IL CULTO DELLE MONTAGNE ALL'EPOCA DI TUDḪALIYA IV: CONTINUITÀ E INNOVAZIONE[1]

di ALESSANDRA LOMBARDI

1. *Introduzione*

1.1. La sacralità e il culto delle montagne è un fenomeno largamente diffuso nelle religioni del Vicino Oriente antico e particolarmente in quelle aree geografiche, come l'Anatolia, il cui territorio presenta una conformazione prevalentemente montagnosa.

È nota l'importanza e la diffusione di questi culti nell'Anatolia ittita, sia a livello locale – come risulta in modo preciso e sistematico dalla preghiera di Muwattalli al dio della tempesta *piḫaššašši* (*CTH* 381), dove ciascun pantheon locale include sempre *montagne e fiumi* divinizzati[2] – sia nell'ambito del culto di stato, come si può osservare chiaramente attraverso le liste di dèi del giuramento dei trattati internazionali, che si concludono sempre e invariabilmente con la menzione di *montagne, fiumi, sorgenti, grande mare, cielo, terra, venti e nubi.*

Il loro inserimento del tutto generico nel contesto degli *elementi naturali* divinizzati ha fatto parlare, a proposito delle montagne, quasi esclusivamente di *culti naturisti*[3], sebbene, all'interno di questa categoria divina, si debba riconoscere l'emergere di alcune montagne specifiche, che appaiono possedere una tradizione di sacralità molto forte e precisa, con connotazioni che travalicano questo semplice concetto.

---

[1] Ringrazio vivamente i professori Fiorella Imparati, Franca Pecchioli Daddi e Stefano De Martino, per la lettura del lavoro e per gli utili consigli e suggerimenti che mi hanno fornito.

Un sincero ringraziamento va anche al Prof. Mirjo Salvini, per aver accolto questo contributo nella rivista da lui diretta.

[2] V. *KUB* VI 45 e *KUB* VI 46. Per l'edizione della preghiera v., da ultimo, I. Singer, *Muwatalli's Prayer to the Assembly of Gods through the Storm-God of Lightning (CTH 381)*, Atlanta 1996.

[3] Cfr., per esempio, E. Laroche, *NH*, 274-275.

Mi riferisco a quelle montagne frequentemente qualificate nei testi come divinità[4], molte delle quali compaiono per altro menzionate nominalmente all'interno dei panthea dei vari centri di culto nella già citata preghiera di Muwattalli[5] e alcune delle quali, infine – in certi testi di tradizione arcaica – assumono una simbologia e svolgono una funzione sacra che esula, o comunque sembra trascendere, il semplice concetto di culto naturista. Pensiamo qui a documenti specifici, come i testi relativi alla *Festa del mese* (*CTH* 591) o *Il rituale di fondazione di un nuovo palazzo* (*CTH* 414), all'interno dei quali le montagne giocano un ruolo determinante, in rapporto alla definizione e tutela dei confini territoriali e quindi alla protezione del paese e della regalità, argomento che ho già affrontato in un contributo precedente[6].

1.2. Questa antica tradizione, che associa le montagne al concetto di regalità, tradizione profondamente radicata nella cultura nord-anatolica, di forte matrice ḫattica, sembra ricevere un nuovo impulso all'epoca di Tudḫaliya IV.

La scelta stessa del nome dinastico, Tudḫaliya, che è notoriamente anche il nome di una montagna, presumibilmente della zona settentrionale[7],

---

[4] Alcuni oronimi di particolare rilevanza cultuale (come Taḫa, Puškurunuwa, Tatta, Ḫulla, Zali(ya)nu, Tapalḫunuwa, Šarpa e Šarlaimmi) si trovano talvolta attestati con il determinativo di divinità (DINGIR), anziché di montagna (ḪUR.SAG), che rimane comunque il più frequente.

[5] In questa preghiera troviamo infatti, oltre alla già ricordata menzione del tutto generica di *montagne* e *fiumi* a conclusione di ciascun centro di culto, anche alcune montagne specifiche all'interno di panthea diversi. Così troviamo Ḫulla (documentata qui con il determinativo per divinità) inserita nel pantheon di Arinna; Puškurunuwa, Tatta e Šummiyara nel pantheon di Ḫatti; Taḫa in quello di Zippalanda; Kallištapa nel pantheon di Kumanni; Zali(ya)nu a Kaštama; Ḫaḫarwa nei panthea di Nerik e Takupša; Šarlaimmi a Ḫupišna; Ḫuwatnuwanda (o Ḫuwalanuwanda) nel pantheon del *paese basso*; Takurga in quello di Ḫanḫana.

[6] Sul culto delle montagne nella tradizione antico-ittita, v. A. Lombardi, *Mesopotamia*, XXXI (1996), 49-80.

[7] La montagna Tudḫaliya, scarsamente documentata dalle fonti, e sempre in contesti generici, che non forniscono indicazioni topografiche precise, non è facilmente localizzabile. Tuttavia, poiché compare in documenti di antica tradizione nord-anatolica, come la Festa del mese (*KBo* XXII 201 III 4') e il Rituale di fondazione di un nuovo palazzo (*KUB* XXIX 1 II 26), e poiché è attestata insieme a un gruppo di montagne del nucleo centro-settentrionale in *KUB* XL 101 (testo relativo alla Festa per tutti gli dei LAMMA), si può presumere che sia da ricercare anch'essa all'interno dell'ansa dello Halys (cfr. G. F. Del Monte-J. Tischler, *RGTC*, VI, 446). D'altra parte, nell'iscrizione geroglifica Karakuyu 2 (v. in proposito *infra*), la montagna Tudḫaliya è in relazione con la città di Ḫattuša, per cui si può ipotizzare una sua ubicazione nei dintorni della capitale ittita (cfr. G. Kellerman, *Recherche sur les rituels de fondation hittite*, Paris 1980, 104). Il fatto che, nella suddetta iscrizione, l'oronimo Tudḫaliya sia graficamente inserito dentro il pittogramma L. 196, che indica la città di Ḫattuša, sembra suggerire un legame molto forte tra la montagna e la città, tanto da far presumere – in via del tutto ipotetica – una sua ubicazione all'interno della stessa capitale ittita.

appare, in certo senso, programmatica. Non dimentichiamo che è dalla fine del Medio Regno che questo nome non era più stato utilizzato dai sovrani ittiti e che, nella scrittura geroglifica anatolica, Tudḫaliya è scritto con il pittogramma di montagna (L. 207). Ora, poiché la scrittura geroglifica ha un carattere di comunicazione visiva immediata, un elemento di questo tipo, già di per sé, contribuisce a sottolineare e enfatizzare il legame tra regalità e montagne. Del resto questo rapporto appare dichiarato, da parte di Tudḫaliya, nella sua raffigurazione di Yazilikaya, dove il sovrano, al pari di Teššub, è rappresentato in piedi su due montagne, portando in mano il cartiglio con il suo nome[8].

Non bisogna inoltre dimenticare il fatto che Tudḫaliya IV ha eletto a propria divinità personale Šarruma, che, pur essendo considerato figlio di Teššub e Ḫebat nel pantheon ḫurrita dell'epoca, è originariamente un dio-montagna dell'area cilicia, come mostra chiaramente il rilievo rupestre di Hanyeri nell'Antitauro, su cui Šarruma è espressamente definito quale «re della montagna»[9].

E infine ricordiamo che all'epoca di questo sovrano vengono trascritti, e evidentemente attualizzati, certi testi di tradizione arcaica, importanti anche sotto il profilo della concezione delle montagne, come il già citato Rituale di fondazione e alcuni testi della festa del mese[10].

1.3. Anche dalla documentazione cultuale propria dell'epoca di Tud-

---

La montagna Tudḫaliya è menzionata ancora in altri due frammenti poco significativi: *KBo* IX 135 2', un frustulo relativo a una cerimonia libatoria, e in *KBo* XXI 26 Vo.7, una lista divina molto composita, in cui sono attestate divinità (e montagne) appartenenti ad ambiti culturali differenti.

[8] V. il rilievo sulla parete orientale della camera A.

[9] Per uno studio esauriente e complessivo su questa divinità, v. E. Laroche, *Syria*, XL (1963), 277-302. Lo studioso (*art. cit.*, 300) considera proprio questa raffigurazione di Hanyeri come «la représentation authentique, dépouillée de tout syncrétisme 'comanien'» della divinità stessa. Che questo aspetto di dio-montagna sia uno dei caratteri primari di Šarruma è sostenuto anche da A. M. Jasink (*Quaderni Storici*, LXXVI [1991], 23) e da M. Popko («Berg als Ritualschauplatz. Ein Beitrag zur Kenntis der hethitischen Religion», articolo in corso di stampa) il quale fa riferimento anche a un testo di Emar in cui Šarruma è scritto con il determinativo di montagna. Colgo qui l'occasione per ringraziare vivamente il prof. Popko, che mi ha gentilmente inviato questo suo lavoro.

[10] La redazione principale e meglio conservata del Rituale di fondazione *KUB* XXIX 1 menziona nel suo *colophon* (IV 29) il nome dello scriba Pikku e quello di Anuwanza; così il testo *KUB* X 89, relativo al 2° giorno della Festa del mese, riporta nel *colophon* (VI 3'-4') i nomi degli scribi Zuzzu e ancora Anuwanza. Anuwanza è infatti un capo scriba ampiamente attestato in età imperiale, particolarmente all'epoca di Tudḫaliya (cfr. E. Laroche, *NH*, 34 e H. Otten, *StBoT*, XIII [1971], 49), ma attivo anche sotto Ḫattušili III (cfr. Th. van den Hout, *StBoT*, XXXVIII [1994], 238-242). Il nome Anuwanza compare anche in *KUB* II 13 VI 37, tavoletta relativa al 3° giorno della festa del mese.

ḫaliya IV emerge una forte attenzione verso le montagne divinizzate, le quali si configurano, da un lato, secondo i caratteri dell'antica tradizione nord-anatolica, dall'altro appaiono però manifestare elementi teologici nuovi, coerenti evidentemente con le tendenze speculative del momento, tendenze che operano per altro forti e frequenti contaminazioni tra concezioni analoghe e parallele, ma non perfettamente identiche, legate ad ambiti culturali diversi, nel tentativo di uniformare i molteplici e variegati culti dell'impero.

Per illustrare questa tendenza è opportuno considerare due grandi feste dell'epoca di Tudḫaliya IV che, per motivi diversi, appaiono esemplificative e illuminanti in questo senso. Analizzaremo in questa sede i contenuti specifici, in rapporto al culto delle montagne, all'interno della *Festa per tutti gli dei* LAMMA e alcune giornate cultuali inserite nella festa di primavera AN.TAḪ.ŠUM^{SAR} e dedicate specificamente al culto montano.

2. *La festa per tutti gli dei* LAMMA *(CTH 682)*

Come è noto, la festa per tutti gli dei LAMMA[11] si configura quale celebrazione generale di tutti gli aspetti inerenti alla tipologia e al concetto di divinità tutelare, con particolare riferimento a quanto concerne la protezione specifica della persona del sovrano e delle sue attività.

Tale compilazione viene generalmente attribuita a Tudḫaliya IV[12], ripe-

[11] La festa è stata studiata da A. Archi (*SMEA*, XVI [1975], 89-117), il quale fornisce la trascrizione del testo principale (*KUB* II 1) e una classificazione per categorie delle numerose definizioni di LAMMA e, recentemente, da G. McMahon (*The Hittite State Cult of the Tutelary Deities*, Chicago 1991, 83-141), che propone una ricostruzione complessiva del testo, fornendone anche la traduzione, ai quali rimandiamo, limitandoci qui alla presentazione dei passi pertinenti alla nostra discussione. Entrambi gli studiosi hanno individuato l'esistenza di due versioni diverse della stessa festa: una prima versione (*KUB* II 1), in cui le offerte cultuali sono indirizzate alle divinità riunite in grandi raggruppamenti; una seconda versione (*KBo* XI 40), in cui le divinità ricevono individualmente le proprie offerte. Secondo G. McMahon (*op. cit.*, 140) la versione delle «offerte individuali» potrebbe rappresentare il modello più antico, anche perché nel testo principale ad essa relativo (*KBo* XI 40) non compare il nome di Tudḫaliya. Bisogna comunque tener presente che la tavoletta è fortemente mutila.

