Enrico BADALI - Würzburg: *La festa di primavera AN.TAḪ.ŠUM: contributi su alcuni aspetti del culto ittito*[*]

... la festa stessa è un rito, anche indipendentemente
dai riti che si svolgono durante la sua celebrazione.
...la peculiarità della festa va cercata
precisamente nella sua posizione nel tempo.
A. Brelich, *Introduzione alla storia delle religioni*, p. 50.

1.0 L'onorare - con rispetto e timore - le divinità che con la loro continua ed incalzante presenza partecipano quotidianamente alla vita pubblica e privata - talvolta modificandola a proprio capriccio - è un obbligo, per gli Ittiti, che viene assolto con un rigido ed organizzato cerimoniale cercando, così, di accattivarsi il ben volere degli dei[1]. A tale scopo vengono rinviate e posposte anche campagne militari ed urgenti impegni politici come si legge p. es. negli annali di Muršili II (ca. 1345-1315 a.C.), dove il re racconta che suo padre Šuppiluliuma non poté onorare con feste regolari la divinità solare di Arinna essendosi attardato nella campagna militare contro Mitanni e, dopo l'improvvisa morte di suo fratello Arnuwanda e la propria ascesa al trono, dovette affrontare la rivolta di popolazioni e stati vassalli, ma "... prima di marciare contro qualche paese nemico, organizzai le feste regolari della divinità solare di Arinna, mia signora, e le celebrai[2] ...".

1.1 Ci sono pervenuti, complessivamente, circa ottanta nomi di feste, e soltanto di alcune conserviamo delle descrizioni particolareggiate. Normalmente esse venivano celebrate in determinati periodi dell'anno, talvolta anche con intervalli più lunghi, ed erano regolate da particolari norme, come si legge nel così detto testo delle "Istruzioni per i funzionari templari" in cui è descritta una lista di festività da celebrarsi regolarmente; a ciò sono aggiunte proibizioni, ai

---

[*] Relazione letta nella Giornata di studio sul Vicino Oriente antico, tenutasi a Roma il 10-11 luglio 1990, presso la Sezione Vicino Oriente - Dipartimento di Scienze Storiche, Archeologiche ed Antropologiche dell'Antichità, Università degli Studi di Roma "La Sapienza".

[1] Riguardo a questo particolare aspetto del rapporto fra l'uomo e la divinità, cfr. - al di là di ogni lavoro che si interessa, in generale, di religione, magia, culto ittito e che affronta, sicuramente, questa problematica - già Furlani 1936, pp. 118-125, pp. 243-258, *passim*. Id. 1957, pp. 43-47. Goetze 1957, pp. 146-151. Güterbock 1964 e 1970, *passim*.

[2] KBo III 4, I 20-22: edizione del testo in Goetze 1933, p. 21.

funzionari preposti a questi riti, di appropriarsi di oggetti od offerte per il dio e vengono descritte le punizioni per tali furti[3].

1.2 Le feste ittite più complete ed importanti - soprattutto per la quantità di frammenti e copie tramandatici - sono quelle del KI.LAM[4], del *purulli* [5], la festa *nuntarrijašhaš* [6] : celebrata in autunno, della durata di ventiquattro giorni ed infine la festa primaverile della pianta AN.TAḪ.ŠUM[7] di trentotto giorni.

1.3 La scelta di quest'ultima festa, come esempio pratico per un'analisi di alcuni tipici aspetti caratteristici di una particolare categoria di testi cultuali, è stata motivata da ragioni di ordine scientifico e pratico. Con la sua durata di trentotto giorni e con più di 170 fra testi paralleli e duplicati - non considerati sono i joins - si tratta del gruppo più cospicuo e completo[8] tra le descrizioni di feste ittite. Della festività della pianta AN.TAḪ.ŠUM conserviamo una tavoletta sommario[9], una sorta di indice in cui sono stati descritti tutti i trentotto giorni, citando di ognuno di essi soltanto le azioni cultuali più importanti sulle quali si voleva attirare l'attenzione; mentre delle descrizioni particolareggiate di ogni

---

[3] CTH 264. Il testo è curato in edizione da Sturtvant-Bechtel 1935, pp. 127-174. In traduzione da Goetze 1969, pp. 207-210. Cfr. il commento di Furlani 1938, pp. 82-130 e, sulle feste in particolare, pp. 98-103.

[4] Edizione in Singer 1983 e 1984.

[5] Festa di origine hattica, con il suo centro cultuale a Nerik, la cui eziologia è descritta nel mito del combattimento tra il dio della tempesta ed il serpente mostruoso Illujanka; v., in generale, tra gli altri, con bibliografia: Haas 1970, pp. 43-50. Id. 1982, pp. 29, 38, 45, 63 seg. Id. 1988. Gurney 1977, pp. 31, 38-39, 62. del Monte 1978. Kellermann 1981. Il termine *purulli*, di non sicura interpretazione, è, forse, da mettere in rapporto all'hurrito *pur(u)li* (Laroche 1980, pp. 206-207): "casa, palazzo, tempio", viene celebrata in inverno e dura, probabilmente, trentadue giorni come si legge nel colofone dell'ultima tavoletta, KUB XXX 42, I (5) DUB.32.KAM$^{hi.a}$ *ŠA* EZEN *pu-u-ru-li-ja-aš* (6)^{uru} *ne-ri-iq-qa QA-TI* : "Trentaduesima tavola della festa *purulli* di Nerik. Terminata".

