

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TORINO

DIPARTIMENTO DI STUDI STORICI

DOTTORATO DI RICERCA IN SCIENZE ARCHEOLOGICHE,
STORICHE E STORICO-ARTISTICHE

XXXII CICLO

DIRE E RAFFIGURARE L'IMMAGINE:
RICERCHE SULLE FONTI NEO-ITTITE

TESI PRESENTATA DA: CLAUDIA POSANI

TUTOR: CH.MO PROF. STEFANO DE MARTINO

ANNI ACCADEMICI: 2016-2017. 2017-2018. 2018-2019.

SETTORE SCIENTIFICO-DISCIPLINARE DI AFFERENZA:

L-OR/04 ANATOLISTICA

INDICE

Abbreviazioni.....	p. 6
Introduzione.....	p. 7
KARKEMISH.....	p. 15
Premessa storico-archeologica.....	p. 15
Analisi dei testi.....	p. 20
A. ISCRIZIONI REALI ARCAICHE.....	p. 20
KARKAMIŠ A4 <i>b</i> (con KH.11.O.400).....	p. 20
B. ISCRIZIONI REALI DELLA DINASTIA DI SUHIS II.....	p. 22
KARKAMIŠ A14 <i>a</i>	p. 22
KARKAMIŠ A1 <i>a</i>	p. 22
KARKAMIŠ A11 <i>b+c</i>	p. 26
KARKAMIŠ A2+3.....	p. 31
KARKAMIŠ A12.....	p. 33
KARKAMIŠ A23.....	p. 36
C. ISCRIZIONI REALI DELLA DINASTIA DI ASTIRU(WA)S I.....	p. 37
KARKAMIŠ A6 e A7.....	p. 37
KARKAMIŠ A15 <i>b</i>	p. 45
KARKAMIŠ A31 + frammenti A30 <i>b</i> 1-3.....	p. 52
KARKAMIŠ A21.....	p. 53
D. ISCRIZIONI DI PROVENIENZA NON REALE.....	p. 60
KÖRKÜN.....	p. 60
TİLSEVET.....	p. 64
KARKAMIŠ A5 <i>b</i>	p. 65
E. ISCRIZIONI DI PROVENIENZA INCERTA.....	p. 65
POTOROO.....	p. 65
Le maledizioni.....	p. 67
Il caso delle divinità come controparte in giudizio.....	p. 78
Riepilogo.....	p. 85
TELL AHMAR.....	p. 89
Premessa storico-archeologica.....	p. 89
Analisi dei testi.....	p. 91
TELL AHMAR 6.....	p. 91
TELL AHMAR 2.....	p. 93
ALEPPO 2.....	p. 94
TELL AHMAR 1.....	p. 96
Le maledizioni.....	p. 106
Riepilogo.....	p. 113

MARAŞ.....	p. 115
Premessa storico-archeologica.....	p. 115
Analisi dei testi.....	p. 118
MARAŞ 8.....	p. 118
MARAŞ 4.....	p. 120
İSKENDERUN.....	p. 122
MARAŞ 1.....	p. 122
MARAŞ 14.....	p. 127
Le maledizioni.....	p. 128
Riepilogo.....	p. 131
MALATYA.....	p. 133
Premessa storico-archeologica.....	p. 133
Analisi dei testi.....	p. 136
IZGIN 1 e 2.....	p. 136
Altre iscrizioni da Malatya.....	p. 137
Le maledizioni.....	p. 140
Riepilogo.....	p. 143
COMMAGENE.....	p. 145
Premessa storico-archeologica.....	p. 145
Le maledizioni.....	p. 147
Riepilogo.....	p. 152
CILICIA E AMUQ.....	p. 153
Premessa storico-archeologica.....	p. 153
Analisi dei testi - Cilicia.....	p. 160
ÇINEKÖY.....	p. 160
KARATEPE 1.....	p. 164
Le maledizioni - Cilicia.....	p. 172
Analisi dei testi - Amuq.....	p. 176
ARSUZ 1 e 2.....	p. 176
ALEPPO 6.....	p. 179
BABILONIA 1.....	p. 182
Le maledizioni - Amuq.....	p. 184
Riepilogo.....	p. 185
HAMA.....	p. 187
Premessa storico-archeologica.....	p. 187
Analisi dei testi.....	p. 189
MEHARDE - SHEIZAR.....	p. 189
HAMA 4.....	p. 190
Le maledizioni.....	p. 192

Riepilogo.....	p. 193
TABAL.....	p. 195
Premessa storico-archeologica.....	p. 195
Analisi dei testi.....	p. 199
KULULU 4.....	p. 199
ÇİFTLİK.....	p. 202
TOPADA.....	p. 203
SULTANHAN.....	p. 204
AKSARAY.....	p. 208
BOHÇA.....	p. 211
KARABURUN.....	p. 214
HİSARCIK 1.....	p. 216
BOR.....	p. 216
BULGARMADEN.....	p. 219
PORSUK.....	p. 220
Le maledizioni.....	p. 221
Riepilogo.....	p. 229
Conclusione.....	p. 231
Bibliografia.....	p. 239
Web Links.....	p. 253

INDICE DELLE FIGURE

Figura 1. Gli stati neo-ittiti.....	p. 7
Figura 2. Karkemish: le aree archeologicamente esplorate con arte monumentale <i>in situ</i>	p. 18
Figura 3. Il centro cerimoniale di Karkemish.....	p. 19
Figura 4. Long Wall of Sculptures, scrizione A1b e processione divina.....	p. 23
Figura 5. Iscrizione KARKAMIŠ A6 e rilievi che la circondano.....	p. 38
Figura 6. Iscrizioni KARKAMIŠ A6 e KARKAMIŠ A7a-b, con figure di Yarris e Kamanis.....	p. 39
Figura 7. Iscrizione KARKAMIŠ A7c-i, con figure dei fratelli di Kamanis.....	p. 39
Figura 8. Iscrizione KARKAMIŠ A7j, con rappresentazione del bimbo tenuto in braccio.....	p. 40
Figura 9. Iscrizione KARKAMIŠ A15b.....	p. 45
Figura 10. Iscrizione KARKAMIŠ A 21.....	p. 53
Figura 11. Iscrizione KARKAMIŠ A 21, ortostato <i>b</i> e frammenti 1, 1a e 2.....	p. 54
Figura 12. Iscrizione di KÖRKÜN.....	p. 61
Figura 13. Iscrizione ALEPPO 2.....	p. 94
Figura 14. Iscrizione MARAŞ 8.....	p. 118
Figura 15. Stele di ARSUZ 1, <i>recto</i>	p. 177
Figura 16. Stele di ARSUZ 2, <i>recto</i>	p. 177
Figura 17. Iscrizioni ALEPPO 5 e ALEPPO 6.....	p. 180
Figura 18. İVRİZ 1.....	p. 208
Figura 19. NİĞDE 2.....	p. 208
Figura 20. KEŞLİK YAYLA 1.....	p. 208
Figura 21. BOR 2.....	p. 208
Figura 22. Iscrizione BOR.....	p. 217

ABBREVIAZIONI IMPIEGATE NEL TESTO E NELLE NOTE

CAD	<i>The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago</i> , Chicago, 1956-2010.
ChS	<i>Corpus des hurritischen Sprachdenkmäler</i> , Roma.
CTH	Laroche E. 1971, <i>Catalogue des textes hittites</i> , Paris.
eCHD	Electronic Chicago Hittite Dictionary (CHD = Güterbock H. G. - Hoffner H. A. - Van den Hout, T. (eds.), <i>The Hittite Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago</i> . Chicago, 1980-).
KBo	<i>Keilschrifttexte aus Boghazköy</i> , Leipzig – Berlin, 1916-.
KUB	<i>Keilschrifturkunden aus Boghazköy</i> , Berlin, 1921-1990.
RIMA 2	Grayson A. K. 1991, <i>The Royal Inscriptions of Mesopotamia. Assyrian Periods, Vol. 2. Assyrian Rulers of the Early First Millennium BC I (1114-859 BC)</i> , Toronto – Buffalo – London.
RIMA 3	Grayson A. K. 1996, <i>The Royal Inscriptions of Mesopotamia. Assyrian Periods, Vol. 3. Assyrian Rulers of the Early First Millennium BC II (858-745 BC)</i> , Toronto – Buffalo – London.
RIA	<i>Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie</i> , Berlin – New York.
VBoT	Götze A. 1930, <i>Verstreute Boğazköi-Texte</i> , Marburg.
Yakubovich ACLT	Yakubovich I., <i>Annotated Corpus of Luwian Texts</i> , URL: http://webcorpora.net/LuwianCorpus/search/
Yakubovich EDIANA	Yakubovich I. (ed.), <i>Provisional Annotation of the Hieroglyphic Luwian Corpus</i> , URL: https://www.ediana.gwi.uni-muenchen.de/corpus.php

INTRODUZIONE

Dagli scavi effettuati (ed in alcuni casi tuttora in corso) nei numerosi siti che ci testimoniano lo sviluppo storico delle civiltà fiorite in area siro-anatolica nell'Età del Ferro successivamente al crollo dell'impero ittita (1180 a.C. circa), tradizionalmente identificate come stati "neo-ittiti", ci è pervenuta una serie di manufatti la cui rilevanza per le scienze storiche (come fonti scritte) ed il cui valore per la storia dell'arte (come oggetti d'arte) si compenetrano visibilmente.

Riguardo ai secoli XII e XI a.C. le fonti provenienti da quest'area sono scarse; a partire dal X secolo a.C. esse si moltiplicano e testimoniano in modo più esteso le vicende storiche di tali stati.

I cosiddetti stati "neo-ittiti" sono principalmente i seguenti: Cilicia/Que, Karkemish, Tell Ahmar/Masuwari, Gurgum/Maraş, Melid/Malatya, Kummuh/Commagene, Amuq/Unqi (in cui si riconosce ora lo stato di Walistin/Palistin), Hama e Tabal. A tale classificazione si è uniformata la scansione dei capitoli della presente trattazione¹: naturalmente, le entità politiche di raggio all'incirca regionale che risultano definibili come stati neo-ittiti sono connotate da specifici sviluppi storici locali, che possono determinare a volte frammentazione del controllo politico, altre volte tentativi di unificazione, o ancora nascita di nuovi potentati e rapporti variabili con il coevo impero neo-assiro e le sue mire espansionistiche. Ad esempio, il difficile tentativo di unificazione politica operato dai sovrani di alcuni stati si scontra spesso con il problema delle invincibili tendenze autonomistiche delle varie entità regionali (si può pensare, ad esempio, alle controverse vicende nell'area del Tabal). Pertanto, l'elenco fornito va inteso con una certa flessibilità, soprattutto in riferimento all'unitarietà di certi stati, come si vedrà nelle sezioni di inquadramento storico che sono premesse a ciascun capitolo.

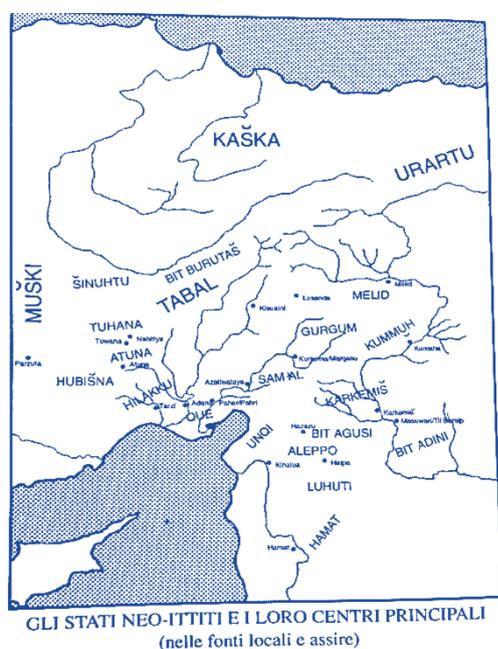


Fig. 1. Gli stati neo-ittiti (da Jasink 1995, 228).

¹ La Cilicia è trattata insieme allo stato di Amuq (Walistin/Palistin).

Il contesto storico di sviluppo di tali stati (dal XII all'VIII-inizio VII sec. a.C. circa), peraltro, risulta essere particolarmente contrassegnato da fenomeni di fermento culturale. Essi infatti contemplan spesso al loro interno la compresenza di lingue e culture eterogenee (si pensi in particolare agli stati siro-aramaici). Tali stati, inoltre, rappresentano un prezioso anello di congiungimento fra le culture dell'Anatolia ittita del II millennio e le civiltà fiorite in area egea e fenicia nel I millennio a.C.; il loro tramonto politico sarà poi legato all'espansione assira: essi saranno infatti quasi totalmente assoggettati dall'impero neo-assiro, che progressivamente li sottomette a tributo per poi assorbirli nel suo sistema provinciale.

Il sistema scrittoria geroglifico utilizzato nelle iscrizioni prodotte in questi stati (già talvolta considerabile esso stesso nel suo valore artistico, grazie alla potente componente visivo-immaginativa propria delle scritture geroglifiche) esprime il luvio, una lingua indoeuropea appartenente alla famiglia delle lingue anatoliche. Per quanto concerne le iscrizioni luvio-geroglifiche, l'edizione critica di riferimento è Hawkins J. D., *Corpus of Hieroglyphic Luwian Inscriptions*, Berlin – New York 2000; va segnalato che, dopo la pubblicazione del *Corpus*, gli scavi in area siro-anatolica hanno portato alla luce alcune nuove iscrizioni che sono poi state oggetto di singole specifiche edizioni critiche. Un *Corpus* annotato di iscrizioni luvie completo, ma ancora provvisorio, ad opera di I. Yakubovich, è inoltre disponibile on-line².

Per quanto riguarda gli studi archeologici, si segnalano alcune opere recenti quali Gilibert A., *Syro-Hittite Monumental Art and the Archaeology of Performance*, Berlin – New York 2011 o Marchetti N. (ed.), *Karkemish. An Ancient Capital on the Euphrates*, Bologna, 2014 o ancora d'Alfonso L. - Balza M. E. - Mora C. (eds.) 2010, *Geo-Archaeological Activities in Southern Cappadocia - Turkey - . Proceedings of the Meeting Held at Pavia, 20.11.2008*, Pavia; accanto agli studi più recenti, anche opere più datate -quale ad esempio Orthmann W., *Untersuchungen zur späthethitischen Kunst*, Bonn 1971- rimangono punti di riferimento di grande rilevanza scientifica.

I testi provenienti da questi stati sono quasi esclusivamente scolpiti su vettori litici di diverse tipologie, ma talvolta sono anche incisi su altri materiali, ed in essi il sovrano narra le proprie attività, solitamente esponendo le sue imprese in ambito militare, civile e religioso. Le iscrizioni sono spesso accompagnate da un ampio apparato di raffigurazioni, e risulta quindi indispensabile, per una comprensione approfondita delle fonti nella loro interezza, una lettura integrata del testo scritto e del manufatto artistico; la compresenza di iscrizioni e raffigurazioni ricorre in molti casi e su supporti diversi: oltre che sugli ortostati o sulle stele, in molti casi il testo scritto è inciso proprio su manufatti plastici quali statue, a volte di dimensioni colossali, per quanto spesso rinvenute in condizioni frammentarie e a volte fuori dal contesto originario. Quei testi che risultano qualificabili come iscrizioni reali appartengono all'ambito celebrativo della sovranità e costituiscono un canale narrativo privilegiato attraverso il quale l'istituzione monarchica diffonde notizie volte tendenzialmente a

² Si vedano Yakubovich ACLT = Yakubovich I., *Annotated Corpus of Luwian Texts*, URL: <http://webcorpora.net/LuwianCorpus/search> e Yakubovich EDIANA = Yakubovich I. (ed.), *Provisional Annotation of the Hieroglyphic Luwian Corpus*, URL: <https://www.ediana.gwi.uni-muenchen.de/corpus.php>.

legittimare il proprio operato; l'analisi proposta verte in massima parte su tali iscrizioni reali, ma riguarda anche iscrizioni che propriamente non appartengono alla categoria. Le iscrizioni funerarie, ad esempio, pur rappresentando una tipologia di documentazione di carattere "privato", presentano moduli retorici e comunicativi che possono fornire comunque utili indicazioni per una comprensione delle *élites* e del loro patrimonio culturale.

A livello metodologico, l'analisi procede prendendo in considerazione, in ciascun capitolo, le iscrizioni provenienti da uno specifico stato neo-ittita. Ogni capitolo si apre con una premessa storico-archeologica utile ad inquadrare il contesto di provenienza delle fonti analizzate. Qualora la documentazione in esame risultasse particolarmente ricca, le iscrizioni sono state raggruppate per tipologia di appartenenza; un riepilogo delle osservazioni svolte è stato aggiunto alla fine di ciascun capitolo.

L'indagine è focalizzata principalmente sull'analisi di alcune specifiche figure retoriche presenti nei testi. Le figure oggetto di studio dettagliato sono quelle che maggiormente hanno a che fare con la componente visivo-immaginativa, in particolare le metafore, ma vengono analizzate anche altre figure, quali ad esempio metonimie, iperboli ed anafore, in quanto spie di marcato desiderio di porre particolare enfasi su specifici passaggi testuali. L'approccio anche alle fonti "storiche" mediante criteri di analisi stilistico-formale generalmente applicati solo a testi di natura letteraria rappresenta una proposta sperimentale di lettura ed interpretazione di questo tipo di documenti, il cui stato di conservazione spesso frammentario e le cui asperità nella traslitterazione e conseguentemente nella traduzione rischiano a volte di non porre nella dovuta luce l'elaborazione retorica, la ricchezza di immagini ed il rapporto non scontato tra significante e significato. Gli accorgimenti retorici impiegati in questi testi, infatti, spesso rispondono all'esigenza di diffondere precisi messaggi dalla forte valenza politico-ideologica. La prospettiva qui adottata è quindi quella di uno studio complessivo sulla valenza comunicativa di tali testi, anche nell'ottica di una loro eventuale ricezione da parte di un certo tipo di pubblico. In questo senso, inoltre, l'analisi non si limita al documento scritto, ma si estende anche ai supporti delle fonti esaminate, per individuare i casi in cui sia eventualmente possibile stabilire un rapporto tra le figure retoriche presenti nei testi ed elementi iconografici che ricorrano sul supporto medesimo, o nelle sue immediate adiacenze, all'interno del suo stesso contesto artistico-archeologico di provenienza, nell'ottica di uno studio complessivo che consideri anche l'apparato iconografico come una forma di linguaggio³. Naturalmente, in riferimento a specifici moduli retorici di particolare pregnanza, la ricerca prevede analisi comparate sia con la produzione scribale elaborata in età imperiale ittita sia con quella prodotta dal contemporaneo impero neo-assiro.

Ove possibile (date la frammentarietà, le difficoltà di lettura e la frequente incertezza sul contesto archeologico di provenienza delle fonti in esame), si è osservato il seguente processo di analisi:

-inquadramento storico-culturale delle fonti;

³ Per una trattazione approfondita sulla storia degli approcci alla relazione tra testo ed immagine in Mesopotamia cfr. Crawford 2014.

- descrizione dei supporti delle iscrizioni anche nei loro aspetti iconografici o di contesto materiale;
- descrizione complessiva del contenuto delle iscrizioni in esame;
- individuazione ed analisi linguistica delle figure retoriche presenti nei testi;
- discussione sulla possibile interpretazione delle figure individuate, in particolare delle metafore, nel contesto storico-culturale di appartenenza ed analisi comparate con eventuali occorrenze delle medesime immagini in fonti provenienti dalla stessa o da altre aree;
- analisi della pregnanza della collocazione delle figure retoriche all'interno delle sezioni di cui è composto il testo;
- individuazione di corrispondenze tra l'interpretazione delle figure retoriche presenti nei testi e quella delle immagini che compaiono sui supporti;
- riflessione sugli scopi comunicativi delle figure analizzate, anche in relazione ad un eventuale pubblico;
- analisi delle formule di maledizione presenti nei testi: ad esse è stata riservata una trattazione separata alla fine di ogni capitolo.

Dato che i testi in esame contengono strutturalmente uno stile altamente ripetitivo, in particolare in alcune sezioni (ad es. nella prescrizione di offerte alle divinità, o nelle sezioni delle benedizioni e delle maledizioni), per quanto riguarda le anafore si è scelto di orientare l'analisi maggiormente sui casi più rimarchevoli quanto a lunghezza del costrutto anaforico (ad es. intere frasi) o su quelli contenenti elementi particolarmente interessanti (ad esempio anafora ma con qualche leggera *variatio*).

È importante precisare che nella presente trattazione ci si riferisce alla “metafora” principalmente come figura retorica; uno studio complessivo e dettagliato sulle metafore nel mondo vicino-orientale in generale non è ancora stato svolto. Alcuni lavori riguardano le metafore nella letteratura sumerica⁴, altri sono dedicati allo studio delle metafore nella Bibbia⁵, o nelle iscrizioni assire⁶, mentre alcuni studi recenti indagano il patrimonio di metafore che si può rinvenire nei testi storici e nei trattati ittiti⁷; con riguardo ai testi in luvio-geroglifico, esistono degli studi dedicati ai *topoi* letterari in essi individuabili⁸, o contributi dedicati all'esame di alcuni testi⁹, all'interno dei quali viene affrontata anche la trattazione di alcune precise metafore, ma una ricerca specifica sulla metafora nel *Corpus* neo-ittita non è ancora stata effettuata.

⁴ A titolo di esempio si veda Ponchia 2009.

⁵ Solo a titolo di esempio, si veda il recente articolo di Verde sullo studio delle metafore secondo l'approccio proprio della linguistica cognitiva, con l'esempio di analisi del § 5 del “Cantico dei Cantici” 8:10 (Verde 2016).

⁶ Si veda ad esempio Van De Mierop 2015.

⁷ Pallavidini 2018, Pallavidini 2017.

⁸ Cfr. Simon 2011a e Payne 2015, 171-177.

⁹ Si veda ad esempio Lanfranchi 2009, o la dettagliata analisi dei moduli retorici condotta da Payne sulle iscrizioni ÇİNEKÖY e KARATEPE 1: Payne 2015, 187-210.

Quello della metafora costituisce invero un tema estremamente complesso¹⁰: essa infatti non rappresenta solo un processo linguistico, ma anche mentale, ed è implicata nel nostro modo di conoscere il mondo e di rappresentarcelo concettualmente. Come tale, essa nasce da rappresentazioni di natura sensoriale, ed è universalmente diffusa. Delle varianti nella formazione delle metafore intervengono solo secondariamente, a livello di differenziazioni culturali.

Non è chiaro se nella comprensione della metafora la mente acceda primariamente al significato tradizionalmente definito come “letterale” o a quello “figurato”, ammesso che sia possibile fornire una risposta univoca a tale domanda.

Strettamente legate al sistema visivo, le metafore connettono immagini mentali e strutture linguistiche: in che modo questo avvenga, e quale di queste due strutture simboliche sia prioritariamente coinvolta nella formazione del pensiero, è oggetto di ampio dibattito filosofico.

Naturalmente, da queste basi, nasce il problema della possibilità stessa di traduzione di una metafora e delle eventuali strategie da adottare (traduzione letterale, trasformazione dell’immagine in un equivalente più idoneo nella lingua d’arrivo, parafrasi della metafora).

Data la natura già linguisticamente molto problematica delle fonti in esame, nella presente trattazione si è proceduto ad evidenziare e discutere quelle espressioni che appaiono metaforiche in quanto veicolanti un significato diverso da quello rappresentato dal mero referente. Si è consapevoli che questo non esaurisce un’elaborazione completa del tema della metafora. Nell’analisi, comunque, si è privilegiato l’approccio teorico della metafora concettuale¹¹, ovvero l’approccio, proprio della linguistica cognitiva¹², per cui i processi stessi di pensiero sono già altamente metaforici e si pongono alla base dei meccanismi che consentono la conoscenza stessa. Si è cercato quindi di individuare i domini semantici delle metafore identificate e di fornire possibili spiegazioni delle estensioni di significato generate dai meccanismi metaforici, allo scopo di ricostruire quale mondo concettuale emerga dalle fonti in esame. Si ritiene infatti che una trattazione di questo tipo, pur con tutti i limiti e le questioni irrisolte che riguardano il significato “letterale” stesso delle espressioni, possa comunque fornire elementi di discussione utili a comprendere più a fondo le culture che hanno prodotto i testi in esame, il cui carattere fortemente simbolico è innegabile.

Un aspetto particolare merita di essere posto in rilievo: la linguistica cognitiva¹³ muove dal presupposto che le prime rappresentazioni della realtà siano di natura sensoriale e che l’esperienza corporea permetta la formazione di pensiero secondo un rapporto “letterale” tra esperienza diretta e sua rappresentazione (*image schemata*): questo vale per le parti del corpo, per le nozioni spaziali che derivano dalla nostra configurazione corporea e dalle nostre posizioni, e per le nozioni derivanti dalle esperienze percettive e motorie. Se a questo livello di conoscenza gli *image schemata* mantengono

¹⁰ Il presente paragrafo ed i tre successivi illustrano in modo estremamente sintetico alcune delle questioni nodali presentate da F. Ervas ed E. Gola nella loro guida alle principali teorie sulla metafora (Ervas - Gola 2016).

¹¹ Ervas - Gola 2016, 26-30.

¹² La linguistica cognitiva nasce negli Stati Uniti negli anni Settanta del XX secolo, principalmente ad opera di George Lakoff, Ronald Langacker e Leonard Talmy: la pubblicazione, nel 1980, del libro “*Metaphors We Live By*”, ad opera di G. Lakoff e M. Johnson, inaugura un nuovo approccio allo studio della metafora (cfr. Ervas - Gola 2016, 26).

¹³ Ervas - Gola 2016, 26-30.

un aggancio letterale con l'esperienza, successivamente però la proiezione metaforica serve a concettualizzare tutto quello di cui non abbiamo esperienza corporea diretta.

Come si vedrà nel corso dell'analisi, nelle fonti in esame non sono poche le metafore legate a parti del corpo, ad aspetti sensoriali o ad esperienze spaziali. In riferimento a ciò, ritengo che vada sottolineata quella peculiarità delle fonti in esame che è costituita dal loro essere redatte in una scrittura geroglifica¹⁴: l'aspetto visivo dei segni, infatti, consente talvolta di arricchire con una sorta di terzo livello il rapporto tra referente linguistico e significato figurato nel processo metaforico, legando ancor più il livello linguistico e quello delle immagini. In taluni casi, infatti, ci si è chiesti se l'aspetto visivo dei segni non giochi un qualche -importante- ruolo nel veicolare l'immagine metaforica, laddove il loro valore linguistico veicolerebbe il solo significato letterale: la scrittura geroglifica costituirebbe in questi casi una sorta di ponte tra livello linguistico e metaforico, nella concentrazione propria della parola-immagine.

Per i testi, la datazione e la descrizione delle sezioni delle iscrizioni si fa sempre riferimento al *Corpus* di Hawkins, salvo diversamente specificato; dato che dal 2000 ad oggi sono stati pubblicati numerosi nuovi studi sulla lingua luvia e sono stati scoperti nuovi testi, le traslitterazioni e le traduzioni di Hawkins risultano in alcuni casi obsolete. Si segnala che spesso le letture proposte da Yakubovich si discostano da quelle di Hawkins, e in casi dubbi si è cercato di volta in volta di discutere tali letture e motivare l'eventuale scelta di seguire la versione di un autore anziché di un altro.

Nella trattazione il termine "sovrano" è stato talvolta impiegato in modo esteso, ad indicare anche coloro ai quali non è attribuito precisamente il titolo di "REX", ma ad esempio solo quello di REGIO DOMINUS; riguardo allo specifico termine /*tarrawanni(i)*-/ si precisa però che si è accolta l'interpretazione proposta da Melchert¹⁵ di intendere tale vocabolo come aggettivo/epiteto designante qualità morali (giusto/retto, il giusto/il retto), pertanto la sua resa non è mai quella di "sovrano" nelle traduzioni dei passi. Si precisa inoltre che, per esigenze di uniformità, sono sempre state adottate le seguenti modalità di traslitterazione:

- si è uniformata la traslitterazione del cd. "initial-a-final" come -*a;
- il logogramma VAS è stato traslitterato come COR;
- zu[?] è stato reso come za₅;
- sù è stato reso come zú;
- si è accolta la resa come la/i e lá/i di ta₄ e ta₅;
- pá[?]+ra/i è stato reso come mara/i.

¹⁴ Si veda Marazzi 2010, 233-251.

¹⁵ Melchert 2019.

Si avverte inoltre che il segno convenzionale adottato da Hawkins per indicare la leggibilità parziale “”, nelle traslitterazioni di Payne è reso mediante <>. Tutti gli spazi bianchi, infine, (anche quelli più lunghi) sono stati uniformati graficamente in un unico spazio bianco.

Le traduzioni approntate in italiano sono mie e solitamente sono in accordo con quelle offerte dagli editori dei testi: quando esse invece presentano elementi di divergenza rispetto a quanto accolto dalla comunità scientifica in precedenza, le fonti e le motivazioni delle scelte sono spiegate nel testo o in nota.

La fase finale di elaborazione della presente tesi è stata svolta durante la mia permanenza come borsista presso la “Johannes Gutenberg-Universität Mainz”: ringrazio la Professoressa Doris Prechel e tutto il personale della sezione di “Altorientalische Philologie” per avermi offerto la possibilità di accedere alle loro risorse e per avermi fatto sentire a casa; ringrazio inoltre i membri della sezione “Hethitologie-Archiv” dell’“Akademie der Wissenschaft und der Literatur” di Mainz per avermi consentito di accedere all’archivio e di utilizzare i materiali in esso custoditi.

KARKEMISH

PREMESSA STORICO-ARCHEOLOGICA

La città di Karkemish¹⁶ sorgeva sulla riva occidentale dell'Eufrate; la sua esistenza è testimoniata epigraficamente già dal terzo millennio a.C. nella documentazione di Ebla. Successivamente essa è menzionata negli archivi di Mari¹⁷ (XVIII sec a.C.). Karkemish divenne poi uno stato soggetto all'autorità di Aleppo, capitale del regno di Yamhad, e quindi fu incorporata nel regno hurrita di Mittani¹⁸. Nel corso della seconda metà del II millennio a.C.¹⁹, dopo la sottomissione di Karkemish da parte di Suppiluliuma I (1327), la città acquisì (insieme ad Aleppo) il prestigioso *status* di vicereame ittita per il settore siriano. Nel progresso del tempo, la città conobbe notevoli ampliamenti territoriali. Essa era anche un importantissimo centro commerciale inserito in una fitta rete di scambi nell'area siriana. Sotto Muwatalli II (1310-1280), a seguito dell'intervento assiro di Adad-Nirari I (1307-1275), che inglobò il regno di Mittani nell'orbita assira, venne a trovarsi in posizione di frontiera fra l'impero ittita e quello assiro. Durante la fase finale dell'impero ittita la città acquisì in parte il ruolo di delegato imperiale²⁰, e sarà proprio questa condizione privilegiata che permetterà a Karkemish di sopravvivere al crollo dell'impero e di sussistere come stato autonomo²¹. Del resto a Karkemish non sono nemmeno state rinvenute tracce che indichino una distruzione della città ed, anzi, una continuità del regno è testimoniata dalla bulla sigillata di Lidar Höyük (sul fiume Eufrate, a nord di Karkemish)²²: il sigillo reca infatti il nome di Kuzi-Teshub, che succedette a Talmi-Teshub, ultimo sovrano di Karkemish attestato nelle fonti ittite. Kuzi-Teshub risulta inoltre qualificato come "gran re" ed è indicato quale nonno del sovrano di Melid Runtiyas nelle iscrizioni luvio-geroglifiche di Gürün e Kötütale, mentre nell'iscrizione di İspekçür un altro re di Melid, Arnuwantis (probabilmente fratello di Runtiyas), vanta la stessa discendenza.

Nella fase che seguì la dissoluzione dell'impero ittita, quindi, Karkemish non solo sopravvisse²³, ma riuscì ad estendere il suo controllo fino al regno di Malatya, dove si insediò un ramo cadetto della dinastia di Kuzi-Teshub²⁴. In questa fase sono testimoniati a Karkemish alcuni

¹⁶ Hawkins 1980, 426-446.

¹⁷ Klengel 1992, 70-74.

¹⁸ de Martino 2018a, 38 nota 2.

¹⁹ Sullo sviluppo storico di Karkemish nel Tardo Bronzo si veda Klengel 1992, 120-128.

²⁰ A Karkemish vennero anche messe a punto una serie di norme giuridiche a tutela dei rischi che i mercanti correvano nei loro viaggi attraverso diversi paesi; è documentato inoltre che il sovrano di Karkemish ricopriva talvolta il ruolo di giudice in controversie legali che non coinvolgevano direttamente i suoi abitanti, bensì rapporti tra altri paesi siriani: cfr. de Martino 2014, 90-92.

²¹ Cohen 2017, 301; Weeden 2013, 6.

²² de Martino 2016, 113.

²³ Per una ricostruzione della storia di Karkemish nell'Età del Ferro, con riferimenti anche alla sua posizione di preminenza nella rete di scambi commerciali dell'epoca, cfr. Hawkins - Weeden 2016.

²⁴ de Martino 2016, 114; Dinçol A. - Dinçol B. - Hawkins - Marchetti - Peker 2014a, 130-131.

altri sovrani che si fregiano del titolo di “gran re”²⁵: Ir-Teshub²⁶, Tudhaliya²⁷, x-pa-ziti ed Ura-Tarhunza; solo per gli ultimi due sussiste un legame dinastico (padre-figlio), mentre per gli altri sovrani menzionati non vi sono evidenze che essi appartenessero ad una medesima dinastia. Oltre ai summenzionati “gran re”, va ricordato anche Ini-Teshub²⁸, un sovrano citato due volte²⁹ nella documentazione assira relativa alla medesima campagna siriana di Tiglatpileser I (1114-1076): nelle fonti assire Ini-Teshub non è definito “gran re” ma semplicemente “re di Hatti”: per Tiglatpileser, del resto, egli non era nient’altro che un tributario, e l’equazione Karkemish-Hatti nella documentazione assira è accertata.

Una fonte particolarmente problematica e molto discussa³⁰ è rappresentata dalla coppa di Ankara la cui iscrizione³¹, che menziona un sovrano definito come “Tuthaliya, Labarna”, è stata ricondotta ad epoche diverse: essa può verosimilmente testimoniare la vittoria militare di un paese siriano, probabilmente Karkemish, sul paese di Tarwiza, durante la fase finale del regno di Emar (prima parte del XII secolo a.C.)³².

Dopo la fase successiva al crollo dell’impero ittita, che corrisponde ad un’epoca che a lungo è stata definita “Età oscura” proprio per la scarsità di documenti che la caratterizza (dalla metà del XII all’inizio del X secolo a.C. circa), le fonti ricominciano ad arricchirsi e, alla luce dei più recenti rinvenimenti,³³ si può ricostruire a Karkemish, a partire dal 1000 a.C. circa, una linea genealogica così costituita³⁴:

Ura-Tarhunzas	Suhi I	1000 a.C.
Astuwalamanzas		
Tuthaliyas II	Suhi II	
Katuwas		

²⁵ Cfr. Bryce 2012, 84-88.

²⁶ L’effettiva appartenenza di tale sovrano (attestato come “Gran re” nella stele in geroglifico di Karahöyük) alla dinastia reale di Karkemish non è certa: cfr. Bryce 2012, 85-87.

²⁷ La lettura del nome non è certa: cfr. Bryce 2012, 88.

²⁸ Anche per tale sovrano l’attribuzione alla dinastia reale di Karkemish non è certa: cfr. Bryce 2012, 87.

²⁹ *RIMA* 2: 37 e *RIMA* 2: 42.

³⁰ Il testo è stato edito da Hawkins (Hawkins 1997); per una discussione sul manufatto e sulle iscrizioni che esso reca, si vedano inoltre Giusfredi 2013, Freu 2010-2011 [2012], Bolatti Guzzo - Marazzi 2010, Durnford 2010, Simon 2009 e Mora 2007b.

³¹ Iscrizione 1; la coppa reca infatti anche un’altra breve iscrizione scribale (Iscrizione 2).

³² de Martino 2016, 114. Giusfredi attribuisce invece il regno di Tuthaliya su Karkemish all’XI secolo (Giusfredi 2013).

³³ La ricostruzione delle genealogie regnanti a Karkemish e delle relative cronologie ha dato vita ad un lungo dibattito tra gli studiosi ed i risultati via via acquisiti presentano sempre carattere di provvisorietà. L’inquadramento storico di Karkemish nell’Età del Ferro operato da Hawkins (Hawkins 2000, 74-79) rimane un punto di riferimento importante; tra gli studi più recenti, si vedano la ricostruzione provvisoria di Weeden (fino all’inizio del IX secolo a.C.: Weeden 2013, 9 table 1) con discussione degli aspetti problematici (6-10) e la discussione Giusfredi (Giusfredi 2018b, 166-168). Negli ultimi anni si segnalano anche alcuni passi avanti importanti nelle scoperte e nell’interpretazione di nuovi documenti: in particolare, il rinvenimento (2012) e la successiva edizione (Hawkins - Tosun - Akdoğan 2013) della stele di Adana e poi il recentissimo ritrovamento (2015) e l’edizione (Marchetti - Peker 2018) della parte superiore della stele di Kubaba da Karkemish permettono di gettare nuova luce su aspetti genealogici ed anche, nel caso del secondo documento, sui rapporti fra Karkemish e Malatya nell’VIII secolo a.C.

³⁴ Marchetti - Peker 2018, 98.

Suhis III	900 a.C.
Sangara	
Isarwilamuwas	
Kuwalanamuwa	800 a.C.
Astiru(wa)s I	
Kamanis e Yarris	
Sasturas ³⁵	
Astirus II	
<i>Pisiris (=Piyasilis III?)</i>	

Durante il regno di Pisiris, nell'anno 717 a.C., la città cadrà nelle mani di Sargon II d'Assiria: da questo momento in poi essa non costituirà più uno stato autonomo, ma sarà inglobata nell'orbita delle province dell'impero neo-assiro.

Da un punto di vista archeologico l'area è stata indagata sin dal XVIII secolo a.C.; la maggior parte dei ritrovamenti sono da ascrivere agli anni 1911-1914, quando ebbe luogo la campagna guidata prima da D. G. Hogarth³⁶, quindi da R. Campbell Thompson e infine da sir L. Woolley³⁷. Nonostante gli scavi del XX secolo abbiano esplorato un'area piuttosto vasta, essi comunque non avevano esaurito l'intera estensione del sito; in anni molto più recenti le indagini archeologiche nell'area centrale del sito (che ricade oggi in territorio turco) sono state riprese ad opera dell'Università di Bologna, sotto la guida di N. Marchetti³⁸. Esse hanno condotto anche a nuovi ritrovamenti epigrafici (una stele³⁹ ed alcuni frammenti⁴⁰); in qualche caso i nuovi frammenti ritrovati hanno consentito di colmare alcune lacune di testi già precedentemente editi. Una ricognizione regionale del territorio di Karchemish, focalizzata quindi sulle aree attorno al grande centro cittadino, che nel tempo sono cadute sotto il controllo politico di Karkemish o che hanno avuto strette relazioni con essa a causa della loro contiguità geografica, è stata operata in seno al "Land of Carchemish Project", diretto da T. J. Wilkinson (tale progetto si è focalizzato principalmente su quella parte di territorio di Karkemish che oggi rientra nei confini siriani)⁴¹.

La superficie cittadina finora scavata evidenzia che dall'area esterna del sito, prevalentemente agricola, si entrava nella "Inner City" attraverso la "South Gate"; essa si trovava perfettamente in asse con la "King's Gate" che introduceva all'area propriamente cerimoniale del centro, al di sotto della cittadella (fig. 2).

³⁵ La figura di Sastura è dibattuta: egli potrebbe aver ricoperto un ruolo di ministro o sacerdote, ma Marchetti e Peker (Marchetti - Peker 2018) ritengono che debba anche aver retto Karkemish da solo per qualche tempo, prima di Astirus II: questo spiegherebbe perchè si sarebbe insediato poi sul trono di Karkemish il figlio di Sasturas (Astirus II) anzichè il figlio di Kamanis (Atika) -la questione era dibattuta in Hawkins - Tosun - Akdoğan 2013-.

³⁶ Hogarth 1914.

³⁷ Woolley 1921; Woolley - Barnett 1952.

³⁸ Marchetti 2016a, *Idem* 2016b, *Idem* 2014, *Idem* 2013.

³⁹ Dinçol A. - Dinçol B. - Hawkins - Marchetti - Peker 2014a.

⁴⁰ Peker - Weeden 2014.

⁴¹ Wilkinson T. J. - Peltenburg E. - Wilkinson E. B. (eds.) 2016.

L'area cerimoniale (fig. 3) è costituita da due principali nuclei di edifici:

- 1) la “Lower Palace Area”, che comprende i resti monumentali del “Great Lion Slab”, della “Great Staircase”, del “Long Wall of Sculptures” e del recinto del Tempio del dio della Tempesta;
- 2) la “King’s Gate Area”, che comprende appunto la “King’s Gate”, la “Processional Entry” ed il “Royal Buttress”.

Il cosiddetto “Herald’s Wall”, che faceva parte di un complesso monumentale oggi difficile da identificare, prosegue per un tratto dalla “King’s Gate Area” in direzione del fiume; esso è ricoperto da lastre a soggetto prevalentemente mitologico, che sembrano non avere attinenza l’una con l’altra. A metà strada circa tra il complesso della “King’s Gate Area” e l’Eufrate sorge il cosiddetto “hilani”; dalla parte della riva occidentale dell’Eufrate l’accesso al centro cerimoniale della città avveniva tramite la “Water Gate”.

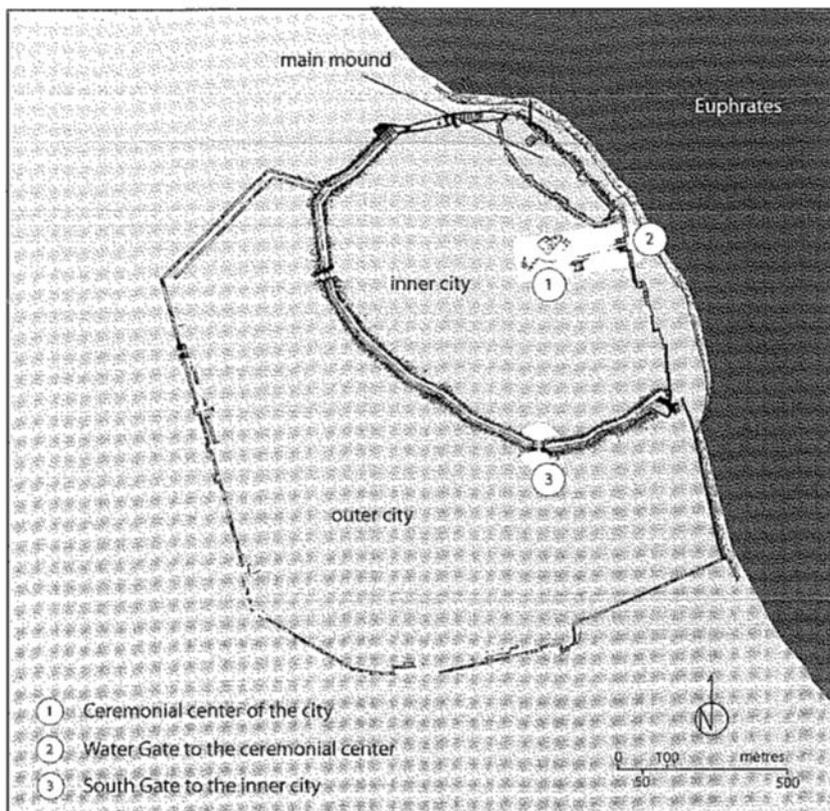


Fig. 2: Karkemish: le aree archeologicamente esplorate con arte monumentale *in situ* (da Gilibert 2011, 21).

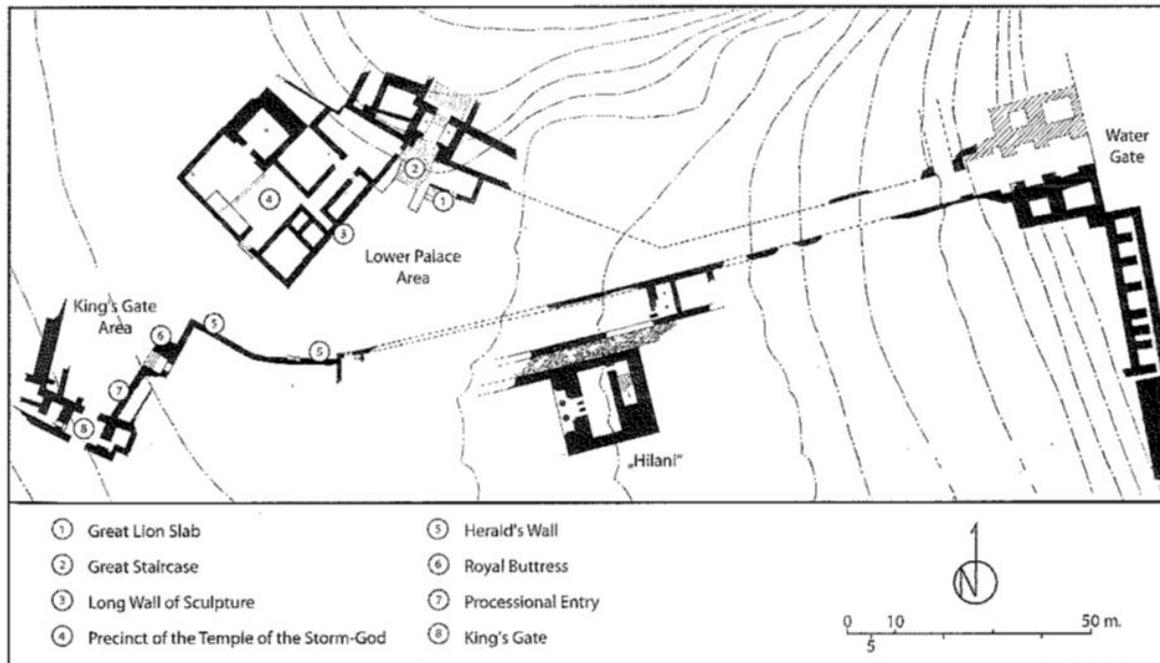


Fig. 3. Il centro cerimoniale di Karkemish (da Gilibert 2011, 21).

ANALISI DEI TESTI

A. ISCRIZIONI REALI ARCAICHE

KARKAMIŠ A4b (con KH.11.O.400⁴²)

Trattasi di stele di basalto nero, recante sulla sommità un elaborato sole alato, ritrovata *in situ* nel cortile del tempio del dio della Tempesta, nell'angolo tra il muro sud-orientale della cella ed il muro sud-occidentale della stanza 7; l'iscrizione è composta di otto righe, sotto le quali è presente uno spazio non iscritto⁴³.

L'iscrizione, dell'XI-X secolo a.C. circa, commemora una vittoria di Ura-Tarhunzas, gran re, re del paese di Karkemish, eroe, sul paese di Sura⁴⁴; la stele è stata eretta da Arnu-..., figlio di Suhis⁴⁵, sacerdote di Kubaba. Lo stile, quasi esclusivamente logografico, è arcaico, anche se le forme dei segni ed aspetti ortografici denunciano un carattere non prettamente antico. Il monumento sicuramente non è contemporaneo agli eventi che descrive, e l'arcaismo che connota il testo può essere puramente intenzionale⁴⁶. Dopo il ritrovamento e la lettura dell'iscrizione KH.11.O.400⁴⁷, modello originario di cui molto probabilmente la presente iscrizione costituisce una copia⁴⁸, è stato possibile effettuare un'attenta collazione che ha permesso di chiarire molti aspetti della traslitterazione di questo testo⁴⁹.

Dopo le titolature, l'iscrizione apre la sezione dedicata alla narrazione "storica" informando che dal paese di Sura era nata una disputa contro il sovrano, e che contro di lui era stato schierato un esercito (§§ 2-3).

Al § 4 si può notare un utilizzo insistito (anaforico) del logogramma FORTIS (*muwatali*), che ricorre due volte (prima a designare Tarhunzas, poi a qualificare il sostantivo *273=*warpi*-).

§ 4 rr.4-5 𐎠MAGNUS.TONITRUS REX FORTIS (DEUS)TONITRUS
(DEUS)ku+AVIS || |FORTIS *273 DARE

Ad Ura-Tarhunzas il re il potente dio della Tempesta e Kubaba diedero una potente arma.

⁴² Peker 2016, 14-17.

⁴³ Hawkins 2000, plate 1.

⁴⁴ Per un'identificazione di tale paese cfr. Simon 2012: esso, a giudizio dello studioso, è identificabile con il Tabal, nella regione della Cappadocia, e sarebbe lo stesso paese menzionato anche nell'iscrizione KARKAMIŠ A6.

⁴⁵ Suhis è definito IUDEX-*ni*: sull'interpretazione di /*tarrawann(i)*-/ si veda Melchert 2019 (in particolare 339 per la presente occorrenza).

⁴⁶ Cfr. Hawkins 2000, 81.

⁴⁷ Rinvenuta nel 2011 durante la campagna di scavi condotta dall'Università di Bologna: cfr. Dinçol A. - Dinçol B. - Hawkins - Marchetti - Peker 2014a, 127-131; Peker 2016, 14-17; per un approfondimento anche su aspetti iconografici cfr. Dinçol A. - Dinçol B. - Hawkins - Marchetti - Peker 2014b.

⁴⁸ Dinçol A. - Dinçol B. - Hawkins - Marchetti - Peker 2014a, 128.

⁴⁹ Peker 2016, 14-17.

Per quanto riguarda appunto il sostantivo *273 (*warpi-*), accolgo qui la recente proposta di traduzione avanzata da Yakubovich⁵⁰: alternativamente ad essa si segnala che Hawkins proponeva “courage”, mentre Peker propone la traduzione “protection”, che sposta la qualità indicata dall’aggettivo FORTIS (*muwatali-*) dal dominio di appartenenza del re a quello degli dei.

Secondo la traslitterazione di Hawkins, il logogramma |(FORTIS)mu-[wa/i]-ta||-[˘]la[˘]/li[˘]-ti[˘] era poi ripetuto anche al § 5, nuovamente a qualificare il sostantivo⁵¹ [|*273-ti?].

§ 5 rr.5-6 wa/i |(FORTIS)mu-[wa/i]-ta||-[˘]la[˘]/li[˘]-ti[˘] [|*273-ti?] |LIS-na ARHA
DELERE-wa/i-ta

e con il (suo) [coraggio] egli risolse la disputa.

I riscontri effettuati a seguito della collazione con KH.11.O.400 escludono tuttavia questa ulteriore occorrenza, e consentono una lettura diversa di questa sezione, offrendo la seguente resa:

§§ 5-6 rr.5-6 wa/i-tú-^{*}a |(BRACCHIUM)-ru-li |[PONERE-wa/i]-ta || |wa/i-ti-^{*}a
LIS-na ARHA DELERE-ta

Ed essi posero il braccio destro su di lui, ed egli stesso risolse la disputa.

Questa nuova lettura svela un’ulteriore figura retorica presente nel testo: gli dei (im)pongono il loro braccio destro sul re, per proteggerlo. La protezione divina nei confronti del re in battaglia è un’immagine ricorrente, solitamente espressa con il *topos* degli dei che “marciano davanti al re”⁵²; in questo caso, invece, l’immagine è più statica, non prevede che le divinità agiscano direttamente sul campo e coinvolge solamente una parte del loro corpo (il braccio destro), ad infondere protezione sul sovrano. Il fatto che KH.11.O.400 sia la più antica iscrizione databile dell’Età del Ferro che ci sia giunta da Karkemish⁵³ (inizio X secolo a.C. circa) ci testimonia che questa immagine metaforica è sicuramente tra le più antiche che si possano riscontrare nelle iscrizioni luvie oggetto della presente analisi. Inoltre è opportuno tenere in considerazione la particolare ubicazione della stele: il cortile del tempio del dio della Tempesta, molto vicino alla cella del dio. Come si vedrà anche in seguito⁵⁴, le iscrizioni collocate in edifici religiosi e quindi molto vicine alle divinità sembrano essere

⁵⁰ È stato infatti recentemente proposto da Yakubovich di interpretare /*warp(i)-*/ come un qualche tipo di arma, o strumento: Yakubovich 2019; Yakubovich 2016b, 75-76 nota 10. La discussione sulla possibile traduzione del sostantivo /*warp(i)-*/ è di particolare importanza per questa trattazione, anche in riferimento ad altre occorrenze testuali, tra cui particolarmente importante, ai fini della presente ricerca, è la parola che ricorre § 14 dell’iscrizione KARKAMIŠ A15b.

⁵¹ La lettura di *273-ti in questo caso era integrata.

⁵² Sui *topoi* retorici ittiti nelle iscrizioni luvio-geroglifiche cfr. Simon 2011a; con riferimento al *topos* specifico della divinità che cammina/marcia/corre davanti al re cfr. in particolare *ibidem*, 234, 236-237 e Payne 2015, 173-174.

⁵³ Peker 2016, 14.

⁵⁴ Cfr. *infra*, KARKAMIŠ A2+3: anche in quel contesto, peraltro, l’unica altra divinità invocata nell’iscrizione, oltre a Tarhunzas (nella sezione delle maledizioni), è Kubaba, ovvero l’altra divinità di cui sicuramente esisteva un importante tempio in città.

particolarmente contraddistinte da espressioni che si riferiscono alla corporeità stessa degli dei, quasi a sentirli maggiormente vicini, probabilmente attraverso la presenza delle loro statue.

B. ISCRIZIONI REALI DELLA DINASTIA DI SUHIS II

KARKAMIŠ A14a

Si tratta di iscrizione dedicatoria, allo stato attuale frammentaria, del sovrano Suhis (probabilmente Suhis II -X secolo a.C. circa-); essa era iscritta sul fianco sinistro di un leone che segna l'accesso ad una porta⁵⁵ e che originariamente fungeva da stipite portale di sinistra -facendo verosimilmente coppia con altro stipite portale leonino recante sul fianco destro l'iscrizione A14b⁵⁶, del sovrano Astuwatamanzas-. I leoni erano verosimilmente collocati ai lati della *Gatehouse* sulla sommità della *Great Staircase*.

L'iscrizione presenta ai §§ 5-7 il convenzionale *topos* del primato eroico rispetto agli antenati⁵⁷:

§ 5 r.4	[... ...]-zi AVUS- <i>ha-zi</i> <i>za-za+ra/i-ta+ra/i</i>
§ 6 rr.4-5	<i>wa/i-ma-za-*a</i> DEUS- <i>ni-zi</i> “COR”- <i>tara/i-na</i> NEG ₂ POST- <i>ni</i> <i>a-tá</i> (BONUS) <i>wa/i-li-ia-ta</i>
§ 7 r.5	<i>wa/i-tà-*a mu-*a</i> POST- <i>ni a-tá</i> (BONUS) [...

... miei padrji (e) nonni ... e per essi gli dei non esaltarono le (loro) person(e), ma essi esal[tarono] me.

Si può notare nel testo una *variatio* nelle modalità di designazione dell'oggetto: in riferimento agli antenati è infatti utilizzata la parola “COR”-*tara/i-na* (persona⁵⁸), mentre in riferimento al sovrano si ricorre al pronome personale *mu-*a*, “me”. Tale espediente forse contribuisce a marcare maggiormente la distinzione tra il re attuale ed i suoi predecessori.

KARKAMIŠ A1a

Si tratta di un'iscrizione del sovrano Suhis II⁵⁹ -X secolo a.C. circa-, che si estende su di un'ampia lastra calcarea⁶⁰ lungo il *Long Wall of Sculptures* nella *Lower Palace Area* di Karkemish. L'iscrizione originariamente occupava anche gli ortostati, perduti, che si trovavano a destra ed a sinistra di quello conservato, il che rende purtroppo a tratti lacunoso il testo di cui disponiamo. Il

⁵⁵ Hawkins 2000, plates 4-5.

⁵⁶ Hawkins 2000, plate 3.

⁵⁷ Simon 2011a, 233-234, 236-237; Payne 2015, 174-176.

⁵⁸ Il vocabolo *atra/i* è stato oggetto di ampia discussione: (cfr. in particolare Van den Hout 2002, Yakubovich 2002, Melchert 2010, Hawkins 2015b e Giusfredi 2016): per una discussione approfondita al riguardo, cfr. *infra*, la trattazione dell'iscrizione KULULU 4. Nella recensione all'edizione delle iscrizioni luvio-geroglifiche di Payne del 2012, Goedegebuure precisa che il vocabolo in questione non è più inteso come “immagine” o “statua”, bensì proprio come “persona” - “sé”: cfr. Goedegebuure 2017, 179.

⁵⁹ Il nome del sovrano non è presente nell'iscrizione, il cui inizio purtroppo è lacunoso, ma lo si può facilmente dedurre dalla citazione del nome della moglie.

⁶⁰ Hawkins 2000, plates 6-7.

contenuto dell'iscrizione può essere sintetizzato nel modo seguente. Secondo il tradizionale schema retorico proprio delle iscrizioni reali, il testo (pur lacunoso nella parte iniziale) si apre raccontando un fatto negativo: un certo [H]ata[n]imas(?) danneggiò l'immagine di Tarhunzas e gli ortostati rappresentanti le divinità vennero rovesciati (l'interpretazione esatta di quest'ultimo passo è tuttavia controversa perché non è chiara l'identificazione soggetto-oggetto nella frase). Segue poi la sezione relativa alle imprese belliche: il sovrano narra la distruzione di (almeno) due città (Alatahana e Hazauna) e di aver offerto "trofei" al dio; descrive quindi la dedica dell'immagine di Tarhunzas e la realizzazione della "processione" di dei (in una parte lacunosa del testo sono contenuti anche riferimenti alla moglie -Wastis- ed al figlio -Halpasulupis- del sovrano), per poi riportare di aver fatto erigere una sua propria statua; l'iscrizione prosegue con una sezione relativa alle offerte da portare alla statua e si chiude con le consuete benedizioni e maledizioni.

Le informazioni contenute nel testo trovano preciso riscontro nell'apparato di immagini che corredano l'iscrizione⁶¹, o meglio sembra di essere di fronte ad un testo composto proprio a giustificare e glorificare l'esistenza degli ortostati fatti erigere da Suhis II, all'interno di un sistema di integrazione e di unitarietà comunicative del testo e dell'apparato iconografico che lo circonda.

Attorno alla lastra contenente l'iscrizione erano posizionati gli ortostati che narravano le scene di guerra: da un lato soldati con le teste mozzate dei nemici o con i prigionieri catturati e dall'altro carri trainati da cavalli che calpestanto i nemici vinti. Dopo questi, l'ortostato con l'iscrizione⁶² e la raffigurazione di Wastis, la moglie (defunta) del sovrano, accompagnata dalla dea alata, e la sequenza di divinità alla cui testa è collocato il dio della Tempesta (seguito da Kubaba, Karhuhas e da una divinità femminile non identificata)⁶³ (fig. 4).

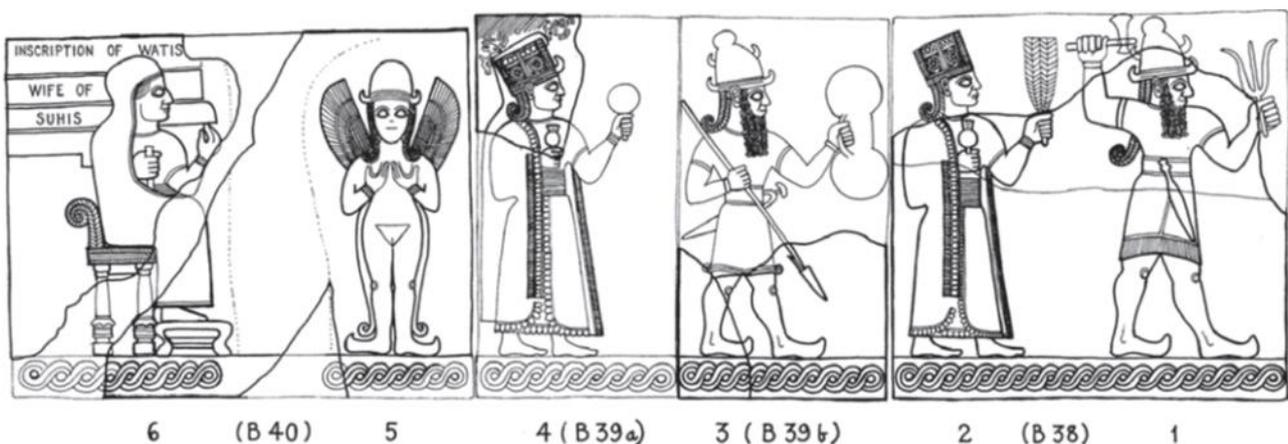


Fig. 4. Long Wall of Sculptures, iscrizione A1b e processione divina -ricostruzione- (da Hawkins 1972, fig. 4a).

⁶¹ Cfr. Harmanşah 2013, 146.

⁶² KARKAMIŞ A1b: si tratta dell'unica altra iscrizione presente nel ciclo del *Long Wall of Sculptures*. L'iscrizione di Wastis però è molto più breve di quella del sovrano (si tratta infatti di un'iscrizione funeraria che egli le dedica), ed è collocata nel settore superiore della lastra, dietro il capo della figura di profilo, sviluppandosi ai due lati del capo della regina ma in massima parte sulla sinistra (per lo spettatore).

⁶³ Hawkins 1972, 106-107.

L'iscrizione di Suhis II presenta una straordinaria elaborazione retorica, che si può cogliere non solo dalla frequenza con cui si fa ricorso a precise figure retoriche, ma anche dalla particolare concentrazione con cui esse si manifestano in alcuni passaggi, evidentemente cruciali, del testo.

L'elaborazione retorica emerge nel ripetuto utilizzo dell'anafora che coinvolge frasi intere: ad esempio i §§ 7-8, relativi alle offerte del bottino di guerra al dio, a parte lievissime varianti grafiche sono uguali ai §§ 10-11, ad esprimere forse la fissità dell'azione rituale rispetto al carattere mutevole delle imprese guerriere compiute contro le città, espresse invece con verbi diversi.

§§ 7-8 r.2 *wa/i-tú-*a |pa+ra/i-ha-' |(SCALPRUM.CAPERE₂)u-pa-ní-i-na*
|(CAPERE₂)u-pa-ha |9-za-ha-wa/i-tú |pi-ia-ha

“e portai un *trofeo* davanti a lui, e gli diedi la nona parte”.

§§ 10-11 r.2 *|wa/i-tú-*a |pa+ra/i-i-ha-' (SCALPRUM.CAPERE₂)u-pa-ní-na*
|(CAPERE₂)u-pa-ha |9-za-ha-wa/i-tú |pi-ia-ha

“e portai un *trofeo* davanti a lui, e gli diedi la nona parte.

Al § 17 inizia una sezione di testo particolarmente elaborata sul piano dei connettivi temporali: ricorre infatti una triplice anafora della medesima proposizione subordinata temporale ai §§ 17, 21 e 24:

§ 17 r.3 *ARHA-pa-wa/i REL-i PES-wa/i-i-ha-'*

“Quando venni fuori”

§ 21 r.3 *ARHA-pa-wa/i REL-' PES-wa/i-i-ha*

“Quando venni fuori”

§ 24 r.4 *ARHA-pa-wa/i REL-i PES-wa/i-i-ha*

“Quando venni fuori”.

Tale proposizione temporale, “quando venni fuori”⁶⁴ costituisce una probabile allusione al fatto che il sovrano uscì dalla città per andare in battaglia, o forse meglio ancora un'allusione al trionfo celebrato in città dopo la vittoria stessa. Questo elemento narrativo è ripetuto quindi in modo quasi

⁶⁴ Yakubovich (in tutte le occorrenze della presente iscrizione) traduce l'avverbio *ARHA* come “away, back”, da cui deriva una traduzione delle espressioni quale “to come away, back”: Yakubovich EDIANA, visited on 2019-11-11.

formulare, fisso e cristallizzato: ci si può chiedere se tale modalità (anaforica), già incontrata nei paragrafi precedenti, possa riguardare informazioni che potevano già essere note al pubblico e se l'anafora potesse quindi rappresentare in qualche modo un espediente guida nella disposizione delle informazioni testuali, per modulare le informazioni nuove fornendo al contempo agganci di richiamo rispetto ad informazioni già note. Il testo relega poi alle rispettive proposizioni reggenti ed alle loro coordinate l'esplicitazione di elementi che forse si voleva maggiormente rimarcare: al § 18 abbiamo la prima proposizione reggente:

§ 18 r. 3 *wa/i-mu-^{*}a za-a-zi DEUS-ní-zi |ta-ní-mi-zi |CUM-ní ARHA PES-wa/i-ta*

“Tutti questi dei vennero fuori con me”.

Tale frase riferisce quindi che gli dei stessi, designati dall'aggettivo dimostrativo “questi” -ad indicare vicinanza degli dei rispetto a chi scrive-, “vennero fuori” con lui, cioè uscirono dalla città per assistere il re in battaglia, anche nell'ambito di una rievocazione rituale di essa durante il trionfo (l'intera espressione, inoltre, è ampiamente metaforica e si iscrive nella sfera di significato della protezione divina accordata ai sovrani in guerra). Come notato da Yakubovich⁶⁵, inoltre, la frase al § 18 offre nuovamente (anaforicamente) la formula *ARHA* /awi-/, (qui il verbo è al plurale), anche se in questo caso essa costituisce un'unica unità, mentre nella subordinata al § 17 era interrotta dalla congiunzione /k^{wi}/. A livello della reggenza della seconda subordinata temporale (§§ 22-23) purtroppo il testo è piuttosto lacunoso, ma contiene riferimenti alla moglie ed al figlio del sovrano; la terza reggente (§§ 25-27) riferisce che il sovrano stesso realizzò *questa* processione divina e fece posizionare (gli ortostati raffiguranti) Tarhunzas e gli altri dei.

La complessità retorica di questa sezione di testo comunque non si esaurisce in questa struttura: la prima sequenza subordinata temporale-reggente (§§ 17-18) è infatti arricchita da due coordinate alla proposizione reggente, che occupano rispettivamente il § 19 ed il § 20, che contengono a loro volta dei connettivi temporali (“a volte” ... “a volte” ...) e che sono la ripetizione esatta l'una dell'altra, secondo la modalità anaforica particolarmente ricorrente in questo testo; quello che spicca ulteriormente a questo punto, è che tra queste due coordinate anaforiche e pressoché identiche tra loro l'unico elemento che costituisca *variatio* è dato dalle parole introduttive, rispettivamente *wa/i-ta-^{*}a REL-i-ha* al § 19 e *REL-i-ha-wa/i-ta* al § 20, a formare un raffinato chiasmo.

È a questo punto interessante notare come l'insieme di immagini che il testo maggiormente può suscitare nel lettore o nell'uditore nelle sezioni su cui si è condotta l'analisi corrisponda esattamente a quanto è raffigurato negli ortostati che corredano l'iscrizione: le scene di guerra attorno all'immagine del re (perduta, ma che si trovava sull'ortostato iniziale dell'iscrizione a rappresentare

⁶⁵ Yakubovich 2012, 329.

un iniziale *amu*⁶⁶) da un lato, l'immagine della moglie al centro, la processione divina dall'altro lato sembrano richiamare anche nella disposizione i principali snodi del testo⁶⁷. Inoltre, se una spiccata predilezione per strutture tripartite emerge nel testo a livello della struttura anaforica discussa, nell'apparato di immagini i rilievi appaiono distribuiti secondo una scansione tematica suddivisa in tre principali settori⁶⁸:

- 1) la processione dei guerrieri e dei carri, con scene movimentate e dinamiche, a circondare la lastra con l'iscrizione reale stessa;
- 2) la raffigurazione della moglie del sovrano, con l'iscrizione di Wastis e l'immagine della dea frontale alata, scena altamente statica;
- 3) la processione divina.

Anche le altezze delle figure rappresentate seguono un ritmo tripartito⁶⁹, con i guerrieri raffigurati in scala minore, la regina Wastis e la dea alata ad altezza media, e gli dei che raggiungono la massima altezza, con una piccola sopraelevazione di Tarhunzas rispetto agli altri.

La collocazione dell'immagine della moglie defunta, corredata dall'epitaffio, funge inoltre da collegamento tra la sfera della regalità e quella degli dei: il posizionamento della regina defunta tra la presentazione delle imprese celebrative del re e la processione divina implica infatti, a livello simbolico, un tentativo di trasformare il culto degli antenati in un potente strumento ideologico di avvicinamento ed inglobamento della famiglia reale tra le divinità⁷⁰.

Quello che qui preme maggiormente notare è che nel complesso documentario in esame sembra ipotizzabile una corrispondenza non solo tematica, ma anche nelle intenzioni sottese all'elaborazione sia del testo che dell'apparato iconografico⁷¹. L'analisi fin qui condotta induce quindi a ritenere che la realizzazione di un'opera prestigiosa quale era il totale rifacimento, da parte di Suhis II, del *Long Wall of Sculpture*, opera ricca di immagini altamente simboliche e che molto probabilmente si coniugava a specifiche valenze rituali, fosse celebrata mediante la composizione di un testo a sua volta dotato di grandi concentrazione ed elaborazione retoriche.

KARKAMIŠ A11b+c

L'iscrizione A11b originariamente andava a comporre, insieme con A11c, una coppia di ortostati di basalto in forma di stipiti portali⁷²; essi furono rinvenuti, riutilizzati come lastre

⁶⁶ Hawkins 1972, 89. Sull'uso dei segni EGO ed EGO₂, intesi invero come due varianti (una più abbreviata, l'altra più estesa) del medesimo segno, si veda Payne 2016.

⁶⁷ L'immagine della regina, seduta, fiancheggiata dalla dea frontale alata (ortostato Carchemish 23), crea uno stacco anche a livello visivo tra la scena di trionfo dei carri da guerra trainati da cavalli e la processione divina: Gilibert 2011, 32.

⁶⁸ Gilibert 2011, 32-33.

⁶⁹ Gilibert 2011, 33.

⁷⁰ Denel 2007, 190.

⁷¹ Sull'integrazione di testo e immagine nei rilievi di Sam'al (Zincirli), anche al fine di propagandare un preciso messaggio politico-ideologico, cfr. Niehr 2018, 309-319. Da un punto di vista metodologico, l'autore sostiene che un primo livello di analisi deve essere rivolto all'esame di testo ed immagini come entità indipendenti; solo in un secondo momento si può indagare la loro relazione e cercare di capire se e come essi interagiscono al fine di creare una comunicazione integrata (come avviene nel caso dei due rilievi da Sam'al da lui analizzati nella trattazione).

⁷² Hawkins 2000, plates 14-17.

pavimentali, sulla soglia della “King’s Gate”, vicino all’ortostato recante l’iscrizione A11a, che si trova *in situ*. Probabilmente gli ortostati con le iscrizioni A11b ed A11c, del X secolo a.C. o dell’inizio del IX secolo a.C. circa, appartenevano originariamente ad altri settori dell’edificio, verosimilmente lo *Staircase Recess*⁷³ (da cui sarebbero stati spostati a seguito della costruzione del *Royal Buttress*), ed alcuni studiosi ritengono che riferimenti interni al testo possano confermare tale ipotesi⁷⁴.

Autore dell’iscrizione è il sovrano Katuwas, figlio di Suhis II. L’iscrizione, nella sua continuità A11b-A11c⁷⁵, si compone delle seguenti sezioni: nome, titoli e genealogia; rivolta e recupero di Karkemish; conquista della città di Kawa con l’aiuto degli dei; costruzione di “piani superiori” e processione divina; offerte per gli dei; maledizioni; ringraziamento agli dei per la salvezza di Karkemish; costruzione dei piani superiori come quartiere femminile.

Al § 7 del testo (A11b), nella sezione di narrazione delle imprese militari, si apre una lunga costruzione ad anello in riferimento ad un preciso connettivo testuale di natura temporale: la proposizione relativa-temporale introdotta dalla formula *a-wa/i REL-a-ti-i |(ANNUS)u-si-i* “nell’anno in cui” introduce infatti un riepilogo molto articolato di fatti e circostanze. La rievocazione delle imprese militari⁷⁶ del sovrano (il trionfo seguito alla conquista della città di Kawa⁷⁷) è corredata da note sul superamento degli antenati e sul favore divino accordato al re in cambio della sua “giustizia”; da notare anche l’impiego del *topos* metaforico, al § 11 (A11b), degli dei che “marciarono davanti al re” (*wa/i-ma-tà-*a |PRAE-na (PES₂)HWI-ia-ta* - “marciarono davanti a me”), ad indicare la protezione divina in battaglia⁷⁸. La proposizione reggente, che “chiude l’anello” aperto dalla relativa, occupa invece la parte conclusiva del periodo⁷⁹ (A11b § 15) e riferisce che *pa-ti-i-*a* (“ANNUS”)u-si “in quell’anno” il re stesso edificò questi *piani superiori*:

§ 15 A11b r.5 */za-zi-ha-wa/i-mi-i (DOMUS.SUPER)ha+ra/i-sà-tá-ni-zi pa-ti-i-*a*
 (“ANNUS”)u-si |AEDIFICARE-MI-ha

“questi *piani superiori* in quell’anno io stesso costruii”.

L’intero periodo unisce quindi delle informazioni di carattere militare, riepilogate nella lunga proposizione relativa, con dati riguardanti l’attività edilizia, riferiti nella principale; uno specifico segmento temporale viene in tal modo identificato attraverso la menzione del trionfo e della gloria

⁷³ Pucci 2008, 218.

⁷⁴ Hawkins 2000, 102; Gilibert 2011, 47.

⁷⁵ Hawkins ha stabilito che le due iscrizioni A11b ed A11c rappresentano un unico testo continuo: Hawkins 2000, 101.

⁷⁶ Yakubovich 2016b, 84 analizzando l’espressione verbale di moto *wazza-²* “to lead”, propone la seguente traduzione: “In which year I led a campaign against the town Kawa”, come alternativa alla traduzione “In the year in which I *carried* (in) the city Kawa’s chariot(ry)” (cfr. Hawkins 2000, 103).

⁷⁷ Sull’identificazione della città di Kawa citata in quest’iscrizione con un possibile insediamento (KW), nella regione di Hiyawa, citato nell’iscrizione fenicia di Cebel İres Dağı, cfr. Simon 2011b, 261.

⁷⁸ Tale *topos* è sicuramente di ascendenza ittita, infatti è impiegato anche negli Annali di Mursili II (sia negli Annali decennali, che in quelli completi) ad indicare il favore divino che conduce il re alla vittoria.

⁷⁹ La traduzione offerta da A. Payne sottende una diversa interpretazione sintattica del periodo: cfr. Payne 2012, 71-72.

militari ma l'iscrizione, dopo tale aggancio cronologico, specifica ulteriormente che durante il periodo di tempo così identificato qualcos'altro fu compiuto: l'opera edificatoria. Il seguito dell'iscrizione riferisce della processione divina e delle offerte agli dei e prosegue con un'elaborata sezione di formule protettive, in cui ricorre nuovamente un'allusione a "questi piani superiori": |*za-ti-ia-za* (DOMUS.SUPER)*ha+ra/i-sà-tá-na-za* (A11c § 20). Quello che maggiormente colpisce, tuttavia, anche a livello di struttura dell'iscrizione, è che dopo le maledizioni, che solitamente sono collocate alla fine, il testo in conclusione ritorna proprio sull'edificazione di "piani superiori", peraltro in forma abbastanza insistita, dato che la loro citazione ricorre due volte:

§ 33 A11c r.6 *za-a-ti-ia-za* |(DOMUS.SUPER)*ha+ra/i-sà-tá-na-za*

“questi piani superiori”

§ 34 A11c r.6 |*za-a-zi* “PORTA”-*la/i/u-ni-si-i-zi* (DOMUS.SUPER)*ha+ra/i-sà-tá-ní-zi*

“questi piani superiori delle porte”

Di tali piani superiori si specifica, proprio in chiusura del testo, che sono stati costruiti dal re per la propria moglie Anas *pa-ti-i-*a* |(ANNUS)*u-si-i* “in quell'anno” (A11c § 34).

Si è discusso diffusamente sul significato concreto da attribuire a questo riferimento ai “piani superiori”, espressione che ricorre solo nelle iscrizioni A11a (§ 19) e A11b+c (A11b § 15, A11c § 20, A11c § 33, A11c § 34): data la presenza del doppio logogramma (DOMUS.SUPER) è lecito ritenere che ci si riferisca ad ambienti sopraelevati⁸⁰. L'attestazione nel testo KARKAMIŠ A11a § 19 allude ad una loro destinazione quali *tawani*-⁸¹, cioè verosimilmente appartamenti situati su di un piano elevato, raggiungibili attraverso una scala, probabilmente ad uso di quartieri femminili; Pucci⁸² suggerisce invece di interpretarli come edifici costruiti su terrazze o su fondazioni in pietra, secondo una tradizione architettonica tipicamente siro-ittita⁸³; il riferimento alla disponibilità di legno⁸⁴ che avrebbe reso possibile l'opera è poi spiegato dalla studiosa come riferimento al legno impiegato come supporto per appoggiare le decorazioni ortostatiche o come sostegno tra le fondamenta lapidee ed una soprastante struttura di mattoni.

⁸⁰ Il termine *harištani*- è determinato dal doppio logogramma (DOMUS.SUPER) in tutte quattro le attestazioni di KARKAMIŠ A11b+c (§§ 15, 20, 33, 34), mentre in KARKAMIŠ A11a il termine presenta come determinativo il solo logogramma (DOMUS) (§ 19). Il confronto con il termine ittita *harištani*- (cfr. Friedrich 2000, s.v. *harištani*-) può indurre a ritenere che si tratti di stanze per l'immagazzinamento di cereali, ma quest'interpretazione non è assolutamente certa.

⁸¹ DOMUS+SCALA(-)*tá-wa/i-ni-zi* (KARKAMIŠ A11a, § 19).

⁸² La studiosa sottolinea come si possa forse riconsiderare il significato complessivo dell'espressione, dato anche che il parallelo, citato da Hawkins (Hawkins 2000, 99 § 19), con l'ittita *harištani*-, non è scevro da problematicità: Pucci 2008, 221 nota 18.

⁸³ Pucci 2008, 221.

⁸⁴ Cfr. A11c § 33 (Hawkins 2000, 104) e A11a § 18 (Hawkins 2000, 95).

Uno studio approfondito sull'*haristani* di Karkemish, basato sull'analisi dei documenti che nominano tale struttura e su di un successivo riscontro nei dati archeologici è stato svolto da F. Giusfredi⁸⁵. L'autore premette che il termine è problematico; l'*haristani*, peraltro, sembra essere l'unico tipo di edificio nominato nelle fonti di Karkemish di cui non si sia ancora trovata traccia nei resti archeologici. Seguendo le evidenze filologiche fornite dai documenti, tuttavia, lo studioso sviluppa una serie di possibili deduzioni. Innanzitutto il termine compare solo al plurale; inoltre, in ittita cuneiforme esso stava ad indicare un "granaio": l'allusione ad una sua destinazione come appartamento (KARKAMIŠ A11a), molto probabilmente riservato alle mogli dei sovrani, tuttavia, rende difficile credere che in età neo-ittita il vocabolo in questione indicasse solo questo. Come materiale, poi, esso era connesso con il legno (come elemento strutturale o decorativo). Quanto all'identificazione del luogo dove tale struttura potesse sorgere, l'autore muove dal luogo di collocazione delle iscrizioni che lo nominano, concentrandosi quindi sull'area della Porta del Re, che costituiva certamente un fulcro topografico della riforma religiosa e architettonica che Katuwas realizzò durante il suo regno. Considerato, infine, che nelle iscrizioni KARKAMIŠ A11b+c il termine è accompagnato dal determinativo (DOMUS.SUPER⁸⁶), che indica verosimilmente un edificio a più piani (sia che si voglia alludere a tutto l'edificio, sia che ci si riferisca solo ad un suo piano sopraelevato), l'autore conclude che l'*haristani* poteva essere due cose: o il piano superiore di un edificio dotato di colonne, oppure una torre, che doveva sorgere vicino ad una delle porte delle mura interne della città. Giusfredi sembra più incline ad accogliere la seconda possibilità, che spiegherebbe la presenza di più edifici denominati *haristani* e che troverebbe una conferma nella raffigurazione della città di Karkemish che compare nei rilievi bronzei delle porte di Balawat, opera di Salmanassar III.

Quello che qui preme è cercare di cogliere i possibili sottili nessi che possano legare il testo al suo contesto artistico-architettonico. Naturalmente la struttura relativo-temporale analizzata può essere semplicemente un (elaborato) artificio retorico impiegato per congiungere sezioni diverse dell'iscrizione (in questo caso le imprese militari e le opere edificatorie). Di fronte a tale modalità espressiva, tuttavia, ed in considerazione delle osservazioni svolte a proposito dell'iscrizione KARKAMIŠ A1a, sarebbe interessante anche in questo caso chiedersi, nella prospettiva degli studi sulla comunicazione, quale informazione possa essere considerata, all'interno del testo, come già conosciuta dal potenziale pubblico, e quale invece possa rappresentare un elemento di novità. Apparentemente, nel testo il dato aggiuntivo sembra essere costituito dall'opera edificatoria narrata nella proposizione principale.

È opportuno a questo punto richiamare nel dettaglio le tre iscrizioni in cui il sovrano Katuwas espone le opere edificatorie da lui stesso realizzate:

⁸⁵ Giusfredi 2007. Da sottolineare che tale studio è stato compiuto prima delle campagne di scavi che hanno indotto Marchetti ad ipotizzare di identificare i "piani superiori" menzionati nei testi in un edificio sopraelevato che si è iniziato a scavare nel 2011, nell'area della Porta del Re (cfr. Marchetti 2013, 352).

⁸⁶ "Si tratta del determinativo doppio DOMUS.SARA. Esso figura evidentemente come una composizione del determinativo per edificio/casa DOMUS (corrispettivo esatto del cun. È) composto con l'ideogramma letto, alla luvia, *sara*, che sta per la locuzione 'sopra, verso l'alto'": Giusfredi 2007, 316.

1. KARKAMIŠ A11a⁸⁷, in cui Katuwas riferisce di avere “ricoperto di ortostati” le porte, ereditate dagli antenati, cita il legno impiegato per i lavori, descrive la costruzione di *piani superiori* per l’amata moglie Anas quali appartamenti “*tawani*” -cioè verosimilmente quartieri femminili⁸⁸- e narra al § 20 la posa di una statua del dio Atrisuhas presso le porte;

2. KARKAMIŠ A11b+c, iscrizione che riferisce come il sovrano abbia costruito per l’amata moglie Anas i *piani superiori* delle porte, e fa ancora riferimento al legno impiegato per l’opera;

3. KARKAMIŠ A4d: un’iscrizione epigrafica, appendice dell’iscrizione A11a § 20, attribuibile a Katuwas; essa è collocata su di una statua, precisamente lungo l’orlo inferiore della lunga tunica della divinità maschile seduta raffigurata, in cui è da individuare, come si deduce dall’iscrizione stessa, il dio Atrisuhas il cui nome, peraltro, potrebbe essere in realtà interpretato come *atri-suhas* “immagine/anima/persona⁸⁹ di Suhis”, rappresentando quindi il padre o il bisnonno divinizzato del sovrano⁹⁰.

È stata fondatamente accreditata⁹¹ l’ipotesi che Katuwas durante il suo regno abbia operato degli (imponenti) arrangiamenti su strutture architettoniche preesistenti, nell’area della “King’s Gate”; le affermazioni relative ad attività edificatorie e decorative presenti in alcune iscrizioni attribuite a tale sovrano sono confermate dall’analisi stilistico-archeologica dei rilievi, delle strutture e delle decorazioni plastiche⁹². Questo consente di accertare che, anche in questo caso, le iscrizioni ed il contesto artistico in cui esse si trovano concorrano a creare una comunicazione integrata⁹³, plasmata da linguaggi diversi, ma accomunata dai medesimi obiettivi. Da questa prospettiva non sembra privo di significato sottolineare come l’effetto sortito dagli accorgimenti retorici analizzati, di evidenziare il dato relativo all’opera edificatoria, peraltro ribadita nella parte conclusiva del testo in modo alquanto inconsueto dopo le formule protettive, sembri innestarsi coerentemente sulla medesima linea comunicativa del contesto artistico all’interno del quale l’iscrizione è collocata⁹⁴.

⁸⁷ Si segnala che alcuni nuovi frammenti di quest’iscrizione sono stati rinvenuti nella campagna di scavi del 2011: cfr. Peker - Weeden 2014, 132.

⁸⁸ Cfr. Hawkins 2000, 99 § 19.

⁸⁹ Per il significato di “persona”, oggi preferito ad “immagine”, cfr. Goedegebuure 2017, 179.

⁹⁰ Cfr. Hawkins 2000, 101 § 1. La divinizzazione degli antenati si collocherebbe quindi sulla stessa linea di legittimazione ideologica inaugurata già da Suhis II. “With an increased emphasis on the royal ancestor cult, Katuwas at least conceptually intensified the power of the living king by portraying him as a future deity” (Denel 2007, 193).

⁹¹ Pucci 2008, 219; Gilibert 2011, 119.

⁹² Pucci 2008, 219.

⁹³ Notevole in questo senso è la citata integrazione comunicativa dell’iscrizione KARKAMIŠ A11a, su ortostato in forma di stipite portale collocato sul lato occidentale del passaggio settentrionale della “King’s Gate”, con la colossale statua di Atrisuhas, collocata all’estremità sud del *King’s Courtyard* (lato nord della “King’s Gate”), recante un’iscrizione epigrafica contenente la formula protettiva della statua stessa (la statua è stata rinvenuta in stato frammentario, ma le fattezze sono ripristinabili in modo abbastanza chiaro: si tratta di figura di dio barbuto, con un elmo dotato di corna ed una lunga tunica, recante nella mano destra una mazza e nella sinistra un’ascia, seduto su di un trono che poggia su di un podio formato da una coppia di leoni tenuti da una figura inginocchiata, dal capo a forma di grifone, la quale indossa una corta tunica ornata di frangia e di cintura; per una fotografia della statua, come era stata ricostituita da una serie di frammenti durante gli scavi del 1911-1914 e posizionata nella sua collocazione originaria, prima di venire distrutta nuovamente, cfr. Hawkins 2000 plate 12).

⁹⁴ Interessante sarebbe capire più a fondo perché il testo sembri intenzionalmente sottolineare che l’opera costruttiva avvenne in un preciso anno, lo stesso anno identificato da una gloria militare: forse la citata disponibilità di legname, necessaria per portare a termine i lavori, potrebbe essere in qualche misura conseguente a quella specifica conquista militare: l’identificazione di Kawa con un insediamento in Cilicia (cfr. *supra*, nota 77) potrebbe forse confortare tale ipotesi.

KARKAMIŠ A2+3

Si tratta di una coppia di ortostati di basalto, in forma di stipiti portali⁹⁵, in eccellente stato di conservazione, recanti rispettivamente un'iscrizione di sei ed un'iscrizione di quattro linee, che insieme formano un unico testo⁹⁶. Essi sono databili al X secolo a.C. o all'inizio del IX secolo a.C. circa; appartenevano al Tempio del dio della Tempesta⁹⁷ ed erano collocati ai due lati - destro e sinistro - del portale di accesso alla cella del dio; furono rinvenuti *in situ*, durante gli scavi del 1912, a fianco della porta di accesso alla cella.

L'iscrizione, nel suo complesso, celebra l'attività edificatoria del sovrano Katuwas ed è composta dalle seguenti sezioni: nome, titoli e genealogia; favore di Tarhunzas, prosperità del regno; costruzione del tempio; maledizione, in protezione del nome di Katuwas; maledizione, in protezione del tempio; donazione di artigiani al tempio; maledizione in protezione degli artigiani, per impedirne la rimozione dal tempio.

L'iscrizione, dopo le titolature, si apre con il consueto *topos* del superamento degli antenati, reso evidente dal grado di favore concesso al sovrano da parte di Tarhunzas di Karkemish nell'esaltare⁹⁸ la sua (immagine) persona, diversamente da quanto avesse fatto per i suoi antenati.

Naturalmente l'ubicazione dell'iscrizione in questione basta a rendere ragione di alcuni suoi aspetti costitutivi, quali la celebrazione dell'edificazione e le formule di protezione del tempio stesso; assume poi un certo risalto, nel testo, l'attenzione molto dettagliata che viene dedicata all'identificazione di una serie di presumibili specializzazioni professionali⁹⁹, citate nell'elenco di artigiani¹⁰⁰ di cui il sovrano vanta di aver dotato l'edificio sacro.

L'iscrizione si connota tuttavia anche per altri aspetti: ricorrono infatti con una frequenza superiore alla norma riferimenti al "corpo" del dio, inteso anche come sfera sensoriale. Al § 6, infatti, abbiamo:

§ 6 A2 r.3 *wa/i-mu-ta |su-ha-na-ti-' ("FRONS")ha-ta-ti a-tá LITUUS+na-tà*

“mi guardò con viso *sorridente*”.

⁹⁵ Hawkins 2000, plates 18-21.

⁹⁶ Hawkins 2000, 108.

⁹⁷ Il grande recinto sacro con il tempio del dio della Tempesta, nell'area cerimoniale appena al di fuori delle mura di fortificazione della collina dominante la città, è stato scavato (cfr. Marchetti 2016b, 374-378). Esso è stato sicuramente oggetto di successivi rimaneggiamenti, ma sembra certo che esistesse già agli inizi del X secolo a.C. (come sarebbe confermato dall'iscrizione KARKAMIŠ A4b: cfr. Gilibert 2011, 50-52).

⁹⁸ Per una diversa interpretazione sintattica e lessicale cfr. Giusfredi 2010, 68.

⁹⁹ Le mansioni professionali citate ai §§ 16-17, in cui in precedenza erano stati ravvisati degli addetti al culto, sono invero da intendersi come funzioni proprie di personale artigianale dedicato al tempio: cfr. Hawkins 2000, 111 §§ 16-17. Per una recentissima e dettagliata analisi dei titoli in questione cfr. Simon 2019a; si veda inoltre l'analisi operata da Giusfredi (Giusfredi 2010, 123-124, 136-137, 150-151, 153-154, 160-161); cfr. anche Payne 2015, 183-184 e Payne 2012, 76 con note 94-97. Inoltre, proprio l'occorrenza in questione induce Yakubovich a ritenere che */warp(i)-/* possa recare anche il significato di "tool" (strumento), come avviene per il latino *arma* e per il greco ὄπλον: cfr. Yakubovich 2019, 554.

¹⁰⁰ Proprio l'occorrenza in questione */(*273)wa/i+ra/i-pa-si /DOMINUS-ia-zi-i, /warpassi niyanzi/*, induce Yakubovich a ritenere che */warp(i)-/* possa recare anche il significato di "tool" (strumento), come avviene per il latino *arma* e per il greco ὄπλον: cfr. Yakubovich 2019, 554.

Tale espressione risulta essere ad elevata concentrazione di dati visivi e sensoriali: in essa infatti ricorrono l'atto di guardare/sorvegliare, la citazione del viso stesso e, se l'interpretazione dell'aggettivo è corretta, anche del sorriso del dio, a sua volta naturalmente caricato del valore metaforico di benevolenza. La sfera della vista è poi richiamata nelle formule di protezione conclusive, infatti al § 23 si infligge, a chi dovesse sottrarre il personale dedicato al tempio, la seguente maledizione¹⁰¹:

§ 23 A3 rr.3-4 *a-wa/i* (DEUS)TONITRUS-*sa*|| (DEUS)*ku*+AVIS-*pa-sa*
/("FRONS")*ha-tá* /NEG₃-*sa* /LITUUS+*na-ti-i*

“che egli non veda i visi di Tarhunzas e di Kubaba”.

