

RAPPRESENTAZIONI DI RE, RAPPRESENTAZIONI DI DÈI, RAPPRESENTAZIONI DI VINTI NEI TESTI ITTITI

Rita Francia - Sapienza Università di Roma

Archaeological evidence and literary sources show us images of Hittite gods and kings. The topic of submissive enemies is known from literature but it is not depicted in any representation. A passage from the ŠAR TAMḪARI from Ḫattuša probably describes an imagined scene depicted on the city-gate of Puruḫanda in which Sargon is represented as the victorious king, and the king and the inhabitants of the city as subjugated enemies as well.

Keywords: statues; relieves; Hittite kings; Hittite gods; description submissive enemies

1. INTRODUZIONE - LA TERMINOLOGIA

La nostra conoscenza delle rappresentazioni di re e divinità ittite è piuttosto limitata poiché i manufatti pervenuti sono pochi e talora non perfettamente conservati¹. Al contrario, alcuni testi, come gli inventari cultuali, i rituali magici, le preghiere, descrivono dettagliatamente rappresentazioni di dèi e di re².

I termini che si riferiscono ai manufatti che riproducono le fattezze di una figura umana sono tre: *ešri-*, *šena-* e *DINGIR^{LIM}-tar* (= **šuniyatar*)³. I primi due sono resi logograficamente dal sumerogramma *ALAM* “statua”. Il termine *ešri-* “immagine” in senso lato, e dunque anche “statua; raffigurazione; rappresentazione”, indica un manufatto di varia grandezza che replica una figura umana⁴. La sua occorrenza non è attestata per le figurine antropomorfe manipolate nel corso dei rituali come sostituti, con la sola eccezione del rituale di Allaituraḫḫi (KUB 24.13 II 7', CTH 780)⁵. Nei contesti rituali, infatti, ricorre *šena-* “effigie” che indica figure umane di piccole dimensioni realizzate in diverso materiale (di solito pasta di pane, ma anche argilla). Talora *šena-* è usato anche per le immagini divine in testi festivi (CHD, Š, 370-373). In riferimento alle immagini cultuali è attestato più frequentemente *DINGIR^{LIM}-tar* (= **šuniyatar*), il cui significato originario è “spirito, essenza divina; divinità” (CHD, Š, 507). Con questo termine, dunque, ci si riferisce alla quintessenza della divinità, al suo “essere divino”, più che all’oggetto che lo rappresenta e ricorre anche in relazione a manufatti non antropomorfi ma che veicolavano l’essenza divina.

¹ Le cause che hanno determinato la perdita dei manufatti possono essere diverse, tra cui anche la stessa volontà degli Ittiti di non conservare statue obsolete e riutilizzare il materiale prezioso di cui erano fatte. La volontà di appropriarsi dei metalli preziosi delle statue fu certamente un incentivo a distruggerle nelle epoche successive, si veda Goedegebuure 2012, 411. Desidero esprimere sinceri ringraziamenti al revisore anonimo per le stimolanti proposte formulate nel corso della lettura del manoscritto.

² Sul tema, in generale, cfr. Collins 2005; Bonatz 2007; Popko 2009, 128-130; Cammarosano 2018, 55-56; de Martino 2020, 140-141, tutti con ampia bibliografia precedente.

³ Sull’argomento: Collins 2005, 20-22; Goedegebuure 2012, 418-423 in relazione ad *ešri-* e *DINGIR^{LIM}-tar* (= **šuniyatar*); Cammarosano 2018, 56-57.

⁴ HW², *E* Lieferung 9-10, 124-127; HED, *E-I*, 313-315, le attestazioni si riferiscono tutte a rappresentazioni antropomorfe.

⁵ HW², *E*, 124-126, HED, *E-I*, 313-315.

Questa, infatti, poteva essere rappresentata anche sotto forma di oggetti, come per esempio vasi cultuali:

“città di Tarammeka: il *šuniyatar* del dio della Tempesta dell’esercito e Marduk sono 2 vasi-*wakšur* d’argento di 2 mine d’argento”.

(KUB 38.1 I 1’-2’, CTH 527).

Nessuna notizia si ricava dai testi in merito ai rilievi⁶.

2. LA GRANDEZZA DELLE STATUE

Dai dati testuali ed archeologici si deduce che i re fossero rappresentati almeno a grandezza naturale. Un esempio letterario è tratto dalla preghiera che Puduḫepa rivolge alla dea Lelwani per la salute del marito: la regina promette di donare “una statua di Ḫattušili grande come Ḫattušili, la sua testa, mani e piedi d’oro”⁷. Un esempio dall’archeologia è il basamento della statua di Tudḫaliya IV antistante la camera di B di Yazilikaya che conserva i piedi del re a grandezza naturale.

Le statue divine, stando ai testi, erano di misura ridotta: tra 22 e 44 cm. ca. (1 o 2 *šekan*)⁸. Numerosi manufatti di queste dimensioni sono effettivamente stati ritrovati, ma i dati archeologici mostrano che ve ne erano anche di ben altra grandezza. La misura dei basamenti di alcune statue ritrovati a Ḫattuša induce a ritenere che vi fossero anche rappresentazioni a dimensione naturale⁹. Nel 1990, inoltre, negli scavi di Ahurhisar fu ritrovata la parte superiore di una statua in bronzo la cui grandezza totale, compresi gli arti inferiori mancanti, doveva essere 47-50 cm. ca.¹⁰. Anche le raffigurazioni dei rilievi, ad esempio le scene di libagioni (fig. 2) mostrano divinità a grandezza naturale. La grande stele di pietra di Fasilar è alta 7,35 m. e per essa è stata anche avanzata l’ipotesi che fosse parte del rilievo di Eflatun Pinar¹¹. L’insieme di questi dati palesa che vi fossero delle statue divine a grandezza naturale ed anche di dimensioni maggiori¹².

3. LE RAPPRESENTAZIONI DEGLI DÈI

Le statue divine erano importanti per il culto e la loro cura occupava gran parte del tempo del personale templare che doveva, vestirle, fornire loro i pasti e, in occasione di cerimonie, lavarle ed ungerle di oli profumati. I sacerdoti provvedevano anche all’organizzazione delle feste a scadenze regolari in loro onore, nel corso delle quali i simulacri venivano mostrati al pubblico¹³. La maggior parte delle informazioni sulle statue, sul culto ad esse dedicato e, in generale, sul materiale cultuale è desunto dagli inventari templari risalenti all’epoca di Tudḫaliya IV¹⁴.

⁶ Collins 2005, 20. Sulle problematiche relative ai rilievi si veda Goedegebuure 2012.

⁷ Singer 2002, 104.

⁸ Collins 2005, 116-117 con bibliografia precedente.

⁹ Bittel 1964, 126; Collins 2005, 18.

¹⁰ Ilashi 1993.

¹¹ Ehringhaus 2005, 57-59.

¹² Collins 2005, 17.

¹³ Taggar Cohen 2006.

¹⁴ Cammarosano 2018.

Le statue, sia divine che reali, potevano essere polimateriche, come si è visto nella descrizione della statua di Ḫattušili promessa a Lelwani da Puduḫepa o ancora dalla descrizione del simulacro della dea Iaya:

“una statua lignea di una donna seduta, coperta da un velo, di un *šekan* di grandezza, con la testa intarsiata d’oro, il corpo e il trono intarsiati di stagno”.

(KUB 38.1 IV 1’-3’, CTH 527).

Immagini divine si trovavano anche su oggetti, forse cultuali, come per esempio un martello, con l’effigie del dio della Tempesta (KBo 10.24 IV 1’-4’, CTH 627).

