



La concezione di "mare" presso gli Ittiti tra simbolo e realtà

Vigo, Matteo

Published in:
Studia Mediterranea

Publication date:
2012

Document version
Tidlig version også kaldet pre-print

Citation for published version (APA):
Vigo, M. (2012). La concezione di "mare" presso gli Ittiti tra simbolo e realtà. *Studia Mediterranea*, 24, 261-298.

LA CONCEZIONE DI “MARE” PRESSO GLI ITTITI
TRA SIMBOLO E REALTÀ

φέρει δὴ, ἢ δ' ὅς, πειραθῶ πιθανώτερον πρὸς ὑμᾶς
ἀπολογήσασθαι ἢ πρὸς τοὺς δικαστάς. ἐγὼ γάρ, ἔφη,
ὦ Σιμμία τε καὶ Κέβης, εἰ μὲν μὴ ᾤμην ἤξειν πρῶτον
μὲν παρὰ θεοῦς ἄλλους σοφούς τε καὶ ἀγαθοῦς,
ἔπειτα καὶ παρ' ἀνθρώπων τετελευτηκότας ἀμείνους τῶν ἐνθάδε,
ἠδίκουν ἂν οὐκ ἀγανακτῶν τῷ θανάτῳ: νῦν δὲ εὖ ἴστε ὅτι παρ' ἀνδρας
τε ἐλπίζω ἀφίξεσθαι ἀγαθοῦς
καὶ τοῦτο μὲν οὐκ ἂν πάνυ δισχυρισαίμην
ὅτι μέντοι παρὰ θεοῦς δεσπότας πάνυ ἀγαθοῦς ἤξειν,
εὖ ἴστε ὅτι εἴπερ τι ἄλλο τῶν τοιούτων δισχυρισαίμην
ἂν καὶ τοῦτο. ὥστε διὰ ταῦτα οὐχ ὁμοίως ἀγανακτῶ,
ἀλλ' εὐελπίς εἰμι εἶναί τι τοῖς τετελευτηκόσι καί,
ὥσπερ γε καὶ πάλαι λέγεται, πολὺ ἄμεινον τοῖς ἀγαθοῖς ἢ τοῖς κακοῖς.
(Platone, Fedone: 63b-c) ¹

For a civilization like that of the Hittites, developed in the Anatolian plateau from the first half of the second millennium BC, the perception of geographical spaces undoubtedly played a key role in defining the boundaries and in legitimizing political power. In particular, the perception of water space was for the Hittites, as well as for other ancient Near Eastern civilizations, an indispensable element in the definition of the geographical areas in which they exercised their jurisdiction and power. The reaching of land borders, “crossing mountains and waters”, is the expression of the ability to spread the beneficial effects of the established order over the world limits. These boundaries are shifted and extended as they are reached. Although the Hittites are rightly called “the civilization of the rocks”, the concept of sea and the knowledge of water space are not entirely alien to these people. The Hittite word for sea is well attested in various religious, mythological, historical and political texts. Research to date suggests, however, that the Hittites did not have a word for “island”. This paper will briefly review the perception of water space (symbolic or not) in the Hittite world, on the basis of cultural interferences and through the analysis of some texts.

1. Introduzione²

La percezione di uno spazio geografico è per noi oggi, così come per i popoli antichi, una diretta conseguenza della capacità dell'essere umano di riconoscere

¹ Il presente contributo è dedicato ad una delle poche persone che hanno saputo stimolarmi, insegnarmi, capirmi e stupirmi, ed è per questo che va inteso come simbolico riconoscimento di gratitudine per ciò che per me ha rappresentato e continua a rappresentare il mio maestro, di vita prima che di accademia.

² Le abbreviazioni seguono quelle di H.G. Güterbock†/H.A. Hoffner Jr./Th.P.J. van den Hout (eds.), *The Hittite Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago* (CHD), 1989-.

il concetto più ampio di spazio, secondo il naturale sistema “a misura d’uomo” che prevede la possibilità di concepire lo spazio stesso in funzione dei punti cardinali, logica astrazione convenzionata dei punti di un osservatore tipo: davanti, dietro, destra, sinistra³.

Per le culture del Vicino Oriente antico alla spazialità sottendono due concetti fondamentali: territorio e confine. Il meccanismo di relazione tra lo spazio e la sua materializzazione (territorio e confine), è indubbiamente dovuto a necessità pratiche: da una parte la definizione della totalità, della realtà in senso cosmologico e poi anche cosmogonico, dall’altra la consequenziale legittimazione del potere attraverso il dominio universale, che evidentemente richiede come primo passaggio logico-classificatorio proprio la definizione dello spazio su cui si può o si deve esercitare tale dominio.

Nel Vicino Oriente antico l’idea di territorio, territorialità, come base materiale del potere, si delinea attraverso la determinazione dei confini. Il confine per eccellenza è quello geografico (mari, fiumi e montagne), perché stabilito dagli dèi e quindi immutabile, ma al contempo raggiungibile e valicabile.

Il mare, inteso come confine da un punto di vista topografico ma soprattutto cosmico, assume un valore particolare perché rappresenta al meglio l’idea del dinamico, in opposizione a ciò che è statico, stabilito, regolato e controllato dal potere. In un’ottica assolutamente centralista, come quella dei popoli del Vicino Oriente antico, la sua essenza, il suo stato di materia, cioè l’esser fluido, si contrappone al solido, come è il territorio, seguendo così il pensiero mitico (in contrapposizione a quello moderno, razionale, euclideo), che si basa sulla percezione della realtà e quindi anche dello spazio, come frutto di un bilanciamento degli “opposti fondamentali”: noto/ignoto, luminoso/oscuo, interno/esterno, centrale/periferico, stabile/mobile, per l’appunto, e così via⁴.

Il confine marino, o forse meglio “oceanico”, è elemento determinante nella complessa ideologia del potere vicino-orientale. Così pure i grandi corsi d’acqua, come il Nilo e l’Eufrate, in quanto «adeguati sostituti (o rappresentanti) dell’oceano»⁵, divengono i confini per eccellenza, il cui raggiungimento/superamento esprime la capacità di diffondere i benèfici effetti dell’ordine costituito⁶. La valenza cosmologica che assume il grande “circuito dell’oceano” è spiccatamente mesopotamica, in ragione del fatto che la Mesopotamia ne è geograficamente distante, pertanto l’oceano viene percepito come un confine indefinibile e nello stesso tempo mobile, se si escludono i

³ Si riprendono qui i concetti fondamentali da tempo enucleati da Liverani 1994: 36 ss.

⁴ Cf. Liverani 1994: 28 ss.

⁵ Liverani 1994: 45.

⁶ Liverani 1994: 47.

punti in cui esso si avvicina alla terra tra i due fiumi, cioè nel “mare inferiore” (foce dell’Eufrate e quindi Golfo Persico) e nel “mare superiore” (Mediterraneo).

La posizione geografica della capitale ittita, Ḫattuša, per lungo tempo fulcro del regno, situata all’interno dell’ansa del fiume il cui moderno idronimo è Kızılırmak, nell’altopiano anatolico, ha ovviamente influenzato la percezione dello spazio acquatico che avevano gli Ittiti stessi. È ragionevole pensare che gli Ittiti avessero desunto dal mondo mesopotamico, in particolare dalla letteratura, il concetto mitico di tale spazio, anche come confine ideale e pratico. In effetti lo spoglio dei testi ittiti nei quali viene menzionato, dimostra che, seppur con dinamiche (successive) differenti, l’idea dello spazio acquatico presso gli Ittiti si sviluppa da un filone di antica tradizione vicino-orientale.

Per la “civiltà delle rupi”, il cui dominio dal punto di vista morfologico si estende prevalentemente in un territorio montuoso, la percezione dello spazio acquatico assume, di volta in volta, e soprattutto a seconda delle necessità, un significato mitologico, religioso e politico.

Jaan Puhvel, nel 1957, in occasione del sessantesimo genetliaco di Joshua Watmough,⁷ ha dedicato al tema del mare presso gli Ittiti un ampio contributo, basandosi su una schematica analisi testuale (per cui ha fornito per quei tempi un’esaustiva rassegna di testi in cui ricorre il termine per mare)⁸ e su una preliminare indagine di tipo etimologico⁹.

Il lavoro di Puhvel non è certo privo di spunti di riflessione e permette ora di proporre alcune considerazioni suppletive in ragione, soprattutto, della scoperta di ulteriori documenti epigrafici che hanno arricchito il repertorio delle testimonianze relative al concetto di spazio marino presso gli Ittiti, e, nondimeno, dell’implementato livello di conoscenza in merito a diverse tematiche che riguardano la storia, la cultura e la società degli Ittiti stessi.

Il contributo dello scrivente è quindi pensato come approfondimento del lavoro di Puhvel a poco più di cinquanta anni dalla data di pubblicazione.

⁷ Da qui in avanti Puhvel 1957.

⁸ Puhvel 1957: 225-231.

⁹ Puhvel 1957: 231-237.

2. *aruna*:- l'evidenza testuale¹⁰

2.1. Il mare tra mito “anatolico” e culto

La citazione del mare all'interno della cosiddetta “seconda versione” del mito di Illuyanka¹¹ (KBo III 7, col. III 22)¹² fornisce alcuni spunti di riflessione. Se da una parte il riferimento alla riva del mare come ambientazione topografica dello scontro mitologico, unitamente all'abbinamento del mare con un avversario del dio della Tempesta, è un *tòpos* letterario ben noto nella letteratura mitologica vicino-orientale¹³, bisogna sottolineare che la presenza di alcuni elementi fondamentali come la cornice celebrativa (festa del *purulli(ya)*-)¹⁴, il contesto geografico originario della cerimonia (territorio di Nerik)¹⁵ così come il costume matrimoniale¹⁶, rimandano all'ambito settentrionale hattico-ittita¹⁷. La scelta di inserire nella seconda versione del mito il mare riflette forse la necessità di collocare l'antagonista del dio della Tempesta in una “cornice mitica” che possa rendere al meglio l'idea del caos che si contrappone all'ordine costituito, rappresentato appunto dal dio¹⁸.

¹⁰ Vengono presentati qui di seguito solo alcuni significativi passi della documentazione ittita in cui è attestato il termine *aruna*- (o l'equivalente sumerogramma A.AB.BA). Molti di questi passi sono già stati elencati e discussi da Puhvel nella sua prima indagine, ma si è ritenuto ora utile approfondire l'indagine su alcuni elementi del mare, come luogo mitico e simbolico, e del mare come reale massa d'acqua, così da offrire un quadro più completo ed esauritivo circa la problematicità del tema trattato. Si rimanda inoltre a HW², A, *sub voce*.

¹¹ Cf. la bibliografia offerta da Košak (2002), CTH 321. Si rimanda inoltre al recente lavoro di Bellucci (2008: 136, nt. 21) per ulteriori riferimenti bibliografici.

¹² *na-aš nam-ma a-ru-ni za-a[bi]-bi-ya pa-it*: «egli andò poi sul(la riva del) mare per (dare) battaglia». Si riporta qui la traduzione proposta da Pecchioli Daddi / Polvani 1990: 53.

¹³ Cf. in proposito, ad esempio, Pecchioli Daddi / Polvani 1990: 27. Si veda anche *infra*.

¹⁴ Per la festa *purulli(ya)*- si rimanda al lavoro di Rizza (2006: 322, con la nt. 8) e più in generale a CHD, P: 392.

¹⁵ Cf. Pecchioli Daddi / Polvani 1990: 48, nt. 1.

¹⁶ Il matrimonio del figlio del dio della Tempesta con la figlia del “serpente” marino ricorda infatti l'istituzione del cosiddetto ^{LU}*antiyanza*, procedura matrimoniale nota dalle leggi ittite. Per il problema relativo all'interpretazione del passo in connessione con la suddetta procedura si veda l'analisi di Pecchioli Daddi / Polvani 1990: 44-45.

¹⁷ Si veda, da ultimo, Haas 2006: 98. Cf. Pecchioli Daddi / Polvani 1990: 53, nt. 20. Per le possibili proposte di “localizzazione” del mito si rimanda a Pecchioli Daddi / Polvani 1990: 41, ntt. 12-13 e alla bibliografia offerta alle pp. 46-47. Cf. Haas 2006: 97-98.

¹⁸ Secondo la tradizionale interpretazione del mito, la temporanea sconfitta del dio della Tempesta indicherebbe l'avvento del periodo invernale, quando la natura giace come morta, mentre la sua rivincita e la definitiva sconfitta di Illuyanka simboleggerebbe la rinascita primaverile. Cf. Haas 2006: 97. Per ulteriori proposte interpretative, si veda, tra gli altri, Rizza 2006, in particolare p. 322, con la nota 9.

Le analogie tra la lotta del dio della Tempesta contro Illuyanka e quella di Zeus contro Tifone¹⁹, già messe in evidenza da Porzig e riprese da diversi studiosi tra cui Güterbock²⁰, risultano piuttosto interessanti se inserite nel più complesso tema del rapporto tra mito vicino-orientale ed eredità tematica cananea e poi greca²¹, ma difficilmente ci impongono di collocare geograficamente lo scontro descritto nella seconda versione del mito di Illuyanka in Cilicia, presso il Mare Mediterraneo, là dove è ambientato quello tra Zeus e Tifone²²; vi è insomma l'idea che ci si trovi di fronte ad una sorta di anacronismo.

La complessità tematica che si evince dalla lettura delle “due versioni”, seppur frammentarie, del mito di Illuyanka non si può forzatamente comprimere all'interno della ricerca di elementi topografici che possano suggerire una mito-genesi, poiché in esso si mescolano livelli culturali (e non solo) differenti e spesso difficili da determinare²³.

Al concetto di “cornice” sottende ovviamente anche l'idea del confine immaginario, simbolico, che il dio raggiunge e supera con la vittoria sul mostro marino.

La stessa idea, di derivazione mesopotamica, si evince anche in un passo frammentario della versione ittita dell'epopea di Gilgameš²⁴ in cui Uršanabi, il nocchiero di Uta-napištim, si rivolge all'eroe, metafora del potere regale, dicendo: «Cosa²⁵, Gilgameš? Attraverserai il mare? E quando tu attraverserai le acque della morte, cosa farai allora?»²⁶. È chiaro che anche in questo contesto ci si riferisca ad uno spazio acquatico simbolico, le Acque della Morte appunto, ma come nel caso precedente, tale spazio necessita di una determinazione geografica per il recettore del mito, che deve poter focalizzare, o meglio localizzare lo spazio immaginario, e questo, trattandosi di un'epopea di derivazione mesopotamica, viene da pensare non possa essere altro che il Golfo Persico, presso il paese di Dilmun.

¹⁹ Si rimanda soprattutto alla versione del mito dello Pseudo-Apollodoro, Biblioteca, I 6, 3.

²⁰ Güterbock 1978: 248, con la nota 85 a p. 253.

²¹ Si rimanda, in proposito, alla panoramica offerta in Giorgieri 2000.

²² Cf. Pecchioli Daddi / Polvani 1990: 46-47.

²³ Si rimanda ai lavori di Mora (1979) e Rizza (2002); *Idem* 2006.

²⁴ Si vedano gli studi ai testi in Košak 2002, CTH 341. Cf. Haas 2006: 272-277.

²⁵ Si segue la proposta di traduzione di Rieken et al. (hethiter.net/: CTH 341.III.3) per la stringa sintattica [...] *ku-it* ^DGİŠ.GIM.MAŠ *nu-wa-kán a-ru-na-an p[a-ri-ya-an² ...] pa-a-iš*. Il CHD (P: 151.2b⁷) propone in lacuna, con riserve, GIM-an: («[When?] you go a[cross] the sea»). Si veda comunque già l'integrazione *arunan pariyan* sulla base della versione accadica (*tētebir tāmta*) di Friedrich 1929: 24 ss.

