



Københavns Universitet

Note sulla concezione del post mortem presso gli Ittiti

Vigo, Matteo; Bellucci, Benedetta

Publication date:
2014

Document Version
Tidlig version også kaldet pre-print

Citation for published version (APA):
Vigo, M., & Bellucci, B. (2014). Note sulla concezione del post mortem presso gli Ittiti. Roma: Edizioni Quasar. Religio Collana di Studi del Museo delle Religioni "Raffaele Pettazzoni"

Religio

Collana di Studi del Museo delle Religioni “Raffaele Pettazzoni”

Diretta da Igor Baglioni

Comitato Scientifico:

Maria Giovanna Biga, Sergio Botta, Ileana Chirassi Colombo,
Sabina Crippa, Emanuela Prinzivalli

Religio

Collana di Studi del Museo delle Religioni “Raffaele Pettazzoni”

Diretta da Igor Baglioni

Volumi pubblicati:

2013 - I. Baglioni (a cura di)

Monstra. *Costruzione e percezione delle entità ibride e mostruose nel Mediterraneo antico*

Vol. 1 - Egitto, Vicino Oriente Antico, Area Storico-Comparativa

Vol. 2 - L'Antichità Classica

2014 - I. Baglioni (a cura di)

Sulle Rive dell'Acheronte. *Costruzione e Percezione della Sfera del Post Mortem nel Mediterraneo Antico*

Vol. 1 - Egitto, Vicino Oriente Antico, Area Storico-Comparativa

Vol. 2 - L'Antichità Classica e Cristiana

Volumi in programmazione:

2015 - I. Baglioni (a cura di)

Ascoltare gli Dèi / Divos Audire. *Costruzione e Percezione della Dimensione Sonora nelle Religioni del Mediterraneo Antico .*

Vol. 1 - Egitto, Vicino Oriente Antico, Area Storico-Comparativa

Vol. 2 - L'Antichità Classica e Cristiana

© Roma 2014, Edizioni Quasar di Severino Tognon s.r.l.

via Ajaccio 41-43, 00198 Roma

tel. 0685358444, fax 0685833591

email: info@edizioniquasar.it

ISBN 978-88-7140-570-4

Finito di stampare nel mese di Novembre 2014

presso Global Print - Gorgonzola (MI)

Sulle Rive dell'Acheronte
Costruzione e Percezione della Sfera
del *Post Mortem* nel Mediterraneo Antico

a cura di Igor Baglioni

Primo volume
(Egitto, Vicino Oriente Antico,
Area Storico-Comparativa)

Indice

Primo volume

(Egitto, Vicino Oriente Antico, Area Storico-Comparativa)

Introduzione

Igor Baglioni, <i>Prolegomeni allo studio della sfera del post mortem. Brevi osservazioni di metodo</i>	9
---	---

La sfera del *post mortem* in Egitto e nel Vicino Oriente Antico

Benedetta Bellucci - Matteo Vigo, <i>Note sulla concezione del post mortem presso gli Ittiti</i>	21
Alessandra Colazilli, <i>La Morte per annegamento nell'antico Egitto. Privilegio e dannazione</i>	37
Ilaria Davino, <i>Da un mondo all'altro. L'“apertura della bocca” e il legame tra il defunto e il vivo</i>	48
Francesca Iannarilli, <i>Culto degli antenati o damnatio memoriae? I defunti “speciali” del complesso funerario di Umm el-Marra</i>	61
Valentina Melchiorri, <i>Defunti bambini e dinamiche rituali nel mondo fenicio d'Occidente. Il contributo dell'archeologia</i>	71
Michela Piccin, <i>Escamotages di immortalità? Morte e retorica nel mondo accadico</i> . .	89
Simonetta Ponchia, <i>Le divinità infere nella letteratura neo-assira tra canonizzazione e ricerca</i>	103
Lucio Sembrano, <i>L'evocazione del mondo infero nel salterio e nei libri sapienziali a confronto con i Canti degli arpisti egiziani</i>	117
Valeria Turriziani, <i>La rappresentazione “parziale” del defunto: funzione e significato dei busti nelle tombe private dell'Antico Regno</i>	135
Irene Vezzani, <i>A ciascuno il proprio destino nella Duat: il papiro SAT 3663 della cantante di Amon Cesmehed-Khonsu</i>	149

La sfera del *post mortem* in una prospettiva storico-comparativa

Paride Bollettin, <i>Il morto non sono io. Vivi e morti tra i Mebengokré del Brasile centrale</i>	159
Jorge García Cardiel, <i>A lomos de la esfinge, guiados por la diosa: El tránsito al más allá en el imaginario ibérico</i>	171
Marco Menicocci, <i>Praterie senza “Aldilà”. Morte e sorte “oltremondana” tra gli indiani Crow</i>	185

Marco Nocca, <i>“Una ex illis ultima”. Immagine e rappresentazione della morte dalla fine del Medioevo al Rinascimento. Danza macabra, Trionfo della Morte, Giudizio Universale in alcuni cicli pittorici italiani.</i>	199
---	-----

**Secondo volume
(L'Antichità Classica e Cristiana)**

Introduzione

Igor Baglioni, <i>Prolegomeni allo studio della sfera del post mortem. Brevi osservazioni di metodo</i>	9
---	---

La sfera del post mortem nell'Antichità Classica

Igor Baglioni, <i>Kerberos. Il cane guardiano degli Inferi nella Teogonia esiodea.</i>	21
Tommaso Braccini, <i>Pescare nell'“Aldilà”. La katabasis di PFayum 2</i>	29
Romina Carboni, <i>Ecate e il mondo infero. Analisi di una divinità liminare</i>	39
Doralice Fabiano, <i>Tra Ade e Olimpo. I castighi di Tantalo e Issione</i>	53
Paolo Garofalo, <i>Non solo funerali: qualche considerazione sulle funzioni del collegio salutare di Lanuvio (CIL XIV 2112) e sulle ragioni della sua dedica a Diana e Antinoo</i>	65
Marco Giuman, <i>ΓΛΑΥΚΟΣ ΠΙΩΝ ΜΕΛΙ ΑΝΕΣΤΗ. Ritualità e simbologia del miele nel mito di Glauco.</i>	75
Ezio Pellizer, <i>Figure dell'“anima” e del regno dei morti nella Grecia arcaica.</i>	89
Carmine Pisano, <i>Riformulare la tradizione: un'antropologia “oltremondana” orfica.</i> . .	99
Diana Segarro Crespo, <i>Orbona: il rischio di divenire un morto in vita nell'antica Roma</i> . .	109
Ilaria Sforza, <i>Il Peso delle Chere. La Kerostasia in Il. VIII 70 e XXII 210</i>	125

La sfera del post mortem nell'Antichità Cristiana

Rossana Barcellona, <i>Fuoco nemico. L'uso polemico delle fiamme infernali tra Salvia-no di Marsiglia e Fausto di Riez</i>	141
Luigi Maria Calì, <i>Escatologia ed esperienze sapienziali nella Necropoli Vaticana</i> . .	155
Michele Ciccarelli, <i>Anime fuori dell'Ade. Carattere e funzione delle anime dei mar-tiri nell'Apocalisse di Giovanni.</i>	173
Giovanni Frulla, <i>“Due strade nell'Ade” (Ps. Iust. De Monarchia 3): riferimenti esca-tologici nei frammenti della letteratura giudaico-ellenistica.</i>	187
Elio Jucci, <i>Vita e morte a Qumran. Sepolture, risurrezione, ascesa al cielo, e vita comunitaria. Tra il clamore delle tombe, e l'ambiguità dei testi.</i>	197
Paola Marone, <i>Agostino e la questione delle apparizioni dei defunti.</i>	211
Ilaria Ramelli, <i>La dottrina escatologica cristiana dell'apocatastasi tra mondo siriano, greco, latino e copto</i>	221
Teresa Sardella, <i>Dalla scomunica all'Inferno. L'Aldilà come strumento di potere nelle prime decretali</i>	239
Luigi Silvano, <i>Per una fenomenologia dell'Inferno bizantino: la geografia morale del-le visioni dell'Aldilà (IV-XI sec.)</i>	259

Note sulla concezione del *post mortem* presso gli Ittiti

Benedetta Bellucci - Matteo Vigo*

Andrea in memoriam

1. Introduzione

Con questa breve presentazione desideriamo concentrarci su alcuni aspetti della sfera del *post mortem* presso gli Ittiti. Il tema è stato diffusamente studiato, ma risulta ancora ricco di spunti di riflessione¹. Vorremmo soprattutto fornire, quindi, una panoramica generale che speriamo, possa stimolare possibili confronti con altre civiltà e culture, inserendosi nella dialettica interdisciplinare di questo convegno. Ci siamo basati sui dati forniti dalla documentazione testuale, datata principalmente al XIII secolo a.C., affiancandola, ove possibile, alle informazioni ricavabili dai ritrovamenti archeologici, in questo caso i corredi funerari, e alle rappresentazioni artistiche, come i monumenti funebri, datati rispettivamente all'ultimo quarto del III millennio-inizio del II millennio a.C. e alla prima metà del I millennio a.C. Le tre diverse testimonianze sono state messe in relazione per cercare di presentare una visione più ampia dei concetti di morte e "Oltretomba" presso gli Ittiti, anche se si è ben consapevoli, in prima istanza, della distanza cronologica e areale che intercorre tra le diverse fonti e, non dimeno, alle differenti volontà, fini, committenza e contesto sociale che li contraddistinguono.

