UNA FESTA PER ḪUWAŠŠANNA CELEBRATA DA UNA REGINA ITTITA[1]

di ALESSANDRA LOMBARDI

1. *Introduzione.*

È noto che la dea Ḫuwaššanna/GAZ.BA.A.A, divinità a capo del pantheon locale di Ḫupišna/Eregli, città situata in zona di cultura luvia, è onorata in un grande numero di rituali di festa[2], insieme alla sua cerchia divina specifica, costituita da numerose divinità locali – quali il LAMMA di Ḫuwaššanna, Lallariya, la montagna Šarpa, il LAMMA *šarlaimmi*, Aruna, Zarnizza, Kupilla, Auwatta, Zababa di Ḫuwaššanna, il sole di Ḫuwaššanna, il dio della tempesta di Ḫuwaššanna, Muli, Tunapi, la montagna Šarlaimmi[3]. Le cerimonie dedicate a Ḫuwaššanna e alla sua cerchia divina sono celebrate nell'ambito del culto di Hupišna da officianti locali, per lo più nel contesto di festeggiamenti a carattere privato[4]. In particolare, la

---

[1] Desidero esprimere un sincero ringraziamento alla prof.ssa Fiorella Imparati, per la sua costante attenzione verso il mio lavoro di ricerca. Ringrazio anche il prof. Stefano De Martino e la prof.ssa Franca Pecchioli Daddi per i validi suggerimenti e gli utili consigli fornitimi.

Si seguono qui le abbreviazioni bibliografiche di *The Hittite Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago* (= CHD), ed. da H.G. Güterbock e H.A. Hoffner, Chicago 1980 ss.

[2] V. i testi del CTH 690-694 e quelli pubblicati successivamente in KBo XXIV, KBo XXIX e in KUB LIV.

[3] L'esatta composizione di questo pantheon locale, ricostruibile attraverso i numerosi testi relativi al culto di Hupišna (cfr. nota precedente), è ancora da determinare, mancando uno studio complessivo e esauriente sull'argomento. Per un tentativo di definizione dello stesso, v. A. Goetze, JCS 17 (1964) 93 e, da ultimo, A. Lombardi, EOTHEN 9 (1998) 66. Per le attestazioni delle singole divinità nella documentazione ittita v. B.H.L. van Gessel, *Onomasticon of the Hittite Pantheon*, I – II, Leiden-New York-Köln, 1998.

[4] Per questa interpretazione cfr. H.G. Güterbock, Oriens 15 (1962) 345 ss. e Jin Jie, JAC 5 (1990) 49 ss.

SMEA 41/1 (1999) p. 219-244.

dea mostra di possedere un proprio personale di culto, quasi esclusivamente di sesso femminile[5].

Sappiamo anche che il pantheon di Ḫupišna, diversamente da altri panthea locali importanti in ambito anatolico, non sembra essere stato assorbito dal culto di stato ittita, rimanendo circoscritto alla sua zona di origine. Le divinità che lo compongono, infatti, generalmente non appaiono inserite nelle liturgie della capitale, secondo quel processo di contaminazione cultuale proprio della religione ittita, documentato soprattutto in epoca imperiale.

Abbiamo tuttavia potuto osservare, in un contributo recente[6], che una delle montagne sacre di questa città, Šarpa, risulta in realtà inserita in alcune liste canoniche di montagne divinizzate della capitale ittita, e come tale sembra essere accolta nel culto ufficiale.

Nel corso dell'esame della documentazione inerente al pantheon di Ḫupišna, ci è sembrato interessante soffermarci su un gruppo di testi[7], nei quali è testimoniato un culto per Ḫuwaššanna, tributato da una regina ittita non identificabile. L'attenzione cultuale di una sovrana verso la divinità poliade di Ḫupišna non implica necessariamente un accoglimento della dea nell'ambito del culto di stato, essendo le cerimonie rituali documentate in questo contesto circoscritte nel tempo e legate, come vedremo, a contingenze del tutto particolari. Tuttavia, appare degno di rilievo il preciso interesse, da parte di un membro della famiglia reale, verso una divinità appartenente a un pantheon periferico e oggetto esclusivamente di un culto in ambito locale. Del resto, come è già stato messo in luce[8], il fatto stesso che la documentazione concernente il culto di Ḫupišna fosse conservata a Ḫattuša, trascritta nella lingua della cancelleria di stato, implica un riconoscimento, da parte della teologia ufficiale ittita, dell'importanza di questo pantheon di ambito luvio.

L'analisi dei testi nei quali Ḫuwaššanna è celebrata da una regina concorre inoltre, come potremo osservare, a definire maggiormente e a precisare la natura e le funzioni specifiche della dea, confermando così l'ipotesi formulata da E. Laroche, secondo cui si tratterebbe di una dea madre[9].

---

[5] Nell'ambito del culto di Huwaššanna sono documentate infatti le seguenti sacerdotesse: MUNUS*ḫuwaššanalli-*; MUNUS*alḫuitra-*; MUNUS*tarpašgana-*; MUNUS*manaḫuerata-*. V., in proposito, E. Laroche, DLL, 175 ss.

[6] V. A. Lombardi, EOTHEN 9 (1998) 65 ss.

[7] Per la segnalazione di questo gruppo di testi v. G. Frantz-Szabó, RlA 4 (1972-75) 529, *s.v.* «Ḫuwaššanna».

[8] V. E. Laroche, *Dictionnaire des mythologies et religions des sociétés traditionelles*, Paris 1981, 12.

[9] L'interpretazione si basa essenzialmente sulla formazione del teonimo, nel quale è

2. *Definizione del corpus testuale.*

All'interno dei testi catalogati sotto il CTH 694, è possibile isolare un gruppo di documenti a carattere cultuale abbastanza omogeneo sotto il profilo dei contenuti, in cui l'officiante principale è la regina, coadiuvata dal personale tipico delle feste di culto, come musici, coppieri, impiegati di palazzo, inservienti diversi, ecc.

Il testo principale è KBo XX 72+[10], un originale medio-ittita[11], purtroppo estremamente mutilo. Esso contiene diverse celebrazioni rituali per Ḫuwaššanna, per un dio della tempesta e, verosimilmente, per Zababa, che si svolgono MU-*ti me-e-ni*/ MU-*ti meneyaš* («durante l'anno in corso»[12]). In realtà, tale indicazione è conservata soltanto in relazione a Ḫuwaššanna e alla divinità della tempesta, poiché la parte del testo dedicata a Zababa, che inizia al termine del paragrafo relativo al dio della tempesta, si interrompe prima della conclusione. Tuttavia, da come si presenta strutturata la tavoletta[13], si può presumere che anche Zababa fosse oggetto, al pari di Ḫuwaššanna e del dio della tempesta, di una celebrazione analoga.

I frammenti KBo XX 48, XX 51 e XXIII 87, anch'essi databili all'età medio-ittita[14], sembrano appartenere allo stesso contesto rituale di KBo XX 72+, per una serie di analogie di contenuto: anche in questi testi l'officiante principale è rappresentato dalla regina; la dea Ḫuwaššanna svolge pure qui un ruolo centrale e, inoltre, vi si riscontrano le stesse, particolarissime, associazioni di divinità presenti in KBo XX 72+[15]. Risulta, tuttavia, difficile determinare la sequenza dei frammenti all'interno della celebrazione e individuare precise corrispondenze degli uni rispetto agli altri[16]. Si può solo osser-

---

stata riconosciuta la presenza del suffisso *-anna* «madre»: v. E. Laroche, Rech., 81 e, da ultimo, M. Popko, *Religions of Asia Minor*, Warsaw 1995, 94.

[10] Per uno schizzo dei *joins* fra i vari frammenti (KBo XX 72+XX 53+XXIV 19+XXIX 188+XXIX 33) v. S. Košak, StBoT 39 (1995) 240-41. Il testo è presentato qui in traslitterazione e traduzione nel § 7.1. Duplicato di KBo XX 72+ IV 8'-20' è KBo XXIX 189.

[11] V. CHD, L-N, 229 e S. Košak, StBoT 39, 72 nota 1.

[12] V. la traduzione proposta in CHD, L-N, 229 ss., s.v. *meyan(n)i-*.

[13] Ciascuna sezione della tavoletta, dedicata a una singola divinità, appare separata dalla successiva da una doppia linea di paragrafo, v. § 7.1.

[14] La datazione appare estremamente probabile per KBo XX 48 (cfr. H. Otten - Ch. Rüster, KBo XX, *Inhaltsübersicht*, VII: «Ritualtext mit kleiner Schrift [mittelhethitisch?]»). KBo XX 51 è un originale medio-ittita (cfr. CHD, P, 332, *s.v. peda-*). Anche KBo XXIII 87, un piccolo frammento di cui è conservato solo un lato, sembra, in base al *ductus*, redatto in età pre-imperiale.

[15] V., in proposito, *infra*.

[16] I diversi testi, pur mostrando un'innegabile omogeneità di contenuti, con alcuni parallelismi l'uno rispetto all'altro in vari punti, non sembrano comunque essere duplicati gli uni degli altri.

vare che il testo KBo XXIII 87[17], parallelo[18] alla II colonna di KBo XX 51, potrebbe essere collocato al termine della III colonna di KBo XX 72+, che non è completa, anche se non si riscontra un *join* diretto. In entrambi i testi, infatti, i contenuti rituali appaiono incentrati su determinate azioni purificatorie compiute con l'acqua e il vino.

È, però, probabile che i tre frammenti, contenenti quasi esclusivamente la descrizione di riti purificatori e libagioni, si riferiscano a una parte diversa del cerimoniale, rispetto a quella conservata nel testo KBo XX 72+, che appare incentrato prevalentemente sulla narrazione di sacrifici cruenti. Non è neppure da escludere che i testi KBo XX 48, XX 51 e XXIII 87 facciano parte di una redazione diversa, più estesa e dettagliata rispetto a quella contenuta nella tavoletta KBo XX 72+, che presenta per altro numerose rasure, correzioni e aggiunte tra le righe. In altri termini, si può presumere che KBo XX 72+ costituisca la minuta, mentre gli altri frammenti potrebbero far parte di una redazione definitiva. Purtroppo non è conservato alcun colofone, che consentirebbe una maggiore comprensione e un ordinamento più preciso e sicuro delle tavolette.

Va comunque rilevato che sia KBo XX 72+ che KBo XX 48, XX 51 e XXIII 87 sono stati rinvenuti all'interno di uno stesso ambiente, la stanza 5 dell'edicifio A, situato nella parte sud della cittadella di Ḫattuša.

