotamici suggerisce piuttosto che l'endiadi designi gli animali del secondo tiro del dio del sole. Si constata infatti che, fra tutte le denominazioni di entità appartenti allo *Šamaškreis* che occorrono nei testi mesopotamici del II millennio, solo i nomi dei cavalli del secondo tiro dell'*Incantesimo a Utu A* e di *KAV* 64 hanno una semantica compatibile con quella di *Naḫšaratteš* e *Weritemaš*. La menzione di "Paure" e "Spaventi" a destra e sinistra del dio indicherebbe la posizione dei finimenti degli ani-

[276] Si vedano Rosati 2002:46s. (anche per l'esplicito riferimento alla protezione accordata da Sakhmet al faraone ed al suo cavallo nel *Poema di Qadesh*, §§287s., "vedi, è Sakhmet la Potente quella che è con lui [= Ramesse]. È assieme a lui sul suo cavallo, e la sua mano è con lui! Chiunque gli si faccia vicino, una fiammata ardente gli brucia il corpo") e Bouvier-Closse 2003:15s., figg. 3-4. Più in generale, per il rapporto fra il faraone ed il leone in epoca ramesside si veda fra altri Strawn 2005:158ss. Per le maschere di leone in Mesopotamia si veda anche Asher-Greve 1995-1996:187.

[277] Sui due termini si vedano *CHD* L-N, p. 344, Puhvel, *HED* 7, pp. 9ss., "*nahsar(r)att-* [...] 'Fear (in asyndetic junction with *weritema-* 'Fright', double plurals replacing duals in dvandva composition)'", "the personified asyndetic pair *Nahsaratt- Weritema-* amounted to a dual-dvandva compound [...], which upon loss of grammatical dual mechanically converted to a double plural", Tischler, *HEG* II/7, pp. 250s., Oettinger 2001:467ss. e Kloekhorst 2008:591s. e 1003s. Sugli usi e le funzioni dell'endiadi nei testi ittiti si veda in generale Cotticelli Kurras 2007.

[278] Per questa proposta si veda Friedrich 1954-1956. Il confronto è registrato in West 1997:359 ("a very similar pair of personifications") ed in Burkert 2003:175s. Per la sua problematicità si veda però Wilhelm 1994:66s. ("die Zuordnung von Angst und Schrecken ist ein deutlicher Fremdkörper in dem Sonnenhymnus, der sonst ganz im Geiste des großen babylonischen Šamaš-Hymnus die Benevolenz und Gerechtigkeit des Sonnegottes preist. Der Hinweis von Friedrich auf die schädigenden Auswirkungen der Sonnenhitze vermag daher nicht recht zu überzeugen, schon gar nicht im hethitisch-nordanatolischen Raum"). In generale, sulla connotazione esclusivamente positiva del calore emesso dal sole e sul fatto che "die Hitze des Sommers und die Dürre verband man nicht mit dem Sonnengott, sondern mit Unheils- oder Unterweltsgöttern wie Erra, Nergal oder auch dem unglücklichen Dumuzi" si veda Groneberg 2004:210. È stato inoltre notato che "die zum Teil personifizierten Begriffe 'Schrecken' (*nahsaratt-*) und 'Ehrfurcht' (*weritema-*) gehören primär ebenfalls zum Gefolge des Wettergottes" (Haas 2006:248). Si vedano anche Haas 1994a:380 ("die Personifizierungen 'Respekt' und 'Ehrfurcht' begleiten den Sonnenwagen") e Taracha 2009:127 ("according to the *interpretatio hethitica*, the Fears and the Terrors ran with them [Bunene e Mîšaru], on the Sun-god's right and left respectively", discutendo il dio del sole Šimige nell'ambito della trattazione dei "beliefs of the Hurrians of Anatolia"). Più in generale, Wilhelm 2002:59s. menziona "Furchtbarkeit" e "Schrecken" nel quadro del fenomeno dei tratti caratteristici di una divinità che possono essere pensati come viventi, divenendone accompagnatori. Si veda inoltre Puhvel 1977:396s. e 1994:322s.

mali, redini e giogo, analogamente a quanto specificato nell'*Inno bilingue a Utu* per il primo tiro. In questo modo si supererebbe anche l'incongruenza derivante dal fatto che nelle *Preghiere al dio del sole* (CTH 372 e 374) la posizione laterale a destra e sinistra sarebbe occupata contemporaneamente da "Paure" e "Spaventi", che "corrono (*ḫuya-*)",[279] e dai segretari Bunene e Mīšaru, che "camminano (*iya-*)". Inoltre, si spiegherebbero anche le differenze sintattiche e morfologiche constatabili nelle due frasi in cui compaiono "Paure" e "Spaventi" e Bunene e Mīšaru:

"alla tua destra" / "e (=*ma*=) alla tua sinistra"	"Paure" / "Spaventi"	"stanno correndo" (participio)
kunnaz=tet	*Naḫšaratteš*	*ḫuyanteš*
GÙB-*laz=ma=tta*	*Weritemaš*	*ḫuyanteš*

"Bunene / Mīšaru, il tuo segretario"	"alla tua destra / sinistra"	"cammina" (presente)
Bunene SUKKAL-*KA*	*kunnaz=tet*	*iyatta*
Mīšaru SUKKAL-*KA*	GÙB-*laz=tet*	*iyatta*

Del resto, sebbene una tradizione riconosca in Deimos e Phobos le divinità che si occupano dei cavalli di Ares, aggiogandoli oppure guidando il carro,[280] un'altra tradizione, più tarda, identifica Deimos e Phobos (o solo Phobos) con i cavalli (o il cavallo) di Ares.[281] Inoltre, l'aspetto di Deimos e Phobos non è quasi mai menzionato, ma, quando è descritto, esso presenta caratteristiche animalesche, quali lo sguardo con occhi infuocati e la bocca densa di zanne splendenti ed orride,[282] o la testa leonina.[283] Ciò trova corrispondenza nell'iconografia classica, come mostra per esempio un mosaico di epoca tarda da Alicarnasso (fig. 12b). Inoltre, Deimos e Phobos vengono evocati costantemente in connessione con l'oscurità e le tenebre dell'aldilà. Insomma, essi sembrano avere un significato ambivalente, esseri umani e insieme anche animali, mediatori fra il mondo dei viventi e l'oltretomba, creature il cui potere pare dipendere dallo sguardo.[284]

---

[279] Per la semantica di *ḫuya-* si vedano Puhvel, *HED* 3, pp. 419ss., Tischler, *HEG* II, pp. 321ss., e Kloekhorst 2008:366ss. Si noti che fra gli epiteti del dio del sole ittita vi è *nuntariya-*, "rapido" (Tischler *HEG* II/7, p. 349; Beckman 2011:612). Nella sezione mitologica del rituale KUB 26.12 (CTH 441.1) si riporta, in II:14-17, che "the Sun-God of Heaven came up, and he hurried (*nuntarnut*) after him (i.e. the mortal), Kamrušepa hurried (*nuntarnut*) toward him, and they restored him as a son to his mother" (Archi 1993:406s.; si vedano anche *CHD* L-N, p. 474, e Puhvel, *HED* 7, p. 129). Ancora, "Iranian Avesta texts refer to the sun as 'swift-horsed' (*aurvat-aspa*), a notion shared with the Vedas and Greek mythology" (Singh 1993:178).

[280] *Iliade* 15:119ss.; Esiodo, *Scudo di Eracle*, ll. 450ss.

[281] Antimaco fr. 35 nel primo caso, Quinto Smirneo VIII:242 nel secondo, dove i cavalli della quadriga di Ares si chiamano Aithon, "Ardente", Phlogios, "Fiammeggiante", Konabos, "Strepito", e Phobos, "Paura". Per Deimos e Phobos si veda Bernert 1941. In Esiodo, *Teogonia*, ll. 934-937, Deimos e Phobos, con Harmonia, sono i figli di Ares e Afrodite.

[282] Esiodo, *Scudo di Eracle* , ll. 144ss.

[283] Pausania, *Descrizione della Grecia*, 5.19.4, nella trattazione relativa all'Arca di Cipselo. Si vedano anche le osservazioni in Loucas 1989:100.

[284] Si noti anche che Deimos e Phobos sono paredri della Gorgone nella descrizione dello scudo di Agamennone in *Iliade* 11:36s. ("[36]gli faceva corona una truce Gorgone [37]con lo sguardo tremendo, da un lato e dall'altro Terrore e Paura"). Si veda già Watkins 2002:174 e n. 8.

Sia in Anatolia che in Mesopotamia i due termini dell'endiadi "paura e spavento" si riferiscono con precisione a due differenti tipi di terrore, esaurendone le modalità psicosomatiche. Il primo elemento dell'endiadi sembra indicare il timore ed il sentimento reverenziale in presenza di una potenza terrificante, il secondo la modificazione somatica causata dal panico che fa tremare.[285] Le liste lessicali rinvenute a Ḫattuša danno indicazioni in tal senso.[286] Da un lato, le liste fanno corrispondere a *naḫšaratt-* termini sumerici come ḫuš, "furia (spaventosa)", e me-lám, "aura numinosa", e termini accadici derivati da *palāḫu(m)*, "aver paura" così come il sostantivo *melemmu(m)*, "aura numinosa".[287] Dall'altro, le liste fanno corrispondere a *weritema-* termini sumerici come mud(-mud), "essere (molto) spaventato", e bu-luḫ, "paura" (prestito dall'accadico *pulḫu*, "paura"), e termini accadici derivati da *galātu(m)*, "tremare nervosamente" e da *parādu(m)* I, "essere spaventato", così come i sostantivi *šalummatu(m)*, "terrificante splendore numinoso", e *ḫallulāya*, un demone femminile.[288] Si tratta di un lessico molto articolato che dà conto di varie sfumature.[289]

---

[285] L'endiadi pertanto può anche far riferimento a situazioni patologiche, come osservato in Haas – Thiel 1978:199s. e in Cohen 2012:11 ("*puluḫtu* 'fear' and *šalammatu* 'radiance' [...] were understood not only as psychological conditions, but also as physically manifested in the body – in other words, what we would call diseases"). Per la Mesopotamia si confronti Jaques 2006:193s. ("les sumériens distinguaient deux types de peur: la 'crainte respectueuse' envers les dieux, le roi, tout supérieur hiérarchique, et qui correspond au terme ní tuku (aussi ní te(ĝ)), et l'"effroi, la terreur' désignées [...] par ḫu-luḫ, bu-luḫ, ul_4, et su zi. Il n'est pas surprénant par conséquent que ní te(ĝ) et surtout ní tuku apparaissent fréquemment dans les épithètes royales, alors que ḫu-luḫ, bu-luḫ, ul_4, et su zi sont jamais employés"; su questi termini si veda pure Cunningham 2007:76ss.).

[286] Per Puhvel, *HED* 7, p. 13, in riferimento a *Izi Bogh.* B, "the Akkadian glosses offer some differentiation, matching *nahsaraz* with Akk. *puluḫtu* 'fear(someness)', (*palāhu* 'fear, revere') and *melemmu* 'awesome ninbus', whereas *werite(m)*- is glossed by *piritum* 'terror', *parādum* 'be scared', *kilittum* 'fright', *galātum* 'be afraid'".

[287] In KBo 1.52 (CTH 299.5) = *S*[a] *Voc. Fragm. L* (*MSL* III, pp. 63s.), r. 13' ([ḫuš] = *palḫu* = *na-aḫ-ša-ra-az*), e KBo 13.2 (CTH 309.5) = *Ugumu Bogh.* (Cohen 2012:3s.), r. 5' ([me-lám'-mu] = *puluḫtī* = *na-aḫ-ša-ra-az*) e 8' ([me-lám] = [*mel*]*emmu* = *na-aḫ-ša-ra-az*). Per queste equivalenze si vedano *CHD* L-N, p. 343 e Cohen 2012:3 e 5. Sul lessico faunistico in KBo 1.52 si veda Collins 2002:237.

[288] In KBo 1.31 (CTH 302.2) = *Izi Bogh.* B (*MSL* XIII, p. 143), r. 9-14 ([9]'[mud] = *pirittum* = *ú-e-ri-*[*te-*...], [10]'[mud] = *parādum* = *ú-e-ri-t*[*e-*...], [11]'[m]ud-mud$^{mu\text{-}ud\text{-}mu\text{-}ud}$ = *gitalluttum* = *ú-e-ri-te-*[...], [12]'[b]u-luḫ$^{bu\text{-}lu\text{-}uḫ}$ = *gilittum* = *ú-e-ri-te-em-*[*ma-aš*], [13]'[bu-l]uḫ^{MIN} = *galātum* = MIN, [14]'[bu-luḫ-bu-lu]ḫ$^{bu\text{-}lu\text{-}uḫ\text{-}bu\text{-}lu\text{-}uḫ}$ = *gitalluttum* = *ú-e-ri-te-nu-m*[*ar*'']), in KBo 13.2 (CTH 309.5) = *Ugumu Bogh.*, r. 7' ([me-lám'-mu] = *šalummatī* = *ú-e-ri-te-em-ma-aš*, *CAD* Š/1, p. 283, "[me.x.mu]"), e in KUB 37.147+ (CTH 301) = *Erimḫuš Bogh.* (*MSL* XVII, p. 111), l. 28 ([x]-x-sìla-kúr = *ḫallulāya* = [*ú-e-r*]*i-te-ma-aš*). Per queste equivalenze si vedano Cohen 1976:103, Hoffner 2010:223 e Cohen 2012:3 e 6.

[289] Su *palāḫu(m)* e sul rapporto fra paura e reverenza si veda Gruber 1990. Su me-lám / *melemmu(m)*, con bibliografia, Horowitz 1993, Ataç 2007 e Emelianov 2010. Su *buluḫ Cohen 1976, con bibliografia, *PSD* B, p. 168, Jaques 2006:191s., con bibliografia, e Civil 2007:30. Su *šalummatu(m)* (e *melemmu(m)*) anche Kutter 2008:251s. Su *ḫallulāya* Farber 1987b:102ss., Parpola 1997:39, *CDA*[2], p. 102, Wiggermann 2011:315 ("$^{(d)}$*ḫallulāya* 'centipede'; a demon and a protective spirit"), 319 ("^{d}dìm(-me)-kù / *ḫallulāya* 'pure *dime*-demon' / 'centipede'") e 320 ("^{d}maškim-ĝi$_6$-lú-ḫar-ra-an-na 'night watchman of the traveller', see *ḫallulāya*, *muštabbabbu*"; per quest'ultimo demone femminile ofidico, *AHw*, p. 685, *CAD* M/2, "flasher", p. 282, *CDA*[2], p. 223, "blazing?", Wilson 1994:73, con bibliografia, e Wiggermann 2011:307, "the flasher"), e Cohen 2012:6 e 9.

Di notevole interesse è la constatazione che spesso tale lessico ha a che fare con il mondo degli animali pericolosi. A questo proposito si noti che nel frammento del S^a *Vocabulary* KBo 1.52 *naḫšaratt-* occorre in una sezione di animali, dopo "toro selvatico", "leone", "orso", "tigre", "leopardo" e "bisonte", e prima di "asino". Inoltre, si noti anche che *ḫallulāya*, il demone equivalente di *weritema-* in *Erimḫuš Boghazkoy*, è una creatura notturna teriomorfa, portando il nome di un tipo di insetto velenoso che si muove nell'oscurità, verosimilmente la "scolopendra". D'altra parte, tutta la sezione di *Erimḫuš Boghazkoy* dove compare l'equivalenza *ḫallulāya* = *weritemmaš-*, così come *Erimḫuš* I:210-216, concerne entità divine e demoniache notturne ed infere, iniziando con l'accolito solare Ninpirîg e concludendosi con la divinità dei sogni, pure saldamente connessi al dio del sole.

Nei testi ittiti l'endiadi *naḫšaratt-* e *weritema-* designa esplicitamente le reazioni provocate da animali pericolosi quali felini e rettili, di cui, stando all'*Incantesimo a Utu A* ed a *KAV* 64, i cavalli del tiro notturno condividono aspetto e temperamento. In questo senso, l'endiadi occorre nel passo del *Rituale di Allaituraḫ(ḫ)i* (CTH 780) in cui sono menzionate "la spaventosità (*naḫšaratt-*) del leone (UR.MAḪ) e la capacità di terrorizzare (*weritema-*) del serpente (MUŠ)".[290]

Su queste basi, l'endiadi "Paure (*Naḫšaratteš*)" e "Spaventi (*Weritemaš*)" nelle *Preghiere al dio del sole* (CTH 372 e 374) risulta particolarmente appropriata per designare gli animali del secondo tiro del dio del sole. Più in particolare "Paure (*Naḫšaratteš*)" è semanticamente adatto ad indicare i cavalli con caratteristiche leonine, corrispondendo così a Igianzud e Igipirîg, mentre "Spaventi (*Weritemaš*)" lo è per indicare quelli con caratteristiche ofidiche, corrispondendo così a Igimušḫuš e Igiušumgal. Si noti infine che l'endiadi, sia al singolare che al plurale, nei testi ittiti può anche far riferimento a manifestazioni di altre divinità, in particolare agli aspetti terrificanti del dio della tempesta.[291]

---

[290] KBo 12.85+ v. III 47-48 (*nu* IGI-*anda ŠA* UR.MAḪ *na-aḫ-š*[*a-ra-at-ta-an*] *ŠA* MUŠ-*ya* ˹*ú-e-ri*˺-*te-ma-an ka*-[...], per cui si vedano Haas – Wegner 1988:140 ("und entgegen der 'Furcht vor dem Löwen' und des 'Schreckens vor der Schlange' [...].t er/sie") e Haas 1988:241, e già precedentemente Haas – Thiel 1978:146s. e 199s. Più di recente, Haas 2003:463s.; in generale, Collins 2002:240 e 2009.

[291] Si vedano le osservazioni in Wilhelm 1994:66s. e *CHD* L-N, pp. 343ss. *Naḫšaratt-* e *Weritema-* compaiono al plurale nel rituale in ittita celebrato dal sacerdote del dio della tempesta nel *Mito della Luna che cade dal cielo* (CTH 727) hattico-ittita, KUB 28.5 v. col. destra 10's. // KUB 28.4 v. col. destra 10's.: "e dopo (il sacerdote) beve nove volte le Paure e gli Spaventi del dio della tempesta ([EGIR-*ŠU*(-*ma n*)]*a-aḫ-ša-ra-ad-du-uš* [*w*(*eritem*)]*uš ŠA* ^{d}U 9-*ŠU ēkuzi*", per *CHD* L-N, p. 345 "[afterwards] he drinks nine times to the Stormgod's fearsome and terrifying qualities (or perhaps: the fear and terror caused by the Stormgod)"). Sul passo si vedano le considerazioni in Schuster 2002:397s. e 442ss. (dove viene proposto che i due termini possano far riferimento ai tori del dio della tempesta) ed in Haas 2006:120ss. ("das Personifizierte Tremendum des Wettergottes in den Begriffen 'Angst' und 'Schrecken' (*nahsaratt-* und *weritema-*)"). *Naḫšaratt-* e *Weritema-* compaiono anche in un passo di un testo ittita, KBo 13.245 (CTH 613.2), relativo alle offerte rituali al "dio della tempesta della folgore (*piḫaššaššiš Tarḫuntaš*)" durante il diciottesimo e diciannovesimo giorno della festa AN.TAḪ.ŠUM (si veda Archi 2007b:53). Queste offerte iniziano menzionando "il carro pesante (e) le armi del dio (^{GIŠ}MAR.GÍD.DA *Ú*-[*NU-UT* MÈ] *ḫumandaš*)", seguiti dai fenomeni atmosferici a lui connessi ("nuvola (*alpaš-*)", "rugiada (*waršaš-*)" e "pioggia (*ḫeuš-*)"), dagli "dèi di suo padre (DINGIR^{MEŠ} *ABI* ^{d}U)", dal suo "segretario (^{LÚ}SUKKAL ^{d}U)", dalle "Pleiadi (^{D}IMIN.IMIN.BI)" ed infine – prima del nome del re e della regina – da *Naḫšaratt-* e *Weritema-*, qui al singolare (KBo 13.245, v. 14-16: 3 NINDA.SIG *pár-ši-ya* KI.MIN *nu na-*

D'altra parte, l'endiadi "paura e spavento" non è esclusiva del mondo anatolico, poiché compare anche nei testi mesopotamici in riferimento ad animali pericolosi. Difatti, le ll. 136-140 di *Enmerkara e il signore di Arata*, composizione letteraria sumerica databile alla fine del III millennio, recitano: "[136]in quel tempo, non essendoci serpenti, non essendoci scorpioni, [137]non essendoci iene, non essendoci leoni, [138]non essendoci né cani né lupi, [139](e) non essendoci (di conseguenza) né paura (ní-tèĝ-ĝe$_{26}$) né spavento (su-zìg-zìg), [140]l'uomo non ha rivali".[292]

Nel contesto della teologia solare, particolarmente significativo è il caso della paura e dello spavento che generano gli Uomini-Scorpione. Un passo dell'*Epica babilonese di Gilgameš* (IX:38-46) recita: "[38]quando [Gilgameš] arrivò alla Montagna Gemella (Māšu) [39]che ogni giorno (*ūmišamma*) sorveglia il sorg[ere del sole], [40]le cui vette *co*[*nfinano*] con le fondamenta del cielo (*šupuk šamê*), [41]le cui basi raggiungono in basso gli inferi (*arallû*), [42]c'erano i due Uomini-Scorpione (*Girtablullû*) che sorvegliano la sua porta d'accesso (*bābu*), [43]la cui paurosità (*pulḫātu*) è spaventosa (*rašbātu*) e lo sguardo (*imrātu*) è morte, [44]la cui aura numinosa (*melammu*) è terrificante (*galtu*) (ed) avviluppante le alture. [45]Essi sorvegliano il sole sia al sorgere che al tramonto. [46]Gilgameš li vide ed il suo volto (*pānū*) impallidì dalla paura (*puluḫtu*) e dallo spavento (*rašubbatu*)".[293] In questo passo la scelta dei

---

-aḫ-ša-ra-at-ti ú-e-ri-te-mi da-a-i, su cui si veda KAMMENHUBER 1976:53s.; il passo è stato tradotto "he breaks three thin breads; ditto; he places (them) for (deified) Fear and Terror" in *CHD* L-N, p. 345). Per ARCHI 2007b:53 *Naḫšaratt-* e *Weritema-* sono "manifestations of the god such as frightfullness and the ability to terrify". Si noti che in KBo 13.245 *Naḫšaratt-* e *Weritema-* occupano la stessa posizione che in un passo comparabile, cioè VSNF 12.2 (CTH 660) col. I, occupano i due tori divini Šēri e Ḫurri che tirano il carro del dio della tempesta hurrico (sulla pertinenza di questo passo alla festa AN.TAḪ.ŠUM si vedano POPKO 2002:77 e ARCHI 2007b:53).

[292] Per il passo, *incipit* del cosiddetto *Incantesimo di Nudimmud*, si vedano *ETCSL* 1.8.2.3 e VANSTIPHOUT 2003:65 e 93s. n. 19, con ALSTER 1973:103ss., JACOBSEN 1981:517 n. 7 e 1992:406, MITTERMAYER 2009:122s. e 58ss., e WOODS 2009:205-207. In ambito biblico si confronti in senso inverso la benedizione palingenetica impartita dopo il diluvio da Yahwe a Noè ed ai suoi figli in *Genesi* 9:1s. ("[1]siate fecondi e moltiplicatevi e riempite la terra. [2]Il timore e il terrore di voi sia in tutte le bestie selvatiche e in tutto il bestiame e in tutti gli uccelli del cielo. Quanto striscia sul suolo e tutti i pesci del mare sono messi in vostro potere"). Per l'associazione del terrore notturno con animali pericolosi si considerino alcuni passi del *Salmo 91* ("[1]chi abita al riparo dell'Altissimo passerà la notte all'ombra dell'Onnipotente. [...] [5]Non temerai il terrore della notte né la freccia che vola di giorno, [6]la peste che vaga nelle tenebre, lo sterminio che devasta a mezzogiorno. [...] [13]Calpesterai leoni e vipere, schiaccerai leoncelli e draghi"; su *paḥad laylâ*, "terrore della notte", si veda MALUL 1999:852).

[293] Sul passo si vedano GEORGE 2003:668s. e n. 5, e, per la l. 46, *CAD* R, p. 212 (come precisano le ll. 48ss., la coppia di Uomini-Scorpione è composta da un maschio e da una femmina); anche ATAÇ 2007:296ss. e WOODS 2009:191ss. Sull'endiadi 'paura e spavento' si vedano inoltre il passo in XIII:18 del *Cilindro B* di Gudea ("il carro (^{iš}gigir) (chiamato) 'Fa-piegare-la-montagna(-infera?)' (kur-mu-gam), avvolto (gùru) di spavento che fa accapponare la pelle (su-zìg) e su (?) cui monta (u$_5$-a) una grande paura (ní-gal)", JACOBSEN 1987:437, EDZARD 1997:96, SUTER 2000:396, *ETCSL* 2.1.7 e RÖMER 2010:75) e quello nella versione paleobabilonese dell'inno al tempio Eninnu di Lagaš (*Temple Hymns* ll. 251-253) che ne descrive il principale accesso orientale, davanti al quale si erge lo stendardo di Utu raffigurante il bisonte ("[251]Šugalam, terrificante facciata (igi ḫuš), porta dello splendore (ká me-lám-ma), [252]luogo dove il giudizio è deciso da parte del signore Ninĝirsu, [253]fornito di grande paura (ní-gal) e di spavento (su-zìg)", su cui si vedano HEIMPEL 1996:26, con bibliografia, e POLONSKY 2002:815s. e cf. *ETCSL* 4.80.1). L'endiadi occorre anche in nomi di templi (si vedano gli esempi in GEORGE 1993:71, 122 e 131s., nn. 104, 750, 864, 868 e 869). La bufera di vento, tuono, pioggia e grandine scatenata dal dio della tempesta

termini conferma quanto osservato sopra circa le corrispondenze di *naḫšaratt-* e *weritema-* nelle liste lessicali rinvenute a Ḫattuša: la terribilità d'animo e d'aspetto degli Uomini-Scorpione (*pulḫātu* e *melammu*), che determina la somatizzazione del panico (*rašbātu* e *galtu*), si trasmette a Gilgameš, che prova appunto sia paura psicologica che terrore fisico (*puluḫtu* e *rašubbatu*).

Pare dunque di essere in presenza di uno stesso sistema concettuale e definitorio, condiviso in Mesopotamia ed Anatolia.

In conclusione, sembra che in CTH 372 ll. 58-61 // CTH 374 ll. 45"-47" la menzione di "Paure" e "Spaventi" occorra in una sezione di testo che, strutturalmente, fa riferimento alla fine della notte, quando il dio del sole è accompagnato da questi animali, l'orante ha preparato i cereali per i cavalli ed annuncia la sua intenzione di rivolgere la preghiera al dio quando questi sorgerà e gli animali verranno foraggiati.[294] La menzione di Bunene e Mīšaru occorre nella successiva sezione di testo che fa invece esplicito riferimento al sorgere del sole, quando viene recitata la preghiera dall'orante.[295]

5.3. Il foraggiamento e la bardatura degli animali

Nella *Preghiera bilingue a Šamaš*, nell'*Incantesimo bilingue a Šamaš* (CTH 794) e nelle *Preghiere al dio del sole* (CTH 372 e 374) sono riportati i preparativi – che l'orante ha già effettuato, come indicano i verbi accadici ed ittiti, tutti al preterito – in vista dell'arrivo imminente del dio del sole. Fra i preparativi, il foraggiamento degli animali del tiro del dio è menzionato in tutti e tre questi testi, mentre la loro bardatura occorre solo nei due bilingui.

Il motivo del foraggiamento dei cavalli compare nella l. 7 della *Preghiera bilingue a Šamaš* ("ho versato cereali per i tuoi equidi, (cioè) i cavalli") e nella l. 11 dell'*Incantesimo bilingue a Šamaš* (CTH 794) ("ho versato cereali per i tuoi cavalli, (cioè) per i tuoi equidi (testo sumerico) / ho versato cereali per i tuoi equidi, (cioè) per i tuoi cavalli (testo accadico)". È importante notare che questi due testi specificano che gli equidi (anše) del tiro del dio del sole sono cavalli (sisi).[296]

Iškur non causa al re Šulgi né "paura (ní-tèĝ)" né "spavento (su-zìg)" (*Šulgi A*, l. 70, Jaques 2006:199, e v. anche 305, S458). Inoltre, le ll. 57-58 della quarta tavoletta dell'*Enūma eliš* descrivono le protezioni del corpo e della testa di Marduk che si prepara allo scontro con Ti'āmat, vale a dire l'*apluḫtu* ed il *melammu*, un tipo di armatura e l'aura (Foster 2005:459). Esse ispirano e provocano rispettivamente paura e spavento. Si noti che qui la nozione di "paura" è espressa da *pulḫātu*, plurale di *puluḫtu* e forma di *palāḫu* che significa "fearsomeness" per *CDA*², p. 278, mentre quella di "spavento" lo è da *rašubbatu*, un sinonimo di *šalummatu*, come mostra la lista lessicale Igituḫ I:97ss., che li uguaglia al sumerico su-lim, a sua volta in K.4177+ I 17s. sinonimo di su-zìg, "brivido" (si vedano *CAD* R, p. 212, e Š/1, p. 283, *ePSD* e Jaques 2006:192s. e 201s., che rimanda alla nozione di pelle accapponata). Ancora, per *šalummatu* nel contesto della descrizione della tiara (*agû*) di Marduk in un testo del re Agumkakrime, di età cassita, si veda Winter 2010 [1999]:297s.