[12] Cfr. in proposito A. Archi, *art. cit.*, 92; H.G. Güterbock-H.A. Hoffner, *CHD*, 37 (s.v. *lamarḫandatt-*); M. Forlanini, *Hethitica*, VII (1987), 75. Diversamente Ph. H. J. Houwink ten Cate (*The Records of the Early Hittite Empire*, Istanbul 1970, 75-76) riconosce invece, in questo gruppo di testi (sulla base della menzione delle aree geografiche, così come è documentata nel *colophon* di *KBo* XI 40) una situazione territoriale che sembra riferirsi alle conquiste di Tudḫaliya I/II. In realtà le zone menzionate e cioè il *paese superiore*, i fiumi Mala, Mammaranda e Gurmaliya, il paese di Ḫurri, il paese di Arzawa, il paese di Maša, il paese di Luqqa, il paese dei Kaška e, infine, il paese di Ḫatti, costituiscono definizioni piuttosto generiche, geografiche più che politiche, e pertanto ben si adattano anche all'ultima fase dell'impero.

tutamente menzionato nei testi, anche se sembra contenere stratificazioni storico-religiose a vari livelli, dovendo forse essere considerata non come una creazione interamente nuova, ma piuttosto quale rielaborazione di modelli preesistenti, inserendosi così in quel programma di riorganizzazione del culto voluto e messo in atto da questo sovrano[13]. È innegabile comunque che, al momento della redazione dei testi, sotto Tudḫaliya IV, sia stata operata una speculazione teologica estremamente sofisticata sulla nozione di divinità tutelare[14], al punto che la festa viene considerata in gran parte artificiosa e poco rispondente alle reali manifestazioni del culto[15].

2.1. *Montagne venerate al pari dei* LAMMA

Ai fini della nostra indagine è interessante rilevare che, all'interno di tale contesto – incentrato esclusivamente sulla tipologia divina dei LAMMA – troviamo anche la menzione di numerose montagne, onorate in quanto semplici montagne, che appaiono ricevere offerte al pari delle altre divinità tutelari.

Nella versione della festa relativa alle offerte individuali troviamo infatti menzionato un gruppo di montagne, attestate con il determinativo ḪUR.SAG, senza alcun riferimento a una qualche divinità tutelare, ad esse collegata[16].

Così in *KUB* XL 101 Ro 3'-Vo 11[17] «tutte le montagne di Tudḫaliya» e,

---

[13] Cfr. in proposito G. McMahon, *op. cit.*, 139 ss. Lo studioso ha infatti messo in evidenza che, all'interno di alcuni testi pertinenti alla festa, sono rintracciabili elementi linguistici e costruzioni sintattiche particolari, tipici della lingua del periodo antico-ittita, che fanno presumere, anche per questa celebrazione, l'esistenza di modelli arcaici, sebbene non esista alcun originale in *ductus* antico.

[14] V. in proposito E. Laroche (*RlA*, VI [1980-83], 457 ss., s.v. *Lamma/Lamassu. C. Anatolien*), il quale afferma che in questa festa non si onora più una divinità, ma un concetto, un'astrazione tale per cui la nozione di Lamma può essere avvicinata a quella di «demone, genio».

[15] Cfr. A. Archi, *SMEA*, XVI (1975), 93.

[16] Questo elenco di montagne, che manca del tutto nella versione principale *KUB* II 1, secondo A. Archi, doveva essere contenuto nella grossa lacuna della V colonna (cfr. *art. cit.*, 115).

[17] Abbiamo preferito utilizzare qui il testo *KUB* XL 101, servendoci di *KBo* XI 40 V per le integrazioni, in quanto la menzione degli oronimi è conservata interamente in questa tavoletta, nella quale è attestato più volte anche il nome del sovrano Tudḫaliya. Diversamente G. McMahon (*op. cit.*, 126 ss.) utilizza come testo principale *KBo* XI 40.

Ro

3') [*ŠA* ^{m}*tu-ut-ḫa-l*]*i-ya A-NA* ḪUR.SAG^{MEŠ} *da-pí-aš*

4') [1 ^{NINDA}*tu-ḫu-ra-*]*i* 1 ^{UZU}TI GU$_4$

5') [*A-NA* $^{ḪUR.SAG}$*ḫ*]*u-ul-la* 1 ^{NINDA}*tu-ḫu-ra-i*

6') [1 ^{UZU}]*x A-NA* $^{ḪUR.SAG}$*tu-ud-ḫa-li-ya*

7') [(1 ^{NINDA}*tu-u-ḫu-r*)]*a-i* 1 ^{UZU}*da-an-ḫa-aš-ti*

nella fattispecie, Ḫulla, Tudḫaliya, Kammaliya, Daḫa, Puškurunuwa, Daqqurka, Ḫaḫarwa, Šarpa, Zali(ya)nu, Šarišša, Kaššu, Arnuwanda, Amana, Daḫalmuna, Naḫuran-x-anta, ricevono offerte di pane e carne, contestualmente al fiume Maraššanta e alla sorgente Ḫatenzuwa.

L'inserimento di questo gruppo di montagne all'interno di un contesto cultuale di questo tipo ci induce ad alcune osservazioni: in primo luogo dobbiamo rilevare una sorta di assimilazione, o quanto meno un innegabile accostamento, tra le montagne e la categoria divina dei LAMMA, accostamento che non trova altre attestazioni, almeno a mia conoscenza, nella documentazione religiosa ittita.

In secondo luogo si può notare che il gruppo di montagne documentato qui corrisponde in gran parte agli elenchi presenti nelle invocazioni della *Festa del mese*[18], con alcune eccezioni significative, come ad esempio Amana,

---

8′) [(*A–NA* ḪUR.)]^{SAG}*kam–ma–li–ya* 1 ^{NINDA}*tu–ḫu–ra–i*
9′) [(1 ^{UZU}*ku–du*)]*–úr* ḪUR.^{SAG}*da–a–ḫa*
10′) [(1 ^{NINDA}*tu–ḫu–*)]⌜*ra–i*⌝ 1 ^{UZU}*ku–du–úr*
11′) [ḪUR.^{SAG}*p*]*uš–ku–ru–nu–wa* 1 ^{NINDA}*tu–ḫu–ra–i*
12′) [(1 ^{UZU}*ḫar–*)]*pí–iš* ḪUR.^{SAG}*da–ag–gur–qa*
13′) [1 ^{NINDA}*t*)]*u–ḫu–ra–i* 1 ^{UZU}*ku–du–úr* ḪUR.^{SAG}*ḫa–aḫ–ḫar–wa*
14′) [(1 ^{NINDA}*tu*)]*–ḫu–ra–i* 1 ^{UZU}*ḫar–pí–iš* ḪUR.^{SAG}*šar–pa–aš*
15′) [ ] 1 ^{NINDA}*tu–ḫu–ra–i* 1 ^{UZU}*ḫar–pí–iš*

Vo
1) [ḪUR.^{SAG}*za*]*–li–ya–nu–ú* 1 ^{NINDA}*tu–ḫu–ra–i*
2) [(1 ^{UZU}*ḫar–p*)]*í–iš* ḪUR.^{SAG}*ša–ri–eš–ša*
3) [*A–NA*$^{?}$ ⌜]^{D}*ma–ra–aš–ša–an–da–aš* KI.MIN
4) [(*ḫa–te–*)]*in–zu–wa al–da–an–ni*
5) [(1 ^{NINDA}*tu–ḫ*)]*u–ra–i* 1 ^{UZU}MAŠ⌜.SÌL GU$_4$
6) [(*A–NA* ḪUR.)]^{SAG}*kaš–šu–ú* KI.MIN
7) [(*A–NA* ḪUR.S)]^{AG}*ar–nu–wa–an–da* KI.MIN
8) [*A–NA* ḪUR.S]^{AG}*a–ma–na* KI.MIN
9) [*A–NA* ḪUR.S]^{AG}*da–ḫal–mu–na–aš*
10) [(1 ^{NINDA}*tu–ḫ*)*u–r*]*a–i* 1 ^{UZU}*ku–du–úr*
11) [*A–NA* ḪUR.SA]$^{G?}$*na–ḫu–ra–x–a–an–ta–aš*.

[18] Si tratta di Ḫulla, Tudḫaliya, Kammaliya, T/Daḫa, Puškurunuwa, Ḫaḫarwa, Zali(ya)nu, Šarišša, Šarpa, Kaššu, Arnuwanda, tutte montagne localizzabili, ad eccezione di Šarpa, nella zona anatolica centro-settentrionale, di forte tradizione ḫattica. Per l'edizione della *Festa del mese*, v. J. Klinger, *StBoT* XXXVII (1996), 285-614. Su questi oronimi v., da ultimo, anche A. Lombardi, *art. cit.*

La montagna Šarpa, appartenente alla cerchia divina di Ḫuwaššanna di Ḫupišna (= Ereğli), è invece da situare in zona luvia. Sulla montagna Šarpa v., da ultimo, M. Forlanini (*Hethitica*, VII [1987], 73-87), il quale ipotizza l'esistenza di due montagne omonime, l'una da identificare con la sommità vulcanica del Hasandağ, presso Emirgazi, e identica a quella venerata a Ḫupišna, l'altra, di importanza locale, da porre invece nei dintorni di Karakuyu.

da ubicare nella Siria settentrionale[19]. È probabile dunque che nella compilazione di questa parte della festa lo scriba abbia tenuto presente gli elenchi di montagne della festa del mese, che sono da riferire prevalentemente alla zona settentrionale. Si possono infatti riscontrare diverse coincidenze, tra le due feste, anche nell'ordine di sequenza degli oronimi stessi. Così, per esempio, Kaššu e Arnuwanda, invocate in coppia nella Festa del mese[20], compaiono qui una di seguito all'altra; oppure, all'interno della sequenza Ḫaḫarwa-Zali(ya)nu, anch'esse invocate in coppia nella Festa del mese[21], troviamo inserita la montagna Šarpa. È vero che Šarpa è attestata anche nella Festa del mese[22], ma, tra i numerosi testi appartenenti a questa celebrazione, vi compare solo una volta, in un frammento di incerta datazione[23]. Ora, considerata l'ubicazione di Šarpa nell'Anatolia centro-meridionale, di cultura luvia, la sua presenza all'interno della Festa del mese – celebrazione di indubbia tradizione arcaica e nord-anatolica – sembra rappresentare un inserimento più tardo, certo di difficile datazione, ma comunque non riferibile alla tradizione antico-ittita. D'altra parte, la menzione di Šarpa nell'elenco di montagne qui in esame, inserita tra Ḫaḫarwa e Zali(ya)nu, appare come un'intrusione, costituendo con ogni probabilità un'aggiunta all'interno di un contesto, che originariamente non la includeva.

Questi nuovi inserimenti, Amana e probabilmente anche Šarpa[24], come vedremo meglio più avanti, rispondono non solo all'esigenza di un ampliamento geografico, più consono alla situazione politico-territoriale del momento, ma anche alla necessità di unificazione – a livello cultuale – di tradi-

---

[19] La montagna Am(m)ana è infatti identificata con la catena dell'Amano, l'odierna Nur Dağlari (cfr. G. F. Del Monte-J. Tischler, *RGTC*, VI, 12).

[20] V. *KBo* III 26+ IV 5'.

[21] V. *KUB* I 15+ III 1-2.

[22] La montagna Šarpa è menzionata infatti in un piccolo frammento inedito (22/u), relativo al *corpus* del *CTH* 591 e recentemente presentato da J. Klinger, in *StBoT* XXXVII (1996), 398.

[23] Cfr. J. Klinger, *op. cit.*, 296. Lo studioso, seppure incerto, non esclude la possibilità che il frammento in questione sia da datare all'età medio-ittita.

[24] Anche Daḫalmuna, Takurga, e Naḫura-x-anta non compaiono nei testi della festa del mese. Tuttavia Daḫalmuna e Takurga, localizzabili entrambe in territorio nord-anatolico, non rappresentano innovazioni significative, rientrando pienamente nella tradizione di questi testi, dove l'attenzione è rivolta a oronimi di ambito ḫattico. Takurga, montagna della città di Ḫanḫana, sembra infatti da ubicare nelle vicinanze di Ḫattuša, presso l'odierna Sungurlu (cfr. G. F. Del Monte, *RGTC*, VI/2, 25), mentre Daḫalmuna può essere situata nelle vicinanze di Nerik (cfr. G. F. Del Monte-J. Tischler, *RGTC*, VI, 375), in quanto compare nell'*evocatio* al dio della tempesta di questa città (v. *KUB* XXXVI 90 Ro. 23). Naḫura-x-anta, infine, è un *hapax*, per altro di non sicura lettura.

zioni culturali e religiose di zone diverse, operazione che può essere attribuita senza difficoltà proprio a Tudḫaliya IV, appartenendo pienamente allo spirito generale del suo tempo.

