

Proverbi e massime di saggezza nell'Anatolia ittita: morfologia e contesti

Silvia Alaura

(CNR, Istituto di Studi sul Mediterraneo Antico, Roma)

Abstract

Hittite cuneiform texts show a frequent use of proverbs and sayings. These include simple proverbs with a binary structure and more complex maxims with a sapiential flavour. They can be seen as micro-texts which, among other things, shed light on a literature that has not come down to us. Studying them in context clarifies aspects of Hittite rhetoric and strategies of communication in Anatolia of the Late Bronze Age.

Keywords

Hittite proverbs, proverbial allusions, wisdom, rhetorical strategies, Late Bronze Age Anatolia.

'E ditte antiche nun fallisceno maje
(proverbio napoletano)

Nei documenti cuneiformi rinvenuti nella capitale ittita, Ḫattuša, si constata la presenza di proverbi, detti e massime di saggezza in tipologie testuali molto varie. Essi si trovano soprattutto nella corrispondenza, nei trattati internazionali, nei testi di istruzione, nei processi, nelle preghiere e nei rituali, in contesti dunque politici, amministrativi, giuridici e magico-religiosi¹.

La linea di demarcazione tra proverbi, detti, motti, sentenze, aforismi è assai sottile e spesso difficile da definire². Qui interessa piuttosto concentrarsi sulle motivazioni che ne hanno determinato l'uso. Questo studio affronta infatti, con una selezione di esempi, i contesti narrativi in cui i proverbi compaiono. Il loro uso retorico e letterario illustra aspetti significativi delle strategie della comunicazione ittita.

I proverbi e detti ittiti riguardano per lo più i vari ambiti delle attività pratiche della vita umana e sono dunque esperienziali e relazionali, etici. Spesso sono volti a indirizzare una condotta virtuosa, prudente, onesta, a conseguire un "abito morale", uno "stile di vita" saggio. Implicando l'idea di poter incidere sulla realtà, hanno una natura fondamentalmente ottimistica. Essi costituiscono quella che si potrebbe definire *sapienza pratica, didattica, normativa*.

Ricevuto: 29.06.2014. Accettato: 31.09.2014.

¹ Sui proverbi ittiti cf. BECKMAN 1986 e 1997a, HAAS 2006: 309s., HUTTER 2009 e ALAURA 2015a e 2015b; anche VIEYRA 1970: 566. Per le collezioni di proverbi sumerico-accadici di tipo scolastico, che qui non verranno trattate, si rimanda a ARCHI 1995 e 2007, BECKMAN 1997b, KLINGER 2010 e COHEN 2013: 199ss.

² Per questo aspetto si vedano le osservazioni di BECKMAN 1986: 19s. e ALSTER 1997, I: xiiis.

Le lettere costituiscono una delle tipologie testuali della letteratura cuneiforme in cui più di frequente si trovano i proverbi di questo tipo³. In una lettera indirizzata da Puduḥepa a Tattamaru (CTH 180)⁴, un importante dignitario che aveva sposato la figlia della sorella di Puduḥepa, troviamo un proverbio sulla parentela. Esso è inserito nel contesto di un rimprovero che la regina muove a Tattamaru dopo la morte della moglie:

(1) [kiš-a]n-ma ku-wa-at me-ma-an-zi ak-kán-ta-aš-wa ^{LÚ}HA-DA-NU [š]u-wa-ru-pát
^{LÚ}HA-DA-NU zi-ik-ma-mu-za ^{LÚ}HA-DA-NU e-eš-ta [am-me-e]l-ma-za :pur-pur-ri-
ya-ma-an Ú-UL ša-ak-ti

“Ma perchè si dice così: ‘Il parente di una persona defunta (rimane) per sempre davvero un parente’? Tu per me eri un parente, ma non riconosci il mio legame di parentela!”⁵.

Il proverbio è introdotto da un’espressione formulare che rimanda alla sua ampia diffusione (*kišan mema-*, “dire così”). Essa è nota anche, con varianti, da altri esempi (vd. [2], [3]). Che i detti, i proverbi, le massime o gli apologhi siano preceduti da tali espressioni introduttive è un fatto constatabile anche in altre documentazioni⁶.

Da un punto di vista morfosintattico il proverbio di Puduḥepa è composto da due elementi descrittivi (parente di un defunto/parente) legati asintatticamente. Si tratta dunque di un proverbio equazionale identificativo della forma A=B⁷. Il messaggio è semplice, incisivo, come spesso avviene per detti e proverbi del campo semantico della parentela⁸. Non sono da sottovalutare l’aspetto ritmico e la cadenza musicale del detto, constatabili anche in altri casi. Sonorità e melodia (date da assonanza, consonanza, allitterazione o rima) costituiscono, in generale, una garanzia di diffusione e continuità del detto, essendo d’aiuto alla sua memorizzazione.

Una situazione strettamente personale, quella dei diritti e doveri di parentela tra Tattamaru e Puduḥepa, è affrontata da quest’ultima facendo ricorso a un enunciato impersonale, per rafforzare la propria argomentazione e al tempo stesso rimanere nel vago. Il proverbio non è solo finalizzato a vivacizzare il tessuto narrativo nel quale è inserito, ma assolve anche a una precisa strategia comunicativa, consistente in una *captatio benevolentiae* per mitigare un disaccordo e arrivare a un’intesa⁹. Non è escluso

³ Per quel che riguarda la Mesopotamia, sui proverbi nelle lettere cf. in generale LAMBERT 1960: 280-282, LIVINGSTONE 1988: 184-187, HALLO 1990: 208ss., LIVERANI 1998: 59s., FOSTER 2005: 434s., DURAND 2006a, ROSITANI 2013: 162s. e BONECHI in questo fascicolo. Per l’ampio uso di proverbi nella corrispondenza anche in età moderna cf. MIEDER 2008: 318ss.

⁴ Cf. HAGENBUCHNER 1989: 13 [7], 15s. [10], HOFFNER 2009: 364s. [121] e MARIZZA 2009: 172s. [102].

⁵ KUB 23.85 Vo 7-9; sul passo si vedano, con ulteriore bibliografia, GÜTERBOCK 1957: 357s., STEFANINI 1962: 4ss., CARRUBA 1966: 15, PUHVEL 1981. Cf. inoltre CHD P: 226, HEG P: 664, HEG S/2: 1232s. e HED PE, PI, PU: 136s. In particolare per il proverbio cf. BECKMAN 1986: 20 [2] e 1997a: 215 [2], e HAAS 2006: 310.

⁶ Si veda FONTAINE 1987: 108 e 2002: 163s. Per i proverbi di Mari paleobabilonense cf. BONECHI in questo fascicolo con bibliografia.

⁷ Sui proverbi equazionali cf. DUNDES 1975: 967ss.

⁸ Cf. per esempio i proverbi italiani: ‘La mamma è sempre la mamma’, ‘Tale madre tale figlia’.

⁹ In generale per le strategie retoriche miranti a guadagnare la benevolenza dell’interlocutore cf. BROWN – LEVINSON 1987: 226.

che la costumanza tradizionale di cui il proverbio è portavoce alluda a usi giuridici consuetudinari, complementari rispetto all'apparato normativo istituzionale. La situazione di confidenza e di condivisione di un patrimonio comune di conoscenze dei due interlocutori è rafforzata probabilmente anche dalla lingua del proverbio, dove si constata un ampio uso di luvismi (*purpurriya-* e *šuwaru-*)¹⁰. Il proverbio sembra dunque riconducibile all'ambito culturale luvio o luvizzante.

Un altro breve proverbio viene usato da Puduḥepa, questa volta in una preghiera che la regina rivolge alla dea Sole di Arinna (CTH 384)¹¹ per invocare la guarigione del marito, Ḫattušili III:

(2) A-NA DU-MU.NAM.LÚ.U₁₉.LU-pát-kán an-da me-mi-an kiš-an me-m[i-i]š-kán-zi ḫar-na-a-u-wa-aš-wa MUNUS-ni-i DINGIR^{LUM} ka-a-ri ti-y[a-z]i am-mu-uk-ka-za ^fPu-du-ḫé-pa-aš ḫar-na-a-wa-aš MUNUS-z[a] A-NA DUMU-KA še-ir SAG.DU-az pí-ya-an ḫa[r-mi] nu-mu^dUTU^{URU}TÚL-na 'GAŠAN-YA' ka-a-ri ti-ya

“Anche tra gli uomini si dice un proverbio così: ‘Una levatrice dio l’aiuta’. Io, Puduḥepa, sono una levatrice, e (poiché) ho dedicato me stessa a tuo figlio, abbi pietà di me, dea di Arinna, mia Signora!”¹².

Il proverbio in questo caso è introdotto da un’espressione formulare più articolata della precedente (1), col *verbum dicendi* al presente gnomico e con la *figura etymologica* dell’accusativo dell’oggetto interno (*kišan memi(y)an memiške-*, “dire un detto così”)¹³. Tale espressione è di particolare interesse perché indica che *memiya(n)-* è il termine ittita che designa il proverbio¹⁴.

Nella parte finale della preghiera troviamo di nuovo il proverbio, citato qui solo con un’allusione parziale (‘sono una levatrice’)¹⁵, mostrando così che un proverbio poteva essere usato con vari gradi di fedeltà all’originale¹⁶.

Puduḥepa col proverbio rivolge alla dea di Arinna in modo retoricamente persuasivo la sua richiesta d’aiuto, più con gli stilemi di una lettera che di una preghiera¹⁷. Il tenore della richiesta è chiarito dall’uso della particella enclitica *-pat*, “anche, perfino”, a significare che una regola che vale presso gli uomini tanto più deve valere presso gli dèi¹⁸.

¹⁰ Cf. PUHVEL 1981.

¹¹ Cf. SINGER 2002: 101-105 [22] con bibliografia.

¹² KUB 21.27, ii 15-19; sul passo cf. BECKMAN 1983: 233s., SINGER 2002: 101. In particolare per il proverbio cf. BECKMAN 1986: 20 [1] e 1997a: 215 [1], FONTAINE 1987: 107ss. e 2002: 163, 203, HUTTER 2009: 65; inoltre, *CHD M*: 271 e *CHD P*: 225.

¹³ HOFFNER – MELCHERT 2008: 248 [16.26], 307 [22.5], 321 [24.15].

¹⁴ Per le varie sfumature di significato che può assumere il termine *memiya(n)-* cf. *CHD L-N*: 268ss.

¹⁵ KUB 21.27, iv 30’.

¹⁶ Per il fenomeno di citazione del nucleo di un proverbio per comunicarne l’intero senso all’interlocutore si rimanda a NORRICK 1985: 45s.

¹⁷ Puduḥepa usa l’argomentazione del suo status di madre e levatrice anche in una lettera indirizzata a Ramses II d’Egitto, tuttavia senza far ricorso a espressioni proverbiali (KUB 21.28, 57’ss.), cf. HOFFNER 2009: 281ss. [98], in part. 287.

¹⁸ Per questo uso di *-pat* cf. *CHD P*: 225 e HOFFNER – MELCHERT 2008: 386. Cf. qui anche l’uso di *pat-* negli esempi (1) e (3).

L'aiuto divino, e in particolare quello invocato per il parto e la maternità, in tutte le culture è argomento privilegiato di proverbi con i quali le donne cercano di instaurare una complicità con una figura divina, quasi senza eccezioni, femminile¹⁹.

Un altro testo mostra che, nell'espressione formulare che introduce il proverbio, il *verbum dicendi* può essere sottinteso e il proverbio può essere citato col suo 'nome', facendo seguire *memiyaš-* da un sostantivo al genitivo, che fa riferimento non tanto al suo argomento o contenuto, quanto al motivo che ne determina l'uso. Così il 'proverbio della slealtà (*allallāš memiyaš-*)'²⁰ è menzionato in un testo politico di difficile interpretazione (CTH 123)²¹, attribuibile a uno degli ultimi sovrani del regno ittita (Tuthaliya IV o Šuppiliuma II) e rivolto a un ignoto destinatario, la cui identificazione è controversa:

(3) :*al-la-al-la-a-aš-ma me-mi-ia-aš kiš-an* ^{LÚ.MEŠ}*ha-ap-pí-na-an-te-eš-pát Ú-UL a-ši-wa-an-te-eš-kán-ta-ri*

“Il proverbio della slealtà così (dice): ‘Anche i ricchi non diventano forse poveri?’”²².

Il proverbio, coincidente con un'interrogativa retorica²³, fa riferimento alle conseguenze di un'eventuale scorrettezza o tradimento da parte dell'interlocutore, come si deduce da quel che segue. Infatti, passando alla concreta situazione contingente, si ingiunge la condotta da tenere, di nuovo con un linguaggio al tempo stesso esplicito e metaforico: “Non cercare di tradire, né di tirarti in disparte, né, dalla tua posizione, di commettere un peccato! Per te la morte sia confine!”²⁴.

Significativamente, per esemplificare il rovesciarsi della sorte si fa ricorso a un argomento di tipo economico, probabilmente d'attualità tra i due interlocutori. L'ammonimento risulta così doppiamente minaccioso, poichè non si limita alla generica constatazione che la sorte può cambiare, ma allude concretamente ai possibili scenari futuri, diventando una sorta di pronostico, un presagio²⁵. Il motivo del ricco che diviene povero si ritrova anche nella letteratura ominosa ittita di derivazione mesopotamica²⁶.

¹⁹ Tra i numerosi esempi di proverbi italiani sull'aiuto divino si ricorda: ‘Chi è nelle pene, Iddio sostiene’, ‘Chi s'aiuta, Iddio l'aiuta’ (var. ‘Aiutati che Dio t'aiuta’), ‘Chi ha ragione, Iddio l'aiuta’. Nella tradizione cristiana Sant'Anna è invocata come protettrice delle partorienti che, insieme alle levatrici, le si rivolgono, anche in forma proverbiale (‘Sant'Anna libera figlio e mamma’). La constatazione che le donne si affidano preferibilmente a divinità femminili non è sfuggita a interpretazioni di tipo femminista, cf. CHRIST 1979.

²⁰ Il termine *allallā*, di difficile interpretazione, compare più volte nel testo, cf. HW2 A: 54s.: “Verrat (am), Abfall (vom Vertragspartner)”; cf. anche HED A: 27: “an act of defection” e le osservazioni di Th. van den Hout nella recensione in *BiOr* 44, 1987: 731.

²¹ Cf. STEFANINI 1965: 39-79, MORA – GIORGIERI 2004: 11ss., 21 (n. 116), 22 (n. 122), 60 (n. 23), BEMPORAD 2002.

²² KBo 4.14, II:52-53; per il passo GIORGIERI – MORA 1996: 67: “Così (va a finire) la questione del tradimento: i ricchi non diventano forse poveri?”; CHD P: 225: “The saying about treachery (goes) this way: ‘Do not even the rich become poor?’”, e cf. HOFFNER – MELCHERT 2008: 388 [28.140] per l'uso contrastivo della particella *pat-*.

²³ Per l'uso delle interrogative retoriche negative cf. HOFFNER – MELCHERT 2008: 342 s., 349 s.

²⁴ Per l'uso delle formule di maledizione in generale cf. lo studio di CHRISTIANSEN 2012.

²⁵ Sul mutare della buona in cattiva sorte si veda anche l'espressione proverbiale ittita ‘sull'onda(?) venire giù’ attestata in KUB 40.1 Vo 11 (CTH 203) (*hunhuešni kattanda uwanun*), cf. KÜHNE 1972:

Un proverbio ittita ci è noto in accadico da una lettera rinvenuta a Ugarit, inviata probabilmente dal re di Karkemiš Talmi-Teššub al re di Ugarit Ammu-rapi e riguardante una complicata questione relativa a una principessa ittita, Ehli-Nikkalu (RS 20.216)²⁷. Il mittente, subito dopo il saluto di rito, attacca così:

(4) *tēltum ša amēlī māṭ Ḫatti mā ištēn amēlu ḫamiš šanāti ina bīt kīli kalimi u kīme iqta[būšu] mā ina šērti umaššarūka u ittaḫnaq inanna attā akan[na] tēteppuš*

“Un proverbio (*tēltum*) degli uomini del paese di Ḫatti così (dice): ‘Un uomo è prigioniero in galera da cinque anni, e (proprio) quando gli si va a dire: ‘Domattina sarai liberato’, ecco (che) si è (appena) suicidato impiccandosi!’ In effetti, tu fai lo stesso!”²⁸.

