

PAOLA DARDANO

“DONDOLIAMO DALLA PUNTA DI UN CHIODO”: SIMILITUDINI E METAFORE NELLE PREGHIERE ITTITE

Abstract

In questo saggio si esaminano alcune similitudini e metafore documentate nei testi di preghiera ittiti, facendo riferimento al loro contenuto semantico e soprattutto ai loro precursori mesopotamici. Dall'analisi dei testi risulta come queste strategie retoriche non abbiano solo una finalità estetica, ma siano soprattutto uno strumento di persuasione atto a dare forza al discorso argomentativo e, in tal modo, a garantire una comunicazione efficace tra gli uomini e gli dei.

Parole chiave: similitudini, metafore, preghiere, lingua ittita

This essay examines some similes and metaphors documented in Hittite prayers and produces some insights into the process of translations and adaptation of Mesopotamian religious literature in Anatolia. Based on internal textual analysis, it is ascertained that the use of these rhetorical devices can in most cases be explained as motivated by aesthetic criteria; there are, however, also clear indications that they are a tool of persuasion aimed at ensuring effective communication between men and gods.

Keywords: similes, metaphors, prayers, Hittite language

1. Il genere testuale delle preghiere ittite

1.1. Negli ultimi anni la lingua delle preghiere ittite è stata oggetto di ricerche approfondite. Da una parte, ne sono stati analizzati nel

PAOLA DARDANO, Università per Stranieri di Siena, Dipartimento di Studi Umanistici, Piazza Carlo Rosselli 27/28, 53100 Siena, dardano@unistrasi.it.

Desidero ringraziare i due revisori anonimi per l'attenta lettura e le utili osservazioni. La responsabilità di quanto scritto resta naturalmente mia. Per le abbreviazioni usate si faccia riferimento a Johannes Friedrich† – Annelies Kammenhubert, *et alii*, *Hethitisches Wörterbuch*. Band IV: I, Lieferung 22, Heidelberg, Universitätsverlag Winter, 2014.

dettaglio aspetti della morfologia e della sintassi (Daues 2014; Rieken 2014), oppure del lessico (Dardano 2014). Dall'altra, sono state studiate la struttura testuale (Wilhelm 2010; Daues-Rieken 2015 e soprattutto Daues-Rieken 2018), la struttura ritmica (Daues-Rieken 2019), le strategie retoriche (Rieken 2015; Dardano 2019a; Dardano 2019b; van de Peut 2019; Torri 2019). Proprio questi ultimi aspetti offrono molteplici spunti di ricerca. I mezzi stilistici documentati nelle preghiere prevedono domande retoriche, interiezioni, ripetizioni variamente articolate. Tali procedimenti hanno lo scopo di aumentare l'espressività e, al tempo stesso, garantire una comunicazione efficace tra gli uomini e gli dei¹.

1.2. In questa prospettiva similitudini e metafore costituiscono un valido mezzo per dare forza al messaggio e, in tal modo, permettere una comunicazione più adeguata tra l'orante e la divinità. Entrambi i procedimenti della similitudine e della metafora implicano una comparazione tra due immagini che possiedono uno o più caratteri comuni². Mentre nella similitudine i due elementi posti a confronto permangono distinti (essi sono solo messi in relazione tra loro, con l'esplicito riferimento alla caratteristica che hanno in comune), nel processo metaforico una delle due immagini si sostituisce all'altra: non esprime più il proprio contenuto semantico originario, ma ne esprime uno nuovo, figurato. Inoltre la metafora non presuppone alcuna menzione esplicita del nesso che lega i due elementi raffrontati. La metafora si attua in uno stadio successivo alla similitudine, di cui può essere

¹ Giova ricordare a questo proposito l'espressione attestata in un rituale, "la lingua è un ponte" (KBo 11.10 III 17), con la quale si evidenzia l'importanza della parola nel rapporto tra l'umano e il divino (Beckman 1999).

² Non tanto la similitudine, quanto piuttosto la metafora è un tema di discussione e di ricerca trasversale e multidisciplinare, che può essere affrontato da punti di vista differenti: la retorica, la critica letteraria, la filosofia, la linguistica. Negli ultimi 30 anni la metafora è stata oggetto di una quantità enorme di ricerche empiriche che hanno contribuito sostanzialmente a chiarire i processi attraverso i quali si comprende il significato di un'espressione figurata. La metafora consiste nella violazione della coerenza sintagmatica o frasale dovuta all'accostamento di due concetti logicamente non omogenei; si veda Prandi 2010. Una panoramica sugli studi dedicati alla metafora è offerta dai saggi raccolti in Bazzanella – Casadio 1999.

considerata un’elaborazione: consiste infatti nell’eliminare il nesso tra i due termini e nello spostare uno di essi nel dominio dell’altro, facendogli esprimere un contenuto semantico diverso da quello originario. La metafora pone in relazione domini cognitivi (ma anche sensoriali) prima separati, permettendo la scoperta di somiglianze prima non colte, e pertanto getta un ponte tra i diversi processi del pensiero. Potremmo dire che la metafora consiste nella proiezione su un soggetto di discorso primario di un concetto estraneo che serve da modello per una sua ridefinizione: essa nasce dall’accostamento sintagmatico di due concetti non omogenei, tenuti insieme da un procedimento analogico. In breve, mediante l’associazione di immagini, si colgono somiglianze tra due elementi che appartengono a campi concettuali differenti: mentre la metafora comporta la sostituzione di un termine proprio con uno figurato, la similitudine presuppone la presenza di un elemento esplicito atto a segnalare la somiglianza evocata. Entrambe implicano una *sorgente* e un *bersaglio* che appartengono ad aree concettuali strutturate.

In un raffronto tra i due procedimenti si è proposto di analizzare la metafora come una sorta di similitudine abbreviata, dal momento che comporta l’eliminazione di ogni connessione semantico-grammaticale. Invece, in un’analisi di carattere pragmatico-cognitivo si è evidenziato come la similitudine abbia un carattere prevalentemente statico, mentre la metafora si basa su un meccanismo di natura dinamica, che implica la compresenza delle due entità confrontate³. Certo è che si riconosce una maggiore efficacia espressiva alla metafora rispetto alla similitudine, proprio per la carica di polisemia che le deriva dalla parziale identificazione fra i due termini. Anche la similitudine può essere creativa, può influire sulla sfera semantica dei due termini messi in rapporto, ma rispetto alla metafora è più esplicita e prevedibile. Senza dubbio la lontananza tra i due termini della metafora costituisce la sua forza, o per meglio dire, la sua originalità.

³ Bertinetto (1979) mette in dubbio la validità di un approccio puramente formale o sintattico per distinguere la similitudine dalla metafora e preferisce concentrare l’attenzione sul contesto, facendo riferimento al piano pragmatico-cognitivo.

Una metafora può essere analizzata al livello estetico-espressivo oppure al livello pragmatico-argomentativo: nel primo caso la si considera un ornamento del discorso, nel secondo caso se ne evidenzia l'efficacia di persuasione e la capacità di dare forza al discorso. Proprio da questo punto di vista, la metafora è tra le figure che maggiormente contribuiscono all'attuazione della funzione argomentativa e persuasiva, in quanto mira a sollecitare l'adesione dell'interlocutore e, in tal modo, ad arrivare a un suo pieno convincimento⁴.

1.3. Fino ad ora similitudini e metafore presenti nei testi di preghiera in lingua ittita sono state trattate in modo cursorio, non sono state oggetto di un'analisi approfondita⁵. Le preghiere costituiscono un genere letterario in cui similitudini e metafore sono mezzi stilistici privilegiati per creare una particolare suggestione. Mediante tali procedimenti si creano argomenti e modelli al fine di persuadere e ottenere l'adesione dell'interlocutore divino. Nell'ambito di un repertorio codificato di figure, non sono un espediente narrativo, ma uno strumento di persuasione. Pertanto, occorre valutare in quale modo lo strumento analogico e metaforico si pone in rapporto con le finalità complessive dell'enunciato di cui fa parte e comprendere quale ruolo compete a tali mezzi espressivi nel processo di comunicazione tra gli uomini e gli dei.