2. Lo *status* dei defunti: il dato testuale

La morte, inevitabile per chiunque, non era uguale per tutti. Lo *status* del defunto si manifestava per prima cosa a livello terreno, nel trattamento riservato al cadavere. Le informazioni che possiamo ricavare dalla documentazione epigrafica sono fornite da una cospicua serie di documenti – numerosi frammenti divisi in serie² –, copie recenti (XIII secolo a.C.) di testi sicuramente più antichi, generalmente definiti "riti funebri"³. La distinzione tipologica di questa categoria di testi, chiamati "riti per il defunto" (*akkantaš šaklaeš*), è stata proposta dagli

* Lo spoglio della documentazione epigrafica è stato curato da Matteo Vigo (Rotary Ambassadorial Scholar at the Oriental Institute - University of Chicago); di Benedetta Bellucci (PhD. - Università degli Studi di Pavia) sono invece le parti che riguardano i dati archeologici e iconografici. Le abbreviazioni bibliografiche 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)*, Chicago 1989-.

1 Si veda in generale la bibliografia offerta in *Systematik zur hethitischen Bibliographie* (http://www.hethport.uni-wuerzburg.de/hetbib/hetsys_abfrage.php?c=8.9) di *Hethiter Portal Mainz* (www.hethiter.net).

2 Košak apud *Hethiter Portal Mainz* (<http://www.hethport.uni-wuerzburg.de/hetkonk/> s.v. CTH 450) riporta più di 150 frammenti. Per una recente revisione delle serie che compongono il corpus, si veda Kapekús 2008, p. 454 in particolare.

3 Per una riassuntiva panoramica sulla datazione dei testi, si veda van den Hout 1994: 57. Per la possibile retrodatazione di alcuni testi all'epoca Medio Ittita, si veda Kassian - Korolëv - Sidel'tsev 2002: 11-13; Kapelúš 2008.

Ittitologi sulla base dei colofoni delle tavolette in questione. La formula riportata sui colofoni, *šalliš waštaiš*, traducibile letteralmente in “grande mancanza / perdita”, come già sottolineato da altri studiosi, indica propriamente la morte del sovrano o dei famigliari della corte, e si potrebbe quindi rendere “funerale regale”. Il carattere di questa categoria di documenti è prescrittivo, in quanto definisce un protocollo a cui attenersi dettagliatamente nel caso di morte di un membro della famiglia reale. Siamo pertanto di fronte, come spesso accade, a un tipo di documentazione che illumina solo parzialmente la nostra strada verso l’interpretazione del mondo “ultraterreno”, perché si tratta di testi ad uso e consumo di una *élite* e soprattutto perché, pur fornendo elementi utili alla ricostruzione della pratica rituale, non ci dà se non sparse informazioni circa la concezione dell’“Oltretomba”. Dallo studio di questa categoria di testi si evince, comunque, che il funerale regale aveva durata di almeno quattordici giorni, durante i quali la liturgia veniva alternata da precise *performances* rituali (con differenze a seconda che si trattasse del re o di un diverso membro della sua famiglia)⁴.

La struttura del rituale funebre riguardante la coppia reale è già stata ampiamente analizzata e, pertanto, non si ritiene qui necessario presentarla nuovamente⁵. Ci interessa piuttosto evidenziare alcuni passaggi dei testi che possono, in qualche misura, essere messi *indirettamente* in relazione con elementi presenti sia nella documentazione archeologica che iconografica dei secoli precedenti e successivi nella medesima realtà areale.

La documentazione testuale è, come già detto, frammentaria e, per quanto riguarda il rituale funebre, mancano alcune parti: una grossa lacuna ci priva delle informazioni relative ai riti dei giorni dal quarto al settimo⁶, una seconda lacuna interessa l’undicesimo giorno e una terza purtroppo il giorno presumibilmente conclusivo, ovvero il quattordicesimo. La parte centrale del rituale funebre viene svolta nella notte tra il secondo e il terzo giorno, momento in cui vengono combusti i corpi dei defunti⁷. La cremazione dei corpi dei sovrani sottende sicuramente a necessità di carattere pratico, ma, come è emerso dagli studi sul tema, sancisce anche un momento carico di un forte significato religioso e ideologico. È in questo momento, infatti, che l’“anima” lascia il corpo. La fase di transizione tra la vita e la morte (*i.e.* dal mondo dei vivi a quello dei morti), come in tutte le culture, rappresenta un momento tipico anche per gli Ittiti, soprattutto se si tratta di un sovrano, e deve essere, pertanto, supportata da specifici riti di passaggio. È in questa occasione che, infatti, vengono allestite delle effigi, rappresentanti i coniugi regali ancora in vita, debitamente abbigliati e corredati dei rispettivi simboli che, a livello ideologico, ne indicano funzione e genere: arco e frecce per il re, fuso e conocchia per la regina⁸. Le ragioni di questa pratica sono facilmente comprensibili: i sovrani

4 Si veda la trattazione esaustiva di van den Hout 1994: 58. Cfr. Kassian - Korolëv - Sidel'tsev 2002: 22-40.

5 Per il *corpus* di testi si veda *Konkordanz der hethitischen Keilschrifttafeln* di Hethiter Portal Mainz (<http://www.hethport.uni-wuerzburg.de/hetkonk/>) s.v. CTH 450. In generale si rimanda all’edizione più recente dei testi afferenti a questo *corpus* in Kassian - Korolëv - Sidel'tsev 2002.

6 La mancanza di informazioni è parzialmente colmata dal “sub-rituale di conciliazione”, della durata di 4 giorni, realizzato tra il terzo e il sesto giorno del rituale funebre. Cfr. Kassian - Korolëv - Sidel'tsev 2002: 20-21.

7 Secondo altri studiosi il corpo viene cremato il giorno stesso all’inizio dei riti. Cfr. van den Hout 1994: 59. Per il problema della numerazione dei giorni si veda van den Hout 1995: 196; Kassian - Korolëv - Sidel'tsev 2002: 282.

8 Non è del tutto chiaro se gli attributi della sessualità vengano piuttosto posti accanto ai corpi dei defunti prima della cremazione. Si veda in proposito van den Hout 1995, in particolare p. 200.

immortali debbono poter partecipare allo svolgimento del loro intero rito funebre, comprensivo di un banchetto con relative libagioni, seppur fisicamente assenti. Dal punto di vista politico-ideologico poi, devono essere messi in opera tutti gli accorgimenti possibili, affinché la transizione del “corpo politico del re” in un nuovo “corpo naturale” sia quanto più graduale possibile e la salvaguardia dell’intero paese venga così preservata:

«Sii benevolo con i tuoi figli! Possa la tua regalità essere eterna per tutte le generazioni, così il tuo tempio sarà venerato e offerte ti verranno fatte»⁹.