Il riferimento ai visi divini in questo caso è iperbolicamente ampliato, come è naturale aspettarsi nelle maledizioni, a coinvolgere l'altra grande divinità karkemishita, Kubaba, cui pure era dedicato un tempio in città¹⁰².

In quest'iscrizione, dunque, vi è un ricorso ripetuto a *verba videndi* e ad espressioni che si riferiscono ai visi divini: ciò induce a chiedersi se tali scelte lessicali e stilistiche non possano in qualche modo essere connesse con la particolare ubicazione del testo (all'interno del tempio del dio, sulla soglia della *cella*), contraddistinta da particolare vicinanza alla divinità, e con aspetti del culto che potessero esplicarsi durante le cerimonie sacre, forse coinvolgendo ritualmente le statue divine. A quest'ultimo proposito, è opportuno citare i §§ 16-17 dell'iscrizione KARKAMIŠ A11b-A11c (discussa in precedenza):

§ 16 A11b r.5 *wa/i-mi-ta-*a mi-i-na-*a* DOMINUS-*na-i-ni-i-na* (DEUS)*kar-hu-ha*-
si-na (DEUS)*ku*+AVIS-*pa-si-ha* CRUS.CRUS(-)*ní-ia-sa-ha-na*
|LITUUS+*na-ha*

§ 17 A11b rr.5-6 *wa/i-ma-tá-*a* |*za*||-*ti-i* |("PODIUM")*hu-ma-ti* |(SOLIUM)*i-sà-nú-wa/i*-
ha

“Ed io stesso guardai la processione del mio signore Karhuhas e di Kubaba, e li insediai su questo podio”¹⁰³.

In questo contesto il sovrano è ritratto nell'azione di vedere/osservare la processione divina e dichiara di avere collocato le divinità, cioè le loro statue, sul podio. Il rapporto del re con gli dei in

¹⁰¹ Cfr. *infra*, la sezione dedicata specificamente alle maledizioni.

¹⁰² Katuwas stesso vi fa riferimento nelle iscrizioni KARKAMIŠ A23 (§§ 6, 10) e KARKAMIŠ A26a1+2, §§ c-e.

¹⁰³ Con riferimento, forse, alla scultura *Carchemish* II, B19a: Hawkins 2000, 119; “Kubaba del Podio” è esplicitamente citata anche in KARKAMIŠ A20a1 § 2 - iscrizione di Katuwas.

contesto rituale è quindi, anche in questo caso, fortemente caratterizzato da scelte lessicali legate all'ambito semantico della vista.

KARKAMIŠ A12

Si tratta di iscrizione su stele, frammentaria¹⁰⁴, sormontata da un motivo *guilloche* (arabesco), sopra il quale si possono notare tracce di raffigurazione di un piede umano rivolto verso sinistra: questo dettaglio ha indotto a ritenere che il monumento potesse avere una forma simile a quello di Kelekli, in cui due figure si fronteggiano nella parte superiore della stele al di sopra di un *guilloche*, mentre le righe con l'iscrizione corrono al di sotto di esso¹⁰⁵.

Autore dell'iscrizione è il sovrano Katuwas (X secolo a.C. o inizio IX secolo a.C. circa). Nel suo complesso, da quanto è conservato, il testo risulta essere così composto: nome, titoli e genealogia; [lacuna]; vittorie militari riportate grazie al favore divino; [lacuna]; devozione (verso la divinità).

Ai §§ 2-3 è presente il *topos* del superamento eroico dei padri, espresso con il riferimento a nuovi territori conquistati dal sovrano, cui i suoi predecessori non erano mai giunti; all'interno di tale *topos* ne è iscritto poi un altro, ovvero quello della protezione divina che si esplica attraverso l'atto di camminare/marcia¹⁰⁶ davanti al re in battaglia (in questo caso è coinvolta la triade divina canonica di Karkemish, costituita da Tarhunzas, Karhuhas e Kubaba).

La narrazione delle imprese belliche prosegue poi con toni iperbolici: tale è infatti l'impiego, al § 7, del numerale "100" in riferimento probabilmente agli arieti che sarebbero stati utilizzati per abbattere le mura della città di Awayana.

Al § 8 (r. 3) è interessante notare, con Oreshko¹⁰⁷, che il passaggio, di difficile interpretazione, *wa/i-mu-tá-* /(*273)wa/i+ra/i-pi /*275-i-ta* contempla una connessione grafica fra i due segni *273 e *275, la cui disposizione dà luogo ad una sorta di figura etimologica grafica.

Dopo una lacuna il testo descrive i gesti di devozione del sovrano, utilizzando un linguaggio altamente metaforico: tale elaborazione, purtroppo, fa sì che, a livello di traduzione, il passo presenti molti elementi di oscurità. Il § 10, ad esempio, nella traduzione di Hawkins 2000 (che qui presento in una mia versione in italiano) sembrava alludere forse ad un gesto di natura rituale dal significato non chiaro:

§ 10 r.4 *m[u[?]-pa-wa/i]-tú-tá-*a mi-ia-ti-*a /"IUSTITIA"-ni-ti-i / (LITUUS)ti-ti-ti-i / (PES₂) [...]*

¹⁰⁴ Alcuni frammenti sono andati perduti; il frammento principale, ottimamente conservato, oggi al Museo delle Civiltà Anatoliche di Ankara, fu rinvenuto nel 1912 ai piedi della *Great Staircase*, di fronte al *Great Lion Slab*. Gli addetti agli scavi suggerirono una sua collocazione originaria nei pressi dell'*Herald's Wall*: Hawkins 2000, 112. Un nuovo frammento dell'iscrizione è stato recentemente rinvenuto negli scavi di Karkemish del 2011: cfr. Peker - Weeden 2014, 132-133.

¹⁰⁵ Hawkins 2000, plates 22-23.

¹⁰⁶ Se l'interpretazione di /PRAE-na /PES₂(-)/wa/i-sà-i-ta come "camminarono davanti" è corretta: cfr. Hawkins 2000, 114 § 3. Yakubovich invece propone la resa "to emerge before": cfr. Yakubovich EDIANA, visited on 2019-11-08. Anche quest'ultima traduzione comunque rappresenta, a livello metaforico, l'aiuto divino in battaglia.

¹⁰⁷ Oreshko 2014, 617 nota 9 (l'autore non riporta il segno L.386 -word-divider- davanti a *275-i-ta; esso è invece presente in Hawkins 2000).

“Per la mia giustizia [Io] an[dai] nella sua pupilla”.

Nel suo *corpus* annotato di testi luvi on-line (ACLT), diversamente, Yakubovich non azzarda traduzioni dell’espressione /(LITUUS)ti-ti-ti-i, di cui stabilisce il caso strumentale (laddove Hawkins ravvisava un dativo); per Yakubovich non è chiaro nemmeno quale fosse l’eventuale vocabolo introdotto dal determinativo (PES₂). Certo, ai paragrafi successivi (11 e 12), caratterizzati da una certa ripetitività formulare, (PES₂) è impiegato quale determinativo di un verbo di moto: in relazione a ciò, è opportuno fare riferimento all’analisi dettagliata dei §§ 11 e 12 quale viene condotta dallo studioso nel suo contributo relativo ad alcuni verbi di moto transitivi tardo-luvi¹⁰⁸.

§ 11 *a-wa/i-tú-[ta] a=wa=du=tta PTCL=PTCL=3SG.DAT=PTCL	(“*350”)á-sa-ha+ra/i-mi-sà asharammissa blood-offering.ACC.SG	(PES ₂)pa-za-ha pazzaha send.PRS.1SG
§ 12 (*273)wa/i+ra/i-pi-ha-wa/i-tú warpin=ha=wa=du w.-weapon.ACC.SG=AND=PTCL=3SG.DAT	(“*272”)hara/i-li-ha harrallin h.-weapon.ACC.SG	
(ARGENTUM)pi-ia-[ta]ra/i-[na [?]] piyattarin gift.ACC.SG	(PES ₂)pa-za-ha pazzaha send.PRS.1SG	

“I carried to him a blood-offering. I carried to him a *warpi*-weapon and a *harralli*-weapon as a gift”¹⁰⁹.

L’oscurità del passo in generale induce ad ogni cautela prima di avanzare qualsiasi ipotesi interpretativa; possiamo tuttavia notare come il testo sia contrassegnato da un notevole grado di concentrazione retorica. Innanzitutto è presente l’epifora del verbo *pazza*-^{di} “portare”. Inoltre, sono inseriti nel testo riferimenti metaforici, tra cui spicca quello principale che, stando alla traduzione di Hawkins, coinvolge la “pupilla”¹¹⁰ del dio. Con estrema cautela, dato lo stato lacunoso del testo, io sarei infatti più propensa ad aderire, per quanto riguarda il § 10, alla traduzione proposta da Hawkins: data l’assenza di un termine che funga da oggetto della proposizione (oggetto che è invece presente

¹⁰⁸ Nello specifico, lo studioso analizza il passaggio in questione nell’ambito della trattazione del tema verbale tardo luvio *pazza*-^{di} “to carry”: Yakubovich 2016b, 73-77 (per i §§ 11-12 di KARKAMIŠ A12 si veda in particolare 75).

¹⁰⁹ Per la presente traduzione si veda anche Yakubovich 2019, 546-549, nell’ambito di un’analisi volta a confortare la resa di /warp(i)-/ come “arma”.

¹¹⁰ La traduzione di /(LITUUS)ti-ti-ti-i con “pupilla (dell’occhio)” si basa sul parallelo con il luvio cuneiforme *titit*-: cfr. Hawkins 2000, 114 § 10; Melchert 1993, s.v. *tītīt*-. Yakubovich riconduce invece la presente occorrenza alla voce *tiTi*(ya), di cui identifica il caso strumentale (senza proporre traduzioni -ACLT, vocabolario geroglifico-), mentre riconosce il significato di “pupilla (dell’occhio)” solo alla voce *tīdid*- attestata più volte in luvio cuneiforme (unicamente in caso strumentale -ACLT, vocabolario cuneiforme-).

ai due paragrafi successivi), PES₂ può essere interpretato, al § 10, quale verbo di andare (intransitivo) e reggere il dativo-locativo di *titit-*, laddove *tiTi(ya)-* in caso strumentale mi sembrerebbe meno calzante con il contesto sintattico. Naturalmente non può sfuggire che, qualunque interpretazione si accolga, a livello fonetico il passaggio prevede un'insistita allitterazione in “*ti*” (considerando anche la desinenza, in caso strumentale, del termine /“IUSTITIA”-*ni-ti-i*, esso è caratterizzato dalla quadruplica ripetizione della suddetta sillaba, a volte nella modalità della *scriptio plena*¹¹¹).

Non è chiaro se il testo stia descrivendo un'effettiva azione rituale, i cui contorni precisi ci sfuggono, o se voglia veicolare un significato metaforico: se accogliamo il riferimento alla “pupilla”, comunque, certamente possiamo osservare che anche in questo caso il testo fa riferimento a parti del corpo (della divinità) e ancor più specificamente agli organi connessi alla vista. Questo risulta particolarmente interessante, tanto più se si tiene conto che gli ambiti di significato del “vedere” e del “conoscere” anche in luvio sono connessi (il logogramma “LITUUS” rappresentando entrambe le sfere semantiche¹¹²). Forse l'intero passo risulterebbe più comprensibile se si potessero contestualizzare le espressioni utilizzate all'interno di un orizzonte interpretativo di natura sapienziale.

Il riferimento al sacrificio di sangue del § 11 è estremamente ermetico: nel mondo ittita¹¹³ il sangue¹¹⁴ era certamente considerato elemento vitale per eccellenza, recante connotazioni legate alla forza ed al vigore; esso caratterizza comunque gli uomini (e gli animali), non gli dei. Sebbene presente in composizioni di vario genere ed in molte formule rituali, in particolare in quelle connesse con la neutralizzazione di diversi mali, non è chiaro se le cerimonie richiedessero l'effettiva presenza di sangue, così come pare che nessuna manipolazione di tale liquido fosse richiesta durante la recitazione dell’“Incantation of Blood” (*ešḫanaš ŠIPAT*). In ogni caso, a parere di Beckman, non sembra che gli Ittiti attribuissero un qualche potere speciale a tale fluido: l'offerta di sangue era semplicemente quella di importanza preminente tra le offerte di liquidi potabili agli dei. Inoltre, spesso il “sangue” costituisce una sorta di sineddoche del tipo *pars pro toto* per indicare l'intero sacrificio di un animale.

Il § 12, stando alla traduzione di Yakubovich, elenca poi due tipi di armi recate in dono durante l'azione rituale (*warpi* e *haralli*¹¹⁵): se l'affermazione possa avere anche carattere metaforico è difficile dire.

¹¹¹ Non è ancora possibile distinguere con chiarezza quando, nella sequenza <CV-V>, l'ultima vocale sia utilizzata solamente come “space-filler” e quando invece risulti foneticamente rilevante andando a costituire una reale *scriptio plena*, tuttavia un approccio metodologicamente accurato per trovare una modalità per distinguere i casi è fornito ora da Vertegaal (Vertegaal 2017).

¹¹² Si possono elencare i seguenti impieghi di LITUUS come logogramma: LITUUS (*tiyari(ya)-*) “osservare, guardare”; LITUUS+*na-* (**mana-*) “vedere”; *uni-* (logogramma LITUUS) “conoscere”; LITUUS è impiegato inoltre come determinativo di *aza-* “amare”. Sull'impiego, piuttosto inconsueto, di LITUUS come determinativo posposto nella forma verbale *wammi*(LITUUS)- “trovare” si veda Payne 2017, 225-226 (potrebbe trattarsi di un raro caso in cui il segno avrebbe il valore fonetico /*ia*/). Sugli impieghi di LITUUS si veda anche Klock-Fontanille 2011, 203-204.

¹¹³ Beckman 2011.

¹¹⁴ Friedrich 1988, s.v. *ešḫar* (*išḫar*); Puhvel 1984, s.v. *eshar*, *ishar*.

¹¹⁵ Sull'interpretazione di *warpi* si veda Yakubovich 2019, 546-549. Quanto a *haralli*, si veda Yakubovich 2015, 47-48, in cui l'autore propone di identificare nel termine così designato un'arma d'assalto, al posto del tradizionale “scudo”, in ragione particolarmente del suo possibile legame con il verbo ittita e luvio *harra-*, “distruggere”; si veda inoltre Yakubovich 2019, 548.

“e a me i miei nemici consegnava¹²¹, ma me ai nemici non consegnò”.

L’iscrizione prosegue con riferimento all’attività edificatoria¹²² (verosimilmente in relazione al tempio stesso) e, dopo una lacuna, comprende un passo (§§ 7-8) che nel *Corpus* di Hawkins appariva essere la citazione di una preghiera del sovrano alla dea, ma che più verosimilmente¹²³ costituisce un riferimento alla liberazione secondo uno schema di contrapposizione sovrano-nemici analogo a quello che ricorre ai §§ 4-5.

La sezione seguente riguarda invece la ri-edificazione del tempio, avvenuta forse quando il re era in punto di morte:

§ 9 r.4	<i>wa/i-tà-*a</i> (CRUX) <i>wa/i-la-ha</i> REL- <i>i</i>
§ 10 rr.4-5	<i>wa/i-tà-*a</i> (DEUS) <i>ku+AVIS-pa-na</i> <i>kar-ka</i> - <i>mi-si-za-na</i> (URBS) MAGNUS.DOMINA- <i>sa</i> ₅ + <i>ra/i-na</i> POST- <i>ni</i> SOLIUM- <i>nu-wa/i-ha</i>

“E quando *ero malato*, feci reinsediare Kubaba, Regina di Karkamiš”.

Anche in questo caso, la traduzione del verbo al § 9 proposta da Yakubovich si discosta da quella di Hawkins, in quanto lo studioso propone per (CRUX)*wa/i-la-ha* la resa “to die, to be dying” (da /*wala-*/, “morire”).

C. ISCRIZIONE REALI DELLA DINASTIA DI ASTIRU(WA)S I

KARKAMIŠ A6 e A7

L’iscrizione KARKAMIŠ A6 è incisa in rilievo su di una lastra ortostatica angolare di basalto¹²⁴, in eccellente stato di conservazione, rinvenuta *in situ* quale parte del *Royal Buttress* e risalente alla fine del IX o all’inizio dell’VIII secolo a.C. circa.

Si tratta di un’iscrizione del reggente Yarris, in cui è celebrata la dedica di una struttura definita (“MENSA.SOLIUM”) *asa-* “seggio” per il giovane principe Kamanis.

Yarris, verosimilmente un alto dignitario alla corte di Astiruwas, esercitò per un certo periodo la sovranità su Karkemish in luogo del legittimo erede al trono Kamanis, ancora troppo giovane per regnare, dopo la morte di Astiruwas. Il reggente non apparteneva alla famiglia reale ed era molto probabilmente un eunuco¹²⁵.

¹²¹ Notare l’enfasi posta sulla continuità dell’azione divina nel consegnare al re i suoi nemici, espressa tramite la forma iterativa *pipasa-*, mentre nell’asserto negativo successivo è usata la forma semplice *piya-*.

¹²² Al § 6 il testo è integrato sulla base del passaggio parallelo in KARKAMIŠ A11a, § 11: cfr. Hawkins 2000, 120 § 6.

¹²³ Cfr. Yakubovich EDIANA, visited on 2019-11-08. In riferimento alla voce verbale che ricorre ai §§ 7-8, laddove Hawkins interpretava tale verbo come /*sá-ha-*/ e cautamente ne ipotizzava un significato quale “curare”, deducendo tale significato principalmente dal contesto, Yakubovich riconosce invece un preterito, I persona singolare passiva, del verbo /*sa-* (i)/ “to release” (conformemente al luvio cuneiforme *šā-*: cfr. Melchert 1993, s.v. *šā-*).

¹²⁴ Hawkins 2000, plates 31-33.

¹²⁵ Cfr. *infra*, nota 127.

L'iscrizione è collocata all'interno di un ciclo ortostatico che risponde ad un preciso e coerente programma figurativo¹²⁶: l'ampia lastra iscritta, all'angolo nord del complesso, è collocata al centro della visuale dell'osservatore, e la sua centralità è sottolineata dal movimento convergente delle figure rappresentate sui rilievi che la circondano (una teoria di dignitari¹²⁷ che recano delle armi a scopo cerimoniale sul lato nord, le figure di Yarris e Kamanis, i fratelli del principe e la figura di un bimbo comunemente interpretata come il figlio¹²⁸ di Yarris stesso sul lato della facciata - figure 5-8 -).



Fig. 5. Iscrizione KARKAMIŠ A6 e rilievi che la circondano (www.hittitemonuments.com).

¹²⁶ Cfr. la dettagliata analisi condotta da A. Gilbert sui rilievi del *Royal Buttress* (i quali a loro volta si integravano nei più antichi rilievi della *Processional Way*, anche a livello di coerenza figurativa): Gilbert 2011, 47-49.

¹²⁷ Probabilmente eunuchi: per una loro interpretazione in tal senso, sulla base del § 30 dell'iscrizione KARKAMIŠ A6, cfr. Hawkins 2000, 128 § 30; per maggiori dettagli linguistici, cfr. Hawkins 2002, in particolare 229-233, in cui l'autore analizza dettagliatamente le occorrenze della parola luvia *wasinasi-* e della sua variante *usinasi-* nelle iscrizioni in luvio geroglifico, e conclude che i contesti del loro impiego consentono di ritenere molto verosimile che le persone designate in questo modo fossero degli eunuchi. Per la discussione di aspetti iconografici, cfr. Denel 2007, 195: l'autore, accogliendo un'interpretazione di Reade (Reade 1972, 91, 108), ritiene che le figure senza barba, secondo il modello assiro, rappresentino degli eunuchi. Anche Yarris stesso è rappresentato senza barba, quindi molto probabilmente proveniva dalla medesima classe. Si ritiene inoltre che egli, nel periodo in cui ebbe il potere a Karkemish, abbia promosso la classe degli eunuchi, anche al fine di accreditare maggiormente il suo prestigio: Denel 2007, 196.

¹²⁸ Cfr. *infra*, nota 148.



Fig. 6. Iscrizioni KARKAMIŠ A6 e KARKAMIŠ A7a-b, con figure di Yarris e Kamanis (www.hittitemonuments.com)



Fig. 7. Iscrizione KARKAMIŠ A7c-i, con figure dei fratelli di Kamanis (www.hittitemonuments.com)



Fig. 8. Iscrizione KARKAMIŠ A7j, con rappresentazione del bimbo tenuto in braccio da una figura che tiene al guinzaglio una capra (www.hittitemonuments.com).

L'iscrizione di Yarris è retoricamente molto ricca. L'enfasi emerge già nella sezione delle titolature, in cui il reggente si definisce “persona conosciuta a Occidente e a Oriente”¹²⁹, e prosegue nella descrizione della sua fama: per la sua “giustizia”, grazie a Tarhunzas ed al dio Sole, il nome del reggente è detto aver raggiunto il cielo, ed essere giunto anche all'estero grazie agli dei (§§ 2-3). Attraverso formule correlative (*zin... zi(n)-pa-... zi(n)-pa-*)¹³⁰ sono poi citati ai §§ 4-6 i cinque paesi e popoli i cui abitanti avrebbero udito il nome di Yarris: l'Egitto, Babilonia(?), e poi i Musa, i Muska e i Sura. I Musa (*Musioi*) sono stati identificati con i Lidi, i Muska (*Moschoi*) con i Frigi, mentre sull'ultima forma il dibattito è ancora aperto¹³¹; un'interpretazione lievemente diversa è offerta da Starke¹³² che interpreta le ultime tre forme come accusativi avverbiali ad esprimere rispettivamente le lingue dei succitati popoli. A parere di Hawkins e Weeden¹³³ questa sezione di testo è volta ad

¹²⁹ Sull'utilizzo di “Oriente e Occidente” nel significato di “ovunque” cfr. Simon 2011a, 234-235.

¹³⁰ Cfr *infra*, KARKAMIŠ A15b.

¹³¹ Hawkins nel *Corpus* propende per una designazione in geroglifico dell'Urartu: Hawkins 2000, 126 § 6; Simon in un recente articolo riconsidera l'intera questione delle attestazioni del paese di *Sura* nelle fonti geroglifiche e conclude che nelle iscrizioni KARKAMIŠ A6 e KARKAMIŠ A4b esso rappresenta la designazione indigena del Tabal, nella regione della Cappadocia. In questo modo il § 6 dell'iscrizione KARKAMIŠ A6 comprenderebbe l'elenco delle maggiori regioni anatoliche: cfr. Simon 2012, 167-180.

¹³² Starke 1990, 352 e nota 1242; Starke 1997, 382-383.

¹³³ Hawkins - Weeden 2016, 14. Cfr. anche Radner 2004, 158-159.

evidenziare il ruolo di preminenza di Karkemish nelle relazioni internazionali dell'epoca. Il paragrafo che chiude questa sezione rimane poco chiaro.

La sezione successiva dell'iscrizione è costituita dalla dedica a Kamanis dell'edificio definito (“MENSA.SOLIUM”)asa¹³⁴. Tale sezione è marcatamente segnata dalla volontà di sottolineare la giovane età dell'erede al trono posto sotto la reggenza di Yarris (la definizione di INFANS-ni-“bambino” a definire Kamanis ricorre tre volte¹³⁵) e, dato particolarmente rilevante ai fini della presente ricerca, istituisce precisi riferimenti all'apparato di immagini che accompagnano il testo.

Il § 13 informa che insieme a lui (Kamanis) Yarris fece (fece ritrarre) i suoi *fratelli*. I §§ 14-18 sono dedicati quindi alla descrizione delle raffigurazioni dei fratelli del principe:

§ 14 rr.4-5	<i>a-wa/i REL -i-zi (“*314”)ka-tú-na-sa</i>
§ 15 r.5	<i> i-zi-i-sa-ta+ra/i-wa/i-ma-za zi-la (“*314”)ka-tú-ni-zi (MANUS)i-sà-tara/i-i (“PONERE”)tú-wa/i-há</i>
§ 16 r.5	<i>REL-zi-pa-wa/i-ma-za-’ (“LIGNUM”)tara/i-pu-na-sá</i>
§ 17 r.5	<i> i-zi-i-sa-ta+ra/i-wa/i-ma-za zi-la (“LIGNUM”)tara/i-pu-na-zi-i (MANUS)i-sà-tara/i-i “PONERE”-wa/i-ha-’</i>
§ 18 r.6	<i>’ka-ma-ni-sa-pa-wa/i REL-i-’ INFANS-ní-sa á-sa-tá</i>

E (per quelli) che (erano) del KATUNI-, con onore allora ad essi posi in mano KATUNI, ma per quelli che (erano) del TARPUNA-, con onore allora ad essi posi in mano TARPUNA, mentre Kamanis era un bambino.

A corredo dell'iscrizione sono sapientemente collocate tre lastre con le immagini di Yarris e Kamanis (il reggente è colto nell'atto di proteggere e presentare al tempio il giovane erede al trono, caratterizzato dalla spada e dallo scettro reali), dei fratelli del principe (lastra a due registri) e del bimbo che è stato interpretato come il figlio di Yarris stesso¹³⁶. I fratelli del principe, corredati da epigrafi indicanti i loro nomi¹³⁷, sono raffigurati in diverse fasi della crescita: nel registro superiore il più piccolo, nudo, è colto nei suoi tentativi di imparare a camminare¹³⁸, e tre fanciulli dai capelli corti con una veste specifica sono rappresentati mentre incedono con dei (giochi?)¹³⁹ nelle mani; nel

¹³⁴ Di cui il *Royal Buttress* costituiva una parte: Hawkins 2000, 124; l'utilizzo del verbo *tama-* “costruire” consente di identificare l'oggetto della dedica come un edificio architettonico, ma purtroppo l'aspetto degli edifici costruiti oltre la facciata del *Royal Buttress* rimane sconosciuto: Hawkins 2000, 126 § 8.

¹³⁵ Ai §§ 8, 12, 18.

¹³⁶ Si veda l'attenta lettura degli aspetti gerarchici dell'intera composizione proposta da A. Gilibert: Gilibert 2011, 48-49.

¹³⁷ Cfr. di seguito la trattazione dell'iscrizione KARKAMIŠ A7.

¹³⁸ O almeno tradizionalmente l'immagine è stata letta in questo modo; invero non risulta molto verosimile tale interpretazione, in quanto nessun bimbo impara a camminare aggrappandosi ad un bastone (sulla sommità del bastone è appollaiato un uccello).

¹³⁹ Oppure dei simboli delle posizioni cui essi erano destinati: Payne 2012, 84 nota 112.

registro inferiore due bambini dalla medesima veste e dai capelli corti stanno giocando l'uno di fronte all'altro, mentre due ragazzini un po' più grandi, con i capelli più lunghi ed una semplice tunica, sono raffigurati seduti frontalmente attorno a quello che sembra una sorta di tavolino da gioco.

L'iscrizione sembra quindi citare esplicitamente i giochi tenuti in mano dai giovani principi¹⁴⁰; le raffigurazioni a loro volta dedicano all'osservazione dell'infanzia ed al tema della crescita un'attenzione che raramente si rinviene nel patrimonio figurativo neo-ittita.

Il testo prosegue poi con dei riferimenti all'acquisizione di uno specifico rango da parte del giovane principe ed alla protezione divina a lui riservata (invero non è chiaro se il testo ai §§ 20-22 si riferisca a "lui", cioè solo a Kamanis, o a "loro", cioè a Kamanis ed ai suoi fratelli):

§ 19 r.6	<i>wa/i-ná ara/i-la-</i> ' ("3") <i>tara/i-su-u</i> "4"- <i>su-u</i> ("MANUS") <i>pa+ra/i-si</i> ("CRUS") <i>ta-nu-wa/i-wa/i-i</i>
§ 20 rr.6-7	<i>wa/i-ta</i> (DEUS)TONITRUS- <i>hu-ti-i</i> (DEUS)SOL- <i>ti-i</i> (DEUS) <i>ku+AVIS-pa-pa-ia-ha ta-ni-mi-i-ha-a-wa/i</i> DEUS- <i>ni-i</i> FRONS- <i>ti-i</i> SUPER+ <i>ra/i-a-lá/i</i> PUGNUS- <i>ri+i-wa/i</i>
§ 21 r.7	<i>a-wa/i</i> (LOQUI) <i>ha+ra/i-nu-wa/i</i> (DEUS) <i>ku+AVIS-pa-pa-</i> '
§ 22 r.7	<i>u-za₅-sa-wa/i-ma-ta-</i> ' (MANUS) <i>i-sà-tara/i-i</i> MAGNUS+ <i>ra/i-nu-wa/i-</i> <i>ta-ni-i</i>

Lo promuoverò ad *aralla*¹⁴¹ tre volte, quattro volte... e lo/li solleverò di fronte a Tarhunzas, al Sole e a Kubaba e ad ogni dio, e farò dire a Kubaba: "Voi lo/li magnificherete nella (mia) mano".

Al § 22 è quindi riportato il testo di un giuramento: Hawkins ritiene si tratti di un giuramento che Kamanis fa prestare a Kubaba (l'azione di Kamanis comunque essendo determinata da Yarris)¹⁴², ma il passo non è chiaro; intendendo il nome di Kubaba al § 21 come espresso al caso dativo, si può ipotizzare che Yarris faccia sì che Kamanis faccia prestare a Kubaba il giuramento, la cui formula invero coinvolge gli dei nel permettere che Kamanis, e forse anche i suoi fratelli, possano crescere nella sua (della dea) mano. Ancora l'immagine della mano della dea quindi, anche se in questo caso sembra proprio che la protezione divina passi metaforicamente da un essere accolti *all'interno della*

¹⁴⁰ Almeno riguardo al termine */tarpuna-/* tale interpretazione è condivisa; per quanto riguarda */kattun(i)-/* Yakubovich offre la traduzione "weapon": cfr. Yakubovich EDIANA, visited on 2019-11-08. A parere dello studioso, inoltre, tali oggetti nel caso in questione potevano avere la funzione di status symbols: Yakubovich 2019, 551.

¹⁴¹ "We suggest that *ara/i-la-lá-172-la-* is to be read *aralla/i-* and that its original meaning was 'companion' (cf. Hitt. *ara-* 'colleague, associate' and *aral(l)ai-* 'to associate, join'). At the court of Carchemish, *aralla/i-* may have become an official rank reserved for the ruler's closest associates (one can think of Macedonian *hetairoi* or Late Roman *comites* as semantic parallels). As a speculation, we would like to suggest that Hitt./Luw. *aralla/i-* could be hidden behind the Sumerographic title for palace attendants DUMU.É.GAL and its hieroglyphic equivalent MAGNUS.DOMUS.INFANS (lit. "child of the palace") in the Empire period, hence the use of the determinative INFANS.NI in (19)" [(19) = KARKAMIŠ A15b, §§ 15-16] (Rieken - Yakubovich 2010, 214). Oreshko, tuttavia, considera l'equazione ("FILIUS.NP")*á-lá/i-la* con *ara/i-la* meramente ipotetica e la connessione con l'ittita *ara-* ancora da provare: Oreshko 2014, 622-623.

¹⁴² Hawkins 2000, 127 §§ 20-22.

mano della dea stessa, diversamente da quanto accadeva in KARKAMIŠ A23 § 3, in cui la dea prendeva il re (Katuwas) per mano¹⁴³. Dietro al giuramento ed all'intera sequenza in cui esso è inserito sembra adombrato un rituale: si può forse leggere in questo senso l'utilizzo, ai §§ 19-22, del tempo presente (tradotto al futuro), mentre il resto dell'iscrizione (ad eccezione delle maledizioni finali) è al passato. L'interpretazione di tale dato potrebbe ben accordarsi con un valore performativo del passaggio in questione: l'uso del presente sembra infatti cristallizzare i gesti ed il discorso (giuramento) descritti, con ricadute forse prescrittive o almeno fungendo da modello archetipico per un particolare tipo di pubblico, connesso con le cerimonie religiose¹⁴⁴. Si potrebbe ulteriormente chiedersi se anche la predilezione accordata per forme verbali composte con il suffisso causativo -*nu*¹⁴⁵ possa avere una qualche rilevanza ai fini di un'interpretazione in chiave performativa di tale sezione testuale.

Non si può inoltre non notare il grado di elaborazione retorica del passo in questione: con modalità espressive concise ma elaborate ai limiti dell'involuzione, il giuramento coinvolge tutte le parti che entrano in gioco nell'iscrizione, l'azione di ciascuno ripercuotendosi sugli altri: Yarris, Kamanis, Kubaba, gli altri dei. Sembra quasi che non si voglia escludere nessuno da una quota di partecipazione all'importante azione di proteggere Kamanis, o tutti i fanciulli della casa reale, nella loro crescita.

L'iscrizione si chiude poi con la consueta sezione delle maledizioni¹⁴⁶.

¹⁴³ L'utilizzo traslato dell'immagine della mano divina era già ampiamente diffuso nella tradizione ittita: per un'analisi dettagliata delle espressioni contenenti il termine "mano" nella letteratura ittita, classificate per campi semantici e, a volte, all'interno di questi, anche a seconda dei contesti e dei diversi elementi che rivestono il ruolo di soggetto o di oggetto delle forme verbali connesse al termine "mano", cfr. Imparati - de Martino 2004. L'articolo prende in esame alcune espressioni di particolare importanza ai fini della presente indagine. Ad esempio, la formula "tenere la/per la mano", da parte di una divinità, è impiegata per indicare la funzione di guida che il dio svolge nei confronti del re e delle sue azioni (così accade per Mursili II da parte del dio della Tempesta in *KBo V 8 III 41'*, ed anche per Hattusili III da parte di Ishtar nell'"Autobiografia di Hattusili" - I 39, I 46, II 64 -): *ibidem*, 790-791 con ulteriore bibliografia. Inoltre, "porre qualcuno nelle mani di una divinità" indica che essa ne decide il destino: *ibidem*, 791-792; quello di "sollevare la mano" è infine un gesto con cui si accompagna l'invocazione alla divinità: *ibidem*, 799. Si veda anche Marazzi 2010, 236-238 per una discussione sull'utilizzo metaforico di alcuni segni -in particolare, per quanto riguarda i segni coinvolgenti la mano, si veda l'articolata analisi schematizzata a p. 237, figura 7-.

¹⁴⁴ Per un'interpretazione in questo senso dell'iconografia delle scene cerimoniali cfr. Gilibert 2011, 106-108; 112-114.

¹⁴⁵ § 19 r.6 ("CRUS")*ta-nu-wa/i-wa/i-i*;
§ 21 r.7 (LOQUI)*ha+ra/i-nu-wa/i*.

¹⁴⁶ Cfr. *infra*, la trattazione dedicata specificamente alle maledizioni.

Oltre la lastra descritta, sulla destra per chi osserva, vi è poi l'ortostato con la raffigurazione e l'epigrafe¹⁴⁷ del bimbo (il figlio di Yarris¹⁴⁸) tenuto in braccio da una figura¹⁴⁹ che tiene al guinzaglio anche una capra, da cui forse il piccolo riceveva il latte.

Lungo tutti tre gli ortostati raffigurati che fiancheggiano l'iscrizione maggiore è distribuito, attorno alle figure, il testo di un'altra iscrizione di Yarris, KARKAMIŠ A7.

Per quanto riguarda KARKAMIŠ A7 (fine IX - inizio VIII secolo a.C. circa), si tratta in realtà di una serie di epigrafi collocate intorno alle sculture sulle tre lastre ortostatiche di basalto descritte sopra; le epigrafi sono collocate vicino ai capi delle figure, all'interno di riquadri¹⁵⁰. La prima parte del testo ci consente di capire che la raffigurazione principale ha per oggetto la presentazione di Kamanis al tempio da parte di Yarris: il testo, su questo ortostato, corre nella parte alta della raffigurazione, a circondare il capo e le spalle del futuro re, mentre l'epigrafe che identifica Yarris è collocata dietro il capo del reggente. Dalle epigrafi successive, sul secondo ortostato, conosciamo i nomi propri¹⁵¹ dei giovani principi¹⁵²: essi sono collocati dietro la nuca delle figure nel registro superiore (solo il bimbo raffigurato mentre muove i primi passi è sormontato dall'iscrizione), mentre si trovano al centro delle scene nel registro inferiore, in cui i fanciulli sono posti frontalmente a due a due. Sull'ultimo ortostato il nome del bimbo è accompagnato da una descrizione particolarmente dettagliata (rispetto agli altri) del suo *status*. L'epigrafe si trova dietro il capo e le spalle della figura che tiene in braccio il bimbo e si staglia (diversamente dalle precedenti) su di uno sfondo interamente libero. Se è corretta l'interpretazione per cui i titoli contenuti in quest'ultima epigrafe sono interamente ascrivibili al bimbo, rimane senza nome né *status* anche la figura che lo tiene in braccio.

Questa serie di epigrafi successive conferma la grande attenzione rivolta ai fanciulli della famiglia reale, che abbiamo visto testimoniata anche in alcuni passaggi importanti dell'iscrizione principale di questo ciclo, KARKAMIŠ A6.

¹⁴⁷ § 14 (rr.4-5) |za-sa-pa-wa/i-' tū-wa/i+ra/i-sa-i-sá |IUDEX-ní-i-sa ("*357+RA/P")za+ra/i||-za-mi-sa
|"FRONS"-hi-ti á-sas-za-mi-i-sá CAPUT-ti-sa
"and this (is) Tuwarsais, the desired(?) (one) of the ruler, the prince proclaimed for
preeminence" (Traduzione di Hawkins).

¹⁴⁸ Il § 14, di difficile interpretazione, induce a ritenere che il bimbo ritratto possa essere il figlio di Yarris (così Gilibert 2011, 48-49). Tale interpretazione non mi sembra così calzante: al di là delle considerazioni su eunuchi e figliazione (è accertata infatti per gli eunuchi la pratica dell'adozione: cfr. MARAŞ 14, § 5) la forte coloritura politico/ideologica dei testi e delle raffigurazioni mi induce a ritenere alquanto difficile che il reggente Yarris possa aver scelto di porre in così grande rilievo l'immagine di un suo proprio figlio, per quanto infante, accanto alle immagini dei figli di Astiruwas che egli tanto vanta di proteggere nelle iscrizioni (propagandando quindi messaggi di devozione e protezione, sottintendendo sempre di non essere in alcun modo intenzionato ad usurpare il ruolo di Kamanis ed a minacciare la stabilità del potere della famiglia reale -su questo cfr. anche quanto afferma V. R. Herrmann a proposito della manipolazione, da parte di Yarris, dei monumenti eretti da Katuwa, per consentire la creazione del *Royal Buttress*: Hermann 2019, 414-418, 424). Il bambino può a mio avviso essere il fratello più giovane di Kamanis, e il dettaglio dei titoli con cui viene designato farebbe da singolare *pendant* alla sua tenerissima età, quasi a proteggerlo maggiormente.

¹⁴⁹ Tradizionalmente interpretata come una figura femminile, ma la veste indossata, completamente diversa da quelle indossate dalle figure femminili nell'arte neo-ittita (nessuna donna di Karkemish in particolare è ritratta senza velo), induce a ritenere possa trattarsi di una figura maschile (Özgen 1989, 374-375).

¹⁵⁰ Hawkins 2000, plates 31-35.

¹⁵¹ Presentati con modalità didascalica "Questo (è)... questo (è)..." e così via.

¹⁵² Non di tutti invero: a fronte della raffigurazione di otto fratelli del re (più l'infante tenuto in braccio), le epigrafi forniscono i nomi di sette fratelli e del bimbo più piccolo. Il riquadro collocato nel registro inferiore tra i due ragazzi che giocano seduti riporta il nome di uno solo di essi.

Complessivamente l'intera sequenza costituita dalle iscrizioni KARKAMIŠ A6 e KARKAMIŠ A7 e dalle raffigurazioni che le accompagnano è chiaramente concepita, sia per l'armonia stilistica con cui il testo e le immagini si dispongono sui supporti, sia per i riscontri tematici, come un'unica forma comunicativa, in cui si può dire che, almeno nelle intenzioni, il testo non potrebbe sussistere senza l'immagine e *viceversa*. Il discorso potrebbe probabilmente essere ampliato a coinvolgere anche gli elementi architettonici, se il dato archeologico permettesse di sviluppare l'analisi in tal senso¹⁵³. Uno dei punti di maggiore rilievo retorico inoltre, ovvero il giuramento divino riportato in forma diretta al § 22 dell'iscrizione KARKAMIŠ A6, che a sua volta contiene l'amata immagine metaforica della mano della dea, nella sua solennità ha come nucleo proprio il tema della protezione della crescita dei fanciulli, che rappresenta l'elemento chiave dell'intero programma visivo-comunicativo e cui tanta attenzione è dedicata in tutto l'apparato di immagini annesso all'iscrizione stessa.

KARKAMIŠ A15b

L'iscrizione (risalente alla fine del IX o all'inizio dell'VIII secolo a.C. circa) è distribuita su quattro righe lungo un cilindro di basalto, di cui è stata rinvenuta solo una metà (il testo comunque non circondava interamente il cilindro); la sommità del manufatto a sua volta preserva una riga iscritta, che probabilmente percorreva l'intera circonferenza perimetrale. La tipologia di manufatto e la presenza di una cavità rettangolare sulla superficie superiore indicano chiaramente che doveva trattarsi di un supporto per una statua (o per una stele)¹⁵⁴ (fig. 9). Esso è stato rinvenuto fuori dal contesto originario.



Fig. 9. Iscrizione KARKAMIŠ A15b (www.hittitemonuments.com).

¹⁵³ Ö. Harmanşah ritiene che alle lastre ortostatiche vada riconosciuto non solo un valore di rappresentazione scenografica e narrativa, da studiare attraverso gli strumenti dell'analisi iconografica e testuale, ma anche un ruolo architettonico vero e proprio, come parti materiali e strutturali delle mura monumentali cui sono applicate, fino a ritenerle *ontologicamente* parte delle stesse; gli ortostati, anche nelle loro caratteristiche tecniche, concorrerebbero a creare la percezione sociale e cerimoniale dello spazio urbano: Harmanşah 2007.

¹⁵⁴ Hawkins 2000, plates 36-37.

Si tratta di un'altra iscrizione dedicatoria di Yarris, anch'essa connotata da grande elaborazione retorica. Il testo è composto dalle seguenti sezioni: nome e titoli; suo ruolo in Karkemish [lacuna]; lavori di irrigazione; costruzione del tempio; dedica della sua stessa (*immagine*) persona a Kubaba; bontà nei confronti di Kamanis e dei suoi fratelli [lacuna]; abilità nella scrittura e lingue straniere. Il contenuto dell'iscrizione sulla sommità del manufatto rimane molto incerto.

Nella sezione dedicata ai lavori di irrigazione, ai §§ 7-9, si distingue una formula anaforica ripetuta tre volte¹⁵⁵:

- | | |
|---------|---|
| § 7 r.2 | `wa/i`-ta FLUMEN-pi-na “PES ₂ ”(-)hi-nu-ha ¹⁵⁶ (X?)á- lá/í sà-na-ha |
| § 8 r.2 | wa/i-ta zi-na FLUMEN-pi-na “PES ₂ ”(-)hi-nu-ha |
| § 9 r.2 | zi-ha-wa/i-ta FLUMEN-pi-na “PES ₂ ”(-)hi-nú-ha |

“Feci passare (incanalai) il fiume... bene ed appropriatamente, qui feci passare il fiume, ed anche qui feci passare il fiume”.

Si desidera qui porre l'attenzione sulla ripetizione della già menzionata formula correlativa *zin* ... *zi(n)*, la quale potrebbe costituire un artificio retorico per esprimere un concetto di totalità: *qui*, e *anche qui* potrebbero forse rappresentare due poli, due estremità, a comprendere al loro interno il tutto. Il che significherebbe che il reggente avrebbe realizzato completi e totalmente soddisfacenti lavori di canalizzazione. Tale modalità espressiva correlativa ricorre in altri luoghi¹⁵⁷ delle iscrizioni di Yarris: molto importanti in questo senso i §§ 4-6 di KARKAMIŠ A6, dove attraverso la formula correlativa *zin... zi(n)-pa-... zi(n)-pa-* si indicano l'Egitto, Babilonia, e l'intera Anatolia (ovvero i tre estremi del mondo)¹⁵⁸. Un'interpretazione quale quella proposta calzerebbe peraltro con il segno retorico marcatamente iperbolico, volto a rappresentare visioni totalizzanti, che caratterizza in particolar modo quest'iscrizione di Yarris, come si vedrà nel prosieguo della trattazione.

¹⁵⁵ Lo stato lacunoso della parte finale della prima riga e di quella iniziale della seconda riga rende difficile la comprensione: cfr. Hawkins 2000, 132, § 7. Per le ultime due parole del § 7 si accolgono qui la traslitterazione e la traduzione proposte da Yakubovich: cfr. Yakubovich EDIANA, visited on 2019-11-08. Sugli avverbi *ara* e *sanna* si veda inoltre Yakubovich 2016a, 474-475.

¹⁵⁶ Per un'analisi del verbo (PES/PES₂)hi(-i)-nu- si veda Yakubovich 2012, 334, in cui l'autore propone la traduzione come “to spread out” e *Idem* EDIANA, in cui è proposta la traduzione “to move”: Yakubovich EDIANA, visited on 2019-11-08.

¹⁵⁷ È ipotizzabile una formulazione analoga anche nel frammento 19a dell'iscrizione KARKAMIŠ A24a (l'iscrizione è attribuita a Yarris, ma i frammenti ad essa collegabili pongono ancora molte questioni sulla loro possibile collocazione: cfr. Hawkins 2000, 136-137):

...]x |*417.ANIMAL FLUMEN-pi-i |“PES₂”(-)hi-nú-[x]
|zi-ha-wa/i-' *417.ANIMAL FLUMEN-pi-i “PES₂”(-)hi-[...

¹⁵⁸ Un valore “totalizzante” della formula è forse ipotizzabile anche in altri contesti, come ad esempio nell'iscrizione di BOHÇA (essa sarebbe centrata in questo caso sulla ripetizione dell'avverbio *zari*, “qui”; l'iscrizione peraltro si apre con un'altra formula “totalizzante”, quella del re “conosciuto a Occidente e a Oriente”: tale modulo ricorre anche al § 1 dell'iscrizione di Yarris KARKAMIŠ A6.

Nei paragrafi successivi troviamo riferimenti all'edificazione del tempio del dio "di Harmana" ed alla dedica della sua propria (*immagine*) persona¹⁵⁹ a Kubaba; seguono specifici riferimenti alla dedizione del reggente nell'allevare Kamanis come successore:

§ 13 r.3	<i>'ka-ma-ni-na-pa-wa/i-'</i> MAGNUS+ <i>ra/i-nu-ha-'</i>	CRUS+CRUS(-) <i>ní-ia-sa-ta-la-na</i>
§ 14 r.3	<i>wa/i-ta</i> REX- <i>tá-za</i> "FRONS"- <i>hi-ti</i> *273- <i>na</i> REL- <i>ti</i> MANUS.*273(-) <i>su-hi-i-ti-ha</i>	

Tradizionalmente tale passaggio veniva tradotto nel modo seguente:

Allevai Kamanis come successore, cosicché nei confronti dei re mostrai virtù¹⁶⁰ in preminenza¹⁶¹.

A parere di Yakubovich l'affermazione autocelebrativa di Yarris al § 14, basata sull'interpretazione tradizionale di */warp(i)-/* come "virtù", non sembra calzante in questo contesto. Lo studioso quindi propone la seguente traduzione dei §§ 13-14:

"I exalted Kamanis as successor when I armed him for pre-eminence over kings"¹⁶².

Yakubovich suppone che ci troviamo di fronte ad una cerimonia ufficiale contemplante l'impiego di oggetti simbolici quali le armi che, metaforicamente, avrebbero fornito a Kamanis quella "completezza" che era richiesta ad un erede al trono.

Il passaggio è problematico: nonostante la coerenza dell'analisi di Yakubovich nel proporre un significato connesso con la sfera delle armi anche per questa sezione di testo, mi sembra che comunque il presente contesto abbia altre connotazioni. Riguardo al verbo al § 13 MAGNUS+*ra/i-nu-ha-'*, ritengo più probabile che sia impiegato qui nel suo valore di "allevare": la medesima forma verbale ricorre infatti anche al § 15, in riferimento però ai fratelli di Kamanis. Il significato di "esaltare", se può avere senso in riferimento a Kamanis, difficilmente può attanagliarsi anche ai fratelli. Per quanto poi la digressione su se stesso da parte del reggente possa sembrare difficile da spiegare in questo contesto, non bisogna dimenticare che le iscrizioni di Yarris sono altamente autocelebrative e che il riferimento a *warp(i)* è ripreso anche al § 22, sempre in relazione a Yarris. Si tornerà quindi sulla questione in nota al § 22.

¹⁵⁹ Cfr. Goedegebuure 2017, 179.

¹⁶⁰ Peker cita questo passaggio a proposito di un'interpretazione come "protection" del termine L273 *warpa/i-*: Peker 2016, 17.

¹⁶¹ L'espressione richiama la potente immagine dell'iscrizione di KARATEPE, § 50: *sarli hantilis tanima(n)za* REX-*ta(n)za* "highly preeminent over all kings" (Hawkins 2000, 132 § 14).

¹⁶² Yakubovich 2019, 551: l'autore presuppone la presenza di un pronome clitico */-an/* "nascosto" nella sequenza *wa/i-ta*.

L'iscrizione prosegue con cadenza anaforica (§§ 13 e 15) informando che il reggente allevò anche i giovani fratelli di Kamanis, sui quali estese la sua protezione; al § 19, dopo una lacuna, si apre una sezione dal contenuto piuttosto inconsueto:

§ 19 r.4 ...] URBS-*si-ia-ti* |SCRIBA-*li-ia-ti* zú+*ra/i-wa/i-ni-ti*(URBS)
|SCRIBA-*li-ia-ti-i a-sú+ra/i*(REGIO)-*wa/i-na-ti*(URBS) |SCRIBA-*li-ia-ti-i ta-i-ma-ni-ti-ha*(URBS) SCRIBA-*li-ti*
§ 20 r.4 12-*ha-wa/i-*' |"LINGUA"-*la-ti-i-na* (LITUUS)*u-ni-ha*
§ 21 r.4 |*wa/i-mu-u ta-ni-ma-si-na* REGIO-*ni-si-i-na-*' |INFANS-*ni-na*
|("VIA")*ha+ra/i-wa/i-ta-hi-lá/i-ti-i* CUM-*na ARHA-sa-ta* DOMINUS-
na-ni-i-sa á-mi-i-sa |"LINGUA"-*la-ti* SUPER+*ra/i-*'
§ 22 r.4 *ta-ni-mi-ha-wa/i-mu* (*273)*wa/i+ra/i-pi-na* (LITUUS)*u-na-nu-ta*

...] nella scrittura della Città, nella scrittura di Sura, nella scrittura Assira e nella scrittura di Taiman, e conobbi 12 lingue. Il mio signore, per quanto concerne le lingue, autorizzò di lasciar andare (selezionò¹⁶³) il figlio di ogni paese a me con viaggi¹⁶⁴, e mi fece conoscere ogni abilità.

Yarris vanta quindi di conoscere la scrittura della "Città", cioè il geroglifico, e la scrittura assira, cioè il cuneiforme; accanto a tali scritture sarebbero citate anche quelle di "Sura"¹⁶⁵, da intendersi come la scrittura di Tiro -cioè il fenicio-, e la scrittura di Taiman: tale ultimo riferimento corrisponde forse all'espressione (KUR)*teman* delle iscrizioni assire, a designare una tribù aramea dell'alta Mesopotamia oppure, secondo un'altra ipotesi, starebbe ad indicare una scrittura sud-arabica¹⁶⁶. L'immagine iperbolica vuole esprimere la conoscenza di tutte (almeno simbolicamente) le scritture esistenti¹⁶⁷.

¹⁶³ "Selected": cfr. Hawkins - Weeden 2016, 14.

¹⁶⁴ A. Payne traduce il § 21 nel modo seguente: "By travelling, my lord raised a son of every country for me regarding language" - cfr. Payne 2012, 87; P. M. Goedegebuure, nella sua recensione all'edizione di Payne, suggerisce a sua volta la seguente traduzione: "My lord handed over to me a son of every country through travel for (my) language (skills)": Goedegebuure 2017, 179. Pertinente allo stesso tema è utile ricordare la presenza di "interpreti" a Karkemish, che è documentata dall'iscrizione funeraria di YUNUS: Peker 2014.

¹⁶⁵ Su tale designazione sono state proposte diverse interpretazioni: cfr. Hawkins 2000, 133 § 19. Simon nel suo recente articolo dedicato al paese di Sura riconsidera in modo completo tutte le attestazioni che si riferiscano ad un paese di "Sura" nelle iscrizioni geroglifiche e propende per riconoscere in Tiro la città la cui scrittura è indicata nella presente iscrizione (tale identificazione è oggi definitivamente accolta dalla comunità scientifica): Simon 2012, in particolare 170-172, 177.

¹⁶⁶ Cfr. Hawkins 2000, 133 § 19.

¹⁶⁷ Analogamente a quanto avveniva per il nome del reggente ai §§ 2-6 dell'iscrizione KARKAMIŠ A6, in cui il nome di Yarris era detto essere giunto fino al cielo e -simbolicamente- a tutti gli angoli della Terra. Anche il presente passo di KARKAMIŠ A15b viene da Hawkins e Weeden interpretato -in accordo con K. Radner-, come volto ad evidenziare il prestigioso ruolo ricoperto da Karkemish nel mondo mercantile (cfr. Hawkins - Weeden 2016, 14; Radner 2004, 158-159).

Al § 20 è poi presente un'altra affermazione iperbolica, inusuale tra le iscrizioni reali e forse da spiegarsi con la provenienza non dinastica di Yarris: il reggente vanta di conoscere (di avere appreso) dodici lingue. Il numero 12 è in sé rappresentativo di totalità, almeno a livello simbolico¹⁶⁸, pertanto l'intento dell'iscrizione in questa sezione è quello di legittimare il potere del reggente valorizzando il più possibile il suo livello di conoscenza: non potendo far leva sulla legittimità dinastica, si attinge quindi ad un repertorio retorico di impronta sapienziale, e nel fare ciò si prediligono le modalità più connesse ad una rappresentazione totalizzante della conoscenza. L'elaborazione scribale può, in questo, aver accolto delle formule proprie delle culture mesopotamiche (il numero 12 potrebbe forse essere ritenuto indicativo in tal senso).

Inoltre, tenendo presente il multilinguismo che caratterizzava gli stati neo-ittiti¹⁶⁹, le affermazioni contenute ai §§ 19-20 risultano molto rappresentative di quel contesto storico-culturale. Qualunque fosse la ragione delle scelte linguistiche operate dall'élite culturale, è evidente che la formazione scribale prevedeva la conoscenza di diversi linguaggi e sistemi di scrittura.

Ancora, le affermazioni contenute ai §§ 19-20, riferendosi prima alla scrittura e poi alle lingue parlate, ulteriormente ribadiscono un concetto di completezza e totalità (lo scritto e il parlato).

Al § 21 Yarris informa poi che il suo signore radunò da lui (Yarris) il figlio di ogni paese per mezzo di viaggi concernenti la lingua: il tono iperbolico naturalmente rimane, affidato ora all'utilizzo dell'aggettivo *tanimi-* (ogni, tutto), che sarà ripetuto anaforicamente al § 22, e che viene amplificato dalla potenza dell'espressione metaforica “figlio del paese”, per indicare gli abitanti di diversi paesi¹⁷⁰.

Al § 22 (paragrafo finale dell'iscrizione, almeno per la parte che circonda il tamburo), il testo si conclude con una concisa ma iperbolica affermazione riguardante l'eccellenza di Yarris nel conoscere ogni *warpi-*¹⁷¹ (tutte le abilità).

Nel testo in analisi c'è un preciso richiamo tra le due voci (*273)*wa/i+ra/i-pi-na* al § 22 e *273-*na* al § 14¹⁷². Tale richiamo permetterebbe forse di individuare, in questo contesto, una struttura composta da: introduzione del concetto di *warpi-* (§ 14), sua esplicitazione (§§ [18]19-21), ripresa conclusiva (§ 22). In questo modo, la centralità dell'esplicitazione delle conoscenze nell'ambito delle

¹⁶⁸ Per quanto il segnario geroglifico chiaramente indichi un utilizzo del sistema decimale nel rappresentare i numeri; proprio per questo si può forse scorgere in questo tipo di espressione un'ascendenza mesopotamica, tanto più che in altre locuzioni iperboliche si fa ricorso ad espressione numeriche su base decimale (ad esempio KARKAMIŠ A12 § 7: “100 ...” -forse arieti-, KARKAMIŠ A31+fragsA30b1-3 § 15: “Kubaba dei 100 templi”, TELL AHMAR 6 § 24: “500 carts” o BOHÇA § 13: “Ho preso 100 gazzelle...”).

¹⁶⁹ Su quest'argomento cfr. Yakubovich 2015.

¹⁷⁰ Formula che si rinviene anche nel frammento 8 dell'iscrizione KARKAMIŠ A24a, sempre di Yarris, riferita però in quel caso agli abitanti di Karkemish:

...]-na-x[...]|kar-k[a]-mi-si-i-zi-'ha'-wa/i-[x]-' []INFANS-nt-[...]
 “..., ed i fi[gli] di Karkemish [...]”.

Hawkins definisce tale espressione “Unusual and interesting phrase preserved”: Hawkins 2000, 137 Frag. 8.

¹⁷¹ Il significato esatto da attribuire al termine *warpi-* (logogramma (*273), luvio-ittita *warpi?*) non è chiarissimo: Yakubovich in un recente articolo propone di attribuire al termine /*warpi*(i)/ il significato di “arma”, e riconosce che tale parola può in taluni contesti essere impiegata per indicare anche uno strumento “tool” (Yakubovich 2019). Tradizionalmente l'interpretazione del termine in questione oscillava tra la sfera del coraggio, della virtù e dell'abilità (“courage, virtue, skill”: Hawkins 2000, 631 s.v. *warpi-*).

¹⁷² Hawkins 2000, 133 § 22.

lingue e delle scritture farebbe supporre che le *abilità* possedute in massimo grado da Yarris si possano qualificare come profondamente connesse alla sua preparazione culturale. Su questo piano di analisi, stento ad accogliere, in questo contesto, la resa di */warp(i)-/* come “arma”: non escludo tuttavia un impiego metaforico del termine nel suo valore di “strumento”: in questo caso gli “strumenti” dispiegati di Yarris sarebbero quegli strumenti, culturali, che egli vanta di mostrare agli altri re nel suo allevare l’erede al trono (§§ 13-14), che sono illustrati più nel dettaglio ai §§ 19-21 e che sono riassunti al § 22 (con allusione ad una conoscenza completa di tutte le scritture e di tutte le lingue).

I §§ 19-22, peraltro, suggeriscono una serie di riflessioni.

Innanzitutto, molte ipotesi sono state avanzate per tentare di identificare quali scritture possano celarsi dietro le definizioni contenute nel § 19, ma forse non è stato messo adeguatamente in rilievo come il passo costituito dai §§ 19-20 possa fornire qualche indicazione anche su come fosse concepita la formazione presso le culture oggetto di studio¹⁷³. Da un punto di vista epistemologico, imparare a scrivere (in diverse lingue/scritture) ed imparare a parlare in lingua straniera dovevano essere due cardini in base ai quali la società strutturava e si rappresentava il suo sistema di formazione. A. Payne nota come la formazione nelle lingue straniere ed in diversi sistemi di scrittura dovesse presumibilmente appartenere a chi rivestisse il ruolo di stretto consigliere del re¹⁷⁴, e ritiene probabile che l’incarico di reggenza fosse stato conferito a Yarris in virtù dei suoi saperi¹⁷⁵. Tali osservazioni sono pienamente condivisibili, ma mi sembra opportuno distinguere alcuni aspetti della questione. Tra le varie responsabilità implicate dal ruolo di reggente, il contesto in esame (§§ 13-22) risulta infatti molto focalizzato sullo specifico aspetto di farsi carico della crescita dei giovani principi, incarico che presenta alcune peculiarità distintive rispetto a quelle richieste da altri obblighi (politici *in primis*) cui un reggente deve ottemperare. È su questo terreno, mi sembra, che vengono selezionati gli argomenti dispiegati ai §§ 19-22. Yarris sarebbe quindi presentato in quest’iscrizione come colui che alleva i figli del precedente sovrano più che come un suo sostituto nell’azione di governo. Ritengo che possa non apparire casuale il fatto che una figura investita del compito di crescere il futuro re ed i suoi fratelli, ancora molto giovani (ruolo esplicitamente definito per Yarris ai precedenti §§ 13-17), sia identificata tramite la qualificazione della sua ottima formazione e dei suoi vasti (e completi) saperi: l’aspetto importante della questione non è tanto se questo corrispondesse al vero, quanto che evidentemente da un punto di vista socio-culturale tali dovevano essere i requisiti atti a soddisfare le aspettative per tale ruolo istituzionale.

¹⁷³ Payne considera il passo dell’iscrizione di Yarris (§§ 19-22) in relazione alla questione della formazione dei sovrani, affermando che non possiamo sapere se fosse importante una padronanza completa della lingua e della scrittura o se potessero bastare le capacità connesse al saper parlare ed al saper scrivere (Payne 2015, 137); la prospettiva assunta nella presente trattazione non è quella di tentare di ricostruire l’eventuale formazione dei sovrani (Yarris peraltro è un sovrano particolare, che proviene dai ranghi degli eunuchi e dei consiglieri del re e che in quell’ambito si è formato), quanto di operare alcune inferenze, individuando nel testo elementi, sottaciuti perché impliciti, in relazione al patrimonio di conoscenze ed alle aspettative che dovevano appartenere al pubblico per il quale esso era stato composto.

¹⁷⁴ Payne 2012, 84-85.

¹⁷⁵ Payne 2015, 137.

Concordemente a quanto osservato, si ritiene inoltre importante soffermarsi anche sulla metafora contenuta al § 21:

§ 21 r.4 *ta-ni-ma-si-na* REGIO-*ni-si-i-na-* ' |INFANS-*ni-na*

figlio di ogni paese

Si tratta di una potente metafora, in cui il significato letterale coinvolge due ambiti semantici: quello dei paesi del mondo, considerati nella loro totalità, e quello dei legami familiari, richiamato in particolare dal concetto di “figlio”. A proposito della parola “figlio”, è interessante notare come la scelta lessicale ancora una volta evochi il rapporto che Yarris instaura con i “figli”: la sfera semantica dei rapporti familiari, cui si allude in questo modo, serve a rafforzare l’immagine del ruolo che Yarris riveste a corte e che vuole sottolineare con forza nei suoi canali comunicativi. Il testo aggiunge che il suo stesso signore -Astiruwas- aveva radunato presso di lui il figlio (da ogni parte del mondo). A livello di significato figurato, l’immagine suscitata è quella di persone (probabilmente giovani) provenienti da ogni parte del mondo, che convergono verso Yarris come se egli fosse la meta ed il centro dei loro percorsi¹⁷⁶: un’immagine molto efficace per chi voglia propagandare il proprio ruolo di istitutore dei giovani principi. Yarris inoltre sarebbe giustificato in questa posizione dalla volontà indiscutibile del suo signore. Si potrebbe aggiungere che le modalità espressive sembrano creare un’associazione “figlio di ogni paese” - “ogni figlio”. L’idea che se ne ricava è anche quella di una grande fiducia che emana da una figura verso cui si radunano i figli di tutti i paesi. Anche a livello di linguaggio figurato, quindi, sembra che la comunicazione prediliga sviluppare quegli stessi concetti (ruolo di istitutore ricoperto dal reggente, importanza attribuita alla famiglia ed ai rapporti familiari, fiducia) che sono richiamati simbolicamente sui rilievi dello stesso sovrano.

Da ultimo, piace portare l’attenzione sul fatto che quest’iscrizione in cui è dedicata, come si è visto, così grande attenzione agli aspetti di formazione culturale, si chiude al § 22 -prima della sezione di maledizioni che verosimilmente occupava la sommità del blocco- proprio sulla voce di un verbo – (LITUUS)*u-na-nu-ta* – che significa “far conoscere, insegnare”.

A seguito delle osservazioni svolte su dati testuali, è possibile discutere alcuni tratti riguardanti le raffigurazioni del ciclo di Yarris. È stato notato¹⁷⁷ che le figure di Yarris e della famiglia reale sono disposte secondo un ordine gerarchico che assegna un ruolo prominente al reggente, perché il suo capo risulta essere più alto di quello di Kamanis sia nell’ortostato della presentazione al tempio del giovane principe, sia in quello con l’iscrizione KARKAMIŠ A6, che si apre con l’immagine di Yarris

¹⁷⁶ Tale metafora centrata sull’immagine di “radunare” richiama in parte gli aspetti rassicuranti connessi con la cosiddetta *reductio ad unum* (cfr. Lanfranchi 2009, 146, sulla *reductio ad unum* nell’iscrizione di ÇİNEKÖY; peraltro, come in ÇİNEKÖY la positività dell’immagine era accentuata dall’associazione con il concetto di “casa”, in questo caso tale positività è potenziata dall’utilizzo della parola “figlio”, che richiama la sfera dei legami familiari, dell’amore, della crescita). L’immagine contenuta nella presente iscrizione, posta in connessione con l’ambito semantico del *viaggiare*, presenta inoltre la peculiarità di rappresentare un’immagine connessa all’idea di *centralità* (raggiunta), quindi di compimento, di pieno raggiungimento della meta, di ordine rispetto al caos, di convergenza verso il giusto polo.

¹⁷⁷ Gilibert 2011, 49.

a rappresentare il pronome *amu-* iniziale del testo; tale disposizione, peraltro, fa sì che la figura di Kamanis risulti sorvegliata da quella di Yarris, che lo tiene protettivamente per un braccio e che veglia su di lui da entrambi i lati. Aggiungerei che forse il valore iconograficamente simbolico delle dimensioni potrebbe spiegarsi ulteriormente tenendo in considerazione le osservazioni svolte in merito all'iscrizione KARKAMIŠ A15b¹⁷⁸, inerenti alla grande statura culturale di Yarris che lo rendeva idoneo ad allevare i fanciulli reali. In nessun caso, infatti, un personaggio con le qualità, si potrebbe dire, di un *maestro*, può essere raffigurato simbolicamente *alla stessa altezza* dei fanciulli che educa; il primato dell'immagine di Yarris sarebbe quindi da leggere non solo nella prospettiva della protezione dei principi, ma anche come tributo alla sua adeguatezza culturale a svolgere tale ruolo.

KARKAMIŠ A31 + frammenti A30b1-3

Si tratta di una stele di basalto nero¹⁷⁹, ritrovata sul pendio della collina della cittadella di Karkemish, databile alla metà dell'VIII secolo a.C. circa. Essa reca sul fronte una statua di Kubaba, in un lungo abito a pieghe, con elaborata collana e pettorale, braccia al petto e forse uno specchio nella mano sinistra; alla base vi è una fascia a *guilloche*; la figura è inquadrata in una cornice, non perfettamente preservata. Sul retro vi è un'incisione in rilievo, di Kamanis, che fa riferimento alla costruzione di un tempio di Kubaba ed alla dedica di una propria statua, per poi riferire di conquiste e re-insediamenti, e dell'aver reso il luogo sacro un vero e proprio centro di richiamo del culto della dea; l'iscrizione si chiude con la consueta sezione delle maledizioni. La parte superiore della stele, precedentemente mancante, è stata recentemente rinvenuta ad Afşin e portata nel 2015 al Museo Kahramanmaraş¹⁸⁰: tale ritrovamento consente non solo di completare (finora solo virtualmente) la statua con il capo della dea, ma anche di integrare la parte iniziale dell'iscrizione¹⁸¹, gettando in questo modo nuova luce sulle genealogie di Karkemish e sui rapporti tra i regni di Karkemish e Malatya all'inizio dell'VIII secolo a.C.¹⁸².

Per quanto riguarda la relazione testo-immagine, in questo caso, tenendo conto che il supporto stesso è una statua di Kubaba, si può notare l'appellativo iperbolico con cui è designata la dea stessa nella sezione testuale delle maledizioni: "Kubaba dei 100 templi", ed il fatto che essa sia l'unica divinità invocata nella formula che la prevede come controparte in giudizio rispetto ai malfattori¹⁸³.

¹⁷⁸ In questo caso, naturalmente, la discussione non verte su un rapporto *diretto* tra il testo e gli aspetti iconografici del suo supporto, in quanto si pone in relazione l'iscrizione, la cui collocazione originaria è ignota, con un ciclo di rilievi di cui non fa propriamente parte, ma trovo tuttavia interessante sviluppare le riflessioni proposte, perché i testi in questione, che presentano aspetti retorici peculiari, sono tutti attribuiti con certezza al medesimo sovrano che ha curato la realizzazione del ciclo figurativo ortostatico, che a sua volta presenta tratti di unicità in alcuni suoi aspetti tematici.

¹⁷⁹ Hawkins 2000, plates 40-41.

¹⁸⁰ Marchetti - Peker 2015.

¹⁸¹ Peker 2016, 47.

¹⁸² Marchetti - Peker 2015.

¹⁸³ Per approfondimenti cfr. *infra*, la sezione dedicata specificamente alle maledizioni.

KARKAMIŠ A21

Si tratta di iscrizione del cosiddetto “figlio di Sasturas” (il cui nome, ricostruibile forse dai frammenti associati al presente testo, potrebbe essere *Astiru*¹⁸⁴), databile probabilmente alla seconda metà dell’VIII secolo a.C., ma la datazione è ancora discussa.

Il supporto è costituito da due ortostati di basalto adiacenti (*a* e *b*)¹⁸⁵. Essi sono stati ritrovati *in situ* come parte del muro sud-est dell’entrata della *Gatehouse*, presso la *Great Staircase*. Sull’ortostato *b* è effigiato un sovrano (l’immagine è molto danneggiata) incedente verso destra, con il braccio sinistro proteso in avanti; egli stringe nella mano due bacchette. Sull’ortostato *a* è conservata la parte inferiore di una figura a quattro ali, rivolta anch’essa a destra, che tiene nella destra un secchiello dalle maniglie a sirena; essa indossa un gonnellino e, sopra di esso, un lungo indumento ricamato ed ornato di frange che lascia scoperta la gamba sinistra, avanzata, mentre copre la destra. Il resto della figura è perduto, ma può essere ricostruito in base ad analogie con altre raffigurazioni di esseri simili.



Fig. 10. Iscrizione KARKAMIŠ A 21 (www.hittitemonuments.com).

¹⁸⁴ Cfr. frammento 1, l.1: *á-sa-ti-ru*; se si accetta l’integrazione, si potrebbe identificare questo sovrano con *Astiru(was) II*: Hawkins 2000, 162, Frag. 1, l.1.

¹⁸⁵ Hawkins 2000, plates 48-49. Cfr. qui di seguito le figure 9 e 10.

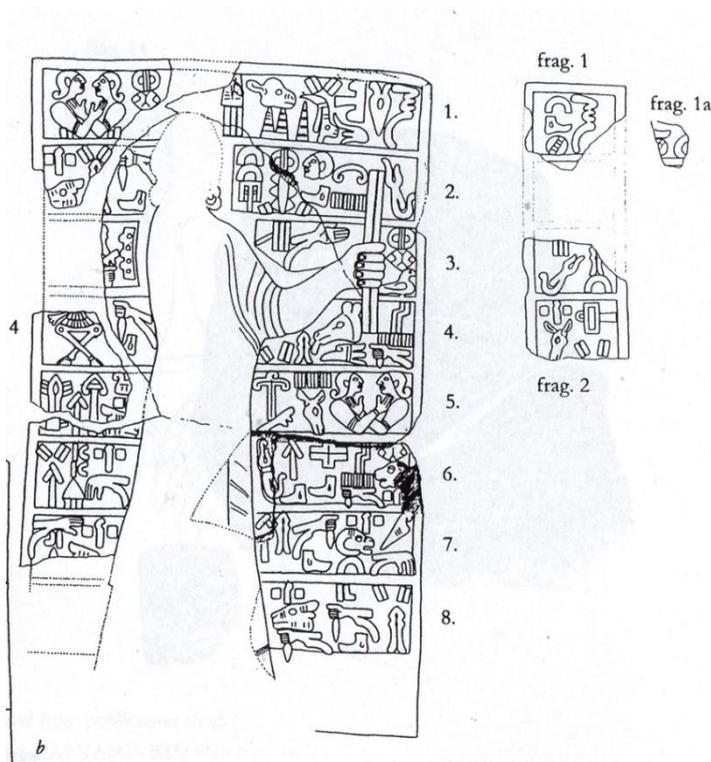


Fig. 11. Iscrizione KARKAMIŠ A 21, ortostato *b* e frammenti 1, 1a e 2 (Hawkins 2000, plate 49).

I rilievi in oggetto e gli altri del complesso della *Gatehouse* sono eseguiti con uno stile molto caratteristico e sofisticato¹⁸⁶, che Orthmann definisce specificamente “Karkemis V style”, all’interno della fase “Späthethitisch IIIb”¹⁸⁷; l’associazione delle figure dei sovrani con quelle di geni e divinità colti nell’atto di celebrare rituali lustrali, ed i dettagli delle vesti e delle acconciature si richiamano a modelli assiri¹⁸⁸.

Dietro alla figura del sovrano corre un’iscrizione disposta su otto righe: essa doveva verosimilmente avere inizio su alcuni elementi perduti collocati alla sua destra, mentre una prosecuzione del testo (almeno a partire dalla riga 3) doveva essere collocata sull’ortostato *a*, di cui però si preservano solo le righe 5-8. Naturalmente questo stato di conservazione dei supporti rende piuttosto lacunoso il testo di cui si può disporre; alcuni frammenti associati alla presente iscrizione possono tuttavia suggerire possibili integrazioni ad esso¹⁸⁹. Il testo è contraddistinto dall’utilizzo di forme volutamente arcaiche sia nella forma dei segni, sia sul piano ortografico e lessicale¹⁹⁰.

L’iscrizione nel suo complesso fornisce una sorta di “autobiografia” del figlio di Sasturas, ed è costituita dalle seguenti sezioni: [nome] e titoli; promozione da parte del padre [lacuna?]; promozione da parte di Kubaba [lacuna/possibile integrazione da frammento]; benefici da parte di [Kubaba?]; [Kubaba?] e gli antenati; seguono quindi una sezione lacunosa, una sezione riguardante [Kubaba] e l’autore ed una riguardante l’autore ed il padre.

¹⁸⁶ Gilibert 2011, 37.

¹⁸⁷ Orthmann 1971, 35-36; Hawkins 2000, 79; Gilibert 2011, 37.

¹⁸⁸ Gilibert 2011, 37-38.

¹⁸⁹ Hawkins 2000, 159, 162-163.

¹⁹⁰ Hawkins 2000, 158-162; Gilibert 2011, 37.

Kubaba tese la mano alla mano, (mi) fece sedere sul trono di mio padre, [mi] fece abbracciare tutti quelli che non (erano) cari a me (oppure: quelli che non mi erano cari tutti li fece abbracciare me¹⁹⁸).

Il soggetto e l'oggetto dell'azione di abbracciare non sono sintatticamente chiari; tuttavia, il senso dell'espressione dovrebbe essere che, grazie alla dea, il sovrano può ora abbracciare coloro che non gli erano cari, oppure che essi possono abbracciarlo¹⁹⁹. Ragionevolmente, il testo vuole trasmettere l'idea di un re che abbraccia protettivamente gli abitanti di Karkemish, proprio come la dea abbraccia e protegge lui.

Il verbo impiegato nell'espressione in analisi - AMPLECTI-*nú-ta* - è solitamente tradotto come "far abbracciare" (con valore causativo) ed io ritengo che tale traduzione sia più pertinente, in questo contesto, di un generico "amare". Soprattutto, credo che tale significato andrebbe preservato anche nella traduzione del titolo esaminato al § 1²⁰⁰: da un punto di vista semantico, infatti, la prima espressione risulta molto più concreta, e tale concretezza si perde se si traduce con l'astratto "amare", ma soprattutto si perde la forza dell'immagine rappresentata. L'immagine dell'abbraccio (l'effetto visivo dell'ideogramma "AMPLECTI" è già in sé molto potente) esprime un'intensità tutta corporea, che parla da sola della profondità dell'amore che esprime²⁰¹. È per questo che reputo preferibile mantenere l'immagine suggerita anche nella traduzione dell'espressione al § 1 (DEUS)ku[+AVIS] AMPLECTI-*mi* ("abbracciato da Kubaba" quindi, anziché "amato di Kubaba"), sia per fedeltà alle scelte stilistiche del testo, che ripropongono al § 1 ed al § 5 la medesima espressione, sia perché tale

¹⁹⁸ Melchert sembra preferire questa traduzione: cfr. Melchert 2011, 78-79.

¹⁹⁹ Oppure il re li abbraccia. Sull'interpretazione di soggetto e oggetto dell'azione di abbracciare in questo contesto cfr. *infra*, p. 59.

²⁰⁰ Tanto più che non sembra esservi connessione tra il verbo *aza-* e l'ideogramma AMPLECTI: cfr. Gerard 2004, 306-307. Il participio *azamis*, infatti, è accompagnato dal nome della divinità in caso ablativo-strumentale, mentre AMPLECTI-*mi* è accompagnato dal genitivo (cfr. Marazzi 1990, 94). Nel caso in questione il nome di Kubaba, al § 1, è in parte lacunoso, ma verosimilmente non presenta una desinenza atta a determinarne il caso; in KARKAMIŠ A13a-c § 1 il nome della dea, al genitivo, richiede di integrare accanto al participio AMPLECTI-*mi*[-*sa*] il sostantivo [SERVUS...] (cfr. Hawkins 2000, 168 § 1); tale sostantivo ricorre infatti nel contesto, più chiaro, offerto dal § 1 dell'iscrizione della coppa di Beirut, in cui il sostantivo SERVUS-*la/i* ed il participio AMPLECTI-*mi-sa* sono accompagnati dal nome del dio Santas al genitivo. Nell'arcaica iscrizione di KIZILDAG 4 il ricorso ad una scrittura quasi esclusivamente logografica non permette di distinguere aspetti morfologici.

²⁰¹ Il gesto dell'abbraccio ha origini letterarie molto antiche: si pensi all'abbraccio (epico) tra Gilgamesh ed Enkidu, che, dopo la lotta iniziale, segna l'inizio della loro eterna amicizia. Dall'esultanza condivisa al conforto in momenti di difficoltà, dal desiderio di vivere insieme un momento a quello di creare un indissolubile cerchio magico di protezione intorno a sé, il gesto dell'abbracciarsi esprime meglio delle parole molte sfaccettature dell'amore. Nelle culture oggetto del presente studio il gesto dell'abbraccio sembra particolarmente connesso con il concetto di protezione e, forse, di imitazione/reduplicazione (come può emergere in particolare dall'analisi dei rilievi di epoca tardo-ittita, cfr. la nota seguente).

immagine non oblitera l'aspetto legato alla corporeità ed ai sensi nella rappresentazione dei rapporti tra il sovrano e la sua divinità protettrice²⁰².

Il testo prosegue con una sezione dedicata al culto di Kubaba perpetrato dagli antenati del sovrano; la sezione successiva, purtroppo piuttosto lacunosa, è ancora ricca di immagini, espresse attraverso precise figure retoriche, a partire dalla metafora al § 10:

§ 10 r.7 *wa/i-ma-sa tá-ti i-zi*

ed ella divenne (un) padre per me²⁰³.

Questa metafora richiama quella che ricorre al § 6 di ÇINEKÖY:

§ 6 |REL-*p[a]-wa/i-mu-u* |*su+ra/i-wa/i-ni-sa*(URBS) |*REX-ti-sá* |*su+ra/i-wa/i-za-ha*(URBS) |*DOMUS-na-za* |*ta-ni-ma-za* |*tá-[ti-sa* *MATER-sa-ha*] (||) *i-zi-ia-si*

Così il re Assiro e l'intera casa di Assur divenne(ro) pa[dre e madre] per me.

Un modulo simile ricorre anche nell'iscrizione di KARATEPE 1²⁰⁴, al § 3 ed al § 18:

§ 3Hu 12-17 *wa/i-mu-u* (DEUS)TONITRUS-*hu-za-sa á-TANA-wa/i-||ia*(URBS)
MATER-na-tí-na tá-ti-ha i-zi-i-tà

§ 3Ho 12-17 *wá/i-mu* [...]-*za-sa* [...

Tarhunzas mi rese madre e padre per Adanawa²⁰⁵.

²⁰² Anche da un punto di vista iconografico l'immagine del sovrano abbracciato dalla divinità è ampiamente rappresentata, già nei rilievi dei sovrani ittiti del II millennio (*Umarmungsszene*). In uno dei suoi sigilli Muwatalli II è raffigurato abbracciato dal dio della Tempesta del Cielo; nelle impronte di sigillo sulle bullae di Nişantepe il *tuhkanti* Urḫi-Teššub è raffigurato abbracciato da Šarruma. È da notare l'unicità di questa variante della scena di abbraccio, con protagonista un *tuhkanti*: la novità del motivo può essere ricondotta alla volontà politica di Muwatalli II di assicurare il trono al proprio figlio, come argomentato in modo convincente da S. Herbordt (Herbordt 2005, 69-71). Una volta divenuto re, poi, Urḫi-Teššub/Mursili III compare su un sigillo abbracciato dal dio della Tempesta. Anche Tuthaliya IV è più volte raffigurato abbracciato dalla divinità: nell'impronta di sigillo RS 17.159 il re Tuthaliya (con grande probabilità Tuthaliya IV) è abbracciato dal dio della Tempesta; nelle impronte di sigillo sulle bullae da Nişantepe Tuthaliya (anche in questo caso, con grande probabilità Tuthaliya IV) è raffigurato abbracciato da una divinità. Nel celebre rilievo della camera B di Yazilikaya egli appare infine abbracciato dal dio Šarruma. Lo schema della *Umarmungsszene*, così come le vesti indossate dai sovrani, che spesso avvicinano l'immagine del re a quella del dio, sono stati interpretati come delle modalità di enfatizzare il ruolo sacerdotale, se non semi-divino, del re ed il suo legame privilegiato con la divinità. Su tutte le scene richiamate e per una discussione dettagliata sulla loro interpretazione si veda de Martino 2010 (in particolare 88-91), con ulteriore bibliografia.

²⁰³ Cfr. Melchert 2011, 78.

²⁰⁴ Si è accolta l'edizione del testo in Payne 2012, 20-42.

²⁰⁵ Accolgo qui la lettura tradizionale del nome del luogo; per una discussione più ampia si veda *infra*, il capitolo su Cilicia e Amuq.

- § 18Hu 85-94 [... || ...] |[i-zi]-i-[ta] |á-[mi]-ia-ti |IUSTITIA-na-ti |á-mi-ia+ra/i-ha |("COR")á-ta-na-sa-ma-ti |á-mi-ia+ra/i-há || |("BONUS")sa-na-wa/i-sa-tara/i-ti
- § 18Ho 85-94 |OMNIS-MI-sa-ha-wa/i-mu-ti-i REX-ti-sa |tá-ti-na |i-zi-tà |á-mi-tí |IUSTITIA-na-ri+i |á-mi-ia+ra/i-há |"COR">>-ta-na-sa-ma-ri+i |á-mi+ra/i-ha |("BONUS")sa-na-wa/i-sa-tara/i-tí

Ed ogni re mi rese per se stesso un padre grazie alla mia giustizia ed alla mia saggezza ed alla mia bontà.

Ancora, in KULULU 4, § 11 troviamo:

§ 11 r.3 OMNIS-ma-si-sa₄-ha-wa/i-mi tá-ti-sa₄ á-sa₈-ha

Ed io fui padre di ogni uomo.

In KARKAMIŠ A21 la metafora paterna coinvolge una divinità, la dea Kubaba, che è come un padre per il sovrano; in ÇINEKÖY riguarda il re assiro e la casa di Assur, che sono come un padre per Warikas; in KARATEPE 1 § 3 Azatiwatas riferisce di essere divenuto padre di Adanawa, grazie al dio Tarhunzas; al § 18, infine, egli afferma che ogni re lo rese un padre per se stesso grazie alle sue doti morali. In KULULU 4, Ruwas, servitore di Tuwatis, dichiara di essere stato padre di ogni uomo. Al di là dell'identità divina o umana di chi è definito essere come un padre, la metafora reca connotazioni legate al concetto di famiglia e di protezione, intesa verticalmente come "dall'alto verso il basso": come un padre è disposto verso un figlio, così lo sono la divinità verso il re (KARKAMIŠ A21), il sovrano assiro verso l'alleato subalterno (ÇINEKÖY), il sovrano verso il paese e, naturalmente, i suoi abitanti (KARATEPE 1), il servitore del re verso gli altri uomini (KULULU 4). Quando vi è un richiamo alla divinità, inoltre, esso è chiaramente mirato anche ad esprimere una legittimazione: nel caso dell'iscrizione in esame, come nell'iscrizione KARATEPE 1 § 3, tale legittimazione è "interna", cioè proviene da una divinità nazionale²⁰⁶.

Il § 18 di KARATEPE 1 rappresenta una particolarità, perché qui la relazione genitoriale si instaura tra Azatiwatas e gli altri re: in questo caso quindi il modulo retorico è volto ad enfatizzare l'eccezionalità di Azatiwatas il quale, pur non avendo lo *status* di re, viene scelto come riferimento dagli tutti gli altri re (teoricamente superiori a lui) per le sue straordinarie doti morali (non a caso sul piano linguistico il testo attribuisce *in toto* tale "scelta" ai re stessi: "Ed ogni re mi rese per se stesso un padre...").

Proseguendo nell'analisi del testo, i §§ 11-12 sembrano riguardare la crescita dell'autore del testo:

²⁰⁶ Lanfranchi 2007, 207.

§ 11 rr.7-8

wa/i-mu INFANS-[x] REL-*ti* || |^r(x)^r*ti-i+a-ta*

§ 12 r. 8

MAGNUS-*i+a*[... REL[?]...]

ed (ella -Kubaba-) mi sorvegliò (come) un bambino²⁰⁷, adulto...

Purtroppo la frammentarietà del testo rende impossibile avere certezze sulla lettura del passo in questione, ma rimanendo sul piano di quanto si può ragionevolmente ipotizzare, sembra che ci troviamo nuovamente di fronte ad un'immagine connessa con l'infanzia e con la protezione, espressa attraverso una formula correlativa legata al trascorrere del tempo ed alla crescita. In questo caso la protezione divina mostrata verso il sovrano bambino sembra riproporsi nella sua età adulta. Il sovrano è dunque accompagnato dallo *sguardo*²⁰⁸ protettivo della dea per tutta la vita. Come appare quindi confermato anche da quest'ultimo modulo retorico, connesso con la sfera del vedere/guardare/proteggere, sembra abbastanza evidente che la definizione dei rapporti tra la dea ed il sovrano è resa preferibilmente attraverso immagini legate alla corporeità.

Se non è eccessivamente speculativo, si vorrebbe provare a sviluppare su queste premesse un ulteriore livello di analisi. È possibile infatti scorgere alcuni richiami tematici tra le immagini impiegate nel testo.

Innanzitutto, la contiguità delle espressioni al § 10 *wa/i-ma-sa tá-ti i-zi* “ed ella divenne (un) padre per me” ed al § 11 *wa/i-mu* INFANS-[x] REL-*ti* || |^r(x)^r*ti-i+a-ta* “ed (ella -Kubaba-) mi sorvegliò (come) un bambino”, entrambe connesse con il tema della genitorialità (esplicitamente attraverso la parola “padre” ed implicitamente nell'espressione “guardare/sorvegliare/proteggere un bambino”) suggerisce l'idea della divinità che agisce benevolmente da genitore/padre verso il re.

Secondo, sembra sussistere un preciso collegamento tra le espressioni affidate al logogramma AMPLECTI: come si è visto, al § 1 ricorre l'epiteto (DEUS)*ku*[+AVIS] AMPLECTI-*mi*, per il quale si propone una traduzione “letterale” come “abbracciato da Kubaba”; al § 5, poi, per quanto non sia chiaro l'oggetto del verbo ...]AMPLECTI-*nú-ta* “fece abbracciare”, se si accettasse che soggetto è il re ne conseguirebbe che come il re viene abbracciato dalla dea (§ 1), così egli abbraccia perfino coloro i quali gli erano avversi (§ 5), e regna quindi su Karkemish proteggendo i suoi sudditi come fa un padre con i suoi figli e come la dea fa con lui. La (voluta) specularità delle espressioni contribuirebbe quindi a profilare, in ultima analisi, il ritratto di un re che *riflette* nel suo operato verso i sudditi le medesime disposizioni che la divinità manifesta nei suoi confronti, e che svolge le medesime azioni che sembra *aver appreso* dalla divinità, proteggendo i suoi sudditi e prendendosi cura di loro: mentre la divinità opera esclusivamente per il re, il re opera poi per il bene dei sudditi, grazie alla divinità. L'idea di re che sembra soggiacere a queste immagini è quella di una figura che si colloca quindi a metà fra il mondo divino e quello umano, e che fa da tramite tra essi.

²⁰⁷ Cfr. Melchert 2011, 78.

²⁰⁸ Sulla proposta di individuare il logogramma determinativo (OCULUS) nel segno danneggiato che precede il verbo *ti-i+a-ta*, cfr. Hawkins 2000 161-162, § 11.

Per quanto concerne considerazioni complessive sull'insieme dato dal testo e dalle immagini presenti sui supporti, l'elemento che offre maggiori spunti di riflessione è forse legato all'intenzionale arcaismo²⁰⁹ da cui il testo è connotato: arcaici sono i segni utilizzati, arcaiche le titolature (§ 1 HEROS) e numerose scelte grafiche; si tratta di un arcaismo volutamente studiato, data l'epoca piuttosto tarda in cui è stata redatta l'iscrizione (circa 738-717). Le raffigurazioni con cui il testo dell'iscrizione si interseca, e le altre del ciclo della *Gatehouse*²¹⁰, presentano d'altro canto una mescolanza di elementi assiri (tali sono ad esempio la rappresentazione di figure regali consacrate o introdotte da uomini-grifi e precedute da divinità d'incerta identificazione²¹¹, e le stesse fattezze dei geni alati con veste e ricciolo assirizzanti) e neo-ittiti (ad esempio la rappresentazione stessa della figura reale incedente e la foggia delle calzature)²¹². Gli elementi assirizzanti riproducono schemi iconografici appartenenti ad un repertorio tradizionale, connotati da una certa rigidità, mentre la tunica ed il mantello indossati dalle figure regali sembrano risentire delle mode locali²¹³: anche i rilievi, quindi, come l'iscrizione, presentano caratteri "ibridi": più tradizionali negli aspetti assirizzanti, più contemporanei negli elementi tipicamente neo-ittiti. L'iscrizione tuttavia non sembra riproporre, nei moduli retorici, modelli di matrice assira. Semmai, la sua stessa tipologia testuale sembra rifarsi a precedenti ittiti: l'"autobiografia" infatti è un genere percorso nella produzione imperiale ittita, e l'esempio più noto è probabilmente la cosiddetta "Autobiografia" o "Apologia" di Hattusili III²¹⁴. Si tratterebbe quindi di un modello letterario molto antico, e forse anche per questo l'iscrizione del figlio di Sasturas predilige modalità espressive arcaiche. Per il resto, non appaiono riscontri diretti tra le immagini suscitate dai moduli retorici testuali e le immagini che accompagnano il testo: ma non bisogna dimenticare, a livello di contesto materiale dell'iscrizione, che nell'area della *Gatehouse* doveva sorgere (precedentemente?)²¹⁵ proprio il tempio di Kubaba.