[6] Košak 1976 e, da ultimo, Houwink Ten Cate 1988.

[7] Zinko 1987. Probabilmente si tratta del "croco" o "zafferano" ("Crocus sativus") simbolo della primavera e dell'inizio del nuovo anno dopo la lunga e fredda pausa invernale. Sul nome e l'interpretazione di questa particolare pianta v., da ultimi, con bibl. Zinko, l.c., pp. 14-18. Haas 1988, p. 284 nota 3 e Jakob-Rost 1990, che propone, eventualmente come ipotesi alternativa, la traduzione "Tulpe" se la festa veniva celebrata non all'inizio ma, invece, nell'inoltrata primavera.

[8] V. i nuovi testi editi, in autografia, in KUB LIX (1989) ai nn. 1-41 *passim* e KUB LX (1990) *passim*.

[9] CTH 604. Da ultimo, con bibl., Houwink Ten Cate 1986 e 1988.

giornata se ne riconoscono, attualmente, con certezza ventisei[10] più un considerevole numero di frammenti di incerta sistemazione.

1.4 Le motivazioni di ordine pratico sono collegate al progetto - attualmente in preparazione ed in corso di elaborazione - di un'edizione complessiva e sistematica di questi testi insieme al collega Christian Zinko dell'Università di Graz - a cui va un affettuoso ringraziamento per l'amichevole e proficua collaborazione - e quindi alla completa disponibilità di un vasto ed interessante materiale solo in parte in passato pubblicato e mai esaurientemente analizzato nella sua totalità e complessità. Di questo progetto sono già stati pubblicati due lavori preparatori nella serie *Scientia* edita dall'Università di Innsbruck[11]. Il primo offre un quadro generale di alcune tipiche problematiche della festa, mentre il secondo è l'elaborazione - provvisoria - del sedicesimo giorno dedicato al dio della guerra ZABABA. In rapporto a ciò, l'attuale contributo si pone come scopo principale quello di presentare un quadro generale e comprensibile dello svolgimento di una festa in rapporto al così detto "pellegrinaggio" cultuale, durante il quale il re e/o la regina - seguendo un ben determinato itinerario - si recano a visitare alcuni dei più importanti "luoghi santi" del culto e della religione ittiti.

2.0 La tavoletta principale di CTH 604 è KBo X 20 di quattro colonne, della seconda metà del XIII sec., conservatasi per la maggior parte e completata da altri quattro esemplari, uno dei quali è più antico[12]: probabilmente del XIV sec., così da poter ricostruire quasi completamente tutto il testo[13]. Una sua prima, particolare caratteristica è quella di fornirci un "itinerario cultuale"; infatti, al contrario della festa del KI.LAM, p. es., le cerimonie dell'AN.TAḪ.ŠUM non si svolgono tutte nella capitale ma in una zona attorno ad essa, soprattutto in direzione sud sud-est.

---

10 Cfr. l'edizione di KUB LIX 1 (VAT 7458: EZEN *ZUNNI* di Ankuwa, II. tavola) di Jakob-Rost 1990 che attribuisce questa festa della pioggia al trentottesimo giorno dell'AN.TAḪ.ŠUM - come già precedentemente, in KUB LIX p. V al n. 1 - secondo CTH 604, IV 19': "Il giorno dopo il re celebra la festa della pioggia" (traslitterazione in Güterbock 1960, p. 84). Da aggiungere alla bibl. ivi citata è il contributo di Ünal 1984, p. 103 a sua volta con bibliografia.

11 Zinko 1987 e Badalì - Zinko 1989. Un doveroso ringraziamento va al Dr. Peter Anreiter, editore scientifico, per la generosa ospitalità nella serie da lui diretta.

12 CTH 604.B: KUB XXX 39 + KBo XXIV 112 + KBo XXIII 80.

13 Un'edizione integrale è stata curata da Güterbock 1960 e, ancora, da Alp 1983, pp. 136-147. L'ultima traduzione completa del testo si trova in Zinko 1987, pp. 18-23 a cui si rimanda per la più recente bibliografia. Il commento più approfondito riguardo al calendario liturgico qui descritto è quello presentato da Houwink Ten Cate 1986. Per altri due testi, simili nella struttura a CTH 604, e, forse, appartenenti all'AN.TAḪ.ŠUM, v. oltre, alla fine del presente lavoro.

2.1 Il viaggio del re durante la celebrazione dell'AN.TAḪ.ŠUM è paragonabile, per l'identità di alcuni dei luoghi toccati dal corteo, alla festa autunnale *nuntarrijašhaš* "della marcia, del viaggio veloce" e l'aggettivo potrebbe indicare non un mezzo particolare di trasporto: più leggero e quindi veloce usato dal re, rispetto ad altri viaggi cultuali[14]; mentre forse esso ha un rapporto con il periodo dell'anno in cui si svolge la festa, in altri termini: l'inverno incombe e bisogna celebrare le funzioni in fretta[15]; anche se la durata di ventiquattro giorni pone grossi problemi per questo tentativo d'interpretazione - ventiquattro giorni è, in ogni caso, il periodo più breve tra le feste più importanti ed in autunno non ci si allontana fino ad Ankuwa[16] come in primavera!

