

Appendice II

*Evocatio romana ed evocatio ittita**

1. *Gli studi comparativi sull'argomento*

Esistette un parallelo dell'*evocatio* romana? L'unico viene individuato dagli studiosi in un analogo rito della religione ittita. Prima di soffermarci più diffusamente sulle caratteristiche di quest'ultimo sarà opportuno riportare l'opinione di alcuni degli studiosi che hanno affrontato il tema, *in primis* quella del Basanoff, al quale si deve l'unica monografia di rilievo finora scritta sull'*evocatio* romana¹.

In essa l'autore dedica un capitolo, il sesto², alla comparazione tra i due riti, riportando anzitutto il testo, tradotto da J. Friedrich nel 1925, giudicato in proposito come il più importante: «[col. II, 22] Mirate, per voi, dèi [23] della città nemica, ho posto [24] qui un ... vaso di birra mescolata (?), vi ho anche preparato [25] a sinistra delle tavole decorate. [26] E ho coperto (??) [Basanoff: «stabilito»] le strade con una stoffa bianca, una stoffa rossa [27] (e) una stoffa blu. [28] Ora queste stoffe fungano per voi da via, [29] ora camminate su di esse via di qua e siate favorevoli al re; [31/32] ma recatevi sempre più nel paese divenuto il vostro»³.

Il Basanoff afferma che la formula appena riportata dev'essere qualificata come un'*evocatio* e ne individua i punti in comune con l'*evocatio* romana: 1) il *carmen evocationis* è pronunciato in entrambi i casi dal sacerdote; 2) la formula di quella che lo studioso russo definisce *devotio* (meglio, una *consecratio*) è pronunciata dal re presso gli Ittiti, dal magistrato *cum imperio* presso i Romani⁴; 3) in entrambi i casi la recitazione del *carmen* è accompagnata da un sacrificio⁵.

* La presente appendice costituisce una sintesi, riveduta e corretta, di FERRI 2008.

¹ BASANOFF 1947.

² *Ibid.*, 141-152.

³ «KBo» VII 60; «AO» 25, 2, 22 sgg.: «[Col. II, 22] Siehe, euch, den Göttern [23] der feindlichen Stadt, habe ich ein ...es Gefäß Mischbier (?) [24] hingestellt, auch habe ich euch geschmückte Tische [25] links hingestellt. [26] Und die Wege habe ich mit einem weissen Gewande, einem roten Gewande [27] (und) einem blauen Gewande überdeckt (?). [28] Nun sollen euch diese Gewänder Wege se/in/, [29] nun wandelt auf diesen davon [30] und wendet euch dem Könige gütig zu; [31/32] begeben euch aber wieder fort nach eurem Lande». La traduzione italiana è mia.

⁴ Macr. Sat. III 9, 9. Cfr. *supra*, parr. 2.2 e 2.3.

⁵ BASANOFF 1947, 142.

Il Basanoff ritiene poi di poter affermare che il rito svolgesse un ruolo più ampio presso gli Ittiti che presso i Romani. La formula ittita attirerebbe l'attenzione degli dèi soprattutto sulle offerte loro destinate e sull'apparato disposto per la loro accoglienza: vaso per le libagioni, tavoli decorati (probabilmente colmi di vettovaglie) e infine tre nastri colorati al fine di fungere da strada per lo spostamento delle divinità. Solo le ultime due frasi del testo chiarirebbero quello che ci si attende dagli dèi: «siate favorevoli al re; recatevi nel paese divenuto il vostro»⁶.

Lo studioso russo rileva inoltre come non vi sia alcuna promessa per l'avvenire: sarebbe sufficiente l'esecuzione del rito, a seguito del quale gli dèi della città nemica andrebbero ad integrarsi nel pantheon nazionale; giuridicamente l'atto religioso si esaurirebbe in se stesso, nel rituale, non creando alcun nuovo vincolo. L'operazione si svolgerebbe nella forma del *do ut des*, propria dello scambio arcaico: l'elemento contrattuale, più sviluppato nel rituale romano, sarebbe assente, dovendosi ascrivere con ogni probabilità all'iniziativa dei pontefici⁷.

Un'altra delle questioni che si pone il Basanoff è di sapere se vi sia un rapporto di discendenza tra l'istituzione ittita del II° millennio a. C. e quella romana – che egli ritiene di poter datare nella sua forma rudimentale agli inizi del I° – oppure se siamo di fronte a due fenomeni indipendenti la cui somiglianza è stata determinata da condizioni esteriori identiche o simili. Un elemento importante per dirimerla sarebbe dato dall'esame delle divinità evocate. L'assenza di invocazioni nella formula ittita si spiegherebbe facilmente, a parere del Basanoff, con la differenza concettuale tra le due formule: il carattere contrattuale di quella romana e il carattere rituale di quella ittita. Nel primo caso le parti in causa dovevano essere designate *nominatim*, pur se facendo ricorso alla formula *sive deus sive dea*; l'“*evocatio*” ittita, invece, non comportando un impegno futuro, obbligherebbe a ricercare nel rituale gli indizi per identificare le divinità⁸. Il punto di partenza sarebbe comune, ascrivibile alla comune provenienza indo-europea, ma il rito romano avrebbe conosciuto uno sviluppo più articolato dovuto all'elaborazione pontificale.

Il Basanoff evidenzia poi come la riga 26 del testo di Boghazköi ci informi in maniera indiretta ma precisa sugli obiettivi del sacerdote ittita. Questi prepara tre strade per mezzo di tre nastri di stoffa: si aspetta quindi la venuta di almeno tre divinità. Ciascun nastro

⁶ *Ibid.* Il testo considerato da Basanoff, nella traduzione di J. Friedrich, ha come ultima frase: «begebt aber euch wieder fort nach eurem Lande» («recatevi di nuovo nel vostro paese»), per cui lo studioso è costretto a proporre una nuova traduzione, appunto: «ma recatevi sempre più nel paese divenuto il vostro».

⁷ BASANOFF 1947, 143.

⁸ *Ibid.*

specificherebbe il carattere dei membri di questa triade: stoffa bianca, rossa, blu⁹. Questo insieme di tre colori ha valore religioso nell'antico Iran. In termini romani, avremmo qui un'*evocatio* di *Iuppiter*, *Mars* e *Quirinus*: gli Ittiti si rivolgerebbero agli dèi rappresentativi della società nemica nella pienezza delle sue attività e il rito, indipendentemente dalla sua origine, si baserebbe su una fondamentale rappresentazione indoeuropea nell'espressione simbolica, i colori, propria della regione indoeuropea vicina, l'Iran¹⁰.

La differenza più importante che il Basanoff individua rispetto al rito romano è che gli Ittiti non conoscerebbero, nella loro "*evocatio*", la divinità tutelare dell'*urbs*: essi farebbero appello, come si è visto, alle divinità rappresentative del popolo socialmente organizzato in città, in termini romani del *populus civitasque*. Egli è comunque dell'avviso che gli Ittiti cuneiformi abbiano conosciuto una divinità simile a quella romana¹¹. Un tale concetto non sarebbe però una loro creazione: l'oriente mesopotamico si distinguerebbe infatti per l'adorazione degli dèi che dimorano da sovrani nelle città reali¹² e che partecipano del destino politico della loro città¹³.

Basanoff riporta in proposito un testo relativo alla dea Ištar, «Regina di Ninive», importante rappresentante di questo gruppo divino¹⁴. Tale testo cuneiforme, tradotto anch'esso da J. Friedrich¹⁵, è stato definito dal Sommer *evocatio generalis*. La divinità è invitata a venire nel paese di Hatti, anche se potrà continuare a dimorare nei luoghi da cui è "evocata": il Basanoff nota a ragione come questa sia tecnicamente una distinzione importante rispetto alle *evocationes* fin qui esaminate e una ragione contro la definizione di Sommer¹⁶. La dea è "evocata" da una lunga lista di città, situate in un territorio molto ampio (dalla Siria all'Armenia, dall'Asia Minore a Cipro)¹⁷, ma anche dai fiumi e dalle fonti¹⁸ e dai pastori di buoi e di pecore¹⁹. Nelle linee 19-23 si palesa ciò che ci si attende dalla dea: vita, salute, longevità, fertilità per la coppia reale e per i principi, maturazione dei frutti, moltiplicazione delle mandrie di animali e degli uomini. La dea deve al contrario privare gli

⁹ *Ibid.*, 144.

¹⁰ BASANOFF 1947, 144; cfr. *infra*.

¹¹ *Ibid.*, 146-49.

¹² Cfr. DHORME 1910, 128: numerosi ex-voto offerti dai monarchi sono destinati a questo tipo di divinità, «mio re», di fatto il re della città.

¹³ BASANOFF 1947, 146.

¹⁴ DHORME 1910, 129.

¹⁵ «KBo» II 9, col. I; «AO» 25, 2, 20 sgg. Il testo è intitolato: «Preghiera all'Ištar di Ninive di venire dai paesi stranieri nel paese di Hatti».

¹⁶ BASANOFF 1947, 147.

¹⁷ Linee 1-13: «Vieni qui da Ugarit, da Dunanapa, da Alalcha, da Sidone, da Gachga, da Aladija, da Arzawa, da Mascha [...]».

¹⁸ Linea 14.

¹⁹ Linee 15-16.

abitanti dei luoghi indicati della salute, della vita, della fertilità, etc., in generale del suo favore e portarli con sé nel paese di Hatti²⁰.