[294] CTH 374 ll. 43'-47" // CTH 372 ll. 52-61.

[295] CTH 374 ll. 48"-55' // CTH 372 ll. 62-83.

[296] Ricordando la traduzione "asses and horses" di Cooper 1972:76, Krebernik 2001:247 ha giustamente notato che "ein Nebeneinander von Eseln und Pferden als Zugtiere wäre jedenfalls seltsam.

Il motivo della bardatura dei cavalli compare nelle ll. 8-9 della *Preghiera bilingue a Šamaš* ("[8]ho posto ai loro nasi briglie d'oro e d'argento, sette volte due, [9]ho posto lana pettinata, (cioè) lana blu lapislazuli (e) lana rossa, alle (posizioni delle) redini (tanto) di destra e (tanto) di sinistra!") e nelle ll. 12-13 dell'*Incantesimo bilingue a Šamaš* (CTH 794) ("[12]ho posto briglie d'argento e d'oro ai loro nasi, [13]ho posto lana pettinata, (cioè) lana blu lapislazuli (e) lana rossa, alle (posizioni delle) redini (tanto) di destra (e tanto) di sinistra!"). I materiali preziosi (oro e argento delle briglie) e la lana pettinata colorata indicano chiaramente che si tratta di una bardatura rituale.[297] Di particolare interesse è la ricorrenza dell'associazione dei colori blu lapislazuli e rosso delle lane.[298] Si tratta di una combinazione cromatica che non solo dovrebbe alludere ad aspetti cronografici,[299] ma potrebbe anche rimandare ad ulteriori simbolismi[300] e pratiche magiche.[301]

---

anše 'Esel' am Zeilenanfang scheint als Oberbegriff gedacht zu sein, dem mit anše-kur-ra eine spezifizierende Apposition folgt, wobei entweder anše in weiterem Sinne 'Pferde' meint (vgl. udu 'Schaf' als Oberbegriff für Schafe und Ziegen) oder aber anše-kur-ra wörtlich zu nehmen ist". In aggiunta a queste considerazioni, si può osservare che la congiunzione accadica *u*, "e", è assente fra il termine per "asino; equide" e quello per "cavallo" sia nella l. 7 della *Preghiera bilingue a Šamaš* che nella l. 11 dell'*Incantesimo bilingue a Šamaš* (CTH 794) (nelle sue tre fonti, da Ḫattuša – con l'inversione lessicale notata nella n. 138 -, Ninive e Sultantepe). Invece, nella *Preghiera bilingue a Šamaš* tale congiunzione occorre nelle endiadi delle ll. 5 ("Himmel und Erde"), 8 ("Silber und Gold", con inversione rispetto al testo sumerico, su cui si veda Krebernik 2001:248) e 9 ("rechts und links"), ed analogamente nell'*Incantesimo bilingue a Šamaš* (CTH 794) essa occorre nelle endiadi delle ll. 4 ("truth and justice"), 7 ("roads and highways"), 9 ("heaven and earth") e 13 ("gold and silver"). Considerando le due composizioni nel loro complesso, si nota che l'assenza della congiunzione è dovuta a motivi differenti. In un caso si elencano paratatticamente azioni diverse, ma complementari, quali l'offerta sacrificale ed il rituale di lavaggio, o alimenti diversi (si vedano, rispettivamente, le ll. 18 e 19 dell'*Incantesimo bilingue a Šamaš* (CTH 794)). In un secondo e più diffuso caso l'assenza della congiunzione indica un'apposizione. Ciò vale non solo, come si è visto, per gli equidi che sono cavalli, ma anche – nella *Preghiera bilingue a Šamaš* – per l'acqua di tipo kug / *ellu* che è acqua di tipo sikil / *ebbu* (l. 2), per l'olio di tipo kug / *ellu* che è olio di cedro (l. 3), per la farina fine che è cibo degli dèi (l. 6) e per la lana pettinata che è lana blu lapislazuli e lana rossa (l. 9), e – nell'*Incantesimo bilingue a Šamaš* (CTH 794) – per la lana pettinata che è lana blu lapislazuli e lana rossa (l. 13) e per la lana scelta che è lana bianca e lana nera, cioè lana di capra bianca e lana di capra nera (l. 16).

[297] Si confrontino per esempio le preziose redini del carro del paredro della dea Banītu, probabilmente Ninurta, nel rituale mediobabilonese *STT* 366, l. 8 (*apāte*(KUŠ.PA. MEŠ) *tēqētu ša ṣāriru malû*[1] *uštaršidu ša nabāsi*, "they fastened red wool colored reins, inlaid with *ṣarīru*-gold" per Reiner – Civil 1967:196s., "die Zügel waren gülden gefärbt; das Seil aus roter Wolle verankerten sie fest" per Deller 1983:141 e 145s., con bibliografia). Per le briglie d'argento e d'oro degli equidi su cui, nei testi di Ugarit, gli dèi viaggiano si veda Loretz 2011:18 e 314s. In generale, sulle briglie d'oro degli dèi si veda Röllig 2006:253.

[298] L'associazione di lane di colore rosso e blu lapislazuli in contesto relativo al dio del sole si trova per esempio anche nell'elenco di tessili per Šamaš, Aya e Bunene della *Sun-god Tablet of Nabû-apla-iddina* (^{siki}*tabarru* / ^{siki}*takiltu* in V:47s.), si veda Woods 2004:97s.

[299] Come si è visto (n. 81), il color lapislazuli è emblematico del cielo notturno. La tinta rossa della lana-*nabāsu* caratterizza ad esempio l'orizzonte (úr-an-na / *išid šamê*) mattutino in *Lugale* IV:45 (si vedano *CAD* N/1, p. 21, van Dijk 1983:74, l. 181, e Horowitz 1998:235).

[300] Si confronti per esempio un incantesimo bilingue paleobabilonese relativo al parto, in cui il colore rosso della cornalina (gug / *sāmtum*) ed il colore blu del lapislazuli (^{na}gìn / *uqnûm*) sono associati in quanto indicano il genere del nascituro (cornalina per una femmina, lapislazuli per un maschio), si veda Polonsky 2006:304 e n. 31, con bibliografia. Sull'argomento, in generale, Winter 2010 [1999]:301s. e Woods 2009:222.

[301] Si può pensare, per esempio, alla funzione di assorbire le sostanze patogene, su cui si veda Haas 2003:640ss. e 653-659. Nella linea 16 della versione da Ḫattuša dell'*Incantesimo bilingue a Šamaš* (CTH

Nelle ll. 52-53 della *Preghiera di un mortale al dio del sole* (CTH 372) l'orante ha appena preparato i cereali espressamente destinati ai cavalli del tiro del dio ("(questo) mortale ha versato cereali per loro"), analogamente alle ll. 7 della *Preghiera bilingue a Šamaš* e 11 dell'*Incantesimo bilingue a Šamaš* (CTH 794). La peculiarità del testo ittita consiste però nell'invito rivolto al dio affinché i suoi cavalli possano nutrirsi e nella rappresentazione del momento in cui i cavalli mangeranno durante l'incontro fra l'orante ed il dio ("e mentre i tuoi Quattro (cavalli) mangiano i cereali – a te, dio del sole, salve! (lett.: vivi tu!) – (questo) mortale, servo tuo, si accinge a rivolgerti una parola e darà ascolto alle tue").[302] Diversamente dai due testi bilingui, nelle *Preghiere al dio del sole* (CTH 372 e 374) non si fa riferimento alla bardatura rituale predisposta dall'orante. Piuttosto, si esplicita che i cavalli sono stati aggiogati dal dio stesso ("i Quattro (cavalli) che tu, dio del sole, hai aggiogato"), e, come già notato, si introduce la figura del "dio-bardatore". Il testo farebbe quindi riferimento alla bardatura dei cavalli effettuata sul piano mitico dal dio del sole (o da suoi accoliti?).

La *Preghiera bilingue a Šamaš* e l'*Incantesimo bilingue a Šamaš* (CTH 794) sembrano dunque ripetere, sul piano rituale, due mansioni – foraggiamento dei grandi quadrupedi della campagna e bardatura dei cavalli del tiro – che, sul piano mitico, sono di competenza dello stesso dio del sole. La *Preghiera di un mortale al dio del sole* (CTH 372) contempera invece entrambi i piani, mitico e rituale. È possibile che le ll. 47'ss. del verso della *Preghiera di Kantuzili al dio del sole* (CTH 373), in cui l'orante chiede che la "Forza (divina)" e la "Divinità forte" siano aggiogate (*anda tūriya*) a lui, facciano riferimento a una pratica di magia analogica che ripete sul piano umano la sostituzione degli animali del tiro del dio del sole, stanchi e indeboliti dal viaggio notturno, con quelli freschi e vigorosi che stanno per inoltrarsi nel dì.[303]

---

794) (corrispondente alla l. 17 della sinossi in Cooper 1972:76) vengono menzionate lane di tipologia e colori diversi, che evidentemente non fanno riferimento alla bardatura dei cavalli, poiché viene specificato che esse sono poste ai piedi del dio del sole. Per la combinazione di lana bianca e lana nera si veda Haas 2003:639s., 642 e 650-653. Si noti che per Maul 1994:120 n. 44 "die Frage, worin die magische Kraft der Wolle bestand, kann noch nicht beantwortet werden".

[302] Il confronto di questo passo con quello di un inno a Indra dei *Ṛgveda* (III 35:3, 7), dove si invita il dio a staccare dal giogo ed a nutrire i suoi due cavalli, è suggerito in Eichner 2009:63ss., nel quadro di uno studio sui paralleli alle concezioni religiose indoiraniche nei testi ittiti su cui si veda sopra anche la n. 79.

[303] Come si è già visto, al nutrimento degli animali della campagna da parte di Šamaš che sorge si fa per esempio riferimento sia nella parte innica dell'*Incantesimo a Utu A* (l. 12) e dell'*Inno bilingue a Utu* (l. 17) sia nella parte iniziale dell'incantesimo della sesta 'casa' della serie *bīt rimki* (si vedano le nn. 92 e 102). L'aggiogamento degli animali del tiro è attribuito al dio del sole nella l. 63 dell'incantesimo della quinta 'casa' della serie *bīt rimki*, su cui si veda qui oltre. Circa CTH 373, si veda sopra nella n. 78 il trattamento del passo da parte di Schwemer 2011:8. Per il motivo della sostituzione dell'animale stanco si confronti anche un passo del *Rituale di Ḫantitaššu* (CTH 395), "e tu, dio del sole, vai! Che [...] tre volte, quattro volte, cinque volte [...] nel prato! Slega l'(animale) esausto e aggioga l'(animale) riposato!" (*ziqqa* ^{d}UTU-*uš īt nu terin* 4-*in* 5-*in wēllui tūriya lā dariyantan tūriyama waršiyantan*, r. II:17-19), si veda Ünal 1996:29 e 62, e l'ulteriore attestazione del motivo in Singer 2002a:52. In generale, per il rapporto di tipo analogico fra la situazione descritta nella narrazione mitologica e il procedimento di soluzione del problema nel rituale si veda Torri 2003:10ss., con bibliografia.

Nella *Preghiera bilingue a Šamaš* e nell'*Incantesimo bilingue a Šamaš* (CTH 794) i preparativi non si limitano al foraggiamento ed alla bardatura degli animali.[304] Questi due testi menzionano infatti anche l'allestimento di ciò che serve per il lavaggio delle mani del dio (ll. 2-3 // 10-10a?)[305] e per il suo nutrimento (farina, l. 6 // forse parte finale in lacuna di 10a,[306] e tavola con cibi e bevande, ll. [...] // ll. 19-22).[307] L'*Incantesimo bilingue a Šamaš* (CTH 794) si interrompe qui. Dopo una lunga lacuna, la parte finale della *Preghiera bilingue a Šamaš* è invece conservata. Come già ricordato, essa contiene (ll. 4'-7') un riferimento a due dèi dello *Šamaškreis*, i segretari Bunene e Šarūrum, che sono esortati a "farsi avanti (súg)" affinché mangino e bevano. Ciò può essere confrontato con la parte della supplica dell'*Incantesimo bilingue a Šamaš* che – perduta nella versione da Ḫattuša – nelle fonti neoassire concerne (ll. 25-33) l'invito a Šamaš, presenti gli dèi astrali (gli Anunak), a sedersi sul suo trono ed a lavarsi le mani. Questo invito viene esteso agli dèi, qui anonimi, che formano la parte più intima del suo corteggio (*ilū talīmika*), i quali sono verosimilmente connessi con il sorgere del sole.[308] Tutti questi dèi sono poi invitati a mangiare e bere quanto preparato.

La chiusa della *Preghiera bilingue a Šamaš* afferma che si tratta del "testo (ka-inim-ma) della 'preghiera-ki-^{d}utu' connessa ai prepartivi delle offerte" (l. 10'), con riferimento ai rituali motivati dal sorgere del sole, cui segue: "Grande signore, quando tu esci dal puro interno del cielo (an-šag$_4$)" (l. 11'). Nella chiusa della versione neoassira da Ninive dell'*Incantesimo bilingue a Šamaš* si legge: "il sacerdote-mašmaš recita il testo ([k]a-inim-ma) della 'preghiera-ki-^{d}utu'", cui segue: "[Incantesi-

[304] L'importanza del confronto ristretto a due testi omogenei quali la *Preghiera bilingue a Šamaš* (il cui accadico è "Spät-Altbabylonisch oder Mittelbabylonisch" per Krebernik 2001:240) e l'*Incantesimo bilingue a Šamaš* (CTH 794) emerge dal fatto che la sequenza delle linee della fonte da Ḫattuša differisce più volte ed in modo sostanziale da quella della fonte neoassira da Sultantepe (*STT* 197). La comparazione di quest'ultima con la *Preghiera bilingue a Šamaš* può dunque risultare fuorviante.

[305] Per Lambert 1960:323s. e 1972:97, sulla base delle versioni da Ninive e Sultantepe dell'*Incantesimo bilingue a Šamaš*, "Šamaš and associated gods are invited to wash their hands before eating, drinking, and taking a decision". Circa le ll. 2-3 della *Preghiera bilingue a Šamaš*, per Krebernik 2001:242s. e n. 19 "die Handwaschung versteht sich als Vorbereitung zum Mahl, auf das Z. 6 anspielt", la stessa funzione propedeutica al consumo di cibi e bevande che riscontra anche nelle ll. 30-33 dell'*Incantesimo bilingue a Šamaš* (conservate solo nelle versioni neoassire). Circa l'acqua per Šamaš delle ll. 28s. della versione da Sultantepe dell'*Incantesimo bilingue a Šamaš* si veda Woods 2009:204 n. 84. Acqua per il dio del sole è menzionata pure all'inizio della parte rituale dell'*Incantesimo a Utu A* (l. 74), si veda Alster 1991:49, 74 ("water is poured for you") e 82. Sembra verosimile che anche in questo caso (così come nella l. 76) si faccia riferimento al lavaggio delle mani del dio.

[306] Il dio del sole riceve farina anche nella l. 74 dell'*Incantesimo a Utu A*, ugualmente all'inizio della parte rituale, si veda Alster 1991:49 e 74 ("flour is piled up for you").

[307] Il nutrimento del dio del sole tramite le offerte di pane e birra da parte dell'orante è menzionato anche nelle *Preghiere al dio del sole* (CTH 372, l. 50, e CTH 374, ll. 40'-41'). Il contesto non è tuttavia identico a quello dei due testi bilingui mesopotamici, in quanto l'orante non fa riferimento a preparativi già eseguiti, ma a offerte che farà al dio in futuro, avendogli questo accordato il suo favore. Ciò non esclude che fra i preparativi effettuati dall'orante vi fosse, oltre al foraggiamento degli animali del tiro, anche l'allestimento di cibi per il dio del sole.

[308] Si confronti *kīma Šamaš talīmišu nipiḫ nūrišu mā[ta...]* nella l. 6 del commentario BM 62741 alla 'Weidner List' (passo citato in *CAD* N/2, p. 243, "(Ištar), whose luminous rising [...] the land like (that of) her brother, Šamaš", ed in *CAD* T, p. 95).

mo. Šamaš, re di (tutto il) ci]elo e di (tutta la) t[erra], signore di verità (*kittu*) e giustizia (*mīšaru*)").[309]

All'apparizione del dio del sole, che sorgendo si manifesta col suo tiro di equidi, come momento privilegiato di contatto fra la divinità e l'orante si fa riferimento anche in testi documentati da tavolette del I millennio che in modo sintetico menzionano vari aspetti fin qui trattati.

Per esempio, un passo della serie *bīt rimki*, le ll. 61-66 dell'incantesimo della quinta 'casa', recita: "[61]Signore perfetto (Šamaš), il cui potere è terrificante (*rašbu*)! [62]Tu sei il giudice del potere supremo! [63]Tu hai aggiogato (*ṣamādu*) i tuoi muli (*parû*), che sono impetuosamente bramosi di correre! [64]Che al tuo sorgere, Šamaš, ti venga presentata acqua fresca! [65]Che gli dèi della terra ti salutino! [66]Signore, senza indugio (calmati con me), gentilmente stai presso di me!".[310] L'esplicita associazione del tiro di muli con il momento in cui il sole sorge si trova anche in un passo della terza tavoletta dell'*Epica babilonese di Gilgameš*.[311] Al momento del sorgere del sole, la dea Ninsun, madre di Gilgameš, rivolge dal tetto del suo tempio una preghiera a Šamaš affinché questi protegga il figlio durante il pericoloso viaggio verso la Foresta del Cedro (ll. 46ss.). Nella parte conclusiva, le frammentarie linee 94-99 recitano: "[94]dopo che il tuo proprio *fuoco* si è attizzato (*napāḫu*), [95]in quel momento, Šamaš, *volgi* il tuo volto (*pānū*) attento verso *chi ti riverisce*! [96]Che i tuoi rapidi muli (*parû ḫanṭūtu*) *possano portarti innanzi sul tuo percorso*! [97]Che una pacifica residenza (*šubtu nēḫtu*), un letto (*mayyālu*) *per la notte* siano *preparati* per te! [98]Che gli dèi, tuoi fratelli (*aḫḫū*), ti diano cibo (*nindabû*) che ti *rallegra*! [99]Che Aya, la Sposa, asciughi il tuo volto con l'orlo pulito (*sissiktu ebbētu*) del suo abito!".[312]

Modalità e concezioni espresse nella *Preghiera bilingue a Šamaš* e nell'*Incantesimo bilingue a Šamaš* (CTH 794) possono essere confrontate con il contenuto delle preghiere notturne del divinatore, che ugualmente menzionano il dio del sole. Tali preghiere, che esprimono il punto di vista dello specialista piuttosto che dell'orante che gli si è affidato, sono attestate dal periodo paleobabilonese a quello neoassiro. Alcune di esse sono rivolte esplicitamente agli 'dèi della notte', cioè le stelle,[313] ed è significativo che un esemplare, KUB 4.47 (CTH 432), sia stato rinvenuto a Ḫattuša.[314]

---

[309] Si veda Cooper 1972:75 e 77. Diversamente da quella da Ninive, la chiusa della versione da Sultantepe dell'*Incantesimo bilingue a Šamaš* fa riferimento alla statua del dio, e questo è anticipato in una variante di una linea della parte finale del rituale ("ti ho offerto un sacrificio puro la cui bocca è stata lavata", Cooper 1971:9 e 1972:65 e 77, l. 23, e n. 45). Sul rituale del "lavaggio della bocca" (*mīs pī*) si vedano Walker – Dick 2001, Dick 2005 e Shibata 2008:189 n. 4 e *passim*, con ulteriore bibliografia.

[310] Sul passo, Laessøe 1955:57 e 63s., *CAD* N/1, p 145, S, p. 413, e P, p. 207, George 2003:814 e, sopra, la n. 258.

[311] Per il confronto dei due passi si veda George 2003:814.

[312] Sul passo si vedano George 2003:579 e 459ss., Maul 2005:69 (del quale si seguono le integrazioni sopra riportate in corsivo), Foster 2007:39 e Shibata 2008:193.

[313] Si vedano, con bibliografia, Foster 2005:207-213 e 664-667, Steinkeller 2005:28-34, Wilcke 2007:224-241, Lambert 2007:13 e Fincke 2009. In particolare, per la già menzionata *Preghiera del divinatore agli dèi della notte* paleobabilonese si veda la n. 225.

[314] Su questo testo (già citato sopra nella n. 182) si vedano Karel van der Toorn e Philo Houwink ten Cate in van der Toorn 1985:125-133 e la recente edizione in Beckman 2007, con bibliografia; si vedano inoltre le osservazioni in Lambert 2007:13 e Fincke 2009:520 n. 2 e *passim*.

Considerando in particolare la *Preghiera del divinatore* paleobabilonese (*YOS* XI 22),[315] si nota che il sacerdote si esprime usando anche l'incompiuto e che, pertanto, il testo può essere inteso come contemporaneo ai rituali che descrive. Esso si articola in tre parti. Nella prima (ll. 1-18), il divinatore dichiara di essersi lavato bocca, mani e capelli per l'assemblea degli dèi (*ana puḫur ilī*) e di trovarsi pertanto in una condizione di purità rituale che gli permette di avvicinarsi al giudizio (*ṭeḫû ana dīnim*).[316] Nella seconda parte (ll. 19-41) si trova l'invito dapprima a Šamaš, ai grandi dèi ed a Bunene, messaggero di verità (*kittum*), affinché si lavino con acqua dalle speciali proprietà[317] e poi a Šamaš e Adad, signori del giudizio e del rituale di estispicio, affinché essi – che stanno seduti su troni dorati e mangiano in piatti di lapislazuli – discendano (*warādum*) dove il divinatore si trova, mangino i cibi scelti preparati per loro, si siedano sui troni e pronuncino il giudizio. Infine, nella terza parte (ll. 42-66) è riportata l'offerta di una gran copia ("sette e sette") di pani dolci e di prodotti della terra a Šamaš e Adad, seguita dall'invito a Šamaš a sedersi con i grandi dèi (Anum, Sîn, Nergal e Ištar), affinché essi tutti pongano la "verità (*kittum*) nel rituale di estispicio (*ikribū*)[318] che preparo, nell'omen (*têrtum*) che sto per compiere!".

I rituali descritti nella *Preghiera del divinatore* sono comparabili a quelli che l'orante menziona nella *Preghiera bilingue a Šamaš* e nell'*Incantesimo bilingue a Šamaš* (CTH 794). In questi due ultimi testi, però, l'uso del preterito indica che i rituali sono già stati compiuti. Tutti e tre i testi, d'altra parte, riportano esortazioni, rivolte a Šamaš ed agli altri dèi giudici, che sono espresse all'imperativo o al precativo, quando gli dèi non sono ancora presenti. Dal punto di vista cronografico, la *Preghiera del divinatore* precede dunque la *Preghiera bilingue a Šamaš* e l'*Incantesimo bilingue a Šamaš* (CTH 794): il primo testo era recitato durante la notte,[319] gli altri due fra l'alba e l'aurora, quando il sorgere del sole è imminente. Di conseguenza è possibile che nella *Preghiera del divinatore*, così come nelle altre preghiere notturne di estispicio, l'assenza della menzione dei cavalli del tiro del dio del sole

---

[315] Su cui si vedano Goetze 1968:25-27, Seux 1976:467-470, Hecker 1989:719-721, Metzler 2002:785-787, Foster 2005:209-211, Steinkeller 2005:31ss., Wilcke 2007:229-233, Lämmerhirt 2010:723s., Lenzi 2011 e Ghanem 2012.

[316] Dalle interrogazioni oracolari al dio del sole di età neoassira si apprende che il divinatore è in condizione di poter svolgere il proprio compito se non indossa abiti sporchi, non ha mangiato e bevuto alcunché di impuro, non si è lavato con sostanze contaminate, non ha avuto altri contatti impuri, non "ha provato spaventi e terrori durante la notte (*ina mūši gilitti piritti īmuru*)", non ha toccato impropriamente gli oggetti rituali e non ha alterato, aggiunto, cambiato o confuso le procedure rituali e le formule oracolari (si vedano Starr 1990:XXIIIss. e *CAD* P, p. 403).

[317] Sul passo, Goetze 1968:26 e Steinkeller 2005:31 ("O Šamaš! I bring you water from the the Tigris and the Euphrates which has carried for you cedar and cypress from the mountains. Wash yourself, valiant Samas, and may the great gods wash themselves with you! And wash yourself, Bunene, messenger of justice, before Šamaš the judge!").

[318] Su *ikribū*, dopo Starr 1983:45s. ("extispicy-ritual-cum-prayer (or prayer-cum-ritual") e Reiner 1995:73s., si vedano Steinkeller 2005:13ss. e Fincke 2009:540s., con bibliografia.

[319] Al momento della recitazione di questa preghiera gli dèi giudici – fra cui Šamaš – risiedono negli inferi, come ha messo in evidenza Steinkeller 2005:28-34 (e come sembra confermare il dettaglio del lapislazuli dei loro piatti, si veda quanto osservato sopra nella n. 81). Sulla durata dell'estispicio e sulle sue varie fasi si vedano anche Reiner 1965 e 1985b:591s., Maul 2003:76ss. e Fincke 2009.

sia dovuta alla differente collocazione temporale del testo. Il tiro di cavalli di Šamaš sarebbe dunque uno dei segni peculiari dell'apparizione della luce e, in contesto rituale, dell'arrivo del sole là dove l'orante si trova.

Un ulteriore confronto permette di contestualizzare nelle pratiche cultuali mesopotamiche il foraggiamento del tiro del dio del sole, che non risulta elemento circoscritto ai testi fin qui considerati. Il testo amministrativo paleobabilonese BLMJ 3127, la cosiddetta *Larsa 'Ritual' Tablet*,[320] menziona infatti cereali per un equide di Šamaš, ed anche il palafreniere del dio. Datato alla fine del secondo anno di regno del re di Larsa Rīm-Sîn, il 1820, questo testo concerne riti in onore di sette divinità (Ninsianna, Ea, Šamaš, Ištar, Nanaya, Ninegala, Dingirmaḫ) e di un antenato regale (Sîn-iddinam), svoltisi a Larsa dal quindicesimo al ventiduesimo giorno dell'undicesimo mese.[321] I riti per Šamaš (II:26 – III:50), dalla sera del diciassettesimo alla sera del diciottesimo giorno, sono quasi completamente identici a quelli delle altre divinità, con alcune particolarità, però, che ne motivano la discussione qui.

La prima particolarità consiste (II:54) nella registrazione di "cereali (še)" per il "foraggiamento (šag$_4$-gal / *ukullûm*)" di un "equide-*agālum* (dúsu(ANŠE.LIBIR))",[322] che – in una parte di testo in cui i rituali sono organizzati cronograficamente[323] – avviene alla fine della notte, durante il rito del "braciere" (*kinūnum*, II:54-III:4),[324] immediatamente precedente quello dell'"aurora" (á-gú-zi-ga / *šērtum*, III:7-13). L'altra

[320] La più recente edizione del testo si trova in Goodnick Westenholz – Westenholz 2006:1-81.

[321] Iniziando e terminando di sera, ogni giorno menzionato nel testo viene scandito da riti serali e notturni e da riti mattutini e diurni, di cui si registrano sacrifici-sískur di bestiame ed uscite di beni vari – per lo più alimenti (farine, pani, sostanze aromatiche, latticini, frutta, olio e birra) – per differenti categorie di personale.

[322] Si noti che il termine che designa l'animale qui ed in III:31 non è preceduto dal numerale "1". Tuttavia, che non si abbia un plurale è suggerito dal fatto che nel testo i sumerogrammi plurali sono marcati da -meš. Per dúsu / *agālu(m)* si vedano Goodnick Westenholz – Westenholz 2006:72 ("a domesticated equid, used as a draft animal") e Civil 2008:113 ("a draft equid"); inoltre, Heimpel 1997 ("a word for donkey"), *CAD* A/1, p. 141 ("(an equid)", con discussione e citazione del proverbio bilingue di redazione neoassira "sebbene sia un equide-*agālu*, sono aggiogato con un mulo (*parû*), tiro il carro, trasporto canne", per cui si vedano anche Lambert 1960:242 e 249, e *CAD* Š/3, p. 368), *AHw*, p. 15 ("Reitesel"), Postgate 1986:194ss., Heimpel 1990:605, *ePSD*, *CDA*², p. 6 ("donkey") e Stol 2011:366. Una possibile attestazione di questo equide in tre passi dell'*Inno arcaico a Šamaš di Sippar* (vedi sopra la n. 33) è stata suggerita da Krebernik 1992:109, 81, 84-86: "... the yoke fell(?) in the courtyard of the mountain. He harnessed(?) the *du-sa*. He spoke in front of him", "the toiling *du-si* of the earth, he loosened, of Ea played ... the ÉRIN+X", "ÉRIN+X *du-sa* in wisdom governs one side of Sippar Šamaš in wisdom governs the other side of Sippar", notando che "*du-sa/si* might be an epithet of ÉRIN+X or designate itself an animal. Cf. Sum. dúsu(ANŠE.LIBIR) = *agālu*?". Su questo si veda anche Ławecka 2009:138.

[323] Per Goodnick Westenholz – Westenholz 2006:22 e 25 "the four specific ritual performances in the evening are designated: *pīt bītim* 'opening of the temple', *nindabbûm* 'cereal offering', *tassištum* 'lamentation', and the níĝ-ĝi$_6$ 'night vigil'. [...] The four specific ritual performances in the morning (day?) are designated: *iptinum* 'meal', *nindabbûm* 'cereal offering', níĝ-ba 'gifts', and ì-šeš$_4$ 'unction (of temple staff)'".