D. ISCRIZIONI DI PROVENIENZA NON REALE KÖRKÜN

Si tratta di stele dedicatoria privata²¹⁶, opera di Kazupis(?), figlio di Azinis, attribuibile all'epoca di regno di Astirus (verosimilmente il padre di Kamanis), quindi alla fine del IX sec. a.C. circa; la stele è stata rinvenuta in un vigneto, durante lavori di aratura, e proprio di una vite si parla, come si vedrà, nella sezione conclusiva del testo.

²⁰⁹ A. Gilibert nel definire tale fenomeno utilizza precisamente l'espressione "taste for the antique" - "gusto per l'antico": Gilibert 2011, 37.

²¹⁰ Si vedano Gilibert 2011, 35-38; Mazzoni 1972, 190.

²¹¹ "Si tratta palesemente di una tipologia di scena formatasi in Assiria nel regno di Assurnasirpal II": Mazzoni 1972, 192.

²¹² Mazzoni 1972, 187, 189-193.

²¹³ Mazzoni 1972, 189-190.

²¹⁴ Tradizionalmente definito "Apologia" o "Autobiografia", quello in questione invero è un testo di carattere normativo, di fatto una sorta di editto volto ad introdurre Tuthaliya come *tuhkanti* (precedentemente Hattusili III aveva invece designato come *tuhkanti* un altro suo figlio, Nerikkaili -de Martino 2016, 95-); nell'articolazione testuale, il lungo prologo narrativo autobiografico avrebbe carattere preparatorio-funzionale a tale designazione (Imparati 1995).

²¹⁵ Gilibert 2011, 37 e nota 79.

²¹⁶ Hawkins 2000, plates 58-59.

Sulla stele, in realtà, sono incise due iscrizioni separate (anche se connesse l'una all'altra)²¹⁷: una, di tre linee e mezza, occupa il *verso* e sconfinava, nella parte finale della seconda riga, sul *recto*; l'altra invece occupa esclusivamente il *recto* e si snoda attorno alla figura del dio della Tempesta, rappresentato come incedente verso destra, al di sotto di un disco solare alato, con nelle mani i tradizionali attributi del fulmine a tridente e della doppia ascia. La distribuzione della scrittura è regolare -dall'alto verso il basso- nello spazio a sinistra della divinità, mentre necessita di essere letta dal basso verso l'alto alla sua destra (non vi sono righe, per cui i segni sono distribuiti a blocchi continui: la lettura della parte a destra avviene solo dopo aver concluso per intero la lettura della parte di testo collocata a sinistra).

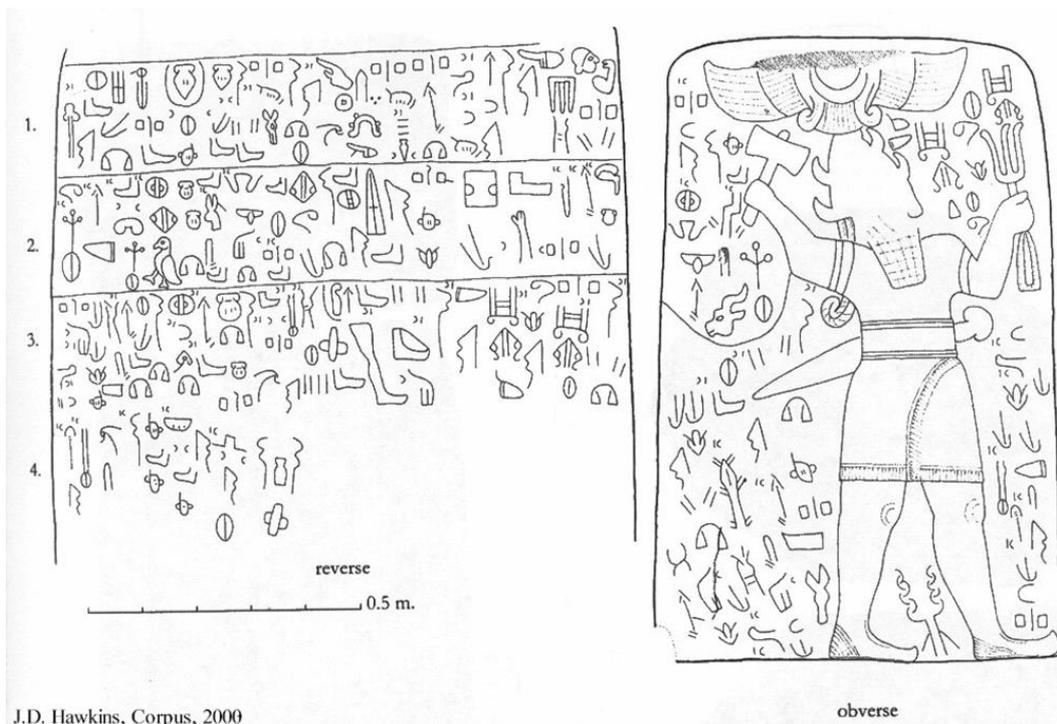


Fig. 12. Iscrizione di KÖRKÜN (Hawkins 2000, plate 59).

L'iscrizione sul *verso* ha per contenuto la dedica della stele stessa a Tarhunzas di Aleppo, e contiene riferimenti alla discendenza dell'autore con prescrizioni di offerte alla divinità (*blood-offering*) e riferimenti alla moglie ed al figlio, ai quali sono riservate alcune formule protettive contro chi cercasse di sottrarre loro verosimilmente le offerte suddette (ma l'oggetto invero non è specificato)²¹⁸.

²¹⁷ Cfr. fig. 12.

²¹⁸ Per un emendamento alla traduzione dei §§ 5-7 proposta nel *Corpus* di Hawkins, cfr. Giusfredi 2018a (in cui l'autore propone anche l'acquisizione di una distinzione tra i logogrammi composti PES₍₂₎.SCALA.ROTAE e PES₍₂₎.SCALA -quest'ultimo essendo attestato al momento solo nella stele di KÖRKÜN, con il significato di "luogo di riposo", "letto"-).

L'iscrizione sul *recto* è composta da due paragrafi (§§ 10 e 11). Il § 10 informa che la moglie²¹⁹ dell'autore, Nanasis, (gli) diede un “figlio del corpo” (letteralmente “figlio del cuore”): tale espressione, che indica probabilmente un figlio del proprio corpo²²⁰, risulta essere ben attestata in ittita²²¹ e naturalmente costituisce una figura retorica che comporta un utilizzo metaforico della parola *zarti(ya)-*, “cuore” (costituendone un aggettivo genitivale, “del cuore”; l'aggettivo in questo contesto è preceduto da un segno non decifrato).

§ 10 |á-mi-sa |FEMINA[?]-ti-sá |na-na-si-sá |BONUS-mi-sa X(-)za+ra/i-ta-si-na |INFANS-ni-na pi-ia-ta

Mia moglie(?) Nanasis, la cara - ella (mi?) diede un figlio del corpo (del cuore)²²².

In questo caso è interessante notare come entrambi i domini semantici -di partenza e di arrivo- della figura abbiano a che fare con il corpo: di esso però si preferisce selezionare una parte, un organo particolarmente significativo e vitale, piuttosto che impiegare una parola che lo designi nella sua interezza; in questo modo si dà luogo ad un processo metaforico che sposta semplicemente i limiti della figura iniziale (dal tutto alla parte) rimanendo però all'interno dello stesso ambito concettuale (si determina così, per la precisione, una *sineddoche*). Non risultano altre occorrenze della medesima espressione “figlio del cuore” nelle iscrizioni geroglifiche dell'Età del Ferro: non è possibile quindi stabilire se tale espressione sia o meno legata alla matrice non reale del testo.

Il paragrafo successivo (§ 11), contiene una maledizione rivolta contro chi cercasse di sottrarre la vite (definita come “questa” vite) alla moglie, al figlio ed alla discendenza dell'autore:

§ 11 |za-pa-wa/i-tu-ta (VITIS)wa/i-ni-na |REL-sa |ARHA la-i |na-na-si |INFANS-na-ni (NEPOS)ha-ma-si (NEPOS)ha-ma-su-ka-la

(Colui) che porti via questa vite da lei, da Nanasis, (o) dal bambino, (o) dal nipote, o dal pronipote ...

²¹⁹ La lettura come FEMINA di un segno precedentemente interpretato come *ha* non è certa, ma è ritenuta preferibile; tale lettura produce una resa dell'intera parola come |FEMINA[?]-ti-sá anziché come *ha-ti-sá*, e una conseguente traduzione del termine come “moglie”, traduzione che sembra confortata dal contesto in cui si afferma che Nanasis “diede un figlio”: cfr. Hawkins 2000, 175 § 10.

²²⁰ Cioè un figlio naturale: cfr. de Martino 2018b, 321.

²²¹ Hawkins 2000, 175 § 10 fornisce un elenco di attestazioni: *KBo* III, 34 iii 17; *KUB* XIV, 1 obv. 80; *VBoT*, 58 i 13. Per una discussione dell'espressione nel mondo ittita si veda inoltre Cammarosano 2006, 52-60, in cui l'autore argomenta come essa, in accordo con l'espressione accadica *mār šīt libbi* (o *mār nabnit libbi=šu*), debba essere interpretata come “figli genuini, consanguinei” (non adottati) e non come “figli preferiti”.

²²² Sull'importanza dell'avere figli nella cultura Vicino-Orientale antica, e sulle interpretazioni legate al numero di essi si veda Heeßel 2017.

Il logogramma determinativo VITIS si staglia particolarmente grande ed evidente alla base del monumento, ad occupare lo spazio al centro delle gambe del dio, in posizione doppiamente centrale in quanto suddivide anche il testo discendente dal testo ascendente²²³, ed è evidenziato dalla sua stessa unicità nello spazio da esso occupato sul *recto* della stele (gli altri spazi disponibili sono invece occupati da molti segni).

A livello di rapporto tra il testo scritto e l'immagine raffigurata sul supporto, non emergono a mio avviso dati particolarmente rilevanti, se non naturalmente il fatto che il dio cui è dedicata la stele è anche su di essa ritratto. Un elemento di un certo rilievo è dato forse, come si diceva, dalle dimensioni e dalla particolare collocazione del logogramma VITIS: M. Weeden²²⁴ ipotizza che il risalto conferito al segno/disegno della vite dal suo essere posizionata tra le gambe del dio della Tempesta possa essere interpretato come metafora di fertilità, dato che il tema dell'iscrizione è la nascita di un figlio (che assicurerà una discendenza all'autore del testo). Questo è certamente condivisibile. Un'altra osservazione può forse essere avanzata: dato il contesto non archeologico di rinvenimento della stele, si può infatti -cautamente- formulare l'ipotesi che essa fosse collocata in un vigneto, dato che l'iscrizione parla di una vite, la cui protezione è uno dei punti cardine del testo, e dato che il monumento è stato rinvenuto proprio in un vigneto. Pur consapevoli che supporre, per il manufatto in questione, un'ubicazione originaria in un vigneto costituisce una mera ipotesi, tuttavia si ritiene non del tutto inutile tentare di sviluppare delle deduzioni mantenendo teoricamente valida tale ipotesi. In questo caso, infatti, si potrebbe individuare una corrispondenza tra tre diverse dimensioni:

- il contenuto del testo;
- l'utilizzo di un ideogramma di cui si è voluto accrescere marcatamente l'effetto visivo;
- il luogo di ubicazione.

Assumendo questa corrispondenza, ci si troverebbe quindi di fronte ad una forma di integrazione del monumento nel paesaggio circostante, un'integrazione che lega il testo scritto all'ambiente di appartenenza sfruttando gli effetti visivi dei segni (diversamente da quanto accadeva in iscrizioni più ufficiali, in cui l'eventuale corrispondenza non era tanto pittografica, quanto affidata a ricercati espedienti retorico-stilistici). Naturalmente, nel caso in esame l'ipotesi è pressoché impossibile da verificare, ma si è ritenuto utile sviluppare su di essa alcune deduzioni semplicemente per formulare un modello di analisi che potrebbe forse essere applicato anche in altri casi. Quello dell'integrazione dei monumenti in esame nel paesaggio circostante è infatti un tema ancora poco sviluppato, ma esso risulta molto promettente e sicuramente negli studi futuri ci sarà ancora molto da indagare in questo senso²²⁵.

La presenza di due distinte iscrizioni, inoltre, ciascuna dotata di proprie specifiche formule di maledizione, induce a supporre che esse avessero funzioni almeno in parte diverse: l'iscrizione sul *verso*, dall'andamento graficamente più regolare, è in effetti inquadrabile come iscrizione dedicatoria

²²³ Cfr. Weeden 2018, 342.

²²⁴ Weeden 2018, 342.

²²⁵ Per alcune riflessioni sul tema con esame della bibliografia esistente in materia, relativamente alle epoche ittita e neo-ittita, si veda Mora 2017.

e le formule protettive sembrano volte a tutelare il monumento o le offerte dovute allo stesso; l'iscrizione sul *recto*, invece, i cui segni sono distribuiti in modo molto meno regolare, ha un tono più privato e la maledizione sembra tutelare la discendenza dell'autore più che il monumento stesso.

TILSEVET

Trattasi di iscrizione funeraria in forma “altare”, di fatto una lapide di basalto²²⁶, databile all'VIII sec a.C. Il blocco presenta, sulla sommità del lato frontale, tre merlature a tre scalini, volte a configurare la stele come una torre. Sotto la fascia merlata sono incise le tre linee dell'iscrizione. In essa l'autrice, Uwawas, rievoca le azioni della sua vita, menziona l'erezione della stele da parte dei suoi figli e formula maledizioni a protezione del monumento²²⁷.

I §§ 2-4 sono quelli dedicati alle azioni della sua vita:

§ 2 FEMINA-*ti-zi-wa/i-mu-ta á-mi-zi ara/i-zi ha-si-ha*

§ 3 *a-wa/i |*462 *77-ha ||*

§ 4 FEMINA. *462-*ti-pa-wa/i DARE-ha*

Io stessa completai²²⁸ i miei tempi femminili, ed io *promisi* una progenie (maschile), ma io diedi una progenie femminile.

Al § 2 quindi l'autrice ricorda i suoi “tempi femminili”²²⁹: l'espressione costituisce in sé un'ipallage, in quanto si attribuisce all'oggetto (i tempi) una qualità appartenente in realtà al soggetto (l'autrice); a giudicare dal contesto, inoltre, si potrebbe ipotizzare per la presente espressione anche un valore antonomastico: dato che si parla precisamente di figliazione, intesa evidentemente come il dato più qualificante dell'esistenza della donna²³⁰, l'unico degno di essere ricordato nella concisione propria del genere sepolcrale, si potrebbe infatti ipotizzare che i “tempi femminili” per eccellenza siano quelli del parto; alternativamente, ma rimanendo sulla medesima linea interpretativa, essi potrebbero rappresentare l'arco di tempo di fertilità della donna.

²²⁶ Hawkins 2000, plate 62.

²²⁷ Per una trattazione della struttura generale delle iscrizioni sepolcrali cfr. Payne 2015, 162-167. Per una discussione su alcuni aspetti linguistici e di interpretazione di monumenti sepolcrali tardo-ittiti si veda anche Hawkins 1989.

²²⁸ La traduzione “completare” è fornita seguendo l'ipotesi formulata da Yakubovich (Yakubovich 2016b, 78), che assume il luvio *hasi-* come causativo dell'ittita *haššik-* “saziare”: *hasi-*, quindi, attraverso un valore storico o letterario di “riempire, saturare” può aver assunto anche il significato metaforico di “completare”. Hawkins nel *Corpus* traduceva “*recalled(?)*”: Hawkins 2000, 179; Payne traduceva “enjoyed”: Payne 2012, 46.

²²⁹ L'interpretazione della voce FEMINA-*ti-zi*, apparentemente un nominativo-accusativo plurale comune, come aggettivo riferito ad *ara/i-zi*, “tempi”, non è del tutto certa, ma molto probabile (per una discussione sulla questione cfr. Hawkins 2000, 179 § 2).

²³⁰ Sul tema si veda Bonatz 2000, 160.

praticato lo stampo sembrerebbe più probabile si tratti di pietra, ma potrebbe essere stato anche metallo. L'attributo particolare con cui è designata Kubaba nella presente iscrizione sarà oggetto di discussione nella prossima sezione della ricerca, dedicata nello specifico all'analisi delle formule di maledizione contenute nei testi.

LE MALEDIZIONI

Ritengo che le formule di maledizione meritino una discussione specifica²³⁸: trattandosi infatti di sezioni particolarmente icastiche, in cui spesso emergono tratti originali del comportamento delle divinità, è utile condurre su di esse una distinta analisi, i cui risultati possono poi naturalmente andare ad integrare l'indagine finora condotta.

Le maledizioni sono strutturate pressoché esclusivamente secondo la formula che prevede la protasi costituita da una proposizione relativa²³⁹ e l'apodosi all'imperativo: la protasi a volte contempla un unico caso, altre volte invece contiene diversi possibili casi elencati mediante congiunzione disgiuntiva²⁴⁰. L'apodosi, a sua volta, può essere costituita da una sola proposizione oppure da più proposizioni, nella maggior parte dei casi coordinate²⁴¹.

Quanto alla protasi, la "colpa" che vi è rappresentata può ricadere in diverse tipologie, qui di seguito elencate:

Distruzione/danneggiamento/cancellazione del supporto su cui è incisa l'iscrizione:

KARKAMIŠ A14b, KARKAMIŠ A11a, KARKAMIŠ A11c, KARKAMIŠ A20a1, KARKAMIŠ A6, KARKAMIŠ A31, CEKKE, KARKAMIŠ A27e frag. 2²⁴², TİLSEVET, KARKAMIŠ A18h, KARKAMIŠ A5a, KARKAMIŠ A18e, ADANA 1, YUNUS.

Cancellazione dell'iscrizione stessa:

CEKKE, KARKAMIŠ A25b.

Distruzione/danneggiamento di monumenti (nominati nel testo)²⁴³:

KARKAMIŠ A1a, KARKAMIŠ A11a, KARKAMIŠ A11c, KARKAMIŠ A2, KARKAMIŠ A6, KARKAMIŠ A18e.

Cancellazione del nome²⁴⁴ del sovrano:

²³⁸ Per una discussione sulle formule di protezione nelle iscrizioni luvie e sui *topoi* in esse ricorrenti, con esempi testuali, cfr. Payne 2015, 177-187.

²³⁹ Per una trattazione dettagliata delle maledizioni, delle benedizioni e delle formule di giuramento nel mondo ittita si veda Christiansen 2012; per quanto riguarda il caso specifico cfr. in particolare *ibidem*, 429.

²⁴⁰ Per uno studio complessivo sulle congiunzioni disgiuntive, che spesso caratterizzano proprio le formule di maledizione, cfr. Hawkins - Morpurgo Davies 2010, in particolare 110-122.

²⁴¹ Anche per una dettagliata analisi dei diversi schemi protasi-apodosi delle maledizioni nei testi ittiti, e sulle modalità sintattiche degli enunciati, cfr. Christiansen 2012, 427-437.

²⁴² Trattandosi di frammento, il riferimento al supporto ortostatico di cui esso farebbe parte è probabile ma non certo.

²⁴³ Talvolta la distinzione tra il supporto stesso dell'iscrizione o monumenti in essa nominati, nello stato di frammentarietà dei supporti stessi (ad es. KARKAMIŠ A18e), per la lacunosità e le difficoltà di interpretazione che spesso connotano questi testi, ed in assenza di un parametro distintivo specifico, può risentire in questa trattazione di una certa flessibilità interpretativa: tendenzialmente considero supporto precisamente il singolo monumento su cui è iscritto il testo (ad esempio lo specifico ortostato, o il singolo leone portale e così via), mentre computo l'edificio su cui il preciso ortostato è installato o la porta di cui il leone funge da stipite come monumento, ma naturalmente la categorizzazione proposta non è da intendersi come definitiva e rimangono dei casi ampiamente sovrapponibili (ad es. KARKAMIŠ A6). Inoltre, i monumenti citati nelle maledizioni a volte sono già stati nominati in sezioni precedenti del testo, altre volte compaiono solo nelle formule protettive.

²⁴⁴ Per un'interpretazione del tramandare il "nome" come strategia di prolungamento dell'esistenza oltre morte cfr. Radner 2005.

KARKAMIŠ A14a, KARKAMIŠ A11a, KARKAMIŠ A11c, KARKAMIŠ A2, KARKAMIŠ A16b, KARKAMIŠ A6, KARKAMIŠ A13a-c, KARKAMIŠ A27xx*, KARKAMIŠ A29h, h*1-7²⁴⁵, KARKAMIŠ A29l, l*, KH.15.O.272, ADANA 1, GÜRÇAY²⁴⁶.

Non fare offerte alle divinità:

KARKAMIŠ A4d.

Non onorare il dio:

KARKAMIŠ A17b.

Sottrazione di “beni”:

a. gli artigiani assegnati al tempio:

KARKAMIŠ A3;

b. le case destinate ai propri discendenti, la vite:

KARKAMIŠ A4a (le case), KÖRKÜN *recto* (la vite -alla moglie ed ai discendenti-);

c. le offerte destinate al dio (alla moglie e al figlio):

KÖRKÜN *verso*²⁴⁷.

Non operare il bene per la casa reale:

KARKAMIŠ A31.

Non ascoltare le parole del testo:

KARKAMIŠ A31.

Avvicinarsi alla città con cattive intenzioni:

CEKKE.

Infrangere le frontiere:

CEKKE.

Mentre spesso il destinatario è definito solo genericamente, sulla base delle cattive azioni che andrebbe a commettere, alcune iscrizioni inseriscono invece dettagliate precisazioni, in ordine sociale e gerarchico, dei destinatari, per chiarire che a qualunque categoria essi appartengano, se assumono il comportamento da sanzionare, andranno incontro comunque alla punizione divina (KARKAMIŠ A2, KARKAMIŠ A3). Interessante è anche il caso di KARKAMIŠ A2, in cui vi sono due distinte serie di maledizioni successive, entrambe costituite con protasi ed apodosi: la prima riferita a chi dovesse cancellare il nome del re, la seconda a chi dovesse danneggiare il tempio.

Quanto alla rappresentazione delle divinità, le azioni da esse invocate sono elencate qui di seguito:

Perseguire il colpevole in giudizio (citare in giudizio, accusare):

KARKAMIŠ A14b, KARKAMIŠ A14a, KARKAMIŠ A11a, KARKAMIŠ A11c, KARKAMIŠ A31, KARKAMIŠ A4a, KARKAMIŠ A25b, KARKAMIŠ A27u, KÖRKÜN

²⁴⁵ Il testo in questo caso è integrato.

²⁴⁶ L'interpretazione non è certa.

²⁴⁷ L'interpretazione del passo non è certa.

verso, TİLSEVET, KARKAMIŠ A18h, KARKAMIŠ A18b, KARKAMIŠ A27ff.ff* frag. 1, YUNUS, GÜRÇAY.

Atteggiamenti genericamente aggressivi:

KARKAMIŠ A1a.

Atteggiamenti genericamente letali:

KARKAMIŠ A4d, CEKKE §§ 24 e 28.

Atteggiamenti aggressivi descritti con immagini più vivide:

a. distruggere la testa:

KARKAMIŠ A4a;

b. divorare il colpevole:

KARKAMIŠ A13a-c;

c. distruggere -ma in contesto poco chiaro-:

KARKAMIŠ A5a.

Maledire:

KARKAMIŠ A3.

Sollevarlo il male/ergersi malignamente contro il colpevole:

KARKAMIŠ A17b.

Non accettare le offerte:

KARKAMIŠ A11a.

Intervenire sulla fecondità dei colpevoli (sia maschi che femmine), privare della capacità di riproduzione:

KARKAMIŠ A11c.

Calpestare le rovine:

KARKAMIŠ A2²⁴⁸ (prima espresso genericamente al § 11, poi ripetuto in riferimento alla(e) casa(e) paterna(e) del colpevole al § 15), KARKAMIŠ A13a-c (in contesto lacunoso).

Alcuni dei moduli descritti sembrano di chiara ascendenza assira (ad es. “calpestare le rovine”).

È interessante l'intervento divino contemplato ai §§ 26-29 dell'iscrizione KARKAMIŠ A11c, che prevede la privazione della capacità riproduttiva per i colpevoli, siano essi maschi o femmine²⁴⁹:

§ 26 r.4	<i>wa/i-tú-*a VIR-ti-ia-ti-ia-za-ha </i> (“CULTER”)pa+ra/i-tú-ní-tú-u
§ 27 r.4	FEMINA-ti-ia-ti-ia-za-ha-wa/i-tú-u (“CULTER”)pa+ra/i-tú-ni-i-tú
§ 28 r.4	<i>wa/i-tú-*a VIR-ti-ia-ti-i-na </i> (*462)mu-wa/i-i-tà-na NEG ₃ -sa CAPERE-ti-i

²⁴⁸ Per questo significato nell'iscrizione KARKAMIŠ A2 cfr. Payne 2012, 75; si segnala inoltre che il § 12 dell'iscrizione risulta di difficile comprensione (benché *wasalali-* non sia un *hapax legomenon*, come sostenuto da A. Payne-Payne 2012, 75-, in quanto il termine occorre anche in TELL AHMAR 6, § 33, come notato da Hawkins-Hawkins 2006, 30-: cfr. Goedegebuure 2017, 178-179).

²⁴⁹ Edizione del testo in Payne 2012, 68-72 con correzioni segnalate da Goedegebuure 2017, 178.

§ 29 rr.4-5 FEMINA-ti-i[a]-ti-pa-wa/i-tú (FEMINA.*462)||4²-tà |ni-i |CAPERE-ti-i

Che *recidano* a lui la virilità, che *recidano* a lei la femminilità, non *assegnino*²⁵⁰ a lui seme maschile, non *assegnino* a lei seme femminile!

Questa puntualizzazione può forse sul piano stilistico essere collegata all'analogia distinzione tra divinità maschili e divinità femminili che ricorre ai precedenti §§ 18e di KARKAMIŠ A11b e 18f di KARKAMIŠ A11c:

§ 18e r.6 1 OVIS(ANIMAL)-wa/i-sa |VIR-ti-ia-tà-za DEUS-ní-za||
§ 18f r.1 [1 OVIS(ANIMAL)-wa/i]-sa [FEMINA-ti]-ia-[ta]-za [DEUS-ni-za] ...
una pecora per le divinità maschili; [una peco]ra per le [divinità]
[femmi]nili(?)

Inoltre, essa forse può essere ricondotta al contesto figurativo in cui il testo era originariamente inserito. I due ortostati portali infatti con tutta probabilità appartenevano allo *Staircase Recess*, ed i rilievi dell'attigua *Processional Way* sono formati da due gruppi convergenti di figure maschili e femminili di offerenti. Se, ed in che misura, tutto questo possa essere spiegato in chiave performativa è difficile stabilire, ma per certo una distinzione in chiave maschile-femminile è operativa in questo testo così come in parte dei rilievi ad esso adiacenti²⁵¹.

Haas²⁵² ha analizzato dettagliatamente la valenza simbolica dei concetti di “sinistra” e “destra” nel mondo ittita, ed ha documentato come emerga, sia a livello oracolare, sia in testi rituali, una chiara distinzione tra il lato sinistro, collegato alla negatività ed all'infelicità, ed il lato destro, connesso alla positività ed alla felicità. Tale valore simbolico discende certamente dall'osservazione del percorso (apparente) del sole: Oriente è simbolo di luce e di nascita, Occidente di tramonto e di morte. L'opposizione destra-sinistra, così connotata, informa di sé anche la distinzione maschile-femminile. Haas riconduce tale distinzione in particolare alla cultura hurrita ed a testi di origine kizzuwatnea; in lingua hurrita *pandi/pendi*²⁵³ significa “destra, lato destro” mentre *šaphaldi*²⁵⁴ “sinistra, lato sinistro”²⁵⁵. Nel Rituale *itkalzi*, tavola 9²⁵⁶, la distinzione “maschile-lato destro” e “femminile-lato

²⁵⁰ Yakubovich traduce la forma verbale al § 28, e la successiva -identica- al § 29, come “to take” (da cui la resa “non prendano”): Yakubovich EDIANA, visited on 2019-11-09.

²⁵¹ A proposito della collocazione antitetica delle processioni sui rilievi di Yazılıkaya, Marazzi si chiede se le categorie plastiche non veicolino a loro volta l'espressione di una correlazione significativa semi-simbolica: cfr. Marazzi 2010, 228 nota 21, 232-233.

²⁵² Haas 2010.

²⁵³ Richter 2012 s.v. p/wandi, p/wendi.

²⁵⁴ Richter 2012 s.v. šaphaldi.

²⁵⁵ Haas 2010, 166.

²⁵⁶ KUB 29.4 (=ChS I/1 Nr. 9) + KBo 33.43 + KBo 33.113 Rs. III 43-50 (Haas 2010, 167 nota 16). Sulla composizione e la trasmissione del Rituale *itkalzi* cfr. de Martino 2017b. Per le edizioni recenti del Rituale *itkalzi* si vedano de Martino - Süel 2017 e 2015, de Martino - Murat - Süel 2013.

sinistro” è molto chiara. Nello stesso orizzonte culturale, anche testimonianze artistiche confermano tale visione: i rilievi della Camera Principale del Tempio rupestre di Yazılıkaya, infatti, mostrano una teoria di divinità maschili da destra ed una di divinità femminili da sinistra convergere verso la figura centrale del dio della Tempesta²⁵⁷.

Proseguendo con le considerazioni sulle maledizioni, si può notare che l’immagine proposta al § 28 dell’iscrizione di CEKKE²⁵⁸ è particolarmente elaborata: la complessa metafora, di probabile ascendenza ittita, riesce infatti a suggerire una duplice immagine di morte: quella della negazione della vita della terra e quella della pietra, a sua volta evocativa dell’immagine della lapide tombale (metonimia).

In alcuni casi le azioni divine descritte replicano l’atteggiamento stigmatizzato stesso, determinando così una sorta di equilibrio riferibile all’ottica dell’analogia della pena rispetto alla colpa (come in un contrappasso per analogia): questo avviene ad esempio in KARKAMIŠ A5a §§ 12-13²⁵⁹ (ma in contesto di difficile interpretazione), ed anche in KARKAMIŠ A2 § 15 (in cui ai responsabili di atti deleteri verso il tempio di Tarhunzas si augura che il dio stesso rada al suolo le case calpestandone le rovine).

In rari casi le sanzioni non coinvolgono direttamente le divinità, ma sono descritte esclusivamente nella prospettiva dei loro risvolti sul colpevole: nell’iscrizione KARKAMIŠ A3 al colpevole si augura, quando sarà “fuori dal sentiero”²⁶⁰, di non vedere più i visi di Tarhunzas e di Kubaba -§§ 22-23²⁶¹-. L’iscrizione di CEKKE in questo senso è molto ricca di immagini: in essa al colpevole si augura di non vedere *l’abbondanza* del Cielo, di non calpestare *l’abbondanza* della Terra²⁶², di non vedere *la (sacra)*²⁶³ *abbondanza* di Kubaba (rispettivamente ai §§ 25, 26 e 27). Anche in questa sezione tale iscrizione risulta quindi particolarmente elaborata, proponendo una triplice condanna per il colpevole, basata sulla ripetizione anaforica del termine CORNU+RA/I

²⁵⁷ Un’interessante indagine sui ruoli ricoperti da personale maschile e femminile nelle varie mansioni di addetti al tempio è svolta da A. Mouton: cfr. Mouton 2012.

²⁵⁸ §28 r.12 *wa/i-tú-tá za-zi DEUS-ní-zi* |“TERRA”-*sa* *185(-)*hu-sa-za SCALPRUM-na x á-[...] ARHA i-zi-ia-tú*

Per lui questi dei cambino la vita della terra (in) pietra!
(Edizione del testo in Payne 2012, 76-81).

Cfr. Hawkins 2000, 150-151, § 28.

²⁵⁹ § 12 r.4 [*za*]-*ti*-*pa-wa/i STELE-ni-ri+i* ‘REL’-[*sa*] *tara/i-pi* [...] CRUS-[...]

§ 13 r.4 |*wa/i-tu-^ru²* TERRA.DEUS.DOMINA *tara/i-pi-wa/i* CRUS

Ma [(colui) che] stia (si erga?) aggressivamente contro [questa] stele, per lui la divina Signora della Terra stia (si erga?) aggressivamente.

²⁶⁰ Cioè morto: cfr. Payne 2012, 76 nota 98. Ritengo che la traduzione “When he shall be dead”, proposta dalla studiosa, non rifletta adeguatamente l’immagine metaforico-eufemistica presente nel testo e che l’autrice segnali in nota, specificando inoltre che essa era caricata di valenze religioso-simboliche. La metafora è certamente di ascendenza ittita, in quanto l’idea della morte, espressa peraltro con la medesima immagine del trovarsi fuori dalla via/dalla strada, ricorre anche in una preghiera di Hattusili III alla dea del Sole di Arinna (KUB XXI 19(+), ii 12-15): cfr. Hawkins 2015b, 50.

²⁶¹ Hawkins fa riferimento a questa parte di maledizione per argomentare una qualche forma di credo religioso nella sopravvivenza dopo la morte, e la fiducia che un uomo innocente dopo la morte avrebbe potuto vedere il viso degli dei (Hawkins 2015b, 50).

²⁶² Sull’opposizione Cielo/Terra, intesi come sfere di dominio rispettivamente di El e di Ea, ai §§ 25-26 dell’iscrizione di CEKKE, cfr. Yakubovich 2010, 389.

²⁶³ Per questo significato cfr. Giusfredi 2010, 258 e Payne 2012, 81, entrambi con riferimento a Hawkins 2000, 340 §§ 20-21.

“*abbondanza*” in contesti negativi, introducendo in questo modo la desolata immagine di morte racchiusa nella metafora conclusiva, poc’anzi analizzata. Al di là del significato simbolico che sicuramente connota le espressioni riferite al vedere o al non vedere i visi divini, anche la sola idea di “non vedere”, che ricorre quindi più volte in questi casi, è in sé simbolica di morte.

Paola Dardano²⁶⁴ ha analizzato dettagliatamente le espressioni ittite legate ai verbi di “vedere” o al termine “occhio” -che spesso ricorrono associate ad altre connesse con l’udire-. In particolare, il suo articolo del 2010 è focalizzato principalmente sull’esame dell’espressione “guardare gli occhi del re”, che ricorre nell’editto reale KBo III 28 Ro II 2’-9’, attribuibile all’epoca dell’Antico Regno. In tale testo si narra, nella forma dell’“esempio paradigmatico”, una vicenda di lesa maestà da parte di un principe di Purušhanda che si era ribellato e si racconta della sorte della sposa e delle sorelle dell’insorto. In questo modo il testo, prendendo le mosse da un episodio esemplare, introduce poi la novità normativa dell’editto: il re dovrà stabilire i provvedimenti per chi si macchi di lesa maestà. E così il principe di Purušhanda dovrà superare una prova ordalica presso il dio del Fiume: se risulterà innocente, potrà appunto “guardare gli occhi del re”, altrimenti dovrà ritirarsi a vita privata. L’articolo di P. Dardano approfondisce quindi il significato della locuzione “guardare gli occhi del re”²⁶⁵ e propone per essa un’origine non ittita, bensì accadica: in particolare, *ēn(ē) X amāru(m)* “guardare gli occhi (di qualcuno)” era un’espressione in uso nelle colonie paleo-assire in Anatolia, ed il calco ittita “*šakuuya auš-*” ne manterrebbe non solo la struttura formale, ma anche il valore metaforico di “incontrare di persona qualcuno, visitare qualcuno”. Nel corso dell’analisi, la studiosa fa riferimento ad una lettera ufficiale di Ramses a Puduḥepa, in cui ricorre l’espressione *nu-ya-ra-an IGI^{III.A}-ya Ú-UL uš-ki-iz-zi* “non lo vede, quanto agli occhi”, in riferimento ad una principessa babilonese che si trovava in Egitto e che pare non avesse alcun contatto con i messaggeri del suo paese; il faraone smentisce questa falsità e precisa che la principessa può vedere i messaggeri. Il dato interessante è che la (falsa) notizia, che è espressa nel modo indicato, può riferirsi agli occhi del faraone e quindi sottintendere che alla principessa è fatto divieto di comparire davanti a lui, di essere ricevuta. In questo modo, sottolinea la studiosa, ci troveremmo di fronte ad un interessante parallelo “principessa - occhi del faraone” e “principe suddito - occhi del re ittita” come emerge nell’editto KBo III 28²⁶⁶.

Naturalmente quello dell’iscrizione di CEKKE è un modulo retorico in parte diverso, in quanto non abbiamo “gli occhi” bensì i “visi” e perché sono coinvolte divinità. Tuttavia la sfera di significato di base potrebbe essere in parte simile, nel senso che entrambe le espressioni (al negativo) alludono ad un senso di esclusione e di incontro mancato, rimarcando la condizione negativa che ne deriva.

²⁶⁴ Dardano 2016, 2014, 2010.

²⁶⁵ L’espressione ricorre anche in un testo frammentario antico ittita, verosimilmente attribuibile ad Hattusili I: KBo III 24 + KBo LIII 275 Ro 10’ss. - CTH 39: cfr. Dardano 2010, 50.

²⁶⁶ Per quanto riguarda i trattati, tuttavia, l’espressione *IGI^{III.A}-šu ša DUTU^{ŠI} amāru* risulta attestata una sola volta (CTH 41.I -trattato tra Tuthaliya I/II e Šunaššura di Kizzuwatna-, Obv. I 40-41): cfr. Pallavidini 2018, 128-129. Come argomentato da M. Pallavidini, in tale contesto un significato quale “vedere di persona, visitare” non risulta calzante, mentre la metafora potrebbe bene rappresentare un gesto che implica una parità di stato, sottintendendo che il capo di Šunaššura si trova ora allo stesso livello di quello di Tuthaliya (essendo quello in questione un trattato paritario, almeno formalmente).

Talvolta, infine, le divinità sono coinvolte indirettamente, attraverso l'azione dei loro attributi, come accade ad es. in KARKAMIŠ A6 § 31, in cui si augura che i cani di Nikarawas mangino la testa al colpevole.

Di seguito sono fornite due tabelle riepilogative degli aspetti finora discussi, con precisi riferimenti ai paragrafi delle iscrizioni (la prima tabella riguarda le colpe da sanzionare, la seconda le punizioni divine invocate, con riferimento alle specifiche divinità coinvolte).

COLPA	ISCRIZIONI
<p align="center">DISTRUZIONE/DANNEGGIAMENTO/CANCELLAZIONE DEL SUPPORTO DELL'ISCRIZIONE</p>	<p>KARKAMIŠ A14<i>b</i> § 3</p> <p>KARKAMIŠ A11<i>a</i> § 23</p> <p>KARKAMIŠ A11<i>c</i> § 23</p> <p>KARKAMIŠ A20<i>a</i>1 § 3</p> <p>KARKAMIŠ A6 §§ 27-28</p> <p>KARKAMIŠ A31 § 10</p> <p>CEKKE § 22</p> <p>KARKAMIŠ A27<i>e</i> § 4 (?)</p> <p>TILSEVET § 6</p> <p>KARKAMIŠ A18<i>h</i> § 4</p> <p>KARKAMIŠ A5<i>a</i> § 12</p> <p>KARKAMIŠ A18<i>e</i> § 5 (lo stato frammentario del supporto, peraltro di forma non chiara, non consente di avere certezze nell'interpretare gli ortostati che vengono nominati nel testo come supporto stesso dell'iscrizione)</p> <p>ADANA 1 § 5</p> <p>YUNUS § 4</p>
<p align="center">CANCELLAZIONE DELL'ISCRIZIONE</p>	

	<p>CEKKE § 23</p> <p>KARKAMIŠ A25<i>b</i> § 2</p>
<p>DISTRUZIONE/DANNEGGIAMENTO DI MONUMENTI (NOMINATI NELL'ISCRIZIONE)</p>	<p>KARKAMIŠ A1<i>a</i> § 36 (ma la formula è pressoché interamente integrata)</p> <p>KARKAMIŠ A11<i>a</i> § 24</p> <p>KARKAMIŠ A11<i>c</i> § 19, § 20</p> <p>KARKAMIŠ A2 § 13</p> <p>KARKAMIŠ A6 § 30 (in questo caso le sculture cui si fa riferimento non sono nominate prima delle maledizioni, comunque esse sono collocate ai lati dell'iscrizione stessa)</p> <p>KARKAMIŠ A18<i>e</i> § 4 (anche in questo caso la statua nominata compare solo nella formula di maledizione; dato lo stato frammentario del supporto, nell'interpretare la statua come monumento nominato nell'iscrizione -e non come supporto stesso-, rimane un alto grado di incertezza)</p>
<p>CANCELLAZIONE DEL NOME DEL SOVRANO</p>	<p>KARKAMIŠ A14<i>a</i> § 8</p> <p>KARKAMIŠ A11<i>a</i> § 25</p> <p>KARKAMIŠ A11<i>c</i> § 24</p> <p>KARKAMIŠ A2 § 10</p> <p>KARKAMIŠ A16<i>b</i></p> <p>KARKAMIŠ A6 § 29</p> <p>KARKAMIŠ A13<i>a-c</i> § 4</p>

	<p>KARKAMIŠ A27_{xx}* (ma la formula è in gran parte integrata)</p> <p>KARKAMIŠ A29_h, h*1-7 frag. 2 1.2 (integrato)</p> <p>KARKAMIŠ A29_{l,l}* (il testo è integrato)</p> <p>KH.15.O.272 § 1</p> <p>ADANA 1 § 6</p> <p>GÜRÇAY § 1 (ma solo per ipotesi - il testo è lacunoso)</p>
DISTRUZIONE DEL NOME DELLA DIVINITÀ	KARKAMIŠ A18 _e § 3
NON FARE OFFERTE	KARKAMIŠ A4 _d § 1
NON ONORARE IL DIO	KARKAMIŠ A17 _b § 4
SOTTRAZIONE DI BENI: A) GLI ARTIGIANO AL TEMPIO	KARKAMIŠ A3 § 20
SOTTRAZIONE DI BENI: B) LE CASE PER I PROPRI DISCENDENTI, LA VITE	<p>KARKAMIŠ A4_a § 12 (le case)</p> <p>KÖRKÜN <i>recto</i> § 11 (la vite)</p>
SOTTRAZIONE DI BENI: C) LE OFFERTE DEL DIO	KÖRKÜN <i>verso</i> § 8 (interpretazione probabile, ma non certa)
NON OPERARE IL BENE PER LA CASA REALE	KARKAMIŠ A31 § 13
NON ASCOLTARE LE PAROLE DEL TESTO	KARKAMIŠ A31 § 14
AVVICINARSI ALLA CITTÀ CON CATTIVE INTENZIONI	CEKKE § 20

Tabella 1.

ATTEGGIAMENTO	ISCRIZIONE	DIVINITÀ
DEI CONTROPARTE IN GIUDIZIO	KARKAMIŠ A14 <i>b</i> § 4	Karhuhas e Kubaba
	KARKAMIŠ A14 <i>a</i> § 9	Karhuhas [e] Kubaba
	KARKAMIŠ A11 <i>a</i> § 26	Tarhunza, Karhuhas e Kubaba
	KARKAMIŠ A11 <i>c</i> § 25	Celeste Tarhunzas, Karhuhas, Kubaba, dio della Tempesta del Monte Arputa, dei del paese fluviale del fiume Sakura
	KARKAMIŠ A31 § 15	Kubaba dei 100 templi ²⁶⁷
	KARKAMIŠ A4 <i>a</i> § 13	Celeste Tarhunzas, Karhuhas e Kubaba, la Luna e il Sole e Parakaras
	KARKAMIŠ A25 <i>b</i> § 3	Tarhunzas, Karhuhas e Kubaba
	KARKAMIŠ A27 <i>u</i> 1.1	dio della Tempesta
	KÖRKÜN <i>verso</i> § 9	Cielo e Terra
	TİLSEVET § 7	Gli dei
	KARKAMIŠ A18 <i>h</i> § 5	Gli dei
	KARKAMIŠ A18 <i>b</i>	Gli dei
	KARKAMIŠ A27 <i>ff,ff</i> * frag. 1, 1.1	?
	YUNUS § 4	De(i)
	GÜRÇAY § 2	Tarhuntas e la d[ea Kubaba]

²⁶⁷ Marchetti e Peker traducono “Kubaba of 100 temples”: Marchetti - Peker 2014, 186.

ATTEGGIAMENTI GENERICAMENTE AGGRESSIVI	KARKAMIŠ A1a § 38	Questi dei (riferito agli dei raffigurati sugli ortostati)
ATTEGGIAMENTI GENERICAMENTE LETALI	KARKAMIŠ A4d § 2 CEKKE § 24 CEKKE § 28	Atrisuhas Celeste Tarhunzas, Karhuhas e Kubaba, il dio Buono ed Ea, la Luna (e) il Sole Questi dei (citati al § 24)
AGGRESSIVITÀ CONCRETA	KARKAMIŠ A4a § 14 (distruggere la testa) KARKAMIŠ A13a-c § 5 (Kubaba lo divori) KARKAMIŠ A5a § 14 (contesto lacunoso)	Essi (riferito agli dei citati in precedenza al § 13: Celeste Tarhunzas, Karhuhas e Kubaba, la Luna e il Sole e Parakaras) Kubaba [Ella] (riferito alla “divina Signora della Terra” ²⁶⁸ citata in precedenza al § 13 -contesto non chiaro-)
MALEDIRE	KARKAMIŠ A3 § 21	Tarhunzas di Karkemish
SOLLEVARE IL MALE/ERGERSI MALIGNAMENTE	KARKAMIŠ A17b § 5	Tarhunzas “Rivelato” (“Beheld”) ²⁶⁹
RIFIUTO DELLE OFFERTE	KARKAMIŠ A11a § 27	Essi (riferito alla triade citata in precedenza al § 26)
INTERVENTO SULLA CAPACITÀ RIPRODUTTIVA	KARKAMIŠ A11c §§ 26-29	Essi (riferito agli dei citati in precedenza al § 25: Celeste Tarhunzas, Karhuhas, Kubaba, dio della Tempesta del Monte Arputa, dei del paese fluviale del fiume Sakura)

²⁶⁸ Sui possibili collegamenti tra TERRA.DEUS.DOMINA e la dea Kubaba cfr. Giusfredi 2010, 115; Giusfredi 2008, 181-182.

²⁶⁹ “‘Beheld, revealed’, as epithet of god, indicating that the god is one of the figures in front of stele”: Hawkins 2000, 177 § 5.

CALPESTARE LE ROVINE	KARKAMIŠ A2 § 11 (in senso generico) come sanzione per la cancellazione del nome del sovrano	Tarhunzas di Karkemish
	KARKAMIŠ A2 § 15 (in senso più specifico, riferito alla casa del padre del colpevole) come sanzione per chi danneggiasse il tempio	Tarhunzas di Karkemish
	KARKAMIŠ A13a-c § 6	?

Tabella 2.

IL CASO DELLE DIVINITÀ COME CONTROPARTE IN GIUDIZIO

Per quanto riguarda la punizione divina, espressa nell'apodosi, si può notare come la forma largamente più diffusa (15 occorrenze) preveda che gli dei perseguano in giudizio il colpevole²⁷⁰. Sulla voce LIS((-)za-sa)-li, "prosecutor" Hawkins²⁷¹ fornisce preziose delucidazioni in merito all'interpretazione del segno LIS e dei suoi composti, fornendo riferimenti ai precedenti ittiti delle formule rinvenibili nei testi luvio-geroglifici (*KBo* I, 28 rev. 12). L'espressione è inoltre paragonabile a formule di maledizione che ricorrono in testi neo-assiri. Attestazioni dell'espressione *bēl dīni* (*bēlet dīni*) nel significato di "avversario in tribunale" provengono anche dall'Elam, da Nuzi, da Boghazköy (in accadico ed in ittita resa con accadogrammi) e da Ras Shamra; una testimonianza, ma in contesto lacunoso, si rinviene nelle leggi medio-assire; ulteriori attestazioni si hanno in babilonese standard ed in neobabilonese (cfr. CAD, D, 155, s.v. *bēl dīni*).

A seguito del rinvenimento della suddetta maledizione nelle iscrizioni di ARSUZ (ARSUZ 1 e 2), Marchetti e Peker²⁷² propongono delle nuove interpretazioni derivanti dalla possibile presenza, in alcune iscrizioni, delle seguenti formule:

- I alcuni dei / un dio + LIS(-)salit/s/za- verbo all'imperativo terza persona singolare/plurale;
- II alcuni dei / un dio + LIS(-)zasali(hit)- come nome neutro singolare/plurale + as- all'imperativo terza persona singolare/plurale;
- III alcuni dei / un dio + LIS(-)zasali(hit)- come nome in caso ablativo/strumentale singolare/plurale + x- all'imperativo terza persona singolare/plurale.

²⁷⁰ Su tali formule nei testi luvio-geroglifici ("citare in giudizio, essere accusatore") si veda Payne 2015, 184. Yakubovich sembra preferire la traduzione "opponent" per la forma nominale /sali(ya)-/ e "to oppose" per le forme verbali /salissa- (i)/ e /salizza-/ /salizza- (i)/: Yakubovich EDIANA visited on 2019-11-09.

²⁷¹ Hawkins 2000, 418 M, § 6//S, § 7.

²⁷² Cfr. Marchetti - Peker 2014, 186-187 per l'elenco delle nuove interpretazioni.

Recentemente Sasseville²⁷³ ha analizzato le occorrenze del titolo lidio *šiwraλm(i)*- ed ha operato un'analisi comparata di tale titolo con il greco *προήγορος* attestato in un'iscrizione da Efeso. Il titolo *šiwraλm(i)*- risulta essere portato tanto da divinità (Artemis) quanto da addetti al culto di Artemis. Il titolo recato da Artemis si riferisce ad una sua prerogativa di punire chi si renda colpevole nei suoi confronti. Come l'autore nota, un concetto simile si ritrova nelle formule di maledizione delle iscrizioni in luvio geroglifico, in cui le divinità sono chiamate a punire i potenziali colpevoli: il dio può quindi recare il titolo di "prosecutor" (LIS-*li-sa*) o perseguire il colpevole in giudizio presso un tribunale (divino). Citando l'approfondimento in Hawkins 2000, 418, Sasseville riporta come tale concetto religioso sia attestato già in documenti ittiti provenienti da Ḫattuša e risalenti al II millennio a.C. Anche il titolo lidio può quindi essere connesso con la sfera giuridica. L'analisi dell'iscrizione di Efeso (SEG 36.1011), risalente al IV secolo a.C. circa, suggerisce che *προήγορος* fosse qualcuno che parlava per conto di qualcun altro cioè, nel mondo forense, un avvocato. Il culto di Artemis a Efeso prevedeva quindi l'esistenza di avvocati che parlavano in nome della dea. Le attestazioni in lidio e l'iscrizione greca, supportate da una prospettiva anatolica, consentono quindi di assegnare al titolo *šiwraλm(i)*- il valore semantico di "advocate, prosecutor". Anche l'analisi linguistica del titolo conforta l'assegnazione di tale valore semantico.

Tali dati permettono dunque di chiedersi se, anche nel mondo neo-ittita, alcuni addetti al culto divino avessero la prerogativa di parlare al posto degli dei e potessero interessarsi di affari legali. Se dietro la formula fosse ravvisabile qualche riferimento ad istituzioni reali, la "citazione in giudizio" da parte degli dei potrebbe allora corrispondere ad un'accusa da parte di tali sacerdoti: la presenza della formula potrebbe così rispecchiare la presenza, nella regione, di classi sacerdotali con tali prerogative, mentre la sua mancanza ne rifletterebbe l'assenza.

Di seguito sono fornite le citazioni per esteso relative alle occorrenze di tale particolare forma di punizione divina nelle iscrizioni di Karkemish.

KARKAMIŠ A14b

§ 4 rr.4-5

*wa/i-tú- *a* (DEUS)*kar-hu-ha-sa* (DEUS)*ku+AVIS-[pa-...]*|| |LIS-*sa-la/i-u-sa-tú*

contro di lui Karhuhas [e] Kubaba intentino un'azione legale!

KARKAMIŠ A14a

§ 9 r.6

*pa-ti-pa-wa/i- *a* (DEUS)*kar-hu-ha-sa* (DEUS)*ku+AVIS-pa-sa-ha*
LIS(-)z[*a-...-t*]*ú-u-'*

contro di lui Karhuhas e Kubaba intentino un'azione legale!

²⁷³ Sasseville 2018.

KARKAMIŠ A11a

§ 26 r.6

*wa/i-tú-ta-*a* (DEUS)TONITRUS-*sa* (DEUS)*kar-hu-ha-sa*
(DEUS)*ku+AVIS-pa-sa-ha LIS-la/i/u-za-tú*

contro di lui Tarhunzas, Karhuhas e Kubaba intentino un'azione legale!

KARKAMIŠ A11c

§ 25 rr.3-4

*pa-ti-pa-wa/i-tá-*a* CAELUM (DEUS)TONITRUS-*sa* (DEUS)*kar-hu-ha-sá* (DEUS)*ku+AVIS-pa-pa-sá-ha* (MONS)*a+ra/i-pu-tá-wa/i-ni-sá-ha* (DEUS)TONITRUS-*sa* (“FLUMEN+MINUS”) *sà-ku+ra/i-wa/i-ni-i-zi-ha* (FLUMEN.REGIO)*ha||-pa-tà-si* DEUS-*ní-zi* |LIS-*la/i/u-sa-tú*

contro di lui Tarhunzas del Cielo, Karhuhas e Kubaba, e il dio della Tempesta del monte Arputa e gli dei del paese fluviale del fiume Sakura intentino un'azione legale!

KARKAMIŠ A31

§ 15 r.5

á-pa-ti-pa-wa/i-ta CENTUM (DOMUS)*ki-sà-ta+ra/i-sa* (DEUS)*ku-AVIS-sá* |LIS-*la/i/u-sa-tú*

contro di lui Kubaba dei 100 *templi* intenti un'azione legale!²⁷⁴

KARKAMIŠ A4a

§ 13 rr.2-3

wa/i-tu-u “CAELUM” (DEUS)TONITRUS-*hu-za-sá-'* || (DEUS)*kar-hu-ha-sa* (DEUS)*ku-AVIS-pa-pa-sa-ha* (DEUS)LUNA+*MI-sa-'* (DEUS)SOL-*sa-[ha-']* (DEUS)*pa+ra/i-[k]a+ra/i-sa-ha-'* |LIS-*la/i/u-sa-tu*

contro di lui Tarhunzas del Cielo, Karhuhas e Kubaba, la Luna e il Sole e Parakaras intentino un'azione legale!.

KARKAMIŠ A25b

§ 3 rr.1-2

pa-ti-pa-wa/i |(DEUS)TONITRUS-*sa*|| (DEUS)*ka+ra/i-hu-ha-sa*
(DEUS)*ku+AVIS-pa-pa-sa-ha* |LIS-*la/i/u-h[i]-ri+i-ti* [...

contro di lui Tarhunzas, Karhuhas e Kubaba con un'azione giudiziaria...

²⁷⁴ Edizione del testo in Marchetti - Peker 2018, 95-97.

KARKAMIŠ A27u

l.1.

...] (DEUS)TONITRUS LIS(-)sa-tú

...] il dio della Tempesta intenti un'azione legale!

KÖRKÜN verso

§ 9 r.4

|á-pa-ti-pa |("CAELUM")ti-pa-sá |TERRA-sá-ha LIS-la/i/u< >

contro di lui il Cielo e la Terra intenti<no> un'azione legale!

TİLSEVET

§ 7 r.3

wa/i-tu-u DEUS-ni-zi LIS-za-tu-u

contro di lui gli dei intentino un'azione legale!

KARKAMIŠ A18h

§ 5

ʿwa/i-tu-u DEUS-ʿni-zi LIS

contro di lui gli dei intenti(no) un'azione legale!

KARKAMIŠ A18b

...]x[... DEU]S-ni-zi LIS-la/i/u-i-[z]i²-[...]

...] gli dei intenti[no] un'azione legale [...]

KARKAMIŠ A27ff,ff* frag. 1

l.1

...|| LIS-la/i/u-sá-tú [wa/i]-tú-ta-*a [...]

“...” intenti/intentino un'azione legale, e per lui...

YUNUS

§ 4 r.2

(“CORNU”)tara/i-pi-wa/i REL-sa CRUS-i DEUS LIS

Colui che si alzerà per *danneggiare* (questa stele), (contro di lui) il dio/gli dei intenti/intentino un'azione legale!²⁷⁵

²⁷⁵ Edizione del testo in Peker 2014, 189-192.

GÜRÇAY

§ 2 rr.3-5

|*wa/i-tu*{-**a*} DEUS.TONITRUS-*hu-za-s[a]* || (D[EUS)...]-*ha* |LIS||-
lu/a/i-zi |*á-sa-tu*

e contro di lui Tarhunzas e la d[ea Kubaba] siano accusatori!²⁷⁶

Di seguito è fornito un elenco riepilogativo delle rispettive divinità coinvolte e delle colpe sanzionate in relazione allo specifico caso espresso dal logogramma LIS e dai suoi composti.

1. Karhuhas and Kubaba 2 occorrenze:
 - a. KARKAMIŠ A14*b* - distruzione del supporto;
 - b. KARKAMIŠ A14*a* - distruzione di monumenti.
2. Tarhunzas, Karhuhas and Kubaba 2 occorrenze:
 - a. KARKAMIŠ A11*a* - distruzione del supporto, distruzione di monumenti, distruzione del nome del sovrano -;
 - b. KARKAMIŠ A25*b* - distruzione dell'iscrizione (delle parole del testo) -.
3. Tarhunzas e la d[ea Kubaba] 1 occorrenza:
 - a. GÜRÇAY- distruzione del nome del sovrano (interpretazione non certa) -.
4. Kubaba dei 100 TEMPLI 1 occorrenza:
 - a. KARKAMIŠ A31 - distruzione del supporto, non operare il bene della casa reale, non ascoltare le parole del testo -.
5. Celeste Tarhunzas, Karhuhas, Kubaba, dio della Tempesta del Monte Arputa, gli dei del paese fluviale del fiume Sakura 1 occorrenza:
 - a. KARKAMIŠ A11*c* - distruzione del supporto, distruzione di monumenti, distruzione del nome del sovrano -.
6. Celeste Tarhunzas, Karhuhas e Kubaba, la Luna e il Sole e Parakaras 1 occorrenza:
 - a. KARKAMIŠ A4*a* - sottrazione delle case ai discendenti -.
7. dio della Tempesta 1 occorrenza:
 - a. KARKAMIŠ A27*u* l.1 (iscrizione frammentaria).
8. Cielo e Terra 1 occorrenza:
 - a. KÖRKÜN *verso* (in riferimento, probabilmente, a chi sottraesse -alla moglie ed al figlio- le offerte per il dio).
9. gli dei 4 occorrenze:
 - a. TILSEVET - distruzione del supporto -;
 - b. KARKAMIŠ A18*h* - distruzione del supporto -;
 - c. KARKAMIŠ A18*b* (iscrizione frammentaria);
 - d. YUNUS - distruzione del supporto -.

²⁷⁶ Edizione del testo in Marchetti - Peker 2014, 184-187.

10. dei non identificabili (causa la frammentarietà del supporto) 1 occorrenza:
a. KARKAMIŠ A27ff,ff* frag. 1 (frammento).

Da questi dati non sembra emergere una corrispondenza puntuale tra la formula del perseguimento in giudizio da parte delle divinità e la tipologia di colpa da sanzionare, anche se la distruzione del supporto ricorre con frequenza superiore agli altri casi. Questo potrebbe fornire un'indicazione del fatto che a trovarsi gli dei come controparte in giudizio saranno in particolare coloro che compiono azioni che danneggiano la memoria.

Dall'esame non sembra emergere nemmeno una particolare connessione della formula con divinità specifiche, ma si possono tuttavia svolgere alcune osservazioni: ad esempio, le iscrizioni KARKAMIŠ A14b e KARKAMIŠ A14a, accoppiate (coppia di stipiti portali leonini, anche se le iscrizioni sono attribuite a due distinti sovrani, padre e figlio), sono uniformate nelle formule così come lo sono nei supporti. Emerge anche che la triade di divinità poliadi di Karkemish, nominata nella sua interezza, così come i lunghi elenchi comprendenti un gran numero di divinità, sono invocati solo nelle iscrizioni reali (o che in qualche modo coinvolgono sovrani, come KARKAMIŠ A4a), laddove le iscrizioni sepolcrali tendono a preferire un generico "gli dei" -e questo contribuirebbe a confermare la supposta natura di iscrizione sepolcrale anche per il frammento KARKAMIŠ A18b-. Inoltre, quando la dea Kubaba è invocata da sola, è accompagnata da un epiteto iperbolico (100 KISTARA's "dei 100 templi").

Oltre a ciò, è poi interessante notare come il caso degli dei visti come controparte in giudizio presenti, anche sul piano retorico, degli aspetti peculiari rispetto agli atteggiamenti invocati in altre maledizioni. La maggior parte degli interventi divini è infatti rappresentata attraverso colorite metafore, il cui senso letterale presenta una grande varietà di immagini diverse, ma il cui senso figurato esprime o la sventurata situazione che spetterà a chi si macchierà delle colpe indicate o la sua morte per mano degli dei. Nel caso specifico del perseguire in giudizio, invece, a me sembra che si raggiunga un piano ancora più ampio e totalizzante rispetto a quello metaforico, configurando quasi un vero e proprio mondo analogico: coinvolgendo la sfera della giustizia e delle parti in giudizio, infatti, si traspone una situazione umana, civile e politica ampiamente strutturata (il processo è un'istituzione tipicamente civile della società umana) in una realtà sovranaturale, in cui agli dei è affidato il ruolo di accusatori. Ci si potrebbe chiedere chi fossero i giudici in questi processi²⁷⁷: naturalmente non gli dei, visto che stanno dalla parte dell'accusa (ed essi, naturalmente, avrebbero vinto la causa e determinato la condanna del colpevole). Gli Ittiti organizzavano veri e propri processi rituali contro i nemici ed i loro dei, prima di attaccare il territorio nemico: l'accusa era quella di avere dato inizio alle ostilità²⁷⁸. Sebbene anche nelle iscrizioni medio-assire non manchino esempi di

²⁷⁷ Da un punto di vista storico, le procedure processuali anatoliche dovevano essere sostanzialmente simili a quelle mesopotamiche: la competenza a giudicare spettava a dei dignitari riconosciuti dall'amministrazione centrale (forse sostituiti, nelle zone rurali, dagli Anziani delle comunità locali); i giudici valutavano le prove e, se esse erano ritenute sufficienti, l'imputato era sottoposto a sentenza, diversamente l'accusa veniva respinta. Sull'argomento cfr. Archi 2008, 288-289.

²⁷⁸ Liverani 1994, 108.

inquadramento del nemico come ribelle, tuttavia nel mondo assiro ciò avviene solo se il nemico, già sottomesso e vincolato da un giuramento di fedeltà all'Assiria, lo infrange; la cornice è insomma analoga, ma decisamente più connotata in senso propriamente giuridico. La vera e propria "criminalizzazione rituale" del nemico è invece un tratto distintivo della cultura ittita²⁷⁹.

Sarebbe interessante, nell'ambito dell'immaginario suscitato dai testi qui presi in esame, indagare più a fondo le valenze simboliche delle scene richiamate. Si potrebbe riflettere se tali formule di maledizione non configurino una sorta di giudizio delle anime nell'"Al di là", sottintendendo che per la gravità della colpa il malfattore dovrà rispondere del suo operato agli dei quando sarà morto, o se addirittura gli si auguri proprio la morte, ma in modo retoricamente involuto, nel rinviarlo ad un processo divino anziché umano. Sicuramente comunque l'immagine veicolata da queste formule è l'unica che inserisca, nel rapporto uomo-dio, un'istituzione civile. Maggiore chiarezza sul tema potrebbe forse derivare da un'analisi approfondita dell'epiteto presente sulle facce 2a e 6b dell'iscrizione di POTOROO (purtroppo molto lacunosa): 2a :|LIS-*i-sa*, 2b: |LIS-*si*, sono due forme genitivali del medesimo epiteto, "del Processo/dell'azione legale", riferito a Kubaba²⁸⁰. Tale epiteto potrebbe forse riferirsi ad alcuni specifici poteri divini connessi con la giustizia.

²⁷⁹ Liverani 1994, 109.

²⁸⁰ Cfr. Hawkins 2010, 187 *sub* Facet 2a: l'epiteto citato è riferito al dio [Sole?] nell'iscrizione MARAŞ 1, § 6.

RIEPILOGO

Si ritiene opportuno, data la mole di materiale analizzato relativo al mondo politico-culturale di Karkemish, fornire un riepilogo delle osservazioni più rilevanti finora svolte.

A. ISCRIZIONI REALI ARCAICHE

Uno dei moduli retorici utilizzati per significare il sostegno divino è impiegato già nell'arcaica iscrizione KARKAMIŠ A4b (con KH.11.O.400), che commemora una vittoria di Ura-Tarhunzas ed in cui ricorre l'immagine (che si riferisce a parti del corpo) delle divinità che stendono il loro braccio sopra il sovrano.

B. ISCRIZIONI REALI DELLA DINASTIA DI SUHIS II

L'iscrizione KARKAMIŠ A1a, di Suhis II, è connotata da un elevatissimo grado di integrazione fra il testo e l'apparato iconografico che lo circonda; il livello fortemente simbolico delle raffigurazioni sembra rispecchiato dalla grandissima elaborazione retorica del testo.

Wastis, la defunta moglie del re, citata nel testo e raffigurata su di un ortostato (accompagnato da iscrizione funeraria) collocato tra quello del sovrano e quelli degli dei, riporta poi al tema del culto degli antenati ed agli sforzi compiuti dal re per avvicinare la famiglia reale alla sfera del divino.

L'esame dell'impiego dei connettivi temporali consente di formulare ipotesi su quali contenuti del testo potessero essere già noti al pubblico e quali invece rappresentassero delle nuove informazioni. Tale visione è confortata anche da quanto emerge dall'iscrizione KARKAMIŠ A4d, di Katuwas, la quale, oltre a proporre un forte legame testo-supporto, sembra giocare sul nome "Atrisuhas" per indicare l'antenato divinizzato dell'attuale sovrano.

L'iscrizione KARKAMIŠ A11b+c, di Katuwas, propone poi il *topos* degli dei che marciano davanti al re: esso è un modulo retorico ampiamente diffuso ed è sicuramente di ascendenza ittita, in quanto ricorre anche negli Annali di Mursili II (in entrambe le loro versioni).

L'iscrizione è permeata anche dal *topos* del sovrano edificatore, che è diffuso un po' in tutto il Vicino Oriente antico. In questo caso, l'edificazione dei *piani alti* celebrata dal testo sembra avere un riscontro nel contesto archeologico circostante, dato che è accertato che Katuwas ha operato notevoli arrangiamenti architettonici nell'area della "King's Gate".

Il testo, inoltre, pone di nuovo la questione del livello informativo dei suoi enunciati nei confronti del pubblico, in termini di noto e di nuovo, ancora in relazione all'utilizzo di connettivi di natura testuale -in questo caso la formula REL-a-ti-i (ANNUS)u-si-i ... pa-ti-i-*a ("ANNUS")u-si-.

L'analisi delle maledizioni, poi, nella sezione ad esse dedicata, ha permesso di mettere in rilievo come in quest'iscrizione operi una netta distinzione tra maschile e femminile: questo ha consentito di svolgere alcune riflessioni su come tale distinzione, probabilmente di origine hurrito-kizzuwatnea, ricorra anche nelle rappresentazioni iconografiche.

Si è quindi notato che l'iscrizione KARKAMIŠ A2+3, sempre di Katuwas, anch'essa costituita sul *topos* del sovrano edificatore, è particolarmente connotata da aspetti visivi, anche in riferimento al viso del dio, e ci si è chiesti se tale enfasi possa essere posta in correlazione con il posizionamento originario degli ortostati, che erano collocati intorno alla porta di accesso alla cella del Tempio del dio della Tempesta.

Riguardo a KARKAMIŠ A12, ancora di Katuwas, il testo, oltre a proporre il *topos* delle divinità che marciano davanti al re, propone un altro *topos* estremamente diffuso nel mondo vicino-orientale, ovvero quello del superamento eroico degli antenati. Il testo fa poi verosimilmente riferimento ad un rituale, ma i passaggi coinvolti in tale descrizione rimangono complessivamente molto oscuri; interessante è il riferimento alla *pupilla* del dio, immagine che ancora richiama parti del corpo e che sicuramente aveva valenza metaforica, ma su cui è difficile azzardare interpretazioni.

KARKAMIŠ A23, infine, di Katuwas, ancora incentrata sul *topos* del re edificatore, propone anche l'immagine del re che viene preso per mano dalla divinità (Kubaba): si è ancora una volta di fronte ad immagini che coinvolgono parti del corpo, e la metafora, di ascendenza ittita, oltre ad esprimere la benevolenza divina, rappresenta una modalità per illustrare il riconoscimento della legittimità del sovrano.

B. ISCRIZIONI REALI DELLA DINASTIA DI ASTIRU(WA)S I

Riguardo alle iscrizioni KARKAMIŠ A6 ed A7, di Yarris, si è avuto modo di affermare uno strettissimo legame negli scopi comunicativi tra i testi in questione e le immagini che li accompagnano; associando all'analisi anche il testo di KARKAMIŠ A15b si è potuto scorgere, dietro alle modalità retoriche utilizzate, quali potessero essere le aspettative che la cultura dell'epoca assegnava a chi ricopriva il ruolo di educatore/formatore dei membri della famiglia reale.

Analizzando poi l'iscrizione KARKAMIŠ A21, del "figlio di Sasturas" (Astirus II), si è naturalmente osservato come la modalità dell'"autobiografia" abbia precedenti nella letteratura ittita, a partire dal testo noto come "Autobiografia" o "Apologia" di Hattusili III -così definito in riferimento al lungo resoconto narrativo introduttivo, per quanto il testo, come già ricordato, abbia valenza normativa e rientri in realtà nel genere degli editti-. Vi sono poi esempi di narrazioni di carattere autobiografico anche fuori dal mondo propriamente ittita (si pensi ad esempio all'"Autobiografia" di Idrimi di Alalah). Interessante è a questo punto notare che, stando alle più recenti ricostruzioni delle genealogie dei sovrani di Karkemish, anche l'autore della presente iscrizione, così come Hattusili III, può sedere sul trono pur non appartenendo alla famiglia reale legittima. Non casualmente, forse, è enfatizzato in questo testo il legame con la divinità poliade di Karkemish, Kubaba.

Il testo fornisce poi interessanti spunti di riflessione sulla retorica, in particolare riguardo al logogramma AMPLECTI ed alla sua possibile resa nella traduzione. Inoltre, l'esame dell'iscrizione consente di ipotizzare che operasse, negli schemi conoscitivi dell'epoca, una possibile analogia nel modo di intendere i rapporti tra la divinità ed il re, e tra il re ed i suoi sudditi.

D. ISCRIZIONI DI PROVENIENZA NON REALE

Interessante, a mio parere, è l'ipotesi sviluppata sul possibile legame multiplo che in questo caso potrebbe instaurarsi tra testo, immagine e contesto nell'iscrizione di KÖRKÜN: l'iscrizione (dedicatoria di una statua di Tarhunzas), infatti, contiene clausole di protezione di una vite; a livello di realizzazione dei segni geroglifici, inoltre, quello di VITIS risulta essere realizzato in dimensioni un po' amplificate ed essere collocato in posizione di grande evidenza. Dato che il monumento è stato trovato in contesto non archeologico, si è formulata l'ipotesi che esso fosse collocato in un vigneto: l'importanza delle osservazioni svolte a partire da tale ipotesi consiste fundamentalmente nel loro fornire un possibile modello metodologico che potrebbe essere applicato anche in altri casi, nell'ambito di studi volti ad approfondire il rapporto di integrazione tra monumenti e paesaggio circostante.

L'esame dell'iscrizione sepolcrale KARKAMIŠ A5b, infine, risulta particolarmente interessante nel sottintendere metaforicamente una prospettiva visiva del trascorrere del tempo.

MALEDIZIONI

Da ultimo, è stata notata la rilevanza delle formule di maledizione, che ricorrono con grande frequenza in questi testi, che contengono l'immagine degli dei come controparte in giudizio per il colpevole. Tali maledizioni sono associate a molte colpe diverse e coinvolgono diverse divinità, ma una corrispondenza più forte sembra legare tali formule al danneggiamento del supporto del testo: ci si è potuti quindi chiedere se questa particolare forma di "processo" immaginario possa avere un'attinenza particolare con i tentativi di cancellazione della memoria. Inoltre, grazie al confronto con formule simili presenti nel mondo anatolico, ed in particolare grazie al raffronto con testi che si riferiscono al mondo lidio, ci si è chiesti se tali formule di maledizione non rechino traccia di qualche istituzione reale, in cui fossero coinvolti sacerdoti titolati a parlare al posto degli dei e dotati della prerogativa di interessarsi di affari legali.

TELL AHMAR

PREMESSA STORICO-ARCHEOLOGICA

Tell Ahmar, sulla sponda orientale dell’Eufrate, 20 km a valle di Karkemish, corrisponde all’antica città di Til-Barsip, capitale del piccolo regno neo-ittita di Masuwari; data la vicinanza con Karkemish, vi è chi ipotizza che il regno sia stato creato da Kuzi-Teshub come parte del suo programma di reinsediamento delle terre che si erano spopolate a seguito degli sconvolgimenti verificatisi alla fine del Tardo-Bronzo²⁸¹.

Nel sito sono state rinvenute alcune iscrizioni in luvio-geroglifico. Per ipotizzare una datazione di tali documenti, oltre ai criteri epigrafici e stilistici, anche un dato storico può fornire un’indicazione utile: come risulta dalle fonti assire, nell’856 Salmanassar III conquista la città, che allora era retta da Ahuni, un capo tribale arameo, e la rinomina Kar-Salmanassar. Tale conquista segna un *terminus ante quem* per la datazione delle iscrizioni in luvio geroglifico. Esse testimoniano l’esistenza di una dinastia ittita²⁸² che regnò a Til-Barsip per circa un secolo, in epoca precedente all’occupazione aramaica (instaurata da Ahuni o da un suo predecessore). Le iscrizioni geroglifiche, ed in particolare TELL AHMAR 1 (iscrizione del figlio di Ariyahinas), consentono di ricostruire la seguente linea dinastica:

Hapatilas;
(Figlio di Hapatilas);
Ariyahinas;
Figlio di Ariyahinas.

I regni di tali sovrani tuttavia non si susseguirono senza soluzione di continuità, perché alla morte di Ariyahinas il potere fu usurpato da un esponente di un’altra famiglia, che diede in questo modo inizio ad una dinastia di usurpatori che mantennero il potere per tre generazioni. Tale dinastia risulta composta dai seguenti esponenti:

Padre di Hamiyatas;
Hamiyatas;
Figlio di Hamiyatas.

Sarà il figlio di Ariyahinas, scalzando il figlio di Hamiyatas, a riprendere il potere restituendolo al ramo dinastico legittimo. Il quadro complessivo che risulta è quindi quello di un avvicendamento di potere tra queste due famiglie.

²⁸¹ Bryce 2012, 205.

²⁸² La dinastia composta da quattro generazioni di sovrani che regnarono a Til-Barsip per circa un secolo, prima dell’occupazione aramaica e della conquista assira, è definita “ittita” da Hawkins: cfr. Hawkins 2000, 225.

È stato a lungo dibattuto se il conflitto dinastico rispecchi un conflitto etnico tra l'elemento luvio e quello aramaico: tuttavia, se è vero che la famiglia di Hamiyatas apparteneva probabilmente ad una tribù aramea, è vero anche che la famiglia di Ariyahinas poteva esserlo altrettanto, in quanto l'utilizzo della lingua e della scrittura luvie nei documenti ufficiali non implica necessariamente che gli autori fossero essi stessi luvi²⁸³. Di conseguenza sembra che l'alternarsi al potere delle due famiglie debba essere interpretato più come un conflitto politico-culturale che come un conflitto etnico²⁸⁴.

Le tracce archeologiche²⁸⁵ rinvenute nel sito di Tell Ahmar durante gli scavi francesi condotti negli anni 1929-1931 informano della presenza di un palazzo provinciale assiro, sotto il quale sono conservati i resti di edifici monumentali il cui stile architettonico è accostabile a quello degli edifici di Karkemish. Tali edifici potrebbero essere ricondotti alla fase di occupazione aramaica della città, oppure potrebbero risalire all'epoca di dominio della dinastia ittita: se, come pare, l'occupazione aramaica fu di breve durata, la seconda ipotesi sembra un po' più probabile. Nel sito sono stati rinvenuti anche numerosi frammenti scultorei accostabili allo stile della grande e non lontana città sull'Eufrate. Nessuna delle iscrizioni è stata rinvenuta nel contesto di appartenenza originario.

Nel 1988 sono ripresi gli scavi nell'area da parte della Melbourne University (con il rinvenimento di una nuova stele iscritta, TELL AHMAR 5), ma il completamento della costruzione di una diga nel 1999 ha portato all'allagamento di due terzi del sito. La cittadella archeologica forma ora una penisola sulla sponda settentrionale dell'invaso della diga.

Nel medesimo 1999 venne rinvenuta nell'Eufrate, un po' più a valle rispetto a Tell Ahmar, all'altezza del villaggio di Qubbah, anche la stele denominata "Tell Ahmar/Qubbah stele" che conserva la lunga iscrizione TELL AHMAR 6²⁸⁶ (iscrizione di Hamiyatas, dedicata a "Tarhunzas dell'Esercito", che vi è raffigurato). Tale stele è oggetto di un approfondito studio condotto da G. Bunnens²⁸⁷ che fornisce un'accurata descrizione del ritrovamento e delle fattezze della stele; lo studio è arricchito da un dettagliatissimo esame degli aspetti iconografici e stilistici della raffigurazione del dio della Tempesta che è effigiato sulla stele, e comprende un'analisi comparata di tutte le raffigurazioni del medesimo dio di area siro-anatolica ascrivibili all'Età del Ferro, opportunamente catalogate alla fine dell'opera. Il testo non trascura di approfondire aspetti simbolico-interpretativi dell'iconografia ed offre un discusso inquadramento storico dell'epoca di conflitto dinastico a Tell Ahmar. Particolare attenzione è poi dedicata all'analisi degli aspetti ideologici legati alla scelta dei sovrani di rappresentare il dio della Tempesta, ed in particolare Tarhunzas dell'Esercito, sulle proprie stele (con particolare riferimento ad Hamiyatas: egli infatti, in quanto usurpatore, avvertiva in modo particolarmente acuto l'esigenza di legittimazione che il dio, inteso come dispensatore di potere, gli garantiva).

²⁸³ Cfr. Yakubovich 2015, 48-50.

²⁸⁴ Cfr. Bunnens 2006, 87, 97.

²⁸⁵ Per questi brevi cenni archeologici si è fatto riferimento a Hawkins 2000, 225.

²⁸⁶ Il testo è stato edito da Hawkins: cfr. Hawkins 2006.

²⁸⁷ Bunnens 2006.

ANALISI DEI TESTI

TELL AHMAR 6

Si tratta di stele di basalto raffigurante Tarhunzas incedente verso destra, al di sopra di un toro; il dio reca nella mano sinistra protesa davanti a sé il fulmine a tridente e nella destra dietro di sé l'ascia; domina la scena in alto un sole alato, mentre al di sotto del toro fa da cornice un motivo a *guilloche*²⁸⁸.

L'iscrizione²⁸⁹, di Hamiyatas, re di Masuwari, è da assegnare alla fine del X, inizio del IX secolo a.C. circa e costituisce la dedica della stele da parte del re a "Tarhunzas dell'Esercito", il dio che vi è raffigurato. Il testo è composto dalle seguenti sezioni: nome, titolo; favore degli dei; vittorie durante il regno del padre con l'aiuto di Tarhunzas; favore divino alla morte del padre; vittorie con l'aiuto di Tarhunzas dell'Esercito; messaggio del profeta per insediare Tarhunzas dell'Esercito; insediamento di Tarhunzas con offerte; Tarhunzas dell'Esercito invocato nelle formule di maledizione.

La parte iniziale dell'iscrizione narra delle gesta di Hamiyatas finché suo padre era ancora in vita, ed è contraddistinta dai consueti moduli dell'amore divino rivolto verso il sovrano (Hamiyatas, che gli dei amarono "come un bambino?"²⁹⁰) e della divinità (Tarhunzas dell'Esercito) che lo supportò negli scontri con i nemici correndo davanti a lui. Ma quando suo padre morì,

§ 9 r.4	[za-a-zi]-pa-wa/i-mu DEUS-ní-zi (MANUS)su-hi-tà (LITUUS)á-za-ta
§ 10 r.4	a-wa/i mi-ia-za- *a tá-ti-ia-za á-lá/i-ma-za NEG ₂ - ' INFRA-ta LITUUS ² +na ² -tâ(?)

questi dei mi amarono pienamente, non disprezzarono²⁹¹ il nome di mio padre.

La formula al § 10 è estremamente interessante, perché contiene implicitamente l'ammissione che il *nome* del padre di Hamiyatas (cioè di colui che per primo usurpò il trono al ramo legittimo costituito da Ariyahinas e dai suoi antenati) potesse anche essere disprezzato/ignorato. Se, come dettagliatamente analizzato da K. Radner²⁹², "tramandare il nome" del sovrano nel mondo vicino-orientale poteva voler dire garantirne la sopravvivenza oltre la morte, disprezzarlo poteva forse in

²⁸⁸ Per la raffigurazione, si veda Bunnens 2006, 138-149; alla stele in questione è dedicata l'intera monografia, che contiene anche un dettagliato catalogo delle raffigurazioni siro-anatoliche del dio della Tempesta ascrivibili all'Età del Ferro (109-135, 156-174).

²⁸⁹ Il testo è edito in Hawkins 2006.

²⁹⁰ Per una dettagliata analisi sull'ordine delle parole, le analogie con TELL AHMAR 1 e TELL AHMAR 2 e l'ordine in cui sono menzionate le divinità cfr. Hawkins 2006, 16-20.

²⁹¹ La lettura dei segni non è certa; qualora si trattasse effettivamente di una forma del verbo "guardare", l'associazione con il preverbo INFRA-ta (*kata) potrebbe generare l'idea di "guardare in basso" nel senso di "ignorare" o "disprezzare" -cfr. Hawkins 2006, 23 §§ 10-11: «INFRA-ta LITUUS²+na²-, "Look down on, despise": cf. SUB-na-na LITUUS+na- (TELL AHMAR 1, § 11)»-. (L'espressione metaforica "guardare dall'alto in basso" è viva più cha mai ancora oggi).

²⁹² Radner 2005.

qualche misura equivalere a causarne la morte eterna, cancellandone la memoria: in ogni caso, che il nome del sovrano sia metafora riferibile ad un referente della massima importanza è chiaro anche dalle formule di maledizione, la maggior parte delle quali contempla la cancellazione del nome del sovrano come colpa da punire in modo estremamente severo. Ebbene, coerentemente con tale prospettiva, il testo in questione contiene l'affermazione che quando il padre di Hamiyatas morì, gli dei non disprezzarono il suo nome, cioè gli assicurarono la sopravvivenza oltre la morte; l'aspetto retoricamente peculiare del presente passaggio è dato dal fatto che per affermare ciò si sceglie la forma negativa della litote, e questo procedimento può in qualche modo informare del rapporto tra il redattore del testo ed il suo pubblico. Chi formula il testo si preoccupa di *negare il contrario* proprio perché ha ben chiaro come tale contrario, cioè la realtà opposta a quella descritta, fosse ben presente, come possibilità, nelle aspettative del pubblico. Del resto si trattava di un usurpatore, ed alla fine del suo regno poteva accadere qualsiasi cosa. Invece la sopravvivenza eterna del sovrano è assicurata dalla benevolenza divina (è interessante anche il fatto che qui siano chiamati in causa gli dei, come spesso accade nelle iscrizioni degli usurpatori, laddove le formule di maledizione riguardanti il nome del sovrano ordinariamente coinvolgono l'azione di uomini/peccatori, che poi saranno sanzionati dagli dei); il tema della sopravvivenza del nome del padre, grazie agli dei, è inoltre totalmente incardinato nelle affermazioni sull'amore divino nei confronti del figlio, cioè Hamiyatas stesso, autore dell'iscrizione (§ 9): le due affermazioni ai §§ 9 e 10 vanno quindi ideologicamente nella stessa direzione, rappresentando due diverse modalità di affermare la medesima realtà, cioè la legittimità della propria casata attraverso la continuità dinastica garantita dalla benevolenza divina.

Il testo prosegue con la narrazione dei gesti di devozione di Hamiyatas e delle sue vittorie (al § 19 ricorre nuovamente la metafora di Tarhunzas dell'Esercito che corre davanti al sovrano) ed ai §§ 22-23 è contenuto un inusuale²⁹³ riferimento ad un profeta (DEUS-*na-mi-i-sa*) di Tarhunzas dell'Esercito che ingiunge al sovrano di insediare il dio (la sua stele). Ai §§ 24-26 è poi contenuto un periodo costituito da subordinata relativo-temporale e principale strutturato con le stesse formule già incontrate in KARKAMIŠ A11b:

§ 24 rr.6-7	<i>a-wa/i</i> REL- <i>a-ti-i</i> (ANNUS) <i>u-si-i</i> FLUMEN *427.*311- <i>pa-x</i> (PES ₂) <i>i-ha</i> (DEUS)TONITRUS- <i>sa-ti</i> (*314) <i>ha-sa-ta-na-ti-i</i> 5 × CENTUM(-) <i>ta-na-ti</i> ("SCALA+PES+ROTA") <i>za-la-la-ti-i</i> *179.*347.5(-) <i>ia-ma-ti</i> *187(-)REL- <i>ta-na-ti-i-ha-wa/i</i> EXERCITUS- <i>la/i/u-na-ti-i</i>
§ 25 r.7	ARHA- <i>pa-wa/i</i> REL- <i>i</i> PES- <i>wa/i-i-ha</i>
§ 26 r.7	<i>a-wa/i</i> <i>za-a-na</i> EXERCITUS- <i>la/i/u-na-si-na</i> (DEUS)TONITRUS- <i>na pa-ti-i-a</i> (ANNUS) <i>u-si-i</i> (SOLIUM) <i>i-</i> <i>sà-nu-wa/i-ha</i>

²⁹³ L'unica altra attestazione di profeta che rivela un messaggio del dio della Tempesta ricorre in TELL AHMAR 5, § 11. Si veda Prechel 2008, in particolare 219-220.

e nell'anno in cui andai ... fiume... con il *supporto* di Tarhunzas con 500 carri, con ... e con ... esercito, quando venni fuori²⁹⁴, in quell'anno insediai questo Tarhunzas dell'Esercito.

Anche in questo caso, come nell'iscrizione di Karkemish, la subordinata contiene un dettagliato resoconto di operazioni militari svolte in un determinato anno, mentre la concisa proposizione principale informa che in quell'anno il sovrano eresse Tarhunzas dell'Esercito (come gli era stato ingiunto dal profeta del dio). Come nel caso di Karkemish, quindi, la particolare struttura sintattica ed il riferimento ad un anno preciso consentono di legare la narrazione di gesta militari a quella di opere edificatorie e, come in quel caso, è lecito chiedersi se tale accorgimento non possa essere interpretato in termini di elementi più o meno noti da parte del pubblico: in questo caso, si direbbe che l'erezione della stele rappresenti nel testo l'elemento narrativo di assoluta novità.

TELL AHMAR 2

Trattasi di ampia stele, priva della parte sommitale e anche di una parte consistente del *verso* a causa di antico riutilizzo; sul *recto* è presente la raffigurazione del dio della Tempesta rivolto a destra, con elmo dotato di corna, recante nella sinistra, davanti a sé, il fulmine a tridente e nella destra, sollevata dietro di sé, l'ascia²⁹⁵. Il dio è sormontato dall'immagine di un sole alato.

L'iscrizione contiene la dedica della stele da parte di Hamiyatas, [re] di Masuwari (cioè Til Barsip), e può essere ascrivita alla fine del X, inizio del IX secolo a.C. circa.

Dopo la sezione iniziale dedicata al nome ed ai titoli (§ 1), i §§ 2 e 3 hanno per contenuto la preferenza divina accordata al sovrano (figlio primogenito) da parte di molti dei (per l'edizione del testo si è utilizzata quella di Hawkins 2000, ma le prime due parole sono state ricostruite secondo analogie con *l'incipit* di TELL AHMAR 1 così come è edita in Payne 2012, 102-105).

§ 2 rr.2-3	<i>wa/i-mu- *a á-ia-l[a/i]-i-na [... (DEUS)TONITRUS...-s]a (DEUS)i-ia-sa REX-ti-i-sa (DEUS)BONUS-sá (DEUS)HORDEUM-la/i/u-i-sa ha+ra/i-na-wa/i-ni-i-sa(URBS) (DEUS)LUNA+MI-sa á-ta-na (PES₂)tara/i-za-mi-i-sa x[...]DEUS' x-sa (DEUS)ku+AVIS-pa-pa-sa x[...</i>
§ 3 rr.3-4	<i>wa/i-mu- ' á-ma-za ta-ti-ia-za (LIGNUM)sà-la-ha-za pi-ia-ta</i>

E me, il figlio primogenito, [Tarhunzas del Cielo], Ea il re, il dio Buono, Matilis(?), il dio Luna di Harran, il *molto(?) onorato(?)* [dio Sole(?)], il dio [...], Kubaba [...], a me essi diedero il potere di mio padre.

²⁹⁴ Yakubovich traduce "to come away, back": Yakubovich EDIANA visited on 2019-11-09.

²⁹⁵ Hawkins 2000, plates 91-92.

Questa, peraltro, non è l'unica occorrenza di un'immagine simile nelle iscrizioni di Tell Ahmar: si riscontra infatti un'allusione all'amore divino accordato al sovrano come figlio progenito anche nell'iscrizione TELL AHMAR 1, §§ 2-4.

ALEPPO 2

La piccola stele, che presenta sul *recto* l'immagine del dio della Tempesta incedente verso destra, sotto un sole alato²⁹⁶, reca incisa sul *verso* l'iscrizione dedicatoria di Arpas, amato servitore di Tarhunzas, al proprio fratello²⁹⁷ e signore Hamiyatas. Se quest'ultimo è il medesimo sovrano nominato anche in TELL AHMAR 2, allora il monumento può essere datato alla fine del X o all'inizio del IX secolo a.C. circa. Il dio della Tempesta, la cui immagine è molto deturpata, è raffigurato con l'elmo, il fulmine a tridente nella sinistra di fronte a sé, l'ascia nella destra dietro di sé.



Fig. 13. Iscrizione ALEPPO 2 (Hawkins 2000, plate 98).

Il testo contiene la consueta metafora degli dei che marciano davanti all'autore dell'iscrizione (§ 2, la lettura è integrata) e che camminano (cammineranno) con lui per la regalità (§ 4); al § 5, in contesto non chiaro, sono nominati gli animali selvatici²⁹⁸.

²⁹⁶ Hawkins 2000, plates 97-98.

²⁹⁷ Per una discussione sul ruolo dei "fratelli" nel regno di Til Barsib/Masuwari cfr. Bunnens 2006, 87.