Il Basanoff ritiene di poter affermare che l'operazione nel suo complesso, il testo e il rito abbiano le caratteristiche di un atto magico, del tipo menzionato da Plinio: «*fruges excantare*», «*malum carmen incantare*» delle XII tavole²¹. La presenza dell'Ištar di Ninive quale destinataria della preghiera comunicherebbe evidentemente all'atto una portata eccezionale, ma la sostanza rimarrebbe la stessa: un'"*excantatio*", dove il demone impersonale è soppiantato da una grande dea sovranazionale²². Non vi sarebbe inoltre alcuna traccia di un qualsivoglia elemento contrattuale: come chi procede all'*excantatio* ordina, così i sacerdoti ittiti intimerebbero o implorerebbero la dea di piegarsi ai loro voleri. Ciò in realtà secondo lo studioso russo non risulta con chiarezza ma non avrebbe importanza per il problema dell'*evocatio*: se abbiamo a che fare con una preghiera, avremo un'"*exoratio*" in senso ampio; manca comunque la contro-prestazione, essenziale nell'*evocatio*. Non si tratterebbe neanche di un'"*exoratio*" del tipo rivolto alla *Caelestis* di Cartagine, essendo anche questo un atto bilaterale concluso con la dea tutelare della città nemica.

In conclusione, Basanoff sostiene che il tratto comune alle due formule sia il fatto che entrambe si rivolgono agli dèi protettori della città del nemico²³. In ciò gli Ittiti si distinguerebbero nettamente dai loro vicini semitici, che trattavano gli dèi delle città conquistate come sovrani vinti: il destino della città sarebbe stato in questo caso inseparabile da quello dei suoi abitanti, mortali ed immortali. I Romani e gli Ittiti, al contrario, distinguerebbero tra protettori divini e protetti umani, gli unici contro cui combattono: dei primi ci si vuole assicurare, tramite misure rituali, la benevolenza e delle relazioni conformi alla *pax et venia*. Tale atteggiamento comune ai due popoli, che non hanno mai avuto contatti tra loro, sembra provenire per lo studioso russo da una tradizione comune²⁴.

Del confronto tra "*evocatio*" ittita ed *evocatio* romana si è occupato in un breve articolo anche L. Wohleb²⁵, che si è soffermato sugli stessi due testi già studiati dal Basanoff. Dopo aver riassunto in modo sintetico la tradizione romana relativa al rito, egli comincia il suo esame del rito ittita partendo dal primo testo e notando innanzitutto che il rituale ittita, al contrario dell'*evocatio* e della *devotio* romane, sembra aver luogo dopo la conquista della

²⁰ Linea 25 fino alla fine; BASANOFF 1947, 147.

²¹ Plin. *N. H.* XXVIII, 17-18. Cfr. BASANOFF 1947, 33-37; ERNOUT 1964.

²² BASANOFF 1947, 147-148.

²³ *Ibid.*, 150-52.

²⁴ *Ibid.*, 150.

²⁵ WOHLER 1927.

città. Ciò sarebbe evidente in particolare dalle parole del re, che pronuncia la seconda parte della formula (la “*devotio*”), come, ad esempio: «Vedete, la città mi era invisa!»; analogamente alla formula romana, invece, all’invito rivolto agli dei nemici segue la maledizione dei nemici²⁶. Per Wohleb, inoltre, l’espressione: «E rivolgetevi benignamente al re!»²⁷ e il fatto che quest’ultimo pronunci in pompa magna²⁸ la formula, indicherebbero che dell’“*evocatio*” si occupavano i sacerdoti, mentre la “*devotio*” sarebbe spettata al re. Sono d’accordo nel rilevare che qualcosa di molto simile aveva luogo a Roma²⁹.

Basandosi sulla traduzione di J. Friedrich dell’ultima frase: «Recatevi di nuovo nel vostro paese», Wohleb asserisce poi che non avremmo a che fare qui con un’“*evocatio*” in senso proprio, quanto piuttosto con un rito di riconciliazione: verrebbe a mancare infatti l’accoglimento degli dèi nemici nel pantheon dei conquistatori e ciò costituirebbe una difficoltà insormontabile nel raffronto del rito ittita con quello romano, oltre al contrasto che verrebbe a crearsi tra la prima e la seconda parte della formula ittita per cui gli dèi non possono recarsi di nuovo nel loro paese, votato sacralmente e dato in pascolo a Šeri e Ḫurri, i tori servitori di Tešub³⁰. È da notare tuttavia che, oltre alla traduzione già vista del Basanoff, ne è stata data più recentemente un’altra, per cui tale impedimento in realtà non sussiste: «Allontanatevi poi dalla vostra terra!»³¹.

Per quanto riguarda il secondo testo, la preghiera alla dea Ištar, Wohleb, così come il Basanoff, respinge l’interpretazione di Sommer che vi vedeva un’“*evocatio* in grande stile». Egli basa la sua asserzione fondamentalmente sull’espressione: «Se (sei) in mezzo a [...], o presso il dio-sole della terra [e] tra gli antic[hissimi dèi?], dunque raggiungici da lì»³²; la dea è inoltre chiamata da tutti i luoghi in cui era adorata o poteva trovarsi³³. Wohleb ritiene pertanto di poter affermare che questo testo ittita altro non è che una preghiera solenne alla dea: ella deve venire nel paese ittita, impartire benedizioni e condurre il nemico alla rovina (similmente a parecchi altri testi, alcuni dei quali verranno studiati nei paragrafi seguenti); egli ritiene

²⁶ *Ibid.*, 207.

²⁷ «KUB» VII 60, linea 30.

²⁸ WOHLER 1927, 207: «in vollem Ornat»; in altre parole il re indossa le vesti ufficiali che esprimono in pieno la sua funzione regale. Cfr. «KUB» VII 60, linea 7: «bekleidet sich der König nach Art des Königtums» («il re si veste conformemente alla [sua] dignità regale»).

²⁹ FERRI 2006, 214-216.

³⁰ WOHLER 1927, 208; questi nota inoltre come la “*devotio*” ittita, così come quella romana, vada intesa alla lettera e presupponga perciò che gli abitanti della città siano uccisi o presi prigionieri.

³¹ HAAS - WILHELM 1974, 237; cfr. *infra*.

³² WOHLER 1927, 208: «Wenn du inmitten von [...] (bist), wenn beim Sonnengott der Erde [und] unter den ural[t]en Gottern?], so komm von dort herbei».

³³ *Ibid.*, 209.

probabile che la preghiera fosse rivolta all'immagine della dea, forse a quella che si trovava a Boghazköi, dove aveva un tempio e un culto.

Anche Dumézil, infine, si è occupato della questione³⁴ nel contesto dello studio dei colori associati alle tre funzioni della sua celeberrima teoria³⁵. Egli accenna dapprima alla situazione in Iran, coincidente perfettamente con lo schema trifunzionale, con i colori bianco riferito ai sacerdoti (*asrōnīh*), rosso ai guerrieri (*artēštārīh*), blu agli allevatori-agricoltori (*vastryōšīh*); poi a quella indiana, che presenta oltre ai tre colori (la stessa parola *varṇa* significa «colore») bianco, rosso e giallo riferiti alle medesime classi (nel caso specifico *brāhmaṇa*, *kṣatriya*, *vaiśya*), un quarto colore, il nero, associato alla classe dei non-arya (*śūdra*)³⁶.

Un'altra interessante attestazione trae il Dumézil dal più volte citato lavoro del Basanoff sull'*evocatio* romana³⁷, notando dapprima come l'analisi dello studioso russo sia incompleta, poiché il testo esaminato mancava delle righe 32-35, che lo stesso Friedrich aveva rinunciato a tradurre³⁸: in esse la sacerdotessa preposta al rito compie un sacrificio cruento di due montoni di ambo i sessi, particolare che avvicina una volta di più il rito ittita al romano³⁹.

Quanto al resto però, il Dumézil non fa che confermare le conclusioni del Basanoff relative alla parte precedente del testo: gli Ittiti concepivano gli dèi nemici come divisi in tre gruppi, per i quali erano approntati tre cammini di altrettanti colori, gli stessi delle classi sociali indo-iraniche, vale a dire bianco, rosso e blu, e ciò mostrerebbe quanto anche l'aristocrazia ittita dovesse alla tradizione indo-europea; inoltre la concezione semitica di «guerra totale» escludeva per quei popoli la possibilità di potersi valere di un rito come l'*evocatio*⁴⁰.

Il Dumézil sposa perciò la teoria di Basanoff per cui il simbolismo dei colori riporta a una comune radice indoeuropea: gli Ittiti avrebbero perciò distinto delle classi di divinità rappresentative delle tre funzioni e avrebbero predisposto per loro delle strade del colore corrispondente. Il parallelo è riferito di nuovo all'antico Iran: secondo una tradizione «mazdeo-zurvanita» l'uniforme dei sacerdoti era appunto bianca, quella dei guerrieri rossa (o variopinta) e quella degli allevatori-agricoltori blu scuro⁴¹. Anche a Roma sarebbe rinvenibile

³⁴ DUMÉZIL 1954b.

³⁵ Cfr. ad es. DUMÉZIL 2003²; DUMÉZIL 1987a, 151-227.

³⁶ DUMÉZIL 1954b, 45; su una probabile situazione tripartita originaria anche in India, cfr. DUMÉZIL 2003², 36.

³⁷ Per tutti i riferimenti al Basanoff, cfr. *supra*.

³⁸ DUMÉZIL 1954b, 47.

³⁹ Cfr. *infra*.

⁴⁰ DUMÉZIL 1954b, 47-48.

⁴¹ DUMÉZIL 2003², 36.

un simbolismo analogo nei colori delle fazioni del circo romano, importanti specialmente in età imperiale e bizantina ma riferite da alcuni alle origini⁴². È interessante in proposito una speculazione di Giovanni Lido secondo il quale questi colori, nella sua epoca quattro, erano in origine tre (*albati, russati, virides*) in rapporto non solo con la triade *Iuppiter, Mars e Venus* (sotto le spoglie di Flora)⁴³, dagli evidenti valori funzionali, ma anche con le tre tribù primitive dei Ramnes, Luceres e Titienses⁴⁴, in cui Dumézil riconosce sia una suddivisione etnica (Latini, Etruschi, Sabini) che funzionale (uomini sacri-governanti, guerrieri professionisti, ricchi pastori)⁴⁵ che sempre il Lido interpreta come parallele alle tribù funzionali degli Egiziani e degli Ateniesi antichi⁴⁶.