3. Il dato archeologico

La scarsità di ritrovamenti di tombe o aree cimiteriali risalenti all’Anatolia del periodo imperiale ittita (XIII sec. a.C.) ha sorpreso e continua a stuzzicare gli studiosi. Guardando più in generale all’Anatolia del secondo millennio a.C., dall’epoca dei *karum* alla fine del periodo Antico Ittita (XIX-XV sec. a.C.), sono state ritrovate aree di sepoltura sia in diverse zone nei dintorni del sito della capitale ittita Hattusa¹⁰, sia in zone più periferiche¹¹. In alcuni di questi cimiteri i corpi erano inumati, in altri cremati o sia inumati che cremati (la quantità di una tipologia di sepoltura o dell’altra non è significativa). I corredi sono sempre poco ricchi o addirittura assenti. Probabilmente si trattava di aree in cui erano seppellite le persone comuni, con beni scarsamente differenziati per evitare saccheggi. Non abbiamo nessun riscontro evidente di tombe reali di epoca ittita. Tuttavia è stato da tempo proposto che sia la cosiddetta Camera B del santuario rupestre di Yazılıkaya, sia il complesso di Nişantepe presso Hattusa, siano luoghi legati al sovrano defunto¹². Secondo diversi studiosi, Nişantepe sarebbe il luogo deputato al culto del sovrano divinizzato, una sorta di mausoleo¹³, mentre la Camera B è stata interpretata come un probabile luogo liminare, ovvero di riposo per le spoglie mortali del sovrano, a causa della presenza di raffigurazioni ritraenti divinità del mondo infero sulle pareti (come vedremo meglio in seguito), di una statua, che raffigura probabilmente un sovrano ittita (di cui si preserva solo il basamento con l’impronta dei piedi) e di nicchie interpretate come luoghi in cui deporre le ceneri e le ossa del sovrano o bruciare profumi¹⁴. Tuttavia nel santuario non vi è traccia di resti umani, né di corredo.

Anche se testi ittiti di varia natura ci indicano spesso solo i luoghi deputati al culto dei sovrani defunti, è proprio dallo spoglio della documentazione epigrafica che capiamo l’importanza che il mondo “ultraterreno” rivestiva presso gli Ittiti.

9 Libera traduzione di KUB 30.19+, iv 3-6. Cfr. Kassian - Korolëv - Sidel’tsev 2002: 514-515.

10 Ad esempio Osmankayası (Bittel *et al.* 1958) e Ilica (Orthmann 1967).

11 Per una lista comprensiva di bibliografia e datazioni, si rimanda a Orthmann 1957-1971: 605. Si veda anche van den Hout 1994: 53-54.

12 Per Yazılıkaya si veda Bittel 1975. Per Nişantepe si veda Neve 1992: 323-333; Neve 1993: 49-83.

13 Neve 1992: 323-333. Si veda anche van den Hout 1994: 50-52 e recentemente Vigo 2008: 211-224; Mora - Balza 2010, tutti con ampia bibliografia precedente.

14 Bittel 1975: 39-49; 158-165.

4. Topografia dell'“Oltretomba” ittita e alcune caratteristiche delle divinità inferie

L'approccio di indagine a queste tematiche deve doverosamente essere anticipato dalla considerazione fondamentale che le interpretazioni dei frammentari passi ittiti in cui viene “dipinto” il mondo infero, soffrono del retaggio e dell'immaginario post-classico e cristiano e, per dirla con Archi: «Forcing religious beliefs of a culture (known to us from different places and periods) into a coherent system means losing the indefinable and irrational aspects of that specific religious experience»¹⁵. La topografia dell'“Oltretomba” ittita è ricostruibile attraverso quanto si dice “trasversalmente” in alcuni testi¹⁶. È pertanto importante sottolineare che i riferimenti diretti ed indiretti all'“Aldilà” che desumiamo dalla lettura di testi mitologici e dai rituali non riflettono necessariamente le credenze che gli Ittiti avevano al riguardo, sono piuttosto il prodotto di *topoi* letterari o, più genericamente, il risultato di complesse e graduali interferenze culturali. Ad esempio, nel mito della scomparsa del dio della natura Telipinu, si trova un'invocazione particolare atta a scacciare l'ira del dio. L'ira deve essere allontanata il più possibile dal mondo, poiché la sua presenza è dannosa per il ciclico andamento della natura; se il dio è adirato impedisce il regolare svolgersi delle attività quotidiane. Il luogo dove l'ira deve essere confinata è lontano dagli esseri viventi, vale a dire l'“Oltretomba”. Nel passo in questione si legge infatti:

«... non vadano nel campo che dà frutti, nella vigna, nel bosco, ma queste cose vadano per la strada della dea Sole della Terra. Il portiere ha aperto i sette battenti, ha tirato i sette chivistelli, giù nella nera terra stanno i calderoni di bronzo e i loro coperchi di piombo, la loro chiusura è di ferro, ciò che vi entra non torna più su, ma vi muore dentro. Che essi afferrino la rabbia, il rancore, la furia di Telipinu, cosicché non possano più tornare indietro»¹⁷.

Il testo ci riferisce di un regno sotterraneo, il cui accesso avviene attraverso numerose porte (indicate dal numero sette, ricco di significati simbolici), dotate di battenti e chivistelli. Una volta nell'“Oltretomba” non si torna più indietro. Esso è indicato come la strada della dea Sole della Terra. Il concetto alla base di questa definizione è che il sole compie un percorso in cielo durante il giorno, ma ne compie uno anche durante la notte, inverso e sotterraneo¹⁸. Questa immagine desolante dell'“Oltretomba” rispecchia fedelmente i testi mesopotamici che illustrano il mondo infero. I frammenti di una tavoletta (KBo 22.178+KUB 48.190) scritta in *ductus* definito dagli specialisti di paleografia “New Script” (= NS) (*i.e.* elaborata nel XIII secolo a.C.), ma, in ragione degli elementi linguistici interni al testo, sicuramente basata su un documento tradizionale ittita molto più antico (*i.e.* “Old Hittite” = OH), ci offrono un'immagine dell'“Aldilà” caratterizzato da toni cupi, da desolazione e disperazione:

«... Uno non riconosce l'altro. Le sorelle della stessa madre [non] si [ric]onoscono l'un l'altra. I fratelli dello stesso padre [non] si [ric]onoscono l'un l'altro. La madre [non] riconosce [il suo] stesso figlio. [Un figlio non] riconosce [la sua stessa] madre ...»¹⁹.

15 Archi 2007a: 176.

16 Si rimanda in generale ai lavori di del Monte 1987; Haas 1976; Haas 1995.

17 Traduzione e riferimenti al passo in Pecchioli Daddi - Polvani 1990: 83.

18 Cfr. in generale Haas 1994: 421-423, con la bibliografia ivi fornita.

19 Libera traduzione di KBo 22.178+KUB 48.109, ii 4'-8'.

«Essi [no]n mangiano da una tavola [pregi]ata. Essi [no]n mangiano su una sedia [ele]gan-
te. Essi non bevono da una [fi]ne coppa. Essi non mangiano [buo]n cibo. Essi non bevono
la mia buona bevanda. Essi mangiano pezzi di fango. Essi [bevo]no acqua di fogna»²⁰.

Anche se alcuni passaggi del testo ricordano celebri versi della tradizione mesopotami-
ca, come la ben nota *Discesa di Ištar agli Inferi*²¹, essi sono il frutto di rielaborazioni inserite
ad hoc nei miti anatolici, come il tema del disordine cosmico e del mancato riconoscimento²²,
o della fame e sete non appagate²³.

Al mondo sotterraneo si accede attraverso fiumi, stagni, fonti o gorgi di mare. Anche
fosse appositamente scavate, grotte oppure oggetti particolari fungono da “gateways”.

Il regno dell’“Oltretomba” mesopotamico è governato (tra gli altri) da una divinità fem-
minile che porta il nome di Allatum. Secondo una delle ipotesi più diffuse, essa è probabil-
mente presente già in testi mesopotamici più antichi di epoca sumerica col nome maschile di
Alla (nei testi di Ur III sovente *Alla-gula*, “Alla il grande”), successivamente divenuta divinità
femminile e paredra di Nergal²⁴. Anche se non si può escludere, perlomeno, una derivazione
dell’accadico Allatum dal nome della divinità infera hurrita Allani (costruzione nominale
basata sul sostantivo *allai* “signora”)²⁵, in ragione di una complessa stratificazione cultura-
le e cultuale nell’Anatolia ittita, durata diversi secoli, non è sempre facile proporre chiare
identificazioni. Allatum è spesso associata all’“anatolica” Lelwani²⁶, mentre la mesopotamica
Ereškigal sarebbe spesso denominata “dea Sole della Terra” (*tagnaš* ^dUTU), legata in parti-
colare all’apertura delle porte dell’“Oltretomba” e all’accoglienza dei defunti, ma mai univo-
camente associata a Lelwani. Si tratterebbe, insomma, di divinità infere che svolgono ruoli
complementari, ma non identici; purtroppo queste ipotesi non possono essere comprovate
poiché i processi sincretici sono difficilmente ricostruibili e l’individuazione di componenti
etniche che possano aiutarci è impresa ardua. Nondimeno, la datazione dei rituali in cui esse
vengono citate crea ulteriori problemi di identificazione²⁷.