2.2. *I* LAMMA *delle montagne*

D'altra parte, all'interno di questa celebrazione, troviamo anche alcune divinità tutelari in relazione a montagne specifiche. Questi LAMMA sono attestati, però, solo per alcune montagne e precisamente per Šaluwanda, Šarpa, Šunnara, Tudḫaliya, Iškiša e Kitawanda[25], e in contesti profondamente diversi tra loro.

I LAMMA di montagne come Šaluwanda, Šarpa e Šunnara, menzionati insieme, contestualmente a un gruppo di divinità tutelari importanti, anche a livello del culto di stato, come il LAMMA di Karaḫna, Karši e Ḫapantali[26], sembrano infatti testimoniare una tradizione autentica, appartenente alla zona centro-meridionale, di cultura luvia[27], in cui sono da localizzare queste

---

[25] V. *KUB* II 1, I 45′: ḪUR.SAG*Šaluwandaš* ᴰLAMMA-*ri*; I 46′: ḪUR.SAG*Šarpaš* ᴰLAMMA-*ri*; I 50′: ᴰLAMMA ḪUR.SAG*Šunnara*; II 15: Ḫ]UR.SAG*Iškišaš* ᴰLAMMA-*ri*; II 38: ᴰLAMMA *ŠA* ḪUR.SAG*Tutḫaliya*; III 9: ḪUR.SAG*Kitawa*[*ntaš* ᴰLAMMA-*i*]; e inoltre III 37: ᴰ*Alaš* [*ŠA* ḪU]R.SAG*Šarpa*; III 38: ᴰ*Alaš ŠA* [Ḫ]UR.SAG*Šaluw*[*anda*]. E ancora in IV 31: [ᴰ*Al*]*aš* ḪUR.SAGᴹᴱŠ *ḫumanteš*; IV 37: [ᴰ*A*]*laš ŠA* ḪUR.SAG*Šarp*[*a*]; I 15′: [ḪUR.SAG*Šun*]*naraš* ᴰLAMMA-*ri*; II 3′: ḪUR.SAG*I*[*škišaš* ᴰLAMMA]; *KBo* XII 60 2′: ḪUR.SAG*Kidawandaš* [ᴰLAMMA-*i*]. Infine in *KBo* XI 40 I 12′ troviamo [ḪUR.SAG/URU?*Š*]*arišša*š ᴰLAMMA-*ri*, dove non è chiaro se si tratti della divinità tutelare della montagna Šarišša o piuttosto della città omonima. A. Archi (*art. cit.*, 104) intende qui la città di Šarišša; allo stesso modo anche G. F. Del Monte-J. Tischler (*RGTC*, VI, 351).

[26] In *KUB* II 1 I 42′-51′ infatti si legge:

42′) 2 ˹GUD GAL˺ *A-NA ŠUM*ᴴᴵ.ᴬ ᴰLAMMA *ḫu-u-ma-an-da-aš*
43′) *ne-pí-ša-aš* ᴰLAMMA ᵁᴿᵁ*ga-ra-ḫa-na-aš-ša*
44′) ᴰLAMMA-*ri* ᴰ*kar-ši* ᴰ*ḫa-ba-an-ta-li-ya*
45′) ᵁᴿᵁ*a-la-tar*˹-*ma-aš* ᴰLAMMA ḪUR.SAG*ša-lu-wa-an-da-aš*
46′) ᴰLAMMA-*ri* ḪUR.SAG*ša-ar-pa-aš* ᴰLAMMA-*ri*
47′) ᴰLAMMA ᵁᴿᵁ*šu-lu-pa-aš-ša* ᵁᴿᵁ*tu-ut-tu-wa-aš*
48′) ᴰLAMMA-*ri* ᴰLAMMA ᵁᴿᵁ*ḫa-ra-na*
49′) ᴰLAMMA ᵁᴿᵁ*ša-ri-iš-ša*
50′) ᴰLAMMA ḪUR.SAG*šu-un-na-ra* ᴰLAMMA ᴵᴰ*ku-um-ma-ra*
51′) ᴰLAMMA ᴵᴰ*ši-ḫi-ri-ya* ᴰLAMMA ᵁᴿᵁ*ḫal-la-at-ta*.

[27] Le divinità tutelari di queste montagne, sia LAMMA che Ala, sono infatti menzionate più volte all'interno di questa celebrazione (cfr. n. 25). D'altra parte, se consideriamo attendibile l'identificazione del cuneiforme ḪUR.SAG*Šarpa* con il geroglifico (DEUS).MONS. THRONUS (cfr. J. D. Hawkins, *AnSt*, XXV [1975], 129-130), ora (DEUS).MONS.MENSA (cfr. J. D. Hawkins, *StBoT* B 3 [1995], 80, 93), identificazione suggerita da E. Laroche (cfr. H. Gonnet, *RHA*, XXVI [1968], 164), in Emirgazi 2 troviamo una divinità tutelare (CERVUS$_2$.DEUS) più volte associata con tale montagna, in un un insieme geroglifico che, secondo M. Forlanini (*Hethitica*, VII [1987], 76 ss.), sembra corrispondere al cuneiforme

tre montagne[28]. I LAMMA di Tudḫaliya e Iškiša – montagne da ubicare nell'Anatolia settentrionale[29] – sono invece menzionati in connessione con divinità tutelari del tutto artificiose e sostanzialmente legate alla persona del Labarna[30]; così anche il LAMMA di Kitawanda[31], montagna di localizzazione sconosciuta[32]. Tali *geni tutelari* appaiono dunque configurarsi come creazioni in gran parte artificiose, formulate forse unicamente nell'ambito speculativo di questa festa, e per analogia con tradizioni diverse.

Del resto si deve osservare che, nella documentazione ittita, la menzione di divinità tutelari di montagne, diversamente da quelle in relazione con fiumi o città, almeno per quanto ho potuto riscontrare, risulta estremamente sporadica. Se si eccettua infatti la festa di cui ci stiamo occupando in questa sede, la citazione di divinità tutelari associate a determinate montagne si ri-

---

^{D}LAMMA $^{ḪUR.SAG}$*Šarpa*. Diversamente, J. D. Hawkins (*op. cit.*, 89) non individua alcuna relazione tra le due entità divine.

[28] Per Šarpa v. n. 18. Šunnara, menzionata in una lista di oronimi (*KBo* XXV 162 6) accanto a Ḫuwatnuwanda, montagna del *Paese Basso*, è probabilmente da situare nella stessa zona. Šaluwanda, infine, attestata in un inventario di culto (*KBo* II 1 III 13), in relazione con località da porre al limite tra Ḫatti, Maša e Mira, va ricercata anch'essa in quest'area più a occidente, rispetto alle altre due (cfr. Forlanini-Marazzi, *ASVOA*, 4.3, tav. XVI 7).

[29] Per la montagna Tudḫaliya cfr. n. 7. Iškiša, attestata in un inventario di culto (*KUB* XXXVIII 3 II 6 ss.) come montagna sacra della località di Zanzišna, altrove sconosciuta, è comunque censita subito dopo la città di Tiliura, che sembra da situare al confine tra la zona ittita e quella kaškea (cfr. G. F. Del Monte-J. Tischler, *RGTC*, VI, 421).

[30] Il LAMMA della montagna Tudḫaliya compare infatti subito dopo «il LAMMA del vedere le persone (= della vista) del Labarna» (v. *KUB* II 1 II 36-38: NÍ.TE$^{ḪI.A}$-*uš*/ *uš-ki-ya-u-wa-aš* ^{D}LAMMA-*i ŠA la-ba-ar-na*/ ^{D}LAMMA *ŠA* $^{ḪUR.SAG}$*tu-ut-ḫa-li-ya*). Per questa traduzione cfr. A. Archi, *art. cit.*, 97; diversamente, G. McMahon (*op. cit.*, 103 n. 93) propone la traduzione «to the tutelary deity of watching over the body of the Labarna». Si tratta in ogni caso di un contesto legato alla persona del sovrano.

Il LAMMA della montagna Iškiša appare invece menzionato, sempre in contesto astratto, in rapporto con la guerra. Esso compare infatti subito dopo il «LAMMA della lancia del Labarna» (v. *KUB* II 1 II 14-15: [*ŠA la-ba-ar-na*] ^{D}LAMMA ^{GIŠ}ŠUKUR/ [*ŠA la-ba-ar-na* ^{Ḫ}]$^{UR.SAG}$*iš-ki-ša-aš* ^{D}LAMMA-*ri*).

[31] Il LAMMA di Kitawanda è attestato dopo quelli della «spalla destra e della spalla sinistra del Labarna (v. *KUB* II 1 III 7-9: *ŠA la-ba-ar-na* ZAG-*i*[*š*] ^{UZU}ZAG.U[DU-*aš* ^{D}LAMMA-*i*] / *ŠA la-ba-ar-na* GUB-[*la*]-*aš* ^{UZU}ZAG.UDU[-*aš* (^{D}LAMMA-*i*)] / *ŠA la-ba-ar-na* ^{ḪU}[($^{R.S}$)]^{AG}*ki-i-ta-u-wa-a*[*n-ta-aš* ^{D}LAMMA-*i*].

[32] Kitawanda è menzionata solo in questa festa. (Cfr. G. F. Del Monte-J. Tischler, *RGTC*, VI, 211). Il nome stesso della montagna, una possibile formazione in *-want* (suffisso appartenente all'indoeuropeo anatolico, ittito-luvio), non consente di proporre un'ubicazione in un ambito definito. (Per un'analisi dei toponimi in *-wanda/-wanta*, cfr. E. Laroche, *RHA*, XIX [1961], 58-63). Va ricordato però, a questo proposito, che M. Forlanini (*VO*, VII [1988], 133) ritiene possibile, per alcuni oronimi, l'utilizzazione di un elemento *-wanda* (anziché del suffisso *-want*), elemento che rappresenterebbe la parola luvia per «montagna».

scontra soltanto in una festa di primavera per la montagna Tapala, anch'essa di area centro-meridionale[33], in una festa per la montagna Taḫa, in un contesto tardo e fortemente contaminato[34], e, genericamente, come «divinità tutelari delle montagne» (ḪUR.SAG^{MEŠ}-*aš* ^{D}LAMMA-*aš*), in un'*evocatio* kizzuwatnea medio-ittita[35].

Dall'insieme di questi pochi, ma significativi, elementi sembra dunque di comprendere che la tradizione inerente ai *geni* delle montagne appartiene, con ogni verosimiglianza, alla zona centro-meridionale[36], di cultura luvio-ḫurrita e che, per analogia, sia stata estesa anche a montagne dell'area settentrionale, come Tudḫaliya, in cui probabilmente l'omonimia montagna/sovrano ha un peso non indifferente.

2.3. *Unificazione di tradizioni diverse*

Sulla base delle osservazioni fatte fino a questo punto, risulta verosimile che, nell'elaborazione di questa festa, e in particolare per quanto concerne la concezione teologica relativa alle montagne, siano confluiti elementi e tradizioni diverse, tali da consentire l'accostamento o assimilazione delle montagne alla categoria dei LAMMA. Tale operazione, pur dovendo forse essere considerata una speculazione di questo periodo, trova comunque una sua

---

[33] Per Tapala v. *infra*.

[34] V. *KUB* LIX 13 II 7'-10': 1 UDU *A-N*[*A* $^{ḪUR.SAG}$]*da-a-ḫa*/ [ ] ⌜1⌝ UDU-*ma-kán A-NA* ^{D}LAMMA/ [*ŠA* $^{ḪUR.SA}$]^{G}*da-a-ḫa ši-pa-an-ti*/ [1 UDU-*m*]*a A-NA* ^{D}IMIN.IMIN.BI *ŠA* $^{ḪUR.SAG}$*da-a-ḫa-pát*/: «Sacrifica 1 pecora all[a m]ontagna Taḫa, [ ] e 1 pecora alla divinità tutelare [della monta]gna Taḫa, e [1 pecora] alle Pleiadi della suddetta montagna Taḫa».

Per questo testo cfr. M. Popko, *Zippalanda. Ein Kultzentrum im hethitischen Kleinasien*, Heidelberg 1994, 286 ss. Anche il Popko (*op. cit.*, 38) ritiene che queste divinità tutelari non appartengano alla tradizione locale, ma siano il prodotto della speculazione teologica imperiale.

[35] V. *KUB* XV 34 III 50. Per l'edizione di questo testo v. V. Haas-G. Wilhelm, *AOAT*, 3 (1974), 200-201.

[36] Rammentiamo ancora la qualificazione di Šarruma come «re della montagna», nel rilievo di Hanyeri. Da non dimenticare anche che Šarruma, nella lista di dèi del giuramento del trattato di Ulmi-Teššub, è menzionato all'interno del gruppo delle divinità tutelari, dopo Karši e Ḫapantali e prima di Zitḫariya (cfr. Th. van den Hout, *StBoT*, XXXVIII [1994], 38-39).