2. Considerazioni preliminari: gli Ittiti e i loro dèi

Prima di intraprendere il nostro esame dell'“*evocatio*” nel mondo ittita, sarà utile fare qualche considerazione preliminare sulla religione degli Ittiti, in particolare sui loro dèi e sul rapporto di questi con gli uomini⁴⁷.

Gli dèi astrali o celesti, i più importanti del *pantheon*, lasciavano occasionalmente le loro sedi per far visita ai loro protetti umani. Il motivo principale era costituito dalle preghiere degli uomini (in particolare del re e della regina), udite direttamente o tramite l'intercessione di altri esseri divini. Una volta discese sulla terra, le divinità raggiungevano il tempio più vicino al luogo dal quale erano state invocate – di norma un luogo elevato come una montagna – o quello loro dedicato nella città dalla quale erano state rivolte loro le preghiere. Il tempio riveste un ruolo fondamentale nella religione ittita: esso rappresenta per il dio quello che il palazzo rappresenta per il re, cioè il suo luogo di residenza e di riposo prediletto allorché discende dal cielo sulla terra.

Era importante di conseguenza che la divinità riconoscesse facilmente dapprima la città verso la quale doveva dirigersi, il tempio, e, soprattutto, il suo idolo, ricettacolo per eccellenza dell'essere divino, suo luogo di riposo privilegiato nel tempio, in cui il dio poteva in tutta tranquillità ricevere gli omaggi, le offerte e le preghiere dei devoti. Il simulacro doveva quindi avere caratteristiche ben definite, ed è facilmente intuibile la particolare cura

⁴² Cfr. DUMÉZIL 2003², 36-37; DUMÉZIL 1954b, 49 sgg.

⁴³ Cfr. *supra*, append. I.

⁴⁴ *De mens.* IV 30.

⁴⁵ DUMÉZIL 2003², 37.

⁴⁶ *De magistrat.* I 47.

⁴⁷ Cfr. LEBRUN 1980, 55 sgg.; per l'inquadramento storico-geografico generale, cfr. DE MARTINO 2003.

con cui veniva scolpito e decorato. La grande importanza delle statue di culto nel mondo ittita è molto simile a quella riscontrabile nel mondo romano⁴⁸.

Alla luce di ciò si comprende anche come la rimozione delle statue culturali da parte del nemico costituisse un fatto estremamente grave, venendo a privare la città della dimora del dio e della possibilità di avere ulteriori rapporti con esso, in definitiva della protezione divina⁴⁹. Per contro il vincitore assieme alle statue si assicurava una protezione divina supplementare. Non stupisce dunque che, in determinati momenti storici, nella lista delle divinità ufficiali possano figurare dèi considerati in precedenza come nemici⁵⁰: gli Ittiti erano portati ad assumere nel loro *pantheon* ogni nuova divinità tutelare con la quale entravano in contatto, includendola nel culto di stato⁵¹.

In epoca abbastanza remota, in ogni caso durante l'antico regno (1700-1450 a. C.), gli dèi ittiti vengono concepiti come animati dagli stessi sentimenti degli uomini⁵², capaci quindi di provare di volta in volta gioia, rabbia o fame, ammalarsi e persino morire, anche se solo temporaneamente data la loro immortalità⁵³. L'uomo doveva pertanto ricercare tutti i mezzi possibili per rendersi propizi, come avrebbe fatto nel quadro delle relazioni intrattenute con i propri simili. La collera e il rancore degli dèi potevano esercitarsi anche sui parenti e sui discendenti di chi li aveva offesi⁵⁴.

Per attirare l'attenzione del dio e farlo discendere sulla terra si ricorreva ad un rituale riservato agli dèi, il *mugawar/mugeššar*⁵⁵, «invocazione; evocazione rituale», una particolare forma di preghiera necessaria al compimento dell'«*evocatio*» vera e propria, denominata *talliyawar*. Il rapporto tra i due sembra essere simile a quello vigente nel rito romano tra *carmen* e rituale in senso più ampio: il primo costituisce un momento essenziale del

⁴⁸ A Roma tramite le statue gli dèi potevano spesso e volentieri manifestare la propria volontà, come ad esempio nel caso di Iuno Regina: cfr. VAN DOREN 1954, 495-497; FERRI 2006, 224, 236-238.

⁴⁹ La fine stessa del periodo dell'Impero propriamente detto (1180 a. C. circa), di cui perlopiù ignoriamo le cause (i famosi «popoli del mare?»), è marcata da un tale evento: la capitale Hattusa fu incendiata e saccheggiata e gli dèi presi prigionieri e portati via. Cfr. LEBRUN 1980, 34.

⁵⁰ Cfr. MCMAHON 1991, 5.

⁵¹ *Ibid.*, 212; DE MARTINO 2003, 89.

⁵² Cfr. ad es. il testo redatto sotto Tudhaliya IV, relativo ai doveri dei sacerdoti (traduzione parziale in VIEYRA 1970, 511): «Est-ce que l'esprit des dieux diffère tellement de celui des hommes? Certainement pas! ...Ils ont exactement les mêmes réactions».

⁵³ LEHMAN 1997, 250-251.

⁵⁴ Peccato = *waštul*. Cfr. VIEYRA 1970, 511: «Si, d'autre part, quelq'un provoque la colère d'un dieu, est-ce que le dieu se venge lui seul? Ne se venge-t-il pas aussi bien sur sa femme, ses enfants, ses descendants, ses parents, ses esclaves, hommes et femmes, son bétail, ses moutons, ses récoltes? Soyez donc très attentifs à la parole d'un dieu!».

⁵⁵ Nome verbale derivato dal verbo *mugai-*, che oltre ad «invocazione; evocazione rituale», indica talvolta il materiale usato per tali azioni. Cfr. GÜTERBOCK - HOFFNER 1980, 324 sgg.; per i testi v. LEBRUN 1980, 436-437, 440-442.

secondo⁵⁶, quello in cui ci si rivolge direttamente alla divinità, ma non lo esaurisce, vista la presenza di momenti altrettanto importanti come quelli del sacrificio e dell'atto di tracciare delle strade con gli ingredienti sacrificali e talvolta anche con dei nastri colorati.

Tramite questo tipo di preghiera si cercava di ottenere che le divinità allontanatesi da Hatti, perché offese per qualche motivo, tornassero a proteggere il paese⁵⁷. L'officiante recita un mito, la pronuncia del quale costituisce il supporto orale ed esplicativo degli atti rituali che seguiranno: in molti dei testi religiosi rinvenuti a Boghazköy, sia a carattere magico (SISKUR) che a carattere cerimoniale (EZEN), le locuzioni e le azioni rituali sono interpretabili solo in chiave mitologica⁵⁸. L'efficacia dell'atto si basa sull'analogia: recitando il mito viene ricordato che, in tempi lontani, il mondo divino ha conosciuto una situazione analoga a quella all'origine della preghiera e si precisa come gli dèi abbiano a suo tempo ristabilito l'ordine. L'officiante deve poi "agire" sul dio, ritualizzando quelle circostanze risoltrici.

All'origine dello stato di disordine, mitico o contemporaneo, potremmo dire della turbata *pax deum*, sta la collera di un dio che, scomparendo, ha paralizzato la sua sfera d'attività arrecando un grave danno alla comunità. Il problema da risolvere pertanto è quello di «*invenire deum atque illum emovere*»: i riti che seguono la recitazione del mito sono destinati appunto a captare l'attenzione del dio e a farlo uscire dal suo stato di collera. Si fa ricorso, in altre parole, all'"*evocatio*", che può comprendere invocazioni, preghiere ed altre componenti quali l'utilizzo di essenze profumate e aromi, la preparazione di strade di lana colorata e offerte di vario tipo.

La complessità e l'importanza di un siffatto rituale dimostrano inoltre che gli dèi ittiti non avevano le facoltà di ubiquità e onniscienza proprie al Dio cristiano, ad Ahura Mazda e agli dèi egizi⁵⁹: da ciò anche l'importanza di un calendario festivo, da osservarsi con la massima scrupolosità se si voleva che le cerimonie e le preghiere raggiungessero l'essere divino. Gli dèi ittiti, proprio perché non onniscienti e quindi incapaci di sondare le coscienze,

⁵⁶ Ciò si può supporre ad esempio per il testo «KUB» XXXVI 89 (Q nella nostra trattazione): abbiamo chiaramente a che fare con una preghiera evocatoria. Il termine *tallyawar* potrebbe essere citato, è vero, nelle lacune della tavoletta, ma è anche probabile che esso sia sottinteso, dato che il *mugawar* comporta inevitabilmente il *tallyawar*. Il termine appare invece in «KUB» XXX 60 + «KBo» XIV 70 I.

⁵⁷ DE MARTINO 2003, 103-104; PECCHIOLI DADDI - POLVANI 1990, 94.

⁵⁸ PECCHIOLI DADDI - POLVANI 1990, 12.