[324] Il rito propriamente notturno (II:49-53) è detto "vigilia" (níĝ-ĝi$_6$, II:49-53, con i sacerdoti – gudu$_4$ / *pāšišu* – addetti alla purità delle installazioni cultuali, subito dopo menzionati anche nel rito del "braciere", quando sono effettuate fumigazioni).

particolarità occorre nella parte successiva del testo, dove si abbandonano i riferimenti cronografici e si registrano cinque liste di uscite di beni diversi. Fra esse, la prima (III:21-30) concerne olio per musicisti, sacerdoti ed altro personale templare, fra cui un "palafreniere (šùš / *kizûm*)", e la seconda (III:31-35) cereali, non solo per personale templare vario, ma anche per un altro "foraggiamento" di un (secondo?) "equide-*agālum*". La quarta lista (III:39-45) enumera poi "doni (níĝ-ba)" vari per Šamaš, che comprendono un tessuto di lino verosimilmente di colore bianco splendente (gada-SAR.SAR) per la "portantina (gu-za kaskal)"[325] ed un altro tessuto dello stesso tipo per il "trono del dio del sole (gu-za ^{d}utu)".

L'equide-*agālum* ed il palafreniere occorrono soltanto nei riti per Šamaš. La loro menzione, finora considerata problematica[326] o trascurata, sembra invece ben inserirsi nel quadro interpretativo del tiro del dio del sole fin qui tratteggiato. Si può a questo proposito ricordare, fra l'altro, che in un rituale magico contro la febbre in accadico rinvenuto a Ḫattuša, CTH 811,[327] nel quale Šamaš viene invocato come giudice per decidere la sorte di un malato, giocano un ruolo centrale figurine di equidi, fra cui quella di un *agālu*. In particolare, la collocazione cronografica del foraggiamento dell'equide subito prima dell'aurora nella *Larsa 'Ritual' Tablet* si accorda con quanto emerso dall'analisi dei testi non amministrativi sopra condotta. Di notevole interesse è pure il confronto che può essere instaurato fra la menzione del tessuto di lino bianco splendente per la portantina ed il trono di Šamaš nella *Larsa 'Ritual' Tablet* ed il tessuto cerimoniale di lino immacolato per il trono lucente del dio nelle ll. 14s. dell'*Incantesimo bilingue a Šamaš* (CTH 794).[328] Dunque, la parte relativa a Šamaš della *Larsa 'Ritual' Tablet* presuppone l'esistenza del motivo del tiro del dio del sole, al quale si fa qui riferimento con le modalità tipiche di un testo amministrativo.

I passi relativi al foraggiamento con cereali dei cavalli del tiro del dio del sole nei rituali della *Preghiera bilingue a Šamaš*, dell'*Incantesimo bilingue a Šamaš* (CTH 794) e delle *Preghiere al dio del sole* (CTH 372 e 374), unitamente all'attestazione del foraggiamento dell'equide-*agālum* nella *Larsa 'Ritual' Tablet*, documentano pertanto il motivo dell'offerta di cereali a cavalli divini o legati a divinità, da tenere distin-

---

[325] Goodnick Westenholz – Westenholz 2006:74 notano che "the sedan chair is probably the sedan chair of Utu although it is not explicitly mentioned in the text".

[326] Goodnick Westenholz – Westenholz 2006:12, con bibliografia ("one of the strangest occurrences in our text is the mention of a single dúsu-equid of the god Utu, which receives barley fodder. Domesticated animals belonging to the temple herds of the Ebabbar are well known") e 72s. ("the ritual significance of this sole mention of a dúsu-equid in the text is not apparent. While no dúsu-equid is mentioned in Ur III rituals [...], 'donkeys' apparently do occur in the temple of Utu as recipient of food offerings in the yet unpublished daily sacrificial lists from the recent French excavations of Larsa", con riferimento a testi amministrativi paleobabilonesi inediti citati in Arnaud 1976:60, 66 e 70, che menziona "des ânes du temple de Šamaš", "des ânes d'une divinité" in un apporto all'Ebabbar e "des ânes d'Ištar, Nergal, Šamaš et Adad"). Si veda anche Postgate 1986:198 n. 14 ("the use of the term ANŠE.LIBIR and its Akkadian *agālu* seems to be rare in Old Babylonian texts [...]. The term or perhaps a particular breed, seems to have survived in cultic context (cf. in the Šamaš temple at Larsa)").

[327] Su cui si vedano Meier 1939:200ss., Schwemer 1998, *passim*, e Haas 2003:48, 576s. e 622.

[328] Discutendo questo "linen cover of a chair", Goodnick Westenholz – Westenholz 2006:74 osservano che "in conjunction with saĝ, SAR.SAR can also mean 'bright, shining', see [...] Alster 1991: 79, note to line 2. The meaning might give an appropriate description of gada 'linen'".

to dal foraggiamento dei cavalli comuni ben noto dai testi cuneiformi della seconda metà del II millennio.[329]

6. Osservazioni conclusive

Dall'indagine della documentazione cuneiforme dell'età del Bronzo sopra condotta risulta che, fra la seconda metà del III e la seconda metà del II millennio, il tiro del dio del sole era composto da equidi ed era assistito da un palafreniere e da un auriga.

Gli animali del tiro sono designati dapprima come *niskum = *nisqum*, "(destriero) scelto" (*Cilindro A* di Gudea), e poi come anše, "equide", da intendersi contestualmente "cavallo" (*Incantesimo a Utu A*), come anche specificato poi dall'apposizione sisi = *sisû*, "cavallo" (*Preghiera bilingue a Šamaš* e *Incantesimo bilingue a Šamaš* (CTH 794)). Alcuni riferimenti alternativi al "mulo" (kunga = *parû(m)*) come componente del tiro solare, presenti in testi più tardi (l'*Epica babilonese di Gilgameš*, l'incantesimo della quinta 'casa' della serie *bīt rimki*, la *Preghiera di Nabonedo a Šamaš*), potrebbero essere arcaismi intenzionali, propri di testi letterari che riflettono una tradizione più antica.[330] Il cambiamento dell'animale del tiro – dal mulo al cavallo – potrebbe dipendere da un'innovazione relativa al carro.[331] I dati archeologici, figurativi e testuali suggeriscono che nel Vicino Oriente il carro pesante a quattro ruote piene, attestato nei pittogrammi di Uruk alla fine del IV millennio,[332] sia stato poi affiancato da quello leggero a due ruote razzate,

[329] Si vedano in Mesopotamia i testi medioassiri relativi alla cura ed all'addestramento dei cavalli, a Ugarit quelli ippiatrici ed in Anatolia i *Testi di Kikkuli* (Ebeling 1951:53-55, Salonen 1955:182ss., Kammenhuber 1961:308ss., Starke 1995:145-148, Raulwing – Meyer 2004, van den Hout 2004:488, Weszeli 2004:475s., Marzahn 2007:47, von Dassow 2008:83ss., Loretz 2011:179-258 e Stol 2011:372ss. e 378ss., con bibliografia).

[330] Tale tradizione è forse implicitamente attestata nel *Rituale della regalità eblaita* del XXIV secolo, cioè poco prima della diffusione, probabilmente assai rapida, del cavallo da nord-est in tutto il Vicino Oriente. Sul mulo si veda Heimpel 1990. Sulla diffusione del cavallo a partire dalle aree settentrionali di recente si vedano, con bibliografia, Sherratt 2003, Weszeli 2004:471 e 473, von den Driesch – Raulwing 2004, Anthony 2007, Shehata 2007, Kelekna 2009 e Stol 2011:364 e n. 2. Per Lafont 2000:208ss. il cavallo, noto in Ucraina, Anatolia e Iran nel IV millennio, appare nell'area siromesopotamica almeno alla metà del III millennio, per divenire comune fra la fine del III e gli inizi del II millennio, sebbene il suo uso si generalizzi, soprattutto nella cavalleria e carreria militari (Maul 2007), solo nella seconda metà del II millennio, come mostra anche la comparsa dei testi ippologici assiri, ittiti ed ugaritici.

[331] Fra il Mediterraneo e la Valle dell'Indo esistono due sole aree – il Vicino Oriente e la Russia meridionale – cui è stato fatto riferimento, con un tendenziale accordo circa la connotazione elitaria, per situare l'invenzione del carro, avvenuta nella tarda preistoria, in concomitanza con la "Uruk Expansion" (con bibliografia, di recente si vedano, fra altri, Sherratt 2003 e 2004, Burmeister 2004, Maran 2004, Dunham 2006 e, anche per il cavallo e la classe sociale dei *maryanni*, von Dassow 2008:81ss. e Loretz 2011:78ss.).

[332] Il pittogramma ZATU-248, che occorre nei testi di Uruk IV e la cui lettura è sconosciuta, fornisce la più antica attestazione testuale del "carro a quattro ruote", che nel sumerico del III millennio verrà designato dal termine *gigir. Circa il rapporto fra ZATU-248 e ZATU-247, pittogramma che raffigura la "slitta cabinata", si veda Steinkeller 1990:22 n. 33 e 1995:702. Su ZATU-248 si veda Crouwel 2007:217. Per le slitte nell'arte figurativa vicino-orientale ed in quella egizia a partire dalla fine del IV millennio si veda Littauer – Crouwel 1990:15.

presente nell'arte figurativa poco dopo il 2000.[333] Il primo era trainato da asini o muli, oltre che da buoi, il secondo da cavalli.

Stando ai testi cuneiformi del II millennio, esistono due tiri del dio del sole, quello diurno che percorre l'"interno del cielo" e quello notturno che percorre l'"interno del mare".[334] I cavalli sono differenziati su base onomastica in riferimento alle differenti fasi del periplo solare e dunque alla suddivisione del giorno.[335] I nomi degli animali del primo tiro li distinguono in base alla luminosità diurna ed alla cromia, e conseguentemente anche al loro temperamento. Le denominazioni sembrano rimandare alla parte innica iniziale dei testi in questione, che ci pare fornisca il quadro cronografico di riferimento. Una volta tramontato, il dio del sole proseguiva di notte il suo viaggio attraversando gli inferi. Diversamente dai luminosi nomi dei cavalli del primo tiro, i nomi di quelli del secondo fanno riferimento a *Mischwesen* così terrificanti da motivare l'espressione "Paure e Spaventi" usata in modo icastico nelle *Preghiere al dio del sole* ittite (CTH 372 e 374).

La sequenza temporale, le posizioni spaziali e le denominazioni dei cavalli del primo tiro del dio del sole possono così essere schematizzate (le frecce indicano lo scorrere del tempo):

---

[333] Si vedano, fra altri, Oates 2003:121, Mayer-Opificius 2006:54, Anthony 2007:402s. e Kelekna 2009:12.

[334] Per le concezioni del percorso del sole elaborate in ambito indoeuropeo – interessanti per un confronto con quelle vicino-orientali – si vedano, fra altri, Ahl 1982:390-394, Ballabriga 1986:103-107 con n. 95 (dove si riportano anche precedenti ricerche di Albin Lesky), Cerri 1999:96-110 e *passim*, Kingsley 1999, Nakassis 2004 e West 2007:201-211 (che, discutendo "the Sun's motion conceptualized", tratta l'arte figurativa scandinava dell'età del Bronzo, esaminata anche in Kristiansen – Larsson 2005 ed in Bradley 2006:373s., e menziona una dottrina, attestata in testi indiani, secondo la quale l'astro ha un lato chiaro ed uno scuro – "dark side of the sun" – che comparirebbe anche nel *Carro di Trundholm*, per cui si veda Randsborg 2009). Un contrasto fra la concezione mitica indoeuropea e quella vicino-orientale viene assunto in Loretz 2011:136 ("Zusammengefaßt dürfte bezüglich der Kenntnis von Sonnenpferde(en) und Sonnewagen in Ugarit und im gesamten westsemitischen Bereich folgendes festzuhalten sein: die Begriffe Sonnenpferd und Sonnewagen werden unterschiedlich verstanden und gebraucht. Man hat zwischen folgenden Sonnenpferden und -wagen zu trennen: Erstens die in Nord- und Zentraleuropa der späten Bronzezeit verbreitete mythische Vorstellung von einem Pferd, das ohne Wagen die Sonne auf ihrer oberen und unteren Fahrt zieht; zweitens die Tradition von Pferden, die der Sonne geweiht und bestimmt sind, bei Prozessionen den Wagen der Sonne zu ziehen; drittens Pferde, die vor den mythischen Sonnenwagen gespannt sind, auf dem die Sonne über den Himmel fährt"); per una rara discussione del *Carro di Trundholm* in uno studio di ambito vicino-orientale si veda Loretz 2011:354. Per varie considerazioni circa la divinità solare nell'Europa dell'età del Bronzo si rimanda al saggio di Marco Bettelli in questo stesso volume, unitamente a Bettelli 2004:252.

[335] In Babilonia, in epoca tarda, il "giorno (ud / *ūmu(m)* I)" ("notte e dì (*mūšu u urru*)") veniva diviso, con riferimento al sorgere ed al tramontare del sole, in quattro "parti (uš)", denominate ĝi$_6$ gin (periodo fra il tramonto e la mezzanotte), ĝi$_6$ *ana* zálag (fra la mezzanotte ed il sorgere del sole), me nim-*a* (fra il sorgere del sole ed il mezzogiorno) e *ana* šú *šamaš* (fra il mezzogiorno ed il tramonto). Si vedano Neugebauer – Sachs 1967:212s., Pingree – Reiner 1974-1977, Englund 1988:167s. (che discute le ll. 11-20 della *Uruk Plants List* nelle fonti arcaiche – da Uruk – e protodinastiche – da Šuruppak e Abu Salabikh – e conclude che "the Fara witnesses document the division of day and night into three parts each, altogether six. A correspondence to the Old Babylonian division of the night into 3 watches (maṣṣartu) should be considered probable", mentre la fonte da Uruk indica "an *archaic* division of the 24-hour day into four six-hour periods"), *CAD* Š/2, p. 20, Hunger 1998, Rochberg 1998:3, 35-37, e 2010:170, e Michel 2000:528.

primo tiro, diurno (dell'"interno del cielo")

cavallo dell'aurora → redine sinistra	cavallo del sorgere → giogo sinistro	cavallo del mezzogiorno → giogo destro	cavallo del pomeriggio → redine destra
		KAV 64:	
Udmenana = "Luce-corona-del-cielo"	Udgirizalana = "Luce-tripudio-del-cielo"	Udsaĝkalana = "Luce-più-eminente-del-cielo" Udsaĝzigana = "Luce-più-onorata-del-cielo"	Udḫeĝalana = "Luce-abbondanza-del-cielo"
		Incantesimo a Utu A, Incantesimo a Utu B, Inno bilingue a Utu:	
Udḫušgalana = "Luce-gran-rossore-del-cielo"	Udnìrĝalana = "Luce-fierezza-del-cielo"	Udsumurgalana = "Luce-grande-furia-del-cielo"	Udḫeĝalana = "Luce-abbondanza-del-cielo"
		Preghiere al dio del sole (CTH 372 e 374): i "Quattro"	

Posizioni spaziali e denominazioni dei cavalli del secondo tiro possono essere così schematizzate:

secondo tiro, notturno (dell'"interno del mare")

		KAV 64, *Incantesimo a Utu A*:	
Igianzud = "Muso-dell'Aquila-Leontocefala"	Igimušḫuš = "Muso-del-Serpente-Furioso"	Igiušumgal = "Muso-del-Dragone"	Igipirig̃ = "Muso-del-Leone-Serpente"
ḫuš sumur = "furioso (ed) impetuoso"	téš gu_7-gu_7 = "divoratore"	saĝ ĝiš ra-ra = "micidiale"	me-lám sù-sù-a = "spargitore di aura numinosa"
		Preghiere al dio del sole (CTH 372 e 374):	
	sinistra	destra	
	Weritemaš = "(due) Spaventi"	*Naḫšaratteš* = "(due) Paure"	

È verosimile che si tratti in realtà di un solo tiro. Poiché i cavalli corrispondono a fasi di un fenomeno unitario, ci si chiede poi se non si abbia a che fare con manifestazioni di un unico cavallo. È un fatto che le raffigurazioni vicino-orientali nelle quali, presente o no il carro, il dio del sole è associato ad equidi – quelle di Hasanlu, di Maltai e della glittica assira (figg. 4, 1, 2, 3) – mostrano un solo quadrupede. Resta da determinare quale sia il rapporto fra i quattro cavalli dell'unico tiro ed il figlio di Šamaš e di Aya, vale a dire Šamqān, il dio che, come si è visto, è protettore dei grandi quadrupedi ed ha connessioni infere. Si potrebbe speculare che i quattro cavalli del tiro altro non siano che manifestazioni complementari di Šamqān.

È stato proposto che – almeno agli inizi del II millennio – in Babilonia il sole fosse concepito come fuoco,[336] analogamente a quello che si constata nei testi greci

[336] Il verbo tecnico usato nei testi accadici che mostrano ciò è *napāḫum*, "soffiare; illuminare, illuminarsi; accendere, attizzarsi; sorgere, apparire", si vedano Heimpel 1986:142 ("the application of the term *napāḫu* to rising heavenly bodies and perhaps šú, 'to cover,' to the setting sun suggests that at some point in the development of Babylonian thinking the sun was conceived as fire that was covered by the earth as it sank beneath the horizon and thus reduced from flaming to glowing. When it rose from the horizon it was fanned by the moving air, the 'morning breeze' perhaps, into the flaming stage again. [...] It is possible that the mention of the north-wind in connection with the ninth double-hour down the road of Šamaš was understood as the kindling agent for the sun that brought about dawn"), Streck 1999:86, Steinkeller 2005:44s. e Hunger 2011:598; cf. Geller 1999:47. Per la discendenza da Utu / Šamaš del dio infero del fuoco Ḫendursaĝa / Išum, suo figlio, si veda Attinger – Krebernik 2005:30 e 32.

della prima metà del I millennio, dall'epica omerica fino a Empedocle.[337] Secondo questa interpretazione, una volta tramontato, il sole, durante il suo percorso notturno negli inferi, non si spegne, ma rimane ardente come un tizzone, per poi tornare a splendere, ravvivato dal vento, al momento del suo sorgere.[338] Per la sua natura ventosa, il dio Adad svolgerebbe un ruolo essenziale in questo viaggio quotidiano di Šamaš. È stato infatti suggerito che Adad sia una sorta di vento cosmico che propelle il sole.[339] In tale concezione, i cavalli del tiro del dio del sole, che portano la luce, ed i venti del dio della tempesta svolgerebbero un ruolo complementare, e non è dunque necessario ipotizzare una loro identificazione. Tale complementarità è del resto rintracciabile per Marduk, "dio del sole degli dèi", nel passo della quarta tavoletta dell'*Enūma eliš* (ll. 35-58) in cui il dio che si prepara per la battaglia utilizza cavalli *e* venti.[340]

Il sorgere quotidiano del sole e il farsi del giorno costituivano quindi in questa concezione la realizzazione del futuro stesso.[341] Anche nel mondo anatolico si con-

[337] Si vedano, da prospettive differenti, Cerri 1998:10s., 17s., 49 e 53 e n. 73 (all'interno dello studio dell''ideologia dei quattro elementi') e Ataç 2007:304-306, con bibliografia (sul rapporto fra il sole ed il fuoco).

[338] Si vedano Heimpel 1986:142, 151 e 130ss. e Steinkeller 2005:18ss. e nn. 18s., e 2007:231s., con bibliografia. Tale interpretazione e l'ipotesi correlata per cui i babilonesi concepivano l'universo come sferico è stata da alcuni negata e da altri accettata, si vedano, per esempio, Horowitz 1998:247-249 e 251, e 2011:415s., Ataç 2004:68 e n. 13, e 2007:304 (con confronto con la concezione egizia), e Lambert 2008 ("no evidence is offered for a Babylonian spherical universe, though it is assumed"). Si veda anche Hunger 2001:218 ("il concetto di 'sfere celesti', a noi così familiare, non sembra trovare antecedenti nel pensiero mesopotamico", anche se "in diversi testi babilonesi è descritto il Sole mentre ogni sera apre una porta a ovest per entrare 'all'interno del cielo' e ogni mattina esce da un'altra porta a est. Questa parte interna del cielo sembra concepita al disotto della Terra, dove il dio Sole rimaneva durante la notte. Secondo alcune fonti, sembra che il dio Sole dopo il tramonto si spenga come si spegne un fuoco, per riaccendersi di nuovo quando sorge al mattino, proprio come la brace ritorna fiamma quando si soffia su di essa (Heimpel 1986 [...])") e 2011:598 ("Diese Vorstellungen sind nicht frei von Widersprüchen"). Cf. Alster 1991:80 *ad* l. 20 (e si confronti il passo dell'*Incantesimo a Utu A* riportato sopra nella n. 87), Geller 1999:47, Katz 2003:50s. e nn. 124ss., e Kutter 2008:396 e n. 197.

[339] Per Steinkeller 2005:45 (e già *apud* Schwemer 2001:226) "Adad is the force – a kind of cosmic wind – that propels the sun god [...] on his journey through the upper and nether skies. Should this be the case, Adad would, at least at one level, emerge as an attribute of the sun god. For this possibility, note the intriguing fact that, in Sumerian, the word ud, 'day,' is homophonous with ud(-dè), 'storm'. The same phenomenon is also found in Akkadian, where ūmu means both. In the same way, the god Umu, the 'deified day,' is associated not only with the sun god, but also with Adad". Per Winitzer 2010:178 secondo Steinkeller "this Šamaš-Adad duo operates in tandem – with Adad providing for Šamaš, the real actor, a turbo-like boost – to enable the cosmic process".

[340] Sul passo si veda Foster 2005:458s. (e 402 per l'epiteto di Marduk in I:102). Per Weinfeld 1973:424 invece "the team of four mentioned in the Creation Epic is none other than the four winds".

[341] Il tempo futuro – la sua (ri)nascita come rinnovamento del tempo passato – veniva concepito come una dimensione del mondo infero. In tale concezione, infatti, i giorni, analogamente al dio del sole, emergevano dagli inferi (circa l'identità del dio del sole mesopotamico con il giorno si veda Steinkeller 2005:35 n. 50, e anche sopra nel §5 la discussione dei sigilli di figg. 10a-b; per l'ambito semitico, si veda la discussione del sole e del giorno in Fronzaroli 1965:138 e n. 11, e 140s.; per luce e tempo all'inizio di *Genesi*, Sasson 1992:190-192). Di conseguenza, il sorgere quotidiano del sole e quindi il farsi del giorno costituiva la realizzazione del futuro stesso (Steinkeller 2005:34s. e n. 49, "being

stata l'associazione delle divinità infere del fato con il sole, il giorno e la determinazione del futuro.[342] Si può anche osservare che nel Vicino Oriente il motivo del carro solare e la concezione secondo la quale il dio del sole ha la facoltà di predire il futuro mostrano una prolungata persistenza, ben oltre la fine della cultura babilonese.[343]

Nella documentazione cuneiforme il motivo del tiro del dio del sole compare per lo più in incantesimi-preghiere (da cui dovrebbero derivare liste lessicali come *KAV* 64), ma si trova anche in testi di differente tipologia, come quelli celebrativi dell'attività edilizia del sovrano (i *Cilindri* di Gudea) e quelli amministrativi (testi neobabilonesi, e probabilmente anche la *Larsa 'Ritual' Tablet*). Tutti comunque condividono il riferimento al momento del sorgere del sole, come risulta particolarmente evidente nei contesti rituali, dove l'orante attende l'arrivo del dio. Questo sembra trovare una conferma anche nella documentazione iconografica (glittica neoassira, figg. 2 e 3; si confronti il saluto dell'orante a Šamaš che sorge nella

identical with the solar day, the sun god *is* the future"; anche Kutter 2008:71). Anche i sogni erano preparati negli inferi e da essi provenivano (il dio del sole trasporta i sogni dal mondo inferiore a quello superiore, analogamente a come trasporta i fantasmi nei riti necromantici, e vi è completa analogia fra sogni, fantasmi e futuro, Steinkeller 2005:37). L'aiuto fornito da Adad a Šamaš sarebbe dunque finalizzato anche al trasporto di entità varie da un mondo all'altro, fantasmi cattivi nel mondo inferiore e sogni e messaggi oracolari in quello superiore (per Steinkeller 2005:45 "if Adad is a cosmic wind which assists the sun god in trasporting evil ghosts to the netherworld, perhaps even representing the force behind the sun god's glow and movement, it is possible that he is also responsible for the trasportation of dreams and oracular messages from Below to Above").

[342] Durante i rituali dell'undicesimo giorno della festa di primavera dell'AN.TAḪ.ŠUM, che si svolgevano nella capitale, al mattino l'"anno" veniva portato nell'edificio-*ḫešti*, connotato da un gruppo di divinità infere fra cui le divinità del giorno e del sole in un passo del testo antico-ittita KBo 17.15 (r.$^{?}$:9-17) che elenca la dea di origine hattica che decide della vita e della morte del sovrano, cioè Lelwani (probabilmente figlia della dea del sole di Arinna), il dio Šiwat (il "giorno"), la diade Tašammat – Tašimmet, una divinità solare (^{d}UTU), le dee del fato Ištuštaya e Papaya e gli dèi Ḫašammili e Zilipuri (Torri 1999:10ss.). Si preparavano allora i cavalli da corsa: "il capo dei dignitari di palazzo porta l'anno (MU.KAM) nell'edificio-*ḫešti* ed il re lo segue; egli (il re) va e sistema i cavalli da corsa (*pittiyauwas* SISI.MEŠ) sul loro percorso (KASKAL)" (KBo 10.20 r. II:13 e v. III:9 (CTH 604), si vedano Güterbock 1960:82 e 1964:63s., e Haas 1994a:791s.); allo stesso giorno della festa viene attribuito anche il testo KUB 34.69+70, dove vengono di nuovo menzionati i cavalli e compare il carro-^{GIŠ}*ḫuluganni*, sebbene in contesto frammentario (r. 22, 31, 33), si veda *HW*^{2} III/2 Lief. 19, p. 706. Poi l'"anno" veniva "liberato (*arḫa la-*)", cioè sciolto dai vincoli. L'azione rituale dell'installazione dell'anno nell'edificio-*ḫešti* si riferisce verosimilmente al nuovo anno di vita del sovrano, da cui dipendeva la prosperità ed il benessere del paese (si veda Torri 1999:10ss., 21ss., 25s. – che discute la precedente interpretazione secondo la quale si trattava del vecchio anno – e 27, con Alaura 2004:203s., e cf. Ardzinba 1982:14-16 e Badalì 1992:206). Di notevole interesse qui è l'associazione delle divinità del mondo infero e del fato con le divinità del giorno e del sole in un contesto relativo al futuro, in rapporto anche alle corse dei cavalli (sulle corse di cavalli in contesti festivi nei testi ittiti e in quelli ugaritici si vedano in generale, con bibliografia, Haas 1994a:792 e 806, van den Hout 2004:487, Singer 2005b:560, Popko 2009:12s., 17 e 76, Loretz 2011:108ss. e 137s.).

[343] Si fa riferimento al *Sefer ha-Razim* (*Libro dei segreti* o *Libro dei misteri*, verosimilmente composto in Palestina nel VI secolo d.C.), manuale di magia ebraico in cui compare Helios (Morgan 1983:67-72, Leicht 1999 e Alexander 2003).

glittica accadica, fig. 7b, dove non compare il cavallo). Nei testi presi in esame l'orante – afflitto da fantasmi di defunti, da malattie psichiche e somatiche, dalla perdita del favore del dio personale – chiede al dio una risposta che spieghi la sua sofferenza, eventualmente tramite un messaggio oracolare o un sogno, e spera in una cura per i propri mali. Il dio del sole è nella condizione di poter rispondere a queste domande ed aspettative poiché ha attraversato gli inferi, dove vengono stabilite le decisioni.[344]

L'apparizione mattutina del dio del sole non era associata soltanto alla conoscenza dei motivi della sofferenza dell'orante, ma veniva vista anche come momento di rigenerazione determinata dagli effetti benefici della luce solare. Il rituale assume dunque anche i connotati di un processo terapeutico finalizzato alla rimozione dei problemi che hanno condotto alla malattia sia psichica che fisica. Il dio del sole svolge, in questo contesto, non solo il ruolo di giudice e di dispensatore della conoscenza del futuro, ma anche quello di guaritore.[345]

Non sorprende, infine, che il viaggio del dio del sole, per le sue caratteristiche di percorso completo nello spazio e nel tempo, che supera il pericolo e assicura il futuro, diventi un modello di eroi semidivini o di sovrani di sicura storicità.[346] Si

[344] Fra le attività notturne del dio del sole vi è in effetti quella di prendere decisioni che assumono forma oracolare (Steinkeller 2005, *passim*, e Woods 2009:215 e *passim*). Anche in questa attività si constata la complementarità fra Šamaš (*bēl dīnim*, "signore del giudizio") e Adad (*bēl ikribī u bīrim*, "signore del rituale di estispicina e della divinazione"), si vedano Reiner 1995:65ss., Maul 2003:76s. e *passim*, Steinkeller 2005:14ss., Lambert 2007:1ss., Charpin 2008b:187 e Krebernik 2011a:605. Quest'ultima complementarità determinata dal comune riferimento alla nozione di giustizia si osserva anche in ambito paleoittita, si veda Hoffner 2004:126. Sulla possibilità che il dio del sole svolga la sua attività di giudice nella parte residenziale – denominata agrun / *kummu(m)* – della sua abitazione notturna, e su quest'ultima in generale, si vedano Heimpel 1986:130ss. e Steinkeller 2005:25 n. 36 e 33s.; anche Pisi 1996:427 n. 75, Attinger 2005:268, Fincke 2009:548s., Woods 2009:200 n. 67 e Krebernik 2011a:604. Sull'attività notturna del dio del sole e sul suo eventuale riposo durante la notte si vedano inoltre le già citate ll. 43s. dell'*Inno a Šamaš* ("[43]in distanti regioni sconosciute e per leghe innumerevoli, [44]Šamaš, sempre vigile, sei andato di giorno e tornato di notte!"), le ll. 241s. di *Lugalbanda nei luoghi selvaggi* ("[241]quando ti corichi (núd) tutte le persone si coricano con te, [242]giovane Utu, quando ti levi (*zig) tutte le persone sorgono con te", su cui si veda Vanstiphout 2003:116s., "when you go to sleep"), le osservazioni sul viaggio in barca e sull'incontro con Ea di Steinkeller 1992:258 n. 39, e 2005:47, e quelle più generali in Heimpel 1986:147, McAlpine 1987:183ss., Janowski 1989:40s. n. 108, Katz 2003:50s. e nn. 124ss., e Kutter 2008:249 e 396.