20 Libera traduzione di KBo 22.178+KUB 48.109, iii 1-7. Per entrambi i passi si veda già Hoffner 1988: 191-192.

21 «Nelle case in cui gli ospiti sono privati della luce, dove la polvere (SAḪAR.ḪIA) è la loro pietanza, e l’argilla (tidu) il loro cibo, dove loro non vedono la luce, stando nell’oscurità...Dovrei forse mangiare argilla al posto del pane, bere acqua fangosa invece che birra?». Per simili osservazioni si veda, fra gli altri, Hoffner 1988: 193, nota 9, con i riferimenti diretti ai passi qui citati.

22 «La nebbia invade le finestre, il fumo [invaso] la casa e nel focolare i ceppi erano spen[ti; sull’altare] gli dèi erano soffocati (dal fumo), nel recinto le pecore erano soffocate, nella stalla i buoi erano soffocati, la pecora trascurò il suo agnello, la mucca trascurò il suo vitello». Priva versione del Mito di Telipinu. § 2. Edizione di Pecchioli Daddi - Polvani 1990: 78-79; così anche, per esempio, nel § 2. del mito della scomparsa del dio della tempesta del cielo. Cfr. Pecchioli Daddi - Polvani 1990: 96.

23 «Il grande dio Sole fece una festa e invitò i mille dèi; mangiarono e non si saziarono, bevvero e non si dissetarono...» Prima versione del Mito di Telipinu. § 4. Edizione di Pecchioli Daddi - Polvani 1990: 79; così similmente, per esempio, nel § 2. del Mito della scomparsa del dio della tempesta di Ašmunikal. Cfr. Pecchioli Daddi - Polvani 1990: 104.

24 Si vedano in particolare le considerazioni di Lambert 1980: 63-64. Questa tradizionale ipotesi è stata successivamente messa in discussione. Si veda, per esempio, Sharlach 2002: 99. L’origine forestiera (hurrita?) di Allani, così come si evince dai testi mesopotamici di III millennio a.C. non può, invece, essere facilmente contestata.

25 Su questa divinità si veda in generale Haas 1994: 405-406.

26 Cfr. Torri 1999: 81-85.

27 Sul rapporto tra Allani, Allatum, Ereškigal e Lelwani si veda ancora Torri 1999: 85-102; Lorenz 2008 (in particolare le pp. 508-509).

La dea Lelwani era la destinataria di numerosi rituali e preghiere. Talvolta si fa riferimento a lei come a una divinità maschile²⁸, ma dall'epoca di Ḫattušili III, cioè nel momento massimo del processo di sincretismo della religione hurro-ittita, assume caratteri marcatamente femminili, anche se nelle copie tarde di testi più antichi viene ancora indistintamente definita “re” o “sovrano”.

Le divinità dell’“Oltretomba” ittita (*šiu-neš kattereš*) dovevano essere concepite e solitamente rappresentate in forma completamente antropomorfa, come è consuetudine per tutto il *pantheon*. Tuttavia, non ne conosciamo sempre i caratteri distintivi. Tali divinità sono rappresentate sulle pareti del santuario rupestre di Yazılıkaya, come ad esempio nella processione delle dee rappresentata nella cosiddetta Camera A²⁹. Presso lo stesso santuario, sulle pareti della Camera B, è raffigurato un dio a testa umana, con protomi leonine al posto degli arti superiori e la cui parte inferiore del corpo è a guisa di lama (Fig. 1)³⁰. Questa figura, indicata come dio-spada, è stato identificato con Nergal, il dio mesopotamico sposo della sovrana del regno degli Inferi, Ereškigal. Come già sottolineato da tempo in diversi studi, la spada che si conficca nel terreno funge da *limen*, aprendo così il passaggio verso il regno sotterraneo. I dodici dèi scolpiti sulla parete oppo-



Fig. 1: Dio-spada, Camera B di Yazılıkaya (Ehringhaus 2005: 29 fig. 46).



Fig. 2: Rilievo dei dodici dèi, Camera B di Yazılıkaya (Ehringhaus 2005: 27, fig. 42).

28 Si vedano, per esempio, le attestazioni nella preghiera per Gaššuliyawiya (CTH 380) e in un rituale bilingue hattico-ittita di costruzione (CTH 726), dove viene chiamata rispettivamente “signore” e “re”. Per le problematiche relative al sesso di Lelwani si rimanda ancora a Torri 1999: 53-57.

29 Ehringhaus 2005: 23, fig. 33. La divinità femminile al n. 49 del rilievo sarebbe la dea Allatum, come indicato dalla legenda in geroglifico anatolico. Cfr. Torri 1999: 109; Seeher 2006: 150, fig. 147; 155, n. 49.

30 Akurgal 1962: figg. 81-83. Ehringhaus 2005: 29, fig. 46.

sta della Camera B (Fig. 2)³¹ sono stati interpretati come divinità inferi. Gli dèi associati all'“Aldilà”, tra cui Lelwani, sono peraltro citati in diversi trattati internazionali come testimoni divini degli stessi o in quanto custodi materiali (nei propri templi) di copie di trattati³².

È da ritenersi, pertanto, che l'immagine terrificante del mondo “ultraterreno” presente nel mito di Telipinu, descritta pocanzi, possa rappresentare una sorta di “esorcismo della morte” e vada comunque letta con cautela perché si tratta pur sempre di un *topòs* letterario.

5. “Simbologia” del *post mortem*

Anche secondo gli Ittiti, la vita è definita dalla morte che ne stabilisce il confine:

«La vita è legata alla morte, la morte alla vita. I mortali non vivono per sempre. I loro giorni sono contati»³³.

Per una civiltà come quella ittita, costantemente angustata dal pericolo di imbattersi nell'impurità (*papratar*), di vivere una vita impura, di commettere atti impuri agli occhi degli dèi, il momento della morte rappresenta una vera e propria resa dei conti, in cui “impurità accidentale” e “impurità incidentale” rivestono un valore particolare. Così la morte può essere “cattiva” (*henkan idalu* / *ḪUL*), se essa arriva prima del tempo stabilito³⁴, se cioè è “chiamata” da un omicidio, da una pestilenza o da una causa violenta in generale. È invece una morte sostenibile e auspicabile (*aggatar*) quella che si incontra nel “giorno propizio” (*aššuš šiwat* / *UD.SIG₅*)³⁵, un giorno talmente “buono” (*i.e.* il giorno in cui l'anima lascia il corpo) da essere persino venerato (*^dIzzistanu* / *^dUD.SIG₅*) e culturalmente associato a Lelwani³⁶.

Il contatto con il mondo “ultraterreno”, può essere stabilito anche prima del tempo, ma sempre e solo attraverso specifiche procedure, così come appare in almeno un rituale nel quale un sacerdote scende alla riva di un fiume, non a caso un elemento acquatico, confine per eccellenza tra i due mondi per gli Ittiti, come per altre civiltà. Qui il sacerdote invoca la dea Sole della Terra e le altre divinità inferi, sgozza un agnello, scava una fossa con una lama rituale e liba con olio, miele e vino; poi getta nella fossa un siclo d'argento come pagamento standard per l'accesso all'“Aldilà”³⁷; una procedura che non può non ricordarci la discesa agli inferi di Odisseo³⁸. Ma la lama sacrificale, chiaramente stigmatizzata dall'immagine del dio Nergal, non è l'unico simbolo del passaggio dalla vita alla morte. In diverse sepolture dell'Anatolia pre-classica sono state ritrovate delle fusaiole, quindi uno strumento di filatura (il fuso, proba-

31 Akurgal 1962: figg. 86, 87a. Ehringhaus 2005: 27, fig. 42.

32 Cfr. in generale gli elenchi in Torri 1999: 61-72.

33 Libera traduzione del passo KUB 30.10, Ro. 20-21 dalla “Preghiera di Kantuzili”.

34 Generalmente nei testi in lingua accadica si fa uso dell'espressione *ūl la šimāti* (giorno non destinato) per indicare una morte improvvisa, non pre-destinata appunto.