⁴ Talora la metafora è stata considerata come puro ornamento del linguaggio, come figura del discorso, certamente rilevante per la creazione poetica, ma generalmente confinata nell'ambito della stilistica. Lakoff e Johnson (1980) rifiutano con decisione una simile impostazione e mostrano come la metafora, ben lontano da essere soltanto una figura di linguaggio, sia soprattutto una forma di pensiero, uno strumento cognitivo che ci permette di categorizzare le nostre esperienze, strumento senza il quale sarebbe impossibile qualsiasi operazione concettuale. Inevitabilmente il nesso tra cognizione e linguaggio acquisterà specificazioni diverse all'interno di lingue, e quindi di culture, differenti: queste conoscenze di senso comune vengono a costituirsi come le presupposizioni culturali e cognitive al di fuori delle quali è impossibile una rappresentazione del significato e, conseguentemente, delle forme metaforiche.

⁵ Sulle similitudini e metafore nelle letterature del Vicino Oriente antico si vedano Schott 1926; Kramer 1969 (per letteratura sumerica); Buccellati 1976; Mayer 1976: 362-373 (per i paragoni nelle preghiere accadiche); Hillers 1983 (per le similitudini bibliche e le loro controparti mesopotamiche); Ponchia 1987; Westenholz 1996 (per la letteratura accadica); Streck 1999 (per le metafore nei testi epici accadici); Pallavidini – Portuese 2020.

Nel presente saggio mi propongo di esaminare similitudini e metafore documentate nei testi di preghiera in lingua ittita, concentrando l'attenzione sugli aspetti contenutistici. Senza dubbio il mondo naturale e la società umana sono le due principali aree concettuali dalle quali prendono l'avvio similitudini e metafore. Nell'analisi terrò anche conto di un'importante componente esterna. Come è noto, le preghiere ittite sono un genere testuale fortemente influenzato dalla cultura mesopotamica: passi di varia lunghezza di inni e preghiere in lingua accadica sono a volte tradotti, a volte parafrasati o liberamente rielaborati al fine di ornare e nobilitare il testo ittito mediante il richiamo a modelli prestigiosi. Il processo di adattamento di prototipi mesopotamici non è limitato a una semplice ripresa, spesso ha comportato una rielaborazione autonoma⁶. La definizione proposta da H. G. Güterbock (1958: 242) di “a free composition for which the Hittite poet has taken a great deal of inspiration from Babylonia”, è stata in tempi recenti modificata e affinata da Ch. Metcalf (2011, 2015a), il quale ha individuato precursori degli inni e delle preghiere al dio del sole addirittura nei testi sumerici. La libera rimodulazione di immagini e stilemi propri della letteratura mesopotamica costituisce pertanto una componente ineludibile delle similitudini e delle metafore documentate nelle preghiere ittite. Vedremo come, a partire da un repertorio di immagini tratte dalle diverse sfere dell'esperienza umana e del mondo naturale, tramite la rimodulazione di una serie piuttosto limitata di elementi, sia possibile individuare alcuni denominatori comuni. Le modalità di riutilizzo e di variazione di motivi e di espressioni assumono particolare rilievo sia in rapporto alla produzione sincronica delle diverse redazioni del medesimo testo, sia in senso diacronico, per l'intero *corpus* delle preghiere ittite. Esse presentano infatti indizi evidenti di reciproca ripresa, copiatura, dipendenza, frutto di una continuità di rapporti tra gli estensori dei testi e il potere regio.

1.4. Dal punto di vista formale due sono in ittito le strategie impiegate per formulare una similitudine. Può apparire in una propo-

⁶ In riferimento all'inno a Šamaš in *CTH* 374, 372 e 376 si vedano Güterbock 1958; Güterbock 1974.

sizione subordinata comparativa preposta o posposta alla reggente e introdotta dalla congiunzione *māḥḥan* ‘come’. Talora nella proposizione reggente, il legame con la subordinata è segnalato dagli avverbi *apēniššan/QĀTAMMA* ‘così’ oppure *kiššan* ‘così’⁷. In alternativa, la similitudine può essere espressa da un sintagma formato da un nome al genitivo seguito da *iwar* ‘come’ con funzione di posposizione⁸; tale sintagma si riferisce al soggetto⁹ oppure all’oggetto diretto¹⁰ (in rari casi rappresenta un modificatore del verbo finito della frase¹¹). L’uso di *iwar* è documentato a partire dal medio ittito, nella fase dell’antico ittito *mān* e *māḥḥan*, entrambi ‘come’, posposti al nome, sono il mezzo più frequente per introdurre una similitudine¹².

Il criterio adottato per presentare il materiale non è basato sull’aspetto formale della comparazione (un sintagma o un’intera proposizione; la presenza di determinati elementi quali *iwar* oppure *māḥḥan* e *mān*), ma sul campo semantico al quale fa riferimento la

⁷ Si veda CHD L-N 103a-105a; sull’avverbio *apēniššan* e sul suo valore anaforico rinvio a Goedegebuure 2014: 249-252.

⁸ Si vedano Hoffner 1993; HW² I 311a-313a. L’etimo di *iwar* è controverso: secondo la proposta che incontra maggiori consensi sarebbe un nome d’azione deverbale in *-war* da *iya-* ‘fare’; si veda la discussione in HED A, E/I 499-502. Solo in età imperiale *iwar* è usato anche come preposizione; si veda Hoffner-Melchert 2008: 255-256. Inoltre, solo in rari esempi *iwar*, sul modello di *māḥḥan* e *mān*, si combina con un nome che appare nel caso richiesto dalla sintassi della frase; per esempio, ^dIŠTAR-i[š]=ma=[ka]n MUŠEN-iš *iwar* ḥuripta[š] (11’) *parra[nt]a p[idd]aet* “Ištar volò come un uccello sul deserto” (KUB 31.118 + KUB 36.37 Ro II 10’-11’).

⁹ *nu=wa ū[g]g=a ŠAH-aš iwar wiyami* “Io strillerò come un maiale” (KUB 14.1 Vo 93).

¹⁰ *nu=wa=kan apel ZI-an DINGIR^{MEŠ} uwitenaš* (2) *iwar arḥa lahhuwatten* “O dei, versate l’anima di costui come acqua!” (KUB 13.3 III 1-2).

¹¹ [... *šuhḥi*]i šer ANA MU[^{HLA}] *menahḥanda* III [^{LÚ}]^{MEŠ}BALAG.DI PANI DINGIR^{LIM} *menahḥanda zahḥiyaš iwar ḥinganiškanzi nu ITTI^dIM zahḥiyanda* “[... sul tet]to, rivolti alle stelle, tre suonatori di BALAG danzano alla maniera della battaglia davanti alla divinità, e combattono con il dio della tempesta” (KBo 15.52+ V 2’-10’).

¹² *nu=šši=kan išḥahru parā PA^{HLA}-uš mān [aršer]* “le lacrime gli [scendevano] come canali di irrigazione” (KUB 8.48 I 18); *apūn=ma=kan^dIŠTAR^{URU}Šamuḥa GAŠAN=YA KU^o-un GIM-an :ḥūpalaza EGIR-pa ištapta n=an išḥiyat* “Ištar di Šamuḥa, la mia signora, lo ha preso come un pesce con una rete e lo ha legato” (KBo 6.29 II 33-35). Si vedano HED M 40-42; CHD L-N 101a-105a, 145a-146b. Sembrerebbe inoltre che *mān* e *māḥḥan* non possano combinarsi con i pronomi personali (per es. *ammel*, *tuel*), mentre questo è possibile con *iwar*.

sorgente della similitudine o della metafora. Saranno pertanto esaminati nell'ordine animali (2.), fenomeni ed elementi naturali (3.), manufatti (4.), esseri umani, professioni e mestieri (5.)¹³.