Nel corso di questa indagine si è potuto individuare un altro piccolo frammento, KBo XIV 88, relativo anch'esso ad una celebrazione per Huwaššanna, nel quale è menzionata la MUNUS.LUGAL (Vo III 6, 9 e 10). Il testo, catalogato sotto il CTH 694, presenta alcune analogie con l'insieme della documentazione esaminata qui, come la menzione del «*giorno favorevole*» (Ro II 4'), certe qualità di offerte come il pane *takarmu* (Ro II 9', 13'), o particolari oggetti di culto, come lo *ziyadu* (Vo III 4, 10). Il frammento documenta, tuttavia, anche delle differenze significative: vi compare infatti Lallariya (Ro II 6'), divinità di Ḫupišna appartenente alla cerchia divina di Ḫuwaššanna, elemento, questo, in contraddizione con i nostri testi, dove le divinità minori di Ḫupišna sono totalmente assenti.

3. *Divinità onorate nel corso della cerimonia.*

Il testo principale e meglio conservato, KBo XX 72+, ci restituisce, all'inizio della II colonna (rr. 1-10), la parte finale della descrizione di un primo

[17] Questo testo è presentato in traslitterazione e traduzione più avanti, al § 7.4.

[18] H. Otten – Ch. Rüster (KBo XXIII, *Inhaltsübersicht*, VI) considerano KBo XXIII 87 duplicato della II colonna di KBo XX 51. Mi sembra, invece, che si tratti di testi paralleli, essendo le suddivisioni dei paragrafi non perfettamente corrispondenti.

giorno di festa[19], dedicato, come indica chiaramente il paragrafo conclusivo, alla celebrazione della dea Ḫuwaššanna. I riti si svolgono nella «camera interna», presso il letto, dove la regina compie una cerimonia libatoria in onore di un gruppo di divinità, costituito da Ḫarištašši, le dee Gulšeš e il *giorno favorevole*.

La tavoletta prosegue narrando le cerimonie dedicate a un dio della tempesta (II 11-22-III 1′-15′), che avevano luogo nel secondo giorno di festa, durante il quale erano compiuti sacrifici animali, cottura di carni e riti presso il letto. Dopo una cerimonia libatoria in onore di una serie di divinità[20], per lo più di ambito luvio, la regina onora lo stesso gruppo di divinità (Ḫarištašši, le dee Gulšeš, il *giorno favorevole*) attestato nella parte cerimoniale dedicata a Ḫuwaššanna.

Segue la descrizione di un terzo giorno di festa, nel corso del quale la regina celebra la divinità Zababa (III 16′-39′). Anche qui si parla di sacrifici animali presso una stele, cottura di carni all'esterno e cerimonie libatorie in onore di Ḫuwaššanna (III 33′), una divinità solare, un dio della tempesta e Šuwaliyat. Purtroppo, non è conservata la parte conclusiva di questo giorno di festa. Si può comunque presumere che, anche in questo caso, il rito terminasse nella «camera interna», come del resto lascia intuire l'indicazione della r. 28′. Si può altresì supporre, considerando gli stretti parallelismi tra i diversi giorni di festa, che anche le cerimonie per Zababa includessero un rito libatorio conclusivo per Ḫarištašši, le dee Gulšeš e il *giorno favorevole*.

Per quanto il testo KBo XX 72+ documenti tre distinte giornate di culto, dedicate, ciascuna, a una delle tre divinità principali oggetto del rito (Ḫuwaššanna, il dio della tempesta e Zababa), si deve comunque ritenere che l'insieme delle cerimonie costituisse una celebrazione unitaria, caratterizzata, come si cercherà di mostrare, da molteplici legami interni, di carattere simbolico e rituale.

3.1. Le tre divinità principali, Huwaššanna, il dio della tempesta e Zababa – qui onorate secondo modalità e associazioni divine in gran parte simili – verosimilmente appartengono tutte al pantheon di Ḫupišna. Sappiamo infatti che la cerchia di Ḫuwaššanna includeva, tra le numerose figure divine, anche un dio della tempesta e una divinità della guerra, indicata mediante

[19] La parte più consistente delle cerimonie per Ḫuwaššanna doveva essere contenuta nella I colonna del Recto, che, purtroppo, è quasi interamente perduta.

[20] In questo giorno di festa vengono onorate numerose divinità (III 3′-11′), elencate all'interno di un singolo paragrafo: Ištar, Wašaliya, il dio della tempesta dell'impurità (*parattašši*), Maliya, Waššiya, Tarwayatinzi, Mimiyanta, Turiyanta, Wanama, Kuršalli, alcune delle quali completamente sconosciute altrove (cfr. B.H.L. van Gessel, *op. cit.*, *s.v.* Waššiya, Tarwayatinzi, Mimiyanta, Turiyanta, Wanama, dio della tempesta *parattašši*). Per l'ambito di appartenenza v. CHD, P, 142, s.v. *parattašši*–

l'accadogramma Zababa. Che queste due divinità, importantissime anche a livello del culto ufficiale, siano da riferire al pantheon di Ḫupišna e non a quello di Ḫattuša appare, come vedremo, estremamente probabile[21].

Bisogna infatti tener presente non solo il loro stretto legame, in questo contesto specifico, con il culto della dea Ḫuwaššanna, ma anche la particolare immagine del pantheon di Ḫupišna, quale doveva circolare a Ḫattuša. Sembra infatti che la composizione di questo pantheon periferico, molto complessa e abbastanza anomala, almeno rispetto ai tipici panthea dell'Anatolia settentrionale[22], fosse conosciuta nella capitale ittita secondo uno schema semplificato, come risulta chiaramente anche da un testo molto più tardo e significativo al riguardo. Ci riferiamo qui alla celebre preghiera di Muwattalli al dio della tempesta *piḫaššašši* (CTH 381)[23] nell'ambito della quale la descrizione del pantheon di Hupišna appare estremamente sommaria. Il paragrafo che concerne tale città si limita infatti a menzionare la dea Ḫuwaššanna, un dio della tempesta, Zababa e la montagna Šarlaimmi[24], tralasciando tutte le altre divinità, quali per esempio la montagna Šarpa, il LAMMA *šarlaimmi* o la divinità Lallariya, che a livello locale rivestivano un ruolo di notevole rilievo.

---

[21] Un elemento a favore di questa interpretazione sembra rappresentato dall'epiteto *šarlanti* –, attribuito al dio Zababa in KBo XX 72+ II 16′ e 18′ (v. E. Laroche, Rech., 71). Si tratta di un participio della radice verbale ittito-luvia *šarlai*– «innalzare, esaltare», il cui derivato più conosciuto, la forma participiale luvia *šarlaimmi*– (v. H.C. Melchert, CLL, 191), mostra di avere una particolare fortuna proprio nel culto di Ḫupišna, dove è impiegata quale definizione di una montagna sacra e quale epiteto di una divinità tutelare. Sebbene la forma participiale utilizzata qui sia quella ittita (*šarlant*–), e non quella luvia (*šarlaimmi*–), appare comunque significativa la corrispondenza di una qualità divina tipica e estremamente diffusa nell'ambito del culto di Ḫupišna. Il conferimento di questo epiteto alla divinità Zababa, che si riscontra soltanto in questo testo, può essere quindi un'attribuzione elaborata a Ḫattuša, in analogia con altre figure divine del pantheon di Hupišna. Per i diversi esiti nelle lingue ittita e luvia della comune radice *šarlai*–, v. E. Laroche, FsFriedrich, 1959, 291 ss.

[22] E. Laroche (*Dictionnaire des Mythologies*, 12 ss.), a proposito del pantheon di Ḫupišna osserva: «Le système religieux que l'on aperçoit ici relève d'une préhistoire indépendante, pour nous mystérieuse [...] L'ordre d'énumération des divinités, constant, garantit son authenticité. On constate que la plupart des dieux et déesses, pris individuellement, appartiennent au même répertoire de notions que les dieux hittites des autres panthéons. Mais l'ordre diffère, la hiérarchie est donc originale».

[23] È opportuno ricordare che entrambe le versioni principali della preghiera (A e B) sembrano essere state redatte da Muwattalli, prima del trasferimento della capitale ittita da Ḫattuša a Tarḫuntašša. Cfr., in proposito, I. Singer, *Muwatalli's Prayer to the Assembly of Gods through the Storm-God of Lightning*, Atlanta 1996, 142.

[24] V. KUB VI 45, II 15-17 (= VI 46, II 56-57): «la dea Ḫuwaššanna di Ḫupi[šna], il dio della tempesta di Ḫupišna, Zababa di Ḫupi[šna, la mon]tagna Šarlaimmi, le divinità maschili, le divinità femminili, le montagne (e) [i fiumi] di Ḫupišna».

Come già ho avuto modo di osservare altrove[25], non sappiamo fino a che punto questa descrizione ufficiale corrisponda alla realtà cultuale specifica di Ḫupišna, o quanto invece rappresenti un adattamento di un pantheon locale a un modello ufficiale, in parte stereotipo. È anche possibile che figure divine come il dio della tempesta e Zababa abbiano ricevuto, a livello ufficiale, un'enfasi superiore alla loro effettiva incidenza nella realtà locale, allo scopo di uniformare, secondo un modello di base, la situazione religiosa delle varie componenti del paese[26].

Un'analoga operazione teologica sembra già testimoniata all'interno del rituale festivo qui oggetto di analisi. D'altra parte, non deve sorprendere che, nell'ambito di una celebrazione officiata da un membro della famiglia reale, Ḫuwaššanna appaia onorata contestualmente alle due divinità di Ḫupišna – il dio della tempesta e Zababa – che maggiormente potevano trovare un preciso riscontro all'interno del pantheon della capitale. Se questa particolare celebrazione officiata dalla regina abbia o meno influenzato i teologi che in seguito compilarono la preghiera di Muwattalli è difficile da stabilire, anche se la corrispondenza tra i due documenti non sembra affatto casuale.

3.2. L'aspetto più interessante che emerge dai nostri testi è costituito dal fatto che la dea Ḫuwaššanna – e allo stesso modo il dio della tempesta e, molto probabilmente, anche Zababa – sia onorata, diversamente da tutta la documentazione cultuale di Ḫupišna, in associazione con entità divine diverse, le quali non fanno parte della sua cerchia specifica e locale, ma appartengono al culto ufficiale. In altre parole, Ḫuwaššanna appare inserita in un contesto rituale diverso e anomalo rispetto a quello consueto e locale, sia per la presenza della regina in qualità di officiante principale, sia, soprattutto, per l'ambito divino al quale la dea è accostata.