35 Per queste tematiche si veda recentemente Kapelúš 2010.

36 KUB 57.37, i 2-5.

37 CTH 446: KUB 7.41, i 39-44; iii 13-18.

38 Cfr. van den Hout 1994: 44-45, con bibliografia precedente alla nota 38.

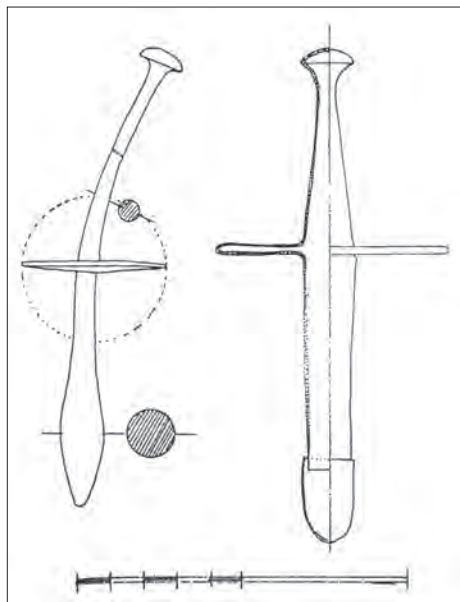


Fig. 3: Fusi in metallo prezioso ritrovati a Horoztepe (Völling 2008: 256).

di utilizzo rituale. È doveroso menzionare che durante i riti del *šalliš waštaiš* erano bruciati innumerevoli oggetti in legno, altri venivano privati degli inserti di metallo prezioso e questi ultimi erano posti nella “casa di pietra” (É.NA₄)⁴¹.

All'interno della vasta documentazione mesopotamica, così come in quella ittita, esistono diversi rituali contro i disagi sessuali maschili; essi utilizzano come “materia magica” proprio fuso e conocchia, che prima vengono messi nelle mani del “paziente” come simboli di femminilità, e successivamente sono sostituiti da arco e frecce, simboli invece di una ritrovata virilità⁴². Due simboli di un'attività prettamente femminile come la filatura, sono quindi scambiati con due che rappresentano attività maschili come la caccia e la guerra⁴³. Fuso e conocchia rappresentano la femminilità in un senso molto ampio, non solamente per l'attivi-

bilmente ligneo, non si è conservato)³⁹. Questi strumenti potevano essere stati utilizzati in vita e forse simboleggiare un eventuale lavoro da continuare a svolgere nell’“Oltretomba”. In alcuni casi, però, sono stati rinvenuti strumenti di filatura, in particolare fusi, in argento o elettro / bronzo, piegati di proposito prima della sepoltura per non essere più utilizzati (Fig. 3)⁴⁰. L'aggiunta di questi elementi ai corredi appare allora possedere un significato più complesso e aiutarci, quindi, a comprendere meglio la seconda chiave di lettura dei rituali funebri. I fusi in metallo prezioso devono essere stati creati appositamente per la sepoltura e danneggiati nel corso del rito funebre. Secondo alcuni studiosi i fusi appartenevano alla defunta quando era ancora in vita e venivano utilizzati come oggetti rituali. Questa seconda ipotesi appare rafforzarsi se si osserva che i reperti sono associati nel corredo ad altri oggetti

39 La presenza di strumenti di filatura nei corredi funerari è molto diffusa e testimoniata in Asia Minore e in area italica fino in epoca classica. Sono numerosi gli esempi di sepolture etrusche e romane tra i cui beni compaiono anche fusaiole e altri strumenti per la filatura (Cottica - Rova 2006: 298-300). Ricche sepolture romane presentano talvolta tra gli oggetti bastoncini vitrei di diversa dimensione, interpretati come conocchie simboliche. Per legami tra la simbologia orientale e occidentale, specialmente in ambito funerario, si veda Cottica - Rova 2006: 315-318.

40 Per esempio, si vedano i ritrovamenti di Alacahöyük (Koşay 1951: Pl. 197, 1) e Horoztepe (Özgüç - Akok 1958: 43-44). In generale Yakar - Taffet 2007: 781-782.

41 Per la funzione della “casa di pietra” (tomba dei sovrani defunti?) e di altre strutture analoghe si rimanda soprattutto a van den Hout 2002, Archi 2007b e Singer 2009.

42 Sui questi oggetti, come espressione simbolica della sfera e dell'identità “maschile” e “femminile” nel Vicino Oriente antico, si rimanda al lavoro generale, ma sempre valido, di Hoffner 1966.

43 «Io stessa ho allontanato la femminilità da te e ti ho ridato la mascolinità. Ti sei spogliato (lit. hai gettato via) del tuo essere [donna] e così [hai] ri[-acquisito] il tuo [esse]re uomo». Libera traduzione di KUB 9.27(+), i 26-29. CTH 406 (Rituale contro l'impotenza [o l'omosessualità?]). Si veda, da ultimo, Miller 2010.



Fig. 4: Rilievo su ortostato da Kargamiš (Akurgal 1962: fig. 114).



Fig. 5: Stele di Yağrı, particolare (Bittel 1976: 201 fig. 230).

tà economica più tipica. Forse è per questo motivo che tali oggetti non solo sono aggiunti ai corredi, ma sono anche stretti nelle mani di defunte altolocate scolpite sui monumenti funerari di epoca neo-ittita, così come nella rappresentazione di un corteo funebre da Kargamiš (Fig. 4)⁴⁴.

L'iconografia di una stele, denominata "stele di Yağrı" (Fig. 5)⁴⁵, risulta particolarmente interessante per illustrare il legame tra l'ambito funerario e gli strumenti di filatura. Gli studiosi tendono a datare questo monumento alla seconda metà del II millennio a.C., sebbene persista qualche dubbio sul suo corretto collocamento cronologico⁴⁶. Questa datazione è molto importante perché la rappresentazione sulla stele può essere interpretata come un precedente per i temi figurativi presenti nella iconografia dei monumenti funebri di I millennio a.C. Sulla superficie si riconoscono segni in geroglifico anatolico⁴⁷. Il rilievo mostra una scena di banchetto che comprende due personaggi seduti a ciascun lato di un tavolo: quello a sinistra è scarsamente preservato, ma si distingue un braccio alzato nell'atto di levare una coppa, in maniera identica alla donna sul lato destro, visibile chiaramente. La figura femminile è comunque la principale della scena, essa stringe un oggetto a forma di fungo nella mano destra, molto probabilmente un fuso carico di filato. La stele fa eco ad alcuni passaggi del rituale funebre per la coppia reale nei quali si specifica, come già riportato, l'allestimento di banchetti alla presenza dei sovrani, ovviamente raffigurati su effigi provviste dei tipici simboli di genere⁴⁸. Raffigurazioni di fusi appaiono numerose sui monumenti funebri datati al I millennio a.C. che, come suggerito da alcuni studiosi, possono essere stati influenzati

44 Akurgal 1962: fig. 114.

45 Pubblicata da Crowfoot 1899: 40-45. Si vedano anche Garstang 1929: 147-148, fig. 10; Bittel 1976: 201, fig. 230; Bonatz 2000a: 52-53.

46 Il monumento è datato soprattutto sulla base dell'iscrizione in luvio geroglifico presente su di esso. Si vedano le note introduttive di Meriggi 1975: 263.

47 Si vedano Garstang 1929; Meriggi 1975: 264.

48 Si vedano già le considerazioni di Orthmann 1971: 377-380.

da rappresentazioni databili al II millennio a.C. e non giunte sino a noi⁴⁹. Si tratta di stele che presentano donne, coppie o gruppi di tre persone scolpiti a rilievo sulla superficie. Su alcuni di questi monumenti sono rappresentati fusi, fusaiole e conocchie come tipici attributi femminili⁵⁰. In tutte queste raffigurazioni, gli strumenti sono carichi di fibre o di filato (Fig. 6).



Fig. 6: Stele funeraria. Maraş. (Bonatz 2000a, Pl. 21, C60).

6. Vita dopo la morte?

Certo è che il prodotto dalla filatura ha una connessione con il cosiddetto “filo della vita”⁵¹. Studi psico-analitici e antropologici hanno dimostrato già dalla metà del secolo scorso l’importanza di questo concetto non solo per le società antiche, ma anche per le tradizioni di età moderna⁵².

Come non ricordare che l’atto della filatura è collegato nei testi ittiti, così come nella letteratura greca e latina, ai destini delle persone determinati da specifiche divinità? Le *Gulšeš*, le dee del fato nel mondo ittita, compaiono nei rituali di nascita così come in occasione della morte di qualcuno⁵³. Le stesse divinità armate di fuso e conocchia filano gli anni del re in un rituale di fondazione⁵⁴. Questo legame tra vita e morte che si esplica (come vedremo) nella visione “ultraterrena”, viene rafforzato da altri elementi significativi. Dopo la morte lo spirito (*istanzan-* / ZI) lascia il corpo (*tuekka-* / NÍ.TE) e viene accolto dalla dea Sole della Terra nel regno sotterraneo (*dankuiš taganzipaš*), letteralmente “la scura / nera terra”. Ora, non sappiamo con assoluta certezza se l’“Aldilà” ittita fosse immaginato da tutti e per tutti come un luogo di lavoro eterno o di solitudine come per altre tradizioni. Vero è che per il sovrano ittita e i membri della famiglia reale sembra profilarsi un destino *post mortem* privilegiato:

«Poi essi prendono una zappa <e> una vanga – esse sono fatte di legno – e sca[vano] (lit. tagliano) una zolla (lit. prato / pascolo). “La vecchia” (ŠU.GI) [mette] la zolla [su] di una grossa pagnotta. Essi [li] porgono di fronte al dio [So][e] (*i.e.* guardando il sole). [Essi

49 Cfr. recentemente Bonatz 2000b: 204 (e nota 44), 210.

50 Si veda Bonatz 2000a: stele nn. C 21-25, 27, 33, 50-52, 59-61, 62, 68, 69.

51 Per una generale panoramica sul concetto del “filo della vita” presso gli Ittiti si veda la bibliografia offerta da van den Hout 1994: 39, nota 10.