La concezione delle statue divine e, in genere, della rappresentazione delle divinità è un problema solo in parte affrontato. Non è ancora del tutto chiaro se per gli Ittiti la raffigurazione di una divinità si identificasse con la divinità stessa o meno: le immagini divine erano le divinità o erano solo la loro rappresentazione? Secondo B.J. Collins¹⁵ gli Ittiti non identificavano la raffigurazione con la divinità; P. Goedegebuure¹⁶ ritiene che l’immagine fosse solo un ‘portale’, cioè un canale privilegiato per entrare in contatto con gli dèi, e dunque non vi era una completa identificazione tra oggetto (rappresentazione) e divinità. Di parere contrario invece è M. Popko¹⁷, secondo cui gli Ittiti identificavano le divinità con le proprie immagini¹⁸.

La questione è complessa, poiché non mancano prove a sostegno dell’una e dell’altra teoria, a dimostrazione che non si può generalizzare privilegiandone una a discapito dell’altra. In alcuni casi, infatti, le fonti mostrano che si operava una completa identificazione tra la divinità e la sua rappresentazione, mentre in altre i due piani vengono tenuti distinti. Dai testi emerge che le rappresentazioni divine erano considerate in tre modi diversi: oggetti *raffiguranti* le divinità, oggetti *rappresentanti* le divinità, oggetti *identificati* con le divinità. Il termine DINGIR (itt. *šiu(n)-/*šiu(ni)-*) “dio” in alcuni contesti assume, per metonimia, il significato di “statua (di una divinità)”¹⁹ che, in quanto tale, può anche essere un oggetto privo di qualunque connotazione trascendente. Un esempio a tal riguardo è nel passo seguente:

“Hanno dato la (statua della) divinità ([DING]IR^{LUM}) ai fabbri. Essi vi hanno lavorato ... (Mutta, interrogato) ha detto: ‘alla (statua della) divinità (DINGIR^{LUM}) ... io stesso vi ho lavorato”.

(KUB 13.33 IV 3’-6’, CTH 285)²⁰.

La statua raffigurante una divinità è stata sottoposta ad un restauro: DINGIR denota qui un oggetto, senza alcuna considerazione per ciò che rappresenta²¹. Nell’esempio successivo, invece, le statue divine (DINGIR^{MES}) sono considerate in relazione alle divinità che rappresentano e come tali portate fisicamente sulla scena rituale:

“E quando esse (= le statue delle divinità) si portano sul posto delle fosse cultuali, si mettono giù le (statue delle) divinità (DINGIR^{MES})”.

¹⁵ Collins 2005, 34.

¹⁶ Goedegebuure 2012, 416-423.

¹⁷ Popko 2009.

¹⁸ Si veda Goedegebuure 2012, 416 con riferimenti alla bibliografia precedente.

¹⁹ CHD, §, 484b; Cammarosano 2018, 56-57.

²⁰ Werner 1967, 33-34; CHD, §, 484b.

²¹ In questa accezione il termine è attestato nei testi di inventario, Cammarosano 2018, 56 “statuette, divine image”.

(KUB 15.31 II 10'-11', CTH 484)²².

I tre livelli semantici attribuiti a DINGIR possono ritrovarsi anche in uno stesso contesto:

“I fabbri faranno la divinità (DINGIR^{LAM} = oggetto, la statua della) d'oro. Così come (è ora) la sua fattura (*aniur=šet*) rispetto alla (lett. per) divinità (ANA DINGIR^{LIM}), allo stesso modo hanno deciso di modellarla (-*an* “essa” = la nuova statua)”.

(KUB 29.4 I 6'-8', CTH 481)²³.

L'argomento è chiaro: i fabbri si apprestano a lavorare ad una nuova statua (DINGIR^{LAM}) che dovrà essere uguale a quella già presente. Il termine DINGIR è usato la prima volta (DINGIR^{LAM}) come metonimia per “statua”: cioè l'oggetto in quanto tale, a cui i fabbri dovranno lavorare, e infatti nella frase che segue si menziona la sua “fattura” (*aniur=šet*), cioè la lavorazione dell'oggetto. La seconda menzione di DINGIR (ANA DINGIR^{LIM}) è riferita alla “divinità”, o meglio, all'immagine ideale che di essa si ha e a cui l'oggetto dovrà ispirarsi. A chiusura del passo, il pronome che rimanda all'oggetto da eseguire (DINGIR^{LAM}) è un enclitico di genere comune -*an* (modellarla). Questo palesa che l'oggetto-statua può essere identificato con la divinità che raffigura, tanto da scegliere un pronome di genere comune (e non neutro con allusione ad *ešri-* o a DINGIR^{LIM}-*tar = *šuniyatar*). I diversi piani semantici con cui DINGIR è utilizzato sono individuabili anche in KBo 4.1 I 41'-44', CTH 413:

“Come l'oro è imperituro (e) inoltre è puro, pesante ed è imperituro sui corpi degli dèi (DINGIR^{MES} = sulle statue degli) ed è gradito agli dèi e agli uomini (*n=at=kan* DINGIR^{MES}-*aš antuhšašš=a āššu*), allo stesso modo questo tempio (É.DINGIR^{LIM}) sia imperituro e gradito agli dèi (ANA DINGIR^{LIM})”.

Il passo si apre con l'elogio dell'oro ritenuto materiale particolarmente adatto alla realizzazione delle immagini divine (oggetto) per le sue qualità. Si passa poi alla considerazione che gli uomini e gli dèi hanno di esso. Il contesto e l'accostamento dei due termini, dèi (DINGIR^{MES}-*aš*) e uomini (*antuhšašš*), escludono che DINGIR^{MES} denoti le statue (= oggetto): gli dèi, in quanto *entità* al pari degli uomini provano piacere alla vista dell'oro. Nella frase che segue ci si auspica che anche il tempio (É.DINGIR^{LIM}) sia gradito alle divinità (DINGIR^{LIM}), con DINGIR che denota sia le statue come rappresentazioni degli dèi custoditi nel tempio, sia gli dèi come entità che possono provare piacere a risiedervi. Lo stesso termine per “tempio” É.DINGIR^{LIM} letteralmente “casa degli dèi” rivela ancora una volta la sovrapposizione semantica tra “divinità” e “statua (della divinità)”: gli dèi abitano nel tempio, in quanto lì sono custodite le loro rappresentazioni, ma anche perché la loro essenza divina vi risiede. Analogamente, anche in KUB 54.1 (CTH 389) I 48'-51' a DINGIR sono attribuite accezioni diverse. Il passo si compone di due parti: nella prima si riportano le considerazioni del parlante (*IŠTAR-ziti*) che richiama il discorso del servo; nella seconda le riflessioni del protagonista. Si menziona una statua polimaterica di una divinità indicata come DINGIR.GAL, il cui restauro ha richiesto dieci giorni, passando di mano in mano tra i vari artigiani, fino ad arrivare agli argentieri. Nella riflessione finale *IŠTAR-ziti* leva

²² Fuscagni (ed.) 2013.

²³ Il termine tradotto come “fattura” corrisponde all'ittita *aniur* da intendersi come “produzione, fattura”, con significato concreto per cui si veda Rieken 1999, 330; Miller 2004, 273 con traduzione “*image*”, per l'interpretazione del passo si veda Miller 2004, 298 con bibliografia precedente.

un'invocazione alla divinità. Il termine DINGIR è usato qui in tre modi diversi: dapprima (DINGIR.GAL, DINGIR^{LIM}) in riferimento all'oggetto, poi (DINGIR^{LUM}) ciò che essa rappresenta, e infine (DINGIR^{LUM}) la divinità stessa:

“Quando portarono via dal mio palazzo la grande divinità ([DIN]GIR.GAL) (statua della), un mio servo mi disse in seguito: ‘hanno tenuto 10 giorni la divinità (statua della) (DINGIR^{LIM})²⁴, (poi) l’hanno data agli orafi, e l’hanno completata’²⁵. Io riflettei su ciò: ‘già prima, quando hanno allontanato da me la (statua della) divinità (DINGIR^{LUM} = rappresentazione)²⁵, stavano facendo veramente qualcosa di buono per me?’, ora, o dio, mio signore (DINGIR^{LUM} EN-YA), non volgerti (benevolmente) verso di loro!’²⁶.”