2.2 Sul carattere cultuale e sacro di questi viaggi non sussiste alcun dubbio. In ittito non esiste un termine specifico per "pellegrinaggio", ma si dice semplicemente che il "re e la regina si recano a ..." e ciò viene espresso dall'usuale verbo *pāi-* "andare" senza una specifica connotazione. Quando l'officiante - soprattutto re / regina / coppia reale ma talvolta anche importanti funzionari - spesso viene considerato e chiamato sacerdote di una particolare divinità, il suo viaggio acquista, allora, anche un aspetto politico e propagandistico: è il re che si sposta dalla capitale per controllare, vedere e farsi vedere e confermare, in questo modo, la sua presenza almeno nei centri religiosi più importanti dell'Impero ed almeno una volta l'anno, se non più spesso; si tenga presente che molte tappe sono uguali nelle differenti festività. Il pellegrinaggio dell'AN.TAḪ.ŠUM non è, logisticamente, conseguente[17]; si ritorna spesso alla capitale per ripartirne nella stessa oppure in diversa direzione. Durante i primi giorni (dal terzo al quinto) è il "vello" che si sposta verso la capitale[18], proveniente da sud (Arinna) e da ovest (Tawinija): direzioni diverse ed in parte opposte a quelle percorse dal re.

---

14 Ardzimba 1982.

15 Cfr. Košak 1978, p. 55. Una proposta alternativa, messa in discussione dall'autore, in rapporto al verbo *piran huwai-* "correre davanti, di fronte, per primo (?)" non mi sembra convincente; infatti si tratterebbe di un'azione tipica compiuta da determinati funzionari - e non dall'attore principale - azione presente, tra l'altro, in ogni festa.

16 Cfr. Unal 1984, in particolare pp. 106-107 per una nuova localizzazione della città vicino ad Hattuša, a non più di un giorno di marcia.

17 Una carta geografica della zona attorno alla capitale con la proposta di localizzazione dei luoghi citati nel nostro testo si trova in Forlanini 1977, p. 225.

18 Cfr. Zinko 1987, p. 26. Güterbock 1964, pp. 67-68 mette quest'episodio in rapporto al viaggio del dio Zitharija nel terzo giorno della festa *nuntarrijašhaš* cercando, così, un'identità tra la divinità e l'oggetto in esame considerando l'uno il simbolo dell'altro.

2.3 Riguardo al "vello" si possono riassumere, in breve, alcune interessanti osservazioni. Il "vello"[19] viene da Arinna e le funzioni religiose vengono celebrate in Hattuša. Esso viene usato spesso nelle feste come simbolo cultuale, si ricava dalla lana di capre di diverso colore, bianche e nere[20]; talvolta compare col determinativo per divinità e nell'onomastica ^{m}*Kurša*-^{d}KAL[21] "il vello è la sua divinità tutelare". Attestato è anche un ^{d}KAL ^{kuš}*kuršaš* "il dio tutelare del vello". Il vello deve venire periodicamente rinnovato (*newahh*-) nel corso di una particolare festa espressamente celebrata ed inserita, forse, nell'ambito delle festività dedicate al dio tutelare[22]. Come si legge in KUB LV 43, I col. nei primi quattro paragrafi, non è importante quando (se dopo nove anni o più tardi) questa funzione debba essere celebrata, mentre il luogo e la procedura sono da rispettare puntualmente, p. es. i due vecchi velli vengono portati nel "tempio del vello" e "il luogo è stabilito: in basso esattamente nel luogo della stessa statua della divinità sono infissi (de)i pioli; ad essi vengono appesi essi (= i velli)"[23]. Dopo di che i vecchi velli vengono riportati nelle città di provenienza delle due divinità di cui sono il simbolo. In questa breve rassegna basti citare ancora l'esistenza di una casa / tempio del vello[24] come si legge, tra gli altri esempi, in un brano della festa del KI.LAM: "vengono incensate (le statue di) animali, vengono incensate (le statue di) uccelli, gli adoratori di statue incensano; gli dei escono dalla casa del vello"[25]. Da alcuni

---

[19] Tra gli altri v. Popko 1978, pp. 108-115. Archi 1980, p. 118. Haas 1977, pp. 114-126. Id. 1982, p. 20, 50. Singer 1983, p. 91. McMahon 1988, pp. 255-259. La Bibliografia sul *kurša*- si è arricchita ancora del contributo di Güterbock 1990 (ringrazio Alfonso Archi per avere attirato la mia attenzione su questo recente lavoro) che, proseguendo nella linea di ricerca già indicata da Popko (v. oltre), vuole giustificare la traduzione "Hunting Bag" attribuendo, così, al vello un ruolo importante nel culto e giungendo - sulla base di interessanti considerazioni testuali, sostenute anche da confronti iconografici - alla conclusione che "The importance of the hunt in the religious life of the Hittites is also evident in their art" (p. 119). Le argomentazioni si basano soprattutto su precedenti lavori di Güterbock - citati nella seguente discussione - che lasciano ancora aperta una definitiva decisione sul significato del termine cultuale in esame. Il testo inedito 1142/z+ citato a p. 116 nota 19 è stato, ultimamente, curato in traslitterazione, traduzione e commento in Haas 1988, v. il passo citato da Güterbock alle pp. 288-290.

[20] Popko l.c.: KUB XXV 31, Vs. 11.

[21] Laroche 1966, p. 100 n. 648. Id. 1981, p. 23.

[22] McMahon 1988, pp. 141-214: edizione completa della festa del *kurša*.

[23] L1. 8-10: McMahon, l. c., pp. 141-142 (traslitterazione), 153-154 (traduzione).