Il proverbio assume in questo caso la forma di un breve racconto esemplare, un apologo. L’espressione formulare che lo introduce mostra che il termine accadico *tēltum* assolve alla stessa funzione dell’ittita *memiya(n)*- attestato in (2) e (3).

Il proverbio, pur in un passo oggetto di numerose e controverse interpretazioni, si configura chiaramente come un consiglio a non agire in modo affrettato lasciandosi guidare all’improvviso dall’impazienza dopo aver tanto atteso in una difficile situazione²⁹. Instaurando un’analogia tra il comportamento, notoriamente irrazionale e risibile, del protagonista dell’apologo e quello del destinatario della missiva, si induce quest’ultimo a comportarsi diversamente, cioè in maniera assennata. L’allusione ad un epilogo violento, il suicidio, e l’attribuzione del detto agli Ittiti, la potenza egemone, difficilmente potranno essere considerate innocenti, tanto più se si osserva che il rapporto tra il re e il suo suddito era simile a quello tra il padrone e il suo servo e che per il servo che si ribellava all’autorità del padrone era prevista la pena di morte³⁰.

237 e BECKMAN 1986: 21, n. 14. Tuttavia nel contesto dell’es. (3) un proverbio riferentesi agli elementi della natura per indicare metaforicamente l’alternarsi della sorte – sul tipo dell’italiano ‘il vento gira’ – sarebbe risultato meno efficace. In generale sul binomio ricchezza e povertà nei proverbi cf. SANDOVAL 2006.

²⁶ L’osservazione è in GIORGIERI – MORA 1996: 68 con bibliografia. Per la consapevolezza del rapporto tra proverbi e oracoli cf. Erasmo da Rotterdam, *Adagi*, Prolegomeni XIII: “del resto moltissimi oracoli son venuti in proverbio” (LELLI 2013: 61).

²⁷ *Ug.* V no. 35, pp. 108s. e 389.

²⁸ RS 20.216, 5-17; sul passo e le questioni storiche connesse cf. NOUGAYROL 1960, ASTOUR 1980: 104 (il comportamento di Ammu-rapi è irrazionale in quanto “after having been finally awarded the high honor of marrying a daughter of his suzerain – the first Ugaritian king to have won this distinction – he broke up the marriage (this is the meaning of the ‘Hittite fable’ in the preamble)”), HALLO 1990: 209, BECKMAN 1999: 184s. (“The sense of the proverbial saying adduced by the writer is probably that the Ugaritic ruler failed to exercise patience in the resolution of his domestic problem, but precipitously expelled his spouse from her home on his own authority, even after having been informed that a settlement was imminent”) e 1997a [3], SINGER 1999: 702ss. e n. 328, LACKENBACHER 2002: 129s., DURAND 2006a: 19 (“de la même façon que le prisonnier aurait eu ce qu’il désirait tant, s’il avait attendu une nuit de plus, le roi a chassé son épouse au moment même où le roi hittite aurait procédé à son rappel. L’apologue a [...] comme moralité qu’il ne faut pas gâcher une longue patience par une hâte intempestive”), MÁRQUEZ ROWE 2008: 96 e COHEN 2013: 230 [23].

²⁹ Un concetto analogo è espresso per esempio in italiano da ‘Chi ha fatto trenta può far trentuno’.

³⁰ Si veda il § 2’ delle Istruzioni per i sacerdoti e i dipendenti del tempio (CTH 264) (cf. TAGGAR-COHEN 2006: 70s., 95, e MILLER 2013: 248s.) e il § 173b nella raccolta delle ‘Leggi ittite’, dove si

In tutti gli esempi visti finora è chiaramente riconoscibile una struttura tripartita, definita dalla presenza di tre elementi: a) una formula di introduzione, b) il detto proverbiale tradizionale, che illustra una situazione generale, c) una o più frasi che descrivono la situazione specifica che ha determinato il ricorso al proverbio.

Tale struttura non sempre è immediatamente riconoscibile nei testi ittiti per la mancanza di uno o più dei tre elementi. Infatti, nelle lettere spesso i proverbi non sono introdotti da formula alcuna, ma compaiono *ex abrupto* nel flusso del testo, e talvolta hanno una formulazione così stringata da essere ridotti a una metafora³¹. A maggior ragione doveva trattarsi di riferimenti a detti ben noti, condivisi dai due interlocutori, e dunque facilmente comprensibili.

Spesso i proverbi citati ellitticamente sono ispirati al mondo degli animali. Un esempio in questo senso è costituito dalla metafora del leone e della volpe che si trova in alcuni testi ittiti, e che deve alludere a un proverbio che non ci è noto. Il leone e la volpe, talvolta insieme anche ad altri animali (il toro e il cane), sono menzionati in contesti di litigiosità in cui il re ittita si identifica con il leone, mentre il nemico è rappresentato dalla volpe. Il più antico esempio si trova in una lettera scritta in accadico da Ḫattušili I ad un suo vassallo, Tunip-Teššup, re di Tikunani³²:

(5a) *u awāti šarrāti ša idabbub lā tašamme qannī rīmi ušur u šibbat nēši ušur šibbat šēlabi lā tašbat*

“E non ascoltare le parole menzognere che (il nemico) dice! ‘Fai attenzione alle corna del toro e fai attenzione alla coda del leone! Non aggrapparti alla coda della volpe!’”³³.

Il testo prosegue con il consiglio al re di Tikunani di mantenersi fedele al re ittita: “Quello che non fa (altro) che ingannare, come ha fatto per la città di Zalbar, e tu rendigli la pariglia! Non ascoltare parole a destra e a manca! Fai attenzione alle mie parole, sostieni la mia causa!”

Tutt’oggi è frequente il ricorso a proverbi che hanno per protagonisti coppie di animali nemici per antonomasia (il cane e il gatto, il gatto e il topo, il lupo e l’agnello) per descrivere situazioni di litigiosità endemica³⁴.

legge: “(il servo) entrerà in una giara” (per le diverse interpretazioni del passo cf. HAASE 1994, HOFFNER 1997: 138s., 219s., ARCHI 2008: 284 e DE MARTINO - DEVECCHI 2012: 195).

³¹ Già Aristotele, che per primo si occupò del proverbio da un punto di vista filosofico e retorico e realizzò la prima classificazione dei proverbi, riconosceva che alcuni proverbi sono metafore (*Retica*, Libro I). Per il rapporto tra metafora e struttura del proverbio cf. DUNDES 1975 *passim*. Più in generale per il frequente uso di metafore nelle lettere ittite si vedano DE MARTINO - IMPARATI 1995:103s., FRANCIA 2007: 89 e HOFFNER 2009: 77, 80.

³² Cf. SALVINI 1994 e 1996: 107-116; HOFFNER 2009: 75-80.

³³ Sul passo, ll. 31-41, cf. le varie interpretazioni di SALVINI 1994: 64 e 66, 1996: 113s. e 2000: 59 e n. 143; MÁRQUEZ ROWE 1996: 293s. e n. 4; W. R. MAYER in BEAULIEU – MAYER 1997: 175; COLLINS 1998: 16 e 2002: 240s.; CAD R, 1999: 361; SOYSAL 1999: 119; GIORGIERI 2001: 93ss.; KLINGER 2001: 67; MORA – GIORGIERI 2004: 71; DURAND 2006a: 36 e 2006b: 220ss.; HAAS 2006: 304; HOFFNER 2009: 77 e 80; COHEN 2013: 229 [22].

³⁴ Cf. in italiano: ‘essere come cane e gatto’, ‘quando il gatto non c’è i topi ballano’, ‘il gatto timido fa il topo coraggioso’, ‘chi nasce lupo non muore agnello’. Analogamente è frequente in italiano il ricorso a proverbi per descrivere il fatto di trovarsi in una situazione di difficoltà, tra due forze contrapposte,

La stessa allusione paremiaca del leone e della volpe, nemici giurati, si ritrova in una ben più tarda lettera redatta in lingua accadica, di cui purtroppo non sono conservati i nomi dello scrivente e del destinatario (CTH 173)³⁵. Secondo l'opinione prevalente si dovrebbe trattare di una missiva indirizzata da Ḫattušili III a Adad-nerari I, re d'Assiria:

(5b) *ammīni ana yāši nēši amēlū Turira šēlebu uzannūninni*

“Perchè proprio me, il leone, la gente di Turira - una volpe - mi ha fatto infuriare?”³⁶.

Il passo in questione si trova nella parte iniziale della missiva, dove il mittente (il leone) illustra al re assiro la situazione conflittuale con gli abitanti della città di Turira (la volpe), che compiono continue razzie in territorio ittita. Il re ittita chiede al re assiro se Turira appartenga a lui o al re di Ḫanigalbat. Qualora Turira appartenga al re assiro, sarà costui a doversi occupare della faccenda, in caso contrario sarà il re ittita stesso ad intervenire, senza curarsi della giurisdizione di Ḫanigalbat.

Si nota dunque che l'allusione proverbiale compare in contesti con dinamiche che prevedono tre attori, il parlante, il ricevente e un antagonista. Il parlante istituisce un'alleanza tra sé e il destinatario del messaggio, una *conventio ad excludendum* ai danni di un antagonista, basata sulla complicità comunicativa dei due interlocutori. È notevole che in una lettera di un re di Assiria a un re di Ugarit (RS 34.165), relativa allo scontro militare fra Assiri e Ittiti nei pressi di Niḫriya, siano gli Ittiti a interpretare proverbialmente la parte dell'antagonista sleale nel dialogo tra il re assiro e quello ugaritico³⁸.

La dimostrazione dell'ampia diffusione del proverbio, della sua popolarità e persistenza è dimostrata da ulteriori esempi e varianti anche al di fuori del mondo ittita³⁹.

Lo schema narrativo implicito in questo tipo di proverbi richiama il genere letterario delle favole didascaliche o apologhi. Il proverbio del leone e della volpe che si trova nei testi ittiti in lingua accadica, dove è usato nell'ambito delle relazioni con i paesi mesopotamici (hurriti e assiri) dai quali probabilmente era mutuato, sembra essere il distillato di tali brevi racconti moraleggianti. L'alveo nel quale si inserisce e al quale deve essere ricondotto è la cosiddetta 'Favola della volpe' che da Sumer arriva fino al *Roman de Renart*⁴⁰.

Nell'Anatolia ittita straordinario è il caso delle composizioni favolistiche del testo bilingue hurritico-ittita databile all'età medio-ittita che a lungo è stato ritenuto parte della composizione letteraria sul tema della distruzione di Ebla, il 'Canto (SÌR) della

senza alternative: 'essere o trovarsi tra due fuochi', 'essere o trovarsi tra l'incudine e il martello', 'essere tra Scilla e Cariddi' (dal senso leggermente diverso, cioè trovarsi tra due pericoli).

³⁵ Cf. HAGENBUCHNER 1989: 267-269 [195]; BECKMAN 1999:147-149 [24B]; MORA – GIORGIERI 2004: 57-75, in part. 65s., 71; WILHELM 2006: 238-240.

³⁶ KBo 1.14 Ro 18'-19'; sul passo cf. inoltre COLLINS 1998: 17 e n. 17; GIORGIERI 2001: 89-96, con discussione delle interpretazioni precedenti; F. Starke *apud* FAIST 2001: 24. In particolare per il proverbio cf. BECKMAN 1986: 24s. [13] e COHEN 2013: 229s. [22].

³⁸ SCHWEMER 2006: 254-256. Il proverbio compare in un contesto purtroppo molto frammentario.

³⁹ Cf. COHEN 2013: 219s., con bibliografia. In generale, si constata che solo raramente è possibile seguire origine, disseminazione e persistenza di un proverbio (come per es. nel caso del proverbio: 'Pesce grosso mangia pesce piccolo', cf. MIEDER 1987).

⁴⁰ Si vedano VANSTIPHOUT 1988, KIENAST 2003, LIVERANI 2011: 24-26.

Liberazione (itt. *para tarnumar / hurr. kirenzi*)' (CTH 789)⁴¹, ma che ora viene definitivamente compreso come testo da quella indipendente⁴². Si tratta di una serie di apologhi la cui versione in ittita è la traduzione dell'originale in hurrico. Essi hanno come protagonisti animali ed oggetti animati esemplificativi di comportamenti deplorabili. Ogni storia è seguita dalla spiegazione del suo significato. Gli apologhi sono collegati l'uno con l'altro da un ritornello sempre uguale, rivolto direttamente all'uditorio, per invitarlo ad ascoltare la storia successiva, specificando che si tratta di un esempio di saggezza (itt. *hattatar-*, hurr. *madi-*)⁴³.

Il secondo apologo, di cui si riporta qui la versione ittita, ha per protagonista un capriolo avido che, come si direbbe proverbialmente in italiano, 'per troppo volere nulla strinse'⁴⁴:

(6) ²³*ar-ḥa da-a-li-eš-tin a-pa-a-at ut-tar nu-uš-ma-aš ta-ma-i* ²⁴*ut-tar me-mi-iš-ki-mi ḥa-at-ri-eš-šar iš-ta-ma-aš-[ki-t]in* ²⁵*ḥa-at-ta-a-tar-ma-aš-ma-aš me-mi-iš-ki-mi* ²⁶*a-li-ia-na-aš na-aš-ta* ²⁷*ÍD-an ta-pu-ša ku-i-e-eš* ²⁷*ú-e-še-eš nu a-pu-u-uš ú-e-ši-ia-at-ta-ri* ²⁸*ki-e-zi-ia-kán ku-i-e-eš ú-e-še-eš nu-uš-ša-an a-pí-e-da-aš-ša* ²⁹*š[a-a-ku-wa] zi-ik-ki-zi na-aš-ša-an ta-pu-ša-aš ú-e-ši-ia-aš* ³⁰*a-ar-aš Ú-UL ki-ma ú-e-mi-it Ú-UL* ³¹*Ú-UL-ma a-li-ia-aš nu an-tu-wa-aḥ-ḥa-aš* ³²*a-pa-a-aš LÚ-aš BE-EL-ŠU ku-in a-ú-ri-aš iš-ḥa-a-an i-e-zi* ³³*na-an ši-e-da-ni te-li-pu-u-ri-ia a-ú-ri-aš iš-ḥa-a-an* ³⁴*i-e-ir ta-a-an-ma-aš-ša-an te-li-pu-u-ri-ia ša-a-ku-wa* ³⁵*zi-ik-ki-zi nu-za a-pí-e-da-ni LÚ-ni DINGIR^{MEŠ} še-e-ir* ³⁶*ḥa-at-ta-a-tar ši-iš-ḥi-ir na-aš-kán a-pí-e-da-ni te-li-pu-u-ri-ia* ³⁷*a-ar-aš Ú-UL :ta-a-an-ma te-li-pu-u-ri* ³⁸*ú-e-mi-it Ú-UL* ³⁹*ar-ḥa da-a-li-eš-tin a-pa-a-at ut-tar nu-uš-ma-aš ta-ma-i* ⁴⁰*ut-tar me-mi-iš-ki-mi ḥa-at-ri-eš-šar iš-ta-ma-aš-ki-tin* ⁴¹*ḥa-at-ta-a-tar-ma-aš-ma-aš me-mi-iš-ki-mi*

(23-25) "Lasciate questa storia ed io vi racconterò un'altra storia. Ascoltate il messaggio, che io vi racconto (esempi di) saggezza.

(26-30) Un capriolo pascola nei pascoli che (sono) al di là del fiume ma mette continuamente gli occhi sui pascoli che (sono) al di qua, (così che) non ha raggiunto i pascoli al di là e non ha trovato i pascoli al di qua.