²⁶ Cf. Rieken et al., hethiter.net/: CTH 341.III.3, § 14¹⁴”, 102-103.

Tuttavia anche per questo passo la questione è abbastanza complessa poiché sembra che l'*épos* di riferimento al quale gli Ittiti avessero attinto fosse già mediato/rielaborato dai Hurriti. Ne sono ottimi indicatori la visita al Mare di Gilgameš²⁷, presente solo nella versione ittita e il nome hurrico del *visir* del Mare stesso, Impaluri, servo del Mare anche nei miti del “ciclo di Kumarbi”²⁸.

Localizzazione mitica e topografica spesso si mischiano e si confondono, così come risulta evidente dall'analisi dei passi del grande ciclo teogonico che vede come protagonista Kumarbi, il padre degli dèi.

Ciò è dovuto al fatto che nei testi attribuiti a quello che per comodità viene definito proprio il “ciclo di Kumarbi”²⁹ si sono fusi e stratificati motivi di diversa origine, hurrita, mesopotamica e genericamente anatolica³⁰.

Nel mito di Hedammu³¹, ad esempio, il Mare si allea con Kumarbi offrendogli in dote la propria figlia, Šertapšuruḫi, destinata ad unirsi con il padre degli dèi per generare il “drago” ingordo (Hedammu), l'avversario ribelle del dio della Tempesta.

Il mare funge in questo mito, come in molti altri, anche da nascondiglio del mostro; come *location* in cui inscenare lo spettacolo del nemico sedotto e sconfitto.

Ma è pur sempre un mare atipico, se paragonato al mare del mito ugaritico di Ba'al e Yam, di quello vetero-testamentario di Jhwh e Leviathan o di quello classico di Zeus e Tifone, con i quali condivide tuttavia un nemico comune, il dio della Tempesta; ha cioè lo stesso filone narrativo di base sul quale vanno ad aggiungersi elementi, per così dire, esterni³².

²⁷ §§ 8-9: «Ma [quando] Gilgameš [arrivò] presso il Mare, si inchinò davanti al Mare, [e gli disse]: “Possa tu vivere a lungo, o Grande [Mare e possano] vivere [a lungo] i tuoi servitori!».

²⁸ Cf., da ultimo, Archi 2007: 186-188, con bibliografia precedente. Secondo Beckman (2003: 48): «These additions may be explained by the greater importance which the Anatolians, as compared to the people of Mesopotamia, attached to the sea, both as a body of water and as a mythological character».

²⁹ Si precisa qui, “per comodità” riferito anche all'uso improprio del termine “ciclo”, ben consapevoli, tra l'altro, della discussione relativa alla ricerca del vero protagonista dei miti nei quali vengono coinvolti i due personaggi chiave (Kumarbi; dio della Tempesta), da molti, forse non a torto, indicato proprio nel dio della Tempesta. Cf., da ultimo, Archi 2009: 211.

³⁰ Per una trattazione esaustiva delle problematiche connesse allo studio di questo gruppo di documenti si rimanda già a Pecchioli Daddi / Polvani 1990: 20-21; 115 ss., con ampia bibliografia precedente là riportata.

³¹ Si veda l'edizione di Siegelová (1971: 35-88). Si rimanda invece a Košak 2002, CTH 348 per l'elenco aggiornato e completo dei testi relativi a questo mito.

³² Si rimanda in particolare al lavoro di Watkins 1995 e a Wyatt 2001.

Nel mito di Hedammu, infatti, si dice che il drago mostruoso divora pesci di (un) IKU³³ (di grandezza)³⁴; cani(?) di fiume³⁵. Poco prima, all'interno della lunga lista di animali che costituiscono la dieta del serpente marino, si fa riferimento a salamandre e rane, non propriamente animali marini³⁶.

Dopo che Istar ha iniziato a sedurre Hedammu grazie alle pozioni d'amore, il drago, inebriato, «sonnacchioso come un bue (e) un asino; non distingue (più) niente [...] prende a divorare rane e salamandre»³⁷.

Lo stesso *habitat* lacustre, o forse addirittura salmastro (inteso come spazio acquatico di incontro tra acque saline e dolci), viene descritto nel rituale dell'indovino E/Iriya³⁸; in questo contesto rane e salamandre vengono portate dal fiume al mare³⁹.

Anche in un testo di culto appartenente al gruppo di frammenti che descrivono le feste di Zalpuwa⁴⁰ vengono citati tutti gli animali del mare: «sei pesci, sei rane, un serpente»⁴¹. È pertanto evidente che anche in questo caso vi siano diversi elementi che concorrono a (con)fondere l'aspetto simbolico del mare, con l'aspetto “(a)reale” (Ponto Eusino; *i.e.* bacino di acqua salmastra).

Ma il tentativo di identificazione topografica, sulla base delle informazioni fornite dai testi mitici in cui compare il termine per mare, viene ulteriormente ostacolato dalla presenza di altri elementi interni, che potremmo definire genericamente, interferenze culturali.

Le salamandre e le rane citate nel mito di Hedammu rappresentano un veicolo di sostanze patogene anche in diversi rituali di purificazione⁴².

³³ Il brano vuole mettere in evidenza l'ingordigia di Hedammu, caratteristica che lo accomuna a Illuyanka. Si tratta quindi della lettura più plausibile. Si veda anche la descrizione della mostruosa grandezza di Ullikummi (§§ 17 e 21). Per poter fare dei confronti tra le unità di grandezza con evidente valore simbolico presenti nei miti discussi, si rimanda, da ultimo, a Bachvarova 2002: 114, nota 12.

³⁴ Per questa unità di misura di grandezza in ambiente ittita si veda già van den Hout 1990: 520-521.

³⁵ KUB VIII 67, Vo. IV 17: IKU-aš=ma KU₆^{HIA}-uš ÍD-aš UR.GI₇[...?]. Cf. Siegelová 1971: 40-41.

³⁶ KUB VIII 67, Vo. IV 14: [... i-dā?] f a¹-la-mu-u-uš ħar-zī-ya-lu-uš BIL.ZA.ZA^{HIA}. Per il termine ħar-zīyal(l)a-/ħur-zīyal(l)a- (urodelo: tritone, sauro o salamandra?) si rimanda a HED, H: 209. Cf. la bibliografia offerta da Haas 2003: 473, nt. 706. Cf. però anche HW², H: 387-388.

³⁷ Cf. Siegelová 1971: 59-60.

³⁸ Cf. Košák 2002, CTH 400.

³⁹ Cf. già Siegelová 1971: 72; Haas 2003: 473.

⁴⁰ CTH 667. Per una rassegna si veda Corti 2010a: 93 ss.

⁴¹ KUB LII 102, Ro. I 8-II 11: arunaš=ša ħuitar ħuman 6 KU₆^{HIA} 6 BIL.ZA.ZA^{HIA} 1 MUŠ. Cf. Archi 1986: 341; Collins 1989: 226-230.

⁴² Cf., in particolare, Haas 2003: 472-474.

Nel canto stesso di Hedammu, «lungi dall'essere opera di sola "letteratura"»⁴³, forse non mancano riferimenti indiretti a pratiche rituali, come si evincerebbe da un passo frammentario in passato attribuito da Siegelová a questo mito⁴⁴.

Alla presunta cerimonia culturale che viene descritta in questo frammento partecipano 60 giovani dalla città di Duddul⁴⁵, armati di serpenti⁴⁶ e 60 fanciulle con brocche di lapislazzuli piene di vino.

Anche le città di Duddul e Kummiya citate all'inizio del mito di Hedammu in contesto frammentario⁴⁷, sono da intendersi rispettivamente come la città nella quale verosimilmente deve aver luogo la cerimonia culturale⁴⁸, e come la città nota da altri miti di tradizione siro-hurrita come dimora del dio della Tempesta hurrica Teššob⁴⁹, ma sono al contempo due toponimi non localizzabili in prossimità del mare⁵⁰.

Nel mito di Ullikummi si dice che «si presero per mano (Ša(w)oška e Teššob), salirono sulla montagna Hazzi e il re di Kummiya volse gli occhi sulla terribile diorite (Ullikummi) e vide la terribile diorite e per l'ira il suo [volto] si adirò»⁵¹.

⁴³ Pecchioli Daddi / Polvani 1990: 137.

⁴⁴ KBo XXVI 82. Cf. E. Rieken et al., hethiter.net/: CTH 348.I.22. La proposta di Pecchioli Daddi / Polvani (1990: 137) secondo le quali questo frammento contiene un inserto rituale è stata messa in discussione da Groddek (1998: 232, nota 38). In base alla ricostruzione dello stesso Groddek si tratterebbe, piuttosto, della descrizione delle nozze tra Kumarbi e Šertapšuruhi.

⁴⁵ Per l'identificazione di questa città si veda poco oltre.

⁴⁶ Letteralmente: «armi (a guisa) di serpent[i?]»: ^{GIŠ}TUKUL^{HI.A} IŠTU MUŠ[...]. Pecchioli Daddi / Polvani (1990: 137) suggeriscono che si possa trattare di un riferimento diretto a Hedammu.

⁴⁷ KUB VIII 67, Vo. IV, 2-4.

⁴⁸ Così secondo la proposta di Pecchioli Daddi / Polvani (1990: 137). Per una localizzazione della città di Duddul nella Siria centro-settentrionale (sito di Tell Bi'a) si veda già RGTC 6: 446; RGTC 6/2: 176.

⁴⁹ Cf. Schwemer 2008: 3, con la nota 1. Per una localizzazione di Kume/Kummiya nell'alta valle del Hābūr, ad est del Tigri, si rimanda a RGTC 6/2: 84-85, con la bibliografia precedente ivi citata, a cui può aggiungersi ora Archi 2009: 212, con la nota 10.

⁵⁰ La stessa cosa si può dire del racconto di Appu (CTH 360) in cui si fa riferimento alla terra di Lulluwa, che si trova sulla costa (§ 1, 7^a-9^a): ^{URU}lulluwa=ya=š[ā]n KUR-e aruni ZAG=š[ī] ēš[zi]. Se si segue l'identificazione di Friedrich (1950: 242-243), sulla base di un documento hurrita (KUB XXVII 38, col. IV 14), questa terra potrebbe essere identificata con il paese dei Lullu, popolazione del territorio montuoso degli Zagros, già ben nota dalle iscrizioni urartee ed assire. È perciò legittimo chiedersi che funzione abbia in questo contesto l'inserimento del mare, in assenza di un'altra terra di Lulluwa in prossimità del mare nelle fonti testuali ittite. Cf. già Puhvel 1957: 228; Siegelová 1971: 20; Pecchioli Daddi / Polvani 1990: 167.

⁵¹ Traduzione da Pecchioli Daddi / Polvani 1990: 156.

La montagna a cui si fa riferimento è certamente il classico Monte Casio (siriano Ġabal al-Aqra)⁵², presso Ugarit (Ras Shamra) e quindi il Mediterraneo⁵³.

In questo caso, come nei precedenti, la localizzazione del mare mitico sulla base degli elementi topografici presentati nei canti è sconsigliabile⁵⁴ in ragione di due fattori: 1) l'inserzione del motivo del conflitto tra il dio della Tempesta e il Mare, che come già accennato ricorda molto quello mesopotamico tra Marduk e Tiāmat⁵⁵, va letta in ragione della stratificazione "letteraria" diacronica di un *épos* in continuo mutamento e trasmesso soprattutto oralmente, così come accade per altre culture antiche⁵⁶ (e non); 2) il *Sitz im Leben* dei canti generalmente relativi al "ciclo di Kumarbi" (canto di Kumarbi – canto di LAMMA – canto di Argento – canto di Ḫedammu – canto di Ullikummi) comprende apparentemente⁵⁷ anche il cosiddetto canto del Mare, la cui versione ittita è oggi desumibile solo attraverso sparuti frustoli⁵⁸. Si tratta di un mitologema che si riscontra anche nel testo hurrita KUB XLV 63⁵⁹, a sua volta rintracciabile in un sostrato epico "siriano" di XVIII secolo a.C.⁶⁰ che ha come antecedente cronologico il mito egiziano di Aštarte e il Mare dell'omonimo papiro⁶¹. A questo si aggiunga che il mito connesso al monte Ḫazzi sembra avere a Ḫattuša uno sviluppo originale ed indipendente, sicuramente legato a qualche culto⁶², come del resto dovevano avere anche altri miti che convenzionalmente definiamo "anatolici". Si tratta quindi di canti che

⁵² Per una localizzazione si rimanda, in generale, a RGTC 6: 106-107.

⁵³ Per il valore simbolico e l'importanza di questo monte (soprattutto nella tradizione ugaritica) cf. Haas 1982: 115-125 e Koch 1993. Si veda la presentazione dei dati testuali offerta da Rutherford (2001: 601-602), a cui si può aggiungere ora Lane Fox 2009: 273-276.

⁵⁴ Archi (2009: 215), riprendendo Haas (2006: 131: «Die Schauplätze des Geschehens wechseln entsprechend der verschiedenen geographischen Herkunft der einzelnen Mythen. Der ursprüngliche Schauplatz des Sukzessionsmythos ist das Quellgebiet des Tigris östlich der Stadt Diyarbakır. Während dieser Schauplatz mit dem Gebirge Kandura und den Quellen des Tigris im Osten Anatoliens zu suchen ist, wird bei der Literarisierung des Mythenkreises die Bucht von Iskenderun und der Berg Hazzi, der gebel al-'aqra', zum Schauplatz des Geschehens») ricorda che lo scenario dei due miti (Ḫedammu; Ullikummi) è la costa siriana.

⁵⁵ Si veda già, tra gli altri, Houwink ten Cate 1992, 117.

⁵⁶ Cf. Archi 2009: 210.

⁵⁷ Si specifica "apparentemente" poiché, come già messo in evidenza da Archi (2009: 220-221), sebbene nel mito di Ḫedammu ed Ullikummi il Mare si presenta effettivamente come antagonista del dio della Tempesta in un cosmico scontro tra forze della terra e forze marine, il vero conflitto descritto nel "ciclo di Kumarbi" ha come protagonisti Kumarbi stesso e Teššob.

⁵⁸ Cf. Rutherford 2001, con elenco dei documenti e bibliografia precedente.

⁵⁹ Cf. Rutherford 2001: 599-600.

⁶⁰ Cf. già Durand 1993; poi Singer 2007, con la cospicua bibliografia citata a p. 635, nota 29.

⁶¹ Cf. Singer 2007: 635-638; da ultimo, Archi 2009: 219-220, con bibliografia precedente.

⁶² Cf. Rutherford 2001: 605-606.

avevano anche funzione liturgica, non solo narrativa ed associativa (*i.e.* sociale)⁶³.

Non si può quindi superare l'ostacolo di una difficile localizzazione topografica sulla base di elementi interni ai miti stessi: il mare mitico resta indefinibile, in ragione della stratificazione letteraria e delle interferenze culturali; ha cioè una sua avita connotazione⁶⁴.

Il mare nel mito "anatolico", inteso come mito prodotto a Ḫattuša⁶⁵, ma non necessariamente partecipe di una tradizione mitica che potremmo definire propriamente ittita, va considerato nel complesso degli elementi qui presentati⁶⁶.

2.2. Il "mare"(?) nelle fonti di carattere storico-propagandistico

«When the Hittite armies first poured south through the Cilician Gates on the route which was to be their principal avenue of political expansion throughout the history of the Hittite empire, they had in all likelihood their first contact with the Mediterranean Sea. To a land-locked people centred on the bleak highlands in the great bend of Halys river this contact with the south and the sea was an event of intense significance»⁶⁷. Con queste parole Puhvel introduceva il suo studio sulle attestazioni del mare nella documentazione ittita, aggiungendo che alcune generazioni prima gli antenati degli Ittiti avevano probabilmente occupato le regioni che si affacciano sul Mar Nero e sul Mar Caspio.