Le associazioni divine più ricorrenti nei nostri testi, e certamente le più significative, come si è detto, sono infatti costituite dal gruppo composto dalle dee Gulšeš, Ḫaništašši e il *giorno favorevole* (^{D}UD.SIG$_5$)[27]. Oltre alla loro

[25] V. EOTHEN 9, 67.

[26] Nei testi riferibili al culto locale di Ḫupišna le due divinità compaiono generalmente secondo la formula ^{D}IM *ŠA* Ḫuwaššanna «il dio della tempesta di Huwaššanna» e ^{D}*ZA–BA*$_4$–*BA*$_4$ *ŠA* Ḫuwaššanna «Zababa di Ḫuwaššanna» (così anche ^{D}UTU e ^{D}LAMMA). Una formula di questo tipo sembra indicare la totale subordinazione di tali divinità alla figura principale del pantheon, Ḫuwaššanna.

[27] Queste tre divinità sembrano essere oggetto di un'attenzione e di un significato rituale del tutto speciali. Infatti, esse non solo appaiono menzionate contestualmente all'interno di singoli paragrafi, quasi a rappresentare un gruppo divino compatto – sia nella celebrazione specifica per Ḫuwaššanna (KBo XX 72+ II 7), che in quella dedicata al dio della tempesta (III 12'-13') – ma gli stessi paragrafi loro dedicati, inseriti a conclusione delle singole giornate di festa, sembrano assumere, nel contesto generale, un'enfasi del tutto particolare, che riassume e sintetizza il significato generale di tutto il rito.

ripetuta menzione all'interno del testo principale KBo XX 72+, Ḫaріštašši e il *giorno favorevole* appaiono onorati insieme alla dea Ḫuwaššanna anche in KBo XX 48 Vo? 14'-16' (v. § 4.1.), in contesto frammentario, mentre Ḫaріštašši *nero* è oggetto di un rito libatorio in KBo XX 51 I 8'.

Questo gruppo di divinità, completamente estraneo alla cerchia specifica e locale di Ḫuwaššanna, a mio parere, concorre ad avvalorare l'ipotesi – già postulata, ma ancora non pienamente confermata[28] – sulla natura e le qualità di dea madre attribuite a Huwaššanna.

3.2.1. È noto, infatti, che le dee Gulšeš insieme alle dee madri (DINGIR.MAḪ^{MEŠ}), in quanto divinità del destino, svolgevano una funzione fondamentale di creatrici e plasmatrici del genere umano[29], essendo legate alla procreazione e alla nascita, come dimostra la loro frequente invocazione nei rituali di parto[30].

3.2.2. D'altra parte Ḫaріštašši, divinità associata alle dee Gulšeš e alle DINGIR.MAḪ^{MEŠ} anche in contesti rituali relativi alla festa AN.TAḪ.ŠUM^{SAR}[31] è stata riconosciuta come figura divina legata alla famiglia e alla casa[32]. Ḫaріštašši presenta infatti una precisa connessione con la camera da letto, come mostrano i nostri testi e il rituale per Ištar di Tamininga (CTH 713)[33], nel quale la divinità Ḫaріštašši è onorata accanto al letto e al giaciglio[34].

3.2.3. Per quanto riguarda, infine, il *giorno favorevole* (^{D}UD.SIG$_5$), corrispondente all'ittita ^{D}Šiwat[35] e, secondo alcuni studiosi, al teonimo di origine hattica ^{D}Izzištanu[36], va ricordato che si tratta di un'astrazione divina, documentata fin dall'epoca antico-ittita – almeno nella forma ^{D}Šiwat – e interpretata comunemente quale eufemismo per indicare il giorno della morte[37]. Il

---

[28] Cfr. quanto detto alla nota 9.

[29] V. in proposito il contributo fondamentale di H. Otten e J. Siegelová, in AfO 23 (1970) 32-38.

[30] V. G.M. Beckman, StBoT 29 (1983) 238 ss.

[31] Cfr. V. Haas, GhR, 261 ss. Sull'argomento v. *infra*.

[32] V. H. Otten, RlA 4 (1972-75) 121, *s.v.* e, da ultimo, V. Haas, *l.c.*

[33] Per l'edizione del rituale KUB XII 5 v. J. Danmanville, RHA 20 (1962) 51-61.

[34] V. KUB XII 5 IV 14-15: [EGIR–*ŠU*–ma] ^{D}Ḫaріštaššin naṯi namulli [TUS–aš] ekuzi: «[e dopo, seduto,] egli beve Ḫaріštašši, il letto (e) il giaciglio». Per questo passo, v. CHD, L-N, 420.

[35] Per questa entità divina cfr. E. Laroche, Rech., 77; H. Otten, JCS 4 (1950) 126; O.R. Gurney, *Some Aspects of Hittite Religion*, Oxford 1977, 12 nota 5 e V. Haas, GhR, 618.

[36] V. E. Laroche, Rech., 26; O.R. Gurney, *l.c.* e, da ultimo, J. Klinger, StBoT 37 (1995) 245. Diversamente, H. Otten (RlA 5 [1976-80] 227 ss., s. v. «Izzištanu») avanza dei dubbi su questa possibile identificazione.

[37] V. G. Steiner, RlA 3 (1966) 551 9.b), *s.v.* «Gott. D. Nach hethitischen Texten»; O.R. Gurney, *l.c.*; V. Haas, GhR, 221.

giorno favorevole, infatti, è attestato di frequente nell'ambito dei rituali funebri reali[38], dove appare onorato quasi sempre in associazione con l'anima del defunto[39], e, inoltre, presenta connessioni con la casa *ḫešta*, appartenendo alla cerchia di Lelwani[40].

Il legame di questa entità divina con la morte appare indubbio; tuttavia non è da escludere che il *giorno favorevole* fosse altresì collegato con eventi felici, assolvendo quindi a una funzione positiva, quale la definizione stessa del teonimo (letteralmente «il giorno buono/felice») sembrerebbe assegnargli. In altre parole, è possibile, considerato l'ambito divino con il quale è associato nei nostri testi, che il *giorno favorevole* fosse in rapporto anche con altri momenti fondamentali dell'esistenza, quali appunto il concepimento e la nascita. A questo proposito, è opportuno osservare come certe perifrasi utilizzate dagli Ittiti per alludere alla morte – quali le espressioni «il giorno della madre» e «il giorno del padre e della madre»[41] – attingano a immagini e concetti che sembrano testimoniare, in certo modo, una *circolarità*, una reciprocità tra nascita e morte.

Bisogna inoltre tener presente che il *giorno favorevole* compare, anche in altre cerimonie di culto, in associazioni divine che comprendono le dee Gulšeš, le dee madri e Ḫaništašši. Ci riferiamo qui al testo KBo IV 13+ (CTH 625), relativo alle grandi cerimonie di inaugurazione della festa AN.TAḪ. ŠUM^{SAR}[42], e ad un passo parallelo in KBo XIX 128[43]. In entrambe le tavolette,

---

[38] V. H. Otten, HTR, *passim*.

[39] V. H. Otten, HTR, 13, 24 (rr. 5-6), 28 (rr. 4 e 23), 32 (r. 4), 50 (rr. 23-24). Ricordiamo che in alcuni passi dei funerali reali, la divinità UD.SIG$_5$ «parla» proprio nell'ambito di cerimonie libatorie per l'anima del defunto. Cfr. H. Otten, HTR, 82 (KUB XXXIX 14 IV 13-14): a-pé-el ZI-an I[II-*ŠU* e-ku-zi] / ^{D}UD.SIG$_5$ an-da t[e-ez-zi] e 114 (120/p Vo III 10-12): EGIR-*ŠU*-ma a-pé-el ZI-an/ III-*ŠU* e-ku-zi ^{D}UD.SIG$_5$-ya-aš-ša-an/ [a]n-da te-ez-zi//

[40] V. H. Otten, JCS 4 (1950) 126 ss. e, da ultimo, V. Haas, CANE III (Ed. J.M. Sasson) 2028.

[41] V. in proposito H. Otten, HTR, 17 e, da ultimo, V. Haas, GhR, 216.

[42] KBo IV 13 + KUB X 82, VI 31-38:
31 LUGAL-uš TUŠ-aš an-dur-za 15 <DINGIR^{MEŠ}> e-ku-zi
32 ^{D}Gul-šu-uš DINGIR.MAḪ^{MEŠ} -uš ^{D}Ku-za-na-šu
33 ^{D}U.GUR *Ù* ^{D}U.[GUR] ^{URU}Ḫa-ya-ša
34 ^{D}XXX MUL iš-pa-an-za ^{D}Ḫa-aš-ma-i-ú-un
35 ^{D}Ka-taḫ-ḫi ^{D}Ḫa-ri-iš-ta-aš-ši-in
36 ^{D}Ḫi-la-aš-[š]i-in te-pu pé-e-da-an
37 EME-aš [ḫa-an-d]a-an-za zi-pu šar-ru-mar
38 ^{D}UD.[SIG$_5$ ^{GIŠ} ^{D}INANNA].GAL SÌR^{RU} NINDA.GUR$_4$.RA pár-ši-ya
Per la traduzione di questo testo, v. V. Haas, GhR, 775 ss.

[43] KBo XIX 128, VI 17'-24':
17' LUGAL-uš TUŠ-aš 15 DINGIR^{MEŠ} e-ku-uz-zi
18' DINGIR.MAḪ ^{D}Gul-ša-aš GUNNI ^{D}U.GUR

al termine di un lungo rito libatorio, il re «beve» un gruppo di 15 divinità, costituito appunto dalle dee Gulšeš, le dee madri, Kuzanišu[44], la diade Ugur[45], il dio luna, la stella, la notte, Ḫašmaiu[46], Kataḫḫa, Ḫarištašši, Ḫilašši[47], «il piccolo luogo», «la lingua vera», «la separazione *zipu*» e il *giorno favorevole*[48]. Questo gruppo di divinità, costituito anche da una serie di concetti astratti di non facile interpretazione[49], è stato comunque considerato, nel

---

19′ ᴰU.GUR ᵁᴿᵁḪa-a-ya-ša ᴰEN.ZU
20′ MUL-i GE-an-za ᴰḪa-ša-am-mi-li-i[š]
21′ ᴰMUNUS.LUGAL ᴰḪa-ri-eš-ta-aš-ši-iš
22′ ᴰḪi-la-aš-ši-iš te-pu pé-e-da-an
23′ EME-an ḫa-an-da[-a]n-ta-an lam-mar TAR-ta-an
24′ ᴰUD.SIG$_5$ ᴰ.ᴳᴵˢINANNA.GA <SÌRᴿᵁ> NINDA.GUR$_4$.RA pár-ši-ya
Per l'edizione critica di questo testo v. H. Otten, StBoT 13, Wiesbaden 1971.