Questo legame tra montagne e divinità tutelari, in area centro-meridionale, si può osservare anche in rapporto a Šarlaimmi, che costituisce sia la definizione di una montagna sacra di Ḫupišna, sia, forse non casualmente, l'epiteto di una divinità tutelare, venerata sempre nel culto di Ḫuwaššanna di Ḫupišna. Su *šarlaimmiš*, participio dal verbo luvio *šarlai-* «esaltare», che può essere tradotto con «esaltato, sublime», cfr. E. Laroche, *DDL*, 86 e H. C. Melchert, *CCL*, 91.

giustificazione in concezioni preesistenti: quella nord-anatolica che attribuisce alle montagne divinizzate una funzione *protettiva* in senso lato, per quanto concerne la tutela e la difesa del territorio e della regalità[37], e quella centro-meridionale, che documenta l'esistenza di LAMMA associati a montagne specifiche di tale zona.

Un'operazione di questo tipo consente a Tudḫaliya non solo di riaffermare la forte incidenza nel culto delle montagne divinizzate, secondo una tradizione arcaica, cioè in rapporto con la protezione specifica del sovrano, ma il loro inserimento all'interno di una categoria divina permette in qualche modo anche una loro definizione, una connotazione precisa, che non era ancora stata formulata.

In questo processo Tudḫaliya IV ha operato un tentativo di unificazione di due tradizioni parallele, ma comunque diverse, cercando di assimilarle in un sistema coerente, seppure talvolta artificioso, dove le contaminazioni culturali sono comunque individuabili.

Un'analoga operazione speculativa si può intravedere forse anche nell'iscrizione geroglifica di Karakuyu (Karakuyu 2), dovuta sempre a Tudḫaliya IV[38]. Qui troviamo infatti, nel registro inferiore, la menzione di 4 montagne: Šarpa, Šunnara, Šaluwanda[39] e, con ogni verosimiglianza, Tudḫaliya. Infatti, la lettura «montagna Tudḫaliya della città di Ḫattuša», già proposta da E. Laroche[40], è stata recentemente riaffermata da J.D.Hawkins[41], sebbene esista a tale proposito un'interpretazione diversa e largamente seguita, secondo cui si deve invece intendere «la città di Ḫattuša di Tudḫaliya»[42]. Se la

[37] V. in proposito A. Lombardi, *art. cit.*, *passim*.

[38] Si tratta dell'iscrizione incompiuta, rinvenuta nel 1931 da H.H. von der Osten a Karakuyu, a circa 125 Km. a est di Kayseri e conservata al museo di questa città (cfr. I. J. Gelb, *Hittite Hieroglyphic Monuments*, Chicago 1939, N. 34). L'iscrizione, nel registro superiore, contiene infatti il nome Tudḫaliya, con la titolatura reale.

[39] Il primo oronimo, L. 296 (MONS.THRONUS/MONS.MENSA) è stato infatti identificato con il Šarpa dei testi cuneiformi (cfr. n. 27). Per il terzo oronimo è stata riconosciuta, ed è accettata, la lettura Šunnara (cfr. E. Laroche, *HH*, 197). Per quanto riguarda invece il secondo oronimo, più problematico, di cui sapevamo trattarsi di un nome in *-wanda*, recentemente M. Forlanini (*art. cit.*, 75 ss.) ha proposto, se pur con una certa cautela, la lettura Šaluwanda, proprio sulla base del confronto con la festa per tutti gli dei LAMMA di Tudḫaliya IV.

[40] Per la lettura «Mont *Tu Ḫa*^{ville}», cfr. E. Laroche, *HH*, 109 e 113.

[41] Cfr. J. D. Hawkins, *Natural Phenomena*, (ed. D. J. W. Meijer), Amsterdam 1992, 61 e 70. Lo studioso propone per il segno L. 196 un valore logografico, anziché fonetico come sostenuto da Laroche, da leggere quindi *Ḫatti/Ḫattuša*, a seconda che sia seguito dal determinativo REGIO o URBS (v. *art. cit.*, 55 e, dello stesso autore, *StBoT* B 3 [1995], 24-25).

[42] Questa ipotesi di lettura, formulata da H. G. Güterbock (*JNES*, XXVI [1967], 80, n. 12), è accettata da diversi studiosi, i quali ritengono trattarsi qui non dell'intera città di Ḫattuša, ma solanto della parte alta (*Oberstadt*), quasi interamente edificata da Tudḫaliya

presenza della montagna Tudḫaliya, da collocare nei dintorni della capitale ittita, può suscitare delle perplessità, in un contesto di questo tipo, dove si fa riferimento a montagne di area luvia[43], allo stesso modo anche l'eventuale menzione della «città di Ḫattuša di Tudḫaliya» appare qui poco giustificata. Una terza interpretazione di questo gruppo di segni potrebbe essere «Tudḫaliya (nome dinastico) della città di Ḫattuša»; si avrebbe però, in tal caso, un'inutile ripetizione del nome del sovrano, già iscritto, con la titolatura, nel registro superiore della stele.

Considerando dunque la lettura di Laroche e Hawkins come la più plausibile, possiamo allora interpretare la presenza della montagna Tudḫaliya, in questo contesto, come rispondente a esigenze di natura diversa, rispetto a una semplice motivazione territoriale, esigenze che appaiono per altro del tutto coerenti con quelle evidenziate a proposito della Festa per tutti gli dei LAMMA[44]. In altre parole, ci sembra di riscontrare qui la stessa volontà di unificazione e assimilazione di culti montani di zone e tradizioni diverse. La scelta dell'oronimo Tudḫaliya è particolarmente significativa, sotto questo punto di vista: l'omonimia con il sovrano, che ha fatto redigere l'iscrizione stessa, enfatizza infatti lo stretto rapporto di Tudḫaliya IV con le montagne e allo stesso tempo, essendo questa montagna associata alla capitale ittita, ben rappresenta il territorio nord-anatolico e la sua tradizione religiosa.

3. *Le montagne nella festa* AN.TAḪ.ŠUM^{SAR}

Il programma quotidiano della festa AN.TAḪ.ŠUM^{SAR} (*CTH* 604)[45] dedica diversi paragrafi alla descrizione di cerimonie connesse al culto di alcune montagne, per le quali possono essere previste anche intere giornate di celebrazioni.

IV (cfr. in proposito K. Bittel, *Denkmäler eines hethitischen Großkönig des 13. Jahrunderts vor Christus*, Opladen 1984, 14-15; M. Marazzi, *Il geroglifico anatolico*, Roma 1990, 164; P. Neve, *Ḫattuša – Stadt der Götter und Tempel*, Mainz 1992, 31).

[43] Questa lettura è stata infatti messa in dubbio, essenzialmente per la grande distanza territoriale tra il luogo di rinvenimento della stele e la capitale ittita (cfr. in proposito P. Meriggi, *Manuale di eteo Geroglifico II*, Roma 1975, 315 ss.; così anche M. Forlanini, *art. cit.*, 79).

[44] Da non dimenticare la coincidenza dei tre oronimi, di zona luvia (Šarpa, Šunnara e Šaluwanda), celebrati sia nell'iscrizione, sia nella festa per tutti gli dei LAMMA, dove presentano un rilievo del tutto particolare, possedendo ciascuno un proprio LAMMA e, Šarpa e Šaluwanda, anche una divinità Ala (cfr. le note 25 e 26).

[45] Per l'edizione del sommario della festa AN.TAḪ.ŠUM^{SAR}, v. H. G. Güterbock, *JNES*, XIX (1960), 80-89. Una trascrizione e traduzione dello stesso è fornita anche da S. Alp, *Beiträge zur Erforschung des hethitischen Tempels, Kultanlagen im Lichte der Keilschrifttexte*, Ankara 1983, 136-149.

Come è noto, il sommario della festa ci è pervenuto attraverso varie tavolette, relative a redazioni diverse, delle quali la principale e meglio conservata, *KBo* X 20 (= A), è da riferire all'epoca di Tudḫaliya IV[46].

Le montagne solennemente celebrate nel corso della festa ufficiale di primavera, se si eccettua *la corsa alla montagna Tippuwa* (inserita nel contesto del viaggio che porta la coppia reale da Taḫurpa a Ḫattuša[47]) sono soltanto due: Tapala (nel 28° giorno) e Puškurunuwa (nei giorni 32°-34°), alle quali vengono dedicati interi paragrafi del sommario stesso e, in altre parole, specifiche giornate di culto.

3.1. *Celebrazione della montagna Tapala*

Nel 28° giorno della festa avevano luogo le celebrazioni per la montagna Tapala. Il sommario dell'AN.TAḪ.ŠUM^{SAR} vi fa riferimento in modo partico-

[46] Ph. H. J. Houwink ten Cate (*FsGüterbock*, 1986, 95-110) ha dedicato alla festa AN.TAḪ.ŠUM, sulla base delle diverse redazioni del suo *programma quotidiano*, un'analisi specifica e dettagliata in cui, combinando elementi di carattere paleografico e linguistico, pone in una prospettiva storica tutta la tradizione testuale ad essa relativa. Lo studioso propone così per il testo principale del sommario della festa (*KBo* X 20 = A) una datazione alla seconda metà del 13° secolo, all'epoca di Tudḫaliya IV. Secondo lo Houwink ten Cate questo testo sembra redatto, sotto dettatura, sulla base di un modello più antico. Il testo B (*KUB* XXX 39 +) può essere invece datato, secondo lo studioso, all'età di Muršili II; nonostante questo, B non sembra costituire il modello diretto di A, che probabilmente deriva da una copia cronologicamente intermedia, non pervenutaci. Il frammento C (*KUB* X 94) è da collegare allo stesso modello di A, mentre D (438/s) ed E (*KUB* XLIV 39) sono anch'essi da porre all'epoca di Tudḫaliya IV.

Sull'argomento v., da ultimo, anche V. Haas (*Geschichte der Hethitischen Religion*, Leiden-New York 1994, 774) il quale, accettando sostanzialmente la sistemazione proposta dallo Houwink ten Cate, aggiunge all'elenco delle tavolette-sommario dell'AN.TAḪ.ŠUM ancora due testi: *KUB* LIX 2 (F) e *VAT* 13029 (G), entrambi da riferire all'età di Tudḫaliya.

[47] Sappiamo infatti che, nel secondo giorno della festa, era prevista una cerimonia alla montagna Tippuwa; il sommario (A I 19-23 e B Ro 14-17) fornisce le seguenti indicazioni: *lu[-uk]-kat-ti-ma* LUGAL MUNUS.LUGAL ^{URU}*ḫa-at-tu-ši an-da-an pa-a-an-zi / nu* ˹*I*˺*-[N]A* $^{ḪUR.SAG}$*ti-ip-pu-u-wa* $^{LÚ.MEŠ}$*ME-ŠE-DI* DUMU^{MEŠ}.É.GAL / *pít-t[i-y]a-an-zi nu-za* LUGAL MUNUS.LUGAL ^{É}*tar-nu-i wa-ar-ap-pa-an-zi / na-aš-[t]a* ^{URU}*ḫa-at-tu-š[i] ša-ra-a* ^{GIŠ}*ḫu-u-lu-ga-an-ni-it / pa-iz-zi nu* ^{É}*ḫa-le-en-tu-u-wa šal-li a-še-*˹*eš-šar*˺ //: «Il g[io]rno seguente il re (e) la regina entrano a Ḫattuša, e le guardie del corpo (e) gli impiegati del palazzo corrono alla montagna Tippuwa. Allora il re (e) la regina prendono un bagno nella casa *tarnu*. Poi (il re) sale a Ḫattuša con la carrozza e nell'edificio *ḫalentu* (ha luogo) la grande assemblea».

Possediamo anche una tavoletta giornaliera, *KUB* X 18, già studiata da A. Archi (*RSO*, LII [1978], 19-26) relativa a questa cerimonia, interpretata come una gara di corsa, un agone rituale.

larmente conciso: *lu–uk–kat–ti–ma–az* LUGAL–*uš* ḪUR.SAG*ta–pa–la–an* DÙ–*zi*: «E il giorno seguente il re celebra la montagna Tapala»[48]. L'indicazione così generica lascia presumere che, nel corso di questa festa, non avesse luogo alcuna visita alla montagna, che altrimenti sarebbe indicata, come avviene nel paragrafo dedicato a Puškurunuwa[49]. Infatti, per quanto brevi e concise, le annotazioni dei *programmi quotidiani* delle feste non trascurano mai di considerare gli elementi più significativi in rapporto a ciascun giorno di festa. E l'ascesa della coppia reale, con il seguito, a una montagna rappresenta senza dubbio un elemento di rilievo, che non può essere trascurato. Si deve pertanto supporre che le celebrazioni per Tapala avessero luogo nella capitale, probabilmente all'interno di un tempio[50].