[24] McMahon 1988, pp. 274-277.

[25] KBo XX 33 (CTH 627.3.a) I 15-16: Singer 1983, p. 91. Popko, l. c. Badalì 1984 e, da ultimo, con discussione e diversa interpretazione, Güterbock 1989, pp. 307-309 in rapporto al nome dei funzionari che vengono, anch'essi, tradotti in accusativo, come oggetto dell'azione cultuale: "They *šaminu* the animal (figures), they *šaminu* the bird (figures), they *šaminu* the A's." La possibile, duplice, interpretazione di questo passo non esclude - secondo la sintassi ittita - un cambio di soggetto o meglio l'indicazione del soggetto non

studiosi le divinità qui citate vengono intese sotto forma di vello e, probabilmente, di scudo con vello[26]. Di parere diverso è Popko[27] che vuole riconoscere nel *kurša-*, in rapporto al termine cultuale greco ἀσκός[28], un oggetto "von Gestalt eines Sclauches". Si veda anche, da ultimo, la discussione di Alp[29] che vuole riconoscere il *kurša-* nell'oggetto rappresentato sul *rython* di bronzo della collezione Norbert Schimmel a sinistra, prima delle due lance, sotto la faretra ed al di sopra della testa di cervo; quindi si tratterebbe di qualcosa di più simile ad un sacco di pelle che ad uno scudo. La proposta di voler riconoscere questo tipo di sacco o sporta uguale al *kurša-* sembra, a mio parere, soprattutto riguardo alle caratteristiche descritte sopra, improbabile. La rappresentazione sul *rhyton* è la descrizione di una scena cultuale[30], mentre difficile da dimostrare mi sembra la proposta di spiegazione degli oggetti - (albero, faretra con arco, sacco e cervo), sistemati dopo le due lance, dietro la figura divina seduta - in chiave mitologica in rapporto anche al mito di Telipinu in cui viene descritto un *kurša-* appeso ad un albero *eja-* [31]. Il *rhyton* in discussione non ebbe, probabilmente, mai un'attiva funzione, come vaso per libazioni, nel rito poiché manca il foro di uscita per il liquido nel collo o nella bocca, come è usuale in questa tipologia di oggetti soprattutto in ambiente non-anatolico[32]; si tratta, quindi, di un'offerta preziosa alla divinità rappresentata

---

all'inizio del periodo, come da me proposto. La mancata indicazione del complemento fonetico come indicatore del caso in cui è stato espresso il nome dei funzionari non permette che una "personale" (!) interpretazione del passo in esame.

26 Cfr. la discussione in Archi 1980, p. 118. Inoltre Otten 1959, p. 358. Riguardo al rapporto del "vello" con il dio Zitharija e la processione dei due simboli v. Zinko 1987, 26. Cfr. anche Klengel 1988, pp. 101-110.

27 Popko 1978, pp. 108 segg.

28 Cfr. Popko 1975, p. 70 con la citazione, alla nota 41, di Erodoto, *Storie*, VII 26.

29 Alp 1988, pp. 17-23. Precedente a questo lavoro, ma pubblicato più tardi, è Güterbock 1981/83 [1989] con discussione e bibliografia.

30 Le considerazioni che seguono vogliono solo essere una proposta d'interpretazione sicuramente non archeologicamente tecnica di un oggetto che dal punto di vista storico-artistico andrebbe analizzato molto più approfonditamente col necessario aiuto e confronto con diversi altri oggetti simili.

31 V., p. es., Güterbock 1981/83, pp. 2-3. Sul *kurša-* in rapporto al mito di Telipinu e all'episodio degli Argonauti e il vello d'oro v. Haas 1975 *passim* ed in particolare p. 232 con vasta bibliografia e citazione dei passi testuali. Un'ulteriore analisi di questa problematica e dello "stretto" rapporto tra mitologia greca (Argonauti) e ittita (il mito di Illujanka) ed anche di ben determinati personaggi, si trova in Haas 1977, pp. 114-126.

32 Settgast 1978, n. 133. Cfr., di parere contrario, Tuchelt 1962, pp. 46-55 riguardo ai *rhyta* anatolici in genere che non hanno un foro di uscita per il liquido e, conseguentemente non possono essere considerati vasi per libazioni.

figurativamente sul fregio e a cui vengono disposte anche altre offerte come gli oggetti rappresentati accanto alle due lance che non giocano un ruolo attivo durante la libazione.