52 Il collegamento tra il “filo della vita” e cordone ombelicale è evidente e intrigante. Su questo argomento si veda in generale Róheim 1948. L’applicazione di tali modelli d’analisi agli studi antropologici e storici delle civiltà del Vicino Oriente antico, richiede, tuttavia, studi approfonditi.

53 In un frammentario rituale per la nascita di una divinità si dice: «[Po]i l’inserviente riempie tre *rytha* [...] Egli pone un *rython* dinanzi alle divinità del destino (*^dGulšaš*) e alle “divinità-madri” (DINGIR.MAḪ.MEŠ)». KBo 24.6, 4’-6’. Cfr. Beckman 1983: 224-225. «Tu Tattamaru hai maritato la figlia di mia sorella, (ma) poi le *Gulšeš* ti hanno trattato male e lei è morta». Libera traduzione di KUB 23.85, 5-6. Cfr., da ultimo, Hoffner 2009: 365.

54 «(Una) tiene una conocchia, (entrambe) tengono dei fusi (si parla di *Išduštaya* e *Papaya*). Esse stanno filando gli anni del re, e la fine degli anni e il loro numero non sono visibili». KUB 29.1, ii 6-10. Si veda la recente edizione online di Görke: <http://www.hethport.uni-wuerzburg.de/> s.v. CTH 414.

prendono] la bi[lancia] [e la] porgono [di fron]te [al dio Sole] (*i.e.* guardando il sole). [Ella (*i.e.* “la vecchia”) dice] c[os]: «Questo pascolo, dio del Sole, concedi a lui. Fa’ si che nessuno glielo porti via, <né lo> contesti!» Fa’ si che buoi, pecore, cavalli <e> muli pascolino per lui in questo prato!»⁵⁵.

L’immagine qui presentata non può non ricordarci i tardo-classici “Campi Elisi” o quantomeno la Ἠλύσιον πεδίον omerica⁵⁶.

Nel contesto del rituale funebre per la coppia reale appare quindi evidente che dal terzo giorno in poi l’attenzione degli officianti si sposta dal corpo dei defunti allo “spirito” di quest’ultimi. Come per altre culture, anche per gli Ittiti è estremamente importante persuadere l’“anima” del defunto ad abbandonare il corpo (*i.e.* il regno dei vivi) per raggiungere il regno dei morti. Ciò si evince chiaramente dal rito di passaggio effettuato già durante il terzo giorno⁵⁷. È proprio in questo momento che vi è la triste accettazione che il re o la regina hanno abbandonato il mondo dei vivi⁵⁸ e che i loro resti umani privi dello spirito vitale sono pronti per essere portati nella loro sede finale dove riposeranno per sempre:

«Essi allora raccolgono le ossa e le [tolgono] dalla pira. [Le] portano nella sua (del defunto) tomba. Stendono un l[etto] all’interno [della camera] della tomba»⁵⁹.

Vi è, tuttavia, la consapevolezza che solo una attenta pratica rituale possa scongiurare un destino infelice. I defunti, infatti, possono angustiare in forma di “spirito / fantasma” (*akkant-* / *GIDIM*) coloro che sono rimasti in vita, se questi non preparano un degno passaggio all’“Aldilà” per i propri cari. Altre possibilità per le quali si possa essere oggetto di ritorzione da parte dei defunti, si legano al fatto che questi possano essere stati vittime, in vita e/o in morte, di torti, omissioni o trascuratezza⁶⁰. Ma se ciò non avviene, allora i vivi possono positivamente interagire con i morti attraverso il culto, come si legge chiaramente dai testi in cui i sovrani divinizzati sono oggetto di offerte regolari e di riverenza tramite l’erezione di statue in loro onore⁶¹.

Il rito di passaggio descritto nel *šalliš waštaiš* contiene almeno due dei tre momenti topici – separazione e liminalità – presenti nella classica distinzione che Van Genep propone relativamente alle modalità attraverso le quali si possono realizzare riti di passaggio.

La separazione della parte spirituale dal corpo avviene nella notte tra il secondo e il terzo giorno, quando il corpo del re o della regina vengono cremati. La liminalità è espressa dai riti che seguono nei giorni successivi e in particolare dai banchetti funebri a cui partecipano anche i defunti (insieme con i vivi) in forma di effigi lignee. È in questo lasso di tempo che l’“anima” viene invitata a “bere la buona bevanda” (*aššu akuwatar eku-^{zi}*)⁶². Chi non ne beve

55 Libera traduzione di KUB 30.24+, i 31’ - ii 4. Cfr. Kassian - Korolëv - Sidel’tsev 2002: 383-385.

56 Per un’analisi del termine Ú.SAL / *wellu-* (“pascolo / prato”) e per interessanti confronti con la terminologia indo-europea si veda Puhvel 1969.

57 Cfr. Kassian - Korolëv - Sidel’tsev 2002: 266-269.

58 KUB 30.15+, Ro. 36.

59 Libera traduzione di KUB 30.15+, Ro. 46-47. Cfr. Kassian - Korolëv - Sidel’tsev 2002: 270-271.

60 Si rimanda qui in generale al classico contributo di del Monte 1973.

61 Si veda l’ancor valido lavoro di del Monte 1975.

62 L’“anima” dei defunti viene invitata a bere l’acqua dell’immortalità in moltissime culture e attraverso “percorsi” differenti. Si rimanda quindi alle generali osservazioni di Archi 2007a: 175-176, e al confronto con il mondo classico.

vaga per l'eternità negli Inferi («Essi non bevono da una [fi]ne coppa... Essi non bevono la mia buona bevanda»). Non vi è dubbio che tale sorte non possa cogliere il re, simbolo e vita dell'intero paese, a cui il regno intero prepara un passaggio quanto più confortevole possibile.

Un interessante passo presente in un rituale funebre molto frammentario e non appartenente al *corpus* del rituale regale, ci offre un'immagine molto suggestiva:

«(Ella!) prende con la ma<no> sinistra la (coppa?) [e] beve. Lapislazzuli(,) nove [indumenti di lana?]⁶³ non decorato/a (o vuoto/a?) al suo interno (o tra cui?) [indumenti di lana?](,) una conocchia (e) un fuso di <un> ciclo d'or[o]. (Vi) è avvolta lana nera. (Ci sono) sette noci *šamama*(,) sette *liti*-(,) sette uvette(,) sette *šanhuwa*-(:) essi vengono versati dentro il vaso *tīpa*- di legno. Ella li prende da [...] e li mangia. Un velo da donna (*kureššar*) viene adagiato sopra il tavolo. Sotto di esso viene posta una pagnotta “delle truppe” (NINDA. ÉRIN^{ME5}), sopra (di essa) ci sono argento, oro, stagno, ferro, rame, piombo (e) *lulluri*-. Ella lo porta alle sue labbra con la mano sinistra. Essi rompono i cimbali»⁶⁴.

La scena qui presentata ricorda quelle dei banchetti funebri del *šalliš waštaiš*. Il protagonista del rituale non può che essere una donna (il fuso, la conocchia, il velo). Non è quindi improbabile pensare che si faccia riferimento all'immagine di una donna defunta, che stringe tra le mani la coppa e ne beve il contenuto. La dimensione infera è richiamata dall'uso simbolico della mano sinistra, dalla lana nera e dal numero sette. Viene inoltre descritto un corredo funebre, di cui fanno parte una conocchia e un fuso in oro. Tuttavia, l'“anima” della donna non sembra essere pronta a lasciare il confine (*limen*) che separa i vivi dai morti, tanto che ci si chiede dove essa sia realmente finita⁶⁵. Successivamente viene chiesto ad alcuni animali simbolici (*i.e.* spesso legati ai rituali funebri) di cercare in ogni parte della terra l'“anima” e di sospingerla verso la terra dei morti. Intanto la dea Madre piange, così come nel *šalliš waštaiš* piangono e si lamentano le donne che accompagnano le ossa del defunto re (o regina) nella loro sede finale.