Il protagonista non è preoccupato dall’allontanamento della statua in sé, ma della divinità che essa rappresenta e che con essa si identifica, ed è alla divinità (e non alla statua né alla sua rappresentazione) che egli leva l’invocazione finale.

In un episodio tratto dalla festa per Tešup e ̜epat di Lawazantiya, la statua della dea ̜epat è indicata unicamente con il nome della divinità quando viene portata nel tempio dove si svolge un dialogo tra il re e la dea tramite il sacerdote che parla per bocca della divinità. Nel corso del dialogo, invece, la dea è indicata come DINGIR^{LIM/LUM}:

“... Sollevano (la statua di) ̜epat. Quando la portano dentro il tempio e chiudono la porta, il sacerdote L^USANGA dice: così parla la divinità (DINGIR^{LIM}) al re: PAB PAB PAB PAB, il re: ‘Torna indietro!’, così la divinità (DINGIR^{LIM}): ‘Se io ritorno, con cosa mi sconfiggerai, con cavalli e carri?’, così il re: ‘Ti sconfiggerò’, così la divinità: PAB PAB PAB, così il re: ‘Dammi vita, salute, figli e figlie per il futuro [...] e per me poni i nemici sotto i miei piedi!’ . E aprono la porta”.

(KBo 21.34 I 59’-II 3’, CTH 699).

Nel tempio è portata la statua della dea, ma quando vengono chiuse le porte e comincia il dialogo tra il re e la dea, non si considera più la statua in quanto tale, ma essa è identificata con la divinità: il re parla con la dea ̜epat. I messaggi della dea non sono leggibili o, come riteniamo più probabile, comprensibili allo scriba copista, che pertanto si limita a scrivere il segno PAB che segnala appunto una difficoltà di lettura o comprensione.

Gli dèi potevano essere rappresentati anche da oggetti o da animali²⁶. La divinità solare, per esempio, era associata ad un disco solare (AŠ.ME, *šittara/i-*) a volte alato; il dio della Tempesta al toro; il dio degli animali e della caccia, Innara/Kuruntiya, ad un cervo o ad una figura umana stante su un cervo²⁷; vasi di diverse fogge, a forma di animali o parti del corpo sono indicati nei testi dall’accadogramma *BIBRU*. La divinità della guerra di Tarammekā, per esempio, è descritta rappresentata da “un (vaso a forma di) pugno in argento del peso di 20 sicli” (KUB 38.1 I 4’-5’). Un oggetto corrispondente a questa descrizione è conservato al *Museum of Arts* di Boston²⁸. Vasi a forma di animali sono ben noti: un esempio è il *BIBRU* a forma di cervo custodito al *Metropolitan Museum of Art* di New York²⁹. Ricordiamo,

²⁴ Archi - Klengel 1985, 59 “Götterstatue”.

²⁵ Archi - Klengel 1985, 59 “Göttheit”.

²⁶ Su quest’argomento si veda Cammarosano 2018, 63-74.

²⁷ Hawkins 2006; Archi 2019.

²⁸ <https://collections.mfa.org/objects/322343>.

²⁹ <https://www.metmuseum.org/search-results#!/search?q=hittite%20stag%20vessel; van den Hout 2018>.

inoltre, la spada con la lama conficcata nel terreno raffigurata nel bassorilievo della camera B di Yazilikaya che rappresenta una divinità ctonia³⁰.

L'esistenza delle stele *huwaši* è documentata fin dai periodi più antichi. Esse erano molto comuni, generalmente erette in luoghi aperti, e avevano un uso estremamente versatile³¹. Talora *huwaši* non si riferisce solo alla stele in sé ma all'intero complesso cultuale in cui essa si ergeva³². Le *huwaši* erano realizzate principalmente in pietra scolpita ma non decorata, tuttavia vi sono evidenze che ve ne fossero anche in metallo, in legno o placcate in argento e anche con rilievi ed iscrizioni. Esse rappresentavano le divinità, ma non erano assimilate alle altre tipologie di immagini (antropomorfe e teriomorfe), infatti nei testi si distingue tra le divinità custodite nei templi e quelle rappresentate dalle *huwaši*³³. Tradizionalmente, all'epoca di Tudhaliya IV si fa risalire un generale rinnovamento del culto e di tutto ciò che ad esso era legato, compreso gli arredi templari. Nei luoghi di culto, accanto ad antichi oggetti rappresentanti le divinità, comprese le *huwaši*, ne vennero posti di nuovi, in alcuni casi più preziosi di quelli precedenti. Talvolta le stele furono sostituite da immagini antropomorfe o teriomorfe, ma ciò non corrispose a un progetto sistematico volto a sostituire simboli aniconici con simboli iconici, piuttosto si volle arricchire i santuari di nuovi arredi³⁴. Un testo che fornisce molte informazioni riguardo al rinnovo degli arredi cultuali è KBo 2.1 (CTH 527), da cui riportiamo un passo relativo al riallestimento di un luogo di culto:

Il 21'-24' "Il dio della Tempesta di Wattarwa: 1 stele, 1 uomo (cioè) una statuetta, placcata in stagno, [stante], (grande) 1½ *šekan*, indossa un elmo, in mano una mazza nella mano destra (e) un *henzu* di rame nella (mano) sinistra; sta lì sin dai tempi antichi. (Ora): 1 toro di ferro, (grande) 1 *šekan*. Sua Maestà (ha voluto fosse) realizzato"³⁵.

Vi sono evidenze che le immagini iconiche delle divinità erano oggetto di culto accanto alle corrispettive *huwaši* (aniconiche), così come queste erano curate e adorate in modo non diverso dalle rappresentazioni iconiche: erano vestite, unte con oli profumati, nutrite³⁶.

Rappresentazioni diverse di una stessa divinità potevano trovarsi in un unico tempio, come è testimoniato da un passo tratto di una festa celebrata nella città di Taḥurpa, in cui si dice che la regina offre sacrifici ad otto simulacri della dea Sole di Arinna raffigurata da tre statue e cinque dischi solari (KUB 25.14 I 10.31).

4. LE RAPPRESENTAZIONI DEI RE

Le raffigurazioni dei re sono state classificate da Theo van den Hout³⁷ in due gruppi in base all'abbigliamento con cui sono ritratti: vesti sacerdotali (tipologia A) o vesti da guerriero (tipologia B)³⁸. Nel primo caso, il re è abbigliato in modo simile alla divinità solare di Yazilikaya: mantello lungo, cappello a calotta calcato sul capo (*luppanauwant-*), scettro

³⁰ Collins 2005, 16.

³¹ Cammarosano 2019; Michel 2019.

³² Cammarosano 2019, 310, 318-321; Michel 2019.

³³ Cammarosano 2019, 308.

³⁴ Cammarosano 2018, 20-23.

³⁵ Cammarosano 2018, 196-197.

³⁶ Cammarosano 2018, 62-63, 190; 2019, 308-309.

³⁷ van den Hout 1995; sull'argomento si veda anche Torri 2008.

³⁸ Una diversa classificazione è stata proposta da Durusu-Tanrıöver 2019; si veda anche Beckman 2012.