2. Animali

2.1. Il mondo animale offre numerosi spunti per metafore e similitudini¹⁴. In una preghiera del medio regno si dice che grazie al favore della dea del sole di Arinna il paese di Ḫatti ha infierito sui nemici come un leone e ha annientato Ḫalpa e Babilonia, riportando da questi paesi un bottino ingente, ovviamente dedicato alla dea:

- (1) CTH 376.1, colon 107-116
 107 [k]ē=ma namma ŠA KUR^{URU} Ḫatti=pat KUR.KUR^{HL.ATIM} KUR^{URU} Gašga
 108 [n]=at LÚ.MEŠSIPA.ŠAḪ Û LÚ.MEŠEPIŠ GADA ešer
 109 Û KUR^{URU} Arawanna KUR^{URU} Kalašma KUR^{URU} Luqqa KUR^{URU} Petašša
 110 n=ašta kē=ya KUR.KUR^{HL.ATIM} ANA dUTU^{URU} Arinna arawēšta
 111 nu argamuš arḫa peššer
 112 nu EGIR-pa KUR^{URU} Ḫatti GUL-ḫanniyauwan d[ā]er
 113 karū=ya [KUR^U]RU KÛ.BABBAR-ti IŠTU dUTU^{URU} Arinna arahzenaš A[N]A KUR.KUR^{HL.ATIM} UR.MAḪ mān šarḫišket
 114 nu parā^{URU} Ḫalpan^{URU} KÁ.DINGIR.RA-an kwiuš ḫarninkišket
 115 nu KUR-eaš ḫūmandaš [āšš]u KÛ.BABBAR GUŠKIN DIN-GIR^{MEŠ=y[a]} da[-]
 116 n=at PANI dUTU^{URU} Arinna [zikk]er

¹³ Il corpus è costituito dai seguenti testi: CTH 371, 372, 373, 374, 375, 376, 377, 378, 380, 381, 382, 383, 384, 385, 386, 387 elaborati da Rieken - Lorenz - Daus 2015 per l'edizione on-line pubblicata nell'*Hethitologie-Portal Mainz*. In conformità a tale edizione digitale, le citazioni dei testi si riferiscono ai cola e non al numero di rigo dell'autografia della tavola. Tale modalità di citazione, certo non consueta negli studi di ittologia, ha il grosso pregio di evidenziare le strutture sintattiche e le porzioni testuali con maggiore immediatezza.

¹⁴ Sugli animali nella letteratura ittita si veda Collins 2002.

Questi erano inoltre paesi del paese di Ḫatti: il paese di Kaška, – costoro erano porcai e tessitori – e il paese di Arawanna, il paese di Kalašma, il paese di Lukka (e) il paese di Petašša. Anche questi paesi si affrancarono dalla dea del sole di Arinna e rifiutarono (di pagare) i tributi. Da allora hanno combattuto il paese di Ḫatti e in passato, su ordine della dea del sole di Arinna, [il paese] di Ḫatti si **infuriò come un leone** con i paesi circostanti, (in particolare) con Ḫalpa e Babilonia, che (il paese di Ḫatti) aveva ripetutamente annientato. Pre[sero be]ni (preziosi), argento, oro e (statue degli) dei di ogni paese e li [depose]ro al cospetto della dea del sole di Arinna.

Il leone, quale immagine della forza, è una presenza diffusa non solo nella letteratura accadica e sumerica¹⁵, ma anche in quella ittita¹⁶. Basti dire che negli annali di Ḫattušili I, il sovrano racconta in prima persona le sue imprese vittoriose e per ben due volte, in riferimento alla conquista delle città di Ḫaššuwa e di Ḫaḫḫa, si paragona a un leone¹⁷. Parimenti, in un editto reale Ḫattušili I giustifica il controverso riconoscimento del nipote Muršili quale legittimo erede al trono con le parole “Il dio istallerà proprio un leone sul posto del leone”¹⁸. Anche se nella preghiera qui analizzata non il solo sovrano, ma l’intero paese di Ḫatti è paragonato a un leone, l’efficacia dell’immagine è evidente.

2.2. Gli animali possono essere anche il simbolo della sottomissione dell’orante alla divinità invocata. Nella preghiera di Puduḫepa alla dea del sole di Arinna, la regina si definisce prima una vitellina della stal-

¹⁵ Si vedano Streck 1999: 173, oltre a CAD L s.v. *labbu* e CAD N s.v. *nēšu*; per la letteratura sumerica si veda Heimpele 1968: 280-344.

¹⁶ Si veda Collins 1998.

¹⁷ *nu kapp[u]wandaš UD^{KAM.HLA}-aš IDPūrun[an] (18) zihhu[n] nu KUR URUḪaššuwa UR.MAḪ GIM-an (19) ĠIR^{HLA}-i[t a]rḫa šakkuriyanun* “In pochi giorni attraversai l’Eufrate e schiacciai con le zampe il paese di Ḫaššuwa come un leone” (KBo 10.2 II 17-19); *URUḪaḫḫan=ma=za=kan UR.MAḪ maḫḫan (2) arḫa tarkuwalliškinun nu URUZippaššanan ḫarnin-kun* “Poi come un leone continuai a puntare (con lo sguardo) Ḫaḫḫa e distrussi Zippašna” (KBo 10.2 III 1-2).

¹⁸ [DINGIR]^{LM}-iš UR.MAḪ-aš *pedi UR[.MAḪ-an=pat tittanuzi]* (KUB 1.16 III 39); si veda Collins 1998: 16.

la della dea¹⁹, poi una pietra delle fondamenta (la dea è rappresentata metaforicamente come un edificio). Se la prima immagine evidenzia l’ossequio e la sottomissione della sovrana alla dea, la seconda invece pone l’accento sulla solidità del suo sentimento:

- (2) CTH 384.1, colon 2-8
 2 ^dUTU ^{URU}PÚ-na=z(a) GAŠAN=YA KUR-eaš hūmandaš MU-
 NUS.LUGAL-aš
 3 nu=z(a)=kan INA KUR ^{URU}Hatti ^dUTU ^{URU}PÚ-na ŠUM-an
 daišt[a]
 4 namma=ma=z(a) kwit KUR-e ^{GIŠ}ERIN-aš iyat
 5 nu=z(a)=kan ^dHepat ŠUM-an daišta
 6 ammuk=ma=z(a) ^tPuduḥepaš annalliš GÉME=[K]A
 7 ŠA É.GU₄=du=z(a) AMAR-uš
 8 šamanaš=ma=ddu=z(a) [N]A₄-aš

(Tu,) dea del sole di Arinna, mia signora, (sei) regina su tutti i paesi. Ti sei data il nome di dea del sole di Arinna nel paese di Ḥatti. Quale paese tu inoltre hai reso (il paese) dei cedri, (là) ti sei data il nome di Ḥepat. Ma io, Puduḥepa, (sono) la tua serva di lunga data, (sono) **una vitellina della tua stalla, (sono) una pietra delle tue fondamenta.**

Dal punto di vista formale si osservi il parallelismo tra le due metafore: in entrambi i cola una forma al genitivo (ŠA É.GU₄=du=z(a) e šamanaš=ma=ddu=z(a)), alla quale si combinano il dativo del pronome personale di 2^a pers. sing. -du e la particella riflessiva -z(a), precede una forma al nominativo (AMAR-uš e [N]A₄-aš)²⁰.

2.3. Nella preghiera di Muwatalli all’assemblea degli dei l’orante si paragona a un bue da tiro e si rivolge al dio della tempesta *piḥaššašši-*

¹⁹ Per i paragoni con vitelli e buoi nei testi sumerici si veda Heimpele 1968: 182-214.