[345] Per la connotazione terapeutica del dio del sole si vedano, fra altri, Janowski 1989, *passim*, Scurlock 2006:21ss. e *passim*, e Kutter 2008, *passim*. Si veda anche il passo della quarta 'casa' del *bīt rimki* citato nella n. 171. Per l'Anatolia ittita si veda *inanaš* ^{d}UTU, "Dio-Sole della malattia" (per le attestazioni, Puhvel *HED* 1/2, pp. 365s.; si vedano anche Popko 1991:243, Dardano 2006:112s. e Beckman 2011:613).

[346] In generale, per il rapporto fra il dio del sole ed i sovrani del Vicino Oriente antico si vedano, fra altri, Houwink ten Cate 1987, Charpin 1996, Arneth 1999, Maul 1999b, Beckman 2002, Fischer 2002b:130ss., Winter 2004, Machinist 2006:171ss., Rochberg 2009:57, Vacín 2009, Krebernik 2011a:605 e Woods 2012. Si ricorderà che in uno studio dedicato alla *Stele di Narām-Sîn* del Louvre, Irene Winter ne ha discusso la sommità frammentaria dove per certo si vedono tre soli, argomentando che "the Akkadian rule is shown facing right, looking spatially 'east' toward the land of the Lullubi; the sun [...]

vedano per esempio i re della prima dinastia di Uruk (Meskiaĝgašer, Enmerkara, Lugalbanda e Gilgameš)[347] o Šulgi,[348] Idrimi[349] e Assurbanipal.[350] Fra altre implicazioni del viaggio del dio del sole vi è anche quella che è stata definita 'cosmografia della nascita'.[351]

would then be shown in its temporal sequence, with the 'rising sun' being the one farthest to the right, just above the mountain, the sun at zenith being the middle and apex element, and the 'setting sun' then represented by the left-hand element. [...] three phases of the sun's passage through the day" (Winter 2004:624).

[347] Si vedano in generale Polonsky 2002:471-529, Vanstiphout 2003:100, Krebernik 2011a:602s. e Woods 2012. Per Meskiaĝgašer e suo figlio Enmerkara (entrambi definiti "figlio di Utu") si vedano Jacobsen 1939:86, Alster 1974b:52, Heimpel 1986:145, n. 52, e Edzard 1993b; per Lugalbanda si rimanda al *Ritorno di Lugalbanda* (ma anche altri passi andrebbero considerati, come per esempio le ll. 265-268 di *Lugalbanda nei luoghi selvaggi*, Vanstiphout 2003:118s., Stol 2011:366); per Gilgameš si vedano i suoi due viaggi verso Ḫuwawa e Ūta-napišti (in particolare, sui problemi posti da quest'ultimo viaggio si veda George 2003:492ss.).

[348] Si fa riferimento all'inno *Šulgi A*, trattato più volte sopra, e a testi che da passi di quello dipendono (Stol 2011:366 e n. 19). I sovrani fanno riferimento all'ideologia solare anche usando la metafora del leone del dio del sole, si veda per esempio il passo della l. 14 di *Šulgi A* citato alla n. 215, "sono il leone con la bocca spalancata di Utu". In tal senso può essere interpretata anche la metafora del re come leone, che è già nota in testi accadici relativi a Sargon e Narām-Sîn (*Sargon il leone* e *Narām-Sîn e il sire di Apišal*, Goodnick Westenholz 1997:94-101 e 173-187, verosimili fonti della presenza di questa metafora anche in ambito ittita fin dai periodi più antichi, Giorgieri 2001, con bibliografia, e Devecchi 2005:119) e che è stata discussa in Watanabe 2002:42-56 e in Milano 2005:58ss.

[349] Sul *topos* che presenta "the hero alone, and with minimal equipment (chariot, horses, groom), venturing into the desert" nell'*Autobiografia di Idrimi* (1500 circa) si veda Liverani 2004:87, 90, 91 e n. 7, e 92s. L'attraversamento di un ambiente pericoloso, che si svolge con velocità sorprendente in un singolo giorno, comporta anche l'incontro dell'eroe con un antagonista (i Sutei). La paura generata dall'ostilità dell'ambiente è superata anche grazie al carro, che fornisce protezione durante la notte.

[350] Si veda il testo neoassiro da Sultantepe *STT* 340, una collezione di formule di benedizione in favore del re, le cui ll. 3-5 contengono l'augurio che Šamaš possa dare un responso lecanomantico favorevole e che il re possa aggiogare (*ṣamādu*) un tiro di quattro per la spedizione vittoriosa (Reiner – Civil 1967:194s. e Watanabe 1991:351 e 354s.).

[351] Su cui si veda Woods 2009:219-225. Sulla base di un incantesimo-preghiera del I millennio al dio del sole per una donna in travaglio (Meek BA 10/1.1, si veda Borger 1985:14-18), secondo Polonsky 2006:303, 305 e 310 "the fetus on its journey within the birth canal is associated with the environment of sunrise. [...] the birth-giving process was conceptualized as a journey of the newborn from a place of darkness and potential death toward a location representing the inception of life – the place of the rising sun god, where destiny is determined. [...] The moment of birth is directly related to the time of the rise of the sun god. The sun god is depicted within the realm of sunrise, rising from the interior of heaven and crossing Ḫašur mountain into view of the petitioners, the woman in labor and the *āšipu*-priest. The sun god is addressed as the supreme judge of all beings and is flanked by the embodiments of divine judgment, níĝ-zi-da (*kittu*), 'truth,' and níĝ-si-sá (*mīšaru*), 'justice,' members of the court of the sun god at sunrise fate determination. Papnuna (Bunene), the sun god's vizier, acts as an intermediary, and bears favorable words to the rising sun god. The personal god, whose presence is signified by the identification of the mother as the 'daughter of her god,' serves as an advocate of the birth-giving mother. Therefore, in this text, the environment of sunrise fate determination and the structure of communication both within the divine realm and between heaven and earth at the decree of destiny are evident"; si veda anche Polonsky 2002:608-622.

Appendice: CTH 794

KUB 37.115 + KBo 7.1 (+) KBo 7.2, recto:

I col.	II col.	III col.
1 (KBo 7.2)		
[	]	a-ri-a
[	*ra-aš*]-*ba*	*ra-mu-ú*
2 (KBo 7.2)		
[	]	nam-bára-ga
[	]	*šar*'-*ru-ti*
3 (KBo 7.2)		
[	]	mu-un-NI
[	*massû mimma*]	*šum-šu*
4 (KBo 7.2)		
[	]	níĝ-si-sá
[	]	⌜*ù*⌝ *mi-še-er-ri*
5 (KUB 37.115(+)KBo 7.2)		
[ ]	en aš-[ím]-	-bar$_6$-bar$_6$-re
[*el-l*]*e-tum*	*ša be-e*[*l nam-ra*]-	*ṣi-it*
6 (KUB 37.115(+)KBo 7.2)		
[ ]	ama	^{d}nin-gal
[ ]	*um-mi*	$^{(d)}$nin-gal
7 (KUB 37.115(+)KBo 7.2)		
[ḫa]r-ra-an	kaskal si [ ]	⌜x⌝-sá
[ ]-*tum ša ar-ḫa*	*ù ḫar*-[*ra-nu*	*uš-te-š*]*e-ru*
8 (KUB 37.115(+)KBo 7.2)		
[kalam]-ma	nam-me-en[	x-x]
[ ] *ma-a-ti*	*ša a-na* [*be-lu-ti*	*šu-lu*]-*ku*
9 (KUB 37.115(+)KBo 7.2)		
[^{d}utu] en gal	lugal an-šár	[ki-šár-ra(-ke$_4$)]
[^{d}utu *be*]-*lu ra-bu-ú*	⌜*šar*⌝ *kiš-šat* [*ša-me-e*	*ù er-ṣe-t*]*i*
10 (KUB 37.115)		
[ ]⌜x⌝-ba	⌜ki⌝ kug-ga [	]
[ ]⌜x⌝-*ṣi-ru-ú-ti*	*i-na aš-r*[*i el-li*	]
10a (KUB 37.115)		
[ ] ⌜*el*⌝-*lu* '-*ti* [352]	[	]
11 (KUB 37.115)		
[si]si([ANŠE.K]UR.RA)-zu	[	]
[anše]-*ka a-n*[*a*] si[si](ANŠE.	[.KUR.RA)-ke$_4$?	]
12 (KUB 37.115)		
[k]ug-babbar	[kug-sig$_{17}$	]
[*ka*]-*às-pí ù*	[*ḫu-ra-ṣi*	]
13 (KBo 7.1)		
⌜siki⌝ g[a-ríg-AK		]
pu-si-i[*k*		]⌜x⌝-⌜x⌝
14 (KBo 7.1)		
^{ĝiš}gu-za kug-ga	[ ]	⌜x⌝-in-⌜x⌝[ ]
ku-us-sà-a el-le-ta	⌜*a-na*⌝ ⌜*a*⌝-[*ša-bi*]-⌜*ka*⌝	*ad-din*
15 (KBo 7.1)		
túg-maḫ gada bar$_6$-bar$_6$-re	a-ra-an-	-ĝar-ra

[352] Cf. Cooper 1972:71 n. 30: "Bo[gazkoy] inserts one line here, of which only one word of the Akk. is preserved (*ur-qú-ti*)".

tu-maḫ-ḫa-a ki-te(MA)$^{!}$-*i*[353]	*el-la*	*ú-ma-aṣ-ṣ*[*í-ku*]
16 (KBo 7.1)		
siki babbar siki gíg siki ud$_5$ babbar	siki ud$_5$ gíg ĝìri-zu-šè	mu-un-ĝar
siki babbar siki gíg siki ud$_5$ babbar	*šàr-ta* gíg *a-na še-pí-ka*	*aš-ták-ka-a*[*n*]
17 (KBo 7.1)		
^{d}utu ^{ĝiš}gu-za kug-ga	tuš-a-zu	bí-in-zu
^{d}utu *ina* $^{'ĝiš'}$gu-za	*el-le-ti*	*ti-ša-ab*$^{!}$(AM)-*ba*$^{!}$(MA)
18 (KBo 7.1)		
siskur kug-ga šu-luḫ daddag-ga	a-ra-an-	-ĝar-ra
ni-qa-a el-la šu-luḫ-ḫi	*eb-bu-ti*	*aš-ku-un-ku*
19 (KBo 7.1)		
^{ĝiš}banšur ninda kug-ga ninda zú-lum	zíd-asi ninda làl ninda zíd ⌜dù?⌝-bi	níĝ-nam ⌜mu⌝-un-⌜šár-šár⌝
ina ^{ĝiš}banšur *el-li ak-la el-*	*-la ak-la* zú-lum *ta*$^{!}$-*áš-qí-i*	*si-at mím-ma šum-*⌜*šu*⌝ (Glossenk.) *i-dá-aš-ši-ku*$_8$$^{!?}$
20 (KBo 7.1)		
$^{'dug'}$ti-lim-dù$^{!}$ daddag-ga	a sikil-la	ĝar-ra
[*i-n*]*a te-le-en-ti el-le-ti*	*me-e el-lu-ti*	*aš-*⌜*ku*⌝-*un-*⌜*ku*⌝
21 (KBo 7.1)		
[ ]KAŠ.Ú.SA	sig$_5$-ga	⌜gi⌝ ⌜a⌝-ra-⌜an⌝-šub
[*n*]*a-áš-pí*	*qa-na-a*	⌜*az-qú-up*⌝-*ku*
22 (KBo 7.1)		
[ ]	⌜a-ra-an⌝-	-⌜dé$^{!}$-dé$^{!}$⌝
[ ]	⌜x⌝ ⌜x⌝ ⌜x⌝	*a-*⌜*na-aq-qí*⌝-*ku*
23 (KBo 7.1)		
[		] ⌜x⌝ ⌜x⌝
[		]

1 = 1[354]	[Šamaš], che è installato [su di un puro piedistallo] terrificante,
2 = 2	[rossa corona del cielo, simbolo] di regalità,
3 = 3	[indovino della terra, leader] che conosce [tutto] / di tutto,
4 = 4	[attento, ben informato, padre che genera verità] e giustizia,
5 = 5	[pu]ro [discendente] di Bēl-namraṣit / Dilimbabbar,
6 = 6	[figlio generato] da(lla madre) Ningal,
7 = 7	[occhio lucen]te che raddrizza strade e percorsi (testo sumerico) / percorsi e strade (testo accadico),
8 = 8	[giudice] del paese, [che è ada]tto per la regal[ità],
9 = 9	[Šamaš], grande signore di (tutto il) cielo e di (tutta la) terra!
10 = 10	[Ho posto per te (Šamaš) ...] ... di qualità eccellente in un luogo incontaminato ([...]),
10a	[...] puro/a [... ...]!
11 = 11	[Ho versato cereali per i] tuoi [ca]valli, [(cioè) per i tuoi equidi] (testo sumerico) // [Ho versato cereali per i] tuoi [equidi], (cioè) per i [tuoi] cav[alli] (testo accadico),
12 = 12	[ho posto briglie d'a]rgento e [d'oro ai loro nasi],
13 = 16	[ho posto] lana pettina[ta, (cioè) lana blu lapislazuli (e) lana rossa, alle (posizioni delle) redini (tanto) di destra (e tanto) di sinistra]!
14 = 13	Ho dato un trono lucente affinché tu ti ci sieda,
15 = 14	ho dispiegato per te un tessuto cerimoniale di lino immacolato,
16 = 17	ho sistemato ai tuoi piedi lana scelta, (cioè) lana bianca (e) lana nera, (cioè) lana di capra bianca (e) lana di capra nera!
17 = 26	Šamaš, siediti sul tuo trono lucente!
18 = 23	Ho eseguito per te un'offerta sacrificale incontaminata (e) un puro rituale di lavaggio!

[353] Si veda Klinger 2010:332.

[354] La numerazione fa riferimento prima al testo di Ḫattuša e poi alle linee della traduzione sinottica delle fonti da Ḫattuša, Sultantepe e Ninive di Cooper 1972:69-75 e nn. 34-45.

19 = 19 Ho fornito copiosamente per te su una tavola (incontaminata) pane incontaminato, pane di datteri, farina-*tašqû*, pane al miele, tutti i tipi di pani fatti di farina (testo sumerico) // pane puro, pane di datteri, farina-*tašqû*, *ogni cosa lasciata* (testo accadico),
20 = 20 ho posto per te acqua pulita / incontaminata in un contenitore-*telentu* immacolato,
21 = 21 ho installato per te [un contenitore-...] di birra-*našpu* (e / con ?) canna/e (?),
22 = 22 ho libato' (lett.: libo) per te [birra di prima qualità, (cioè) birra rossa],
23 [...]
[...]

Silvia Alaura
CNR – ICEVO
Via Giano della Bella, 18
00162 – Roma

Marco Bonechi
CNR – ICEVO
Via Giano della Bella, 18
00162 – Roma

BIBLIOGRAFIA[355]

Abusch T. 1974, Mesopotamian Anti-Witchcraft Literature: Texts and Studies Part I: The Nature of *Maqlû*: Its Character, Divisions, and Calendrical Setting, *JNES* 33, pp. 251-262.
Abusch T. 1985, Dismissal by Authorities: "Šuškunu" and Related Matters, *JCS* 37, pp. 91-100.
Abusch T. 2002, *Mesopotamian Witchcraft. Toward a History and Understanding of Babylonian Witchcraft Beliefs and Literature*, *AMD* V, Leiden – Boston – Köln.
Abusch T. 2010, Mother and Child or Sexual Mates, in W. Horowitz – U. Gabbay – F. Vukosavović edd., *A Woman of Valor: Jerusalem Ancient Near Eastern Studies in Honor of Joan Goodnick Westenholz*, *BPOA* 8, Madrid, pp. 13-17.
Agosti G. 1998, L'alba notturna (ἔννυχος ἠώσ), *ZPE* 121, pp. 53-58.
Ahl F. M. 1982, Amber, Avallon, and Apollo's Singing Swan, *AJP* 103, pp. 373-411.
Alaura S. 2004, recensione di G. Torri, *Lelwani. Il culto di una dea ittita*, Roma, 1999, in *OLZ* 99, pp. 201-207.
Alaura S. 2011, The Sun-god's quadriga in the *Prayers to the Sun-god for appeasing an angry personal god* (CTH 372-374) and its Mesopotamian background, paper presented at the *8th International Congress of Hittitology*, Warsaw, September 5-9, 2011, in corso di stampa.
Albenda P. 1999, Horses of different colors, *NABU* 1999/13, p. 16.
Albenda P. 2004, Horses of Different Breeds: Observations in Assyrian Art, in C. Nicolle ed., *Nomades et sedéntaires dans le Proche-Orient ancien*, *XLVI RAI*, *Amurru* 3, Paris, pp. 321-334.
Albright W. F. 1920, Gilgames and Engidu, Mesopotamian Genii of Fecundity, *JAOS* 40, pp. 307-335.
Alexander P. S. 2003, *Sepher ha-razim* and the Problem of Black Magic in Early Judaism, in T. E. Klutz ed., *Magic in the Biblical world: From the rod of Aaron to the ring of Solomon*, *JSNT* Suppl. 245, pp. 171-190.
Al-Rawi F. N. H. – George A. R. 1994, Tablets from the Sippar Library. III. Two Royal Counterfeits, *Iraq* 56, pp. 135-148.
Alster B. 1973, An Aspect of "Enmerkar and the Lord of Aratta", *RA* 67, pp. 101-110.
Alster B. 1974a, En.mete.na: "His Own Lord", *JCS* 26, pp. 178-180.

[355] Oltre alle abbreviazioni consuete, si noti che *ePSD* si riferisce alla versione elettronica del *Pennsylvania Sumerian Dictionary*, online in http://psd.museum.upenn.edu/epsd/nepsd-frame.html, *ETCSL* a *The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature*, online in http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/, e *SEAL* a *Sources of Early Akkadian Literature*, online in http://www.seal.uni-leipzig.de/index.html.

ALSTER B. 1974b, The Paradigmatic Character of Mesopotamian Heroes, *RA* 68, pp. 49-60.
ALSTER B. 1976, Early Pattern in Mesopotamian Literature, in B. L. Eichler – J. W. Heimerdinger – A. W. Sjöberg edd., *Kramer Anniversary Volume*, *AOAT* 25, pp. 13-24.
ALSTER B. 1991, Incantation to Utu, *ASJ* 13, pp. 27-96.
ALSTER B. 1992, Corrections and Additions to *Incantation to Utu*, *ASJ* 14, p. 425.
ALSTER B. 1993, Photographs to Incantation to Utu, *ASJ* 15, pp. 265-285.
ALSTER B. 2004, Exit *Ašimbabbar*? The Reading of ^{d}*AŠ/dili-ím-barbar*, *JCS* 56, pp. 1-3.
ALSTER B. 2005a, Demons in the Conclusion of Lugalbanda in Hurrumkurra, *Iraq* 67, pp. 61-71.
ALSTER B. 2005b, *Wisdom of Ancient Sumer*, Bethesda.
AMIET P. 1980a, The Mythological Repertory in Cylinder Seals of the Agade Period (c. 2335-2155 B.C.), in E. Porada ed., *Ancient Art in Seals*, Princeton, pp. 35-53.
AMIET P. 1980b, *La glyptique mésopotamienne archaïque*, Paris.
ANGHELINA C. 2009, On the Mythology of Okeanos, *JANER* 9, pp. 143-150.
ANNUS A. 2001a, *Epic of Anzu*, *SAACT* III, Helsinki.
ANNUS A. 2001b, Ninurta and the Son of Man, in R. M. Whiting ed., *Mythology and Mythologies. Methodological Approaches to Intercultural Influences. Proceedings of the Second Annual Symposium of the Assyrian and Babylonian Intellectual Heritage Project. Held in Paris, France, October 4-7, 1999*, *Melammu Symposia* 2, Helsinki, pp. 7-17.
ANNUS A. 2002, *The God Ninurta in the Mythology and Royal Ideology of Ancient Mesopotamia*, *SAAS* XIV, Helsinki.
ANNUS A. 2007, The Soul's Ascent and Tauroctony: On Babylonian Sediment in the Syncretic Religious Doctrines of Late Antiquity, in T. R. Kämmerer ed., *Studien zu Ritual and Sozialgeschichte im Alten Orient / Studies on Ritual and Society in the Ancient Near East. Tartuer Symposien 1998-2004*, *BZaW* 374, Berlin – New York, pp. 1-53.
ANTHONY D. W. 2007, *The Horse, The Wheel and Language. How Bronze-Age Riders from the Eurasian Steppes Shaped the Modern World*, Princeton.
ARCHI A. 1993, Kamrušepa and the Sheep of the Sun-God, *Or* NS 62, pp. 404-409.
ARCHI A. 2000, Hittite: ANA ^{giš}UMBIN *lamniya-*: "to call the wheel (of the cart)" and *Hittite Laws* § 198, *NABU* 2000/14, pp. 17-18
ARCHI A. 2007a, Transmission of Recitative Literature by the Hittites, *AoF* 34, pp. 185-203.
ARCHI A. 2007b, The Cult of the Royal Ancestors at Hattusa and the Syrian Practices, in M. Alparslan – M. Doğan-Alparslan – H. Peker edd., *VITA. Festschrift in Honor of Belkıs Dinçol and Ali Dinçol*, Istanbul, pp. 49-54.
ARDZINBA V. G. 1982, On the Structure and the Functions of Hittite Festivals, in H. Klengel ed., *Gesellschaft und Kultur im alten Vorderasien. Beiträge der II. Internationalen Tagung der Keilschriftforscher sozialistischer Länder, Leipzig 1979*, *SGKAO* 15, Berlin, pp. 11-16.
ARNAUD D. 1972, Quelques nouvelles briques inscrites de Larsa, *RA* 66, pp. 33-38.
ARNAUD D. 1976, Larsa. Catalogue des textes et des objets inscrits trouvés au cours de la sixième campagne, *Syria* 53, pp. 47-81.
ARNAUD D. 2001, Le panthéon de l'Ebabbar de Larsa à l'époque paléo-babylonienne, in C. Breniquet – C. Kepinski edd., *Études mésopotamiennes. Recueil de textes offert à Jean-Louis Huot*, Paris, pp. 21-32.
ARNETH M. 1999, "Möge Šamaš dich in das Hirtenamt über die vier Weltgegenden einsetzen". Der "Krönungshymnus Assurbanipals" (SAA III, 11) und die Solarisierung des neuassyrischen Königtums, *ZABR* 5, pp. 28-53.
ASHER-GREVE J.M. 1995-1996, Reading the Horned Crown. A Review Article, *AfO* 42-43, pp. 181-187.
ATAÇ M.A. 2004, The "Underworld Vision" of the Ninevite Intellectual Milieu, *Iraq* 66, pp. 67-76.
ATAÇ M.-A. 2007, The *melammu* as Divine Epiphany and Usurped Entity, in J. Cheng – M. H. Feldman edd., *Ancient Near Eastern Art in Context. Studies in Honor of Irene J. Winter by Her Students*, *CHANE* 26, Leiden – Boston, pp. 295-313.
ATTINGER P. 1993, *Eléments de linguistique sumérienne. La construction de du$_{11}$/e/di "dire"*, *OBO* Sonderband, Fribourg – Göttingen.
ATTINGER P. 2005, *A propos de AK «faire» (II)*, *ZA* 95, pp. 208-275.
ATTINGER P. 2007-2009, *La malédiction d'Agadé (2.1.5)*, online in http://www.arch.unibe.ch/content/e8254/e9161/e9183/CAger.pdf.

ATTINGER P. 2011, recensione di M. P. Streck ed., *RlA* 11/7-8, Berlin – New York 2008, in *BiOr* 68, pp. 103-106.

ATTINGER P. – KREBERNIK M. 2005, L'Hymne à Ḫendursaĝa (Ḫendursaĝa A), in R. Rollinger ed., *Von Sumer bis Homer. Festschrift für Manfred Schretter zum 60. Geburtstag am 25. Februar 2004*, *AOAT* 325, Münster, pp. 21-104.

AVERBECK R. E. 2003a, The Cylinders of Gudea, in W. W. Hallo – K. L. Younger Jr. edd., *The Context of Scripture, 2. Monumental Inscriptions from the Biblical World*, Leiden, pp. 417-433.

AVERBECK R. 2003b, Myth, Ritual, and Order in "Enki and the World Order", *JAOS* 123, pp. 757-771.

AVERBECK R. 2003c, Daily Life and Culture in "Enki and the World Order" and Other Sumerian Literary Compositions, in R. E. Averbeck – M. W. Chavals – D. B. Weisberg edd., *Life and Culture in the Ancient Near East*, Bethesda, pp. 23-61.

BADALÌ E. 1992, La festa di primavera AN.TAḪ.ŠUM: contributi su alcuni aspetti del culto ittito, *VO* 8/2, pp. 199-211.

BALKAN K. 1954, *Kassitenstudien. 1. Die Sprache der Kassiten*, *AOS* 37, New Haven.

BALLABRIGA A. 1986, *Le Soleil et le Tartare. L'image mythique du monde en Grece archaïque*, Paris.

BATTINI L. 2009, Une inscription sur brique d'Enannatum I: un nouveau regard sur les lions gardiens des portes en Mésopotamie, *Anthropozoologica* 44, pp. 189-209.

BAUER J. 1989-1990, Altsumerische Wirtschaftsurkunden in Leningrad, *AfO* 36-37, pp. 76-91.

BAUER J. 2005, Gudea-Studien, in Y. Sefati – P. Artzi – C. Cohen – B.L. Eichler – V.A. Hurowitz edd., *"An Experienced Scribe who Neglets Nothing"*, *Ancient Near Eastern Studies in Honor of Jacob Klein*, Bethesda, pp. 19-28.

BEAL R. H. 1992, Is *KUŠ*$_7$ the Reading of *IŠ* = *kizû?*, *NABU* 1992/48, pp. 38-39.

BEAULIEU P.-A. 1999, The Babylonian Man in the Moon, *JCS* 51, pp. 91-99.

BEAULIEU P.-A. 2005, The God Amurru as Emblem of Ethnic and Cultural Identity, in W. H. van Soldt – R. Kalvelagen – D. Katz edd., *Ethnicity in Ancient Mesopotamia*, *XLVIII RAI*, *PIHANS* 102, Leiden, pp. 31-46.

BECKMAN G. 1983, Mesopotamians and Mesopotamian Learning at Ḫattuša, *JCS* 35, pp. 97-114.

BECKMAN G. 2002, "My Sun-God". Reflections of Mesopotamian Conceptions of Kingship among the Hittites, in A. Panaino – G. Pettinato edd., *Ideologies as Intercultural Phenomena*, *Melammu Symposia* III, Milan, pp. 37-43.

BECKMAN G. 2007, A Hittite Ritual for Depression (CTH 432), in D. Groddek – M. Zorman edd., *Tabularia Hethaeorum. Hethitologische Beiträge Silvin Košak zum 65. Geburtstag*, Wiesbaden, pp. 69-82.

BECKMAN G. 2009, Hittite Literature, in C. S. Ehrlich ed., *From an Antique Land. An Introduction to Near Eastern Literature*, Lanham, pp. 215-254.

BECKMAN G. 2011, Sonnengott (Sun god). A. II. In Anatolien. Philologhisch, *RlA* 12, pp. 611-613.

BERNERT E. 1941, Phobos, in A. Pauly – G. Wissowa, *RE* 39, Stuttgart, pp. 309-318.

BETTELLI M. 2004, "Divinità migranti"? Possibili influssi del Mediterraneo orientale nell'iconografia dell'Età del Bronzo italiana, in N. Negroni Catacchio ed., *Miti Simboli Decorazioni. Ricerche e scavi*, Milano, pp. 247-260.

BHAYRO S. 2010, Ancient Near Eastern and Early Jewish Lyre Traditions, in *Proceedings of the International Conference of Near Eastern Archaeomusicology ICONEA 2008 Held at the British Museum December 4, 5 and 6, 2008*, pp. 77-82.

BIROT M. 1968, Découvertes épigraphiques à Larsa (campagnes 1967), *Syria* 45, pp. 241-247.

BLACK J. – GREEN A. 1992, *Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia*, London.

BOEHMER R. M. 1965, *Die Entwicklung der Glyptik während der Akkad-Zeit*, *UAVA* 4, Berlin.

BOEHMER R. M. 1975, *Die neuassyrischen Felsreliefs von Maltai (Nord-Irak)*, *JDAI* 90, Berlin, pp. 42-84.

BONATZ D. 2010, "When Šamaš comes forth from the great mountain". The sun cult and sun symbolism in Mesopotamia, in A. Gail ed., *Sun Worship in the Civilisations of the World*, *Pandanus '10* 4/2, Prague, pp. 109-124.