(*kalmuš*), scarpe a punta ricurva, orecchini, spada nella cintura. Secondo questi canoni è ritratto Muwattalli II a Sirkeli (fig. 1), che costituisce anche la prima rappresentazione documentata di un re. Questa descrizione trova dei paralleli in alcune descrizioni letterarie del re impegnato nella celebrazione di feste e culti³⁹. Nel secondo caso, i re sono raffigurati in base ai canoni attribuiti al dio della Tempesta: cappello a punta decorato con corna (*kurutauwant-*), gonnellino corto, un'arma. Questa iconografia è meno frequente della precedente e si ritrova, per esempio, nella raffigurazione di Ḫattušili III a Firaktin (fig. 2)⁴⁰. Il copricapo decorato da corna caratterizza le divinità in tutto il Vicino Oriente antico e il fatto che alcuni re ittiti si facessero rappresentare con gli attributi propri delle divinità ha fatto sorgere il dubbio che essi avessero fondato il culto della propria immagine ancora in vita. La divinizzazione dei re ittiti in vita è un argomento di non facile soluzione poiché c'è una netta discrepanza tra la documentazione iconografica e quella testuale⁴¹. Dai testi si evince con certezza che i re ittiti erano considerati dèi dopo la morte: *šiuiniš kiš-* “diventare dio” è l'espressione che riferisce la morte del re⁴². Nei testi i loro nomi non sono mai preceduti dal determinativo DINGIR e questo, a nostro avviso, esclude il fatto che si possa parlare di una loro divinizzazione in vita. Senza dubbio il re godeva di uno status che lo collocava su un piano diverso da quello propriamente umano: egli era il tramite tra il mondo degli uomini e quello degli dèi⁴³. Il titolo regale, ^dUTUst, letteralmente “Mio Dio Sole”, palesa la sua stretta associazione alle divinità, senza però arrivare a provare che il re fosse un dio. Egli godeva di una natura intermedia tra quella umana e quella divina: non era *solo* un essere umano ma non era neppure propriamente un dio. Egli era consustanziale con le principali divinità del pantheon, la divinità solare e il dio della Tempesta, come è esplicitato nel seguente passo:

“o dio Sole, come la bevanda *marnuwan* e la birra sono mescolati insieme e la loro essenza e le loro componenti diventano una sola cosa, possano anche l'essenza (lett. l'anima e le viscere)⁴⁴ del dio Sole degli dèi e del *labarna* diventare una cosa sola! O [dio della Tempesta degli dèi], come la bevanda *walḫi-* e la birra fine sono mescolati insieme e la loro essenza e le loro componenti diventano [una sola cosa], possano anche l'essenza (lett. l'anima e le viscere) del dio della Tempesta del cielo e del *labarna* [diventare] una sola cosa”.

(KUB 41.23 II 18'-21', CTH 458)⁴⁵.

Il re, dunque, pur essendo un essere umano, aveva prerogative diverse rispetto agli altri uomini. Egli godeva di un rapporto privilegiato con gli dèi, con cui era in stretto contatto e consustanziale, e di cui era rappresentante e tramite tra gli uomini. La sua raffigurazione con il copricapo cornuto esplicitava visivamente questa sua prerogativa.

³⁹ Singer 1984, 9 (KBo 10.23, I 9'-17'); Haas 1994, 198-200.

⁴⁰ Sono noti pochi esempi di iconografia mista: figure anonime con mantello lungo, cappello cornuto e ascia culturale, per esempio ad Eflatun Pinar (Bittel 1976, 19-27); o la raffigurazione di Ḫattušili III ad Abu-Simbel e a Tanis (MacQueen 1986, 50).

⁴¹ Si veda, oltre al già menzionato van den Hout 1995; Giorgieri - Mora 1996, 77-79; Torri 2008, 179; Beckman 2012; Goedegebuure 2012.

⁴² Per l'epoca tardo imperiale si veda Singer 2009.

⁴³ Beckman 1995; 2012.

⁴⁴ Si tratta di un'endiadi “animo e viscere”: HED, K, 75; Pecchioli Daddi - Polvani (eds.) 1990, 81, nota 15.

⁴⁵ van den Hout 1995, 560.

5. RAPPRESENTAZIONI DI VINTI

Il re non è mai raffigurato in veste di guerriero nell'atto di sconfiggere e soggiogare i nemici, iconografia per altro molto comune nell'ambito vicino-orientale, né è possibile individuare alcuna rappresentazione di nemici sconfitti. Le fonti iconografiche in nostro possesso si ispirano a contesti festivi e culturali o a scene di caccia⁴⁶. Questo vuoto è solo in parte colmato dalla menzione dei nemici soggiogati nella documentazione testuale, in cui si trovano non più che rapidi accenni alla sorte delle schiere nemiche e mancano espliciti e puntuali riferimenti ad atti di violenza⁴⁷. Nel Testo di Anitta⁴⁸, uno dei documenti più antichi sia per contenuto che per redazione, si menzionano: la sconfitta di un re e delle truppe nemiche (Ro. 15), la cattura di re (Ro. 7, 42), la sconfitta e l'assoggettamento di paesi e città, anche con la forza (*nakkīt*) (Ro. 6, 10-19, 41, Vo. 46-48), ma non è chiaro in quale modo e con quali mezzi tutto ciò avvenisse⁴⁹. Analogamente, negli Annali di Ḫattušili I si parla dello sbaragliamento delle truppe nemiche, come nel caso di Ulma e delle alleate Haššu e Aleppo⁵⁰. Nella documentazione posteriore, ad esempio nelle "Gesta" di Šuppiluliuma I e negli Annali di Muršili II, non mancano menzioni di uccisioni di massa dei nemici sconfitti, ma si tratta sempre di accenni⁵¹. Riferimenti ancora più rapidi e sommari si hanno in merito alla sorte dei civili. Le città sono conquistate, saccheggiate, distrutte e spesso date alle fiamme e il trattamento riservato ai loro abitanti varia a seconda delle epoche e di ciò che il re vuole narrare, ma un elemento costante rimane la mancanza di riferimenti ad espliciti atti di violenza. Scarsi sono, tuttavia, anche le citazioni di atti di magnanimità non legati a particolari circostanze. L'unica menzione palese si trova nel Testo di Anitta: gli abitanti di Neša, sconfitta da Pithana, re di Kuššara e predecessore ideale dei dinasti ittiti⁵², sono trattati come "padri e madri" (Ro. 7-9). Negli Annali di Ḫattušili I si tace sulla sorte riservata ai civili⁵³. A partire da Tudḫaliya I/II (Annali, CTH 142) le popolazioni assoggettate vengono deportate a Ḫattuša⁵⁴. La deportazione sarà ampiamente utilizzata da Šuppiluliuma I e da Muršili II⁵⁵. Talora si menzionano gesti di grande generosità da parte dei sovrani, ma sono rari e riservati a determinate circostanze, non esercitati su larga scala. Un evento paradigmatico è narrato sia negli Annali decennali che in quelli completi di Muršili II⁵⁶: l'atteggiamento rispettoso e magnanimo del re nei riguardi del corteo degli anziani del Paese

⁴⁶ Si considerino, per esempio, le raffigurazioni sugli ortostati di Alaca Höyük, per cui si veda Bittel 1976, 190-199, le scene del vaso di İnandıktepe, per cui rimandiamo alla descrizione presentata da de Martino 2020, 133, il rilievo di Firaktin (fig. 2), o ancora i bassorilievi di Yazılıkaya, Bittel 1976, 203-210. Scene di combattimenti tra divinità sono raffigurate su alcuni frammenti di ortostati da Hattusa, Bittel 1976, 149-150.

⁴⁷ Si veda anche Korošec 1963, 165. Si potrebbe dire che si attua una sorta di reticenza sull'argomento, per certi versi accostabile alla retorica di Cesare nel *De Bello Gallico*, si veda Ranzani 2019 con bibliografia precedente. In generale, sulla storiografia ittita e sulla sua narrazione, Hoffner 1980 con bibliografia precedente.

⁴⁸ Neu 1974.

⁴⁹ Si presenta di seguito una panoramica sull'argomento che non vuole essere esaustiva e che ci riserviamo di approfondire in altra sede.

⁵⁰ de Martino 2003, 40, 50-55.

⁵¹ Del Monte 1993, 134, 78-79.

⁵² Per questa fase storica si veda de Martino 2016, 14-15.