[44] Si tratta del nome hattico per il focolare divinizzato. Cfr. H. Otten, RlA 6 (1980-83) 399.

[45] La diade è costituita da Ugur e Ugur di Ḫayasa. Il sumerogramma U.GUR indica infatti il babilonese Nergal, signore degli inferi, da identificare con la divinità hattica Šulinkatti. Ugur rappresenta il dio principale di Ḫayaša, città dell'Anatolia orientale. Si tratta, in ambito ittita, di una divinità della guerra, della pestilenza e della morte. Tuttavia, nella diade (Ugur e Ugur di Ḫayasa) assolve alla funzione di protettore della casa e della famiglia dai demoni. V. in proposito, V. Haas, GhR, 366 ss.

[46] Divinità hattica, menzionata accanto al dio della tempesta di Zippalanda e alla montagna Daḫa, a Telipinu e Waḫiši. Ḫašmaiu alterna con Ḫašameli. (Cfr. H. Otten, RlA 4 [1972-75] 134 e le liste divine citate alle note 42 e 43). Ricordiamo che Ḫašameli, in taluni casi, appare nel ruolo di protettore dei fanciulli. V. in proposito, V. Haas, GhR, 259 e n. 61.

[47] Ḫilašši è interpretato come «genio del cortile», essendo il teonimo composto da *hila-* «cortile» + il suffisso nominale *-ašši-*. Appartiene dunque al gruppo dei geni domestici ed è frequentemente associato a Ḫarištašši e Ḫašameli, v. V. Haas, RlA 4 [1972-75], 409 ss.

[48] Per questo gruppo di divinità v. H. Otten, *op.cit.*, 45 ss.

[49] In particolare il concetto *zipu šarrumar*, corrispondente a *lammar* TAR-*tan* (per tale corrispondenza v. H. Otten, StBoT 13, 47), viene tradotto da V. Haas (GhR, 781 e 817) «*zipu*-Abtrennung» e da H. Otten-W. von Soden (StBoT 7 [1968] 28) «*zipu/ZIBU* Brechen»; così anche da J. Tischler (HEG III, 215 «*zipu*(-)Brechen»); *šarrumar* infatti è un *nomen actionis*, derivato dal verbo *šarra-/šarrai*(= «dividere, separare»). Se, però, consideriamo l'esatto parallelismo di questa locuzione con *lammar* TAR-*tan* (v. i due testi paralleli, riportati alle note 42 e 43) possiamo pervenire ad un'interpretazione più precisa. A questo proposito, bisogna tener presente che *lammar* è un sostantivo neutro, usato anche avverbialmente, indicante una piccola unità di tempo, un momento, un istante (v. CHD III, 36); per quanto riguarda invece TAR-*tan*, ricordiamo che si tratta della forma ideografica corrispondente all'ittita *kartan*, dalla voce verbale *kartai-* «tagliare, separare» (v. J. Tischler, HEG III 229 ss., *s.v. tartan* e J. Puhvel, HED IV 109 ss., *s.v. kartai-*). L'intera locuzione è dunque interpretata ora come «abgeschnittene Zeit/Stunde» (v. J. Tischler, *l.c.*), «Hour severed» (J. Puhvel, *l.c.*), e, secondo J. Puhvel, si tratta di un'espressione indicante il momento/l'ora della morte (v. Kratylos 25 [1980] 135 ss.). Tuttavia, è opportuno osservare che il concetto di separazione/taglio non è inerente solo al momento della morte, ma anche a quello della nascita.

suo complesso, come un insieme di demoni o geni benefici, protettori della famiglia e della casa[50].

L'associazione del *giorno favorevole* con una serie analoga di concetti astratti e geni è attestata anche nell'ambito delle cerimonie libatorie del 32° giorno della festa AN.TAḪ.ŠUM^{SAR}, giornata di culto dedicata alla divinità tutelare di Tauriša (CTH 617)[51]. In questo contesto appaiono infatti onorati, dopo una serie di divinità di Tauriša, il «piccolo luogo», la «lingua vera», *annariš* e *tarpiš*, la «separazione *zipu*», il *giorno favorevole* e la notte[52]. La presenza qui di *annariš* e *tarpiš* risulta particolarmente interessante. Come è noto, i due vocaboli, attestati altrove anche con il determinativo di divinità[53], sono documentati all'interno del dizionario accadico-ittita KBo I 44+ XIII 1[54], in cui corrispondono, rispettivamente, agli accadici *Lamassu* e *Šēdu*[55], due geni o demoni, che in ambito babilonese svolgono, l'uno (*Lamassu*), una funzione benevola, l'altro (*Šēdu*) un ruolo malefico[56]. Se, come sembra probabile, *annariš*, comunemente tradotto con «forza vitale, energia, vigore»[57] e

[50] V. V. Haas, GhR, 259 ss.

[51] V. in particolare KUB II 8 I 26'-28'; II 12-14; V 25-30. V. anche il testo parallelo KUB X 81 6'-11'. Per la traduzione del testo v. V. Haas, GhR, 816 ss.

[52] In KUB X 81 6'-11' si legge:

6' te-pu pé-e-d[a-an
7' EME-aš ḫa-an-da-an-[za
8' an-na-ri-iš tar-pí-i[š
9' zi-pu sar-ru-mar
10' ^{D}UD.SIG$_5$
11' iš-pa-an-ta-an-na e-ku-zi

[53] Sono documentati infatti anche i teonimi ^{D}*Innari* e ^{D}*Tarpi*. V., per esempio, KBo XXXVIII 47 III 4' e KBo XXXVIII 46 Ro? 4'.

[54] Per l'edizione del testo v. H. Otten – W. von Soden, StBoT 7, Wiesbaden 1968.

[55] KBo I 44+ IV 35-36. V. H. Otten – W. von Soden, StBoT 7, 20 e il commento a p. 27 ss.

[56] Sull'argomento specifico, in ambito babilonese e assiro, v. W. von Soden, BagM 3 (1964) 148-156. Secondo lo studioso, i due termini, *lamassue šēdu*, originariamente nomi astratti, relativi a particolari aspetti della forza vitale, sono in seguito pervenuti a definire dei geni specifici. In particolare, von Soden sostiene che *Lamassue Šēdu*, quando agiscono insieme, costituiscono una coppia di spiriti benevoli, mentre *Šēdu*, da solo, rappresenterebbe un demone cattivo.

[57] V. J. Puhvel, HED I, 62 ss., *s.v. annari-* = «Strength, force, vigor». V. anche A. Kammenhuber, HW², 79, *s. v. annari-* = «Lebenskraft». Secondo entrambi gli studiosi la coppia *annari-* e *tarpi-* rappresenta un'unità benefica, essendo, per A. Kammenhuber, sinonimi. Diversamente, J. Tischler (v. nota seguente). Il fatto che *annari-* sia spesso preceduto dal segno di glossa, rimanda ovviamente a un'origine meridionale, luvia (v. J. Puhvel, *l.c.*), un ambito linguistico in cui questa sfera semantica è ampiamente documentata (v. H.C. Melchert, CLL, 14 ss.).

tarpiš[58] rappresentano due concetti, talora divinizzati, di natura opposta, essendo l'uno benevolo e l'altro malefico, avremmo qui una testimonianza che avvalorerebbe l'ipotesi, avanzata sopra, di una doppia polarità (positiva e negativa) anche per il *giorno favorevole*. E, in ogni caso, anche considerando l'eventualità che la coppia *annariš* e *tarpiš* rappresenti soltanto una forza benefica[59] avremmo il *giorno favorevole* inserito in un contesto di entità unicamente protettive, per cui la sua connessione univoca con la morte apparirebbe comunque impropria.

4. *Ambientazione del rito e qualità delle offerte.*

4.1. Le azioni rituali di questa festa si svolgono in larga misura nella camera interna (É.ŠÀ), che è menzionata ripetutamente nei testi[60]. Inoltre, sulla base di KBo XX 48 Vo? 9'-16' (v. §. 7.2.), sembra che questo locale fosse collocato all'interno della casa/palazzo della regina[61].

Sappiamo che la É MUNUS.LUGAL, interpretabile come i quartieri di abitazione della regina, distinti da quelli del re (É.LUGAL)[62] poteva ospitare cerimonie religiose particolari. Così, nel nono giorno della festa di primavera AN.TAḪ.ŠUM^{SAR}, la regina compie il rito fondamentale della festa all'interno della propria abitazione a Hattuša, separatamente dal sovrano, il quale celebra contemporaneamente la stessa cerimonia nella città di Arinna[63]. È significativo che anche in questo contesto la «casa della regina» risulta chiaramente quale sede di un culto da parte della sovrana.

Per quanto riguarda invece la É.ŠÀ / *tunnakkeššar* – generalmente intesa come «stanza interna» del tempio, in cui era custodito il letto della divinità[64] – sappiamo che il termine è indicativo anche della «camera da letto»[65]. Poi-

[58] Per *tarpiš*, v., da ultimo, J. Tischler, HEG III, 214 ss., secondo cui la parola, come astratto, appartiene a un ambito semantico indicante forze negative e, come teonimo, definisce un demone cattivo.

[59] Cfr. nota 57.

[60] V. KBo XX 72+ II 4, III 28'; KBo XX 48 Vo? 3', 10', 12'.

[61] Una É^{TIM} è menzionata anche in KBo XX 72+ II 6.

[62] V. in proposito A. Archi, OA 12 (1973) 213. Secondo lo studioso la casa/palazzo della regina era situata, a Hattuša, nei pressi del tempio di Mezzulla.

[63] V. KBo X 20 II 5-7: [(lu-uk)-kat]-ti-ma-kán LUGAL-uš *I-NA* ^{URU}A-ri-in-na AN.TAḪ.[(ŠUM^{SAR} da-a-i MU)]NUS.LUGAL-ma-aš-ša-an ^{URU}KÙ.BABBAR-ši *I-NA* É MUNUS.LUGAL / [(AN.TAḪ.ŠUM)]^{SAR} da-a-i nu *I-NA* É MUNUS.LUGAL šal-li a-še[(eš-ša)r]. Per l'edizione del sommario della festa AN.TAḪ.ŠUM^{SAR}, v. H.G. Güterbock, JNES 19 (1960) 80-89.