Qui si concretizza il terzo stadio del rito di passaggio. Ciò che forse veniva descritto nella tavola relativa all'ultimo giorno del “rituale regale funebre”, e purtroppo non preservato, viene mirabilmente messo in luce in questo frammentario rituale in cui l'“anima”, ritrovata la via («Che strada prende? Essa prende la grande strada, la strada che fa dimenticare ogni cosa!»⁶⁶) e scongiurato il pericolo della disperazione eterna («Perché dovrei andare verso la perdizione dei mortali?»⁶⁷) aspira a raggiungere quanto prima la pace eterna («... Lascia[mi] via[ggiare] verso il pascolo»⁶⁸).

63 La scelta di vedere parzialmente integrabile il sumerogramma per lana (SÍG) invece che il determinativo per oggetti in pietra (NA₄) è dettato in parte dalla visione della foto del frammento di tavoletta nella riga seguente (nella copia di KUB 43 Reimschneider segna NA₄), ma soprattutto dal successivo aggettivo *dannara*-, generalmente riferito alla bordatura o semplice mancata lavorazione/decorazione dei tessuti. Cfr. l'edizione online di Fuscagni (<http://www.hethport.uni-wuerzburg.de/hetkonk/> s.v. CTH 457.7.1), con la nota 24.

64 Libera traduzione di KUB 43.60, iv 3”-15”.

65 KUB 43.60, i 5: [*ku-wa-pi-i*]t-se-pa ú-it-ta.

66 KUB 43.60, i 27-29.

67 KUB 43.60, i 32.

68 KUB 43.60, i 36.

Questa strada può essere indicata solo dalla propria madre:

«Quando per la settima volta egli (*i.e.* il sacerdote *patili* incaricato del rito funebre) ha gridato (lit. chiamato) verso il basso (*i.e.* verso l'interno della casa dove sta il morto): “Dove è andato?”, essi gli rispondono dal basso verso l'alto (*i.e.* dall'interno, verso il tetto della casa dove sta il sacerdote): “Per lui [è giunto] il giorno della madre (e) lei lo ha preso per mano e lo ha accompagnato”»⁶⁹.

Gli Ittiti definivano il momento di passaggio tra la vita e la morte come il “giorno della (propria) madre”⁷⁰, anche se uno degli ultimi sovrani ittiti, Tutḫaliya IV, viene rappresentato su una parete della sopracitata Camera B di Yazılıkaya mentre incede verso il confine degli Inferi accompagnato dalla sua divinità tutelare, Šarruma⁷¹. Così il sovrano di Ḫatti che nel *šalliš waštaiš* abbandona il mondo dei vivi, lo fa per rinascere a nuova vita, non più come essere mortale, ma come dio, perché la morte è una sorta di rinascita. In questo passaggio la donna sembra avere un ruolo fondamentale: sono donne le sacerdotesse *taptara* che danzano e innalzano il lamento funebre; è una anziana donna a gestire le operazioni di scongiuro attraverso la distruzione di simboli “magici”⁷². E le donne creano il filato e creano la vita nel momento del parto. Fuso e conocchia sono il simbolo delle attività economiche legate alla tessitura, attività tipica di donne di ogni livello sociale. Sono però anche il simbolo della vita, per la loro chiara relazione con il cordone ombelicale. Questo secondo livello è, crediamo, il motivo per cui il tema è così comune nelle rappresentazioni scolpite sui monumenti funerari, forse come una speranza per il periodo successivo alla morte, visto come una nuova nascita. Una donna può ri-generare la vita, così come “ri-genera” il filo⁷³. La madre è colei che può portare il figlio in un luogo diverso, allontanandolo dagli altri morti, dando a lui la possibilità di divenire un dio⁷⁴:

«Do[ve è andato] il re?” “[È giunto] per lui il giorno della sua madre, lei lo [...] e lui (presso) la dea Sole della Terra [...] e lei lo tiene per mano...”⁷⁵.

7. Conclusioni

Concludendo, vorremmo aggiungere che la presenza di oggetti simbolici come il fuso nell'iconografia funebre di I millennio a.C. non è del tutto casuale, né tantomeno deve essere letta come mera metafora della realtà umana, ma serve piuttosto a rinforzare l'ipotesi di una concezione del mondo “ultraterreno” presso gli Ittiti un po' meno lugubre di come possiamo immaginarla, e nel contempo auspicare futuri approfondimenti circa il retaggio culturale dell'arte funeraria siro-ittita sulla base del confronto con l'evidenza testuale di II millennio a.C.

69 Libera traduzione di KUB 30.28, Vo. 10-12.

70 Si veda un breve elenco di casi in Archi 2007a: 190.

71 Akurgal 1962: fig. 85; Ehringhaus 2005: 28, fig. 44.

72 In generale, sul particolare ruolo delle donne nei rituali, si veda Beckman 1993.

73 Si vedano le osservazioni di Beckman 1983: 236-237.

74 Cfr. van den Hout 1994: 46.

75 Libera traduzione di KUB 39.49, 20', 26'-28'.

«L'“anima” è grande! L'“anima” è grande! Quale “anima” è grande? L'“anima” dei mortali è grande!»

«L'“anima” è pura per il dio Sole. L'“anima” appartiene agli dèi!»¹⁷⁶.

Bibliografia

- Akurgal 1962: E. Akurgal, *L'arte degli ittiti*, tr. it. Firenze 1962.
- Archi 2007a: A. Archi, *The soul has to leave the land of the living*, “Journal of Ancient Near Eastern Religions” 7 (2), 2007, pp. 169-195.
- Archi 2007b: A. Archi, *The Cult of the Royal Ancestors at Hattusa and the Syrian Practices*, in M. Alparslan - M. Doğan-Alparslan - H. Peker (eds.), *VITA - Festschrift in Honor of Belkıs Dinçol and Ali Dinçol*, Istanbul 2007, pp. 49-55.
- Beckman 1983: G. Beckman, *Hittite Birth Rituals. Second Revised Edition*, “Studien zu den Böğazkoy Texten” 29, Wiesbaden 1983.
- Beckman 1993: G. Beckman, *From Cradle to Grave: Women's Role in Hittite Medicine and Magic*, “Journal of Ancient Civilizations” 8, 1993, pp. 36-39.
- Bittel et al. 1958: K. Bittel et alii, *Die hethitischen Grabfunde von Osmankaya*, Berlin 1958.
- Bittel 1975: K. Bittel, *Das hethitische Felsheiligtum Yazılıkaya*, Berlin 1975.
- Bittel 1976: K. Bittel, *Les Hittites*, Paris 1976.
- Bonatz 2000a: D. Bonatz, *Das syro-hethitische Grabdenkmal*, Mainz 2000.
- Bonatz 2000b: D. Bonatz, *Syro-hittite Funerary Monuments. A Phenomenon of Tradition or Innovation?*, in G. Bunnens (éd.) *Essays on Syria in the Iron Age*, “Ancient Near Eastern Studies Supplement” 7, Louvain - Paris - Sterling 2000, pp. 189-210.
- Bonatz 2007: D. Bonatz, *The Divine Image of the King: Religious Representation of Political Power in the Hittite Empire*, in M. Heinz - M. H. Feldman (eds.), *Representation of Political Power. Case Histories from Times of Change and Dissolving Order in the Ancient Near East*, Winona Lake 2007, pp. 111-136.
- Cottica - Rova 2006: D. Cottica - E. Rova, *Fuso e rocca: un percorso fra Occidente e Oriente alla ricerca delle origini di una simbologia*, in D. Morandi Bonacossi - E. Rova - F. Veronese - P. Zanovello (edd.), *Tra Oriente e Occidente. Studi in onore di Elena Di Filippo Balestrazzi*, Padova 2006, pp. 291-322.
- Crowfoot 1899: J. W. Crowfoot, *Exploration in Galatia cis Halym*, “The Journal of Hellenic Studies” 19, 1899, pp. 34-318.
- Ehringhaus 2005: H. Ehringhaus, *Götter, Herrscher, Inschriften. Die Felsreliefs der hethitischen Großreichszeit in der Türkei*, Mainz am Rhein 2005.
- Garstang 1929: J. Garstang, *The Hittite Empire. Being a Survey of the History and Monuments of Hittite Asia Minor and Syria*, London 1929.
- Haas 1976: V. Haas, *Die Unterwelts- und Jenseitsvorstellungen im hethitischen Kleinasien*, “Orientalia NS” 45, 1976, pp. 197-212.
- Haas 1994: V. Haas, *Geschichte der hethitischen Religion*, “Handbuch der Orientalistik” I (15), Leiden 1994.
- Haas 1995: V. Haas, *Death and Afterlife in Hittite Thought*, in J. M. Sasson (ed.), *Civilizations of the Ancient Near East*, New York 1995, pp. 2021-2030.
- Hoffner 1966: H. A. Hoffner Jr., *Symbols for Masculinity and Femininity. Their Use in Ancient Near Eastern Sympathetic Magic Rituals*, “Journal of Biblical Literature” 85, 1966, pp. 326-334.