2.4 All'incirca dalla seconda metà dei giorni della celebrazione in poi si rimane nella capitale e vengono onorate diverse divinità nei loro templi ed altari presenti nella città. A questo riguardo è interessante citare la presenza, nella tavoletta sommario, della festa *hadauri* che compare la prima volta durante il dodicesimo giorno (II 14-24) ad Hattuša al tempio di Ziparwa[33]. Riguardo al nome della festa, di significato sconosciuto ma sempre collegato all'offerta o macello di animali sacri, si confronti l'ipotesi di Laroche[34] che divide la parola in due elementi: *ha - dauri* "per/su Tauri", probabilmente un nome di origine hattica indicante forse un tipo particolare di albero (talvolta esso compare con il determinativo per legno), da mettere anche in relazione al nome divino ^{d}Tauri a cui, p. es., si liba durante il sedicesimo giorno dell'AN.TAḪ.ŠUM. Altre quattro volte essa compare in KBo X 20 e sempre con lo stesso cerimoniale: durante il sedicesimo (? II 32-39)[35], il diciassettesimo (II 40-51), il ventesimo (III 12-18) e, in forma molto abbreviata, durante il ventunesimo giorno (III 19-22). Si riporta qui la traduzione integrale del dodicesimo giorno come esempio[36]: "Il giorno dopo il re va nel tempio di Ziparwa e (si celebra) una festa; il *pithos* di cereali[37] del dio della tempesta di Hatti viene aperto in quel giorno e nel tempio del dio della tempesta si celebra la festa *hadauri* -, si macellano dieci pecore. / Prendono la carne e la cucinano, la sistemano di fronte alla divinità, ma riprendono tutte le (altre?) pecore nuovamente al palazzo. / Una pecora viene, però, lasciata nel tempio: Come un cantore ed una guardia del corpo hanno (sg.!) preparato (i vasi per la libazione?) nel tempio del dio della tempesta, così (= allo stesso modo) si prepara nel tempio della divinità solare. In tal modo è fissato dalla divinità /". Si tratta, probabilmente, di una festa "mobile", non così importante come l'AN.TAḪ.ŠUM della quale fa parte, che veniva celebrata in diversi periodi dell'anno: "... si celebra la festa *hadauri* in autunno (e) in primavera"[38]; in autunno essa veniva inglobata nella più importante *nuntarrijašhaš*[39]. Contrariamente a quanto affermato da Houwink Ten Cate[40] non si tratta di un

---

[33] Laroche 1946/47, p. 92.

[34] Laroche 1966, pp. 253-254.

[35] Nella descrizione particolareggiata non è possibile trovare - nei testi conservati - un accenno a tale festa; ed anche l'integrazione alla fine di KBo X 20, II 33 non è certa anche se viene indirettamente confermata da KUB XXV. 27, I 9-10 (Güterbock 1960, p. 82 nota 20) e dalla descrizione che segue, uguale agli altri passi citati.

[36] Güterbock 1960, p. 82: (traslitterazione).

[37] V. Zinko 1987, p. 20 nota 64.

[38] KUB XXII 27 (CTH 568.B) I 32': ...EZEN *ha-da-u-ri zé-e-na-an-ti ha-me-eš-ha-an-t [i e]-eš-ša-an-zi /.*

[39] Jasink-Ticchioni 1977, p. 139.

[40] Houwink Ten Cate 1986, p. 104.

testo oracolare ma della descrizione della preparazione delle offerte cultuali che vengono effettuate, allo stesso modo, durante la celebrazione di diverse, più importanti festività, con la macellazione o offerta della pecora, la cui carne, o parte di essa, viene, poi, cucinata nel tempio in onore del dio; dopo di che si portano via i resti delle dieci pecore, mentre se ne lascia una, forse come "riserva" per divinità particolarmente affamate e non ancora sazie.

2.5 E' possibile che il viaggio del re simbolizzi anche lo svolgersi e lo scorrere del tempo e delle stagioni. In questo modo ci si riallaccia alla teoria di Ardzimba 1982 riguardo al rapporto tra le cerimonie - in modo particolare il viaggio - dell'AN.TAḪ.ŠUM ed il rituale antico indiano *rājasūya* [41], rituale del nuovo anno nel quale è descritta una processione del re in un cerchio rappresentante l'universo e dove, sempre il re, su un carro da guerra, segue un percorso cerimoniale rappresentante il corso del sole. Un cenno in tal senso nell'AN.TAḪ.ŠUM si può, forse, ricavare dalla preparazione dei cavalli da corsa nell'undicesimo giorno, quando la raffigurazione dell'anno (vecchio) viene portata nel tempio dei defunti; esso è morto ed ha perduto, conseguentemente, la sua importanza, mentre i cavalli simboleggiano l'inizio del percorso del nuovo anno: "Il giorno dopo il capo dei paggi porta l' 'anno' nel palazzo *hešti* ed il re lo segue; egli (il re) va e sistema i cavalli da corsa sul percorso"[42].

3.0 A conclusione sono da citare ancora due testi appartenenti, forse, o almeno in parte, a CTH 604[43].

3.1 Il primo, KUB XXV 27 (CTH 629), parzialmente parallelo a CTH 604[44], con la citazione delle feste regolari, come si evince dal colofone: "Prima tavola, terminata. Quando il re celebra le feste regolari". Il colofone completo è: IV (7') DUB.1.KAM *QA-TI* (8')*ma-a-an-za* LUGAL-*uš* EZEN^{meš} SAG.UŠ (9') *i-ja-zi nu* EZEN^{mes} (10') [*w*]*a*?-*ša-ra-aš* GIM-*an ki*-x[ ]*ša*?-[ ]. Complessa è un'eventuale, ipotetica ricostruzione ed interpretazione della l. 10' secondo la proposta di Houwink Ten Cate[45]: *šakuwaššar(a)*-, le feste devono essere celebrate "correct" oppure "complete" (?). All'inizio della linea non c'è sufficiente spazio per quest'integrazione, oppure si potrebbe pensare al

---

41 V. anche Zinko 1987, pp. 57-58. Cfr. la citazione in Heesterman 1957, p. 139: "... through his world encompassing tour the king rouses the *vāja-* , the fertility powers, setting them in circular motion. By this circular motion the cosmos and with it the king himself who integrates the cosmos are reborn".