Per tale motivo non possiamo attribuire all'AN.TAḪ.ŠUM[51] il testo *KUB* XX 85(+)48 (*CTH* 593), databile all'età tardo-imperiale[52], che pure documenta una festa di primavera per Tapala, festa officiata dalla coppia reale, durante la quale le cerimonie si svolgevano sulla montagna stessa[53]. Nel corso di questa festa avevano luogo libagioni per varie divinità, appartenenti ad ambiti culturali diversi, come dimostra la presenza di cantori di *Ḫurri*[54], di *Kaneš*[55] e di *Ḫatti*[56]. In questo testo la montagna Tapala viene onorata all'interno di una cerchia divina specifica, costituita dalla divinità tutelare di Tapala, le divinità maschili di Maliya(?) e Wašumma[57].

M. Popko e P. Taracha hanno attribuito invece all'AN.TAḪ.ŠUM, sebbe-

---

[48] V. A III 40.

[49] V. in proposito *infra*.

[50] Cfr. in proposito anche M. Popko-P. Taracha, *AoF*, XV (1988), 82-113. Gli autori attribuiscono alla festa AN.TAḪ.ŠUM^{SAR}, come tavolette giornaliere dedicate al culto di Tapala, due testi: *KBo* XXX 69, e il parallelo inedito *Bo* 5480, che presentano in trascrizione e traduzione.

[51] Dello stesso parere sono anche M. Popko-P. Taracha, *art. cit.*, 83-84.

[52] Cfr. C. Kühne (*Religionsgeschichtliche Beziehungen zwischen Kleinasien, Nordsyrien und dem Alten Testament*, Freiburg 1993, 235) che data il testo al 13° secolo avanzato.

[53] *KUB* XX 85 I 1-6 fornisce infatti le seguenti indicazioni: [*ma–a–a*]*n* LUGAL–*uš* ⌜*ḫa–me–eš–ḫi*⌝ / [*A–N*]*A* ḪUR.SAG*ta–pa–la pa–iz–zi* /GIŠZA.⌜LAM.GARḪI.A⌝ *ka–ru–ú ši–*⌜*ya*⌝–[*a–a*]*n*? // GIM–*an–ma* LUGAL–*uš* ⌜*I*⌝–[*NA*] ḪUR.SAG*ta–pa–la* / *a–ri na–aš–kán* GIŠZA.LAM.GAR–*aš an–da* / *pa–iz–zi*//: «[Quand]o il re, in primavera, va [all]a montagna Tapala, le tende (sono) già montate.// E quando il re giunge [alla] montagna Tapala, allora egli entra nella tenda //».

La presenza di una tenda, nella quale si svolge il rituale, suggerisce infatti che si tratti di una cerimonia all'aperto, celebrata con ogni probabilità sulla stessa montagna.

[54] *KUB* XX 48 VI 5.

[55] *KUB* XX 48 I 7'; VI 8.

[56] *KUB* XX 48 VI 1.

[57] In *KUB* XX 48 VI 10-14 infatti si legge: LUGAL MUNUS.LUGAL TUŠ–*aš* 6 *a–ku–u–wa–an–zi* / ḪUR.SAG*ta–pa–la ŠA* ḪUR.SAG*ta–p*[*a–la*] / ⌜D⌝LAMMA DINGIR.LÚ^{MEŠ} D[*ma–a–li–ya–an*?] / *ŠA* DINGIR.LÚ^{MEŠ} ⌜D⌝?[ ] / D*wa–šu–um–ma* [D*kur–ta–al–li*?] /: «Il re (e) la regina, seduti,

ne con qualche incertezza, un altro testo, *KBo* XXX 69, che, per quanto frammentario, presenta degli elementi chiari che inducono a supporre che la cerimonia si svolgesse all'interno di un tempio[58]. La cerchia divina di Tapala documentata da *KBo* XXX 69 (con l'inserimento di Maliya, della divinità tutelare delle Pleiadi, di Wašumma e Kurtalli), seppure non perfettamente identica, presenta delle forti analogie con quella documentata da *KUB* XX 85 (+)48[59]. Appare infatti particolarmente significativa la presenza di Wašumma[60], raramente attestata nella documentazione cultuale ittita, ma soprattutto troviamo, in entrambi i testi, un analogo orientamento a creare ipostasi divine nell'ambito della categoria dei LAMMA (il LAMMA delle Pleiadi, il LAMMA della montagna Tapala, la divinità Maliya, che appare configurarsi come una divinità tutelare[61]) e più in generale una tendenza a creare entità divine minori raggruppate attorno a una divinità maggiore. Infine va considerata, in ambedue i testi, la menzione dei cantori di *Kaneš* e di *Ḫatti*[62], che appare documentare un rituale in cui vengono mescolati ambiti divini diversi e compositi.

I due testi qui considerati sembrano dunque legati da uno stretto rapporto[63], diversificandosi solo nella misura in cui l'uno è riferibile a una cele-

---

bevono 6 (divinità): la montagna Tapala, la divinità tutelare della montagna Tap[ala], le divinità maschili (di) [Maliya?], il dio [ ] delle divinità maschili, Wašumma (e) [Kurtalli?]».

[58] Cfr. n. 50. Gli autori ricordano, per esempio, la menzione in questo testo, della «stanza interna» e la citazione del «pavimento» (cfr. *art. cit.*, 84).

[59] In *KBo* XXX 69 III 22'-27' infatti si legge: [MUNUS.L]UGAL-*aš e-e*[*š*-]*zi* LUGAL-*uš* GUB-*aš an-dur-za* / [ḪUR.S]^{AG}*ta-*⌜*a*⌝-[*p*]*a-la Ù ŠA* ḪUR.SAG*ta-a-pa-l*[*a*]/ [^{D}*ma*]-*l*[*i*-]*y*[*a-a*]*n ŠA* ^{D}IMIN.IMIN.BI ^{D}LAMMA / [^{D}*w*]*a-a-šu-ma-an-na kur-ta-*⌜*al-li-in*⌝ /[*ḫ*]*u-u-up-pa-ri ši-ip-pa-an-ti* / ^{LÚ}NAR ^{URU}*ka-ni-eš* SÌR-*RU*: «[La regi]na siede. Il re, in piedi, là dentro, liba per la [monta]gna Ta[p]ala e per [la divinità Ma]l[i]y[a] della montagna Tapal[a], per la divinità tutelare delle Pleiadi e per [W]ašumma (e) Kurtalli, in una ciotola. Il cantore di Kaneš canta».

[60] E. Laroche (*Rech.*, 91) la inserisce tra le divinità asianiche. M. Popko e P. Taracha (*art. cit.*, 110 ss.) ricordano che le divinità Wašumma e Kurtalli si trovano anche all'interno della cerchia divina di Ea e compaiono inoltre in un rituale per Ḫuwaššanna, insieme a divinità di ambito luvio. Gli studiosi ritengono che Kurtalli, che compare talvolta senza determinativo divino, possa essere considerato in realtà un epiteto di Wašumma.

[61] Maliya, attestata nei testi arcaici come fiume (^{ID}Maliya), compare nei testi imperiali prevalentemente come divinità, dove appare inserita nella cerchia di Pirwa, Aškašepa, MUNUS.LUGAL. In quanto dea protettrice di giardini e vigneti può essere considerata come una forma di LAMMA. Per questa ipotesi e per una trattazione su Maliya v. R. Lebrun, *Orientalia Antiqua*, II (1982), 123-130.

[62] V. *KBo* XXX 69 III 27' (*Kaneš*) e IV 10' (*Ḫatti*, in contesto frammentario).

Sui *cantori di Kaneš*, v. J. Friedrich-A. Kammenhuber, *HW*², 423 ss., secondo cui l'espressione è indicativa di una serie di contaminazioni religiose e cultuali di epoca imperiale.

[63] Cfr. anche C. Kühne, *art. cit.*, 235-36, n. 51.

brazione *in loco*, l'altro, forse per motivi di tempo o di distanza dalla montagna stessa, documenta un rituale analogo all'interno di un tempio. Il fatto che, nel corso dell'AN.TAḪ.ŠUM^{SAR}, sia stata operata una scelta, in certo modo, *sostitutiva* per la celebrazione di questa montagna sembra dovuto a fattori di natura topografica. È infatti assai probabile che la montagna Tapala non fosse così facilmente e comodamente raggiungibile dalla capitale ittita. Purtroppo gli elementi utili per proporre una sua ubicazione sono scarsi, in quanto la documentazione ad essa relativa non fornisce indicazioni precise di carattere topografico, limitandosi a offrire solo associazioni con divinità di ambiti diversi[64].

Si deve però ricordare che Tapala è assente dai testi di tradizione anticoittita, che attestano prevalentemente oronimi dell'area ḫattica, come i testi relativi alla *Festa del mese* o il *Rituale di fondazione di un palazzo*, per cui appare estremamente probabile che il culto di questa montagna, con la sua cerchia divina, sia entrato a far parte del culto di stato in epoca relativamente tarda e sia riconducibile a un ambito religioso diverso da quello nord-anatolico. Non dimentichiamo per altro che Tapala è un nome luvio[65]. Inoltre la cerchia divina di Tapala, cui abbiamo già accennato, costituita di *geni* minori raggruppati attorno a una divinità maggiore, rispecchiano, secondo A. Archi, una concezione di origine ḫurrita, diffusa in Anatolia centrale attraverso Kizzuwatna[66].

Bisogna infine tener presente che il giorno successivo a quello dedicato

---

[64] Ricordiamo che la montagna Tapala è onorata anche nel corso di feste nella città di Karaḫna, celebrate in onore della divinità tutelare di questa città (v. in proposito *KUB* XXV 32 + XXVII 70 I 19. Per l'edizione del testo v. G. McMahon, *op. cit.*, 56 ss.). È vero che Karaḫna è da ubicare tra Maşat e l'alto Halys (cfr. in proposito S. Alp, *FsBittel*, 1983, 43-46), ma è anche vero che queste feste per Karaḫna registrano offerte cultuali per divinità di ambiti profondamente diversi, come la dea Sole di Arinna, accanto a Ištar di Šamuḫa e Ḫebat *mušuni*, nonché il gruppo delle divinità *kanesiche*, come Pirwa, Aškašepa, Kataḫḫa. Tapala compare ancora in una lista divina, in un contesto fortemente contaminato, dove è, sì, menzionata dopo la montagna Tudḫaliya (v. *KBo* XXI 26 Vo 8), ma in cui compaiono divinità di ambiti diversi, tra cui Ḫašameli, di origine ḫattica, accanto alle *divinità dei cavalli*, da ascrivere all'ambito luvio (cfr. V. Haas, *op. cit.*, 417). Queste associazioni a toponimi (Karaḫna) o oronimi (Tudḫaliya) nord-anatolici, dati i contesti cultuali estremamente compositi, non appaiono pertanto decisivi per una sua localizzazione in area settentrionale, come viene generalmente ipotizzato (cfr. E. Laroche, *NH*, 276 ; H. Gonnet, *RHA*, XXVI [1968], 141; M. Popko-P. Taracha, *art. cit.*, 110, i quali situano la montagna nei dintorni di Ḫattuša).

[65] Cfr. E. Laroche, *DDL*, 90 e H. C. Melchert, *CLL*, 206. Il Prof. Onofrio Carruba mi ha gentilmente comunicato che, in un suo contributo di prossima pubblicazione, dove ha esaminato il problema, è pervenuto alla conclusione che *tapal(a)* è parola luvia che significa «nuvola».

[66] Cfr. A. Archi, *UF*, XI (1979), 7-12.

a Tapala, cioè il 29° giorno dell'AN.TAḪ.ŠUM, è consacrato al culto di Ea[67] – divinità mesopotamica introdotta a Ḫattuša attraverso la tradizione cultuale ḫurrita[68] – e che il 28° e il 29° giorno della festa sono considerati da M. Popko e P. Taracha un'unità cultuale, anche sulla base del fatto che la cerchia divina di Ea include Wašumma, Kurtalli e la stessa montagna Tapala[69].

Tutti gli elementi considerati fanno attribuire il culto della montagna Tapala verosimilmente a una tradizione sud-anatolica, che rivela apporti luvio-ḫurriti.