Da questo punto parte la rassegna di testi storici (*i.e.* non solo mitologici o religiosi) in cui compare il termine *aruna-* o il sumerogramma equivalente (A.AB.BA).

⁶³ Senza addentrarci nel complesso tema della distribuzione documentaria e dell'utilizzo degli spazi archiviali in Ḫattuša, è interessante notare come i manoscritti epici di derivazione hurrita fossero conservati in spazi religiosi (area Tempio I e magazzini adiacenti) per essere evidentemente utilizzati durante delle cerimonie. Cf. la rassegna di Archi 2009: 223-224.

⁶⁴ Se si volesse però speculare ulteriormente sulla topografia dei miti portati qui ad esempio, si scoprirebbe che il mare citato difficilmente si riferisce al Mar Mediterraneo, ma piuttosto a grandi bacini di acqua lacustre, per cui si veda oltre.

⁶⁵ Per prodotto si intende qui genericamente un mito (di origine mesopotamica e/o siro-hurrita) rielaborato nella scuola scribale ittita. Per le problematiche della trasmissione, ricezione e redazione dei miti (soprattutto siro-hurriti) a Ḫattuša si rimanda, tra gli altri, già a Wilhelm 1982: 80-81; Giorgieri 2001; Archi 2007; *Idem* 2009.

⁶⁶ Sebbene si percepisca (e non si vuole quindi smentire) l'apporto di una cultura pre-ittita d'Anatolia alla percezione dello spazio acquatico presso gli Ittiti, si è volutamente tralasciata in questa breve digressione la trattazione del mare nella documentazione di provenienza hattica per le problematiche che presenta l'approccio a questo tipo di testi. Si rimanda quindi a Klinger 2000.

⁶⁷ Puhvel 1957: 225.

Un'attenta analisi dei passi ci dà la possibilità di definire meglio la percezione che gli Ittiti stessi avevano dello spazio acquatico e l'eventuale localizzazione topografica di questo "mare".

Puhvel, ad esempio, inizia la sua rassegna citando l'Editto di Telipinu, all'interno del quale, come asserisce lo studioso: «Telipinus in his Edict celebrates it [*scil.*: il raggiungimento del Mediterraneo] in solemn phrases which recur verbatim in recounting the feats of the three early kings Labarnas, Hattusilis, and Mursilis...»⁶⁸.

Nel passo in questione dell'Editto si recita infatti: «egli (il re, Labarna) distrusse le terre, una ad una; le terre indebolì e le rese confini del mare»⁶⁹.

Quali sono queste terre? Sembra possibile pensare che si tratti di quelle citate poco oltre: «e ogni volta che tornò da una campagna (militare) ogni suo figlio andò in una terra. Hupišna, Tuwanuwa, Nenašša, Landa, Zallara, Paršuhanta, Lušna furono le terre che ognuno di loro governò; e le grandi città crebbero»⁷⁰.

È doveroso subito precisare che l'espressione "rendere confine del mare" va intesa in senso metaforico, senza la necessità di una forzata associazione con una realtà geografica⁷¹. Perlomeno questo non è l'unico livello interpretativo del passo. Il tono è propagandistico (*i.e.* ristabilimento di un ordine perduto); il confine è quello "oceanico" per eccellenza citato nell'introduzione del contributo, il cui raggiungimento/superamento esprime la capacità di diffondere i benefici effetti dell'ordine costituito ("le grandi città crebbero"). Si

⁶⁸ Puhvel 1957: 225.

⁶⁹ KBo III 1, § 3, 8': *nu-uš a-ru-na-aš ir-hu-uš i-e-it*. Beckman (1986: 571), secondo il quale questa espressione è semanticamente non chiara, ricostruisce diversamente il passo della versione accadica dell'editto (in Hoffmann 1984: 58: *u KUR.KURTM ana ZAG A.AB.BA e(!)-[pu-uš]*) come segue: *u KUR.KURTM ana ZAG A.AB.BA ú-[ti-ir]*, in linea con l'espressione accadica *ana (mīsr) turrū* (cf. AHW: 1334b). La diversa integrazione serve all'autore per rivendicare l'originalità della versione ittita dell'editto: «That is, I believe that the authors of such documents as CTH 5, CTH 6, and CTH 7 (Hittite here lost) were native speakers of Hittite, and probably composed the Hittite text first, although an Akkadian translation may have been made -by themselves or others- soon afterward. Translation into Akkadian, the language of high culture, was reasons of prestige...». Premesso che questa affermazione non è scartabile a priori (come meglio dimostrato dallo stesso Beckman altrove [1983]), non ci pare sufficiente un passo solo (soprattutto se mutilo nella versione accadica) per confermare quanto da lui proposto nella recensione all'edizione della Hoffmann. Si ha anzi l'impressione che proprio questa espressione simbolica dimostri il contrario (*i.e.* che lo scriba sia ricorso ad un repertorio "mesopotamico").

⁷⁰ § 3, 9'; § 4, 10'-12'.

⁷¹ Né tantomeno si può prendere alla lettera la lettura di Revere (1978: 52): «E li confinò sulla sponda del mare», costruita sulla base della sua personalissima interpretazione della politica ittita di Antico Regno ("Confinare il nemico sulla costa"); interpretazione peraltro fornita all'interno del lavoro curato da K. Polanyi (1957): *Traffici e mercati negli antichi imperi*.

tratta, infatti, di un chiaro *tôpos* letterario di derivazione mesopotamica, che non doveva essere sconosciuto agli Ittiti sin dall'Antico Regno⁷².

Si veda, ad esempio, l'invocazione “antico-ittita” di divinità hattiche, ricostruita sulla base dei frammentari passi KBo XXV 112, col. II 5-6 e KBo XXV 114, Ro. 3: KUR-ZU *edi aruna*[(š kē)î]⁷³ *arunaš* ZAG-aš [ēšū]: «[Che] la sua terra [sia] confine da questa e da [quella] parte del mare»⁷⁴.

Tale confine “marino” è pertanto un confine con un forte valore simbolico: è lo stesso confine che il dio della Tempesta raggiunge (e supera lasciando il mondo delle divinità terrestri) nel mito di Illuyanka⁷⁵; il *limen* che Ninatta e Kulitta devono raggiungere nel mito di Hedammu per incantare il drago con i crotali⁷⁶; la frontiera immaginaria del racconto di Appu⁷⁷. Ed è proprio qui che il re ittita, simbolo di ordine, stabilisce il limite del suo potere⁷⁸.

Nella *Sammeltafel* datata all'Antico Regno che contiene il “proclama” di Anitta (CTH 1.A-B) e la cosiddetta cronaca di Ammuna (CTH 18.A), si trova un testo (Vo. IV) frammentario, che narra le *Res Gestae* di un anonimo sovrano⁷⁹, tentativamente identificato con Telipinu⁸⁰. Il sovrano racconta che nel terzo(?)⁸¹ anno di campagne militari condotte dal GAL GEŠTIN⁸² Ḫattušili: «il re rese il mare confine»⁸³. In un contesto molto frammentario vengono citate (poco prima e poco dopo) alcune città che sono state localizzate in un'area che spazia dal Mar Nero all'Anatolia sud-orientale⁸⁴. Alcuni hanno fatto notare come

⁷² Cf. Wilhelm 1993: 4.

⁷³ Per questa integrazione si rimanda a Hoffner / Melchert 2008: 266 (§ 16.93).

⁷⁴ Secondo la proposta di Neu (1980: 195) KBo XXV 114 è un possibile duplicato di KBo XXV 112. Per Corti (2010b: 143-144) KBo XXV 112 e KBo XXV 114 appartengono alla stessa tavoletta, pur senza *join* diretto. Si veda anche la precedente lettura di Otten (1964: 117): «Sein Land [möge] auf dieser Seite das Meer [und auf jener Seite] das Meer als Grenze [haben]».

⁷⁵ Cf. il passo già riportato in nota 12.

⁷⁶ KUB XXXIII 88, Ro. 13. Cf. Siegelová 1971: 54-55.

⁷⁷ Cf. già la nota 50.

⁷⁸ Per ulteriori approfondimenti riguardo al concetto di “confine del mare” si rimanda anche ai §§ 3-4.

⁷⁹ Per il concetto di *Res Gestae* e l'estrema cautela con cui questo termine deve essere usato, soprattutto se accostato agli editti di Antico Regno, si rimanda a del Monte 1993, in particolare pp. 8-9.

⁸⁰ Cf. de Martino 2003: 82-83. Altri, come ad esempio von Schuler (1965: 26); Hoffner (1980: 306); Klengel (1999: 75), propendono per Ammuna.

⁸¹ Così secondo l'integrazione dell'edizione di von Schuler 1965.

⁸² Per l'ufficio del GAL GEŠTIN presso la corte ittita si veda recentemente Marizza 2007, con bibliografia precedente.

⁸³ KUB XXVI 71, Vo. IV 14: LUGAL-uš *arunan arhan IŠBAT*. Per questa espressione paradigmatica si rimanda al commento di Klinger (2000: 168, con la nota 78).

⁸⁴ Cf. già Klengel 1999: 75; de Martino 1999: 78, con bibliografia precedente nelle note.

anche questa espressione possa rievocare il concetto di legittimazione del potere su tutto l'orbe terracqueo tanto caro ai sovrani mesopotamici⁸⁵. Qualora identificassimo Telipinu come redattore del presente documento, i frammentari resoconti di questo sovrano andrebbero iscritti nel complesso impianto di propaganda ideologica promosso dallo stesso Telipinu col fine di legittimare la propria posizione sul trono (usurpato) di Ḫatti⁸⁶, così come all'interno del fragile scacchiere vicino-orientale⁸⁷.

Se si volesse poi speculare sulla localizzazione delle terre conquistate dai sovrani precedenti, come Labarna, e citate nell'Editto di Telipinu, si scoprirebbe che queste si trovano tutte lontano dal mare (*aruna-*) così come lo intendiamo genericamente noi⁸⁸.

Ḫupišna è stata infatti identificata con l'ellenistica Eraclea Cybistra, moderna Ereğli, in direzione dell'importante Gülek Boğazı (Porta Cilicia)⁸⁹; Tuwanuwa è tradizionalmente associata alla classica Tyana nella Cappadocia meridionale, in provincia di Nidže⁹⁰; Nenašša corrisponde, secondo la tradizionale lettura di Forlanini⁹¹, al monticolo di Ağilli, tre chilometri a ovest di Topada/Karapınar⁹²; Landa presso Laranda/Karaman⁹³; Zallara è anch'essa localizzata nelle vicinanze di Ereğli o comunque nei pressi del Tuz Gölü (Lago Salato)⁹⁴; Paršuḫanta (vel. sim. Puruḫanta)⁹⁵ con il sito guida di Acem Höyük⁹⁶; quindi nella provincia di Aksaray, sempre a ridosso del Lago Salato; Lušna presso Hatinsaray (classica Lystra) a sud di Konya⁹⁷.

Date queste coordinate, la prima considerazione evidente è che si tratta di località tutte (o quasi) situate a ridosso del territorio di Kizzuwatna, un regno in conflitto con gli Ittiti soprattutto a cavallo dei regni di Ammuna e Telipinu⁹⁸. Vi

⁸⁵ Si veda in particolare de Martino (1999: 78) il quale afferma: «...in tal caso il sovrano si vanterebbe di dominare su tutta l'area compresa tra il Mar Nero a nord e il Mar Mediterraneo a sud».

⁸⁶ Cf., da ultimo, Mora 2008: 300, con ampia bibliografia precedente alla nota 27.

⁸⁷ Cf. Bryce 2005: 104.

⁸⁸ Le tradizionali localizzazioni qui proposte sono oggi soggette a critica. Cf. pertanto la recente panoramica offerta da Mora (2010: 14, nota 5).

⁸⁹ RGTC 6: 118.

⁹⁰ RGTC 6: 447-448. Cf., da ultimo, D'Alfonso 2010.

⁹¹ Forlanini 1979: 175, nota 46.

⁹² Cf. RGTC 6/2: 112. Si veda anche RGTC 6: 282, con la raccolta delle ipotesi precedenti: Nanessos/Nenizi (36 Km ad est di Aksaray); Nenoassos/Nevşehir.

⁹³ RGTC 6: 242-243; RGTC 6/2: 93.

⁹⁴ RGTC 6: 488-489; cf. poi Forlanini *apud* RGTC 6/2: 191: «nella piana di Muḫ».

⁹⁵ Già Houwink ten Cate 1970: 58, nota 8.

⁹⁶ RGTC 6/2: 128.

⁹⁷ RGTC 6: 252-253; RGTC 6/2: 97.

⁹⁸ Cf. Beal 1986, in particolare pp. 426-427 e Bryce 2005: 104-106.

è quindi ancor di più la sensazione che la citazione di queste terre nell'Editto di Telipinu abbia un forte valore simbolico (*i.e.* rimarcare confini) e che pertanto anche il riferimento al mare soggiaccia a necessità di carattere politico-propagandistico.

Non si può tuttavia dimenticare che alcune delle città citate nell'Editto si trovano anche in prossimità del grande Lago Salato (Tuz Gölü), la seconda grande massa d'acqua d'Anatolia (1500 km²), salata appunto, dopo il Lago Van⁹⁹.

Recenti indagini sedimentologiche stanno evidenziando inoltre come la piana di Konya, quella di Aksaray a sud del Lago Salato e soprattutto quella di Bor-Ereğli fossero in tempi storici zone lacustri fluttuanti, più o meno soggette a processi di salinizzazione ancora in atto, lascio di un lago periglaciale¹⁰⁰.

È possibile quindi che all'interno dell'Editto di Telipinu si faccia riferimento a questa massa d'acqua (salmastra o no)? Il termine *aruna-* può contenere anche questo significato?

Benché la valenza simbolica del termine sia incontestabile è legittimo pensare che i testi "storici"¹⁰¹ si riferiscano anche a luoghi reali. Del resto l'Editto di Telipinu non è l'unico documento che cita il termine *aruna-* riferendolo probabilmente ad un lago¹⁰².

In un passo degli Annali completi di Muršili II¹⁰³, ascrivibile al resoconto delle campagne militari del decimo anno, viene citata la città di Aripša, situata presso un "mare"¹⁰⁴. Sulla base di un altro passo degli annali di questo sovrano in cui viene menzionata insieme alla città di Tukamma¹⁰⁵ è possibile ipotizzare

⁹⁹ Si veda anche Goedegebuure 2006: 251, nota 78: «These cities are all located in Southern Anatolia, south of Tuz Gölü, and north of Classical Cilicia».

¹⁰⁰ Cf. Kashima 2000: 188-190; Kashima 2001; Gürel / Lermi 2010.

¹⁰¹ Riguardo al concetto di storia, storicità, storiografia presso gli Ittiti si rimanda, tra gli altri, ai lavori di Hoffner 1980 e del Monte 1993 e più in generale a Liverani 1973. Ricordo inoltre una presentazione ricapitolativa fatta a Berlino (28 Gennaio 2010) dal Prof. Singer in occasione della giornata di festeggiamenti per il sessantacinquesimo genetliaco del Prof. Wilhelm ed intitolata appunto *Between skepticism and credulity: In defense of Hittite historiography*, ma non mi risulta che gli atti di quella *Festschrift* siano già stati pubblicati.

¹⁰² Come già osservato, ad esempio, da Wilhelm (1993: 3: «Das Wort *aruna-* kann wahrscheinlich auch einen größeren Binnensee bezeichnen...») e Haas (1986: 23). Popko (1987: 262) propone più specificamente *šalliš arunaš* = "großer See".

¹⁰³ Per lo studio del *corpus* di documenti cuneiformi attribuiti ai cosiddetti Annali di Muršili II (completi e decennali), non si può prescindere dalla prima grande messa a punto di del Monte (1993: 17-40).