⁵⁹ Un'altra differenza importante è che gli dèi ittiti, come quelli sumero-babilonesi, avevano bisogno degli uomini per essere serviti: questi erano stati creati proprio a questo scopo. Tale clima di interdipendenza condiziona tutta la *religio* ittita, che presenta uno spiccato carattere contrattuale. Nessuna delle due parti aveva interesse a ledere l'altra: così come una mancanza da parte umana poteva significare la collera divina, il culto di un dio che non proteggeva adeguatamente i suoi fedeli poteva essere abbandonato in favore di quello di altre divinità. Cfr. LEBRUN 1980, 64-68; sul concetto generale di *cultus* da *colere* cfr. BRELICH 1979, 157.

giudicavano e basavano il loro favore sull'elemento esteriore dell'atto religioso, che andava soggetto ad un'esecuzione estremamente meticolosa. Nulla poteva essere lasciato al caso, qualsiasi omissione, anche involontaria, poteva essere mal interpretata e ingenerare conseguenze sgradite cui si doveva porre immediato riparo; il sentimento costante d'insicurezza derivante da tale situazione portava l'uomo a rapportarsi alla divinità con grande umiltà. Un tale grado di *religio*, senz'altro accostabile a quella romana, così caratteristica, è evidente nei testi che esamineremo fra poco, in cui compaiono elenchi precisi e dettagliati di azioni, luoghi e ingredienti sacrificali.

3. *Il corpus dei testi*⁶⁰

I testi che riportano la pratica dell'“*evocatio*” ittita sono abbastanza numerosi. Molti di essi provengono da Kizzuwatna, cioè da un ambiente in cui è riscontrabile un considerevole influsso khurrita⁶¹. In tutti è presente l'atto rituale, costitutivo della *talliyawar*-“*evocatio*”, di tracciare delle strade agli dèi con ingredienti sacrificali precisi. Il *corpus* dei testi è costituito da:

A) «KUB» XV 31⁶²: un rituale per evocare le divinità MAḪ e GUL-š, come pure Zukki e Anzili, officiato dal sacerdote specializzato⁶³.

B) «KUB» XV 34: un rituale per evocare gli «dèi dei cedri» maschili, gli dèi della terra dei cedri, da intendersi come la Siria del nord.

C) «KBo» II 9: un rituale per evocare l'*Ištar* di Ninive da sette vie.

D) «IBoT» III 148⁶⁴: un rituale per evocare il dio della tempesta del santuario di *ḫamri* e la *Ḫebat*, così come alcuni dèi della sua cerchia (*kaluti*-), come Šarruma, Tenu, i sette demoni⁶⁵, Išu e Tijabendi.

⁶⁰ Per i testi considerati cfr HAAS - WILHELM 1974. Tutte le traduzioni italiane sono mie.

⁶¹ L'influsso khurrita raggiunge il suo apice nel periodo dell'Impero propriamente detto (1400-1180 a. C. circa), in cui l'etnia khurrita occupa un posto predominante nelle classi dirigenti dell'Impero. I dignitari di corte e i sacerdoti, gli amministratori statali più importanti e gli scribi sono prevalentemente khurriti, originari quindi delle province del sud e del sud-est anatolico: tutto ciò ha ovviamente ripercussioni sul piano del culto, a detrimento degli antichi culti hattiti. Cfr. LEBRUN 1980, 31.

⁶² Il frammento di un testo simile si trova in «KUB» XXII 127.

⁶³ HAAS - WILHELM 1974, 145: «Beschwörungspriester» («^{LU}AZU»). Il termine che designa l'“*evocatio*” è: «KASKAL-az *ḫuitija*», cioè: «attirare a sé da una strada».

⁶⁴ Tematicamente il testo più vicino è il «KUB» XXIX 4.

⁶⁵ Si è a lungo pensato che fossero le Pleiadi (come in qualche caso in Mesopotamia). Si tratta invece di demoni, in genere con valenza pericolosa.

E) «VBoT» 24 III 4 sgg.: un rituale per attrarre la divinità tutelare dello scudo (^DLAMA ^{KUŠ}*kuršaš*)⁶⁶. Sull'altro lato della tavoletta è riportato un rituale sacrificale per un'altra ipostasi del dio tutelare. L'officiante di entrambi è una sacerdotessa di nome Anniwijani.

F) «KUB» VII 60: un rituale di evocazione degli dèi dalla città nemica appena conquistata⁶⁷.

G) «KUB» X 92: il frammento di un testo nel quale vengono approntate delle strade, chiaramente in preparazione dell'«*evocatio*» di dèi appartenenti tutti all'ambiente khurrita: insieme a Teššub, Ḫebat, Aa, gli «dèi patrii» e le dee, vengono evocati anche i maschili «dèi dei cedri», gli stessi citati nel testo B.

H) «KUB» XXIX 4: un rituale del sacerdote NÍG.BA-^DU, ossia di Ulippi. Il testo si distingue dagli altri citati in quanto il rito con cui si attira il dio su delle strade si svolge nel contesto del trasferimento della dea della notte dal vecchio tempio a quello appena costruitole⁶⁸. Siamo a Šamuḫa⁶⁹, a nord-est di Kizzuwatna, in un territorio che presenta forti influenze khurrite, verosimilmente alla fine del regno di Ḫattušilis III o all'inizio di quello di Tuthalijas IV.

I) «KUB» XVII 32: il frammento di un rituale che ha lo stesso scopo dei precedenti.

L) «KUB» XXXV 84: il frammento di un rituale con passaggi luvii.

M) «ABoT» 28-31 + «IBoT» II 113 + «KUB» XXX 38 + 38b + 738/b + 756/b + 1134/c + 1721/c + 2107/c, un rituale dei sacerdoti *purapši* Ammiḫatna, Tulpi e Mati di

⁶⁶ ^DLAMA ^{KUŠ}*kuršaš* non è altro che uno dei tanti LAMA presenti nella religione ittita, nei quali si può riconoscere *mutatis mutandis* un omologo del *genius* romano. Esso è in genere determinato da nomi di località: «di Ḫatti» (^DLAMA ^{URU}*HATTI*), «della campagna» (*LÍL*), etc. Si incontrano tuttavia numerosi altri LAMA: «del re» e «della regina» (le uniche persone ad avere un nome tutelare personale secondo le fonti in nostro possesso, più numerose per quanto riguarda i LAMA di divinità), «dello scudo» (come nel caso in questione), «dell'esercito» (*tuzzijaš*), «della battaglia» (*zahḫijaš*), «della lancia» (^{GIŠ}*ŠUKUR*), ma anche «del prendere la mano», secondo una concezione che richiama di nuovo alla mente un'analoga realtà religiosa romana, quella degli *indigitamenta*, cioè la divisione e la competenza di una particolare divinità per ogni minimo aspetto della vita umana. Ciò è anche tipico della cultura luvia, che usa per esprimere questa moltitudine di *genii* il suffisso -*ašši*:- *Ḫilašši* (genio della corte), *Taparrijašši* (genio del governare), *Ulilijašši* (genio dei campi), etc. Tale realtà divina è stata «tradotta» in ittita rovesciando il pluralismo e facendo ricorso quale elemento unificatore ad un'entità divina, LAMA, precisata di volta in volta da un epiteto, come abbiamo visto poc'anzi. ^DLAMA mantiene in ittita il significato di «divinità tutelare», ma nel senso più ampio: le traduzioni nelle varie lingue moderne riportano tutte a tale concetto («Schutzgott», «tutelary deity», «dieu protecteur», «koruyucu tanrı»). ^DLAMA in questa accezione tipologica è impiegato anche nelle festività in cui è necessario invocare tutte le divinità di questo tipo, come in quella dedicata appunto a tutte le divinità tutelari (*KUB* II 1): *ANA ŠUM*^{HLA}

⁶⁷ V. *infra*.

⁶⁸ Oltre all'«*evocatio*» viene alla mente anche il rito romano dell'«*exauguratio*», per cui cfr. FERRI 2006, 238-240; *supra*, par. 2.2.

⁶⁹ Per la localizzazione cfr. VON SCHULER 1965, 35.

Kummanni per l'eventualità di una contaminazione del tempio, contenente il solito rito di attirare il dio su strade per mezzo di un'evocazione verbale.

N) «KUB» XXXII 50: un frammento in cui sono presenti quasi solo termini riguardanti il sacrificio.

O) «Bo» 2987: come il precedente.

P) 284/n: un rituale di evocazione dell'Ištar di Ninive con ampie parti khurrite.

Tutti i testi menzionati provengono da Kizzuwatna, da un ambiente cioè di cultura mista luvio-khurrita. Essi presentano dei tratti specifici che li fanno risaltare rispetto al “*ritualis evocationis*” di ambito propriamente centroanatolico-hatti, di cui riportiamo qui due esempi:

Q) Il rituale di evocazione presente in «KUB» XXXVI 89 fa parte del consistente numero di pratiche evocatorie destinate a ricondurre un dio nelle proprie sedi cultuali. In questo caso lo scopo è quello di ottenere il ritorno dello scomparso dio della tempesta di Nerik⁷⁰, la cui assenza ha causato la mancanza di pioggia e quindi una grave siccità. Il dio è evocato per il tramite delle divinità infernali. In questo testo («Vo» 20) incontriamo il *verbum technicum talliyadu*: «che evoca»⁷¹. La parola esatta è *talliya-*: «evocare»; verbi dal significato analogo sono *mugai-* (da cui *mugawar*) e *šara ħuittiya-* («tirare»). Abbiamo inoltre un esempio di *mugawar*, con la recitazione da parte del sacerdote del mito del cambiamento del corso del fiume Maraššanta (l'Halys)⁷².

R) Il rituale in «KUB» IV 1 mira ad ottenere il sostegno degli dèi prima di una campagna contro i Kaskei, che hanno distrutto le loro sedi cultuali⁷³. Comune a queste due “*evocationes*”, oltre all'offerta preliminare di cibi, è la mancanza di un atto rituale.