Ora, la celebrazione di Tapala è documentata dalla redazione A del sommario dell'AN.TAḪ.ŠUM, appartenente all'epoca di Tudḫaliya IV, mentre non siamo in grado di verificare o meno la sua presenza all'interno della redazione più antica B[70], appartenente a Muršili II. Si può notare, però, che tra le due redazioni (A e B) esiste una discrepanza per quanto concerne la durata complessiva della festa. Infatti, secondo il sommario A, la festa si prolungava per 38 giorni[71], mentre sulla base del *colophon* di B aveva una durata complessiva di 1 mese e 5 giorni[72]. È quindi assai probabile che, all'epoca di Tudḫaliya, la festa AN.TAḪ.ŠUM^{SAR} abbia subito degli ampliamenti, e niente ci impedisce di supporre che le celebrazioni per Tapala rappresentino uno di questi ampliamenti. Il suo inserimento all'interno della festa ufficiale di primavera può essere forse da attribuire proprio a Tudḫaliya IV, ben inquadrandosi nel clima culturale del momento, che, come abbiamo ripetutamente sottolineato, tende a unificare e amalgamare culti e divinità analoghi di ambiti diversi. È infatti piuttosto singolare che, nel corso di una festa come l'AN.TAḪ.ŠUM, il cui itinerario era circoscritto ai dintorni della capitale ittita, si scegliesse di onorare una montagna geograficamente così distante, se non tenendo conto delle scelte religiose precise di questo sovrano.

---

[67] V. A III 41: [*lu*]-*uk-kat-ti-ma* LUGAL MUNUS.LUGAL *I-NA* É ^{D}*A-A pa-a-an-zi*: «E il giorno seguente il re (e) la regina vanno nel tempio di Ea».

[68] Cfr. A. Archi, *Fs N. Özgüç*, Ankara (1993), 30-31.

[69] Cfr. M. Popko-P. Taracha, *art. cit.*, 83 e 110 ss. V. in particolare *KUB* LI 79 Ro! 20′ e Vo! 5′ (*art. cit.*, 102-103).

[70] La redazione B (*KUB* XXX 39+) documenta soltanto, nel Recto, i primi cinque giorni di festa e, nel Verso, gli ultimi sei e il *colophon*, essendo perduta tutta la parte centrale del programma.

[71] Il *colophon* di A, danneggiato in questo punto, non consente purtroppo di leggere chiaramente il numero dei giorni attribuiti alla festa (v. *KBo* X 20 IV 21). La durata della festa è ricostruita però sulla base della sequenza complessiva dei paragrafi del sommario stesso, che iniziano sempre con la formula *lukkatti* «il giorno/il mattino seguente» (cfr. H. G. Güterbock, *art. cit.*, 87-88).

[72] V. *KBo* XXX 39 Vo 5′ (ITU.1.KAM *Ù* UD.5.KAM).

3.2. *Ascesa alla montagna Puškurunuwa (CTH 618)*

Nel corso della festa AN.TAḪ.ŠUM^{SAR} le celebrazioni più solenni, in rapporto al culto delle montagne, riguardano certamente Puškurunuwa, a cui vengono dedicati diversi giorni e su cui la coppia reale si reca personalmente per compiere i riti prescritti. Il sommario della festa, conservato in entrambe le redazioni (A e B), a proposito dei giorni 32°-34°, fornisce infatti le seguenti prescrizioni cultuali[73]:

nam-ma LUGAL MUNUS.LUGAL-*aš I-NA* ⌜É ᴰ⌝LAMMA / [*pa*]-⌜*a*⌝-*an-zi* KAŠKAL-*an-na da-ra-an-zi* ḪUR.SAG*pùš-k*[*u-ru-n*]*u-wa-an* / *da-a-iš-ti-an-zi* // [*l*]*u-uk-kat-ti-ma* LUGAL-*uš* ᵁᴿᵁ*ḫa-it-*⌜*ta*⌝ *še-eš-zi* [ ]-*ma-aš-ša-an*[74] / ⌜*ša*⌝-*ra-a* ḪUR.SAG-*i* ⌜*pí*⌝-*e-*⌜*da*⌝-[*an-zi*] // *lu-uk-kat-ti-ma-aš-ša-an* LUGAL MUNUS.LUGAL ḪUR.[SAG-*i* UGU *pa-a-a*]*n-zi* / *nu* EZEN$_4$-*ŠU ša-ša-an-na-ma an-da-an* ᵁ[ᴿᵁ*ḫar-ra-na-aš-š*]*i* / *pa-iz-*[*zi*] //:

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

Il culto di Puškurunuwa, da ubicare nei dintorni della capitale ittita, sulla strada che da Ḫattuša conduceva a Zippalanda[75], risale a un'antica tradizione nord-anatolica. Questa montagna, attestata in rituali antico-ittiti come divinità[76], il cui nome è documentato anche nella forma hattica Waškuru-

---

[73] V. *KBo* X 20 IV 4'-11' (testo A); v. anche *KUB* XXX 39+ Vo 1'-6' (testo B).

[74] S. Alp (*op. cit.*, 144) propone qui l'integrazione [(ᴰN)ISABA (?)]-*ma-aš-ša-an*, sulla base del testo B (Vo 4') dove per altro la lettura NISABA rimane incerta. Questa proposta di integrazione è accettata da V. Haas (*op. cit.*, 818), il quale ritiene trattarsi qui della statua della dea del grano.

[75] La posizione della montagna è ricostruibile proprio sulla base delle indicazioni fornite dal sommario della festa AN.TAḪ.ŠUM^{SAR}; infatti la coppia reale, subito dopo la visita a Puškurunuwa e il pernottamento nella città di Ḫaranaši, si dirige a Zippalanda (v. *KBo* X 20 IV 3-18; cfr. in proposito G. F. Del Monte-J. Tischler, *RGTC*, VI, 324-25). Resta però controversa l'ubicazione di Zippalanda, identificata da taluni con il sito di Alaca Hüyük, a nord di Ḫattuša (cfr. M. Popko, *op. cit.*, 29 ss. e V. Haas, *op. cit.*, 591 ss.), da altri posta a sud-est, tra la capitale ittita e Alişar (cfr. O. R. Gurney, *AnSt*, XLV [1995], 69-71). Puškurunuwa è comunque da situare nei dintorni di Ḫattuša, come conferma la preghiera di Muwattalli, che la inserisce all'interno del pantheon di Ḫatti (v. *KUB* VI 45 I 54 = *KUB* VI 46 II 19), e, a mio parere, in direzione sud-est, verso Alişar.

[76] Una divinità Puškuruna, verosimilmente da identificare con la montagna omonima (cfr. E. Laroche, *RHA*, XXXI [1973], 89), appare menzionata in testi antico-ittiti o comunque riconducibili a una tradizione arcaica, sempre in connessione con divinità di ambito

na[77], si trova menzionata infatti in testi appartenenti alla tradizione arcaica, come la *Festa del mese*[78] e il *Rituale di fondazione di un palazzo*[79]. Il suo culto, mantenutosi nel corso del tempo, sembra aver rivestito una grande importanza, tanto che Puškurunuwa veniva visitata spesso, per celebrazioni rituali, nel corso dell'anno liturgico. Sappiamo infatti che il re effettuava una visita rituale alla montagna Puškurunuwa, non solo in occasione della festa AN.TAḪ.ŠUM^{SAR}, ma anche mensilmente, come risulta da un testo oracolare[80], che prevede per altro, per tali celebrazioni mensili, ingenti quantitativi di offerte[81].

Appare dunque evidente che le cerimonie dedicate a questa montagna, nel corso dell'AN.TAḪ.ŠUM, diversamente da quanto abbiamo potuto osservare a proposito di Tapala, fanno parte di un'antica tradizione nord-anatolica, tradizione che viene mantenuta, pur subendo, come avremo modo di vedere più dettagliatamente, una serie di contaminazioni cultuali tipiche dell'epoca.

Sulla visita a Puškurunuwa possediamo fortunatamente alcune tavolette giornaliere, attribuibili all'età di Tudḫaliya IV[82]. In particolare nel testo *KUB* XXV 18 è conservato il nome di questo sovrano[83], mentre *IBoT* I 1, pur non riportando il nome di Tudḫaliya, per i contenuti specifici, sembra costituire

---

ḫattico (v. la lista divina *KBo* XX 70 II 5, relativa alla *Festa della luna e del tuono*; alcuni testi appartenenti alla festa del KI.LAM, come *KBo* XVII 21 Ro 3', in *ductus* antico-ittita, e *KBo* XXX 12 VI 1).

[77] La forma ^{D}*wa$_a$-aš-ku-ru-na-a-an* compare in una lista divina, di ambito ḫattico, relativa alla Festa della luna e del tuono (*CTH* 630), mentre in un testo parallelo, appartenente allo stesso *corpus*, troviamo la forma ^{D}*pu-uš-ku-ru-na-a-*[*an*]. (V. in proposito E. Laroche, *art. cit.*, 84 e 89).

[78] V. *KUB* I 15+ II 6' e *KBo* XVII 88 III 15'.

[79] V. *KUB* XXIX 1 II 28.

[80] Si tratta dell'inchiesta oracolare catalogata come *CTH* 568 e da attribuire, secondo Ph. H.J. Houwink ten Cate, all'età di Muršili II (cfr. *FsGüterbock*, 1986, 109).

[81] V. *KUB* XXII 27 IV 30-36, in cui si legge: ^{D}UTU-*ŠI-ma ku-wa-pí I-NA* $^{ḪUR.SAG}$*pùš-ku-ru-nu-wa pa-iz-zi / nu a-pé-e-da-ni* UD-*ti* 1 MÀŠ.GAL $^{LÚ.MEŠ}$É *A-BU BI-TI-pát pí-an-zi / ḫal-ku-eš-šar ŠA* É ^{D}*kur-ša-aš-pát // lu-uk-kat-ti-ma-kán ma-aḫ-ḫa-an* ^{D}UTU-*ŠI I-*⌜*NA* $^{ḪUR.SAG}$*pùš*⌝*-ku-ru-nu-wa / ša-ra-a pa-iz-*⌜*zi*⌝ *nu* 10 MÀŠ.GAL *IŠ-*[*TU* (É.GAL)] $^{LÚ.MEŠ}$SIPAD *pí-an-zi / ḫal-ku-eš-šar ŠA* ⌜É⌝ [(^{D}*kur-ša-aš-pát*) $^{LÚ.MEŠ}$É] ⌜*A*⌝*-BU BI-TI pí-an-zi* / EZEN$_4$ ITU.KAM *ia-an*'-[*zi* : «E quando il Mio Sole sulla montagna Puškurunuwa va, allora in quel giorno proprio gli uomini della casa dell'*abu biti* danno un caprone: (è) la fornitura proprio del tempio del *kurša*. // E il giorno seguente quando il Mio Sole sale sulla montagna Puškurunuwa, allora 10 caproni dal palazzo i pastori danno; la fornitura proprio del tempio del *kurša* [gli uomini] della casa dell'*abu biti* danno, (e) la festa del mese celebra[no».

[82] Si tratta del gruppo di testi catalogati da E. Laroche come *CTH* 618.

[83] V. *KUB* XXV 18 I 1, I 20 e III 10.

la continuazione del testo precedente[84]. Tudḫaliya ha rivolto dunque un'attenzione del tutto particolare al culto di questa antica montagna divinizzata, tanto che la stessa viene definita nel testo come *appartenente* a Tudḫaliya[85], secondo un'espressione tipica dell'epoca, già riscontrata nella festa per tutti gli dei LAMMA.

Il testo *KUB* XXV 18 fornisce molte indicazioni interessanti in rapporto al culto di Puškurunuwa, in questo preciso momento storico: quale primo atto rituale, il sovrano, appena giunto nei pressi della montagna, compie infatti una libagione a dei cervi[86], seguita poi da una lunga e ripetuta cerimonia di offerte e libagioni ai *luoghi sacri* del tempio[87]. Ora, l'offerta cultuale ai

---

[84] Cfr. in proposito V. Haas (*op. cit.*, 818), il quale ritiene che tutto il cerimoniale descritto da questi testi sia attribuibile a Tudḫaliya IV.

[85] V. *KUB* XXV 18 III 1-2: 1 NINDA*dan-na-aš A-[NA* ḪUR.SAG*pùš]-ku-ru-nu-wa / ŠA* m*tu-ut-ḫ[a-li-ya*: «1 pane *dannaš* al[la montagna Puš]kurunuwa di Tutḫ[aliya».