¹⁰⁴ KBo IV 4, col. IV 5-7. Secondo le tradizionali ipotesi di localizzazione riportate da del Monte/Tischler RGTC 6: 37 si troverebbe sul Mar Nero (moderna Giresun/classica Cerasunte) o in prossimità di esso in una zona montagnosa (Kelkit, 1337 metri sul livello del mare).

¹⁰⁵ KBo III 4, col. IV 35-43.

che il termine *aruna-* sia riferibile ad un lago¹⁰⁶, poiché quest'ultima località doveva trovarsi in una regione montuosa a nord-(est?) del paese di Išuwa, non lontano da Pahhuwa, forse più a sud di Azzi/Hayaša¹⁰⁷. Resta da capire se questo ipotizzato lago fosse di acqua salmastra o dolce. La localizzazione di Aripša proposta in passato da Forlanini sembra essere ancora accettabile in assenza di più chiari punti di riferimento¹⁰⁸, sebbene Forrer avesse suggerito il ben più lontano Lago Van¹⁰⁹.

È interessante in questo contesto ricordare che Singer nel suo contributo per il settantacinquesimo genetliaco di Gregor Giorgadze ha proposto che la *location* mitica del canto di Ullikummi possa essere ubicata presso il Lago Van¹¹⁰.

Tale proposta può, come asserisce giustamente lo stesso Singer¹¹¹, perlomeno avvalorare l'ipotesi di un *set* "orientale" (piuttosto che Mediterraneo) per il mito di Ullikummi, e (vorremmo aggiungere) dar maggior sostegno agli elementi hurriti presenti nei miti "anatolici" per ulteriori studi circa la loro mito-genesi.

Rimanendo pur sempre nel campo delle ipotesi speculative, non appare quindi forzato tentare di localizzare anche il passo del mito di Hedammu in cui si recita: «[Mukišanu] (*visir* di Kumarbi) udì le parole e [subito] si alzò. E percorse la strada sotto il fiume e sotto la terra; il dio Luna, il dio Sole e gli dèi della terra non lo vi[dero] ed egli andò giù¹¹² al Mare»¹¹³.

¹⁰⁶ Si rimanda già a del Monte 1993: 80, nota 24 per l'interpretazione più ampia del termine *aruna-* e dell'equivalente sumerogramma A.AB.BA (mare, ma anche lago).

¹⁰⁷ Si veda la panoramica sulla geografia dell'invettiva di Arnuwanda I contro Mita di Pahhuwa (KUB XXIII 72+) in Kosyan 2006: 94-95. Per una discussione sulle varie ipotesi di localizzazione di Aripša si rimanda anche al contributo di Ertem 1992, che identifica però Aripša con Trabzon (Trebisonda) sul Mar Nero; localizzazione contestata già da tempo da Forlanini (1992: fascicolo 4.3, Tav. XVI: «...l'attraversamento della catena pontica avrebbe trovato menzione negli Annali...»).

¹⁰⁸ Forlanini 1992: «Non rimane a mio parere che pensare alle paludi della piana di Erzincan [...], che devono risalire ad un lago vero e proprio [...]».

¹⁰⁹ Forrer *apud* RGTC 6: 37.

¹¹⁰ Singer 2002b.

¹¹¹ Singer 2002b: 130: «Either way, the proposed identification of the Great Rock in the Cold (or Pure) Lake with the Rock of Van adds substance to the original eastern setting of the myth». Cf., a questo punto, anche le proposte di localizzazione del mito di Kumarbi in Haas 1980.

¹¹² *kattanta*. Cf. Hoffner / Melchert 2008: 289-290 (§ 19.5): "downward". L'uso dell'avverbio *kattanta* serve a rendere al meglio il concetto del mare abissale, per le cui sfumature allegoriche si rimanda ai §§ 3-4.

¹¹³ KUB XXXIII 122, col. II, 6-9.

Se si volesse cercare un fiume sotterraneo (non visibile al Sole e alla Luna), che “oltrepassi” i limiti del *tòpos* letterario¹¹⁴, in ragione delle considerazioni fatte poco sopra riguardo al Lago Van, il miglior candidato sarebbe il Bend-i Mahî Çay, con la sua suggestiva valle di sorgenti e cascate¹¹⁵.

Tuttavia, come ha già fatto notare Singer¹¹⁶, i riferimenti geografici delle fonti classiche non sono sempre così accurati, soprattutto se si tratta di una *terra incognita* come questa. Il Tigri non nasce infatti a nord-est del Lago Van come invece il Murat Su (tributario orientale dell’Eufrate), i suoi affluenti settentrionali anatolici (Batman Çayı, Yanarsu Çayı, Uluçay) non scendono dalle pendici dell’Ala Dağ o del Tendürek Dağı (da dove invece nasce proprio il Bendimahî), ma dalle catene montuose del Tauro situate a sud-ovest del Lago Van (Bitlis Dağları e Hakâri Dağları). Inoltre Plinio¹¹⁷ sembra confondere l’idrografia del territorio¹¹⁸, ma entrambi gli autori classici (Plinio appunto e Strabone) riportano che il Tigri si inabissa in un lago per poi uscirvi dopo vari passaggi¹¹⁹.

Aldilà della scarsa completezza informativa in merito all’idrografia del territorio, ciò che merita particolare attenzione è il retaggio culturale e la memoria storica (distorta) di un fiume sotterraneo localizzabile presso il Lago Van, non a caso l’unico lago endoreico d’Anatolia¹²⁰.

¹¹⁴ Cf. in proposito Singer 2002b: 128: «Tales of many people are centered around this “navel of rivers”...».

¹¹⁵ Cf. le coordinate di Singer (2002b: 128, con la nota 7): «According to several classical authors (Strabo, Plinius, Eratosthenes) this upper course of the Tigris (Bendimahî Çay) entered Lake Van (Thospitis) from the north and crossed it to its opposite end, where it sank into a subterranean gorge, resurfacing again near Gordyiaia».

¹¹⁶ Singer 2002b: 128: «While these sources are not geographically accurate, they are likely to reflect some ancient tradition according to which the Tigris rises north of Van not far from the source of the Euphrates (Murat Su)».

¹¹⁷ Storia Naturale, 6, XXXI 127-128.

¹¹⁸ Cf. già Smith 1854: 224.

¹¹⁹ Plinio “il Vecchio”, Storia Naturale, 6, XXXI 128: «Alterum deinde transit lacum, qui Thospites appellatur, rursusque in cuniculo mergitur, post XXII p. circa Nymphaeum redditur»; Strabone, Geografia, 11, XIV 8: «Ἀρσηνή, ἣν καὶ Θωπίτιν καλοῦσιν: ἔστι δὲ νιτρῖτις, τὰς δ’ ἐσθῆτας ῥήττει καὶ διαζαίνει: διὰ δὲ τοῦτο καὶ ἄποτόν ἐστι τὸ ὕδωρ. φέρεται δὲ δι’ αὐτῆς ὁ Τίγρις ἀπὸ τῆς κατὰ τὸν Νιφάτιν ὀρεινῆς ὀρμηθεῖς, ἄμικτον φυλάττων τὸ ῥεῦμα διὰ τὴν ὀξύτητα, ἀφ’ οὗ καὶ τοῦνομα, Μήδων τίγριν καλοῦντων τὸ τόξευμα».

¹²⁰ Per suffragare l’identificazione tra il Tho(s)pitis e il Van Gölü forse basta ricordare che Strabone asserisce che l’acqua del lago contiene carbonato di sodio (ἔστι δὲ νιτρῖτις), che in essa vengono frollati i tessuti (τὰς δ’ ἐσθῆτας ῥήττει καὶ διαζαίνει) e in ragione di queste sostanze l’acqua non è potabile (διὰ δὲ τοῦτο καὶ ἄποτόν ἐστι τὸ ὕδωρ). (Per maggiori approfondimenti sulla lavorazione dei tessuti presso i Kaskei si rimanda al lavoro di Baccelli / Bellucci / Vigo di prossima pubblicazione). Anche Plinio sostiene che l’acqua del lago (qui chiamato Aretissa [ma si veda Smith 1854: 224 per l’identificazione]) è in grado di sostenere a livello di galleggiamento qualsiasi tipo di peso immersovi (*omnia inlata pondera sustinentem*), che l’acqua esala vapori di

Anche nel “proclama” di Anitta, che costituisce una sorta di archetipo per le espressioni metaforiche rilevate nell’Editto di Telipinu, si fa verosimilmente riferimento ad una grande massa d’acqua lacustre piuttosto che ad un vero e proprio mare.

Una prima citazione di *aruna-* appare in contesto molto frammentario insieme alla città di Zalpuwa¹²¹. In un passo successivo dell’iscrizione si recita: «[Presi?] tutti i paesi da Zalpuwa sino al mare»¹²².

Indipendentemente da come può essere resa l’espressione sopra citata è chiaro che il “mare” a cui si fa riferimento altro non è che il Mar Nero¹²³. Alla luce delle proposte etimologiche di Puhvel¹²⁴ e al ruolo che il mare riveste nei testi di provenienza hattica¹²⁵, sarebbe interessante approfondire la validità dell’associazione *aruna*-Mar Nero suggerita sulla base della lettura di questo gruppo di documenti, ma ciò richiederebbe un lavoro a parte.

La cosiddetta “cronaca di Puḫanu” è il documento che stigmatizza al meglio il concetto (esposto in questo paragrafo) di fusione tra presentazione del dato storico (e quindi localizzazione topografica del “mare”) e inserzione del *tòpos*

carbonato di sodio (*nitrum nebulis exhalantem*) e che vi vive una sola famiglia di pesci (*unum genus ei piscium est*). L’acqua del Lago Van è fortemente alcalina (pH 9.7-9.8), ricca di carbonato di sodio e altri sali, i quali vengono estratti tramite evaporazione e usati come detergenti per lavare i tessuti. Cf., già Southgate 1840: 306. Per questo motivo nel lago vive un solo tipo di pesce, il *Cabalburnus tarichi* (in turco *inci kefalı*). Cf. Danulat / Kempe 1992; recentemente Sari 2008. Si aggiunga però che già Kinneir *apud* Smith (1854: 224) sostiene che: «The water is brackish, but cattle will drink it, particularly near the rivers». Sulle implicazioni di queste osservazioni ottocentesche si veda la sommaria analisi del rapporto tra i termini *aruna-* e *luli-* al § 4.

¹²¹ KBo III 22, Ro. 30-32: ³⁰][a(t-ta-aš-m)]a-aš a-ap-pa-an[³¹ URU Za-al-pu-aš a-ḫ(u-n)a-aš ³²[URU Za-al-pu-a]š a-ru-na-aš]. Cf. Neu 1974: 12-13: «Nach meinem Vater [Pithana... von (Gen.) Zalpuwa (am/im) Mejer (Gen.)... von (Gen.) Zalpuwa (am/im) Meer (Gen.)] ». Carruba (2003: 30-31) ricostruisce liberamente come segue: *utnē keue URU Zālpuas arunas anda arāis s=us URU Zālpuas arunas anda hullanun*: «quei paesi che si erano sollevati vicino al mare di Zaluwa li battei presso il mare di Zalpuwa». Hoffner (1997a: 183) propone invece: «After (the death of) my father, [in the... year, I proceed(?)] to the s[ea] of the city of Zalpuwa. The sea of [Zalp]uwa [was my boundary]», sembra, come abbiamo visto, sulla linea dell’Editto di Telipinu (§§ 3; 6).

¹²² Così secondo Carruba (2003: 33). Da notare però la particolare costruzione di KBo III 22, Ro. 38: *ud-ne-e hu-u-ma-an-da URU Za-al-pu-aš an-da a-ru-na-aš*. Neu (1974: 13) traduce: «Alle Länder von Zalpuwa (Abl.) drinnen von Meer (Abl.)». Hoffner (1997a: 183) suggerisce: «[I ...ed] all the lands [] this side by the sea.»; Klinger (2005: 140) rende: «Alle Länder vom Meer von Zalpuwa», mentre Beckman (2006: 217) traduce: «All the lands [arose(?) from the direction of Zalpuwa on the Sea.].».

¹²³ Klinger 2005: 140, nota 9: «...es geht um Ereignisse in Zentr Anatolien und das genannte Meer ist das Schwarze Meer»; cf. già *Idem* 2000: 169-170; Wilhelm 1993: 4, § 2.

¹²⁴ Puhvel 1957: 236-237.

¹²⁵ Klinger 2000, con le proposte etimologiche a p. 162, nota 50.

letterario del mare come simbolo del confine stabilito dal sovrano, il cosmocratore¹²⁶.

Testo di originale struttura tematica, la “cronaca di Puḫanu”, a dispetto della consuetudinaria definizione, è in realtà un’opera poetico-letteraria in cui si mescolano immagini simboliche, elementi mitologici¹²⁷ e (apparentemente) dati storici¹²⁸.

Il testo sembra costruito intorno alla presentazione di una *performance* di un rituale di sostituzione¹²⁹ e un singolare resoconto di una spedizione militare oltre il Tauro per la conquista dei territori siriani da parte di un sovrano ittita¹³⁰, tradizionalmente identificato con Ḫattušili I¹³¹.

In realtà il § 6 descrive un’immagine allegorica che non può passare inosservata in quanto costituisce un vero e proprio *tòpos* letterario che rimanda a quanto sin qui detto riguardo alla valenza simbolica del mare. Gilan ha già fatto brillantemente notare come il difficile attraversamento del Tauro, a lungo interpretato in chiave storico-propagandistica¹³², non debba assumere invero una dimensione teologica nella quale emergono due protagonisti: il dio della Tempesta di Aleppo¹³³ e la dea Sole di Arinna¹³⁴.

È la stessa divinità che dichiara al § 5: «Non sono forse io che governo tutta la terra? Non faccio forse io i fiumi, le montagne e il mare? Io fisso le

¹²⁶ Per uno studio di questo documento si rimanda alla bibliografia offerta da Košak (2002), CTH 16.

¹²⁷ Cf. Gilan 2004: 264.

¹²⁸ Per la presenza di elementi storici descritti (*ad hoc*) in modo retorico e per l’esigenza di abbandonare la definizione di “cronaca” si veda, da ultimo, Gilan 2004: 273, con le note 57-58.

¹²⁹ §§ 1-4. Soysal (1999: 110-111) ha messo in evidenza le analogie tra questo passo e il rituale di sostituzione KBo XV 2+ (per la cui edizione si rimanda a Kümmel 1967: 50 ss.). de Martino / Imparati (2003: 255) osservano: «We are aware of the differences both in formulation the structure of the text between the substitution rituals hitherto known and the document under examination. This may be due to the particular situation considered here. It is certainly also significant that the document as a whole is not presented as a ritual, but seems to refer to a ritual operation only in the first part». Gilan (2004: 284 s.) ha proposto che la vittima, costretta a portare i tipici attributi della mascolinità (arco e frecce) ma anche un cesto contenente del ghiaccio possa simboleggiare il nemico in una veste parodica. Il testo, secondo Gilan (2004: 285-286), è caratterizzato da una forte ironia e da un tono manifestamente dissacratorio.

¹³⁰ §§ 6-7.

¹³¹ Otten 1963: 162; Soysal 1987: 196-199; 201 ss.; *Idem* 1999: 128.

¹³² Si vedano i riferimenti in Gilan 2004: 277.

¹³³ La teofania del dio della Tempesta di Aleppo appare convincentemente illustrata dallo stesso Gilan (2004: 277-278) attraverso l’analisi di questo passo.

¹³⁴ Cf. Gilan 2004: 281.

montagne affinché non si possano (più) muovere. Io fisso il mare¹³⁵ affinché non possa refluire»¹³⁶.