Il rituale evocatorio è contenuto inoltre nelle diverse redazioni del mito della divinità scomparsa e ritrovata, il mito di Telipinu⁷⁴. Nelle parti rituali gli ingredienti cultuali giocano

⁷⁰ Il dio della tempesta di Nerik (figlio del dio della tempesta di Hatti e della dea Sole di Arinna) sarà, insieme all'Ištar di Samuha, il dio tutelare di Ĥattušilis III (1283-1260 a. C.), nell'ambito di un recupero da parte di questo re degli antichi culti hatti (senza tuttavia che venissero meno forti influssi khurriti e soprattutto luvii). Ciò in ragione di una politica nazionalista e restauratrice successiva alla riconquista dei territori occupati in precedenza dai Kaskei e della ricostruzione delle città distrutte. Tra queste vi era proprio Nerik, importante centro situato a nord di Hattusa, vicino al paese dei Kaskei.

⁷¹ Cfr. LEBRUN 1980, 435-436. Nei testi provenienti da Kizzuwatna abbiamo: *ú-i-e-iš-ki-iz-zi* = «evoca» (B I 34).

⁷² B, linee 12-20.

⁷³ VON SCHULER 1965, 168-174.

⁷⁴ Telipinu o Telibinu è figlio del dio della tempesta Taru, mentre si ignora l'identità di sua madre; sua moglie sarà la dea Hattebinu (in entrambi i nomi si può notare l'elemento hatti *-b/pinu* che sta per «figlio»). È uno degli dèi hatti più celebrati, in ragione del mito del dio scomparso e ritrovato di cui è protagonista: tale racconto forniva una spiegazione del ciclo delle stagioni e, più specificatamente, della morte e del rinnovamento periodico della natura. In quanto dio della vegetazione, dell'agricoltura e dell'irrigazione dei campi, Telipinu era

un ruolo importante: essi hanno perlopiù la doppia qualità di ingredienti del sacrificio e di materia magica, e vengono spesso usati nella magia analogica⁷⁵. Naturalmente è presente la prassi magica di tracciare delle strade agli dèi con gli ingredienti stessi⁷⁶.

4. Caratteristiche dell'“evocatio” ittita

Il testo che presenta più analogie con la pratica romana è il testo F: esaminiamolo più da vicino. Per prima cosa l'officiante, in questo caso una sacerdotessa denominata «l'anziana»⁷⁷ presenta le offerte agli dèi: tre recipienti di *adagu(r)ru*⁷⁸ e un recipiente contenente del vino⁷⁹. Ella prepara nove “strade” d'olio fino, nove di miele e nove di purea di cereali⁸⁰; più in là pone tre stoffe di colori diversi, bianco, rosso e blu, che fungeranno da vera e propria strada per le divinità del nemico appena sconfitto⁸¹. Tra gli ingredienti necessari all'adempimento del rito vi sono il fuoco, che dovrà bruciare delle essenze profumate, un batuffolo di lana, una piuma d'aquila, la pietanza *galaktar*, la bevanda *parḫuena*⁸² e del legno⁸³. La sacerdotessa si rivolge quindi agli dèi, dicendo: «Mirate, dèi della città nemica, ho posto per voi un recipiente cesellato colmo di birra; ho anche posto per voi dei tavoli da cui pendono a sinistra dei teli di stoffa; ho steso per voi delle strade con una stoffa bianca, una stoffa rossa (e) una stoffa blu; ora vi servano queste stoffe da strade⁸⁴! E andate su queste

certamente un dio molto importante. Su Telipinu cfr. DE MARTINO 2003, 104; sul pantheon ittita LEBRUN 1980, 38-53.

⁷⁵ Ad es. in «KUB» XVII 10 II 16-21 si legge: «Vedi, (qui) [è posto] un fico. [E] come [il fico] è dolce, così deve diventa[re] dolce anche [l'animo] di T[elipinu]! Come l'olivo [tiene] dentro di sé il suo olio, [come la vite ?] tiene dentro di sé il vino, così tu, Telipinu, devi serbare la bontà nella (tua) anima, dentro (di te)».

⁷⁶ «KUB» XVII 10 II 28-30: «Vedi, Telipinu, ho asperso le tue vie con dell'olio fino. Ora va, Telipinu, sulla strada aspersa con l'olio fino!».

⁷⁷ «^{SAL}ŠU.GI». La figura di questa sacerdotessa è caratteristica dell'ambito culturale luvio-khurrita. Cfr. DE MARTINO 2003, 100; per altri testi in cui compare questa figura v. HAAS - WILHELM 1974, 19, n. 1.

⁷⁸ Linea 2: «Drei *adagu(r)ru*-Opfergefäße überlässt sie».

⁷⁹ Linee 3-4: «Auf dem Ti[sch] / stellt sie ein Gefäß (mit) Wein».

⁸⁰ Linee 6-8: «Nun [mach]t sie neun Wege / aus Feinöl, neun Wege aus Honig / (und) neun Wege aus Brei». La traduzione corrente nell'ambito degli studi orientali è «pappa». Non conosciamo il termine ittita: la parola è scritta sempre con la parola sumerica «BA.BA.ZA»; dal sumerico si ha il prestito in akkadico: «*pappasu*». Il significato è sempre lo stesso, cioè: «cereali bolliti». Ringrazio per la spiegazione il prof. A. ARCHI, docente di Ittitologia presso l'Università di Roma “La Sapienza”.

⁸¹ Linee 8-10: «Ferner [leg]t sie ein weißes Tuch, / ein rotes Tuch (und) ein blaues Tuch hin und breitet sie / den Gottheiten des Feindeslandes als Wege hin».

⁸² *Galaktar* e *parḫuena*, spesso nominate assieme, sono due ingredienti sacrificali usati per attirare e placare le divinità. Gli ingredienti del *parḫuena* sono: piselli, fagioli, vino, orzo, farina d'orzo e frumento. Cfr. HAAS - WILHELM 1974, 14, n. 2.

⁸³ Linee 11-17: «Und vom Feuerbecken nimmt sie Feuer / und wirft, was an Duftendem gesammelt ist, / auf den Herd und es verbrennt als Weihrauch. / Dann hält die Alte mit der rechten Hand den Wollbüschel / eines Schafes, die Feder eines Adlers (und) die *galaktar*-Speise / des rechten *parḫuena*-Tranks der Götter, Holz [...]».

⁸⁴ Cfr. *supra*.

(strade), rivolgetevi benignamente al re! Allontanatevi poi dalla vostra terra!»⁸⁵. Ella sacrifica poi una pecora agli dèi della città nemica e una pecora alle dee; il fegato e il cuore vengono bruciati e posti sul tavolo⁸⁶.

A questo punto il compito della sacerdotessa è finito: gli dèi hanno lasciato la città. Le subentra il re, il quale, vestito conformemente alla sua dignità regale, dopo aver libato del vino⁸⁷, pronuncia una formula che il Basanoff qualifica come *devotio*, ma che è da ritenersi piuttosto una *consecratio* o un'*exsecratio* («maledizione»)⁸⁸: «Vedete, la città mi era invisita! Allora ho chiamato il dio della tempesta⁸⁹, mio signore⁹⁰. E il mio signore dio della tempesta deve esaudire il mio desiderio e deve realizzare il mio desiderio. Allora egli me la consegna, e io l'ho distrutta. Quindi l'ho votata sacralmente. Fin quando vi saranno il cielo, la terra [e] gli uomini, nessuno dovrà popolarla in futuro; ora la città nemica, inclusi i campi, i pascoli, le aie (e) i giardini (dev'essere promessa) in [...] al dio della tempesta mio signore; e, dio della tempesta mio signore, i tuoi tori – Šeri (e) Ḫurri⁹¹ – (devono prenderla) come pascolo, e Šeri (e) Ḫurri vi devono pascolare in eterno. Colui che (tuttavia) la ripopola e (perciò) la toglie quale pascolo ai tori del dio della tempesta – a Šeri e Ḫurri – quello sarà nemico del mio signore dio della tempesta! E se qualcuno (ri)popola questa città nemica e se (vi è) (anche) solo [una] casa, o (vi sono) (anche solo) due case; (se) qualche fante e cavaliere la [popoleranno], così il mio signore [dovrà distruggere] questa singola casa o le [due] case, o i fanti [e i cavalieri]. Se [...]»⁹².

⁸⁵ Linee 22-32: «Seht, euch den Göttern / der Feindesstadt stellte ich einen gravierten Bierkrug / hin; auch stellte ich euch links / gedeckte Tische hin; / ich breitete euch Wege mit einem weißen Tuch, einem / roten Tuch (und) einem blauen Tuch aus; / nun sollen euch diese Tücher Wege sein! / Und auf diesen (Wegen) geht, / dem König wendet euch zum Heile zu! / Von eurem Lande ferner / tretet weg!».

⁸⁶ Linee 32-38: «Sobald dann die Alte / diese Worte zu sprechen / beendet hat, bringt sie den Göttern / der Feindesstadt ein Schaf als Blutopfer dar; ein Schaf / aber bringt sie den Göttinnen der Feindesstadt als Blutopfer dar. / Und Leber (und) Herz [verbrennt] man mit Feuer / und [stellt] es [auf] den Tisch der Gottheit».

⁸⁷ Linee 5'-10': «[Sob]ald sie die Götter der Feindesstadt auf dem Wege / (herbei)zurufen beendet hat, / bekleidet sich der König nach Art des Königtums / und schreitet; dann libiert er (für) die Götter der Feindesstadt / entweder aus einem *tapišana*-Gefäß (mit) Wein / oder aus einem *išpandu(wa)*-Gefäß mit Wein».

⁸⁸ Hor. *Epod.* XVI 36: *Haec [...] exsecrata civitas*.

⁸⁹ Tešub. Con la khurritizzazione intensiva delle classi dirigenti viene a operarsi un sincretismo tra il gran dio della tempesta di Hatti (uno dei cui nomi era Taru) e il dio khurrita della tempesta, Tešub appunto. Nell'Anatolia centrale, particolarmente ad Hattusa, questi s'impone a spese delle antiche personificazioni del dio della tempesta. Tešub è il dio principale del pantheon ittita ufficiale. La sua sposa è Hebat, anch'essa di origine khurrita, assimilata alla dea Sole di Arinna. Cfr. LEBRUN 1980, 43-45.