(31-38) Non è un capriolo, ma quell'uomo il cui signore fa governatore di una provincia di frontiera. L'hanno fatto governatore di una provincia di frontiera in quel distretto, ma egli mette continuamente gli occhi su un secondo distretto. Gli dèi hanno (proprio) concesso saggezza a quell'uomo! Egli non ha raggiunto quel distretto e non ha trovato il secondo distretto.

⁴¹ Cf. NEU 1996:74-218, BECKMAN 1997b: 216s., HAAS 2006:185-192, FRANCA 2012 e FOURNET 2013.

⁴² WILHELM 2001:84.

⁴³ Per il termine *hattatar-* cf. HED H: 261s., HEG I/2: 222, HW2 III/1: 499-501, BECKMAN 1986: 26ss., ARCHI 1995: 17ss., NEU 1996: 141s., HUTTER 2009: 63 e *passim*.

⁴⁴ Il proverbio 'Amittit merito proprium qui alienum adpetit' ('perde giustamente il suo chi desidera l'altrui bene') costituisce la morale della favola di Fedro I, 4, *Il cane e la carne*, che narra di un cane che, attraversando a nuoto un fiume con un boccone di carne tra le fauci, vedendo la sua immagine riflessa nell'acqua e credendo di avere di fronte un suo simile, nel tentativo di strappargli il cibo, perde, per avidità, anche il suo boccone.

(39-41) Lasciate questa storia ed io vi racconterò un'altra storia. Ascoltate il messaggio, che io vi racconto (esempi di) saggezza”⁴⁵.

Come nei contesti in cui vengono usati i proverbi, anche qui si constata una struttura tripartita: a) un ritornello, sempre uguale, introduttivo-conclusivo (che corrisponde alla formula introduttiva dei proverbi, e configura un parallelismo tra *memiya(n)*- / *tēltum*, “proverbio”, e *hattatar-*, “(esempio di) saggezza”)⁴⁶, b) l'apologo vero e proprio, con animali e oggetti animati come protagonisti (che assolve alla stessa funzione del proverbio), c) la situazione specifica, reale, del mondo degli uomini, che commenta il racconto allegorico e genera la massima etica da mettere in pratica (che corrisponde alla situazione contingente che motiva il ricorso al proverbio e genera il consiglio saggio a cui attenersi).

Anche contenutisticamente e formalmente sono evidenti le analogie tra i proverbi ittiti e gli apologi bilingui hurrico-ittiti: temi ricorrenti sono l'avidità, l'ingratitude, la maldicenza, l'ingordigia; frequente in entrambi i casi è il ricorso a stilemi (metafore, chiasmi, interrogative retoriche)⁴⁷. L'impiego dell'antifrasi ‘Gli dèi hanno concesso saggezza a quell'uomo’ (l. 35) – da intendere appunto non in senso letterale, ma come il suo esatto contrario – nell'apologo del capriolo avido mostra il tono ironico che caratterizza talvolta anche i proverbi (es. [4]).

Evidentemente i proverbi ittiti adombrano una letteratura non pervenutaci di vaste proporzioni, configurando una situazione analoga a quanto già è stato osservato preliminarmente per altre documentazioni vicino-orientali, ad esempio per Mari paleobabilonese⁴⁸. Essi pertanto dovrebbero essere considerati come ‘microtesti’. Più difficile è stabilire il rapporto di dipendenza tra le favole o gli apologi e i proverbi. Da un lato un fatto specifico di cui narra una favola moraleggiante creata *ad hoc* può rappresentare la genesi del proverbio, ma dall'altro ne può anche essere il punto di arrivo. In entrambi i casi il proverbio è una sorta di compendio del racconto. Rare sono nei testi del Vicino Oriente antico le spiegazioni eziologiche dei proverbi⁴⁹.

Così come gli apologi ricordano esplicitamente le conseguenze di certi comportamenti dissennati e invitano ad agire con saggezza, analogamente i proverbi, in modo conciso, mirano, insieme ad altre tecniche discorsive e artifici retorici, alla persuasione e al consenso di coloro a cui sono rivolti. Non sorprende dunque che alcune

⁴⁵ KBo 32.14 Ro II 23-41; per il passo cf. NEU 1996: 76-79, BECKMAN 1997b: 216s., HAAS 2006: 188, HUTTER 2009: 71s., FRANCA 2012: 86 (ll. 26-30), FOURNET 2013: 34-39.

⁴⁶ In ebraico biblico *māšāl* indicava sia i proverbi sia le storie, così come nello spagnolo del Duecento-Quattrocento il termine *fabliella* e le sue varianti.

⁴⁷ Per gli aspetti stilistici degli apologi cf. NEU 1996 *passim*, DE MARTINO 1999 e 2000: 314 ss., HAAS 2006: 190ss., CHRISTIANSEN 2012: 76ss. (per le ll. 1-21 del secondo apologo) e FRANCA 2012, in part. 86-88 per le peculiarità stilistiche delle ll. 26-30 del secondo apologo.

⁴⁸ Su Mari cf. DURAND 2006a: 22. Interessante è la consapevolezza di Aristotele, così come ci è stata tramandata da Erasmo da Rotterdam sulla base di un brano di Sinesio: ‘I proverbi sono i resti, salvatisi grazie alla concisione e all'efficacia, dell'antica filosofia andata perduta nelle fortunate vicende dell'umanità’ (*Adagi*, Prol. VI:2, si veda LELLI 2013: XXV).

⁴⁹ Un esempio si trova in 1 Sam 10: 11-12 e 19: 18-24 circa l'origine del proverbio ‘Anche Saul è tra i profeti?!’ che indica sarcasticamente un fatto nuovo e inatteso, derivante dalla storia di Saul che all'improvviso si mette a vaticinare. Cf. GOLKA 1977: 39.

tipologie di testi maggiormente si prestino all'impiego di proverbi. Essi compaiono in maniera vistosa oltre che nella corrispondenza, come già si è visto (es. [1], [4], [5a-b]), anche nei trattati internazionali (es. [7], [9])⁵⁰ e nei documenti di politica interna tanto di epoca antico-ittita (come gli editti reali e altri generi letterari correlati di tipo etico-giuridico) (es. [10], [11]) che di epoca imperiale (come le istruzioni) (es. [12])⁵¹.

Interessante è un'espressione proverbiale che ricorre nei trattati con l'Anatolia occidentale. Nel trattato stipulato tra Muršili II e Kupanta-Kurunta, re del paese di Mira-Kuwaliya (CTH 68C)⁵², il re ittita afferma:

(7) *nam-ma an-tu-uḫ-ša-tar-ra ku-it mar-ša-aḫ-ḫa-an nu-kán A-WA-TE^{MES} kat-ta-an pid-da-a-eš-kán-zi*

“Poiché l'umanità è ingannatrice, le voci circolano”⁵³.

Lo stesso proverbio, identico, si trova nel trattato di Muršili II con Targašnalli di Hapalla (CTH 67)⁵⁴ e nel trattato tra Muwatalli II e Alakšandu di Wiluša (CTH 76.B)⁵⁵, testi che condividono del resto anche altre caratteristiche formali e contenutistiche⁵⁶. Esso invece non compare in altri trattati contemporanei, con Ugarit e Amurru, dove pure il motivo della maldicenza è tra gli argomenti affrontati⁵⁷.

Il proverbio è presentato come l'enunciazione di una vera e propria regola, utilizzando una costruzione sintattica elementare: data una certa premessa, consegue una determinata conclusione (dato X [“poiché (*kuit*)”] ne segue Y [“allora (*-kan*)”]). Esso significa dunque che la maldicenza è imperante, data la natura sleale degli uomini, da cui l'amara e pessimistica constatazione che la sfiducia e il sospetto sono sempre latenti nei rapporti di amicizia e di alleanza. Il proverbio ittita sulla maldicenza che ricorre nei trattati ittiti con l'Anatolia occidentale rientra dunque nell'ambito più generale, universale, della riflessione sulla sfiducia nell'uomo e la fallacia dei rapporti umani. Il *topos* della natura infida dell'umanità è noto anche in Mesopotamia; esso è attestato nella *Teodicea* babilonese (ll. 279 s.) e nella *Standard Babylonian Epic* di

⁵⁰ Per uno studio sul linguaggio nei trattati internazionali ittiti cf. DE MARTINO – IMPARATI 2001.

⁵¹ Così E. VON SCHULER in *RIA* 7, 1/2, 1987: 75, §7: “Weisheitslit.[eratur] fehlt [bei den Hethitern] als Gattung. Es gibt wohl moralisierende Sentenzen und spruchartige Ermahnungen - besonders in Erlässen, Verträgen und Instruktionen -, doch keine Sammlung von heth. Weisheitsprüchen.”. In particolare per il tema del consenso nei documenti politico-etici ittiti cf. i recenti studi di HOFFNER 2010 e 2013, BACHVAROVA 2010, MARAZZI 2013, tutti con ulteriori riferimenti bibliografici.

⁵² Cf. BECKMAN 1999: 74-82 [11] e DE MARTINO 1996: 27 ss.

⁵³ KBo 5.13 iv 8-9; per il proverbio cf. BECKMAN 1986: 20 [3] e 1997a: 215 [6], HUTTER 2009: 64; per l'espressione si veda inoltre *CHD* M: 196 (participio vb. *maršahḫ-*) anche per le varie sfumature di significato dei termini derivati dalla radice **marš-*: 1) impuro, inadeguato a uso sacro 2) ingannevole, falso, mendace; *CHD* P: 354. Per *kattan pid dai-* “circolare, diffondersi”, FRANCIÀ 2002: 218 e § 2.5.4.

⁵⁴ KBo 5.4 Vo 28, cf. BECKMAN 1999: 69-73 [10].

⁵⁵ KUB 21.5 iii 31, e duplicati, cf. BECKMAN 1999: 87-93 [13] e DE MARTINO 1996: 35 ss.

⁵⁶ Si vedano ad es. le clausole relative alla lettura del trattato, cf. qui oltre la nota 99.

⁵⁷ Cf. ad es. nel trattato tra Muršili II e Niqmepa di Ugarit (CTH 66 § 8) “se qualcuno ti comunica proposte malvagie (contro sua Maestà)”, e l'analoga espressione nel trattato tra Šuppiluliuma I e Aziru di Amurru (CTH 49 II § 9) (BECKMAN 1999: 64ss., 36ss.).

Gilgameš (XI:220): “Essendo ingannevole, l’umanità ti ingannerà”⁵⁸. Sembra dunque una massima sapienziale universale, del tipo della sapienza constatativa, come quelle che si trovano nelle preghiere ittite (es. [14], [15a-b], [16]).

Tuttavia, l’impiego esclusivo di questo proverbio con interlocutori delle regioni dell’Anatolia occidentale rivela che la sua presentazione come massima universale è probabilmente da intendersi quale espediente per trasmettere un concetto che altrimenti avrebbe corso il rischio di risultare offensivo e discriminatorio. È notevole che nel trattato tra Muwatalli II e Alakšandu di Wiluša il riferimento alla slealtà degli Arzawei sia invece esplicito, evidentemente per enfatizzare la fedeltà di Wiluša nei confronti di Ḫatti e differenziarla dal paese di Arzawa, nemico per antonomasia degli Ittiti⁵⁹. Gli Arzawei venivano infatti considerati dagli Ittiti come i Megaresi dagli Ateniesi⁶⁰.

Assai meno diplomatica e più eloquente è un’allusione ad un proverbio sulla maldicenza dei popoli delle regioni sud-occidentali che si trova in un rituale per la divinità ^DLAMMA ^{KUŠ}kuršaš officiato dalla “vecchia (^{MUNUS}ŠU.GI)” con la partecipazione di auguri (CTH 433.1)⁶¹, eseguito in occasione di discorsi diffamatori che mettono a repentaglio il benessere del “committente (EN SISKUR)”:

(8) [UR.G]I₇-aš wa-ap-pi-ya-zi ŠAH-aš hu-un-tar-nu-uz-zi [nu DINGI]R^{LAM} le-e ku-e-el-ka iš-ta-ma-aš-ti

“Il cane abbaia, il porco grugnisce. E tu, divinità, non ascoltare (i versi) di nessuno (dei due)!”⁶².

Di nuovo abbiamo una metafora degli animali che allude a un proverbio. Il cane e il maiale sono connotati negativamente come animali impuri e compaiono anche in altri proverbi ittiti⁶³. Il paragrafo prosegue con il riferimento puntuale alle città di Lalanda e di Wattarwa, con un bell’esempio di paronomasia (o bisticcio?) data dall’accostamento di Lalanda con il verbo *lala-* o *lalayi-* (entrambi associati al sostantivo itt. *lala-*, luv. *lāla/i-*, “lingua, (mala)lingua, maledizione”) e di Wattarwa con il verbo *wattaryi-* o col sostantivo *wat(ta)ru-* (entrambi assonanti con il sostantivo ittita *watar-*, “acqua”). Ciò non solo per conferire musicalità al verso (musicalità del resto già presente nel

⁵⁸ GEORGE 2003: 716s. (“being deceitful, mankind will deceive you”), 521 (commento del passo con rimando alla *Teodicea* babilonese “having given to mankind crooked speech, (the gods) bestowed on them constant lying and dishonesty”); cf. anche le osservazioni di BUCCELLATI 1972a: 5, 27 (“L’uomo è di natura ingannatore: (una volta sveglio) cercherà di ingannarti”).

⁵⁹ BECKMAN 1999: 90 e *CHD* M: 197. Cf. anche le osservazioni di DE MARTINO 1996: 33ss. Anche altri testi sono espliciti nell’esprimere la diffidenza degli Ittiti nei confronti dei popoli delle regioni meridionali e occidentali considerati fraudolenti e falsi, si veda ad es. KUB 19.23 Vo. 10’-11’, cf. HOFFNER 2009: 348; MARIZZA 2009: 172 [101]. Cf. anche gli esempi citati in *CHD* M: 197 s.v. *maršant-*.

⁶⁰ I Megaresi erano i nemici fraudolenti e falsi per eccellenza, cf. ad esempio il megarese degli *Acarnesi* di Aristofane e l’espressione proverbiale “lacrime megaresi” usata per stigmatizzare un comportamento falso.

⁶¹ Cf. BAWANYPECK 2005: 73ss., 213 con bibliografia.

⁶² KBo 12.96 Ro I:12’-13’; per il passo cf. BAWANYPECK 2005: 73ss., 213; inoltre cf. ARCHI 1988: 27; *HED* H: 383, *HED* L: 43; COLLINS 2002: 243; HAAS 2006: 290 e 310 (“Gerede der Leute”).

⁶³ COLLINS 2002: 242s., DE MARTINO 2004: 359s., BAWANYPECK 2005: 213 e 217.

proverbio per via dei verbi onomatopeici *wappiya-* e *hūntarnu-*), ma anche con chiaro intento umoristico e denigratorio. La metafora proverbiale del cane e del porco, insieme alla figura retorica che segue, trasmettono agli dèi, con tono spregiativo, che le parole degli abitanti delle regioni sud-occidentali sono malevole e mutevoli e non gli si deve pertanto attribuire valore alcuno⁶⁴.

Il proverbio ittita ricorda l'ammonimento che si trova nel passo neotestamentario di Matteo 7: 6 "Non date le cose sante ai cani e non gettate le vostre perle davanti ai porci, perchè non le calpestino con le loro zampe e poi si voltino per sbranarvi"⁶⁵. In entrambi i casi si tratta di un invito alla prudenza nel confidare le cose importanti agli altri per non correre il rischio di vederselo ritorcere contro⁶⁶.