La struttura delle interrogative retoriche e delle immagini calzanti che simboleggiano il potere ordinatore del mondo rievocano quelle del frammentario quanto complesso documento databile alla fine del XIII secolo a.C. (KBo XII 39) ed interpretato come un trattato tra un anonimo sovrano ittita (Tudḫaliya IV o Šuppiluliyama) e il re di Alašiya/Cipro¹³⁷.

In un contesto estremamente frammentario il sovrano si vanta, attraverso l'uso di interrogative retoriche, di aver sconfitto(?) tutti i paesi con le armi, da Oriente a Occidente, di aver omaggiato la dea Sole di Arinna, portando al suo tempio il bottino(?)¹³⁸, di aver sfidato/sconfitto(?) il re di Assiria, di aver attraversato il mare(?) e forse la Grande Porta (Porta Cilicia?)¹³⁹.

Nel testo di Puḫanu il tono sembra completamente diverso. Il taglio ironico del racconto che narra di rocambolesche imprese militari e le inserzioni di immagini mitologiche servono forse a mitigare l'insuccesso della campagna bellica di Ḫattušili I in Siria¹⁴⁰, soprattutto alla luce delle informazioni contrastanti fornite dagli annali¹⁴¹ di questo sovrano¹⁴² e del testo cameratesco KBo III 40, che insieme alla cosiddetta cronaca di Puḫanu non può non

¹³⁵ KUB XXXI 4 + KBo III 41, Ro. 14: [(a-ru-n)]a-an tar-ma-a-mi. Ecco qui ritornare il concetto del “confine del mare”.

¹³⁶ Secondo Gilan (2004: 285, con la nota 128) non è in verità la stessa dea Sole di Arinna a recitare il discorso.

¹³⁷ Così già lo scrivente (Vigo 2008: 199, 202 con la nota 51). Alla luce delle ricerche sullo *scriptorium* della *Haus am Hang* in Ḫattuša (cf. in particolare Torri 2008) la portata storica delle azioni descritte dal sovrano, di per sé labile trattandosi di documenti propagandistici, andrebbe considerevolmente ridimensionata: il documento potrebbe essere una bozza o addirittura un esercizio scribale per una messa in opera di un trattato. La tavoletta è una *Sammeltafel* e presenta, come tale, incongruità tematiche e sintattiche tra il Recto e il Verso.

¹³⁸ Questa lettura, solo abbozzata dallo scrivente nella prima analisi di KBo XII 39 (Vigo 2008: 206-207), viene qui confermata in ragione del ruolo che la dea Sole di Arinna e il dio della Tempesta rivestono all'interno dell'ideologia della regalità ma anche del mondo bellico. Cf., da ultimo, Gilan 2011, in particolare pp. 277-279.

¹³⁹ Per le forzate integrazioni di questo passo e per le ipotesi ad esse connesse si rimanda sempre a Vigo 2008.

¹⁴⁰ Così secondo de Martino / Imparati 2003: 263. Per quello che è stato tradizionalmente descritto il genere storico-mitico e della sua fortuna a Ḫattuša, si veda del Monte 1993: 10-11.

¹⁴¹ Per l'uso improprio del termine annali riferito ai canovacci storico-letterari di quest'epoca si rimanda al classico lavoro di del Monte 1993: 12-13.

¹⁴² Si veda in particolare la versione accadica in Devecchi 2005, soprattutto l'introduzione alle pagine 19-20.

ricordarci, seppur indirettamente, il cosiddetto “giuramento militare” CTH 427, a tratti carnascialesco¹⁴³.

Ma nella cronaca di Puḫanu non emerge solo il fine dissacratorio; l’esorcismo della paura della guerra viene allegoricamente mascherato attraverso l’immagine del toro (il dio della Tempesta di Aleppo) che attraversa difficoltosamente le montagne, “tagliandole”¹⁴⁴, e permette alle truppe che valicano il Tauro di vincere il Mare¹⁴⁵.

A parte la scelta non casuale del verbo *tarḫu-* da accostare al nome luvio del dio della Tempesta¹⁴⁶, ci preme qui mettere in evidenza la presenza, ancora una volta, del tema del conflitto del dio della Tempesta e il Mare e del raggiungimento del confine con esso, un confine stabilito dagli dèi (§ 5), ma non per questo invalicabile¹⁴⁷. È in ragione di quest’ultimo *tòpos* letterario, così interlineare nella “letteratura ittita”, che non ci è sembrato impossibile integrare proprio il termine *aruna-* nell’edizione di KBo XII 39¹⁴⁸. Non si vuole speculare ulteriormente sulla localizzazione del mare mitico del testo di Puḫanu, ma se si dovesse proporre una collocazione, in virtù dell’interpretazione del passo (*i.e.* non si descrive nessun evento storico reale, tantomeno la marcia trionfale di Ḫattušili I verso la Siria)¹⁴⁹, questo *aruna-* potrebbe essere verosimilmente la zona lacustre oltre la terra di Kizzuwatna, corrispondente al “Paese Basso” ittita e, più a nord, alle moderne provincie turche intorno al Tuz Gölü, descritti anche nell’Editto di Telipinu.

3. Il termine ittita per “isola”

Questo paragrafo si concentra su alcune riflessioni legate al concetto di “isola”, espresso tramite perifrasi in mancanza di un termine specifico in ittita per indicare una terra circondata dall’acqua e le conseguenti ipotesi di questa apparente anomalia.

¹⁴³ Si pensi solo al travestimento femminile (fuso e rocca) a cui sono obbligati i soldati in caso infrangano il giuramento. Cf. Oettinger 1976: 10-13.

¹⁴⁴ Per il verbo *karšikanzi* di KBo III 40, 1, 2, 6, si rimanda, da ultimo, a Gilan 2004: 280.

¹⁴⁵ KUB XXXI 4 + KBo III 41, Ro. 19: *arunan tarḫuen*. Da notare che Hoffner (1997b: 185) traduce: «we reached(?) the sea».

¹⁴⁶ Cf. già Gilan 2004: 279.

¹⁴⁷ Di questa idea di confine, a cui si tornerà più avanti, rimane analogo traccia nella letteratura vetero-testamentaria. Cf., per esempio, Geremia V, 22: «Non tremerete dinanzi a me, che ho posto la sabbia per confine al mare, limite perenne che non varcherà? Le sue onde si agitano ma non prevalgono, rumoreggiano ma non l’oltrepassano.»

¹⁴⁸ Cf. Vigo 2008: 227.

¹⁴⁹ Cf. Gilan 2004, in particolare p. 286: «CTH 16 ist gerade keine königliche Inschrift und kein Ritualtext, sondern ein Werk der fiktionalen Erzählliteratur».

Nelle due versioni ricostruite delle Gesta (*pešnatar*) di Muršili II il ricorso a *tôpoi* letterari diviene più omogeneo, saldando così al progetto propagandistico di fondo di quest'opera i temi già visti per le altre, come quello della regalità legittimata dagli dèi protettori (soprattutto la dea Sole di Arinna e il dio della Tempesta) durante le varie fasi delle battaglie e delle spedizioni militari¹⁵⁰.

Tema centrale del resoconto del terzo anno è l'infedeltà al sovrano esplicita attraverso il racconto dell'*affaire* Uḫḫaziti (*excerptum* § 17 degli Annali decennali): «Da Palḫuiša poi tornai a Ḫattuša e mobilitai truppe e carri, poi in quell'anno marciai appunto contro il territorio di Arzawa, ma (prima) inviai un messaggero a Uḫḫaziti e gli scrissi: “Poiché ti ho richiesto ripetutamente i miei sudditi che sono venuti da te e tu non me li hai restituiti, anzi mi hai chiamato ragazzo e mi hai umiliato, ora avanti! combattiamo e Tarḫunta, il mio signore, pronunci il giudizio fra di noi”. Quando marciai e raggiunsi il monte Lawaša il forte Tarḫunta, mio signore, palesò la (sua) giustizia: lanciò un fulmine: il mio esercito vide il fulmine e lo vide anche il paese di Arzawa. Il fulmine andò e colpì il paese di Arzawa, colpì Apaša, la città di Uḫḫaziti, piegò sulle ginocchia Uḫḫaziti ed egli si ammalò. Quando Uḫḫaziti si ammalò [...] Uḫḫaziti non mi attese: mi sfuggì ed andò al di là del mare, sulle isole¹⁵¹, e stette lì.»¹⁵²

Se tralasciamo il piano della realtà, cioè quello delle notizie storiche (più o meno attendibili) e dei relativi riferimenti topografici, ancora materia di dibattito¹⁵³, e ci concentriamo piuttosto sul piano simbolico, emergono ancora una volta il motivo del mare, inteso come confine, e il significato che la fuga di Uḫḫaziti rappresenta.

La fuga del traditore ha, secondo il giudizio dello scrivente, un forte significato simbolico: Uḫḫaziti scappa al di là del mare¹⁵⁴, cioè oltre quel *limen*

¹⁵⁰ Per questo tema si rimanda ancora al lavoro di del Monte 1986.

¹⁵¹ Per questa espressione si veda oltre.

¹⁵² Traduzione da del Monte 1993: 63-64. Similmente quelle più recenti, per esempio, Beal 2000: 85; Mineck 2006: 255.

¹⁵³ L'analisi dei toponimi citati in questo passo ha portato nel corso del tempo gli studiosi ad identificare, dapprima la città di Apaša con la classica Antiphellos (moderna Kaş), quindi presso il Mediterraneo, in Licia; successivamente la destinazione ultima di Uḫḫaziti nel Mar Egeo. Cf. soprattutto Hawkins 1998, in particolare pp. 21-24, con una rassegna delle ipotesi precedenti. L'identificazione della “capitale” di Arzawa, Apaša, con la classica Efeso è stata messa a lungo in discussione. Si veda, per esempio, del Monte 1993: 64, nota 23: «Apaša, la capitale del regno di Arzawa, spesso in passato identificata per assonanza con la classica Efeso, è da ricercare più genericamente in Licia occidentale o in Caria». Si rimanda al proposito ai diversi contributi degli atti del convegno internazionale tenutosi ad Istanbul (31 Marzo – 3 Aprile 2011) *NOSTOI: Indigenous Culture, Migration and Integration in the Aegean Islands and Western Anatolia during the Late Bronze and Early Iron Age*, di prossima pubblicazione.

¹⁵⁴ KBo III 4, col. II 31: *aruni parranda*. Per il costrutto *parranda pai-* si rimanda a CHD, P: 33; Hoffner / Melchert 2008: 301 (§ 20.30).

stabilito dagli dèi (più volte citato nel presente contributo); oltre la terra controllata dal *princeps*¹⁵⁵ cosmocratore. Pertanto non ha forse solo un valore “pseudo-cronacistico” il fatto che Muršili II, poco dopo, ricordi che Uḫḫaziti “morì in mezzo al mare”¹⁵⁶.

L’espressione “oltre il mare” non è di certo un *unicum* nella documentazione ittita: anche Urḫi-Teššob (*alias* Muršili III), l’antagonista di Ḫattušili III per il trono di Ḫatti, dapprima “pacificamente” esiliato a Nukašše, in Siria, in ragione dei suoi probabili contatti con i Babilonesi¹⁵⁷, venne inviato “dall’altra parte del mare”¹⁵⁸. Anche se rimane ancora ignota la sede finale dell’esilio di Urḫi-Teššob e il suo coinvolgimento nei torbidi che interessarono la politica internazionale a seguito della Pax Hethitica promossa da Ḫattušili III con l’Egitto¹⁵⁹, sembra possibile sostenere che l’espressione “al di là del mare” indichi un’isola.

Un altro passaggio della cosiddetta “Autobiografia di Ḫattušili III” è abbastanza evocativo in questo senso. Il sovrano racconta infatti di aver mandato in un esilio apparentemente pacifico¹⁶⁰ Arma-Tarḫunta e la sua famiglia in Alašiya/Cipro¹⁶¹. Un esilio in Alašiya/Cipro ai danni dei sostenitori di Tudḫaliya “il giovane” è già ricordato da Muršili II nella sua preghiera rivolta all’assemblea degli dèi nel tentativo di indagare i comportamenti empì del padre che hanno portato alla peste¹⁶².

Diversi studiosi, tra cui lo stesso Puhvel¹⁶³, hanno sottolineato l’uso di perifrasi da parte degli scribi della corte di Ḫattuša per esprimere verosimilmente il concetto di isola.

Così l’espressione *arumi anda* degli Annali di Muršili II¹⁶⁴, significa “nel mare”, ma la stessa espressione nel canto di Ullikummi lascia più spazio

¹⁵⁵ L’adozione del termine *princeps* serve qui a rimarcare la legittimazione del potere a cui aspira Muršili II, vero motore dell’intera opera. Si è quindi ben consci dell’inapplicabilità del concetto di *primus inter pares* alla monarchia ittita suggerita da tempo da Liverani (1988: 445). Su questo tema si veda anche Starke 1979: 118 ss.

¹⁵⁶ *Incipit* del resoconto del quarto anno (§ 20).

¹⁵⁷ Così gli eventi ricostruiti da Bryce (2005: 263-265).

¹⁵⁸ KUB I 1, col. IV 36: A.AB.BA *tapuša uppahḫun*. Cf. Otten 1981: 24-25. Per A.AB.BA *tapuša* (= *tapuša* = ablativo di direzione) “dalla (altra?) parte del mare” si rimanda a Hoffner / Melchert 2008: 300 (§ 20.28).

¹⁵⁹ Per un’esamina di queste vicende si rimanda, tra gli altri, a Singer 2006 e a Houwink ten Cate 2006, entrambi con bibliografia precedente.

¹⁶⁰ § 10a, 26’: *arḫa dālīyanun*. Cf. Otten 1981: 18-19.

¹⁶¹ § 10a, 28’: *IN A URU Alašiya uppahḫun*.

¹⁶² Prima preghiera di Muršili II contro la peste (§ 3, 16’-22’). Cf. Singer 2002a: 61-62.

¹⁶³ Puhvel 1957: 231.

¹⁶⁴ KBo III 4, col. II 51.

all'interpretazione¹⁶⁵. Del resto la stessa perifrasi si ritrova in accadico (*ina* A.AB.BA; *qabal tāmti*)¹⁶⁶.

Anche quando Šuppiluliyama si vanta di aver attraversato(?)¹⁶⁷ il mare, le navi di Cipro ingaggiano battaglia nel mare (ŠÀ A.AB.BA) e lui stesso le sconfigge nel mare (ŠÀ A.AB.BA)¹⁶⁸.

Ma all'ultimo sovrano di Ḫatti l'immagine simbolica dell'attraversamento del mare non basta più: «Ma quando arrivai sulla terraferma¹⁶⁹ i nemici di Alašiya vennero a battaglia in moltitudine»¹⁷⁰.

Questa immagine simbolica racchiude molto della percezione che gli Ittiti (e non solo)¹⁷¹ dovevano avere del mare e conferma ancora una volta come i documenti di carattere storico-propagandistico debbano essere interpretati.

Frank Starke in un articolo del 1981 ha convincentemente¹⁷² provato che il termine *kuršauwananza* (dat. plur.), provvisto di *Glossenkeil*, presente nel sopraccitato passo degli Annali di Muršili II relativi alla fuga di Uḫḫaziti¹⁷³ e tradotto da Goetze nella sua edizione al testo “*zu Schiffe(???)*” (“in barca” abl. sing. strumentale)¹⁷⁴, possa essere tradotto “sulle isole”¹⁷⁵. Il fatto che il termine sia provvisto di segno di glossa potrebbe indicare che la parola non è ittita¹⁷⁶ █

¹⁶⁵ KUB XVII 7, col. IV 35: *kuis-w[a-kan DINGIR-LUM nutarriyaš aruni anda [artari]*: «Quale veloce dio [sta ritto] nel mare». La velocità di Ullikummi, come asseriscono anche Pecchioli Daddi / Polvani (1990: 154, nota 15) nella traduzione qui riportata, si riferisce alla sua spaventosa ed improvvisa crescita; al suo uscire dall'acqua (come un'isola?). Per questa proposta si veda il § 4.