[64] V. M. Popko, *Kultobjekte in der hethitischen Religion*, Warszawa 1978, 32 ss., *s.v. tunnakkeššar*.

[65] V. Ch. Rüster-E. Neu, HZL, 199 e, da ultimo, J. Tischler, HEG III, 434 ss. V., in proposito, anche S. Alp, *Beiträge zur Erforschung des Hethitischen Tempels*, Ankara 1983, 368

ché dal nostro contesto risulta che la É.ŠÀ era collocata nella «casa della regina», non è da escludere che il termine possa, qui, alludere alla camera da letto della regina stessa.

D'altra parte, nell'ambito di questi testi, le offerte di cibo e i riti libatori appaiono spesso compiuti presso il letto[66] che, pur essendo oggetto di culto in vari ambiti rituali[67], sembra caratterizzato qui da una particolare enfasi, ricevendo esso stesso offerte specifiche e una serie di libagioni. Le descrizioni sono, a questo riguardo, abbastanza dettagliate, essendo specificata più volte la posizione esatta secondo cui vengono compiute le varie procedure rituali. Alcune volte, infine, la regina compie determinati riti seduta proprio sul letto[68] (v. § 7.2 e 7.3).

Il fatto, dunque, che le cerimonie di culto fossero compiute presso il letto, nella É.ŠÀ, all'interno della «casa della regina», conferisce all'intera celebrazione una particolare connotazione di privatezza e intimità.

4.2. Nell'ambito dei riti vengono sacrificati diversi animali, e precisamente una vacca grassa (GU_4 ÀB.NIGA) e una pecora (UDU) per il dio della tempesta[69], una pecora (UDU) e un caprone (MÀŠ.GAL) per Zababa[70]. Il testo KBo XX 72+, essendo quasi interamente perduta la I colonna, non ci restituisce la descrizione e l'entità delle offerte sacrificali presentate alla dea Ḫuwaššanna. Tuttavia, possiamo ragionevolmente presumere che anche per la dea fossero compiuti sacrifici cruenti poiché, all'interno del paragrafo che la riguarda, sono menzionati organi interni, quali fegato e cuore[71].

La descrizione dei sacrifici è abbastanza dettagliata e vengono specificate le parti del corpo delle vittime utilizzate nella cerimonia. In particolare, è sempre documentata nei nostri testi l'offerta di organi interni, quali fegato e cuore. Sul significato simbolico, in ambito ittita, delle varie parti animali utilizzate nei sacrifici non sappiamo molto; tuttavia, per analogia con altre culture del Vicino Oriente antico[72], possiamo ritenere che il fegato e il cuore,

---

ss., secondo cui il significato primario del termine *tunnakkeššar* (= É.ŠÀ) è proprio quello di «camera da letto» (*Schlafgemach*).

[66] Il GIŠ.NÀ è menzionato numerose volte (KBo XX 72+ II 5, III 2′, 13′, KBo XX 48 Vo? 10′, 12′, 13′, KBo XX 51 I 6′, 8′).

[67] Il letto, espresso dal sumerogramma GIŠ.NÀ, la cui lettura fonetica è rappresentata dal vocabolo *naṯḫi* (ma su questa corrispondenza v. i dubbi sollevati in CHD, L-N, 420), compare in un discreto numero di testi a carattere religioso e può essere, talora, divinizzato (v. M. Popko, *op. cit.*, 81 ss.).

[68] V. KBo XX 48 Vo? 13′ e KBo XX 51 I 8′.

[69] V. KBo XX 72+ II 12.

[70] V. KBo XX 72+ III 18.

[71] V. KBo XX 72+ I 4, § 7.1.

[72] V. in proposito i numerosi contributi sull'argomento nel volume *Ritual and sacrifice in the Ancient Near East*, (ed. J. Quaegebeur), Leuven 1993.

in quanto organi interni particolarmente ricchi di sangue, che è la sede della vita, fossero considerati essi stessi in rapporto diretto con la vita[73], e pertanto privilegiati nell'ambito dei riti sacrificali. Il legame con il sangue e la vita è sottolineato, all'interno dei nostri testi, anche dalla frequente utilizzazione del vino[74], che, per un processo di analogia simbolica, è in stretto rapporto con il sangue[75]. D'altra parte, all'interno della documentazione ittita, l'offerta di fegato e cuore è attestata prevalentemente nell'ambito di rituali magici, oltre che di alcune feste di culto di particolare importanza[76]. Il fatto che in una festa minore, come quella di cui ci stiamo occupando in questa sede, fossero previsti sacrifici cruenti, con offerta di particolari organi interni, sembra implicare che le cerimonie compiute assolvessero a una finalità di tipo magico, collegata con la vita.

Sotto questo profilo, appare allora degno di rilievo il fatto che il dio della tempesta riceva in offerta una vacca grassa, contraddicendo in tal modo alla consuetudine diffusa, che prevedeva una distinzione sessuale delle vittime sacrificali in rapporto alla natura della divinità cui erano destinate[77].

Quest'ultimo aspetto, infatti, sembra accentuare il valore propiziatorio legato alla fertilità femminile[78], individuato per le cerimonie descritte in questo gruppo di testi, nei quali la regina costituisce l'officiante principale e la dea Ḫuwaššanna svolge un ruolo preminente.

Bisogna ricordare, infine, che tra i vari tipi di pane offerti è menzionato, in un passo frammentario (v. § 7.2), anche il pane delle truppe (NINDA.ÉRIN^{MEŠ}). È infatti opportuno ricordare che si tratta di una qualità di pane impiegata, tra le altre cose, anche in rituali finalizzati ad allontanare ogni possibile malanno dai neonati[79], oltre che in cerimonie contro l'impotenza sessuale[80], fattore che conferma, ancora una volta, la finalità specifica in

---

[73] V. in proposito V. Haas, GhR, 653 ss.

[74] V. KBo XX 51 I 15'-18' (§ 7.3.). L'uso rituale di vino è documentato più volte anche da KBo XXIII 87 (v. *infra*) e da KBo XX 48 Vo'.

[75] V. V. Haas, GhR, l.c.

[76] V. V. Haas, GhR, 655 ss.

[77] V. ancora V. Haas, GhR, 647 ss. Lo studioso ricorda che le divinità della tempesta generalmente ricevevano in sacrificio tori e arieti.

[78] Questo fattore appare ulteriormente sottolineato in un passo (KBo XX 72+ III 20'), nel quale si specifica, se la nostra lettura è corretta, che l'offerta di determinate parti di carni appartengono a delle bestie femmina.

[79] Cfr. in proposito H. Hoffner, AlHeth, 194. Lo studioso fa riferimento a un testo specifico (KUB XXXV 89), inserito da G. Beckman (StBoT 29 [1983] 229 ss.) tra i rituali di nascita di origine luvia. Si tratta in realtà di un rituale *post-partum* di purificazione del bambino. Per l'edizione del testo v. F. Starke, StBoT 30 (1985) 228.

[80] Il pane delle truppe (NINDA.ÉRIN^{MEŠ}) è menzionato in KUB IX 27 Vo 6, testo relativo al *rituale di Paškuwatti* (CTH 406) contro l'impotenza maschile. Non è da escludere,

rapporto alla fertilità e alla nascita, individuata per i nostri riti. Ricordiamo anche che questo tipo di pane appare, nell'ambito dei funerali reali, connesso, attraverso un nesso genitivale, al *giorno favorevole*[81].

5. *Finalità e carattestiche della celebrazione.*

L'insieme degli elementi evidenziati – natura delle divinità onorate, ambientazione e qualità delle offerte – sembra conferire a questa celebrazione una particolare connotazione propiziatoria rispetto alla fertilità umana. Il fatto, poi, che l'officiante principale sia la regina implica verosimilmente un rapporto preciso con la facoltà riproduttiva della sovrana stessa. Così, la particolare ambientazione sembra imprimere alla cerimonia un carattere del tutto personale e privato.

Su queste basi, si può allora interpretare l'intera cerimonia come un rituale compiuto personalmente dalla sovrana, per favorire un concepimento, o forse – in vista di un parto imminente – per assicurare il buon esito della nascita. Del resto, la finalità specifica della festa è esplicitamente dichiarata nel testo, quando si afferma che la regina celebra Ḫuwaššanna *per sé*[82], cioè per uno scopo del tutto personale.

Si deve osservare, inoltre, che la scelta di onorare Ḫuwaššanna, in un contesto rituale di questo tipo, appare del tutto coerente con le caratteristiche precipue del culto della divinità, così come si presenta nell'ambito di Ḫupišna. Come si è già accennato, infatti, il culto di Ḫuwaššanna a Ḫupišna si configura come una liturgia sostanzialmente a carattere privato[83], essendo legato a feste di matrimonio[84] o a cerimonie concernenti l'insediamento di una «padrona di casa», nell'ambito della formazione di una nuova famiglia[85]. Sotto questo profilo, allora, le particolarità rituali descritte dai nostri testi sembrano rivelare un mantenimento sostanziale delle caratteristiche

quindi, che la propiziazione della fertilità, nei testi qui in esame, fosse generalizzata all'intera famiglia reale, coinvolgendo non solo la regina ma anche il sovrano. Sotto questo profilo, risulterebbe allora estremamente significativa anche la scelta delle divinità principali da onorare: Ḫuwaššanna, in quanto dea madre, il dio della tempesta, come divinità fecondatrice e una divinità della guerra, Zababa, che potrebbe essere in relazione con la nozione di forza/vigore del nascituro.

[81] La locuzione *ŠA* ^{D}UD.SIG$_5$ *A-NA* NINDA.ÉRIN^{MEŠ} è attestata varie volte in questo contesto. V. H. Otten, HTR, 22 (IV 8); 28 (9, 26).

[82] V. KBo XX 72+ II 9.

[83] I rituali festivi di Ḫupišna sono infatti celebrati per lo più da officianti privati, come l'EN.SISKUR «il committente del sacrificio».

[84] V. H.G. Güterbock, Oriens 15 (1962) 345-51.

[85] V. Jin Jie, JAC 5 (1990) 49-75.

proprie di questo culto, così come si presenta in ambito locale. Infatti, anche se nel nostro contesto il culto di Ḫuwaššanna è stato ufficializzato da una regina, sembra comunque conservare i suoi caratteri originari legati alla sfera più privata.