BONECHI M. 1993, A propos du sexe e de l'identification de ^{d}Kakka, à Mari, *NABU* 1993/24, pp. 20-21.

BONECHI M. 1997, Lexique et idéologie royale à l'époque protosyrienne, *MARI* 8, pp. 477-535.

BONECHI M. 2010, On BM 78614 (Bilingual Hymn to Utu), *NABU* 2010/70, pp. 79-80.

BONECHI M. 2011, The Animals of the Sun-god's Team in the *Incantation to Utu A*, *NABU* 2011/86, pp. 102-104.
BONECHI M. 2012, Bright Coats, Scary Looks. The Proper Names of the Beasts of the Mesopotamian Sun-God's Team, paper presented at the *58e RAI*, Leiden, 16-20 July 2012, in corso di stampa.
BONNET C. 1989, Le dieu solaire Shamash dans le monde phénico-punique, *SEL* 6, pp. 97-115.
BORGER R. 1967, Das dritte "Haus" der Serie *bīt rimki* (VR 50-51, Schollmeyer HGŠ Nr. 1), *JCS* 21, pp. 1-17.
BORGER R. 1985, Einige Texte religiösen Inhalts, *Or* NS 54, pp. 14-26.
BOROWSKI O. 2002, Animals in the Religions of Syria-Palestine, in B. J. Collins ed., *A History of the Animal World in the Ancient Near East*, *HdO* 1/64, Leiden – Boston – Köln, pp. 405-424.
BOTTÉRO J. 1961, Désordre économique et annulation des dettes en Mésopotamie à l'époque paléo-babylonienne, *JESHO* 4, pp. 113-164.
BOTTÉRO J. 1983, Les morts et l'au-delà dans les rituels en accadien contre l'action des "revenants", *ZA* 73, pp. 153-203.
BOTTÉRO J. 1989, in J. Bottéro – S. N. Kramer, *Lorsque les dieux faisaient l'homme. Mythologie mésopotamienne*, Paris.
BOUVIER-CLOSSE K. 2003, Les noms propres des chiens, chevaux et chats de l'Égypte ancienne. Le rôle et le sens du nom personnel attribué à l'animal, *Anthropozoologica* 37, pp. 11-37.
BRADLEY R. 2006, Danish razors and Swedish rocks: Cosmology and the Bronze Age landscape, *Antiquity* 80, pp. 372-389.
BRAUN-HOLZINGER E. A. 1987, Löwe. B. Archäologisch, *RlA* 7, pp. 88-94.
BURKERT W. 1999, *Da Omero ai Magi. La tradizione orientale nella cultura greca*, Venezia.
BURKERT W. 2003, Hesiod in Context: Abstractions and Divinities in an Aegean-Eastern Koiné, in M. L. Gemelli Marciano ed., W. Burkert, *Kleine Schriften II. Orientalia*, Göttingen, pp. 172-191.
BURMEISTER S. 2004, Der Wagen im Neolithikum und in der Bronzezeit: Erfindung, Ausbreitung und Funktion der ersten Fahrzeuge, in M. Fansa – S. Burmeister edd., *Rad und Wagen. Der Ursprung einer Innovation. Wagen im Vorderen Orient und Europa*, *Archäologische Mitteilungen aus Nordwestdeutschland*, *Beiheft* 40, Mainz, pp. 13-31.
CALMEYER P. 1974, Zur Genese altiranischer Motive. II. Der leere Wagen, *AMI* NF 7, 49-77.
CALMEYER P. – SEIDL U. 1983, Eine Frühurartäische Siegesdarstellung, *AnSt* 33, pp. 103-114.
CAMERON A. 2004, *Greek Mythography in the Roman World*, Oxford.
CASTELLINO G. R. 1969, Incantation to Utu, *OA* 8, pp. 1-57.
CAUBET A. 2002, Animals in Syro-Palestinian Art, in B. J. Collins ed., *A History of the Animal World in the Ancient Near East*, *HdO* 1/64, Leiden – Boston – Köln, pp. 211-234.
CAVIGNEAUX A. 1999, A Scholar's Library in Meturan? With an Edition of the Tablet H 72 (Textes de Tell Haddad VII), in T. Abusch – K. van der Toorn edd., *Mesopotamian Magic. Textual, Historical, and Interpretative Perspectives, Ancient Magic and Divination I*, Groningen, pp. 251-273.
CAVIGNEAUX A. 2009, Deux hymnes sumériens à Utu, in X. Faivre – B. Lion – C. Michel edd., *Et il y eit un esprit dans l'Homme. Jean Bottéro et la Mésopotamie*, Paris, pp. 3-18.
CAVIGNEAUX A. – AL-RAWI F. 2000, *Gilgameš et la mort. Textes de Tell Haddad VI avec une appendice sur les textes funéraires sumériens*, *CM* 19, Groningen.
CAVIGNEAUX A. – AL-RAWI F. 2002, Liturgies exorcistiques agraires (Textes de Tell Haddad IX), *ZA* 92, pp. 1-59.
CAVIGNEAUX A. – KREBERNIK M. 1999, Niĝzida und Niĝsisa, *RlA* 9, p. 313.
CAVIGNEAUX A. – KREBERNIK M. 2000, Nin-kara, *RlA* 9, pp. 440-441.
CAVIGNEAUX A. – KREBERNIK M. 2001a, ^{d}Nin-PIRIG/PÌRIG, *RlA* 9, pp. 481-483.
CAVIGNEAUX A. – KREBERNIK M. 2001b, ^{d}Nin-BARAG, *RlA* 9, pp. 335-336.
CERRI G. 1998, L'ideologia dei quattro elementi da Omero ai presocratici, *AION. Sezione filologico-letteraria* 20, pp. 5-58.
CERRI G. 1999, *Parmenide. Poema sulla natura*, Milano.
CHARPIN D. 1986, Le clergé d'Ur au siècle d'Hammurabi (XIXe-XVIIIe siècle av. J.-C.), Genève – Paris
CHARPIN D. 1996, Le "bon pasteur": idéologie et pratique de la justice royale à l'époque paléo-babylonienne, in *Les moyens d'expression du pouvoir dans les sociétés anciennes*, *Lettres Orientales* 5, Leuven, pp. 101-114.

CHARPIN D. 2000, Lettres et procès paléo-babyloniens, in Fr. Joannès ed., *Rendre la justice en Mésopotamie. Archives judiciaires du Proche-Orient ancien (IIIe-Ier millénaire avant J.-C.)*, Saint-Denis, pp. 69-111.

CHARPIN D. 2008a, Le «roi de justice», in B. André-Salvini ed., *Babylone. Catalogue de l'exposition «Babylone», Paris, Musée du Louvre 14 mars – 2 juin 2008*, Paris, pp. 51-52.

CHARPIN D. 2008b, recensione di A. Gianto ed., *Biblical and Oriental Essays in Memory of William L. Moran, Biblica et Orientalia* 48, Roma 2005, in *RA* 102, p. 187.

CHARPIN D. 2010, *Writing, Law, and Kingship in Old Babylonian Mesopotamia*, Chicago – London.

CHARPIN D. – SAUVAGE M. 2000, Sippar, in F. Joannès – C. Michel ed., *Dictionnaire de la civilisation mésopotamienne*, Paris, pp. 782-784.

CIVIL M. 1966, Notes on Sumerian Lexicography, I, *JCS* 20, 119-124.

CIVIL M. 1968, Išme-Dagan and Enlil's Chariot, in W. W. Hallo ed., *Essays in Memory of E. A. Speiser, AOS* 53 (= *JAOS* 88), New Haven, pp. 3-14.

CIVIL M. 1972, recensione di C. Wilcke, *Das Lugalbandaepos*, in *JNES* 31, pp. 385-387.

CIVIL M. 1976, The Song of the Plowing Oxen, in B. L. Eichler – J. W. Heimerdinger – A. W. Sjöberg edd., *Kramer Anniversary Volume, AOAT* 25, pp. 83-95.

CIVIL M. 2003, Reading Gilgameš II: Gilgameš and Ḫuwawa, in W. Sallaberger – K. Volk – A. Zgoll edd., *Literatur, Politik und Recht in Mesopotamien. Festschrift für Claus Wilcke, Orientalia Biblica et Christiana* 14, Wiesbaden, pp. 77-86.

CIVIL M. 2007, Early Semitic Loanwords in Sumerian, in M. T. Roth – W. Farber – M. W. Stolper – P. von Bechtolsheim edd., *Studies Presented to Robert D. Biggs, June 4, 2004, AS* 27, Chicago, pp. 11-33.

CIVIL M. 2008, *The Early Dynastic Practical Vocabulary A (Archaic HAR-ra A), ARES* IV, Roma.

COGAN M. 1983, "Ripping Open Pregnant Women" in Light of an Assyrian Analogue, *JAOS* 103, pp. 755-757.

COHEN S. 1976, Studies in Sumerian Lexicography, I, in B. L. Eichler – J. W. Heimerdinger – A. W. Sjöberg edd., *Kramer Anniversary Volume, AOAT* 25, pp. 97-110.

COHEN M. E. 1977, Another Utu Hymn, *ZA* 67, pp. 1-19.

COHEN Y. 2012, The Ugu-mu Fragment from Ḫattuša / Boğazköy KBo 13.2, *JNES* 71, pp. 1-12.

COLBOW G. 1991, *Die kriegerische Ištar. Zu den Erscheinungsformen bewaffneter Gottheiten zwischen der Mitte des 3. und der Mitte des 2. Jahrtausends, Münchener Vorderasiatische Studien* VIII, München.

COLE W. – MACHINIST P. 1998, *Letters from Priests to the Kings Esarhaddon and Assurbanipal, SAA* XIII, Helsinki.

COLLINS B. J. 2002, Animals in Hittite Literature, in B. J. Collins ed., *A History of the Animal World in the Ancient Near East*, Leiden – Boston – Köln, pp. 237-250.

COLLINS B. J. 2009, Schlange (snake). B. Bei den Hethitern, *RlA* 12, pp. 218-219.

COLLON D. 1987, *First Impression. Cylinder Seals in the Ancient Near East*, London.

COLLON D. 1992, The Near Eastern Moon God, in D. J. W. Meijer ed., *Natural Phenomena, Their Meaning, Description and Depiction in the Ancient Near East*, Amsterdam, pp. 19-37.

COLLON D. 1997, Moon, boats and battle, in I. L. Finkel – M. J. Geller edd., *Sumerian Gods and Their Representations, CM* 7, Groningen, pp. 11-17.

COLLON D. 2000, L'animal dans les échanges et les relations diplomatiques, in D. Parayre ed., *Les animaux et les hommes dans le monde syro-mésopotamien aux époques historiques, Topoi* Suppl. 2, Lyon, pp. 125-140.

COLLON D. 2001, *Catalogue of the Western Asiatic Seals in the British Museum. Cylinder Seals V. Neo-Assyrian and Neo-Babylonian Periods*, London.

COLLON D. 2006, The Iconography of Ninurta, in P. Taylor ed., *The Iconography of Cylinder Seals, Warburg Institute Colloquia* 9, pp. 100-109.

COLLON D. 2007a, Iconographic Evidence for Some Mesopotamian Cult Statues, in B. Groneberg – H. Spieckermann edd., *Die Welt der Götterbilder, BZaW* 376, pp. 57-84.

COLLON D. 2007b, Aya, in J. Eggler – Ch. Uehlinger eds., *Iconography of Deities and Demons in the Ancient Near East*, online in http://www.religionswissenschaft.unizh.ch/idd/prepublications/eiddaya.pdf.

Cooley J. L. 2011, An OB Prayer to the Gods of the Night, in A. Lenzi ed., *Akkadian Prayers & Hymns. A Reader, ANEM* 3, Atlanta, pp. 71-83.
Cooper J. S. 1971, Bilinguals from Boghazköi. I, *ZA* 61, pp. 1-22.
Cooper J. S. 1972, Bilinguals from Boghazköi. II, *ZA* 62, pp. 62-81.
Cooper J. S. 1978, An-gim dím-ma. *The Return of Ninurta to Nippur, Analecta Orientalia* 52, Roma.
Cooper J. S. 1983, *The Curse of Agade*, Baltimore – London.
Cooper J. S. 1996, Magic and M(is)use: Poetic Promiscuity in Mesopotamian Ritual, in M. E. Vogelzang – H.-L. J. Vanstiphout edd., *Mesopotamian Poetic Language: Sumerian and Akkadian, CM* 6, Groningen, pp. 47-57.
Cornelius I. 2008, Aspects of the Iconography of the Warrior Goddess Ištar and Ancient Near Eastern Prophecies, in M. Nissinen – C. E. Carter edd., *Images and Prophecy in the Ancient Eastern Mediterranean, FRLANT* 233, Göttingen, pp. 15-40.
Cotticelli Kurras P. 2007, Die Rhetorik als Schnittstelle zwischen Lexikon und Syntax: Das Hendiadyoin in den hethitischen Texten, in M. Alparslan – M. Doğan-Alparslan – H. Peker edd., *VITA. Festschrift in Honor of Belkıs Dinçol and Ali Dinçol*, Istanbul, pp. 137-146.
Crouwel J. H. 2005, Early Chariots in the Aegean and Their Eastern Connections, in R. Laffineur – E. Greco edd., *Emporia. Aegeans in the Central and Eastern Mediterranean, Aegaeum* 25, pp. 39-44.
Crouwel J. H. 2007, Rad (Wheel). B. Archäologisch, *RlA* 11, pp. 217-221.
Crüsemann N. – Janssen-Kim M. 2007, Von Flügelpferden, Kentauren und anderen Mischwesen. Das Pferd als Begleiter der Götter und mythisches Wesen, in A. Wieczorek – M. Tellenbach edd., *Pferdestärken. Das Pferd bewegt die Menschheit. Sonderausstellung in den Reiss-Engelhorn-Museen vom 21. April bis zum 19. August 2007*, Mainz am Rhein, pp. 87-97.
Cunningham G. 1997, *'Deliver Me From Evil'. Mesopotamian incantations 2500-1500 BC, Studia Pohl: Series Maior* 17, Roma.
Cunningham G. 2007, In the company of *ni₂* 'self' and 'fears(someness)', in J. Ebeling – G. Cunningham edd., *Analysing Literary Sumerian. Corpus-based Approaches*, London – Oakville, pp. 70-104.
Dardano P. 2006, *Die hethitischen Tontafelkataloge aus Ḫattuša (CTH 276-282), StBoT* 47, Wiesbaden.
Deller K. 1983, STT 366. Deutungsversuch 1982, *Assur* 3, pp. 139-153.
de Martino S. 1991, Himuili, Kantuzili e la presa del potere da parte di Tuthaliya, in F. Imparati ed., *Quattro studi ittiti, Eothen* 4, Firenze, pp. 5-21.
de Martino S. 2010, Some Questions on the Political History and Chronology of the Early Hittite Empire, *AoF* 37, pp. 186-197.
de Martino S. – Imparati F. 1998, La "mano" nelle più significative espressioni idiomatiche ittite, in L. Agostiniani – M. G. Arcamone – O. Carruba – F. Imparati – R. Rizza edd., *do-ra-qe pe-re, Studi in memoria di Adriana Quattordio Moreschini*, Pisa – Roma, pp. 175-185.
Devecchi E. 2005, *Gli Annali di Ḫattušili I nella versione accadica, StuMed* 16, Pavia.
Dever G. W. 1995, "Will the Real Israel Please Stand up?" Part II: Archaeology and the Religions of Ancient Israel, *BASOR* 298, pp. 37-58.
Dick M. B. 2005, A Neo-Sumerian Ritual Tablet in Philadelphia, *JNES* 64, pp. 271-280.
Dossin G. 1935, Prières aux "Dieux de la nuit" (AO 6769), *RA* 32, pp. 179-187.
Dunham S. S. 2006, recensione di M. Fansa – S. Burmeister edd., *Rad und Wagen. Der Ursprung einer Innovation: Wagen in Vorderen Orient und Europa, BAMN* 40, Mainz, 2004, in *JAOS* 126, pp. 278-279.
Durand J.-M. 1997, *Documents épistolaires du Palais de Mari. Tome I, LAPO* 16, Paris.
Durand J.-M. 2000, *Documents épistolaires du Palais de Mari. Tome III, LAPO* 18, Paris.
Durand J.-M. 2006-2007, L'idéal de vie bédouin à l'époque amorrite, *Collège de France, Résumé des course*, online in http://www.college-de-france.fr/media/assyrio/UPL18417_35.pdf, pp. 603-612.
Durand J.-M. 2008, La religion amorrite en Syrie à l'époque des archives de Mari, in G. del Olmo Lete ed., *Mythologie et religion des Sémites occidentaux, OLA* 162, pp. 161-703.
Durand J.-M. 2010, Être chef d'un état amorrite, in L. Kogan – N. Koslova – S. Loesov – S.

Tishchenko edd., *Languages in the Ancient Near East, LIII RAI, Babel und Bibel* 4/1, Winona Lake, pp. 31-58.

Ebeling E. 1949, Ein Heldenlied auf Tiglatpileser I. und der Anfang einer neuen Version von "Ištars Höllenfahrt" nach einer Schülertafel aus Assur, *Or* NS 18, pp. 30-39.

Ebeling E. 1951, *Bruchstücke einer mittelassyrischen Vorschriftensammlung für die Akklimatisierung und Trainierung von Wagenpferden, DAWIfO* 7, Berlin.

Edzard D. O. 1990, Gilgameš und Huwawa A. I. Teil, *ZA* 80, pp. 165-203.

Edzard D. O. 1991, Gilgameš und Huwawa A. II. Teil, *ZA* 91, pp. 165-233.

Edzard D. O. 1993a, "Gilgamesh und Huwawa". Zwei Versionen der sumerischen Zedernwaldepisode nebst einer Edition von Version "B", *Bayerische Akademie der Wissenschaften. Philologisch-Historische Klasse. Sitzungsberichte* 1993/4, München, pp. 1-61.

Edzard D. O. 1993b, Mes-kiag-gašer, *RlA* 8, p. 93.

Edzard D. O. 1997, *Gudea and His Dynasty, The Royal Inscriptions of Mesopotamia. Early Periods* 3/1, Toronto.

Edzard D. O. 1998, Name, Namengebung (Onomastik). A. Sumerisch, e B. Akkadisch, *RlA* 9, pp. 94-116.

Edzard D. O. 2004, *LKA* 62: Parodie eines assyrischen Feldzugsberichts, in G. Frame – L. S. Wilding edd., *From the Upper Sea to the Lower Sea. Studies on the History of Assyria and Babylonia in Honour of A. K. Grayson*, Leiden, pp. 81-87.

Edzard D. O. – Lambert W. G. 1957-1971, Guḫaše, *RlA* 3, p. 695.

Eichler B. L. 1983, Of Slings and Shields, Throw-Sticks and Javelins, *JAOS* 103, pp. 95-102.

Eichner H. 2009, Parallelen zu indoiranischen religiösen Konzepten in Texten der Hethiter, in E. Pirart – X. Tremblay edd., *Zarathushtra entre l'Inde et l'Iran : études indo-iraniennes et indo-européennes offertes à Jean Kellens à l'occasion de son 65e anniversaire*, Wiesbaden, pp. 57-67.

Emelianov V. V. 2010, On the Early History of *melammu*, in L. Kogan – N. Koslova – S. Loesov – S. Tishchenko edd., *Language in the Ancient Near East, LIII RAI, Babel und Bibel* 4/2, Winona Lake, pp. 1109-1119.

Englund R. K. 1988, Administrative Timekeeping in Ancient Mesopotamia, *JESHO* 31, pp. 121-185.

Falkenstein A. 1959, Zwei Rituale aus seleukidischer Zeit, in H. Lenzen *et alii, XV. vorläufiger Bericht über die von dem DAI und der DOG aus Mitteln der DFG unternommenen Ausgrabungen in Uruk-Warka, AbDOG* 4, Berlin, pp. 36-44.

Farber G. 1982, Rinder mit Namen, in G. van Driel – Th. J. H. Krispijn – M. Stol – K. R. Veenhof edd., zikir šumim, *Assyriological Studies Presented to F. R. Kraus on the Occasion of his Seventieth Birthday*, Leiden, pp. 34-36.

Farber W. 1987a, Ritualtefel der serie *'bīt rimki'* (Badenhaus), in W. Farber – H. M. Kümmel – W. H. Ph. Römer, *Religiöse Texte. Rituale und Beschwörungen I, TUAT* II/2, Gütersloh, pp. 245-255.

Farber W. 1987b, Tamarisken – Fibeln – Skolopender. Zur philologischen Deutung der 'Reiseszene' auf neuassyrischen Lamaštu-Amuletten, in F. Rochberg-Halton ed., *Language, Literature, and History: Philological and Historical Studies Presented to Erica Reiner, AOS* 67, New Haven, pp. 85-105.

Farber W. 1997, *bīt rimki* – ein assyrisches Ritual?, in H. Waetzoldt – H. Hauptmann edd. *Assyrien im Wandel der Zeiten, XXXIX RAI, HSAO* 6, Heidelberg, pp. 41-46.

Faust A. 2001, Doorways Orientation, Settlement Planning and Cosmology in Ancient Israel During Iron Age II, *OJA* 20, pp. 129-155.

Fauth W. 1979, Sonnengottheit (DUTU) und 'Königliche Sonne' (DUTU) bei den Hethitern, *UF* 11, pp. 227-263.

Fauth W. 1995, Helios Megistos. *Zur synkretistischen Theologie der Spätantike, RGRW* 125, Leiden.

Feldman M. H. – Sauvage C. 2010, Objects of Prestige? Chariots in the Late Bronze Age Eastern Mediterranean and Near East, *Egypt and the Levant* 20, pp. 67-181.

Fincke J. C. 2009, Ist die mesopotamische Opferschau ein nächtliches Ritual?, *BiOr* 66, pp. 519-558.

FINKELSTEIN J. J. 1973, The Name of Hammurapi's Sixth Year, *RA* 67, pp. 111-118.
FISCHER C. 2002a, Ur-gigir, a Sumerian Cosmopolitan, in C. Wunsch ed., *Mining the Archives. Festschrift for Christopher Walker on the Occasion of His 60th Birthday 4 October 2002*, Dresden, pp. 75-91.
FISCHER C. 2002b, Twilight of the Sun-God, *Iraq* 64, pp. 125-134.
FLÜCKIGER-HAWKER E. 1999, *Urnamma of Ur in Sumerian Literary Texts*, *OBO* 166, Fribourg – Göttingen.
FOSTER B. R. 2005, *Before the Muses. An Anthology of Akkadian Literature*, 3rd edition, Bethesda.
FOSTER B. R. 2007, *Akkadian Literature of the Late Period*, *GMTR* 2, Münster.
FRANKFORT H. 1939, *Cylinder Seals. A Documentary Essay on the Art and Religion of the Ancient Near East*, London.
FRANTZ-SZABÓ G. 1987, Lipparuma, *RlA* 7, p. 30.
FRAYNE D. 1990, *Old Babylonian Period (2003-1595 BC)*, *RIM Early Periods 4*, Toronto.
FRIEDRICH J. 1954-1956, "Angst" und "Schrecken" als niedere Gottheiten bei Griechen und Hethitern, *AfO* 17, p. 148.
FRONZAROLI P. 1965, Studi sul lessico comune semitico. III. I fenomeni naturali, *RANL* Serie VIII, vol. XX, fasc. 3-4, Roma, pp. 135-150.
FRONZAROLI P. 1993, *Testi rituali della regalità (Archivio L.2769)*, con la collaborazione di A. Catagnoti, *ARET* XI, Roma.
GALTER H. D. 1999, Aya, in K. van der Toorn – B. Becking – P. W. van der Horst edd., *Dictionary of Deities and Demons in the Bible. Second Extensively Revised Edition*, Leiden – Boston – Köln, pp. 125-127.
GARCÍA RAMÓN J. 2011, Idiome in hethitischer Literatur und in griechischer Dichtung, in M. Hutter - S. Hutter-Braunsar edd., *Hethitische Literatur. Überlieferungsprozesse, Textstrukturen, Ausdrucksformen und Nachwirken*, *AOAT* 391, Münster, pp. 83-97.
GARCÍA TRABAZO J. V. 2002, *Textos religiosos hititas. Mitos, plegarias y rituales*, Madrid.
GELLER M. J. 1995, Very Different Utu Incantations, *ASJ* 17, pp. 101-126.
GELLER M. J. 1999, The Landscape of the "Netherworld", in L. Milano – S. de Martino – F. M. Fales – G. B. Lanfranchi edd., *Landscapes. Territories and Horizons in the Ancient Near East, XLIV RAI*, *HANEM* III/3, Padova, pp. 41-49.
GELLER M. J. 2002, Incantations et magie, *Supplément au Dictionnaire de la Bible* 73, Paris, pp. 269-283.
GELLER M. J. 2007, *Evil Demons. Canonical* Utukkū Lemnūtu *Incantations*, *SAACT* 5, Helsinki.
GEORGANAS I. 2010, Weapons and Warfare, in E. C. Cline ed., *The Oxford Handbook of The Bronze Age Aegean (ca. 3000-1000 BC)*, Oxford, pp. 305-314.
GEORGE A. R. 1992, *Babylonian Topographical Texts*, *OLA* 40, Louvain.
GEORGE A. R. 1993, *House Most High. The Temples of Ancient Mesopotamia*, *Mesopotamian Civilizations* 5, Winona Lake.
GEORGE A. R. 1999, *The Epic of Gilgamesh. A New Translation*, London.
GEORGE A. R. 2003, *The Babylonian Gilgamesh Epic*, Oxford.
GEORGE A. R. 2011, *Cuneiform Royal Inscriptions and Related Texts in the Schøyen Collection*, with contributions of M. Civil, G. Frame, P. Steinkeller, F. Vallat, K, Volk, M. Weeden, C. Wilcke, *CUSAS* 17, Bethesda.
GHANEM N. 2012, OB divination prayer YOS XI 22: 42-43, *NABU* 2012/18, p. 20.
GHISALBERTI F. 1934, La quadriga del sole nel "Convivio", *Studi Danteschi* 18, pp. 69-77.
GIORGIERI M. 2001, Der Löwe und der Fuchs in dem Brief KBo 1.14, *Or* NS 70, pp. 89-96.
GIORGIERI M. 2011, Sonnengott. A. III. b. Hurritisch. Philologisch, *RlA* 12, pp. 614-615.
GOETZE A. 1968, An Old Babylonian Prayer of the Divination Priest, *JCS* 22, pp. 25-29.
GOETZE A. 1969, The Song of Ullikummis, in J. B. Pritchard ed., *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament. Third Edition with Supplements*, Princeton, pp. 121-125.
GOODNICK WESTENHOLZ J. 1996, Symbolic Language in Akkadian Narrative Poetry: The Metaphorical Relationship Between Poetical Images and the Real World, in M. E. Vogelzang – H.-L. J. Vanstiphout edd., *Mesopotamiam Poetic Language: Sumerian and Akkadian*, *CM* 6, Groningen, pp. 183-206.
GOODNICK WESTENHOLZ J. 1997, *Legends of the Kings of Akkade*, *MesCiv* 7, Winona Lake.

GOODNICK WESTENHOLZ J. 2010, Ninkarrak – an Akkadian goddess in Sumerian guise, in D. Shehata – F. Weiershäuser – K. V. Zand edd., *Von Göttern und Menschen. Beiträge zu Literatur und Geschichte des Alten Orients. Festschrift für Brigitte Groneberg*, Leiden – Boston, pp. 377-406.

GOODNICK WESTENHOLZ J. – WESTENHOLZ A. 2006, *Cuneiform Inscriptions in the Collection of the Bible Lands Museum Jerusalem. The Old Babylonian Inscriptions*, *CM* 33, Leiden – Boston.

GREEN A. 1994, Mischwesen. B. Archäologie. Mesopotamien, *RlA* 8, pp. 246-264.

GREEN A. 1995, Ancient Mesopotamian Religious Iconography, in J. Sasson ed., *Civilizations of the Ancient Near East*, New York, pp. 1837-1855.

GRONEBERG B. 1990, Zu den mesopotamischen Unterweltsvorstellungen: Das Jenseits als Fortsetzung des Diesseits, *AoF* 17, pp. 244-261.

GRONEBERG B. 2000, Tiere als Symbole von Göttern in den frühen geschichtlichen Epochen Mesopotamiens: von der altsumerischen Zeit bis zum Ende der altbabylonischen Zeit, in D. Parayre ed., *Les animaux et les hommes dans le monde syro-mésopotamien aux époques historiques*, *Topoi* Suppl. 2, Lyon, pp. 283-320.

GRONEBERG B. 2004, *Die Götter des Zweistromlandes. Kulte, Mythen, Epen*, Düsseldorf – Zürich.

GRUBER M. I. 1990, Fear, Anxiety and Reverence in Akkadian, Biblical Hebrew and Other North-West Semitic Languages, *VT* 40, pp. 411-422.

GUINAN A. 2009, Schlaf (sleep), *RlA* 12, pp. 195-202.

GURNEY O. R. 2000, The Iconography of the Hasanlu Bowl, in S. Graziani ed., *Studi sul Vicino Oriente antico dedicati alla memoria di Luigi Cagni*, Napoli, pp. 417-420.

GÜTERBOCK H. G. 1952, The Song of Ullikummi. Revised Text of the Hittite Version of a Hurrian Myth (Continued), *JCS* 6, pp. 8-42.

GÜTERBOCK H. G. 1958, The Composition of Hittite Prayers to the Sun, *JAOS* 78, pp. 237-245.

GÜTERBOCK H. G. 1960, An Outline of the AN.TAḪ.ŠUM Festival, *JNES* 19, pp. 80-89.

GÜTERBOCK H. G. 1974, Appendix: Hittite Parallels, *JNES* 33, pp. 323-327.