42 CTH 604 II 11-13: Güterbock 1960, p. 82 (traslitterazione).

43 Questa non è la sede più adatta per una edizione o un'approfondita descrizione dei due testi; qui basti accennare soltanto ad alcune caratteristiche che possono aiutare ad avvicinare i frammenti all'AN.TAḪ.ŠUM.

44 Güterbock 1960, *passim*.

45 Houwink Ten Cate 1986, p. 99.

sumerogramma [IGI-*w*]*a*- ... anche se, teoricamente - secondo una statistica approssimativa della ricorrenza di tale forma - ci si dovrebbe attendere una grafia -*w*]*a-aš-ša-ra-aš* ! L'ipotetica ricostruzione di Houwink Ten Cate è, però, contestualmente plausibile - se si tratta, probabilmente come nel colofone di KBo X 20, IV 24'-27', di particolari annotazioni per richiamare l'attenzione dello scriba e/o celebrante in modo che i riti festivi si svolgano in modo corretto - anche se non è, attualmente, possibile ricavare una sicura prova di ciò dai resti del testo.

3.2 L'altro testo, KUB LIX 2 (Bo 3117) è già stato messo in rapporto con la festa AN.TAḪ.ŠUM[46]. Della I col. si conserva soltanto la fine di ca. 5 linee, mentre della II col. le ultime 11 linee prima del bordo inferiore e, conseguentemente, l'inizio della III col. fino alla l. 19. Già in parte edito[47], il testo è stato attribuito da Alp alla festa della NIN.DINGIR, presumibilmente, data la presenza della sacerdotessa in tre diversi passi (II 7'; III 7, 15). Un ulteriore indizio per l'attribuzione del testo a questo gruppo potrebbe essere fornito dalla presenza della divinità ^{d}[*z*]*a-a-i-u* ? [(-) in II 4'[48]. Soltanto tre giorni sono conservati interi secondo l'indicazione, per due di essi, nel testo, alla fine dei rispettivi paragrafi: UD.9.KAM (II 11') e UD.11.KAM (III 12); il decimo giorno inizia in III 1 (*lukattima*) e comprende il primo paragrafo fino alla l. 5 senza che il giorno sia espressamente citato. In III 13 comincia - probabilmente - il dodicesimo giorno la cui fine non è conservata. Non è possibile assegnare con sicurezza questo frammento ad una particolare festa, anche se con l'aiuto di alcuni indizi ci si può indirizzare verso l'AN.TAḪ.ŠUM o la *nuntarrijašhaš* che, come abbiamo già notato, sono molto simili nelle celebrazioni delle azioni cultuali. La struttura morfologica e sintattica del testo è tipica di queste due feste. In tre dei quattro paragrafi conservati viene detto che la grande assemblea si riunisce nell'*halentu*- (II 6'. III 2, 14) e nel nono giorno viene celebrata, nel tempio tutelare, la festa *hadauri* (II 9') che, come si è precedentemente visto, appartiene, con certezza, ad una delle due feste più importanti del calendario cultuale ittito, in primavera ed in autunno. Inoltre è nominato un tempio del vello (III 3: É ^{k}[^{uš}*k*]*ur-ša-aš*-) nel quale viene anche celebrata una festa. Personalmente ritengo KUB LIX 2 non appartenente alla festa della NIN.DINGIR - la presenza della sacerdotessa, che compare spesso nelle feste ittite, non è sufficiente per una sicura attribuzione del testo - mentre, per le ragioni succitate, desidero avvicinare il testo all'AN.TAḪ.ŠUM[49] oppure al suo *pendant* autunnale, la *nuntarrijašhaš*.

---

46 KUB LIX, p. V al n. 2.

47 II col., Alp 1983, p. 238 (ll. 4'-11'), con diversa numerazione (in totale 10 ll.) rispetto all'autografia; controversa è l'esistenza di una l. 2' nella quale, in autografia, non sono riconoscibili tracce di scrittura. Houwink Ten Cate 1988, p. 189 nota 45 (ll. 5'-11'). III col., Alp, l. c.

48 Pecchioli Daddi 1988, p. 205 con nota 71 che ordina questo testo nel terzo gruppo della festa della NIN.DINGIR.

49 Ancora un indizio a favore viene apportato da Houwink Ten Cate 1988, p. 189 nota 45 - anche se l'autore non desidera esprimersi in modo definitivo

3.3 Per completezza è utile citare ancora un'ulteriore tavoletta-sommario KUB LIX 8 (Bo 3051) della quale è conservato il resto di una colonna, forse appartenente al Ro., di 29 linee di cui mancano l'inizio e la fine. Non è possibile stabilire dall'autografia quanto manchi, all'incirca, fino ai bordi della col. Riconoscibili con certezza sono il secondo (l. 7'), terzo (l. 13') e quarto (l. 18') giorno. Essi vengono suddivisi da una doppia linea di paragrafo e la struttura del testo è molto simile a quella di KUB LIX 2.

ABBREVIAZIONI

Alp 1983 = S. Alp, *Beitrage zur Erforschung des hethitischen Tempels. Kultanlagen im Lichte der Keilschrifttexte. Neue Deutungen*, Ankara 1983 (= Türk Tarih Kurumu Yayinlari. VI DIZI - Sa. 23).