L'elemento che distingue questa cerimonia celebrata dalla regina, rispetto alle feste locali di Ḫupišna, è invece rappresentato dal contesto divino (le dee Gulšeš, Ḫarištašši e il *giorno favorevole*) appartenente al culto della capitale, al quale la dea Ḫuwaššanna è accostata. La scelta, da parte di una sovrana, di onorare personalmente questa divinità comporta dunque il suo inserimento in una cerchia religiosa diversa da quella tradizionale e locale. Allo stesso tempo, le associazioni divine e le procedure rituali descritte dai nostri testi confermano e avvalorano l'ipotesi circa la natura specifica di dea madre, ipotizzata per Ḫuwaššanna. A questo proposito è utile ricordare che, in ambito ittita, le divinità appartenenti a questa tipologia dovevano essere numerose, in quanto compaiono indicate, soprattutto nei rituali di nascita, attraverso il sumerogramma DINGIR.MAḪ^{MEŠ}[86]. Non è da escludere, dunque, la possibilità che anche Ḫuwaššanna facesse parte di questo gruppo divino.

6. *Conclusioni.*

I testi esaminati sono databili, come si è visto, all'età medio-ittita[87], un'epoca durante la quale l'influsso culturale luvio-hurrita si fa molto forte[88], come dimostrano per altro i numerosi testi in lingua luvia di questo periodo rinvenuti nella capitale ittita[89]. Non sorprende dunque che in questa epoca venga riconosciuta, da parte di una regina, l'importanza di una divinità locale di tradizione luvia, come Ḫuwaššanna, grazie alle sue particolari prerogative in rapporto alla fertilità, quali emergono dai nostri testi.

---

[86] Ricordiamo che nella documentazione ittita il sumerogramma DINGIR.MAḪ, quando attestato al singolare, alternando con NIN.TU, equivale al teonimo Hannahanna, una dea-madre di antica tradizione anatolica, che svolge un ruolo importante, come consigliera delle divinità maggiori, nei testi mitologici (v. G. Kellerman, Hethitica 7 [1987] 109-147). Tuttavia è stato opportunamente osservato che DINGIR.MAḪ e DINGIR.MAḪ$^{MEŠ/HI.A}$ non sono equivalenti, sebbene talvolta possano confondersi, essendo il singolare indicativo di Ḫannahanna e il plurale, frequentemente attestato nei rituali di nascita accanto alle dee Gulšeš, comprensivo di un gruppo di divinità minori, caratterizzate dalle stesse prerogative, essendo associate all'essere umano prima, durante e dopo la nascita (v., da ultimo, G. Beckman, StBoT 29 [1983] 239 ss.).

[87] V. quanto osservato alle note 11 e 14.

[88] V., da ultimo, M. Popko, Religions, 85 ss.

[89] V. F. Starke, StBoT 30 (1985) 21 ss. e 421-459.

Purtroppo, non siamo in grado di precisare l'identità della regina officiante, in quanto i testi non contengono elementi utili a questo riguardo. La particolare devozione di questa sovrana verso Ḫuwaššanna potrebbe anche far supporre una sua provenienza proprio dalla zona di Ḫupišna, sebbene non possediamo alcuna notizia diretta al riguardo.

Anche per quanto concerne la località, sede del rituale, i testi non forniscono alcuna indicazione precisa. È difficile pertanto stabilire se le cerimonie avessero luogo nella capitale o se, invece, la regina si recasse a Ḫupišna per l'occasione specifica. Il fatto che la sede geografica dei riti sia – come appare probabile – taciuta dai testi, sembra indicare che si tratti della capitale ittita. È infatti consuetudine diffusa, nell'ambito dei testi relativi a feste religiose, segnalare eventuali viaggi cultuali compiuti dai membri della famiglia reale. Anche la menzione della «casa della regina» concorre ad avvalorare l'ipotesi che la cerimonia si svolgesse a Ḫattuša.

È vero che, nel corso dei riti purificatori, è spesso menzionato un oggetto di culto, lo *ziyadu*[90], appartenente all'ambito rituale di Ḫupišna, ma è anche vero che la frequente utilizzazione di questo oggetto, verosimilmente un piccolo contenitore che serviva a prelevare e versare liquidi, può costituire un adeguamento alle procedure rituali della divinità onorata. Del resto il testo documenta, anche dal punto di vista linguistico, numerosi luvismi, spesso di difficile interpretazione.

Come si è detto, i testi considerati sono stati rinvenuti all'interno di uno stesso ambiente, la stanza 5 nell'edificio A, situato nella zona sud della cittadella di Ḫattuša. Questa struttura, interpretata come una biblioteca del palazzo e databile all'ultima fase dell'età imperiale, e più precisamente al regno di Tudḫaliya IV, come è noto, ha restituito numerosi testi di epoche diverse (molti dei quali di età medio-ittita), riferibili a un gran numero di generi letterari[91]. Appare quindi estremamente probabile che le tavolette relative a questa festa medio-ittita per Ḫuwaššanna, pur conservate nella biblioteca di palazzo, non fossero, al momento del deposito, più utilizzate a scopo cultuale, non essendo stata rinvenuta alcuna copia di epoca imperiale inerente a questa cerimonia.

La funzione dell'edificio da cui provengono le tavolette esaminate, la loro datazione e il loro isolamento nell'ambito della documentazione cultuale ittita ci portano a concludere che questo culto per Ḫuwaššanna, pur essendo stato celebrato per un certo periodo da una sovrana, non abbia avuto una grande continuità né una larga diffusione a Ḫattuša, rimanendo probabil-

[90] V., da ultimo, H.C. Melchert, CLL, 284, che propone la traduzione «ladle (or small vessel)». Lo *ziyadu* è menzionato in KBo XX 72+ IV 11′ e, ripetutamente, nel frammento KBo XXIII 87 (v. § 7.1 e 2).

[91] Sull'argomento v. S. Košak, FsHouwink ten Cate, Istanbul 1995, 173-179.

mente limitato a un'occasione del tutto particolare, come quella che abbiamo tentato di ricostruire in questa sede.

7. *Documentazione testuale.*

7.1. KBo XX 72 + XX 53 + XXIV 19 + XXIX 188 + XXIX 33[92]

Ro I

1]x-⌜ya⌝-aš
2]x-an-zi

---

3 ^{D}Ḫu-]wa-aš-ša-an-na
4 ^{UZU}NÍG.G]IG ^{UZU}ŠÀ
5 pár-š]i-ya
6 EG]IR-pa

Ro II

1 *Tracce illeggibili*
2 pár-ši-ya nu šu-up-pa UZ[U] x-x ša-ra-a x-[
3 nu-uš ša-ra-a ap-pa-an-zi nu MUNUS.LUGAL me-na-aḫ-ḫa-an-d[a
4 na-aš-ta šu-up-pa-uš NINDA.GUR$_4$.RA$^{HI.A}$ an-da É.ŠÀ-ni pé-e-da[-an-zi]
5 nu **Ras.** GIŠ.NÀ-aš ki-it-kar-aš ti-ya-an-zi
6 *I-NA* É^{TIM} túḫ-ḫu-uš-ta

---

7 TUŠ-aš ^{D}Ḫa-ri-iš-ta-aš-ši->iš<-in ^{D}Gul-šu-uš ^{D}UD.SIG$_5$
8 *I-NA* É.ŠÀ e-ku-zi nu 1 NINDA.GUR$_4$.RA pár-ši-ya

---

9 [UD.1.KAM *Q*]*A-TI* ma-a-an-za MUNUS.LUGAL MU-ti me-e-ni ^{D}Ḫu-wa-ša-an-n[a]
10 [i-y]a-az-zi

---

11 [lu-uk-kat-ta-ma MUNUS.LU]GAL *A-NA* ^{D}IM wa-ra-ap-zi nu *I-NA* x[
12 MUNUS.L]UGAL 1 GU$_4$ ÀB.NIGA 1 UDU *IŠ-TU* GEŠTIN 1[-*ŠU*] a[n-da
13 ^{LÚ}NAR a-ḫa ḫa]l-za-a-i nu-uš ^{NA_4}ḫu-u-wa-š[i]-x[

---

[92] Il testo, in traslitterazione e traduzione, è presentato qui quasi interamente. Si è tralasciato soltanto di inserire la seconda parte della IV colonna (20'-40'), per l'estrema frammentarietà e per i contenuti poco significativi. Abbiamo invece ritenuto opportuno fornire, almeno in trascrizione, i pochi segni restituitici dalla I colonna, poiché questa parte appare significativa dal punto di vista rituale, menzionando la dea Ḫuwaššanna in connessione con particolari offerte di parti animali (fegato e cuore).

14 ḫu-kán-zi ^{LÚ}NAR pal-wa-i]z-zi nu šu-up-pa SAG.DU$^{ḪI.[A}$
15 ti-an]-zi še-ra-aš-ša-an kar-di-y[a-aš
16 [UZU Ì.UDU an-da ti-an]-zi

17]x *IŠ-TU* IZI za-nu-wa-an-z[i
18 pár-]ši-ya še-ra-aš-ša-an ^{UZU}NÍG.GIG [
19 še-r]a-aš-ša-an me-ma-al NINDA.Ì.E.DÉ.A [
20 ^{NA4}ḫu]-u-wa-ši-ya-aš zi-ik-ki-iz-zi [
21] na-an-kán EGIR-pa da-a-[i
22 -i]t-ta 3-*ŠU* ši-pa[-an-ti

23] x-x-a-an-z[i

Vo III

x+1 ap-pa-an-z[i
2′ nu-uš GIŠ.NÀ-aš [

3′ EGIR-pa-ma TUŠ-aš at-t[a-aš DINGIR^{MEŠ}?
4′ pár-ši-ya EGIR-pa-ma TUŠ-aš x[
5′ *IŠ-TU* GEŠTIN e-ku-zi ^{D}*IŠTAR*-ma-x[
6′ ^{D}Wa-ša-li-ya-an *ŠA* ^{D}IM pa-ra-at-t[a-aš-š]i-[i]š
7′ ^{D}Ma-a-li-ya-aš ^{D}Wa-aš-ši-ya-aš ^{D}Tar-wa-y[a-]ti-in-zi
8′ ^{D}Mi-mi-ya-an-ta-aš ^{D}Tu-u-ri-ya-an-t[a]-aš ḫu-ur-ra-an-na-n[a
9′ [DINGIR^{ME}]$^{Š?!}$ LÚ^{MEŠ} ^{D}Ma-a-li-ya-aš ^{D}Wa-na-ma-aš ^{D}Kur-ša-li-iš
10′ DINGIR^{MEŠ} u-ra-an-ni-in-za a-al-li-ni-[e]n-za
11′ ^{D}UD.SIG$_5$ e-ku-zi NINDA.GUR$_4$.RA [pár-š]i-ya