Ancora nell'ambito dei rapporti con le regioni sud-occidentali dell'Anatolia troviamo un'altra significativa espressione proverbiale. Essa ricorre nel trattato internazionale stipulato da un sovrano ittita, il cui nome non è conservato, ma presumibilmente da identificare con Arnuwanda I, e un personaggio di nome Hūḫazalma, probabilmente il re di Arzawa (CTH 28)⁶⁷:

(9) [m]a-a-an ^{SIG}ma-iš-ta-an-na ma-ši-wa-an-ta-an wa-aš-ta-an-zi [nu]-uš ^DUTU-šī
ke-e-ez-za za'-ah-ḫi'-ya-mi zi-ku-uš a-pé-ez-za za-ah-ḫi-ya

"Se (le città di Ura e Mutamutašša) peccano tanto quanto anche un filo di lana, allora io il Sole le combatterò da qui, tu combattile da là"⁶⁸.

Da un punto di vista morfosintattico si tratta di una struttura più complessa di quelle viste finora, poichè il proverbio costituisce la protasi di un periodo ipotetico, introdotto dalla congiunzione *mān*. Il proverbio stesso istituisce una comparazione quantitativa (iperbolica) di due elementi (verbo/sostantivo) sul tipo dell'italiano 'sbagliare (oppure: farcela) per un pelo'⁶⁹. Il filo di lana (^{SIG}*maišta-*) è usato metaforicamente per la sua sottigliezza.

L'espressione proverbiale 'peccare tanto quanto un filo di lana' si trova nel paragrafo in cui il re ittita impone a Hūḫazalma di collaborare con lui nella repressione di eventuali ribellioni delle città di Ura e Mutamutašša, riconquistate dagli Ittiti. Il significato è chiaro, si vuole alludere all'inflessibilità degli Ittiti nei confronti di trasgressioni anche minime.

⁶⁴ Per l'onomatopea e la paronomasia e per le possibili interpretazioni linguistiche del passo si rimanda a BAWANYPECK 2005: 80s. e HAAS 2006: 290s. con bibliografia.

⁶⁵ Cf. Pr. 23: 9, Sir. 22: 7-8. Per un antecedente di un proverbio neotestamentario (Giov. 4: 37 "In questo, proprio, s'avvera quel proverbio: 'altri semina e altri miete'") in una lettera da Ugarit (RS 17.394+427) cf. WATSON 1970.

⁶⁶ Per il passo neotestamentario, in particolare per il suo significato e la terminologia cf. le osservazioni di GAMBA 2006: 148, 205, con n. 462, 209s.

⁶⁷ Cf. DE MARTINO 1996: 63-72, 74s. e in part. 68 per la possibilità di vedere in Hūḫazalma il re di Arzawa.

⁶⁸ KBo 16.47 Ro 8'-9'; sul passo cf. HOFFNER 1976: 61s., DE MARTINO 1996: 69 con n. 317 ("espressione idiomatica"), 71, DE MARTINO – IMPARATI 2001: 349 s. ("Hyperbole") e CHD L-N: 119, 157 e 208b.

⁶⁹ Per altri esempi di iperbole cf. DE MARTINO – IMPARATI 2001: 349.

Il contesto in cui il proverbio è inserito prevede tre protagonisti: il re ittita e il suo alleato da una parte, e un comune nemico da combattere dall'altra. Esso è dunque analogo, *mutatis mutandis*, a quello della lettera del re di Tikunani (es. [5a]). Il nemico, accerchiato qui tra Ḫattuša e Arzawa, là tra Ḫattuša e Tikunani, è combattuto da entrambi i lati dai due alleati. La comunanza d'intenti dei due alleati, la loro complicità e solidarietà è espressa e rafforzata dalla colloquialità, confidenzialità, emotività del linguaggio figurato.

Non è da escludere che l'immagine del filo di lana sia da mettere in relazione con una manifattura caratteristica dell'Anatolia occidentale, come suggerisce un passo del Rituale di Tunnawiya (CTH 409), in cui è menzionata la lana di colore blu proveniente da Ura⁷⁰. L'altra attestazione del termine ^{sig}*maišta-*, nel Testo di Mita di Paḫḫuwa (CTH 146)⁷¹, non sembra contraddire questa ipotesi. Infatti, pur trattandosi di un testo che descrive problemi di controllo del territorio presso la frontiera orientale di Ḫatti, non è escluso che Mita e i capi locali fossero di origine occidentale⁷². È interessante osservare che nel preambolo storico del trattato tra Šuppiluliuma I e Šattiwaza di Mittani (CTH 51.A), che descrive avvenimenti connessi con le imprese di Mita, per esprimere il proposito di intervenire militarmente in seguito al minimo affronto si afferma: "Passerò la riva di qua dell'Eufrate se andrà confuso(?) un solo agnello o un capretto della mia terra!"⁷³.

Sembra dunque possibile che l'uso di alcuni proverbi sia strettamente connesso alle diverse aree geografiche e linguistiche dell'Anatolia, in maniera non dissimile da quanto si constata per le pratiche rituali (azioni, recitazioni di formule, impiego di materiali magici, divinità menzionate). I proverbi sono legati al mondo dell'esperienza specifica di una collettività, con riferimenti a materie prime, manufatti, situazioni e credenze 'locali' e pertanto non sono facilmente 'trasferibili'. Alcuni proverbi sono probabilmente da intendere alla stregua di dialettismi e, in quanto tali, probabilmente erano capiti o quantomeno condivisi solo da certi gruppi di parlanti. È difficile poter stabilire se questi proverbi siano nella loro forma originaria oppure se si tratti di proverbi adattati, in forma modificata, a situazioni specifiche, magari con la sostituzione di una o più parole-chiave con altre essenziali al nuovo messaggio da trasmettere⁷⁴. Nel caso del proverbio della lana la sua peculiarità non sarebbe solo geografica, ma anche cronologica, essendo circoscritto al periodo medio-ittita.

⁷⁰ Cf. HAAS 2003: 650, SINGER 2008: 30.

⁷¹ KUB 23.72 Vo 8, pure databile al Medio Regno ittita, attribuibile al regno di Arnuwanda I o all'inizio del regno di Tuthaliya III (BECKMAN 1999: 160-166 [27A], TORRI 2005: 386-400).

⁷² Per la presenza di gruppi etnici occidentali lungo l'alto Eufrate cf. FORLANINI 2010, in part. 157 e 160 ss., con bibliografia.

⁷³ KBo 1.1 Ro 9, cf. BECKMAN 1999: 42, ALTMAN 2004: 267. Si noti anche che nello stesso trattato tra Šuppiluliuma I e Šattiwaza per indicare una cosa piccola, di poca importanza e valore, si usa l'espressione *ḪĀMŪ U ḪUŠĀBU*, "una pagliuzza e una scheggia di legno" ("Io, il Gran Re eroe re di Ḫattuša, fino ad allora non ero passato sulla riva al di là e non avevo preso nemmeno una pagliuzza o una scheggia di legno del paese di Mittani", cf. DE MARTINO – IMPARATI 1995: 105, 2001: 349s., MORA – GIORGIERI 2004: 135 e n. 29).

⁷⁴ Un esempio attuale è quello del proverbio 'Contadini e montanini, scarpe grosse e cervelli fini', di cui per lo più è usata solo la seconda parte ('scarpe grosse, cervello fino'), spesso rimaneggiata nel linguaggio giornalistico con sostituzione di parole-chiave *ad hoc*: 'Tasche grosse, cervello fino' riferito agli imprenditori lombardi (*Panorama*, n. 1005, 21/7/1985: 58), dove a scarpe si sostituisce

Proverbi e vere e proprie inserzioni sapienziali caratterizzano vistosamente i documenti di politica interna di epoca antico-ittita, come gli editti reali e altri generi letterari correlati di tipo etico-giuridico quali le raccolte aneddotiche e le istruzioni caritatevoli-educative⁷⁵. Alcuni studiosi hanno perciò usato la categoria di sapienza giuridico-politica⁷⁶. In questi testi la sapienza è connotata come la capacità di ben governare e l'abilità di dare consigli assennati, in modo non dissimile da quel che si constata nell'Antico Testamento (1Re 3: 12; Pr. 11: 14, 24: 5-6).

Nell'Editto di Ḫattušili I (CTH 5)⁷⁷, testo antico-ittita pervenutoci in copia di età imperiale in cui si stabiliscono disposizioni riguardanti la successione al trono e la designazione dell'erede, il nipote Muršili, il sovrano esorta i suoi sudditi a rimanere uniti come un branco di lupi, simbolo della solidarietà familiare⁷⁸:

(10) *ka¹-ša-at-ta-aš-ma-aš^m Mu-ur-ši-li-in pi-ih-ḫu-un [...] GI^{II}ŠU.A A-BI-ŠU a-pa-aš da-a-ú DUMU-mi-ša NU.DUMU-aš [...] [šu]-mi-in-za-na İR^{MEŠ}-am-ma-an UR.BAR.RA-aš ma-a-an pa-an-k[u-ur-še-me-et] 1-^{EN} e-eš-tu*

“Ecco, ho dato loro te, Muršili: prenda egli il trono di suo padre, (perché) invece mio figlio non (è più) un figlio! La stirpe di voi, miei servi, sia unita come quella del lupo”⁷⁹.

Il paragrafo del testo prosegue col monito all'obbedienza nei confronti della disposizione regia e la minaccia della pena capitale per i trasgressori (sgozzamento e esposizione del cadavere al pubblico ludibrio)⁸⁰. I proverbi normativi, finalizzati a indurre il ricevente a fare o non fare qualcosa, sono spesso seguiti da formule di maledizione o dall'enunciazione della pena per i trasgressori, come già si è visto negli es. (3), (9) e implicitamente in (4).

Anche nei testi di politica interna si trovano – oltre ai proverbi brevi in cui gli animali sono protagonisti, come quello appena visto (es. [10]) – dei veri e propri apologhi. Un esempio si ha in un testo di auguri per il Labarna, di epoca antico-ittita (CTH 820.1)⁸¹:

tasche alludendo alla capacità finanziaria degli imprenditori lombardi; oppure ‘Scarpe grosse, cappello fino’, riferito ad Alessandria e alla sua produzione di cappelli (*Panorama*, n. 1045, 27/4/1986: 276), cf. *De Proverbio I*, 1995.

⁷⁵ In generale sull'argomento cf. CAMMAROSANO 2006: 12, 35ss. e MARAZZI 2013: 55, 63, 68 e *passim*, con bibliografia.

⁷⁶ Cf. MARAZZI 2013: 62 e *passim*.

⁷⁷ Cf. DE MARTINO 1991 e HAAS 2006: 65s.

⁷⁸ Per le varie e differenti connotazioni, eminentemente negative, che può assumere il lupo nei testi ittiti cf. COLLINS 2002: 241 con ulteriori riferimenti.

⁷⁹ KBo 3.27: Ro 13'-16'; per il passo cf. DE MARTINO 1991: 55-57; per il proverbio cf. BECKMAN 1986: 23 [9b], HUTTER 2009: 64 (entrambi anche per l'analogo passo nel Testamento di Ḫattušili I, CTH 6) e anche COLLINS 2002: 241 e HAAS 2006: 66.

⁸⁰ Per la pena cf. DE MARTINO 1991: 60s. e DE MARTINO – DEVECCHI 2012: 192.

⁸¹ Cf. da ultimo HOFFNER 2010, e precedentemente NEU 1980: 227s. [140] e ARCHI 1979: 49s.

(11) *la-ba-ar-na-aš É-ir-še-et tu-uš-ka-ra-at-ta-aš ḥa-aš-ša-aš-ša-aš ḥa-an-za-aš-ša-ša-aš ne-eš-ša-an* ^{[N]A} *pé-e-ru-ni ú-e-ta-an // ap-pa-li-ya-al-la-ša É-[ir-še-et] ka-ra-it-ti pé-e-ra-an ú-[e-ta-an] ka-ra-i-iz la-a-ḥ[u-an-za(?)] na-at pa-ra-a šar-ta-i n[a²]-a[t²] a-ru-na []*

“La casa del Labarna (è una casa) di gioia per la sua progenie. Essa (è) costruita sulla roccia. La casa dell'impostore / stolto è costruita nel letto di un fiume. Arriva la piena e la spazza via, portandola al mare”⁸².

È dibattuto tra gli studiosi il significato da attribuire al termine *appaliyalla-* che identifica l'antagonista del Labarna. Le proposte oscillano tra due ambiti semantici, quello del diritto ('impostore', 'traditore') e quello dell'etica ('sciocco', 'dissennato')⁸³. La differenza per l'interpretazione del passo e, in particolare, del proverbio è comunque più apparente che sostanziale.

L'attitudine del Labarna al buon governo è illustrata dalla sua capacità di costruire una casa solida, destinata a durare nel tempo. Nel Vicino Oriente antico la costruzione delle fondamenta è spesso prerogativa del sapiente: per esempio, le fondamenta delle mura di Uruk sono state poste dai Sette Saggi⁸⁴. L'Anatolia ittita non fa eccezione: in un rituale di fondazione di età imperiale (CTH 413.1) è lo stesso Ea, dio della sapienza, a occuparsi della costruzione delle mura del tempio⁸⁵; in un altro rituale di costruzione di un tempio (CTH 415), di epoca medio-ittita, Ea assiste la divinità NIN.É.MU.UN.DÙ, “il Signore/Signora ha costruito il Tempio” e riceve offerte, compresi pani in forma di orecchie⁸⁶. Nell'Antico Testamento il termine privilegiato per 'sapienza', *ḥokmâ*, non solo designa l'assennatezza, ma anche il sapere volto a fini pratici, compresa la competenza architettonica (Es 36: 1)⁸⁷. L'antagonista del Labarna è dunque caratterizzato dall'incapacità, dall'imprudenza e dall'impostura. Poiché il sapiente è anche colui che è molto esperto in qualcosa, l'antitesi tra capacità (onestà) e incapacità (impostura) può essere vista in chiave sapienziale, come antitesi tra saggezza e stoltezza.

Alla luce di queste considerazioni credo che sia del tutto pertinente il confronto, già adombrato da E. Forrer nel 1928⁸⁸, con il passo neotestamentario di Matteo 7: 24-27 “Perciò chiunque ascolta queste mie parole e le mette in pratica, è simile a un uomo saggio che ha costruito la sua casa sulla roccia. Cadde la pioggia, strariparono i fiumi, soffiarono i venti e si abatterono su quella casa, ed essa non cadde, perché era fondata sopra la roccia. Chiunque ascolta queste mie parole e non le mette in pratica, è simile a

⁸² KUB 36.110 Vo. 17-21; per il passo cf. ARCHI 1979: 50s., HOFFNER 2010: 132 e *CHD* P: 114.

⁸³ 'Feind' (FORRER 1928), 'impostore' (ARCHI 1979a), 'traitor' (HOFFNER 2007: 127 e n. 31), 'usurper' (HOFFNER 2010: 133, 138), 'fool' (*CHD* P: 114 e cf. HOFFNER 2010: 133, n. 8).

⁸⁴ BUCCELLATI 1972a: 30, 33; GEORGE 2003: 539 e 725 (*Standard Babylonian Epic* I: 18-21, XI: 322-326).

⁸⁵ KBo 4.1 I 31-33 e duplicati, cf. BECKMAN 2010: 86 [7], 454 [3.7] con bibliografia. Per i manoscritti e un esame del contenuto del testo cf. TORRI – GÖRKE 2013: 294s. e *passim*. Cf. anche le osservazioni di ARCHI 1993: 32s. e *CHD* S3: 416.

⁸⁶ KBo 15.24 III 3 ss. e duplicati, cf. BECKMAN 2010: 78-80 [5], 453ss. con bibliografia. Per i manoscritti e un esame del contenuto del testo cf. G. TORRI (ed.), *hethiter.net*: CTH 415 (INTR 2012-07-30), TORRI – GÖRKE 2013: 296s. e *passim*. Cf. anche le osservazioni di ARCHI 1993: 33.

⁸⁷ PALADINO 2013: 197ss. Si veda anche per esempio Prov. 24: 3, “Con la sapienza si costruisce la casa e con la prudenza la si rende salda”, cf. SANDOVAL 2006: 124-128, 159s.