¹⁶⁶ Cf., per esempio, CAD, T: 153.2'.

¹⁶⁷ Cf. Güterbock 1967: 76.

¹⁶⁸ KBo XII 38, col. III 5^(?)-9^(?).

¹⁶⁹ Letteralmente sulla terra asciutta (*ḫatantiya-* [cf. HED, H: 263]) non a caso l'opposto di *utne-* (terra [irrigata]), così come è descritto anche il “Paese Basso” ittita di cui fatta più volte menzione *supra*.

¹⁷⁰ KBo XII 38, col. III 12^(?)-13^(?).

¹⁷¹ L'attraversamento del mare con l'idea di raggiungere un'altra terra al di là di esso è ben presente anche nelle perifrasi utilizzate nei documenti mesopotamici. Si vedano alcune attestazioni, per esempio, in CAD, T: 154.3'.

¹⁷² L'ipotesi che si riprende qui è stata accettata da altri studiosi. Cf. per esempio, del Monte 1993: 64; Hawkins 1998: 14, nota 44; CLL: 133; si vedano però anche Beal 2000: 85 e Mineck 2006: 255.

¹⁷³ KBo III 4, col. II 32: *gur-ša-u-wa-na-an-za*.

¹⁷⁴ Goetze 1933: 50-51.

¹⁷⁵ Starke 1981: 142-152.

¹⁷⁶ Beal (2000: 85, nota 21) ha fatto notare che Starke nella rassegna di testi che ha presentato per proporre l'identificazione *:kuršamar-*isola, ha dimenticato di citare il testo RS 25.41 (col. IV, 47-48) in cui si fa riferimento ai dolci datteri (o meglio miele e datteri!) di Dilmun (*i.e.* Bahrain) che arrivano “in barca”. Questa tradizionale interpretazione è suggerita dalla presenza del determinativo per legno (GIŠ) dinanzi al termine in questione. È lo stesso Beal (*loc. cit.*) a dover successivamente ammettere che la costruzione “datteri portati dall'isola” appare altrettanto

È indicativo quindi che gli Ittiti usassero spesso una perifrasi per indicare una terra in mezzo all'acqua; ci dice molto sull'indefinibilità del mare stesso.

La frontiera tra mare e terra, che impedisce al grande abisso sotterraneo¹⁷⁷ di erompere in superficie così come accade nel diluvio universale¹⁷⁸ è la riva, la sponda del mare, così per gli Ittiti come per il dio di Israele¹⁷⁹.

Oltre c'è la "terra in mezzo al mare" così metaforicamente irraggiungibile che Šuppiluliyama in un ultimo tentativo di auto-celebrazione proclama, incidendolo sulla pietra¹⁸⁰, di averla raggiunta; in quelle terre in mezzo all'acqua forse vi sono coloro che un giorno il mio maestro ebbe audacemente a definire "i popoli delle isole", gli Ahḫiyawā¹⁸¹.

4. Note conclusive

Dall'analisi finora condotta si possono desumere alcuni punti chiave circa la percezione dello spazio marino presso gli Ittiti:

1) Il mare nella sua proiezione mitica è indefinibile, ma al contempo assolutamente venerabile¹⁸².

Tale percezione può essere dettata dal fatto che il mare è un elemento "cosmico" (ma anche fisico) distante, inafferrabile, sostanzialmente imperscrutabile, non solo per gli Ittiti, ma anche per le altre popolazioni del Vicino Oriente antico, dalle quali, si pensa, gli Ittiti stessi avessero appunto desunto la percezione (in senso lato) del mare. L'utilizzo di una perifrasi per indicare una terra in mezzo ad esso è significativa.

convincente. Oppure, sebbene alquanto inspiegabile, il termine barca (nel testo ^{GIŠ}*gur-ša-wa[-na-ti]*!) potrebbe essere lo stesso per isola (*i.e.* "isola di legno"). Cf. però già Starke 1990: 535-536.

¹⁷⁷ Si ricordi qui l'uso dell'avverbio *kattanta* riferito al percorso che Mukišanu deve fare per arrivare al mare.

¹⁷⁸ Genesi VII, 11: «...eruppero tutte le sorgenti del grande abisso...».

¹⁷⁹ Giobbe XXXVIII, 8-11: «Chi ha chiuso tra le due porte il mare, quando usciva impetuoso dal seno materno, quando io lo vestivo di nubi e lo fasciavo di una nuvola (o)scura, quando gli ho fissato il limite, e gli ho messo chiovistello e due porte dicendo "Fin qui tu verrai, e non oltre; qui si fermerà l'orgoglio dei tuoi flutti"»». Si noti la sorprendente somiglianza con le parole della dea Sole di Arinna del § 5 del testo di Puḫanu.

¹⁸⁰ Cf. Vigo 2008: 210.

¹⁸¹ Carruba 1995: 18.

¹⁸² Senza soffermarsi troppo sull'analisi dei testi religiosi e dei rituali in genere, basti pensare a *šalliš arunaš*; ^D*Aruna*, ecc. Cf. HW², A: 350-355; HED, A: 180; Wilhelm 1993: 4, § 3; Haas 1994: 467; Popko 1987; Karasu 2002, con bibliografia precedente citata a p. 197, nota 2; 203: «We are of the opinion, according to the Hittite documents we have mentioned above, that the relevant passages in the treaties all refer to natural entities/occurrences which are difficult to reach or traverse, that is mountains, rivers, springs, winds, clouds and seas, all these having a sacred structure and thus seen as deities».

Inoltre le varie interferenze culturali (hurrita, nord-semitica in generale, ma anche mesopotamica) hanno giocato un ruolo determinante nella costituzione dell'immagine mitica del mare. Gli Ittiti hanno successivamente assorbito tale immagine e la loro percezione di esso si evince attraverso la tipologia delle attestazioni (testi mitologici, religiosi, storico-politici).

Sulla base delle informazioni testuali ittite, non vi è, a nostro giudizio, un così evidente modo "ittita" di intendere il mare, in tutte le sue valenze, se si prescinde dall'analisi etimologica del termine *aruna-* e dagli elementi che si possono ancora desumere da ulteriori/futuri studi sui testi di provenienza hattica.

2) Il termine *aruna-* attestato nei documenti di carattere storico-politico, definisce uno spazio acquatico reale, sovente il Mar Nero, altre volte alcune zone lacustri dell'Anatolia, altre ancora il Mediterraneo; tuttavia esso è connotato spesso da un valore simbolico, se i documenti presi in esame vengono letti su più livelli.

Anche l'espressione ittita *šallis arunaš* (A.AB.BA GAL), "Grande Mare", ha un valore simbolico così come in altre culture, come quella mesopotamica¹⁸³, ma può indicare anche una realtà geografica ben specifica, non necessariamente però il Mar Mediterraneo¹⁸⁴.

Si pensi solo al valore simbolico di *šallis arunaš* attestato nei trattati tra Šuppiluliuma I e Tette di Nuḥašše (KBo I 4+, col. IV 36), territorio situato nella Siria interiore tra il fiume Eufrate e l'Oronte; tra Arnuwanda I e i Kaška (KUB XXIII 77(+), Ro. 9), popolazione ubicata nell'Anatolia centro-settentrionale; tra Šuppiluliuma I e Ḫukkana, sovrano di Azzi/Ḫayaša, territorio di cui si è già accennato nel § 2.2.

3) Attraverso i dati testuali e non¹⁸⁵ qui forniti si vuole quindi [ri-]proporre che *aruna-* significhi massa d'acqua [salata?] (mare o lago [salato?] che sia).

Gli Ittiti, così come altri popoli del Vicino Oriente antico, sembra non distinguessero tra mare aperto e lago (si veda il riflesso indiretto sui termini moderni: Mar Nero; Mar Morto; ecc.)¹⁸⁶.

Il rapporto semantico tra il termine *aruna-* e l'ittita *luli-* (lago, stagno, bacino, cisterna, vasca)¹⁸⁷ non è chiaro: forse i rispettivi referenti non sono

¹⁸³ Si vedano le attestazioni di *tāmtu rabītu* in AHw: 1354a; CAD, T: 156.

¹⁸⁴ Così, per esempio, in Popko 1987: 262. Si veda l'elenco delle attestazioni in Karasu 2000: 198-203; cf. anche le attestazioni di *tāmtu rabītu* come Mar Mediterraneo in Edzard 1993: 2; CAD, T: 154.

¹⁸⁵ S'intende soprattutto l'indagine sedimentologica di Gürel / Lermi (2010) utilizzata per la proposta *aruna-* (dell'Editto di Telipinu) =lago/laghi del "Paese Basso" ittita a cui si possono aggiungere i dati geologici forniti da Karasu (2002: 201, ntt. 16-17).

¹⁸⁶ Cf. Singer 2002b: 130 con la bibliografia alla nota 24; si aggiungano le attestazioni in lingua accadica in CAD, T: 155-156.

completamente definiti, e come si vedrà più avanti, i termini non sembrano essere sinonimi; hanno cioè una ricorrenza differenziata.

L'analisi delle attestazioni di *luli-* ci fa pensare che gli Ittiti designassero con questo termine una massa d'acqua ben circoscritta¹⁸⁸, sebbene in almeno due casi sembra possa indicare qualcosa di più grande¹⁸⁹.

Tuttavia, nel primo caso (Gesta di Šuppiluliuma I)¹⁹⁰ viene citato un lago, il cui nome è purtroppo in lacuna¹⁹¹ nei pressi della città di Tupaziya¹⁹², a ridosso del monte Ammuna (Melendiz Dağları)¹⁹³. Questo lago, non salato¹⁹⁴, può essere messo in associazione alle zone lacustri fluttuanti descritte nel § 2.2., in un territorio da diversi anni oggetto d'indagine archeologica da parte di un *team* di specialisti dell'Università di Pavia¹⁹⁵, di cui lo scrivente ha attivamente fatto parte.

Nel secondo caso, un documento tradizionalmente incluso nella categoria dei testi concernenti l'amministrazione religiosa¹⁹⁶, databile all'epoca di Tudḫaliya IV¹⁹⁷, vengono elencate in contesto molto frammentario le statuette delle divinità delle varie "città/località sante" (*i.e.* dove queste divinità erano venerate). Tra queste compaiono anche "le montagne (divinizzate) del Grande Lago (o palude?)"¹⁹⁸. Anche se la lista delle località non può essere letta in un ordine geograficamente sequenziale (nord→sud; est→ovest o viceversa) l'indicazione (nella riga precedente) delle montagne sacre di Upišna¹⁹⁹ (Eraclea Cybistra/Ereğli), alla luce delle considerazioni fatte circa i bacini lacustri della piana di Bor-Ereğli, può orientarci ancora una volta verso questo tipo di localizzazione²⁰⁰.

Inoltre il riferimento al "Grande Lago/palude" (*šallis luli-(š)-[yašḫa-?]*) ci porta a riflettere sulla remota possibilità che gli Ittiti distinguessero tra bacino di

¹⁸⁷ Cf. CHD, L: 80-82; HED, L: 111-113.

¹⁸⁸ Cf. CHD, L: 81.3.; HED, L: 127-128.

¹⁸⁹ Cf. CHD, L: 80.1b'.

¹⁹⁰ Cf. Güterbock 1956: 76.

¹⁹¹ Anche dal testo parallelo KUB L 15, Vo. 10-11, non si riescono a ricavare maggiori informazioni. Cf. Groddek 2008: 12-13; del Monte 2009: 154.

¹⁹² Localizzata nei pressi di Nidḡe. Cf. già RGTC 6: 441.

¹⁹³ RGTC 6/2: 5.

¹⁹⁴ Cf. Gürel / Lermi 2010, in particolare p. 59.

¹⁹⁵ Cf., da ultimo, D'Alfonso 2010.

¹⁹⁶ Si veda, per esempio, Haas 1994: 33, nota 97.

¹⁹⁷ Cf. Imparati 1977: 50-51.

¹⁹⁸ KBo XII 140, Vo. 11: ḪUR.SAG^{MEŠ} *šal-li-ya-aš lu-li-[ya(?)]-aš(?)-ḫa(?)-aš(?)*. Per l'interpretazione lago o palude si rimanda a CHD, L: 81, 82 (*luliyasḫa*).

¹⁹⁹ KBo XII 140, Vo. 10. Verosimilmente le montagne sacre (Hasan Dağ e/o Melendiz Dağları?) di Ḫuwaššanna dell'omonimo rituale.

²⁰⁰ Cf. D'Alfonso / Mora 2008; D'Alfonso 2010, in particolare pp. 34-35.

acqua salata (*aruna-*) più o meno grande (mare o lago salmastro) e lago di acqua dolce o palude (*luli-(yašha-)*)²⁰¹.

In mancanza di elementi più determinanti, l'eccezione che può invalidare questa ipotesi risiede soprattutto in un passo del canto di Ullikummi (§ 4) in cui si dice: «Non appena Kumarbi ebbe riflet[tuto saggiamente] si alzò subito dal trono, prese in mano lo scettro e mise [ai suoi piedi, come scarpe] veloci ven[t]i, uscì dalla città di Urkiš e arrivò al lago ghiacciato (*ikunta lulli*)»²⁰².

Tutti gli editori del testo hanno optato per la resa “lago ghiacciato” dell'espressione *ikunta lulli*²⁰³, tranne Güterbock, l'editore principale del canto, il quale rinuncia alla traduzione²⁰⁴. È tuttavia lo stesso Güterbock a proporre che il termine *ikunta* possa essere interpretato come una forma “lucida” dell'ittita *ekuna-* “freddo, gelido” in ragione del segno di glossa (*Glossenkeil*) dinanzi al termine nel duplicato B²⁰⁵.

Ora, gli abitanti del Van Gölü sanno bene che il lago, data la sua forte alcalinità, fatica a ghiacciare, se non nell'estremità settentrionale tra Erciş e Karahan²⁰⁶. Difficilmente quindi *ikunta* può significare “ghiacciato” a meno di rinunciare all'identificazione di questo *luli-* con lo stesso Lago Van, sebbene la proposta di Singer rimanga intrigante.

Appare più interessante, invero, la *interpretatio hurritica* riportata da Singer²⁰⁷ (*ekunta* < hurr. *eg(i)*= “limpido, pulito, puro”²⁰⁸), anche in ragione delle speculative analogie che si possono proporre sulla base delle informazioni fornite dai viaggiatori ottocenteschi circa le attività di follatura, lavaggio delle vesti e della potabilità dell'acqua in alcune zone del lago²⁰⁹.

Non bisogna tuttavia dimenticare che il *set* dello scontro tra il dio della Tempesta e Ullikummi si trova presso il “mare” (*aruna-*!), dove il mostruoso essere di diorite risiede²¹⁰.

²⁰¹ Si cerca di dare qui una risposta a Singer (2002b: 130, nota 24: «In order to positively establish that *aruna-* may also designate a lake, one would need to convincingly demonstrate that *aruna-* can refer to one of the lakes of Anatolia, which as far as I can see, has not been done»).

²⁰² Traduzione da Pecchioli Daddi / Polvani 1990: 151.

²⁰³ Si vedano i rimandi bibliografici offerti da Singer 2002b: 128, nota 17, a cui si può aggiungere, per esempio, Garcia Trabazo 2002: 183: “*laguna fría*”.

²⁰⁴ Güterbock 1951: 147; *Idem* 1952: 34: «I have refrained from translating “Cool Pond” or the like».

²⁰⁵ Güterbock 1952: 34.

²⁰⁶ Analoghe osservazioni già in Singer 2002b: 130, nota 21.

²⁰⁷ Singer 2002b: 129, con le note 18-19.

²⁰⁸ Cf. Wegner 2001: 442, con la nota 3; Wilhelm 2002: 161, nota 4.