²⁰ Nel rituale KUB 7.58 I 9-10 è menzionata una pietra in una similitudine, ma il valore simbolico è ben differente: n=aš QATAMMA kištaru n=aš NA₄-aš iwar duddumišdu “che esso (scil. il male) si estingua allo stesso modo e che esso diventi silenzioso come una pietra”; differente è anche NA₄-an=war=an mán paršanut “Rompilo come una pietra!” (KUB 33.120 II 36).

invitandolo a unirsi a lui come si unirebbe a un bue da tiro²¹. Secondo Singer (1996: 68), qui potrebbe apparire un'allusione a Šeri, uno dei due tori che accompagnano il dio della tempesta²². In questo modo il sovrano rimane al fianco del dio:

- (3) CTH 381, colon 153-155
 153 *nu=mu ZAG-ni GEŠPÚ katta iyanni*
 154 *nu=mu=kan GU₄-i GIM-an ḥwittiyauwanzi ḥarpiyahḥut*
 155 *^d10-nili=ma=mu awan šarā iyanni*

Avanza con me alla (mia) mano destra! Congiungiti a me **come a un bue da tiro!** Alla maniera del dio della tempesta avanza con me verso l'alto!

Con queste parole è descritto il gesto protettivo con il quale la divinità dovrebbe accogliere e accompagnare il sovrano²³.

2.4. Diverso è il contesto in cui figura un serpente. Al pari del serpente che ritorna sempre alla sua tana, ci si augura che le maledizioni rivolte alla coppia reale tornino indietro a colui che le ha formulate. La tana (itt. *hatteššar*) del serpente è identificata con la bocca del profanatore della coppia reale:

- (4) CTH 389.2, colon 77-83
 77 *nu ^dUTU-uš ^d10-aš=ša āššu IGI^{HIA}-wa kar(a)p^ten*

²¹ Immediatamente prima, colon 151-152, il dio della tempesta è paragonato al sole e alla luna, vedi *infra* (7). Ciò evidenzia come il gioco dei paragoni preveda spesso una successione di immagini tratte anche da ambiti differenti.

²² Sui due tori Šeri e Ḥurri che accompagnano il dio della tempesta, si veda Haas 1994: 319-320; 471-472. Sulla simbologia del lato destro/lato sinistro si rinvia a Haas 2010. I buoi sono spesso evocati in paragoni e metafore nella letteratura ittita: DUMU.LÚ.U₁₉.LU-mu GU₄-un [*mān ḥatug*]ai ḥappui menahḥanda tittanut "Un uomo mi ha messo davanti un terribile sbarramento, come un bue" (KUB 39.99 + KBo 14.100 Ro 9-10); nu DINGIR^{ME5} ḥūmanteš ANA ^dUllikummi ^{NA4}ŠU.U-zi GU₄^{HIA} mahḥan uwayauwanzi tier "Tutti gli dei iniziarono a muggire a Ullikummi, il basalto, come buoi" (KUB 33.106 IV 19-20).

²³ Giova sottolineare che le *Ummarmungsszene* hanno una lunga tradizione nell'Anatolia itta. A parte le testimonianze iconografiche, sul piano linguistico le locuzioni usate sono ŠU-an šara epp- 'prendere la mano', ŠU-za epp- 'prendere per mano', ŠU-an / ŠU-za ḥark- 'tenere la mano, per mano'; si vedano de Martino-Imparati 1988; Klengel 2002.

- 78 *n=ašta* LUGAL-un MUNUS.LUGAL-ann=a *anda* SIG₅-an-
te[ft IGI^{III}]^A-it *aušten*
- 79 *nu=uš* TI-an *harten*
- 80 *nu kwiš kitpant[ala]z* LUGAL-waš *idālu=ššit* DINGIR^{MES}-aš
pūriyaš= (š)maš uda[i]
- 81 *nu=ššan* DINGIR^{MES}-aš *idālu uddār apēl=pat haššani=šši hali=*
šši=ya [... z]ahten
- 82 *nu MUŠ-aš mahhan* *hatteššar UL*
- 83 *idālu=ya uttar* EGIR-pa *apel=pat iššaš paiddu*

Dio del sole e dio della tempesta, sollevate gli occhi benevoli! Guardate con occhi benigni il re e la regina! Manteneteli in vita! E chi da questo momento porta alle labbra degli dei il male per il re, schiacciate le parole cattive degli dei, proprio sulla sua persona (lett. testa) e sul suo circondario. **Come il serpente** non (manca) il (suo) pertugio, così la parola cattiva torni indietro (nel pertugio) della bocca di costui!

L'efficacia di questa similitudine si rafforza con il progredire del testo: il passaggio dal significato proprio a quello traslato permette di cogliere pienamente il gioco delle risposdenze. Il termine di paragone è costituito infatti non solo dalla tana del serpente ma, implicitamente, anche dalla velocità e dall'infallibilità dell'animale nel ritrovare il suo nascondiglio²⁴.

L'allontanamento di un serpente, simbolo infausto, è un tema ricorrente nella letteratura ittita²⁵. Per il loro aspetto terrificante i serpenti sono evocati nei rituali (e non solo), allo scopo di tenere lontano il male o i malintenzionati. In un editto reale, Ḫattušili I invita i suoi sudditi a tenere acceso il fuoco del focolare – simbolo dell'ordine e dell'armonia di una comunità – e a rispettare le sue parole, altrimenti un serpente circonda il Ḫattuša (KBo 3.27 Ro 23'-27'). In un altro editto reale, il medesimo re paragona la madre del pretendente al trono nonché rivale, a

²⁴ L'immagine è seguita dal paragone con la ruota anteriore e posteriore del carro (colon 84-86); si veda *infra* (13).

²⁵ Si veda Hoffmann 1990.

un serpente (KUB 1.16+ I 10 (accadico) e II 10 (ittito)). In un paragrafo delle Leggi (§ 170) si accenna all'uso di serpenti nelle pratiche di magia analogica: chi uccide un serpente e contemporaneamente pronuncia il nome di una persona, dovrà pagare una mina d'argento (se si tratta di uno schiavo, sarà condannato a morte)²⁶.

I serpenti appaiono spesso nelle similitudini e nelle metafore documentate nei testi sumerici²⁷. In particolare, il rapporto tra il serpente e la sua tana è evocato in un proverbio: "Let the snake find its base, the scorpion its hole, and the hyena its exit ..." (Alster 2007: 307). Così anche in un testo accadico, insieme a una serie di similitudini che fanno riferimento a vari fenomeni naturali (nebbia, rugiada, fumo), è menzionato un serpente che si allontana dalla sua tana: *ši-i ki-ma šēri ina a-sur-ri-ki* "Depart like a snake from your hole (?), like a partridge (?) from your lair. Do not turn back to your prey. Scatter like fog, disperse like dew, like smoke ascend to the heaven of Anu" ("Fire Incantation" II, 11-15)²⁸.

2.5. Il vincolo tra un animale e il suo rifugio è un motivo diffuso nel Vicino Oriente antico, sebbene questo motivo sia declinato in modi differenti e con significati anche discordanti²⁹. Famosa è l'immagine di un uccello che vola nel suo nido e in tal modo trova la salvezza. Tale metafora è documentata due volte nelle preghiere ittite, con una formulazione pressoché simile. In una delle preghiere di Muršili II contro la peste si legge:

(5) CTH 378.2, colon 130-135
130 *nu=z(a) kāša ANA dIM EN=YA ḫingani šer arkūwar eššahḫi*

²⁶ Si veda Hoffner 1997: 136, 217.

²⁷ Si veda Heimpel 1968: 464-504. In particolare, un'immagine simile al passo (4) appare nel testo sumerico Lugalbanda-Hurum (rr. 180-182), nel quale è evocato il legame tra un serpente e la sua tana; v. Heimpel 1968: 465.

²⁸ Si veda Lambert 1970: 40. Un serpente che esce dalla sua tana appare anche in una preghiera in accadico, il termine del paragone è però differente; si veda Mayer 1976: 370.