⁸⁸ FORRER 1928: 31, e vedi anche HOFFNER 2010: 133 n. 8 e 134 n. 9, che tuttavia non concorda.

un uomo stolto che ha costruito la sua casa sulla sabbia. Cadde la pioggia, strariparono i fiumi, soffiarono i venti e si abbattono su quella casa, ed essa cadde, e la sua rovina fu grande” e con il passo parallelo di Luca 6: 47-49.

La presenza di proverbi e incisi sapienziali volti a indirizzare una condotta virtuosa e onesta costituisce un elemento tipico anche dei documenti politico-amministrativi ittiti di epoca posteriore. In un passo delle Istruzioni per i sacerdoti e i dipendenti del tempio (CTH 264)⁸⁹ si ricorre alla contrapposizione tra due proverbi per descrivere due diversi atteggiamenti nei confronti degli dèi e per invitare i destinatari del testo a rispettarne la volontà:

(12 a-b) ¹⁸” *nu ki-iš-[(ša-an) an-da pé-e-(da-at-te-ni)] DINGIR-LI-wa-ra-aš ku-it nu-wa UL* ¹⁹” *ku-it-ki [(me-ma-i nu-wa-an-n)a-a(š)] UL ku-it-ki i-ya -zi* ²⁰” *nu-za UN-an-[(na a-ú ZI-aš-ták-ká)]n ku-iš :zu-u-[(wa-an I)]GI^{HI.A}-wa-az* ²¹” *pa-ra-a pít-t[(i-nu-zi) EG(IR-a)]n-da ma-aḫ-ḫa-an e₂-[(eš-š)]a-a-i* ²²” *DINGIR^{MES}-aš-ma Z[(I-an-za da-aš-šu)]-uš nu e-ep-pu-u-wa-^ran⁷-zi UL nu-un-tar-nu-^rzi⁷* ²³” *e-ep-zi-[(ma ku-e-d)]a-ni me-e-ḫu-ni nu nam-ma ar-ḫa* ²⁴” *UL tar-na-a-^ri⁷ [(nu-za)] DINGIR^{MES}-aš ZI-ni me-ek-ki na-aḫ-ḫa-an-te-eš e-eš-tén*

“Voi argomentate così: ‘Poiché egli è un dio, nulla dirà e nulla ci farà’. Guarda(ti dal)l’uomo che fa sparire davanti (lett.: da) gli occhi il cibo del tuo desiderio! Successivamente, non appena si verifica (direte invece così): ‘La volontà degli dèi è tenace, non si precipita a afferrare, ma quando afferra non lascia andare’. Siate dunque molto timorosi della volontà degli dèi!’”⁹⁰.

Il passo risulta strutturato come un contraddittorio nel quale i due proverbi sono funzionali ad una sofisticata tecnica retorica⁹¹.

Il primo proverbio (12a) – ‘Poiché egli è un dio, nulla dirà e nulla ci farà’ – è un proverbio comparabile a quelli usati nei procedimenti giudiziari (vd. es. [13]).

Il secondo proverbio (12b) – ‘La volontà degli dèi è tenace, non si precipita a afferrare, ma quando afferra non lascia andare’ – propone una riflessione sull’imperscrutabilità del disegno degli dèi e mette in guardia coloro che pensano di sfuggire, o magari di essere sfuggiti, alla punizione divina. Il senso è molto simile a quello del proverbio bilingue mesopotamico *umuš dingir-r[a n]u zu a-rá dingir-ra n[u] giškim-^rma⁷ [n]íg-nam dingir-ra pàd-da ^rx⁷ ^rx⁷ ba [x] // te₄-em dingir ul il-lam-mad [...]* *mim-mu dingir a-na a- [...]*, “La volontà del dio non è comprensibile, il percorso del dio non è noto. Qualsiasi cosa del dio [è ...] da scoprire”⁹². Numerosi sono anche gli esempi veterotestamentari della stessa concezione (Sap. 1: 6ss. e vari passi nel Salterio come Salmi 10, 64, 73, 94).

⁸⁹ Cf. TAGGAR-COHEN 2006: 40ss., MILLER 2013: 244ss. [20] con bibliografia. Cf. anche MCMAHON 1997: 216-221.

⁹⁰ KUB 13.4 ii 18”-24””; per il passo cf. MCMAHON 1997: 218, TAGGAR-COHEN 2006: 50, 74s., MILLER 2013: 252s., 392 e ALAURA 2015a e 2015b con ulteriore bibliografia. In particolare per il secondo proverbio cf. BECKMAN 1986: 21 [4] e 1997a: 215 [7], HAAS 2006: 310 e HUTTER 2009: 64.

⁹¹ Per questo aspetto cf. ALAURA 2015a e 2015b.

⁹² BM 38486 = 80-11-12, 370, cf. LAMBERT 1960: 265s. con *PSD* A/1: 150 (ll. 7s., “the will of a god cannot be understood, the way of a god cannot be known. Anything of a god [is difficult] to find out”).

In modo non dissimile dal proverbio dell'es. (7), la massima constattiva di carattere universale viene applicata ad una situazione contingente per ricordare la certezza della punizione divina, e fare intravedere il vantaggio nel condurre una vita onesta. L'ammonimento con cui si chiude il paragrafo e al quale i destinatari del testo auspicabilmente dovranno attenersi – "Siate dunque molto timorosi della volontà degli dèi!" – si configura così come un consiglio di saggezza.

Il denominatore che accomuna i proverbi normativi visti finora è il ruolo sociale di chi vi fa ricorso, il sovrano o un membro della casa reale, di alto rango, evidentemente con lo scopo di ribadire una netta supremazia sociale.

Il parlare per proverbi come stratagemma retorico, volto a interpretare le regole a proprio vantaggio, si trova in un testo giudiziario, il Processo a Uratarḫunta e suo padre Ukkura (CTH 293)⁹³. Qui il proverbio compare nel contesto della dichiarazione giurata delle parti in causa. Più in particolare, il proverbio fa parte della testimonianza di discolta rilasciata da Ukkura, "sovrintendente dei 10 (uomini) (^LUGULA X)", accusato di appropriazione illecita di beni di proprietà del Palazzo:

(13) *nu-wa-ra-at-mu :šal-l[a-k]ar-ta-t[ar] :ku-pi-ya-ti-iš-ma-[wa-ra-a]š-mu Ú-UL ku-iš-ki pa-ra-a-ya-kán Ú-UL u-uḫ-ḫu-un mar-ta-ri-wa-ra-at-kán nu-wa-ra-at-kán a-aš-zi ANŠE.KUR.RA-wa-za ANŠE.GÌR.NUN.NA Ú-UL da-aḫ-ḫu-un pi-iḫ-ḫu-na-wa-ra-an U-ÚL ku-e-da-ni-ik-ki*

"C'è negligenza da parte mia, ma non c'è da parte mia alcuna cospirazione. Pure non distoglievo lo sguardo (dicendo): 'Una cosa scompare e un'altra rimane'. Non ho preso per me un cavallo o un mulo o non l'ho dato ad un altro"⁹⁴.

Da un punto di vista morfosintattico si tratta di un proverbio oppositivo formato da due membri di coppie contrastive nella forma A≠B (uno/l'altro; scomparire/rimanere), sul tipo delle espressioni fatalistiche esistenti in tutte le culture, per indicare quelle situazioni della vita che non possono essere evitate o cambiate, come ad esempio in italiano 'oggi ci siamo, domani non ci siamo', 'l'uomo propone, Dio dispone', usate per trarsi d'impaccio in ogni occasione⁹⁵.

L'interesse del passo risiede a mio avviso nel fatto che non si tratta, come di solito ritenuto, di un proverbio usato da Ukkura per discoltarsi, ma piuttosto di un proverbio menzionato da Ukkura come esempio di espressione ambigua e truffaldina. Il significato del passo si evince dal fatto che in una precedente deposizione Ukkura affermava: "Ci può essere stata negligenza da parte mia, ma non cospirazione. Non sono per nulla uso a cambiare le parole del re e non ho mai detto questo: 'Le ho fatte

⁹³ Cf. WERNER 1967: 3-20 e HOFFNER 2002: 57-60.

⁹⁴ KUB 13.35+ iv 43-47; per il passo cf. GÜTERBOCK 1955: 67s.; WERNER 1967: 14s., 19 e 78 per l'espressione proverbiale; BECKMAN 1986: 22 [5], TANI 1999: 179s., IBBETSON 2004: 110, CHD S: 84; CHD L/N: 295; HED M: 198. Nel verbale del processo di Kuniyapiya (CTH 294) compare un'affermazione simile: "Una cosa è disponibile, un'altra invece non è disponibile ([ku-it-ki] Ì.GÁL ku-it-ki-pát NU.Ì.GÁL)", KUB 40.88 iii 9, ma la lacunosità del contesto impedisce di stabilire se si tratti di un caso analogo a quello di Ukkura. Per il passo WERNER 1967: 22s., 26; BECKMAN 1986: 22 [6] e 1997a: 215.

⁹⁵ Beckman cita i proverbi: 'Now you see it, now you don't' e 'Here today and gone tomorrow' (BECKMAN 1986: 22). In generale per i proverbi di tipo oppositivo cf. DUNDES 1975 *passim*.

perdere al re e me le sono prese”⁹⁶. Ukkura per discolparsi e confutare l'accusa di premeditazione prende così le distanze da chi finge di non vedere, girando lo sguardo, e poi ricorre ad un proverbio, quasi a dire: ‘càpita!, può capitare!’.

In questo contesto il proverbio assume dunque una connotazione di tendenziosità ed è presentato da chi lo cita, attribuendolo ad altri, come mezzo di cinica scaltrezza.

I proverbi quindi possono essere strumentali all'abilità oratoria in considerazione della loro capacità di influenzare e suggestionare l'interlocutore⁹⁷. Essi infatti compaiono con maggior ricorrenza in quei testi (lettere, preghiere, trattati, editti, istruzioni, procedimenti giuridici) che erano destinati ad essere letti ad alta voce, come si apprende dai testi stessi. Così nelle lettere si trovano a più riprese le espressioni *ANA NP ṬUPPI (peran) ḫalzai-* e *ṬUPPI (peran) mema-* “leggere (ad alta voce), recitare la tavoletta a qualcuno”⁹⁸. Tanto nell'*incipit* che nel colofone di una Preghiera-supplica di Muršili II al dio Telipinu (CTH 377) si afferma che lo scriba leggerà ogni giorno la tavoletta in onore del dio per conto del re⁹⁹. La lettura pubblica è menzionata proprio negli stessi trattati dove i proverbi compaiono. Nei trattati tra Muršili II e Kupanta-Kurunta, tra Muwatalli II e Alakšandu di Wiluša e tra Šuppiluliuma I e Šattiwaza di Mittani è stabilito che il testo debba essere letto pubblicamente con cadenza regolare (“tre volte all'anno (MU^{KAM}-ti MU^{KAM}-ti 3-ŠU)” il trattato con Wiluša, “sempre e poi sempre (*emmuti emmuti*)” il trattato con Mittani)¹⁰⁰. Un'analoga clausola compare nel Testamento di Ḫattušili I (CTH 6), testo che presenta numerose affinità con l'Editto dello stesso sovrano (vd. es. [10]), dove il re raccomanda che si dia lettura della

⁹⁶ KUB 13.35+ i 25-28; per il passo cf. WERNER 1967: 17 e HOFFNER 2002: 58.

⁹⁷ Su questo aspetto cf. ALAURA 2015a e 2015b. I proverbi sono esplicitamente inclusi tra gli strumenti oratori da Aristotele, *Rhetorica*, in particolare Libro II, 18-26 e III 11.14. Sul linguaggio retorico nei testi ittiti cf. in generale HOFFNER 2013 e in particolare DE ROOS 2001 per un'interpretazione del Testamento di Ḫattušili I in chiave retorica. Pochi sono i riferimenti espliciti all'arte oratoria nei testi ittiti. Un'eccezione è l'epiteto di ‘oratore imbattibile’ (*mekki memiškatala-*) con cui è menzionato Zazalla nel ‘Canto della Liberazione’ (CTH 789) (KBo 32.16 II 6, 8), cf. NEU 1996: 275, 281; HOFFNER – MELCHERT 2008: 57 e DARDANO 2008: 49.

⁹⁸ Per le espressioni cf. i dizionari, e in particolare *CHD M*: 257, s.v. *mema-*, e *HW2 H*: 92, s.v. *ḫalzai*. Più in generale sull'argomento cf. le osservazioni di HAGENBUCHNER 1989, I: 8 con n. 14, HOFFNER 2009: 50ss., FRANCIA 2007: 98 con n. 35 e DARDANO 2008: 65s. Per gli esempi nelle lettere da Maṣat Höyük cf. MARIZZA 2009: 29 con rimandi agli esempi in n. 3.

⁹⁹ L'*incipit* del testo è conservato in KUB 24.2 I 1-7 (CTH 377B): “Uno scriba recita (*memiškizzi*) ogni giorno [questa] tavoletta alla divinità e celebra la divinità. Telipinu, tu sei un forte e possente dio. Mi ha mandato Muršili, il re, tuo servo, e la regina tua serve. Mi hanno mandato dicendo: ‘Va, evoca Telipinu, il nostro signore, il dio delle nostre persone’”; il colofone è conservato in KUB 24.1 IV 19-21 (CTH 377A): “Una tavola, completa. Come lo scriba recita la preghiera (*arkuwar eššai*) giornaliera di fronte a Telipinu per conto del re”, cf. SINGER 2002: 54-56 [9] e 7, cf. anche le osservazioni di HOFFNER 2009: 9 con bibliografia.

¹⁰⁰ KUB 19.52 Vo IV 1'-2' (CTH 68A), cf. BECKMAN 1999: 81, CHRISTIANSEN 2012: 244ss. e n. 913; KUB 21.1 Vo III 73-74 (CTH 76), cf. BECKMAN 1999: 91, CHRISTIANSEN 2012: 257ss.; KBo 1.1 Vo 37 (CTH 51A), cf. BECKMAN 1999: 46, CHRISTIANSEN 2012: 207ss. Cf. anche il trattato tra Tuḫaliya II e Šunaššura di Kizzuwatna, KBo 1.5 (CTH 41), cf. BECKMAN 1999: 24, HOFFNER 2009: 52. Alla lettura di una tavola di un trattato si fa menzione anche negli Annali di Šuppiluliuma, KBo 14.12, IV 26 ss. (CTH 40), “poi mio padre chiese di nuovo la tavola del trattato [...]. Quando lessero loro ad alta voce in pubblico la tavola, mio padre disse loro così [...]”, cf. DEL MONTE 2008: 125.

tavoletta una volta al mese¹⁰¹. Esplicita menzione della lettura ad alta voce si ha anche occasionalmente nei procedimenti giuridici ed è presumibile per le istruzioni¹⁰².

È notevole che gli scribi, nei messaggi personali che si scambiavano all'interno delle lettere ufficiali, si augurassero reciprocamente di essere protetti da Ea, dio della sapienza. Così si legge nel *post scriptum* dello scriba di una lettera in ittita inviata dal re di Arzawa al Faraone, rinvenuta a el-Amarna: “Possano Ea, re della sapienza, e il Dio del Sole del Portico (*hīlammar*) proteggere benevolmente lo scriba che leggerà ad alta voce questa tavoletta, e benevolmente ti (= lo!) abbraccino!”¹⁰³. Analogamente si esprime lo scriba di una lettera trovata nell'archivio di Maşat Höyük, l'antica Tapikka: “A Uzzu, mio caro fratello, di! Così (parla) Šurihili, tuo fratello. Che presso di te vada bene! Che gli dèi e il dio Ea, re della sapienza, ti proteggano benevolmente!”¹⁰⁴.

La capacità di persuasione dell'oratore certo dipendeva dalla sua abilità nell'argomentare, che evidentemente faceva anche ricorso ai proverbi. Auspicabilmente sorretta dalla saggezza, l'abilità oratoria aveva i suoi effetti anche in virtù della forza magico-persuasiva della parola¹⁰⁵.