[86] In *KUB* XXV 18 II 1-11 infatti si legge: LUGAL-*uš-kán* GIŠGIGIR-[*i*] *ti-ya-zi / ta-aš* ḪUR.SAG*pùš-k[u-r]u-nu-wa pa-iz-zi // ma-aḫ-ḫa-an-ma* LUGAL-*uš* É*ḫi-lam-na-aš /* GIŠKÁ.GAL-*aš pí-r[a-a]n a-ri* 50 NINDA.GUR$_4$.RAḪI.A GAL *pa-re-en / É*ar-ki-ú-i kat-ta-an ḫar-pa-an-za //* LUGAL-*uš-kán* GIŠ^{r}GIGIR$^{\neg}$-*az kat-ta ti-ya-zi /* LUGAL-*uš-kán ti-ya-*[*w*]*a-aš pí-di e-ša /* LÚ*ḪUB.BÍ-kán* 1-[*ŠU*] *ne-i-ya // na-aš-kán* LU.LI.IMḪI.A *pí-ra-an ar-ḫa / pa-iz-zi* LÚSAGI.A [*t*]*a-pí-ša-ni-in* GUŠKIN / *ḫar-zi ták-kán* ⟨LU⟩.LI.IMḪI.A *ši-pa-an-ti //*: «Il re si pone sul carro e egli (alla) montagna Pušk[ur]unuwa va. // E quando il re giunge davanti alla porta del *ḫilammar*, 50 pagnotte grandi (sono) ammucchiate lì, sotto il baldacchino. // Il re scende dal carro, il re si siede sul luogo del porsi, il danzatore 1 [volta] si gira. // Ed egli passa davanti ai cervi, il coppiere tiene un vaso *tapišana* d'oro. Egli liba (ai) cervi. //»

[87] I *luoghi sacri* che ricevono offerte di pane e libagioni sono i seguenti: il dio Šuwaliyat (III 3); il focolare (III 5,18,29, IV 25'); la sorgente Weriyatu (III 6) o semplicemente la sorgente (III 34, IV 30'); il *kurša* (III 19, 30, IV 26'); il trono (III 20, 31, IV 27'); la finestra (III [21], 32, IV 28'); il legno di Ḫašameli (III 22, 33, IV 29'); il vaso *ḫarši* (III 23, 35); il legno del chiavistello (III 36, IV 31'). Una cerimonia di questo tipo implica l'esistenza presso la montagna di un edificio cultuale, edificio che doveva comprendere, oltre a un *ḫilammar* (= complesso architettonico relativo alla porta/portale), anche un recinto per i cervi sacri, così come sostiene M. Popko nel già citato articolo in corso di stampa. Secondo lo studioso questo tempio doveva essere posto in basso, sul pendio della montagna. La presenza, tra i luoghi sacri, della sorgente Weriyatu, secondo il Popko, non rappresenta un ostacolo a tale ipotesi, potendo essere racchiusa all'interno dell'edificio stesso.

Va ricordato che la sorgente divinizzata Weriyatu si trova in connessione con Puškurunuwa anche in altri testi, come ad esempio in *KBo* XI 35 Vo 5-6, un elenco di divinità di ambito ḫattico, dove entrambe – montagna e sorgente – sono documentate col determinativo di divinità; montagna e sorgente appaiono oggetto di un rito libatorio in *KBo* XXII 205 6'-7', seppure in contesto frammentario. È chiaro quindi che la sorgente Weriyatu scaturiva proprio dalla montagna Puškurunuwa e che entrambe, divinizzate, appartengono a una antica tradizione religiosa di matrice ḫattica. Non dimentichiamo che la radice *ura-*, da cui il nome Weriyatu, in lingua ḫattica, significa appunto «sorgente, fonte» (cfr. J. Friedrich, *HW*, 318).

cervi mi sembra un elemento di rilievo, nella misura in cui il cervo rappresenta in Anatolia l'animale simbolo delle divinità tutelari[88].

Non è allora privo di significato il fatto che la coppia reale, prima di recarsi sulla montagna, compia una visita al tempio della divinità tutelare (LAMMA), a Ḫattuša, dove per altro viene *determinata* la strada per Puškurunuwa, così come è indicato nel già citato paragrafo del calendario della festa. Del resto, nel sommario dell'AN.TAḪ.ŠUM, la visita al tempio di LAMMA e l'ascesa alla montagna Puškurunuwa sembrano costituire un insieme rituale unitario[89]. In altre parole la montagna Puškurunuwa appare onorata, nel corso dell'AN.TAḪ.ŠUM, certamente sulla base di una tradizione secolare, e cioè secondo un criterio di forte continuità con il passato ma, allo stesso tempo, la sua celebrazione rivela forse anche certi apporti teologici dell'epoca, che vedono le montagne in qualche modo assimilate alla categoria divina dei LAMMA.

La descrizione dei festeggiamenti dedicati alla montagna Puškurunuwa, nel corso dell'AN.TAḪ.ŠUM, continua in *IBoT* I 1, in cui è documentata una cerimonia libatoria per le divinità più importanti del pantheon nazionale. Più precisamente il re e la regina, seduti, «bevono» la dea Sole di Arinna e Mezzulla, il dio della tempesta e il dio della tempesta di Zippalanda, il dio della tempesta del cielo e il dio della tempesta della vita[90]. Poi il re da solo, in piedi, compie la medesima cerimonia per la montagna Puškurunuwa, la quale di volta in volta viene associata ad altre divinità, e precisamente Ni-

---

[88] In un inventario di culto (*KUB* XXXVIII 1 II 1 ss.) l'immagine di una divinità tutelare (^{D}LAMMA.LÍL) è infatti descritta come una statuetta maschile in piedi su un cervo (cfr. C. G. von Brandenstein, *MVAeG*, XLVI/2 [1943], 14-15). Così, nella scrittura geroglifica, l'ideogramma per le divinità LAMMA è rappresentato da un cervo o da una testa di cervo (CERVUS = L.102), o dal corno ramificato del cervo (CERVUS2 = L.103). (V. da ultimo M. Marazzi, *op. cit.*, 136-137).

[89] Anche in questo caso è difficile verificare la concordanza delle azioni rituali nelle due versioni del sommario, A e B, in quanto il testo B (*KUB* XXX 39+*KBo* XXIII 80+*KBo* XXIV 112 Vo 1'-2'), in questo punto è molto lacunoso, per cui non è del tutto leggibile il nome della divinità collegata alla montagna.

[90] In *IBoT* I 1 II 8'-25' si legge: LUGAL MUNUS.LUGAL TUŠ-*aš* / ^{D}UTU ^{D}*me-ez-zu-ul-la* / *a-ku-wa-an-zi* / GIŠ ^{D}INANNA.GAL SÌR-*RU* // ^{LÚ}SAGI.A 1 NINDA.GUR$_4$.RA *EM-ṢA* / LUGAL-*i pa-a-i* / LUGAL-*uš pár-ši-ya* // LUGAL MUNUS.LUGAL TUŠ-*aš* / ^{D}U ^{D}U ^{URU}*zi-ip-la-an-ta* / *a-ku-wa-an-zi* / GIŠ ^{D}INANNA.GAL SÌR-*RU* // ^{LÚ}SAGI.A 1 NINDA.GUR$_4$.RA *EM-ṢA* / LUGAL-*i pa-a-i* / LUGAL-*uš pár-ši-ya* // LUGAL MUNUS.LUGAL TUŠ-*aš* / ^{D}U *ŠA-ME-E* ^{D}U TI / *a-ku-wa-an-zi* / GIŠ ^{D}INANNA.GAL SÌR-*RU* //: «Il re (e) la regina, seduti, bevono la dea Sole (e) Mezzulla; la grande cetra suonano. // Il coppiere dà al re 1 pagnotta lievitata, il re (la) spezza. // Il re (e) la regina, seduti, bevono il dio della tempesta (e) il dio della tempesta di Zippalanda; la grande cetra suonano. // Il coppiere dà al re 1 pagnotta lievitata, il re (la) spezza. // Il re (e) la regina, seduti, bevono il dio della tempesta del cielo (e) il dio della tempesta della vita; la grande cetra suonano. //».

nurta e una seconda divinità di cui non si è conservato il nome, la dea Sole di Arinna, il dio della tempesta e, infine – dopo una lacuna – Idari «re della montagna». Alla cerimonia prendono parte, insieme al sovrano, alcuni *signori* (*BE–LU*), che si inseriscono nell'azione rituale uno alla volta, fino a raggiungere il numero di sette[91].

La lettura di questo testo ci induce ad alcune considerazioni: in primo luogo, la montagna Puškurunuwa appare qui particolarmente legata alla persona del sovrano, che officia il rito in suo onore da solo, in assenza della

---

[91] In *IBoT* I 1 III 4′-V 23 si legge: Ro III: LUGAL-*uš* GUB-*aš* / ḪUR.SAG*pùš-ku-ru-nu-wa-an* / *wa-ar-šu-li* 1-*ŠU* / *e-ku-zi* / GIŠ DINANNA.GAL SÌR-*RU* // LÚSAGI.A 1 NINDA.GUR$_4$.RA *EM*-[*ṢA*] / LUGAL-*i pa-a-i* [ ] / LUGAL-*uš pár-ši-y*[*a*] // 1 *BE-LU-ši me-na-aḫ-ḫ*[*a-an-da*] / *wa-ar-šu-li* ⌜*e*⌝-[*ku-zi*] // LUGAL-*uš* GUB-*aš* / ḪUR.SAG*pùš-ku-ru-nu*-[*wa-an*] / DNIN.URTA D*x*[/ *wa-ar-šu-li* [/ *e-ku-zi* GIŠ D[INANNA.GAL SÌR-*RU*] // LÚSAGI.A [/ LUGAL-*i p*[*a-a-i*] / LUGAL-*uš* [*pár-ši-ya*] // 2 *BE-LU-ši* [*me-na-aḫ-ḫa-an-da*] / *wa-ar-š*[*u-li a-ku-wa-an-zi*]// Vo IV: LUGAL-*uš* [GUB-*aš*] / DUTU URU*a-ri-in-na*[ ]/ ḪUR.SAG*pùš-ku-ru-nu-wa*[ ] / *wa-ar-šu-li* 1-*ŠU* / *e-ku-zi* GIŠ DINANNA.GAL SÌR-*R*[*U*] // LÚSAGI.A 1 NINDA.GUR$_4$.RA *EM-ṢA* / LUGAL-*i pa-a-i* / LUGAL-*uš pár-ši-ya* // 3 *BE-LU*ḪI.A-*ši me-na-aḫ-ḫa-an-*[*da*] / *wa-ar-šu-li* / *a-ku-wa-an-zi* // ⌜LUGAL⌝-*uš* GUB-*aš* DU-*an* / ḪUR.SAG*pùš-ku-ru-nu-wa-an* / ⌜*wa*⌝-*ar-šu-*⌜*li*⌝ 1-*ŠU* / *e-ku-zi* / GIŠ DINANNA.GAL SÌR-*RU* // LÚSAGI.A 1 NINDA.GUR$_4$.RA *EM-ṢA* / LUGAL-*i pa-a-i* / LUGAL-*uš pár-ši-ya* // 4 *BE-LU*ḪI.A-*ši me-na-aḫ-ḫ*[*a*]-*an-da* / *wa-ar-šu-li* / *a-ku-wa-an-*⌜*zi*⌝ / Vo V: *wa-ar-šu-li* 1-*ŠU* / *e-ku-zi* / GIŠ DINANNA.GAL SÌR-*RU* // LÚSAGI.A 1 NINDA.GUR$_4$.RA *EM-ṢA* / LUGAL-*i pa-a-i* / LUGAL-*uš pár-ši-ya* // 6 *BE-LU*ḪI.A-*ši me-na-aḫ-ḫa-an-da* / *wa-ar-šu-li* / *a-ku-wa-an-zi* // LUGAL-*uš* GUB-*aš* / ḪUR.SAG*pùš-ku-ru-nu-wa* / M*i-da-*⌜*ri*⌝-*iš* LUGAL ḪUR.SAG / *wa-ar-šu-li* 1-*ŠU* / *e-ku-zi* GIŠ DINANNA.GAL SÌR-*RU* // LÚSAGI.A 1 NINDA.GUR$_4$.RA *EM-ṢA* / LUGAL-*i pa-a-i* / LUGAL-*uš pár-ši-ya* // 7 *BE-LU*ḪI.A-*ši me-na-aḫ-ḫa-an-da* / *wa-ar-šu-li* / *a-ku-wa-an-zi* // LUGAL-*uš* GUB-*aš* / ḪUR.SAG*pùš-ku-ru-nu-wa* / ⌜*wa-ar-šu-li* 1⌝-[*ŠU*] /:

«Il re, in piedi, beve fino in fondo, 1 volta la montagna Puškurunuwa; la grande cetra suonano. // Il coppiere dà al re una pagnotta lie[vitata], il re (la) spezz[a]. // 1 signore, di fro[nte] a lui, be[ve] fino in fondo. // Il re, in piedi, beve fino in fondo la montagna Puškurunu[wa], il dio Ninurta, il dio [ ]; la grande cetra suonano. // Il coppiere d[à] al re [1 pagnotta lievitata] ; il re (la) [spezza]. // 2 signori [di fronte] a lui, [bevono] fino in fondo.» Vo IV: «Il re, [in piedi], beve fino in fondo, 1 volta, la dea Sole di Arinna (e) la montagna Puškurunuwa; la grande cetra suonano. // Il coppiere dà al re 1 pagnotta lievitata, il re (la) spezza. // 3 signori, di front[e] a lui, bevono fino in fondo. // Il re, in piedi, beve fino in fondo, 1 volta, il dio della tempesta (e) la montagna Puškurunuwa; la grande cetra suonano. // Il coppiere dà al re 1 pagnotta lievitata, il re (la) spezza. // 4 signori, di fronte a lui, bevono fino in fondo.» Vo V: «1 volta beve fino in fondo; la grande cetra suonano. // Il coppiere dà al re 1 pagnotta lievitata, il re (la spezza). // 6 signori, di fronte a lui, bevono fino in fondo. // Il re, in piedi, beve fino in fondo, 1 volta, la montagna Puškurunuwa (e) Idari, re della montagna; la grande cetra suonano. // Il coppiere dà al re 1 pagnotta lievitata, il re (la) spezza. // 7 signori, di fronte a lui, bevono fino in fondo. // Il re, in piedi, [beve] fino in fondo, 1 volta, la montagna Puškurunuwa».