²⁹ Per esempio, il legame tra un animale e la sua tana appare in un breve racconto sumerico. L'animale in questione non è un serpente, ma una volpe. Dopo aver chiesto e ottenuto da Enlil le corna di un toro, una volpe ha difficoltà a entrare nella sua tana, in quanto proprio tali corna le impediscono di accedere al suo covo e così trovare scampo dalle intemperie. Alla fine, decide di restituire il dono al dio; si veda Alster 2007: 169.

- 131 *nu=mu* ^{d10 URU} *hatti* EN=YA *ištamaš*
 132 *nu=mu* *ḫwišnut*
 133 *nu=tta*[=kk] *an* *ki*[ššan]
 134 **MUŠEN-iš=z(a)=kan** ^{GIŠ} *taptappan* EGIR-*pa* *ēpzi*
 135 *n=an* ^{GIŠ} *taptappaš* *ḫuw*[išnuzi]

Ecco, ora a causa dell’epidemia faccio un’esposizione del mio caso (giuridico) al dio della tempesta, mio signore. Dio della tempesta di Ḫatti, mio signore, ascoltami! Salvami! (lett. fammi sopravvivere!) A te [] co[sì] **Un uccello prende (rifugio nel) nido e il nido lo sal[va] (lett. lo fa sopravvivere).**

La medesima immagine ricorre nella preghiera di Muwatalli. Come un uccello trova rifugio nel nido, così Muwatalli cerca la protezione presso il dio della tempesta *piḫaššašši-* e lo implora di concedergli la salvezza:

- (6) CTH 381, colon 120-127
 120 **MUŠEN-iš** ^{GIŠ} *taptappan* EGIR-*pa* *ēpzi*
 121 *n=aš* **TI-zi**
 122 *uk=ma*=[z](*a*)=*kan* ^{d10} *piḫaššaššin* EN=YA EGIR-*pa* AŠBAT
 123 *nu=mu* **TI-nut**
 124 *nu=z(a)* ANA DINGIR^{MEŠ} *kwit arkuwar iyami*
 125 *nu=kan* AWATE^{MEŠ} ANA DINGIR^{MEŠ} *anda šunni*
 126 *nu=mu* *ištamaššandu*
 127 *nu apiya=ya* ^{d10} *piḫaššaššin* *šarliškemi*

Un uccello prende (rifugio nel) nido e sopravvive. Io ho trovato rifugio presso il dio della tempesta *piḫaššašši-*, mio signore. Salvami! (lett. fammi sopravvivere!) Poiché faccio un’esposizione del mio caso agli dei, trasmetti (lett. riempi) le (mie) parole agli dei. Che (essi) mi ascoltino! Anche qui (io) esalto il dio della tempesta *piḫaššašši-*!

La lettura ittita del logogramma MUŠEN è incerta: le proposte *peri-* e *šuwai-* sono dubbie, più probabile appare *wattai*.³⁰ Per il resto nella let-

³⁰ Si vedano Weeden 2011 585; HEG W-Z 422-424, oltre a Collins 2016.

teratura ittita gli uccelli evocano la velocità: ⁴IŠTAR-iš=ma=kan MUŠEN-iš *iwar huripta[š]* (11') *parra[nt]a p[idd]aet nu=kan* ⁴U-an *hurip[(taš)]* (12') *anda wemiyat nu=šši m[emiškiwan daiš]* "Ištar volò come un uccello attraverso il deserto, trovò il dio della tempesta nel deserto e [iniziò a parlare] gli ..." (KUB 31.118 + KUB 36.37 II 10'-12'). In un testo mitologico una freccia è paragonata a un uccello: *[n]u=šši=kan GI-aš IŠTU* ^{GI5}PAN *pariyan MUŠEN-iš mān iyattari* "La sua freccia passa attraverso l'arco (lett. parte dall'arco) come un uccello" (KUB 36.67 II 18-23).

In una preghiera in accadico l'orante, per descrivere il suo stato di prostrazione, si paragona a un uccello che ha perso la capacità di volare: "Like a bird my pinions have been cut off, I have shed my wings and am unable to fly" (Lambert 1974: 275, vv. 8-9). Nelle letterature del Vicino Oriente il nido quale metafora di un rifugio sicuro è un motivo ben documentato: per esempio, *kīma iššūr qinni ana kāpi ša šadē* ŠUB.MEŠ-*ni* "like birds to their nests they fled(?) to the mountain cliffs" (AKA 276 I 65)³¹. Un'altra attestazione di questa immagine, sempre con il verbo *našarum*, appare nell'inno trilingue ad Adad rinvenuto nella capitale ittita: (3) *[iṣ-š]ú-ur i-na qè-en-ni-šu* (4) *[uṣ³]-ša-ma' (wašû)* "(Un uccello) è protetto ed esce dal suo nido" (KBo 12.72 Ro 3-4 – CTH 314.2.B), a cui corrisponde nella versione ittita MUŠEN-iš-ša[-kán ...] *a-ra-a-[i]*: "Un uccello si innalza [dal suo nido]" (KUB 4.5+ Ro 3-4 – CTH 314.2.A)³². L'immagine del nido come rifugio sicuro appare anche in sumerico: nel Lamento di Nippur si legge *ùḡ bir-a-bi gùd-bi-šè gur-ru-dam e-ne-eš im-mi-in-eš-àm* (r. 270) "Dass seine zerstreuten Leute in ihr Nest zurückkehren, befahl man ihm" (Streck 1999: 141). Un detto sumerico recita: "Wie einen Vogel hat man mich aus meinem 'Nest' genommen" (Heimpel 1968: 40, 384-385)³³.

³¹ Streck (1999: 175) osserva: "Das Vogelnest ist eine konventionelle Metapher für die menschliche Behausung: 'Irgendwann bauen wir ein Haus, irgendwann legen wir ein Nest an'" (*niqannan(u) qinnu*), SAA Gilg. X 313s.; si veda CAD Q 257b-260a, s.v. *qinnu* A "nest; family clan, kinsman"; CAD Q 81 s.v. *qanānu*.

³² Si vedano Schwemer 2001: 193-194; Klinger 2010: 320-321.

³³ Su alcune immagini che evocano il legame tra un uccello e il suo nido, si vedano anche Kramer 1969: 7-8; Black 1996 (per il sumerico).

3. Fenomeni ed elementi naturali

3.1. Il dio della tempesta invocato da Muwatalli è paragonato prima alla luna, poi al sole (nel primo caso il termine del confronto è la luminosità, nel secondo il calore)³⁴. L'efficacia di queste similitudini risiede nel loro svilupparsi nel testo attraverso la struttura binaria luna – luminosità, sole – calore, mediante il duplice accostamento del campo semantico astrale alla figura del dio della tempesta:

- (7) CTH 381, colon 151-152
 151 *nu=mu* ^d10 *piḥšaššaššiš* EN=YA *armuwalašḥaš iwar šer ar-*
mūwalai
 152 *nepišaš=ma=mu* ^dUTU-*aš iwar šer wantāi*

O dio della tempesta *piḥšaššašši-*, mio signore, illumina mi dall'alto **come il chiaro di luna**. Riscaldami dall'alto **come il sole del cielo!**

La sequenza *=mu ... armuwalašḥaš iwar šer armūwalai* presenta una figura etimologica del tutto peculiare: le forme correlate etimologicamente non sono, come di consueto, un verbo transitivo e il suo oggetto diretto³⁵, ma un verbo transitivo e una forma nominale al genitivo retta dalla posposizione *iwar*.

Anche in un rituale il sole figura in una similitudine, tuttavia l'elemento di confronto non è il calore, ma lo splendore e la luminosità, come è testimoniato dal verbo *lalukišnu-* 'dare luce, illuminare': *nu* ^dUTU-*uš mahḥan še[r ...] nepišza ḥuyan* *na=āšta utniy[aš ḥumandaš] lalukišnuwan ḥarzi* Û DINGIR.MAḤ A[NA MUNUS.LUGAL DUMU^{MEŠ}=ŠU] INA ZI=ŠU *andan QATAMMA lalukk[išnuddu]* "Come il sole è corso in alto [attraverso (?)] il cielo e ha illuminato [tutte] le terre, così possano le dee madri (collettivo) illu[minare] l'animo al[la regina e ai suoi figli]" (KUB 34.77 Ro I 3'-6').