²⁹⁸ "The contexts elsewhere always refer to gifts of the beasts by the god Runtiyas, normally as an accompaniment to the gift of power by other gods. The context here is likely to be similar": Hawkins 2000, 237 § 5.

Se la ripetitività può essere ricondotta ad aspetti sintattici (non è strano che più parole concordate abbiano la stessa desinenza), è curioso che il logogramma NEG₂, che rappresenta la negazione, sembri influenzare la scelta del segno utilizzato per indicare la desinenza della terza parola della serie, il nome “Hamiyatas”, il cui caso accusativo è reso appunto dal logogramma NEG₂ anziché dal sillabogramma *-na*, come invece avviene per i due termini precedenti. Questo, oltre a testimoniare l’utilizzo, non usuale, di tale logogramma per indicare l’accusativo singolare maschile e femminile³⁰², può indurre a chiedersi se le scelte scribali operate in questi casi non fossero orientate anche da ragioni di armonia visiva dei segni utilizzati, o ancora da aspetti pratici legati alla gestione dello spazio disponibile per la scrittura: naturalmente la questione è troppo vasta per essere affrontata in questa sede, tuttavia si può osservare che in questo caso lo scorcio della terza riga in cui è ospitata la desinenza del nome del sovrano poco si presterebbe, per ragioni grafiche, ad ospitare il logogramma *-na*, mentre racchiude perfettamente, nella sua verticalità, il segno NEG₂.

Proseguendo nell’analisi, il testo introduce poi il concetto di “bontà” (|BONUS-*sa₅+ra/i-ti*), in riferimento alla concessione di doni da parte di Hamiyatas al fratello (§ 12); tale concetto è poi ripreso al § 17 (|BONUS-*sa₅+ra/i-ti-i*), ancora in riferimento alle offerte di doni tra fratelli, ma in questo caso con riguardo a quanto viene presentato da Arpas ad Hamiyatas: la protezione di tali doni è affidata, in entrambi i casi, ad alcune formule di maledizione (ai §§ 13-16 e 18-23, rispettivamente). Ai §§ 19-20, in particolare, i potenziali malfattori sono designati rispettivamente come |*tá-ti-sa* “padre” (del fratello) e come |*274[...], cioè verosimilmente “*upatit-man*”³⁰³, un termine molto probabilmente connesso con i possedimenti terrieri. L’iscrizione, lacunosa nella parte finale, si chiude con formule di maledizione volte a proteggere il dio della Tempesta ed Arpas, da parte degli dei Kubaba ed Ea: l’accostamento di queste due divinità è inconsueto, ricorrendo esclusivamente in questo ed in un altro contesto³⁰⁴, e se l’espressione sottintende che essi formavano una coppia, ciò può confermare lo *status* alquanto prestigioso riconosciuto alla dea Kubaba, che figurerebbe quindi come paredra di un dio mesopotamico della massima importanza, facente parte della triade cosmica.

TELL AHMAR 1

Si tratta di un’ampia stele recante sul *recto* l’immagine del dio Tempesta incedente verso destra, sopra un toro, sotto un sole alato; il dio reca il fulmine a tridente nella mano sinistra davanti a sé, e l’ascia nella destra dietro di sé³⁰⁵. Il monumento può essere datato al tardo X, inizio IX secolo a.C. circa. L’iscrizione corre lungo il *verso* e le due facce laterali della stele e contiene una sorta di autobiografia del cosiddetto “figlio di Ariyahinas” (il nome dell’autore è perduto).

Il testo può essere suddiviso nelle seguenti sezioni: [nome, titoli], genealogia; favore divino [con lacuna]; proprie azioni; regno e morte del [bis]nonno(?); un usurpatore si sostituisce al padre; regno, benevolenza e morte del figlio dell’usurpatore (Hamiyatas); malignità del figlio di Hamiyatas;

³⁰² Hawkins 2000, 238 § 9.

³⁰³ Hawkins 2000, 238 §§ 19-20.

³⁰⁴ ÇİFTLİK 3-4 § 9: Hawkins 2000, 449.

³⁰⁵ Hawkins 2000, plates 99-100.

preghiera a Tarhuntas [lacuna]; fine della preghiera, voto; compimento della preghiera e del voto; [lacuna].

Dopo i titoli e la genealogia, la benevolenza divina nei confronti dell'autore dell'iscrizione (definito come "primogenito"³⁰⁶) si esplica attraverso la concessione del potere ((“LIGNUM”)sà-la-ha-za) degli antenati (§ 4 -il testo è integrato-); il sovrano vanta quindi le sue imprese (alludendo probabilmente ad un ampliamento dei confini) e dà poi inizio ad un lungo e dettagliato resoconto “storico” delle vicende del regno, a partire dall'epoca di suo bisnonno. La struttura dell'iscrizione è tale da consentirne una lettura ideologica in termini di esposizione di una “primordiale” situazione di ordine e perfezione (regno del bisnonno), a cui sarebbe successa una fase di rottura e di caos (usurpazione del trono del padre), seguita poi a sua volta dal ritorno all'ordine costituito grazie all'opera dell'autore dell'iscrizione: introducendo un concetto morale, tale sequenza di eventi potrebbe essere ulteriormente riassunta in una struttura circolare di bene-male-ritorno al bene. È interessante notare come, nel resoconto del regno del [bis]nonno, inquadrabile quindi come primordiale condizione di ordine e perfezione che l'autore del testo vorrà restaurare, sia contenuto un riferimento alle proprietà terriere, designate dal vocabolo *upatit-*, che ricorrerà anche più avanti nel testo. (Per l'edizione del testo di TELL AHMAR 1 si è adottata quella di Payne 2012, 102-105).

§ 7 r.3 *a-wa/i |ku-ma-na [mi-(i)s]a-*a [(AVUS)]hu-ha-[...]-sa [REX-ti]-i-sá [sa-tá]-*a*

§ 8 r.3 *[wa/i-sa]-*a pa-[sa]-na-*a |(*274)u-pa-ti-ti |DOMINUS-na-ni-i-sa sa-tá-*a*

Quando [mio bis]nonno [era r]e, egli era padrone della³⁰⁷ sua proprietà.

Al paragrafo successivo, inoltre, è contenuta un'espressione iperbolica riferita al potere:

§ 9 rr.3-4 *a-wa/i | (“OCCIDENS”)i-pa-||ma-ti-i (DEUS.ORIENS.MI)ki-sà-ta-ma-ti-ha |(LIGNUM)ta₆-LEPUS+ra/i-ta*

egli governò ad Occidente e ad Oriente.

Il potere è in questo caso designato dall'espressione verbale |LIGNUM.CRUS(-)LEPUS+ra/i-ta, che è composta dal logogramma LIGNUM, il quale solitamente ricorre quale determinativo in parole designanti autorità, come avviene in questo caso, e da CRUS che sembra indicare una reduplicazione di *ta* (ottenendo così la forma *tatapariya-*)³⁰⁸.

³⁰⁶ *ayala-* “first born”: Rieken - Yakubovich 2010, 212-213; Payne 2018, 105.

³⁰⁷ Nella resa in italiano risulta preferibile il complemento di specificazione.

³⁰⁸ Cfr. Hawkins 2000, 242 § 9.

Da quanto apprendiamo dal testo, però, quando il [bis]nonno morì, il padre venne disprezzato come un bambino da un parente che si impadronì del potere (designato dall'espressione (“LIGNUM”)sà-la-ha-za) con la violenza:

§ 10 r.4	á-na(REGIO)-pa-wa/i-sa REL-i ARHA (“MORI”)wa/i-la-tá
§ 11 r.4	mi-pa-wa/i- <i>*a</i> tá-ti-na[-' REL(?)]-za pa-si- <i>*a</i> 20-tá-ti-i-sa INFANS- ni-i-na SUB-na-na LITUUS+na-tà-'
§ 12 r.4	pa-s[a]-wa/i- <i>*a</i> (“LIGNUM”)sà-la-ha-za (“*314”)ha-CRUS-sá- tara/i-ti SUPER+ra/i- ' CAPERE-ta

Ma quando egli morì nel paese di Ana³⁰⁹, siccome il suo 20-TATIS ignorò/disprezzò³¹⁰ mio padre (come) un bambino, egli acquisì la successione con la violenza.

Il passaggio in esame permette di svolgere alcune considerazioni. Innanzitutto emerge, a quanto pare, una connotazione del concetto di infanzia molto diversa da quella espressa in immagini di divinità che amano il sovrano come fosse un bambino: nel presente passaggio, infatti, l'estrema fragilità e la vulnerabilità della condizione di infante fanno sì che la controparte, anziché accudire con amore l'esponente dinastico, si approfitti della situazione: una visione molto più concreta e umana rispetto alla trasposizione ideale racchiusa nella sfera del divino. Un livello terreno, quindi, che richiama l'estrema attenzione dichiarata da Yarris nel proteggere l'erede al trono di Karkemish ed i suoi giovani fratelli. Il passo in questione consente poi di riconoscere negli esponenti dinastici appartenenti alla medesima cerchia familiare gli elementi di maggior pericolo: il vocabolo 20-tá-ti-i-sa sembra infatti indicare proprio un qualche parente, congiunto o consanguineo (zio, cugino, etc.)³¹¹.

Il *topos* del futuro sovrano che viene disprezzato in ragione della sua giovane età, peraltro, non è nuovo: esso è presente all'inizio degli Annali di Mursili II³¹², e moduli simili ricorrono anche nell'“Autobiografia” di Idrimi³¹³. Solitamente si tratta di un espediente retorico/ideologico per

³⁰⁹ Sull'ipotesi che Ana (o Anaita) possa rappresentare una sorta di luogo ultraterreno di pace eterna cfr. Bunnens 2006, 95-96.

³¹⁰ Cfr. *infra*, nota 291.

³¹¹ Hawkins 2000, 242 § 11.

³¹² Dal prologo degli Annali decennali di Muršili II: “«Chi si è ora seduto sul trono di suo padre è un ragazzo e non terrà in vita la terra di Ḫattuša ed i confini della terra di Ḫattuša!»” e ancora “«O Sole di Arina, mia Signora! I paesi nemici circostanti che mi hanno chiamato ragazzo e mi hanno umiliato ed hanno cominciato a cercare di prendere i confini tuoi, del Sole di Arina, mia Signora - tu, o Sole di Arina, mia Signora, cammina accanto a me e distruggi di fronte a me questi paesi circostanti!». Il Sole di Arina ascoltò la mia preghiera e camminò accanto a me: come mi sedetti sul trono di mio padre vinsi e distrussi in dieci anni questi paesi nemici circostanti”. Dal Prologo degli Annali completi di Muršili II: “Io però ero ancora un ragazzo [... non erano] affatto inclini ad attribuire [a me] il posto [della regalità...]” ed ancora “«Tu sei un ragazzo e non sai nulla, [non mi] incuti timore! Di qui il tuo territorio è alla rovina e [i tuoi] soldati [e i tuoi combattenti su carri] sono pochi: i miei soldati sono più dei tuoi, i miei combattenti su carri sono più dei tuoi! [Tuo padre] sì aveva molti soldati e combattenti su carri, ma [tu], che sei un ragazzo, dovrai andare a governarli?». E mi umiliarono e non mi restituirono i miei sudditi”. Traduzioni di del Monte 1993, 58-59, 73-74 (si veda anche Götze 1967, 14-23).

³¹³ Greenstein - Marcus 1976, 64-65, 67.

dimostrare che, dopo aver superato molte difficoltà e grazie all'appoggio degli dei, il giovane erede al trono diventerà un ottimo re.

Il prosieguito dell'iscrizione, tuttavia, informa che Hamiyatas, il figlio dell'usurpatore, fu sempre ben disposto nei confronti del figlio di Ariyahinas, al quale garantì ampi poteri concedendogli una condizione di sovranità nella sua stessa casa ed assicurandogli una posizione pari o addirittura superiore a quella dei suoi stessi "fratelli".

§ 14 r.4	<i>wa/i-mu- *a mi-i- *a (AVUS)hu-ha-ti LIGNUM-la-ha-ti</i> SUPER+ra/i-' x-x-ta
§ 15 r.5	[...]x[...]tá pa[...]pa-s[á?]- *a "DOMUS"-[...] "DOMINUS"-na[ni?]- i-na i-zi-i-tà
§ 16 r.5	<i>pa-sa-za-⟨pa?⟩-wa/i-mu- *a FRATER.LA-za MAGNUS+ra/i-za-na i- zi-i-tà</i>
§ 17 r.5	<i>wa/i-mu- *a CRUS-ni-⟨mi⟩-i-sa ("FRONS")ha-ta-za SUB-na-na "LITUUS+PA"-za-la-ní-ta</i>

Egli mi [(verbo al passato)] alla successione di mio bisnonno, [... mi] rese signore della sua casa, e mi rese più grande dei suoi fratelli: tutti mi voltavano sotto il viso (mi obbedivano).

La dettagliata descrizione delle espressioni concrete della benevolenza di Hamiyatas nei confronti del figlio di Ariyahinas (§§ 14-17) sembra costruita secondo la modalità della *climax* ascendente: innanzitutto la restituzione, o la promessa di restituzione, del potere (|LIGNUM-la-ha-ti)³¹⁴ degli antenati (e quindi potere "legittimo" per l'interessato, in qualche modo percepibile come "dovuto"), ma non solo: tale potere viene meglio precisato in un ruolo di sovranità all'interno della stessa casa regnante attuale, e con uno *status* paragonabile a quello dei fratelli di Hamiyatas³¹⁵, se non addirittura di preminenza su di loro; da ultimo, si raggiunge il vertice della *climax* asserendo che tutti gli dovevano obbedienza³¹⁶. La descrizione oggetto d'analisi si chiude quindi con la metafora, visivamente potente, del "voltare sotto il viso"³¹⁷ (|("FRONS")ha-ta-za |SUB-na-na |"LITUUS+PA"-za-la-ní-ta), ovvero abbassare lo sguardo, il volto, per indicare un atteggiamento di obbedienza: ebbene tale metafora, che pone in risalto l'esito ultimo dell'atteggiamento di Hamiyatas nei suoi risvolti sul figlio di Ariyahinas, può essere posta in relazione con quella contenuta al § 11, relativa

³¹⁴ Molto probabilmente dativo singolare da un tema *salhat-* o *salhant-*: cfr. Hawkins 2000, 242 § 14.

³¹⁵ Siano essi fratelli in senso stretto o membri dello stesso clan familiare: anche l'iscrizione ALEPPO 2, di Arpas, fratello di Hamiyatas, in qualche modo ci testimonia che essi avevano una qualche forma di potere. Sull'argomento cfr. Bunnens 2006, 87. Per una discussione filologica della parola luvia per "fratello" nei testi luvio-geroglifici si vedano Oreshko 2014 ed anche Payne 2018, 105.

³¹⁶ Sull'utilizzo delle figure retoriche del parallelismo e della *climax* per conferire drammaticità alla situazione - già in una fase molto antica della letteratura ittita - si veda anche Haas 2007, 309 (in riferimento alla versione ittita del Testamento di Hattusili I).

³¹⁷ Per questa traduzione cfr. Yakubovich ACLT (la resa in italiano è mia).

invece all’atteggiamento dell’usurpatore (20-*tá-ti-i-sa*) nei confronti di Ariyahinas (INFANS-*ni-i-na* |SUB-*na-na* |LITUUS+*na-tà-*): entrambe le metafore sono incentrate su verbi di percezione (dato il logogramma LITUUS) ed entrambe concorrono a definire dei rapporti di potere, simboleggiando l’esito dell’operato dei due successivi sovrani usurpatori, ma sono una il capovolgimento dell’altra: nel primo caso, infatti, guardare qualcuno come si guarderebbe un bambino rende l’idea della sproporzione e dello squilibrio di potere che caratterizza il momento dell’usurpazione, mentre nel secondo caso il fatto che l’esponente “legittimo” sia guardato con obbedienza da tutti informa di come il potere sia stato allora ri-equilibrato.

Quando tuttavia Hamiyatas morì, suo figlio decretò il male per l’autore del testo, e desiderò cose malvagie per le sue proprietà (designate ancora con il vocabolo *upatit-*, già incontrato al § 8).

§ 18 r.5	[ARHA]-< <i>pa-wa/i</i> >- <i>sá</i> REL- <i>i</i> (“MORI”) <i>wa/i-la-tá</i>
§ 19 r.5	<i>wa/i-mu- *a pa-si-i- *a</i> (INFANS) <i>ni-mu-wa/i-i-za-sa</i> MALUS- <i>wa/i-z[a]-’</i> CUM- <i>ni</i> (“LIGNUM”)LEPUS+ <i>ra/i-ia-ta</i>
§ 20 rr.5-6	<i>mi-i-ha-wa/i- *a</i> (*274) <i>u-pa-ti-ti-i</i> (“MALUS ₂ ”) <i>ha-ha-ní-wa/i- z[a-’]</i> CU[M- <i>ni</i>] (“COR[’]”) <i>z[a]+ra/i-ti-i-ta</i>

Ma quando morì, suo figlio decretò il male per me, e desiderò il male per la mia proprietà.

Il passo in questione è estremamente interessante, in quanto introduce il concetto di “male”, che merita un approfondimento.

Il “male” è richiamato due volte con due termini diversi: MALUS-*wa/i-z[a]-’* al § 19 e | (“MALUS₂”)*ha-ha-ní-wa/i-z[a-’]* al § 20³¹⁸. Il primo termine è ora interpretato da Yakubovich come accusativo singolare di *attuwal-* “evil”³¹⁹. Il secondo termine, | (“MALUS₂”)*ha-ha-ní-wa/i-z[a-’]*, è associabile invece a | (“MALUS₂”)*ha-ní-ia-ta* che ricorre due volte nell’iscrizione di KARATEPE³²⁰ ed anche all’ittita *hanhaniya-*³²¹ (preceduto da segno marcante parola luvia -*Glossenkeil-*).

Si può notare un chiaro punto di vista nella definizione di “male” in questo passaggio testuale. Si tratta della prospettiva dell’autore che, nel descrivere le decisioni del figlio di Hamiyatas nei suoi

³¹⁸ MALUS e MALUS₂ sono usati in luvio geroglifico come logogrammi e determinativi di *adduwal(a/i)-* (“male”) e *haniya-* (“cosa malvagia”), che sono attestati in luvio cuneiforme: cfr. Rieken - Yakubovich 2010, 202. Lo stesso contrasto tra le due parole, che i due autori notano ai §§72a e 72b di KARATEPE 1, ricorre anche ai §§ 19 e 20 di TELL AHMAR 1. Il verbo impiegato al § 20 (*zarti-*) deriva dal vocabolo luvio *zart(t)-* “cuore” ed è da intendersi come verbo di desiderio, di augurio: cfr. Hawkins 2000, 242-243 § 20.

³¹⁹ ACLT (Hieroglyphic Vocabulary) s.v. *attuwal-*. “Hittite *idālu-* ‘evil’, a cognate of *adduwal(a/i)-*, shows that the final lateral consonant does not represent a recent development in Luwian”: Rieken - Yakubovich 2010, 202. La parola *idālu-* (costruita con logogramma sumerico e complemento fonetico ittita: *ḪUL-lu-*) ricorre molte volte anche nella cosiddetta “Apologia” o “Autobiografia” di Hattusili III per definire il “male”. In riferimento al termine *attuwal-*, Rieken e Yakubovich hanno recentemente messo in luce che i segni L319 (*ta₄*) e L172 (*ta₅*) -attestati in caso strumentale (sequenze MALUS-L319- e MALUS-L172-) vanno traslitterati rispettivamente come *la/i* e *lá/i* (Rieken - Yakubovich 2010, 202).

³²⁰ Precisamente § 12 e § 72b: cfr. Hawkins 2000, 242-243 § 20.

³²¹ Verbo di senso negativo: cfr. Hawkins 2000, 243 § 20.

confronti, ne fa una sorta di anti-eroe fautore del male che cova verso di lui desideri malvagi e li mette in atto approfittando della sua autorità (la formula utilizzata al § 19 MALUS-*wa/i-za-*’ (“LIGNUM”)LEPUS+*ra/i-ia-* ricalca la formula ittita HUL-*lu taparriya*-³²² e, come si è visto, le espressioni precedute dal logogramma determinativo LIGNUM denotano autorità).

È interessante notare come il concetto di male sia quindi ricalcato con il ricorso a vocaboli diversi atti a designarlo e come, dopo una dichiarazione in termini più generali (§ 19), di esso si definiscano più precisamente i contorni in termini economici (di proprietà -§20-). Come si ricorderà, il riferimento alle proprietà terriere sostanziava la condizione di perfezione e di pace della fase “primordiale” del regno e si direbbe quindi che il loro possesso stabile rappresenti un elemento della massima importanza, tant’è vero che è proprio a seguito dei danni subiti (o minacciati) in relazione al possesso di tali proprietà che l’autore si rivolge al dio (per sconfiggere il nemico e ripristinare l’ordine).

Anche ai §§ 12-13 dell’iscrizione KARATEPE 1 il concetto di male è associato con quello di “terra”. Azatiwatas infatti dichiara di avere [rimosso] i mali dal paese, anzi più precisamente di avere [rimosso] fuori dal paese i mali che erano all’interno del paese. Tale dichiarazione, preceduta da una frase che nella traduzione proposta nel *Corpus* di Hawkins risultava di senso non chiarissimo (“So I broke up the proud” -§ 11-)³²³ e che oggi Yakubovich traduce come “Così io moltiplicai le borse di grano”³²⁴, si colloca nella sezione di testo dedicata alle gesta di Azatiwatas all’interno del paese, e più precisamente nella parte dedicata alla ricostituzione di un ordine interno³²⁵. Tale sequenza secondo Lanfranchi è fortemente connotata di aspetti morali, ed è volta a dimostrare la totale devozione di Azatiwatas al paese: essa è quindi da intendersi come premessa alla sequenza successiva, dedicata allo zelo mostrato da Azatiwatas nei confronti della casa regnante ed alla sua totale fedeltà ad essa. (Per l’edizione del testo si è accolta quella di Payne 2012, 20-42).

§ 11 56-59 Hu	REL- <i>pa-wá/i</i> >(*255) <i>mara/i-ia-ní-zi</i> ARHA <i>ma-ki-sa-há</i>
§ 11 56-59 Ho	[...] (*“255”)mara/i-i[a]-ní[...]
§ 12 60-64 Hu	(*“MALUS ₂ ”)h <i>a-ní-ia-ta-pa-wa/i-ta-</i> ’ REL- <i>ia</i> (TERRA) <i>ta-sà-</i> REL+ <i>ra/i</i> <i>a-ta</i> <i>á-sá-ta</i>
§ 12 60-64 Ho	(*“MALUS ₂ ”)h <i>a-ní-ia-ta-ia-pa-wa/i-ta</i> REL- <i>ia</i> (*“TERRA+LA+LA<”>)w <i>a/i+ra/i-ri+i a-ta</i> <i>á-sa-ta-</i> ’
§ 13 65-68 Hu	w <i>á/i-ta</i> (TERRA) <i>ta-sà-REL+ra/i<-ri+i</i> ?> ARHA <*501>[...]- <i>há</i>
§ 13 65-68 Ho	w <i>a/i-ta</i> (“TERRA”)t <i>a-sà-REL+ra/i-ri+i</i> ARHA *501- <i>ha-há</i>

³²² Hawkins 2000, 242 § 19.

³²³ Lanfranchi 2007, 196 nota 31, 200-201, 210.

³²⁴ Yakubovich ACLT. Nella traduzione del passo accolgo l’interpretazione di Yakubovich; la resa in italiano è mia.

³²⁵ Lanfranchi 2007, 195-196.

Così io moltiplicai le borse di grano. Ma i mali che erano nel paese, li [rimos]si fuori dal paese³²⁶.

Inoltre, i passaggi delle due iscrizioni sembrano avere in comune il concetto di “male” legato a quello di terra³²⁷ ed il contesto ideologico relativo alla protezione della legittimità dinastica. Dopo un’attenta analisi comparata delle iscrizioni di ÇİNEKÖY e di KARATEPE Lanfranchi ipotizza che i “mali” rimossi dal paese cui fa cenno Azatiwatas non siano da intendersi semplicemente come l’opposizione interna alla dinastia legittima o ad Azatiwatas stesso, bensì come l’espressione di quel sentimento politico filo-assiro che aveva caratterizzato il regno di Warikas³²⁸; vero bersaglio dell’opera di rimozione sarebbe quindi stata la parte filo-assira, se non gli esponenti assiri stessi presenti nel paese (diplomatici, dignitari, militari): in ultima analisi il “male” sarebbe quindi da identificarsi, nell’iscrizione di Azatiwatas, con gli Assiri stessi³²⁹.

Nell’analisi di Lanfranchi rimaneva tuttavia di difficile soluzione la questione se l’intera sequenza costituita dai §§ 11-13, dedicata alla ricostituzione dell’ordine interno, rappresentasse una sorta di sintesi o commento delle sequenze precedenti, che descrivono i successi di Azatiwatas in termini di prosperità e ricchezza del paese (esponendo anche l’ampliamento dell’esercito), come sembrerebbe più logico, oppure se i fatti in essa narrati debbano essere intesi come avvenuti dopo quelli descritti nelle sequenze precedenti, soluzione che risulta meno convincente sul piano della coerenza interna del testo³³⁰. Grazie all’aggiornamento della traduzione del § 11, possiamo ora dire che certamente esso, tematicamente e grazie all’uso di */kWippal/*, si lega ai paragrafi precedenti. A mio avviso, nella strutturazione del testo tale paragrafo assolve ad una funzione di transizione tra le affermazioni precedenti e quelle che seguono (ai §§ 12-13). Si riprende, infatti, al § 11, il tema dei

³²⁶ Payne sottolinea l’accorta disposizione delle parole per cui, grazie all’inserimento della proposizione relativa, il termine “*taskwiri*” è ripetuto in entrambe le frasi, prima del verbo, mentre i preverbi, di segno opposto, veicolano la distinzione concettuale netta “dentro-fuori” (*taskwiri anda - taskwiri arha*); tale opposizione simboleggia naturalmente la differenza che intercorre tra il tempo precedente ad Azatiwatas e quello segnato dal suo operato: Payne 2015, 197.

³²⁷ Relativamente alla “terra” la sovrapponibilità dei testi non è etimologica, ma tematica (in TELL AHMAR 1 troviamo infatti *upatit-*, mentre in KARATEPE 1 *tas(a)kwira-?* e (TERRA+LA+LA)*wariri-* (da identificare con *walili(ta)- // waliri(ta)-*: Hawkins 2000, 60 § XII); in ogni caso, proprio la parola *tas(a)kwira-?* sembra indicare un campo inteso come proprietà: ““TERRA”-*si*, “VITIS”-*si-i*, “AEDIFICIUM”-*si-i*; temptation to identify with usual Cun. tripartite definition of property as A.ŠÀ, KIRI6 and É, “field”, “orchard” and “house”, is strong. “TERRA”-*si*: most appropriate equivalent of logogram likely to be *tas(a)kwira/i-*, “earth, ground”, especially if it is indeed a compound incorporating as its second element the cognate of Hitt. *kuera-*, “field””: Hawkins 2000, 393 §§ 5-7.

³²⁸ Accogliendo naturalmente l’ipotesi che l’iscrizione di ÇİNEKÖY preceda quella di KARATEPE 1: su questo non tutti gli studiosi concordano (*contra* quest’interpretazione si evidenziano, in particolare, i caratteri assirizzanti della statua di Çineköy, che potrebbero testimoniare una datazione più recente. Tuttavia gli argomenti forniti dall’analisi ideologica dei testi e dal raffronto tra essi svolti da Lanfranchi mi inducono a ritenere più condivisibile il quadro storico ricostruito dallo studioso. Inoltre i rilievi di Karatepe, databili al IX secolo, non testimoniano in sé una datazione più antica del testo, in quanto possono essere stati riutilizzati nell’VIII secolo a.C). Per quanto concerne poi l’identificazione di Warikas di ÇİNEKÖY con Awarikus di KARATEPE 1, Simon ha recentemente evidenziato come essi non possano essere la stessa persona (Simon 2014a). Nell’iscrizione di Hassan Beyli è menzionato un certo ‘WRK (*Awa/ir(a/i)kus I) in cui, a parere dello studioso, si può identificare il nonno di Awarikus di KARATEPE 1 (Awa/ir(a/i)kus II): Simon 2014a, 99-100. Comunque, se si assume che l’iscrizione di ÇİNEKÖY preceda quella di KARATEPE 1, non è impossibile, a parer mio, leggere comunque nell’atteggiamento di Azatiwatas una volontà di distanziamento dal sentimento politico pro-assiro che è testimoniato nel testo di ÇİNEKÖY.

³²⁹ Lanfranchi 2007, 210.

³³⁰ Lanfranchi 2007, 200-201.

successi in ambito economico, arricchendo però l'affermazione con la precisazione (affidata all'impiego della particella avversativa *-pa*) che solo agendo nel modo indicato ai §§ 12-13 Azatiwatas è riuscito ad ottenere i risultati positivi precedentemente esposti. Inoltre, l'intera sequenza costituita dai §§ 11-13 funge a mio avviso da transizione tra la sezione precedente e quella successiva. Si sta infatti ancora parlando di quanto Azatiwatas ha fatto per il paese, ma il significato metaforico dei §§ 12-13, con riferimento agli Assiri, introduce nel contempo il tema della fedeltà dinastica, che è oggetto della successiva sezione testuale. Non mi pare invece vi siano ragioni per ritenere che quanto esposto ai §§ 11-13 sia da intendersi come avvenuto in fase cronologicamente successiva ai successi economici descritti nella sezione testuale precedente.

L'iscrizione TELL AHMAR 1, come si è visto, introduce il concetto di "male" nella narrazione di un frangente segnato da pesanti contrasti dinastici, e lo associa alla delicata questione della proprietà terriera: ritengo che si possa considerare l'ipotesi che il passaggio ai §§ 19-20 dell'iscrizione adombri dei provvedimenti di elargizione di terre (benefici, usufrutti o altro, su terreni che fino ad allora il figlio di Ariyahinas aveva salvaguardato a sé ed alla propria dinastia), agli esponenti del clan familiare del figlio Hamiyatas, (provvedimenti evidentemente presi d'autorità, come evidenziato dalla forma verbale utilizzata al § 19). Quella proposta è naturalmente solo un'ipotesi di cui è difficile vagliare la validità, ma un approfondimento sull'argomento può essere fornito dal confronto con alcuni documenti di epoca ittita.

È documentata l'esistenza di un particolare tipo di atti, definiti "decreti di donazione di terreni" (o in tedesco "Landschenkungsurkunden", abbreviato come LSU)³³¹, che avevano per oggetto la donazione di beni, soprattutto fondiari, da parte del re a personaggi influenti della società, che in questo modo il sovrano legava a sé. L'acquisizione di consenso non era comunque l'unico scopo di questi atti: tramite essi infatti il re controllava la ripartizione dei patrimoni terrieri ed interveniva a riequilibrare il dominio delle terre quando ne ravvisasse la necessità. Non è chiara invero la reale provenienza dei beni interessati: è probabile che essi non appartenessero direttamente al patrimonio reale, ma che derivassero da confische o acquisizioni di vario tipo e che fossero poi donati a terzi³³².

Risalgono poi alla seconda metà del XIV secolo a.C., ed in particolare all'epoca di Hattusili III, una serie di documenti che prevedono concessioni e privilegi ad istituzioni religiose³³³ o a famiglie altolocate; per tali documenti si utilizza generalmente la definizione di "decreto", ma sono adottate

³³¹ Rüster - Wilhelm 2012 (sui documenti ittiti dell'epoca dell'Antico e del Medio Regno). La scoperta di alcuni "Landschenkungsurkunden" nel cosiddetto "Westbau" di Nişantepe (Herbort 2005, 27-28) ed il collegamento delle *cretulae* scoperte nel medesimo archivio di Nişantepe con questo tipo di documenti pongono quesiti ai quali non si è ancora riusciti a fornire una risposta definitiva. A parere di alcuni studiosi, le *bullae* potrebbero essere state utilizzate per legittimare documenti di donazione come i "Landschenkungsurkunden", ma sono state proposte anche altre interpretazioni; in particolare, C. Mora ritiene che le *cretulae* fossero impiegate precipuamente per sigillare gli involucri di beni di lusso ed i documenti di trasporto ad essi relativi. La questione è ancora oggetto di dibattito e merita una trattazione specifica: si vedano Mora 2010b, Marazzi 2007, Mora 2007a (in particolare 543-548), Van den Hout 2007.

³³² Mora 2008, 308-309.

³³³ Per quanto concerne doni fatti ad istituzioni religiose, merita di essere ricordato anche il "Voto di Puduhepa" alla dea Lelwani -CTH 585- (Otten - Souček 1965; si veda anche Torri 1999, 27-29): in questo testo, infatti, la regina promette alla dea doni preziosi in cambio di vita e salute per suo marito. Nel caso specifico, il voto prevedeva anche l'assegnazione al tempio di terreni agricoli e fattorie con tutto il personale lavorativo ed il bestiame (de Martino 2017a, 16). Inoltre, il testo menziona l'assegnazione di persone deportate a famiglie che evidentemente avevano bisogno di manodopera (Mora 2003, 18).

anche quella di “editto” o “Freibrief”³³⁴. Per alcuni aspetti formali tali “decreti” presentano caratteri di difformità, ma essi sono accomunati da alcuni aspetti sostanziali, quali il contenuto e la destinazione. Se l’incremento documentario di questo tipo di decreti all’epoca di Hattusili III riflette la realtà, una ragione può essere individuata nella volontà del sovrano di rafforzare il suo potere minacciato dai numerosi sostenitori della -legittima- dinastia precedente³³⁵.

Tuthaliya IV, insieme alla madre Puduhepa, promulgò un decreto volto ad assicurare che i successori di Sahurunuwa ricevessero, dalle proprietà del nonno, adeguate porzioni di terreni (insieme a lavoratori ed altri beni): alcuni benefici connessi a tali proprietà terriere venivano così trasferiti agli eredi³³⁶.

Un numero considerevole di *bullae* dall’archivio di Nişantepe reca impressioni di sigillo di Mursili III: questo dato può indicare la sollecitudine del re nel garantire beni e proprietà terriere a membri dell’élite, per guadagnare il loro supporto³³⁷. Con ogni probabilità, alcuni atti regi riguardavano anche istituzioni religiose, come si può dedurre dalla bozza di una lettera di Puduhepa al faraone Ramses II: in questo testo (KUB 21 38) la regina accenna alla dissipazione del patrimonio reale dovuta alle abbondanti donazioni elargite da Mursili III agli dei³³⁸.

Tornando dunque ai ragionamenti cui poc’anzi si accennava, anche nel caso del conflitto dinastico narrato nell’iscrizione di Tell Ahmar il “male” potrebbe essere rappresentato da (piccoli) proprietari terrieri della dinastia avversaria, beneficiati in uno specifico momento dal sovrano usurpatore (con provvedimenti, come si notava, presi d’autorità). Date poi le analogie riscontrate tra i testi di TELL AHMAR 1 e di KARATEPE 1 si potrebbe inoltre da ultimo concludere che, forse, anche nel caso degli eventi narrati nell’iscrizione di Karatepe ci trovi di fronte ad un’evenienza simile, segnata però dai benefici elargiti ai filo-assiri, o agli Assiri stessi, al tempo di Warikas: Azatiwatas avrebbe quindi cacciato quei (piccoli) proprietari dal paese, espellendoli (o almeno privandoli dei diritti sulle terre). Se il senso del passaggio dell’iscrizione di Karatepe fosse questo, anche la sua collocazione all’interno delle sequenze testuali che lo precedono (prosperità e ricchezza del paese) e lo seguono (fedeltà dinastica) forse si spiegherebbe meglio.

Anche nell’iscrizione TELL AHMAR 1, come si è visto, il tema della proprietà, presentato come tema morale, si incardina in una sequenza dedicata alla narrazione di eventi relativi alla riaffermazione della legittimità dinastica. Il figlio di Ariyahinas, infatti, di fronte alle operazioni malvagie del figlio di Hamiyatas, ritiene irrinunciabile ricorrere all’aiuto divino e quindi rivolgere una preghiera (il cui testo è purtroppo quasi interamente perduto) a Tarhunzas³³⁹, che ascolterà la sua richiesta consegnandogli il nemico ed ottenendo la figlia di quest’ultimo quale sua ierodula³⁴⁰,

³³⁴ Mora 2008, 314-315.

³³⁵ Mora 2008, 320-321.

³³⁶ Imparati 1974.

³³⁷ de Martino 2016, 83; Klengel 1999, 229.

³³⁸ Cordani 2017, 103-112; de Martino 2017a, 21-22; de Martino 2016, 83-84; Hoffner 2009, 283.

³³⁹ Il testo evoca l’immagine del sovrano che, nel rivolgere la sua preghiera alla divinità (preghiera di cui l’iscrizione riportava il testo nella forma del discorso diretto, ma che purtroppo è quasi interamente perduta), solleva le mani verso il dio (§ 21): tale gesto accompagnava le invocazioni agli dei già nei testi ittiti (cfr. Imparati - de Martino 2004, 799).

³⁴⁰ Sul titolo (FEMINA.PURUS.INFRA)*taniti*- cfr. Giusfredi 2016, col. 302.

secondo quanto promesso a lui in voto dall'autore dell'iscrizione. La linea dinastica legittima sarà così alla fine ristabilita, grazie all'aiuto di Tarhunzas, effigiato con devozione sulla stele³⁴¹.

³⁴¹ Il ruolo di garante della legittimità dinastica ricoperto da Tarhunzas sarebbe, secondo Bunnens, il principale motivo per cui il dio viene raffigurato anche sulle iscrizioni dell'usurpatore Hamiyatas (e di suo "fratello" Arpas), i quali certamente avvertivano bisogno di legittimazione divina, non potendo contare su quella dinastica: Tarhunzas avrebbe in particolare garantito successi militari in cambio della devozione mostrata con la dedica delle stele (Bunnens 2006, 100-102).

LE MALEDIZIONI

Come nel caso di Karkemish, anche nei testi di Tell Ahmar le maledizioni sono formulate con la protasi costituita da una proposizione relativa e l'apodosi all'imperativo: la protasi tende, più dell'apodosi, a contemplare una molteplicità di casi; capita anche che vi siano maledizioni successive in serie, nella medesima iscrizione, per cui alle molte evenienze negative supposte nelle varie protasi corrispondono diverse azioni divine invocate nelle corrispondenti apodosi (ciò avviene ad esempio in ALEPPO 2). La "colpa" rappresentata nelle protasi ricade nelle tipologie qui di seguito elencate:

Distruzione/danneggiamento/cancellazione del supporto su cui è incisa l'iscrizione:

BOROWSKI 3 (probabilmente in riferimento a chi osasse sottrarre la stele al figlio del sovrano).

Distruzione/danneggiamento di monumenti o altre opere rilevanti (nominati nel testo):

TELL AHMAR 5 (i granai riempiti d'orzo dal padre di Hamiyatas).

Cancellazione del nome del sovrano:

TELL AHMAR 2, BOROWSKI 3, TELL AHMAR 6.

Sottrazione di "beni":

ALEPPO 2 (sottrazione dei doni ricevuti da Arpas da parte del suo "signore e fratello" Hamiyatas, e sottrazione dei propri stessi doni per lui).

(Avvicinarsi) al sovrano con cattive intenzioni:

TELL AHMAR 5.

Avvicinarsi al dio con cattive intenzioni:

ALEPPO 2.

Desiderare il male contro la persona del sovrano:

TELL AHMAR 2³⁴² (contro il sovrano -Hamiyatas- o suo figlio), TELL AHMAR 6 (la discendenza del sovrano -Hamiyatas-).

Guardare³⁴³ la moglie del sovrano come una sua concubina(?):

TELL AHMAR 2.

"Calpestare" l'autore dell'iscrizione:

ALEPPO 2.

Anche a Tell Ahmar, come a Karkemish, capita che oltre a definizioni piuttosto generiche del destinatario, identificato solo dalle cattive azioni che andrebbe a commettere, siano presenti invece alcune distinzioni, che contemplano una definizione in ordine gerarchico degli individui da sanzionare (ALEPPO 2). Interessante è appunto il caso di ALEPPO 2 anche perché in questo testo sono presenti diverse maledizioni in serie: le prime formule riguardano chi osasse sottrarre ad Arpas,

³⁴² § 13 r.7 | ("COR"?)`za+ra/i-ti-ti-i

A proposito di questo verbo, si vedano le osservazioni svolte a proposito dell'iscrizione TELL AHMAR 1, § 20.

³⁴³ § 16 rr.7-8 | LITUUS-PA-la-ni-ia||-i

Il verbo denota percezione: cfr. Hawkins 2000, 229 § 16.

amato servitore di Tarhunzas, i doni ricevuti dal “signore e fratello” Hamiyatas; a seguire vengono le maledizioni rivolte a chi portasse via ad Hamiyatas i doni di Arpas (con precisazioni gerarchiche), ed infine vi sono le formule riguardanti il dio ed Arpas stesso. Quanto alla prima serie di maledizioni, contro il colpevole (cioè chi sottraesse ad Arpas i doni del “fratello”) sono invocati Tarhunzas del Cielo ed il dio Luna di Harran, cioè le medesime divinità che nelle sezioni iniziali del testo erano indicate come protettrici di Arpas³⁴⁴, e per il malfattore ci si augura che non scenda (...) dal cielo né cresca il (seme?) dalla terra³⁴⁵. La seconda serie di maledizioni, specularmente³⁴⁶, riguarda chi invece osasse portare via ad Hamiyatas i doni dello stesso Arpas, sia egli il padre di Hamiyatas o un (suo) [*274[...]] (“*upatit-man*”)³⁴⁷.

§ 17 rr. 4-5	<i>mi-i-pa-wa/i-*</i> a FRATER(-)x [...]x REL- <i>a-za</i> BONUS- <i>sa</i> ₅ + <i>ra/i-ti-i</i> <i>pi-pa-sa-wa/i-i</i>
§ 18 r.5	ARHA- <i>pa-wa/i-tú-wa/i-tà-ta</i> REL- <i>sa</i> CAPERE- <i>i</i>
§ 19 r.5	<i>ma-wa/i-tú-wa/i-sa</i> <i>tá-ti-sa</i>
§ 20 r.5	<i>ma-pa-wa/i-sa</i> [*274[...]]
§ 21 r.5	<i>pa-ti-pa-wa/i-ta-*</i> a <i>za-a-zi</i> DEUS- <i>ni-zi</i> LIS- <i>la/i/u-sa-tú</i>
§ 22 r.5	<i>wa/i-tú-*</i> a <i>á-lá/i-ma-za</i> ARHA “DELERE”- <i>tú</i>

Quello che io sempre do a mio fratello in bontà, chiunque lo porterà via da lui, che egli (sia) per lui un padre, o che sia un *274[...], questi dei intentino un’azione legale contro di lui, distruggano il suo nome!

È molto interessante osservare che in questo caso viene introdotta una sorta di scala gerarchica dei colpevoli, in cui figurano al primo posto il padre del sovrano ed al secondo una figura legata ai possedimenti terrieri: innanzitutto è strano che ad essere coinvolto in una maledizione sia il padre di un sovrano, tanto più di quel sovrano che l’autore dell’iscrizione indica come suo “signore e fratello”. Naturalmente, se il termine “fratello” fosse da intendere alla lettera, si tratterebbe del padre stesso anche dell’autore del testo. Il passaggio testuale in questione è di difficile interpretazione, ma dato il contesto mi sembra che si possa ragionevolmente ipotizzare che i §§ 19 e 20, introdotti dalle formule correlative disgiuntive |*ma-wa/i-tú-wa/i-sa* e |*ma-pa-wa/i-sa*, sottintendano in realtà un verbo di “fare” anziché il verbo “essere”: in questo caso il senso risulterebbe essere «sia che (agisca) per lui (come) un padre, o che (agisca) per lui (come) un “*upatit-man*”». Ritenendo improbabile che il testo

³⁴⁴ § 2 rr.1-2 *wa/i-mu-**a CAELUM (DEUS)TONITRUS-*sa ha+ra/i-na-wa/i-ni-sa*(URBS)
(DEUS)LUNA+*MI-sa* |x x ||[...] x-x-*ta*
Tarhunzas del Cielo ed il dio Luna di Harran [...] mar]ciarono [davanti] a me.

³⁴⁵ Riguardo a questo passo di problematica interpretazione A. Payne ipotizza un’allusione alla pioggia che scende dal cielo ed al seme che cresce dalla terra: Payne 2012, 96 nota 127.

³⁴⁶ Vi è tuttavia una distinzione nei tempi verbali: Hamiyatas ha già elargito ad Arpas i suoi doni (|DARE-*tá*), mentre l’azione di Arpas nei confronti di Hamiyatas è al presente/futuro (|*pi-pa-sa-wa/i-i*), ed è espressa in modo da rimarcare con enfasi l’aspetto iterativo dell’azione: la voce verbale in questione contiene infatti sia raddoppiamento nel presente, sia il suffisso -*sa*-, entrambi espedienti atti a sottolineare la ripetitività del gesto (Payne 2014, 29).

³⁴⁷ Edizione del testo in Payne 2012, 94-96.

Si sta quindi parlando, molto probabilmente, del monumento stesso, e dell'immagine del dio della Tempesta che è raffigurato sul *recto* della stele; la maledizione è quindi verosimilmente rivolta a chi tentasse di danneggiarla. Perché coinvolgere anche Arpas? Sappiamo, dal § 8, che l'autore stesso ha realizzato l'immagine del dio-Sole (che sovrasta Tarhunzas): se ci trovassimo quindi di fronte ad una sorta di metonimia, costituita dall'utilizzo del nome dell'autore per indicare la sua opera? La maledizione è ora volta alla protezione del monumento, ed è tesa a sanzionare chi tentasse di avvicinarsi con malvagità al dio, o di calpestare Arpas -cioè l'immagine del Sole da lui realizzata- (oppure di ergersi aggressivamente contro di essa, secondo la traduzione di Hawkins). L'ipotesi è davvero ardita, ma ricordando l'alto livello di concorso comunicativo dei testi e delle immagini in queste opere, ritengo il caso degno comunque di discussione.

Quanto alla rappresentazione delle divinità, le azioni da esse invocate sono elencate qui di seguito:

Perseguire il colpevole in giudizio (citare in giudizio, accusare):

ALEPPO 2.

Atteggiamenti aggressivi descritti con immagini vivide:

TELL AHMAR 2 (distruggere il signore della casa, la sua testa, la moglie, il figlio e il luogo);

TELL AHMAR 6 (ingoiare la testa del colpevole, la moglie, il figlio).

Maledire:

TELL AHMAR 2, ALEPPO 2.

Non far scendere dal cielo ... per lui, e non far salire/nascere dalla terra ...:

ALEPPO 2.

Distruggere il nome (del colpevole):

ALEPPO 2.

Diventare un leone:

TELL AHMAR 6.

In alcuni casi le sanzioni ricadono sui colpevoli, senza che vi siano apparentemente coinvolti gli dei (talvolta il contesto non è chiaro): questo avviene ad esempio ai §§ 15-16 dell'iscrizione ALEPPO 2 ed ai §§ 33 e 34 di TELL AHMAR 6³⁵¹:

ALEPPO 2

§ 15 r.4

*wa/i-tú- *a* |CAELUM[...]|*ni-i* INFRA-*tá* |PES-*wa/i-ti-i*

§ 16 r.4

|("TERRA")*ta-sà-REL+ra/i-ti-pa-wa/i-ta* |("471")*(m)u[?]-ru-wa/i-tà-za* |*ni-i* |SUPER+*ra/i-*' |PES-*wa/i-ti*

³⁵¹ Traslitterazione e traduzione: Hawkins 2006, 16-17.

Per lui non [...] scenda dal cielo, e non cresca (M)URUWATA(N)ZA
(seme?) dalla terra!

TELL AHMAR 6

§ 33 r.8

*wa/i-tú-ta-*a* LOCUS-*la/i-wa/i-za* |NEG₃-*sa* CUM *u-sa-la-li-ti*

§ 34 r.8

|*á-na*(REGIO)-*i-ta-pa-wa/i* NEG₃-*sa-a-pa* |(PES₂)-*i-ti* |*za-a-na*
(DEUS)TONITRUS-*na* *'ha-mi-ia-ta-si-i-na* |*wa/i+ra/i-*273-na*

E con lui/per lui non USALALI ..., e non vada nella regione di Anaita
a... questo Tarhunzas di Hamiyata!

Le tabelle sottostanti forniscono un sunto schematico degli aspetti finora discussi, con precisi riferimenti ai paragrafi delle iscrizioni (la prima tabella riguarda le colpe da sanzionare, la seconda le punizioni divine invocate, con riferimento alle specifiche divinità coinvolte).

COLPA	ISCRIZIONI
DISTRUZIONE/DANNEGGIAMENTO/CANCELLAZIONE DEL SUPPORTO SU CUI È INCISA L'ISCRIZIONE	BOROWSKI 3 § 9
DISTRUZIONE/DANNEGGIAMENTO DI MONUMENTI O ALTRE OPERE RILEVANTI (NOMINATI NEL TESTO)	TELL AHMAR 5 §§ 5 e 16 ³⁵²
CANCELLAZIONE DEL NOME DEL SOVRANO	TELL AHMAR 2 § 12 BOROWSKI 3 § 10 TELL AHMAR 6 § 29
SOTTRAZIONE DI "BENI"	ALEPPO 2 § 13 e §§ 18-20
(AVVICINARSI) AL SOVRANO CON CATTIVE INTENZIONI	TELL AHMAR 5 § 17

³⁵² Per un'attenta analisi delle peculiarità di quest'iscrizione ed una discussione in merito all'unicità o meno del testo si veda Intilia 2012: l'autore conclude che si tratta di un testo unitario, un'iscrizione memoriale di Hamiyatas, in cui è stata verosimilmente inglobata una precedente iscrizione, che era stata invece composta da suo padre per celebrare la costruzione di granai.

	(sul significato del testo permangono alcune incertezze) ³⁵³
AVVICINARSI AL DIO CON CATTIVE INTENZIONI	ALEPPO 2 § 24
DESIDERARE IL MALE CONTRO LA PERSONA DEL SOVRANO	TELL AHMAR 2 §§ 13-14 (il sovrano o suo figlio) TELL AHMAR 6 § 30 (la discendenza del sovrano)
GUARDARE LA MOGLIE DEL SOVRANO COME UNA CONCUBINA(?)	TELL AHMAR 2 § 16
“CALPESTARE” L’AUTORE DELL’ISCRIZIONE	ALEPPO 2 § 25

Tabella 1.

ATTEGGIAMENTO	ISCRIZIONE	DIVINITÀ
DEI CONTROPARTE IN GIUDIZIO	ALEPPO 2 § 21	Questi dei
ATTEGGIAMENTI AGGRESSIVI DESCRITTI CON IMMAGINI VIVIDE	TELL AHMAR 2 § 23 (distruggere il signore della casa(?), la sua testa, moglie, figlio (e) luogo) TELL AHMAR 6 § 32 (ingoiare la sua testa, moglie (e) figlio)	Celeste Tarhunzas(?) non chiaro perché il testo è lacunoso Tarhunzas dell’Esercito
MALEDIRE	TELL AHMAR 2 § 19 ALEPPO 2 § 14	Tarhunzas Celeste Tarhunzas e il dio Luna di Harran

³⁵³ Hawkins 2000, 233-234 § 17.

DISTRUZIONE DEL NOME DEL COLPEVOLE	ALEPPO 2 § 22	Questi dei
DIVENTARE UN LEONE	TELL AHMAR 6 § 31	Tarhunzas dell'Esercito

Tabella 2.

Come si può notare, nelle iscrizioni di Tell Ahmar l'immagine degli dei come controparte in giudizio è molto meno presente che a Karkemish, ricorrendo una sola volta nell'iscrizione ALEPPO 2. Il caso è comunque interessante perché, come si notava, questa invocazione è rivolta contro il padre stesso del sovrano (Hamiyatas) o contro qualche potente possidente terriero a lui vicino. La presente maledizione è inoltre accompagnata da un'ulteriore formula protettiva che prevede la cancellazione del nome dei suddetti. L'autore del testo, Arpas, potrebbe forse appartenere alla linea dinastica che era stata spodestata proprio dal padre di Hamiyatas. Gli dei sanzionatori non sono nominati in modo specifico, ma se le divinità invocate come "questi dei" al § 21 sono da intendere come le ultime nominate più sopra nel testo, è verosimile che si tratti di Tarhunzas e del dio Luna di Harran.

RIEPILOGO

L'analisi di TELL AHMAR 6, iscrizione di Hamiyatas, ha offerto alcuni spunti di riflessione in merito agli accorgimenti retorici impiegati nei testi di sovrani non appartenenti alla linea dinastica legittima; in particolare, si è notato come le due affermazioni ai §§ 9 e 10, relative all'atteggiamento degli dei nei confronti dell'autore e del nome di suo padre, siano connotate ideologicamente dalla medesima finalità: quella di affermare la legittimità della propria casata attraverso la continuità dinastica garantita dalla benevolenza divina.

Per quanto riguarda l'iscrizione dedicatoria ALEPPO 2, di Arpas, "fratello" di Hamiyatas, risulta particolarmente interessante l'affermazione contenuta al § 8, in cui l'autore dichiara di avere realizzato lui stesso un'immagine del dio Sole: probabilmente il testo fa riferimento all'immagine del sole alato raffigurato sul *recto* della stele sopra il dio della Tempesta. L'affermazione, come si è visto, apre una prospettiva che ingloba interamente la componente iconografica nel canale comunicativo. In questo l'iscrizione risulta accostabile a quelle di Suhis II e di Yarris di Karkemish, connotate da profonda integrazione di testo e supporto.

L'analisi dell'iscrizione TELL AHMAR 1 ha permesso di sviluppare un approfondimento del concetto di "male". Esso, nel testo, è designato con due vocaboli diversi: prima in termini più generali (§ 19), poi in termini più precisamente economici (di proprietà -§20-). Un riferimento alle proprietà terriere era già presente nella parte iniziale del testo, a caratterizzare la condizione di perfezione della fase "primordiale" del regno: questi elementi hanno permesso di inferire che il possesso stabile delle terre rappresentasse un elemento della massima importanza. Si è poi osservato che anche ai §§ 12-13 dell'iscrizione KARATEPE 1 il concetto di male è associato con quello di "terra", e che i passaggi delle due iscrizioni sembrano avere in comune tale associazione concettuale in un contesto ideologico, in entrambi i casi, relativo alla protezione della legittimità dinastica. Tutto questo ha indotto a ritenere che il passaggio ai §§ 19-20 dell'iscrizione TELL AHMAR 1 adombri dei provvedimenti di elargizione di terre (benefici, usufrutti o altro, su terreni che fino ad allora il figlio di Ariyahinas aveva salvaguardato a sé ed alla propria dinastia), agli esponenti del clan familiare del figlio Hamiyatas. Per verificare tale ipotesi, si è introdotto un confronto con alcuni documenti di epoca ittita. È infatti documentata in epoca ittita l'esistenza di un particolare tipo di atti, definiti "decreti di donazione di terreni" (in tedesco "Landschenkungsurkunden", abbreviato come LSU), che avevano per oggetto donazioni di beni, soprattutto fondiari, da parte del re a personaggi influenti della società. Tali atti non solo garantivano acquisizione di consenso, ma permettevano anche al re di controllare la ripartizione dei patrimoni terrieri e di intervenire qualora lo ritenesse necessario. Risalgono poi alla seconda metà del XIV secolo, ed in particolare all'epoca di Hattusili III, una serie di documenti che prevedono concessioni e privilegi ad istituzioni religiose o a famiglie altolocate; Tuthaliya IV, insieme alla madre Puduhepa, promulgò un decreto volto ad assicurare che i successori di Sahurunuwa ricevessero, dalle proprietà del nonno, adeguate porzioni di terreni (insieme a lavoratori ed altri beni): alcuni benefici connessi a tali proprietà terriere venivano così trasferiti agli eredi. Si è poi a conoscenza di preoccupazioni di Puduhepa per la dissipazione del patrimonio reale

dovuta alle abbondanti donazioni elargite da Mursili III agli dei. L'esistenza di questa documentazione di età ittita contribuisce ad avvalorare l'ipotesi secondo cui, anche nel caso del conflitto dinastico narrato nell'iscrizione di Tell Ahmar, il "male" potrebbe essere rappresentato da (piccoli) proprietari terrieri della dinastia avversaria, beneficiati in uno specifico momento dal sovrano usurpatore.

L'analisi delle maledizioni ha permesso di sviluppare ulteriormente alcune considerazioni svolte a proposito degli accorgimenti retorici che in ALEPPO 2 contribuiscono ad integrare testo ed immagine (in particolare, si formula in questo caso l'ipotesi di un utilizzo metonimico del nome dell'autore, Arpas, ad indicare l'opera da lui stesso realizzata -l'immagine del dio Sole-).

MARAŞ

PREMESSA STORICO-ARCHEOLOGICA

Il regno denominato “Gurgum” dagli Assiri (il nome luvio è ignoto) è menzionato per la prima volta durante il regno di Assurnasirpal II (883-859); esso sorgeva nella piana della moderna città di Maraş, nell’Anatolia sud-orientale, e confinava a sud con il regno di Sam’al e ad est con il Kummuh (Commagene). Oltre alle fonti neo-assire, anche un certo numero di iscrizioni luvio-geroglifiche consente di ricostruire la linea dinastica dei sovrani che regnarono su tale stato³⁵⁴. Di recente, l’edizione di due nuove iscrizioni (MARAŞ 16 e MARAŞ 17) ha consentito di ampliare parzialmente il quadro di conoscenze sulla storia di Maraş e di individuare i nomi di nuovi sovrani (Humamita e Larama III -MARAŞ 16). Con uno scarto cronologico di circa vent’anni rispetto all’ultimo re attestato nelle fonti luvie, vi è poi una sequenza formata da due re, Tarhulara e Muwatalli III, padre e figlio, che sono menzionati solo nelle fonti assire: con Muwatalli III si chiude anche la storia di Maraş come stato autonomo, in quanto Sargon II annetté il regno e lo ridusse allo *status* di provincia assira.

Si riportano di seguito le prime due colonne della tabella riepilogativa dei sovrani di Maraş come ricostruita da Peker³⁵⁵ dopo la pubblicazione delle iscrizioni MARAŞ 16 e MARAŞ 17 (in una terza colonna, qui omessa, lo studioso fornisce anche l’elenco dei contemporanei sovrani assiri).

ISCRIZIONI LUVIE	GURGUM
MARAŞ 8 MARAŞ 17	Astuwaramanza (1010)
MARAŞ 8 MARAŞ 17	I. Muwatalli (985)
MARAŞ 1 MARAŞ 8 MARAŞ 17	I. Larama (960)
MARAŞ 1 MARAŞ 4 MARAŞ 17	Muwizi (935)

³⁵⁴ Bryce ricostruisce una linea dinastica composta da nove re: Astuwaramanza, Muwatalli I, Larama I, Muwizi, Halparuntiya I, Muwatalli II, Halparuntiya II, Larama II, Halparuntiya III. Cfr. Bryce 2012, 122-127.

³⁵⁵ Peker 2018, 61 (in grassetto le iscrizioni luvio-geroglifiche per le quali il nome dell’autore è indicato nella colonna successiva, in corsivo i nomi dei sovrani nelle fonti assire. L’autore precisa che le datazioni indicate sono approssimative).

MARAŞ 1	I. Halparuntiya (910)
MARAŞ 1 MARAŞ 4	II. Muwatalli <i>Mutalli</i> (885)
MARAŞ 1 MARAŞ 4	II. Halparuntiya <i>II. Qalparunda</i> (860)
MARAŞ 1 MARAŞ 16 İSKENDERUN	II. Larama <i>Palalam</i> ² (835)
MARAŞ 1	III. Halparuntiya <i>III. Qalparunda</i> (810)
MARAŞ 16	Humamita (785)
MARAŞ 16	III. Larama (765)
	<i>Tarhulara</i> (745) (fonti assire)
	<i>Mutallu</i> III: Muwatalli? (-711) (fonti assire)

La città e l'area di Maraş non sono mai state indagate archeologicamente in modo sistematico. I ritrovamenti spesso provengono da scavi non regolari e le provenienze delle sculture e dei monumenti iscritti non sono registrate; alcuni pezzi provengono dallo *höyük* al centro della città vecchia, con il suo *kale* (castello) medievale sulla sommità, ma dato il carattere funerario di molti reperti, è probabile che essi provengano anche da qualche antico cimitero³⁵⁶.

Un dato che distingue la documentazione di Maraş è dato dalla cospicua consistenza di iscrizioni non riconducibili alla sovranità: sono state rinvenute infatti iscrizioni dedicatorie personali, monumenti commemorativi personali ed alcuni testi o frammenti di difficile lettura e classificazione. Per quanto concerne i monumenti commemorativi, meritano di essere ricordati la stele con due figure

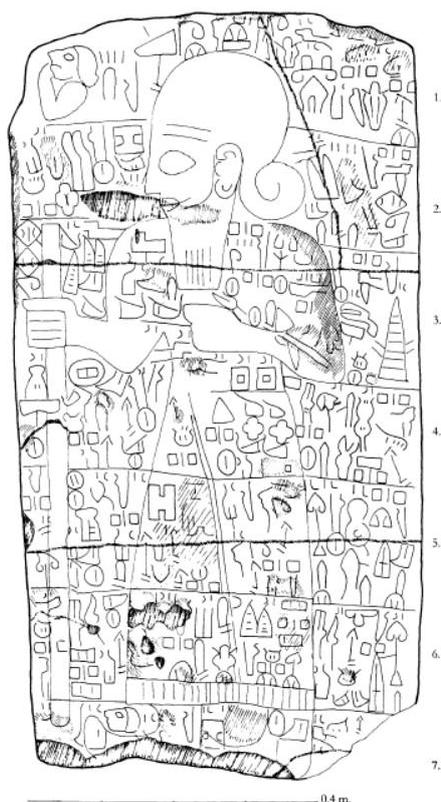
³⁵⁶ Su queste brevi note archeologiche cfr. Hawkins 2000, 249.

femminili sedute che reca l'iscrizione MARAŞ 2, quella della madre con il bambino accompagnata dall'epigrafe MARAŞ 9 e quella di un uomo e sua moglie che reca tracce dell'epigrafe MARAŞ 12.

ANALISI DEI TESTI

MARAŞ 8

Si tratta di una stele³⁵⁷ in cui sono narrate le gesta di Laramas. Il sovrano è raffigurato incedente verso sinistra, barbato, con un lungo abito a frange ed un bastone nella destra; i piedi sono piuttosto danneggiati, ma sono riconoscibili le scarpe con la punta rivolta verso l'alto. L'iscrizione ricopre interamente l'immagine, ad eccezione del viso e delle mani del sovrano (fig. 14). Si tratta verosimilmente di una delle iscrizioni più antiche del *corpus* luvio dell'Età del Ferro, essendo riconducibile approssimativamente al 1000-950 a.C.



J. D. Hawkins, *Corpus*, 2000

Fig. 14. Iscrizione MARAŞ 8 (Hawkins 2000, plate 107).

Il testo, dopo la sezione del nome e della genealogia, narra di una situazione di devastazione del paese fluviale di Gurgum e della ricostruzione operata dal sovrano (o almeno della ripresa delle attività agricole); seguono le formule di maledizione.

Dopo la descrizione della devastazione, si segnala ai §§ 4-5 una formula in parte simile a quella presente ai §§ 7-9 dell'iscrizione KARKAMIŞ A15b, ma purtroppo la presenza di alcuni segni non decifrati e la non chiara leggibilità di altri rendono il passo di difficile interpretazione:

§ 4 r.3 *a-wa/i pi-ha-ia hi³-nu-ha*

³⁵⁷ Hawkins 2000, plates 106-107.

§ 5 r.3 x-pa²-wa/i² x-wa/i ... [...] ARHA |x(-)tu²+ra/i-pa²-ha

Feci *passare*(?) PIHA's(?)
e ...-(verbo al passato) ... [...].

Al § 7 ricorre la seguente formula retorica iperbolica:

§ 7 r.4 |(*255)ka-la/i/u-na-^rwa/i² |(*255)ka-la/i/u-na x-ta |(X)su-wa/i-ha

Riempii granai su(?) granai.

L'immagazzinamento di cereali costituisce naturalmente un *topos* retorico³⁵⁸, ma ancor più interessante è osservare come le modalità espressive impiegate per esprimere tale motivo siano chiaramente accostabili a quelle utilizzate ai §§ 8-10 dell'iscrizione di KARATEPE³⁵⁹:

§ 8 41-44 Hu |EQUUS.ANIMAL-zú-ha-wa/i-ta (EQUUS.ANIMAL)á-zú-wa/i |SUPER+ra/i-ta |i-zi-i-ha

§ 8 41-44 Ho (EQUUS.ANIMAL)á-⟨zú⟩-pa-wá/i-ta (EQUUS.ANIMAL)á-zú-wá/i SUPER+ra/i-ta i-zi-i-ha

§ 9 45-48 Hu EXERCITUS-la/i/u-za-pa-wa/i-ta |EXERCITUS-la/i/u-ní |SUPER+ra/i-ta |i-zi-i-há

§ 9 45-48 Ho [...]-⟨lú⟩[...]

§ 10 49-55 Hu |(<“>SCUTUM”)hara/i-li-pa-wa/i-ta |(<“>SCUTUM”)hara/i-li |SUPER+ra/i-ta i-zi-i-há <...>

§ 10 49-55 Ho [...]-pa-wá/i-t[a] |EXERCITUS-la/i/u-ní-i SUPER+ra/i-ta |i-zi-i-ha OMNIS-MI-ma-z[a] |(DEUS)TONITRUS-hu-ta-tí DEUS-na-ri+i-ha

E feci cavallo sopra cavallo, e feci esercito sopra esercito, e feci scudo sopra scudo³⁶⁰, tutto con (l'aiuto di) Tarhunzas e degli dei.

Anche l'iscrizione di ÇİNEKÖY contiene il medesimo modulo retorico ai §§ 4-5, privo però del riferimento agli oggetti designati come *harall(i)*-³⁶¹:

³⁵⁸ Simon, nel condurre un'analisi sulla continuità di moduli retorici propri della letteratura luvio geroglifica di epoca ittita in quella dell'Età del Ferro, ritiene che il *topos* dell'immagazzinamento di cereali sia un motivo esclusivo dell'Età del Ferro: Simon 2011a, 237.

³⁵⁹ Edizione del testo da Payne 2012, 20-42.

³⁶⁰ Riguardo al modulo “scudo sopra scudo”, a parere di Yakubovich la tradizionale resa “scudo” dovrebbe essere abbandonata, mentre la connessione di */harall(i)-/* con un qualche tipo di arma rimane certa: cfr. Yakubovich 2019, 548.

³⁶¹ Edizione del testo da Payne 2012, 43-44.

- § 4 |*wa/i-ta* (EQUUS.ANIMAL)*zú-na* (EQUUS)*zú-wa/i* |SUPER+*ra/i-ta*
|*i-zi-ia-ha*
- § 5 EXER[CITUS]-*la/i/u-za-ha* (||) EXERCITUS[-*la/i/u-ni*]
|SUPER+*ra/i-ta* |*i-z[i]-ia-h[a]*

E feci cavallo sopra cavallo, e feci eser[cito] sopra eser[cito].

Si tratta naturalmente di moduli retorici³⁶² che risultano di grande efficacia icastica nel suscitare un'immagine di accumulo; diversi sono però gli ambiti tematici per i quali essi vengono applicati: in KARATEPE e ÇİNEKÖY infatti la connotazione dell'immagine è bellica, nel testo di Maraş invece è economica.

La centralità tematica del modulo, in MARAŞ 8, sembra essere riflessa anche dalla disposizione grafica dei segni sul supporto: il § 7, infatti, occupa sulla stele una posizione all'incirca centrale, è interamente collocato sulla figura del sovrano e la ripetitività della formula che esso contiene risalta anche a livello grafico, essendo gli stessi segni incisi sulla superficie nella medesima disposizione per due volte di seguito; i due segni *255, in particolare, nella loro duplicità sono posti, a mio avviso, in posizione di grande risalto³⁶³.

MARAŞ 4

L'iscrizione è ricavata in rilievo su tre lati di un frammento di statua colossale di sovrano, la cui parte preservata corrisponde alla sezione dalla vita alle ginocchia³⁶⁴. Il testo, introdotto da una figura rappresentante un *amu-* iniziale), è attribuibile al re di Gurgum Halparuntiyas II, figlio di Muwatalis; l'identificazione di tali sovrani con *Qalparunda* e *Mutalli* menzionati da Salmanassar III rispettivamente nell'853 e nell'858 a.C. consente di datare l'iscrizione a circa la metà del IX secolo a.C.

Il testo si apre con nome, titoli e genealogia del sovrano; segue una sezione dedicata alle vittorie sulle città di Hirika ed Iluwasi. Ai §§ 2 e 3 si incontra una formula retorica di natura cronologica analoga a quella già incontrata nelle iscrizioni KARKAMIŠ A11b e TELL AHMAR 6:

- § 2 r.1 |*a-wa/i hi-ri+i-'ka'-na*(URBS) 'REL'-'[a]-ti-i ("[ANNUS]") [*u-si*]-i
'(*274)'[*ha*]-*ta-li-i-ha*
- § 3 rr.1-2 [...] (*274)*u-pa-ti-tà-si-i-na* || (DEUS)TONITRUS-*hu-za-na* |*pa-ti-i*
|("ANNUS")*u-si* |("SOLIUM")*i-sà-nú-wa/i-ha*

³⁶² Payne analizza con grande attenzione la concentrazione di figure retoriche che contraddistingue questi passaggi, pressoché paralleli, delle iscrizioni di KARATEPE e di ÇİNEKÖY: in essi infatti sono presenti le figure del poliptoto, dell'epifora, della sineddoche (parte per il tutto e tutto per la parte), del parallelismo: cfr. Payne 2015, 195-196.

³⁶³ Cfr. le osservazioni svolte da Marazzi a proposito della proprietà del sistema geroglifico di mediare, parallelamente ad un messaggio linguistico autonomo, affidato alla disposizione orizzontale del testo, una comunicazione visiva ancorata alla disposizione verticale dei glifi (Marazzi 2010, 250-251).

³⁶⁴ Hawkins 2000, plates 108-109.

Nell'anno in cui sconfissi la città di Hirika, in quell'anno insediai
UPATITASIS Tarhunzas.

Anche in questo, come nei casi precedentemente analizzati, uno specifico anno³⁶⁵ viene individuato con precisione dalla menzione di un evento bellico, che a rigor di logica doveva essere ben noto ai fruitori del testo, ed agganciandosi a tale punto fermo cronologico l'iscrizione fornisce l'informazione che proprio in quell'anno il sovrano posò una statua a Tarhunzas UPATITASIS. Nell'intenzione del testo la "vera" informazione è solo la seconda, in quanto la presa della città è data come evento già conosciuto dal pubblico. Anche in questo caso, quindi, la proposizione subordinata relativa temporale contiene un'informazione bellica funzionale all'individuazione di un segmento temporale in cui avvenne un altro fatto importante, ovverosia un'opera edificatoria, in questo caso l'erezione della statua del dio, riferita nella proposizione principale.

Naturalmente merita attenzione l'uso dell'aggettivo genitivale *upatitasi-* che, utilizzato quale epiteto di Tarhunzas, permette di congetturare che la questione delle concessioni/proprietà terriere venisse ricondotta ad una garanzia divina da parte della massima divinità del *pantheon*. Come si è visto a proposito dell'iscrizione TELL AHMAR 1, il male operato dal figlio di Hamiyatas nei confronti del figlio di Ariyahinas si specificava consistere con grande probabilità in un provvedimento con ricadute sulle proprietà terriere, ed anche in quel caso l'autore dell'iscrizione riusciva a rovesciare la situazione a proprio vantaggio solo grazie all'intervento di Tarhunzas (appellato in quel caso in preghiera come «“CAELUM”-*sa-na*», “Celeste”, ma il testo della preghiera è quasi interamente perduto). I pochi dati disponibili consentono di esaminare l'ipotesi che la connessione tra la conquista di una città (Hirika³⁶⁶) e l'erezione di una statua a Tarhunzas UPATITASIS, che viene stabilita con precisione ai §§ 2-3 dell'iscrizione di Halparuntiyas, possa confermare l'importanza³⁶⁷ e la delicatezza della questione dei destini delle concessioni terriere laddove si verificassero passaggi di potere segnati da conquiste militari -come nel caso presente- o colpi di stato -come nel caso di TELL AHMAR 1-.

Dopo una sezione dedicata al *topos* del superamento eroico degli antenati, il testo torna sulla conquista della seconda città Iluwasi, già menzionata al § 4, esponendo i destini degli abitanti conquistati: agli uomini vennero tagliati i piedi, mentre i *bimbi* ((INFANS)*niwarani(n)zi* “bambini, senza aiuto”) divennero (“*474”) *u-si-na-si-zi-i* “eunuchi”³⁶⁸. In questa sezione di testo, che definisce la gloria di Halparuntiyas, interviene quindi una distinzione uomini (adulti)/bambini, i quali sono segnati da destini diversi: sembra di percepire sottotraccia una connotazione positiva del futuro

³⁶⁵ Va precisato che la lettura è parzialmente integrata.

³⁶⁶ Forse identificabile con Hilakku/Cilicia: cfr. Hawkins 2000, 257 § 2; un'altra identificazione possibile è con la città di Hiliki menzionata nell'iscrizione IZGIN 2, § 5: Hawkins 2000, 318 § 5.

³⁶⁷ L'importanza può essere confermata anche dalla posizione destinata al tema in questione all'interno del testo, dato che il rapporto conquista-erezione della statua a Tarhunzas UPATITASIS è posto in capo alla narrazione, subito dopo le titolature; inoltre, la particolare formula retorica di natura temporale con cui l'affermazione è espressa, a sua volta contribuisce a sottolinearne la valenza cruciale.

³⁶⁸ “In the context of MARAŞ 4, §§ 12-14, the castration of the children seems all too likely”: Hawkins 2000, 266 § 1.

destinato ai bambini, almeno rispetto al trattamento riservato agli uomini adulti, ma sulla questione degli eunuchi si tornerà con maggiore ampiezza nel prosieguo della trattazione, a proposito dell'iscrizione MARAŞ 14.

İSKENDERUN

Si tratta di un frammento di monumento dalla forma inusuale, probabilmente parte di una macina ad uso cerimoniale³⁶⁹: il contenuto dell'iscrizione (dedica di un granaio) sembra confermare quest'interpretazione. Autore del testo è Laramas, probabilmente Laramas II, per cui risulta plausibile una datazione sul tardo IX secolo a.C. circa.

Il testo, il cui inizio è lacunoso, è composto dalla dedica della macina, seguita dalla dedica del granaio, dal riempimento dello stesso e dalle maledizioni.

I §§ 3 e 4 sono caratterizzati dall'anafora della forma verbale e dalla ripetizione del numero “4”³⁷⁰:

§ 3 rr.2A-3A	a-wa/i za -na ⁱ (“*255”)ka-ru-na-na (“CAPERE”)u-pa-ha ⁱ
§ 4 rr.3A-3B-4B	wa/i-tu-u-ta ⁱ 4×MILLE 4×CENTUM a-ta (“CAPERE”) u-pa-ha zi-i-na (“*256”)zi-pa-ta-na-ti

Procurai questo granaio, e dentro esso portai quattromilaquattrocento, con questa *zipatani*.

I numeri, naturalmente, possono avere una valenza puramente celebrativa, e proprio per questo ritengo che la ripetizione del numero “4” abbia precipuamente un valore retorico anaforico volto a rafforzare l'idea di pienezza che il testo vuole trasmettere.

MARAŞ 1

L'iscrizione si snoda lungo il corpo di un ortostato portale in forma di leone, che verosimilmente fungeva da base ad una scultura del sovrano (reduplicata nella figura dell'iniziale *amu-*, a sua volta insistente su di un leone); l'ortostato, collocato come stipite portale di sinistra, molto probabilmente era appaiato ad un'equivalente scultura leonina che fungeva da stipite portale destro³⁷¹.

Autore dell'iscrizione, commemorativa e probabilmente postuma, è Halparuntiyas III; il testo può essere stato redatto intorno alla fine del IX secolo a.C.

La sezione delle titolature, in particolare per quanto concerne la genealogia, è alquanto inconsueta: i titoli attribuiti agli antenati di Halparuntiyas, re di Gurgum, sono infatti molto diversi tra loro, e non è mai riportato lo stesso titolo come mantenuto da una generazione a quella immediatamente successiva (il testo è qui presentato come edito in Payne 2012, 52-54):

³⁶⁹ Hawkins 2000, plates 110-111.

³⁷⁰ Più precisamente, ricorrono nel testo le due cifre “4000” e “400”.

³⁷¹ Hawkins 2000, plates 112-113.

§ 1a r.1	EGO- <i>wa/i-mi-i</i> †TONITRUS.HALPA- <i>pa-ru-ti-i-ia-sa</i> (“IUDEX”)tara/i-wa/i-ni-sà ku+ra/i-ku-ma-wa/i-ni-i-sà(URBS) REX- <i>ti-i-sa</i>
§ 1b r.1	†la+ra/i+a-ma-si-i-sa LEPUS+ra/i-ia-li-i-sa INFANS-mu-wa/i-za-sà
§ 1c rr.1-2	†TONITRUS.HALPA- <i>pa-ru-ti-ia-si-sà</i> HEROS- <i>li-sa</i> (INFANS.NEPOS)ha-ma-si-sá-’
§ 1d r.2	mu-wa/i-ta-li-si-sà (“SCALPRUM+RA/I.LA/I/U”)wa/i+ra/i-pa-li-sa (INFANS.NEPOS)ha-ma-su-ka-la-sá
§ 1e rr.2-3	†TONITRUS.HALPA- <i>pa-CERVUS₂-ti-ia-si-sà</i> (“IUDEX”)tara/i-wa/i- ni-sá (INFANS)na-wa/i-sa
§ 1f r.3	†mu-wa/i-zi-si HEROS- <i>li-sà</i> (INFANS)na-wa/i-na-wa/i-sá
§ 1g r.3	†la+ra/i+a-ma-si-sá LEPUS+ra/i-ia-li-sa (INFANS)ha+ra/i-tu-sá

Io (sono) Halparuntiyas, il giusto / il retto³⁷² re di Gurgum, figlio del governatore Laramas, nipote dell’eroe Halparuntiyas, pronipote del coraggioso Muwatalis, pro-pronipote del giusto / del retto³⁷³ Halparuntiyas, nipote del pronipote dell’eroe Muwizis, discendente del governatore Laramas.

La peculiare elaborazione retorica di questa sezione, che a tratti può ricordare una sorta di litania, non è chiara; volendo interpretarla come una modalità di esprimere il *topos* del superamento degli antenati, si può sottolineare che l’autore è l’unico a vantare il titolo di “re”³⁷⁴. Si può inoltre osservare che in due casi ricorre una sovrapposizione tra i nomi dei sovrani ed i titoli³⁷⁵ da essi portati: Halparuntiyas “*tarrawann(i)-*” (§§ 1a ed 1e) e Laramas “governatore” (§§ 1b e 1g).

L’iscrizione presenta un altro tema retoricamente rilevante: quello del dono di animali selvatici al sovrano da parte del dio Runtiyas. Come notato da Simon, quello del “re cacciatore” è un *topos* risalente all’epoca del Tardo Bronzo³⁷⁶. Anche Payne sottolinea come tale motivo fosse utilizzato almeno dall’epoca di Tuthaliya IV³⁷⁷, e come esso contribuisca a fornire una rappresentazione della forza del sovrano anche in tempo di pace; la studiosa pone in luce, inoltre, come nell’iscrizione MARAŞ 1 il motivo in questione sia utilizzato in un contesto di confronto con gli antenati³⁷⁸.

³⁷² Non è chiaro se nella presente occorrenza /*tarrawann(i)-*/ sia da intendere come titolo onorifico a sé stante o come aggettivo-epiteto riferito a “re” (nella traduzione si è preferita la seconda opzione): cfr. Melchert 2019, 339 -in particolare nota 30-.

³⁷³ Sulla presente occorrenza del titolo /*tarrawann(i)-*/ cfr. Melchert 2019, 340.

³⁷⁴ Ripetuto tre volte -rispettivamente ai §§ 1a (REX-*ti-i-sa*), 1h (REX-*ti-sá*), 1i (REX-*ti-sá*)-.

³⁷⁵ Per quanto il primo possa rappresentare un titolo “onorifico”, mentre il secondo possa indicare un titolo istituzionale.

³⁷⁶ Simon 2011a, 233, 236-237.

³⁷⁷ Payne 2015, 176.

³⁷⁸ Payne 2015, 177; l’impiego del motivo del re cacciatore come esempio del favore divino all’interno di un più ampio confronto con gli antenati è evidente inoltre anche nell’iscrizione di BOHÇA.

- § 11 r.6 |*i-mara/i-si-pa-wa/i-muⁱ* (DEUS)CERVUS₂-*ti-ia-sá* |REL-*za<<-*
wa/i[?]>> |(BESTIA)HWI-*tara/i* |*pi-pa-sa-ta*
- § 12 rr.6-7 |*wa/i-ta*|| *á-mi-zi* |*tá-ti-zi* [...]

Ma qual(unque) animale selvatico il dio Cervo della Campagna(?) mi dava (donava? abitualmente) ..., i miei padri [...]

Un motivo analogo è rinvenibile anche nell'iscrizione rupestre aramaica di Saraïdin³⁷⁹:

- 1 אנה ושונש בר
 2 אפוש בר ברה זי
 3 ושונש ואמי
 4 אשולכרתי וכזי
 5 צידא עבד אנה תנה
 6 ובאתרא זנה משתרה אנה

1. I am WŠWNŠ, son of
2. 'PWŠY, grandson of
3. WŠWNŠ, and my mother is
4. 'ŠWLKRTY. While
5. I was hunting here,
6. it was in this place I made my meal.

Anche in quest'iscrizione è quindi presente il motivo del (re?) cacciatore, e due elementi meritano di essere sottolineati:

- 1: il testo si apre con la genealogia dell'autore (che si ferma alla seconda generazione precedente la sua, includendo però anche il nome della madre) ed egli ha lo stesso nome del nonno;
- 2: il nome dell'autore e di suo nonno, così come quello del padre, potrebbero essere persiani oppure anche anatolici³⁸⁰. Donner e Röllig³⁸¹ accostano in particolare il nome del padre a quello di 'Ap-pu-ú-a-šú, re del paese di *Pi-rin-du* (Cilicia *Aspera* -occidentale-), che compare nel resoconto di una campagna condotta dal re neo-babilonese Neriglissar dalla Cilicia occidentale fino

³⁷⁹ Gibson 1975, 155; l'iscrizione è di epoca persiana, pertanto più tarda dei testi che vengono mediamente esaminati nella presente trattazione (essa è infatti ascrivibile alla seconda metà circa del V secolo a.C.: cfr. Davesne - Laroche-Traunecker 1998, 325).

³⁸⁰ Gibson 1975, 15.

³⁸¹ Donner-Röllig 1968, 309.

al confine con la Lidia negli anni 557/556 a.C.³⁸² Wiseman³⁸³ pone a confronto tale nome con il nome maschile ittita *Ḫa-ap-pu-wa-(aš)-šū*³⁸⁴.

Gli animali selvatici sono nominati anche in ALEPPO 2 § 5, BULGARMADEN § 7 e ŞIRZI § 4. In un recente articolo³⁸⁵, M. Dillo opera una collazione testuale dell'iscrizione di ŞIRZI: essa porta ad una rilettura di alcuni punti dell'iscrizione, che coinvolge non solo il nome dell'autore del testo³⁸⁶, ma anche il tipo di edificio di cui si celebra la costruzione. Nell'opinione dello studioso, tale costruzione poteva essere una sorta di recinto, dotato di torre di guardia, connesso con la caccia ad animali selvatici. Successivamente, tuttavia, Simon³⁸⁷ torna sull'argomento condividendo in larga parte le osservazioni frutto della collazione di Dillo, ma riproponendo, riguardo all'edificio nominato nel testo, l'interpretazione (già avanzata da Bossert, curatore della prima edizione del testo³⁸⁸) di una sorta di "via sopraelevata".

Quello della caccia è senz'altro un motivo ricorrente anche nell'iconografia dell'intero mondo vicino-orientale antico. In area anatolica non si può non menzionare i rilievi di Alacahöyük (25 km circa a nord di Ḫattuša). Il (mai completato) ciclo di sculture del sito, con numerose scene di caccia e di culto, è stato a lungo attribuito al XV-XIV secolo a.C., ma la datazione è ancora oggi controversa: Schachner³⁸⁹ riconduce le sculture al XV secolo a.C., mentre altri studi recenti le collocano intorno alla seconda metà del XIII secolo³⁹⁰. I rilievi di Alacahöyük sembrano essere i primi in cui si intrecciano coscientemente scene di caccia e di culto. A parere di Taracha³⁹¹, il sito poteva a buona ragione essere un importante centro di culto ittita, forse la stessa Arinna.

Il tema della caccia preserva un sublime valore simbolico: esso deriva dal suo parallelismo con la guerra³⁹². Come il re dimostra il proprio valore uccidendo grossi e spaventosi animali, in ambienti ostili, così lo dimostra "cacciando" popoli stranieri. In Egitto al faraone è richiesto di fornire dimostrazione di ciò possibilmente all'inizio del regno, guidando una spedizione vittoriosa contro qualche paese ribelle: poteva anche essere una spedizione in realtà irrilevante, ma era funzionale all'attuazione del "programma" di regno e consentiva di conferirgli quei titoli regi che ruotavano attorno alla capacità di abbattere i nemici. Anche le titolature assire, così come un paio di lettere scritte da Hattusili III ai giovani re di Assiria e di Babilonia, appena saliti al trono, dimostrano quanto fosse diffusa in tutto il Vicino Oriente l'idea dell'attuazione simbolica del programma all'inizio del regno.

³⁸² B. M. 25124. Il resoconto è contenuto nelle Cronache dei re Caldei al British Museum, edite da D. J. Wiseman: cfr. Wiseman 1956.

³⁸³ Wiseman 1956, 86; cfr. anche Friedrich 1957.

³⁸⁴ *KUB XXXIV*, 45, 8. 10.

³⁸⁵ Dillo 2013.

³⁸⁶ Seguendo la nuova lettura proposta da Hawkins rispetto al *Corpus*: Hawkins 2004, 360.

³⁸⁷ Simon 2014d.

³⁸⁸ Bossert 1955, 61; 64-65.

³⁸⁹ Schachner 2011, 207.

³⁹⁰ Taracha 2012, 108-109; *Idem* 2011, 147.

³⁹¹ Taracha 2012.

³⁹² Liverani 1994, 114-115.

Bellissime scene di caccia popolano anche l'arte neo-assira: si pensi al ciclo ortostatico di caccia al leone da parte di Assurbanipal proveniente dal Palazzo Nord di Ninive³⁹³. Le scene raffigurate su questi rilievi, prevedendo l'offerta della preda di caccia alla divinità (Ishtar), denotano carattere cultuale e, nel loro mettere in luce la pericolosità degli animali e del loro caotico ambiente di vita, veicolano e rinforzano ideologicamente l'idea di potenza del sovrano nel cuore dell'Impero³⁹⁴.

Anche in ambito neo-ittita ricorrono scene di caccia o con animali selvatici. Si pensi ai rilievi mitico-simbolici del Muro dell'Araldo³⁹⁵ o a quelli propriamente di caccia nella "King's Gate area"³⁹⁶ a Karkemish, o ancora alle scene ritratte sulla Porta Sud e sulla Porta Esterna della cittadella di Zincirli³⁹⁷.

A livello di testimonianze scritte provenienti dal mondo neo-ittita, Payne³⁹⁸ menziona le iscrizioni MALATYA 1³⁹⁹ e MALATYA 3⁴⁰⁰. Ad esse potrebbe essere associata anche MALATYA 2⁴⁰¹, anche se essa è conservata in stato frammentario con riconoscibile solo l'inizio di una scena di caccia sul lato destro. In tutti e tre i casi, comunque (come per molte altre iscrizioni da Malatya), si tratta di testi epigrafici (di datazione piuttosto alta, probabilmente dell'XI o X secolo a.C. circa), che corredano le scene rappresentate. Nel caso di MALATYA 1, infatti, il testo informa che autore della scena di caccia è Halpasulupi -re⁴⁰² di Malatya, di cui è fornita anche la genealogia, mentre nel caso di MALATYA 3 la scena di caccia è attribuita ad un certo Maritis, presumibilmente un sovrano di Malatya, di cui pure è fornita la genealogia. È evidente però che sussistono delle differenze tra questi testi epigrafici, che fanno esplicitamente riferimento alle scene di caccia raffigurate sui rilievi di Malatya, ed il *topos* del cosiddetto "re cacciatore" quale ricorre in altre iscrizioni, ad esempio MARAŞ 1: in quest'ultimo caso infatti la concessione di animali selvatici da parte del dio sembra da leggere più come un esempio, un'espressione del favore divino nei confronti del sovrano, da iscriverne a sua volta (al pari dell'ampliamento dei confini e della conquista di nuovi territori) nel più ampio *topos* del superamento degli avi. Un aspetto specifico, poi, merita di essere preso in considerazione: la ripetitività dell'azione, marcata dalla presenza del suffisso iterativo -sa⁴⁰³: su questo, come sul più ampio tema della caccia in relazione al *topos* del superamento eroico dei propri antenati, si tornerà a proposito dell'iscrizione di BOHÇA.

³⁹³ Trümpelmann, RIA 5 s.v. "Jagd". B. Archäologisch.

³⁹⁴ Si vedano le immagini in Collins 2008, 118-127. Nel Palazzo erano presenti anche altri cicli a tema venatorio, i cui reperti ci sono pervenuti in stato più frammentario (le cosiddette "piccole cacce" del re Assurbanipal): su questo si veda ad esempio Dolce - Nota Santi 1995, 254-257.

³⁹⁵ Gilibert 2011, 174-175 nn. 46, 48-51.

³⁹⁶ Gilibert 2011 177 nn. 55-56.

³⁹⁷ Gilibert 2011, 193-194 nn. 8-11, 196-197 nn. 17-20.

³⁹⁸ Payne 2015, 177.

³⁹⁹ Hawkins 2000, 318-320 e plate 155.

⁴⁰⁰ Hawkins 2000, 321-322 e plate 156.

⁴⁰¹ Hawkins 2000, 327 e plate 163.

⁴⁰² Hawkins 2000, 320.

⁴⁰³ § 11 r.6 |*pi-pa-sa-ta*

MARAŞ 14

Si tratta, come nel caso di MARAŞ 4, di statua iscritta; quello che resta oggi è solo un frammento della parte inferiore della statua. Del lungo indumento dall'orlo a frange è preservata solo parte della gonna, che era stretta da una cinta, una cui nappa ricadeva sul davanti; ad essa era appeso, tramite una bretella, il fodero della spada⁴⁰⁴.

L'iscrizione (che come nel caso di MARAŞ 4 era introdotta da una figura rappresentante un iniziale *amu-*) è un testo di dedica della statua da parte del “capo degli eunuchi” (“*474”) *u-[si]-na-SU¹ MAGNUS+RA/I-sa* (il destinatario di tale dedica non è noto).