La cerimonia proseguiva ancora, ma il testo si interrompe a questo punto.

regina. Inoltre, per certi aspetti – soprattutto dal punto di vista della dinamica del rituale – questo testo ricorda le cerimonie relative alle invocazioni alle montagne descritte nella festa del mese (*CTH* 591), dove alcuni *signori delle truppe* (EN ÉRIN^{MEŠ}) di volta in volta si inserivano all'interno dell'azione rituale, costituendo probabilmente, al termine del cerimoniale, una sorta di schieramento[92]. Nel testo qui in esame, invece, un'analoga *entrata in scena* progressiva riguarda dei *signori* (*BĒLU*), i quali, uno alla volta, si dispongono di fronte al sovrano per partecipare al rito libatorio in onore della montagna. Si tratta, anche in questo caso, di dignitari di alto rango, particolarmente legati alla persona del re, dignitari che, in determinate situazioni, potevano ricoprire mansioni amministrative o militari[93], e che appaiono qui non solo partecipare a una festa religiosa, ma in un ruolo attivo di officianti. In altre parole, la cerimonia narrata in questo testo, da questo punto di vista, sembra riallacciarsi a tradizioni e concezioni arcaiche, secondo cui le montagne sono in stretto rapporto con l'ideologia della regalità e del potere.

D'altra parte osservando le divinità che, di volta in volta, vengono associate alla montagna Puškurunuwa nel rito libatorio, dobbiamo inevitabilmente riconoscere una situazione fortemente contaminata da altri ambiti religiosi: troviamo infatti, accanto alla dea Sole di Arinna e al dio della tempesta, le principali divinità del pantheon ḫattico, la divinità NIN.URTA di origine mesopotamica e, infine, Idari «re della montagna», un'entità divina mai attestata altrove, se non come antroponimo in un testo del periodo cappadocico[94]. Secondo V. Haas, Idari può essere considerato come il ricordo mitico di un personaggio sacro in relazione alla montagna, una sorta di resacerdote, di antica tradizione locale, garante della fertilità del territorio montagnoso[95].

È infatti indubbio che Idari, sebbene attestato con il determinativo di nome di persona, partecipi di una certa sacralità, essendo oggetto del rito libatorio al pari degli altri dèi. Tuttavia, poiché non abbiamo alcuna notizia, almeno a mia conoscenza, di una tradizione locale del tipo ipotizzato da V. Haas e alla luce delle considerazioni fatte finora, ci sembra invece molto probabile che questa entità divina sia sostanzialmente una creazione artificiosa del tempo di Tudḫaliya IV. In altre parole, è verosimile supporre che la

[92] Su questo argomento v. A. Lombardi, *art. cit.*, 51 ss.

[93] Per un esame approfondito sul titolo *BĒLU*/EN, v. F. Imparati, *Orientalia*, XLIV (1975), 80-95.

[94] V. E. Laroche, *NH*, 82 che fa riferimento a *TCL* XX 191, 7.

[95] V. V. Haas, *op. cit.*, 182 ss. Lo studioso ha affrontato l'argomento anche precedentemente (v. *Hethitische Berggötter und Hurritische Steindämonen*, Mainz 1982, 46).

figura di Idari ricalchi una tipologia propria del sud anatolico, dove è documentata l'esistenza di *numi tutelari* connessi a specifiche montagne e dove troviamo entità divine, come Šarruma, qualificate secondo un'identica terminologia: «re della montagna», così come è documentato sul rilievo rupestre di Hanyeri[96]. Una tradizione di questo tipo è infatti del tutto estranea alla cultura nord-anatolica di tradizione ḫattica, a cui il culto di Puškurunuwa va comunque ricondotto, per cui la presenza di questo *genio della montagna* si giustifica solo tenendo conto di quella tendenza, propria di questo periodo, indirizzata a assimilare, contaminare e uniformare i numerosi e diversi culti dell'impero ittita.

4. *Conclusioni*

Dall'esame dei testi considerati qui e appartenenti all'epoca di Tudḫaliya IV, abbiamo potuto osservare certamente una notevole attenzione verso il culto delle montagne, un culto che viene rivitalizzato da questo sovrano[97] e, contestualmente, una precisa tendenza – tipica per altro del periodo storico in esame – rivolta a operare forti e frequenti contaminazioni culturali. L'as-

[96] La datazione del rilievo di Hanyeri è controversa. Il monumento rupestre era stato infatti datato, in un primo tempo, al XIV secolo, e più precisamente attribuito all'età di Muršili II, per la presenza nell'iscrizione dell'antroponimo EXERCITUS-*muwa* (= Kuwalanamuwa), un personaggio attestato anche negli Annali di questo sovrano (v. *KUB* XIV 16 I 10). (Per tale ipotesi v. E. Laroche, *art. cit.*, 283 e K. Kohlmeyer, *Acta Praehistorica et Archaeologica*, XV [1983], 90). Negli studi più recenti, invece, il rilievo viene datato alla seconda metà del XIII secolo, sia per motivi stilistici, che per considerazioni di carattere onomastico (cfr. in proposito, C. Mora, *La circulation des biens, des personnes et des idées dans le Proche-Orient, Actes de la XXXVIII R.A.I.*, Paris 1992, 244 e, da ultimo, H.G. Güterbock, *IM*, XLIII [1993], 114). La probabile datazione al XIII secolo di questo rilievo, verosimilmente anche all'età dello stesso Tudḫaliya, non ci sembra comunque negare la reale autenticità della tradizione locale, relativa a Šarruma, espressa in questo monumento (cfr. quanto detto alla n. 9).

[97] Ricordiamo che anche dai cosiddetti *Inventari di culto* (*CTH* 501-530), documenti relativi a un censimento religioso realizzato all'epoca di Tudḫaliya IV, traspare la stessa attenzione verso le montagne. Sulla base di questi testi, ciascuna località censita, seppur piccola o periferica, appare possedere la propria montagna divinizzata, per la quale vengono celebrate le feste stagionali locali, secondo un'antica tradizione, o appositamente istituite dal potere centrale. Non solo, ma ogni centro di culto riceve in dotazione, se già non lo possiede, il simulacro della propria montagna sacra, secondo un'iconografia standardizzata (un'arma sormontata da una figurina maschile stante), in cui l'immagine divina, in base alla tendenza generale del momento, si antropomorfizza. (Per questi documenti, v. L. Jakob-Rost, *MIO*, VIII (1961), 161-217 e *MIO*, IX (1963), 175-239; C.W. Carter, *Hittite Cult-Inventories*, Chicago 1962; v., inoltre, la recente bibliografia fornita da M. Giorgieri-C. Mora, *Aspetti della regalità ittita nel XIII secolo a.C.*, Como 1996, 59 ss.).

sociazione di oronimi di ambiti geografici diversi, e lontani tra loro, all'interno di uno stesso contesto religioso o celebrativo, appare infatti indicativa in tal senso.

Siamo di fronte a un processo che sembra andar oltre il semplice e consueto allargamento del pantheon nazionale, attraverso l'inserimento di nuove entità divine (siano esse divinità o montagne divinizzate), parallelamente all'ampliamento dei confini nazionali. Infatti Tudḫaliya non si è limitato ad inserire alcune montagne importanti dell'area meridionale in contesti religiosi incentrati prevalentemente su oronimi di ambito centro-settentrionale, come nella Festa per tutti gli dei LAMMA, ma ha letteralmente *trasferito*, nell'iscrizione di Karakuyu, la montagna Tudḫaliya al sud, in un contesto di ambito e cultura luvia. Lo scambio appare dunque duplice e non più unilaterale, rivelando uno scopo ben preciso: quello di amalgamare e unificare tradizioni diverse e sentite come ugualmente importanti.

Da questo punto di vista, anche la festa AN.TAḪ.ŠUM^{SAR} manifesta un intento ben preciso e programmatico, in cui la scelta delle montagne da celebrare con solennità appare eloquente e significativa: si tratta infatti di Tapala e Puškurunuwa, montagne situate in zone geograficamente distanti tra loro e appartenenti a tradizioni religiose diverse. Queste due montagne, alle quali viene dedicato all'interno della festa uno spazio cultuale di rilievo, appaiono in tal modo *rappresentative* l'una (Puškurunuwa) della tradizione ḫattica del nord, l'altra (Tapala) della tradizione luvia del sud. L'ampliamento cultuale non rimane quindi limitato a livello puramente teorico, ma si traduce nella pratica effettiva del culto.

Non solo, ma all'interno delle celebrazioni delle singole montagne abbiamo potuto riscontrare contaminazioni religiose precise, anche per quanto riguarda le stesse cerchie divine, che appaiono miste e composite, con creazioni, talvolta, di nuove entità, formulate in analogia con tradizioni completamente diverse, come ad esempio Idari «re della montagna» nel rituale per Puškurunuwa, una figura di genio della montagna tipica del sud anatolico.

Abbiamo infatti potuto verificare l'esistenza di una tradizione di *geni delle montagne* per la zona meridionale, di cultura luvio-ḫurrita, e la volontà, da parte di Tudḫaliya, di trasferire anche alle montagne del nord questo aspetto peculiare. In questo processo, teso ad amalgamare elementi cultuali e concezioni differenti, le montagne risultano in ultima analisi equiparate alla categoria divina dei LAMMA, secondo una speculazione teologica propria di questo periodo, che attinge comunque ai diversi patrimoni culturali e alle varie tradizioni religiose.

La riorganizzazione religiosa operata da Tudḫaliya IV non si limita dunque a mantenere in vita, da un lato, i culti tradizionali del nord anatolico (di matrice ḫattica) e, dall'altro, ad assorbire nel culto di stato tradizioni diver-

se, ma tenta di pervenire per quanto possibile alla creazione di un sistema unitario e coerente, sovrapponendo e mescolando, seppure talvolta artificiosamente, le varie tradizioni.

Questa esigenza di unificazione dei culti risponde in ultima analisi alla volontà di Tudḫaliya IV di fornire, anche attraverso la sfera religiosa, un'immagine di unità e coesione del paese, in un momento politico estremamente delicato, soprattutto per quanto riguarda la componente luvia del paese, visti i difficili rapporti tra il regno di Ḫatti e il reame di Tarḫuntašša.

In questa situazione problematica le scelte teologiche di Tudḫaliya (inserendosi per altro in un vasto programma che coinvolge l'intero assetto religioso, e anche politico, dello stato ittita[98]) rivelano un intento ben preciso, che appare particolarmente manifesto proprio in relazione alle montagne divinizzate, evidentemente per la loro forte e ribadita connotazione ideologica nel rapporto con la regalità.

Alessandra Lombardi
Via Osteria del guanto, 11
I – 50122 Firenze

[98] Per la cosiddetta *riforma religiosa* di Tudḫaliya IV, v. E. Laroche, *Les syncrétismes dans les religions de l'antiquité*, Leiden 1975, 87 ss. Sull'argomento v., da ultimo, anche F. Pecchioli Daddi-A. M. Polvani, in *Storia delle religioni. 1. Le religioni antiche*, Bari 1994, 187 ss.