³⁴ Sulle metafore con il sole si veda Streck 1999: 179-180.

³⁵ Esempi di figura etimologica tratti dalle preghiere sono molteplici. Ricordo, tra gli altri, *ḥanneššar ḥanna-* "formulare un giudizio" (CTH 372, colon 36) e *šarnikzel šarninkiške-* "risarcire un risarcimento" (CTH 378.1, colon 96).

3.2. La sequenza delle immagini dell'acqua che scorre e, successivamente, di un'imbarcazione che vaga priva di una meta, rappresenta il sentimento di incertezza e di smarrimento che pervade l'orante quando è abbandonato dalla divinità. La divinità in questione è il dio del sole, il quale con la sua attività infaticabile garantisce la giustizia:

- (8) CTH 374, colon 89-92
 89 *nu wātar māḥḥan kuwāpi ar(a)šmi*
 90 *nu pēda(n)=mit UL šakkahḥi*
 91 *nu^{GIS} MĀ māḥḥan kwitman ḥatantiya ārḥi*
 92 *nu UL IDI*

In quale direzione io scorro **come l'acqua**, non conosco la mia meta (lett. il mio luogo (di arrivo)). Finchè **come un'imbarcazione** non raggiungo la riva, non conosco (la mia meta).

Anche in un altro inno al dio del sole, appare la medesima immagine, ma la formulazione è più ampia: in un contesto frammentario è nominata un'imbarcazione e un fiume. Segue l'invito rivolto al dio a prendere la mano dell'orante e a occuparsi di lui con sollecitudine:

- (9) CTH 372, colon 173-179
 173 *nu parā kuwāpi ār(a)šmi*
 174 *nu pēte=m[it] UL šakkahḥi*
 175 *nu MĀ GIM[-an ...] ÍD-az arḥa ḥa[- ...]*
 176 *[...] pittuliyann=a [...] mahḥ[an ...]*
 177 *nu=mu DINGIR=Y[A ...] ŠU [...]*
 178 *nu=mu [...]*
 179 *nu=mu=z(a) DINGIR=YA aššuli namma kappuw[i ...]*

In quale direzione io scorro (come l'acqua), non conosco la mia meta. **Come un'imbarcazione** dal fiume, via [], come [] e la paura [], mio dio, [prendi]mi la mano, e a me/me []. Mio dio, prenditi cura di me di nuovo, per il (mio) bene!

Similitudini come quelle in (8) e in (9), che non a caso sono tratte da campi concettuali vicini (l'acqua che scorre e un'imbarcazione alla deriva),

si rafforzano reciprocamente in quanto sono riferite a nozioni formalmente distinte, ma collegate tra loro e, in parte, sovrapposte. Nei rituali sono documentate immagini analoghe, ma non troviamo mai l'accostamento delle due similitudini. Nel rituale KUB 10.72 V 12-14 (CTH 669.4.A) è menzionato un fiume: ÍD-aš=ma=ta=kkan (13) [iw]ar EGIR-panta aršiyahhut (14) [nu=war=] an EGIR-pa kappuwāi “Ma tu scorri indietro per conto tuo (?), come un fiume [e] prenditi cura di nuovo di lui (scil. il mandante del rituale)”³⁶. Nel rituale KUB 39.7+ Vo 49, 51, 53 (CTH 450.Tg12/13) è evocato un modello in miniatura di un'imbarcazione sulla quale sono caricati simboli delle avversità: lo scopo è allontanare dal mandante del rito tali elementi negativi in modo duraturo³⁷. Nelle preghiere qui analizzate l'immagine è diversa: al pari del confronto con l'acqua che scorre, l'imbarcazione alla deriva rappresenta l'errare privo di una meta dell'orante abbandonato dalla divinità³⁸.

Anche in un proverbio in sumerico sono menzionati il dio del sole e un'imbarcazione, ma il contesto, in questo caso, è differente. Con il detto “When a trustworthy boat is sailing, Utu seeks out a trustworthy quay for it” (Alster 2007: 21) si evidenzia come il bene sia coronato dal successo elargito dal dio del sole, il dio della giustizia, mentre il male sia inesorabilmente destinato all'insuccesso. Invece, in contrapposizione alle preghiere ittite nelle quali l'orante abbandonato dal dio si paragona a una barca che vaga senza meta, in un proverbio in sumerico, l'uomo pio e la sua imbarcazione raggiungono la meta: “He said: ‘Woe!’ and the boat sank with him. He said ‘Alas!’ and the rudder broke. The young man said, ‘Oh god!’ and the boat reached its destination” (Alster 2007: 161).

L'immagine dell'acqua che scorre e dell'imbarcazione alla deriva ricorre inoltre in alcuni testi accadici di incantesimi destinati a placare una divinità adirata, denominati DINGIR.ŠÀ.DIB.BA: (90) *ki-ma me^{MEŠ} nāri a-sar al-la-ku ul i-di* (91) *ki-ma^{CIŠ} eleppi ina kar an-nem-me-du ul i-di* “Like river water I do not know where I am going. Like a boat I do

³⁶ Si veda Fuscagni 2010: 141-142.

³⁷ Si veda Torri 2003b: 143.

³⁸ Sull'imbarcazione alla deriva come immagine di abbandono e incertezza nella letteratura sumerica si rinvia a Kramer 1969: 9.

not know at which quay I put in" (Lambert 1974: 278-279); (4) *mē^{MEŠ} nāri a-na-ku-ma a-šar all[aku (d[u^{ku}) u]l i-di* (5) *^{GIŠ}eleppu a-na-ku-ma i-na ka-ru an-nem[-me-du ul i-di]* "I am river water, I do not know where I am going. I am a ship, [I do not know] at which quay I put in" (Lambert 1974: 284-285). Lo stesso motivo appare in una preghiera pervenutaci in sumero e in accadico: "My house has become a house of weeping. Like water I do not know where I am going. Like a boat, I do not know at which quay I put in" (Lambert 1974: 288). Data la combinazione delle due immagini (l'acqua e l'imbarcazione), proprio questi testi potrebbero essere la fonte delle preghiere ittite qui esaminate.

3.3. L'acqua non appare solo nella similitudine con il vagare inquieto e senza meta dell'orante: all'acqua fredda sono assimilate le parole di invocazione pronunciate dall'orante al fine di acquietare il cuore della divinità:

- (10) CTH 372, colon 207
 207 *nu=tta kī mu[ki]šnaš udd[ār DIN]GIR=YA ekunaz' wetenaz
 ma[h̄h]an ŠĀ-*t*it waršanu*

Possano queste parole dell'invocazione, dio mio, calmare il tuo cuore (lett. te, il tuo interno) **come con l'acqua fredda!**

Il passo presenta alcune difficoltà sul piano sintattico. Nel testo appare la forma di strumentale *ŠĀ-it* (i.e. *kardit*), che Schwemer (2015: 393), seguito da Daues-Rieken (2018: 352), suggerisce di emendare in *ŠĀ-*t*it* (i.e. *ker=tit*) 'il tuo interno', intendendo una forma di accusativo singolare. Se il verbo *waršanu-* è transitivo (come è lecito attendersi in una formazione di causativo con il suffisso *-nu-*), a parte la forma di accusativo emendata che dovrebbe essere l'oggetto diretto, sorprende la presenza di un soggetto di genere neutro *kī uddār* 'queste parole': in ittito un nome di genere neutro non può essere il soggetto di un costrutto transitivo, tanto che per svolgere tale funzione deve assumere la marca del cosiddetto "caso ergativo" (v. Hoffner-Melchert 2008: 66-67). Solo se il verbo *waršanu-* fosse intransitivo e fosse costruito con il dativo (il pronome *-ta* ha il doppio

valore di accusativo e dativo), non verrebbe contraddetta tale regola. In tal caso ŠĀ-*t* potrebbe essere inteso come un accusativo di relazione: “Possano queste parole calmarti, quanto al tuo cuore”³⁹.