⁵³ Si veda, per esempio, la menzione della distruzione delle città di Šanaḫuitta, Zalbar, Uršu, Ḫaššuwa, Alalaḫ, solo per citarne alcune; si veda de Martino 2003, 30-79.

⁵⁴ es. II 32; Del Monte 1993, 144.

⁵⁵ Si veda Del Monte 1993, 47-142.

⁵⁶ Del Monte 1993, 66-67, 82.

del fiume Šeḫa guidato dalla madre del re, Manapa-Tarḫunta. Questi aveva voltato le spalle a Muršili II ma, colto da timore alla notizia del suo arrivo, gli aveva mandato incontro sua madre seguita da un corteo di anziani ad invocare la salvezza propria e del Paese. La donna si era prostrata dinanzi al re e questi ne era stato così colpito da esaudire la sua richiesta. Questo evento, per quanto esemplare, non è detto che rispecchi pienamente la realtà dei fatti: l'enfasi che ne caratterizza la narrazione potrebbe nascondere un intento autocelebrativo⁵⁷. Tralasciando la citazione del testo di Anitta, è dunque difficile riconoscere pietà e magnanimità nell'atteggiamento dei re verso i prigionieri, come è stato invece più volte affermato⁵⁸, poiché nella maggior parte degli eventi descritti si preferisce tacere sul destino loro riservato o si accenna unicamente alla loro deportazione.

Una fonte che dai dati testuali permette di immaginare quelli iconografici in relazione al tema dei vinti è un passo dello *ŠAR TAMḪARI* proveniente da Ḫattuša (KBo 22.6, CTH 310). Questo passo sembra descrivere la sorte dei vinti secondo come si immagina sarà raffigurata su un rilievo che si vuole realizzare. Il protagonista, tuttavia, non è un re ittita, ma Sargon di Akkad, a cui però Ḫattušili I si paragona e con cui si identifica in più di un'occasione e in modo particolare in questo testo⁵⁹:

IV 23' [(URU Pu)]rušḫandaš BĀD-eššar KĀ.GAL ḫanti pippandu (24')
[ēšš]a²ri=šmet iya n=e KĀ.GAL-aš ašešḫut ^mNurdaḫi=ma=ta (25') [ēš]šari=šit
peran še[r] artaru n=e=ttā GAL-in ḫardu

“Abbattano separatamente (facciano a pezzi) le mura (e) la porta di Purušḫanda!

Fa' una loro rappresentazione e mettili sulla <nuova> porta! Ma Nurdaḫi, in quella che è la sua raffigurazione, stia eretto davanti a te e ti porga (lett. tenga davanti a te) una coppa!”⁶⁰.

In queste righe potrebbe individuarsi una descrizione iconografica raffigurante la sorte di Purušḫanda nel momento in cui Sargon lascia la città: le mura e la porta abbattute, il suo re che omaggia il vincitore circondato, probabilmente, dai soldati e dagli abitanti. Questo brano è problematico, sotto molteplici punti di vista, sia sintattici che contenutistici, ed è stato oggetto di numerose proposte interpretative. Il testo dello *ŠAR TAMḪARI*, di per sé, non è di facile comprensione a causa della sua redazione. Come stato dimostrato da E. Rieken⁶¹, la tavoletta è una sorta di centone di epoca imperiale, redatta da uno scriba che tentava di imitare le caratteristiche grammaticali e sintattiche dei testi antichi, ma a causa delle sue scarse conoscenze, scrisse una tavoletta infarcita di errori e sgrammaticature, soprattutto riguardo alle forme dei pronomi enclitici. Le righe 24'-25' si prestano a diverse letture proprio a causa della presenza di alcuni pronomi e dell'espressione =ta GAL-in ḫark-. L'integrazione di ēššari-, su cui verte la nostra interpretazione, fu proposta da H.G. Güterbock, primo editore

⁵⁷ de Martino 2016, 68.

⁵⁸ Per esempio in Hoffner 1980, 298.

⁵⁹ Francia, in stampa con bibliografia precedente. La campagna contro Purušḫanda non è menzionata in nessuna iscrizione di Sargon e, pertanto, sembra essere un motivo nato in ambito ittita; questo finale, peraltro, è un'aggiunta voluta per la redazione di Ḫattuša, poiché non compare nella versione amarniana.

⁶⁰ La precedente lettura era stata avanzata in base al confronto con la versione amarniana dello *ŠAR TAMḪARI*, in cui Sargon è descritto seduto sul trono davanti alla porta di Purušḫanda (Rev. 10') ed è lodato per le sue doti di condottiero da Nur-Daggal seduto di fronte a lui (Rev. 21'-22'), Goodnick Westenholz 1997, 102-103 e 124-129. La riconsiderazione di alcuni dati semantici e sintattici del passo, tuttavia, ci hanno portato a rivedere l'interpretazione precedente.

⁶¹ Rieken 2001.

del testo, nel 1969 ed è stata poi accettata in tutti gli studi successivi. Questo termine, come abbiamo visto precedentemente (§ 1.), ha come significato di base “immagine, rappresentazione” e si riferisce specificamente alla rappresentazione della figura umana, che può essere una statua ma anche un rilievo con protagonisti esseri umani⁶². La “rappresentazione” di cui si parla nella riga 24’ deve pertanto includere anche delle persone, non esplicitamente menzionate, così come l’occorrenza dello stesso termine alla riga 25’ non può che rimandare a Nurdahī citato subito prima. La traduzione di *ēššari-* qui preferita è “rappresentazione, rilievo” ed è suggerita dal contesto generale, infatti, riteniamo che sia qui descritto un rilievo che ha come soggetto i personaggi che agiscono avendo sullo sfondo le macerie delle mura e della porta urbana distrutta dall’ariete menzionato subito prima delle righe in questione:

21’-22’ *š=an* ^{GIŠ}GU₄.SI.AŠ *iyandu ta BÀD-eššar [(wal)]hiškiddu*

“e ne (dell’albero *halaššar* tagliato) facciamo un ariete e colpisca le mura!”.

I possessivi enclitici *-šmet* (24’) e *-šit* (-25’) affissi a *ēššari-* sono corretti da un punto di vista sintattico-grammaticale, ma pongono dei dubbi a livello interpretativo: a chi sono riferiti? La forma *-šmet* è costruita sul tema di seconda o terza persona plurale *-šmi/-šma-* “vostro/loro” e la scelta della persona è strettamente legata al suo referente. Come verrà spiegato di seguito, per ragioni di contesto, riteniamo preferibile considerarla una terza plurale, pertanto traduciamo “una loro rappresentazione”⁶³. Il termine *ēššari-* sottintende la raffigurazione di persone, come si è detto, che non possono che essere il re Nurdahī, la popolazione e le truppe di Purušanda, legate concettualmente alle macerie di cui si sta parlando. Diversamente, *-šmet* potrebbe rimandare ai soli due re, Sargon e Nurdahī⁶⁴ o ancora ai due re e alla schiera al seguito di Nurdahī. A sostegno di entrambe queste ipotesi è l’occorrenza del pronome personale enclitico di seconda persona *-ta* “a te” (^m*Nurdahī=ma=ta*) in una delle frasi successive, riferito a Sargon, come vedremo a breve. Queste interpretazioni, tuttavia, non giustificano pienamente il possessivo *-šmet* né il pronome personale enclitico *-e* in (24’) (*n=e* KÁ.GAL-*aš ašešhut* “alla porta mettili!”) che non avrebbero alcun referente esplicito in questa posizione. Il pronome *-e* non può che essere un (nominativo-)accusativo plurale neutro concordato grammaticalmente ai nomi *BÀD-eššar* ed *ēššari-* menzionati prima, ma logicamente a tutti i soggetti che sono immaginati appartenere alla scena⁶⁵. Per comprendere il passo è necessario leggerlo all’interno del contesto in cui ricorre: il discorso rivolto a Sargon dai soldati. Questi, delusi dalla proposta