Alp 1988 = S. Alp, *Einige weitere Bemerkungen zum Hirschrhyton der Norbert Schimmel-Sammlung* : F. Imparati (a cura di), *Studi di storia e filologia anatolica dedicati a Giovanni Pugliese Carratelli*, Firenze 1988 (= Eothen. Studi sulla civiltà dell'Oriente antico, 1), pp. 17-23.

Archi 1980 = A. Archi, recensione a Popko 1978: OrNS, 49 (1980), pp. 116-118.

Ardzimba 1982 = V.G. Ardzimba, *On the Structure and the Functions of Hittite Festivals* : H. Klengel (ed.), *Gesellschaft und Kultur im alten Vorderasien*, Berlin 1982, pp. 11-16.

Badalì 1984 = E. Badalì, ^{LU}ALAM.ZU$_x$: *Adoratore di statue o clown?* : "Bibbia e Oriente", 26 (1984), pp. 45-53.

Badalì - Zinko 1989 = E. Badalì - Ch. Zinko, *Der 16. Tag des* AN.TAḪ.ŠUM-*Festes. Text, Übersetzung, Kommentar, Glossar*, Innsbruck 1989 (= Scientia. Schriftenreihe der Innsbrucker Gesellschaft zur Pflege der Einzelwissenschaften und interdisziplinären Forschung, 20).

- in rapporto alla citazione della festa del "rivedersi" (ll. 9-10) simile a KUB XXII 27 (CTH 560) III 40'-42'.

Forlanini 1977 = M. Forlanini, *L'Anatolia nordoccidentale nell'impero eteo* : SMEA, 18 (1977), pp. 197-225.

Furlani 1936 = G. Furlani, *La religione degli Hittiti*, Bologna 1936.

Furlani 1938 = G. Furlani, *Sul testo hittita "I doveri degli addetti ai templi"* : SMSR, 14 (1938), pp. 82-130.

Furlani 1957 = G. Furlani, *Fest bei den Hettitern* : RIA, 3 (1957), pp. 43-47.

Götze 1933 = A. Götze, *Die Annalen des Muršiliš*, Leipzig 1933 (= Mitteilungen der Vorderasiatisch-Ägyptischen Gesellschaft, 38 = Hethitische Texte, 6).

Götze 1957 = A. Götze, *Kleinasien. Zweite, neubearbeitete Auflage*, München 1957 (= Handbuch der Altertumswissenschaft. Abt. III, T.1, Bd. 3: Kulturgeschichte des Alten Orients, Lfg. 1).

Goetze 1969 = A. Goetze, *The Festival of the Warrior-God* : J.B. Pritchard (ed.), ANET, Princeton 1969³, pp. 358-361.

Güterbock 1960 = H.G. Güterbock, *An Outline of the* AN.TAḪ.ŠUM *Festival* : JNES, 19 (1960), pp. 80-89.

Güterbock 1964 = H.G. Güterbock, *Religion und Kultus der Hethiter* : G. Walser (ed.), *Neuere Hethiterforschung*, Wiesbaden 1964 (= Historia. Einzelschriften, 7), pp. 54-73.

Güterbock 1970 = H.G. Güterbock, *Some Aspects of Hittite Festivals* : *Actes de la XVIIe R.A.I. Université Libre de Bruxelles, 30 juin - 4 juillet 1969*, Ham-sur-Heure 1970, pp. 175-180.

Güterbock 1981/83 = H.G. Güterbock, *A Note on the Frieze of the Stag Rhyton in the Schimmel Collection* : "Anadolu" ("Anatolia"), 22 (1981/83) [1989], pp. 1-5 (Akurgal'a Armağan: Festschrift Akurgal).

Güterbock 1989 = H.G. Güterbock, *Marginal Notes on Recent Hittitological Publications* : JNES, 48 (1989), pp. 307-311.

Güterbock 1990 = H.G. Güterbock, *Hittite* Kursa *"Hunting Bag"* : A. Leonard, Jr. and B. Beyer Williams (edd.), *Essays in Ancient Civilization Presented to Helene J. K. Kantor*, Chicago 1990 (= Studies in Ancient Oriental Civilization, 47), pp. 113, 119, Pl. 16-19.

Gurney 1977 = O.R. Gurney, *Some Aspects of Hittite Religion*, Oxford 1977 (= The Schweich Lectures of the British Academy 1976).

Haas 1970 = V. Haas, *Der Kult von Nerik. Ein Beitrag zur hethitischen Religionsgeschichte*, Rom 1970 (= Studia Pohl, 4).

Haas 1975 = V. Haas, *Jasons Raub des goldenen Vliesses im Lichte hethitischer Quellen*: UF, 7 (1975), pp. 227-233.

Haas 1977 = V. Haas, *Magie und Mythen im Reich der Hethiter. I. Vegetationskulte und Pflanzenmagie*, Hamburg 1977.

Haas 1982 = V. Haas, *Hethitische Berggotter und hurritische Steindamonen. Riten, Kulte, Mythen. Eine Einfuhrung in die altkleinasiatischen religiosen Vorstellungen*, Mainz 1982 (= Kulturgeschichte der Antiken Welt, 10).

Haas 1988 = V. Haas, *Betrachtungen zur Rekonstruktion des hethitischen Frühjahrsfestes (*EZEN *purulliyaš)*: ZA, 78 (1988), pp. 284-298.

Heesterman 1957 = J.C. Heesterman, *The Ancient Indian Royal Consecration. The rajasuya described according to the Yajus texts and annoted.* 's-Gravenhage 1957 (= Disputationes Rheno-Trajectinae, II).