3.4. L’immagine dell’acqua figura anche nella preghiera di Ḫattu-šili III e Puduḫepa alla divinità solare di Arinna, tuttavia il contesto del paragone è diverso. La città di Nerik è assimilata a un ciottolo (un sasso o una conchiglia⁴⁰) che da tempo immemorabile giace nella profondità delle acque, ma che ora, grazie all’intervento del sovrano, è stato riportato in superficie. La città è stata ricostruita, ripopolata e ricondotta all’antico splendore:

- (11) CTH 383.1, colon 93-100
 93 KUR^{URU}Ner[ik] ḫūd[a]k=pat karuwiliyaš ANA LUGAL^{MEŠ}
 [...] ḫarkanz(a) ēšta
 94 nu KASKAL^{MEŠ} anda warḫwē[ššar ...]
 95 nu=kan^{URU}Neriqqaš URU-aš^{NA4}akuš GIM-an [...] anda ēšta
 96 nu=kan ḫallūwaš :witaš katt[an ...]
 97 nu=kan^{URU}Neriqqan URU-an^{NA4}akun GIM-a[n] ḫalluwaz
 witaz šarā udahḫu[n]
 98 [...] ANA^{d10}^{URU}Nerik DUMU=KA ḫandaš šer d[ahḫun]
 99 nu KUR^{URU}Nerik EGIR-[p]a ašešanunun
 100^{URU}N[eriqqan URU-an] EGIR-pa wedahḫun

Il paese di Nerik, all’improvviso, all’epoca dei primi re [] è andato in rovina. Le strade erano inaccess[sibili.] Nerik, la città, era **come un ciottolo** dentro [l’acqua]. [Era] in basso, nelle acque profonde []. Nerik, la città, **come un ciottolo** ho fatto emergere (lett. ho portato su) dalle acque profonde. [] per amore del dio della tempesta di Nerik, tuo figlio, ho [conquistato (lett. ho preso) la città di Nerik]. Ho ripopolato il paese della città di Nerik, ho ricostruito [la città] di N[erik]⁴¹.

³⁹ Si noti inoltre che il verbo è al singolare nel testo A *waršanuddu* (il soggetto neutro plurale *kī uddār* richiede il verbo al singolare), mentre nel testo F la forma di plurale *waršanwanddu* lascerebbe presupporre un soggetto di genere comune come *udd[ananteš]*.

⁴⁰ Sul vocabolo ^{NA4}aku- si vedano HW² A 53a-b; HED A, E/I 24.

⁴¹ La sollecitudine con la quale il sovrano si è preso cura della città di Nerik ricorre anche in una metafora; si veda *infra* (20).

4. Manufatti

4.1. In (2) si è visto come Puduḥepa si sia paragonata a una pietra delle fondamenta del tempio della dea del sole di Arinna. Le dimensioni e la solidità della costruzione rappresentano con particolare efficacia la fedeltà della regina nei confronti della dea. Un manufatto di tutt'altro genere è menzionato in un passaggio successivo della medesima preghiera. Una divinità minore, il genio Zintuḫi (v. Haas 1994: 428-429), è identificato con una spilla appuntata sul petto del dio della tempesta e della dea del sole di Arinna⁴²:

- (12) CTH 384.1, colon 121-123
 121 ^dZintuḫiṣ GAŠAN=YA ŠA ^dIM ^dUTU URUPÚ-na=ya
 āššiyanz(a) ḫaššaš
 122 ANA ^dIM=za Û ANA ^dUTU URUPÚ-na UZU GABA-aš TU-
 DITTUM
 123 nu=ddu=z(a) lammar lammar katta uškanzi

Zintuḫi, mia signora, amata nipote del dio della tempesta e della dea del sole di Arinna, (tu sei) **la spilla del petto** per il dio della tempesta e per la dea del sole di Arinna. Ora dopo ora (il dio della tempesta e la dea del sole di Arinna) hanno cura di te.

Qui ci troviamo di fronte a una metafora elogiativa, non a caso inserita nella sezione innica della preghiera. Zintuḫi, per quanto una divinità minore, svolge l'importante ruolo di intermediaria tra l'orante e le due divinità supreme (il dio della tempesta e la dea del sole di Arinna), pertanto viene esaltata come un prezioso ornamento delle loro vesti.

4.2. Una similitudine duplice è evocata in una preghiera purtroppo frammentaria. I termini del paragone sono le ruote di un carro e un paletto di ferro. Nel primo paragone la similitudine è giocata sull'auspicio a tenere lontano dalla coppia reale ogni forma di diffamazione:

⁴² Per il vocabolo accadico *tudittum* 'spilla' si veda Klein 1983, in particolare 272 per le attestazioni nei testi di Boğazköy.

come la ruota anteriore di un carro non incontra mai la ruota posteriore, allo stesso modo ci si augura che la maldicenza non incontri il re e la regina. Il secondo paragone, invece, è più complesso: il testo presenta una lacuna, il verbo finito è alla prima persona, il complemento oggetto è costituito dalle parole degli dei, che sono assimilate a un paletto di ferro. Alla fine del colon 86 propongo di integrare la forma verbale *wa-al-]hu-un* oppure *GUL-ah-]hu-un*⁴³, intendendo il verbo *walḥ-* ‘battere, inchiodare’⁴⁴, in breve, con l’espressione *DINGIR^{MES}-aš uddār AN.BAR-aš^{GIS}GAG-an maḥḥan walḥ-* ‘battere le parole degli dei come un paletto di ferro’ si intende l’atto di “fissare” in modo duraturo e definitivo la volontà degli dei:

- (13) CTH 389.2, colon 84-86
 84 *appezziš=a^{GIS}ḥurkiš maḥḥa[n ḥante]zzin^{GIS}ḥurkin UL we-
 miezz[i]*
 85 *[LUGAL-un MUNUS.LUGAL-ann=a] idāluš uddānanz(a) lē
 w[emiezzi]*
 86 *kāša DINGIR^{MES}-aš uddār AN.BAR-aš^{GIS}GAG-an [maḥḥan
 wal]ḥun*

... e **come la ruota posteriore** non raggiunge (lett. incontra) la ruota [ante]riore, (così) la maldicenza non rag[giunga] il re e la regina]. Ecco (io) ho fissato (lett. ho [battu]to) le parole degli dei **[come] un paletto di ferro.**

Il senso letterale dell’espressione *^{GIS}GAG walḥ-* ‘battere, piantare un paletto’ appare in un rituale per il parto: [(MUNUS=*ya=kan kuedani ANA É.ŠÀ*)] *andan ēšzi* (5) [(*nu apēdani ANA É.ŠÀ ar*)] *ahza* II *^{GIS}GAG^{H1.A}* (6) [(*kēz I^{GIS}GAG kē*)] *ezz=(i)ya I^{EN} [^{GIS}GAG]* (7) (*wal(a)*)] *ḥzi (namma=ššan AN)]A^{GIS}GAG^{H1.A}* (8) *anda* [(*^{GIS}ERIN^{GIS}paini^{GIS}SERDU=ya išḥāi* “Nella camera nella quale si trova la donna (*scil.* la partoriente), (il sacerdote-*pa-*

⁴³ Queste forme sono già documentate: *wa-al-ḥu-un* (KBo 25.122 II 4, KUB 14.20 21), *GUL-ah-ḥu-un* (KBo 5.8 I 27).