⁶² Questa accezione ha anche il corrispondente nel termine accadico *ŠALMU* (CAD *Š*, 84) a cui *ešri-* è associato in diverse liste lessicali (KBo 1.44 + KBo 13.1 IV 31’ and KUB 3.94 II 10’), per cui si veda Collins 2005, 20 nota 25; HED, *E-I*, 313. Diversamente Goedegebuure 2012, 419. Riteniamo che il termine ittita corrisponda a “immagine” nel senso più ampio del termine, sia materiale che immateriale (“apparenza”). Alla base della sua semantica, tuttavia, c’è il rimando alla rappresentazione (fisica o ideale) della figura umana, e per questo è stato equiparato a *ŠALMU* nelle liste lessicali. Nella traduzione del passo in oggetto la parola è stata variamente interpretata: Güterbock 1969, 23 “Abbild”; Meriggi 1973, 202 “Bilder”; CHD, *Š*, 434b “image”; Torri 2008, 184 [St]atue; 2009, 215 [st]atue(s); Goedegebuure 2012, 419 “statue”; Miller 2012, 682 “representation”; Soysal 2015, 255 “resimlerini”.

⁶³ Così Güterbock 1969, 23; Meriggi 1973, 202 preferisce la seconda persona; CHD, *Š*, 434b e Torri 2008, 184; 2009, 215 sono incerti tra la seconda e la terza persona; Miller 2012, 682 e Goedegebuure 2012, 419 optano per la terza persona.

⁶⁴ Di questo parere è Soysal 2015, 255 “*Onlarn (= Sargon ve Nurdahī nin)*”.

⁶⁵ Güterbock 1969, 23 “es”; Torri 2009, 215 “them (it?)”.

di lasciare la città senza un adeguato tornaconto, né in termini di bottino né di azioni belliche effettivamente compiute (11-12 *utnē=wa=naš=[za] [t]arḫūen iyaue[n=ma]=war=at ŪL kuitki* “il paese ci siamo conquistati, ma non ne abbiamo fatto nulla”), esortano il loro re (*iya* “fa’!”), *ašešhut* “metti!”) ad abbatte le mura e la porta urbana, in segno di conquista, e a lasciare una rappresentazione da affiggere alla (nuova) porta a ricordo della loro impresa. La scena avrebbe dovuto raffigurare le mura e la porta abbattute, come segno della distruzione compiuta, ma anche tutte le schiere di Purušanda con il loro re, che rende omaggio al vincitore, quale simbolo di sottomissione. Il pronome *-e* in (24’) è connesso al possessivo *-šmet* “loro” (*ēššari=šmet*) della frase precedente⁶⁶. Le due frasi che seguono (24’ ^m*Nurdaḫi=ma=ta* 25’ [*ēššari=šit peran še[r] artaru* e *n=e=ta GAL-in ḫardu*) sono strettamente legate tra loro e significative al fine dell’interpretazione dell’intero brano. Il possessivo *-šit* è un pronome di terza persona singolare “suo”⁶⁷ e rimanda a Nurdaḫi, “in (quella che è) la sua rappresentazione”⁶⁸. Il verbo della prima frase, *artaru*, è l’imperativo medio alla terza persona singolare di *ar-* “stare”, preceduto da due avverbi, *peran* e *šer*. In apertura di frase vi è il pronome personale enclitico di seconda persona singolare *-ta* che può essere una forma di dativo o di accusativo “a te, te”⁶⁹. In CHD (Š, 434a-b) il significato proposto per l’espressione *šer ar-* (medio) + dativo è “stand at your disposal of(?) <to stand (ready) for (the sake of)”, pertanto il passo è tradotto come “but let the image of Nurdaḫi stand in front at your disposal (?)”, con *šer* in funzione preverbale e *peran* (“in front”) avverbio indipendente. P. Meriggi⁷⁰ aveva suggerito la seguente traduzione per queste righe: “Nurdaḫi aber, (d.h.) sein Bild soll vor dir stehen und dir den Becher halten!”, considerando *peran* in funzione di posposizione (*-ta peran*) e *šer* in stretto legame semantico al verbo, quindi in funzione preverbale, e riferito anch’esso a *-ta* di inizio frase. L’espressione idiomatica individuata da CHD trova giustificazione nel suo significato letterale: “stare davanti a qualcuno” in attesa di ricevere ordini, e quindi “a disposizione di”. Come confronto si può citare *āppan ar-* + dativo “stare dietro a” che può anche significare “prendersi cura di” (HED, A, 104). Nel contesto in questione, tuttavia, ci sembra preferibile mantenere il significato letterale di *šer ar-* “stare su, in piedi” e ritenere il dativo governato dalla posposizione *peran* “davanti a te” poiché questa lettura descrive meglio la scena⁷¹. L’espressione che segue *-ta GAL-in ḫardu* è stata variamente interpretata dagli studiosi. La discussione verte intorno al sumerogramma *GAL-in*, che in itita può essere letto *šallin* “grande” o *tešummin* “coppa, bicchiere”. La semantica di *ḫark-* è strettamente legata alla lettura del sumerogramma: “ritenere (grande)” o “tenere (una coppa)”. Güterbock⁷² propose

⁶⁶ Il pronome personale enclitico *-e* è tipico della lingua antica e può avere la funzione di nominativo plurale comune o di nominativo accusativo plurale neutro, Francia - Pisaniello 2019, 54. In questo passo esso ricorre due volte: a riga 24’ (in esame) come (nominativo-)accusativo plurale neutro e a riga 25’ nominativo plurale comune.

⁶⁷ Francia - Pisaniello 2019, 56.

⁶⁸ Riteniamo che il sintagma debba essere inteso come un accusativo di relazione riferito a Nurdaḫi; si vedano anche Meriggi 1973, 202; Goedegebuure 2012, 419. Diversamente Güterbock 1969, 23; Torri 2008, 184; 2009, 215; Miller 2012, 682 ritengono rimandi alla statua di Sargon, pertanto il possessivo *-šit* deve intendersi come una forma errata per *-tit* “tuo/a”.

⁶⁹ Francia - Pisaniello 2019, 54.

⁷⁰ Meriggi 1973, 202.

⁷¹ Goedegebuure 2012, 419 preferisce intendere l’espressione in modo idiomatico.

⁷² Güterbock 1969, 23.