Si è già avuto modo di affrontare in parte il tema degli “eunuchi” a proposito di Yarris di Karkemish: è interessante tenere in considerazione a questo punto quanto osserva Giusfredi⁴⁰⁵ sul titolo *w(a)sinasi-* nell'iscrizione in esame, perché proprio la presente occorrenza sembra testimoniare che tale titolo implicasse un qualche potere vice-reale. Il *w(a)sinasi-* di Gurgum infatti, osserva Giusfredi, poteva costruire degli edifici sacri o pubblici chiamati “Case del *WARPP*”⁴⁰⁶, quindi doveva avere almeno una qualche autorità politica locale. Inoltre, in uno studio molto recente⁴⁰⁷, Yakubovich propone di leggere la sequenza (“*474”) *u-[si]-na-SU¹ MAGNUS+RA/I-sa* come un'unica parola, *ussinassura/(i)-*, che apparterebbe ad un gruppo di parole indicanti dei titoli terminanti in *ura/(i)-* in tardo luvio, e che rappresenterebbe appunto il titolo di “Capo degli Eunuchi”.

⁴⁰⁴ Hawkins 2000, plates 114-115.

⁴⁰⁵ Giusfredi 2010, 139.

⁴⁰⁶ |(*273)*wa/i+ra/i-pa-sa-li-iaⁱ |DOMUS-na*. A parere di Yakubovich l'interpretazione di tale espressione non può essere disgiunta da quella che ricorre in KÖRKÜN verso § 4, *wa/i+ra/i-pa-si DOMUS-na*: secondo lo studioso, con la designazione */warpassi parna/* ci si poteva riferire a dei magazzini o depositi, ma non è da escludere che in questo modo venissero indicati degli arsenali (cfr. Yakubovich 2019, 554-555).

⁴⁰⁷ Yakubovich 2017, 43-44.

LE MALEDIZIONI

Non sono molto numerose le formule di maledizione che ci sono conservate dalle iscrizioni di Maraş. Interessante è il caso di MARAŞ 8, perché contiene una distinzione gerarchica dei “colpevoli”, così come sono degne di nota le iscrizioni İSKENDERUN e MARAŞ 14, in cui le formule di protezione contemplano l’uso del discorso diretto.

Le “colpe” sono qui di seguito elencate:

Distruzione/danneggiamento/cancellazione del supporto su cui è incisa l’iscrizione:

MARAŞ 14 (due volte, rispettivamente ai §§ 8 e 11-13).

Distruzione/danneggiamento di monumenti o altre opere rilevanti (nominati nel testo):

MARAŞ 3 (se l’azione verbale -desiderare di portare via- è da riferirsi alla casa nominata poco prima).

Cancellazione del nome del sovrano:

MARAŞ 8, İSKENDERUN.

Particolarmente rilevante la designazione del colpevole ai §§ 11-13 di MARAŞ 14, perché l’elaborazione retorica del testo sembra prevedere due stadi di sviluppo dell’azione “criminale”: dalla fase di intenzione (il malfattore *dice* che farà qualcosa, manifesta quindi *parlando* il proposito di compiere una scelleratezza), alla fase di esecuzione (andrà avanti...). Ci si potrebbe ulteriormente chiedere se il discorso diretto, in casi come questo, non sia impiegato proprio per rappresentare il formarsi di un’intenzione nella coscienza dell’individuo, ma naturalmente la domanda è destinata a rimanere aperta. Trovo interessante comunque che la doppia battuta intenzione-esecuzione, se davvero presente nel testo, caratterizzi i potenziali colpevoli e non le figure dei sovrani: questi ultimi, infatti, sanno sempre come operare e né il dubbio, né i ripensamenti sono contemplati, ma addirittura la scelta tra diverse opzioni è censurata: il sovrano non pensa, sa già. Il colpevole, invece, prima pensa di fare qualcosa e poi mette in atto il proprio progetto: il riconoscere questa gradualità naturalmente implica che egli potrebbe anche fermarsi prima, rivedere la propria intenzione o non riuscire a metterla in atto: aspetti di osservazione dell’azione umana che non filtrerebbero nel descrivere l’operato di un sovrano.

§ 11 r.5C	...t]à [?] -sa-na pa á-sa ₅ -za-i REL-sa
§ 12 rr.5C-5A	za-wa/i-ta-’ (“STELE”)wa/i-ni-za ⁱ z[i-i]-na LOCUS-la/i-ta-la-ti-i (“SA ₄)sa-ni-wa/i-i
§ 13 r.5A	wa/i-ta (“*261”)hi [?] -nu [?] -wa/i “X”... PRAE-i (PES ₂)pa- ^r za ^r -ti

... colui che parlerà così: “Io rimuoverò questa stele fuori dal recinto”,
e andrà avanti (oppure: sposterà) ...

ATTEGGIAMENTO	ISCRIZIONE	DIVINITÀ
DEI CONTROPARTE IN GIUDIZIO	ISKENDERUN § 7	Gli dei

Tabella 2.

Quanto all'immagine degli dei come controparte in giudizio, essa ricorre quindi solo nell'iscrizione di İSKENDERUN; le divinità coinvolte non sono specificate con precisione: esse comunque intervengono a fronte dell'"asportazione" del nome del sovrano. Una particolarità della formula di maledizione in quest'iscrizione è data dal fatto che essa sembra essere formulata nella forma di un discorso diretto, costituito da una vera e propria proibizione, seguita dall'esposizione dell'eventuale sanzione divina (per chi trasgredisse: sintatticamente la sanzione è resa da un'apodosi ellittica della protasi).

RIEPILOGO

L'analisi dei testi di Maraş ha permesso di rilevare, nell'iscrizione MARAŞ 1, l'importanza del tema del dono di animali selvatici al sovrano da parte del dio Runtiyas. Si è precisato come quello del "re cacciatore" sia un *topos* risalente all'epoca del Tardo Bronzo, e come esso sia funzionale ad una rappresentazione della forza del sovrano anche in tempo di pace. Quello che caratterizza, inoltre, tale motivo, è di essere ampiamente rappresentato anche nell'iconografia dell'intero mondo vicino-orientale antico (in area anatolica si distinguono i rilievi di Alacahöyük). Il tema della caccia, inoltre, preserva uno straordinario valore simbolico, che deriva dal suo parallelismo con la guerra. Come il re dimostra il proprio valore uccidendo grossi e terrificanti animali, in ambienti ostili, così lo dimostra anche "cacciando" popoli stranieri. L'arte neo-assira offre numerosi esempi di scene di caccia dotate di tale valore simbolico.

In MARAŞ 4 sembra ravvisabile una struttura sintattica, formata da una proposizione relativa-temporale riguardante imprese militari ed una principale riguardante opere edificatorie, funzionale allo scopo di porre in rilievo l'informazione veramente nuova per il pubblico (l'opera edificatoria).

A livello di esame delle maledizioni, è risultata particolarmente rilevante la designazione del colpevole ai §§ 11-13 di MARAŞ 14, in cui si possono cogliere due stadi di sviluppo dell'azione "criminale": l'intenzione (il malfattore *dice* che farà qualcosa, manifesta quindi *parlando* il proposito di compiere una scelleratezza), e l'esecuzione (andrà avanti...). Ci si è quindi interrogati sulla funzione del discorso diretto in casi come questo: esso, infatti, potrebbe essere impiegato proprio per rappresentare il formarsi di un'intenzione nella coscienza dell'individuo. Naturalmente, tale rappresentazione dell'azione umana, che contempla aspetti mutevoli, caratterizza la figura di un indefinito "colpevole" e non quella del sovrano, che è invece inevitabilmente connotata da immutabilità e perfezione.

MALATYA

PREMESSA STORICO-ARCHEOLOGICA

Il territorio di Malatya (Melid nelle fonti assire) si estendeva a nord di Gurgum e Kummuh, tra il fiume Eufrate e le montagne del Tauro. La sua omonima capitale corrisponde ad Arslantepe, vicino alla moderna città di Malatya. Recenti campagne archeologiche (2008-2010, e successivamente anche 2015-2016)⁴⁰⁸ hanno portato a straordinari risultati nella ricostruzione della storia millenaria del sito. Per quanto riguarda le fasi preistoriche e protostoriche⁴⁰⁹, già il IV millennio è segnato dalla costituzione e dalla crescita di una società centralizzata in grado di esercitare una notevole influenza sulla locale economia di base. Momenti di crisi e di rottura si evidenziano intorno al 3000 a.C. circa, a seguito del collasso del sistema centralizzato dell'epoca Tardo Uruk, e intorno al 2700, nella fase di transizione tra il Bronzo Antico I e II. Questo periodo è segnato da significativi cambiamenti che inducono prima una sorta di isolamento, e poi una nuova posizione di Arslantepe e dell'intera regione di Malatya nella rete di scambi politici e culturali di raggio interregionale.

Nella storia di Malatya dell'Età del Bronzo⁴¹⁰ un capitolo estremamente importante è rappresentato dalla relazione della città con il mondo ittita. Alcuni testi storiografici⁴¹¹ ittiti dell'Antico Regno possono testimoniare che la regione di Malatya (così come quella di Išūwa) era stata raggiunta dalle campagne militari di Hattusili I e Mursili I contro i Hurriti; anche il dato archeologico (ceramica di tradizione ittita classificata come Malatya VB⁴¹², risalente proprio alla stessa epoca) testimonierebbe questo. La scarsità delle fonti scritte che menzionano Malatya, la probabilità che il territorio sia sfuggito al controllo ittita subito dopo la morte di Mursili I e le possibili obiezioni a quanto dedotto dal dato archeologico fanno sì comunque che tale ricostruzione storica rimanga di carattere ipotetico e che necessiti di ulteriori prove. Tuttavia, alla luce dell'attuale stato documentario, sembra indubbio che l'area sia stata raggiunta dai primi sovrani della dinastia ittita. Come si diceva, molto pochi sono i documenti ittiti che menzionano Malatya; per l'impero Malatya doveva essere una città periferica, con una burocrazia decentrata⁴¹³.

Con il crollo dell'impero ittita (1180 a.C. circa) le porte della città furono distrutte, ma essa mantenne una continuità artistico-monumentale per oltre un secolo⁴¹⁴: le mura furono ricostruite, così come la porta che venne decorata con ortostati adorni di sculture. La crisi dovette raggiungere la città intorno al 1070: probabilmente intorno a quest'epoca i sovrani furono costretti a trasferire altrove le loro sedi. Una ripresa di Malatya è poi testimoniata all'epoca dell'egemonia urartea (830-750 a.C.

⁴⁰⁸ Condotti dalla Missione archeologica ad Arslantepe dell'Università "Sapienza" di Roma, dopo circa quarant'anni di interruzione.

⁴⁰⁹ Frangipane 2012a, 2012b.

⁴¹⁰ Manuelli 2013.

⁴¹¹ Su questo si veda de Martino 2012.

⁴¹² Manuelli 2012, 363-364.

⁴¹³ Jasink 1995, 52-54.

⁴¹⁴ Si veda su questo il recentissimo resoconto dei rinvenimenti della campagna del 2015-2016 in Frangipane - Di Filippo - Manuelli - Mori 2018.

circa) e successivamente sotto quella dell'impero neo-assiro, fino alla distruzione operata da Sargon II nel 710 a.C. circa⁴¹⁵.

Per quanto riguarda i rinvenimenti di fonti scritte dell'Età del Ferro, alcune testimonianze risalgono a scavi non regolari di fine '800, in cui sono stati rinvenuti dei blocchi scolpiti con iscrizioni (MALATYA 1-8); successivamente le campagne francesi degli anni '30 del '900 hanno portato alla riscoperta della "Lion Gate" ed all'identificazione della collocazione originaria di alcuni dei blocchi rinvenuti precedentemente. Nel corso di tali scavi sono stati scoperti anche i resti di un palazzo assiro. Sono poi state ritrovate le stele MALATYA 13 e 14, mentre agli scavi italiani degli anni '60 è da ricondurre la scoperta della *bull*a MALATYA 15.

Informazioni dinastiche e cronologiche sono deducibili anche dalla documentazione scritta assira ed urartea, oltreché dalle fonti in luvio-geroglifico. Mentre i documenti assiri ed urartei coprono un arco temporale compreso approssimativamente tra la metà del IX e la metà del VII secolo a.C., le fonti geroglifiche sono invece di datazione molto alta, essendo quasi interamente riferibili ad un'epoca antecedente all'850 a.C.⁴¹⁶ I nomi di sovrani presenti nei documenti tributari assiri ed urartei non trovano così riscontro nei testi in luvio, che conservano nomi di sovrani (spesso scritti logograficamente) che consentono di ricostruire qualche -provvisoria- genealogia locale e di raggruppare così conseguentemente i testi in base appunto ai nomi di tali sovrani.

Hawkins ricostruisce due dinastie regnanti a Malatya: la dinastia di Kuzi-Teshub (dinastia A), composta da sei esponenti, e la dinastia di CRUS+RA/I (dinastia B), composta da tre membri.

Dinastia A:	Kuzi-TONITRUS	Dinastia B:	CRUS+RA/I
	PUGNUS-mili(I)		Wasu(?)runtiyas
	Runtiyas		Halpasulupis
	Arnuwantis(I)		
	PUGNUS-mili(II) ⁴¹⁷		
	Arnuwantis(II)		

Per quanto riguarda la dinastia A, Runtiyas ed Arnuwantis(I) erano probabilmente fratelli. Va inoltre precisato che il rilievo con scena di caccia al cervo (MALATYA 3) può in effetti fornire i nomi di due ulteriori sovrani, ovvero Maritis e suo padre Suwarimis, che costituirebbero una terza dinastia (dinastia C)⁴¹⁸.

Molto importante è sottolineare come l'identificazione di Kuzi-TONITRUS con Kuzi-Teshub re di Karkemish, figlio di Talmi-Teshub, fornisca una connessione tra la dinastia A e la dinastia regnante a Karkemish ancora in epoca imperiale ittita. Osservazioni paleografiche gettano tuttavia dei dubbi su questa possibile identificazione; non è da escludere, comunque, che la definizione di

⁴¹⁵ Queste note storiche, supportate dai risultati dei recenti scavi, sono tratte da Liverani 2012.

⁴¹⁶ Hawkins 2000, 284.

⁴¹⁷ Simon propone di identificare in PUGNUS-mili II il sovrano Allumari menzionato nella documentazione assira come sottoposto a tributo da Tiglatpileser I (1114-1076): cfr. Simon 2016.

⁴¹⁸ Hawkins 2000, 288; Doğan-Alparslan - Alparslan 2013, 216-217 e fig. 3, 228.

“nipote” di Kuzi-TONITRUS che è attribuita a Runtiyas nelle iscrizioni di GÜRÜN e KÖTÜKALE sia da intendere come un più generico “discendente”. In qualunque modo si interpretino questi dati, la documentazione in luvio-geroglifico da Malatya risale ad un periodo molto arcaico e, se si considera che i sovrani menzionati sono comunque numerosi e che tutti devono aver regnato prima della metà del IX secolo a.C., i primi esponenti delle dinastie ricostruite possono aver regnato prima del 1000 a.C., addirittura nel XII-XI secolo a.C. Per quanto riguarda, inoltre, le relazioni Karkemish-Melid è importante tenere in considerazione la portata storica del rinvenimento della parte superiore della stele di Kubaba, in quanto l’autore dell’iscrizione, Kamanis, vi si definisce “Signore del Paese delle città di Karkemish e di Melid”⁴¹⁹.

Accanto ai rinvenimenti di Arslantepe, numerose stele iscritte ed iscrizioni rupestri collegabili ad essi⁴²⁰ sono stati ritrovati anche al di fuori della piana di Malatya, fornendo così anche un’indicazione dell’estensione geografica del regno in epoca neo-ittita.

Quello che contraddistingue la documentazione di Malatya rispetto al materiale proveniente da altri siti neo-ittiti è il fatto che essi, probabilmente in ragione della loro datazione molto alta, manifestano ancora quel legame evidente tra raffigurazione e testo che apparteneva alle culture del II millennio e che si affievolisce sempre più, fino quasi a scomparire, nell’Età del Ferro.

⁴¹⁹ Marchetti - Peker 2018.

⁴²⁰ KÖTÜKALE, İSPEKÇÜR, DARENDE, GÜRÜN, ŞIRZI, IZGIN, PALANGA ed anche l’illeggibile ARSLANTAŞ.

ANALISI DEI TESTI

IZGIN 1 e 2

L'iscrizione, di 16 righe, è disposta su tre lati (A, B, C) di un'alta stele a forma di obelisco⁴²¹; la medesima stele, sul lato D, presenta un altro testo di 20 righe (IZGIN 2: forse prosecuzione dell'iscrizione precedente, forse testo indipendente).

Autore di IZGIN 1 è un "sovrano" (REGIO DOMINUS) di Malatya (Taras?), che celebra l'estensione delle frontiere, la fondazione di città e l'insediamento degli abitanti (non solo di Malatya). L'iscrizione può essere datata all'XI-X secolo a.C. circa.

Ai §§ 4-5, nella sezione concernente l'estensione delle frontiere, il testo recita:

§ 4 rr.3B-3C-4C-4B *wa/i-ta-*a 'mi-ia-za |tá'-[... ..]-za|| REGIO-za FINES+ha-zi
FINES+ha-za POST-ní a-tá i-zi-i-ha*

§ 5 rr.4B-4A-5A-5B *FLUMEN.REGIO-zi-pa-wa/i-ta FLUMEN.REGIO-za || POST-ni a-tá
i-zi-i-ha*

E nei paesi dei miei pa[dri e nonn]i(?), aggiunsi frontiere su frontiere,
ed aggiunsi paesi fluviali su paesi fluviali.

Il passaggio, da un punto di vista retorico, richiama naturalmente i §§ 8-10 dell'iscrizione di KARATEPE 1; un modulo simile ricorreva anche al § 7 dell'iscrizione MARAŞ 8, ma mentre in quel caso era impiegato per sottolineare la floridezza economica del paese, nel caso di IZGIN l'enfasi è posta sull'allargamento dei confini e le conquiste. Anche il testo di IZGIN 2 presenta ai §§ 4-5 un modulo simile:

§ 4 rr.4D-5D-6D *wa/i-tá-*a pi-[na]-*a ||[...]*286-wa/i-ni-zi(URBS) FINES+ha-zi
POST-ni || a-tá i-zi-i-tà*

§ 5 rr.6D-7D *zi-pa-wa/i-ta hi[?]-li-ki||-zi(URBS) FINES+ha-zi POST-ni a-tá i-zi-i-tà ||*

E da quel lato egli aggiunse frontiere della città ...*286, e da questo lato egli aggiunse frontiere della città di Hiliki(?).

Anche in questo contesto la modalità retorica discussa è impiegata nella sezione testuale dedicata alla narrazione dell'ampliamento dei confini; in questo caso il modulo è tuttavia arricchito dalla formula correlativa *pin ... zin*, usata meno frequentemente di *zin ... zin*, ma dal medesimo valore: tale formula, come già osservato, ha un potente valore totalizzante, e si confà particolarmente bene ad un discorso focalizzato sulle conquiste territoriali. Il presente testo, peraltro, arricchisce la formula con dei riferimenti a due città ben precise: da una parte, ...*286, e dall'altra Hiliki(?). Se in merito

⁴²¹ Hawkins 2000, plates 153, 154, 160.

alla prima è pressoché impossibile avanzare ipotesi, la seconda è stata oggetto di discussione⁴²². Rispetto al testo di Karatepe, i cui moduli espressivi sono puramente formulari, il testo di IZGIN 2 inserisce quindi degli agganci geografici specifici (naturalmente il termine “inserire” è qui usato solo per portare avanti un’analisi comparata tra i testi, senza che questo implichi una loro cronologia relativa di anteriorità/posteriorità di composizione).

ALTRE ISCRIZIONI DI MALATYA

Le iscrizioni di Malatya non risultano essere caratterizzate, a mio giudizio, da altre figure retoriche evidenti; non si può tuttavia omettere di ricordare che molte di esse presentano la peculiarità di costituire delle epigrafi ai rilievi raffigurati: in particolare le iscrizioni MALATYA 1-14 presentano questa caratteristica. Il gruppo formato da MALATYA 5-12 (attribuite a PUGNUS-mili, verosimilmente I o II), più MALATYA 4 (attribuita a Halpasulupis) è costituito da epigrafi a raffigurazioni della *Lion Gate*; ad esse può forse essere associata anche MALATYA 14. Di incerta attribuzione risultano essere la stele funeraria MALATYA 2 e l’epigrafe MALATYA 13, mentre il blocco con scena di caccia al leone MALATYA 1 è attribuito ad Halpasulupis e quello con scena di caccia al cervo MALATYA 3 a Maritis. In un interessante articolo⁴²³ P. Poli pone la questione di uno studio complessivo dei monumenti neo-ittiti che analizzi il rapporto tra parte figurata e parte scritta, intesa sia come contenuto che nei suoi aspetti paleografici e di disposizione rispetto alla rappresentazione. Il contributo di Poli, impiegando categorie coniate da Marazzi per l’analisi della documentazione di II millennio, istituisce una prima distinzione tra iscrizioni “a fumetto” ed iscrizioni “lunghe”⁴²⁴. Le prime, più diffuse nel II millennio, sono per lo più costituite da testi brevi che accompagnano l’immagine permettendo l’identificazione dei personaggi o delle divinità raffigurati. A partire dalla metà circa del XIII secolo questa tipologia diviene via via più complessa, inserendo a volte elementi quali la genealogia del committente ed ampliando gradualmente la distanza tra testo ed immagine, fino a giungere, nell’Età del Ferro, ad un’ampia diffusione delle cosiddette iscrizioni “lunghe” in cui, a giudizio di Marazzi⁴²⁵, la scrittura assume un suo ruolo ed un’organizzazione spaziale autonoma rispetto alla rappresentazione iconografica (con l’eccezione, tuttavia, della rappresentazione “a vignetta” delle iscrizioni di Malatya).

La studiosa conduce inoltre un’attenta analisi della disposizione relativa di testo ed immagine in alcune iscrizioni⁴²⁶, cronologicamente non troppo distanti fra loro, al fine di individuare un’eventuale tradizione culturale in questo senso. L’esame mette in rilievo alcune peculiarità della distribuzione del testo rispetto alla raffigurazione (ad esempio la reduplicazione dell’epigrafe con il

⁴²² Hawkins riconosce che, mentre nel caso della città di Hirika nominata in MARAŞ 4 l’identificazione con *Hilakku* “Cilicia (Tracheia)” può risultare plausibile, l’identificazione invece della presente Hiliki con Hirika e, conseguentemente, con Hilakku in Cilicia, per considerazioni geografiche, risulta assai meno probabile (Hawkins 2000, 318 § 5).

⁴²³ Poli 2012.

⁴²⁴ Poli 2012, 207-211; Marazzi 1990, 24; *Idem* 2010.

⁴²⁵ Marazzi 1990, 28-29.

⁴²⁶ La stele di Darende, l’obelisco di Işpekçür, le iscrizioni rupestri di Gürün e Kötükale.

nome “Hepat”, o il nome del sovrano racchiuso in una sorta di cartiglio nella stele di Darende⁴²⁷) e soprattutto come a volte, su uno stesso monumento, ricorrano diverse tipologie di iscrizione: tale fenomeno è ricondotto dalla studiosa alla possibilità che testi diversi potessero essere rivolti a diversi tipi di pubblico⁴²⁸.

È quindi evidente, a questo punto, che le iscrizioni di Malatya dedicano al rapporto testo/immagine un’attenzione particolare, accostabile probabilmente ad una tradizione culturale risalente al II millennio, e che non offre molti altri riscontri nell’arte figurativa neo-ittita, almeno per quanto riguarda iscrizioni di carattere epigrafico/didascalico rispetto alle immagini che accompagnano. Naturalmente la concisione testuale in questi casi è tale che non può strutturalmente contemplare l’impiego di figure retoriche, ma forse può risultare interessante svolgere qualche riflessione su quali scene venissero selezionate come meritevoli di essere raffigurate con “didascalia” esplicativa.

Tra esse ritroviamo molte scene di libagione, ma anche alcune scene di caccia. In particolare, MALATYA 1-3 rappresentano scene di caccia (la scena è tuttavia visibile in MALATYA 2 solo in parte, e la porzione di iscrizione conservata non vi fa riferimento). I blocchi 1 e 3 presentano invece spiccati caratteri di analogia: in entrambi i casi, infatti, la coppia formata da arciere più auriga si trova a bordo di un carro riccamente decorato, guidato da un elegante cavallo dalle zampe anteriori lievemente sollevate, affiancato da un cane da caccia, e l’arciere è raffigurato nel momento in cui sta per scagliare la freccia contro l’animale selvatico; l’esecuzione sembra essere leggermente più raffinata nel caso di MALATYA 1. Qui è raffigurata la caccia al leone, e lo schema iconografico prevede la rappresentazione della fiera con le zampe anteriori alzate ed il dorso e la testa voltati indietro, in segno di resa in quanto il pregiato animale è già stato colpito da una prima freccia che gli si è conficcata nella schiena. In MALATYA 3, invece, il cervo è raffigurato mentre corre a perdifiato nel tentativo di sfuggire alla morte imminente. In entrambi i casi le iscrizioni esplicative si snodano su un registro superiore a quello delle scene raffigurate, anche se in MALATYA 1 alcuni segni cadono al di sotto della riga iscritta andando ad occupare parte dello spazio lasciato vuoto dalla raffigurazione sottostante. Anche le iscrizioni sono molto simili:

MALATYA 1 *za-ia-wa/i (*262)sa-sa-li-ia TONITRUS.HALPA-pa-AVIS₃-sa*
 CRUS+RA/I-sa HEROS MA_x.LI_x-i(URBS) DOMINUS-ia-ia
 /INFANS.NEPOS-ia MONS.CORNU[?].CERVUS₂ |INFANS-
 mu-wa/i-ia-ia REX[?]

Queste cacce (sono) di Halpasulupis, nipote di Taras(?), eroe,
 signore della città di Malizi, figlio di Wasu(?)-runtiyas(?), re(?).

⁴²⁷ Poli 2012, 213. Nelle epigrafi di MALATYA la reduplicazione dei nomi divini e reali avviene con una certa frequenza (ad es. in MALATYA 9-10); giova ricordare anche la sequenza *462 REX PUGNUS-*mi-li* REX *462 che ricorre sulla lastra inv. n. 2038 del Museo di Malatya il cui testo, allo stato di attuale leggibilità, risulta perfettamente speculare (su tale monumento cfr. Mora 2013).

⁴²⁸ Poli 2012, 215-216.

MALATYA 3

za-ia-wa/i (*262)*sa-sa-li-ia 'ma-ri+i-ti³-sa 'zú-wa/i-ri+i-mi-sa*
/INFANS-mu-wa/i-i-ia-ia REGIO² [...?]-sa

Queste cacce (sono) di Maritis, figlio di Suwarimis, ...(?).

Il dato retoricamente interessante, a mio avviso, è che, diversamente da quanto avviene in tutte le altre epigrafi, che fondamentalmente illustrano le identità delle figure, tralasciando di spiegare che scene siano rappresentate, nei casi in esame il focus è invece rivolto alla caccia in sé. Il fatto che essa sia posta al centro dell'informazione non mi sembra irrilevante, e mi induce a ritenere che si tratti di scene dal valore rituale almeno quanto quelle di libagione; conseguentemente, le allusioni contenute nelle iscrizioni relative al dono di animali selvatici da parte della divinità potrebbero forse riferirsi a cerimonie rituali di questo tipo. Anche l'aspetto iterativo che era stato talvolta evidenziato⁴²⁹ potrebbe a sua volta trovare una spiegazione nella ripetitività dell'azione cerimoniale. A queste riflessioni si può forse aggiungere che il § 2 dell'iscrizione di ŞIRZI fa riferimento a rituali in onore di Runtiyas (il dio degli animali selvatici), ed il verbo utilizzato, *usanu(wa)*- "benedire", presenta appunto il suffisso iterativo *-sa-*, come se quello che ruotava attorno agli animali selvatici fosse avvolto da un alone rituale, per cui si ripetevano rituali in onore del dio Runtiyas, rituali che forse prevedevano cacce cerimoniali, che naturalmente si concludevano con la concessione benevola delle fiere da parte del dio al sovrano.

⁴²⁹ Cfr. *supra*, p. 126 con nota 403.

LE MALEDIZIONI

Solo cinque iscrizioni provenienti da Malatya conservano parti di testo chiaramente inquadrabili come formule di maledizione. Esse sono KARAHÖYÜK (ELBİSTAN), GÜRÜN, KÖTÜKALE, IZGIN 2, ŞIRZI. Una traccia di formula è forse rinvenibile nell'iscrizione di PALANGA § 9, ma il contesto è troppo lacunoso per essere interpretato con chiarezza.

Gli atteggiamenti sanzionati sono i seguenti:

“Calpestare” (*tarpa-*) la casa o la città del sovrano:

KARAHÖYÜK (ELBİSTAN).

Distruzione/danneggiamento/cancellazione dell'iscrizione:

GÜRÜN (upper inscription -l'interpretazione non è chiarissima, ma il senso complessivo dovrebbe essere quello di “danneggiare”⁴³⁰-); ŞIRZI.

Distruzione/danneggiamento di monumenti o altre opere rilevanti (nominati nel testo):

ŞIRZI.

Cancellazione del nome del sovrano:

KÖTÜKALE; IZGIN 2? (“cancellare” in contesto poco chiaro).

L'iscrizione KARAHÖYÜK (ELBİSTAN) elenca altre tipologie di colpe (§§ 21 e 23), probabilmente connesse con la sfera di significato di azioni militari ostili⁴³¹, ma il testo è troppo oscuro per azzardare interpretazioni certe.

L'iscrizione di ŞIRZI invece prevede due diverse serie di maledizioni, distinte anche a livello di supporto: la prima maledizione ricorre infatti sul lato verticale e riguarda la costruzione citata nel testo, mentre la seconda occupa la superficie orizzontale e si riferisce all'iscrizione stessa.

Le divinità, a loro volta, sanzionano i colpevoli nel modo seguente:

Perseguire il colpevole in giudizio (citare in giudizio, accusare):

KARAHÖYÜK (ELBİSTAN), GÜRÜN (upper inscription e lower inscription).

“Calpestare” (*tarpa(a)i-*) rovinosamente” qualcosa (essi) per il colpevole:

ŞIRZI.

Le sanzioni previste nelle iscrizioni di KÖTÜKALE § 7 e IZGIN 2 § 11 non sono pienamente leggibili a causa delle condizioni danneggiate dei supporti. Sicuramente il testo di KÖTÜKALE prevede qualche intervento da parte di MAGNUS.DEUS “dio Grande”, mentre quello di IZGIN 2 da parte di Tarhunzas. Anche i §§ 7 e 9 di ŞIRZI non risultano chiari a causa delle condizioni di conservazione (al § 9 è certamente citato Tarhunzas).

⁴³⁰ Cfr. Hawkins 2000, 298-299 § 6.

⁴³¹ Cfr. Hawkins 2000, 295 § 21.

Le tabelle sottostanti forniscono un riepilogo dei dati analizzati.

COLPA	ISCRIZIONI
“CALPESTARE” (<i>tarpa-</i>) LA CASA O LA CITTÀ DEL SOVRANO	KARAHÖYÜK (ELBİSTAN) § 22
DISTRUZIONE/DANNEGGIAMENTO/CANCELLAZIONE DELL’ISCRIZIONE	GÜRÜN (upper inscription) § 6; ŞIRZI § 8
DISTRUZIONE/DANNEGGIAMENTO DI MONUMENTI O ALTRE OPERE RILEVANTI (NOMINATI NEL TESTO)	ŞIRZI § 5
CANCELLAZIONE DEL NOME DEL SOVRANO	KÖTÜKALE § 5; IZGIN 2 § 10?

Tabella 1.

ATTEGGIAMENTO	ISCRIZIONE	DIVINITÀ
DEI CONTROPARTE IN GIUDIZIO	KARAHÖYÜK (ELBİSTAN) § 24; GÜRÜN (upper inscription e lower inscription) § 7	dio della Tempesta del paese POCULUM Il grande dio della Tempesta, la grande Hepat ed il grande Sarruma
“CALPESTARE (<i>tarp(a)i-</i>) ROVINOSAMENTE” qualcosa (essi) PER IL COLPEVOLE	ŞIRZI § 6	IPA [?] Runtis

Tabella 2.

Le divinità intervengono quindi come controparti in giudizio a fronte del “calpestare” la casa o la città del sovrano (KARAHÖYÜK -ELBİSTAN-) o a fronte del danneggiamento dell’iscrizione (GÜRÜN).

RIEPILOGO

Le iscrizioni di Malatya presentano la caratteristica di costituire per lo più delle epigrafi ai rilievi raffigurati. Esse quindi dedicano, al rapporto testo/immagine, un'attenzione particolare, che risale probabilmente ad una tradizione culturale del II millennio, e che non offre molti altri riscontri nell'arte figurativa neo-ittita.

In particolare, le iscrizioni epigrafiche MALATYA 1 e MALATYA 3 focalizzano l'attenzione sul tema della caccia in sé. Il fatto che essa sia posta al centro dell'informazione sembra di una certa importanza, ed induce a ritenere che le scene raffigurate alludano a cacce cerimoniali, le quali potevano avere valore rituale almeno quanto i rituali di libagione. A conferma di ciò si può citare il § 2 dell'iscrizione di ŞIRZI, con riferimento a rituali in onore di Runtiyas (il dio degli animali selvatici): la voce verbale impiegata, *usanu(wa)*- “benedire”, presenta il suffisso iterativo *-sa-*, come se quello che ruotava attorno agli animali selvatici fosse caratterizzato dalla ripetitività tipica delle azioni rituali (si può ipotizzare che tali cacce cerimoniali si concludessero con la concessione degli animali da parte del dio al sovrano).

COMMAGENE

PREMESSA STORICO-ARCHEOLOGICA

Lo stato neo-ittita di Kummuh⁴³² era situato ad ovest del fiume Eufrate, tra i regni di Malatya a nord e di Karkemish a sud (in un'area che in epoca classica ospiterà il regno di Commagene). La sua capitale, Kummuh, corrisponde probabilmente alla classica città di Samosata (odierna Samsat Höyük). È quasi certo che all'epoca di Kuzi-Teshub il Kummuh facesse parte del regno di Karkemish, anzi pare che già in epoca imperiale ittita esso fosse sottoposto all'autorità del viceré di Karkemish. Non è chiaro a che epoca risalga la fondazione dello stato neo-ittita di Kummuh: la prima testimonianza della sua esistenza è una fonte assira⁴³³ (di Assurnasirpal II) che nomina il sovrano Hattusili ("Qatazilu" in assiro) come tributario nell'870 circa a.C., ma è probabile che il Kummuh, come Malatya, si sia reso indipendente poco dopo, se non durante, il regno di Kuzi-Teshub. Verosimilmente il paese assunse per un periodo il ruolo di regno subordinato a quello di Karkemish, e quasi certamente si trovava sotto l'autorità di qualche ramo della precedente dinastia regnante ittita (quattro dei sei nomi di sovrani conservati, infatti, portano nomi di sovrani ittiti).

Dei sei sovrani noti (Hattusili I, Kundashpu, Suppiluliuma, Hattusili II, Kushtashpi, Muwatalli), solo Hattusili I, Suppiluliuma e Hattusili II sono menzionati nelle fonti luvio-geroglifiche. Di seguito è fornito l'elenco con le relative cronologie⁴³⁴:

Hattusili I (– 866-857 circa);

Kundashpu (circa 856 –);

Suppiluliuma (– 805-773 –);

Hattusili II (– metà VIII secolo a.C.);

Kushtashpi (– 750 circa –);

Muwatalli (– 708).

Da un punto di vista archeologico⁴³⁵, i livelli pre-classici del territorio non erano noti fino alla realizzazione degli scavi del 1977, i quali vennero condotti per tentare di salvare eventuali reperti

⁴³² Per queste brevi note storiche mi sono basata su Bryce 2012, 110-114.

⁴³³ *RIMA* 2: 219.

⁴³⁴ La cronologia fornita, anche per comodità di consultazione, in questa sede, è tratta da Bryce 2012. Va ricordato tuttavia che essa è da ritenersi provvisoria e che la discussione sulla cronologia dei sovrani del Kummuh è tutt'altro che conclusa. Oggi sono state rinvenute e pubblicate due nuove iscrizioni provenienti dal Kummuh: DÜLÜK BABA TEPESİ 1 e KÂHTA 1 (cfr. rispettivamente Simon 2014c e Simon 2014b; sull'iconografia della stele di DÜLÜK BABA TEPESİ 1 cfr. anche Blömer - Messerschmidt 2014, 23-32): l'analisi, in particolare, dell'iscrizione KÂHTA 1 (Simon 2014b) e la riflessione sulle sue analogie stilistiche e contenutistiche con l'iscrizione ANCOZ 7 induce l'autore ad effettuare un ripensamento complessivo delle datazioni e dell'ordine di successione dei sovrani del Kummuh. Simon formula quindi diversi possibili scenari cronologico-dinastici (in tutto sei), con una discussione che coinvolge anche l'identificazione di Hattusili con il "Qatazili" delle fonti assire. Un'ultima parola, a detta dell'autore, non può essere fornita, e conseguentemente anche la datazione della nuova iscrizione oscilla tra la seconda metà del IX secolo a.C. ed il primo quarto dell'VIII secolo a.C., a seconda degli scenari che si accetti di accogliere come più attendibili.

⁴³⁵ Cfr. Hawkins 2000, 331.

dalla minaccia derivante dalla costruzione di una diga sull'Eufrate che avrebbe presto inondato l'area. Nonostante nel corso di quegli scavi siano a volte stati raggiunti i livelli corrispondenti all'Età del Ferro, non furono tuttavia effettuati ritrovamenti di rilievo. Il sito della capitale Samsat, prima dell'allagamento, non era poi stato oggetto di scavi sistematici volti ad indagare i livelli dell'Età del Ferro. Al di fuori dell'area inondata, i ritrovamenti avvenuti nei villaggi di Boybeyinari e di Ancoz⁴³⁶ consentono di ipotizzare che in quelle zone vi fossero degli importanti santuari dell'Età del Ferro.

⁴³⁶ Un sito collocato sopra il villaggio di Ancoz, abbastanza elevato da non aver sofferto le conseguenze dell'inondazione, reca numerose tracce archeologiche classiche ma anche alcuni frammenti scultorei con iscrizioni geroglifiche. In particolare, i ritrovamenti suggeriscono la presenza, sulla sommità della collina, di un santuario che reca segni di continuità dall'Età del Ferro all'Età Classica.

LE MALEDIZIONI

Le iscrizioni provenienti dall'area del Kummuh, se da un lato non risultano essere caratterizzate da figure retoriche di particolare rilievo, dall'altra presentano alcune peculiarità, quale quella di riportare in alcuni casi, alla fine del testo, i nomi propri scribali⁴³⁷. Anche il fatto che l'iscrizione sia redatta da una figura femminile (BOYBEYPINARI 1 e 2) è un tratto di notevole interesse. Tuttavia, ai fini della presente indagine, una certa rilevanza va riconosciuta alle formule di maledizione, che si distinguono in quest'area per ampiezza e livello di elaborazione. Si fornisce qui di seguito una descrizione delle iscrizioni degne di essere menzionate in relazione alle formule di maledizione che contengono, seguita da una trattazione delle stesse.

Le iscrizioni di BOYBEYPINARI 1 e 2 si snodano lungo due paia di blocchi lapidei (I+II e III + IV), ciascun paio costituendo un doppio podio formato da una base più ampia e da una più piccola; il blocco I+II è circondato da una linea di testo (BOYBEYPINARI 1), mentre il blocco III+IV da tre linee di testo (BOYBEYPINARI 2): originariamente i due blocchi si congiungevano in corrispondenza della superficie non iscritta, facendo sì che le iscrizioni circondassero l'intero monumento come un unico testo. BOYBEYPINARI 1 rappresenta la dedica di un trono e di una tavola alla dea Kubaba da parte di Panamuwatis, moglie di Suppiluliumas; BOYBEYPINARI 2 parla della dedica di una statua di Kubaba sempre da parte di Panamuwatis, moglie di Suppiluliumas e madre di Hattusilis, ma anche della dedica di un trono e di una tavola da parte del padre di lei, Azamis. I testi risalgono all'epoca di Suppiluliumas, che probabilmente è da identificare con Ušpilulume re di Kummuh attestato nelle fonti assire per gli anni 805 e 773 a.C.

Una prima serie di maledizioni ricorre alla fine del primo testo (BOYBEYPINARI 1, §§ 5-10), prima delle "firme" degli scribi; una seconda, ben più consistente, serie ricorre alla fine del secondo testo, occupando i §§ 10-22 (cioè buona parte dell'iscrizione).

Oggetto dell'iscrizione rupestre di MALPINAR è la dedica di una statua a Hattusilis da parte del suo servitore Atayazas. Anch'essa contiene alcune formule di maledizione, che contemplano una casistica socialmente gerarchica dei possibili colpevoli (i §§ 27-28 sono di difficile interpretazione). Peraltro al § 14, in contesto estremamente lacunoso, ricorre una formula (...) *i-z[i]-i-ti-i-za ||i-zi-[...]* che potrebbe appartenere ad una protasi di maledizione: in ogni caso è interessante notare come in essa si possa individuare, forse, una figura etimologica.

L'iscrizione ADIYAMAN 1 rappresenta la dedica di Tarhunzas dell'*irnila-*.

⁴³⁷ Cfr. Posani 2015. Al riguardo di quanto affermato a p. 287 sulla compresenza di nome proprio scribale, titolo contenente il logogramma SCRIBA combinato con complementi fonetici e forme verbali che implicano coinvolgimento dello scriba nell'opera di incisione, si precisa che ai casi citati di MEHARDE, SHEIZAR e BOYBEYPINARI 1 si aggiunge oggi anche quello di ARSUZ 1 e 2 (per la cui edizione si veda Dinçol B. - Dinçol A. - Hawkins - Peker - Öztan - Çelik 2015).

Il frammento ANCOZ 2 reca traccia di una formula di maledizione, in riferimento ad un nome ed alle *parole*, ma il testo è troppo incompleto per poter svolgere un'analisi su di esso.

Il testo di ANCOZ 7, infine, si snoda tutto attorno ad un blocco lapideo; l'inizio è perso, e la parte conservata è in gran parte occupata da formule di maledizione, volte a proteggere la donazione di città e *abitazioni* divine, ma anche le frontiere, la celebrazione di rituali cittadini (il sacramento per le città), la tavola (cerimoniale) ed i nomi di Suppiluliumas e di Hattusilis. Il testo è ascrivibile all'epoca di regno di Suppiluliumas (come quelli di BOYBEYPINARI), cioè alla fine del IX, inizio dell'VIII secolo a.C. circa.

Un aspetto saliente che caratterizza molte delle formule elencate è che in molti casi le azioni dei colpevoli sono connotate dall'essere svolte "con malvagità"⁴³⁸. Questo avviene nei casi di seguito sottolineati; oltre ad essi, inoltre, anche l'iscrizione di MALPINAR contiene forse la medesima precisazione (al § 18, in riferimento al danneggiamento della statua e delle *parole*), ma la lettura in questo caso è integrata.

I comportamenti da sanzionare sono i seguenti:

Distruzione/danneggiamento di monumenti o altre opere rilevanti (nominati nel testo):

BOYBEYPINARI 1 § 5 (il trono e la tavola dedicati da Panamuwatis)⁴³⁹; BOYBEYPINARI 2 §§ 10-13 (in riferimento alla statua di Kubaba dedicata da Panamuwatis: il § 13 prevede addirittura la sostituzione del nome di Kubaba con il proprio, da parte del colpevole-), §15 (in riferimento al trono ed alla tavola -dedicati dal padre di Panamuwatis, Azamis-)⁴⁴⁰; MALPINAR §§ 18-22 (la statua -associata alle *parole* del testo-, con una serie gerarchica di possibili colpevoli lacunosa nella parte conclusiva); ADIYAMAN 1 §§ 3-6 (in riferimento al "Celeste Tarhunzas dell'*irnila-*"⁴⁴¹, con un principio di ordine gerarchico dei colpevoli purtroppo totalmente lacunoso); ANCOZ 7 §§ 9-12 (portare via la tavola agli dei⁴⁴², o rovinarla, o rovesciarla).

Cancellazione/asportazione del nome del sovrano (o del nome dell'autrice dell'iscrizione e dei suoi familiari, in BOYBEYPINARI 1 e 2):

BOYBEYPINARI 1 § 8 (il testo è integrato, e si riferisce in questo caso al nome di Panamuwatis, autrice dell'iscrizione e moglie di Suppiluliumas), § 9 (in riferimento ad Azamis, servitore di Suppiluliumas -e padre di Panamuwatis-); BOYBEYPINARI 2 §§ 17a-c e 18, § 19 (in riferimento ai nomi di Suppiluliumas, Panamuwatis, del figlio Hattusilis e del padre Azamis -il § 19 presenta alcune difficoltà interpretative, forse si riferisce

⁴³⁸ Le relative occorrenze sono riportate nelle note a seguire.

⁴³⁹ MALUS-lá/i-sa-tara/i-ta-za.

⁴⁴⁰ MALUS-lá/i-sa-tara/i-ti.

⁴⁴¹ MALUS-la/i-ti.

⁴⁴² [“MALUS”-la/i-tara/i-ti.

all'asportazione di qualcosa dai nomi suddetti-)⁴⁴³; ANCOZ 7 §13 (in riferimento a Suppiluliumas e Hattusilis, padre e figlio).

Distruzione/danneggiamento/cancellazione dell'iscrizione:

BOYBEYPINARI 2 § 15 (le parole del testo)⁴⁴⁴, MALPINAR §§ 18-22 (le parole del testo - associate alla statua-, con una serie gerarchica di possibili colpevoli lacunosa nella parte conclusiva).

Portare via agli dei le città e le abitazioni divine:

ANCOZ 7 §4.

Atti offensivi contro le frontiere:

ANCOZ 7 § 5.

Non celebrare il rituale (sacramento) per le città:

ANCOZ 7 §§ 7-8.

Quanto alle sanzioni, gli dei intervengono nei modi seguenti:

Perseguire il colpevole in giudizio (citare in giudizio, accusare):

BOYBEYPINARI 1 § 10; BOYBEYPINARI 2 § 21; ANCOZ 7 § 14.

Distuggere il nome del colpevole alla vista del cielo (e) della terra:

ADIYAMAN 1 § 8.

In BOYBEYPINARI 2 § 20 è poi prevista un'azione punitiva da parte di Ala⁴⁴⁵ Kubaba, di difficile interpretazione.

Le tabelle che seguono forniscono un riepilogo dei dati sinora analizzati.

COLPA	ISCRIZIONI
DISTRUZIONE/DANNEGGIAMENTO DI MONUMENTI O ALTRE OPERE RILEVANTI (NOMINATI NEL TESTO)	BOYBEYPINARI 1 § 5; BOYBEYPINARI 2 §§ 10-13; § 15; MALPINAR §§ 18-22; ADIYAMAN 1 §§ 3-6;

⁴⁴³ MALUS-lá/i-sa-tara/i-ti.

⁴⁴⁴ MALUS-lá/i-sa-tara/i-ti.

⁴⁴⁵ Nel *Corpus* di Hawkins la forma era trascritta come ATA. Rieken e Yakubovich, alla luce della nuova lettura del segno L 172 (*ta*₅) come *lá/i*, hanno recentemente reinterpretato tale elemento, identificandolo non come un aggettivo, quanto piuttosto come una variante locale (attestata nell'area del Kummuh) del nome della dea Kubaba. Gli autori ritengono che la forma "Ala Kubaba" testimoni un fenomeno di sincretismo, avvenuto piuttosto tardi nell'Età del Ferro, tra la dea anatolica Ala e la dea Kubaba (Rieken - Yakubovich 2010, 203-204). La nuova traslitterazione operata da Rieken e Yakubovich è applicabile a tutte le occorrenze del nome di Kubaba preceduto da á-L 172-.

	ANCOZ 7 §§ 9-12
CANCELLAZIONE DEL NOME DEL SOVRANO (o del nome dell'autrice dell'iscrizione e dei suoi familiari, in BOYBEYPINARI 1 e 2)	BOYBEYPINARI 1 § 8; § 9; BOYBEYPINARI 2 §§ 17a-c e 18; § 19; ANCOZ 7 § 13
DISTRUZIONE/DANNEGGIAMENTO/CANCELLAZIONE DELL'ISCRIZIONE	BOYBEYPINARI 2 § 15; MALPINAR §§ 18-22
PORTARE VIA AGLI DEI LE CITTÀ E LE ABITAZIONI DIVINE	ANCOZ 7 § 4
ATTI OFFENSIVI CONTRO LE FRONTIERE	ANCOZ 7 § 5
NON CELEBRARE IL RITUALE (SACRAMENTO) PER LE CITTÀ	ANCOZ 7 §§ 7-8

Tabella 1.

ATTEGGIAMENTO	ISCRIZIONE	DIVINITÀ
DEI CONTROPARTE IN GIUDIZIO	BOYBEYPINARI 1 § 10; BOYBEYPINARI 2 § 21; ANCOZ 7 § 14	ATA (Ala?) Kubaba; Cielo e Terra e dio del Cielo e della Terra; “questi dei” (probabilmente IPARA(?) dio Cervo, ATA(Ala?) Kubaba e TASKUS)
DISTRUGGERE IL NOME DEL COLPEVOLE ALLA	ADYAMAN 1 § 8	?

VISTA DEL CIELO (E) DELLA TERRA		
--	--	--

Tabella 2.

Quanto all'intervento divino che si esplicita in un'azione legale contro i colpevoli, esso coinvolge Ala Kubaba in BOYBEYPINARI 1, a fronte -a quanto pare- di tutte le azioni malvagie elencate nelle protasi; il Cielo e la Terra e gli dei del Cielo e della Terra in BOYBEYPINARI 2, ancora a fronte di tutte le colpe elencate precedentemente (in questo testo comunque tale sanzione divina è preceduta da un'altra azione di Ala Kubaba, di difficile interpretazione); in ANCOZ 7 poi gli dei ("questi dei": probabilmente IPARA(?) dio Cervo, Ala Kubaba e TASKUS, ovvero gli ultimi nominati precedentemente) ancora una volta sono chiamati ad agire in questo modo a fronte di tutte le azioni da sanzionare elencate nell'iscrizione. Questa modalità di intervento sembra quindi, anche nel caso delle iscrizioni del Commagene, di gran lunga prevalente tra le possibili sanzioni divine. Essa non risulta associata a particolari divinità, né si può dire con certezza che sia collegata a specifiche colpe, ma anche nel Commagene, come già avveniva a Karkemish, sembra ricorrere con frequenza in corrispondenza di azioni che andrebbero a ledere la conservazione della memoria (danneggiamento dei monumenti -BOYBEYPINARI 1, BOYBEYPINARI 2, ANCOZ 7-, del nome del sovrano -BOYBEYPINARI 1⁴⁴⁶, BOYBEYPINARI 2, ANCOZ 7-, dell'iscrizione stessa -BOYBEYPINARI 2-). Altre azioni sanzionabili, non precisamente connesse alla memoria (come portare via agli dei le città e le *abitazioni* divine, compiere atti offensivi contro le frontiere e non celebrare il rituale -sacramento- per le città), sempre puniti con la citazione in giudizio da parte degli dei, ricorrono solo in ANCOZ 7. Quello che è interessante è che in nessuno di questi ultimi casi si fa riferimento ad un agire da parte dei colpevoli "con malvagità", mentre i testi inseriscono questa specificazione per ben sei volte in riferimento ai primi tre atteggiamenti succitati.

⁴⁴⁶ Più precisamente, in questo caso, ci si riferisce al nome dell'autrice dell'iscrizione.

RIEPILOGO

Delle iscrizioni provenienti dallo stato di Kummuh risultano interessanti soprattutto le formule di maledizione. Un aspetto saliente, infatti, che caratterizza molte di esse è che spesso le azioni dei colpevoli sono connotate dall'essere svolte "con malvagità" (6 occorrenze): tale precisazione non ricorre con tale frequenza nei testi di altri stati neo-ittiti.

Tra le diverse possibilità di intervento divino nelle formule di maledizione, quella degli dei invocati come controparte in giudizio sembra essere la modalità di gran lunga prevalente anche nelle iscrizioni del Kummuh.

CILICIA E AMUQ

PREMESSA STORICO-ARCHEOLOGICA

Il contesto storico di sviluppo dello stato regionale che si estendeva nella pianura di Cilicia in epoca neo-ittita è stato oggetto, negli ultimi anni, di una amplissima discussione scientifica. Essa è stata originata dalla scoperta e dall'edizione di testi precedentemente sconosciuti, che hanno comportato una revisione non solo dei dati fattuali, ma anche delle prospettive di approccio ad alcune problematiche storiche di grande rilevanza: il nocciolo del dibattito ruota, in particolare, attorno ad una più approfondita comprensione del fenomeno dei cosiddetti "Popoli del Mare".

Quanto alle nuove fonti documentarie, si tratta, in particolare, dei due testi di seguito indicati.

La bilingue fenicio-ittita di ÇİNEKÖY: tale iscrizione, edita da R. Tekoğlu ed A. Lemaire nel 2000⁴⁴⁷, è andata ad aggiungersi alla già nota bilingue KARATEPE 1, scoperta da Bossert nel 1947⁴⁴⁸. L'analisi comparata dei due testi ha offerto agli studiosi numerosi elementi di discussione, legati alla ricostruzione delle cronologie, assolute e relative, delle vicende in essi narrate e ad una loro possibile conciliazione con dati storici già noti, relativi allo sviluppo dell'impero neo-assiro. La peculiare caratteristica di queste due fonti è costituita dal loro essere bilingui: questo, se da un lato arricchisce il terreno di discussione, pone però non pochi problemi legati alla non sempre chiara sovrapposibilità dei testi, dei nomi e delle parole delle versioni in luvio ed in fenicio.

L'altro testo che ha contribuito a riaccendere il dibattito è costituito dalle iscrizioni di ARSUZ (ARSUZ 1 e 2, edite da Dinçol B., Dinçol A., Hawkins, Peker e Öztan nel 2015): esse, in comune con KARATEPE 1, hanno la caratteristica di presentare lo stesso testo (con minime varianti) in forma reduplicata; diversamente da KARATEPE 1, però, la lingua dell'iscrizione è solo il luvio-geroglifico.

Come si diceva, i nuovi elementi forniti dai testi succitati hanno suscitato tra gli studiosi un fitto confronto di idee e prospettive, che solitamente coinvolge in prima battuta il livello degli studi sulla lingua ed in seconda battuta le ricostruzioni storiche che dalle diverse interpretazioni linguistiche discendono.

Si segnala che un filone del dibattito è volto a stabilire, nel caso delle iscrizioni bilingui, quale fosse la lingua della stesura originaria e quale rappresentasse solo la copia del testo di partenza: su tale specifico aspetto, ancora non definitivamente chiarito, non ci si sofferma in questa sede⁴⁴⁹.

Vi è innanzitutto una discussione relativa alla definizione del nome della popolazione locale stanziata in Cilicia nei primi secoli del I millennio a.C.: mentre le versioni fenicie di KARATEPE 1 e di ÇİNEKÖY riportano il medesimo termine *dnyym* (nominativo plurale, **Danunayim*), i testi in

⁴⁴⁷ Una riedizione della parte conclusiva è stata operata da Hawkins: cfr. Hawkins 2017.

⁴⁴⁸ Bossert visitò il sito la prima volta nel 1946; condusse, insieme ad Alkım, una ricognizione preliminare nel 1947 e poi una serie di scavi sistematici tra il 1947 ed il 1948 (con Alkım e Çambel).

⁴⁴⁹ Si veda, in particolare, Yakubovich 2015 (contributo in cui si forniscono argomenti a favore della tesi per cui la lingua della stesura originaria sarebbe stata il fenicio, mentre la versione in luvio avrebbe avuto solo carattere secondario).

ludio sembrano divergere nell'offrire le due forme *á-TANA-wa/i-* (KARATEPE 1) e *hi-ia-wa/i-* (ÇİNEKÖY).

Secondo alcuni studi recenti⁴⁵⁰ l'apparente discrepanza delle due espressioni luvie, originariamente intese come "Adanawa" e "Hiyawa", potrebbe essere spiegata reinterpretando il segno L.429 di KARATEPE 1 non come *<tana>* ma come *<hi(ya)>* e spiegando la mancanza della *a-* iniziale in ÇİNEKÖY come un fenomeno di aferesi, che rispecchierebbe la realtà linguistica dei dialetti sud-anatolici del I millennio (da questa reinterpretazione discenderebbero inoltre due conseguenze: le forme prive di aferesi nel testo di KARATEPE 1 rappresenterebbero non tanto una reale anteriorità di composizione del testo, quanto un aspetto di voluto arcaismo; inoltre, da un punto di vista linguistico, la lettura di *á-TANA-wa/i-* come "Adanawa" non può esistere⁴⁵¹). A parere di Oreshko Hiyawa sarebbe dunque il nome dell'entità politica costituitasi nella piana di Cilicia all'inizio dell'Età del Ferro, che aveva per capitale la città di Adana; il nome "Hiyawa" sarebbe peraltro da ricondurre alla definizione "Ahhiyawa" che gli Ittiti utilizzavano per definire i Micenei Greci (Achei) e la loro terra⁴⁵².

Si segnalano comunque le resistenze di Hawkins ad accogliere la proposta di nuova lettura di L.429 (Hawkins 2015a) ed il fatto che la comunità scientifica non è ancora giunta ad una soluzione condivisa della questione.

In particolare, Simon⁴⁵³ non ritiene sufficientemente provati gli argomenti forniti da Oreshko sulla rilettura dei segni e sul fenomeno dell'aferesi nella lingua luvia⁴⁵⁴; lo studioso comunque considera la presenza di Greci nella regione di Hiyawa (come parte della popolazione o almeno dell'élite) un fatto certo⁴⁵⁵.

Gli scavi condotti in Cilicia (spesso non sistematici)⁴⁵⁶ non hanno finora fornito importanti evidenze archeologiche a conferma della presenza, nell'area, di popolazioni egee. Alcuni reperti, ed in particolare resti di cultura materiale, prodotta *in loco* (soprattutto ceramica dipinta), le cui fatture e decorazioni sono riconducibili ad origini egee, inducono tuttavia a ritenere possibile lo stanziamento nel nord della Palestina di gruppi di migranti mossi dall'Egeo verso la fine dell'Età del Bronzo, stanziamento che sarebbe avvenuto tra la fine dell'Età del Bronzo e l'inizio dell'Età del Ferro. Le forme *dny(m)* delle versioni in fenicio delle iscrizioni bilingui possono essere accostate sia ai "Danuna" menzionati nella lettera di Amarna EA 151 ed in un altro testo in accadico, KBo 28.25, sia ai *d3-jnjw-n3* (o *d3-jnjw*) "Denyen", citati nei testi egiziani come uno dei "Popoli del Mare". A parere di Oreshko l'identificazione delle popolazioni così definite con gruppi di migranti mossi dall'Egeo

⁴⁵⁰ In particolare Oreshko 2018; si vedano inoltre Yakubovich 2015, 39 ed Oreshko 2013.

⁴⁵¹ Nell'analisi del testo accoglierò comunque le traduzioni tradizionali che propongono la resa "Adanawa".

⁴⁵² Oreshko 2018, 30. L'identificazione di Hiyawa con Ahhiyawa è una questione ancora del tutto aperta: Gander, in particolare, distingue le due definizioni e considera probabile l'identificazione di Ahhiyawa con un regno miceneo dell'Egeo occidentale, quindi in territorio extra-anatolico, in Grecia o in una delle sue isole (Gander 2017, 277-278); lo studioso ritiene invece plausibile una collocazione della regione di Hiyawa in Cilicia (Gander 2017, 278; *Idem* 2012, 281-290).

⁴⁵³ Simon 2018a.

⁴⁵⁴ Simon 2018a, 315-317 -per quanto l'articolo di Simon, in questi passaggi, si riferisca in particolare ad un contributo di Oreshko del 2015, precedente quindi all'articolo del 2018 cui si fa riferimento nella presente trattazione-.

⁴⁵⁵ Simon 2018a, 317.

⁴⁵⁶ Oreshko 2018, 24.

verso la fine dell'Età del Bronzo appare plausibile, così come il riconoscimento, in esse, dei "Danai" dei poemi omerici⁴⁵⁷. Per lo studioso, quindi, Ahhiyawa e Danu(na) potevano essere due definizioni atte a designare i Micenei Greci, precisandone però il luogo di stanziamento: "Ahhiyawa" sarebbero stati i gruppi stanziati in Anatolia, mentre "Danu(na)" i gruppi giunti nel Levante e in Egitto⁴⁵⁸.

Diverso è il parere di Simon che, analizzando le possibili motivazioni dell'uso del fenicio nella regione di Hiyawa, non individua altra spiegazione plausibile di tale fenomeno se non nella presenza di Greci nella parte settentrionale dell'isola di Cipro, Greci che sarebbero migrati in Cilicia non più tardi del 900-850 a.C. e che, privi in quell'epoca di una forma di scrittura per la loro lingua, avrebbero per qualche ragione⁴⁵⁹ scelto di adottare il fenicio (e non il luvio) come lingua scritta nelle iscrizioni prodotte dalle loro dinastie⁴⁶⁰. La loro immigrazione sarebbe avvenuta nella forma di un afflusso continuo. A conferma⁴⁶¹ di tale ricostruzione lo studioso segnala come il nome reale "Wraikas" sia chiaramente riconducibile ad un'origine greco-cipriota; cita poi le strette relazioni tra Cipro e la Cilicia (le analogie nella produzione della ceramica sono tali da poter usare l'espressione di *koiné* culturale), e collega -con qualche cautela-⁴⁶² il nome designante la popolazione locale in Cilicia, DNNYM, al nome "Yadnana" (o anche "Adnana" e "Yadanana"), utilizzato dagli Assiri per indicare appunto Cipro.

Per quanto le iscrizioni bilingui finora discusse -KARATEPE 1 e ÇİNEKÖY- abbiano fornito elementi di estrema rilevanza per fare un po' di chiarezza su quella pagina storica, ancora piuttosto nebulosa, che è costituita dalle cosiddette invasioni dei Popoli del Mare, altre fonti -le iscrizioni reduplicate ARSUZ 1 e 2- contribuiscono a gettare nuova luce non solo sulla storia della Cilicia, ma anche su quella dello stato neo-ittita dell'Amuq. Questo è anche il motivo per cui si è scelto di offrire un'unica trattazione per le due entità politiche di Cilicia e Amuq.

L'Amuq, ovverosia la piana di Antiochia, era designata come "Unqi" dagli Assiri, mentre i sovrani che vi regnavano erano da essi definiti sia come "Unqi" sia come "Patinayya" (aggettivi etnici)⁴⁶³. Dopo la pubblicazione di un fondamentale articolo di Hawkins⁴⁶⁴, in cui l'autore proponeva una nuova lettura del toponimo "Wadasatini" come W/PaDAsatini (cioè come Walistin/Palistin) ed una serie di studi che a tale contributo hanno fatto seguito, è oggi accettato il riconoscimento, in tale

⁴⁵⁷ Oreshko 2018, 30-46.

⁴⁵⁸ Oreshko 2018, 48.

⁴⁵⁹ Forse perché sia la scrittura che la lingua fenicie erano state importate in Cilicia da Cipro, terra di origine dei migranti Greci (cfr. Simon 2018a, 327).

⁴⁶⁰ Simon 2018a, 327-332.

⁴⁶¹ Simon 2018a, 328-329.

⁴⁶² Sebbene la connessione tra i due nomi non sia universalmente accettata, è indice comunque di una *koiné* culturale tra le due regioni: Simon 2018a, 329.

⁴⁶³ Giusfredi 2018b, 164.

⁴⁶⁴ Hawkins 2009.

stato, del regno di W/Pal(a)stin(a/i)⁴⁶⁵. Capitale della regione era la città di Tell Tayinat, definita dagli Assiri “Kinaliya/Kunuluwa”.

A Tell Taiynat è stata scavata un’area palaziale dove si conservano edifici di struttura analoga a quella degli edifici ittiti, con muri costituiti da mattoni di fango che incorporano un telaio in legno ed ortostati posizionati alla base dei muri. Nel punto più elevato del sito, nell’area denominata “West Central”, si trova un cortile cui si accede attraverso una porta: tale cortile era circondato da alcuni edifici; qui si trovava anche un piccolo santuario. Su di un picco a sud della “West Central area” sono stati ritrovati i resti di un palazzo che, per i caratteri mesopotamici, è stato interpretato come un palazzo provinciale assiro. Ad est della collina è stata scavata una porta di accesso alla cittadella.

Anche il sito di Ain Dara offre testimonianze archeologiche importanti: vi è infatti stato rinvenuto un grande tempio neo-ittita⁴⁶⁶, da cui provengono anche numerose sculture, stilisticamente accostabili a quelle del Tempio di Aleppo⁴⁶⁷.

I rinvenimenti epigrafici provenienti dagli scavi condotti a Tell Taiynat nel XX secolo sono molto frammentari. Il sito è però oggetto, a partire dal 1999, di nuove ricognizioni archeologiche. Da allora l’Università di Toronto vi conduce scavi sistematici, ed alcuni ritrovamenti (in particolare la grande statua iscritta, rinvenuta nel 2012, di un sovrano di nome “Suppiluliuma” -su cui cfr. *infra*-) risultano di notevole interesse per la ricostruzione della storia del regno di Amuq nell’Età del Ferro⁴⁶⁸. In questo senso, tuttavia, è opportuno iniziare la trattazione a partire dai due testi provenienti da Arsuz cui si accennava poc’anzi.

Le iscrizioni reduplicate di Arsuz (ARSUZ 1 e 2) sono costituite da due stele che raffigurano sul fronte il dio della Tempesta che tiene per mano un re, mentre sugli altri tre lati corre il testo, ricavato in rilievo e distribuito, rispettivamente, su 8 righe (ARSUZ 2) e su 9 (ARSUZ 1). Le stele sono state rinvenute nel 2007 ad Arsuz, la classica Rhosos, sulla costa sud-orientale della baia di İskenderun; esse risalgono verosimilmente al tardo X secolo a.C.

Autore delle iscrizioni è Suppiluliuma, re del paese di Walistin/Palistin, figlio del re Manana. Particolarmente interessante è la sezione storica dei testi, in cui il sovrano riferisce di una vittoria ottenuta, grazie all’appoggio del dio Tempesta, sulla città di Adana (ARSUZ 1; il testo di ARSUZ 2 fa invece riferimento al “paese” di Adana) e della preparazione di un attacco al paese di Hiyawa.

Il testo delle iscrizioni propone quindi nuovi elementi all’indagine storica sulla Cilicia e sull’Amuq, i cui intrecci appaiono peraltro evidenti. Le acquisizioni più rilevanti riguardano soprattutto:

⁴⁶⁵ Sulla lettura corretta del nome cfr. Simon 2018b, 124 nota 11. Quanto ad una discussione sull’identificazione dello stato di “Palistin” come stato filisteo o regno neo-ittita si veda Emanuel 2015: a parere dello studioso lo stato avrebbe subito, all’inizio dell’Età del Ferro, un’occupazione da parte di genti egee, probabilmente connesse con i Filistei della parte meridionale di Canaan. Questo sarebbe stato comunque un fenomeno di breve durata, inserito tra le due fasi di controllo ittita della regione durante il Tardo Bronzo e l’epoca di sviluppo successivo dell’Età del Ferro. Esso quindi non avrebbe influito sui caratteri tipicamente neo-ittiti del paese e delle sue modalità di controllo politico.

⁴⁶⁶ Kohlmeyer 2011, 262-264; Hawkins 2009, 170.

⁴⁶⁷ Sul Tempio di Aleppo si vedano Kohlmeyer 2011, Kohlmeyer 2009, Gonnella - Khayyata - Kohlmeyer 2005, 73-113 e Kohlmeyer 2000.

⁴⁶⁸ Di recente (2014) ha preso il via un progetto di ricognizione della “Lower Town” di Tell Taynat (TLTP): i risultati dei primi due anni di lavori, dedicati ad una ricognizione di superficie, sono descritti in Osborne - Karacic 2017.

- 1) la ricostruzione della linea dinastica dei sovrani e le cronologie;
- 2) una più completa e corretta comprensione dell'estensione e dello sviluppo storico del regno, ed i suoi rapporti con la Cilicia.

Per quanto riguarda il punto 1, con le iscrizioni di Arsuz viene gettata nuova luce sulle dinastie dell'Amuq: un sovrano precedentemente sconosciuto (Suppiluliuma) va ad aggiungersi a Taita, già noto dalle iscrizioni di MEHARDE e SHEIZAR, ampliando un quadro che aveva iniziato ad arricchirsi già pochi anni addietro, a seguito della pubblicazione di un altro cruciale articolo di Hawkins⁴⁶⁹. In esso lo studioso pubblicava un'edizione completa di tutti i testi provenienti dal Tempio di Aleppo: ALEPPO 4, 5, 6, e 7. Un'attenta riflessione sui testi di MEHARDE e SHEIZAR e sui testi di nuova edizione induceva Hawkins ad ipotizzare che la documentazione di cui disponiamo facesse riferimento a due figure di nome "Taita", ovvero Taita I e Taita II, cronologicamente non troppo lontani fra loro (due-tre generazioni), e che le iscrizioni di MEHARDE e SHEIZAR fossero da attribuire a Taita II. L'aggiunta di Suppiluliuma rende il quadro ancora più articolato: un confronto con il Suppiluliuma citato nell'iscrizione TELL TAYINAT 4 induce a ritenere che quest'ultimo sia un sovrano più recente dell'autore di ARSUZ 1 e 2, e che lo si possa quindi indicare come Suppiluliuma II. Il re di nome Suppiluliuma rappresentato nella statua rinvenuta a Tell Tayinat nel 2012, cui poc'anzi si accennava, può forse coincidere con tale sovrano⁴⁷⁰.

Riguardo alla successione dei sovrani di Patin/Palistin M. Weeden⁴⁷¹ propone la seguente ricostruzione, basata sull'integrazione delle fonti luvio geroglifiche con gli Annali neo-assiri di Assurnasirpal II (883-859 a.C.) e di Salmanassar III (858-824 a.C.):

Fonti luvio-geroglifiche	Iscrizione	Annali neo-assiri	Datazione
Taita I	Aleppo 6-7		XI sec. a.C.
Taita II	Meharde+Sheizar		X sec. a.C.
Manana	Arsuz 1+2		X sec. a.C.
Suppiluliuma I	Arsuz 1+2		X sec. a.C.
Halparuntiya I?	Tell Taynat 1		X sec. a.C.?
		Lubarna I?	875 circa, 858 a.C.
Suppiluliuma II	Statua di Tell Taynat	Sapalalme (+Lubarna I?)	858 a.C.
		Qalparunda II	857 a.C.
		Lubarna II	829 a.C.

Lo studioso precisa che l'ordine dei sovrani così ricostruito rimane altamente speculativo; sussistono inoltre incertezze sull'effettiva esistenza del sovrano Lubarna I, in quanto è possibile che il nome "Labarna" venisse ancora impiegato come titolo (come avveniva nel Tardo Bronzo): potremmo quindi trovarci semplicemente di fronte ad un titolo del sovrano Suppiluliuma/Sapalulme. Tale ipotesi sembra la più verosimile perché, diversamente, bisognerebbe ritenere che Sapalulme sia stato semplicemente un vice-reggente od un co-reggente, o che abbia regnato per un tempo

⁴⁶⁹ Hawkins 2011.

⁴⁷⁰ Diversamente da quanto ritengono molti studiosi, tale sovrano non sarebbe comunque assolutamente identificabile, a parere di Simon, con il "Sapalulme" delle fonti assire: cfr. Simon 2018b.

⁴⁷¹ Weeden 2013, 15.

brevissimo. Ciò appare improbabile alla luce del fatto che tale Sapalulme potrebbe essere il medesimo Suppiluliuma di cui è stata recentemente rinvenuta a Tell Taynat una monumentale statua iscritta con dettagli delle sue campagne e delle sue attività.

Dinçol B., Dinçol A., Hawkins, Peker e Öztan, contestualmente all'edizione dei testi di ARSUZ 1 e 2, forniscono poi la seguente possibile ricostruzione cronologica:

Taita I	ALEPPO 6 e 7	XI sec. circa
Taita II	MEHARDE-SHEIZAR	inizio X sec.
Suppiluliuma I	ARSUZ 1 e 2	fine X sec.
Halparuntiya(?)	TELL TAYINAT 1	inizio IX sec.
Suppiluliuma II	TELL TAYINAT 4	metà IX sec.

Tale ricostruzione è stata tuttavia recentemente messa in discussione da Giusfredi⁴⁷², che relativamente alla linea dinastica ed alle cronologie giunge a ritenere come unici dati certi quelli riassunti nella seguente tabella:

Sovrano	Datazione
Taita I	XI secolo
(...)	
Suppiluliuma I (figlio di Manana)	X secolo
(...)	
Taita II	Inizio del IX secolo
(...)	
Lubarna e successori	IX secolo

Quanto al punto 2, la documentazione dall'Amuq nel suo complesso indica che, all'inizio del I millennio a.C., la regione ospitava un regno potente ed in via di espansione, che verosimilmente arrivava a comprendere (almeno per un certo tempo) Aleppo e 'Ain Dara, estendendosi a sud fino a Meharde e Sheizar (Hama)⁴⁷³; stando ai testi di ARSUZ 1 e 2, sotto il re Suppiluliuma I il regno dell'Amuq sarebbe forse giunto ad una vittoria contro Adana e la Cilicia, o almeno a pianificarne l'attacco.

L'accennata conquista della Cilicia però, oltre che come dato storico naturalmente da vagliare, è importante anche da un punto di vista linguistico in seno alla discussione sull'identificazione o meno dei nomi con cui la regione è designata nelle bilingui di KARATEPE 1 e di ÇİNEKÖY. A parere di Oreshko, infatti, le forme attestate al § 11 (L.429) e al § 13 (*hi-ia-wa/i*) delle iscrizioni di ARSUZ 1 e 2 sarebbero coerentemente sovrapponibili ed andrebbero a confermare la lettura come

⁴⁷² Giusfredi 2018b, 166.

⁴⁷³ Giusfredi, tuttavia, offre validi argomenti per un ridimensionamento dell'espansione verso sud (regno di Hama) che sarebbe stata raggiunta dal regno: cfr. Giusfredi 2018b, 165-166.

⟨hi(ya)⟩/⟨hiyawa⟩ del segno L.429, fornendo un ulteriore argomento ad una superamento della sua precedente lettura come ⟨tana⟩.

ANALISI DEI TESTI. CILICIA.

Quelle di ÇİNEKÖY e di KARATEPE 1 sono le uniche iscrizioni pubblicate provenienti dalla Cilicia (“Que” per gli Assiri, corrispondente *grossomodo* alla regione di Kizzuwatna di epoca ittita). Ad esse si aggiungono solo pochi frammenti provenienti da Karatepe (KARATEPE 2-4) non appartenenti alla grande bilingue.

ÇİNEKÖY

Si tratta di un’iscrizione bilingue, redatta in luvio geroglifico ed in fenicio, iscritta sulla statua di un dio della Tempesta rinvenuta nel 1997 a Çineköy, 30 km circa a sud di Adana.

La base della statua è costituita da un carro guidato da due tori. Da un punto di vista stilistico il monumento presenta caratteri assirizzanti, in particolare per quanto riguarda i capelli, la barba e la veste del dio, ma è difficile stabilire se si tratti di un manufatto importato o di esecuzione locale⁴⁷⁴; a parere di G. Bunnens la statua presenta inoltre molti elementi di somiglianza con quella raffigurante il dio della Tempesta da Karatepe (cfr. *infra*) e si chiede se non sia anche questo un caso in cui il sovrano fa ritrarre se stesso con le fattezze di un dio⁴⁷⁵.

Entrambi i testi sono iscritti sulla base del monumento: la versione in luvio⁴⁷⁶ è collocata tra le zampe degli animali, sul retro del carro e parzialmente sulla superficie e sul lato della base; quella in fenicio si trova sulla parte frontale della base, tra i tori.

Il testo di ÇİNEKÖY presenta molti elementi di similarità con l’iscrizione di KARATEPE 1 e, per quanto sia molto più breve e meno elaborato retoricamente, può aver costituito un modello⁴⁷⁷ per la lunga iscrizione portale.

Autore dell’iscrizione è Warikas, nipote di Muk]sas. Attorno a tale discendenza si è sviluppato un ampio dibattito tra gli storici volto ad individuare un’eventuale identificazione di tale “Muksas” con il greco “Mopsus”, mitico fondatore di città in Pamfilia ed in Cilicia⁴⁷⁸.

Warikas si presenta con i titoli dinastici seguiti dalla qualifica di “re degli abitanti di Hiyawa”; solo in terza battuta, nella presentazione, sono collocati i titoli religiosi di “servitore di Tarhunzas” e “uomo benedetto dal Sole”⁴⁷⁹.

⁴⁷⁴ Tekoğlu - Lemaire 2000, 967.

⁴⁷⁵ Bunnens 2006, 128.

⁴⁷⁶ Traslitterazione da Payne 2012, 42-43.

⁴⁷⁷ Lanfranchi conduce una dettagliata analisi comparata dei moduli retorici ed ideologici che caratterizzano i due testi, dimostrando che in quello di KARATEPE 1 si può ravvisare una sorta di risposta/inversione rispetto a quanto propagandato nell’iscrizione di ÇİNEKÖY: Azatiwatas, nel suo testo, utilizza una serie di accorgimenti retorici volti a dimostrare la sua presa di distanza dall’atteggiamento filo-assiro manifestato da Warikas. In questo modo lo studioso dimostra, basandosi sull’analisi ideologica dei testi, l’anteriorità dell’iscrizione di ÇİNEKÖY rispetto a quella di KARATEPE 1: cfr. Lanfranchi 2007.

⁴⁷⁸ Sull’argomento si vedano Kopanias 2018 e Yakubovich 2015, 36-41 con ulteriore bibliografia.

⁴⁷⁹ Come riferito da Payne (Payne 2012, 39 nota 7), P. Goedegebuure (forthcoming) ipotizza che il titolo (DEUS)SOL-*mi-sá* CAPUT-*ti-i-sá* /*tiwadamis zidis*/ (fenicio *hbrk b'l*) sia invero un titolo indicante una funzione amministrativa, una sorta di assistente del re (“steward of the king”).

Il testo è costituito da brevi riferimenti all'estensione dei confini di Hiyawa ed alla sua prosperità grazie a Tarhunzas ed agli dei paterni del sovrano; ricorre poi (§§ 4-5) il modulo dell'accumulo bellico di cavalli ed eserciti.

Ai §§ 6-7 troviamo i moduli forse più preganti di quest'iscrizione, almeno da un punto di vista storico-ideologico:

- § 6 |REL-p[a]-wa/i-mu-u |su+ra/i-wa/i-ni-sa(URBS) |REX-ti-sá |su+ra/i-wa/i-za-ha(URBS) |DOMUS-na-za |ta-ni-ma-za |tá-[ti-sa MATER-sa-ha] (||) i-zi-ia-si
- § 7 |hi-ia-wa/i-sa-ha-wa/i(URBS) |su+ra/i-ia-sa-ha(URBS) |“UNUS”-za |DOMUS-na-za |i-zi-ia-si

E così il re Assiro e l'intera casa di Assur divenne(ro) pa[dre e madre]⁴⁸⁰ per me, e Hiyawa e l'Assiria divenne(ro) una sola casa.

In modo che appare un po' estemporaneo, il testo informa che il sovrano era in una posizione di totale subalternità rispetto all'Assiria. Sappiamo dalle iscrizioni di Tiglatpileser III che Urikki (Warikas?) era stato sottoposto a tributo nel 738 a.C. L'immagine qui presentata è potente, l'affermazione solenne, ma sembra che attorno ad esse vi sia molto di non-detto. Se questa reticenza sia connessa al pubblico cui il testo era destinato è difficile da stabilire. Non è da escludere, a mio avviso, che gli estensori del testo dovessero risolvere in qualche modo il contrasto tra l'inderogabile aspetto celebrativo (l'alleanza con l'Assiria doveva essere celebrata) e l'imbarazzante realtà della sottomissione, avvenuta probabilmente tramite la prestazione del giuramento di fedeltà (*adê*) o tramite qualche altra forma di accordo non bilanciato⁴⁸¹. Sicuramente l'adesione alla decisione di Warikas non era unanimemente condivisa dalle *élites* interne e lo scenario politico in questo frangente era segnato da scarsa compattezza e forte instabilità. La “rapidità” con cui le affermazioni ai §§ 6 e 7

⁴⁸⁰ Tale metafora “genitoriale” ricorre già nell'iscrizione di Anitta (CTH 1): del Monte 2003, 1, Ro 9; Neu 1974, 10-11, Vs. 9. Da notare però che nel testo di ÇİNEKÖY si assiste ad un'inversione dell'ordine tradizionale (madre-padre): a parere di Payne, questo avviene perché il testo di Warikas vuole sottolineare l'aspetto autoritario dell'immagine del padre (il sovrano assiro) più che l'aspetto amorevole della figura della madre (Payne 2015, 194). Di seguito è riportato nella sua interezza il passo del testo di Anitta che si conclude con il *topos* in questione (del Monte 2003, 1, Ro 2-9).

a) ^{Ro 2}ne-pí-iš-za-aš-ta ^dİSKUR-un-ni a-aš-šu-uš e-eš-ta ³na-aš-ta ^dİSKUR-un-ni-ma ma-a-an a-aš-šu-uš e-eš-ta ^{4uru}ne-e-ša-aš LUGAL-uš ^{uru}ku-uš-ša-ra-aš LUGAL-i ŠAP¹-L[U¹-Ú e-eš-ta] / ⁵[LUG]AL ^{uru}ku-uš-ša-ra URU-az kat-ta [pa]-an-ga-ri-it ú-[it] ⁶[nu ^{ur}]ne-e-ša-an iš-pa-an-di na-ak-ki-it da-[a-aš] ⁷[^{uru}n]e-e-ša-aš LUGAL-un IS-BAT Û DUMU^{meš} ^{uru}ne-e-š[a-aš] ⁸[i-d]a-a-lu na-at-ta ku-e-da-ni-ik-ki ták-ki-iš-ta ⁹[šu-u]š an-nu-uš at-tu-uš i-e-it /

a) ^{Ro 2-9}(Il re di Nesa) era caro a Tarhuna del cielo, ma sebbene fosse caro a Tarhuna il re di Nesa [fu] sot[tomesso] al re di Kusara. Il re di Kusara scese dalla città con tutte le (sue) forze e conquistò di notte Nesa con la forza, catturò il re di Nesa ma non fece alcun male a nessun figlio di Nesa: li trattò come madri e padri.

Sul testo di Anitta si veda la recente discussione di Giusfredi, che propone di rivalutare l'ipotesi che il re di Kusara protagonista della conquista di Nesa, narrata nelle righe in questione, possa essere Anitta stesso anziché, come tradizionalmente ritenuto, suo padre Pithana (Giusfredi 2019, in particolare 212-214 e 217).

Nel testo di Anitta la focalizzazione sembra rivolta esplicitamente all'atteggiamento rispettoso dei figli nei confronti dei genitori, mentre nel testo di ÇİNEKÖY si evoca maggiormente l'attitudine protettiva dei genitori verso i figli.

⁴⁸¹ Lanfranchi 2009, 139-140.

sono inserite nel testo, per quanto il loro contenuto sia di grande peso, tradisce forse questo imbarazzo. Naturalmente si può obiettare che l'intera iscrizione è contraddistinta da grande concisione, ma vi è un ulteriore elemento che, a mio avviso, può indurre a riconoscere una certa riluttanza ad inserire il riferimento in questione, ed esso ha a che fare con l'immaginario legato all'idea di "padre".

Entrambe le metafore impiegate ai §§ 6 e 7 ruotano attorno alla sfera semantica della famiglia e della casa, quindi richiamano la genitorialità, la cura, la pace. Se le immagini impiegate alludessero poi a qualche istituzione storica precisa, è difficile dire; di certo comunque il loro scopo era quello di connotare la figura del re assiro in modo totalmente positivo⁴⁸². I successi di Warikas, che saranno elencati subito dopo nel testo (in termini di distruzione di fortezze nemiche e costruzione di nuove) saranno da ascrivere al re ed alla casa d'Assiria, che grazie alla metafora genitoriale sono ora da considerare alla stregua di consanguinei. Il fatto che siano nominati entrambi i genitori può voler dire, a mio avviso, che tutte le declinazioni del potere, nessuna esclusa, sono ora sotto la stretta sorveglianza dell'Assiria. In tutto questo, allora, viene da chiedersi come mai nello stesso testo, che celebra in modo così forte la "paternità" del re assiro, si ritrovi (al § 3) una precisazione ruotante attorno alla medesima sfera della paternità, ma questa volta in riferimento agli dei che avrebbero aiutato Warikas a far prosperare Hiyawa. Tale precisazione non sembra accessoria, dato che l'intero testo è segnato da grande concisione e che vi è già un riferimento alla massima divinità (Tarhunzas), che forse sarebbe sufficiente. Svilupperei quindi alcune riflessioni partendo dall'acquisizione che se gli dei paterni sono citati, tanto più in un testo così "delicato", tale specificazione abbia un significato non accessorio.

§ 3

[ARHA-ha-wa/i la+ra/i-a-nú-ha hi-]ia-wa/i-za(URBS)

TERRA+LA+LA-za || ((DEUS)TONITRUS-hu-ta-ti |á-mi-ia-ti-ha |tá-ti-ia-ti |DEUS-na<-ti>

[Feci prosperare] la piana di Hiyawa grazie a Tarhunzas ed ai miei dei paterni.

In questo caso l'idea di paternità evocata nel testo non ha nulla a che fare con l'Assiro, che non è ancora stato nominato. Gli dei paterni sono quelli venerati dalla popolazione locale, e Warikas afferma di aver avuto il loro favore nel far prosperare Hiyawa. Mi sembra che in questa sezione di testo vi sia un forte aggancio alla tradizione locale, sia in termini religiosi che genealogici. Warikas ed i suoi padri veneravano piamente le loro divinità ed in cambio ricevevano il loro aiuto. I "veri" padri di Warikas sono nascosti in questa tradizione, appositamente evocata. Poi però essi furono "eclissati" dal re Assiro, quando egli *divenne* padre e madre di Warikas.

Sembra che le sezioni in questo testo siano improntate ad un principio di diacronicità, ma forse questo aspetto non è chiaro come appare a prima vista. L'intera parte di testo costituita dai §§ 1-5 ed i suoi contenuti narrativi, collocati forse non casualmente all'inizio dell'iscrizione, potrebbero avere

⁴⁸² Lanfranchi 2009, 142-146.

la funzione di una sorta di *captatio benevolentiae* escogitata dagli scribi per trasmettere una tranquillizzante idea di stabilità -almeno religiosa- e di continuità con il passato, prima di inserire un po' *ex abrupto* il tema veramente nuovo della perdita dell'indipendenza, sublimata nei termini celebrativi poc' anzi analizzati. Il testo sembra riflettere la tormentata risposta degli stati periferici rispetto alla progressiva conquista assira, che l'impero conduceva in parte con metodi coercitivi, ed in parte con ricerca del consenso da parte dei sovrani locali⁴⁸³. Si potrebbe obiettare che i primi paragrafi del testo siano dedicati semplicemente a presentare un'immagine di Warikas come sovrano capace e pio, cioè in grado di meritarsi l'"alleanza" con l'Assiria. In ogni caso il contrasto nelle immagini paterne evocate è a mio avviso evidente: se esso sia frutto di un'elaborazione scribale alle prese con il problema della rassicurazione delle *élites* interne preoccupate dal cambiamento, o se derivi dal tentativo di armonizzare moduli retorico-ideologici di origini diverse (ittite ed assire) è difficile dire.

Rimane sicuramente aperta un'ultima questione, riguardo alla qualificazione di testi quali quello in esame, cioè le iscrizioni reali, come testi meramente propagandistici o come volti a conservare la memoria. Il tema è talmente ampio da meritare una trattazione specifica e non si pretende certo di fornire risposte, ma si ritiene che, all'interno di tale dibattito, meriti di essere tenuta in considerazione la presenza di elementi testuali che alludono a *cambiamenti*. Nel caso presente, ad esempio, il testo registra un cambiamento radicale (l'alleanza/sottomissione di Warikas agli Assiri): esso è ammantato retoricamente al massimo grado, e forse è frutto di forzatura da parte degli Assiri, che esigevano che i sovrani periferici propagandassero messaggi pro-imperiali, e tutto questo può essere inquadrato come propaganda. Tuttavia, se l'analisi condotta sugli elementi di contrasto tra le diverse immagini paterne in questo testo è corretta, il fatto che si voglia premettere all'informazione fondamentale un quadro di memoria di come le cose stavano prima del cambiamento (e forse in parte continueranno a stare anche dopo) sfocia in un racconto che sembra volto a conservare tale memoria anche se l'iscrizione nel suo complesso era volta a propagandare altro, cioè l'alleanza con l'Assiria.

Il testo dell'iscrizione di ÇİNEKÖY prosegue poi con riferimenti alla distruzione di fortezze (nemiche) ed alla costruzione di nuove fortezze, ad est e ad ovest.

La parte conclusiva del testo è stata recentemente fatta oggetto di revisione da parte di J. D. Hawkins⁴⁸⁴, che offre alcune nuove letture ed interpretazioni dei §§ 8-11, corrispondenti ai §§ X-XII dell'Editio Princeps⁴⁸⁵. In particolare, lo studioso ravvisa ai §§ 8-9 riferimenti a delle dighe sul fiume *Sabri*, in cui si può identificare il fiume *Šamri* dei testi in ittita cuneiforme, che costituiva il confine tra Hatti e Kizzuwatna e che a sua volta è solitamente identificato con il fiume Seyhan⁴⁸⁶. Tali dighe avrebbero permesso di realizzare lavori di irrigazione ricavando nuovi terreni e di insediare città. Al § 11, poi, il riferimento alla posa di "Tarhunzas, altamente benedetto" si riferirebbe al monumento stesso, costituito dalla statua con la sua base, che probabilmente non ha mai raggiunto il luogo di esposizione cui era destinato (la foce del fiume), ma fu abbandonato nelle sue immediate vicinanze.

⁴⁸³ Lanfranchi 2009, 149-150.

⁴⁸⁴ Hawkins 2017.

⁴⁸⁵ Tekoğlu - Lemaire 2000.

⁴⁸⁶ Hawkins - Weeden 2017, 282-283, 294.

KARATEPE 1

L'iscrizione, reduplicata, di KARATEPE 1⁴⁸⁷ (*in situ*) è costituita dagli ortostati e dalle sculture che sono collocati presso i due portali monumentali cittadini che si trovavano ai lati nord (Lower Gate) e sud (Upper Gate) delle fortificazioni che circondavano la sommità della cittadella di Karatepe-Aslantaş. I due portali recano la medesima iscrizione, nelle due versioni in luvio geroglifico ed in fenicio: i testi nelle due lingue, a parte qualche piccola divergenza, sono equivalenti. Le iscrizioni della Lower Gate (Hu = Hieroglyphisch unten e Phu = Phönizisch unten) sono più complete; dalla sequenza testuale della versione in fenicio dipende l'ordine di lettura anche di quella in geroglifico, in quanto i supporti di quest'ultima sono stati rinvenuti disposti in modo non corrispondente allo svolgersi del testo. Le iscrizioni della Upper Gate (Ho = Hieroglyphisch oben e Pho = Phönizisch oben) sono più frammentarie e la maggior parte dei supporti, sia della versione in fenicio che di quella in geroglifico, non è stata ritrovata nella posizione originaria: anche in questo caso, come per la Lower Gate, l'ordine del testo è impostato sulla versione in fenicio. Per quanto l'esatta disposizione dei rilievi di Karatepe sia una questione ancora problematica⁴⁸⁸, date le discrepanze tra le posizioni delle pietre e la continuità del testo, tuttavia al momento sembra improbabile una rimessa in discussione dell'attuale posizionamento dei manufatti.