GÜTERBOCK H. G. 1976-1980, Ištanu, *RlA* 5, pp. 209-210.

GÜTERBOCK H. G. 1978, Some Aspects of Hittite Prayers, in T. R. Segersted ed., *The Frontiers of Human Knowledge*, Uppsala, pp. 125-139.

GÜTERBOCK H. G. 1980, An Addition to the Prayer of Muršili to the Sungoddess and Its Implications, *AnSt* 30, pp. 41-50.

GÜTERBOCK H. G. 1997 [1964], Religion und Kultus der Hethiter, in G. Walser ed., *Neuere Hethiterforschung*, Wiesbaden, pp. 54-73, citato da H. A. Hoffner, Jr. ed., *Perspectives on Hittite Civilization: Selected Writings of Hans Gustav Güterbock*, *AS* 26, Chicago, pp. 99-110.

HAAS V. 1988, Magie und Zauberei. B. Bei den Hethitern, *RlA* 7, pp. 234-255.

HAAS V. 1994a, *Geschichte der hethitischen Religion*, *HdO* 15, Leiden – New York.

HAAS V. 1994b, Das Pferd in der hethitischen religiösen Überlieferung, in B. Hänsel – S. Zimmer – M.-L. Dunkelmann – A. Hintze edd., *Die Indogermanen und das Pferd, Bernfried Schlerath zum 70. Geburtstag gewidmet*, *Archeolingua* 4, Budapest, pp. 77-90.

HAAS V. 2003, *Materia Magica et Medica Hethitica. Ein Beitrag zur Heilkunde im Alten Orient*, Berlin – New York.

HAAS V. 2006, *Die hethitische Literatur. Texte, Stilistik, Motive*, Berlin – New York.

HAAS V. 2008, *Hethitische Orakel, Vorzeichen und Abwehrstrategien*, Berlin – New York.

HAAS V. – THIEL H. J. 1978, *Die Beschwörungsrituale der Allaitura ḫ(ḫ)i und verwandte Texte. Hurritologische Studien II*, *AOAT* 31, Kevelaer.

HAAS V. – WEGNER I. 1988, *Die Rituale der Beschwörerinnen* SAL*ŠU.GI*, *ChS* I/5, Teil I, Roma.

HAGENBUCHNER-DRESEL A. 2004, Die Fortbewegungsmittel des hethitischen Königspaares im Kult, in D. Groddek – S. Rößle edd., Šarnikzel. *Hethitologische Studien zum Gedenken an Emil Orgetorix Forrer (19.02.1894-10.01.1986)*, *DBH* 10, Dresden, pp. 361-372.

HALLO W. W. 1997, The Theogony of Dunnu, in W. W. Hallo – K. L. Younger, Jr. edd., *The Context of Scripture. I Canonical Compositions from the Biblical World*, Leiden – New York – Köln, pp. 402-404.

HAWKINS J. D. 2011, The Seals and the Dynasty, in S. Herbordt – D. Bawanypeck – J. D. Hawkins, *Die Siegel der Grosskönige und Grosskönigin nen auf Tonbullen aus dem Nişantepe-Archiv in Hattusa*, *BoHa* XXIII, Darmstadt – Mainz, pp. 85-102.

HAZENBOS J. 2011, Sonnengott. A. III. a. Urartäisch. Philologisch, *RlA* 12, pp. 613-614.
HEALEY J. F. 1980, The Sun Deity and the Underworld. Mesopotamia and Ugarit, in B. Alster ed., *Death in Mesopotamia, XXVI RAI, Mesopotamia* 8, Copenhagen, pp. 239-242.
HECKER K. 1989, Akkadische Hymne und Gebete. A. Texte der altbabylonischen Zeit. I. Ein Opferschaugebet bei Nacht, *TUAT* II/5, Gütersloh, pp. 718-719.
HECKER K. 2011, Akkadische Inschriften, *TUAT* NF 6, Gütersloh, pp. 23-56.
HEIMPEL W. 1968, *Tierbilder in der sumerischen Literatur, Studia Pohl* Series Minor 2, Roma.
HEIMPEL W. 1981, The Nanše Hymn, *JCS* 33, pp. 65-139.
HEIMPEL W. 1986, The Sun at Night and the Doors of Heaven in Babylonian Texts, *JCS* 38, pp. 127-151.
HEIMPEL W 1987a, Gudea's Fated Brick, *JNES* 46, pp. 205-211
HEIMPEL W. 1987b, Löwe. A. I. Mesopotamien, *RlA* 7, pp. 80-85.
HEIMPEL W. 1990, Maultier, *RlA* 7, pp. 602-605.
HEIMPEL W. 1996, The Gates of the Eninnu, *JCS* 48, pp. 17-29.
HEIMPEL W. 1997, Chariot teams, a "mule-donkey," and a twist of tongue, *NABU* 1997/61, pp. 60-61.
HEIMPEL W. 1998a, Nanše. A. Philologisch, *RlA* 9, pp. 152-160.
HEIMPEL W. 1998b, Anthropomorphic and Bovine Lahmus, with an appendix by S. Mcgregor, in M. Dietrich – O. Loretz edd., dub-sar anta-men. *Studien zur Altorientalistik. Festschrift für Willem H. Ph. Römer zur Vollendung seines 70. Lebensjahres mit Beiträgen von Freunden, Schülern und Kollegen, AOAT* 253, Münster, pp. 129-149.
HEMPELMANN R. 2004, *„Gottschiff" und „Zikkurratbau" auf vorderasiatischen Rollsiegeln des 3. Jahrtausends v. Chr., AOAT* 312, Münster.
HERBORDT S. 1992, *Neuassyrische Glyptik des 8.-7. Jh.v.Chr., SAAS* 1, Helsinki.
HERBORDT S. 2011, Sonnengott (sun god). B. II. In Anatolien. Archäologisch, *RlA* 12, pp. 620-623.
HERLES M. 2006, *Götterdarstellungen Mesopotamiens in der 2. Hälfte des 2. Jahrtausends v. Chr. Das anthropomorphe Bild im Verhältnis zum Symbol, AOAT* 329, Münster.
HIJMANS S. E. 2009, *Sol. The Sun in the Art and Religions of Rome*, Groningen.
HOFFNER A. H. Jr. 1998, Name, Namengebung. C. Bei den Hethitern, *RlA* 9, pp. 116-121.
HOFFNER A. H. Jr. 2003, Theodicy in Hittite Texts, in A. Laato – J. C. de Moor edd., *Theodicy in the World of the Bible*, Leiden – Boston, pp. 90-107.
HOFFNER A. H. Jr. 2004, recensione di M. Popko, *Religions of Asia Minor*, Warsaw, 1995, in *JNES* 63, pp. 123-126.
HOFFNER A. H. Jr. 2010, The Institutional "Poverty" of Hurrian Diviners and *entanni*-Women, in Y. Cohen – A. Gilan – J. L. Miller edd., *Pax Hethitica. Studies on the Hittites and their Neighbours in Honour of Itamar Singer, StBoT* 51, Wiesbaden, pp. 214-225.
HOFFNER A. H. Jr. – MELCHERT H. C. 2008, *A Grammar of the Hittite Language. Part 2. Tutorial*, Winona Lake.
HOROWITZ W. 1988, The Babylonian Map of the World, *Iraq* 50, pp, 146-165.
HOROWITZ W. 1989, The Akkadian Name for Ursa Minor: ^{mul}*mar.gíd.da.an.na = eriqqi šamê/ šamāmi, ZA* 79, pp. 242-244
HOROWITZ W. 1993, A Parallel to Shamash Hymn 11-12 and the *melammu* of the sun, *NABU* 1993/69, pp. 54-55.
HOROWITZ W. 1998, *Mesopotamian Cosmic Geography, Mesopotamian Civilizations* 8, Winona Lake.
HOROWITZ W. 2000, Astral Tablets in The Hermitage, Saint Petersburg, *ZA* 90, p. 194-206.
HOROWITZ W. 2011, *Mesopotamian Cosmic Geography*, Second printing with correction of 1998 edition, *Mesopotamian Civilizations* 8, Winona Lake.
HOROWITZ W. – PAUL S. 1995, Two Proposed Janus Parallelismus in Akkadian Literature, *NABU* 1995/15, pp. 11-12.
HOUWINK TEN CATE P. H. J. 1987, The Sun God of Heaven, the Assembly of Gods and the Hittite King, in D. van der Plas ed., Effigies dei. *Essays in the History of Religion, Studies in the History of Religion* 51, Leiden, pp. 13-34.
HROUDA B. 1965, *Die Kulturgeschichte des assyrischen Flachbildes, SBA* 2, Bonn.
HRŮŠA I. 2010, *Die akkadische Synonymenliste* malku = šarru. *Eine Textedition mit Übersetzung und Kommentar, AOAT* 50, Münster.

HUNGER H. 1998, Nacht, *RlA* 9, pp. 45-46.
HUNGER H. 2001, Cosmologia e cosmogonia mesopotamica, in *Storia della scienza. I. La scienza antica*, Roma, pp. 212-218.
HUNGER H. 2004, Pegasus, *RlA* 10, p. 382.
HUNGER H. 2011, Sonne, Sonnenfinsternis, *RlA* 12, pp. 598-599.
HUROWITZ V. A. 1992, Some Literary Observations on the Šitti-Marduk Kudurru (BBSt. 6), *ZA* 82, pp. 39-59.
HUROWITZ V. A. 1998, Advice to a Prince: A Message from Ea, *SAAB* 12, pp. 39-53.
HUROWITZ V. A. – GOODNICK WESTENHOLZ J. 1990, *LKA* 63: A Heroic Poem in Celebration of Tiglath-pileser I's Muṣru-Qumanu Campaign, *JCS* 42, pp. 1-49.
HUTTER M. 2003, Aspects of Luwian Religion, in H. C. Melchert, *The Luwians*, *HdO* 1/68, Leiden-Boston, pp. 211-280.
HUXLEY M. 2000, The Gates and Guardians in Sennacherib's Addition to the Temple of Assur, *Iraq* 62, pp. 109-137.
JACOBSEN T. 1939, *The Sumerian King List*, *AS* 11, Chicago.
JACOBSEN T. 1946, Mesopotamia, in H. Frankfort ed., *The Intellectual Adventure of Ancient Man*, Chicago, pp. 125-219.
JACOBSEN T. 1975, Religious Drama in Ancient Mesopotamia, in H. Goedicke – J. J. M. Roberts edd., *Unity and Diversity. Essays in History, Literature, and Religion of the Ancient Near East*, Baltimore – London, pp. 65-97.
JACOBSEN T. 1976, *The Treasures of Darkness. A History of Mesopotamian Religion*, New Haven – London.
JACOBSEN T. 1981, The Eridu Genesis, *JBL* 100, pp. 513-529.
JACOBSEN T. 1987, *The Harps That Once ... Sumerian Poetry in Translation*, New Haven – London.
JACOBSEN T. 1992, The Spell of Nudimmud, in M. Fishbane – E. Tov – W. W. Fields edd., *"Sha'arei Talmon". Studies in the Bible, Qumran, and the Ancient Near East Presented to Shemaryahu Talmon*, Winona Lake, pp. 403-416.
JAKUBIAK K. – SOŁTYSIAK A. 2006, Mesopotamian Influence on Persian Sky-watching and Calendar. Part I. Mithra, Shamash and Solar Festivals, in A. Sołtysiak ed., *Time and Astrononomy in Past Cultures*,Warszawa – Toruń, pp. 51-62.
JANOWSKI B. 1989, *Rettungsgewißheit und Epiphanie des Heils. Das Motiv der Hilfe Gottes »am Morgen« im Alten Orient und im Alten Testament. Band I. Alter Orient*, *WMANT* 59, Neukirchen-Vluyn.
JANOWSKI B. 2000, Der barmherzige Richter. Zur Einheit von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit im Gottesbild des Alten Orients und des Alten Testament, in R. Scoralick ed., *Das Drama der Barmherzigkeit Gottes. Studien zur biblischen Gottesrede und ihrer Wirkungsgeschichte in Judentum und Christentum*, *Stuttgarter Bibelstudien* 183, Stuttgart, pp. 33-91.
JANS G. – BRETSCHNEIDER J. 1998, Wagon and Chariot Representations in the Early Dynastic Glyptic. "They came to Tell Beydar with wagon and equid", in M. Lebeau ed., *About Subartu*, *Subartu* IV/2, pp. 155-194.
JAQUES M. 2006, *Le vocabulaire des sentiments dans les textes sumériens. Recherche sur le lexique sumérien et akkadien*, *AOAT* 332, Münster.
JOANNÈS F. 1992, Les temples de Sippar et leurs trésors à l'époque néo-babylonienne, *RA* 86, pp. 159-184.
JOANNÈS F. 2001, Šamaš, in F. Joannès – C. Michel ed., *Dictionnaire de la civilisation mésopotamienne*, Paris, pp. 813-815.
JURSA M. – WESZELI M. 2000, Der 'Zahn' des Schreibers. Ein aramäischer Buchstabenname in akkadischer Transkription, *ZA* 90, pp. 78-84.
KAMMENHUBER A. 1961, *Hippologia Hethitica*, Wiesbaden.
KAMMENHUBER A. 1976, *Orakelpraxis, Träume und Vorzeichenschau bei den Hethitern*, *THeth* 7, Heidelberg.
KASSIAN A. – YAKUBOVICH I. 2004, $^{d}UTU^{AŠ}$ in Hittite Texts, in D. Groddek – S. Rößle edd., Šarnikzel. *Hethitologische Studien zum Gedenken an Emil Orgetorix Forrer (19.02.1894-10.01.1986)*, *DBH*10, Dresden, pp. 395-407.
KATZ D. 2003, *The Image of the Netherworld in the Sumerian Sources*, Bethesda.

KEEL O. – UEHLINGER C. 1996, *Altorientalische Miniaturkunst: die ältesten visuellen Massenkommunikationsmittel. Ein Blick in die Sammlungen des Biblischen Instituts der Universität Freiburg Schweiz*, Mainz.

KEEL O. – UEHLINGER C. 1998, *Gods, Goddesses, and Images of God in Ancient Israel*, Minneapolis.

KEEL-LEU H. – TEISSIER B. 2004, *Die vorderasiatischen Rollsiegel der Sammlungen «Bibel+Orient» der Universität Freiburg Schweiz*, *OBO* 200, Fribourg – Göttingen.

KEETMAN J. 2010, Enmerkar und Sulge als sumerische Muttersprachler nach literarischen Quellen, *ZA* 100, pp. 15-31.

KELEKNA P. 2009, The Politico-Economic Impact of the Horse on Old World Cultures: An Overview, *Sino-Platonic Studies* 190, pp. 1-31.

KENNEDY D. A. 1986, Documentary Evidence for the Economic Base of Early Neo-Babylonian Society: Part II: A Survey of Babylonian Texts, *626-605 B.C.*, *JCS* 38, pp. 172-244.

KERKESLAGER A. 1993, Apollo, Greco-Roman Prophecy, and the Rider on the White Horse in Rev 6:2, *JBL* 112, pp. 116-121.

KILMER A. D. 1980-1983, Leier. A. Philologisch, *RlA* 6, pp. 572-576.

KINGSLEY P. 1999, *In the Dark Places of Wisdom*, Inverness (California).

KITCHEN K. A. 2003, Nineteenth Dynasty Inscriptions, in W. W. Hallo – K. L. Younger Jr. edd., *The Context of Scripture. Volume II. Monumental Inscriptions from the Biblical World*, Leiden – Boston, pp. 23-40.

KLEIN J. 1997, The God Martu in Sumerian Literature, in I. L. Finkel – M. J. Geller edd., *Sumerian Gods and Their Representations*, *CM* 7, Groningen, pp. 99-116.

KLEIN J. 1999, Niggina/Kittum, *RlA* 9, pp. 311s.

KLENGEL H. 2002, *"An der Hand der Gottheit"*. Bemerkungen zur "Umarmungszene" in der hethitischen Tradition, in P. Taracha ed., *Silva Anatolica. Anatolian Studies Presented to Maciej Popko on the Occasion of His 65th Birthday*, Warsaw, pp. 205-210.

KLINGER J. 1995, Das Corpus der Maṣat-Briefe und seine Beziehungen zu den Texten aus Ḫattuša, *ZA* 85, pp. 74-108.

KLINGER J. 1996, *Untersuchungen zur Rekonstruktion der Hattischen Kultschicht*, *StBoT* 37, Wiesbaden.

KLINGER J. 2005, Die hethitische Rezeption mesopotamischer Literatur und die Überlieferung des Gilgameš-Epos in Ḫattuša, in D. Prechel ed., *Motivation und Mechanismen des Kulturkontaktes in der späten Bronzezeit*, *Eothen* 13, Firenze, pp. 103-127.

KLINGER J. 2010, Literarische sumerische Texte aus den hethitischen Archiven aus paläographischer Sicht – Teil II, *AoF* 37, pp. 306-340.

KLINGER J. 2012, Sumuqan. B. Bei den Hethitern, *RlA* 13, p. 309.

KLOEKHORST A. 2008, *Etymological Dictionary of the Hittite Inherited Lexicon*, *Leiden Indo-European Etymological Dictionary Series* 5, Leiden – Boston.

KOBAYASHI T. 1992, On Ninazu, as Seen in the Economic Texts of the Early Dynastic Lagaš (1), *Orient* 28, pp. 75-105.

KOCH I. 2012, The "Chariots of the Sun" (2 Kings 23:11), *Semitica* 54, pp. 211-219.

KRAMER S. N. 1969, Sumerian Hymns, in J. N. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Ancient Testament. Third Edition with Supplement*, Princeton, pp. 573-586.

KREBERNIK M. 1992, Mesopotamian Myths at Ebla: *ARET* 5, 6 and *ARET* 5, 7, in P. Fronzaroli ed., *Literature and Literary Language at Ebla*, *Quaderni di Semitistica* 18, Firenze, pp. 63-149.

KREBERNIK M. 1995, Mondgott. A. I. In Mesopotamien, *RlA* 8, pp. 360-369.

KREBERNIK M. 1996, Neue Beschwörungen aus Ebla, *VO* 10, pp. 7-28.

KREBERNIK M. 2001, Ein *ki-ᵈutu*-Gebet aus der Hilprecht-Sammlung, *ZA* 91, pp. 238-252.

KREBERNIK M. 2004, Pa(p)nunna, *RlA* 10, p. 327.

KREBERNIK M. 2007, Richtergott(heiten), *RlA* 11, pp. 354-361.

KREBERNIK M. 2008a, Šaga-dula, *RlA* 11, pp. 514-515.

KREBERNIK M. 2008b, SaKAR-du(g), *RlA* 11, p. 555.

KREBERNIK M. 2010a, Šer(i)da, *RlA* 12, pp. 394-395.

KREBERNIK M. 2010b, Šērum, *RlA* 12, p. 400.

KREBERNIK M. 2011a, Sonnengott. A. I. In Mesopotamien. Philologisch, *RlA* 12, pp. 599-611.

KREBERNIK M. 2011b, Sonnengott. A. V. NW-Semitisch. Philologisch, *RlA* 12, p. 616.

KREBERNIK M. 2012a, Sudaĝ, *RlA* 13, pp. 241-242.
KREBERNIK M. 2012b, Sudgan/m, *RlA* 13, p. 242.
KREBERNIK M. 2012c, ^{d}SÚN-áb-šà-ga, *RlA* 13, p. 313.
KRISPIJN Th. J. H. 2008, Music and Healing for Someone Far Away from Home. HS 1556, a Remarkable Ur III Incantation, Revisited, in R. J. van der Speck ed., *Studies in Ancient Near Eastern World View and Society Presented to Marten Stol on the Occasion of His 65th Birthday*, Bethesda, pp. 173-193.
KRISTIANSEN K. – LARSSON T. B. 2005, *The Rise of Bronze Age Society. Travels, Transmissions and Transformations*, Cambridge.
KÜHNE C. 1985, Hethitische Texte, in W. Beyerlin ed., *Religionsgeschichtliches Textbuch zum Alten Testament, 2. Auflage*, Göttingen, pp. 169-204.
KUNSTMANN W. G. 1932, *Die Babylonische Gebetsbeschwörung*, Leipzig.
KURMANGALIEV A. 2011, Sonnengott. B. I. In Mesopotamien. Archäologisch, *RlA* 12, pp. 616-620.
KURMANGALIEV A. 2012, Darstellung des Sonnenuntergangs, in H. D. Baker – K. Kaniuth – A. Otto, edd., *Stories of Long Ago. Festschrift für Michael D. Roaf, AOAT* 397, Münster, pp. 285-299.
KUTSCHER R. 1976, Utu Prepares for Judgement, in B. L. Eichler – J. W. Heimerdinger – A. W. Sjöberg edd., *Kramer Anniversary Volume, AOAT* 25, pp. 305-309.
KUTTER J. 2008, nūr ilī. *Die Sonnengottheiten in den nordwestsemitischen Religion von der Spätbronzezeit bis zur vorrömischen Zeit, AOAT* 346, Münster.
LAESSØE J. 1955, *Studies on the Assyrian Ritual and Series* bît rimki, Copenhagen.
LAFONT B. 2000, Cheval, âne, onagre et mule dans la haute histoire mésopotamienne: quelques données nouvelles, in D. Parayre ed., *Les animaux et les hommes dans le monde syro-mésopotamien aux époques historiques, Topoi* Suppl. 2, Lyon, pp. 207-221.
LAFONT B. – YILDIZ F. 1989, *Tablettes cunéiformes de Tello au Musée d'Istanbul datant de l'époque de la IIIe Dynastie d'Ur. I.* (ITT *II/1, 617-1038)*, Leiden.
LAMBERT W. G. 1960, *Babylonian Wisdom Literature*, Oxford.
LAMBERT W. G. 1972, *Handwaschung, RlA* 4, pp. 97-98.
LAMBERT W. G. 1974, *dingir.šà.dib.ba* Incantations, *JNES* 33, pp. 267-270+272-322.
LAMBERT W. G. 1975, The Historical Development of the Mesopotamian Pantheon: A Study in Sophisticated Polytheism, in H. Goedicke – J. J. M. Roberts edd., *Unity and Diversity. Essays in History, Literature, and Religion of the Ancient Near East*, Baltimore – London, pp. 191-200.
LAMBERT W. G. 1976-1980, Kardu, *RlA* 5, p. 423.
LAMBERT W. G. 1981, The Reading of AMA.GAN.ŠA, *ASJ* 3, p. 31-36.
LAMBERT W. G. 1984a, Studies in Marduk, *BSOAS* 47, pp. 1-9.
LAMBERT W. G. 1984b, The Section *AN*, in L. Cagni ed., *Il bilinguismo a Ebla*, Napoli, pp. 393-401.
LAMBERT W. G. 1985, Trees, Snakes and Gods in Ancient Syria and Anatolia, *BSOAS* 48, pp. 435-451.
LAMBERT W. G. 1986, The Reading of the Divine Name Šakkan, *Or* NS 55, pp. 152-158.
LAMBERT W. G. 1989, Notes on a Work of the Most Ancient Semitic Literature, *JCS* 41, pp. 1-33.
LAMBERT W. G. 1992, The Language of ARET V 6 and 7, in P. Fronzaroli ed., *Literature and Literary Language at Ebla, QuSem* 18, Firenze, pp. 41-62.
LAMBERT W. G. 1997, Sumerian Gods: Combining the Evidence of Texts and Art, in I. L. Finkel – M. J. Geller edd., *Sumerian Gods and Their Representations, CM* 7, Groningen, pp. 1-10.
LAMBERT W. G. 1999, Patron Gods of Agriculture in the Sumero-Babylonian Pantheon?, in H. Klengel – J. Renger edd., *Landwirtschaft im alten Orient, XLI RAI, BBVO* 18, Berlin, pp. 355-359.
LAMBERT W. G. 2007, *Babylonian Oracle Questions, MesCiv* 13, Winona Lake.
LAMBERT W. G. 2008, recensione di A. Gianto ed., *Biblical and Oriental Essays in Memory of William L. Moran, Biblica et Orientalia* 48, Roma 2005, in *JSS* 53, p. 199.
LAMBERT W. G. – WALCOT P. 1965, A New Babylonian Theogony and Hesiod, *Kadmos* 4, pp. 64-72.

LÄMMERHIRT K. 2010, *Wahrheit und Trug. Untersuchungen zur altorientalischen Begriffsgeschichte*, *AOAT* 348, Münster.

ŁAWECKA D. 2009, North-Babylonian Motifs in Early Dynastic Mesopotamian Glyptic, in O. Drewnowska ed., *Here and There across the Ancient Near East. Studies in Honour of Krystyna Lyczkowska*, Warszawa, pp. 121-148.

LEBRUN R. 1980, *Hymnes et prières hittites*, *Homo Religiosus* 4, Louvain-La-Neuve.

LEICHT R. 1999, *Qedushah* and Prayer to Helios: A New Hebrew Version of an Apocryphal Prayer of Jacob, *JSQ* 6, pp. 140-176.

LEMON J. M. 2010, *Yahwe's Winged Form in the Psalms. Exploring Congruent Iconography and Texts*, *OBO* 242, Fribourg – Göttingen.

LENZI A. 2011, An OB Ikribu-Like Prayer to Shamash and Adad, in A. Lenzi ed., *Akkadian Prayers & Hymns. A Reader*, *ANEM* 3, Atlanta, pp. 85-104.

LEWIS T. J. 1996, CT 13.33-34 and Ezekiel 32: Lion-Dragon Myths, *JAOS* 116, pp. 28-47.

LINSSEN M. J. H. 2004, *The Cults of Uruk and Babylon. The Temple Ritual as Evidence for Hellenistic Cult Practices*, *CM* 25, Leiden – Boston.

LION B. 1996, Onomastique bovine, *NABU* 1996/ 91, p. 80.

LIPIŃSKI E. 1991, Le culte du soleil chez les Sémites occidentaux du Ier millénaire av. J.-C., *OLP* 22, pp. 57-72.

LIPIŃSKI E. 2000, Shemesh שמש, in K. van der Toorn – B. Becking – P. W. van der Horst edd., *Dictionary of Deities and Demons in the Bible. DDD. Second extensively revised edition*, Leiden – Boston – Köln, pp. 764-768.

LITKE R. L. 1998 [1958], *A Reconstruction of the Assyro-Babylonian God-Lists*, AN:^{d}a-nu-um *and* AN:anu šá amēli, *TBC* 3, New Haven.

LITTAUER M. A. – CROUWEL J. H. 1990, Ceremonial Threshing in the Ancient Near East, I: Archaeological Evidence, *Iraq* 52, pp. 15-19.

LIVERANI M. 2003, *Oltre la Bibbia. Storia antica di Israele*, Bari.

LIVERANI M. 2004, *Myth and Politics in Ancient Near Eastern Historiography*, Edited and Introduced by Z. Bahrani and M. Van De Mieroop, London.

LIVERANI M. 2010, "Untruthful Steles": Propaganda and Reliability in Ancient Mesopotamia, in S. C. Melville – A. L. Slotsky edd., *Opening the Tablet Box. Near Eastern Studies in Honor of Benjamin R. Foster*, *CHANE* 42, Leiden – Boston, pp. 229-244.

LIVINGSTONE A. 1986, *Mystical and Mythological Explanatory Works of Assyrian and Babylonians Scholars*, Oxford.

LIVINGSTONE A. 1989, *Court Poetry and Literary Miscellanea*, *SAA* III, Helsinki.

LIVINGSTONE A. 1990a, *Pullulu*, "closely guard", in OB prayers to the god of the nights, *NABU* 1990/86, pp. 63-64.

LIVINGSTONE A. 1990b, *Šērtu*, "ring", *šeršerratu*, "chain", *NABU* 1990/87, pp. 64-65.

LIVINGSTONE A. 1997, How the common man influences the gods of Sumer, in I. L. Finkel – M. J. Geller edd., *Sumerian Gods and Their Representations*, *CM* 7, Groningen, pp. 215-220.

LORETZ O. 2003, *Götter – Ahnen – Könige als gerechte Richter. Der "Rechtsfall" des Menschen vor Gott nach altorientalischen und biblischen Texten*, *AOAT* 290, Münster.

LORETZ O. 2011, *Hippologia Ugaritica. Das Pferd in Kultur, Wirtschaft, Kriegführung und Hippiatrie Ugarits – Pferd, Esel und Kamel in biblischen Texten*, *AOAT* 386, Münster.

LOUCAS I. 1989, Ritual Surprise and Terror in Ancient Greek Possession-*Dromena*, *Kernos* 2, pp. 97-104.

LUUKKO M. 2007, How Could the Assyrian King Enter Babylon Conciliatorily?, *NABU* 2007/ 71, pp. 85-86

MACGINNIS J. 2000, The Chariot of Šamaš Goes to Babylon, in S. Graziani ed., *Studi sul Vicino Oriente antico dedicati alla memoria di Luigi Cagni*, Napoli, pp. 621-630.

MACGINNIS J. 2005, recensione di P.-A. Beaulieu, *The Pantheon of Uruk during the Neo-Babylonian Period, CM 23, Leiden, 2003*, in *ZA* 95, pp. 303-306.

MACHINIST P. 2006, Kingship and Divinity in Imperial Assyria, in G. Beckman – T. J. Lewis edd., *Text, Artifact, and Image. Revealing Ancient Israelite Religion*, *BJS* 346, Providence, Rhode Island, pp. 152-188.

MALTOMINI F. 2008, Due nuovi testi di magia rurale, *ZPE* 164, pp. 159-183.

MALUL M. 1999, Terror of the Night פחד לילה, in K. van der Toorn – B. Becking – P. W. van der Horst edd., *Dictionary of Deities and Demons in the Bible. DDD. Second extensively revised edition*, Leiden – Boston – Köln, pp. 851-854.