12′ EGIR-pa-ma TUŠ-aš ^{D}Ḫa-ri-iš-ta-aš-ši-in ^{D}Gul-šu-uš
13′ ^{D}UD.SIG$_5$ e-ku-[zi NIND]A.GUR$_4$.RA pár-ši-ya nu GIŠ.NÀ-aš ki-it-kar
14′]-ir 1-*ŠU* kat-ta-an-na 1-*ŠU* ši-pa-an-ti

15′ EZEN$_4$ ^{D}IM MU-ti me-e-ne-ya-aš UD.2.KAM túḫ-ḫu-uš-ta

---

16′ *I-NA* UD.3.KAM ma-a-an lu-uk-kat-ta nu-za-kán MUNUS.LUGAL šar-la-an-ti
17′ ^{D}*ZA-BA*$_4$-*BA*$_4$ wa-ra-ap-zi nu nam-ma *I-NA* ^{GIŠ}TIR pa-iz-zi
18′ na-aš-ta 1 UDU *Ù* 1 MAŠ.GAL šar-la-an-ti *A-NA* ^{D}*ZA-BA*$_4$-*BA*$_4$
19′ ši-pa-an-ti ^{LÚ}NAR a-ḫa-a ḫal-za-a-i nu-uš ^{NA4}ḫu-u-wa-ši-ya [
20′ ḫu-kán-zi ^{LÚ}NAR pal-wa-iz-zi nu šu-up-pa SAG.DU$^{ḪI.A}$ MUNUS$^{?}$ KUŠ$^{ḪI.A}$ ^{UZU}ZAG.UDU[
21′ ^{UZU}GABA ti-an-zi še-ra-aš-ša-an kar-di-aš UZU.Ì.UDU an$^{!}$-da ti-an[-zi

---

22′ nu ^{UZU}NÍG.GIG ^{UZU}ŠÀ IZI za–nu–an–zi nu 3 NINDA.GUR$_4$.RA KU$_7$ *ŠA* [
23′ pár–ši–ya še–ra–aš–ša–an ^{NINDA}ḫar–ša–aš ^{UZU}NÍG.GIG NINDA.Ì.E.DÉ.A [NINDA].KU$_7$
24′ zi–ik–ki–iz–zi nu–uš ^{NA_4}ḫu–wa–ši–ya pí–ra–an da–a–i[
25′ EGIR–pa–ma 1 NINDA.GUR$_4$.RA GA.KIN.AG pár–ši–ya nu a–pu–u–na ^{NA_4}ḫ[u–wa–ši–y]a
26′ pí–ra–an da–a–i nu GEŠTIN KAŠ ta–u–wa–al wa–al–ḫi ku–i–[š]a
27′ 3–*ŠU* ši–pa–an–ti

28′ nu tu–un–na–ak–ki–iš–na ḫal–zi–ya nu MUNUS.LUGAL NINDA a–a–[an] da[–a–i
29′ ku–e pár–ši–an–na–i na–aš–ta ku–e–ez–zi–ya te–pu pár–ši–ya[
30′ nu ^{NA_4}ḫu–wa–ši–ya pí–ra–an zi–kán–zi pár–šu–u–ra–az–z[i(–)
31′ da–an–zi nu–uš–ša–an EGIR–pa ti–an–zi

32′ nu MUNUS.L[UGAL]–aš a–ku–an–na ú–e–ek–zi nu TUŠ–aš *IŠ–TU BI–IB–[RU*
33′ ^{D}Ḫu–wa–aš–ša–an–na–an e–ku–zi NINDA.GUR$_4$.RA$^{ḪI.A}$–ma ku–i–uš[ ]
34′ pár–ši–an–na–i nu–uš ^{NA_4}ḫu–wa–ši–ya pí–ra–an zi[–ik–ki–iz–zi]

35′ EGIR–pa–ma TUŠ–aš ^{D}UTU–un e–ku–zi NINDA.GUR$_4$.RA pár–ši–y[a

---

36′ EGIR–pa–ma TUŠ–aš ^{D}IM–an ^{D}Šu–wa–li–ya–at–ta–a[n
37′ e–ku–zi NINDA.GUR$_4$.RA pár–ši–y[a

38′ [na–]aš–ta ša–an–ḫa–an–zi *ME–E QA–TI* pé–e–d[a–an–zi
39′]x–aš za–[ ]x^{MEŠ} an–na–aš ÍD[
40′] x [ ] x–y[a

Vo IV

2′ EGIR–[
3′ ^{D}I[M

4′ EGIR–pa x[
5′ e–ḫu x [ ] x x x x x [
6′ ^{D}Wa–š[u–um–ma] ^{D}Kur–ša–al–li–in DINGIR^{LIM} [
7′ NINDA.GUR$_4$.RA pár–ši–[ya

8′ na–aš–ta ša–an–ḫa–an–zi *ME–E QA–TI* pé–e–da[–an–z]i
9′ nu šu–up–pí–iš 7 NINDA.GUR$_4$.RA SIG nu–uš–kán la–aḫ–ḫu–r[i t]i–an–zi
10′ nu 1 GAL KÙ.BABBAR *IŠ–TU* GEŠTIN šu–un–na–an–zi na–aš–t[a a]n–da

11′ zi–ya–tum tar–na–an–zi 1 GAL KÙ.BABBAR–ma ú–i–te[–ni–i]t
12′ šu–un–na–an–zi nu–uš–kán la–aḫ–ḫu–ri ti–an–zi
13′ na–aš–ta ^{GIŠ}[la]–aḫ–ḫu–ra–an an–da pé–e[–d]a–an–zi
14′ MUNUS.LUGAL–aš a–ra–[(a–i n)]a–aš[93] me–na–aḫ–ḫa–an–da [ḫ]i–in–ga
15′ ^{LÚ}NAR pal–[wa–a–iz–zi]x–wa–az GEŠTIN
16′ ḫa–a–ni na–aš–š[a–an]nu TUŠ–aš
17′ ^{D}Ḫu–wa–aš–š[a–an–na]pal–wa–an–z[i]
18′ NINDA.GUR$_4$.RA $^{ḪI.A}$–m[a]x–x–x[
19′ nu–uš–kán EG[IR–pa zi]–ik–ki–iz–zi

Traduzione:

Ro II

2 spezza, e carne .[ ] sopra . [
3 e queste cose tengono in alto, e la regina di fronte [
4 e poi le le pagnotte pure nella camera interna port[ano]
5 e a capo del letto posano.
6 Nella casa è alla fine.

7 Seduta, Ḫaristašši, le dee Gulšeš, il giorno favorevole
8 nella camera interna beve e 1 pagnotta spezza.

9 [Primo giorno. Fi]ne. Quando la regina per sé, nell'anno in corso, Ḫuwaššann[a]
10 ce]lebra.

11 [Il giorno dopo la reg]ina per il dio della tempesta [si] lava e in.[
12 la reg]ina 1 vacca grassa, 1 pecora col vino 1 [volta] d[entro
13 il cantore «aḫa» gr]ida, e quelli (alla) stel[e
14 macellano. Il cantore batte le ma]ni e le carni, le test[e
15 pongo]no e sopra a ciò [grasso] del cuor[e
16 [dentro pongo]no

17]. col fuoco cuocion[o
18 sp]ezza, e sopra a questo il fegato [
19 e so]pra a questo farina (e) focaccia unta
20 della s]tele mette [
21] e quello di nuovo prend[e
22] .. 3 volte sacrifi[ca

[93] Integrazione in base al duplicato KBo XXIX 189.

Vo III

x+1 prendono [
2′ e ciò al letto [

3′ E di nuovo seduta [gli dèi del] pa[dre
4′ spezza; e di nuovo seduta .[
5′ col vino beve, ma la dea Ištar .[
6′ Wašaliya del dio della tempesta *parat[tašš]i*[94],
7′ Maliya, Waššiya, Tarwa[y]atinzi[
8′ Mimiyanta, Turiyanta *ḫurranna*[95][
9′ [gli de]i? maschi, Maliya, Wanama, Kuršalli
10′ gli dei *uranninza*[96], *allinienza*
11′ il *giorno favorevole* beve; una pagnotta [spez]za.

12′ E di nuovo seduta Ḫaištašši, le dee Gulšeš
13′ il giorno favorevole bev[e 1 pagn]otta spezza e a capo del letto
14′]. 1 volta sotto, 1 volta liba.

15′ Festa per il dio della tempesta nell'anno in corso; il secondo giorno è alla fine.

16′ Nel terzo giorno, quando fa luce, la regina per il sublime
17′ Zababa si lava e allora nel bosco va
18′ e poi 1 pecora e 1 caprone al sublime Zababa
19′ sacrifica. Il cantore grida «aḫa» e quelli alla stele[
20′ macellano. Il cantore batte le mani e le carni, le teste (delle bestie) femmine[?], le pelli, la spalla[
21′ il petto pongono, e sopra a ciò grasso del cuore dentro pongo[no

---

[94] Sull'epiteto divino *parattašši–*, aggettivo genitivale derivato da *parratta–* «impurità», v., da ultimo, H.G. Melchert, CCL, 167; per una diversa interpretazione della forma v. CHD P, 142 («something topographical»).

[95] Il vocabolo *ḫurranna*, evidentemente un hapax, potrebbe costituire l'infinito II dalla radice verbale *ḫurai–*, sebbene la forma non risulti mai attestata. Cfr., in proposito, J. Puhvel, HED III, 397 ss., che considera il verbo una formazione parallela di *ḫurniya–/ḫurnuwai–* «spray, sprinkle». Diversamente, J. Tischler (HEG II, 299 ss.) mantiene la vecchia traduzione di «schmücken».

[96] Acc. pl. del sostantivo luvio *uranna/i–*, di significato ignoto, probabilmente derivato da *ura–* «grande», v. H.C. Melchert, CLL, 244).