Il sito ospita un museo a cielo aperto fondato da Halet Çambel, per la conservazione *in loco* dei reperti, cui si affianca oggi un nuovo edificio in cui vengono custoditi i manufatti più delicati.

Le sculture dei portali sono attribuibili ad almeno due "maestri", o meglio a due diverse scuole: alcune sculture sono riconducibili alla tradizione aramaico-ittita (ad esempio l'ortostato con servitori di cibo e musicisti), mentre altre richiamano motivi dei centri semitici del sud e mostrano chiari influssi stilistici fenici (bes, scimmie, navi, madre che allatta il bambino, figure umane dalle gambe ritorte); anche la lastra che raffigura Azatiwatas a banchetto è di stile fenicizzante (si pensi ad esempio ai nasi fortemente arcuati delle figure). Anche qualitativamente le esecuzioni non risultano omogenee, probabilmente proprio a causa dell'intervento di diversi collaboratori. Complessivamente le sculture di Karatepe paiono essere il frutto di laboratori provinciali, ma sono comunque connotate da un grande sincretismo artistico in cui si mescolano elementi della tradizione ittita, siro-aramaica, fenicia, assira ed egiziana.

Del nuovo complesso monumentale delle porte di Karatepe e delle sue implicazioni a livello di pratiche religiose sono state fornite diverse interpretazioni⁴⁸⁹. Tra le più recenti, quella espressa da M. R. Bachvarova collega le scene rappresentate al culto degli antenati. A parere della studiosa, sebbene i rilievi non sembrano volti a raffigurare una narrazione, in essi tuttavia si ravvisano scene di culto dell'antenato reale (Muksas/Mopso) quali l'offerta di sacrifici accompagnata da musica e canti; inoltre, tali canti prevedevano la narrazione di battaglie contro nemici: sembra che in questo senso operasse un'equazione tra eventi contemporanei (quali quelli raffigurati nella camera destra della South Gate) e leggendari (quale quello raffigurato sull'ortostato SKr 11, in cui due guerrieri, antitetici,

⁴⁸⁷ Traslitterazione da Payne 2012, 21-39.

⁴⁸⁸ Hawkins 2000, 45.

⁴⁸⁹ Si veda Schade 2019, 348-349 con bibliografia.

pugnalano un uomo a testa in giù, interpretato come scena mitologica riferita all'episodio di Gilgamesh ed Enkidu con Huwawa - uno schema iconografico simile ricorre anche in un famoso ortostato da Tell Halaf-)⁴⁹⁰.

Per quanto riguarda il testo, autore dell'iscrizione è Azatiwatas, servitore di Tarhunzas, "reso grande" ("promosso") da Awarikus⁴⁹¹ ('*wrk* in fenicio), re di *á-TANA-wa/i-ní-i-sá*(URBS) (*dnnym* nella versione in fenicio).

L'iscrizione si apre con le titolature dell'autore; ad esse fanno seguito altre sezioni dedicate alle imprese compiute all'interno del paese ed in campo internazionale, nonché all'opera di conquista e colonizzazione di nuovi territori; il testo si chiude infine con le sezioni dedicate alle benedizioni ed alle maledizioni.

L'iscrizione di KARATEPE 1 è retoricamente molto elaborata e particolarmente ricca di metafore. Un'analisi delle figure retoriche che connotano questo testo è stata svolta da A. Payne⁴⁹². L'autrice sottolinea come Azatiwatas, agendo da autorità al servizio del re, preponga i titoli religiosi "uomo benedetto dal Sole" e "servitore di Tarhunzas" (invertiti rispetto alla formulazione che ricorreva in ÇİNEKÖY) alla qualificazione di se stesso come promosso da re Awarikus.

Nella seconda presentazione di sé, che introduce la sezione delle "*Res gestae*", Azatiwatas afferma che Tarhunzas lo rese madre e padre per Adanawa (§ 3). L'immagine è di una potenza formidabile nel convogliare l'idea di protezione che caratterizza la figura e l'operato del sovrano nei confronti del paese e, naturalmente, degli abitanti. Questa parte di iscrizione è incisa su di un ortostato (il primo elemento iscritto dell'intera sequenza) suddiviso in tre righe e privo di raffigurazioni (la terza riga è conservata solo in modo molto parziale); il tema della maternità ricorre comunque anche nell'apparato iconografico dell'iscrizione in luvio del portale Nord. In corrispondenza, infatti, della sezione delle maledizioni, il testo si snoda lungo blocchi iscritti al di sotto di una sequenza di ortostati figurativi ed, in parte, su blocchi posti in verticale tra gli ortostati stessi o anche negli spazi liberi accanto alle figure. In questa sequenza ortostatica è collocato anche il rilievo con la madre che allatta il bambino, sebbene il testo scritto sul blocco sottostante si interrompa proprio in corrispondenza di tale immagine⁴⁹³, per poi riprendere, in un blocco verticale, oltre la lastra successiva, raffigurante un genio alato dalla testa d'aquila. L'immagine della donna dalla veste a pieghe, che allatta il bimbo in piedi, sotto una palma, è connotata da forte esotismo e richiama, nel gesto raffigurato, modelli egiziani (tale iconografia è utilizzata in particolare per la dea Hathor, ma all'epoca del Nuovo Regno oltre al sovrano allattato dalla dea l'iconografia è diffusa anche per rappresentare Iside e Horus⁴⁹⁴). Quello raffigurato è gesto materno per eccellenza: se tale richiamo alla maternità, con tutte le sue possibili

⁴⁹⁰ Bachvarova 2016, 383-392.

⁴⁹¹ Se tale Awarikus corrisponda o meno a Warikas citato nell'iscrizione di ÇİNEKÖY è oggetto di dibattito, così come l'identificazione di Awarikus/Warikas con Urikki citato nelle fonti assire dell'epoca di Tiglatpileser III e Sargon II. Come evidenza, in modo molto documentato, in un recente articolo, Simon ritiene che Awarikus e Warikas non siano la stessa persona; il sovrano Urikki nominato nelle fonti assire sarebbe eventualmente identificabili solo in *Wraykas I, autore dell'iscrizione di ÇİNEKÖY (Simon 2014a).

⁴⁹² Payne 2015, 187-210.

⁴⁹³ Intenzionalmente, non perché danneggiato.

⁴⁹⁴ Çambel - Özyar 2003, 62.

implicazioni (in termini di cura, protezione e amore) possa avere attinenza con la metafora impiegata al § 3 è elemento su cui riflettere.

Azatiwatas vanta poi di aver ampliato il paese ad occidente e ad oriente, e di aver assicurato ad Adanawa cose buone, pienezza e lusso/abbondanza (§ 6). In tale triplice esplicitazione della prosperità di Adanawa ai giorni di Azatiwatas può essere individuata una *climax* ascendente. A. Payne riconosce al § 6 un'allitterazione a scopo eufonico: *sanawiya suras hasasha as(an)ta*; vi è inoltre epifora di *i-zi-ia-si* alla fine dei §§ 6 e 7⁴⁹⁵. La pienezza e la prosperità raggiunte da Adanawa vengono definite in modo dettagliato al § 7, in cui è impiegato il *topos* del riempimento dei granai (*topos* impiegato anche nell'iscrizione MARAŞ 8, e di cui si è già sottolineata la peculiarità di rappresentare un motivo retorico nuovo dell'Età del Ferro).

Anche dei §§ 8-10 si è già parlato a proposito dell'iscrizione MARAŞ 8. In essi è evidente l'impiego dell'artificio dell'accumulo: in KARATEPE 1, come nel caso parallelo (per le prime due voci) di ÇİNEKÖY §§ 4-5, l'immaginario evocato è di carattere bellico (cavalli, eserciti, /*harall(i)-/*). La disposizione delle parole è inoltre molto studiata: in queste tre frasi si possono individuare molte figure retoriche, come evidenziato da A. Payne⁴⁹⁶:

azun=ha=wa=ta azuwi sara(n)ta iziha

kuwalanza=pa=wa=ta kuwalani sara(n)ta iziha

hara/ilin=pa=wa=ta hara/ili sara(n)ta iziha

La studiosa riconosce in queste tre frasi le figure del poliptoto, dell'epifora, della sineddoche (nelle due varianti della *pars pro toto* -cavallo e scudo⁴⁹⁷- e del *totum pro parte* -esercito-).

Non si può non notare, a mio avviso, che questa potente immagine di accumulo, distribuita su un modulo tripartito, così come le immagini di abbondanza che la precedono (prosperità di Adanawa, estensione dei confini ad ovest e ad est, cose buone, pienezza e lusso, riempimento dei granai) sono invero volte ad esaltare Tarhunzas e gli dei, citati in conclusione, come coloro che hanno reso possibile tutto ciò. È come se questa elaborata galleria di immagini avesse funzione preparatoria rispetto al chiarimento finale, ovvero che tutto è reso possibile dalla divinità. Quest'osservazione, dal punto di vista di un'analisi ideologica del testo, può naturalmente essere collegata all'origine non reale di Azatiwatas ed al suo dover ricondurre i propri meriti al dio, non potendo egli vantare una giustificazione dinastica del proprio operato. Tuttavia è interessante osservare, rimanendo su un livello di analisi esclusivamente retorico-stilistico, il crescendo di drammaticità che scaturisce dalla scelta della disposizione delle parole e delle frasi in questa sezione testuale: è in questo modo che, a mio avviso, la parte conclusiva del § 10 si ricollega alla metafora contenuta al § 3.

⁴⁹⁵ Payne 2015, 195-196.

⁴⁹⁶ Payne 2015, 195-196.

⁴⁹⁷ La studiosa traduce /*harall(i)-/* come "scudo": tale traduzione è stata in seguito rigettata da Yakubovich (Yakubovich 2019, 548).

§ 3Hu 12-17 *wa/i-mu-u* (DEUS)TONITRUS-*hu-za-sa á-TANA-wa/i-||ia*(URBS)
MATER-*na-tí-na tá-ti-ha i-zi-i-tà*

Tarhunzas mi rese madre e padre per Adanawa.

§ 10Ho 53-55 OMNIS-*MI-ma-z[a]* |(DEUS)TONITRUS-*hu-ta-tí* DEUS-*na-ri+i-ha*

tutto con (l'aiuto di) Tarhunzas e degli dei.

È ancora una volta identificabile, a parer mio, una costruzione ad anello, composta nel modo seguente.

1. Una frase, metaforicamente ed icasticamente molto potente, che introduce il tema (§ 3): Tarhunzas affida ad Azatiwatas il ruolo di genitore -madre e padre- del paese, ovvero di colui che si prenderà totalmente cura di esso e che lo farà crescere nel migliore dei modi. Che Azatiwatas funga sia da padre che da madre significa che egli solo assomma su di sé tutti gli incarichi e tutte le funzioni: gli dei hanno conferito a lui, ed a nessun altro, l'intera responsabilità del paese.
2. Una serie di frasi dalla forte valenza visivo-immaginativa che mostrano l'eccellenza dei risultati raggiunti da Azatiwatas nello svolgere l'incarico conferitogli dagli dei; queste sequenze permettono di riconoscere le varie singole declinazioni del potere conferito all'autore del testo, ovvero le mansioni che gli erano affidate: in particolare esse si esplicavano in ambito economico (prosperità, ricchezza, riempimento dei granai) e bellico (allargamento dei confini, ampliamento degli eserciti).
3. Una frase conclusiva che chiude l'anello. In essa si precisa che Azatiwatas ha, sì, soddisfatto al massimo grado tutte le aspettative di cui era caricato dacché era investito del ruolo di "madre e padre di Adanawa", ma il buon esito del suo "governo" è dovuto agli dei, che lo avevano scelto a tale scopo, e che lo hanno poi coerentemente sorretto nel suo compito: i risultati raggiunti sono quindi in ultima analisi da attribuire alla loro benevolenza⁴⁹⁸.

All'interno di questa costruzione ad anello (facente perno sull'operato divino), si può poi riconoscere un altro anello, interno al precedente, che fa perno invece sul concetto di ricchezza: come notato da Lanfranchi⁴⁹⁹, infatti, il testo di KARATEPE 1 in questa sezione contempla una struttura secondo cui la prosperità economica (§ 4) favorisce l'espansione territoriale (§ 5), e questa a sua volta genera ulteriore ricchezza - compresa la possibilità di ampliare l'esercito- (§§ 6-7 e 8).

I §§ 11-13 sono già stati analizzati in seno alla discussione dell'iscrizione TELL AHMAR 1. Si è accolta la rilettura, operata da I. Yakubovich, del § 11 e si è ritenuto che l'intera sequenza costituita dai §§ 11-13 funga al medesimo tempo da commento alla sezione precedente (successi in termini

⁴⁹⁸ Cfr. Lanfranchi 2007, 209.

⁴⁹⁹ Lanfranchi 2007, 208.

economici) e da introduzione a quella successiva (fedeltà dinastica). Si è avanzata l'ipotesi che i §§ 12-13, che alludono ad un allontanamento del “male”, contengano un riferimento a possibili confische di proprietà terriere alla parte filo-assira; si è sottolineato come, anche in questo caso, la disposizione delle parole sia molto studiata⁵⁰⁰.

Segue poi una sezione dedicata al tema della protezione della famiglia regnante (§§ 14-17).

§ 14Hu 69-73	á-ma- za ₄ -há-wá/i-ta DOMINUS-ní-za DOMUS-na-za (BONUS)sa-na-wá/i u-sa-nú-há
§ 14Ho 69-73	á-ma-za-pa-wá/i-ta- ' DOMINUS-ní-za [...
§ 15Hu 74-80	á-mi-há-wa/i DOMINUS-ní-i (NEPOS)ha-su- ' OMNIS-MI-ma (BONUS)sa-na-wa/i-ia CUM-na i-zi-i-há
§ 15Ho 74-80	OMNIS-MI-ma-ia ("BONUS")sa-na-wá/i-ia CUM-ni i-zi-i-há
§ 16Hu 81-84	á-pa-sá-há-wá/i-ta tá-ti-i ("THRONUS")i-sà-tara/i-ti ("SOLIUM["]i)-s[à-nu-wa/i-ha]
§ 16Ho 81-84	á-pa-sa-há-wa/i-ta- ' tá-ti-i ("THRONUS")i-sà-tara/i-tí-i ("SOLIUM")i-sà-nu-wà/i-há- '

Ed io benedissi bene⁵⁰¹ la casa del mio signore, e feci tutte cose buone per la famiglia del mio signore, e li feci sedere sul trono del loro padre.

In questa sezione l'autore esprime la sua totale devozione alla famiglia regnante, elencando (ancora una volta nella forma del *trikolon*) tutto il bene che egli stesso ha operato nei suoi confronti. Vi è quindi un evidente voluto contrasto tra i concetti di “male” e di “bene”, che sono affrontati uno dopo l'altro. Tale sequenza può rispondere ad uno schema logico di azione per cui prima si eliminano i mali e poi si costruisce il bene. In ogni caso, se per “male” ci si riferiva velatamente a privilegi economici della parte avversa, da eliminare, non si può escludere che nel compiere il bene per la casa del signore siano contemplate anche restituzioni di beni alla famiglia regnante.

È interessante notare come la dinastia detentrica del potere legittimo sia evocata tramite tre concetti fondamentali: casa, famiglia e trono paterno. Immagini connesse a valori e legami affettivi (famiglia, casa) sono armoniosamente associate ad altre che veicolano idee di potere (trono) e di stabilità istituzionale (casa, trono paterno). Azatiwatas eroga a sé tutta la responsabilità del bene svolto per la dinastia del suo signore. Mentre l'azione politica, esplicita in campo economico e bellico, veniva prima giustificata a livello divino, come se egli fosse solo uno strumento nelle mani degli dei, l'autore del testo ascrive ora invece totalmente a se stesso la fedeltà e la devozione alla casa regnante, perché questo è il suo vero “banco di prova”: se egli non fosse fedele ad essa, gli dei gli negherebbero il loro aiuto ed insieme con esso verrebbero meno anche i successi economici e politici.

⁵⁰⁰ Cfr. Payne 2015, 197.

⁵⁰¹ Payne riconosce in *sanawi usanuha* una figura etimologica: Payne 2015, 197.

Questa sequenza è poi conclusa da affermazioni che celebrano le doti morali di Azatiwatas: il § 17 è conservato solo nella versione fenicia, ed elogia il fatto che Azatiwatas abbia stabilito la pace con tutti i re; il § 18 esalta la giustizia, la saggezza e la bontà del sovrano: grazie a queste sue doti, ogni re lo rese per sé un padre.

- § 18Hu 85-94 [... || ...] |[i-zi]-i-[ta] |á-[mi]-ia-ti |IUSTITIA-na-ti |á-mi-ia+ra/i-ha |("COR")á-ta-na-sa-ma-ti |á-mi-ia+ra/i-há || |("BONUS")sa-na-wa/i-sa-tara/i-ti
- § 18Ho 85-94 |OMNIS-MI-sa-ha-wa/i-mu-ti-i REX-ti-sa |tá-ti-na |i-zi-tà |á-mi-tí |IUSTITIA-na-ri+i |á-mi-ia+ra/i-há |("COR">>)-ta-na-sa-ma-ri+i |á-mi+ra/i-ha |("BONUS")sa-na-wa/i-sa-tara/i-tí

Ed ogni re mi rese per se stesso un padre grazie alla mia giustizia ed alla mia saggezza ed alla mia bontà.

Le qualità morali di Azatiwatas, espresse ancora una volta secondo una formula tripartita, non solo gli consentono di intrattenere rapporti pacifici in politica estera, ma addirittura di essere considerato “come un padre” da tutti gli altri re. Come sottolineato da Lanfranchi⁵⁰², il riconoscimento del valore morale di Azatiwatas è quindi unanime e assoluto (laddove quello di Warikas dell’iscrizione di Çineköy era limitato al sovrano assiro).

La sequenza successiva ha per oggetto la costruzione di fortificazioni alle frontiere, che vengono rese più sicure (§§ 19-24): anche in questo caso si può osservare uno schema contrassegnato dalla descrizione di una situazione negativa e di pericolo (resa in questo caso dall’immagine di uomini malintenzionati, rapinatori, “che non avevano combattuto⁵⁰³ sotto la Casa di Muksas”⁵⁰⁴) che caratterizzava il tempo precedente al suo operato, seguita dalla descrizione della nuova situazione segnata da pace e sicurezza che è stata stabilita eroicamente dall’autore (da notare l’immagine icasticamente potente del § 22: *á-mu-pa-wá/i-ma-tà* |(LITUUS)*á-za-ti-wa/i+ra/i-sá* |("PES")*pa-tà-za* |SUB-na-na PONERE-há -“Ed io, Azatiwatas, li posi sotto i miei piedi”).

Ai §§ 25-31⁵⁰⁵, poi, Azatiwatas vanta il suo primato nell’aver distrutto fortezze nemiche e nell’aver redistribuito la popolazione, per poi (§§ 32-35) arricchire di un ulteriore elemento lo schema logico e cronologico male→bene che caratterizza le sue gesta. Egli afferma infatti che, nei luoghi che prima erano temuti, dove un uomo aveva (ha) paura a camminare per strada, ora invece, ai suoi giorni, perfino le donne con i fusi camminano. L’associazione della donna con il fuso, in questo preciso contesto, suggerisce a parer mio interpretazioni non univoche. O la donna ed il fuso sono considerati

⁵⁰² Lanfranchi 2007, 212.

⁵⁰³ PUGNUS.PUGNUS-*la/i-ta*: Payne ipotizza un significato quale “beat, fight” (Payne 2012, 40); Hawkins proponeva la traduzione “served” -con il punto interrogativo- (Hawkins 2000, 51 § 21); Yakubovich propone un significato del verbo quale “to hold, stay”: Yakubovich EDIANA, visited on 2019-12-12.

⁵⁰⁴ Al § 21 viene quindi per la prima volta nominata espressamente in questo testo la “Casa di Muksas”: anche il re Warikas, autore dell’iscrizione di ÇINEKÖY, vantava di essere nipote di Muk]sas.

⁵⁰⁵ Payne riconosce, ai §§ 25-30, *trikolon*, allitterazioni, anafora e paronomasia: Payne 2015, 198-199.

un tutt'uno, quindi l'espressione sarebbe l'equivalente di una designazione generica per "donna"; oppure per "donne con i fusi" si intendono donne abituate a stare sempre in casa e poco avvezze ad uscire, quindi particolarmente inesperte ed esposte ai pericoli: in questo caso tale definizione designerebbe iperbolicamente la categoria più vulnerabile e fragile della società, intesa però come un gruppo separato all'interno di un insieme più ampio costituito da tutte le donne (anche quelle senza il fuso).

Il motivo della donna con il fuso, peraltro, ricorre con frequenza anche nell'iconografia del I millennio a.C. Ad esempio, figure femminili con il fuso ricorrono in età neo-ittita nei rilievi di Maraş, e la defunta regina Wastis è raffigurata con il fuso nella mano destra sull'ortostato n. 23 di Karkemish⁵⁰⁶. L'oggetto, simbolo femminile per eccellenza⁵⁰⁷, è infatti associato anche al culto dei morti. Se in alcuni rituali esso era inteso come simbolo di rinascita (la stessa parola ittita per "fuso", ^{GIS}*huiša-*, deriva infatti da *huiš-* "vivere"⁵⁰⁸), come oggetto cultuale sembra tuttavia che avesse anche il potere di togliere la virilità⁵⁰⁹. Quale che fosse l'immaginario preciso suscitato dalla frase in oggetto, certamente essa era di potente forza icastica, in quanto nell'arte ittita -e non solo- sono diffuse sia raffigurazioni femminili con il fuso, sia teorie distinte di maschi e femmine, siano esse formate da divinità (Yazilikaya) o da offerenti (Karkemish). Che tale motivo sia poi collocato su di uno sfondo non cittadino-templare, bensì ai confini del paese, costituisce l'originalità dell'immagine evocata in questo contesto e dà la misura dell'eccellenza dei risultati dell'operato di Azatiwatas. Va sottolineato infine che, a rafforzare la potenza icastica dell'immagine in questione, interviene anche il sapiente utilizzo dei tempi verbali: ai §§ 34 e 35 infatti i verbi (*HWI-sà-i-ia* "teme" e *PES₂.PES₂-tà-ti* "camminano") non sono più al passato ma al presente, ed è noto che il presente rende più viva e vicina la scena narrata, per favorire la facoltà immaginativa del fruitore del testo. Anzi a parer mio, per scendere maggiormente nel dettaglio, nell'espressione al § 34 "dove un uomo teme di camminare per strada" il presente ha valenza esplicativa e consolida l'immagine evocata attribuendole un valore assoluto (come a dire che esistono in assoluto dei luoghi in cui perfino gli uomini hanno paura ad andare per strada, la loro esistenza appartiene al patrimonio di conoscenze del pubblico ed è proprio di questi luoghi che si sta parlando), mentre al § 35 "ai miei giorni perfino le donne con i fusi camminano" l'uso del presente può avere anche valenza funzionale al forte contrasto tra passato e presente che il sovrano vuole trasmettere.

Ai suoi giorni ("Ai miei giorni" *incipit* del § 36, ripetizione della medesima formula presente al § 35), quindi, vi erano pienezza ed abbondanza e buona vita (§ 36, *trikolon*) e Adanawa e la piana di Adanawa dimoravano in pace (§ 37). Stilisticamente ritroviamo anche ai §§ 36-37 la formula, particolarmente amata in quest'iscrizione, costituita da un *trikolon* seguito da una potente chiosa ad effetto.

⁵⁰⁶ Gilibert 2011, 31-32.

⁵⁰⁷ Bonatz 2000, 81 sottolinea come in Siria nel I millennio a.C. esso rappresenti la stessa femminilità divina (in riferimento alla dea Anat, sorella di Ba'al).

⁵⁰⁸ Bonatz 2000, 81. Kloekhorst 2008 s.v. *huiš-zi* / *huš-*.

⁵⁰⁹ Bonatz 2000, 81.

Ai successivi §§ 38-44 il sovrano vanta di aver costruito, con l'aiuto degli dei Tarhunzas e Runtiyas⁵¹⁰, la fortezza di Azatiwadaya -la cittadella stessa di Karatepe, la cui edificazione è celebrata nel testo-, ed in questo si ravvisa il modulo retorico del re edificatore. Anche rispetto a tale opera, comunque il testo non omette di sottolineare che il risultato è da ascrivere all'aiuto divino.

Ai §§ 45-48, poi, il sovrano aggiunge che vi fece dimorare Tarhunzas⁵¹¹; a seguire appaiono le prescrizioni rituali dovute a Tarhunzas da parte di ogni paese fluviale: alcune offerte dovranno avvenire una volta l'anno (un bue), altre saranno scandite sulla base dei lavori agricoli di raccolta delle messi (una pecora) e di vinificazione (una pecora). Naturalmente anche tali prescrizioni, stilisticamente, sono esposte nella forma del *trikolon*⁵¹².

I §§ 49-58 sono poi occupati dalle formule di benedizione -che occorrono piuttosto raramente nei testi in esame, a differenza delle molto più diffuse formule di maledizione-.

Tutta la sezione delle benedizioni⁵¹³ è retoricamente molto elaborata ed è fortemente connotata in senso allegorico. Payne⁵¹⁴ nota come in esse ricorra una struttura contraddistinta da tre successive formule di augurio bipartite (§§ 49-50, 51-52, 53-55), caratterizzate da un ritmo più lento, cui segue un *trikolon* conclusivo (§§ 56-59) in cui si raggiunge il culmine enfatico. Le parole del testo risultano selezionate per sortire effetti allitteranti; nei paragrafi in questione sono inoltre presenti anafore, paronomasie e figure etimologiche. I richiami al dio del Grano ed al dio del Vino sarebbero allegorie volte ad esprimere un augurio di abbondanza di alimenti da mangiare e da bere per la fortezza di Azatiwadaya⁵¹⁵. Al § 58 il nome di Azatiwatas è nuovamente accostato (come al § 21) a quello della "Casa di Muksas", e ancora una volta, in chiusura di sezione, è presente un richiamo all'aiuto divino (di Tarhunzas e degli dei).

I §§ 59-75, poi, sono dedicati alle formule di maledizione (cfr. *infra*).

⁵¹⁰ La versione fenicia cita Baal e "Rešeph delle capre".

⁵¹¹ La statua -iscritta in fenicio- di Baal (citato nella versione fenicia come equivalente di Tarhunzas) è stata rinvenuta ed è uno dei supporti del testo in fenicio: cfr. Çambel 1999, plates 32-52. Il dio è raffigurato stante su una base costituita da due tori ed una figura umana. G. Bunnens osserva che, per quanto solo le divinità siano ritratte come insistenti su degli animali, tuttavia la raffigurazione nel complesso richiama più l'aspetto di un sovrano che quello di un dio, e quindi si chiede se Azatiwatas non avesse voluto rappresentare se stesso come un dio, possibilmente un dio della Tempesta, come suggerito anche dalla presenza dei tori: Bunnens 2006, 120.

⁵¹² Payne 2015, 204-205.

⁵¹³ Per uno studio della sezione delle benedizioni incentrato sul testo fenicio, ma supportato anche dall'analisi del testo in luvio, cfr. Schade 2019: l'autore ritiene che la sezione delle benedizioni sia costituita da espressioni volitive (in senso linguistico). A suo parere tale sezione è strettamente connessa con quella precedente, relativa alle prescrizioni rituali: l'insieme composto dalle espressioni volitive delle benedizioni e dalle scene relative a processioni di musicisti, banchetti, offerte sacrificali fornirebbe la convergenza tra le celebrazioni del presente e le speranze di un prospero futuro, che si realizzerà grazie allo svolgersi delle pratiche culturali richieste dagli dei. In accordo con un'interpretazione del complesso monumentale delle porte come luoghi devoti alla celebrazione di cerimonie rituali, l'autore ritiene che l'iscrizione avesse la finalità di aumentare le prescrizioni rituali e di rinnovare e perpetuare in futuro le pratiche culturali.

⁵¹⁴ Payne 2015, 205-207.

⁵¹⁵ Payne 2012, 41 nota 25.

LE MALEDIZIONI - CILICIA

L'unica iscrizione cilicia che conservi una sezione di maledizioni è KARATEPE 1⁵¹⁶. Dopo la parte dedicata alle benedizioni (§§ 49-58), si apre infatti una sequenza piuttosto lunga e dettagliata di formule protettive (§§ 59-73), che contemplano diversi casi (quattro), ad opera di re o di uomini (principi), i quali saranno puniti dagli dei con la distruzione del regno, del re e dell'uomo (principe) colpevoli. A chiusura del testo torna una formula di augurio in cui si auspica che il nome (e quindi la memoria) di Azatiwatas duri in eterno come quelli del Sole e della Luna (§§ 74-75).

I colpevoli (re o principe) e gli dei invocati per la loro punizione (Tarhunzas, il Sole, Ea e tutti gli dei) sono gli stessi ma, come si diceva, i casi previsti sono quattro.

1. Il primo caso (§§ 59-64) prevede che il colpevole dica -ed il testo riporta il proposito malvagio nella forma del discorso diretto- che cancellerà il nome di Azatiwatas dalle porte e vi inciderà (al suo posto) il suo proprio nome.

§ 59Hu 331-333	REX- <i>ta-ti-i-pa-wa/i</i> REL+ <i>ra/i</i> REL- <i>sa-há</i>
§ 60Hu 334-335	<i>ní-pa-wa/i-sa</i> 'CAPUT- <i>ti-sá</i>
§ 61Hu 336-337	'CAPUT- <i>ti-ia-za-ha-wa/i-tu-ta á-la/i-ma-za</i>
§ 62Hu 338-339	<i>za</i> <i>á-sa₅-za-ia</i>
§ 63Hu 340-345	ARHA- <i>wa/i-ta</i> “*69”(-) <i>i-ti-wa/i</i> (LITUUS) <i>á-za-ti-wa/i-tà-sá á-lá/i-</i> <i>ma-za</i> PORTA- <i>la-na-ri+i zi-na</i>
§ 63Ho 340-345	<i>á-la/i-ma-za₄</i> “PORTA”- <i>na zi-na</i>
§ 64Hu 346-350	<i>wa/i-mu-ta</i> <i>á-ma-za á-la/i-ma-za a-ta tu-pi-wa/i</i>

Se qualcuno fra i re, oppure (se) egli è un principe, ed ha un nome da principe, dice questo: “Io cancellerò il nome di Azatiwatas dalle porte qui, ed inciderò il mio nome”.

2. Il secondo caso (§§ 65-70) prevede che il colpevole desideri appropriarsi della fortezza, e che (incassi/incorpori) le porte innalzate da Azatiwatas, dicendo -discorso diretto- che le farà proprie ed inciderà il suo proprio nome (su di esse).

§ 65Hu 351-354	<i>ni-pa-wa/i-sá</i> (COR) <i>á-la/i/u-na-za-ia</i> “CASTRUM” ^{<>} - <i>ní-si za-ti</i>
§ 65Ho 351-354	[...]- <i>za-ia</i> “CASTRUM”- <i>si</i> [...]
§ 66Hu 355-359	<i>wa/i-ta a-ta</i> AEDIFICARE+ <i>MI-i</i> “PORTA”- <i>la-na za-ia</i>
§ 67Hu 360-362	(LITUUS) <i>á-za-ti-wa/i-tà-sa</i> REL- <i>ia i-zi-lá/i</i>
§ 68Hu 363-365	<i>a-wa/i za-ri+i</i> <i>á-sa₅-za-ia</i>
§ 68Ho 363-365	[...]- <i>ti-</i> ' [...]
§ 69Hu 366-368	<i>wa/i+ra/i-la-ia-wa/i</i> “PORTA”- <i>la-na i-zi-i-wa/i</i>

⁵¹⁶ Traslitterazione da Payne 2012, 21-39.

§ 69Ho 366-368	[...]-ia-[...]-na [...] -wa/i
§ 70Hu 369-372	á-ma-z<a>-há-wa/i-mu-ta á-la/i-ma-za-’ a-ta tu-pi-wa/i
§ 70Ho 369-372	[... a-t]a [tu]-pi-wa/i

Oppure (se) egli è bramoso verso questa fortezza, ed incorpora queste porte, che Azatiwatas realizzò, e dice così: “Io farò mie queste porte, ed inciderò il mio proprio nome”.

3. Il terzo caso (§ 71) prevede che egli, per desiderio (incassi/incorpori) le porte.

§ 71Hu 373-376	ní-wa/i-ta (“COR”)á-la/i/u-na-ma-ti a-ta AEDIFICARE-MI-ri+i-i
§ 71Ho 373-376	[ni-w]a/i-ta á-[la/i/u-na]- <má-ti> [...] -MI-ti-i

Oppure (se) per bramosia egli le incorporerà.

4. Il quarto (§§ 72a-72b) che egli (incassi/incorpori) le porte per malvagità o cattiveria.

§ 72aHu 377-378	ní-pa-wa MALUS-la/i-sa-tara/i-ri+i
§ 72aHo 377-378	ní-pa-wa/i MALUS-la/i-sá-tara/i-ri+i
§ 72bHu 379-384	ní-i-pa-wa/i (MALUS ₂)ha-ní-ia-ta-sa-tara/i-ti a-ta AEDIFICARE+MI ¹ -ri+i za-ia “PORTA”-la-na
§ 72bHo 379-384	[...h]a-[...]-s[á-...] a ² -[ta] AEDIFICARE+MI-[ri+i] za-ia “PORTA”-la-na

O per malvagità o per cattiveria egli incorporerà queste porte.

Il terzo ed il quarto caso sono legati tra loro, come se si trattasse del medesimo misfatto ma compiuto mossi da motivazioni/intenzioni diverse.

Un dato che emerge dall’analisi di questa sequenza è che le colpe sembrano essere riportate secondo una scala crescente di gravità: i primi due casi infatti prevedono soprattutto una **cattiva intenzione** da parte del reo: il colpevole **dice** che cancellerà il nome di Azatiwatas e vi apporrà il proprio (1), oppure **desidera** la fortezza, incorpora le porte e **dice** che se ne approprierà apponendovi il suo proprio nome (2). Solo gli ultimi due casi prevedono esclusivamente **fatti concreti**: il colpevole (incorporerà) le porte **con desiderio** (3), oppure lo farà **con malvagità e cattiveria** (4). Il testo sembra riflettere una differenza tra il semplice manifestare verbalmente un’intenzione malvagia ed il desiderare veramente di compierla. A parità di colpa, poi, emerge una certa differenza tra il compiere il misfatto con “semplice” desiderio o, si direbbe, con le aggravanti di malvagità e cattiveria.

Per tutti quattro i casi, comunque, è prevista un’unica pena: gli dei cancellino quel regno e quel re e quell’uomo (principe) (§ 73).

§ 73Hu 385-400	<i>wa/i-ta</i> <i>ARHA</i> MANUS(-) <i>i-ti-tu</i> CAELUM (DEUS)TONITRUS- <i>hu-za-sá</i> CAELUM (DEUS)SOL- <i>za-sá</i> (DEUS) <i>i-ia-sá</i> OMNIS- <i>MI-zi-ha</i> DEUS- <i>ní-zi á-pa</i> REX- <i>hi-sá</i> <i>á-pa-há</i> “REX”- <i>na</i> <i>á-pa-há-wa/i</i> CAPUT- <i>ti-na</i>
§ 73 Ho 385-400	<i>wa/i-ta</i> <i>ARHA</i> “*69”(-) <i>i-ti-tu</i> (DEUS) <i>i-ia-sá</i> “CAELUM” (DEUS)TONITRUS- <i>hu-za-sá-</i> ’ “CAELUM” (DEUS)SOL-⟨ <i>za</i> ⟩- <i>sá</i> OMNIS- <i>MI-zi-há-wa/i</i> DEUS- <i>ní-zi</i> <i>á-pa-sá</i> REX- <i>ta-hi-sa</i> <i>á-pa-há-</i> ’ REX- <i>ti-na</i> <i>á-pa-há-wa/i</i> CAPUT- <i>ti-na</i>

Il Celeste Tarhunzas, il Celeste Sole, Ea e tutti gli dei cancellino quel regno e quel re e quel principe!

A. Payne⁵¹⁷ ha notato che il § 73 è caratterizzato (come buona parte dell’iscrizione KARATEPE 1) da moduli retorici triplici: tre divinità (il Celeste Tarhunzas, il Celeste Sole ed Ea) sono invocate singolarmente, prima di un’invocazione complessiva a tutti gli dei; la sequenza degli oggetti di punizione (anch’essi tre: regno, re ed uomo/principe) segue inoltre l’ordine di una *climax* inversa.

Il finale prevede poi, con toni iperbolici quasi escatologici, che il nome di Azatiwatas duri per sempre, come durano in eterno i nomi del Sole e della Luna (§§ 74-75) (in opposizione ai colpevoli ed ai loro regni, che saranno cancellati -per sempre-).

§ 74Hu 401-407	POST- <i>na-wa/i</i> <i>ARHA</i> ²¹ (“CRUS<>”) <i>ta-za-tu</i> <i>ara/i-zi</i> OMNIS- <i>MI-zi</i> (OCULUS) <i>á-za-ti-wa/i-tà-sa</i> <i>á-lá/i-ma-za</i>
§ 74Ho 401-407	POST- <i>na-ha-wa/i</i> <i>ara/i-⟨zi⟩-i</i> OMNIS- <i>MI-zi</i> CRUS[...?]- <i>tu</i> [...
§ 75Hu 408-412	(DEUS)LUNA+ <i>MI-sa-wa/i</i> (DEUS)SOL- <i>ha</i> REL- <i>ri+i á-la/i-ma-za</i> “CRUS”- <i>i</i>

In futuro, possa il nome di Azatiwatas rimanere per tutti i tempi, come dura il nome del Sole e della Luna!

Una grande attenzione è dedicata in questa sezione conclusiva alla parola “nome”, che ricorre in totale 6 volte. Il concetto di nome è legato metaforicamente al prolungamento dell’esistenza oltre la morte⁵¹⁸, e che l’idea che soggiace alle formule conclusive del testo sia proprio quella di una sopravvivenza eterna è confermato dalla menzione dei nomi del Sole e della Luna, che sono intesi come due entità che durano in eterno (che non muoiono).

Un elemento su cui è interessante riflettere è come tale sopravvivenza oltre la morte sia legata alla sopravvivenza del monumento, ed anche come monumento e testo siano legati tra loro. Nel caso

⁵¹⁷ Payne 2015, 209; Payne 2012, 42 nota 32.

⁵¹⁸ Radner 2005.

presente, si direbbe che la sopravvivenza oltre la morte di Azatiwatas sia affidata a quella del monumento (le porte), purché esso non venga completamente manomesso e trasformato in altro, e soprattutto purché esso conservi il nome del suo autore. Il nome, naturalmente, è custodito nel testo che è stato inciso sul monumento, quindi è evidente che queste fonti sono frutto di una cultura per la quale il manufatto/supporto ed il testo che veniva inciso su di esso erano assolutamente integrati, come un unico elemento.

Altro elemento su cui riflettere è in che modo il concetto di sopravvivenza oltre la morte, espresso come durata del monumento (iscritto), possa essere interpretato nei termini di conservazione della memoria: vale cioè l'equivalenza "vivrò finché le mie opere mi saranno riconosciute (possibilmente per sempre)" - "vivrò finché ci si ricorderà di me"? A mio avviso sì, ma si tratta di un concetto di conservazione della memoria parzialmente diverso da quello moderno: esso è infatti affidato fondamentalmente al monumento. Anche oggi il mondo delle arti figurative, o della musica, affidano la memoria dei loro autori a qualcosa di non necessariamente scritto, ma si tratta comunque di casi piuttosto esigui rispetto al concetto di inderogabilità della parola scritta come unico mezzo garante di conservazione della memoria, tipico della nostra epoca. Quello che diversifica queste due visioni mi sembra proprio il concetto di "storia". Un conto è rimanere vivi nel tempo nella memoria delle generazioni che ammireranno in futuro le opere su cui abbiamo apposto il nostro inconfondibile "sigillo" (conservazione della memoria, ma non "storia"), ed un conto è affidare ad un racconto storico la memoria (eterna) di ciò che è stato (conservazione della memoria affidata alla storia). Per concludere, mi sembra che nel presente caso (connesso all'importanza del nome) ci troviamo di fronte alla prima situazione, mentre un accenno embrionale della seconda situazione è eventualmente ravvisabile, a mio avviso, al § 3 dell'iscrizione di ÇİNEKÖY (riferimento agli dei paterni), in cui tutt'altri bisogni offrivano agli scribi la spinta a trovare, forse nemmeno intenzionalmente, nuove strade di ricostruzione e riproposizione del passato.

ANALISI DEI TESTI. AMUQ.

ARSUZ 1 e 2

Il gruppo di iscrizioni provenienti dall'area dell'Amuq si è arricchito con il ritrovamento, nel 2007, ad Uluçınar (Arsuz, la classica Rhosos, sulla costa sud-orientale della baia di İskenderun in Turchia) di due stele, risalenti al tardo X secolo a.C. circa, ciascuna delle quali recante l'immagine del dio della Tempesta che guida il sovrano ed un'iscrizione, in rilievo, il cui testo risulta quindi reduplicato in modo quasi identico sui due monumenti. Le iscrizioni sono state pubblicate nel 2015⁵¹⁹. Come si diceva nella premessa storico-archeologica, il testo delle due stele ha notevole importanza storica in quanto il sovrano Suppiluliuma, re del paese di Walistin/Palistin, nella sezione storica del testo riferisce di una vittoria ottenuta sulla città/sul paese⁵²⁰ di Adana e della preparazione di un attacco al paese di Hiyawa.

Il testo si apre quindi con la presentazione dell'autore (titoli ed accesso al trono: §§ 1-2); prosegue con l'insediamento del paese (§ 3) e la prosperità del regno (descritta allegoricamente come favore concessogli dal dio del Grano e dal dio del Vino -§ 4-), per poi fornire un'indicazione economica relativa al prezzo ideale del pane e del vino espresso in quantità di pecore (§ 5). I §§ 6-10 riferiscono della rivolta di una città (non nominata), sconfitta grazie all'aiuto del dio della Tempesta (espresso mediante l'immagine del dio che pone la sua mano sul re). La città/il paese di Adana poi fece un'azione provocatoria, o di sfida (il senso dell'espressione idiomatica impiegata nel testo, facente riferimento ad un "bastone" di legno, non è chiaro, e si tenta di dedurlo dal contesto), ma il re la/lo sconfisse e si diresse(?) anche verso il paese di Hiyawa (oppure: sbaragliò anche il paese di Hiyawa), e fece passare la sua forza⁵²¹ davanti alla città... -il nome della città CAPERE+CAPERE-L.417-na(URBS) rimane oscuro in quanto non si conosce la valenza dei segni che lo compongono, ma un'ipotesi interpretativa è stata avanzata da M. Dillo⁵²² che propone per essa la lettura "Urassa/i": cfr. *infra*- (§§ 11-14). Segue ai §§ 15-17, a commento delle gesta del sovrano, il *topos* del superamento degli antenati. Il § 18 è dedicato all'erezione del dio (della sua stele); i §§ 20-21, quindi, hanno per oggetto il favore divino. Il modulo retorico al § 21, cioè la superiorità su tutti gli altri re concessa a Suppiluliuma da Tarhunzas, è simile a quello impiegato in KARATEPE 1 (K.1) nella sezione delle benedizioni -§ 50, sempre in riferimento alla grazia di Tarhunzas-, ed anche al modulo presente nell'iscrizione KARKAMIŠ A 15b (KARK. A 15b) § 14.

ARSUZ 1 § 21	<i>wa/i-mu- *a OMNIS-mi REX SUPER+ra/i-li -na [i-zi-i-tà</i>
ARSUZ 2 § 21	<i>wa/i-mu- *a []-m[i ...]-na i-zi[...</i>

⁵¹⁹ Dinçol B. - Dinçol A. - Hawkins - Peker - Öztan - Çelik 2015.

⁵²⁰ I due testi presentano in questo punto (§ 11) la divergenza città (ARSUZ 1) paese (ARSUZ 2).

⁵²¹ Accolgo qui la resa come "(fighting) force" proposta da Dillo (Dillo 2016, col. 46) e ritenuta da Yakubovich più plausibile rispetto a "virtù/abilità": Yakubovich 2019, 550 (per lo studioso tale traduzione -"forza"- rappresenterebbe, in questo contesto, un uso metaforico di /warp(i)-/ inteso come "arma").

⁵²² Dillo 2016.

ed egli mi rese superiore ad ogni re.

K. 1 § 50Hu 278-282 SUPER+*ra/i-li-há-wa/i-sá* |FRONS-*la/i/u-sá i-zi-ia+ra/i-ru* OMNIS-*MI-wa-za* REX-*ta-za*

K. 1 § 50Ho 278-282 |SUPER+*ra/i-lí-ha-wa/i-sá* |FRONS-*li-i-sá i-zi-ia-rú* |OMNIS-*MI-ní-i-ma-za*₄ REX-*tá-za*

e che sia (Azatiwatas) elevato al di sopra di tutti i re.

KARK. A 15b § 14 r.3 *wa/i-ta* |REX-*tá-za* |“FRONS”-*hi-ti *273-na* |REL-*ti* MANUS.*273(-)
su-hi-i-ti-ha

cosicché nei confronti dei re mostrai virtù in preminenza.

I §§ 22-27 sono poi occupati dalle formule di maledizione. Il § 28 riporta il nome dello scriba⁵²³.

Da un punto di vista iconografico, le raffigurazioni sulle due stele (figure 15 e 16) presentano lo stesso motivo generale (il dio della Tempesta che guida/protegge il sovrano tenendolo per il polso del suo braccio sinistro sollevato) con delle differenze in alcuni dettagli (ad esempio nello stile figurativo del sole alato che sovrasta l'immagine, nella presenza della rosetta solo sulla stele ARSUZ 1, ed altre⁵²⁴).



Fig. 15. Stele di ARSUZ 1, *recto*
(www.hittitemonuments.com).



Fig. 16. Stele di ARSUZ 2, *recto*
(www.hittitemonuments.com).

⁵²³ Sul tema cfr. *infra*, la trattazione delle iscrizioni di MEHARDE e SHEIZAR.

⁵²⁴ Un elenco dettagliato delle differenze è presentato in Dinçol B. - Dinçol A. - Hawkins - Peker - Öztan - Çelik 2015, 74.

Un elemento di corrispondenza precisa tra testo ed immagine è costituito dagli oggetti tenuti in mano dal sovrano: una spiga di grano nella sinistra ed un grappolo d'uva nella destra. Tali oggetti sono evidentemente collegati alle affermazioni dei §§ 4-5 del testo, relative al favore concessogli dal dio del Grano e dal dio del Vino ed ai prezzi ideali indicati. Anche nella sezione delle maledizioni sono presenti riferimenti alle due divinità del Grano (Kuparmas) e del Vino (Tipariyas?).

I riferimenti testuali alla prosperità economica del paese, intesa nei termini di fertilità della terra e di prodotto agricolo, trovano riscontro nell'elemento naturalistico raffigurato come sostegno delle figure del dio e del re sulla stele ARSUZ 1, ovvero un germoglio di palma. Tale motivo decorativo è ampiamente diffuso nell'arte vicino-orientale antica, ma solitamente non ricorre in associazione con il dio della Tempesta; inoltre, il presente caso è unico perché non solo il dio, ma anche il re insiste su tale elemento⁵²⁵.

Nella stele ARSUZ 2 invece entrambe le figure sono rappresentate stanti su di un toro, in segno di potenza. I due poli di fertilità e potenza si possono spiegare come concetti cardine della propaganda ideologica reale, e sarebbe interessante conoscere la collocazione originaria delle due stele per sviluppare qualche ulteriore riflessione sul rapporto tra testo, immagine e luogo di collocazione. Le ipotesi formulate dagli editori del testo individuano la sede originaria di erezione delle stele o nella città di cui non viene fatto il nome al § 7, che potrebbe forse corrispondere al luogo stesso di ritrovamento (Arsuz); oppure, intendendo le stele come monumenti celebrativi di vittorie, esse potrebbero essere state destinate alla collocazione in due città diverse, magari la città di Adana e quella citata al § 14, la cui lettura è estremamente problematica, ma sarebbero andate perse/abbandonate lungo il tragitto. Come si è detto, in un recente articolo M. Dillo rigetta il secondo scenario e propone di interpretare il nome "illeggibile" della città al § 14 come "Urassa/i"⁵²⁶: essa corrisponderebbe alla greca Magarsus e sarebbe la stessa Arsuz in cui le stele furono erette e vennero poi ritrovate. Lo studioso propende inoltre per l'idea che le due stele fossero posizionate in due diversi punti della città: una -ARSUZ 1- verso terra, per chi provenisse dalla capitale (Tell Taynat), ed una -ARSUZ 2- verso il porto, per chi giungesse dal mare. Le differenze nei motivi iconografici presenti sulle due stele non sarebbero dovute al lavoro di due diversi scultori, ma esprimerebbero, a livello di comunicazione visiva, concetti diversi da propagandare al pubblico interno (ARSUZ 1) ed a chi arrivasse da fuori (ARSUZ 2).

Una parola in più merita di essere spesa anche attorno al motivo della palma, presente unicamente sulla stele ARSUZ 1.

Esso può certamente, come si diceva, essere letto come simbolo di fertilità⁵²⁷, così come quello della rosetta⁵²⁸ che, a sua volta, è effigiata solo su tale stele. La palma però è simbolo estremamente polisemico: la forza vitale dei suoi germogli la vede coinvolta in rituali di purificazione, e nella

⁵²⁵ Dinçol B. - Dinçol A. - Hawkins - Peker - Öztan - Çelik 2015, 75.

⁵²⁶ *Contra* l'interpretazione di M. Dillo si è espresso Z. Simon nel suo intervento "A goddess and a city or how to read the Hieroglyphic Luwian sign MANUS+MANUS" tenuto alla 65th *Rencontre Assyriologique Internationale*, Parigi, 10 Luglio 2019.

⁵²⁷ Dinçol B. - Dinçol A. - Hawkins - Peker - Öztan - Çelik 2015, 75.

⁵²⁸ Dinçol B. - Dinçol A. - Hawkins - Peker - Öztan - Çelik 2015, 74.

letteratura mesopotamica è ampiamente associata alla regalità⁵²⁹, ed alle sue varie funzioni: tra esse, una posizione preminente era assegnata al sostentamento ed alla protezione dei deboli⁵³⁰. La palma era insomma connessa ad una visione del sovrano inteso come re “giusto”, che si prende cura dei più poveri e deboli ed assicura un certo riequilibrio sociale, secondo principi di saggezza. Si sa per certo che il dialogo mesopotamico “La palma e il tamarisco”⁵³¹, in cui il tema della regalità è esplicitamente richiamato nel prologo, ebbe una fortuna ed una diffusione enormi, tanto che alcuni esemplari furono rinvenuti ad Emar (XIV-XIII secolo a.C.) ed anche ad Assur (IX-VII secolo a.C.). In tale dialogo è evidenziato il ruolo del re come protettore delle categorie sociali più vulnerabili, cui egli garantisce cibo e quindi sopravvivenza.

Tenendo in considerazione questi elementi, non escluderei che l’originale supporto che regge Suppiluliuma ed il dio della Tempesta sulla stele ARSUZ 1 non rappresenti un generico riferimento alla fertilità, ma sia in linea con un siffatto concetto di regalità: questo spiegherebbe anche il fatto che il supporto sia associato non solo al dio, ma anche al re. Il sovrano garantisce prosperità al paese, pane e vino e prezzi ideali: è quindi un re giusto, che si preoccupa di sfamare i sudditi, oltre che forte. I due diversi supporti sulle due stele (la palma ed il toro) potrebbero simboleggiare questi due fondamentali aspetti. In questo mi trovo perfettamente in linea con le osservazioni svolte da Dillo: probabilmente le due stele erano destinate a due tipi diversi di pubblico. Se l’ubicazione originaria delle stele resta tuttora un problema aperto, ritengo comunque che gli aspetti iconografici dei due supporti possano testimoniare destinazioni differenti: un pubblico, probabilmente interno, da rassicurare sugli aspetti di protezione e giustizia (palma, da leggere sostanzialmente in questo senso, quello di fertilità essendo concetto non fine a se stesso ma funzionale ad una visione culturale della figura del re), ed un pubblico, probabilmente esterno, da avvertire sulla forza e sul potere del sovrano (mediante l’immagine del toro).

Inoltre, in linea con osservazioni già svolte a proposito dell’iscrizione KARKAMIŠ A21, ravviserei anche nel caso delle due raffigurazioni in esame elementi di specularità nel rapporto dio-sovrano e sovrano-sudditi: come il dio solleva per mano il re proteggendolo, così il re esibisce nelle sue mani i prodotti agricoli che egli assicura al suo popolo, per proteggerlo.

ALEPPO 6

L’iscrizione ALEPPO 6 proviene, così come ALEPPO 7 e le epigrafi ALEPPO 4 e 5⁵³², dal Tempio del dio della Tempesta di Aleppo, identificato nell’area della cittadella e riportato alla luce da una missione archeologica siro-tedesca avviata alla fine degli anni ’90 sotto la direzione di K. Kohlmeyer⁵³³.

L’iscrizione ALEPPO 6 è stata rinvenuta nel 2003. Essa è incisa sul muro orientale del Tempio ed è collocata nella parte centrale di esso, vicino ad ALEPPO 5, lastra con la raffigurazione del dio

⁵²⁹ Essa è lo *šar iṣṣī*, “il re degli alberi”: Ponchia 1996, 21.

⁵³⁰ Ponchia 1996, 21.

⁵³¹ Edizione del testo: Ponchia 1996.

⁵³² Per le iscrizioni ALEPPO 4, 5, 6 e 7 l’edizione di riferimento è quella di Hawkins 2011.

⁵³³ Kohlmeyer 2011; Kohlmeyer 2009; Gonnella - Khayyata - Kohlmeyer 2005; Kohlmeyer 2000.

della Tempesta di Aleppo, con epigrafe identificativa (per le iscrizioni ALEPPO 5 ed ALEPPO 6 si veda fig. 17). Pare che ALEPPO 5, con la raffigurazione del dio della Tempesta, possa essere fatta risalire al Tardo Bronzo⁵³⁴, mentre le lastre con l'iscrizione ALEPPO 6 sarebbero state aggiunte in seguito, all'epoca della riedificazione del Tempio da parte di Taita (I).

ALEPPO 6 è costituita da due lastre. Una reca l'immagine del re Taita (I): a sinistra della figura, in alto, è inciso l'inizio dell'iscrizione, privo di distinzioni di riga; sul lato destro, in alto, il testo prosegue disponendosi su 4 righe che proseguono sull'altra lastra, alla destra della prima; tale seconda lastra è suddivisa in tre parti da scanalature verticali, e vi sono incise in totale 11 righe.



Fig. 17. Iscrizioni ALEPPO 5 e ALEPPO 6 (www.hittitemonuments.com).

Nel testo Taita, re di Walistin/Palistin, onora il dio della Tempesta di Aleppo ed ingiunge l'offerta di sacrifici per tale divinità. L'iscrizione è stata datata approssimativamente all'XI secolo a.C.

Invero sul preciso *status* di Aleppo nell'XI secolo non vi sono certezze né, tantomeno, sul rapporto di Taita I con tale città⁵³⁵. Alcuni studiosi ipotizzano che esso fosse all'epoca un piccolo regno autonomo, altri che fosse parte del regno di Walistin/Palistin: riguardo a Laparizitis?/Laparaziti⁵³⁶, autore dell'iscrizione BABILONIA 1 (fine X-inizio IX secolo a.C. circa, cfr. *infra*), non vi è alcuna certezza che egli fosse un sovrano, e comunque potrebbe non essere stato

⁵³⁴ Kohlmeyer 2011, 259; Weeden 2013, 13.

⁵³⁵ Sull'argomento si veda Giusfredi 2018b, 164.

⁵³⁶ Si vedano le osservazioni di Melchert secondo cui CAPUT-*ti-i-sa* non sarebbe da intendere come "principe", ma semplicemente come un generico "persona", in questo caso meglio specificato dal precedente ("*371")*tara/i-wa/i-ni-sa*, a sua volta da interpretare come aggettivo dal significato di "giusto/retto" (e non come "sovrano"): cfr. Melchert 2019, 340.

un sovrano locale, così come la collocazione della propria stele nella parete del Tempio da parte di Taita I non indica necessariamente che egli regnasse sulla città. Quello che appare certo è che il testo in esame risalga ad un'epoca precedente la costituzione dello stato aramaico di Bit-Agusi (per il quale si può ricostituire, sulla base di fonti assire ed aramaiche, una linea di sovrani a partire dal secondo quarto del IX secolo a.C. circa⁵³⁷).

Alcuni dettagli testuali sono degni di nota.

Al § 1, nella presentazione di sé, l'ordine delle parole è atipico: al primo posto non troviamo infatti, come di consueto, l'iniziale *amu*, ma il titolo di “re” seguito dal nome proprio e, solo in terza battuta dal pronome di I persona⁵³⁸:

§ 1 r.1 REX 'tá-i-tá-sa EGO-wa/i-mi (VIR₂)HEROS (VIR₂)pa-lá/t-sà-ti-[ní]-
za-sa REX

Il re Taita io (sono), l'eroe, re di Walistin/Palistin.

Credo che tale inconsueta disposizione delle parole sia influenzata dagli aspetti iconografici dell'insieme delle lastre di ALEPPO 5 e ALEPPO 6: le figure del dio e del re, infatti, risultano essere disposte frontalmente e, secondo l'ordine di lettura, l'epigrafe identificativa di Tarhuntas di Aleppo, ben in evidenza per il suo essere in rilievo, va letta prima dell'iscrizione di Taita; la presentazione del re che costituisce l'inizio di ALEPPO 6, i cui segni sono invece incisi, sembra essere speculare all'epigrafe del dio, così come frontali ed in buona parte speculari sono le figure; così, come l'epigrafe ALEPPO 5 risulta costituita dal nome del dio (DEUS)TONITRUS GENUFLECTERE-MI (Tarhunzas di Aleppo) allo stesso modo, specularmente, l'iscrizione di Taita si apre con titolo e nome del re disposti di fronte a quelli del dio, seguiti poi dal pronome-copula e dal resto dei titoli. Sembra quindi che un principio di specularità informi lo schema iconografico così come la disposizione delle parole.

Anche i §§ 2 e 3 sono interessanti⁵³⁹:

⁵³⁷ Bryce 2012, 168.

⁵³⁸ Hawkins ipotizza che l'atipica disposizione delle parole possa essere dovuta a ragioni grafiche ornamentali (Hawkins 2011, 41 § 1). Payne ipotizza due possibili spiegazioni: o l'inconsueto ordine delle parole risponde ad un'esigenza di conferire enfasi, oppure risponde ad una libertà di disposizione dei segni dovuta al fatto che per i lettori la ricostruzione dell'ordine “convenzionale” delle parole doveva costituire un'ovvietà, ed i segni sarebbero quindi disposti su linee parallele secondo criteri di analogia dei loro caratteri pittografici (includendo anche le fattezze dell'immagine di Taita -il viso e la mano sinistra-) (Payne 2016, 291-292). Sulla base dell'analisi condotta da Payne, Hogue osserva come, in questo caso, la formula “I (am)” sarebbe quindi trattata come un elemento artistico indipendente, alla stregua di un'immagine (Hogue 2019b, 328-329).

⁵³⁹ Per i §§ 2 e 3 Hawkins propone un *addendum* (Hawkins 2011, 45 fig. 7b, Addendum § 3) in cui accoglie il suggerimento di interpretazione di COR-...-i-sa avanzato da T. Van den Hout come genitivo determinante con ellissi del determinato (come avviene nell'ittita *nu-mu* ^DU EN-IA ZI-aš i-ia-du “Possa il dio della Tempesta mio signore compiere (quello) del mio desiderio”; questo provoca nella traduzione una resa definita da Hawkins eccellente, e a tale resa mi sono conformata nella mia traduzione.

§ 2 rr.1-2	<i>a-wa/i</i> x [...] <i>mi-i-*</i> a DOMINUS- <i>na-ni</i> TONITRUS.HALPA- <i>pa...</i> (URBS) (DEUS)TONITRUS COR- <i>na i-zi-sa-tá-ha</i>
§ 3 rr.2-3	TONITRUS.HALPA - <i>pa-ní-wa/i(?)</i> (URBS) (DEUS)TONITRUS <i>mu-*</i> a COR-...- <i>i-sa i-zi-ta</i>

Per il mio signore Tarhunzas di Aleppo io onorai il desiderio (anima) e per me Tarhunzas di Aleppo fece (quello) del desiderio (dell'anima).

Anche in questi passaggi si può nitidamente ravvisare un principio di reciprocità speculare: come il re onora il desiderio del dio, così il dio realizza il desiderio del re. Questo conferma ed avvalora ulteriormente l'ipotesi appena avanzata. Anche qui testo ed immagine, come avviene anche in altri casi (ad esempio a Karkemish), sono ispirati dal medesimo principio e veicolano gli stessi messaggi: la stessa disposizione speculare delle figure che è stata messa in evidenza per rendere ragione delle scelte stilistiche del § 1, a sua volta può essere stata scelta proprio per riflettere l'aspetto fondamentale del contenuto del testo, cioè questa reciprocità e sorta di scambio di favori fra il re ed il dio.

BABILONIA 1

Anche se rinvenuta a Babilonia, l'iscrizione BABILONIA 1 proviene sempre dal Tempio di Aleppo, come dimostrano evidenze testuali interne.

Si tratta di una stele con raffigurazione del dio della Tempesta sul *recto* e iscrizione di 7 righe sul *verso*⁵⁴⁰, che fu probabilmente depredata da Nebuchadrezzar II per il "museo" del suo Palazzo⁵⁴¹.

L'attribuzione cronologica si basa esclusivamente su criteri stilistici: sulla base delle somiglianze con lo stile "Suhis-Katuwas" a Karkemish, un'attribuzione al tardo X inizio IX secolo a.C. circa è ritenuta plausibile.

Autore del testo è Laparizitis(?). Il § 1 contiene nome e titoli; il § 2 esprime il favore di Tarhunzas di Aleppo nei confronti dell'autore del testo (il dio corse con favore per lui); i §§ 3-9 sono dedicati alle offerte di Laparizitis(?) alla divinità: egli offre al dio la propria figlia e tutte le sue proprietà. Seguono, ai §§ 10-15, le maledizioni.

Anche in questo testo è dunque presente un principio di reciprocità nei favori ricambiati tra il dio e l'autore dell'iscrizione.

È interessante prestare attenzione all'ordine con cui sono elencate le proprietà di Laparizitis(?) ai §§ 5-7: "TERRA"-*si*, "VITIS"-*si-i*, "AEDIFICIUM"-*si-i*. Hawkins⁵⁴² osserva che la tentazione di identificare queste tre voci con la formula usuale di definizione delle proprietà in cuneiforme A.ŠÀ, KIRI₆, É, "field, orchard, house" è forte; lo studioso osserva anche che al posto di AEDIFICIUM, che ricorre unicamente qui come parola a sé stante, ci si aspetterebbe DOMUS (*parna-*) come

⁵⁴⁰ Hawkins 2000, plates 209-210.

⁵⁴¹ Hawkins 2000, 391.

⁵⁴² Hawkins 2000, 393 §§ 5-7.

equivalente del cuneiforme É. In ogni caso questi vocaboli sono identificativi di un concetto complessivo di proprietà: i campi e le vigne, le proprietà immobiliari. Forse l'utilizzo del logogramma AEDIFICIUM può essere connesso ad un'espressione formale del concetto di "casa", da intendersi come edificio, o come complesso di edifici di proprietà, ma non necessariamente intesi come luogo in cui si vive (per esprimere il quale forse il vocabolo *parna-* era più calzante): purtroppo il fatto che il logogramma AEDIFICIUM sia utilizzato in modo a sé stante solo in questo contesto rende difficile superare il limite della congettura.

LE MALEDIZIONI - AMUQ

Le iscrizioni ARSUZ 1 e 2 contengono, ai §§ 22-27, una sezione di maledizioni. Esse sono rivolte a chi rovesci il dio (la stele) o gli sottragga le offerte di pane. A lui si augura che sua “mamma” la dea del Grano e suo “padre” dio del Vino gli si oppongano(?) sempre, e che il Cielo e la Terra siano suoi accusatori in giudizio, e che anche il dio della Tempesta del Cielo, che è signore per tutti, sia suo accusatore in giudizio.

Al § 24a la divinità del Grano è definita MATER-*na-tí-ni(-i, ARSUZ 2)-sa*: stando alle altre attestazioni del termine, la parola “madre” è presumibilmente *anati-*, pertanto non è chiaro cosa significhi l’ulteriore sillaba *-ni-* che ricorre in questo caso; inoltre, la divinità del Grano (mamma) e quella del Vino (padre), in questo contesto, presentano un’inattesa inversione della loro consueta attribuzione sessuale⁵⁴³.

Anche l’iscrizione BABILONIA 1 contiene delle maledizioni. L’autore del testo, il principe Lparizitis(?), augura infatti a chi entri, mangi (?) e beva (?), che sia egli un nemico interno od esterno, o rovesci la stele o la cancelli, che Tarhunzas di Aleppo non gli conceda ARA PATA⁵⁴⁴ (cibo e bevanda?) di cui sbarazzarsi/da distruggere. Si direbbe quindi che la punizione rimanga circoscritta a termini di natura economica.

Le altre iscrizioni provenienti dall’area dell’Amuq non contengono formule protettive, o i testi sono in stato talmente frammentario da non poter sviluppare su di essi alcuna analisi.

Quanto alla formula particolare della citazione in giudizio dei colpevoli, dunque, l’unica testimonianza dall’Amuq rimane quella delle iscrizioni ARSUZ 1 e 2:

COLPA	LUOGO	PENA	LUOGO	DIVINITÀ
ROVESCIAMENTO DELLA STELE	ARSUZ 1 e 2, § 22	GLI DEI SI OPPONGANO(?) SEMPRE;	§§ 24a-b	Dea del Grano (mamma) e dio del Vino (padre)
		DEI CONTROPARTE IN GIUDIZIO	§§ 25-26	Cielo, Terra, dio della Tempesta del Cielo
SOTTRAZIONE DI OFFERTE AL DIO	ARSUZ 1 e 2, § 23	GLI DEI SI OPPONGANO(?) SEMPRE;	§§ 24a-b	Dea del Grano (mamma) e dio del Vino (padre)
		DEI CONTROPARTE IN GIUDIZIO	§§ 25-26	Cielo, Terra, dio della Tempesta del Cielo

⁵⁴³ Dinçol B. - Dinçol A. - Hawkins - Peker - Öztan - Çelik 2015, 68 § 24a.

⁵⁴⁴ Il significato di ARA PATA non è chiaro; Yakubovich (ACLT) interpreta oggi i due termini come due accusativi plurali neutri rispettivamente di *ad(a)-* “food” e *patt(a)-* “drink”.

RIEPILOGO

Si riepilogano di seguito le osservazioni ritenute più significative emerse dall'analisi dei testi di Cilicia ed Amuq.

ÇİNEKÖY

Dall'esame dell'iscrizione di ÇİNEKÖY sono emersi interessanti elementi di riflessione riguardo alla relazione tra contenuto del testo (la sottomissione all'Assiria), modalità espressive (contrasto tra aspetti celebrativi della novità ed elementi di richiamo alla tradizione precedente) ed eventuale pubblico di destinazione (*élites* locali preoccupate dal cambiamento?). Da tale relazione deriverebbero anche specifiche modalità di strutturazione e disposizione delle sezioni testuali che compongono l'iscrizione (in termini di cosa dire prima e cosa dire dopo).

La riflessione suddetta ha portato, inoltre, a formulare delle ipotesi sulle modalità di gestione, da parte delle scuole scribali, di alcuni contenuti particolarmente problematici, quali quelli legati, come in questo caso, ad un forte (e forse imbarazzante) cambiamento. Si è quindi ipotizzato che gli scribi abbiano ritenuto di fornire, all'inizio del testo, elementi connessi al passato locale ed alle sue tradizioni per conservarne la memoria, con un intento diverso da quello cui l'iscrizione nel suo complesso risponde (celebrare l'alleanza con l'Assiria). Tale memoria poteva infatti contribuire a tranquillizzare le *élites* tramite il richiamo ad un passato comune ed a far recepire la nuova situazione come non eccessivamente traumatica, in quanto in linea di continuità con esso.

KARATEPE 1

A proposito dell'iscrizione KARATEPE 1 vanno subito posti in rilievo gli aspetti di grande ed articolata elaborazione retorica (il testo è studiatissimo e ricco di scansioni tripartite, *trikola*, metafore e molte altre figure, sia di suono che di ordine delle parole).

La potente metafora al § 3, in cui Azatiwatas afferma che Tarhunzas lo rese madre e padre per Adanawa, può forse essere posta in collegamento con la scultura con la raffigurazione della madre che allatta.

Si è notato che nel testo vi è una predilezione per sequenze costruite secondo moduli tripartiti, cui solitamente segue una sorta di chiosa ad effetto. A volte questo espediente stilistico conferisce una forte drammaticità alla narrazione: ciò avviene, in particolare, ai §§ 5-10, aventi per oggetto la prosperità e l'accumulo di beni per Adanawa, ascritte in ultima battuta alla benevolenza divina. Si è potuto a questo punto effettuare un collegamento tra la sequenza ai §§ 5-10 ed i precedenti §§ 3-4, notando che nel complesso il testo presenta una costruzione circolare benevolenza divina - prosperità del paese - benevolenza divina.

Un approfondimento particolare è stato dedicato all'immagine delle donne con il fuso, che ricorre al § 35 del testo: ci si è chiesti se tale espressione alluda ad una generalizzazione o ad un insieme specifico. Si sono quindi operati confronti con opere iconografiche e riflessioni sulle valenze simboliche dell'oggetto in questione.

L'analisi delle maledizioni ha consentito di individuare una scala di gravità nelle colpe previste, per quanto si prospetti poi un'unica punizione per ciascuna di esse.

Da ultimo, ci si è soffermati sulla ripetizione, nella sezione delle maledizioni, della parola "nome": questo ha permesso di sviluppare riflessioni sulla valenza di tale termine in relazione al concetto di sopravvivenza oltre la morte cui la nozione di "nome" allude, al legame tra monumento e testo scritto e tra conservazione della memoria, nome e monumento.

ARSUZ 1 e 2

L'esame delle iscrizioni reduplicate di ARSUZ 1 e 2 ha consentito di fornire argomenti alla tesi secondo cui le due stele erano posizionate in punti diversi della stessa città (Arsuz/Rhosos), e pertanto erano rivolte a due tipi diversi di pubblico: esterno ed interno. Tale loro diversa destinazione spiegherebbe le differenze iconografiche tra i due monumenti, con messaggi di saggezza e giustizia da propagandare all'interno e messaggi di forza da diffondere all'esterno.

In particolare, la presenza della palma sulla stele ARSUZ 1 si è rivelata elemento di grande pregnanza nel confortare l'analisi suddetta in quanto tale pianta, nella cultura vicino-orientale antica, è caricata di forti valenze simboliche legate alla visione del re come giusto, equo, saggio e protettivo verso i più deboli.

ALEPPO 6

Per quanto concerne l'iscrizione ALEPPO 6, l'analisi ha permesso di stabilire che l'oggetto fondamentale del discorso (ovvero la reciprocità, lo scambio di favori tra il dio -Tarhunzas- ed il re -Taita I-) è riflesso sia nello schema iconografico, che pone le due figure specularmente una di fronte all'altra, sia nell'ordine delle parole -inconsueto- del § 1, che contiene nome e titolature del re disposte secondo un ordine speculare a quello dell'epigrafe identificativa del dio (ALEPPO 5).

HAMA

PREMESSA STORICO-ARCHEOLOGICA

La moderna città di Hama sul fiume Oronte corrisponde all'antica Hamath nota da fonti veterotestamentarie come città siriana che si trovava oltre Damasco e per la quale sono riferiti, nella Bibbia, contatti con i re di Israele e Giuda. Le fonti assire poi, nelle quali la città è designata come KUR *Amat* o *Ham(m)at*, permettono di individuare contatti tra i due paesi risalenti al IX ed all'VIII secolo a.C. circa.

Quello di Hama fu il primo sito siro-ittita in cui furono rinvenuti documenti in luvio geroglifico (Hamathite stones). Gli scavi regolari condotti negli anni '30 del secolo scorso, tuttavia, hanno portato solo al ritrovamento di pochi testi e molti frammentari. Le iscrizioni più note, attribuibili ai re Urhilina ed Uratamis, provengono da scavi irregolari.

A livello archeologico gli scavi hanno rivelato una lunga sequenza di livelli di insediamento del sito, a partire da Neolitico fino ad epoca islamica. Il livello meglio documentato è quello della cosiddetta "Cittadella aramaica", che custodisce il complesso architettonico di un portale monumentale, il quale conduce ad un cortile aperto fiancheggiato da edifici monumentali-palatini. I metodi costruttivi, che prevedono per i muri l'impiego di mattoni crudi, con travi di legno disposte sulla lunghezza e di traverso, su fondamenta di pietrisco, e che i punti di appoggio dei muri vengano nascosti da ortostati di pietra, sono chiaramente di tipo ittita⁵⁴⁵.

Dato che le iscrizioni luvio-geroglifiche rinvenute a Hama sono attribuibili a due soli re (Urhilina e Uratami), cui si aggiunge Parita, il padre del primo, che è solamente citato nelle iscrizioni del figlio, e visto che non è stata rinvenuta documentazione "privata", è legittimo ritenere che l'elemento neo-ittita nell'area fosse molto ristretto, e che la popolazione locale fosse composta da gruppi parlanti in semitico⁵⁴⁶. Come chiarito da Yakubovich⁵⁴⁷, non si può tuttavia nemmeno ritenere che la classe dominante fosse etnicamente di origine ittita, perché la lingua di produzione di documenti ufficiali non necessariamente corrisponde all'origine etnica di chi ha prodotto il testo, e questo è tanto più valido per contesti multilingui quali sono gli stati siro-aramaici dell'Età del Ferro.

Da una zona collocata più a sud rispetto a quella in cui sono state rinvenute le iscrizioni dei re succitati pare provengano invece le iscrizioni di MEHARDE e SHEIZAR, che pongono il problema di una determinazione dell'effettiva estensione a sud del regno di Walistin/Palistin. È stato ipotizzato che esso potesse essersi esteso fino ad inglobare, almeno per un certo periodo, lo stesso territorio di Hama⁵⁴⁸, ma in tempi recenti tale ipotesi sembra superata. Di seguito si riportano, in sintesi, i termini del problema.

⁵⁴⁵ Tutte le informazioni riferite sono tratte da Hawkins 2000, 398-402.

⁵⁴⁶ Bryce 2012, 134.

⁵⁴⁷ Yakubovich 2015, 49.

⁵⁴⁸ Hawkins 2009, 169-170, 172.

Il primo testo (MEHARDE) è costituito da una dedica alla Divina Regina del Paese da parte di Taita (II?), re di Walistin/Palistin, mentre il secondo (SHEIZAR) è un'iscrizione funeraria di Kupapiyas, moglie di Taita (II?), fatta redigere molto probabilmente dal sovrano stesso.

Nessuna delle due stele invero è stata rinvenuta *in situ*, ed anzi l'acquisizione dei due manufatti, o meglio dei loro frammenti (entrambe le stele sono costituite da due frammenti), è avvenuta in modo non molto chiaro da parte dei Musei che li hanno ricevuti; in realtà è molto probabile che questi due documenti non provengano da un'area così meridionale come sembrerebbero indicare i toponimi da cui i testi derivano i loro attuali nomi: questo risolverebbe il quesito sull'estensione a sud del regno di Walistin/Palistin: le due stele potrebbero provenire da una regione più settentrionale, sul basso Oronte⁵⁴⁹. Taita II inoltre avrebbe regnato su Walistin/Palistin intorno al primo quarto del IX secolo a.C. e sarebbe quindi un successore del re Suppiluliuma I autore delle iscrizioni ARSUZ 1 e 2.

⁵⁴⁹ Per una discussione su questo si veda Giusfredi 2018b, 165-166.

ANALISI DEI TESTI

MEHARDE - SHEIZAR

L'iscrizione di MEHARDE è una stele che presenta sul *recto* la raffigurazione di una figura femminile, frontale, con i capelli acconciati a modello della dea egiziana Hathor, una lunga veste ed oggetti a forma di cono in entrambe le mani; alla sua sinistra vi è una piccola figura di profilo, anch'essa con abito lungo. Sopra le figure campeggiava probabilmente un sole alato. Il frammento inferiore della stele completa il quadro mostrando un leone accovacciato, di profilo, sul cui dorso posano i piedi frontali della figura femminile; sopra la testa del leone sono rappresentati anche i piedi della soprastante figura più piccola. Sotto la scultura corrono due righe di iscrizione, che per il resto si snoda lungo gli altri tre lati della stele. Il testo è una dedica della stele stessa alla "Divina Regina del Paese".

Quella di SHEIZAR è invece una stele dalla sommità arrotondata, il cui *recto*, diversamente da MEHARDE, non presenta decorazioni; le 7 righe dell'iscrizione si snodano sui rimanenti tre lati del monumento. Anch'essa è ricomposta nella sua interezza da due grossi frammenti.

Sia MEHARDE, la dedica della stele alla Divina Regina del Paese da parte di Taita (II), che SHEIZAR, la stele funeraria di Kupapiyas, moglie di Taita (II), presentano la caratteristica di riportare, alla fine del testo, il nome proprio dello scriba che ha inciso o redatto l'iscrizione⁵⁵⁰. Tale peculiarità è molto rara. In entrambi i testi lo scriba è inoltre designato con il medesimo "titolo": *BONUS₂.SCRIBA-la/i-u-sa* in MEHARDE e *BONUS₂.SCRIBA-la-sa* in SHEIZAR. Anche le iscrizioni di ARSUZ 1 e 2 riportano, alla fine, il nome proprio dello scriba, "Manana", anche se solo ARSUZ 1 lo qualifica come *BONUS₂.SCRIBA-la* (laddove in ARSUZ 2 egli è individuato semplicemente come *SCRIBA-la*). Inoltre, le forme verbali utilizzate nelle iscrizioni citate sembrano indicare che lo scriba fosse implicato direttamente nell'opera di incisione del testo. Date queste caratteristiche ricorrenti, si può quindi ipotizzare che esse potessero essere collegate ad una precisa tradizione scribale locale (fuori dall'area dell'Amuq le peculiarità menzionate ricorrono come compresenti esclusivamente nell'iscrizione di BOYBEYPINARI 1, nel Commagene. Tale iscrizione, dedicatoria -come MEHARDE- presenta a sua volta un aspetto di particolarità in quanto l'autrice che vi si esprime in I persona è una figura femminile, moglie del sovrano locale).

Precisamente l'area di Hama, poi, si distingue per altre tradizioni scribali specifiche⁵⁵¹: pensiamo, in particolare, alla consuetudine di produrre molti duplicati del medesimo testo (come è il caso delle iscrizioni RESTAN, QAL'AT EL MUDIQ, HINES e TALL ŠTĪB ma anche, con qualche lieve variante, dei gruppi di iscrizioni HAMA 1-3 e 6-7).

L'iscrizione funeraria di Kupapiyas contiene al § 2⁵⁵² un modulo retorico interessante, che ricorre con una certa frequenza nei testi sepolcrali:

⁵⁵⁰ Posani 2015. Ai testi presi in esame nell'articolo, si aggiungono oggi le iscrizioni di ARSUZ 1 e 2, edite nel 2015.

⁵⁵¹ Naturalmente si può parlare di specificità solo nella misura in cui l'assenza di tale fenomeno in altri luoghi non sia dovuto alla casualità dei ritrovamenti.

⁵⁵² Traslitterazione da Payne 2012, 48-49.

§ 2 rr.1-2 |wa/i-**a* /mi-ia+ra/i||-**a* |(IUSTITIA)tara/i-wa/i-na-ti |CENTUM-ni
|ANNUS-si-na |(PES₂)pa-za-ha_x

Per la mia giustizia ho vissuto cento anni.

Come si osservava a proposito dell'iscrizione funeraria KARKAMIŠ A5b, è interessante notare come il concetto di “vivere” sia espresso attraverso verbi di moto (transitivi, con il complemento di tempo in accusativo)⁵⁵³, ad identificare il trascorrere del tempo come movimento nello spazio, assumendo così una prospettiva spaziale e visiva del tempo che passa.

Il presente passo, inoltre, con l'espressione iperbolica “100 anni” vuole probabilmente esprimere un'idea di completezza, di vita pienamente e perfettamente vissuta.

In queste parole affiora anche il concetto che una lunga vita sia una ricompensa della propria “giustizia”. Verrebbe spontaneo pensare che tale idea sia legata ad una visione religiosa che prevede una vita lunga come premio divino per chi conduce la propria esistenza secondo giustizia, ma invero gli dei in questo passo non sono richiamati. Potremmo così trovarci di fronte ad un'affermazione da leggere rimanendo nella sfera delle cose umane: è più facile che viva di più chi si comporta con giustizia. Naturalmente in questo modo la già estremamente discussa questione sul significato da attribuire alla parola “giustizia” (IUSTITIA)tarwan(a)- si arricchirebbe di ulteriori possibili sfumature.

HAMA 4

Si tratta di un blocco ortostatico portale, due lati del quale (uno più largo ed uno più stretto) sono occupati dal testo (che proseguiva anche su un elemento perduto); l'ordine di lettura del testo sulle superfici è inconsueto.

Il testo celebra l'attività edificatoria di Urahilinas, figlio di Paritas, re di Hama, che fece costruire e dotare di tutto il necessario il tempio per la dea -semitica- Ba'alat.

Ai §§ 2-3⁵⁵⁴ ricorre un modulo simile a quello incontrato ai §§ 34-35 dell'iscrizione KARATEPE 1:

§ 2 r.A1 *a-wa/i* FRONS-la/i/u “X”(-)x-x-sa[?] NEG₂ x x x
§ 3 r.A1 *a-wa/i* VIR-ti-zi FEMINA-ti-zi-ha zi-la-ta PES₂-tā-ta|| [...

E prima ... non... e in seguito uomini e donne camminavano...

Tale modulo ricorre quindi in contesti diversi nelle due iscrizioni: in KARATEPE 1 era impiegato per rafforzare l'idea di sicurezza, garantita anche nei luoghi più periferici o di recente

⁵⁵³ Yakubovich 2016b, 77.

⁵⁵⁴ Traslitterazione da Payne 2012, 64-65.

conquista; nel presente contesto, invece, esso è utilizzato per consolidare il motivo del superamento dei padri, in un confronto piuttosto insistito (almeno apparentemente, ma l'iscrizione non è completa) tra un passato negativo ed un presente -e futuro- positivi.

Il re ricorda poi (§§ 5-7) di aver costruito “seggi” per ciascuna divinità, di aver costruito “questo seggio” (quello specifico cui si riferisce il presente testo, su di un blocco facente parte del portale) per Ba‘alat (Pahalatis), e di avervi apposto il nome della dea ed il proprio. Dopo una formula protettiva (§§ 8-9), il testo riprende con il *topos* del superamento eroico degli antenati, espresso nei termini economici di forniture per il tempio e di pietà religiosa nel celebrare i sacrifici (§§ 10-15).

LE MALEDIZIONI

L'iscrizione di MEHARDE prevede una serie di possibili azioni connesse con il danneggiamento/rovesciamento della stele (il testo è a tratti lacunoso), puniti da parte della Divina Regina del Paese, invocata a citare il colpevole in giudizio ed a distruggere qualcosa di suo (testo lacunoso).

Anche il testo di SHEIZAR prevede l'intervento della Divina Regina del Paese (come controparte in giudizio) contro chi osasse fare del male alla sua discendenza.

HAMA 4, invece, contiene una formula protettiva nel corpo del testo (non alla fine): essa riguarda il seggio la cui edificazione il re Urhilina vanta nell'iscrizione e sembra prevedere, per chi osasse sottrarre a tale seggio il nome di Ba'alatis ed il suo, una punizione da parte di Tarhunzas, ma il testo è lacunoso proprio in questo punto.

La formula della citazione del colpevole in giudizio ricorre dunque solo nei testi di MEHARDE e SHEIZAR, ad opera esclusiva della Divina Regina del Paese. L'iscrizione di MEHARDE collega tale sanzione al danneggiamento del supporto, mentre quella di SHEIZAR al recare danno ai propri discendenti (la devozione dei figli dell'autrice è dichiarata in un passo precedente del testo, in cui si riferisce di come essi abbiano -pamente- curato le esequie della loro madre -Kupapiyas-).

RIEPILOGO

L'analisi condotta sui testi provenienti da Hama (MEHARDE e SHEIZAR, e loro confronto con i testi ARSUZ 1 e 2) ha permesso di individuare una possibile tradizione scribale che prevedeva l'apposizione dei nomi propri scribali alla fine dei testi; le forme verbali utilizzate, inoltre, sembrano indicare che gli scribi così identificati partecipassero direttamente all'opera di incisione (e quindi non si limitassero a confezionare il testo). Dato quanto recentemente è stato ipotizzato sulla reale provenienza delle stele di MEHARDE e SHEIZAR (sull'Oronte, più a nord dei luoghi indicati dai loro toponimi) e dato che le iscrizioni citate sono opera di sovrani dell'Amuq, tale tradizione riguarderebbe invero il regno di Amuq più che quello di Hama in senso stretto.

Le iscrizioni propriamente di Hama presentano a loro volta la peculiarità di proporre molti duplicati del medesimo modello (naturalmente si può parlare di peculiarità locale solo se questo non è dovuto alla casualità dei ritrovamenti).

SHEIZAR

L'esame, nello specifico, del testo di SHEIZAR ha consentito di soffermarsi sulla formula al § 2: "Per la mia giustizia ho vissuto cento anni". In merito a tale espressione ci si è chiesti se essa alluda ad una formula remunerativa da parte degli dei o sia frutto di osservazione della realtà (in questo modo ne emergerebbe una visione culturale secondo cui vivere "secondo giustizia" ripagherebbe in termini di durata della vita: questo a sua volta indurrebbe ad ulteriori considerazioni su cosa si celi dietro il concetto di "giustizia").

TABAL

PREMESSA STORICO-ARCHEOLOGICA

“Tabal” è la designazione impiegata dagli Assiri per indicare l’area sud orientale dell’altopiano anatolico, ad essi accessibile attraverso i valichi del monte Tauro. In età ittita tale territorio cadeva certamente sotto il controllo imperiale, anche se non si conosce con precisione l’estensione geografica del dominio ittita sull’area in quel periodo⁵⁵⁵.

Durante la fase finale dell’impero è ipotizzabile, anche se non certo, che il regno subordinato meridionale⁵⁵⁶ di Tarhuntassa fosse largamente sfuggito al controllo centrale e fosse divenuto sede di potere di quel ramo della dinastia regnante (ramo Muwatalli - Urhi-Teshub/Mursili III - Kurunta) che era stato privato del potere a partire dal regno di Hattusili III. Da qui tale dinastia avrebbe organizzato e supportato operazioni di ribellione contro Hattusili III ed i suoi successori, allo scopo di riconquistare il potere imperiale⁵⁵⁷.

Dopo Kurunta, non vi sono notizie certe sulle sorti di Tarhuntassa. Un gruppo di iscrizioni rupestri ed una stele scritte in luvio-geroglifico da Kızıldağ, Karadağ e Burunkaya (località ubicate vicino alla moderna città di Konya) attestano l’esistenza di Hartapus, che si qualifica come “Gran Re” e, in alcune di esse⁵⁵⁸, come “figlio di Mursili”.

Secondo alcune ipotesi la città di Tarhuntassa, che non è ancora stata riportata alla luce né localizzata con precisione, poteva sorgere proprio in corrispondenza del colle di Kızıldağ, ma la conformazione geo-morfologica del territorio induce a ritenere questo luogo poco idoneo ad ospitare una città imperiale. Più verosimilmente Tarhuntassa poteva sorgere un po’ più a sud, nella piana di Karaman, ma naturalmente allo stato attuale delle ricerche si tratta solo di un’ipotesi⁵⁵⁹. Vanno inoltre segnalate le recenti proposte di J. Osborne e M. Massa secondo i quali Tarhuntassa potrebbe essere localizzata nel sito di Türkmen-Karahöyük⁵⁶⁰.

Comunque, data l’ampia sovrapposibilità delle possibili aree di regno, Hartapus potrebbe essere figlio di Mursili III e successore di Kurunta⁵⁶¹. Di cruciale importanza, per chiarire il quadro, risulta essere l’attribuzione cronologica del gruppo di iscrizioni sopra menzionate. La loro datazione è invero

⁵⁵⁵ Hawkins 2000, 425-426.

⁵⁵⁶ Sul legame tra la storia Tarhuntassa e quella dell’ittita “Lower Land” si veda Mora 2010a.

⁵⁵⁷ Bryce 2012, 27.

⁵⁵⁸ Precisamente in KIZILDAĞ 3 e 4; in KIZILDAĞ 5 è presente il nome di Mursili (la lettura è integrata); in BURUNKAYA il nome di Mursili è completamente leggibile, e se ne ipotizza un’integrazione con il termine “figlio”.

⁵⁵⁹ de Martino 2016, 74.

⁵⁶⁰ Osborne - Massa, “A New Iron Age Kingdom in Anatolia. King Hartapu and his Capital City” -lecture presentata presso “The Oriental Institute of Chicago” il 12/11/2019-, available on line at: youtu.be/2p6ROIGt6_Q.

⁵⁶¹ Sull’epoca di regno di Hartapus, le opinioni degli studiosi sono discordanti: L. d’Alfonso ritiene che Hartapus abbia regnato dopo suo zio Kurunta e che fosse presumibilmente contemporaneo di Suppiluliuma II (d’Alfonso 2014). J. Freu e K. Strobel assegnano invece al suo regno una datazione più bassa, considerando Hartapus non un figlio ma un discendente di Mursili III (Freu 2005; Strobel 2011). Un’altra prospettiva è invece assunta da Oreshko: a suo parere, infatti, Hartapus era un sovrano di Maša, in Anatolia occidentale, e avrebbe regnato nel XII o XI secolo a.C (Oreshko 2017). Per una discussione aggiornata sul crollo dell’impero ittita cfr. de Martino 2018c (su Hartapus e la questione della sopravvivenza di una dinastia ittita dopo Suppiluliuma II si vedano in particolare le pp. 27-28).

problematica, in quanto alcune ragioni stilistiche, relative in particolare a tratti assirizzanti della figura di Hartapus in KIZILDAĞ 1, farebbero propendere per un'attribuzione tarda (all'VIII secolo a.C. circa), mentre le forme di alcuni monumenti ricavati nella roccia intorno al gruppo di Kizildağ e considerazioni paleografiche indurrebbero ad assegnare loro una datazione molto alta, corrispondente all'epoca del crollo dell'impero o immediatamente successiva ad esso. Recentemente Matsumura ha accolto l'ipotesi di una datazione del regno del sovrano Hartapus alla fase finale dell'impero ittita, sulla scorta di considerazioni archeologiche relative alla distribuzione nell'area di suo dominio di ceramica dipinta di rosso di fattura ittita⁵⁶².