⁹⁰ Il re ittita era il figlio spirituale del gran dio della tempesta, una sorta di figlio adottivo: ciò gli permetteva di diventare alla sua morte un dio a sua volta. Cfr. l'espressione «DINGIR^{lim}-iš kiš-»: «divenire dio» applicata alla menzione della morte del re.

⁹¹ Šeri e Ḫurri sono i tori servitori di Tešub, in associazione al quale sono frequentemente nominati. È possibile che essi perpetuino l'antico culto del toro, che era peraltro l'animale sacro a Tešub; hanno inoltre il ruolo di intercessori per le preghiere rivolte al dio. Si è creduto di poter tradurre i loro nomi con «mattino» e «sera».

⁹² Linee 11'-38': «Seht, / die Stadt war mir verhaßt! / Da rief ich den Wettergott, meinen Herren, an. Und der Wettergott mein Herr / soll mir den Wunsch erfüllen und ir den Wunsch verwirklichen. / Da liefert er sie mir aus, / und ich verwüstete sie. / Dann machte ich sie sakrosant. / Solange Himmel, Erde [und] Menschen

Questa “*evocatio*” è l’unica di quelle ittite conosciute direttamente riferibile alla conquista di una città e come tale è quella più spesso citata nell’ambito della comparazione con il rito romano⁹³. Tuttavia nel rituale ittita non ha senso classificare le “*evocationes*” in base al luogo da cui gli dèi vengono evocati: una tale differenziazione è del tutto estranea al pensiero religioso che si manifesta nei rituali considerati⁹⁴. Questo testo perciò sembra rappresentare un’eccezione piuttosto che la regola delle “*evocationes*” ittite, con le quali, come si è visto sopra, venivano evocati più frequentemente gli dèi del proprio pantheon, scomparsi per diversi motivi.

Lo scopo del rito è quello di allontanare gli dèi della città appena conquistata affinché si integrino nel culto della capitale. Ad esso se ne accompagna un altro, una vera e propria *consecratio*, con il quale il re vota sacralmente la città ai tori sacri di Tešub, Šeri e Ḫurri, perché la usino in eterno come pascolo: come a Roma, quindi, l’“*evocatio*” sembra essere di competenza dei sacerdoti, la “*devotio*”⁹⁵ lo è del detentore dell’*imperium*. Nonostante nel testo si parli solo dell’atto rituale compiuto dopo la presa della città nemica, è da presumere anche un’“*evocatio*” prima della battaglia, dato che alcuni dei testi citati, in particolare i primi due (A e B), contengono un’invocazione agli dèi perché lascino il paese dei nemici e che, in occasione dell’assedio di una città, gli dèi erano edotti della violazione del diritto in cui essi erano incorsi assieme alla popolazione⁹⁶.

Le offerte rituali agli dèi rivestono una maggiore importanza che nel rito romano, in cui gli *exta* hanno comunque ben altro significato⁹⁷: alcune di esse, il miele, la purea, l’olio fino e il vino, anche se non sempre tutte e allo stesso modo, vengono impiegate per tracciare le strade che gli dèi dovranno percorrere durante il rito e di cui si dovranno anche cibare⁹⁸.

(bestehen), / soll sie in alle Zukunft kein Mensch / besiedeln; jetzt (soll) / in [...] die Feindesstadt mitsamt Feld, Flur, Dreschplatz / (und) Garten dem Wettergott meinem Herrn (versprochen sein); / und, Wettergott mein Herr, deine Stiere – / Šeri (und) Ḫurri – (sollen) sie als Weide (nehmen), / und Šeri (und) Ḫurri / sollen sie in Ewigkeit beweiden. / Wer sie (aber) wieder besiedelt / und sie (somit) den Stieren des Wettergottes – dem Šeri / und dem Ḫurri – als Weide / wegnimmt, der soll dem Wettergott, meinem Herrn, / ein Prozeßgegner sein! / Und wenn irgendein Mensch diese Feindestadt / (wieder) besiedelt und wenn (es auch) nur / [ein] Haus (ist), oder (auch nur) zwei Häuser (sind); (wenn) sie / irgendwelche Fußtruppen und Kavallerie be[siedeln], / so [soll] mein Herr dieses eine Haus / oder die [zwei] Häuser, oder die Fußtruppen [und die Kavallerie] / [vernichten]. Wenn [...]».

⁹³ Cfr. *supra*, par. 1; ciò mi è stato anche confermato dal prof. ARCHI.

⁹⁴ Cfr. HAAS - WILHELM 1974, 7, n. 1.

⁹⁵ *Supra*, par. 2.3.

⁹⁶ Cfr. ad es. «KUB» IV 1 Dupl. XXXI 146 (R nella nostra trattazione), contenente un rituale compiuto prima dell’inizio di una campagna contro i Kaskei, di cui si è occupato E. VON SCHULER (1965, 168-174).

⁹⁷ Quello di «garanzia» (*auctoritas*) degli avvenimenti futuri: cfr. Macr. *Sat.* III 9, 9: *In eadem verba hostias fieri oportet auctoritatemque videri extorum, ut ea promittant futura*; GUITTARD 1998b, 64-65. Tale lettura è probabilmente preferibile a quella di BASANOFF (1947, 37-40), che intende «garanzia» con le future offerte di viscere, cioè del culto a Roma.

⁹⁸ B, 48-49: «I potenti dèi maschili dei cedri de[vo]no mangia[re] (e) bere le strade, devono mangiare (e) bere a sazietà».

Altri ingredienti importanti sono: la lana rossa, il batuffolo di lana (in E III 9-13 sembra trattarsi del batuffolo di lana di un tipo preciso di pecora)⁹⁹ e la piuma d'aquila: essa, così come l'ala e l'uccello, venendo agitata dall'officiante (l'«Opfermandant»), sia esso un dio o un uomo, ne assorbe le impurità, ed è da intendersi come *pars pro toto*, mostrando come “*evocatio*” e rito di purificazione siano strettamente connessi (così come l'uccello viene bruciato, al termine del rituale poi la piuma viene distrutta). Inoltre la stoffa denominata *kureššar*, anch'essa usata talvolta per fungere da strada per gli dèi¹⁰⁰, un tipo preciso di pane (*tūni-*), e il fuoco. L'elemento centrale del rito è il tavolo. Negli altri testi compaiono anche altri elementi: pane azzimo¹⁰¹, pane lievitato, diversi tipi di verdure. Nei testi A e B il rito di evocazione tramite la stoffa *kureššar* è strettamente collegato al rito dell'attrazione tramite strade¹⁰²; strade di stoffa vengono preparate anche nel testo E (in numero di quattro). Il testo B e il testo E presentano *galaktar* e *parḫuena-* nello stesso rapporto¹⁰³.

In quasi tutti i testi si può riconoscere, alla fine del rito, una sorta di “preghiera evocatoria”, nel momento in cui viene chiesto agli dèi di abbandonare i luoghi in cui hanno dimorato fino a quel momento¹⁰⁴. Come si è detto, i luoghi da cui le divinità possono essere evocate non si limitano alle città, ma possono comprendere realtà geografiche più ampie, come territori o paesi, o luoghi di altra natura, quali fonti, montagne, etc.¹⁰⁵. Ciò è

⁹⁹ «...un tavolo, un telo di stoffa, la pietanza *galaktar* (e) la bevanda *parḫuena* della divinità. Poi mi reco in un gregge, e strappo un batuffolo di lana alla pecora grassa (?), che rivolge gli occhi al sole». Esso è presente anche in vari altri testi, tra cui B I 12 e F II 14-17.

¹⁰⁰ B I 21-25: «Quindi si stende dal tavolo di vimini la stoffa *kureššar* che funga da via; dinanzi alla stoffa *kureššar* si traccia una strada di purea; dalla strada di purea si traccia da una parte una via di miele, dall'altra una via di vino misto a olio fino».

¹⁰¹ A I 29: «Flachbrot»; ne viene spezzato uno per ognuna delle strade.

¹⁰² Cfr. A I 28: «Egli traccia strade con la purea, il miele, l'olio d'oliva e l'olio fino»; A I 33-34 «[poi] si provvede ad attirare le divinità. Esse si (at)tirano con la lana rossa (di una pecora grassa (?)), con il batuffolo di lana (di una pecora) e con una stoffa *kureššar*»; B I 21-25.

¹⁰³ B I 11-13: «È posta la bevanda *parḫuena* degli dèi, la bevanda *parḫuena* d'orzo, la pietanza *galaktar* (e) una piuma d'aquila – legato (?) è il batuffolo di lana di una pecora grassa (?); E III 9-13; E IV 19-21: «La pietanza *galaktar*, la bevanda *parḫuena* (e) il batuffolo di lana di una pecora grassa (?) metto da parte per il dio tutelare dello scudo».

¹⁰⁴ E III 37-45: «Avanti, avvicinarti, dio tutelare dello scudo, sii benevolo e favorevole (?)! Abbandona l'ira, la collera e la rabbia! Come al contadino l'erbaccia (?) (con l'arare) è scomparsa, così appunto ti devono lasciare, dio tutelare dello scudo, l'ira la collera e la rabbia!». Cfr. HAAS - WILHELM 1974, 19.