La documentazione ittita mostra anche l'esistenza di proverbi diversi da quelli visti finora, che si possono definire *constatativi* (o *constativi*).

Essi possono essere introdotti da una formula che non fa riferimento al dire, ma piuttosto all'accadere: ‘E accade così (*nu kikkištari QATAMMA*)’¹⁰⁶. Questi proverbi esprimono un senso di rassegnazione nei confronti delle sofferenze della vita e dell'impossibilità di migliorare da soli la propria condizione.

Un bell'esempio di proverbio constativo si trova nella seconda Preghiera per la peste di Muršili II (CTH 378 II)¹⁰⁷:

(14) *nu ki-ik-ki-i[(š-ta)]-a-ri QA-TAM-MA ŠA A-BU-ŠU-kán wa-aš-túl A-NA DUMU-ŠÚ a-ri n[u-ká]n am-mu-uq-qa Š[A] A-BI-IA wa-aš-túl a-ar-aš na-at-za-kán ka-a-ša A-NA ^dU ^{utu}Ha-[at-t]i EN-IA Ú [(A-N)]A DINGIR^{MES} BE-LU^{MES}-IA pí-ra-an tar-na-an ħar-mi e-eš-zi-ia-at 'i' -[i]a-u-e-na-at*

“E accade così: ‘il peccato del padre arriva al figlio’. E su di me è arrivato il peccato di mio padre, ma ecco, io l'ho confessato davanti a Tarhunta di Hattuša, mio signore, e agli dèi, miei signori: c'è, l'abbiamo commesso”¹⁰⁸.

¹⁰¹ KUB 1.16+ III 56-58, “Ti ho dato i miei insegnamenti. Che leggano al tuo cospetto questa tavoletta ogni mese! Imprimiti nel cuore le mie parole e il mio saggio insegnamento”, cf. BECKMAN 2000: 81, KLINGER 2005: 145, DARDANO 2008: 65s. e HUTTER 2009: 67.

¹⁰² Così nel testo legale in ittita da Ugarit RS 17.109, 17-21: “L'ufficiale *zakkeni* presenterà questa tavoletta a Attalli (l'accusato), e gli leggerà queste parole di Pallariya (il testimone)”, su cui cf. DARDANO 2008: 66, con bibliografia. Per le istruzioni cf. MILLER 2013: 25s., 214.

¹⁰³ VBoT 2 (= LA 300, EA 32), 15ss., cf. HAGENBUCHNER 1989 II: 363s. [255], LIVERANI 1999: 407s., HOFFNER 2009: 271s. Il passo è citato da ARCHI 1993: 32, n.23; DARDANO 2008: 65; MOUTON – RUTHERFORD 2010: 279.

¹⁰⁴ HKM 3, cf. MARIZZA 2009: 54 [15], con bibliografia. Per altri auguri di saggezza *HED* PA: 11.

¹⁰⁵ BECKMAN 1986: 25s.

¹⁰⁶ Per il verbo *kikkiš-* (reduplic. di *kiš-*), “accadere, succedere, capitare” cf. *HED* K: 197s., *HEG* I/3: 585s.

¹⁰⁷ Cf. SINGER 2002: 57-61 [11].

Il proverbio affronta il motivo della colpa dei padri che ricade sui figli, noto anche dall'Antico Testamento (Ger. 31: 29, Ezech. 18: 2)¹⁰⁹. Escludendo la possibilità di incidere sulla realtà, i proverbi di questo tipo inducono in chi li ascolta un atteggiamento di rassegnazione nei confronti delle avversità della vita. A differenza dei proverbi normativi, hanno quindi una natura pessimistica.

La consapevolezza dei limiti della vita umana induce a rifugiarsi presso la divinità per cercare protezione. Questo concetto è espresso nella stessa Preghiera di Muršili II (CTH 378 II) da un proverbio, ancora una volta con una metafora desunta dal mondo degli animali, l'uccello che trova scampo nella gabbia:

(15a) *nu-za ka-a-ša A-NA* ^dIŠKUR EN-IA *ḫi-i[n-g]a-ni še-ir ar-ku-u-wa-ar e-eš-ša-ah-ḫ[i] nu-mu* ^{dU} URU *Ha-at-ti EN-IA iš-ta-[m]a-aš nu-mu ḫu-iš-nu-ut nu-ut-ták-kán k[i- ...] MUŠEN-iš-za-kán* ^{GIŠ} *tap-ta-ap-pa-an EGIR-pa e-ip-zi na-an* ^{GIŠ} *tap-ta-a[p-p]a-aš ḫu-u-[iš-nu-zi]*

“Ed ecco, per la pestilenza io faccio una preghiera a Tarḫunta, mio signore. Tu, Tarḫunta, mio signore, ascoltami e fammi vivere! E ti [...]. L'uccello si rifugia nella gabbia¹¹⁰ e la gabbia lo fa vivere¹¹¹.”

Lo stesso proverbio si trova anche in un testo di epoca più tarda, la Preghiera di Muwatalli II all'assemblea degli dèi (CTH 381)¹¹², dove è seguito dalla spiegazione del suo significato in relazione alla situazione contingente:

(15b) *MUŠEN-^riš[?] GIŠ^r tap-tap^r-pa-an EGIR-pa e-ip-zi na-aš TI-zi^l ú-u[k-(ma)-z]a-[ká]n* ^{dU} *pí-ḫa-aš-ša-aš-ši-in EN-IA EGIR-pa AS-BAT nu-[(mu TI)]-nu-ut*

“L'uccello si rifugia nella gabbia e sopravvive”. Anch'io mi sono rifugiato presso Tarḫunta del fulmine, mio signore: mantienimi in vita!”¹¹³.

Di significato identico, il proverbio si presenta solo nel primo caso (15a) in forma chiasmica (cf. anche es. [16]), mostrando così la duttilità dei proverbi a livello linguistico.

Il proverbio illustra l'atteggiamento di chi, consapevole della propria debolezza, vive prudentemente nel rispetto della legge divina, che lo protegge. Lo stesso concetto ricorre frequentemente anche nei Salmi: “Una cosa io chiedo al Signore, quella sola io ricerco: di restare nella casa di Dio tutta la mia vita; per gustare la dolcezza del Signore

¹⁰⁸ KUB 14.8 Vo 12^r-15^r; per il passo cf. in part. SINGER 2002: 59s. e 2005: 561s. Per il proverbio cf. BECKMAN 1997a: 215 [15].

¹⁰⁹ BECKMAN 1997a: 215.

¹¹⁰ Per *taptappa-*, cf. HEG III/8: 135; si segue l'interpretazione di I. Singer, ‘gabbia’ (cage) piuttosto che quella di ‘nido’ adottata da BECKMAN 1986: 22 [8] e 1997a: 215 [8] (nest), HAAS 2006: 257, 309 (Nest, Vogelnest) e HUTTER 2009: 64 (Nest).

¹¹¹ KUB 14.8 Vo 20^r-26^r; per il passo cf. BECKMAN 1986: 22 [8] e 1997a: 215 [8], SINGER 1996: 65s. e n. 245, SINGER 2002: 17, 60, 69 n. 11, HAAS 2006: 257, 310 e HUTTER 2009: 64.

¹¹² Cf. SINGER 1996 e 2002: 85-95 [20].

¹¹³ KUB 6.45 iii 40ss.; per il passo cf. SINGER 1996: 22, 41, 65s. e 2002: 17, 92; per il proverbio cf. BECKMAN 1986 : 22 [8] e 1997a: [8]; HAAS 2006: 309s.

nella sua dimora. Chè mi nasconderà nella sua tenda nel dì della sventura. Mi occulterà nel suo padiglione, quasi in alta rupe”¹¹⁴.

Una vera e propria massima sapienziale sulla caducità della vita umana si trova nella Preghiera di Kantuzili (CTH 373), un testo di epoca medio-ittita, e nel passo parallelo della più tarda Preghiera del mortale (CTH 372)¹¹⁵:

(16) *ḥu-iš-wa-tar-ma-pa an-da ḥi-in-ga-ni ḥa-mi-in-kán ḥi-in-ga-na-ma-pa an-da ḥu-iš-wa-an-ni-ia ḥa-mi-in-kán da-an-du-ki-iš-na-ša DUMU-aš uk-tu-u-ri na-at-ta ḥu-^riš-wa^r-an-za ḥu-iš-wa-an-na-aš UD^{HI.A}-ŠU kap-pu-u-an-te-eš ma-a-am-ma-an da-an-du-ki-iš-na-ša DUMU-aš uk-tu-u-ri ḥu-u^r-[i]š wa-an-za e-eš-ta ma-na-aš-ta ma-a-an [a]n-tu-wa-aḥ-ḥa-aš i-da-a-lu-wa i-na-an ar-ta ma-na-at-ši na-at-ta kat-ta-wa-tar*

“Ma la vita (è) appesa alla morte, la morte (è) appesa alla vita’: l’essere umano non vive in eterno, i giorni della sua vita sono contati. Ma se anche l’essere umano vivesse in eterno e se lo cogliesse una grave malattia umana, non ci sarebbe per lui possibilità di riparazione?”¹¹⁶.

La massima ittita, caratterizzata da una struttura chiasmica, è stata confrontata con le ll. 46-52 dell’Inno sumerico-accadico a Utu¹¹⁷, che recitano: “La vita dell’uomo non è che un batter di ciglia. Se l’uomo vivesse per sempre, le forze cattive, l’angoscia potrebbero manifestarsi, (ma) esse non danneggerebbero l’uomo. La vita è legata alla morte, ma la vita non è uguale alla morte. Un dio può contare i giorni della vita, ma non i giorni della morte. Il giorno in cui la vita è finita è di maggior peso[?]”. Del resto, tutta la Preghiera di Kantuzili è intessuta di motivi mesopotamici¹¹⁸. Per la sua universalità, altri confronti possono essere istituiti con passi di testi più tardi, quali per esempio quelli della *Standard Babylonian Epic* di Gilgameš (“Quanto all’umanità, i suoi giorni sono contati, quello che conseguono non è che vento”)¹¹⁹ e del Salmo 39 (38): 6s. (“Ecco, di un palmo facesti i giorni miei, e il mio vivere è un nulla, al tuo cospetto. Ogni mortale non dura che un soffio! L’uomo non è che un’ombra che passa”).

Di notevole interesse è il contesto in cui la massima sapienziale ittita compare. La Preghiera di Kantuzili (CTH 373) e la Preghiera del mortale (CTH 372) prevedono

¹¹⁴ Salmo 27 (26): 4-5 e analogamente in altri salmi, per es. Salmo 18, cf. VORLÄNDER 1975: 133, 245s., 271s., 278s.

¹¹⁵ Cf. SINGER 2002: 31-33 [4a], 36-40 [4c] e SCHWEMER 2013: 3*-14* e 29*-48*, con bibliografia.

¹¹⁶ KUB 30.10 Ro 20’-23’ // KUB 31.127+ Ro II: 39-49; per il passo cf. SINGER 2002: 6s., 18, 32, 38, e SCHWEMER 2013: 6*, 8*, 11*, 35*, 42*.

¹¹⁷ Così METCALF 2011: 173ss.; cf. anche CAVIGNEAUX 2009: 9-11 e l’osservazione di SCHWEMER 2013: 11*: “This is not an abstract philosophical statement, but an expression of the speaker’s closeness to death”.

¹¹⁸ Cf. SCHWEMER 2013, con bibliografia, METCALF 2011, ALAURA – BONECHI 2012: 24 e 55.

¹¹⁹ OB Gilgameš, tav. III, ll. 142s. // Standard, tav. II, ll. 234s., cf. GEORGE 2003: 200s. e 566s. (“As for man, his days are numbered, whatever he may do, it is but wind”); si vedano anche le osservazioni di BUCCELLATI 1972a: 9, 25 (“Quanto all’umanità, i suoi giorni sono contati, quello che conseguono non è che vento”); più in generale, sulla dimensione sapienziale del *Gilgameš* cf. le osservazioni di BUCCELLATI 1972a: 1-36 e 1981: 38, e GEORGE 2003: 4 e n. 1.

strutturalmente un inno di lode iniziale al dio del Sole, una sezione centrale che riporta il rituale eseguito dall'orante, e una supplica finale indirizzata al dio personale irato, presentata in forma di messaggio che l'orante chiede al dio del Sole di trasmettere al dio irato. L'orante – afflitto da malattie psichiche e somatiche motivate dalla perdita del favore del dio personale – chiede umilmente al dio una risposta che spieghi la sua sofferenza e spera in una cura per i propri mali. È al termine di questa supplica, un brano di grande suggestione per contenuto ed espressività, che si trova la massima sulla finitezza umana:

Ro 6¹-10¹ “Dio mio, dopo che mia madre mi ha generato tu, dio mio, mi hai cresciuto; [il mio nome] e il mio legame sei proprio tu per me, mio dio, e proprio tu, [mio dio], mi hai distinto fra gli uomini buoni. Proprio tu, mio dio, mi hai destinato ad un posto di potenza, tu, mio dio, hai chiamato [me], Kantuzili, a servo del tuo corpo e della tua anima. Poiché dalla mia infanzia non ricordo il favore del mio dio, [...].

Ro 11¹-14¹ Anche quando sono cresciuto ho riconosciuto in me la pace e tutta la saggezza del mio dio. Non ho mai giurato (il falso) al mio dio e non sono mai venuto meno a un giuramento, non ho mai mangiato le carni pure destinate al mio dio da mangiare e non ho (così mai) reso impuro il mio corpo.

Ro 15¹-19¹ Non ho mai rubato un bovino dalla stalla e non ho mai rubato un ovino dal recinto; trovavo per me del pane ma non me lo sono mai mangiato da solo, trovavo per me dell'acqua ma non me la sono mai bevuta da solo¹²⁰. Ed ora, se dovessi ristabilirmi, non mi ristabilirei grazie alla tua divina parola? Se dovessi riacquistare le forze, non le riacquisterei grazie alla tua divina parola?”¹²¹.

L'aspetto sapienziale del brano è riconoscibile nella forma dialogica, che, di nuovo, vede tre attori coinvolti: l'orante e il dio da una parte e un'antagonista dall'altra (in questo caso il demone che si manifesta in forma di malattia). La strategia discorsiva inanella una serie di domande che il sofferente rivolge al dio (perché? quanto a lungo?) seguite dalla petizione (dio mio fai qualcosa!). Sapienziali sono il tono, che si caratterizza per la sua universalità, e lo stile alto, immaginoso, che fa volentieri ricorso a figure retoriche ed espedienti stilistici: la ripetizione delle frasi, varie forme di parallelismo (sinonimico, antitetico, progressivo) e ricorso alle similitudini¹²². Numerose sono le somiglianze e i paralleli con le composizioni sapienziali mesopotamiche: in particolare si pensi al Dialogo fra un uomo e il suo dio, al Poema del giusto sofferente e al più tardo Dialogo del Pessimismo¹²³. Ma il passo ricorda anche, per molti aspetti, il libro di Giobbe (“Non son forse pochi i giorni della mia vita? Quali

¹²⁰ Il passo ricorda i precetti caritatevoli o dettami assistenziali del Decreto antico-ittita di Pimpira (CTH 24): “e all'affamato da' del pane, all'assetato invece da' dell'acqua; a chi è riarso da' dell'olio, a chi è nudo da' un vestito, a chi è scalzo da' delle scarpe” (KUB 3.23 Vo 7¹-8¹), cf. ARCHI 1979b: 39ss., CAMMAROSANO 2006: 27, 35ss., con bibliografia e ulteriori esempi del motivo dell'aiuto ai bisognosi nella letteratura mesopotamica; per i valori etici di misericordia e compassione nei testi ittiti cf. inoltre HOFFNER 2003: 91ss. e MARAZZI 2013: 91 n. 18 e *passim*, con bibliografia.