Dopo la fine del regno di Hatti non vi sono altre fonti documentarie provenienti dalla regione di Tarhuntassa; testi scritti ricompaiono solo intorno ai secoli IX ed VIII, a testimoniare le vicende storiche delle entità statali sorte in quest'epoca nella regione di Tabal (le informazioni relative a questo periodo derivano, oltre che dalle fonti in luvio geroglifico, anche dalla documentazione neo-assira, a partire dalla campagna di Salmanassar III dell'837 a.C.⁵⁶³). Non vi sono certezze sulla relazione tra Tarhuntassa ed il regno neo-ittita di Tabal, ma è lecito supporre che un ruolo determinante nella costituzione di quest'ultimo sia da imputare alla fase di crisi dell'impero ittita con conseguente perdita di controllo di alcune aree periferiche: di tale indebolimento di potere avrebbero approfittato dei dignitari locali per istituire dei piccoli potentati⁵⁶⁴.

Il termine Tabal, infatti, è in realtà impiegato con una duplice valenza: da un lato esso fa riferimento ad un'area geografica dell'altopiano anatolico che era occupata da una serie di stati (essa si estendeva in un territorio compreso all'incirca⁵⁶⁵ tra le attuali città di Kayseri, Nevşehir, Aksaray, Ereğli, Ulukışla e Niğde); dall'altro indica il regno di Tabal in senso più propriamente politico, quindi uno stato che ebbe come massimo esponente dinastico Wasusarmas e che si estendeva nella parte settentrionale della regione (all'epoca di Sargon II il nome del regno è intercambiabile con il termine Bit Burutaš)⁵⁶⁶.

Lo scacchiere politico che animava la regione di Tabal in senso più esteso doveva essere molto variegato: come si diceva, gli Annali di Salmanassar III fanno menzione di 24 sovrani di Tabal, da lui sottomessi a tributo con la campagna dell'837; un secolo più tardi circa, solo cinque regni sono elencati come tributari di Tiglatpileser III (744-727): Tabal (in senso stretto), Atuna, Tuhana, Ishtu(a)nda, Hupishna; essi erano probabilmente l'esito di accorpamenti di stati minori. A questi cinque regni, inoltre, si può aggiungere quello di Shihuhtu, documentato da fonti sia luvie che assire risalenti all'epoca di regno di Sargon II (721-705).

Per quanto riguarda il Tabal in senso proprio, negli Annali di Tiglatpileser III esso è menzionato come regno di Wasusarmas: tale regno aveva evidentemente inglobato una serie di precedenti

⁵⁶² de Martino 2016, 112; Matsumura 2008, 44-45.

⁵⁶³ Una documentata rassegna delle fonti esterne riguardanti Tabal -non solo assire, ma anche urartee, bibliche e classiche-, considerate in senso diacronico ed esaminate secondo la prospettiva della geografia storica, è stata condotta da L. d'Alfonso: cfr. d'Alfonso 2012.

⁵⁶⁴ de Martino 2016, 112-113.

⁵⁶⁵ Per una discussione volta all'individuazione del confine settentrionale della regione, desumibile da dati linguistici, storici ed archeologici (che forniscono risposte non omogenee) cfr. Simon 2017b.

⁵⁶⁶ Mora 2010a, 17; Jasink 1995, 128.

principati minori e si estendeva nella parte più settentrionale della regione di Tabal, a sud del fiume Halys, corrispondendo *grossomodo* al territorio occupato dalle moderne province di Kayseri e Niğde⁵⁶⁷. Alcuni sovrani di questo regno sono menzionati nelle fonti assire, mentre quelle luvio geroglifiche attestano l'esistenza solamente del re Tuwatis e di suo figlio e successore Wasusarmas.

Quanto ai sovrani degli altri regni, alcuni di essi sono testimoniati solo in fonti assire, altri solo in fonti luvie, mentre alcuni sono menzionati sia nei documenti assiri che in quelli in luvio. Prendendo in considerazione solo le fonti in luvio geroglifico, per quanto riguarda il regno di Atuna i sovrani menzionati sono Ashwis e Kurtis; quanto al regno di Tuhana, in luvio Tuwana, le fonti luvie custodiscono memoria dei sovrani Warpalawas (I), Saruwanis, Muwaharanis (I), Warpalawas (II) e Muwaharanis (II). Sui regni di Ishtu(a)nda e Hupishna esistono solo fonti assire; quanto al regno di Shihuhtu, infine, le fonti luvie attestano l'esistenza del sovrano Kiyakiyas.

Quanto alle città più importanti, va segnalato un recente articolo⁵⁶⁸ che mette in luce la vivacità di Kululu non solo come centro agricolo, ma anche come fulcro amministrativo, politico e religioso; la documentazione di Kululu presenta inoltre la peculiarità di offrire testimonianze sulle *élites* cittadine, in particolare grazie alle stele funerarie. Se non si può dire che tale città fosse capitale di Tabal, senz'altro essa era il centro urbano più importante dell'area settentrionale di Tabal, così come Tuwana lo era nell'area meridionale.

Da un punto di vista culturale, pur nella complessità che contraddistingue gli studi volti a far luce sulla storia di Tabal, e nonostante il *gap* documentario dei secoli XII-X a.C., esso sembra comunque mostrare importanti elementi di continuità con la tradizione ittita⁵⁶⁹: dalla toponomastica ad aspetti di cultura materiale, fino all'importanza di alcuni centri politici ed al culto di specifiche divinità, quali Tarhuntas/Tahunzas e Kubaba, la regione di Tabal restituisce senz'altro un quadro di conservazione/rivivificazione di tratti culturali ittiti dell'Età del Bronzo; in questo solco si collocano certamente anche la continuità nell'utilizzo del sistema scrittoria luvio-geroglifico e, probabilmente, l'utilizzo del luvio come lingua parlata⁵⁷⁰.

Da un punto di vista archeologico quest'area dell'Anatolia, pur così strategica per posizione (in quanto chi vi esercitava il potere aveva il controllo sia dei passi montani che collegavano l'altopiano anatolico con la Siria settentrionale sia dell'accesso alla Cilicia) e come risorse minerarie (in particolare argento e ferro) per lungo tempo non è stata appropriatamente indagata. Alcuni anni fa un gruppo di ricerca dell'Università di Pavia ha intrapreso un progetto di ricognizione archeologica della piana di Tyana (progetto denominato "Archaeological Survey in Northern Tyanitis"). Il progetto, che ha avuto inizio nel 2006, ha prodotto studi estremamente importanti per l'indagine stratigrafica di alcuni siti in Cappadocia meridionale (quello di Kınık Höyük, nella piana di Bor, è stato identificato

⁵⁶⁷ Bryce 2012, 141-142.

⁵⁶⁸ Demanuelli - Capardoni - Balza - Mora 2019.

⁵⁶⁹ de Martino 2016, 113.

⁵⁷⁰ Mora 2010a, 18-19. Summers tuttavia presenta alcuni dubbi sull'effettiva continuità nell'uso del geroglifico (cfr. Summers 2017, 258-261; 270).

come sito guida dell'area)⁵⁷¹; la missione ha inoltre permesso il ritrovamento di resti di cultura materiale utili per la ricostruzione delle diverse fasi di vita dei siti: quest'ultimo aspetto, tuttavia, rimane ancora molto problematico e spesso le scoperte inducono a svolgere ulteriori ricognizioni, analisi e studi per ottenere attribuzioni cronologiche più certe. Va inoltre aggiunto che l'attività di ricerca nell'area condotta dall'Università di Pavia si è incrociata "sul campo" anche con il progetto di studi geologici condotto dall'Università turca di Niğde; la cooperazione è risultata strategica per l'attività di ricerca di entrambi gli Atenei. Il fatto poi che in Cappadocia fossero operative altre missioni archeologiche turche, francesi ed italiane, incentrate rispettivamente sui siti di Köşk Höyük/Niğde, Zeyve Höyük/Porsuk e sui livelli romano e bizantino dell'antica Tyana, ha permesso all'Università di Pavia di organizzare, nel Novembre 2008, un Convegno⁵⁷² in cui si condividessero i risultati raccolti e si desse vita ad un fruttuoso scambio scientifico tra le diverse realtà operanti nell'area. Dal 2011 ha poi preso vita un altro progetto decennale di scavi a Kınık Höyük⁵⁷³: si tratta di un progetto congiunto dell'Università di Pavia e dell'"Institute for the Study of the Ancient World" dell'Università di New York, con la partecipazione delle Università di Niğde ed Erzurum. Si segnala inoltre che dal 2016 è operativo il "Konya Regional Archaeological Survey Project (KRASP)", che sviluppa e confronta i dati emersi da precedenti progetti focalizzati sulla piana di Konya⁵⁷⁴.

⁵⁷¹ Si veda d'Alfonso - Balza - Mora 2017 per un bilancio dei primi dieci anni di ricerca nell'area.

⁵⁷² Gli Atti di Convegno sono raccolti in d'Alfonso - Balza - Mora 2010.

⁵⁷³ Si veda il sito <http://www.kinikhoyuk.org/progetto.html>; si veda inoltre d'Alfonso - Mora - Oddicini 2019.

⁵⁷⁴ Cfr. Massa - Bachhuber - Şahin - Bostancı-Kolankaya - Tuna 2019; Bachhuber - Massa 2018.

ANALISI DEI TESTI

KULULU 4

Si tratta di stele iscritta su tutti quattro i lati e sulla sommità⁵⁷⁵, rinvenuta ai piedi dello *höyük* di Kululu.

Il testo è l'iscrizione funeraria di Ruwas, da identificare con Ruwas servitore di Tuwatis autore di KULULU 1: l'iscrizione è pertanto databile all'epoca di regno di Tuwatis, padre di Wasusarmas, cioè al 750-740 circa a.C.

A livello di contenuto si possono individuare le seguenti sezioni: nome e titoli; favore degli dei; favore dei “propri signori”; morte dell'autore; bontà della vita dell'autore; stele eretta dal nipote dell'autore.

Ai §§ 3-4 l'amore divino nei confronti di Ruwas è espresso in questi termini:

§ 3 r.1 AQUILA-*wa/i-mu* DEUS-*ni-i-zí* (LITUUS)*á-za-ta*
§ 4 r.1 *wa/i-mu-ta* (LITUUS)*á-za-mi-na* COR-*tara/i-na a-ta tu-tá*

Gli dei amarono il mio “tempo”/i miei “tempi” (la mia vita)
e posero dentro di me un'anima⁵⁷⁶ amata/amabile.

La sequenza mette quindi in relazione l'amore divino con il concetto di “anima”; in questo caso, Hawkins nota un interessante parallelo concettuale con la formula ittita che ricorre in *CTH 372A* (//F, G), iv 24-25:

n[u-z]a ka-ru-ú ma-ah-ha-an an-na-za ŠÀ-za ha-aš-ša-an-za e-šu-un
n[u-m]u-kán DINGIR-IA a-ap-pa a-pu-u-un ZI-an an-da ta-a-i

“As formerly I was born from (my) mother's womb, O my god, put that soul back into me”⁵⁷⁷.

Il parallelo ittita⁵⁷⁸ proposto da Hawkins rafforza l'ipotesi⁵⁷⁹ che la parola luvia in questione, *atra/i-* abbia, almeno in questo contesto, il significato di “anima”.

⁵⁷⁵ Hawkins 2000, plates 246-247.

⁵⁷⁶ “The meaning of *atra/i-* is ‘person, body, self’ (and possibly also soul)”: Giusfredi 2016, col. 303.

⁵⁷⁷ Hawkins 2000, 446 § 4.

⁵⁷⁸ Sulla distinzione dei concetti di “anima” e “corpo” nel mondo ittita cfr. Kammenhuber 1965.

⁵⁷⁹ Nella formula ittita infatti ricorre la parola sumerica ZI, cui corrisponde l'ittita *istanzan-* che, a parere di Giusfredi (Giusfredi 2016 col. 304), deriva, come il luvio *tani-*, dalla radice indoeuropea **sth₂*, ed entrambe le parole avrebbero il significato di “anima” (*ibidem*, col. 307). L'autore riferisce inoltre di occorrenze che testimonierebbero come i significati di “persona” e di “anima” dovevano essere abbastanza vicini, come evidenziato dal § 7 dell'iscrizione TELL AHMAR 2 (*ibidem*, col. 304).

In particolare a seguito di due pubblicazioni, ad opera di Van den Hout⁵⁸⁰ e di Yakubovich⁵⁸¹, è intervenuta una distinzione tra la parola *atra/i* (“persona”, “corpo”, “sé” e, forse, “anima”) ed una serie di occorrenze in cui il determinativo COR è seguito dal complemento fonetico *-ni-*, generando la forma *tani-*: sull’esistenza stessa di tale forma tuttavia alcuni dubbi sono stati espressi da Melchert⁵⁸², mentre Hawkins non solo nel *Corpus*, ma ancora nel 2015⁵⁸³, non accoglie la sua esistenza.

Quanto al significato dei vocaboli in questione, un contributo importante al dibattito è stato offerto dalla scoperta della stele di Katumuwa (Zincirli 2008) e dalla successiva edizione dell’iscrizione aramaica che essa reca⁵⁸⁴: la traduzione ivi offerta, infatti, implica la presenza dell’“anima” (*nbs̄*) all’interno della stele stessa. A seguito dell’edizione dell’iscrizione, quindi, si è rafforzata in molti studiosi la convinzione che questo testo alludesse al fatto che nella regione di Sam’al e nella cultura neo-ittita l’anima fosse ritenuta essere separata dal corpo e che, dopo la morte della persona, essa risiedesse nella sua stele.

Alcune riserve rispetto a tale prospettiva sono invece state espresse da Hawkins⁵⁸⁵ secondo cui, nonostante le indubbe difficoltà interpretative dei passaggi in cui il vocabolo ricorre, rimane più plausibile la resa come “immagine”, senza implicazioni di sopravvivenza dell’anima al corpo all’interno della stele.

Un’accurata indagine etimologica e semantica è stata svolta da Giusfredi⁵⁸⁶, che ritiene che dalla radice indo-europea **sth₂-* possano essere derivati sia l’ittita *istanzan-*, “anima”, sia il luvio *tani-* (COR-*ni-*), “anima/persona” (in questo modo, inoltre, Giusfredi risolve, approdando ad una risposta affermativa, le esitazioni espresse da Melchert in merito all’esistenza stessa di quest’ultima parola).

Quanto all’iscrizione di Katumuwa, a parere di Hogue la formula di apertura dell’iscrizione è un calco delle formule che ricorrono nelle iscrizioni in luvio geroglifico, nelle sequenze relative alla realizzazione di monumenti, alla loro installazione ed alla loro inaugurazione rituale: l’enfasi posta su colui che nel testo parla in prima persona e sul suo aver realizzato per sé il monumento è da interpretare come forma di materializzazione dell’autore defunto nel monumento stesso: l’autore è presente nel monumento, in quanto parla attraverso l’iscrizione che esso reca⁵⁸⁷.

Tornando all’iscrizione in esame, anche al § 9 ricorre la medesima parola, associata all’amore divino.

§ 9 rr.2-3

wa/i-mu-ta DEUS-ni-zi-i (LITUUS)á-za-mi-na || COR-ni-na a-ta tu-wa/i-mi-na-’ la-ta |wa/i-li[?]-ia-wa/i-ti-na

⁵⁸⁰ Van den Hout 2002.

⁵⁸¹ Yakubovich 2002.

⁵⁸² Melchert 2010, 8-9.

⁵⁸³ Hawkins 2015b, 53.

⁵⁸⁴ Pardee 2009.

⁵⁸⁵ Hawkins 2015b.

⁵⁸⁶ Giusfredi 2016.

⁵⁸⁷ Hogue 2019a.

E per me gli dei ricevertero, sollevata, l'amata/amabile anima posta dentro.

Tale affermazione offre ancora argomento di discussione sul concetto di anima nell'orizzonte culturale neo-ittita; naturalmente le difficoltà interpretative impongono prudenza, ma in questo caso si direbbe di poter cogliere un riferimento ad una condizione di magnificazione dell'anima dopo la morte. Non è chiaro il significato da attribuire all'aggettivo *waliyawant(i)-*, ma esso sembra connesso al tema *waliya-* "sollevare, esaltare": l'anima, posta dagli dei dentro la persona alla sua nascita, tornerebbe quindi ad essi, dopo la morte della persona, "sollevata" o "esaltata". Si potrebbe addirittura chiedersi se non vi sia un'allusione ad un'ascesa⁵⁸⁸ dell'anima agli dei. A mio avviso non è da escludere che l'idea di "sollevare" sia da riferirsi all'innalzamento dello stesso monumento sepolcrale: come si è visto, dopo la pubblicazione dell'iscrizione aramaica di Katumuwa esso è da alcuni studiosi ritenuto essere sede dell'"anima" del defunto; se davvero l'innalzamento si riferisse al monumento, questo costituirebbe un argomento a favore di quest'ultima tesi. Di certo è interessante notare che vi è una coerenza interna nello schema secondo cui gli dei per amore doterebbero una persona di un'anima amabile (alla sua nascita) e poi accoglierebbero tale amabile anima, innalzata/glorificata, dopo la morte della persona. Come dire che l'anima proviene dagli dei e ad essi ritorna. L'idea che l'anima sia letteralmente "messa dentro" la persona dagli dei è ribadita dall'impiego ripetuto della medesima forma verbale, *tu(wa)-*, a designare prima l'azione degli dei che pongono l'anima nella persona (§ 4 *tu-tá*) e poi, come participio passato, l'anima stessa che torna a loro dopo essere stata "posta dentro" (§ 9 *a-ta tu-wa/i-mi-na-*). Naturalmente, la persona ha adempiuto alle sue funzioni (§§ 7-8, come governatore e signore della casa) ed ha vissuto nel bene: quest'ultimo concetto è espresso mediante la metafora dell'essere stato (come) un padre nei confronti di ciascun uomo, e di aver onorato il bene per ciascun (uomo):

§ 11 r.3 OMNIS-*ma-si-sa₄-ha-wa/i-mi tá-ti-sa₄ á-sa₈-ha*
§ 12 r.3: *a-wa/i* OMNIS-*mi sa-na-wa/i-sa₈ CUM-ní i-zi-i-sa-ta-ha*

Ed io fui padre di ogni uomo,
ed onorai il bene per ciascun (uomo).

Torna quindi la metafora paterna, qui impiegata con valenza affettiva e sapienziale, a definire la vita di chi si è sempre adoperato con amore per il bene di tutti.

La sezione conclusiva del testo purtroppo è troppo lacunosa per tentare traduzioni; in essa sono nominati, al § 14, gli "eunuchi" dell'autore. La sommità della stele conserva, come capita spesso nelle iscrizioni spolcrali, il nome di colui che l'ha eretta, ovvero Hulis, figlio del fratello di Ruwas.

⁵⁸⁸ Payne 2012, 51 nota 52.

ÇİFTLİK

Si tratta di una stele semi-cilindrica di cui è preservata solo la parte superiore⁵⁸⁹. Sul *recto* vi è una figura, in rilievo, leggibile solo in parte, che solleva il braccio sinistro rivolgendo la mano verso di sé nella tipica postura dell'iniziale pronome *amu* realizzato in forma di ritratto.

La stele proviene dallo *höyük* di Eğriköy; il testo è un'iscrizione edificatoria di un servitore di Tuwatis (padre di Wasusarmas), quindi attribuibile alla metà circa dell'VIII secolo a.C.

L'iscrizione è in parte lacunosa, pertanto anche i contenuti non sono chiarissimi: da quanto conservato, sembra di poter individuare nel testo le seguenti sezioni: titolo; opere edificatorie di Tuwatis; dedica a Tarhunzas, Ea e Sarruma e relative consorti; benedizione di Tuwatis; posizione di Tuwatis nei confronti di Tarhunzas; benedizioni degli dei per Tuwatis; costruzione della casa dell'autore stesso.

Ai §§ 3-5 è presente il consueto *topos* del superamento dei padri in relazione, in questo caso, alle opere edificatorie di Tuwatis. A livello stilistico è da notare l'anafora di *zi-wa/i-ta ... zi-pa-wa/i-ta ... |zi-pa-wa/i-ta* ai §§ 8-10, dedicati alle coppie divine. Da segnalare al § 9 la coppia formata da Kubaba ed Ea, già incontrata in ALEPPO 2.

Al § 16, nella sezione delle benedizioni divine per Tuwatis, ricorre l'espressione (CAPUT)*ha+ra/i<-ma>-ha-si-(n) ha-IUDEX+RA/I-na*. Il secondo termine viene tradotto, sulla base del raffronto con la versione fenicia di KARATEPE 1, come “vita” (*hym*, corrispondente alle forme luvie in ablativo *ha-tà+ra/i-ti-i* e *ha-IUDEX+RA/I-ri+i*, che ricorrono rispettivamente in Hu e in Ho § 49, con inversione dell'ordine delle parole tra fenicio e luvio). La formula completa risulterebbe quindi essere “vita della testa”, da intendere metaforicamente come “vita della persona”. È interessante che, a livello metaforico, la testa (*harmaha/i-*) per sineddoche rappresenti l'intera persona: ciò denota uno sfondo culturale che assegna un'importanza fondamentale a tale parte del corpo, al punto da ergerla a rappresentare la persona nella sua interezza⁵⁹⁰. L'espressione è forse accostabile a X(-)*za+ra/i-ta-si-na* [INFANS-*ni-na*, letteralmente “figlio del cuore”, cioè figlio naturale, che ricorre nell'iscrizione di KÖRKÜN. “Figlio del cuore”, “vita della testa”: la prima metafora ricorre già in testi ittiti⁵⁹¹, mentre la seconda sembra essere propria della cultura neo-ittita. Queste tracce metaforiche inducono a riflettere se, nella cultura di riferimento, le parti del corpo citate (e forse altre) non alludessero, in modo più ampio, ad alcune precise funzioni connesse con la vita e la salute corporee: forse dietro le metafore vi era la consapevolezza dell'importanza di determinati organi e delle funzioni vitali ad essi connesse. In ogni caso a mio avviso è interessante che l'aspetto visivo del geroglifico, almeno nella metafora in cui è presente il determinativo CAPUT, potesse concorrere a mantenere l'attenzione sul referente corporeo stesso, senza assegnare interamente il messaggio all'immagine metaforica: come a dire che la rappresentazione figurata della testa mantiene comunque un po' fermi sull'importanza della testa in sé, oltre che sul significato di “vita” ad essa metaforicamente -e fondatamente- associato.

⁵⁸⁹ Hawkins 2000, plates 248-249.

⁵⁹⁰ Anche nel mondo ittita la testa era considerata come la parte più preziosa del corpo, di importanza fondamentale ai fini della vita stessa (come testimoniato in particolar modo dai rituali): cfr Kammenhuber 1965, 222.

⁵⁹¹ Cfr. *supra*, trattazione della stele di KÖRKÜN.

TOPADA

Si tratta di lunga iscrizione rupestre, *in situ*⁵⁹², eretta o dal “Gran re” Wasusarmas, figlio di Tuwatis.

L’iscrizione riferisce per lo più di scontri militari ai confini, in particolare con la città tradizionalmente letta come “Parzuta”; una lettura ed un’interpretazione certe del suo contenuto sono rese però estremamente problematiche dall’utilizzo di molti segni arcaici ed inusuali (caratteristica che accomuna il presente testo a quello di SUVASA, ma anche al gruppo di iscrizioni “di Hartapus”: KIZILDAĞ, KARADAĞ e BURUNKAYA). Anche l’identificazione delle aree geografiche menzionate (le città di Parzuta e Ta-x, un fiume che sembra condurre nel paese di quest’ultima città ed un’area probabilmente montagnosa che segnerebbe il confine tra il regno di Wasusarmas ed il paese di Parzuta) è estremamente discussa⁵⁹³.

Una recentissima nuova edizione dell’intera iscrizione è offerta da L. D’Alfonso⁵⁹⁴. In particolare, l’autore propone una nuova lettura del § 3: laddove, seguendo le precedenti traduzioni, si ravvisava l’esistenza di una coalizione di otto re ostili a Wasusarmas nella città di Parzuta, la traduzione proposta da d’Alfonso ravvisa invece un unico re della città di Prizu(wa)nda, affiancato da otto ufficiali o sovrani. Il toponimo “Prizu(wa)nda” è dall’autore accostato al tema “Φρύγ-” che ricorre nelle fonti greche e romane, e la città così designata corrisponderebbe dunque al sito di Yassı Höyük - Gordion (di cui è stata recentemente elaborata una revisione della cronologia delle fasi di occupazione tra il Tardo Bronzo e l’Eta del Ferro). Essa sarebbe stata il centro più importante di un regno ricco e potente affermatosi in Anatolia centro-occidentale già nel X o all’inizio del IX secolo a.C. circa. Tale regno sarà poi designato come Frigia nelle fonti greche e romane.

Tradizionalmente l’iscrizione era attribuita all’epoca di regno di Wasusarmas, identificato con Wassurme re di Tabal presente nelle fonti assire e che fu destituito da Tiglatpileser III tra il 732 ed il 729 a.C. Secondo la nuova lettura proposta da d’Alfonso, invece, l’iscrizione di Topada sarebbe da attribuire alla fine del X o all’inizio del IX secolo a.C. (naturalmente, in questo caso il re Wasusarmas attestato nell’iscrizione sarebbe un omonimo del re testimoniato nelle fonti neo-assire dell’VIII secolo a.C.) e conterrebbe la più antica attestazione dell’esistenza del regno di Frigia, nonché l’unica occorrenza del toponimo “Frigia” al di fuori delle fonti greco-romane.

A livello retorico si può identificare con certezza il motivo del soccorso divino in battaglia (al § 17 è esplicitato che gli dei Tarhunzas, Sarrumas, il dio *198-*sa*₆ ed il dio BOS.*206.PANIS-*sa*₈ corsero in battaglia davanti all’autore del testo); va inoltre segnalato che l’iscrizione reca in conclusione la firma scribale (essa era collocata su una roccia posta a destra dell’iscrizione principale, ma è andata distrutta prima del 1986).

⁵⁹² Hawkins 2000, plates 250-253.

⁵⁹³ Weeden 2010, 55-58.

⁵⁹⁴ d’Alfonso 2019.

SULTANHAN

Si tratta di lunga iscrizione incisa sui quattro lati e sulla sommità di un'ampia stele, posta su di una base rettangolare ugualmente iscritta sia sulle superfici verticali che su quella superiore orizzontale⁵⁹⁵.

Le due parti sono state rinvenute in momenti diversi: la base nel 1928, durante i lavori di costruzione della ferrovia Kayseri-Sivas; la stele nel 1939, in circostanze non documentate. Un frammento di stele, rinvenuto da K. Emre nel 1971, è stato ricongiunto al monumento.

Il testo consta di una dedica della stele e di offerte a Tarhunzas della Vigna da parte di Sarwatiwaras, vassallo di Wasusarmas. Come nel caso di TOPADA, l'identificazione di Wasusarmas con Wassurme delle fonti assire consente di datare l'iscrizione al 740-730 a.C. circa.

L'iscrizione presenta alcuni tratti peculiari: innanzitutto, Tarhunzas della Vigna è qualificato come divinità della vegetazione e della prosperità della terra: conseguentemente, il testo fornisce alcune indicazioni precise sulle misure⁵⁹⁶ di prodotto agricolo, e sul loro valore corrispettivo in animali. Ad esempio ai §§ 10-11 abbiamo:

§ 10 r.3 stele	<i>ta-nu-wa/i-ha-wa/i-na</i> REL- <i>i</i>
§ 11 r.3 stele	REL- <i>i-pa-wa/i</i> (TERRA) <i>ta-sà-REL+ra/i</i> 2 “OVIS”- <i>sa</i> 80 “HORDEUM” CRUS+RA/I

Quando lo innalzai, invero⁵⁹⁷ nel paese due pecore stavano (per) 80 (misure di) orzo.

Questo consente di ottenere alcune informazioni sull'economia agricola dell'epoca in cui l'iscrizione venne redatta, esemplificata almeno in termini ideali e propagandistici⁵⁹⁸. Lungi dal corrispondere alla realtà, i dati offerti consentono se non altro di conoscere alcune unità di misura, e di individuare a quali *standard* produttivi dovesse corrispondere un'economia florida. Gli stessi benefici recati dal dio sono quantificabili in termini di prodotto agricolo, ed in particolare di misure di vino:

§ 22 rr.5-6 stele	<i>a-wa/i</i> TONITRUS- <i>hu-za-sa</i> <i>za-'</i> <i>tu-wa/i+ra/i-sà-zá</i> <i>ma-sa-ha-ni-i-ti</i>
§ 23 r.6 stele	<i>a-wa/i</i> <i>wa/i-ia-ni-i-sa</i> PUGNUS- <i>ri+i-ti-i</i>
§ 24 r.6 stele	<i>tara/i-sa-zi-pa-wa/i</i> <i>ia+ra/i-ti-i</i>
§ 25 r.6 stele	<i>a-wa/i</i> MILLE <i>ti-wa/i-ta-li-na</i> <i>á-ia-ti-i</i>

⁵⁹⁵ Hawkins 2000, 258-261.

⁵⁹⁶ Giusfredi 2010, 180-183.

⁵⁹⁷ Sul valore di REL-*i-pa-wa/i* seguono Payne 2012, 101.

⁵⁹⁸ Cfr. Giusfredi 2010, 241-243.

Tarhunzas farà crescere questa vigna: la vite crescerà, metterà germogli, e faranno⁵⁹⁹ mille misure (lett. “misura⁶⁰⁰”) (di vino).

Immagini molto vitali, come questa, popolano il testo. Da notare, anche in questo caso, la presenza di un modulo retorico tripartito articolato quale *climax* ascendente. Particolarmente interessante è che il testo rappresenta la progressiva crescita vegetale nel suo estendersi nel tempo: essa è immediatamente colta come aumento del prodotto, e questo induce a fare delle distinzioni nelle offerte dovute al dio: se a fronte di mille misure di prodotto (vino) si prescrive di offrirne al dio cento (§ 26), oltre a nove buoi, ci si preoccupa di precisare che in seguito il prodotto aumenterà ancora (§ 27), e allora al dio si dovrà dare sempre la decima parte (che naturalmente potrà essere più di cento misure) (§ 28) oltre al sacrificio annuale di due pecore (§ 29). La precisazione della quantità di offerte in termini percentuali, in questo contesto, discende dalla costitutiva variabilità dei beni agricoli in termini di quantità⁶⁰¹; naturalmente, essendo essi intesi come doni concessi dal dio in cambio di gesti di devozione, di tale variabilità si prefigura nel testo solamente la prospettiva di una crescita la più feconda possibile.

A livello retorico si segnalano le immagini al § 8 (E Tarhunzas della Vigna diede [al r]e Wasusarmas un’arma potente⁶⁰²) ed al § 9 (egli -Tarhunzas- pose i suoi nemici sotto i suoi piedi): siamo qui di fronte a metafore di carattere bellico, legate al repertorio tradizionale di immagini volte a rappresentare il favore divino nei confronti del sovrano in battaglia. Il carattere bellico di questi passi li distingue da altre immagini dell’iscrizione, riferite preminentemente alla natura⁶⁰³. Del resto i §§ 8 e 9 sono gli unici che descrivano l’operato di Tarhunzas della Vigna nei confronti del re Wasusarmas; le rappresentazioni legate alla fecondità vegetale coinvolgono invece il rapporto tra il dio e l’autore del testo (Sarwatiwaras): sembra esistere un legame tra i rituali che Sarwatiwaras predispone per il dio, la fecondità vegetale propiziata da Tarhunzas e le prescrizioni di offerte⁶⁰⁴.

I §§ 13-15 dipingono una scena di fecondità che collega la caduta della pioggia (o metaforicamente l’“abbondanza”⁶⁰⁵) dal cielo con la crescita dei cereali e della vite da terra⁶⁰⁶:

⁵⁹⁹ Sul valore di *á-ia-ti-i* quale III persona plurale da *á(-ia)-* seguo Payne 2012, 101.

⁶⁰⁰ Forse con valore di accusativo di relazione.

⁶⁰¹ Cfr. Giusfredi 2010, 250 nota 546.

⁶⁰² Accolgo qui la traduzione proposta da Yakubovich: Yakubovich 2019, 548-549; cfr. anche la resa “A conquering *weapon*”: Weeden 2018, 344 e nota 54.

⁶⁰³ Weeden avanza cautamente l’ipotesi di una connessione tra la vittoria di Wasusarmas sui nemici e la generosità di Tarhunzas della Vigna: Weeden 2018, 344.

⁶⁰⁴ Giusfredi nota che una caratteristica comune delle iscrizioni pseudo-economiche provenienti dall’area del Tabal è la stretta connessione tra la *pietas* religiosa dei sovrani e la prosperità economica della città o del paese, che si concretizza in affermazioni ascrivibili alla categoria testuale delle “liste di prezzi ideali”: Giusfredi 2010, 242. Un’affermazione di questo tipo è infatti contenuta nel testo in esame ai §§ 10-11. Sul *topos* dei prezzi ideali come espressione di prosperità si veda Weeden 2018, 346-348.

⁶⁰⁵ Hawkins 2000, 469 §§ 14-15. Per una discussione sulla problematica interpretazione di *man wasunada* si veda Weeden 2018, 344-345.

⁶⁰⁶ Per la traslitterazione seguo Payne 2012, 99.

§ 13 r.4 stele	HWI-pa-wa/i sa ₅ +ra/i-wa/i-ti-wa/i+ra/i-ia- ' wa/i-su-SARMA-ma-sa SERVUS-lá/i-i TONITRUS-hu-za-sa za-a-zi wa/i+ra/i-ia-zi- ' CUM- ni á-tà-'
§ 14 r.4 stele	wa/i-ta ("CAELUM")ti-pa-sa-ri+i ma-na(-)wa/i-su-na-tà INFRA-ta "PES"-wa/i+ra/i
§ 15 r.4 stele	("TERRA")ta-sà-REL+ra/i-ri+i-pa-wa/i-ta- ' mara/i-wa/i-li-sá SUPER+ra/i- ' "PES" ₂ (-)tà-i wa/i-ia-ni-sá-ha

Così Tarhunzas diede questi aiuti a Sarwatiwaras, servitore di Wasusarmas, e pioggia abbondante cadrà dal cielo e cereali spunteranno da terra, e viti⁶⁰⁷.

Immagini totalizzanti dell'abbondanza del Cielo e della Terra ricorrevano anche ai §§ 25-26 dell'iscrizione di CEKKE ed ai §§ 15-16 di ALEPPO 2: in entrambi i casi le metafore erano impiegate nella sezione delle maledizioni, quindi con il significato capovolto di sterilità e morte; un impiego in positivo di tali immagini, come nel testo in esame, ricorrerà invece ai §§ 2-3 dell'iscrizione di AKSARAY⁶⁰⁸. Il *topos* della prosperità, inoltre, con richiamo a cielo e terra sembra ricorrere anche nell'iscrizione di EREĜLI⁶⁰⁹.

È poi notevole in questo testo la presenza di precise e circoscritte proibizioni (§§ 37-42). In questa sezione sono richiamati i divieti di danneggiare contro Sarwatiwaras la città e la terra; al § 40, in relazione al vocabolo *wa/i-na*, non è chiaro se si fa riferimento al danneggiamento della vite⁶¹⁰ o se tale vocabolo sia da intendersi come avverbio di luogo "qui"⁶¹¹: dato il contesto dei §§ 40-41, propenderei per la seconda interpretazione.

§ 40 base, top F,1	ni-pa-wa/i-ta wa/i-na REL-sa-ha ka-ti-i CRUS-i
§ 41 base, top F,1	á-pi-i-wa/i-tà- ' REX-ti-ia-ri+i LEPUS+ra/i-ia-ti-i i-zi-ia-mi-na-'

O (se) qualcuno qui è incline a un danno/un'ostilità, essi⁶¹² devono essere ricompensati/ripagati dall'autorità del re.

Si ribadisce infine che non vi deve essere alcun danno/ostilità (§ 42). Ritengo interessante questa sezione in relazione ad una sua analisi comparata con le consuete sezioni di maledizioni: tra esse si possono infatti rinvenire delle analogie, che riguardano in particolare la struttura sintattica del discorso e la disposizione ad elenco delle possibili azioni da condannare. Diverso è però il richiamo

⁶⁰⁷ I soggetti "cereale" e "vite" ed il verbo "spunterà" sono al singolare, ma nella traduzione si preferisce una resa al plurale.

⁶⁰⁸ Cfr. *infra*, la trattazione dell'iscrizione.

⁶⁰⁹ Cfr. Poetto 2002.

⁶¹⁰ Cfr. Hawkins 2000, 471 § 40.

⁶¹¹ "Hither": Yakubovich EDIANA, visited on 2019-09-17.

⁶¹² Interpretando /ata/ come riferito ai danni.

alla “pena”, che in questo caso non coinvolge le divinità, ma l’autorità regia: la pena, inoltre, non è nemmeno specificata, in quanto il proclama semplicemente rimanda a chi ha competenza. Più di tutto, infatti, a rendere diverso questo bando dalle maledizioni è l’assenza di figure, *contra* le colorite immagini che connotano le punizioni divine nelle maledizioni. Questo insieme di connotazioni sembra conferire alla sezione di proibizioni maggiore carattere di aderenza alla realtà rispetto alle formule protettive, almeno nelle logiche interne del testo. Tale aspetto può quindi rivelarsi interessante anche ai fini di uno studio storico sulle caratteristiche di testi specificamente qualificabili come bandi nella loro cultura di appartenenza.

Proseguendo con l’analisi del testo, si segnala infine la presenza di un *topos* eroico ai §§ 44-45, in cui Sarwatiwaras afferma che nessuno aveva mai stabilito dominio su quel luogo e che (solo) lui lo ha rifatto (rinnovato, risistemato, ricostruito), con l’aiuto di Wasusarmas.

Dal punto di vista della relazione testo-immagine, l’iscrizione in oggetto non è accompagnata da raffigurazioni; tuttavia, la descrizione di Tarhunzas della Vigna ai §§ 6-7⁶¹³ sembra ricalcare molto bene gli aspetti iconografici peculiari di alcune immagini del dio, in particolare delle sculture di ÌVRÌZ 1, NĪĞDE 2, KEŞLİK YAYLA 1 e BOR 2:

§ 6 r.2 stele	<i>wa/i-ti-i mara/i+ra/i-wa/i-li-sá-’</i> [] (“PES”) <i>pa-tà ARHA-’</i> <i> la+ra/i-ta</i>
§ 7 rr.2-3 stele	(“VITIS”) <i>wa/i-ia-ni-sa-pa-wa/i-’ za-ri+i sa-na-wa/i-ia-ta-’</i>

E ai suoi piedi (lett.: al suo piede) il cereale prosperava, e
la vite era buona qui.

Nel rilievo di ÌVRÌZ 1 (fig. 18) Tarhunzas è raffigurato adorno di grappoli d’uva e foglie di vite, con nella mano sinistra un fascio di spighe d’orzo che spuntano da terra accanto al suo piede. In NĪĞDE 2⁶¹⁴ (fig. 19) una vite con grappoli d’uva e alte spighe d’orzo campeggiano dietro l’immagine del dio. Sulla stele di KEŞLİK YAYLA 1 (fig. 20) Tarhunzas è raffigurato in modo simile ad ÌVRÌZ 1: anche qui il dio tiene nella mano destra un ceppo di vite con foglie e grappoli, e nella sinistra lunghe spighe d’orzo (sia la vite che le spighe spuntano da terra). Anche sulla stele BOR 2 (fig. 21) Tarhunzas è effigiato con grappoli d’uva. È evidente che l’immagine descritta nel testo, che si riferisce per l’appunto all’innalzamento di una stele per il dio, è ispirata ad un peculiare modello iconografico di Tarhunzas della Vigna diffuso nell’area di Tabal.

⁶¹³ Per la traslitterazione seguo Payne 2012, 98.

⁶¹⁴ Per un’analisi paleografica dell’iscrizione NĪĞDE 2, all’interno di una trattazione sulle specificità delle stele provenienti dall’area di Tuwana, cfr. Mora - Balatti 2012, 534-537.



J. D. Hawkins, Corpus, 2000

Fig. 18. İVRİZ 1 (Hawkins 2000, plate 295).



J. D. Hawkins, Corpus, 2000

Fig. 19. NİĞDE 2 (Hawkins 2000, plate 301).



Fig. 20. KEŞLİK YAYLA 1
(www.hittitemonuments.com).



Fig. 21. BOR 2
(www.hittitemonuments.com).

AKSARAY

Si tratta di una stele di cui è conservata solo la metà inferiore. Sul *recto* si riconosce la parte inferiore di un'immagine di Tarhunzas rivolto verso destra; sotto di essa corre una riga di testo, che sembra essere la parte conclusiva dell'iscrizione. Il *verso* ed i lati sono occupati da un'iscrizione di 5 righe⁶¹⁵. Il manufatto risulta essere stato rinvenuto nel 1976 vicino alle mura sud-orientali della città di Aksaray, durante scavi per l'edificazione di un hotel e pertanto non in contesto archeologico.

⁶¹⁵ Hawkins 2000, plate 264.

L'iscrizione è un testo dedicatorio del sovrano Kiyakiyas: egli è stato identificato in Kiakki di Šinuhtu, deportato da Sargon II nel 718: se tale identificazione è corretta, la stele deve essere stata eretta prima del 718, e Šinuhtu potrebbe essere localizzata ad Aksaray.

Quest'iscrizione, come quelle di SULTANHAN e di BOR, è ascrivibile alla tipologia delle "Liste di prezzi ideali", una modalità letteraria atta ad esprimere prosperità del regno diffusa non solo nei testi luvio-geroglifici ma anche in quelli cuneiformi paleo-babilonesi, neo-assiri e neo-babilonesi⁶¹⁶.

Il testo ha per oggetto la prosperità del regno, il favore degli dei, la costruzione di una città il cui nome non è preservato (presumibilmente Šinuhtu), il favore da parte del dio della Tempesta. Il contenuto del testo sul *recto* non è chiaro.

Ai §§ 2-3 torna il *topos* dell'abbondanza dal cielo e dalla terra:

§ 2 r.2	<i>wa/i-ta</i> ("CAELUM") ⁶ <i>ti-pa-sá</i> ⁷ -[<i>ti</i>] <i>m[a-na]</i> IN[FRA- <i>ta</i>] ⁶ "PES"- <i>tà</i>
§ 3 r.2	("TERRA") <i>ta-sà-REL+ra/i-ti-pa-wa/i-ta</i> <i>ma-na</i> SUPER+ <i>ra/i</i> "PES"- <i>tà</i>

E molto cadde dal cielo, e molto crebbe dalla terra.

Seguono gli asserti positivi in termini di prezzi ideali (§ 4a-c): l'unità di misura è ancora la pecora: il testo esplicita che in quegli anni 30 misure d'orzo, 20 di olio e [...] di vino "stavano per" (cioè "valevano") appunto una pecora.

Il contenuto del § 6 risulta particolarmente problematico:

§ 6 r.4	<i>za-ti-pa-wa/i-ta</i> URBS- <i>ni</i> MAGNUS+RA/I-REX- <i>zi</i> ⁶¹⁷ REX- <i>ti-zi</i> OMNIS- <i>mí-zi</i> INFRA- <i>tá-ta</i> OCULUS(-) <i>zá-ni-ta</i>
---------	---

E tutti i grandi re (e) i re ammiravano questa città.

Come evidenziato ad esempio da Giusfredi⁶¹⁸ non risultano attestati né nella tradizione cuneiforme né in quella geroglifica "Grandi re" all'epoca di Kiyakiyas che possano aver visitato la sua città. Su questo punto è opportuno svolgere alcune osservazioni: il dato interessante dell'affermazione, infatti, è che essi comunque vengano nominati. Senza giungere a porsi domande sulla veridicità dell'asserto, si possono a mio avviso sviluppare alcune ipotesi.

⁶¹⁶ Weeden 2018, 346; Giusfredi 2010, 179-180; 241-245; Hawkins 1986.

⁶¹⁷ Va segnalato che la discussione sull'ordine di lettura dei segni in questa parola è aperta: quella riportata è la traslitterazione di Hawkins (Hawkins 2000, 476); recentemente tuttavia Yakubovich ha messo in rilievo come sia più probabile una lettura come |REX.MAGNUS+*ra/i-zi*. A parere dello studioso quello in questione sarebbe un titolo sotto forma di nome composto e la sua lettura risulterebbe essere *hantawatturinzi* (Yakubovich 2017, 45-46).

⁶¹⁸ Giusfredi 2010, 245.

Innanzitutto, ci si può chiedere se l'enunciato, così formulato, si ispiri a modelli più antichi (come risulta verosimile) ed eventualmente se esso possa risalire alla tradizione ittita o ad una più specifica tradizione propria della regione di Tabal (Aksaray è molto vicina ad esempio a Burunkaya -circa 8 km-, da cui proviene una delle note iscrizioni di Hartapus, "Gran re"). Aksaray inoltre non è lontana nemmeno da Topada e da Suvasa, da cui provengono testi in cui Wasusarmas è definito "Gran re". Anzi, proprio nell'iscrizione di Topada Kiyakiyas è nominato tra i tre re che rimasero alleati di Wasusarmas all'epoca della coalizione di otto re contro di lui. A questo proposito tuttavia bisognerebbe tuttavia chiarire se sia preferibile accettare la cronologia tradizionale, secondo cui Wasusarmas autore dell'iscrizione di Topada corrisponderebbe a Wassurme delle fonti assire e sarebbe quindi da collocare nell'VIII secolo a.C., oppure accogliere la cronologia proposta recentemente da D'Alfonso⁶¹⁹ per cui l'autore del testo di Topada ed i sovrani suoi contemporanei menzionati nel testo sarebbero da collocare tra il X ed il IX secolo a.C. Del resto, un sovrano Kyakya/Kikki è attestato anche a metà del IX secolo a.C. in un'iscrizione di Salmanassar III⁶²⁰. In ogni caso, propenderei per una risposta affermativa sull'esistenza di una tradizione retorico/scribale che aveva salvaguardato la titolatura di "Gran re" nell'area di Tabal, titolatura risalente certamente all'epoca di redazione delle iscrizioni di KIZILDAĞ, KARADAĞ e BURUNKAYA: se poi tale tradizione possa risalire ancora ad epoca imperiale ed essere connessa ad esempio all'iscrizione di YALBURT (iscrizione di Tuthaliya IV) è difficile dire.

Inoltre, ci si può chiedere se l'espressione luvia resa con "ammirare la città" non sia da intendersi in senso metaforico: non necessariamente i sovrani dovevano recarsi sul luogo per osservarla, ma tale ammirazione, o sguardo ammirato, poteva passare anche attraverso altri canali quali l'invio di delegati o la corrispondenza.

Ai §§ 8-9 ricorre il *topos* eroico del primato del sovrano, introdotto in modo peculiare da una proposizione interrogativa diretta, con funzione di domanda retorica, al § 7:

§ 7 rr.4-5	REL-sà-ha-wa/i-mu-u za- [...] LOCUS-lá/i-za pi-ia-i
§ 8 r.5	(DEUS)TONITRUS-hú-za-sá-pa-wa/i-na ⁶²¹ na REL-tí-ha _x pi-ia-ta
§ 9 r.5-recto	wa/i-na á-mu ki-ia-ki-ia-ia IUDEX-ni REX-ti(-)x pi- -[ia-t]á

E chi mi dà questo luogo? Tarhunzas non lo diede a nessuno, ma lo diede a me, Kiyakiyas, il re giusto/retto⁶²².

Ritengo che l'impiego della domanda retorica sia particolarmente interessante in relazione alla destinazione del testo ed al suo pubblico. Il lettore moderno può essere influenzato dall'ampio

⁶¹⁹ D'Alfonso 2019.

⁶²⁰ RIMA 3 A.O.102.16 162'-181'.

⁶²¹ Riguardo alla discrepanza tra il pronome di genere comune, che ricorre qui e nel successivo *wa/i-na* al § 9, rispetto al nome cui si riferisce, LOCUS-*lá/i-za*, che è di genere neutro, cfr. Hawkins 2000, 477 § 8. Naturalmente, dato il genere neutro del nome, anche l'aggettivo dimostrativo *za* che ricorre al § 7 alla fine della riga 4 non sembrerebbe richiedere l'integrazione di un ulteriore segno a suo completamento all'inizio della riga 5.

⁶²² Sulla possibilità che IUDEX-*ni* rappresenti un epiteto di "re" cfr. Melchert 2019, 339.

§ 3 r.2	<i>wa/i-mu</i> TERRA-REL+ <i>ra/i-zi</i> SUPER+ <i>ra/i</i> “CAPERE”(–) <i>la/i/u-na-</i> ‘ <i>pi-pa-sa-i</i>
§ 4 r.2	(DEUS)CERVUS ₂ - <i>ti-pa-wa/i-ta-</i> ‘ <i>za-ri+i(-)ia(-)pa-</i> ‘ (BONUS) <i>wa/i-</i> <i>su-wa/i</i>
§ 5 rr.2-3	<i>wa/i-mu</i> <i>za-ri+i</i> <i>sà-ma-ia</i> (“ANIMAL.BESTIA”)HWI- <i>sa₅+ra/i</i> <i>pi-</i> <i>pa-sa-ia</i>

E qui sono caro a Tarhunzas ed egli mi concede di acquisire territori;
ma qui ... sono caro a Runtiyas, e qui mi concede animali selvatici
*samaia*⁶²⁶.

La triplice ripetizione di “qui” ha naturalmente una valenza retorica di stampo enfatico; un fenomeno simile era già stato analizzato a proposito dell’iscrizione KARKAMIŠ A 15*b* (in riferimento alla ripetizione, nel testo, della formula *zin ... zi(n)*, §§ 8-9): ritengo che anche in questo caso il senso dell’avverbio non sia da interpretare “letteralmente” come un’indicazione di luogo, ma in senso figurato⁶²⁷, per alludere forse a gesti rituali compiuti nei confronti delle divinità menzionate⁶²⁸, se non addirittura per configurare un ordine logico del discorso (“qui”=“su questo punto” ... “ma qui”=“ma su quest’altro punto”; “da una parte” ... “dall’altra”). La valenza complessiva di tali espressioni correlative avrebbe sempre a che fare con la trasmissione di un’immagine propagandistica di completezza e totalità.

I §§ 6-13⁶²⁹ sono interamente devoluti ad esprimere in dettaglio il *topos* del superamento degli antenati nel ricevere aiuto e benefici dagli dei cui la stele è dedicata:

§ 6 r.3	<i>á-mi-zi-pa-wa/i</i> <i>tá-ti-zi-i</i> AVUS- <i>ha-zi-ha</i> REL- <i>zi</i> [[?] <i>sa-ta</i>
§ 7 r.3	REL- <i>pa-wa/i</i> (DEUS)TONITRUS- <i>hu-za-sa</i> NEG ₂ REL- <i>ha-na</i> <i>wa/i+ra/i-ia-ia</i>
§ 8 r.3	<i>á-mu-wa/i</i> REL+ <i>ra/i</i> <i>wa/i+ra/i-ia-ia</i>
§ 9 r.3	<i>wa/i-mu</i> “TERRA”-REL+ <i>ra/i-zi</i> SUPER+ <i>ra/i</i> “CAPERE”(–)) <i>la/i/u-na</i> <i>pi-pa-sa-ia</i>
§ 10 rr.3-4	<i>á-mi-zi-ha</i> <- <i>wa/i</i> > <i>tá-ti-zi</i> AVUS- <i>ha-zi-ha-</i> [?] REL- <i>i</i> “ANIMAL.EQUUS”<sup>>- <i>zú-sà-ta-la-u-na</i> REL“PES ₂ .PES ₂ ”(–) <i>tà-ta</i>

⁶²⁶ La traduzione del termine è problematica: cfr. Hawkins 2000, 479-480 § 5; Payne suggerisce la traduzione “en masse”, ma con il punto interrogativo (Payne 2012, 98); Yakubovich invece (ACLT, Hieroglyphic Vocabulary) propende per un’interpretazione come accusativo plurale neutro dell’aggettivo “*smay(a)-*” “trapped”.

⁶²⁷ Nonostante il contenuto del § 13 (cfr. *infra*) possa contribuire a far pensare ad un’indicazione di luogo precisa.

⁶²⁸ Questa interpretazione si connetterebbe ad una visione del monumento non più inteso solo come marcante del potere e del controllo del territorio da parte del sovrano, ma anche come espressione del desiderio di conservare la memoria di eventi di particolare rilevanza. Sull’argomento cfr. Harmanşah 2015 e Mora 2017, in particolare 255. Gli autori si riferiscono in particolare ai rilievi rupestri ed alla loro connessione con una prospettiva di memoria di lunga durata: ritengo tuttavia che anche il luogo di ubicazione di una stele potesse in alcuni casi essere selezionato seguendo gli stessi criteri (ad esempio, per conservare la memoria della celebrazione di alcuni rituali) e mantenendo un aggancio con il paesaggio circostante.

⁶²⁹ Traslitterazione da Payne 2012, 97.

§ 11 r.4	REL- <i>pa-wa/i</i> (DEUS)CERVUS ₂ - <i>ti-ia-⟨sá?⟩</i> [⟨?⟩]NEG ₂ -' [⟨?⟩]REL- <i>ha-na</i> [⟨?⟩] <i>wa/i+ra/i[-ia?]-ta</i>
§ 12 r.4	[⟨?⟩] <i>á-mu-wa/i</i> REL+ <i>ra/i</i> <i>wa/i+ra/i-ia-ia</i>
§ 13 r.4	⟨ <i>a?</i> ⟩- <i>wa/i</i> <i>za-ti-i</i> “TERRA”- <i>sa</i> -REL+ <i>ra/i-i</i> <i>za-ti-i</i> LOCUS- <i>lá/í-ti-i</i> 1 ⁶³⁰ CENTUM (ANIMAL)GAZELLA <i>la-ha</i> “UNUS?”- <i>ta</i> REL- <i>za</i>

E (quelli) che erano miei padri e nonni, davvero Tarhunzas non (li) aiuta⁶³¹ in nessun modo, come aiuta me: egli mi concede (in continuazione⁶³²) di acquisire territori. E quando i miei padri e nonni andavano (a volte?) a cavalcare, davvero Runtiyas non (li) aiutava per niente, come aiuta me. E in questo territorio, in questo luogo ho preso 100 gazzelle (in una volta?) (da quando?)...

Anche questo passaggio è finalizzato a rappresentare il primato del sovrano, ma questa volta marcando il distacco dei suoi successi rispetto a quanto realizzato dai suoi padri, anche in relazione ad un favore divino che viene rappresentato come nullo nei loro confronti e totale verso di lui (si notino in questo senso l'impiego del verbo iterativo *pipasa-* e l'iperbolico numerale “100”). Purtroppo la conclusione dell'iscrizione non sembra corrispondere ad una compiutezza del testo quanto al contenuto, e questo ne preclude una comprensione chiara. Certamente però anche in questo testo, come già in MARAŞ 1, ci troviamo di fronte al *topos* del re cacciatore iscritto, come in quel caso, nel più ampio *topos* del superamento degli antenati. Come nel caso di MARAŞ 1, peraltro, tenderei ad usare cautela nel considerare quest'iscrizione come testo di argomento venatorio o di richiamo ai diritti a cacciare presso determinati territori: ritengo più probabile, infatti, che ci troviamo di fronte a consolidati moduli retorici volti a celebrare la regalità attraverso il tema della caccia e del favore divino. A questo proposito giova forse ricordare che di fatto Kurtis (se l'autore di BOHÇA corrisponde a Kurti attestato nelle fonti assire) rimane a lungo sottomesso all'Assiria (acquisendo anche, in cambio della fedeltà, il territorio di Kiyakiyas di Sinuhtu, dopo che questi venne spodestato); dopo una rottura dell'alleanza per passare dalla parte di Mida di Frigia, Kurtis tornerà a sottomettersi nuovamente agli Assiri dopo l'azione intrapresa da Sargon II contro il ribelle Ambaris (un altro sovrano di Tabal). In tutto questo non è da escludere una scelta propagandistica che ribadisse il legame con l'Assiria e che da essa acquisisse modalità e contenuti: la celebrazione della potenza e della forza del re mediante il tema della caccia, così diffuso in Assiria, può quindi essere stato selezionato in funzione di una volontà ideologica di “assirizzazione” della figura del re.

⁶³⁰ Dall'analisi della copia della stele in Hawkins 2000, plate 265 mi sembra che il numerale moltiplicativo 1 (x) CENTUM sia preceduto da un word-divider, finora non riportato nelle traslitterazioni.

⁶³¹ Da notare l'impiego del presente storico a vivificare l'immagine.

⁶³² Da notare l'utilizzo del verbo *pipasa-*, la forma iterativa di *piya-* “dare”.

KARABURUN

Quella di KARABURUN è un'iscrizione rupestre *in situ*⁶³³. Essa è costituita da tre righe di testo, riguardanti un patto tra il re Sipis e Sipis figlio di Nis. Il contenuto può essere suddiviso nelle seguenti sezioni: costruzione di una fortezza da parte di entrambi; registrazione dell'accordo; termini del patto con maledizione in caso di infrazione; formule protettive per l'iscrizione; firma dello scriba.

Non è nota l'epoca di regno del re Sipis: per una datazione del testo si ricorre pertanto a criteri epigrafici, e la scrittura prevalentemente sillabica (dello stile caratteristico del gruppo di iscrizioni di KULULU) fa propendere per una datazione intorno al tardo VIII secolo a.C. circa.

Dopo le affermazioni relative alla riedificazione di una fortezza, che gli avi avevano demolito, il testo informa che Sipis il re e Sipis il governatore, figlio di Nis, fecero un patto. Per definire tale patto è impiegato, al § 5 del testo, il termine *samaza*: si tratta dell'accusativo singolare neutro di *sman*-⁶³⁴ (o di *saman*-⁶³⁵). Il vocabolo è stato speculativamente interpretato come nome di derivazione verbale connesso al tema **sa*- "sigillare"⁶³⁶: esso definirebbe quindi un "(documento) sigillato", cioè un patto, un accordo solenne⁶³⁷, ma non vi sono certezze su tale identificazione, anche perché nell'unica altra occorrenza in luvio geroglifico (KULULU 2, § 2) tale interpretazione non risulta calzante con il contesto. In ogni caso, è interessante che l'immediato prosieguito del testo (§ 6) rechi informazioni sul fatto che i due contraenti il patto trovarono⁶³⁸ una "pietra": il vocabolo "SCALPRUM"-*wa/i* è infatti interpretato come *assu*- "pietra"⁶³⁹ (sostantivo di genere comune), seguito dalla particella *-wa*. Yakubovich interpreta il vocabolo come dativo singolare: a mio avviso, tuttavia, data la scrittura logografica, esso potrebbe essere anche inteso come accusativo singolare. Così essi "trovarono una pietra": si potrebbe pensare al supporto su cui riportare per iscritto il loro patto, ma questo rimane speculativo. In ogni caso trovo interessante che vi sia un legame tra il concetto di accordo e quello di pietra. Non escludo che la formula al § 6 rappresenti in realtà una metafora impiegata per indicare la solidità di un accordo raggiunto (accordo perfettamente definito, tale da poter essere messo per iscritto). Il termine "pietra" sarebbe inoltre usato metonimicamente, ad indicare il materiale per ciò che vi è scritto. Se poi si aggiunge che i termini dell'accordo sono riportati di seguito, ne risulta che ci troviamo di fronte ad un riferimento metatestuale alla roccia stessa su cui l'iscrizione è incisa.

Seguono quindi i termini dell'accordo (§§ 7-10).

§ 7 rr.1-2

si-pi-sa-pa-wa/i REX-*sa* || REL-*ti si-pi-ia ni-ia-sa-na* MALUS-
za CUM-*ni za+ra/i-ti-ti-i ni-mu-wa/i-zi ni-pa-wa/i ha-ma-si*

⁶³³ Hawkins 2000, plates 266-267.

⁶³⁴ Yakubovich ACLT Hieroglyphic Vocaboulary s.v. *sman*-.

⁶³⁵ Payne 2014, 149; Starke 1990, 294 § 192.

⁶³⁶ Hawkins 2000, 482 § 5.

⁶³⁷ S. Ponchia suggerisce che in tale accordo si possa riconoscere la stessa cerimonia di investitura del governatore, la cui importanza è enfatizzata dal concetto di "sigillare", anche se invero la procedura descritta non è chiara e non si sa se essa contemplasse di prestare un giuramento. L'accordo, comunque, coinvolgeva la protezione della discendenza sia del signore che del governatore (Ponchia 2011, 291).

⁶³⁸ Per la traduzione cfr. Yakubovich ACLT (Hieroglyphic Vocabulary), s.v. *assu*-: "stone".

⁶³⁹ Yakubovich EDIANA, visited on 2019-09-02.

§ 8 r.2	<i>si-pi-ia-pa-wa/i-ta REX-ti hara/i-na-wa/i-ni-sa(URBS)</i> (DEUS)ku+AVIS-ia ku-ma-pi ta-wa/i PES-zi-ha INFRA á-za-tu
§ 9 rr.2-3	<i>si-pi-sa-pa-wa/i ni-ia-sa REL-ti si-pi-ia REX-ti MALUS-za</i> CUM-ni <i>za<+ra/i>-ti-ti ni-mu-wa/i-zi ni-pa-wa/i ha-ma-si</i>
§ 10 r.3	<i>si-pi-ia-pa-wa/i-ta ni-ia-sá-na hara/i-na-wa/i-ni-sa(URBS)</i> (DEUS)ku+AVIS-ia ku-ma-pi ta-wa/i INFRA-ta á-za-tu

Se il re Sipis desidera il male per Sipis, figlio di Nis, per (suo) figlio o nipote, per il re Sipis possa il (dio) di Harran insieme con Kubaba ingoiare i (suoi) occhi e piedi! Ma se Sipis, figlio di Nis, desidera il male per il re Sipis, per (suo) figlio o nipote, per Sipis figlio di Nis possa il (dio) di Harran insieme con Kubaba ingoiare i (suoi) occhi!

In questa sezione non compaiono invero delle clausole normative su specifici temi (quali ricorrono nei trattati): si tratta piuttosto della formulazione di periodi ipotetici riguardanti le conseguenze in cui incorrerebbero i due contraenti qualora desiderassero il male per l'altro, o per la sua discendenza. Del "desiderare il male" si è già discusso a proposito dell'iscrizione TELL AHMAR 1: come in quel caso, anche qui il concetto di male è associato ad un verbo denominativo derivato dalla parola "cuore", a rappresentare metaforicamente un concetto di malvagità come qualcosa che cova nel cuore⁶⁴⁰. In quest'iscrizione non vi sono però elementi testuali che permettano di capire più a fondo in cosa potesse concretamente consistere il "male" cui si fa riferimento⁶⁴¹. Le due formulazioni riguardanti Sipis il re e la sua controparte sono quasi identiche: l'unica differenza intercorre a livello di sanzione divina, in quanto per il re si prevede che gli vengano ingoiati sia gli occhi che i piedi, mentre per il governatore la pena è circoscritta ai soli occhi. Tale dato può indurre a ritenere che a chi deteneva uno *status* più prestigioso fosse attribuita maggiore responsabilità e pertanto che la sua pena dovesse risultare più severa; oppure le parti del corpo chiamate in causa potrebbero alludere metaforicamente a determinati poteri, uno soltanto dei quali era condiviso da ambo le parti mentre l'altro, quello legato ai "piedi", era specifico solo del re (altre parti del corpo sono poi citate, come si vedrà, anche nelle maledizioni conclusive a protezione dell'iscrizione). Naturalmente anche il gesto divino di "ingoiare" parti del corpo ha implicazioni simboliche della massima importanza, legate alla lotta per la regalità celeste, come emerge dalle narrazioni mitologiche ittite (ciclo di Kumarbi). Nel caso in analisi quindi la sanzione divina nei confronti di chi "desiderasse il male" (cioè, verosimilmente, infrangesse il patto stipulato), al di là del forte potere icastico delle metafore impiegate, potrebbe alludere ad una radicale ed incontrastabile perdita di potere.

⁶⁴⁰ Il termine "cuore" ricorrerà poi, come si vedrà, anche nella sezione delle maledizioni.

⁶⁴¹ Nel caso di TELL AHMAR 1 si era ipotizzata, anche basandosi su un raffronto con il testo di KARATEPE 1, un'allusione ad elargizioni di terre o benefici ad esponenti della dinastia avversaria.

HĪSARCIK 1

Si tratta di un masso di basalto grossolanamente stonato, recante un'iscrizione di 3 righe⁶⁴². Gli aspetti epigrafici suggeriscono una datazione tarda, intorno alla fine dell'VIII secolo a.C. circa.

Il testo consta di una dedica da parte di Warpiris⁶⁴³ al Monte Harhari (da identificare forse nel *mons Argaeus* testimoniato da fonti romane, oggi Erciyes Dağı -grande vulcano della Cappadocia, a sud di Cesarea-). Dopo nome e titolo (|SOL-wa/i+ra/i-mi-sa “Benedetto dal Sole”⁶⁴⁴) l'autore narra l'offerta di una gazzella al Monte Harhari; seguono poi delle ingiunzioni di offerte future.

Il testo è giocato sulla ripetizione del numero “9”⁶⁴⁵: esso compare due volte come avverbio numerale distributivo 9-ta “nove volte” (§§ 2 e 4) ed una volta come aggettivo ordinale 9-ti-sa-ha-wa/i-ti' -i³ ANNUS-sa₄-si-sá- ' (§ 3) a definire il “nono annuale”, cioè probabilmente un mese o una particolare festività. Il “9” nelle culture del Vicino Oriente antico (e non solo) è un numero di ampia valenza simbolica, e molti rituali fanno riferimento ad offerte o sacrifici animali in numero di nove⁶⁴⁶. Spesso il numero è associato a divinità ctonie ed a rituali connessi con il mondo degli inferi, ma la valenza simbolica del “9” non è affidata esclusivamente a tale materia: esso infatti compare con una certa frequenza anche in rituali che non hanno nulla a che vedere con il mondo ctonio. Complessivamente, la vera ragione della frequente occorrenza di tale numero rimane abbastanza oscura: il suo essere il quadrato di tre, ed anche un riferimento ai 9 mesi di gestazione possono essere all'origine delle diverse valenze simboliche ad esso affidate.

BOR

La stele di BOR era originariamente un manufatto a forma di obelisco⁶⁴⁷; di esso oggi rimangono due grossi frammenti che possono essere ricongiunti (o accostati molto vicino alla linea di giuntura), ma la parte sinistra è perduta. Sul *recto* è raffigurato il re Warpalawas in preghiera (fig. 22). L'iscrizione inizia estendendosi per 3 righe sopra il suo capo; la quarta riga corre dietro il suo capo, mentre altre 7 righe appaiono dietro la sua figura, dall'altezza delle spalle fino a terra. Un'ultima riga corre poi al di sotto dei piedi del sovrano. Non è chiaro quanto testo possa essere andato perduto nella parte sinistra del monumento.

⁶⁴² Hawkins 2000, plates 268-269.

⁶⁴³ La lettura del nome non è certa.

⁶⁴⁴ Ma tale aggettivo è oggi interpretato anche come “His Majesty's”: cfr. Yakubovich EDIANA, visited on 2019-09-10.

⁶⁴⁵ Cfr. Oettinger 2008, 587-588.

⁶⁴⁶ Sul numero “9” nella letteratura babilonese ed ittita si veda Gurney 1978-79.

⁶⁴⁷ Hawkins 2000, plate 296.

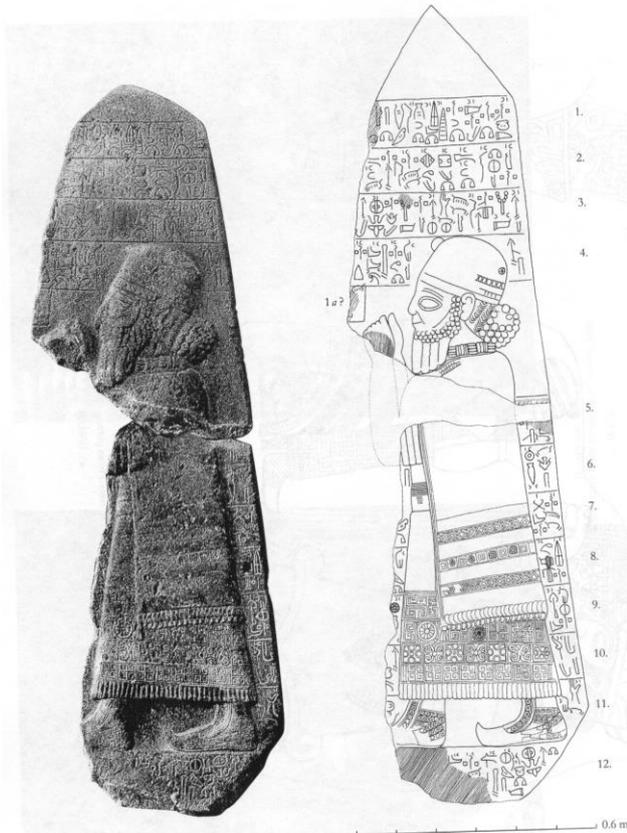


Fig. 22. Iscrizione BOR (Hawkins 2000, plate 296).

L'iscrizione è una dedica di Warpalawas di Tuwana a Tarhunzas della Vigna e la parte di testo di cui disponiamo è suddivisibile nelle seguenti sezioni: nome, titoli e genealogia; dedica della vigna e del dio quando l'autore era erede al trono; favore del dio e prosperità; ascesa al trono e vittoria grazie al dio; preghiera al dio per una lunga vita.

Il testo è databile all'epoca di regno di Warpalawas, contemporaneo di Tiglatpileser III e di Sargon II d'Assiria, quindi intorno agli anni 738-710 a.C. circa.

Al § 2 si segnala la definizione di |DOMUS-*na-sa* |INFANS-*ni-sa* “figlio della casa” a designare l'erede al trono. Tale espressione è analizzabile come metonimia: se la “casa” è “la” casa per eccellenza (antonomasia), cioè la reggia, allora essa è qui impiegata come contenitore ad indicare il contenuto (il re: metonimia) ed il “figlio della casa” è quindi il figlio del re (anche in questo caso “il” figlio per antonomasia, cioè l'erede al trono). L'autore informa che, finché si trovava nella condizione di erede al trono, piantò la vigna ed eresse Tarhunzas della Vigna (entrambi gli oggetti sono qualificati con l'aggettivo dimostrativo *za-* “questo”, ad indicare vicinanza: a questo proposito è stata in passato formulata l'ipotesi che in realtà la presente stele fosse solo una parte di un monumento più ampio di cui avrebbe fatto parte anche un'effigie del dio, ma tale proposta è stata scartata da Hawkins⁶⁴⁸).

⁶⁴⁸ Hawkins 2000, 519. Condivido il parere di Hawkins relativamente al fatto che la stele di BOR non possa rappresentare un frammento di un monumento più ampio: tuttavia non ritengo impossibile che potesse essere stata eretta, vicino a tale stele, un'altra stele od una statua effigiante Tarhunzas della Vigna (come documentato ad esempio nel caso dell'integrazione tra l'iscrizione KARKAMIŠ A11a e la statua di Atrisuhas nell'area della “King's Gate” a Karkemish).

§ 2 r.2 |wa/i-mu-u |ku-ma-na |DOMUS-na-sa |INFANS-ni-sa |á-sa-ha-'
 § 3 rr.2-3 |a-wa/i || |za- ' ("VITIS")tu-wa/i+ra/i-sà-za |á-mu-u- ' PONERE-u-ha
 § 4 r.3 |za-ha-wa/i- ' (VITIS)tu-wa/i+ra/i<-sa>-si-na |(DEUS)TONITRUS-
 hu-za-na [... ||

Quando io ero figlio della casa, io piantai questa vigna, ed [eressi]
 questo Tarhunzas della Vigna.

Il testo prosegue con rassicuranti immagini di favore divino -il dio "camminerà bene"⁶⁴⁹ (per il re)- e di prosperità -essendo questa ancora una volta⁶⁵⁰ caratterizzata dal numero ideale (100) di misure di prodotto (testo purtroppo lacunoso) e dalle misure di vino-.

Segue poi la sezione dedicata all'ascesa al trono ed alla vittoria sui nemici grazie al dio.

§ 8 rr.8-9 |REX-wa/i||-ta-ha-wa/i |REL-ti |"ANNUS[" ...
 § 9 rr.9-10 ...]p[a-t]á-za |SUB-na-na- ' || |PONERE-u-ta (DE[US)TONI]TRUS[...

L'anno in cui divenni re, [in quell'anno i nemici] sotto i miei piedi egli
 pose, Tarhunzas.

Interessante in questo testo è che esso non è mirato ad offrire unicamente la rappresentazione di un fatto avvenuto in un preciso frangente temporale, né la narrazione di una successione di eventi, quanto la conciliazione armonica tra due momenti nel tempo: vale a dire l'aspettativa soddisfatta, la promessa mantenuta. L'azione devota compiuta dal re prima che accedesse al trono equivaleva ad una preghiera di sostegno e di aiuto, che il dio avrebbe dovuto successivamente soddisfare: e l'iscrizione informa che puntualmente Tarhunzas non ha tradito l'aspettativa ed ha elargito tutto il suo favore sul re al momento opportuno, cioè alla sua ascesa al trono⁶⁵¹. Che tale evento fosse noto al pubblico può a mio avviso essere desunto dal fatto che l'articolazione sintattica del periodo relega ad una subordinata relativo-temporale tale informazione, per poi aggiungere nella proposizione principale il dato (nuovo) che proprio in quel momento (in quell'anno) Tarhunzas pose i (suoi nemici⁶⁵²) sotto i suoi piedi (metafora della vittoria in battaglia). Una costruzione simile è già stata riscontrata e discussa a proposito delle iscrizioni KARKAMIŠ A11b, TELL AHMAR 6 e MARAŞ 4.

In ultima analisi credo sia quindi la celebrazione divina l'obiettivo primario del testo: dimostrare che Tarhunzas risponde ai gesti devoti ed aiuta al momento opportuno. La posizione inconsueta del nome del dio alla fine della frase al § 9, così come anche al successivo § 11 (costituito

⁶⁴⁹ Cioè si comporterà favorevolmente.

⁶⁵⁰ Come avveniva nell'iscrizione di SULTANHAN.

⁶⁵¹ Un passaggio simile, anche se privo degli agganci temporali presenti nel testo in esame, è quello rappresentato dai §§ 2-3 di ALEPPO 6.

⁶⁵² Il testo è integrato.

dalla preghiera a Tarhunzas che conceda lunghi giorni, cioè lunga vita, al re) potrebbe avere a mio avviso valore enfatico: porre in modo ripetitivo il nome del dio alla fine di frasi successive sembra rispondere alla volontà di rimarcare il suo operato, proprio perché attorno al compimento di tali azioni da parte del dio si gioca l'obiettivo primario del testo. Inoltre, a livello di relazione testo-immagine, ricordiamo che, come il testo si chiude con una preghiera, così Warpalawas è raffigurato proprio in preghiera al centro del manufatto iscritto.

BULGARMADEN

Quella di BULGARMADEN è un'iscrizione rupestre *in situ*, disposta su 5 righe⁶⁵³.

Autore del testo è Tarhunzas, “il giusto / il retto”⁶⁵⁴, “servitore” di Warpalawas: si tratta dunque di un sottoposto di Warpalawas, ricompensato dal re con il territorio del monte Muti probabilmente a seguito di qualche distinzione in battaglia. L'iscrizione celebra proprio la donazione del monte Muti ed è composta dalle seguenti sezioni: nome, genealogia e titolo; donazione; prosperità grazie agli dei; (sezione di difficile interpretazione); animali selvatici da parte di Runtiyas; ulteriore donazione da parte di Warpalawas; ingiunzione di offerte e - conseguente- benevolenza divina per chi in futuro adempirà a tale prescrizione; formule protettive per la donazione.

L'iscrizione era stata presumibilmente incisa sul monte Muti stesso, e Tarhunzas poteva dominare sul sito di Porsuk, che si trova a circa 10 km a nord-ovest dal luogo dell'iscrizione, in una posizione che permetteva il controllo dell'accesso alle Porte Cilicie. Il testo può essere datato all'epoca di regno di Warpalawas, 738-710 a.C. circa.

Particolarmente interessanti in questo testo risultano i riferimenti alla prosperità (§ 4), già incontrati, per quanto riguarda l'area del Tabal, nelle iscrizioni di SULTANHAN, AKSARAY e BOR, ed il riferimento agli animali selvatici (§ 7), già incontrato nelle iscrizioni MARAŞ 1, ALEPPO 2, ŞIRZI, BOHÇA e discusso in relazione a MARAŞ 1 ed ai testi di MALATYA.

Al § 13 (su cui si tornerà nella sezione dedicata alle maledizioni) è impiegato il vocabolo “CAPERE”-*ma-za*, cioè *lalama(n)za*⁶⁵⁵, associato alla forma verbale *ha+ra/i-ri+i* (“distruggerà”). Il termine “CAPERE”-*ma-za*, che ricorre esclusivamente in questo luogo ed in KULULU 2, § 2, è stato da Hawkins⁶⁵⁶ accostato all'ittita con marcante di parola luvia *lalami-*. Kloekhorst⁶⁵⁷ traduce *lalami-* come “receipt”; in eCHD⁶⁵⁸ sono fornite le seguenti traduzioni: “list, accounting receipt”: non è chiaro come tale termine possa essere inteso nel presente contesto (Hawkins osserva che un significato come “agreement, contract” sarebbe qui più calzante). Si tratta comunque di parola attestata solo in fonti provenienti dall'area di Tabal, così come avviene per le voci del verbo *hara-*⁶⁵⁹, che denota azione distruttiva e che è attestato solo in TOPADA §§ 34, 36, 38 ed in BULGARMADEN §§ 13 e 15.

⁶⁵³ Hawkins 2000, plates 297-299.

⁶⁵⁴ Sul valore di */tarrawann(i)-/* quale titolo onorifico da intendere come “il giusto / il retto”, e non come “sovrano”, cfr. Melchert 2019, 338.

⁶⁵⁵ */lalamma-/:* Yakubovich EDIANA, visited on 2019-09-14.

⁶⁵⁶ Hawkins 2000, 525 § 13.

⁶⁵⁷ Kloekhorst 2008, s.v. *lalami-*.

⁶⁵⁸ eCHD s.v. *(:)lalami-*.

⁶⁵⁹ */harra-/:* Yakubovich EDIANA, visited on 2019-09-14.

PORSUK

Si tratta di un blocco di calcare bianco sicuramente impiegato (o destinato ad essere impiegato) come pietra da costruzione⁶⁶⁰. Esso reca incisa una riga di iscrizione, sinistroversa, più un solo segno destroverso posto al di sotto di tale riga all'estremità sinistra: tale segno non appartiene all'ultima frase del testo soprastante e questo fa presupporre che l'iscrizione dovesse proseguire sulla seconda riga (in questo caso sarebbe incompleta *ab origine*) o che proseguisse verso sinistra su un altro blocco per poi tornare in seconda riga verso destra fino a concludersi con tale segno.

Il testo è una dedica privata di un comandante d'esercito ed è costituito da: nome e genealogia; favore divino e regale; dichiarazione di essere stato un comandante d'esercito. Non vi sono certezze definitive sulla datazione, ma quella in questione potrebbe essere una delle più tarde iscrizioni in luvio-geroglifico documentate, essendo forse ascrivibile agli inizi del VII secolo a.C.⁶⁶¹

I §§ 2-4 sono giocati su una triplice cadenza anaforica data dai seguenti elementi:

1. la ripetizione della prima parola di ciascuna delle tre frasi (*wa/i-mu-ta*, *a-wa/i-mu-ta*, *wa/i-mu-ta*);
2. le tre forme verbali che concludono le tre frasi: "PES"(-)*wa/i-ma-ta*, "PES"(-)*u-za-ma-ta*, "PES"-*wa/i+ra/i*. A parte la terza voce verbale, che è il passato, terza persona singolare, del verbo *awi-*, degli altri due verbi non è chiaro il significato, ma il logogramma PES indica che probabilmente si tratta di verbi del tipo "venire, giungere"⁶⁶²;
3. ciascuna delle suindicate forme verbali è accompagnata (preceduta) da un avverbio di modo indicante favore, benevolenza: qui interviene una leggera *variatio*, in quanto troviamo BONUS-*su-u* con il primo verbo, *wa/i-su* con il secondo e il terzo. La differenza può naturalmente essere dovuta alle diverse espressioni idiomatiche (*wasu awi-* è impiegata di frequente), ma tutti tre gli avverbi esprimono il medesimo concetto di "bene".

L'analisi di questi pochi passi permette di considerare come anche le iscrizioni private fossero connotate da sorvegliati aspetti retorici.

⁶⁶⁰ Hawkins 2000, plate 302.

⁶⁶¹ Simon 2013.

⁶⁶² Yakubovich interpreta il primo come il passato, terza persona singolare, di */awimma-*, "to be forthcoming" ed il secondo come il passato, terza persona plurale, di */uzamma-*, "to be desposed": Yakubovich EDIANA, visited on 2019-09-14.

LE MALEDIZIONI

KULULU 1 è un'iscrizione che ha per oggetto la costruzione di case e l'erezione di una (statua/stele) a Tarhunzas "dell'*aratali*-" da parte di Ruwas, servitore di Tuwatis. Ai §§ 7-12 le maledizioni sono scagliate contro chi rivendicasse le case o il vigneto (o altro, ma l'interpretazione del testo in molti punti non è chiara) e contro di lui sono chiamati ad agire Tarhunzas "dell'*aratali*-" stesso (non chiare le modalità di azione invocate), ed il cane *hasami*-⁶⁶³ di Kubaba, l'*amura*-⁶⁶⁴ di Tuwatis a perseguirlo e a divorare il suo *hasami- mara/itami*-⁶⁶⁵ e la sua persona.

Nell'iscrizione di TOPADA le maledizioni occupano i §§ 34-38 e riguardano chi osasse distruggere (l'iscrizione): il testo offre una distinzione gerarchica tra i colpevoli: se si tratta di un re, che Tarhunzas, Sarrumas, il dio *198-*sa* ed il dio BOS.*206.PANIS-*sa* distruggano la sua persona e la sua terra, se invece è un uomo inferiore, gli stessi dei sono chiamati a distruggere la sua persona e la sua casa.

L'iscrizione di SULTANHAN è particolarmente ricca di maledizioni, collocate in diverse sezioni del testo. La prima serie di maledizioni si trova dopo le sezioni dedicate alla prosperità ideale ed alle benedizioni per chi avrà timore di Tarhunzas del Vigneto (lo onorerà). Per chi invece si ergerà (troppo) o trascurerà (il dio), gli dei staranno aggressivamente contro di lui con cattiveria.

La seconda serie di maledizioni ricorre ai §§ 30-36 (l'inizio della sezione di testo collocata sul lato A è lacunoso): al § 30 si fa riferimento ad un soggetto (mancante) che si alzerà dal suo seggio, (probabilmente parte dell'apodosi); si prevede poi che il dio Luna di Harran lo (il malfattore) collochi sul suo corno⁶⁶⁶, che Kubaba di Karkemish lo attacchi da dietro. Seguono poi altre maledizioni: che gli dei dell'*ataha*- lo divorino, gli dei del Cielo e della Terra, i maschi e le femmine. Inizia poi un periodo, in parte lacunoso, in cui si dice, di chi di lì in avanti pronuncerà (una) cattiveria contro il vigneto... (lacuna), che Tarhunzas non lo lasci bere nel vigneto.

La terza ed ultima serie di maledizioni, anch'essa lacunosa, ricorre ai §§ 46-51: colui che desiderasse "questo *a+ra/i-ma-za*⁶⁶⁷", oppure (se) una donna/la moglie *ta-*375-li-i-sa*⁶⁶⁸ lo⁶⁶⁹ porta via, che egli sia un governatore, o un re... (lacuna), (soggetto mancante) colpirà con la sua ascia.

⁶⁶³ Il vocabolo forse è da intendere come "nato, generato" da *hasa*- "generare" (Hawkins 2000, 444 §§ 11-12) o */hassa-/* (Yakubovich EDIANA, visited on 2019-09-16).

⁶⁶⁴ Apposizione di Kubaba o di "cane": cfr. Hawkins 2000, 444 §§ 11-12.

⁶⁶⁵ Accusativo singolare di */marattam(i)-/*, "subordinate": Yakubovich EDIANA, visited on 2019-09-16. Simon invece, considerato che le formule di maledizione connesse con l'azione di mangiare/divorare solitamente si riferiscono a parti del corpo, e sulla base di considerazioni etimologiche, propone il significato di "cervello": cfr. Simon 2019b.

⁶⁶⁶ L'interpretazione della parola ("CORNU")*ki-pu-tà-* è discussa: Yakubovich interpreta il vocabolo come "zoccolo": Yakubovich EDIANA, visited on 2019-09-17.

⁶⁶⁷ */alaman-/* "nome": Yakubovich EDIANA, visited on 2019-09-22.

⁶⁶⁸ Yakubovich interpreta il vocabolo *ta-*375-li-i-sa* come aggettivo */tabariyalli(ia)-/* "del governatore" offrendo quindi la resa "moglie del governatore": Yakubovich EDIANA, visited on 2019-09-22.

⁶⁶⁹ Non chiaro il referente: Hawkins sembra considerare oggetto della frase l'accusativo singolare neutro del pronome di terza persona enclitico contenuto nel vocabolo *ni-pa-wa/i-ta-*, con probabile riferimento ad *a+ra/i-ma-za* (Hawkins 2000, 467); Yakubovich invece, all'interno del medesimo *ni-pa-wa/i-ta-*, legge un accusativo del pronome di terza persona singolare di genere comune, seguito dalla particella locativa */tta/*: (Yakubovich EDIANA, visited on 2019-09-22).

Anche l'iscrizione di KAYSERĪ contiene molte formule protettive: il testo è una dedica, probabilmente di una divinità, da parte di un servitore di Wasusarmas; purtroppo la stele ci è giunta piuttosto in cattivo stato ed il testo è molto lacunoso. In ogni caso, le maledizioni occupano i §§ 3-18, cioè buona parte dell'intera iscrizione (composta in totale di 21 frasi). Le formule protettive riguardano innanzitutto chi “metta l'occhio” (cioè “metta gli occhi”?) su... (contesto in cui sono nominate case) o (lacuna del verbo) la città: Tarhunzas lo colpirà con la sua ascia, il dio/gli dei di Mar(u)was, Nikaruhas... e per lui essi [si alzeranno] dai (loro) troni, e Kubaba lo attaccherà da dietro. Si augura poi che gli dei dell'*ataha*... (lo) divorino. Dopo una sezione pressoché illeggibile il testo prosegue con maledizioni che coinvolgono il dio Luna di Harran (che calpesti i suoi zoccoli sul malfattore/che calpesti il malfattore con i suoi zoccoli); ci si augura poi che il sacerdote? lo... Chiude la lunga sezione di maledizioni il § 18, di difficile interpretazione.

L'iscrizione di KARABURUN, come si è visto nel corso della trattazione, contiene clausole di protezione a garanzia del rispetto del patto da parte di entrambi i contraenti (§§ 7-10); a seguire, vi è una sezione di maledizioni rivolte contro chi cancellasse l'iscrizione (§§ 11-13): in coerenza figurativa con la sezione precedente, anche le formule conclusive hanno attinenza con parti del corpo del colpevole (in questo caso il cuore e forse un altro organo, *kiharani*-, di cui non è chiaro il significato) e, come il precedente “ingoiare”, fanno riferimento ad un movimento verso il basso (espresso in questo caso dal verbo INFRA(-)*sá-tu*, che può essere una voce del verbo *as*- “essere” preceduta dal preverbio INFRA, oppure una voce del verbo composto INFRA-*sa*-).

L'iscrizione KULULU 5, che celebra la fondazione di alcune case, contiene due serie di maledizioni: la prima serie (§§ 4-12) è volta a proteggere appunto le case: essa prevede una distinzione gerarchica e di genere tra i possibili colpevoli; dopo le benedizioni per chi proteggesse le case, un'altra maledizione, lacunosa nella protasi, prevede che gli dei stiano aggressivamente contro il colpevole.

Interessanti sono le formule che ricorrono in KULULU 2. Trattandosi di un'iscrizione sepolcrale, le maledizioni sono rivolte contro chi disturbasse il defunto: anche qui troviamo una distinzione gerarchica tra i possibili colpevoli (in questo caso triplice: “grande uomo”, “piccolo uomo”, “qualsiasi uomo”). Le due apodosi presentano elementi di originalità:

§ 6 rr.B4-C1	<i>wa/i-ru-ta</i> (DEUS) <i>sà-ta-si-i-zi</i> (DEUS) <i>mara/i-wa/i-i-zi-i</i> (*256*) <i>tà-sá-za</i> <i>a-ta</i> “CRUS”- <i>tu</i>
§ 7 rr.C1-C2	<i>wa/i-ru-ta</i> <i>á-pa-sá-</i> ’ (“SCALPRUM.SIGILLUM”) <i>sa-s[a]-za-</i> ’ <i>tu-wa/i-tu-u</i> <i>á-pa-sa-na</i> DOMUS- <i>ni-i</i>

Per lui possano gli dei Marwa di Santas allestire⁶⁷⁰ il memoriale, e per lui pongano il loro sigillo sulla sua casa!

⁶⁷⁰ Seguo in questo caso la traduzione proposta da Yakubovich, che intende l'espressione come composta da */anta/ /tanu(wa)-(i)/* (Yakubovich EDIANA, visited on 2019-09-19); non si spiega tuttavia la presenza del preverbio *anta*, che in associazione con CRUS è solitamente da intendere come “venire dentro, entrare”; Hawkins traduce “attack”: Hawkins 2000, 488.

Gli dei Marwa⁶⁷¹, divinità luvie attestate in associazione con il dio Iyarris, sono anche identificati con i mesopotamici *Sibitti*, “i Sette”; il tema del loro nome è inoltre identificato con il colore nero. Le analogie tra le due divinità Iyarris e Santas (entrambe divinità luvie dalla connotazione guerriera, entrate a far parte del *pantheon* ittita) confermano l’associazione degli dei invocati in questo passo di KULULU 2 con gli dei *marawainzi* attestati nelle fonti ittite.

L’immagine suscitata è molto cupa ed efficace: questi oscuri accompagnatori di Santas vengono invocati ad allestire (*CRUS-tu*) (o ad “aggreddire⁶⁷²”) il monumento commemorativo del malfattore (lo scenario può evocare nel lettore moderno suggestioni “noir”) ed inoltre a porre il loro sigillo sulla sua casa (immagine a sua volta di grande effetto visivo ed implicante una maledizione che continuerà ad esercitare i suoi effetti anche sulla discendenza del colpevole, quindi con l’evocazione di un futuro tenebroso e di morte). Non mi sembra casuale nemmeno la ripresa dell’immagine del “sigillo”: comunque si voglia intendere l’espressione che ricorre al § 2 (*sà-ma-za* CAPERE-*ma-za-*) “documento sigillato”⁶⁷³, il defunto autore dell’iscrizione informa che tale oggetto è stato realizzato per lui dai suoi figli, e di conseguenza esso reca una connotazione positiva in relazione ai gesti di pietà e memoria compiuti dai figli alla morte del padre. Al contrario, nella maledizione conclusiva l’immagine del sigillo è impiegata per rafforzare l’idea di inesorabilità del futuro funesto invocato sulla casa (e sulla famiglia) di chi osasse disturbare il sonno eterno dell’autore. Vi è quindi una corrispondenza tra le due immagini: entrambe sono imperniate sull’idea di “sigillo”, ma recano connotazioni contrapposte.

Il vocabolo CAPERE-*ma-za* ricorre come si è visto anche nell’iscrizione di BULGARMADEN, nella sezione delle maledizioni: dopo l’ingiunzione di offerte per Tarhunzas, rivolta a chi in futuro dovrà predisporle, che in cambio avrà il favore degli dei del monte Muti, ai §§ 13-17 del testo gli dei sono invece invocati contro chi distruggesse tale “contratto” (*CAPERE-ma-za*), con probabile riferimento al provvedimento con cui Warpalawas aveva concesso a Tarhunzas il territorio del monte Muti.