MARAN J. 2004, Kulturkontakte und Wege der Ausbreitung der Wagentechnologie im 4. Jahrtausend v. Chr., in M. Fansa – S. Burmeister edd., *Rad und Wagen. Der Ursprung einer Innovation. Wagen im Vorderen Orient und Europa, Archäologische Mitteilungen aus Nordwestdeutschland, Beiheft* 40, Mainz, pp. 429-442.

MARINATOS N. 2001, The Cosmic Journey of Odysseus, *Numen* 48, pp. 381-416.

MARIZZA M. 2007, *Dignitari ittiti del tempo di Tuthaliya I/II, Arnuwanda I, Tuthaliya III, Eothen* 15, Firenze.

MARZAHN J. 2007, Pferdetraining nach Keilschrifttexten, in A. Wieczorek – M. Tellenbach edd., *Pferdestärken. Das Pferd bewegt die Menschheit. Sonderausstellung in den Reiss-Engelhorn-Museen vom 21. April bis zum 19. August 2007*, Mainz am Rhein, pp. 45-50.

MATSUSHIMA E. 1985, Le "lit" de Šamaš et le Rituel du Marriage à l'Ebabbar, *ASJ* 7, pp. 129-137.

MATTHIAE P. 1994, *Il sovrano e l'opera. Arte e potere nella Mesopotamia antica*, Roma – Bari.

MAUL S. M. 1994, *Zukunftsbewältigung. Eine Untersuchung altorientalischen Denkens anhand der babylonisch-assyrischen Löserituale (Namburbi), BF* 18, Mainz am Rhein.

MAUL S. M. 1999a, Gottesdienst im Sonnenheiligtum zu Sippar, in B. Böck – E. Cancik-Kirschbaum – Th. Richter edd., *Munuscula Mesopotamica. Festschrift für Johannes Renger, AOAT* 267, Münster, pp. 285-316

MAUL S. M. 1999b, Der assyrische König – Hüter der Weltordnung, in K. Watanabe ed., *Priests and Officials in the Ancient Near East*, Heidelberg, pp. 201-214.

MAUL S. M. 2003, Omina und Orakel. A. Mesopotamien, *RlA* 10, pp. 45-88.

MAUL S. M. 2005, *Das Gilgamesch-Epos*, München.

MAUL S. M. 2007, Militärpferde im Alten Orient, in A. Wieczorek – M. Tellenbach edd., *Pferdestärken. Das Pferd bewegt die Menschheit. Sonderausstellung in den Reiss-Engelhorn-Museen vom 21. April bis zum 19. August 2007*, Mainz am Rhein, pp. 51-56.

MAYER W. 1976, *Untersuchungen zur Formensprache der babylonischen "Gebetsbeschwörungen", Studia Pohl. Series Maior* 5, Roma.

MAYER W. R. 2012, Akkadische Lexikographie: CAD U and W, *Or* NS 81, pp. 95-104.

MAYER-OPIFICIUS R. 2002, Götterreisen im Alten Orient, in O. Loretz – K. A. Metzler – H. Schaudig edd., Ex Mesopotamia et Syria Lux. *Festschrift für Manfried Dietrich zu seinem 65. Geburtstag, AOAT* 281, Münster, pp. 369-387.

MAYER-OPIFICIUS R. 2006, War and Warfare on Cylinder Seals in the Ancient Near East, in P. Taylor ed., *The Iconography of Cylinder Seals, Warburg Institute Colloquia* 9, pp. 51-61.

MCALPINE T. H. 1987, *Sleep, divine & human, in the Old Testament, JSOT SS* 38, Sheffield.

MCKAY J. W. 1972-1973, Further Light on the Horses and Chariot of the Sun in the Jerusalem Temple (2 Kings 23:11), *PEQ* 105, pp. 167-169.

MCKAY J. W. 1973, *Religion in Judah under the Assyrians, SBT* 26, London.

MEIER G. 1939, Ein akkadisches Heilungsritual aus Boğazköy, *ZA* 45, pp. 195-215.

METCALF C. 2011, New parallels in Hittite and Sumerian praise of the Sun, *WO* 41, pp. 168-176.

METZLER K. A. 2002, *Tempora in altbabylonischen literarischen Texten, AOAT* 279, Münster.

MICHALOWSKI P. 2011, *The Correspondence of the Kings of Ur. An Epistolary History of an Ancient Mesopotamian Kingdom, MesCiv* 15, Winona Lake.

MICHEL C. 2000, Mesure du temps, in F. Joannès – C. Michel ed., *Dictionnaire de la civilisation mésopotamienne*, Paris, pp. 528-529.

MILANO L. 2005, Il nemico bestiale. Su alcune connotazioni animalesche del nemico nella letteratura sumero-accadica, in E. Cingano, A. Ghersetti – L. Milano edd., *Animali tra zoologia, mito e letteratura nella cultura classica e orientale*, Padova, pp. 47-67.

MILONE M. E. 2001, Una tavoletta sargonica da Adab, *RSO* 75, pp. 1-5.

MITTERMAYER C. 2009, *Enmerkara und der Herr von Arata. Ein ungleicher Wettstreit, OBO* 239, Fribourg – Göttingen.

MÖBIUS H. 1967, Die Göttin mit dem Löwen, in *Festschrift für Wilhelm Eilers. Ein Dokument der internationalen Forschung*, Wiesbaden 1967, pp. 449-468.

MORGAN M. A. 1983, Sepher ha-Razim. *The Book of Mysteries*, Chico.

MOUTON A. 2007, *Rêves hittites: Contribution à une histoire et une anthropologie du rêve en Anatolie ancienne*, *CHANE* 28, Leiden – Boston.

MYERS J. 2002, *The Sippar Pantheon: A Diachronic Study*, diss. Harvard.

NAKASSIS D. 2004, Gemination at the Horizons: East and West in the Mythical Geography of Archaic Greek Epic, *Transactions of the American Philological Association* 134, pp. 215-233.

NAKATA I. 1970-1971, Mesopotamian Merchants and Their Ethos, *JANES* 3, pp. 90-101.

NEU E. 1998, Der hethitische König zu Pferd?, in P. Anreiter – L. Bartosiewicz – E. Jerem – W. Meid edd., *Man and the Animal World, Studies in Archaeozoology, Archaeology, Anthropology and Paleolinguistics in memoriam S. Bökönyi*, *Archaeolingua* 9, Budapest, pp. 641-647.

NEUGEBAUER O. – SACHS A. 1967, Some Atypical Astronomical Cuneiform Texts. I, *JCS* 21, pp. 183-218.

OATES D. 1968, The Excavations at Tell al Rimah, 1967, *Iraq* 30, pp. 115-138.

OATES J. 2003, A Note on the Early Evidence for Horse and the Riding of Equids in Western Asia, in M. Levine – C. Renfrew – K. Boyle edd., *Prehistoric steppe adaptation and the horse*, Cambridge, pp. 115-125.

OETTINGER N. 2001, Hethitisch *-ima-* oder: Wie ein Suffix affektiv werden kann, in G. Wilhelm ed., *Akten des IV. Internationalen Kongresses für Hethitologie Würzburg, 4. – 8. Oktober 1999*, *StBoT* 45, Wiesbaden, pp. 456-477.

OPIFICIUS R. 1957-1971, Götterboot. B. In der Archäologie, *RlA* 3, pp. 464-466.

ORNAN T. 2005a, *The Triumph of the Symbol. Pictorial Representation of Deities in Mesopotamia and the Biblical Image Ban*, *OBO* 213, Fribourg – Göttingen.

ORNAN T. 2005b, A complex system of religious symbols: The case of the winged disc in Near Eastern imagery of the first millennium BCE, in C. E. Suter – Ch. Uehlinger edd., *Crafts and Images in Contact. Studies on Eastern Mediterranean art of the first millennium BCE*, *OBO* 210, Fribourg – Göttingen, pp. 207-241.

ORTHMANN W. 1975, *Der Alte Orient*, *Propyläen Kunstgeschichte* 14, Berlin.

OTTEN H. 1957-1971, Götterreisen. A. Nach hethitischen Texten, *RlA* 3, p. 483.

PARDEE D. 2000, Les équidés à Ougarit au Bronze récent. La perspective des textes, in D. Parayre ed., *Les animaux et les hommes dans le monde syro-mésopotamien aux époques historiques*, *Topoi* Suppl. 2, Lyon, pp. 223-234.

PARKER B. 1975, Cylinder Seals from Tell al Rimah, *Iraq* 37, pp. 21-38.

PARKER B. 1977, Middle Assyrian Seal Impressions from Tell al Rimah, *Iraq* 39, pp. 257-268.

PARPOLA S. 1993a, Mesopotamian Astrology and Astronomy as Domains of the Mesopotamian 'Wisdom', in H. D. Galter ed., *Die Rolle der Astronomie in den Kulturen Mesopotamiens*, *GMS* 3, Graz, pp. 47-59.

PARPOLA S. 1993b, The Assyrian Tree of Life: Tracing the Origins of Jewish Monotheism and Greek Philosophy, *JNES* 52, pp. 161-208.

PARPOLA S. 1997, *Assyrian Prophecies*, *SAA* 9, Helsinki.

PARPOLA S. 2000, The Mesopotamian Soul of Western Culture, *BCSMS* 35, pp. 29-34.

PETERSON J. 2009, *Godlists from Old Babylonian Nippur in the University Museum, Philadelphia*, *AOAT* 362, Münster.

PETERSON J. 2011, Sumerian Literary Fragments in the University Museum, Philadelphia II. Eduba Compositions, Debate Poems, Diatribes, Elegies, Wisdom Literature, and Other Compositions, *UF* 42, pp. 535-572.

PIENTKA-HINZ R. 2009, Schlange. A. In Mesopotamien, *RlA* 12, pp. 202-218.

PINCHES T. G. 1928, The chariot of the Sun at Sippar (Abu-Habbah) in Babylonia, *JTVI* 60, pp. 132ss.

PINGREE D. – REINER E. 1974-1977, A Neo-Babylonian Report on Seasonal Hours, *AfO* 25, pp. 50-55.

PISI P. 1996, L'"ascensione" di Šulgi, *SMSR* NS 62, pp. 401-435.

POEBEL A. 1947, *Murnisqu* and *nisqu* in Cylinder A of Gudea, *AS* 14, Chicago, pp. 43-87.

POLONSKY J. 2000, *ki-^{d}utu-è-a*: Where Destiny Is Determined, in L. Milano – S. de Martino – F. M. Fales – G. B. Lanfranchi edd., *Landscapes. Territories and Horizons in the Ancient Near East*, *XLIV RAI*, *HANEM* III/2, Padova, pp. 89-100.

POLONSKY J. 2002, *The Rise of the Sun God and the Determination of Destiny in Ancient Mesopotamia*, Dissertation Philadelphia.

POLONSKY J. 2006, The Mesopotamian Conceptualization of Birth and the Determination of Destiny at Sunrise, in A. K. Guinan – M. deJ. Ellis – A. J. Ferrara – S. M. Freedman – M. T. Rutz – L. Sassmannshausen – S. Tinney – M. W. Waters edd., *If a Man Builds a Joyful House: Assyriological Studies in Honor of Erle Verdun Leichty*, *CM* 31, Leiden, pp. 297-311.

POLVANI A. M. 2010, The God Bunene, in Y. Cohen – A. Gilan – J. L. Miller edd., *Pax Hethitica. Studies on the Hittites and their Neighbours in Honour of Itamar Singer*, *StBoT* 51, Wiesbaden, pp. 278-283.

POMPONIO F. 1984, Notes on the Fara Texts, *Or* NS 53, pp. 1-18.

POMPONIO F. 2000, Bunene, un dio che non fece carriera, in S. Graziani ed., *Studi sul Vicino Oriente antico dedicati alla memoria di Luigi Cagni*, Napoli, pp. 887-904.

POMPONIO F. – XELLA P. 1997, *Les dieux d'Ebla. Études analytique des divinités éblaïtes à l'époque des archives royales du IIIe millénaire*, *AOAT* 245, Münster.

PONGRATZ-LEISTEN B. 1994, Götterwagen, in: Ina šulmi īrub. *Die kulttopographische und ideologische Programmatik der* akītu-*Prozession in Babylonien und Assyrien im I. Jahrtausend v. Chr.*, *BF* 16, Mainz, pp. 193-195.

PONGRATZ-LEISTEN B. 2006, Gudea and His Model of an Urban Utopia, *BaM* 37, pp. 45-59.

POPKO M. 1991, Eine „Schwarze Tafel" aus Boğazköy (KUB LX 121), *AoF* 18, pp. 239-245.

POPKO M. 1995, *Religions of Asia Minor*, Warsaw.

POPKO M. 2002, Zum Tempel des Teššup von Ḫalap in Ḫattuša, *AoF* 29, pp. 73-80.

POPKO M. 2009, *Arinna. Eine heilige Stadt der Hethiter*, *StBoT* 50, Wiesbaden.

PORADA E. 1948, *The Collection of the Pierpont Morgan Library. Corpus of Ancient Near Eastern Seals in North American Collections I*, in collaboration with B. Buchanan, Washington.

PORADA E. 1960, Notes on the Sargonid Cylinder Seal, Ur 364, *Iraq* 22, pp. 116-123.

PORADA E. 1968, recensione di R. M. Boehmer, *Die Entwicklung der Glyptik während der Akkad-Zeit*, *UAVA* 4, Berlin, 1965, e di D. J. Wiseman, *Catalogue of the Western Asiatic Seals in the British Museum. Vol. I, Cylinder Seals: Uruk-Early Dynastic Periods*, London, 1962, in *JNES* 27, pp. 146-150.

POSTGATE J. N. 1986, The Equids of Sumer, Again, in R. H. Meadow – H.-P. Uerpmannn edd, *Equids in the Ancient World*, *BTAVO* 19, Wiesbaden, pp. 194-206.

POWELL M. A. 1989, Aja ≈ Eos, in H. Behrens – D. Loding – M. T. Roth edd., DUMU-E_2-DUB-BA-A. *Studies in Honor of Ake W. Sjöberg*, *Occasional Publications of the Samuel Noah Kramer Found* 11, Philadelphia, pp. 447-455.

PRITCHARD J. B. 1969, *The Ancient Near East in Pictures Relating to the Old Testament. With Supplement*, Princeton.

PROPP V. J. 1985 [1946], *Le radici storiche dei racconti di fate*, Torino.

PUHVEL J. 1977, Devata-Dvandva in Hittite, Greek, and Latin, *The American Journal of Philology* 98, pp. 396-405.

PUHVEL J. 1994, West-Indo-European Affinities of Anatolia, in George E. Dunkel *et alii* ed., *Früh-, Mittel-, Spätindogermanisch. Akten der IX. Fachtagung der Indogermanischen Gesellschaft*, Wiesbaden, pp. 315-324.

RADNER K. 2005, *Die Macht des Namens. Altorientalische Strategien zur Selbsterhaltung*, *SANTAG* 8, Wiesbaden.

RANDSBORG K. 2009, Spirals! Calendars in the Bronze Age Denmark, *Adoranten* 2009, pp. 60-70.

RAULWING P. – MEYER H. 2004, Der Kikkuli-Text. Hippologische und methodenkritische Überlegungen zum Training von Streitwagenpferden im Alten Orient, in M. Fansa – S. Burmeister edd., *Rad und Wagen. Der Ursprung einer Innovation: Wagen im Vorderen Orient und Europa*, *Archäologische Mitteilungen aus Nordwestdeutschland*, *Beiheft* 40, Mainz, pp. 491-506.

READE J. 1988-1989, Maltai, *RlA* 7, pp. 320-322.

REINER E. 1958, The Series Bīt rimki: A Review Article, *JNES* 17, pp. 204-207.

REINER E. 1965, Dead of Night, in *Studies in Honor of Benno Landsberger on His Seventy-Fifth Birthday April 21, 1965*, *AS* 16, pp. 247-251.

REINER E. 1985a, *Your Thwarts in Pieces, Your Mooring Rope Cut. Poetry from Babylonia and Assyria*, Ann Arbor.
REINER E. 1985b, The Uses of Astrology, *JAOS* 105, pp. 589-595.
REINER E. 1995, *Astral Magic in Babylonia*, *TAPS* 85/4, Philadelphia.
REINER E. – CIVIL M. 1967, Another Volume of Sultantepe Tablets, *JNES* 26, pp. 177-211.
RENGER J. 1972-1975, Hofstaat. A. Bis ca 1500 v. Chr., *RlA* 4, pp. 435-436.
RICHTER T. 2004, *Untersuchungen zu den lokalen Panthea Süd- und Mittelbabyloniens in altbabylonischer Zeit*, *AOAT* 257, Münster.
ROBERTS J. J. M. 1972, *The Earliest Semitic Pantheon. A Study of the Semitic Deities Attested in Mesopotamia Before Ur III*, Baltimore – London.
ROCHBERG F. 1996, Personifications and Metaphors in Babylonian Celestial *Omina*, *JAOS* 116, pp. 475-485.
ROCHBERG F. 1998, Babylonian Horoscopes, *TAPS* NS 88/1, pp. 1-164.
ROCHBERG F. 2009, "The Stars Their Likeness". Perspectives on the Relation Between Celestial Bodies and Gods in Ancient Mesopotamia, in B. N. Porter ed., *What Is a God? Anthropomorphic and Non-Anthropomorphic Aspects of Deity in Ancient Mesopotamia*, Winona Lake, pp. 41-91.
ROCHBERG F. 2010, *In the Path of the Moon. Babylonian Celestial Divination and Its Legacy*, *SAMD* 6, Leiden – Boston.
RÖLLIG W. 1957-1971, Götterzahlen, *RlA* 3, pp. 499-500.
RÖLLIG W. 1980-1983, Landkarten, *RlA* 6, pp. 464-467.
RÖLLIG W. 2006, *Catena aurea*. Vom Ursprung einer Episode bei Homer, *DaM* 37, pp. 249-258.
RÖMER W. 1973, Numinose Lichterscheinungen im alten Mesopotamien. Eine terminologische und religionsgeschichtliche Betrachtung, *Jahrbuch für Anthropologie und Religionsgeschichte* 1, pp. 65-122.
RÖMER W. H. Ph. 2010, *Die Zylinderinschriften von Gudea*, *AOAT* 376, Münster.
ROSATI G. 2002, Il Faraone e gli dei d'Egitto in battaglia, in M. C. Guidotti – F. Pecchioli Daddi edd., *La battaglia di Qadesh. Ramesse II contro gli Ittiti per la conquista della Siria*, Livorno, pp. 44-47.
ROWTON M. B. 1962, The Use of the Permansive in Classic Babylonian, *JNES* 21, pp. 233-303.
RUBIO G. 1999, On the Alleged "Pre-Sumerian Substratum", *JCS* 51, pp. 1-16.
SALONEN A. 1951, *Die Landfahrzeuge des alten Mesopotamien*, Helsinki.
SALONEN A. 1955, *Hippologica Accadica*, Helsinki.
SALONEN A. 1957-1971, Götterboot. A. Nach sumerichen und akkadischen Texten, *RlA* 3, pp. 463-464.
SANDERS S. L. 2009, The First Tour of Hell: from Neo-Assyrian Propaganda to Early Jewish Revelation, *JANER* 9, pp. 151-169.
SASSON J. M. 1992, Time ... To Begin, in M. Fishbane – E. Tov – W. W. Fields edd., *"Sha'arei Talmon". Studies in the Bible, Qumran, and the Ancient Near East Presented to Shemaryahu Talmon*, Winona Lake, pp. 183-194.
SCHROEDER O. 1920, *Keilschrifttexte aus Assur verschiedenen Inhalts*, *WVDOG* 35, Leipzig.
SCHROER S. 1987, *In Israel gab es Bilder. Nachrichten von darstellender Kunst im Alten Testament*, *OBO* 74, Freiburg – Göttingen.
SCHUSTER H.-S. 2002, *Die hattisch-hethitischen Bilinguen. II Textbearbeitungen. Teil 2 und 3*, *DMOA* XVII/2, Leiden – Boston – Köln.
SCHWEMER D. 1998, *Akkadische Rituale aus Ḫattuša. Die Sammeltafel KBo XXXVI 29 und verwandte Fragmente*, *THeth* 23, Heidelberg.
SCHWEMER D. 2001, *Die Wettergottgestalten Mesopotamiens und Nordsyriens im Zeitalter der Keilschriftkulturen. Materialien und Studien nach den schriftlichen Quellen*, Wiesbaden.
SCHWEMER D. 2007a, KUB 4.11 und die Komposition "Incantation to Utu", *NABU* 2007/3, pp. 2-3.
SCHWEMER D. 2007b, *Abwehrzauber und Behexung. Studien zum Schadenzauberglauben im alten Mesopotamien*, Wiesbaden.
SCHWEMER D. 2008a, The Storm-Gods of the Ancient Near East: Summary, Synthesis, Recent Studies. Part II, *JANER* 8, pp. 1-44.

SCHWEMER D. 2008b, The Storm-Gods of the Ancient Near East: Summary, Synthesis, Recent Studies. Part I, *JANER* 7, pp. 121-237.

SCHWEMER D. 2010, Entrusting the Witches to Ḫumuṭ-tabal: the *ušburruda* Ritual BM 47806+, *Iraq* 72, pp. 63-78.

SCHWEMER D. 2011, Hittite Prayers to the Sun-God for Appeasing an Angry Personal God: A Critical Edition of *CTH* 372-4, in M. Jaques ed., *"Mon dieu, qu'ai-je donc fait?". Les prières pénitentielles (*dingir-ša-dab-ba*) et l'expression de la piété privée en Mésopotamie*, Habilitationschrift, Zürich, in stampa, pp. 1-42 (da: http://www.altorientalistik.uni-wuerzburg.de/fileadmin/04080300/_temp_/CTH372_74mitBild.pdf).

SCHWEMER D. 2012, Stiergott. In Anatolien, *RlA* 13, pp. 181-184.

SCURLOCK J. A. 1988, *KAR 267 // BMS 53*: A Ghostly Light on *bīt rimki?*, *JAOS* 108, pp. 203-209.

SCURLOCK J. A. 2002, Animals in Ancient Mesopotamian Religion, in B. J. Collins ed., *A History of the Animal World in the Ancient Near East*, *HdO* 1/64, Leiden – Boston – Köln, pp. 361-387.

SCURLOCK J. A. 2004, recensione di T. Abusch, *Mesopotamian Witchcraft: Toward a History and Understanding of Babylonian Witchcraft Beliefs and Literatur*, *Ancient Magic and Divination* 5, Leiden 2002, in *JAOS* 124, pp. 606-612.

SCURLOCK J. A. 2006, *Magico-Medical Means of Treating Ghost-Induced Illnesses*, *Ancient Magic and Divination* 3, Leiden – Boston.

SEIDL U. 1976, Inanna/Ishtar (Mesopotamien). B. In der Bildkunst, *RlA* 5, pp. 87-89.

SEIDL U. 2001, Das Ringen um das richtige Bild des Šamaš von Sippar, *ZA* 91, pp. 120-132.

SEIDL U. 2004, Pferd. C. Darstellungen, *RlA* 10, pp. 490-492.

SEIDL U. 2012, Stier. C. In der Bildkunst, *RlA* 13, pp. 179-181.

SELZ G. 1995, *Untersuchungen zur Götterwelt des altsumerischen Stadtstaates von Lagaš*, *Occasional Publications of the Samuel Noah Kramer Fund* 13, Philadelphia.

SEMINARA S. 2004, Quando gli dei erano 'imperfetti' ... La prova e i processi di maturazione nel mondo sumerico attraverso la serie lessicale *NIR*, *NIRGAL* e *NAMNIRGAL*, *SEL* 24, pp. 1-34.

SEUX M.-J. 1976, *Hymnes et prières aux dieux de Babylonie et d'Assyrie*, *LAPO* 8, Paris.

SHEHATA D. 2007, Gezügelte Wildheit. Vom Aufstieg des Pferdes in Mesopotamien, in A. Wieczorek – M. Tellenbach edd., *Pferdestärken. Das Pferd bewegt die Menschheit. Sonderausstellung in den Reiss-Engelhorn-Museen vom 21. April bis zum 19. August 2007*, Mainz am Rhein, pp. 39-43.

SHEHATA D. 2009, *Musiker und ihr vokales Repertoire. Untersuchungen zu Inhalt und Organisation von Musikerberufen und Liedgattungen in altbabylonischer Zeit*, *GBAO* 3, Göttingen.

SHERRATT A. 2003, The Horse and the Wheel: the Dialectics of Change in the Circum-Pontic Region and Adjacent Areas, 4500–1500 BC, in M. Levine – C. Renfrew – K. Boyle edd., *Prehistoric steppe adaptation and the horse*, Cambridge, pp. 233-252.

SHERRATT A. 2004, Wagen, Pflug, Rind: ihre Ausbreitung und Nutzung – Probleme der Quelleninterpretation, in M. Fansa – S. Burmeister edd., *Rad und Wagen. Der Ursprung einer Innovation. Wagen im Vorderen Orient und Europa*, *Archäologische Mitteilungen aus Nordwestdeutschland*, *Beiheft* 40, Mainz, pp. 409-428.

SHIBATA D. 2008, A Nimrud Manuscript of the Fourth Tablet of the Series *mīs pî*, *CTN* IV 170(+)188, and a *kiutu* Incantation to the Sun God, *Iraq* 70, pp. 189-204.

SILVERSTEIN H. Th. 1932, Two Notes on Dante's Convivio, IV, 23, *Speculum* 7, pp. 547-551.

SINGER I. 1996, *Muwatalli's Prayer to the Assembly of Gods Through the Storm-God of Lightning (CTH 381)*, Atlanta.

SINGER I. 2002a, *Hittite Prayers*, *WAW* 11, Atlanta.

SINGER I. 2002b, Kantuzili the Priest and the Birth of Hittite Personal Prayer, in P. Taracha ed., *Silva Anatolica. Anatolian Studies Presented to Maciej Popko on the Occasion of His 65th Birthday*, Warsaw, pp. 301-313.

SINGER I. 2005a, Sin and Punishment in Hittite Prayers, in Y. Sefati – P. Artzi – C. Cohen – B. L. Eichler – V. A. Hurowitz edd., *"An Experienced Scribe Who Neglets Nothing". Ancient Near Eastern Studies in Honor of Jacob Klein*, Bethesda, pp. 557-567.

SINGER I. 2005b, *Piḫaššaš(š)i-*, *RlA* 10, pp. 559-561.
SINGH M. 1993, Solar Universality of South Asian Cultures, in M. Singh ed., *The Sun. Symbol of Power and Life*, New York, pp. 177-189.
SJÖBERG A. W. 1957-1971, Götterreisen. A. Nach sumerischen Texten, *RlA* 3, pp. 480-483.
SJÖBERG A. W. 1960, *Der Mondgott Nanna-Suen in der sumerischen Überlieferung*, Uppsala.
SJÖBERG A. W. – BERGMANN E. 1969, *The Collection of the Sumerian Temple Hymns*, in *TCS* III, Locust Valley, New York, pp. 3-154.
SKJAERVØ P. O. 2008, The Horse in Indo-Iranian Mythology, *JAOS* 128, pp. 295-302.
SLANSKI K. 2000, Classification, Historiography and Monumental Authority: The Babylonian Entitlement *narûs* (*kudurrus*), *JCS* 52, pp. 95-114.
SLANSKI K. 2003, *The Babylonian Entitlement* narûs *(*kudurrus*). A Study in Their Form and Function*, *ASOR* Books 9, Boston.
SMITH M. S. 1988, "Seeing God" in the Psalms: The Background to the Beatific Vision in the Hebrew Bible, *CBQ* 50, pp. 171-183.
SMITH M. S. 2002, *The Early History of God: Yahweh and the Others Deities in the Ancient Israel*, second edition, Grand Rapids (MI).
SMITH D. 2011, A Shuilla: Šamaš 1, in A. Lenzi ed., *Akkadian Prayers & Hymns. A Reader*, *ANEM* 3, Atlanta, pp. 367-384.
SMITH M. S. – PITARD W. T. 2009, *The Ugaritic Baal Cycle. Volume II. Introduction with Text, Translation and Commentary of KTU/CAT 1.3-1.4*, *Suppl. to VT* 114, Leiden – Boston.
SOLLBERGER E. 1967-1968, The Cruciform Monument, *JEOL* 20, pp. 50-70.
SOYSAL O. 2003, Kantuzzili in Siegelinschriften, *BiOr* 60, pp. 41-56.
SOYSAL O. 2011, Neues zu den Kantuzzili- und älteren Tuṯḫaliya-Siegeln, *NABU* 2011/62, pp. 65-70.
SPELEERS L. 1943, *Catalogue des intailles et empreintes orientales des Musées Royaux d'art et d'histoire. Supplément*, Bruxelles.
SPIECKERMANN H. 1982, *Juda unter Assur in der Sargonidenzeit*, *FRLANT* 129, Gottingen.
STARKE F. 1995, *Ausbildung und Training von Streitwagenpferden. Eine hippologisch orientierte Interpretation des Kikkuli-Textes*, *StBoT* 41, Wiesbaden.
STARR I. 1983, *The Rituals of the Diviner*, *BiMes* 12, Malibu.
STARR I. 1990, *Queries to the Sungod. Divination and Politics in Sargonid Assyria*, with Contributions by J. Aro and S. Parpola, *SAA* IV, Helsinki.
STEARNS M. W. 1939, Robert Henryson and the Fulgentian Horse, *Modern Language Notes* 54, pp. 239-245.
STEELE L. D. 2002, Mesopotamian Elements in the Proem of Parmenides? Correspondences between the Sun-Gods Helios and Shamash, *The Classical Quarterly* 52, pp. 583-588.
STEINKELLER P. 1984, The Sumerian Verb *lug$_x$(LUL)*, *SEL* 1, pp. 5-17.
STEINKELLER P. 1987, The Name of Nergal, *ZA* 77, pp. 161-168.
STEINKELLER P. 1990, Ceremonial Threshing in the Ancient Near East. II. Threshing Implements in Ancient Mesopotamia: Cuneiform Sources, *Iraq* 52, pp. 19-23.
STEINKELLER P. 1992, Early Semitic Literature and Third Millennium Seals with Mythological Motifs, in P. Fronzaroli ed., *Literature and Literary Language at Ebla*, *Quaderni di Semitistica* 18, Firenze, pp. 243-283.
STEINKELLER P. 1995, recensione di M. W. Green – H. J. Nissen, unter Mitarbeit von P. Damerow und R. K. Englund, *Zeichenliste der archaischen Texte aus Uruk*, *ATU* 2, Berlin, 1987, in *BiOr* 52, pp. 689-713.
STEINKELLER P. 1998, Inanna's Archaic Symbol, in J. Braun – K. Łyczkowska – M. Popko – P. Steinkeller edd., *Written on Clay and Stone. Ancient Near Eastern Studies Presented to Krystyna Szarzińska on the Occasion of Her 80th Birthday*, Warsaw, pp. 87-100.
STEINKELLER P. 2005, Of Stars and Men: The Conceptual and Mythological Setup of Babylonian Extispicy, in A. Gianto ed., *Biblical and Oriental Essays in Memory of William L. Moran*, *Biblica et Orientalia* 48, Roma, pp. 11-47.
STEINKELLER P. 2006, New Light on Marhaši and Its Contacts with Makkan and Babylonia, *Journal of Magan Studies* 1, pp. 1-17.
STEINKELLER P. 2007, On Sand Dunes, Mountain Ranges and Mountain Peaks, in M. T. Roth – W. Farber – M. W. Stolper – P. von Bechtolsheim edd., *Studies Presented to Robert D. Biggs, June 4, 2004*, *AS* 27, Chicago, pp. 219-232.