¹⁰⁵ B I 50-65: «Rivolgetevi allora, o dei, benignamente al re (e) alla regina. E voi, dèi maschili dei cedri da [d]ove (siete), sia in cielo, sia negli inferi, sia nelle montagne, sia nelle fon[t]i, sia nel paese Mitanni, sia nel paese Kinza (Qadeš), nel paese Tunib, nel paese Ugarit, nel paese Zinzira, nel paese Tunanapa, nel paese Idarukatta, nel paese Gatana, nel paese Alalah, [nel paese Kin]aḫḫi (Kanaan), nel paese Amurru, nel paese Zituna (Sidone), nel paese Zuzura (Tiro), [nel paese Nuḫašš]e, nel paese Ugulzit, nel paese Arapḫa, nel paese Zuzurḫi. [Sia nel] paese Assur, nel paese Babylon, nel paese Šanḫara, nel paese Mizri (Egitto), [nel paese Alašš]ija (Cipro), nel paese Alzija, nel paese Papahḫi, nel paese Kummanni, [nel paese Ḫajaš]a (Armenia), nel paese Lulluwa, nel paese Arzawa, nel paese [. . .], [. . .], nel paese Talawa, nel paese Maša, nel paese [. . .], nel paese Galkiša, [nel paese Kunt]ara, nel paese Ijalanti, nel paese Wiluša, nel paese [. . .], nel paese Luḫm, nel paese Šappuwa, nel paese [. . .], [nel paese Parḫauin]a, nel paese Gašula, nel paese Ḫi[muwa]?, nel paese Lalḫa,

particolarmente evidente nel testo C, la grande “*evocatio*” dell’Ištar di Ninive, in cui l’elencazione dei luoghi è effettuata con grande accuratezza. Allo stesso modo che nei testi A e B, inoltre, la dea deve portare con sé salute, prosperità, etc. e toglierle ai nemici¹⁰⁶. Il testo A evoca gli dèi da sette luoghi diversi: gli inferi, il fuoco, le fonti, il mare, i fiumi, le montagne e il cielo¹⁰⁷. In ogni singola “*evocatio*” vengono impiegati la lana rossa, il batuffolo e la stoffa-*kureššar* e al termine di esse ha luogo l’olocausto, dalla funzione catartica, di un numero variabile di uccelli e agnelli (di solito in numero di nove¹⁰⁸, per vari scopi¹⁰⁹). Lo stesso avviene nel testo B¹¹⁰, con alcuni particolari in più: conformemente alla natura degli dèi viene impiegato un ramo di cedro; gli dèi vengono evocati, come abbiamo visto sopra, anche da parecchie regioni diverse, comprese la Siria e l’Egitto e vengono ricondotti ad Hattusa insieme ad un accompagnamento musicale¹¹¹; viene specificato che il tavolo su cui vengono posti gli ingredienti del rituale è di vimini.

Nel testo D, a differenza di tutti gli altri, le strade approntate per gli dèi sono d’oro e d’argento: quest’ultimo ha nei testi khurriti dell’ambiente di Kizzuwatna una funzione catartica. Il rito presente in questo testo è incentrato sull’“*evocatio*” tramite strade. Gli atti rituali sono formulati in modo conciso e le particolarità dei riti presupposte. Questa “*evocatio*” è quella più legata all’ambiente culturale khurrita: ciò è evidente non solo dai nomi delle divinità evocate, ma anche dai termini rituali e dalla mancanza degli ingredienti magici, questi ultimi da ascrivere alla sfera magica dei Luvii. Il nesso con le altre “*evocationes*” è dato dal rito del tracciare le strade e dalla successione delle vittime sacrificali. Il rituale

[tornate] da tutt[e le terre], in cui allo stesso modo (siete), ora nel paese Hatti!». In A I 40 i nomi dei paesi sono riassunti invece in una formula generale: «Allora nomina tutte le terre».

¹⁰⁶ B II 1: «Voltate quindi le spalle al paese del nemico e ai malintenzionati [che lo abitano]»; II 6-12: «Venite dunque nel paese Hatti, ordinato, buono (e) splendente e porta[te] vita, salute, lunga vecchiaia, discendenza – figli, figlie, [nipoti], pronipoti – amore degli dei, [lealtà?] degli dei, forza, *nū-* (e) obbedienza e a[ll] re e alla regina] “alzate le mille ciglia”, rivolgetevi benignamente al re (e) alla regi[na]!». B II 17-25: «Elargite al re (e) alla regina vita, salute, lunga [vecchia]ia, discendenza – figli, figlie, nipoti, pronipoti – all’uomo virilità (e) forza (e) alla donna fecondità e amore (?). (Nel paese) portate, amore, lealtà (?), amore degli dei, benevolenza di fronte agli dei e elevazione (?) di fronte agli uomini, forza, armi sguainate, fertilità (e) prosperità; crescita [sviluppo, moltiplicazione] degli uomini, dei vitelli, delle pecore (e) del vino; e datele [alla coppia divina] fedeltà e obbedienza della fanteria (e) della cavalleria!».

¹⁰⁷ A II 6 sgg.; II 57 sgg.; III 6-35; III 36-56; III 56-IV 6; IV 7-IV 24; IV 25-33.

¹⁰⁸ Come nove sono le strade, quindi le fonti, le fosse, i fiumi e di conseguenza gli uccelli sacrificati e i pani offerti nel testo A (III 8; II 10, 11, 23; III 58; II 23, 24, 58, 59; IV 30; II 27; III 59, 60).

¹⁰⁹ A II 1-5: «Sulle nove strade brucia egli degli uccelli nel modo seguente: un u[ccello] lo brucia per *ḫuwalzi* (e) per *talahulzi*, un uc[ccello] per la via (e) per la saggezza; un agnello lo brucia per *unibi* e [per] *ana[nešhi]*. E ugualmente per le divinità MAḪ- e Guš- dell’uomo (così come) per Zukki (e) Anzili [bruci]a due uccelli e un agnello».

¹¹⁰ Per quanto riguarda i sette luoghi (fonti, mare, etc.): B III 20'; II 21'-22'; III 23'-47'; III 48'-55'; III 46' sgg.; IV 1'-26'; IV 27'-40'.

¹¹¹ B IV 43'-44': «Dinanzi (alla processione) (i musicisti) suonano uno strumento di Ištar, un’arpa (e) un tamburo *galgaturi*, così si portano i maschili dèi dei cedri a Tarnaluli».

d'evocazione è indirizzato agli dèi della regione ḫatti, portati via dai loro templi¹¹², dalla città¹¹³, dai campi e dai pascoli¹¹⁴ e dai fiumi¹¹⁵. Dal testo sembra trasparire che gli dèi verranno riportati in quei luoghi, tramite un «rituale di riconduzione» – se l'espressione *appa uppijauwaš* SISKUR, «das Ritual des Zurückschickens» (D IV 23), è intesa nel modo corretto. Lo scopo di questa “*evocatio*” non è chiaro, ma è certo che gli dèi vengono portati via dalla città. Un'altra particolarità del testo è la presenza di una tenda, verosimilmente quale dimora temporanea degli dèi.

Il rito dell’“*evocatio*” tramite strade proviene in ogni caso senza dubbio da Kizzuwatna e da qui è stato poi introdotto nella capitale Hattusa. Esso sarà impiegato anche per divinità hattì-nordanatoliche come Telipinu, il dio hattì della vegetazione. Il rito è presente nel mito del dio, come si è poc'anzi osservato: le vie sono tracciate con dell'olio fino; vengono impiegati *galaktar* e *parḫuena*; in un testo parallelo del mito di Telipinu, che ha per tema la scomparsa del dio della tempesta di Kuliwišna, si nomina la stoffa *kureššar*.

Una considerazione importante può farsi per una particolare espressione presente nella formula d'evocazione: «Ora venite via da quegli uomini malvagi»¹¹⁶. Il rituale ittita sembra qui avere un altro punto di contatto con quello romano: il sacerdote ittita è consapevole del fatto che il popolo che accoglierà gli dèi evocati è superiore a quello che è sul punto di perderli e tenta di persuadere il dio in tal senso¹¹⁷.

5. Conclusioni

Analizzate così le caratteristiche dell’“*evocatio*” ittita, si tratta ora di metterle a confronto con quelle del rito romano, per capire la collocazione e il ruolo giocato da entrambi all'interno delle rispettive religioni.

¹¹² D IV 4.

¹¹³ D III 27.

¹¹⁴ D III 43.

¹¹⁵ D III 43-59.

¹¹⁶ Ad esempio in A I 50, e B II 1; cfr. LEBRUN 1980, 133, a proposito della preghiera (genere *arkuwar*: «perorazione, richiesta, giustificazione») di Arnuwanda e Ašmunikal al dio della tempesta di Nerik («KUB» XXXI 123) il cui tema principale è l'opposizione della malvagità dei Kaskei, che avevano distrutto la città, alla rettitudine della coppia reale, sempre rispettosa degli accordi con gli dèi: «Le thème principal développé dans l'argumentation est la mauvaise foi des Gasgas opposée à la droiture du couple royal respectueux, lui, des accords conclus. Que les dieux ne se laissent donc pas prendre au piège des Gasgas, qu'ils soient apaisés car tout rentrera bientôt dans l'ordre. Les divinités hittites doivent être persuadées que, pour elles, il n'existe rien de meilleur qu'au pays hittite!». Cfr. VON SCHULER 1965, 164.

¹¹⁷ B II 6-7: «Venite dunque nel paese Hatti, ordinato, buono (e) splendente».

Nel mondo ittita, come a Roma, si è verificato un processo diffuso di assorbimento delle divinità straniere: nei testi ittiti si trovano moltissimi nomi di dèi, tanto che gli Ittiti stessi col riferirsi alle loro divinità parlavano dei «mille dèi di Hatti»¹¹⁸. Le nuove divinità venivano assunte con il loro nome originario, tanto che spesso non ne conserviamo i nomi ittiti¹¹⁹. Quello che sembra risultare dal precedente studio è però che gli Ittiti non abbiano riservato un rituale preciso al trasferimento delle divinità straniere, ma anzi che si siano serviti per lo scopo dei riti già in loro possesso funzionali all'invocazione dei propri dèi, il cui prototipo era il mito del dio scomparso, Telipinu. I motivi del ricorso all'“*evocatio*” nel mondo ittita sono vari: il dio è scomparso perché in collera con gli uomini; il dio deve essere trasferito dal nuovo tempio nel vecchio; gli dèi devono sostenere il popolo ittita prima di una campagna contro il nemico; il dio/gli dèi sono invitati a trasferirsi dal paese o dalla città nemica nel paese hattiti.