di leggere GAL-*in* = *šallin* “grande”, e quindi intendere GAL-*in* *ħark*- “hochschätzen”: “Nurdaḫi aber soll dir von deinem (!?) [Abb]ild (?) stehen und dich hochschätzen”⁷³. Alcuni anni dopo, Meriggi⁷⁴ suggerì per GAL-*in* la lettura *zeri*- o *teššumi*- e tradusse il passo “und dir den Becher halten”. La proposta è stata accolta dal CHD (Š, 434b), “and let him [Nurdaḫi] hold your cup”, da Soysal⁷⁵, che suggerisce anche dei confronti iconografici e testuali con alcuni passi tratti dalla Teogonia, e da P. Goedegebuure⁷⁶. Per quel che concerne la nostra analisi, in entrambe le interpretazioni Sargon è fatto oggetto di omaggio da parte del re sconfitto, tuttavia la proposta di Güterbock, per quanto, interessante, non è sostenuta da alcun altro confronto: *ħark*- non è attestato con il significato di “ritenere, considerare” (HED, *ħ*, 145-157) né è in relazione ad un aggettivo con il significato di “ritenere (qualcuno) X”. La frase in questione mostra inoltre un’incongruenza tra il soggetto e il verbo: il soggetto espresso è il pronome enclitico *-e* (*n=e-*), nominativo plurale comune⁷⁷, ma *ħardu* è una terza singolare. Una delle due forme deve essere stata erroneamente annotata dallo scriba: o il pronome al plurale o il verbo al singolare. La prima ipotesi, l’errore nella scrittura della forma pronominale, è quella secondo noi più probabile⁷⁸. Il soggetto non può che essere Nurdaḫi, re della città conquistata che offre una coppa al vincitore, in atteggiamento umile e servizievole e in rappresentanza delle schiere a suo seguito. Il suggerimento dei soldati di Sargon è dunque quello di far raffigurare sulla nuova⁷⁹ porta di Puruḫanda gli abitanti e il suo re che gli rende omaggio⁸⁰. Nurdaḫi starà in piedi davanti a Sargon, la cui posizione non è specificata. Nella letteratura ittita stare in piedi davanti ad un interlocutore seduto sottolinea la condizione di subordinazione di colui che è stante e, viceversa, la superiorità di colui che siede. Un esempio può trovarsi nella Teogonia (CTH 344): Anu è descritto in piedi davanti ad Alalu, seduto, proprio nell’atto di porgergli una coppa⁸¹. Numerose raffigurazioni, inoltre, ritraggono la divinità seduta e gli adoranti in piedi al suo cospetto⁸². Pur nella sua estrema sintesi, in questo brano si può vedere la descrizione di una scena in cui sono raffigurati vinti e vincitori, tuttavia è da sottolineare che Sargon non è un re ittita, pur essendo considerato un modello da seguire. La rappresentazione dell’eroe accadico e l’umiliazione del re sottomesso sono temi presenti anche in altre leggende della saga sargonica. In “Sargon l’eroe conquistatore”, per esempio, si legge “che possa erigere una tua statua di fronte alla sua propria statua” (II 38-39), e in “Sargon nei paesi stranieri” (III 6’) si accenna ad una statua in un contesto molto frammentario⁸³. Il re rivale umiliato che loda Sargon è noto dalla redazione

⁷³ Torri 2008, 184; 2009, 215; Miller 2012, 682.

⁷⁴ Meriggi 1973, 202.

⁷⁵ Soysal 2010, 342; 2015, 255.

⁷⁶ Goedegebuure 2012, 419.

⁷⁷ Il pronome non può qui essere di genere neutro poiché il verbo di frase (*ħardu*) è transitivo e il nominativo dei neutri non può essere soggetto con questi verbi, Garrett 1990.

⁷⁸ Si veda anche Rieken 2001, 582.

⁷⁹ Quella precedente viene abbattuta insieme alle mura.

⁸⁰ Miller 2012, 682 con diversa interpretazione.

⁸¹ Pecchioli Daddi - Polvani (eds.) 1990, 128-129; si veda anche Soysal 2010, 342 nota 22.

⁸² Si vedano gli ortostati di Alaca Höyük (Bittel 1983, 192, fig. 261; 195, fig. 221); la divinità femminile davanti a cui liba Puduḫepa nel rilievo di Fıraktın (Bittel 1983, 177, fig. 198). La scena descritta ricorda il rilievo di Ninive che narra della resa di Lachish da parte di Sennacherib (Parrot 1980, 41, fig. 49; Miller 2012, 682).

⁸³ Goodnick Westenholz 1997, 66-67, 88-89.

dello *ŠAR TAMḪARI* da El-Amarna⁸⁴. Il testo dello *ŠAR TAMḪARI* e questa descrizione in particolare potrebbero essere stati ispirati dalle tematiche della letteratura *NARŪ*, certamente nota a Ḫattuša, anche perché il protagonista è un eroe accadico. Tuttavia, questa versione del racconto è stata elaborata a Ḫattuša ed è da considerarsi una composizione genuinamente ittita⁸⁵. Se vi fu un'influenza dal genere *NARŪ*, essa non fu più che un'eco ispirata proprio dalla menzione di Sargon di Akkad.

ABBREVIAZIONI

CAD

1956- *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*: M.T. ROTH (ed.), Chicago 1956-.

CHD

1980- *The Hittite Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*: P.M. GOEDEGEBUURE - H.G. GÜTERBOCK† - H.A. HOFFNER† - T.P.J. VAN DEN HOUT (eds.), Chicago 1980-.

CTH

1971 LAROCHE, E., *Catalogue des Textes Hittites*, Paris 1971.

HED

1984- PUHVEL, J., *Hittite Etymological Dictionary* (Trends in Linguistics. Documentation), Berlin - Amsterdam 1984-.

HW²

1975- *Hethitisches Wörterbuch. Zweite völlig neubearbeitete Auflage auf der Grundlage der edierten hethitischen Texte*: J. FRIEDRICH† - A. KAMMENHUBER† (eds.), Heidelberg 1975-.

KBo

1916-2018 *Keilschrifttexte aus Boghazköi*, Leipzig 1916-1921, Berlin 1954-2018.

KUB

1921-1990 *Keilschrifturkunden aus Boghazköi*, Berlin 1921-1990.

BIBLIOGRAFIA

ARCHI, A.

2019 How a God of Nature became a Tutelary God of the King: A. SÜEL (ed.), *Acts of the IXth International Congress of Hittitology. Çorum, 08-14 September 2014*, Vol. I, Çorum 2019, pp. 49-64.

ARCHI, A. - KLENGEL, H.

1985 Die Selbstrechtfertigung eines hethitischen Beamten (KUB LIV 1): *Altoreintalische Forschungen* 12 (1985), pp. 52-64.

BECKMAN, G.

1995 Royal Ideology and State Administration in Hittite Anatolia: J. SASSON - J. BAINES - G. BECKMAN - K.S. RUBINSON (eds.), *Civilizations of the Ancient Near East*, Volume I, New York 1995, pp. 529-543.

⁸⁴ Si veda nota 41.

⁸⁵ Torri 2008.

- 2012 The Horns of a Dilemma, or On the Divine Nature of the Hittite King: G. WILHELM (ed.), *Organization, Representation, and Symbols of Power in the Ancient Near East. Proceedings of the 54th Rencontre Assyriologique Internationale at Würzburg, 20-25 July 2008*, Winona Lake 2012, pp. 605-610.
- BITTEL, K.
 1964 Einige Kapitel zur hethitischen Archäologie: G. WALSER (ed.), *Neuere Hethiterforschung* (Historia, Einzelschriften 7), Wiesbaden 1964, pp. 123-130.
 1976 *Beitrag zur Kenntnis hethitischer Bildkunst*, Heidelberg 1976.
 1983 *Gli Ittiti*, Milano 1983.
- BONATZ, D.
 2007 *The Iconography of Religion in the Hittite, Luwian, and Aramaean Kingdoms: the iconography of religion in the hittite, luwian, and aramaean kingdoms: Iconography of Deities and Demons: Electronic Pre-Publication. Last Revision: 26 February 2007*, pp. 1-29.
- CAMMAROSANO, M.
 2018 *Hittite Local Cults* (Writings from the Ancient World Series 40), Atlanta 2018.
 2019 *Ḫuwaši. Cult Stelae and Stela Shrines in Hittite Anatolia*: B. ENGELS - S. HUY - C. STEITLER (hrsg.) *Natur und Kult in Anatolien* (Byzas 24), Istanbul 2019, pp. 303-332.
- COLLINS, B.J.
 2005 A Statue for the Deity: Cult Images in Hittite Anatolia: N.H. WALLS (ed.), *Cult Image and Divine Representation in the Ancient Near East*, Boston 2005, pp. 13-42.
- DE MARTINO, S.
 2003 *Annali e Res gestae antico ittiti* (Studia Mediterranea12), Pavia 2003.
 2016 *Da Kussara a Karkemis, storia del regno ittita* (Laboratorio di Vicino Oriente antico 1), Torino 2016.
 2020 *La Civiltà degli Ittiti*, Roma 2020.
- DEL MONTE, G.F.
 1993 *L'annalisitca ittita* (Testi del Vicino Oriente antico 2), Brescia 1993.
- DURUSU-TANRIÖVER, M.
 2019 Now you see him, now you don't: Anthropomorphic Representations of the Hittite Kings: *Journal of Near Eastern Studies* 78/2 (2019), pp. 287-306.
- EHRINGHAUS, H.
 2005 *Götter, Herrscher, Inschriften*, Mainz 2005.
- FRANCIA, R.- PISANIELLO, V.
 2019 *La lingua degli Ittiti*. Milano 2019.
- GARRETT, A.J.
 1990 Hittite Enclitic Subjects and Transitive Verbs: *Journal of Cuneiform Studies* 42 (1990), pp. 227-242.
- GIORGIERI, M. - MORA, C.
 1996 *Aspetti della regalità ittita nel XIII secolo a.C.*, Como 1996.
- GOEDEGEBUURE, P.
 2012 Hittite Iconoclasm: Disconnecting the Icon, Disempowering the Referent: N.N. MAY (ed.), *Iconoclasm and Text Destruction in the Ancient Near East and Beyond*, Chicago 2012, pp. 407-452.
- GOODNICK WESTENHOLZ, J.
 1997 *Legends of the Kings of Akkade. The Texts*. Winona Lake, Indiana 1997.
- GÜTERBOCK, H.G.
 1969 Ein neues Bruchstück der Sargon-Erzählung "könig der Schlacht": Mitteilungen der deutschen Orientgesellschaft 101 (1969), pp. 14-26.