22′ Allora il fegato (e) il cuore cuociono (nel) fuoco e 3 pagnotte dolci di[
23′ spezza, e sopra alle pagnotte il fegato, focaccia unta, [pane] dolce
24′ mette, e queste cose davanti alla stele pone [
25′ E di nuovo 1 pagnotta (e) formaggio spezza, e quello davanti alla st[ele]
26′ pone; allora vino, birra, bevanda *tawal*, bevanda *walḫi*, ognu[n]a
27′ 3 volte liba.

28′ Allora «alla camera interna» grida e la regina pane cal[do] pre[nde
29′ le cose che continua a spezzare, da ognuna ne spezza un poco [
30′ e davanti alla stele mettono, dalla zupp[a/pietanza cotta
31′ prendono e mettono da parte.

32′ Allora la regi[na] chiede da bere e seduta dal rhyt[on
33′ la dea Ḫuwaššanna beve, ma le pagnotte che []
34′ continua a spezzare, quelle davanti alla stele me[tte.]

35′ E di nuovo, seduta, beve la divinità solare, (1) pagnotta spezz[a

---

36′ E di nuovo, seduta, il dio della tempesta (e) Šuwaliyat[
37′ beve, (1) pagnotta spezz[a

38′ [E] dopo ci si purifica. Si por[ta] acqua per le mani. [
39′] . . . [ ]. . della madre, il fiume[

Vo IV
2′ di nuovo[
3′ il dio della tempe[sta

4′ Di nuovo.[
5′ «Orsú!». [ ] .....[
6′ Waš[umma], Kuršalli, (del)la divinità[
7′ 1 pagnotta spez[za

8′ E dopo ci si purifica. Si por[ta] acqua per le mani.
9′ E 7 pagnotte piatte (ritualmente) pure, le si mette sul tavolo per offerte;
10′ e 1 coppa d'argento riempiono di vino e dop[o d]entro
11′ lo *ziyadu* lasciano; ma 1 coppa d'argento con acq[u]a
12′ riempiono, e quelle sul tavolo per offerte pongono.
13′ E dopo il [ta]volo per offerte por[ta]no dentro;
14′ la regina si alz[a e]di fronte (ad esso) si [in]china.
15′ Il musico ba[tte le mani]... vino

16′ attinge e d[opo?] e seduta
17′ la dea Ḫuwašš[anna]battono le ma[ni]
18′ pagnotte . [ ]....
19′ e quelle di nu[ovo p]one.

7.2. KBo XX 48 Vo? 1′–16′

x+1] BANŠUR–aš–ša NINDA ḫar–š[i
2′ –]zi *Ù* GAL GEŠTIN an–d[a
3′]x pa–a–an–zi É.ŠÀ–ni x[
4′ GIŠZA.]LAM.GAR–aš DḪu–aš–ša–an–na–aš la–[
5′]x–i MUNUS.LUGAL NINDA ta–kar–mu–un šu–up–pí–x[
6′]x–ši–ya–ma–an *Ú–UL* na–pa MUNUS.LUGAL a–ap–p[a
7]da–a–an–zi *Ù* GIŠBANŠUR DINGIR*LIM* *QA–DU* NINDA.ÉRINMEŠ x[
8′]x É–ri iš–ta–na–ni pí–ra–an ti–an–zi *Ù* DUG[

9′]*A–NA* URU–ya ya–an–na–i na–aš *I–NA* É MUNUS.LUGAL an–da pa–i[z–zi
10′] GAL GEŠTIN É.ŠÀ–ni GIŠ.NÀ–aš ki–it–kar ka–ru–ú k[i–it–ta[97]
11′]x[–]a–aš–šu–uš ku–iš–ki na–an É–ri e–ku–zi ma–a–an š[i–
12′] x x x–e–zi MUNUS.LUGAL–aš É.ŠÀ–na pa–iz–zi na–aš GIŠ.NÀ–aš x[
13′] xxx GIŠ.NÀ–aš e–ša–ri nu–uš–ši DUMUMEŠ É.GAL ḫi–in–kán–ta x[
14′ *Š*]*A* DḪu–aš–ša–an–na DḪa–ri–iš–ta–aš–ši–in lu–ut–ti–aš a[n- / DINGIR[
15′ LÚSAG]I *A–NA* –ri–iš–ta–aš–ši NINDA.GUR$_4^{HI.A}$ pí–ra–an a[r–ḫa
16′ š]i–pa–an–ti [*AN*]*A* UD.SIG$_5$–ma tu–u–x[ ] x

Traduzione:

x+1] sul tavolo (1) pagno[tta
2′] . e (1) coppa di vino dent[ro
3′] . vanno; nella camera interna. [
4′ la te]nda di Ḫuwaššanna . [
5′] .. la regina pane *takarmu* puro/purif[ica?
6′] ..... non, e poi la regina di nuov[o
7′] prendono, e il tavolo della divinità insieme con il pane delle truppe.[
8′]. nella casa, davanti all'altare posano; e il vaso [

9′] e alla città va e egli nella casa della regina ent[ra

[97] Per questo passo, cfr. H. Otten, HTR, 124. Lo studioso osserva come in questo tipo di espressione possa essere utilizzata sia la forma *A–NA* GIŠ.NÀ, sia il dativo plurale GIŠ.NÀ–*aš*.

10′] (1) coppa di vino nella camera interna a capo del letto già è po[sta
11′].[ ] chiunque (è) buono?, allora nella casa beve quello, se . [
12′] ..... la regina nella camera interna va ed ella al letto . [
13′] ... siede sul letto e a lei gli impiegati del palazzo si inchinano .[
14′] Ḫarištašši (acc.) [d]i Ḫuwaššanna, della finestra .[
15′ il coppie]re a Ḫarištašši pagnotte lievitate davanti.. [
16′ o]ffre, ma [a]l *giorno favorevole*... [].

7.3. KBo XX 51 I 7′–18′:

7′] x MUNUS.LUGAL É.ŠÀ–ni an–da pa–iz–zi na–aš–za–kán
8′ GIŠ.N]À–aš e–ša–ri ᴰḪa–ri–iš–ta–aš–ši–in GE_6–an
9′]x–aš–ša–aš 1–*ŠU* e–ku–zi nu ᴸᵁ́SAGI–aš
10′ ša–r]a–az–zi *A–NA* GÌR GIŠ.NÀ 1–*ŠU* ši–pa–an–ti
11′ ka–at–te–r]i–ya *A–NA* GÌR GIŠ.NÀ 1–*ŠU* ši–pa–an–ti
12′ 1 NINDA. GUR_4.R]A pár–ši–ya na–an ša–ra–az–zi *A–NA* GÌR GIŠ.NÀ
13′ pí–ra–]an kat–ta ti–an–zi ta a–ap–pa–i

14′ lu]–uk–kat–ta DUMU.É.GAL *PA–NI* GIŠ.NÀ ši–pa–an–ti
15′]šu–up–pa GAL GEŠTIN 7 NINDA.GUR_4.RA ša–ra–a da–a–i
16′ ᴸᵁ.]ᴹᴱŠḫi–lam–mi–e–eš ku–i–e–eš ku–i–e–eš wa–ar–pa–an–te–eš
17′ š]u–up–pa ar–ḫa a–da–an–zi GAL GEŠTIN–ya–kán ar–ha
18′ [a–ku–w]a–an–zi

Traduzione:

7′]. la regina entra nella camera interna ed ella
8′ sul let]to si siede, Haristašši (acc.) nero
9′].... 1 volta beve e il coppiere
10′ in] alto, ai piedi del letto, 1 volta liba
11′ e in bas]so, ai piedi del letto, 1 volta liba
12′ 1 pagnot]ta spezza, e quella in alto, ai piedi del letto,
13′]si depone. È alla fine.

14′ Il gior]no seguente l'impiegato del palazzo davanti al letto liba
15′]le carni, la coppa di vino, 7 pagnotte solleva
16′]tutti gli inservienti che sono lavati
17′/18′ la ca]rne mangiano tutta e la coppa di vino [vuo]tano.

7.4. KBo XXIII 87

2′ [pár–ši–i]a na–an E[GIR–a
3′ [z]i–i–ya–du–ma–kán a[n–da tar–na–i]

4′ [n]u nam–ma ^{LÚ}ŠÀ.TAM *ME–E QA–TI A–[NA* MUNUS.LUGAL pa–ra–a pa–a–i]
5′ nu–za MUNUS.LUGAL ḫa–pa–a–iz–zi DINGIR^{LIM}–ya šu–up[–pí–ya–aḫ–ḫi]

6′ na–aš–ta GEŠTIN–an ḫa–a–ni nu ^{D}Ma–na–a–ri–in[e–ku–zi]
7′ ^{LÚ}NAR SÌR^{RU} NINDA ši–wa–an–ta–an–na–an–ni–in p[ár–ši–ia]
8′ na–an EGIR–pa pé–e–di–iš–ši da–a–i zi–i–y[a–du–ma–kán]
9′ an–da ú–i–te–ni tar–na–i

10′ nu nam–ma ^{LÚ}ŠÀ.TAM *ME–E QA–TI A–NA* MUNUS.LUGAL pa–r[a–a pa–a–i]
11′ nu–za MUNUS.LUGAL ḫa–pa–a–iz–zi DINGIR^{LIM}–ya šu–up–pí[–ya–aḫ–ḫi]
12′ na–aš–ta GEŠTIN–an ḫa–a–ni nu šal–li–in DIN[GIR e–ku–zi]
13′ ^{LÚ}NAR SÌR^{RU} NINDA ši–wa–an–t[a–an–na–an–ni–in]
14′ [pár]–ši–ya na–an E[GIR–pa pé–e–di–iš–ši da–a–i]
15′ [zi–i–ya–du–ma–kán an–da ú–e–te–ni tar–na–i]

Traduzione:

2′ [spezz]a, e ciò d[i nuovo
3′ [e lo *z*]*iyadu* l[ascia dentro].

4′ E allora il tesoriere acqua per le mani a[lla regina porge
5′ e la regina si bagna e la divinità pur[ifica].

6′ E poi vino attinge e la divinità Manari [beve;
7′ il musico canta, pane *šiwantananni* [spezza
8′ e lo rimette al suo posto, ma lo *ziy*[*adu*
9′ lascia dentro l'acqua.

10′ E allora il tesoriere acqua per le mani alla regina po[rge]
11′ e la regina si bagna e la divinità puri[fica;]
12′ e poi vino attinge e la grande di[vinità beve.]
13′ Il musico canta; pane *šiwant*[*ananni*]
14′ [sp]ezza e lo [rimette al suo posto]
15′ [ma lo *ziyadu* lascia dentro l'acqua.]

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