Di seguito due tabelle riassuntive degli aspetti discussi e delle occorrenze di colpe e di pene nei testi di Tabal, con riferimenti ai paragrafi delle iscrizioni (la prima tabella riguarda le colpe da sanzionare, la seconda le punizioni divine invocate, con specificazione delle divinità coinvolte).

COLPA	ISCRIZIONI
RIVENDICARE LE CASE, IL VIGNETO (ed altro)	KULULU 1 §§ 7-9

⁶⁷¹ Cfr. Hawkins 2000, 489-490 § 6. Si veda inoltre Hutter 2003, 228.

⁶⁷² “Attack”: Hawkins 2000, 488.

⁶⁷³ L’interpretazione non è chiara: cfr. Hawkins 2000, 489 § 2. Si vedano la discussione su *sà-ma-za* svolta a proposito dell’iscrizione di KARABURUN e quella su “CAPERE”-*ma-za* svolta a proposito dell’iscrizione di BULGARMADEN.

DISTRUGGERE...	TOPADA §§ 34-35, 37
ERGERSI (TROPPO)	SULTANHAN § 19
TRASCURARE (IL DIO)	SULTANHAN § 20
PRONUNCIARE MALIGNITÀ CONTRO IL VIGNETO	SULTANHAN § 34
DESIDERARE IL NOME?	SULTANHAN § 46
(DONNA/MOGLIE LO PORTA VIA)⁶⁷⁴	SULTANHAN § 47
METTERE UN OCCHIO SULLE CASE	KAYSERİ § 3
... LA CITTÀ	KAYSERİ § 4
IL RE SIPIS DESIDERA IL MALE PER SIPIS FIGLIO DI NIS	KARABURUN §7
SIPIS FIGLIO DI NIS DESIDERA IL MALE PER IL RE SIPIS	KARABURUN § 9
CANCELLARE L'ISCRIZIONE	KARABURUN § 11
COMMETTERE OSTILITÀ? CONTRO LE CASE	KULULU 5 §§ 4-7
DISTURBARE (IL DEFUNTO)	KULULU 2 § 5
RIMUOVERE?/CANCELLARE⁶⁷⁵ LA STELE	KULULU 3 § 7
DISTRUGGERE IL “CONTRATTO”	BULGARMADEN § 13

Tabella 1.

⁶⁷⁴ Il passaggio non è chiaro, né in riferimento all'azione, né in riferimento all'oggetto.

⁶⁷⁵ Yakubovich EDIANA, visited on 2019-09-21.

ATTEGGIAMENTO	ISCRIZIONE	DIVINITÀ
PERSEGUIRE IL COLPEVOLE	KULULU 1 § 11	Il cane <i>hasami</i> - di Kubaba, l' <i>amura</i> - di Tuwatis
DIVORARE IL COLPEVOLE	SULTANHAN § 33;	Gli dei dell' <i>ataha</i> -, gli dei del Cielo e della Terra, i maschi e le femmine
DIVORARE IL CUORE?	KAYSERİ § 12;	Gli dei dell' <i>ataha</i> -
DIVORARE L'HASAMI- MARA/ITAMI- DEL COLPEVOLE E LA SUA STESSA PERSONA	BULGARMADEN § 16;	Nikaruhas
	KULULU 5 § 11;	Gli dei dell' <i>ataha</i> -
	KULULU 1 § 12	Il cane <i>hasami</i> - di Kubaba, l' <i>amura</i> - di Tuwatis
DISTRUGGERE LA PERSONA (E) LA TERRA	TOPADA § 36	Tarhunzas, Sarrumas, il dio *198 ed il dio BOS.[*206.]PANIS
DISTRUGGERE LA PERSONA E LA CASA	TOPADA § 38	Tarhunzas, Sarrumas, il dio *198 ed il dio BOS.*206.PANIS
STARE AGGRESSIVAMENTE CONTRO IL COLPEVOLE CON CATTIVERIA	SULTANHAN § 21;	Gli dei
STARE AGGRESSIVAMENTE CONTRO IL COLPEVOLE	KULULU 5 § 17	Questi dei (presumibilmente gli dei nominati all'inizio del testo: Tarhunzas, Hiputas, [Ea], Kubaba, Sarmas di Harran, Alasuwas, il dio Luna di Harran, il dio Sole)
COLLOCARE IL COLPEVOLE SUL PROPRIO CORNO/ZOCCOLO	SULTANHAN 31	dio Luna di Harran
ATTACCARE IL COLPEVOLE DA DIETRO	SULTANHAN § 32;	Kubaba di Karkemish

	KAYSERİ § 11	Kubaba
NON PERMETTERE AL COLPEVOLE DI BERE NEL VIGNETO	SULTANHAN § 36	Tarhunzas
COLPIRE CON L'ASCIA	KAYSERİ § 7	Tarhunzas
CALPESTARE GLI ZOCCOLI SUL COLPEVOLE / CALPESTARE IL COLPEVOLE CON GLI ZOCCOLI	KAYSERİ § 16	dio Luna di Harran
INGHIOTTIRE OCCHI E PIEDI	KARABURUN § 8;	(dio) di Harran e Kubaba
INGHIOTTIRE GLI OCCHI	KARABURUN 10	(dio) di Harran e Kubaba
SCENDERE AL <i>KIHARANI</i>- E AL CUORE / RILASCIARE IN BASSO <i>KIHARANI</i>- E CUORE, E NON AMPLIARLI⁶⁷⁶? IN ALCUN MODO	KARABURUN § 11	dio Luna re di Harran
GIUNGERE FATALMENTE	KULULU 5 § 8	Questi dei (presumibilmente gli dei nominati all'inizio del testo: Tarhunzas, Hiputas, [Ea], Kubaba, Sarmas di Harran, Alasuwas, il dio Luna di Harran, il dio Sole)
COLPIRE IL COLPEVOLE	KULULU 5 § 9	(Presumibilmente gli dei nominati all'inizio del testo: Tarhunzas, Hiputas, [Ea], Kubaba, Sarmas di Harran, Alasuwas, il dio Luna di Harran, il dio Sole)
DISTRUGGERE IL NOME DEL COLPEVOLE	KULULU 5 § 10	(Presumibilmente gli dei nominati all'inizio del testo: Tarhunzas, Hiputas, [Ea], Kubaba, Sarmas di

⁶⁷⁶ Sul significato di *pu*- cfr. Yakubovich EDIANA, visited on 2019-09-21.

		Harran, Alasuwas, il dio Luna di Harran, il dio Sole)
DISTRUGGERE IL COLPEVOLE	KULULU 5 § 12; BULGARMADEN § 14; BULGARMADEN § 15	<i>Armali-</i> / <i>Armall(a/i)</i> (del dio Luna) ⁶⁷⁷ Tarhunza(s) e gli dei dio Luna
ALLESTIRE IL MEMORIALE	KULULU 2, § 6	Gli dei Marwa di Santas
PORRE IL SIGILLO SULLA CASA	KULULU 2, § 7	Gli dei Marwa di Santas

Tabella 2.

A questi dati bisogna aggiungere che è prevista l'azione di "alzarsi dal trono" da parte di divinità non specificate (testi lacunosi) nelle iscrizioni di SULTANHAN § 30 e KAYSERİ § 10; l'azione di "colpire con l'ascia" ricorre, oltre che in KAYSERİ § 7, anche in SULTANHAN § 51 (testo integrato), ma in questo caso il testo è lacunoso in corrispondenza del nome della divinità. Vi sono poi tre casi in cui sono specificate le divinità, ma non è chiara la loro azione: in KULULU 1 § 10 interviene Tarhunzas dell'*aratali-* (ma il testo è di difficile interpretazione in relazione alla sua azione), in KAYSERİ § 8 intervengono il dio/gli dei di Mar(u)was, Nikaruhas, ma il testo è lacunoso; in BULGARMADEN § 17 interviene Kubaba, ma il testo non è chiaro. In KAYSERİ § 17, infine, si fa riferimento forse all'azione di un "sacerdote", ma il testo è lacunoso e di difficile interpretazione.

Come si può notare dall'esame complessivo delle maledizioni, le possibili colpe da sanzionare sono molto diversificate e non sono mai citate le stesse colpe in iscrizioni diverse; caso unico, poi, l'iscrizione di KARABURUN contempla clausole in cui i possibili colpevoli non sono indicati in modo generico, ma identificati con precisione.

Per quanto concerne le azioni divine, va notata la peculiarità di KULULU 5 § 10, in cui gli dei sono chiamati a distruggere il nome del colpevole, laddove solitamente l'azione di distruggere il nome è prevista tra le colpe da sanzionare in relazione al nome dell'autore dell'iscrizione. Da notare inoltre che nei testi provenienti dall'area di Tabal non ricorre mai la formula di "perseguire in giudizio" il colpevole (estremamente diffusa in altre aree, ad esempio a Karkemish).

Un ulteriore elemento che contraddistingue le iscrizioni di Tabal è invece la presenza relativamente frequente di formule di benedizione, che in altre aree sono estremamente rare: esse ricorrono nei seguenti testi: KULULU 1 §§ 13-14 (in relazione a Tuwatis), ÇİFTLİK §§ 11 e 15-18

⁶⁷⁷ Cfr. Yakubovich EDIANA, visited on 2019-09-21.

(in relazione a Tuwatis), SULTANHAN §§ 16-18, KULULU 5 §§ 13-15, BULGARMADEN §§ 10-12. L'iscrizione di BOR reca infine una preghiera di lunga vita per Warpalawas (§ 11).

Infine, si rileva la particolarità rappresentata dalle iscrizioni di SULTANHAN e di KARABURUN. Nella prima, tra sezioni contenenti formule protettive ma distintamente da esse, è inserita, come si è osservato, una porzione di testo contenente delle proibizioni (un bando): per chi contravvenisse, si rimanda all'autorità regia. Nella seconda, sono riportate le clausole di un patto, che di fatto corrispondono a clausole protettive dei due contraenti, identificati con precisione. Si aggiunge che allusioni a “documenti sigillati” e “contratti”, come si è visto, ricorrono anche in KULULU 2 e BULGARMADEN: complessivamente, dunque, le iscrizioni dell'area di Tabal sembrano contenere flebili riferimenti a delle tipologie testuali di natura che potremmo definire in modo estremamente generico giuridica: sarebbe interessante cogliere più in profondità il grado di rilevanza storica di tali allusioni. Mi sembra interessante anche la coincidenza tra una maggiore presenza di riferimenti ad istituti giuridici forse aderenti alla realtà (quali il rimando all'autorità del re previsto nell'iscrizione di SULTANHAN) e la completa assenza della formula di maledizione riguardante la citazione in giudizio del colpevole da parte delle divinità.

RIEPILOGO

L'esame dell'iscrizione di KULULU 4 ha permesso di riflettere sulla natura del concetto di anima presso la cultura in esame e di chiedersi se fosse contemplata una visione per cui essa fosse intesa ascendere agli dei dopo la morte della persona.

L'analisi del testo di ÇİFTLİK ha portato a riflettere sull'impiego metaforico di termini indicanti parti del corpo e, in seno a ciò, sul ruolo giocato da quei segni geroglifici che rappresentano appunto delle parti del corpo.

L'iscrizione di SULTANHAN è particolarmente rappresentativa del tema della prosperità connesso, come avviene anche in AKSARAY e BOR, con la proposizione di "liste di prezzi ideali". Anche a livello di correlazione testo-immagine l'iscrizione di SULTANHAN è significativa: la descrizione di Tarhunzas della Vigna che ricorre ai §§ 6-7 ricalca infatti alcune immagini della divinità diffuse nell'area di Tabal, in particolare il rilievo di İVRİZ 1 e le stele di NİĞDE 2, BOR 2 e KEŞLİK YAYLA 1.

Anche l'iscrizione di AKSARAY è pervasa di immagini di prosperità e abbondanza; l'analisi di tale iscrizione ha consentito inoltre di riflettere sulla funzione assolta dall'impiego di domande retoriche nel testo.

L'iscrizione di BOHÇA propone il *topos* del re cacciatore: la sua analisi ha consentito di esaminare tale *topos* ed il tema della caccia in relazione ad una volontà ideologica di assimilare modelli assiri.

L'esame dell'iscrizione di KARABURUN ha permesso di approfondire la questione relativa alla nozione di "patto, accordo" e di analizzare il suo rapporto con il concetto di "pietra": tale esame ha portato in conclusione ad ipotizzare la presenza, nel testo, di un riferimento metatestuale alla pietra intesa come supporto su cui è incisa l'iscrizione stessa.

L'iscrizione di BOR è caratterizzata dal proporre, nel testo, una corrispondenza temporale tra i due momenti di promessa ed adempimento, aspettativa e sua soddisfazione: tale corrispondenza è stata indagata anche a livello di referenti linguistici, all'interno di una prospettiva di studio sulla comunicazione. Si è quindi ipotizzato quali fatti potessero rappresentare nel testo, e per il pubblico, l'elemento noto e quali l'elemento nuovo (la vera informazione). Si è infine proposto che l'*ordo verborum* inconsueto sia da attribuire alla volontà di porre enfasi su particolari parti del discorso (il dio).

L'analisi dell'iscrizione di BULGARMADEN ha fornito elementi per sviluppare riflessioni sul concetto di "contratto" (sviluppate poi nella sezione specificamente dedicata all'esame delle maledizioni in relazione anche all'iscrizione KULULU 2).

L'analisi del testo di PORSUK ha consentito di rilevare come anche le iscrizioni private fossero connotate da grande elaborazione retorica.

L'indagine svolta sulle maledizioni, infine, ha permesso di constatare la diversità delle colpe ipotizzate, la presenza relativamente frequente di formule di benedizione e la totale assenza della formula che prevede che gli dei perseguano il colpevole in giudizio.

L'esame generale dei dati emersi dall'analisi dei testi e delle maledizioni ha permesso di cogliere la presenza, nelle iscrizioni di Tabal, di possibili allusioni ad istituti ed a testi giuridici (in senso lato). Tale dato ha portato a porsi innanzitutto interrogativi sulla rilevanza di tali riferimenti per gli studi storici; in secondo luogo, ci si è chiesti se tali flebili riferimenti ad istituti giuridici -la cui reale esistenza e natura solo un'approfondita indagine storica (se supportata da ulteriori testimonianze) potrebbe accertare- possano essere in qualche modo posti in correlazione con la totale assenza di riferimenti all'istituzione di tribunali "divini".

CONCLUSIONE

L'analisi condotta ha privilegiato una prospettiva locale: coerentemente, anche le conclusioni che si possono trarre offrono un quadro delle culture delle singole entità statali in esame. Talvolta le fonti riflettono elementi culturali comuni alle diverse aree analizzate, autorizzando la ricostruzione di aspetti caratteristici delle civiltà oggetto di indagine nella loro globalità. Altre volte emergono invece elementi di specificità e differenziazione: ad essi si è cercato di fornire risposte approfondendone le origini nei diversi contesti storici di sviluppo, e si sono quindi identificati alcuni elementi culturali qualificabili come esclusivamente locali. Naturalmente, le considerazioni conclusive si riferiscono allo stato documentario ad oggi disponibile, che può sempre risentire dell'aspetto di casualità dei ritrovamenti: in questo senso, le osservazioni proposte alla fine del lavoro rimangono comunque aperte a future revisioni e nuove discussioni.

I riepiloghi elaborati alla fine di ciascun capitolo forniscono già alcune considerazioni rilevanti; a partire da queste, si offre qui una valutazione complessiva dei dati emersi, privilegiando quelli che, nel panorama degli studi sul mondo neo-ittita, sono affiorati come nuovi nella presente trattazione.

Le iscrizioni provenienti da **Karkemish**, che costituiscono una parte particolarmente cospicua dell'intero *corpus* neo-ittita, presentano i seguenti elementi di originalità:

-**forte integrazione del testo e dell'apparato iconografico**, in particolare in riferimento alle iscrizioni KARKAMIŠ A1a, KARKAMIŠ A6 ed A7, ma anche KARKAMIŠ A 21 (per quanto riguarda la raffigurazione della mano) e KÖRKÜN (riguardo al logogramma VITIS);

-**integrazione del testo con strutture architettoniche o con manufatti plastici**: KARKAMIŠ A11a, KARKAMIŠ A11b+c, KARKAMIŠ A 4d, KARKAMIŠ A 2+3, KARKAMIŠ A31 + frammenti A30b1-3;

-presenza di formule sintattiche che possono illuminare sugli aspetti di **noto e nuovo** nella ricezione delle informazioni da parte del pubblico: KARKAMIŠ A 11b+c;

-presenza di numerose figure retoriche che si riferiscono ad **aspetti sensoriali o a parti del corpo delle divinità**: KARKAMIŠ A4b, KARKAMIŠ A2+3, KARKAMIŠ A 23, KARKAMIŠ A21. In tutti i casi elencati le immagini si riferiscono a parti del corpo delle divinità o a gesti che coinvolgono gli dei nella loro relazione con il sovrano. Ricordiamo inoltre il riferimento alla "pupilla", probabilmente del dio, presente in KARKAMIŠ A12. Nella sezione delle maledizioni in KARKAMIŠ A13a-c ricorre l'immagine di "divorare" il colpevole. Si citano poi alcune immagini che ricorrono con frequenza nei testi, quali quelle del camminare/correre/marcia davanti al re da parte delle divinità, quale metafora di protezione, o ancora, nelle maledizioni, quella di calpestare le rovine: immagini, anche queste, che riproducono azioni corporee degli dei. Ricordiamo infine il riferimento ai visi divini in KARKAMIŠ A3 (nelle maledizioni si augura al colpevole -quando sarà morto- di non vedere i visi divini).

- presenza di elementi utili a ricostruire i requisiti che la società richiedeva a chi rivestisse il ruolo di **insegnante/educatore** (dei principi), in connessione con la specifica vocazione internazionale e con il prestigio commerciale che contraddistinguevano il regno di Karkemish (KARKAMIŠ A15b);
- possibile connessione della scelta della **narrazione “autobiografica”**, caratterizzata da insistiti riferimenti al rapporto privilegiato con la divinità, con condizioni di assenza di legittimità dinastica, da parte di sovrani che siedono sul trono pur non appartenendo alla famiglia reale legittima -in linea di continuità, forse, con la produzione scribale ittita del secondo millennio (KARKAMIŠ A21);
- presenza di titoli per i quali si è proposta una **nuova traduzione (“abbracciato”** anziché “amato”) alla luce di considerazioni non solo linguistiche, ma anche concettuali: in questo modo il concetto di regalità che emerge dalla documentazione di Karkemish è posto in relazione con quello elaborato in ambiente imperiale ittita, soprattutto nella sua fase finale (KARKAMIŠ A21);
- presenza di **segni geroglifici posti particolarmente in evidenza** e riflessione su un loro possibile ruolo di mediazione e richiamo tra il testo ed il paesaggio circostante il suo luogo di ubicazione (KÖRKÜN);
- presenza di una **prospettiva visiva del trascorrere del tempo** KARKAMIŠ A5b.

Per quanto riguarda le iscrizioni di **Tell Ahmar**, si segnalano i seguenti elementi:

- presenza di **integrazione testo-immagine** (ALEPPO 2);
- presenza nei testi di una concezione del **“male”** ideologicamente connotata, dietro cui si adombra forse un concetto economico connesso con il possesso di proprietà terriere e con elargizioni e benefici concessi a membri della dinastia avversaria, in contesti segnati da conflitti dinastici -ipotesi supportata dal confronto con la documentazione ittita relativa alle donazioni di terreni- (TELL AHMAR 1).

L’analisi dei testi di **Maraş** ha permesso di rilevare, in particolare, i seguenti elementi:

- presenza del **topos del re cacciatore** (MARAŞ 1): si è quindi riflettuto sulla valenza simbolica di tale *topos* nell’intero mondo vicino-orientale e sulla sua peculiare caratteristica di essere ampiamente rappresentato anche a livello iconografico, in particolare nei rilievi neo-assiri;
- presenza del **discorso diretto**, attribuito ad un possibile malfattore nella sezione delle maledizioni (MARAŞ 14): interpretazione di tale espediente retorico per rappresentare il **formarsi di un’intenzione** nella mente dell’individuo, e per differenziare i due momenti di ideazione e di passaggio all’azione; riflessione sul dato di realtà che filtra attraverso tale espediente retorico.

Le iscrizioni di **Malatya** presentano la caratteristica peculiare di costituire per lo più delle **epigrafi ai rilievi raffigurati**. Nell’ambito dell’intero *corpus* neo-ittita sono quindi pressoché le

uniche che risultino accostabili a quella tradizione di stretto legame testo-immagine che caratterizzava la produzione del II millennio a.C. e che si era via via andata perdendo nell'Età del Ferro.

Anche in questo caso emerge poi con forza il tema della caccia, che certamente era caricato di aspetti rituali.

Le iscrizioni provenienti dallo stato di **Kummuh** risultano interessanti soprattutto in relazione alle formule di maledizione, per un aspetto peculiare: di molte azioni dei potenziali malfattori si precisa infatti che esse sono svolte “**con malvagità**”.

Riguardo alla documentazione proveniente dalla **Cilicia**, sono emersi degli elementi interessanti:

-l'esame dell'iscrizione di **ÇINEKÖY** ha permesso di riflettere sull'elaborazione e la disposizione delle sezioni testuali in relazione alle finalità ideologiche da soddisfare in situazioni storiche specifiche (sottomissione all'Assiria), a seconda probabilmente anche delle esigenze del pubblico in tali frangenti. In relazione a questo testo è stato possibile inoltre sviluppare delle riflessioni sugli scopi propagandistici e di conservazione della memoria dell'iscrizione e sulle **modalità adottate dagli scribi nel gestire contenuti particolarmente problematici**.

L'esame dell'iscrizione di **KARATEPE 1** ha permesso di cogliere la sua ricchissima elaborazione retorica e la presenza di sezioni tematicamente circolari (A-B-A) all'interno del testo; inoltre:

- si è operato un approfondimento del tema del “**fuso**”, che è citato nel testo e che ricorre con frequenza anche nell'iconografia del I millennio;
- con riguardo alla sezione delle maledizioni, si è colta una disposizione improntata ad una **scala di gravità delle colpe** previste;
- si è formulata l'ipotesi che l'impiego del **discorso diretto**, da parte del colpevole, configuri il **formarsi di un'intenzione** malvagia (cui si potrà poi scegliere se dare concretamente seguito);
- sempre con riguardo alla sezione delle maledizioni, ci si è soffermati sull'insistita ripetizione del termine “**nome**” e sul concetto di sopravvivenza oltre la morte cui tale termine allude: ciò ha permesso di indagare le possibili **connessioni tra testo scritto, monumento che funge da supporto del testo e conservazione della memoria**.

Riguardo ai testi dell'**Amuq (Walistin/Palistin)** e di **Hama**, l'esame ha permesso in particolare:

- di confortare la tesi secondo cui le **iscrizioni reduplicate ARSUZ 1 e 2** dovevano probabilmente essere ubicate in **luoghi** diversi, in quanto destinate a diversi **tipi di pubblico**: tale tesi discende in particolare dall'esame dei **motivi iconografici presenti sui due diversi supporti**;

-di cogliere come nel caso dell'iscrizione **ALEPPO 6 (con ALEPPO 5)** il **concetto di reciprocità**, di scambio di favori tra il dio ed il re sia **sviluppato su tre diversi livelli: il contenuto del testo, lo schema iconografico delle figure e l'ordine delle parole**.

Le iscrizioni dei sovrani dell'Amuq presentano inoltre la peculiarità di recare la **“firma” degli scribi**: questo accade nelle iscrizioni ARSUZ 1 e 2, ma anche nelle iscrizioni di MEHARDE e SHEIZAR (analizzate in seno alla trattazione dei testi di Hama, ma che probabilmente provenivano originariamente dall'Amuq).

Venendo infine all'area di **Tabal**, si segnalano i seguenti elementi:

- correlazione tra nuclei tematici ricorrenti nei testi -prosperità-** (SULTANHAN, AKSARAY, BOR, BULGARMADEN) e **raffigurazioni di Tarhunzas della Vigna diffuse nella regione** (non sui medesimi supporti delle iscrizioni che lo nominano);
- presenza del **concetto di “anima”** (KULULU 4) e ipotesi di una sua ascesa agli dei dopo la morte;
- impiego metaforico di termini indicanti parti del corpo e **ruolo giocato dai segni geroglifici all'interno delle metafore** (ÇİFTLİK);
- funzione delle **domande retoriche** nel testo (AKSARAY);
- presenza del **topos del re cacciatore** (BOHÇA) in presunta relazione alla volontà di assimilare modelli assiri;
- utilizzo retorico del termine “pietra” e possibile **presenza di riferimenti metatestuali** (KARABURUN);
- rappresentazione della **corrispondenza, nel tempo, tra i due diversi momenti della promessa e del suo mantenimento** (BOR). Tale fenomeno è stato indagato anche a livello di referenti linguistici, in relazione agli aspetti di noto e nuovo, per individuare come venissero veicolate le informazioni veramente salienti per il pubblico;
- rapporto tra *ordo verborum* inconsueto e desiderio di porre enfasi** (BOR);
- valore simbolico dell'immagine del **“sigillo”** presente nel testo KULULU 2;
- presenza di **flebili allusioni a testi di natura in senso lato giuridica** -bandi, contratti, documenti sigillati- (SULTANHAN, KULULU 2, BULGARMADEN) e **forse anche a precisi istituti giuridici** -patto, accordo- (KARABURUN).

Venendo dunque a considerazioni complessive, le iscrizioni delle diverse aree sembrano presentare prevalentemente peculiarità specifiche. Alcuni elementi, tuttavia, ricorrono in più aree, testimoniando una trasversalità culturale che può discendere da una comune eredità o derivare da contatti e scambi non solo tra i diversi stati neo-ittiti, ma anche tra questi ed altre culture contemporanee (assira ed aramaica *in primis*). Di seguito riepilogo **gli elementi più rilevanti trasversalmente presenti in differenti stati neo-ittiti**.

Per quanto concerne il **rapporto testo-immagine**, le aree in cui si riconosce una maggiore integrazione del testo con le immagini sono Karkemish, Malatya ed, in parte, Tell Ahmar ed Amuq.

Naturalmente, il caso di Malatya riguarda la pratica di corredare di didascalie le immagini raffigurate, e può essere posta in relazione con tradizioni risalenti al II millennio a.C. Nel caso di Karkemish, invece, il rapporto è più sofisticato perché spesso riguarda il collegamento tra contenuti testuali rilevanti, elaborati in forma di figure retoriche, ed immagini atte a veicolare i medesimi concetti che il testo sottolinea.

Tra i moduli retorici ricorrenti in più aree va citato quello del **re cacciatore**: esso è presente sia a Maraş che nel Tabal, e la sua presenza nei testi neo-ittiti conferma la fortuna di tale immagine, ampiamente diffusa nel mondo vicino-orientale.

Ancora, ricorre in modo trasversale l'impiego di una precisa **struttura sintattica**, costituita da una proposizione secondaria relativa-temporale e da una reggente, imperniata sull'esposizione delle attività svolte in un determinato anno: in merito a tale struttura si è osservato che essa affida alla **secondaria** il resoconto di **attività belliche**, assunte verosimilmente come già **note al pubblico**, mentre dedica la proposizione **reggente** alla descrizione di **fatti evidentemente nuovi**, che solitamente consistono in **opere edificatorie**, la cui costruzione viene così celebrata nel testo. Questo preciso schema ricorre in KARKAMIŠ A11*b*, TELL AHMAR 6, MARAŞ 4 e BOR (in quest'ultimo caso la proposizione reggente ha per oggetto l'aiuto divino in battaglia ma, come si evince dall'iscrizione nel suo insieme, tale aiuto è offerto al sovrano, nell'anno della sua intronizzazione, come ricompensa per aver eretto, in precedenza, una statua del dio).

Scendendo più nel dettaglio ad esaminare le **metafore** che si sono via via identificate, a Karkemish si evidenziano molte metafore incentrate sul rapporto che lega il re alle divinità: esse sono volte soprattutto a dimostrare la protezione divina sul sovrano. In quest'ambito possiamo annoverare le seguenti immagini:

- divinità che pone il suo braccio destro sul re (protezione divina del re: KARKAMIŠ A4*b* con KH.11.O.400);
- dei che “vennero fuori”⁶⁷⁸ con il re (protezione divina del re: KARKAMIŠ A1*a*);
- dei che marciano/camminano/corrono davanti al re (protezione divina del re: KARKAMIŠ A11*b+c*, KARKAMIŠ A12, TELL AHMAR 6, ALEPPO 2 -in cui ricorrono sia la consueta formula di “marciare davanti”, al § 2, sia quella di “camminare per la regalità”, al § 4-, BABILONIA 1 -nella variante di “correre con favore” per il sovrano-, TOPADA, BOR “nella formulazione “camminare bene”);
- divinità che guarda il dio con viso sorridente (benevolenza/protezione divina del re: KARKAMIŠ A2);
- divinità che prende per mano il re (riconoscimento da parte del dio e conseguente protezione divina KARKAMIŠ A23);
- crescere nella mano della dea, in riferimento all'erede al trono e probabilmente anche ai suoi fratelli (protezione divina: KARKAMIŠ A6);

⁶⁷⁸ O “tornarono indietro”: Yakubovich EDIANA, visited on 2019-11-11.

-divinità che sorveglia il re come un bambino (dove l'idea di "sorvegliare" è molto probabilmente espressa da una forma verbale connessa con il "vedere": KARKAMIŠ A21).

Tutte queste metafore coinvolgono parti del corpo o azioni corporee degli dei. Complessivamente l'idea di protezione divina del re è fortemente connotata da gesti e sensazioni che richiamano la protezione accordata dai genitori ai loro figli.

Vi sono poi metafore di legittimazione, volte ad esprimere, a mio avviso, un concetto di regalità secondo il quale il sovrano, nel suo operato, si ispira agli dei come a dei modelli: in questo senso ricordiamo la seguente metafora: -"Kubaba divenne un padre per me" (KARKAMIŠ A21): in questo caso l'immagine non richiama parti del corpo, ma rimane sempre nella sfera del rapporto genitori-figli, richiamando esplicitamente il concetto di "padre". Essa è inoltre legata al titolo "abbracciato da Kubaba" (con tutte le connotazioni che l'iconografia ittita attribuisce all'immagine del re abbracciato da una divinità. Inoltre, il gesto metaforico dell'abbraccio nell'iscrizione KARKAMIŠ A21 connota sia la relazione re-divinità sia, verosimilmente, quella re-abitanti del paese, grazie alla divinità).

La metafora genitoriale ricorre poi, sempre nella sua valenza di protezione, nei testi di Çineköy e Karatepe: nel primo caso il re assiro e la casa di Assur divennero padre e madre per Warikas, e Hiyawa e l'Assiria divennero una sola casa (con richiamo peraltro all'immagine della "casa"), nel secondo caso Azatiwatas è reso da Tarhunzas padre e madre per Adanawa. In KULULU 4 Ruwas vanta di essere stato "padre di ogni uomo".

Come quelle di "padre" e "madre", anche l'immagine di "figlio" è impiegata nella costruzione di metafore: ricordiamo la metafora "figlio del cuore" (KÖRKÜN), di ascendenza ittita, volta ad esprimere l'idea di "figlio naturale", e quella di "figlio di ogni paese" (KARKAMIŠ A15b), volta ad esprimere l'idea di persone nate in diversi paesi, in cui il legame figlio/genitore è trasferito a caratterizzare il rapporto delle persone con la loro terra di nascita, vista come loro madre. Naturalmente, l'immagine di "figlio del cuore" è costruita, ancora, con riferimento a parti del corpo.

Rimanendo alle parti del corpo, le metafore di ambito bellico prevedono che la divinità ponga i nemici "sotto i piedi" del sovrano (SULTANHAN, BOR -mentre in KARATEPE 1 vi è un'immagine simile ma non uguale: qui l'azione, infatti, è attribuita allo stesso Azatiwatas, anziché agli dei, ma non si riferisce propriamente ai nemici, bensì ai malintenzionati, ai rapinatori, che egli ha "estirpato" dal paese-).

Che nell'intero mondo vicino-orientale fosse riconosciuta massima importanza alle diverse parti del corpo è noto anche da testi di varia natura (medici, ma anche letterari e mitologici), nonché da testi relativi a pratiche divinatorie e da oggetti votivi. Quello che si coglie nella metafora "figlio del cuore" è un doppio livello metaforico, per cui già il significato della parola "cuore" in sé sembra essere ampliato ad esprimere non solo, come sineddoche, l'intero corpo, ma forse anche un mondo di sensazioni che hanno il loro riflesso corporeo sul cuore stesso e sul suo battito. Ricordiamo, a questo proposito, che l'espressione "desiderare il male" (TELL AHMAR 1 e KARABURUN) fa leva su forme verbali costruite attorno alla parola "cuore", a dimostrazione che il cuore era metaforicamente individuato come sede di sensazioni e moti dell'anima.

Ancora, riscontriamo nei testi in esame la concentratissima immagine di “vita della testa” (ÇİFTLİK): anche tale immagine viene solitamente tradotta come “vita della persona”, con un’estensione del significato di “testa” a rappresentare l’intero corpo: l’importanza assoluta della testa ai fini della vita stessa era un concetto acquisito già nel modo ittita, come testimoniato in particolare da testi relativi a rituali. Nel caso delle iscrizioni luvie, dato che per esprimere la parola “testa” si ricorre al logogramma che ne riproduce le fattezze, la metafora ruota attorno a se stessa partendo dal significato letterale di “vita della testa”, ampliandosi a quello figurato di “vita del corpo intero=certezza della vita” e tornando, volendo, a quello più letterale di “vita della testa” se si considera il geroglifico solo nel suo livello di “disegno-immagine” anziché espressione linguistica: la testa infatti è quanto mai preziosa ai fini dell’intera vita corporea della persona.

Anche lo sguardo è caricato, nei testi in esame, di molte valenze metaforiche: come si è visto, la dea può sorvegliare/guardare il re come un bambino, oppure il dio può guardare il re con viso sorridente, ma le iscrizioni di Tell Ahmar sembrano testimoniare che “guardare in basso” può avere il significato di ignorare/disprezzare (TELL AHMAR 6 -in relazione al nome del sovrano-). A livello di relazioni terrene, TELL AHMAR 1 ancora testimonia la valenza dell’espressione “guardare in basso” quale “ignorare/disprezzare” -con la precisazione “come un bambino”- mentre, nella medesima iscrizione, voltare sotto il viso/abbassare lo sguardo è segno di rispetto ed obbedienza.

Può darsi che alcune parti preziose del corpo, connesse alle capacità sensoriali, fossero caricate di qualche significato simbolico legato a specifici poteri. Un accenno in questo senso si può ritrovare in KARABURUN: se, tra i due contraenti il patto, uno desiderasse il male per l’altro, ad essi verranno ingoiati gli occhi (ed i piedi, nel caso del re): si è ipotizzato che tali formule possano alludere ad una destituzione dalle loro cariche e ad una perdita di potere. Sempre nell’ambito della vista, va anche citato il riferimento, in KARKAMIŠ A12, alla “pupilla” del dio, ancora troppo oscuro perché se ne possano offrire interpretazioni attendibili.

Riguardo alle **formule di maledizione** mi sembra degno di nota quanto si è potuto osservare a proposito dell’impiego del **discorso diretto da parte del colpevole**. Esso sembra infatti finalizzato a rappresentare il formarsi di un’intenzione malvagia nella “coscienza” dell’interessato: questo è riscontrabile sia in MARAŞ 14 che in KARATEPE 1. Si è quindi riflettuto su come tale tratto, denotante comunque un processo di dinamicità mentale, possa connotare solo esseri umani “qualunque” e non certo le persone dei sovrani in testi dalla valenza fortemente celebrativa quali sono le iscrizioni reali.

L’esame complessivo delle **formule di maledizione** presenti in tutto il *corpus* ha infine permesso di rilevare, in particolare, la peculiarità di quelle formule che contemplano la citazione in giudizio del colpevole da parte degli dei. Tale modalità di intervento divino risulta essere ampiamente prevalente nelle iscrizioni di Karkemish e di Kummuh. Nei testi di Tell Ahmar compare una sola volta, ma l’occorrenza è interessante perché sembra riferirsi al padre di Hamiyatas, cioè di quel sovrano che l’autore del testo -Arpas- definisce come suo “signore e fratello”: se l’autore del testo corrisponde ad un esponente della linea dinastica spodestata dal padre di Hamiyatas allora il

riferimento, nelle maledizioni, al padre del sovrano in carica acquisirebbe maggior senso. La formula ricorre nelle iscrizioni di Maraş, Malatya, Amuq e nelle iscrizioni di MEHARDE e SHEIZAR. Non ricorre invece nei testi provenienti dalla Cilicia, né in quelli di Tabal. Come evidenziato nella trattazione, la formula ha dei precedenti nella produzione ittita e non solo del II millennio, e mantiene la sua vitalità anche dopo il crollo degli stati neo-ittiti, ricorrendo in iscrizioni lidie che si riferiscono al culto di Artemis a Sardi nel IV secolo a.C. circa. In quel caso vi sono dei riferimenti a dei sacerdoti di Artemis ai quali era concesso di parlare al posto della dea. Nel mondo neo-ittita la prerogativa di perseguire il colpevole in giudizio non sembra affatto essere esclusiva di specifiche divinità, ma sicuramente è una formula protettiva di largo impiego. Se dietro la formula si possa rintracciare qualche allusione a degli istituti reali è elemento su cui riflettere: se alcuni addetti al culto divino avevano anche nel mondo neo-ittita la prerogativa di parlare al posto degli dei ed avevano titolo ad interessarsi di affari legali, allora la “citazione in giudizio” da parte degli dei potrebbe corrispondere ad un’accusa da parte di tali sacerdoti: la presenza della formula potrebbe in questo caso rispecchiare la presenza, nella regione, di classi sacerdotali con tali prerogative, mentre la sua mancanza ne rifletterebbe l’assenza. Sicuramente rimane il dato interessante che la formula in questione è l’unica, tra le diverse colorite immagini che connotano l’azione degli dei chiamati a punire i potenziali colpevoli, che chiami in causa un istituto tipicamente umano quale è il tribunale.

BIBLIOGRAFIA

Alverson H. 1994, *Semantics and Experience: Universal Metaphors of Time in English, Mandarin, Hindi, and Sesotho*, Baltimore.

Archi A. 2008, “Le ‘leggi ittite’ e il diritto processuale”, in Liverani M. - Mora C. (eds), *I diritti del mondo cuneiforme. (Mesopotamia e regioni adiacenti, ca. 2500-500 a.C.)*, Pavia, 273-292.

Bachhuber C. - Massa M. 2018, “Emerging Patterns on the Konya plain: the Second Season of KRASP”, *Heritage Turkey* 8, 37-38.

Bachvarova M. R. 2016, *From Hittite to Homer: The Anatolian Background of Ancient Greek Epic*, Cambridge.

Beckman G. 2011, “Blood in Hittite Ritual”, *Journal of Cuneiform Studies* 63, 95-102.

Blömer M. - Messerschmidt W. 2014, “Das Fragment eines syro-hethitische Votivstele vom Dülük Baba Tepesi II: Die Ikonographie”, in Winter E. (ed), *Kult und Herrschaft am Euphrat*, Bonn, 23-32.

Bolatti Guzzo N. - Marazzi M. 2010, “Note di geroglifico anatolico” in Klinger J. - Rieken E. - Rüster C. (eds.), *Investigationes Anatolicae. Gedenkschrift für Erich Neu* (Studien zu den Boğazköy-Texten 52), Wiesbaden, 11-28.

Bonatz D. 2000, *Das syro-hethitische Grabdenkmal. Untersuchungen zur Entstehung einer neuen Bildgattung in der Eisenzeit im nordsyrisch-südostanatolischen Raum*, Mainz am Rhein.

Bossert H. Th. 1955 (1954-1956), “Die Felsinschrift von Şirzi”, *Archiv für Orientforschung* 17, 56-70.

Bryce T. 2012, *The World of the Neo-Hittite Kingdoms. A Political and Military History*, Oxford – New York.

Bunnens G. 2006, *A New Luwian Stele and the Cult of the Storm-God at Til Barsib-Masuwari. With a Chapter by J. David Hawkins and a Contribution by Isabelle Leirens*, Louvain – Paris – Dudley (MA).

Çambel H. 1999, *Corpus of Hieroglyphic Luwian Inscriptions*, vol. II: *Karatepe-Aslantaş. The Inscriptions: Facsimile Edition. With a Contribution by Wolfgang Röllig and Tables by John David Hawkins*, Berlin – New York.

Çambel H. - Özyar A. 2003, *Karatepe-Aslantaş. Azatiwataya. Die Bildwerke*, Mainz am Rhein.

Cammarosano M. 2006, *Il decreto antico-ittita di Pimpira*, Trieste.

Christiansen B. 2012, *Schicksalsbestimmende Kommunikation. Sprachliche, gesellschaftliche, und religiöse Aspekte hethitischer Fluch-, Segens- und Eidesformeln*, Wiesbaden.

Cohen Y. 2017, “The Historical Geography of Hittite Syria: Philology”, in Weeden M. - Ullmann L. Z. (eds), *Hittite Landscape and Geography*, Leiden – Boston, 295-310.

Collins P. 2008, *Assyrian Palace Sculptures* (With Photographs by Baylis L. and Marshall S.), British Museum Press - London.

- Cordani V. 2017**, *Lettere fra Egiziani e Ittiti*, Torino.
- Crawford C. D. 2014**, “Relating Image and Word in Ancient Mesopotamia”, in Brown B. A. - Feldman M. H. (eds.), *Critical Approaches to Ancient Near Eastern Art*, Berlin, 241-264.
- d’Alfonso L. 2019**, “War in Anatolia in the Post-Hittite Period: The Anatolian Hieroglyphic Inscription of Topada Revised”, *Journal of Cuneiform Studies* 71, 133-152.
- **2014**, “The Kingdom of Tarhuntassa: A Reassessment of its Timeline and Political Significance”, in Taracha P. (ed.), *Proceedings of the Eight International Congress of Hittitology*, Warsaw, 216-235.
- **2012**, “Tabal: An Out-group Definition in the First Millennium BC”, in Lanfranchi G. B. - Morandi Bonacossi D. - Pappi C. - Ponchia S. (eds.), *Leggo! Studies Presented to Frederick Mario Fales on the Occasion of His 65th Birthday*, Wiesbaden, 173-194.
- d’Alfonso L. - Balza M. E. - Mora C. 2017**, “Ten Years of Research in Southern Cappadocia: History, Archaeological Investigations, and Ancient Landscapes”, *News from the Land of the Hittites. Scientific Journal of Anatolian Research* 1, 59-76.
- (eds.) **2010**, *Geo-Archaeological Activities in Southern Cappadocia - Turkey - Proceedings of the Meeting Held at Pavia, 20.11.2008* (Studia Mediterranea 22), Pavia.
- d’Alfonso L. - Mora C. - Oddicini C. 2019**, “Kınık Höyük. Sopravvivenze ittite in Cappadocia”, *Archeologia Viva* 194, 58-67.
- Dardano P. 2016**, “Su alcune espressioni ittite per ‘vedere, osservare’”, in Marquardt H. - Reichmuth S. - García Trabazo J. V. (eds.), *Anatolica et Indogermanica. Studia linguistica in honorem Johannis Tischler septuagenarii dedicata*, Innsbruck, 43-61.
- **2014**, “„Halte (dein) Ohr geneigt und höre mir zu!“: Zur hethitischen Phraseologie der Kommunikation zwischen Menschen und Göttern”, *Die Welt des Orients* 44, 174-189.
- **2010**, “‘Guardare gli occhi del re’: per l’analisi di una formula antico-ittita”, in Klinger J. - Rieken E. - Rüter C. (eds.), *Investigationes Anatolicae. Gedenkschrift für Erich Neu* (Studien zu den Boğazköy-Texten 52), Wiesbaden, 47-60.
- Davesne A. - Laroche-Traunecker F. 1998**, *Le site de Meydancikkale. Recherches entreprises sous la direction d’Emmanuel Laroche (1971-1982)* (Gülнар I), Paris.
- del Monte G. F. 2003**, *Antologia della letteratura ittita*, Pisa.
- (ed.) **1993**, *L’annalistica ittita*, Brescia.
- de Martino S. 2018a**, “Political and Cultural Relations between the Kingdom of Mittani and Its Subordinated Polities in Syria and Southeast Anatolia”, in Gianto A. - Dubovský P. (eds.), *Changing Faces of Kingship in Syria-Palestine 1500-500 BCE* (Alter Orient und altes Testament 459), Münster, 37-50.
- **2018b**, “Sitting at the Table of the Hittite King”, *Die Welt des Orients* 48/2, 319-329.
- **2018c**, “The Fall of the Hittite Kingdom”, *Mesopotamia* 53, 23-48.
- **2017a**, “‘Corrompere’ gli dèi nell’Anatolia ittita”, in Cuniberti G. (ed.), *Dono, controdono e corruzione. Ricerche storiche e dialogo interdisciplinare*, Alessandria, 15-26.
- **2017b**, “The Composition and Transmission of the *itkalzi* Ritual”, *Mesopotamia* 52, 21-30

- , 2016, *Da Kussara a Karkemish, storia del regno ittita*, Torino.
- , 2014, “Il ruolo politico di Karkemish in Siria durante il periodo imperiale ittita”, in Marchetti N. (ed.), *Karkemish. An Ancient Capital on the Euphrates*, Bologna, 86-92.
- , 2012, “Malatya and Išuwa in Hittite Texts: New Elements of Discussion”, *Origini* 34, 375-383.
- , 2010, “Symbols of Power in the Late Hittite Kingdom”, in Cohen Y. - Gilan A. - Miller J. L. (eds.), *Pax Hethitica. Studies on the Hittites and their Neighbours in Honour of Itamar Singer* (Studien zu den Boğazköy-Texten 51), Wiesbaden, 87-98.
- de Martino S. - Murat L. - Süel A. 2013**, “The Eleventh Tablet of the *itkalzi* Ritual from Šapinuwa”, *KASKAL* 10, 130-148.
- de Martino S. - Süel A. 2017**, *The “Great itkalzi Ritual”* (Essays on the Hurrian Šapinuwa Tablets, vol. II), Torino.
- , 2015, *The Third Tablet of the itkalzi Ritual*, (Essays on the Hurrian Šapinuwa Tablets, vol. I), Torino.
- Demauelli M. - Capardoni M. - Balza M. E. - Mora C. 2019**, “Kululu, un centre urbain majeur du Tabal à l’âge du Fer. État et perspectives des recherches”, *Res Antiquae* 16, 39-78.
- Denel E. 2007**, “Ceremony and Kingship at Carchemish”, in Cheng J. - Feldman M. H. (eds.), *Ancient Near Eastern Art in Context. Studies in Honor of Irene J. Winter by Her Students*, Leiden – Boston, 179-204.
- Dillo M. 2016**, “The Location and Erection of the Storm-God stelae from Arsuz: Deciphering the Unreadable Luwian City Name in Cilicia as the Port of *Urassa/i*”, *Bibliotheca Orientalis* 73/1-2, cols. 40-60.
- , 2013, “The Name of the Author of Şirzi: a Text Collation”, *Bibliotheca Orientalis* 70/3-4, cols. 332-360.
- Dinçol A. - Dinçol B. - Hawkins J. D. - Marchetti N. - Peker H. 2014a**, “A New Stele from Karkemish: At the Origins of the Suhi-Katuwa Dynasty”, in Marchetti N. (ed.), *Karkemish. An Ancient Capital on the Euphrates*, Bologna, 127-131.
- , 2014b, “A Stele by Suhi I from Karkemish” *Orientalia* 83/2, 143-153.
- Dinçol B. - Dinçol A. - Hawkins J. D. - Peker H. - Öztan A. - Çelik Ö. 2015**, “Two New Inscribed Storm-God Stelae from Arsuz (İskenderun): ARSUZ 1 and 2”, *Anatolian Studies* 65, 59-77.
- Doğan-Alparslan M. - Alparslan M. 2013**, “A New Luwian Rock Inscription from Kahramanmaraş”, in Mouton A. - Rutherford I. - Yakubovich I. (eds.), *Luwian Identities. Culture, Language and Religion Between Anatolia and the Aegean* (Culture and History of the Ancient Near East 64), Leiden – Boston, 215-232.
- Dolce R. - Nota Santi M. (ed.) 1995**, *Dai palazzi assiri. Immagini di potere da Assurnasirpal II ad Assurbanipal (IX-VII sec. a. C.)*, Roma.
- Durnford S. P. B. 2010**, “How old was the Ankara Silver Bowl when its inscriptions were added?”, *Anatolian Studies* 60, 51-70.

- Emanuel J. P. 2015**, “King Taita and His ‘Palistin’: Philistine State or Neo-Hittite Kingdom?”, *Antiguo Oriente* 13, 11-40.
- Ervas F. - Gola E. 2016**, *Che cos’è una metafora*, Roma.
- Frangipane M. 2012a**, “Fourth Millennium Arslantepe: the Development of a Centralised Society without Urbanisation”, *Origini* 34, 19-40.
- **2012b**, “The Collapse of the 4th Millennium Centralised System at Arslantepe and the Far-Reaching Changes in 3rd Millennium Societies”, *Origini* 34, 237-260.
- Frangipane M. - Di Filippo F. - Manuelli F. - Mori L. 2018**, “Collapse or Transformation? Regeneration and Innovation at the Turn of the First Millennium BC at Arslantepe, Turkey”, *Antiquity* 92/362, 1-7.
- Freu J. 2010-2011**, “Le vase d'argent du Musée des Civilisations Anatoliennes d'Ankara et la fin de l'Empire hittite” *Talanta* 42-43, 185-192.
- **2005**, “Des Grand Rois de Tarḫuntašša aux Grands Rois de Tabal”, *Res Antiquae* 2, 399-418.
- Friedrich J. 2000**, *Hethitisches Wörterbuch. Band III: Ḫ*. Lieferung 14, Heidelberg.
- **1988**, *Hethitisches Wörterbuch. Band II: E*. Lieferung 9-10, Heidelberg.
- **1957**, “Ein kilikischer Mannesname”, *Archiv für Orientforschung* 18, 61.
- Gander M. 2017**, “The West: Philology”, in Weeden M. - Ullmann L. Z. (eds), *Hittite Landscape and Geography*, Leiden – Boston, 263-280.
- **2012**, “Aḫḫiyawa - Ḫiyawa - Que: gibt es Evidenz für die Anwesenheit von Griechen in Kilikien am Übergang von der Bronze- zur Eisenzeit?”, *Studi Micenei ed Egeo-Anatolici* 54, 281-309.
- Gerard R. 2004**, “Louvite hiéroglyphique *aza-* «aimer»”, in Mazoyer M. - Casabonne O. (eds), *Antiquus Oriens. Mélanges offerts au Professeur René Lebrun* (vol. 1) (Collection KUBABA, Série Antiquité V), Paris, 305-323.
- Gibson J. C. L. 1975**, *Textbook of Syrian Semitic Inscriptions*, vol. 2: *Aramaic Inscriptions*, Oxford.
- Gilbert A. 2011**, *Syro-Hittite Monumental Art and the Archaeology of Performance. The Stone Reliefs at Carchemish and Zincirli in the Earlier First Millennium BCE*, Berlin – New York.
- Giusfredi F. 2019**, “Le cosiddette *Res Gestae* di Anitta. Note di filologia e storia ittita”, in Bolatti Guzzo N. - Taracha P. (eds.), “*And I Knew Twelve Languages*”. *A Tribute to Massimo Poetto on the Occasion of His 70th Birthday*, Warsaw, 209-220.
- **2018a**, “‘Chariots’ in Contact: on the Value of the Signs *91, *92 and *94 of Hieroglyphic Luwian”, *Kadmos* 57/1-2, 1-13.
- **2018b**, “Sulle nuove (e vecchie) cronologie degli stati neo-ittiti alla luce dei nuovi testi e dell’annalistica neo-assira”, in Betrò M. - de Martino S. - Miniaci G. - Pinnock F. (eds.), *Egitto e Vicino Oriente antichi: tra passato e futuro. Studi e Ricerche sull’Egitto e il Vicino Oriente in Italia. I Convegno nazionale, Pisa, 5-6 giugno 2017*, Pisa, 163-169.
- **2016**, “‘Soul’ and ‘Stele’ in Hittite and Luwian”, *Bibliotheca Orientalis* 73/3-4, 297-309.

—. 2013, “Further Considerations on the Ankara Silver Bowl”, in Feliu L. - Llop J. - Millet Albà A. - Sanmartín J. (eds.), *Time and History in the Ancient Near East. Proceedings of the 56th Rencontre Assyriologique Internationale at Barcelona, 26-30 July 2010*. Winona Lake, Indiana, 665-679.

—. 2010, *Sources for a Socio-Economic History of the Neo-Hittite States*, Heidelberg.

—. 2008, “Le titolature femminili negli stati neo-hittiti”, in Bellucci B. - Jucci E. - Rizza A. - Tomassini Pieri B. M. (a cura di), *Traduzione di tradizioni e traduzioni di traduzione. Atti del quarto incontro «Orientalisti» (Pavia, 19-21 aprile 2007)*, Milano, 177-190.

—. 2007, “L’haristani di Karkemiš”, in Pisu C. - Giuffrida A. (eds.), *Atti del 1° Congresso Nazionale “Federico Halbherr” per i giovani archeologi, Roma, 23-25 Maggio 2006*, Roma, 310-324.

Goedegebuure P. M. 2017, “Review of *Iron Age Hieroglyphic Luwian Inscriptions* by A. Payne, Atlanta 2012”, *Journal of Near Eastern Studies* 76/1, 175-180.

Gonnella J. - Khayyata W. - Kohlmeyer K. 2005, *Die Zitadelle von Aleppo und der Tempel des Wettergottes*, Münster.

Götze A. 1967, *Die Annalen des Muršiliš*, Darmstadt.

—. 1930, *Verstreute Boğazköi-Texte*, Marburg.

Grayson A. K. 1996, *The Royal Inscriptions of Mesopotamia. Assyrian Periods, Vol. 3. Assyrian Rulers of the Early First Millennium BC II (858-745 BC)*, Toronto – Buffalo – London.

—. 1991, *The Royal Inscriptions of Mesopotamia. Assyrian Periods, Vol. 2. Assyrian Rulers of the Early First Millennium BC I (1114-859 BC)*, Toronto – Buffalo – London.

Greenstein E. L. - Marcus D. 1976, “The Akkadian Inscription of Idrimi”, *Journal of Ancient Near Eastern Studies of the University of Columbia* 8, 59-96.

Gurney O. R. 1978-79, “The Symbolism of 9 in Babylonian and Hittite Literature”, *Journal of the Department of English* 14 = Sen S. K. (ed.), *S. K. Chatterji Memorial Number*, Calcutta, 27-31.

Haas V. 2007, “Rhetorische Figuren in zentralanatolischen Mythen”, in Alparslan M. - Doğan-Alparslan M. - Peker H. (eds.), *VITA. Belkıs Dinçol ve Ali Dinçol'a Armağan. Festschrift in Honor of Belkıs Dinçol and Ali Dinçol*, Istanbul, 309-313.

Harmanşah Ö. 2015, *Place, Memory, and Healing. An Archaeology of Anatolian Rock Monuments*, London – New York.

—. 2013, *Cities and the Shaping of Memory in the Ancient Near East*, printed in the United States of America by Cambridge University Press.

—. 2007, “Upright Stones and Buiding Narratives: Formation of a Shared Architectural Practice in the Ancient Near East”, in Cheng J. - Feldman M. H. (eds), *Ancient Near Eastern Art in Context. Studies in Honor of Irene J. Winter by Her Students*, Leiden – Boston, 69-99.

Hawkins J. D. 2017, “The Ending of the Çineköy Inscription”, in Heffron Y. - Stone A. - Worthington M. (eds.), *At the Dawn of History. Ancient Near Eastern Studies in Honour of J. N. Postgate*, Winona Lake, Indiana, 211-216.

- , **2015a**, “Addendum to ‘Phoenician and Luwian in Early Iron Age Cilicia’ by Ilya Yakubovich”, *Anatolian Studies* 65, 54-55.
- , **2015b**, “The Soul in the Stele?”, in Archi A. (ed.), *Tradition and Innovation in the Ancient Near East, Proceedings of the 57th Rencontre Assyriologique Internationale at Rome, 4-8 July 2011*, Rome, 49-56.
- , **2011**, “The Inscriptions of the Aleppo Temple”, *Anatolian Studies* 61, 35-54.
- , **2010**, “A Unique Hieroglyphic Luwian Document”, in Cohen Y. - Gilan A. - Miller J. L. (eds.), *Pax Hethitica. Studies on the Hittites and their Neighbours in Honour of Itamar Singer* (Studien zu den Boğazköy-Texten 51), Wiesbaden, 183-190.
- , **2009**, “Cilicia, the Amuq, and Aleppo. New Light in a Dark Age”, *Near Eastern Archaeology* 72/4, 164-173.
- , **2006**, “The Inscription” in Bunnens G., *A New Luwian Stele and the Cult of the Storm-God at Til Barsib-Masuwari*, Louvain – Paris – Dudley (MA), 10-31.
- , **2004**, “The Stag-God of the Countryside and Related Problems”, in Penney J. H. W. (ed.), *Indo-European Perspectives. Studies in Honour of Anna Morpurgo Davies*, Oxford, 355-369.
- , **2002**, “Eunuchs among the Hittites”, in Parpola S. - Whiting R. M. (eds.), *Sex and Gender in the Ancient Near East. Proceedings of the 47th Rencontre Assyriologique Internationale, Helsinki, July 2-6, 2001* (Compte rendu de la XLVIIe Rencontre Assyriologique Internationale), Helsinki, 217-233.
- , **2000**, *Corpus of Hieroglyphic Luwian Inscriptions*, vol. I: *Inscriptions of the Iron Age*, Berlin – New York.
- , **1989**, “More Late Hittite Funerary Monuments”, in Emre K. - Mellink M. - Hrouda B. - Özgüç N. (eds.), *Anatolia and the Ancient Near East. Studies in Honor of Tahsin Özgüç*, Ankara, 189-197.
- , **1986**, “Royal Statements of Ideal Prices: Assyrian, Babylonian, and Hittite” in Canby J. V. - Porada E. - Ridgway B. S. - Stech T. (eds.), *Ancient Anatolia. Aspects of Change and Cultural Development. Essays in Honor of M. J. Mellink*, Madison – London, 93-102.
- , **1980**, “Karkamiš” in *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie* VI, Berlin – New York, 426-446.
- , **1972**, “Building Inscriptions of Carchemish. The Long Wall of Sculpture and the Great Staircase”, *Anatolian Studies* 22, 87-114.
- Hawkins J. D. - Morpurgo Davies A. 2010**, “More Negatives and Disjunctives in Hieroglyphic Luwian”, in Kim R. - Oettinger N. - Rieken E. - Weiss M. (eds.), *Ex Anatolia Lux. Anatolian and Indo-European Studies in Honor of H. Craig Melchert on the Occasion of His Sixty-Fifth Birthday*, Ann Arbor – New York, 98-128.
- Hawkins J. D. - Tosun K. - Akdoğan R. 2013**, “A New Hieroglyphic Luwian Stele in Adana Museum”, *Höyük* 6, 1-13.

Hawkins J. D. - Weeden M. 2017, “Kizzuwatna and the Euphrates States: Kummaha, Elbistan, Malatya: Philology”, in Weeden M. - Ullmann L. Z. (eds.), *Hittite Landscape and Geography*, Leiden – Boston, 281-294.

—, **2016**, “Sketch History of Karkamish in the Earlier Iron Age (Iron I-IIB)”, in Wilkinson T. J. - Peltenburg E. - Wilkinson E. B. (eds.), *Carchemish in Context. The Land of Carchemish Project, 2006-2010*, Oxford – Philadelphia, 9-21.

Heeßel N. P. 2017, “On the Fortune -or Misfortune- of Having Children. The Abundance of Children According to the Omen Text K. 6403”, in Drewnowska O. - Sandowicz M. (eds.), *Fortune and Misfortune in the Ancient Near East. Proceedings of the 60th Rencontre Assyriologique Internationale at Warsaw, 21-25 July 2014*, Winona Lake, Indiana, 59-74.

Herbordt S. 2005, *Die Prinzen- und Beamtiensiegel der hethitischen Großreichszeit auf Tonbullien aus dem Nişantepe-Archiv in Hattusa. Mit Kommentaren zu den Siegelinschriften und Hieroglyphen von J. David Hawkins (Boğazköy-Ḫattuša 19)*, Mainz am Rhein.

Herrmann V. R. 2019, “The Reuse of Orthostats and Manipulation of Memory in the Iron Age Syro-Hittite Kingdoms”, *Semitica* 61, 399-439.

Hoffner H.A. 2009, *Letters from the Hittite Kingdom*, Atlanta.

Hogarth D. G. 1914, *Carchemish: Report on the Excavations at Djerabis on Behalf of the British Museum, Part I: Introductory*, London.

Hogue T. 2019a, “Abracadabra, or ‘I Create as I Speak’: A Reanalysis of the First Verb in the Katamuwa Inscription in Light of Northwest Semitic and Hieroglyphic Luwian Parallels”, *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 381, 193-202.

—, **2019b**, “I Am: the Function, History, and Diffusion of the Fronted First-Person Pronoun in Syro-Anatolian Monumental Discourse”, *Journal of Near Eastern Studies* 78/2, 323-339.

Hutter M. 2003, “Aspects of Luwian Religion”, in Melchert C. (ed.), *The Luwians*, Leiden – Boston, 211-280.

Imparati F. 1995, “Apology of Ḫattušili or Designation of his Successor?”, in Van den Hout P. J. - de Roos J. (eds.), *Studio historiae ardens. Ancient Near eastern Studies Presented to Philo H. J. Houwink ten Cate on the Occasion of his 65th Birthday*, Leiden.

—, **1974**, “Una concessione di terre da parte di Tuthaliya IV”, *Revue hittite et asianique* 32.

Imparati F. - de Martino S. 2004, “La ‘mano’ nelle più significative espressioni idiomatiche ittite”, in Imparati F. (ed.), *Studi sulla società e sulla religione degli Ittiti*, Firenze, 787-802 (da Agostiniani L. - Arcamone M. G. - Carruba O. - Imparati F. - Rizza R. (eds.) 1998, *do-ra-qe pe-re. Studi in memoria di Adriana Quattordio Moreschini*, Pisa – Roma, 175-185).

Intilia A. 2012, “TELL AHMAR 5: One Inscription or Two?”, in Cotticelli Kurras P. - Giorgieri M. - Mora C. - Rizza A. con la collaborazione di Giusfredi F. (eds.), *Interferenze linguistiche e contatti culturali in Anatolia tra II e I millennio a. C. Studi in onore di Onofrio Carruba in occasione del suo 80° compleanno* (Studia Mediterranea 24), Genova, 173-189.

Jasink A. M. 1995, *Gli stati neo-ittiti. Analisi delle fonti scritte e sintesi storica*, Pavia.

Kammenhuber A. 1965, “Die hethitischen Vorstellungen von Seele und Leib, Herz und Leibesinnerem, Kopf und Person”, *Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie* 23, 177-222.

Klengel H. 2002, “‘An der Hand der Gottheit’. Bemerkungen zur ‘Umarmungsszene’ in der hethitischen Tradition”, in Taracha P. (ed.), *Silva anatolica: Anatolian Studies Presented to Maciej Popko on the Occasion of His 65th Birthday*, Warsaw, 205-210.

—, 1999, *Geschichte des hethitischen Reiches*, Leiden – Boston – Köln.

—, 1992, *Syria 3000 to 300 B.C.*, Berlin.

Klock-Fontanille I. 2011, “L’écriture de l’espace: la perception de l’espace dans l’écriture hiéroglyphique anatolienne”, *Altorientalische Forschungen* 38/2, 199-212.

Kloekhorst A. 2008, *Etymological Dictionary of the Hittite Inherited Lexicon*, Leiden – Boston – Köln.

Kohlmeyer K. 2011, “Building Activities and Architectural Decoration in the 11th Century BC. The Temples of Taita, King of Padasatini/Palistin in Aleppo and ‘Ain Dārā”, in Strobel K. (ed.), *Empires after the Empire: Anatolia, Syria and Assyria after Suppiluliuma II (ca. 1200-800/700 B.C.)* (Eothen 17), Firenze, 255-280.

—, 2009, “The Temple of the Storm God in Aleppo during the Late Bronze and Early Iron Ages”, *Near Eastern Archaeology* 72/4, 190-202.

—, 2000, *Der Tempel des Wettergottes von Aleppo*, Münster 2000.

Kopanias K. 2018, “Cilicia and Pamphylia during the Early Iron Age. Hiyawa, Mopsos and the Foundation of the Greek Cities”, *Athens University Review of Archaeology* 1, 69-95.

Kövecses Z. 2005, *Metaphor in Culture: Universality and Variation*, Cambridge.

Lanfranchi G. B. 2009, “A Happy Son of the King of Assyria: Warikas and the Çineköy Bilingual (Cilicia)”, in Luukko M. - Svärd S. - Mattila R. (eds.), *Of God(s), Trees, Kings and Scholars. Neo-Assyrian and Related Studies in Honour of Simo Parpola*, Helsinki, 127-150.

—, 2007, “The Luwian-Phoenician Bilinguals of Çineköy and Karatepe: an Ideological Dialogue”, in Rollinger R. - Luther A. - Wiesehöfer J. (eds.), *Getrennte Wege? Kommunikation, Raum und Wahrnehmung in der Alten Welt* (Oikumene. Studien zur antiken Weltgeschichte 2), Frankfurt am Mein, 179-217.

Laroche E. 1971, *Catalogue des textes hittites*, Paris.

Liverani M. 2012, “Arslantepe in the Neo-Hittite Period”, *Origini* 34, 331-344.

—, 1994, *Guerra e diplomazia nell’Antico Oriente: 1600-1100 a.C.*, Roma – Bari.

Manuelli F. (ed.) 2013, *Arslantepe Late Bronze Age. Hittite Influence and Local Traditions in an Eastern Anatolian Community*, Roma.

—, 2012, “A View from the East. Arslantepe and the Central Anatolian World During the Late Bronze and Iron Ages: Interactions and Local Development”, *Origini* 34, 361-374.

Marazzi M. 2010, “Scrittura, percezione e cultura: qualche riflessione sull’Anatolia in età hittita”, *KASKAL* 7, 219-255.

- , 2007, “Sigilli, sigillature e tavolette di legno: alcune considerazioni alla luce di nuovi dati”, in Alparslan M. - Doğan-Alparslan M. - Peker H. (eds.), *VITA. Belkis Dinçol ve Ali Dinçol'a Armağan. Festschrift in Honor of Belkis Dinçol and Ali Dinçol*, Istanbul, 465-474.
- , 1990, *Il geroglifico anatolico. Problemi di analisi e prospettive di ricerca*, Roma.
- Marchetti N. 2016a**, “The 2014 Joint Turco-Italian Excavations at Karkemish”, *Kazi Sonuçları Toplantısı* 2016, 37/3, 363-380.
- , 2016b, “The Cultic District of Karkemish in the Lower Town”, in Matthiae P., *L'archeologia del sacro e l'archeologia del culto. Sabratha, Ebla, Ardea, Lanuvio (Roma, 8-11 Ottobre 2013). Ebla e la Siria dall'età del Bronzo all'età del Ferro (Atti dei Convegni Lincei 304)*, Roma, 373-414.
- , 2014 (ed), *Karkemish. An Ancient Capital on the Euphrates*, Bologna.
- , 2013, “The 2011 Joint Turco-Italian Excavations at Karkemish”, *Kazi Sonuçları Toplantısı* 34/1, 349-364.
- Marchetti N. - Peker H. 2018**, “The Stele of Kubaba by Kamani and the Kings of Karkemish in the 9th Century BC”, *Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie* 108/1, 81-99.
- , 2015, “A Stele of Kubaba from Afşin. A King of Karkemish in the Region of Malatya”, *Actual Archaeology* 15 (Autumn), 4.
- , 2014, “A Stele from Gürçay near Karkemish”, *Orientalia* 83/2, 182-188.
- Massa M. - Bachhuber C. - Şahin F. - Bostancı-Kolankaya N. - Tuna Y. 2019**, “The Konya Regional Archaeological Survey Project. The 2017 and 2018 Field Seasons”, *Anatolica* 45, 159-180.
- Matsumura K. (2008)**, “The Early Iron Age in Kaman-Kalehöyük: the Search for its Root”, in Bonatz D. - Czichon R. M. - Janoscha Kreppner F. (eds.), *Fundstellen. Gesammelte Schriften zur Archäologie und Geschichte Altvorderasiens ad honorem Hartmut Kühne*, Wiesbaden, 41-50.
- Mazzoni S. 1972**, “Sui rilievi di Karkemish dall'età di Sargon II al 605 av. Cr.”, *Rivista degli studi orientali* 47/ 3-4, 177-210.
- Melchert H. C. 2011**, “Enclitic Subject Pronouns in Hieroglyphic Luvian”, *Aramazd. Armenian Journal of Near Eastern Studies* 6/2, 73-86.
- , 2010, “Remarks on the Kuttamuwa Inscription”, *Kubaba* 1, 4-11.
- , 1993, *Cuneiform Luvian Lexicon*, Chapel Hill, N.C.
- Mora C. 2017**, “Rilievi, stele, iscrizioni nel paesaggio anatolico tra Bronzo Tardo e Età del Ferro. Alcune riflessioni sulla base di studi recenti”, in Turchetto J. - Asolati M. (eds.), *Paesaggi in movimento. Ricerche dedicate a Guido Rosada*, Padova, 249- 259.
- , 2013, “Seals and Seal Impressions 7. A Carved Slab/Orthostat (Inv. 2038) with Hieroglyphic-Luwian Inscription”, in Manuelli F. (ed.), *Arslantepe Late Bronze Age. Hittite Influence and Local Traditions in an Eastern Anatolian Community*, Roma, 272-274.
- , 2010a, “Hittite Lower Land”, in d'Alfonso L. - Balza M. E. - Mora C. (eds.), *Geo-Archaeological Activities in Southern Cappadocia - Turkey -. Proceedings of the Meeting held at Pavia, 20.11.2008 (Studia Mediterranea 22)*, Pavia, 15-25.

—. **2010b**, “Review of *Die Prinzen- und Beamtensiegel der hethitischen Großreichszeit auf Tonbullen aus dem Nişantepe-Archiv in Hattusa. Mit Kommentaren zu den Siegelinschriften und Hieroglyphen von J. David Hawkins* by Herbordt S. (Boğazköy-Ḫattuša 19), Mainz am Rhein 2005”, *Orientalia* 79, 92-97.

—. **2008**, “La ‘Parola del re’. Testi ittiti a carattere politico-giuridico e politico-amministrativo: editti e istruzioni”, in Liverani M. - Mora C. (eds), *I diritti del mondo cuneiforme. (Mesopotamia e regioni adiacenti, ca. 2500-500 a.C.)*, Pavia, 293-323.

—. **2007a**, “I testi di inventario e gli ‘archivi’ di cretule. Alcune osservazioni e riflessioni”, in Groddek D. - Zorman M. (eds.), *Tabularia Hethaeorum. Hethitologische Beiträge Silvin Košak zum 65. Geburtstag* (Dresden Beiträge zur Hethitologie 25), Wiesbaden, 535-550.

—. **2007b**, “Three Metal Bowls” in Alparslan M. - Doğan-Alparslan M. - Peker H. (eds.), *VITA. Belkis Dinçol ve Ali Dinçol'a Armağan. Festschrift in Honor of Belkis Dinçol and Ali Dinçol*, Istanbul, 515-521.

—. **2003**, “Gli stati territoriali nel Vicino Oriente nel II millennio a.C.: modelli di funzionamento e difficoltà di applicazione”, in Bearzot C. - Landucci F. - Zecchini G. (eds), *Gli stati territoriali nel mondo antico*, Milano, 3-19.

Mora C. - Balatti S. 2012, “Stelae from Tuwana”, in Lanfranchi G. B. - Morandi Bonacossi D. - Pappi C. - Ponchia S. (eds.), *Leggo! Studies Presented to Frederick Mario Fales on the Occasion of His 65th Birthday*, Wiesbaden, 527-538.

Mouton A. 2012, “Hommes et femmes au service des dieux hittites. La répartition sexuée du personnel des temples de l'Anatolie ancienne”, *Revue de l'histoire des religions* 229/3, 307-323.

Neu E. 1974, *Der Anitta-Text*, Wiesbaden.

Niehr H. 2018, “Questions of Text and Image in Ancient Sam'al (Zincirli)”, in Attinger P. - Cavigneaux A. - Mittermayer C. - Novák M. (eds.), *Text and Image. Proceedings of the 61^e Rencontre Assyriologique Internationale, Geneva and Bern, 22–26 June 2015* (Compte rendu de la LXI^e Rencontre Assyriologique Internationale, Orbis Biblicus et Orientalis. Series Archaeologica 40), 309-319.

Obrador-Cursah B. 2019, “Γορδίας and Γόρδιον: A Remark on Phrygian Onomastics and Ethnicities”, *The Journal of Indo-European Studies* 47/3-4, 545-552.

Oettinger N. (2008), “Zur Zahlensymbolik bei den Hethitern”, in Archi A. - Francia R. (eds.), *VI Congresso di Ittitologia (Roma, 5-9 Settembre 2005) II = Studi micenei ed egeo-anatolici* 50, 588-595.

Oreshko R. 2018, “Ahhiyawa - Danu(na). Aegean Ethnic Groups in the Eastern Mediterranean in the Light of Old and New Hieroglyphic-Luwian Evidence”, in Niesiołowski-Spano, Ł. - Węcowski, M. (eds.), *Change, Continuity, and Connectivity. North-Eastern Mediterranean at the Turn of the Bronze Age and in the Early Iron Age*, Wiesbaden, 23-56.

—. **2017**, “Hartapu and the Land of Maša”, *Altorientalische Forschungen* 44, 47-67.

- , 2014, “The Strange Case of Dr. FRATER and Mr. DOMINUS: a Re-Consideration of the Evidence Concerning Luwian nani-”, in Taracha P. (ed.), *Proceedings of the Eighth International Congress of Hittitology, Warsaw, 5-9 September 2011*, Warsaw, 614-631.
- , 2013, “‘The Achaean Hides Caged in Yonder Beams’: The Value of Hieroglyphic Luwian Sign *429 Reconsidered and a New Light on the Cilician Ahhiyawa”, *Kadmos* 52/1, 19-33.
- Orthmann W. 1971**, *Untersuchungen zur späthethitischen Kunst*, Bonn.
- Osborne J. F. - Karacic S. 2017**, “Urbanism Beyond the Acropolis. The Taynat Lower Town Project Surface Survey, 2014-2015”, *Anatolica* 43, 37-70.”
- Otten H. – Souček V. 1965**, *Das Gelübde der Königin Puduḫepa an die Göttin Lelwani*, Wiesbaden.
- Özgen İ 1989**, “Some Remarks on a Figure from the ‘Royal Buttress’ at Kargamiş”, in Emre K. - Mellink M. - Hrouda B. - Özgüç N. (eds.), *Anatolia and the Ancient Near East. Studies in Honor of Tahsin Özgüç*, Ankara, 373-375.
- Pallavidini M. 2018**, “On the Diplomatic Function of Some Metaphorical Expressions Related to the Semantic Field of Sight in the Hittite International Treaties”, *Res Antiquae* 15, 125-136.
- , 2017, “Political Metaphors in Hittite Diplomatic and Historiographic Texts”, *BAF-Online: Proceedings of the Berner Altorientalisches Forum*, 1. <https://doi.org/10.22012/baf.2016.11>.
- Pardee D. 2009**, “A New Aramaic Inscription from Zincirli”, *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 356, 51-71.
- Payne A. 2018**, “Determination in the Anatolian Hieroglyphic Script: The Late 10th and Early 9th Centuries BC”, *Altorientalische Forschungen* 45/1, 102-121.
- , 2017, “Determination in Anatolian Hieroglyphic Script of the Empire and Transitional Period”, *Altorientalische Forschungen* 44/2, 221-234.
- , 2016, “The Hieroglyphic Sign EGO₍₂₎”, in Velhartická Š. (ed), *Audias fabulas veteres. Anatolian Studies in Honor of Jana Součková-Siegelová*, Leiden – Boston, 282-295.
- , 2015, *Schrift und Schriftlichkeit. Die anatolische Hieroglyphenschrift*, Wiesbaden.
- , 2014, *Hieroglyphic Luwian. An Introduction with Original Texts. 3rd Revised Edition*, Wiesbaden.
- , 2012, *Iron Age Hieroglyphic Luwian Inscriptions*, Atlanta.
- Peker H. 2018**, “A New Hieroglyphic Luwian Stele from Kahramanmaraş: Maraş 17, TÜBA-AR 22, 58-61.
- , 2016, *Texts from Karkemish I. Luwian Hieroglyphic Inscriptions from the 2011-2015 Excavations*, Bologna.
- , 2014, “A Funerary Stele from Yunus (Karkemish)”, *Orientalia* 83/2, 189-193.
- Peker H. - Weeden M. 2014**, “Some Hieroglyphic Fragments from the 2011 Season at Karkemish”, in Marchetti N. (ed.), *Karkemish. An Ancient Capital on the Euphrates*, Bologna, 132-136.

Poetto M. 2002, “A New Hieroglyphic Luwian Inscription from Ereğli”, in Fritz M. - Zeilfeder S. (eds.), *Novalis Indogermanica. Festschrift für Günter Neumann zum 80. Geburtstag*, Graz, 397-405.

Poli P. 2012, “‘A margine’ di alcune iscrizioni e raffigurazioni di epoca neo-ittita”, in Cotticelli Kurras P. - Giorgieri M. - Mora C. - Rizza A. con la collaborazione di Giusfredi F. (eds.), *Interferenze linguistiche e contatti culturali in Anatolia tra II e I millennio a. C. Studi in onore di Onofrio Carruba in occasione del suo 80° compleanno* (Studia Mediterranea 24), Genova, 207-229.

Ponchia S. 2011, “Patterns of Relationships in the Syro-Hittite Area”, in Strobel K. (ed.), *Empires after the Empire: Anatolia, Syria and Assyria after Suppiluliuma II (ca. 1200 – 800/700)* (Eothen 17), Firenze, 281-308.

—, **2009**, “Some Reflections on Metaphor, Ambiguity and Literary Tradition”, in Luukko M. - Svärd S. - Mattila R. (eds.), *Of God(s), Trees, Kings, and Scholars. Neo-Assyrian and Related Studies in Honour of Simo Parpola*, Helsinki, 399-407.

—, **1996**, *La palma e il tamarisco e altri dialoghi mesopotamici*, Venezia.

Posani C. 2015, “Osservazioni sull’uso dei nomi propri scribali nelle iscrizioni reali neo-ittite”, *KASKAL* 12, 281-290.

Prechel D. 2008, “‘Gottesmänner’, ‘Gottesfrauen’ und die hethitische Prophetie”, *Die Welt des Orients* 38, 211-220.

Pucci M. 2008, “The King’s Gate Complex at Karkamiš: Analysis of Space”, in Bonatz D. - Czichon R. M. - Janoscha Krepper F. (eds.), *Fundstellen. Gesammelte Schriften zur Archäologie und Geschichte Alt Vorderasiens ad honorem Hartmut Kühne*, Wiesbaden, 215-224.

Puhvel J. 1984, *Hittite Etymological Dictionary vol. 2: Words beginning with E and I*, Berlin – New York – Amsterdam.

Radner K. 2005, *Die Macht des Namens. Altorientalische Strategien zur Selbsterhaltung*, Wiesbaden.

—, **2004**, “Assyrische Handelspolitik: die Symbiose mit unabhängigen Handelszentren und Ihre Kontrolle durch Assyrien”, in Rollinger R. - Ulf C. (eds.), *Commerce and Monetary Systems in the Ancient World. Means of Transmission and Cultural Interaction. Proceedings of the Fifth Annual Symposium of the Assyrian and Babylonian Intellectual Heritage Project. Held in Innsbruck, Austria, October 3rd-8th, 2002*, Stuttgart, 152-169.

Reade J. 1972, “Neo-Assyrian Court and Army: Evidence from the Sculptures”, *Iraq* 34, 87-112.

Richter T. 2012, *Bibliographisches Glossar des Hurritischen*, Wiesbaden.

Rieken E. - Yakubovich I. 2010, “The New Values of Luwian Signes L 319 and L 172”, in Singer I. (ed.), *ipamati kistamati pari tumatimis. Luwian and Hittite Studies Presented to J. David Hawkins on the Occasion of His 70th Birthday*, Tel Aviv, 199-219.

Rüster C. - Wilhelm G. 2012, *Landschenkungsurkunden hethitischer Könige*, Wiesbaden.

Sasseville D. 2018, “The Lydian word for ‘prosecutor’”, *Kadmos* 57/1-2, 129-135.

Schachner A. 2011, *Hattuscha*, München.

Schade A. 2019, “Blessings in the Phoenician and Luwian Inscriptions of Azatiwada”, *Journal of Semitic Studies* 64/2, 329-351.

Simon Z. 2019a, “Die Handwerker des späthethitischen Tempels. (KARKAMIŠ A2+3 §§ 16-17)”, in Hutter M. - Hutter-Braunsar S. (eds.), *Economy of Religions in Anatolia: From the Early Second to the Middle of the First Millennium BCE. Proceedings of an International Conference in Bonn (23rd to 25th May 2018)* (Alter Orient und altes Testament 467), Münster, 113-124.

— **2019b**, “Zum hieroglyphen-luwischen Hapax *mara/i-ta-mi*”, in Bolatti Guzzo N. - Taracha P. (eds.), “*And I Knew Twelve Languages*”. *A Tribute to Massimo Poetto on the Occasion of His 70th Birthday*, Warsaw, 593-602.

— **2018a**, “Die Griechen und das Phönizische im späthethitischen Staat Hiyawa: die zyprische Verbindung” in Mumm P.-A. (ed.), *Sprachen, Völker und Phantome*, Berlin – Boston, 313-338.

— **2018b**, “Sapaziti, Sapalulme und die Suppiluliumas von W/Pal(a)stin(a/i)”, *Altorientalische Forschungen* 45/1, 122-132.

— **2017a**, “Kurtis: A Phrygian Name in the Neo-Hittite World”, *News from the Lands of the Hittites. Scientific Journal for Anatolian Research* 1, 113-118.

— **2017b**, “The Northern Border of Tabal”, in Mouton A. (ed.), *Hittitology Today: Studies on Hittite and Neo-Hittite Anatolia in Honor of Emmanuel Laroche’s 100th Birthday* (5^{èmes} Rencontres d’Archéologie de l’IFÉA, Istanbul 21-22 Novembre 2014), Istanbul, 201-211.

— **2016**, “Wer war Allumari, König von Malatya?”, *Anatolica* 42, 67-76.

— **2014a**, “Awarikus und Warikas: Zwei Könige von Hiyawa”, *Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie* 104/1, 91-103.

— **2014b**, “Das Fragment einer hieroglyphen-luwischen Inschrift (KÂHTA 1) mit einem Excurs zur kommagenischen Herrscherliste”, in Winter E. (ed), *Kult und Herrschaft am Euphrat*, Bonn, 247-254.

— **2014c**, “Das Fragment einer syro-hethitischen Votivstele vom Dülük Baba Tepesi I: Die Inschrift (DÜLÜK BABA TEPEŞİ I)”, in Winter E. (ed), *Kult und Herrschaft am Euphrat*, Bonn, 17-22.

— **2014d**, “What Was Built in the Hieroglyphic Luwian Inscription of ŞIRZI?”, *Nouvelles Assyriologiques Brèves et Utilitaires* 2014/4, 151-152.

— **2013**, “Überlegungen zu Masaurhisas, einem König aus Tabal, und der Herrscherliste von Tuwana”, *Anatolica* 39, 277-296.

— **2012**, “Where is the Land of Sura of the Hieroglyphic Luwian Inscription KARKAMIŠ A4b and Why Were Cappadocians Called Syrians by Greeks?”, *Altorientalische Forschungen* 39/1, 167-180.

— **2011a**, “Hethitische Topoi in der hieroglyphen-luwischen Historiographie”, in Hutter M. - Hutter-Braunsar S. (eds.), *Hethitische Literatur* (Alter Orient und altes Testament 391), Münster, 227-243.

— **2011b**, “The Identification of Qode. Reconsidering the Evidence”, in Mynářová J. (ed.), *Egypt and the Near East - the Crossroads. Proceedings of an International Conference on the*

Relations of Egypt and the Near East in the Bronze Age, Prague, September 1-3, 2010, Prague, 249-269.

—, 2009, “Die ANKARA-Silberschale und das Ende des hethitischen Reiches”, *Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie* 99, 247-269.

Starke F. 1997, “Sprachen und Schriften in Karkamis”, in Pongratz-Leisten B. et al. (eds.), *Ana šadî Labnāni lū allik. Beiträge zu altorientalischen und mittelmeerischen Kulturen. Festschrift für Wolfgang Röllig* (Alter Orient und altes Testament 247), Kevelaer – Neukirchen-Vluyn, 381-395.

—, 1990, *Untersuchung zur Stammbildung des keilschrift-luwischen Nomens* (Studien zu den Boğazköy-Texten 31), Wiesbaden.

Strobel K. 2011, “The Crucial 12th Century B.C.: The ‘Fall of Empires’ Revisited”, in Strobel K. (ed.), *Empires after the Empire: Anatolia, Syria and Assyria after Suppiluliuma II (ca. 1200 – 800/700)* (Eothen 17), Firenze, 167-254.

Summers G. D. 2017, “After the Collapse, Continuities and Discontinuities in the Early Iron Age of Central Anatolia”, *Byzas* 23, 257-274.

Taracha P. 2012, “The Sculptures of Alacahöyük: a Key to Religious Symbolism in Hittite Representational Art”, *Near Eastern Archaeology* 75/2, 108-115.

—, 2011, “The Iconographic Program of the Sculptures of Alacahöyük”, *Journal of Ancient Near Eastern Religions* 11, 132-147.

Tekoğlu R. - Lemaire A. 2000, “La bilingue royale louvito-phénicienne de Çineköy (with an introduction by Ipek I. and Tosun A. K.)”, *Comptes rendus des séances de l’Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 144e année n. 3, 961-1006.

Torri G. 1999, *Lelwani. Il culto di una dea ittita*, Roma.

Trümpelmann L. 1976-1980, “jagd”. B. Archäologisch, *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie* 5, 236-238.

Van De Mierop M. 2015, “Metaphors of Massacre in Assyrian Royal Inscriptions,” *KASKAL* 12, 291-317.

Van Den Hout Th. 2007, “Seals and Sealing Practices in Hatti-Land: Remarks à propos the Seal Impressions from the ‘Westbau’ in Ḫattuša (Review of *Die Prinzen- und Beamtensiegel der hethitischen Großreichszeit auf Tonbulln aus dem Nişantepe-Archiv in Hattusa. Mit Kommentaren zu den Siegelinschriften und Hieroglyphen von J. David Hawkins* by Herbordt S. (Boğazköy-Ḫattuša 19), Mainz am Rhein 2005)”, *Journal of the American Oriental Society* 127, 339-348.

—, 2002, “Self, Soul and Portrait in Hieroglyphic Luwian”, in Taracha P. (ed.), *Silva anatolica: Anatolian Studies Presented to Maciej Popko on the Occasion of His 65th Birthday*, Warsaw, 171-186.

Verde D. 2016, “Metaphor as Knowledge. A Hermeneutical Framework for Biblical Exegesis with a Sample Reading from the Song of Songs (Song 8:10)”, *Biblical Annals* 6, 45-72.

Vertegaal A. 2017, “Filling in the Facts”, *Altorientalische Forschungen* 44/2, 235-260.

Weeden M. 2018, “The Good God, the Wine-god and the Storm-god of the Vineyard”, *Die Welt des Orients* 48/2, 330-356.

—, 2013, “After the Hittites: the Kingdom of Karkamish and Palistin in Northern Syria”, *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 56/2, 1-20.

—, 2010, “Tuwati and Wasusarma: Imitating the Behaviour of Assyria”, *Iraq* 72, 39-61.

Wilkinson T. J. - Peltenburg E. - Wilkinson E. B. (eds.) 2016, *Carchemish in Context. The Land of Carchemish Project, 2006-2010*, Oxford – Philadelphia.

Wiseman D. J. 1956, *Chronicles of Chaldaean Kings (626-556 B.C.) in the British Museum*, London.

Woolley L. 1921, *Carchemish: Report on the Excavations at Jerablus on Behalf of the British Museum, Part II: The Town Defenses*, London.

Woolley L. - Barnett R. D. 1952, C. L. Woolley, *Carchemish: Report on the Excavations at Jerablus on Behalf of the British Museum, Part III: The Excavations in the Inner Town*; R. D. Barnett, *The Hittite Inscriptions*, London.

Yakubovich I. 2017, “The Luwian Title of the Great King”, in Mouton A. (ed.), *Hittitology Today: Studies on Hittite and Neo-Hittite Anatolia in Honor of Emmanuel Laroche’s 100th Birthday* (5^{èmes} Rencontres d’Archéologie de l’IFÉA, Istanbul 21-22 Novembre 2014), Istanbul, 39-50.

—, 2016a, “A Luwian Welcome”, in Velhartická Š. (ed), *Audias fabulas veteres. Anatolian Studies in Honor of Jana Součková-Siegelová*, Leiden – Boston, 463-484.

—, 2016b, “Some Transitive Motion Verbs and Related Lexemes in Late Luwian”, *Indogermanische Forschungen* 121/1, 69-92.

—, 2015, “Phoenician and Luwian in Early Iron Age Cilicia”, *Anatolian Studies* 65, 35-53.

—, 2012, “The Reading of Luwian *ARHA* and Related Problems”, *Altorientalische Forschungen* 39/2, 321-339.

—, 2010, “The West Semitic God El in Anatolian Hieroglyphic Transmission”, in Cohen Y. - Gilan A. - Miller J. L. (eds.), *Pax Hethitica. Studies on the Hittites and their Neighbours in Honour of Itamar Singer* (Studien zu den Boğazköy-Texten 51), Wiesbaden, 385-398.

—, 2002, “Nugae Iuvicae”, in Shevoroshkin V. - Sidwell P. (eds.), *Anatolian Languages* (AHL Studies in the Science and History of Language 6), Canberra, 189-209.

WEB LINKS

Electronic Chicago Hittite Dictionary, URL:

<https://oi.uchicago.edu/research/projects/chicago-hittite-dictionary-project/electronic-chicago-hittite-dictionary> (ultimo accesso 2019-12-14).

Hittite Monuments, URL:

<https://www.hittitemonuments.com> (ultimo accesso 2019-12-14).

Kınık Höyük Archaeological Project, URL:

<http://www.kinikhoyuk.org/progetto.html> (ultimo accesso 2019-12-14).

Osborne J. - Massa M., “A New Iron Age Kingdom in Anatolia. King Hartapu and his Capital City” -lecture presentata presso “The Oriental Institute of Chicago” il 12/11/2019-, available on line at: youtu.be/2p6ROIGt6_Q.

Yakubovich I., *Annotated Corpus of Luwian Texts*, URL:

<http://webcorpora.net/LuwianCorpus/search/> (ultimo accesso 2019-12-14).

Yakubovich I. (ed.), *Provisional Annotation of the Hieroglyphic Luwian Corpus*, URL:

<https://www.ediana.gwi.uni-muenchen.de/corpus.php> (ultimo accesso 2019-12-12).