Stol M. 1992, The Moon as seen by the Babylonians, in D. J. W. Meijer ed., *Natural Phenomena, Their Meaning, Description and Depiction in the Ancient Near East*, Amsterdam, pp. 245-277.

Stol M. 2000, *Birth in Babylonia and the Bible. Its Mediterranean Setting*, with a Chapter by F. A. M. Wiggerman, *CM* 14, Groningen.

Stol M. 2011, Pferde, Pferdekrankheiten und Pferdmedizin in altbabylonischer Zeit, in O. Loretz, *Hippologia Ugaritica. Das Pferd in Kultur, Wirtschaft, Kriegführung und Hippiatrie Ugarits – Pferd, Esel und Kamel in biblischen Texten*, *AOAT* 386, Münster, pp. 363-402.

Stone E. 1993, Chariots of the Gods in Old Babylonian Mesopotamia (c. 2000-1600), *CAJ* 3, pp. 83-107.

Strawn B. A. 2005, *What Is Stronger than a Lion? Leonine Image and Metaphor in the Hebrew Bible and the Ancient Near East*, *OBO* 212, Fribourg – Göttingen.

Streck M. P. 1999, *Die Bildersprache der akkadischen Epik*, *AOAT* 264, Münster.

Suter C. E. 2000, *Gudea's Temple Building. The Representation of an Early Mesopotamian Ruler in Text and Image*, *CM* 17, Groningen.

Taracha P. 2001, Hethitisch ^{É}kippa- und das Sumerogram *(É.)GI.PAD* mesopotamischer Texte, *AoF* 28, pp. 132-146.

Taracha P. 2009, *Religions of Second Millennium Anatolia*, *DBH* 27, Wiesbaden.

Taylor J. G. 1993, *Yahweh and the Sun. Biblical and Archaeological Evidence for Sun Worship in Ancient Israel*, *JSOT Suppl. Series* 111, Sheffield.

Taylor J. G. 1996, A Response to Steve A. Wiggins, 'Yahweh: The God of Sun?', *JSOT* 71, pp. 107-119.

Tigay J. H. 1982, *The Evolution of the Gilgamesh Epic*, Philadelphia.

Tischler J. 2002, Zur Morphologie und Semantik der hethitischen Personen- und Götternamen, in M. P. Streck – S. Weninger edd., *Altorientalische und semitische Onomastik*, *AOAT* 296, Münster, pp. 75-81.

Torri G. 1999, *Lelwani. Il culto di una dea ittita*, *Vicino Oriente – Quaderno* 2, Roma.

Torri G. 2003, *La similitudine nella magia analogica ittita*, *Studia Asiana* 2, Roma.

Toynbee J. M. C. 1948, Beasts and Their Names in the Roman Empire, *Papers of the British School at Rome* 16 (NS 2), pp. 24-37.

Uehlinger C. 2005, Was There a Cult Reform under King Josiah? The Case for a Well-Grounded Minimum, in L. L. Grabbe ed., *Good Kings and Bad Kings*, *LHBOTS* 393, London – New York, pp. 279-315.

Ünal A. 1987, Löwe. A. II. Bei den Hethitern, *RlA* 7, pp. 85-87.

Ünal A. 1991, Hethitische Hymnen und Gebete, *TUAT* II/6, pp. 791-817.

Ünal A. 1996, *The Hittite Ritual of Ḫantitaššu from the City of Ḫurma Against Troublesome Years*, *Publications of Turkish Historical Society* VI/45, Ankara.

Vacín L. 2009, On the Solar Aspect of the King in Ur III Royal Ideology, *Chatreššar* 2009, pp. 171-179.

Van Buren E. D. 1955, The Sun-God Rising, *RA* 49, pp. 1-14.

van den Hout Th. 2004, Pferd (und weitere Equiden). A. II. In Anatolien, *RlA* 10, pp. 482-490.

van der Toorn K. 1985, *Sin and Sanction in Israel and Mesopotamia. A Comparative Study*, Assen – Maastricht.

van der Toorn K. 1992, Sun, in D. N. Freedman ed., *Anchor Bible Dictionary* 6, New York, pp. 237-239.

van Dijk J. 1965, Une insurrection générale au pays de Larsa avant l'avenement de Nūradad, *JCS* 19, pp. 1-25.

van Dijk J. 1971, Sumerische Religion, in J. P. Asmussen – A. A. Asmussen edd., *Handbuch der Religionsgeschichte*, Göttingen – Zürich, pp. 431-496.

van Dijk J. 1973, Un rituel de purification des armes et de l'armée. Essai de traduction de YBC 4184, in M. A. Beek – A. A. Kampman – C. Nijland – J. Ryckmans edd., *Symbolae Biblicae et Mesopotamicae Francisco Mario Theodoro de Liagre Böhl Dedicatae*, Leiden, pp. 107-117.

van Dijk J. 1983, LUGAL UD ME-LÁM-bi NIR-ĜÁL. *Le récit épique et didactique des Travaux de Ninurta, du Déluge et de la Nouvelle Création*, Leiden.

Vanstiphout H. L. J. 1994, Another Attempt at the 'Spell of Nudimmud', *RA* 88, pp. 135-154.

VANSTIPHOUT H. L. J. 2002, *Sanctus* Lugalbanda, in T. Abusch ed., *Riches Hidden in Secret Places. Ancient Near Eastern Studies in Memory of Thorkild Jacobsen*, Winona Lake, pp. 259-289.

VANSTIPHOUT H. L. J. 2003, *Epics of Sumerian Kings. The Matter of Aratta*, *WAW* 20, Atlanta.

VELDHUIS N. 2001, The Solution of the Dream: A New Interpretation of Bilgames' Death, *JCS* 53, pp. 133-148.

VELDHUIS N. 2004, *Religion, Literature, and Scholarship: The Sumerian Composition Nanše and the Birds, with a catalogue of Sumerian bird names*, Leiden – Boston.

VIAGGIO S. 2008, On Nergal in the Old Babylonian Diyala, *Mesopotamia* 43, pp. 1-7.

VON DASSOW E. 2008, *State and Society in the Late Bronze Age. Alalaḫ under the Mittani Empire*, *SCCNH* 17, Bethesda.

VON DEN DRIESCH A. – RAULWING P. 2004, Pferd. D. Archäozoologisch, *RlA* 10, pp. 493-503.

VON SODEN W. 1936, Schwer zugängliche russische Veröffentlichungen altbabylonischer Texte. 1. Ein Opferschaugebet bei Nacht, *ZA* 43, pp. 305-308.

VON SODEN W. 1959, recensione di A. Borst, *Der Turmbau von Babel*, in *BiOr* 16, pp. 129-133.

VON WEIHER E. 1988, *Spätbabylonische Texte aus Uruk. Teil III*, *ADFU* 12, Berlin.

WAGENSONNER K. 2007, Götterreise oder Herscherreise oder vielleicht beides?, in *Festschrift für Hermann Hunger zum 65. Geburtstag gewidmet von seinen Freunden, Kollegen und Schülern*, *WZKM* 97, pp. 541-559.

WALKER C. – DICK M. 2001, The Induction of the Cult Image in Ancient Mesopotamia. The Mesopotamian *mīs pî* Ritual, *States Archives of Assyria. Literary Texts* I, Helsinki.

WASSERMAN N. 1997, Another Fragment of a Bilingual Hymn to Utu, *ASJ* 19, pp. 261-266.

WASSERMAN N. 1999, Improvements to BM 78614 (= *ASJ* 19 [1997], 262), *NABU* 1999/48, p. 51.

WATANABE K. 1991, Segenwünsche für den assyrischen König in der 2. Person Sg., *ASJ* 13, pp. 347-387.

WATANABE C. 2000, The Lion Metaphor in the Mesopotamian Royal Context, in D. Parayre ed., *Les animaux et les hommes dans le monde syro-mésopotamien aux époques historiques*, *Topoi* Suppl. 2, Lyon, pp. 399-409.

WATANABE C. 2002, *Animal Symbolism in Mesopotamia – A Contextual Approach*, *WOO* 1, Wien.

WATKINS C. 2002, Homer and Hittite Revisited II, in K. A. Yener – H. A. Hoffner Jr. edd., *Recent Developments in Hittite Archaeology and History. Papers in Memory of Hans G. Güterbock*, Winona Lake, pp. 167-176.

WATKINS C. 2007, The Golden Bowl: Thoughts on the New Sappho and its Asianic Background, *Classical Antiquity* 26, pp. 305-325.

WAZANA N. 2009, Anzu and Ziz: Great Mythical Birds in Ancient Near Eastern, Biblical, and Rabbinic Traditions, *JANES* 31, pp. 111-135.

WEIDNER E. 1952, Weisse Pferde im Alten Orient, *BiOr* 9, pp. 157-159.

WEIDNER E. 1959-1960, Ein astrologischer Sammeltext aus der Sargonidenzeit, *AfO* 19, pp. 105-113.

WEINFELD M. 1973, 'Rider of the Clouds' and 'Gatherer of the Clouds', *JANES* 5, pp. 421-426.

WEINFELD M. 1982, 'Justice and Righteousness' in Ancient Israel Against the Backgrond of "Social Reforms" in the Ancient Near East, in H.-J. Nissen – J. Renger edd., *Mesopotamien und seine Nachbarn*, *XXV RAI*, Berlin, pp. 491-519.

WEST M. L. 1988, The Rise of Greek Epic, *The Journal of Hellenic Studies* 108, pp. 151-172.

WEST M. L. 1997, *The East Face of Helicon. West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth*, Oxford.

WEST M. L. 2002, 'Eumelos': A Corinthian Epic Cycle?, *The Journal of Hellenic Studies* 122, pp. 109-133.

WEST M. L. 2007, *Indo-European Poetry and Myth*, Oxford.

WESTENHOLZ A. 1987, *Old Sumerian and Old Akkadian Texts in Philadelphia. Part Two: The "Akkadian" Texts, the Enlilemaba Texts, And the Onion Archive*, *OSP* 2, Copenhagen.

WESZELI M. 2004, Pferd. A. I. In Mesopotamien, *RlA* 10, pp. 469-481.

WHITBREAD L. G. 1971, *Fulgentius the Mythographer*, Ohio Univ. Press.

WIGGERMANN F. A. M. 1985-1986, The Staff of Ninšubura. Studies in Babylonian Demonology, II, *JEOL* 29, pp. 3-34.

WIGGERMANN F. A. M. 1989, Tišpak, his seal, and the dragon mušḫuššu, in O. M. C. Haex – H. H. Curvers – P. M. M. G. Akkermans edd., *To the Euphrates and Beyond, Archaeological studies in honour of Maurits N. van Loon*, Rotterdam, pp. 117-133.
WIGGERMANN F. A. M. 1992a, *Mesopotamian Protective Spirits. The Ritual Texts*, *CM* I, Groningen.
WIGGERMANN F. A. M. 1992b, Mythological Foundations of Nature, in D. J. W. Meijer ed., *Natural Phenomena, Their Meaning, Description and Depiction in the Ancient Near East*, Amsterdam, pp. 279-306.
WIGGERMANN F. A. M. 1994, Mischwesen. A. Philologisch. Mesopotamien, *RlA* 8, pp. 222-246.
WIGGERMANN F. A. M. 1995, Mušḫuššu, *RlA* 8, pp. 455-462.
WIGGERMANN F. A. M. 1996, Scenes from the Shadow Side, in M. E. Vogelzang – H.-L. J. Vanstiphout edd., *Mesopotamian Poetic Language: Sumerian and Akkadian*, *CM* 6, Groningen, pp. 207-230.
WIGGERMANN F. A. M. 1997, Transtigridian Snake Gods, in I. L. Finkel – M. J. Geller edd., *Sumerian Gods and Their Representations*, *CM* 7, Groningen, pp. 33-55.
WIGGERMANN F. A. M. 1999, Nergal. A. Philologisch, *RlA* 9, pp. 215-223, e Nergal. B. Archäologisch, *RlA* 9, pp. 223-226.
WIGGERMANN F. A. M. 2006, The Seal of Ilī-padâ, Grand Vizier of the Middle Assyrian Empire, in P. Taylor ed., *The Iconography of Cylinder Seals*, *Warburg Institute Colloquia* 9, pp. 92-99.
WIGGERMANN F. A. M. 2007, Some Demons of Time and their Functions in Mesopotamian Iconography, in B. Groneberg – H. Spieckermann edd., *Die Welt der Götterbilder*, unter Mitarbeit von F. Weiershäuser, *BZaW* 376, Berlin – New York, pp. 102-116.
WIGGERMANN F. A. M. 2007b, The Four Winds and the Origins of Pazuzu, in C. Wilcke ed., *Das geistige Erfassen der Welt im Alten Orient. Sprache, Religion, Kultur und Gesellschaft*, Wiesbaden, pp. 125-165.
WIGGERMANN F. A. M. 2010, The Image of Dumuzi. A Diachronic Analysis, in J. Stackert – B. N. Porter – D. P. Wright, *Gazing the Deep. Ancient Near Eastern and Other Studies in Honor of Tzvi Abusch*, Bethesda, pp. 327-350.
WIGGERMANN F. A. M. 2011, The Mesopotamian Pandemonium. A Provisional Census, *SMSR* 77, pp. 298-322.
WIGGERMANN F. A. M. 2012, Sumuqan (Šakkan). A. In Mesopotamien, *RlA* 13, pp. 308-309.
WIGGINS S. A. 1996, Yahweh: The God of Sun?, *JSOT* 71, pp. 89-106.
WILCKE C. 1976, Inanna/Ishtar (Mesopotamien). A. Philologisch, *RlA* 5, pp. 74-87.
WILCKE C. 2001, Ninsun, *RlA* 9, pp. 501-504.
WILCKE C. 2007, Das Recht: Grundlage des sozialen und politischen Diskurses im Alten Orient, in C. Wilcke ed., *Das geistige Erfassen der Welt im Alten Orient. Sprache, Religion, Kultur und Gesellschaft*, Wiesbaden, pp. 209-244.
WILCKE C. 2010, Altmesopotamische Weltbilder: Die Welt mit altbabylonischen Augen gesehen, in P. Gemeinhardt – A. Zgoll edd., *Weltkonstruktionen. Religiöse Weltdeutung zwischen Chaos und Kosmos vom Alten Orients bis zum Islam*, *ORA* 5, Tübingen, pp. 1-27.
WILHELM G. 1994, Hymnen der Hethitern, in W. Burkert – F. Stolz edd., *Hymnen der Alten Welt im Kulturvergleich*, *OBO* 131, pp. 59-77, Fribourg – Göttingen.
WILHELM G. 2002, "Gleichsetzungstheologie", "Synkretismus" und "Gottesspaltungen" im Polytheismus Altanatoliens, in M. Krebernik – J. van Oorschot edd., *Polytheismus und Monotheismus in den Religionen des Vorderen Orients*, *AOAT* 298, Münster, pp. 53-70.
WILHELM G. 2009, Die Götter der Unterwelt als Ahnengeister des Wettergottes nach altsyrischen und altanatolischen Quellen, in F. Hartenstein – M. Rösel edd., *JHWH und die Götter der Völker. Symposium zum 80. Geburtstag K. Koch*, Neukirchen-Vluyn, pp. 59-76.
WILHELM G. 2010, Zur Struktur des hethitischen "Kantuzzili-Gebets", in S. Ernst – M. Häusl edd., *Kulte, Priester, Rituale. Beiträge zu Kult und Kultkritik im Alten Testament und Alten Orient. Festschrift für Theodor Seidl zum 65. Geburtstag, Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament* 89, St. Ottilien, pp. 33-40.
WILSON E. J. 1994, *"Holiness" and "Purity" in Mesopotamia*, *AOAT* 237, Neukirchen-Vluyn.
WINITZER A. 2010, The Divine Presence and Its Interpretation in Early Mesopotamian Divination, in A. Annus ed., *Divination and Interpretation of Signs in Ancient World*, *OIS* 6, Chicago, pp. 177-197.

WINTER I. J. 1989, The "Hasanlu Gold Bowl": Thirty Years Later, *Expedition* 31/2-3, pp. 87-106.
WINTER I. J. 2004, The Conquest of Space in Time: Three Suns on the Victory Stele of Naram-Sîn, in J. G. Dercksen ed., *Assyria and Beyond. Studies Presented to Mogens Trolle Larsen*, Leuven, pp. 607-628.
WINTER I. J. 2010 [1976], Carved Ivory Furniture Panels from Nimrud: A Coherent Subgroup of the North Syrian Style, in *Metropolitan Museum Journal* 11, pp. 25-52, citato da I. J. Winter, *On Art in the Ancient Near East. Volume I. Of the First Millennium BCE, CHANE* 34/1, Leiden, pp. 225-278.
WINTER I. J. 2010 [1999], The Aesthetic Value of Lapis Lazuli in Mesopotamia, in A. Caubet ed., *Cornaline et pierres précieuses. La Méditerranée, de l'Antiquité à l'Islam*, Paris, 1999, pp. 45-58, citato da I. J. Winter, *On Art in the Ancient Near East. Volume II. From the Third Millennium B.C.E., CHANE* 34/2, Leiden, pp. 289-306.
WOODS C. E. 2004, The Sun-God Tablet of Nabû-apla-iddina Revisited, *JCS* 56, pp. 23-103.
WOODS C. 2005, On the Euphrates, *ZA* 95, pp. 7-45.
WOODS C. 2007, The Palaeography and Values of the Sign KIB, in M. T. Roth – W. Farber – M. W. Stolper – P. von Bechtolsheim edd., *Studies Presented to Robert D. Biggs, June 4, 2004, AS* 27, Chicago, pp. 325-341.
WOODS C. 2009, At the Edge of the World: Cosmological Conceptions of the Eastern Horizon in Mesopotamia, *JANER* 9, pp. 183-239.
WOODS C. 2012, Sons of the Sun: The Mythological Foundations of the First Dynasty of Uruk, *JANER* 12, pp. 78-96.
WRIGHT J. E. 2000, *The Early History of Heaven*, Oxford.
WU Y. 2007, The Sun the Lion: Earliest Hymn to the Sun from Ebla and Abu Salabikh (2600-2500), *JAC* 22, pp. 75-90.
ZAND K. V. 2010, Zu den Schreibungen des Anzud-Vogels in der Fāra-Zeit, in D. Shehata – F. Weiershäuser – K. V. Zand edd., *Von Göttern und Menschen. Beiträge zu Literatur und Geschichte des Alten Orients. Festschrift für Brigitte Groneberg, CM* 41, Leiden – Boston, pp. 415-442.
ZARINS J. 1978, The Domesticated Equidae of Third Millennium B.C. Mesopotamia, *JCS* 30, pp. 3-17.
ZAWADZKI S. 2005, Šamaš visit to Babylon, *NABU* 2005/9, pp. 8-9.
ZAWADZKI S. 2006a, Cake offerings for the gods of the Ebabbar temple in Sippar, *NABU* 2006/39, pp. 36-38.
ZAWADZKI S. 2006b, *Garments of the Gods. Studies on the Textile Industry and the Pantheon of Sippar according to the Texts from the Ebabbar Archive, OBO* 218.
ZEEB F. 2002, Jahwe und der Sonnengott, in O. Loretz – K. A. Metzler – H. Schaudig edd., Ex Mesopotamia et Syria Lux. *Festschrift für Manfred Dietrich zu seinem 65 Geburtstag, AOAT* 281, Münster, pp. 899-917.
ZIEGLER N. 2007, Les données des archives royales de Mari sur le milieu naturel et l'occupation humaine en Syrie centrale, in D. Morandi Bonacossi ed., *Urban and Natural Landscapes of an Ancient Syrian Capital. Settlement and Environment at Tell Mishrifeh/Qatna and in Central Western Syria, Studi archeologici di Qatna* 1, Udine, pp. 311-318.
ZGOLL A. 2003, Audienz – Ein Modell zum Verständnis mesopotamischer Handerhebungsrituale. Mit einer Deutung der Novelle vom *Armen Mann von Nippur, BaM* 34, pp. 181-203.

ABSTRACT

The Sun-god's chariot in the ancient Near Eastern texts has received little and occasional attention, and no specific studies have been dedicated to it. The aim of this paper is to collect and discuss the Bronze Age cuneiform sources from Mesopotamia and Anatolia where the motif occurs. The texts show the antiquity of some features, such as the horses of the team and the topos of their feeding and harnessing. They also clarify the close connection of the motiv with important early morning religious practices, when the Sun-god emerges from his dangerous nocturnal underworld journey.

Figg. 1a-c – Processione di dèi al cospetto del re e particolare di Šamaš stante sul cavallo, *Relief II* di Maltai, età di Sennacherib (704-681) (da PRITCHARD 1969:181, fig. 537); cavalli dei tiri di carri da guerra, rilievo dell'età di Assurnasirpal II (883-859), Nimrud (da HROUDA 1965, Taf. 63,4); cavallo su cui sta Šamaš, *Relief I*, Maltai, età di Sennacherib (704-681) (da BOEHMER 1975:53, Abb. 17).

Figg. 2a-b – Šamaš stante sul cavallo, sigillo neoassiro (VR 1981.110), età di Assurbanipal (668-630/627) (da KEEL-LEU - TEISSIER 2004, no. 236); sole alato su cavallo alato, uomo-scorpione e orante, sigillo di Šamaš-abū'a, Ninive, 667 (da HERBORDT 1992, Taf. 4:1).

Fig. 3 – Orante con cavallo di fronte a Šamaš, sigillo neoassiro, prima metà del I millennio, già Collezione Mahboubian, Teheran (da SCHROER 1987:544, Abb. 118).

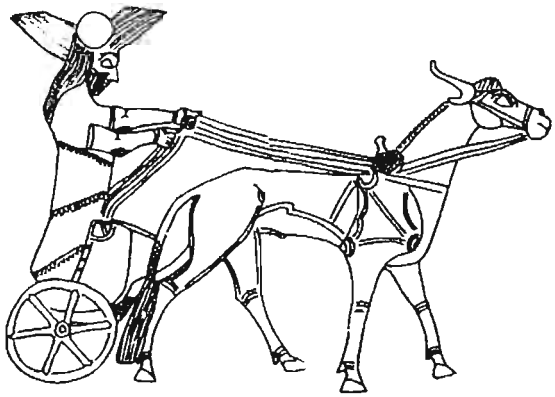
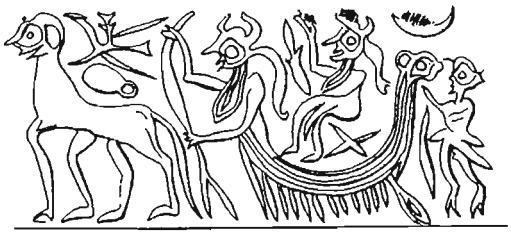


Fig. 4 - Dio del sole su carro tirato da un cavallo, particolare del fregio della coppa d'oro da Hasanlu, 1250 - IX secolo circa (da WINTER 1989:90).



Figg. 5a-b – Barca del dio del sole, sigillo accadico (da AMIET 1980b, pl. 108, no. 1440); barca del dio del sole, sigillo accadico (da AMIET 1980b, pl. 113, no. 1506).

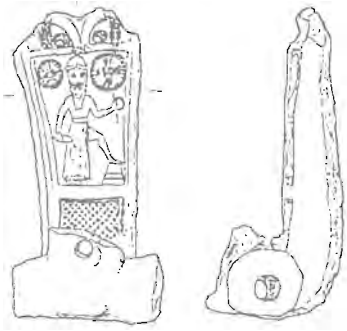
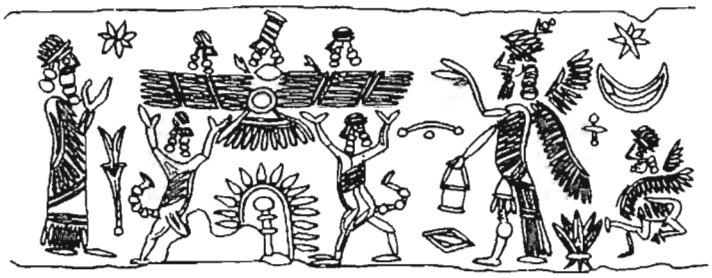


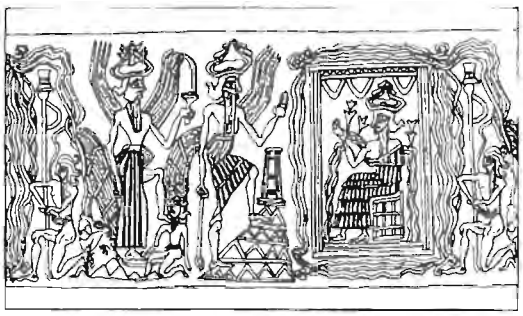
Fig. 6a-b – Barca del dio del sole e carro in contesto militare, sigillo protodinastico (VA 2952), metà del III millennio, Mesopotamia meridionale (da HEMPELMANN 2004, Taf. XII, Abb. 45); Modello fittile di carro con raffigurazione di Šamaš, da Maškan-šapir, Bronzo medio (da STONE 1993:86).

Figg. 7a-b – Šamaš che sorge, sigillo accadico (da Black - Green 1992:183, fig. 152); orante di fronte a Šamaš che sorge, sigillo accadico (da Boehmer 1965, Taf. XXXV, Abb. 423).

Figg. 8a-b – Šamaš seduto e tre suoi segretari, sigillo accadico (da Wiggermann 1985-1986:19 fig. 3:4); Šamaš seduto e due suoi segretari, sigillo accadico (da Black - Green 1992:183 fig. 152).



Figg. 9a-b – Disco solare alato antropomorfizzato, sigillo siro-palestinese, VIII-VII sec. (part.) (da LeMon 2010:139, fig. 5.6); disco solare alato antropomorfizzato, sigillo neoassiro (VR 1981.111), VII secolo (Keel-Leu - Teissier 2004, fig. 235).



Figg. 10a-b – Šamaš che sorge e accoliti, sigillo accadico (da Porada 1960, Pl. XV, fig. 4); Šamaš e altri dèi, sigillo accadico da Ur, U. 9750 (da Fischer 2002b:126, fig. 1).

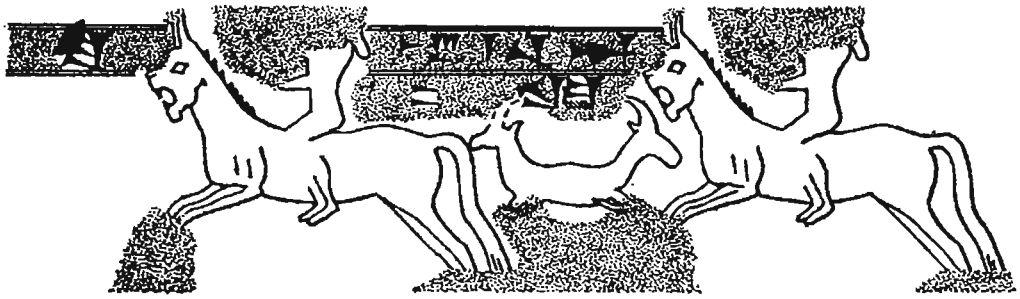


Fig. 11 – Impronta di sigillo medioassira (TR.2062), Tell Rimah (da Parker 1977, pl. XXVIII).

Figg. 12a-b – Ramesse II discute il piano di battaglia, part., Abu Simbel (disegno di Ippolito Rosellini, *I Monumenti dell'Egitto e della Nubia. Monumenti storici. Tavole*, Pisa, 1836, tav. CII); Phobos, mosaico da Alicarnasso, IV secolo d.C.; Londra, British Museum, Cat. Nr. Mosaic 54.a.