- HAAS, V.
1994 *Geschichte der hethitischen Religion* (Handbuch der Orientalistik 15), Leiden 1994.
- HAWKINS, J.D.
2006 Tudḫaliya the Hunter: T.P.J. VAN DEN HOUT (ed.): *The Life and Times of Ḫattušili III and Tudḫaliya IV: Proceedings of a Symposium Held in Honour of J. De Roos 12-13 December 2003*, Leiden 2006, pp. 49-76.
- HOFFNER, H.A.JR.
1980 Histories and Historians of the Ancient Near East: The Hittites: *Orientalia* 49 (1980), pp. 83-132.
- VAN DEN HOUT, T.
1995 Two Groups of the Depictions of the Hittite King According to King's Headgear: *Bibliotheca Orientalis* 52 (1995), pp. 545-573.
2018 The Silver Stag Vessel: a Royal Gift: *Metropolitam Museum Journal* 53 (2018), pp. 114-127.
- İLASLI, A.
1993 A Hittite Statue Found in the Area of Ahurhisar: M. MELLINK - E. PORADA - T. ÖZGÜÇ (eds.), *Aspects of Art and Iconography: Anatolia and its Neighbors: Studies in Honor of Nimet Özgüç*, Ankara 1993, pp. 301-308.
- KOROŠEC, V.
1963 The Warfare of the Hittites: From the Legal Point of View: *Iraq* 25/2 (1963), pp. 159-166.
- MACQUEEN, H.J.
1986 *The Hittites and their Contemporaries in Asia Minor*, London 1986.
- MERIGGI, P.
1973 Zu einigen Stellen Hethitischer Historischer Texte: E. NEU - CH. RUSTER (eds.) *Fs. H. Otten*, Wiesbaden 1973, pp. 199-208.
- MICHEL, P.M.
2019 What does *ḫuwaši* look like?: A. SÜEL (ed.), *International Congress of Hittitology. Çorum, 08-14 September 2014*, Çorum 2019, pp. 579-594.
- MILLER, J.L.
2004 *Studies in the Origins, Development and Interpretation of the Kizzuwatna Rituals* (Studien zu den Boğazköy-Texten 46), Wiesbaden 2004.
2012 The (City-)Gate and the Projection of Royal Power in Ḫatti: G. WILHELM (ed.), *Organization, Representation, and Symbols of Power in the Ancient Near East, Proceedings of the 54th Rencontre Assyriologique Internationale at Würzburg, 20-25 July 2008* (CRRAI 54), Winona Lake 2012, pp. 675-686.
- NEU, E.
1974 *Der Anitta-Text* (Studien zu den Boğazköy-Texten 18), Wiesbaden 1974.
- PARROT, A.
1980 *Gli Assiri*, Milano 1980.
- PECCHIOLO DADDI, F. - POLVANI, A.M. (eds.)
1990 *La Mitologia Ittita*, Brescia 1990.
- POPKO, M.
2009 *Religions of Second Millennium Anatolia* (Dresdner Beiträge zur Hethitologie 27), Wiesbaden 2009.
- RANZANI, G.A.M.
2019 La funzione letteraria della reticenza nell'*artful narrative* del De Bello Gallico di Cesare: P. DE PAOLIS - E. ROMANO (eds.), *Atti del IV seminario Nazionale per Dottorandi e Dottori di Ricerca in Studi Latini. Roma, 1° dicembre 2017 - Università di Studi La Sapienza*, Biblioteca di Classico Contemporaneo.eu 10 (2019), pp. 19-30.

- RIEKEN, E.
 1999 *Untersuchungen zur nominalen Stammbildung des hethitischen* (Studien zu Bogazköy-Texten 44), Wiesbaden 1999.
 2001 Der hethitische *šar tamhari*-Text: archaisch oder archaisierend?: G. Wilhelm (ed.), *Akten des IV. Internationalen Kongresses für Hethitologie, Würzburg, 4-8. Oktober 1999* (Studien zu den Boğazköy-Texten 45), Wiesbaden 2001 pp. 576-585.
- SINGER, I.
 1984 *The Hittite KI.LAM Festival, II* (Studien zu den Boğazköy-Texten 28), Wiesbaden 1984.
 2002 *Hittite Prayers* (Writings from the Ancient World. Society of Biblical Literature), Atlanta, Georgia 2002.
 2009 “In Hattuša The Royal House Declined. Royal Mortuary Cult in 13th Century Hatti”: F. PECCHIOLI DADDI - G. TORRI - C. CORTI (eds.), *Central-North Anatolia in the Hittite Period - New Perspectives in Light of Recent Research. Acts of the International Conference Held at the University of Florence (7-9 February 2007)* (Studia Asiana 5), Roma 2009, pp. 169-191.
- SOYSAL, O.
 2010 Zu den Trinkgefäßen bei den Hethitern auch in Verbindung mit Kultrinken: J.C. FINCKE (ed.), *Fs. für Gernot Wilhelm anlässlich seines 65. Geburtstages am 28. Januar 2010*, Dresden 2010, pp. 335-354.
 2015 Akkad Kralları Sargon ve Naramsin’in Anadolu Seferleri Konusunda Bazı Ayrıntılar: I. ALBAYRAK - H. EROL - M. ÇAYIR (eds.), *Cahit Günbatti’ ya. Studies in Honour of C. Günbatti*, Ankara 2015, pp. 253-262.
- TAGGAR COHEN, A.
 2006 *Hittite Priesthood* (Texte der Hethiter 26), Heidelberg 2006.
- TORRI, G.
 2008 Der Kult der königlichen Statuen in den hethitischen keilschriftlichen Quellen: D. PRECHEL (ed.), *Fest und Eid: Instrumente der Herrschaftssicherung im Alten Orient* (Kulturelle und sprachliche Kontakte 3), Würzburg 2008, pp. 173-190.
 2009 Sargon, Anitta, and the Hittite Kings against Puruṣhanda: *Altorientalische Forschungen* 36/1 (2009), pp. 110-118.
- WERNER, R.
 1967 *Hethitische Gerichtsprotokolle* (Studien zu den Bogazköy-Texten 4), Wiesbaden 1967.

SITOGRAFIA

- FUSCAGNI, F. (ed.)
 2013 F. Fuscagni (ed.), hethiter.net/: CTH 484 (Expl. A, 07.10.2013).



Fig. 1 - Muwattalli a Sirkeli.



Fig. 2 - Ḫattušili III a Firaktin.