Houwink Ten Cate 1986 = Ph.H.J. Houwink Ten Cate, *Brief Comments on the Hittite Cult Calender: The Outline of the* AN.TAḪ.ŠUM *Festival*: H.A. Hoffner, Jr. - G.M. Beckman (edd.), *Kaniššuwar. A Tribute to Hans G. Güterbock on his seventy-fifth Birthday May 27, 1983*, Chicago 1986 (= Assyriological Studies, 23), pp. 95-110.

Houwink Ten Cate 1988 = Ph.H.J. Houwink Ten Cate, *Brief Comments on the Hittite Cult Calender:The Main Recension of the Outline of the* nuntarriyašhaš *Festival, especially Days 8-12 and 15'-22'*: E. Neu - Ch. Rüster (edd.), *Documentum Asiae Minoris Antiquae. Festschrift für Heinrich Otten zum 75. Geburstag*, Wiesbaden 1988, pp. 167-194

Jakob-Rost 1990 = L. Jakob-Rost, *Bemerkungen zum hethitischen Regenfest. Ein Beitrag zum hethitischen Festkalender*: Staatliche Museen zu Berlin, Forschungen und Berichte, 28, Berlin 1990, pp. 35-39.

Jasink Ticchioni 1977 = A.M. Jasink Ticchioni, *Il* DUMU.LUGAL *nei testi cultuali ittiti*: SCO, 27 (1977), pp. 137-167.

Kellerman 1977 = G. Kellerman, *Towards the Further Interpretation of the* purulli-*festival*: Slavica Hierosolymitana V-VI, Jerusalem 1981, pp. 35-46.

Klengel 1988 = H. Klengel, *Papaja, Katahzipuri und der* eja-*Baum. Erwagungen zum Verstandnis von KUB LVI 17*: F. Imparati (a cura di), *Studi di Storia e filologia anatolica dedicati a Giovanni Pugliese Carratelli*, Firenze 1988 (= Eothen. Studi sulla civiltà dell'Oriente antico, 1), pp. 101-110.

Košak 1976 = S. Košak, *The Hittite nuntarrijashas-Festival (CTH 626)*: "Linguistica", 16 (In memoriam Stanko Skevly oblata, II), Ljubljana 1976, pp. 55-63.

Laroche 1946/47 = E. Laroche, *Recherches sur les noms des dieux hittites*: RHA, 7 (1946/47), fasc. 46, pp. 7-139.

Laroche 1966 = E. Laroche, *Les Noms des Hittites*, Paris 1966.

Laroche 1980 = E. Laroche, *Glossaire de la langue hourrite*, Paris 1980 (= RHA, 34-35 [1976]).

Laroche 1981 = E. Laroche, *Les Noms des Hittites: Supplément*: "Hethitica", 4 (1981), pp. 3-58.

McMahon 1988 = J.G. McMahon, *The Hittite State Cult of the Tutelary Deities* (Diss.), Chicago 1988.

del Monte 1978 = G.F. del Monte, *Utruna e la festa* purulli- : OA, 17 (1978), pp. 179-192.

Otten 1959 = H. Otten, *Ritual bei Erneuerung von Kultsymbolen hethitischer Schutzgottheiten* : Fs. Friedrich, Heidelberg 1959, pp. 351-359.

Pecchioli Daddi 1988 = F. Pecchioli Daddi, *A proposito di CTH 649* : F. Imparati (a cura di), *Studi di storia e filologia anatolica dedicati a Giovanni Pugliese Carratelli*, Firenze 1988 (= Eothen.•Studi sulla civiltà dell'Oriente antico, 1), pp. 193-206.

Popko 1975 = M. Popko, *Zum hethitischen* (kuš) Kurša- : AoF, 2 (1975), pp. 65-70.

Popko 1978 = M. Popko, *Kultobjekte in der hethitischen Religion (nach keilschriftlichen Urkunden)*, Warszawa 1978.

Settgast 1978 = J. Settgast (ed.), *Von Troja bis Amarna. The Norbert Schimmel Collection New York* (Katalog, Museum für Kunst und Gewerbe, Hamburg), Mainz 1978.

Singer 1983 = I. Singer, *The Hittite KI.LAM Festival.* Part One, Wiesbaden 1983 (=StBoT, 27).

Singer 1984 = I. Singer, *The Hittite KI.LAM Festival.* Part Two, Wiesbaden 1984 (=StBot, 28).

Sturtvant - Bechtel 1935 = E.H. Sturtvant - G. Bechtel, *A Hittite Chrestomathy*, Philadelphia 1935 (Seconda edizione 1952).

Tuchelt 1962 = K. Tuchelt, *Tiergefässe in Kopf- und Protomengestalt. Untersuchungen zur Formengeschichte tierformiger Gießgefaße*, Berlin 1962 (= Istanbuler Forschungen, 22).

Ünal 1984 = A. Ünal, *Nochmals zur Geschichte und Lage der hethitischen Stadt Ankuwa* : SMEA, 24 (1984) (= In memoria di Piero Meriggi), pp. 87-107.

Zinko 1987 = Ch. Zinko, *Betrachtungen zum AN.TAḪ.ŠUM-Fest (Aspekte eines hethitischen Festrituals)*, Innsbruck 1987 (= Scientia. Schriftenreihe der Innsbrucker Gesellschaft zur Pflege der Einzelwissenschaften und interdisziplinären Forschung, 8).