¹²¹ KUB 30.10 r. 6¹-19¹ // KUB 31.127+ r. II:16-41; per il passo cf. SINGER 2002: 32, 37s. e SCHWEMER 2013: 4*s., 8*, 35*, 42*.

¹²² Si veda ad esempio la similitudine della barca, cf. SINGER 2002: 45.

¹²³ Per queste composizioni si rimanda alla recente traduzione in italiano di ROSITANI 2013: 132s., 134ss. e 173ss., con bibliografia. Per la struttura formale del dialogo - tenzone e gli aspetti retorici cf. BUCCELLATI 1972b.

sono i miei delitti e i miei peccati? La mia colpa e il mio peccato fammeli riconoscere”) e numerosi passi del Salterio¹²⁴.

I testi ittiti affermano che la sapienza è un dono divino: l'uomo può sperare di ricevere in dono la saggezza, può cercare di leggere nei segni ominosi a chi sarà concesso il destino di saggezza o di stoltezza, i nomi di persona possono rendere omaggio alle divinità della sapienza¹²⁵. D'altra parte, i testi in cui compaiono i proverbi e le massime di saggezza mostrano in modo evidente che le situazioni tipiche della pratica della sapienza sono il conflitto e la sofferenza.

Bibliografia

- ALAURO 2015a = S. ALAURO, “Proverbs and Rhetorical Strategies in the § 7’ of the Hittite *Instructions for Priests and Temple Personnel* (CTH 264)”, in *Festschrift Jana Siegelová*, in stampa.
- ALAURO 2015b = S. ALAURO, “Anatomy of a Speech: Rhetorical Strategies in the Hittite *Instructions for Priests and Temple Personnel* (CTH 264)”, *SMEA* NS 1, 2015, in stampa.
- ALAURO – BONECHI 2012 = S. ALAURO – M. BONECHI, “Il carro del dio del sole nei testi cuneiformi dell’età del Bronzo”, *SMEA* 54, 2012: 5-115.
- ALSTER 1997 = B. ALSTER, *Proverbs of Ancient Sumer. The World’s Earliest Proverb Collections*, 2 vols., Bethesda 1997.
- ALTMAN 2004 = A. ALTMAN, *The Historical Prologue of the Hittite Vassal Treaties*, Jerusalem 2004.
- ARCHI 1979a = A. ARCHI, “Auguri per il Labarna”, in O. CARRUBA (ed.), *Studia Mediterranea Piero Meriggi dicata I*, Pavia 1979: 27-51.
- ARCHI 1979b = A. ARCHI, “L’humanité des Hittites”, in *Florilegium anatolicum. Mélanges offerts à Emmanuel Laroche*, Paris 1979: 37-48.
- ARCHI 1988 = A. ARCHI, “Société des hommes et société des animaux”, in F. IMPARATI (ed.), *Studi di Storia e di Filologia Anatolica dedicati a Giovanni Pugliese Carratelli* (Eothen 1), Firenze 1988: 25-37.
- ARCHI 1993 = A. ARCHI, “The God Ea in Anatolia”, in M. J. MELLINK – E. PORADA – T. ÖZGÜÇ (eds.), *Aspects of Art and Iconography: Anatolia and its Neighbours, Studies in Honor of Nimet Özgüç*, Ankara 1993: 27-33.
- ARCHI 1995 = A. ARCHI, “‘Pensavano’ gli Ittiti?”, *SEL* 12, 1995: 13-19.
- ARCHI 2007 = A. ARCHI, “Transmission of Recitative Literature by the Hittites”, *AoF* 34, 2007: 185-203.
- ARCHI 2008 = A. ARCHI, “Le ‘leggi ittite’ e il diritto processuale”, in M. LIVERANI – C. MORA (edd.), *I diritti del mondo cuneiforme*, Pavia 2008: 273-292.
- ASTOUR 1980 = M. C. ASTOUR, “King Ammurapi and the Hittite Princess”, *UF* 12, 1980: 103-108.
- BACHVAROVA 2010 = M. BACHVAROVA, “Manly Deeds: Hittite Admonitory History and Eastern Mediterranean Didactic Epic”, in D. KONSTAN – K. RAAFLAUB (eds.), *Epic and History*, Waltham, Mass., 2010: 66-85.
- BAWANYPECK 2005 = D. BAWANYPECK, *Die Rituale der Auguren* (THeth 25), Heidelberg 2005.
- BEAULIEU – MAYER 1997 = P.-A. BEAULIEU – W. R. MAYER, *Akkadische Lexikographie: CAD Š₂ und Š₃*, *OrNS* 66, 1997: 157-180.
- BECKMAN 1983 = G. BECKMAN, *Hittite Birth Rituals. 2nd Revised Edition* (StBoT 29), Wiesbaden 1983.
- BECKMAN 1986 = G. BECKMAN, “Proverbs and Proverbial Allusions in Hittite”, *JNES* 45, 1986: 19-30.

¹²⁴ Cf. in particolare i Salmi 6, 7, 13, per cui si rimanda a VORLÄNDER 1975: 121, 124s., 134ss., 203, 275, 245 ss.

¹²⁵ Per tutti questi aspetti si veda la sintesi in HUTTER 2009.

- BECKMAN 1997a = G. BECKMAN, "Hittite Proverbs", in W. W. HALLO – K. L. YOUNGER Jr. (eds.), *The Context of Scripture, 1. Canonical Compositions, Monumental Inscriptions, and Archival Documents from the Biblical World*, Leiden / New York / Köln 1997: 215.
- BECKMAN 1997b = G. BECKMAN, "Other Wisdom Literature", in W. W. HALLO – K. L. YOUNGER Jr. (eds.), *The Context of Scripture, 1. Canonical Compositions, Monumental Inscriptions, and Archival Documents from the Biblical World*, Leiden / New York / Köln 1997: 215-217.
- BECKMAN 1999 = G. BECKMAN, *Hittite Diplomatic Texts. 2nd Edition* (WAW 7), Atlanta 1999.
- BECKMAN 2000 = G. BECKMAN, "Bilingual Edict of Ḫattušili I", in W. W. HALLO – K. L. YOUNGER Jr. (eds.), *The Context of Scripture. Monumental Inscriptions from the Biblical World*, vol. 2, Leiden / Boston 2000: 79-81.
- BECKMAN 2010 = G. BECKMAN, "Temple Building among the Hittites", in M. J. BODA – J. NOVOTNY (eds.), *From the Foundations to the Crenellations – Essays on Temple Building in the Ancient Near East and Hebrew Bible* (AOAT 366), Münster 2010: 71-89, 451-455.
- BEMPORAD 2002 = A. BEMPORAD, "Per una riattribuzione di KBo 4.14 a Šuppiluliuma II", in S. DE MARTINO – F. PECCHIOLI DADDI (edd.), *Anatolia antica. Studi in memoria di Fiorella Imparati* (Eothen 11), Firenze 2000: 71-86.
- BROWN – LEVINSON 1987 = P. BROWN – S. LEVINSON, *Politeness. Some Universals in Language Usage* (Studies in Interactional Sociolinguistics 4, 1st ed. 1978), Cambridge 1987.
- BUCCELLATI 1972a = G. BUCCELLATI, "Tre Saggi sulla Sapienza Mesopotamica – I", *OA* 11, 1972: 1-36.
- BUCCELLATI 1972b = G. BUCCELLATI, "Tre Saggi sulla Sapienza Mesopotamica – II", *OA* 11, 1972: 81-100.
- BUCCELLATI 1981 = G. BUCCELLATI, "Wisdom and Not: The Case of Mesopotamia", *JAOS* 101, 1981: 35-47.
- CAMMAROSANO 2006 = M. CAMMAROSANO, *Il decreto antico-ittita di Pimpira* (Eothen 14), Firenze 2006.
- CARRUBA 1966 = O. CARRUBA, *Das Beschwörungsritual für die Göttin Wišurijanša* (StBoT 2), Wiesbaden 1966.
- CAVIGNEAUX 2009 = A. CAVIGNEAUX, "Deux hymnes sumériens à Utu", in X. FAIVRE – B. LION – C. MICHEL (éds.), *Et il y eut un esprit dans l'Homme. Jean Bottéro et la Mésopotamie*, Paris 2009: 3-18.
- CHRIST 1979 = C. P. CHRIST, "Why Women Need the Goddess: Phenomenological, Psychological, and Political Reflections", in C. P. CHRIST – J. PLASKOW (eds.), *Womanspirit Rising: A Feminist Reader in Religion*, New York 1979: 273-287.
- CHRISTIANSEN 2012 = B. CHRISTIANSEN, *Schicksalsbestimmende Kommunikation. Sprachliche, gesellschaftliche und religiöse Aspekte hethitischer Fluch-, Segens- und Eidesformeln* (StBoT 53), Wiesbaden 2012.
- COHEN 2013 = Y. COHEN, *Wisdom from the Late Bronze Age* (WAW 29), Atlanta 2013.
- COLLINS 1998 = B. J. COLLINS, "Ḫattušili I, The Lion King", *JCS* 50, 1998: 15-20.
- COLLINS 2002 = B. J. COLLINS, "Animals in Hittite Literature", in B. J. COLLINS (ed.), *A History of the Animal World in the Ancient Near East* (HdO 64), Leiden 2002: 237-250.
- DARDANO 2008 = P. DARDANO, "Aspetti della testualità nella letteratura ittita: in margine a una recente pubblicazione", *OrNS* 77, 2008: 45-72.
- DEL MONTE 2008 = G. F. DEL MONTE, *L'opera storiografica di Mursili II re di Hattusa. Vol. I. Le gesta di Suppiluliuma. Traslitterazione, traduzione e commento*, Pisa 2008.
- DE MARTINO 1991 = S. DE MARTINO, "Alcune osservazioni su KBo III 27", *AoF* 18, 1991: 54-66.
- DE MARTINO 1996 = S. DE MARTINO, *L'Anatolia occidentale nel Medio Regno ittita* (Eothen 5), Firenze 1996.
- DE MARTINO 1999 = S. DE MARTINO, "Problemi di traduzione per antichi scribi ittiti: la redazione bilingue del 'Canto della Liberazione'", *Hethitica* XIV, 1999: 7-18.
- DE MARTINO 2000 = S. DE MARTINO, "Il 'Canto della Liberazione': composizione letteraria bilingue hurrico-ittita sulla distruzione di Ebla", *PdP* 55, 2000: 296-320.

- DE MARTINO 2004 = S. DE MARTINO, "Purità dei sacerdoti e dei luoghi di culto nell'Anatolia ittita", *OrNS* 73, 2004: 348-362.
- DE MARTINO – DEVECCHI 2012 = S. DE MARTINO – E. DEVECCHI, "Death Penalty in the Hittite Documentation", in R. ROLLINGER – M. LANG – H. BARTA (Hg.), *Strafe und Strafrecht in den antiken Welten. Unter Berücksichtigung von Todesstrafe, Hinrichtung und peinlicher Befragung* (Philippica 51), Wiesbaden 2012: 191-202.
- DE MARTINO – IMPARATI 1995 = DE MARTINO – F. IMPARATI, "Aspects of Hittite Correspondence: Problems of Form and Content", in O. CARRUBA – M. GIORGIERI – C. MORA (edd.), *Atti del II Congresso Internazionale di Hittitologia* (StMed 9), Pavia 1995: 103-115.
- DE MARTINO – IMPARATI 2001 = S. DE MARTINO – F. IMPARATI, "Observations on Hittite International Treaties", in G. WILHELM (Hg.), *Akten des IV. Internationalen Kongress für Hethitologie (Würzburg, 4.-8. Oktober 1999)* (StBoT 45), Wiesbaden 2001: 347-363.
- DE ROOS 2001 = J. DE ROOS, "Rhetoric in the s.c. Testament of Hattusilis I", in W. H. VAN SOLDT – J. G. DERCKSEN – N. J. C. KOUWENBERG – TH. J. H. KRISPIJN (eds.), *Veenhof Anniversary Volume. Studies Presented to Klaas R. Veenhof on the Occasion of His Sixty-Fifth Birthday*, Leiden 2001: 401-406.
- DUNDES 1975 = A. DUNDES, "On the Structure of the Proverb", *Proverbium* 25, 1975: 961-973.
- DURAND 2006a = J.-M. DURAND, "Dictons et proverbes à l'époque amorrite", in J.-M. DURAND – J.-P. MAHÉ – A. JACQUET (éds.), *Proverbes, contes et littérature sapientiale en Orient. Actes du colloque organisé par le Collège de France et la Société Asiatique, Paris 26-27 mai 2005* (JA 294/1), Paris 2006: 3-38.
- DURAND 2006b = J.-M. DURAND, "La lettre de Labarna au roi de Tigonnum, un réexamen", in G. DEL OLMO LETE – L. FELIU – A. MILLET ALBÀ (eds.), *Šapal tibnim mû illakû. Studies Presented to Joaquín Sanmartín on the Occasion of His 65th Birthday* (AuOrSuppl 22), Sabadell / Barcelona 2006: 219-225.
- ERCOLANI – XELLA 2013 = A. ERCOLANI – P. XELLA (edd.), *La Sapienza nel Vicino Oriente e nel Mediterraneo antichi. Antologia di testi*, Roma 2013.
- FAIST 2001 = B. I. FAIST, *Der Fernhandel des assyrischen Reiches zwischen dem 14. und 11. Jh. v.Chr.* (AOAT 265), Münster 2001.
- FONTAINE 1987 = C. R. FONTAINE, "Queenly Proverb Performance: The Prayer of Puduhepa (KUB XXI, 27)", in K. G. HOGLUND *et al.* (eds.), *The Listening Heart, Fs. Murphy* (JSOT SS 58), Sheffield 1987: 95-126.
- FONTAINE 2002 = C. R. FONTAINE, *Smooth Words. Women, Proverbs and Performance in Biblical Wisdom* (JSOT SS 356), Sheffield 2002.
- FORLANINI 2010 = M. FORLANINI, "Deportati e mercenari dall'Anatolia occidentale all'alto Eufrate sotto l'impero ittita", *OrNS* 79, 2010: 152-163.
- FORRER 1928 = E. FORRER, "Ein siebenter Kasus im Alt-Kanisischen", in *Altorientalische Studien Bruno Meissner zum sechzigsten Geburtstag gewidmet* (MAOG 4), Leipzig 1928: 30-35.
- FOSTER 2005 = B. R. FOSTER, *Before the Muses. An Anthology of Akkadian Literature*, 3rd Edition, Bethesda 2005.
- FOURNET 2013 = A. FOURNET, *The Aesopic Fables in Hurrian*, La Garenne Colombes 2013.
- FRANCIA 2002 = R. FRANCA, *Le funzioni sintattiche degli elementi avverbiali di luogo ittiti anda(n), āppa(n), katta(n), katti-, peran, parā, šer, šarā* (*Studia Asiana* 1), Roma 2002.
- FRANCIA 2007 = R. FRANCA, "Osservazioni sulle strategie linguistiche e stilistiche nelle lettere ittite", *VO* 13, 2007: 85-100.
- FRANCIA 2012 = R. FRANCA, "La struttura 'poetica' degli *exempla* ittiti nel 'Canto della liberazione'", in M. MARAZZI – N. BOLATTI GUZZO – S. FESTUCCIA (edd.), *Centro Mediterraneo Preclassico. Studi e ricerche III* (*Quaderni della ricerca scientifica* 3), Roma 2012: 77-107.
- GAMBA 2006 = G. G. GAMBA, *Vangelo di San Matteo. La proclamazione del Regno dei Cieli: la fase della "semina" (Mt. 4,17-13,52)* (Biblioteca di Scienze Religiose 195), Roma 2006.
- GEORGE 2003 = A. R. GEORGE, *The Babylonian Gilgamesh Epic*, Oxford 2003.