L'“*evocatio*” ittita è quindi una richiesta, di carattere prevalentemente rituale – il rito si esauriva in se stesso, senza generare o impegnare il contraente ad azioni successive¹²⁰ – volta a captare l'attenzione del dio e a indurlo a spostarsi dalla sede in cui si trova, che è spesso celeste, ma anche da regioni o luoghi più circoscritti come fiumi o montagne: solo una volta si parla di una città nemica¹²¹. Per questo non vi è un'“*evocatio*” standard, anche perché col tempo lo stesso rito, inizialmente circoscritto al *mugawar*, cioè alla richiesta rivolta alla divinità effettuata con la recitazione del mito, subisce delle forti influenze luvio-khurrite cui si deve l'aggiunta dell'atto di approntare le strade destinate allo spostamento degli dèi, il *talliyawar*.

A differenza che a Roma quindi, il rituale non è rigidamente codificato. Vi sono degli elementi che ricorrono con più frequenza di altri: le offerte innanzitutto, variabili nel tipo e nel numero; la preparazione di strade, funzionali al movimento della divinità; infine l'invocazione pronunciata da un sacerdote. Ogni dio è potenzialmente “evocabile”, non solo la/le divinità della città, anche perché non sembra esservi un legame divinità-luogo forte come quello romano: il dio viene invitato a spostarsi, ma non ci si aspetta che esso abbia poi un legame vincolante o esclusivo con la sua nuova sede¹²².

¹¹⁸ DE MARTINO 2003, 89.

¹¹⁹ LEHMAN 1997, 248.

¹²⁰ Nella religione ittita è presente il corrispettivo del *votum*, il *malduwar*, avente anch'esso natura contrattuale e giuridica; non è tuttavia presente nei rituali evocatori sopra esaminati.

¹²¹ Cfr. HAAS - WILHELM 1974, 7, n. 1.

¹²² Come nel caso già visto di Ištar di Ninive, in relazione al quale il Basanoff richiama anche il rito dell'*excantatio*.

La mancanza di codificazione rispetto a Roma è evidente anche perché nel rituale ittita potremmo riconoscere tutti i distinti rituali romani funzionali allo spostamento o comunque a placare la divinità: l'*evocatio*, intesa sia in senso proprio, cioè ottenere che gli dei nemici abbandonino la propria città – ma abbiamo visto come ciò accada in realtà una sola volta –, sia in senso lato, cioè «chiamare fuori» il dio dal luogo in cui si trova in quel momento; l'*exauguratio*, cioè lo spostamento rituale di un dio del proprio *pantheon* ottenuto con lo scioglimento¹²³ dei vincoli sacrali del luogo; infine l'*exoratio*, cioè la più semplice supplica tramite preghiere per ottenere il favore divino – anche a discapito di altri. Parallela a ciò è la variabilità con cui i termini ittiti sono stati tradotti: «invocazione», «evocazione (rituale)» e «riconciliazione». Per quanto sia nota l'importanza della statua di culto nel mondo ittita, non sembra far parte del rituale il trasporto di essa, che non riveste alcun ruolo neanche nella manifestazione del consenso della divinità.

A Roma è in preponderante evidenza la peculiare figura della divinità tutelare della città. Viene così enfatizzata una caratteristica importante del pensiero religioso romano: il legame dio-luogo¹²⁴. Ci si rivolge alla divinità sotto la cui protezione la città è nata e può continuare ad esistere¹²⁵; ottenutone il sostegno – o la neutralità¹²⁶ –, senza il quale la conquista sarebbe risultata impossibile¹²⁷, si evitava sì di commettere un sacrilegio, ma allo stesso tempo si privava la città del suo nucleo sacrale, quello da cui essa si sarebbe potuta continuamente rinnovare¹²⁸ e senza il quale una città non poteva essere considerata tale¹²⁹.

Con l'*evocatio*, «uno dei capolavori della casistica pontificale»¹³⁰, la città veniva desacralizzata e privata delle sue difese soprannaturali, lasciando l'onere della conquista alle sole armi¹³¹ e la possibilità di una *devotio hostium*. Parallelamente, aumentava anche il “potere” divino dalla parte dei Romani¹³² e ciò si esprimeva in forma visibile nell'impressionante spettacolo delle decine di templi¹³³ in cui si trovavano le statue di culto,

¹²³ *Liberare*: Cic. *Leg.* II 21; Liv. V 54, 7; Serv. *Ad Aen.* I 446.

¹²⁴ Cfr. RÜPKE 1990, 163; BRUUN 1972, 109.

¹²⁵ Esempio in questo senso il discorso di Furio Camillo contro la proposta di abbandonare Roma per Veio dopo l'incendio gallico (Liv. V 51-52). In esso risalta il particolare legame che gli dèi hanno stabilito con il luogo in cui è sorta Roma: *Urbem auspicato inauguratoque conditam habemus; nullus locus in ea non religionum deorumque est plenus; sacrificiis sollemnibus non dies magis stati quam loca sunt in quibus fiant.*

¹²⁶ RÜPKE 1990, 164: «Untätigkeit».

¹²⁷ Macr. *Sat.* III 9, 2; RÜPKE 1990, 162.

¹²⁸ ROHDE 1963, 195.

¹²⁹ Cfr. Liv. V 30 sulla volontà di una parte del popolo di abbandonare Roma per Veio nel 396 a. C.: *nefas ducere desertam ac relictam ab dis immortalibus incolu urbem, et in captivo solo habitare populum Romanum et victricem patriam victam mutari.*

¹³⁰ BOUCHE-LECLERCQ 1907, 573.

¹³¹ ALVAR 1984, 145.

¹³² Cfr. PFISTER 1966, 1160, 1162; BRUUN 1972, 115; ROHDE 1963, 194.

¹³³ Cfr. ROHDE 1963, 191-192, 196.

rimosse e trasportate a Roma *anche* in seguito a un'*evocatio*: quest'ultima infatti era praticata solo in un contesto bellico¹³⁴, mentre trasferimenti potevano avvenire anche in tempo di pace¹³⁵. Tutto ciò si intende per le divinità non romane: la richiesta di trasferimento rivolta agli dèi del proprio *pantheon* ha luogo tramite un rito specifico, l'*exauguratio*¹³⁶.

L'*evocatio* romana ha inoltre uno spiccato carattere giuridico-contrattuale: il contraente, in cambio di ciò che richiede, si impegna, con un *votum*, ad offrire alla divinità un culto a Roma, insieme a un tempio e talvolta dei giochi. L'offerta romana è costituita unicamente dagli *exta*, aventi carattere di «garanzia» di scioglimento del voto e necessari per venire a conoscenza della disposizione divina in merito alla proposta romana¹³⁷.

I due riti presentano notevoli differenze e possono essere paragonati unicamente se restituiamo al termine *evocatio* il suo valore etimologico di «*e-vocare*», cioè «chiamare da»: solo in questo modo possiamo definire “*evocationes*” l'insieme eterogeneo dei riti ittiti considerati, escludendo il valore tecnico che aveva invece a Roma il termine, caratterizzante un rito ben preciso.

Se vogliamo ravvisare delle somiglianze quindi, esse sono individuabili esclusivamente a livello generale: in entrambi i casi l'“*evocatio*” è pronunciata dal sacerdote e hanno luogo un sacrificio e un'invocazione; nel caso peculiarissimo dell'“*evocatio*” da una città nemica entrambe distinguono tra protettori, gli dèi, e protetti, la popolazione: i primi vengono trattati con grande riverenza e vengono integrati nel *pantheon* nazionale.

Va rilevato infine come in entrambi i sistemi religiosi al centro vi sia la divinità e il rapporto con essa. Una delle grandi prove addotte dal Dumézil sul fatto che nel mondo indoeuropeo la teologia occupi una posizione di assoluto rilievo appartiene proprio al mondo ittita: la lista degli dèi di Mitanni. In questo trattato di alleanza, risalente al 1380 a. C., il re ittita Supilulliuma e il re di Mitanni¹³⁸, Matiwaza, invocano quali garanti dell'accordo tutti gli dèi riconosciuti dai loro due imperi. Fra gli dèi mitanni, accanto a divinità sconosciute o riconoscibili come locali o babilonesi, il secondo re invoca gli dèi protettori della società: Mitra-Varuna, Indra e Nasata, gli dèi delle tre funzioni che ritroviamo anche in India e in Iran¹³⁹. L'antichità del documento ci mostra che questa teologia è anteriore alla redazione dei

¹³⁴ Al contrario BLOMART 1997, 107.

¹³⁵ Paul. *Fest.* 268 L.

¹³⁶ Cfr. FERRI 2006, 238-240.

¹³⁷ GUITTARD 1998b, 64-65.

¹³⁸ A differenza del ramo orientale, emigrato verso l'Indo e il Punjab e successivamente autore degli inni vedici, questo ramo della popolazione indo-iranica si mosse verso Ovest, insediandosi presso l'Eufrate. Esso parlava un dialetto molto vicino a quelli definibili come «para-indiani»: cfr. DUMÉZIL 2003², 54.

¹³⁹ Cfr. DUMÉZIL 2003², 54-57.

Veda e fa parte di una tradizione antichissima che verrà poi ereditata anche in Italia, dai Celti, dai Germani e dagli Scandinavi.

Scrivendo Cicerone nel *De natura deorum* (I 116): *Est enim pietas iustitia adversum deos*. Una definizione che gli Ittiti avrebbero sottoscritto in pieno.