¹⁷⁶ Libera traduzione di KUB 43.60, i 26-28; 31-32.

- Hoffner 1988: H. A. Hoffner Jr., *A Scene in the Realm of the Dead*, in E. Leichty - M. de Jong Ellis - P. Gerardi (eds.), *A Scientific Humanist. Studies in Memory of Abraham Sachs*, Philadelphia 1988, pp. 191-199.
- Hoffner 2009: H. A. Hoffner Jr., *Letters from the Hittite Kingdom*, Atlanta 2009.
- van den Hout 1994: Th. P. J. van den Hout, *Death as a Privilege. The Hittite Royal Funerary Ritual*, in J. M. Bremmer - Th. P. J. van den Hout - R. Peters (eds.), *Hidden Futures. Death and Immortality in Ancient Egypt, Anatolia, the Classical, Biblical and Arabic-Islamic World*, Amsterdam 1994, pp. 37-76.
- van den Hout 1995: Th. P. J. van den Hout, *An Image of the Dead? Some Remarks on the Second Day of the Hittite Royal Funerary Ritual*, in O. Carruba - M. Giorgieri - C. Mora (edd.), *Atti del II Convegno Internazionale di Hittitologia*, Pavia 1995, pp. 95-211.
- van den Hout 2002: Th. P. J. van den Hout, *Tombs and memorials: The (Divine) Stone-House and Hegur Reconsidered*, in K. A. Yener - H. A. Hoffner Jr. (eds.), *Recent Developments in Hittite Archaeology and History. Papers in Memory of Hans G. Güterbock*, Winona Lake 2002, pp. 73-91.
- Lambert 1980: W. G. Lambert, *The Theology of Death*, in B. Alster (ed.), *Death in Mesopotamia: Papers read at the XXVIe Rencontre assyriologique internationale*, "Mesopotamia" 8, Copenhagen 1980, pp. 53-66.
- Lorenz 2008: U. Lorenz, *Sonnengöttin der Erde - Ereskigal - Allani. Einige Bemerkungen zu den hethitischen Unterweltsgöttinnen in der Ritualliteratur*, in A. Archi - R. Francia (edd.), *Atti del VI Congresso Internazionale di Ittitologia. Roma, 5-9 settembre 2005. Parte II, "Studi Micenei ed Egeo-Anatolici"* 49, Roma 2008, pp. 501-511.
- Kapeluš 2008: M. Kapeluš, *Some remarks on Hittite Royal Funerary Ritual sallis wastais (Texts from Building A on Büyükkale)*, in A. Archi - R. Francia (edd.), *Atti del VI Congresso internazionale di Ittitologia. Roma, 5-9 Settembre 2005. Parte II, "Studi Micenei ed Egeo-Anatolici"* 49, Roma 2008, pp. 449-456.
- Kapeluš 2010: M. Kapeluš, *Good Death, Bad Death on the Hittite Attitude towards Death*, in A. Süel (ed.), *VII. Uluslararası Hititoloji Kongresi Bildirileri, Çorum 25-31 Ağustos 2008 - Acts of the VIIth International Congress of Hittitology, Çorum, August 25-31, 2008*, Ankara 2010, pp. 431-439.
- Kassian - Korolëv - Sidel'tsev 2002: A. Kassian - A. Korolëv - A. Sidel'tsev, *Hittite Funerary Ritual šalliš waštaiš*, AOAT 288, Münster 2002.
- Koşay 1951: H. Koşay, *Les Fouilles d'Alacahöyük, Rapport préliminaire sur les travaux en 1937-39*, Ankara 1951.
- Meriggi 1975: P. Meriggi, *Manuale di Eteo-geroglifico*, Parte II: Testi 2^a e 3^a Serie, Roma 1975.
- Miller 2010: J. L. Miller, *Paskuwatti's Ritual: Remedy for Impotence or Antidote to Homosexuality?*, in "Journal of Ancient Near Eastern Religions" 10 (1), 2010, pp. 83-89.
- del Monte 1973: G. F. del Monte, *Il terrore dei morti*, "Annali dell'Istituto universitario Orientale di Napoli" 33, 1973, pp. 373-385.
- del Monte 1975: G. F. del Monte, *La fame dei morti*, "Annali dell'Istituto universitario Orientale di Napoli" 35, 1975, pp. 319-346.
- del Monte 1987: G. F. del Monte, *Inferno e paradiso nel mondo hittita*, in P. Xella (ed.), *Archeologia dell'inferno: l'Aldilà nel mondo antico vicino-orientale e classico*, Roma 1987, pp. 95-115.
- Mora - Balza 2010: C. Mora - M. E. Balza, *Importanza politica ed economica di alcune istituzioni religiose e funerarie nell'Impero ittita*, "Studi Micenei ed Egeo-Anatolici" 52, 2010, pp. 253-264.
- Neve 1992: P. Neve, *Die Ausgrabungen in Boğazköy-Ḫattuša 1991*, "Archäologische Anzeiger" 1992, 1992, pp. 621-652.
- Neve 1993: P. Neve, *Hattusa. Stadt der Götter und Tempel*, Mainz am Rhein 1993.
- Orthmann 1967: W. Orthmann, *Das Gräberfeld bei Ilca*, Wiesbaden 1967.
- Orthmann 1957-1971: W. Orthmann, *Grab*, "Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie" 3, 1957-1971, pp. 603-605.
- Orthmann 1971: W. Orthmann, *Untersuchungen zur späthethitischen Kunst*, "Saarbrücker Beiträge zur Altertumskunde" 8, Bonn 1971.

- Özgüç - Akok 1958: T. Özgüç - M. Akok, *Horoztepe - An Early Bronze Age Settlement and Cemetery*, Ankara 1958.
- Pecchioli Daddi - Polvani 1990: F. Pecchioli Daddi - A. M. Polvani, *La mitologia ittita*, Brescia 1990.
- Puhvel 1969: J. Puhvel, *Meadow of the Otherworld*, "Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung" 83, 1969, pp. 64-69.
- Róheim 1948: G. Róheim, *The Thread of Life*, "Psychoanalytic Quarterly" 17, 1948, pp. 471-486.
- Singer 2009: I. Singer, "In Hattuša The Royal House Declined" - *Royal Mortuary Cult in 13th Century Hatti*, in F. Pecchioli Daddi - G. Torri - C. Corti (eds.), *Central-North Anatolia in the Hittite Period - New Perspectives in Light of Recent Research. Acts of the International Conference Held at the University of Florence (7-9 February 2007)*, "Studia Asiana" 5, Roma 2009, pp. 169-191.
- Seeher 2006: J. Seeher *Hattusha Guide. A Day in the Hittite Capital (3rd Revised Edition)*, Istanbul 2006.
- Sharlach 2002: T. Sharlach, *Foreign Influences on the Religion of the Ur III Court*, in D. Owen - G. Wilhelm (eds.), *General Studies and Excavations at Nuzi 10/3, SCCNH 12*, Bethesda 2002, pp. 91-114.
- Torri 1999: G. Torri, *Lelwani. Il Culto di una dea ittita*, Roma 1999.
- Vigo 2008: M. Vigo, *Tradurre e non tradire: il problema delle integrazioni. Il caso di KBo XII 39*, in B. Bellucci - E. Jucci - A. Rizza - B. M. Tomassini Pieri (edd.) *Traduzione di tradizioni e tradizione di traduzione. IV Incontro dell'Associazione Orientalisti e 'OrientaLista', Pavia, 18-20 aprile 2007*, Milano 2008, pp. 191-248.
- Völling 2008: E. Völling, *Textiltechnik im Alten Orient: Rohstoffe und Herstellung*, Würzburg 2008.
- Yakar - Taffet 2007: J. Yakar - A. Taffet, *The Spiritual Connotations of the Spindle and Spinning: Selected Cases from Ancient Anatolia and Neighboring Lands*, in M. Alparslan - M. Doğan-Alparslan - H. Peker (eds.), *VITA. Festschrift in Honor of Belkıs Dinçol and Ali Dinçol*, Istanbul 2007, pp. 781-788.