²⁰⁹ Cf. i riferimenti riportati alla nota 120 del presente contributo.

²¹⁰ Secondo Haas (1980: 110 s.) la residenza di Ullikummi si trova presso il monte Kandurna (e il monte Lalapaduwa), localizzato dallo studioso nelle vicinanze del Lago Van, sul confine

Il “lago ghiacciato” (*ikunta lulli*) è infatti citato solo all’inizio del canto, come *location* nella quale viene generato Ullikummi. Successivamente si dice che Ullikummi viene affidato da Kumarbi agli dèi Irširra perché lo portino sulla Nera Terra (§ 17). Gli dèi Irširra, dopo averlo posto sulle ginocchia del dio Enlil (§ 18), lo collocano sulla spalla destra del gigante Upelluri, come una lancia(?)²¹¹, perché vi rimanga nascosto (§ 20). È qui che le forti acque cominciano a farlo crescere, di giorno in giorno, sin tanto che il “mare” (*aruna-*) non gli arriva alla cintola, e quindi visibile al dio Sole (§§ 21-22).

Le due *locations* lacustri andrebbero pertanto distinte²¹². Ciò non implica assolutamente che la proposta di Singer tesa, crediamo, ad avvalorare le ipotesi di localizzazione del mito di Ullikummi presso il Lago Van, sia da scartare.

Le suppletive considerazioni che si possono fare sulla base degli elementi topografici rilevabili dall’analisi del canto rimangono nel campo delle pure ipotesi speculative ed inoltre esulano dalle finalità della presente ricerca. Si rammenta tuttavia a titolo informativo che il livello dell’acqua del Lago Van, come già ricordato da ultimo dallo stesso Singer²¹³, è stato soggetto a drastiche fluttuazioni a causa della natura endoreica del lago. Gli esploratori dell’ottocento riportano che il Lago Van era in grado di sommergere completamente anche gli alberi lungo le sue coste. Ancora oggi i minimi e i massimi livelli hanno un delta differenziale considerevole. La fluttuazione ciclica ha così comportato la comparsa o scomparsa di vaste porzioni di terra (*insulae*)²¹⁴.

turco-armeno. Cf. §§ 48, 53-54 del mito. Si veda anche Singer 2002b: 129: «Now, where could this Cold (or Pure) Lake with its “seductive” Great Rock be located? It should not be too far from Mount Kandurna...I think that the obvious answer is Lake Van with its Great Rock majestically rising from its south-eastern corner»; *Ibidemque*: 130: «The location of Ullikummi’s exorbitant growth is somewhat ambiguous. On the one hand his head is reaching to heaven and is threatening the *kuntarra*-shrine, which, as mentioned above, cannot be dissociated from Mount Kandurna, north of Van».

²¹¹ GIŠ*šiyatrit-/šiyattal-*. Per questa lettura problematica si rimanda a Starke 1990: 200-205. Cf. HEG, S. II: 1071.

²¹² Tale osservazione è utile solo nella misura in cui si voglia evitare di evidenziare gli elementi, interni al mito stesso, di fusione tra una tradizione mitica orientale ed una rivisitazione occidentale (nord-semitica e levantina) del canto, e quindi l’interferenza tra *luli-* (lago) e *aruna-* (mare); osservazioni che, come abbiamo visto (§ 2.1.), sono tuttavia decisamente importanti. Cf. Singer 2002b: 130: «The alternative explanation put forward by Haas seems more convincing, namely, that the original eastern setting at Lake Van was subsequently transmitted to the west, where it was adopted by other Mediterranean mythologies».

²¹³ Singer 2002b: 129-130, con la nota 21.

²¹⁴ Cf. la bibliografia offerta da Singer (2002b: 130, nota 21), alla quale si può aggiungere, per esempio, Degens et al. 1984.

Ulteriori ricerche sedimentologiche potrebbero aiutarci ad alimentare il desiderio di localizzare i miti²¹⁵; per ora basti qui proporre con le dovute cautele che gli Ittiti designassero con il termine *aruna-* anche un lago salmastro come il Van Gölü.

Concludendo si può affermare che la percezione simbolica dello spazio marino nel mondo Ittita si inserisce, come molti altri elementi dei miti vicino-orientali, in una sempre più delineabile *koine* culturale²¹⁶.

Questo modo di percepire il mare, il rifuggirlo, rispettarlo e temerlo, preferendone la terraferma, non è quindi tipico degli Ittiti, appartiene ad un bagaglio culturale universale.

Le entità mostruose che vi abitano, i vari Ullikummi, Hedammu, Illuyanka sono sempre lì, hanno attraversato i secoli e li ritroviamo sotto varie spoglie, come la “balena bianca” di Melville e il Marlin del Santiago di Hemingway ci ricordano.

La lotta tra il bene e il male, tra l'ordine costituito e il caos, tra il dio della Tempesta e il Mare, non è così diversa da quella che ci raccontano i Vangeli, nei quali Cristo attacca il mare come un essere diabolico e lo sottopone ad esorcismo²¹⁷.

E quel *limen* che ci dà il senso di un mondo da non oltrepassare è la stessa banchina su cui indugia Ismaele, l'osservatore del dramma del romanzo di Moby Dick, il vero antagonista del Šuppiluliyama del “libro malvagio”, il capitano Achab.

Il mare diverrà nei secoli sempre più metafora del nostro io interiore, un abisso che lo stesso Achab, giusto per citare ancora l'esempio più calzante, non indugia ad affrontare sino all'inabissamento del Pequod. È lo stesso abisso che inghiotte Odisseo e i suoi compagni nelle brillanti pagine dell'Inferno dantesco²¹⁸.

²¹⁵ Si vedano, per esempio, le riflessioni fatte da Singer (2002b: 130) circa il termine *kunkunu*(𐎧𐎢𐎠𐎢𐎠), la mostruosa diorite protagonista del canto di Ullikummi.

²¹⁶ Cf. le riflessioni di Singer 2007: 637-638.

²¹⁷ Marco IV, 35-41: «In quel medesimo giorno, venuta la sera, disse loro: “Passiamo all'altra riva”. E, congedata la folla, lo presero con sé, così com'era, nella barca. C'erano anche altre barche con lui. Ci fu una grande tempesta di vento e le onde si rovesciavano nella barca, tanto che ormai era piena. Egli se ne stava a poppa, sul cuscino, e dormiva. Allora lo svegliarono e gli dissero: “Maestro non ti importa che siamo perduti?”. Si destò, minacciò il vento e disse al mare: “Taci, calmati!”. Il vento cessò e ci fu grande bonaccia. Poi disse loro: “Perché avete paura? Non avete ancora fede?”. E furono presi da grande timore e si dicevano l'un l'altro. “Chi è dunque costui, che anche il vento e il mare gli obbediscono?”».

²¹⁸ Desidero ringraziare sentitamente Vinicio per l'ispirazione al tema trattato in questo contributo.

Questo omaggio al mio professore vuole essere un segno di riconoscenza per l'entusiasmo con cui ci ha introdotto nelle diverse tematiche della storia degli Ittiti e degli studi sui contatti linguistici e culturali, ma anche un esempio del rispetto del metodo impartitoci che caratterizza la scuola da lui fondata.

Matteo Vigo
Rotary International Ambassadorial Scholar
The Oriental Institute of the University of Chicago

P.S.

*Dicono che il mare è freddo;
il mare contiene
il sangue più ardente di tutti,
il più selvaggio,
il più impetuoso.
Calde sono le balene
nei più vasti abissi...*

(libera traduzione da *Whales Weep Not* [1'-5'] di D.H. Lawrence)

Bibliografia

- Archi, A. (1986), Review of: Friedrich J. – Kammenhuber A., *Hethitisches Wörterbuch. Zweite, völlig neu bearbeitete Auflage der Grundlage der edierten hethitischen Texte*. Band I: A, 1975, Heidelberg”, *Or NS* 55, 340-345.
- Archi, A. (2007), “Transmission of Recitative Literature by the Hittites”, *AoF* 34/2, 185-203.
- Archi, A. (2009), “Orality, Direct Speech and the Kumarbi Cycle”, *AoF* 36/2, 209-229.
- Baccelli, G. / Bellucci, B. / Vigo, M. (in preparazione), “Key Elements for a Comparative Study on the Textile Production and Consumption in Hittite Anatolia and Its Neighbours”, in: M.-L. Nosch / M. Harlow (eds.), *Interdisciplinary Studies in Textiles and Dress in Antiquity*, Oxford, 2013.
- Bachvarova, M.R. (2002), *From Hittite to Homer: The Role of the Anatolians in the Transmission of Epic and Prayer Motifs from the Near East to the Greeks*, (PhD. Dissertation, University of Chicago), Chicago.
- Beal, R.H. (1986), “The History of Kizzuwatna and the Date of the Šunaššura Treaty”, *Or NS* 55, 424-445.
- Beal, R.H. (2000), “The Ten Year Annals of Great King Muršili II of Ḫatti”, (*CoS* 2), 82-90.
- Beckman, G. (1983), “Mesopotamians and Mesopotamian Learning at Ḫattuša”, *JCS* 35, 97-114.
- Beckman, G. (1986), “Review of Hoffmann I., *Der Erlass Telipinus*, (Texte der Hethiter Heft 11), 1984, Heidelberg”, *JAOs* 106/3, 570-572.
- Beckman, G. (2003), “Gilgamesh in Ḫatti”, in: G. Beckman / R. Beal / G. McMahon (eds.), *Hittite Studies in Honor of Harry A. Hoffner Jr. on the Occasion of His 65th Birthday*, Winona Lake, 37-57.
- Beckman, G. (2006), “Hittite Historical Texts I: The Anitta Text”, in: M.W. Chavalas (ed.), *The Ancient Near East: Historical Sources in Translation*, Malden - Oxford - Victoria, 216-219.
- Bellucci, B. (2008), “I serpenti nel mito. Alcune possibili traduzioni nell’arte”, in: B. Bellucci et al. (eds.), *Traduzione di tradizioni e tradizioni di traduzione. Atti del quarto incontro «Orientalisti» (Pavia, 19-21 Aprile 2007)*, Milano, 131-176.
- Bryce, T.R. (2005), *The Kingdom of the Hittites – New Edition*, Oxford.
- Carruba, O. (1995), “Aḫḫiyā e Aḫḫiyawā, la Grecia e l’Egeo”, in: Th.P.J. van den Hout / J. de Roos (eds.), *Studio historiae ardens. Ancient Near Eastern Studies Presented to Philo H.J. Houwink ten Cate on the Occasion of his 65th Birthday*, (PIHANS 74), Leiden, 7-22.
- Carruba, O. (2003), *Anitta Res Gestae*, (StMed 13 - Series Hethaea 1), Pavia.
- Collins, B.J. (1989), *The Representation of Wild Animals in Hittite Texts*, (M.A. Dissertation at Yale University), Ann Arbor.

- Corti, C. (2010a), “«Because for a Long Time (the Gods of Zalpa) Have Been Ignored...Hence These Offerings in this Way Do We Donate». New Celebrations in the Zalpuwa Land”, *JANER* 10/1, 92-102.
- Corti, C. (2010b), “The Religious Tradition of the “Zalpa Kingdom”. New Edition of CTH 733 and Related Documents”, in: A. Süel (ed.), *Acts of the VIIIth International Congress of Hittitology, Çorum, August 25-31, 2008, Volume I*, Ankara, 139-156.
- D’Alfonso, L. (2010), “Geo-Archaeological Survey in Northern Tyanitis and the Ancient History of Southern Cappadocia”, in: L. D’Alfonso / M.E. Balza / C. Mora (eds.), *Geo-archaeological Activities in Southern Cappadocia – Turkey – Proceedings of the Meeting Held at Pavia, 20.11.2008*, (StMed 22), Pavia, 27-54.
- D’Alfonso, L. / Mora, C. (2008), “«Viaggi anatolici» dell’Università di Pavia. Rapporto preliminare della seconda campagna di ricognizione archeologica nella Tyanide settentrionale (2007)”, *Athenaeum* 96, 825-841.
- Danulat, E. / Kempe, S. (1992), “Nitrogenous waste excretion and accumulation of urea and ammonia in *Chalcalburnus tarichi* (Cyprinidae), endemic to the extremely alkaline Lake Van (Eastern Turkey)”, *Fish Physiology and Biochemistry* 9/5-6, 377-386.
- Degens, E.T. et al. (1984), “A Geological Study of Lake Van, Eastern Turkey”, *Geologische Rundschau* 73/2, 701-704.
- de Martino, S. (1999), “La cosiddetta ‘cronaca di Ammuna’”, in: F. Imparati / S. de Martino (eds.), *Studi e Testi II*, (Eothen 10), Firenze, 69-82.
- de Martino, S. (2003), *Annali e Res Gestae ittiti*, (StMed 12 - Series Hethaea 2), Pavia.
- de Martino, S. / Imparati, F. (2003), “More on the So-Called ‘Puḫanu Chronicle’”, in: G. Beckman / R. Beal / G. McMahon (eds.), *Hittite Studies in Honor of Harry A. Hoffner Jr. on the Occasion of His 65th Birthday*, Winona Lake, 253-263.
- del Monte, G.F. (1986), “E gli dèi camminano davanti a me...”, *EVO* 9, 59-70.
- del Monte, G.F. (1993), *L’annalistica ittita*, (Testi del Vicino Oriente antico 4/2), Brescia.
- del Monte, G.F. (2009), *L’opera storiografica di Mursili II re di Hattusa*, Volume I, Pisa.
- Devecchi, E. (2005), *Gli annali di Hattušili I nella versione accadica*, (StMed 16), Pavia.
- Durand, J.-M. (1993), “Le mythologème du combat entre le Dieu de l’Orage et la Mer en Mésopotamie”, *MARI* 7, 41-61.
- Edzard, O. (1993), “Meer. A”, *RLA* 8, 1-3.

- Ertem, H. (1992), “Cografi Lokalizasyon Denemelerinde Alinmasi Gereken Noktalar ve Bazi Sehirlerin Identifikasyonlari Hakkinda” in: H. Otten et al. (eds.), *Hittite and Other Anatolian and Near Eastern Studies in Honor of Sedat Alp*, Ankara, 167-169.
- Forlanini, M. (1979), “Appunti di geografia etea”, in: O. Carruba (ed.), *Studia Mediterranea Piero Meriggi dicata*, (StMed 1), Pavia, 165-185.
- Forlanini, M. (1992), “Anatolia: l’Impero ittita. Fascicolo 4.3”, in: M. Liverani / L. Milano / A. Palmieri (eds.), *Atlante storico del Vicino Oriente antico*, Roma.
- Friedrich, J. (1929), “Die hethitischen Bruchstücke des Gilgames-Épos”, *ZA* 39, 1-82.
- Friedrich, J. (1950), “Churritische Märchen und Sagen in hethitischer Sprache”, *ZA NF* 15, 213-255.
- García Trabazo, J.V. (2002), *Textos religiosos hititas. Mitos, plegarias y rituales*, Madrid.
- Gilan, A. (2004), “Der Puḫānu-Text – Theologischer Streit und politische Opposition in der althethitischen Literatur”, *AoF* 31/2, 263-296.
- Gilan, A. (2011), “Hittite Religious Rituals and the Ideology of Kingship”, *Religion Compass* 5/7, 276-285.
- Giorgieri, M. (2000), “Dèi e draghi: miti del Vicino Oriente e della Grecia a confronto”, in: C. Pacati (ed.), *I Greci e il mito*, (Quaderni del Sarpi 3), Bergamo, 11-32.
- Giorgieri, M. (2001), “Die hurritische Fassung des Ullikummi-Lieds und ihre hethitische Parallele”, in: G. Wilhelm (ed.), *Akten des IV. Internationalen Kongresses für Hethitologie. Würzburg, 4.-8. Oktober 1999*, (StBoT 45), Wiesbaden, 134-155.
- Goedegebuure, P. (2006), “Hittite Historical Texts I: The Proclamation of Telipinu”, in: M.W. Chavalas (ed.), *The Ancient Near East: Historical Sources in Translation*, Malden - Oxford - Victoria, 228-235.
- Goetze, A. (1933), *Die Annalen des Muršiliš*, (MVAeG 38), Leipzig.
- Groddek, D. (1998), “Fragmenta Hethitica dispersa V/VI”, *AoF* 25/2, 227-246.
- Groddek, D. (2008), *Hethitische Texte in Transkription. KUB 50*, (DBH 28), Dresden.
- Gürel, A. / Lermi, A. (2010), “Pleistocene-Holocene Fills of the Bor-Ereğli Plain (Central Anatolia): Recent Geo-archaeological Contributions”, in: L. D’Alfonso / M.E. Balza / C. Mora (eds.), *Geo-archaeological Activities in Southern Cappadocia – Turkey – Proceedings of the Meeting Held at Pavia, 20.11.2008*, (StMed 22), Pavia, 55-68.
- Güterbock, H.G. (1951), “The Song of Ullikummi. Revised Text of the Hittite Version of a Hurrian Myth”, *JCS* 5/4, 135-161.