- GIORGIERI 2001 = M. GIORGIERI, "Der Löwe und der Fuchs in dem Brief KBo 1.14", *OrNS* 70, 2001: 89-96.
- GIORGIERI – MORA 1996 = M. GIORGIERI – C. MORA, *Aspetti della regalità ittita nel XIII secolo a.C.* (Biblioteca di Athenaeum 32), Como 1996.
- GOLKA 1977 = F. W. GOLKA, *The Aetiologies in the Old Testament: Part 2*, *VT* 27, 1977: 36-47.
- GÜTERBOCK 1955 = H. G. GÜTERBOCK, "Zu einigen hethitischen Kompositae", in *Corolla Linguistica. Festschrift Ferdinand Sommer*, Wiesbaden 1955: 63-68.
- GÜTERBOCK 1957 = H. G. GÜTERBOCK, recensione di J. Friedrich, *Hethitische Wörterbuch*, Heidelberg 1952, *Oriens* 10, 1957: 350-362.
- HAAS 2003 = V. HAAS, *Materia Magica et Medica Hethitica. Ein Beitrag zur Heilkunde im Alten Orient*, Berlin / New York 2003.
- HAAS 2006 = V. HAAS, *Die hethitische Literatur. Texte, Stilistik, Motive*, Berlin / New York 2006.
- HAASE 1994 = R. HAASE, "Überlegungen zu §173 (*58) der hethitischen Gesetzen", *Anatolica* 20, 1994: 221-225.
- HAGENBUCHNER 1989 = A. HAGENBUCHNER, *Die Korrespondenz der Hethiter 1. Die Briefe unter ihren kulturellen, sprachlichen und thematischen Gesichtspunkten 2. Die Briefe mit Transkription, Übersetzung und Kommentar* (THeth 15-16), Heidelberg 1989.
- HALLO 1990 = W. W. HALLO, "Proverbs Quoted in Epic", in T. ABUSCH – J. HUEHNERGARD – P. STEINKELLER (eds.), *Lingering over Words. Studies in Ancient Near Eastern Literature in Honor of William L. Moran* (HSS 37), Atlanta 1990: 203-217.
- HOFFNER 1976 = H. A. HOFFNER, Jr., "A Join to the Hittite Mita Text", *JCS* 28, 1976: 60-62.
- HOFFNER 1997 = H. A. HOFFNER, Jr., *The Laws of the Hittite. A Critical Edition (Documenta et Monumenta Orientis Antiqui 23)*, Leiden / New York / Köln 1997.
- HOFFNER 2002 = H. A. HOFFNER, Jr., "Records of Testimony Given in the Trials of Suspected Thieves and Embezzlers of Royal Property", in W. W. HALLO – K. L. YOUNGER Jr. (eds.), *The Context of Scripture. Canonical Compositions, Monumental Inscriptions, and Archival Documents from the Biblical World*, vol. 3, Leiden / Boston 2002: 57-60.
- HOFFNER 2003 = H. A. HOFFNER, Jr., "Theodicy in Hittite Texts", in A. LAATO – J. C. DE MOOR (edd.), *Theodicy in the World of the Bible*, Leiden / Boston 2003: 90-107.
- HOFFNER 2007 = H. A. HOFFNER, Jr., "A brief commentary on the Hittite Illuyanka myth (CTH 321)", in M. T. ROTH – W. FARBER – M. W. STOLPER – P. VON BECHTOLSHEIM (eds.), *Studies Presented to Robert D. Biggs, June 4, 2004*, Chicago 2007: 119-140.
- HOFFNER 2009 = H. A. HOFFNER, Jr., *Letters from the Hittite Kingdom* (WAW 15), Atlanta 2009.
- HOFFNER 2010 = H. A. HOFFNER, Jr., "The Political Antithesis and Foil of the Labarna in an Old Hittite Text", in I. SINGER (ed.), *ipamati kistamati pari tumatimis. Luwian and Hittite Studies Presented to J. David Hawkins on the Occasion of his 70th Birthday*, Tel Aviv 2010: 131-139.
- HOFFNER 2013 = H. A. HOFFNER, Jr., "'The King's Speech': Royal Rhetorical Language", in B. J. COLLINS – P. MICHALOWSKI (eds.), *Beyond Hatti. A Tribute to Gary Beckman*, Atlanta 2013: 137-153.
- HOFFNER – MELCHERT 2008 = H. A. HOFFNER, Jr. – H. C. MELCHERT, *A Grammar of the Hittite Language. Part 1: Reference Grammar*, Winona Lake 2008.
- HUTTER 2009 = M. HUTTER, "Weisheit und „Weisheitsliteratur“ im hethitischen Kleinasien", in I. TATIŠVILI – M. HVEDELIDZE – L. GORDEZIANI (eds.), *Giorgi Melikishvili Memorial Volume* (Caucasian and Near Eastern Studies XIII), Tbilisi 2009: 63-76.
- IBBETSON 2004 = D. IBBETSON, "Wrongs and Responsibility in Pre-Roman Law", *Journal of Legal History* 25, 2004: 99-127.
- KIENAST 2003 = B. KIENAST, *iškar šēlebi: Die Serie vom Fuchs* (FAOS 22), Stuttgart 2003.
- KLINGER 2001 = J. KLINGER, "Briefe aus hethitischen Archive", *TUAT Ergänzungslieferung*, Gütersloh 2001: 65-69.
- KLINGER 2005 = J. KLINGER, "Herrscherinschriften und andere Dokumente zur politischen Geschichte des Hethiterreiches", *TUAT NF* 2, Gütersloh 2005: 139-150.

- KLINGER 2010 = J. KLINGER, "Literarische sumerische Texte aus den hethitischen Archiven aus paläographischer Sicht - Teil II", *AoF* 37, 2010: 306-340.
- KÜHNE 1972 = C. KÜHNE, "Bemerkungen zu kürzlich edierten hethitischen Texten", *ZA* 62, 1972: 236-261.
- LACKENBACHER 2002 = S. LACKENBACHER, *Textes akkadiens d'Ugarit. Textes provenant des vingt-cinq premières campagnes* (LAPO 20), Paris 2002.
- LAMBERT 1960 = W. G. LAMBERT, *Babylonian Wisdom Literature*, Oxford 1960.
- LELLI 2013 = E. LELLI (ed.), *Erasmus da Rotterdam. Adagi*, Milano 2013.
- LIVERANI 1998 = M. LIVERANI, *Le lettere di el-Amarna. Volume I. Le lettere dei "Piccoli Re"* (TVOA 2.3.1), Brescia 1998.
- LIVERANI 1999 = M. LIVERANI, *Le lettere di el-Amarna. Volume II. Le lettere dei "Grandi Re"* (TVOA 2.3.2), Brescia 1999.
- LIVERANI 2011 = M. LIVERANI, "Portrait du héros comme un jeune chien", in J.-M. DURAND – T. RÖMER – M. LANGLOIS (éds), *Le jeune héros. Recherches sur la formation et la diffusion d'un thème littéraire au Proche-Orient ancien* (OBO 250), Fribourg / Göttingen 2011: 11-26.
- LIVINGSTONE 1988 = A. LIVINGSTONE, "'At the Cleaners' and Notes on Humorous Literature", in G. MAUER – U. MAGEN (Hg.), *Ad bene et fideliter seminandum. Festgabe für Karlheinz Deller zum 21. Februar 1987* (AOAT 220), Kevelaer / Neukirchen-Vluyn 1988: 175-187.
- MARAZZI 2013 = M. MARAZZI, "Emanazione e Fondamento della Norma nella Società ittita", in F. LUCREZI – M. MARAZZI – A. VISCONTI (edd.), *Oralità e Scrittura (Fondamenti del Diritto Antico 1/2012)*, Napoli 2013: 43-110.
- MARIZZA 2009 = M. MARIZZA, *Lettere ittite di re e dignitari* (TVOA 4.3), Brescia 2009.
- MÁRQUEZ ROWE 1996 = I. MÁRQUEZ ROWE, recensione di SALVINI 1996, *AuOr* 14, 1996: 292-295.
- MÁRQUEZ ROWE 2008 = I. MÁRQUEZ ROWE, "Scribes, Sages, and Seers in Ugarit", in L. G. PERDUE (ed.), *Scribes, Sages, and Seers. The Sage in the Eastern Mediterranean World* (FRLANT 219), Göttingen 2008: 95-108.
- MCMAHON 1997 = G. MCMAHON, "Instructions", in W. W. HALLO – K. L. YOUNGER Jr. (eds.), *The Context of Scripture, 1. Canonical Compositions, Monumental Inscriptions, and Archival Documents from the Biblical World*, Leiden / New York / Köln 1997: 217-230.
- METCALF 2011 = C. METCALF, "New Parallels in Hittite and Sumerian Praise of the Sun", *WO* 41, 2011: 168-176.
- MIEDER 1987 = W. MIEDER, "'Big Fish Eat Little Fish': History and Interpretation of a Proverb about Human Nature", in W. MIEDER (ed.), *Tradition and Innovation in Folk Literature*, Hanover, New Hampshire 1987: 178-228.
- MIEDER 2008 = W. MIEDER, *"Proverbs Speak Louder Than Words". Folk Wisdom in Art, Culture, Folklore, History, Literature, and Mass Media*, New York 2008.
- MILLER 2013 = J. L. MILLER, *Royal Hittite Instructions and Related Administrative Texts* (WAW 31), Atlanta 2013.
- MORA – GIORGIERI 2004 = C. MORA – M. GIORGIERI, *Le lettere tra i re ittiti e i re assiri ritrovate a Hattuša* (HANEM VII), Padova 2004.
- MOUTON – RUTHERFORD 2010 = A. MOUTON – I. RUTHERFORD, "The Sun Deity of the *hílammar*: an Unnoticed 'Pan-Luwian' Deity?", *BiOr* 67, 2010: 276-281.
- NEU 1980 = E. NEU, *Althethitische Ritualtexte in Umschrift* (StBoT 25), Wiesbaden 1980.
- NEU 1996 = E. NEU, *Das hurritische Epos der Freilassung* (StBoT 32), Wiesbaden 1996.
- NORRICK 1985 = N. R. NORRICK, *How Proverbs Mean. Semantic Studies in English Proverbs*, Berlin / New York / Amsterdam 1985.
- NOUGAYROL 1960 = J. NOUGAYROL, "Une fable Hittite", *RHA* 67, 1960: 117-119.
- PALADINO 2013 = L. C. PALADINO, "La sapienza nei testi biblici", in A. ERCOLANI – P. XELLA (edd.) 2013: 197-249.
- PUHVEL 1981 = J. PUHVEL, "The Meaning and Source of Hittite *šuwaru*", *JAOS* 101, 1981: 213-214.

- ROSITANI 2013 = A. ROSITANI, “La sapienza nelle culture mesopotamiche”, in ERCOLANI – XELLA (edd.) 2013: 97-181.
- SALVINI 1994 = M. SALVINI, “Una lettera di Ḫattušili I relativa alla spedizione contro Ḫaḫḫum”, *SMEA* 34, 1994: 61-80.
- SALVINI 1996 = M. SALVINI, *The Habiru Prism of King Tunip-Teššup of Tikunani* (Documenta Asiana III), Roma 1996.
- SALVINI 2000 = M. SALVINI, “Le più antiche testimonianze dei Hurriti prima della formazione del regno di Mittanni”, *PdP* 55, 2000: 25-67.
- SANDOVAL 2006 = T. J. SANDOVAL, *The Discourse of Wealth and Poverty in the Book of Proverbs* (Biblical Interpretation Series 77), Leiden / Boston 2006.
- SCHWEMER 2006 = D. SCHWEMER, “Briefe aus Syrien: Korrespondenzen innerhalb des Königreiches von Ugarit und seiner Verwaltung: 1. Briefe in akkadischer Sprache”, in B. JANOWSKI – G. WILHELM (Hg.), *TUAT NF 3*, Gütersloh 2006: 273-279.
- SCHWEMER 2013 = D. SCHWEMER, “Hittite Prayers to the Sun-God for Appeasing an Angry Personal God: A Critical Edition of CTH 372-4”, in M. JAQUES (éd.), “*Mon dieu, qu'ai-je donc fait?*”. *Les prières pénitentielles (dingir-ša-dab-ba) et l'expression de la piété privée en Mésopotamie*, Habilitationsschrift, Zürich 2013: 1-87.
- SINGER 1996 = I. SINGER, *Muwatalli's Prayer to the Assembly of Gods through the Storm-God of Lightning* (CTH 381), Atlanta 1996.
- SINGER 1999 = I. SINGER, “A Political History of Ugarit”, in W. G. WATSON – N. WYATT (eds.), *Handbook of Ugaritic Studies* (HdO 39), Leiden / Boston / Köln 1999: 603-733.
- SINGER 2002 = I. SINGER, *Hittite Prayers* (WAW 11), Atlanta 2002.
- SINGER 2005 = I. SINGER, “Sin and Punishment in Hittite Prayers”, in Y. SEFATI – P. ARTZI – C. COHEN – B. L. EICHLER – V. A. HUROWITZ (eds.), *An Experienced Scribe Who Neglects Nothing. Ancient Near Eastern Studies in Honor of Jacob Klein*, Bethesda 2005: 557-567.
- SINGER 2008 = I. SINGER, “Purple-Dyers in Lazpa”, in B. J. COLLINS – M. BACHVAROVA – I. RUTHERFORD (eds.), *Anatolian Interfaces: Hittites, Greeks and Their Neighbours*, Oxford 2008: 21-43.
- SOYSAL 1999 = O. SOYSAL, “Beiträge zur althethitischen Geschichte (I). Ergänzende Bemerkungen zur Puḫanu-Chronik und zum Menschenfresser-Text”, *Hethitica* 14, 1999: 109-145.
- STEFANINI 1962 = R. STEFANINI, “Studi ittiti I”, *Athenaeum* NS 40, 1962: 3-36.
- STEFANINI 1965 = R. STEFANINI, “KBo IV 14 = VAT 13049”, *AttiAccNazLinc Serie 8/20*, 1965: 39-79.
- TAGGAR-COHEN 2006 = A. TAGGAR-COHEN, *Hittite Priesthood* (THeth 26), Heidelberg 2006.
- TANI 1999 = N. TANI, “Osservazioni sui processi ittiti per malversazione”, in *Studi e Testi II. Saggi* (Eothen 10), Firenze 1999: 167-192.
- TORRI 2005 = G. TORRI, *Militärische Feldzüge nach Ostanatolien in der mittelhethitischen Zeit*, *AoF* 32, 2005: 386-400.
- TORRI – GÖRKE 2013 = G. TORRI – S. GÖRKE, “Hittite Building Rituals. Interaction between Their Ideological Function and Find Spots”, in C. AMBOS – L. VERDERAME (eds.), *Approaching Rituals in Ancient Cultures. Questioni di Rito* (RSO 86, Supplemento2), Pisa / Roma 2013: 287-300.
- VANSTIPHOUT 1988 = H. VANSTIPHOUT, “The Importance of the ‘Tale of the Fox’”, *ASJ* 10, 1988: 191-227.
- VIEYRA 1970 = M. VIEYRA, “Les textes hittites”, in R. LABAT *et al.*, *Les religions du Proche-Orient asiatique. Textes babyloniens, ougaritiques, hittites*, Paris 1970: 459-566.
- VORLÄNDER 1975 = H. VORLÄNDER, *Mein Gott: Die Vorstellung vom persönlichen Gott im Alten Orient und im Alten Testament* (AOAT 23), Kevelaer / Neukirchen-Vluyn 1975.
- WATSON 1970 = W. G. E. WATSON, “Antecedents of a New Testament Proverb”, *VT* 20, 1970: 368-370.
- WERNER 1967 = R. WERNER, *Hethitische Gerichtsprotokolle* (StBoT 4), Wiesbaden 1967.
- WILHELM 2001 = G. WILHELM, “Das hurritisch-hethitische ‘Lied der Freilassung’”, in O. KAISER *et alii* (Hg.), *TUAT Ergänzungslieferung*, Gütersloh 2001: 82-91.
- WILHELM 2006 = G. WILHELM, “Briefe aus den Archiven von Ḫattuša”, *TUAT NF 3*, Gütersloh 2006: 235-240.