- Güterbock, H.G. (1952), "The Song of Ullikummi. Revised Text of the Hittite Version of a Hurrian Myth (Continued)", *JCS* 6/1, 8-42.
- Güterbock, H.G. (1956), "The Deeds of Suppiluliuma as Told by His Son, Mursili II", *JCS* 10/2-4, 41-68; 75-98, 107-130.
- Güterbock, H.G. (1967), "The Hittite Conquest of Cyprus Reconsidered", *JNES* 26/2, 73-81.
- Güterbock, H.G. (1978), "Hethitische Literatur", in: W. Röllig (ed.), *Altorientalische Literaturen*, Wiesbaden, 211-253.
- Haas, V. (1980), "Betrachtungen zum ursprünglichen Schauplatz der Mythen von Gott Kumarbi", *SMEA* 22, 97-105.
- Haas, V. (1982), *Hethitische Berggötter und hurritische Steindämonen. Riten, Kulte und Mythen. Eine Einführung in die altkleinasiatischen religiösen Vorstellungen*, Mainz.
- Haas, V. (1986), "Die ältesten Nachrichten zur Geschichte des armenischen Hochlands", in: V. Haas (ed.), *Das Reich Urartu: Ein altorientalischer Staat im 1. Jahrtausend v. Chr.*, (Konstanzer altorientalische Symposien 1), Konstanz, 21-30.
- Haas, V. (1994), *Geschichte der hethitischen Religion*, (HbOr 15), Leiden.
- Haas, V. (2003) *Materia Magica et Medica Hethitica – Ein Beitrag zur Heilkunde im Alten Orient*, Berlin - New York.
- Haas, V. (2006), *Die hethitische Literatur. Texte, Stilistik, Motive*, Berlin - New York.
- Hawkins, J.D. (1998), "Tarkasnawa King of Mira: 'Tarkondemos', Bögazköy Sealings and Karabel", *AnSt* 48, 1-31.
- Hoffmann, I. (1984), *Der Erlass Telipinus*, (THet 11), Heidelberg.
- Hoffner, H.A. Jr. (1980), "Histories and Historians of the Ancient Near East: the Hittites", *Or NS* 49, 283-322.
- Hoffner, H.A. Jr. (1997a), "Hittite Canonical Compositions – Historiography: Proclamation of Anitta of Kuššar", (CoS 1), 182-184.
- Hoffner, H.A. Jr. (1997b), "Hittite Canonical Compositions – Historiography: Crossing of the Taurus", (CoS 1), 184-185.
- Hoffner, H.A. Jr. / Melchert, H.C. (2008), *A Grammar of the Hittite Language. Part I: Reference Grammar*, Winona Lake.
- van den Hout, Th.P.J. (1990), "Masse und Gewichte. Bei den Hethitern", *RLA* 7, 517-530.
- Houwink ten Cate, Ph.H.J. (1970), *The Records of the Early Hittite Empire (c. 1450-1380 BC)*, (PIHANS 26), Istanbul.
- Houwink ten Cate, Ph.H.J. (1992), "The Hittite Storm-God: his Rule According to Hittite Cuneiform Sources", in: D.J.W. Meijer (ed.), *Natural Phenomena. Their Meaning, Depiction and Description in the Ancient Near East*, Amsterdam, 83-148.

- Houwink ten Cate, Ph.H.J. (2006), “The Sudden Return of Urḫi-Teššub to his Former Place of Banishment in Syria”, in: Th.P.J. van den Hout (ed.), *The Life and Times of Hattušili III and Tutḫaliya IV – Proceedings of a Symposium held in Honour of J. de Roos, 12-13 December 2003, Leiden*, (PIHANS 103), Leiden, 1-8.
- Imparati, F. (1977), “Le istituzioni culturali del ^{NA4}ḫékur e il potere centrale ittita”, *SMEA* 18, 19-63.
- Karasu, C. (2002), “The Great Sea According to the Hittite Texts”, in: P. Taracha (ed.), *Silva Anatolica. Anatolian Studies Presented to Maciej Popko on the Occasion of His 65th Birthday*, Warsaw, 197-203.
- Kashima, K. (2000), “The Geo-Archaeological Program for Palaeoenvironmental Reconstruction on during the Late Quaternary in Central Anatolia, 1995-1999”, *Kaman-Kalehöyük* 9, 177-192.
- Kashima, K. (2001), “The Relationship between the Distribution of Archaeological Sites and Their Geo-morphologic Conditions in the Lake Tuz Basin, Central Turkey”, *Kaman-Kalehöyük* 10, 129-139.
- Klengel, H. (1999), *Geschichte des bethitischen Reiches*, (HbOr I/34), Leiden.
- Klinger, J. (2000), “„So weit und breit wie das Meer...“ – Das Meer in Texten hattischer Provenienz”, in: Y.L. Arbeitman (ed.), *The Asia Minor Connexion: Studies on the Pre-Greek Languages in Memory of Charles Carter*, (Orbis Supplementa 13), Leuven, 151-172.
- Klinger, J. (2005), “Herrscherinschriften und andere Dokumente zur politischen Geschichte des Hethiterreiches. 1. Der sogenannte Anitta-Text; 2. Das Testament Hattušiliš I; Der Tatenbericht des Šuppiluliumaš I. – Aufzug”, (TUAT-NF 2), 139-150.
- Koch, K. (1993), “Ḫazzi-Šafôn-Kasion“, in: B. Janowski / K. Koch / G. Wilhelm (eds.), *Religionsgeschichtliche Beziehungen zwischen Kleinasien, Nordsyrien und Alten Testament im 2. und 1. Jahrtausend. Akten des Internationalen Symposium, Hamburg 17.-21. März 1990*, (OBO 129), Fribourg – Göttingen, 171-223.
- Kosyan, A. (2006), “Arnuwandas I in the East”, in *Aramazd-Armenian Journal of Near Eastern Studies* 1, 72-97.
- Košak, S. (2002), *Konkordanz der bethitischen Keilschrifttafeln*. <http://www.hethport.uni-wuerzburg.de/hetkonk/>
- Kümmel, H.M. (1967), *Ersatzrituale für den bethitischen König*, (StBoT 3), Wiesbaden.
- Lane Fox, R. (2009), *Travelling Heroes: Greeks and Their Myths in the Epic Age of Homer*, New York.
- Liverani, M. (1973), “Memorandum on the Approach to Historiographic Texts”, *Or NS* 42, 178-194.

- Liverani, M. (1988), *Antico Oriente. Storia, società, economia*, Bari.
- Liverani, M. (1994), *Guerra e Diplomazia nell'antico Oriente. 1600-1100 a.C.*, Roma - Bari.
- Marizza, M. (2007), "The Office of GAL GEŠTIN in the Hittite Kingdom", *KASKAL* 4, 153-180.
- Mineck, K.R. (2006), "Hittite Historical Texts II: The Ten Year Annals of Muršili II: excerpts", in: M.W. Chavalas (ed.), *The Ancient Near East: Historical Sources in Translation*, Malden - Oxford - Victoria, 253-259.
- Mora, C. (1979), "Sulla mitologia ittita di origine anatolica", in: O. Carruba (ed.), *Studia Mediterranea Piero Meriggi dicata*, (StMed 1), Pavia, 373-385.
- Mora, C. (2008), "La Parola del re'. Testi ittiti a carattere giuridico e politico-amministrativo: editti e istruzioni", in: M. Liverani / C. Mora (eds.), *I diritti del mondo cuneiforme. (Mesopotamia e regioni adiacenti, ca. 2500-500 a.C.)*, (CEDANT 4), Pavia, 293-323.
- Mora, C. (2010), "Studies on Ancient Anatolia at Pavia University, and the Hittite Lower-Land", in: L. D'Alfonso / M.E. Balza / C. Mora (eds.), *Geoarchaeological Activities in Southern Cappadocia – Turkey – Proceedings of the Meeting Held at Pavia, 20.11.2008*, (StMed 22), Pavia, 13-25.
- Neu, E. (1974), *Der Anitta-Text*, (StBoT 18), Wiesbaden.
- Neu, E. (1980), *Althethitische Ritualtexte in Umschrift*, (StBoT 25), Wiesbaden.
- Oettinger, N. (1976), *Die militärischen Eide der Hethiter*, (StBoT 22), Wiesbaden.
- Otten, H. (1963), "Aitiologische Erzählung von der Überquerung des Taurus", *ZA NF* 21, 156-168.
- Otten, H. (1964), "Der Weg des hethitischen Staates zum Großreich", *Saeculum* 15, 115-124.
- Otten, H. (1981), *Die Apologie Hattusilis III. Das Bild der Überlieferung*, (StBoT 24), Wiesbaden.
- Pecchioli Daddi, F. / Polvani, A.M. (1990), *La mitologia ittita*, (Testi del Vicino Oriente antico 4), Brescia.
- Popko, M. (1987), "Hethitische Rituale für das Große Meer und das tarmana-Meer", *AoF* 14/2, 252-262.
- Puhvel, J. (1957), "The Sea in Hittite Texts", in: E. Pulgram (ed.), *Studies Presented to Joshua Watmough on his Sixtieth Birthday*, (Analecta Indoeuropea 33), Gravenhage, 225-237.
- Revere, R.B. (1978), "La terra di nessuno sulla costa: i porti franchi del Mediterraneo orientale", in: K. Polanyi (ed.), *Traffici e mercati negli antichi imperi. Le economie nella storia e nella teoria*, Torino, 47-78. (edizione italiana di K. Polanyi (ed.) *Trade and Market in the Early Empires. Economy in History and Theory*, 1957, New York).
- Rizza, A. (2002), "Linguistic and Cultural Layers in the Anatolian Myth of Illuijanka", *Sygraphè* 4, 9-23.

- Rizza, A. (2006), “Due protagonisti della mitologia anatolica. Intorno a CTH 321”, in G. Borghi / R. Ronzitti / L. Busetto (eds.), *Atti del III, IV, V incontro genovese di Studi vedici e Pāṇiniani*, (Genova 26 luglio 2004; 27 luglio 2005; 29 giugno 2006), Milano, 321-356.
- Rutherford, I. (2001), “The Song of the Sea (ŠA A.AB.BA ŠIR): Thoughts on KUB 45.63”, in: G. Wilhelm (ed.), *Akten des IV. Internationalen Kongresses für Hethitologie. Würzburg, 4.-8. Oktober 1999*, (StBoT 45), Wiesbaden, 599-609.
- Sari, M. (2008), “Threatened Fishes of the World: *Chalcalburnus tarichi* (Pallas 1811) (Cyprinidae) living in the highly alkaline Lake Van”, *Environmental Biology of Fishes* 81/1, 21-23.
- von Schuler, E. (1965), *Die Kaškäer. Ein Beitrag zur Ethnographie des alten Kleinasien*, (UAVA 3), Berlin.
- Schwemer, D. (2008), “The Storm-Gods of the Ancient Near East: Summary, Synthesis, Recent Studies, Part II”, *JANER* 8/1, 1-44.
- Siegelová, J. (1971), *Appu-Märchen und Hedammu-Mythus*, (StBoT 14), Wiesbaden.
- Singer, I. (2002a), *Hittite Prayers*, (Writing from the Ancient World 11 – Society of Biblical Literature), Leiden - Boston - Köln.
- Singer, I. (2002b), “The Cold Lake and Its Great Rock”, in: L. Gordesiani (ed.), *Gregor Giorgadze von Kollegen und ehemaligen Studenten zum 75. Geburtstag gewidmet*, Tbilisi, 128-132.
- Singer, I. (2006), “The Urḫi-Teššup Affair in the Hittite-Egyptian Correspondence”, in: Th.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, (PIHANS 103), Leiden, 27-38.
- Singer, I. (2007), “The Origins of the ‘Canaanite’ Myth of Elkunirša and Ašertu Reconsidered”, in: D. Groddek / M. Zorman (eds.), *Tabularia Hethaeorum. Hethitologische Beiträge. Silvin Košak zum 65. Geburtstag*, (DBH 25), Wiesbaden, 631-642.
- Smith, W. (1854), *Dictionary of Greek and Roman Geography*, Volume I: Abacaenum – Hytanis, London.
- Soysal, O. (1987), “KUB XXXI 4 + KBo III 41 und 40 (Die Puḫanu-Chronik). Zum Thronstreit Ḫattušiliš I”, *Hethitica* 7, 173-253.
- Soysal, O. (1999), “Beiträge zur althethitischen Geschichte (I). Ergänzende Bemerkungen zur Puḫanu-Chronik und zum Menschenfresser-Text”, *Hethitica* 14, 109-145.
- Southgate, H. (1840), *Narrative of a Tour through Armenia, Kurdistan, Persia and Mesopotamia with Observations on the Condition of Mohammedanism and Christianity in those Countries*. Volume II, London.

- Starke, F. (1979), "Ḫalmašuit im Anitta-Text und die hethitische Ideologie vom Königtum", *ZA* 69, 47-120.
- Starke, F. (1981), "Die keilschrift-luwische Wörter für „Insel“ und „Lampe“", *ZVS* 95, 141-157.
- Starke, F. (1990), *Untersuchungen zur Stammbildung des keilschriftluwischen Nomens*, (StBot 31), Wiesbaden.
- Torri, G. (2008), "The Scribes of the House on the Slope", in: A. Archi / R. Francia (eds.), *Atti del VI Congresso internazionale di Ittitologia. Roma, 5-9 Settembre 2005. Parte II*, *SMEA* 50, 771-782.
- Vigo, M. (2008), "Tradurre e non tradire": il problema delle integrazioni. Il caso di KBo XII 39", in: B. Bellucci et al. (eds.), *Traduzione di tradizioni e tradizioni di traduzione. Atti del quarto incontro «Orientalisti» (Pavia, 19-21 Aprile 2007)*, Milano, 191-248.
- Watkins, C. (1995), *How to Kill a Dragon. Aspects of Indo-European Poetics*, New York - Oxford.
- Wegner, I. (2001), "'Haus" und "Hof" in Hurritischen", in: Th. Richter / D. Prechel / J. Klinger (eds.), *Kulturgeschichte. Altorientalische Studien für Volkert Haas zum 65. Geburtstag*, Saarbrücken, 441-447.
- Wilhelm, G. (1982), *Grundzüge der Geschichte und Kultur der Hurriter*, Darmstadt.
- Wilhelm, G. (1993), "Meer. B. Bei den Hethitern", *RLA* 8, 3-5.
- Wilhelm, G. (2002), "Zur angeblichen Göttin Higa", (SCCNH 12), 159-162.
- Wyatt, N. (2001), *Space and Time in the Religious Life of the Near East*, Sheffield.