⁴⁴ Si veda HEG W-Z 241-252.

tili) batte dal lato esterno di quella camera due paletti: un paletto da un lato e un paletto dall'altro lato. Infine lega ai paletti (trucioli di legno di) cedro, tamarisco e ulivo" (KUB 9.22 Ro II 4-8; v. Haas 2003: 738)⁴⁵. Per il resto non ho trovato paralleli dell'espressione (DINGIR^{MEŠ}-aš) *uddār walh-*: l'attestazione in KHM 64 Vo 14-17 ha un significato completamente diverso, qui infatti *uttar* è da intendere come 'fatto' e non come 'parola': [*ut*]tar *kuitki* (15) [š]arā *watkutta* (16) *n=ašta warpuwanzi* (17) *arḥa walahhir* 'qualunque fatto sopraggiunse (lett. saltò fuori), lo hanno sbattuto via per eliminarlo (lett. per lavarlo)".

Certo è che le parole degli dei hanno un forte potere deterrente nei confronti degli esseri umani. Possono punire i colpevoli, qualora non siano state tenute nel dovuto conto: [(*nu=ššan* DINGIR^{MEŠ}-aš *i*)]*dalū uddar* (8) *apel=pat ḥaršan*[(*ī=šši ḥali=šši=ya z*)]*aḥten* 'schiacciate la parola cattiva degli dei proprio sulla sua persona (lett. testa) e sul suo circondario" (KBo 36.91++ Vo 7-8). Per il resto l'espressione 'parole degli dei' è ben documentata nelle preghiere: *nu=za šumenzan ŠA* DINGIR^{MEŠ} *memiyanuš tepnuwazi* "e ha screditato le vostre parole, degli dei" (KUB 17.21 IV 17-18); "Se io ora sono guarito, *nu tuel šiunaš uddanta natta SIG₅-aḥḥat namma innarahḥat=ma nu tuēl šiunaš uddanta UL innarahḥat* non sono forse guarito per le tue parole, del dio? Se io mi sono fortificato, non mi sono forse fortificato per le tue parole, del dio?" (KUB 30.10 Ro 18-19); *nu EGIR.UD^M [DIN]GIR^{MEŠ}-nan uddār irḥān ēštu* "In futuro possano essere portate a compimento le parole degli dei!" (KBo 7.28 Vo 41').

Ritornando alla similitudine con le ruote del carro, occorre ricordare che nel rituale di *Ḥantitaššu* è evocata la stessa immagine in riferimento ai mali che potrebbero colpire il mandante del rituale. Il termine di paragone è il medesimo, la differenza è solo nel soggetto da porre al riparo dal male, in un caso la coppia reale, nell'altro il mandante del rituale: *IGI-zian GIM-an* ^{GIS}*ḥurkin* *EGIR-ziš anda ŪL*

⁴⁵ In un altro rituale si legge *n=an* ^{GIS}*GAG^{HLA} ḥatteš[ni(-)* (2) *anda walḥanna* x [] (3) *šēr=a=ššan* I GÍN KÙ.BABBAR [(KUB 17.34 IV 2 - CTH 732.3; v. Haas 2003: 744). Su ^(GIS)*GAG*, itt. *tarma-* 'paletto, piolo, cavicchio; chiodo; perno' si veda Haas 2003: 734-744, in particolare 736-737 per il *katta walḥuwaš* SÍSKUR 'Ritual des Niederschlagens'. Nei rituali è spesso documentato l'inchiodamento di un numero fisso di paletti (7, 9 oppure 12).

(23) *uemiyazi idalušš=a UD^{KAM}-az* (24) EN.SISKUR *lē KAR-zi* “Come la ruota posteriore non incontra la ruota anteriore, (così) anche il giorno funesto non incontri il mandante del rituale!” (KBo 11.14 Ro II 22-24 - CTH 395)⁴⁶.

4.3. Particolarmente incisiva è una metafora che descrive la precarietà della condizione umana: l’uomo oscilla appeso alla punta di un chiodo. Data questa situazione di estrema incertezza, la colpa che un essere umano ha commesso – anche inconsapevolmente – nei confronti degli dei, deve essere individuata e indagata con molta cura. In una preghiera alla dea del sole di Arinna si legge:

(14) CTH 376.1, colon 85-91
 85 *nu DINGIR^{MEŠ} kwit waštul uškatteni*
 86 *nu naššu DINGIR^{MEŠ}-niyanz(a) weddu*
 87 *n=at memau*
 88 *našma=at MUNUS.MEŠŠU.GI LÚ.MEŠ AZU LÚ.MEŠ MUŠEN.DÙ*
memiyandu
 89 *našma=at zašhiyaz DUMU.LÚ.U₁₉.LU aušdu*
 90 *n=ašta URUDU ZI.KIN.BAR-aš GIŠŠARPaz kunkuwēn*
 91 *nu DINGIR^{MEŠ} ANA KUR URUKÙ.BABBAR-ti genzu*
namma tatten

Quale colpa, o dei, voi vedete: o venga uno *in trance* (lett. infatuato da una divinità) e la dica, oppure le maghe, gli esorcisti (oppure) gli auguri la dicano, oppure un essere umano la veda attraverso un sogno! **Dondoliamo** (preterito) **dalla punta di un chiodo**. Voi, o dei, abbiate compassione per il paese di Ḫatti!

Insomma il destino di Ḫattuša, e più in generale dell’umanità tutta, sono appesi a un filo. La situazione è particolarmente preoccupante. Solo attraverso le pratiche oracolari gli uomini sono in grado di intravedere ed eventualmente comprendere la volontà degli dei⁴⁷. Le

⁴⁶ Si veda Torri 2003a: 218-220.

⁴⁷ Secondo Metcalf 2015b: 191-220 la successione degli addetti al culto qui menzionati ricorda un passo del primo libro dell’Iliade: quando l’esercito greco è colpito da un’epi-

medesime parole ricorrono in una delle preghiere di Muršili contro la peste:

- (15) CTH 378.2, colon 168-182
 168 [namma=m]a m^{ān} tamētazz=iya kwēzqa uddānaz akkiškettari
 n=at=z(a)=kan naššu tešhit uwallu
 169 našma=at ariyašešnaz [...-y]attaru
 170 našma=at L^ÚDINGIR^{LIM}-niansz(a)=ma memāu
 171 našma ANA L^Ú.MEŠSANGA kwit [h]ūmandāš watarnahhun
 172 n=at=š(a)maš šuppaya šeškiškazi
 173 nu=mu ^d10 ^{UR}[^UH]atti EN=YA huwišnut
 174 nu=z(a) DINGIR^{MEŠ} BELU^{MEŠ}=YA [...]
 175 nu=z(a) DINGIR^{MEŠ} BELU^{MEŠ}=YA parā handandatar tikkušnu-
 wandu
 176 n=at=z(a)=kan apiya kwiški tešhit aušdu
 177 nu kwēzz(a) uddānaz akkiškettari
 178 n=at wemiyattaru
 180 nu=kan ^{URUDU}ZI.[KI]N.BAR-aš ^{GIŠ}sarpaz kunkuweni
 181 nu=mu ^dI[M ^{UR}]U^UHatti [E]N=YA [T]I-nut
 182 nu=kan hinkan [I]ŠTU KUR ^{URU}Hatti arha namma [taru]p-
 dāru

[Inoltre,] se per un qualsiasi altro motivo c'è la pestilenza (lett. si continua a morire), possa io riconoscerlo (lett. vederlo) attraverso un sogno, oppure sia [reso noto] da un'indagine oracolare oppure uno *in trance* (lett. infatuato da una divinità) lo dica, oppure, dal momento che (lo) ho ordinato a tutti i sacerdoti, che essi eseguano un rito di incubazione (lett. si mettano a dormire in modo puro). O dio della tempesta di Hatti, mio signore, salvami! Gli dei, miei signori, [...ino!] Gli dei, miei signori, mostrino la loro benevolenza! Che qualcuno lo comprenda (lett. lo veda) tramite un sogno! Per quale motivo c'è la pestilenza (lett. si continua a morire), lo si scopra! **Dondoliamo dalla punta di un chiodo.** O dio della tempesta di Hatti, mio signore, salvami! La pestilenza abbia fine dal paese di Hatti!

demia procurata da Apollo, Achille suggerisce di consultare un indovino, un sacerdote o un interprete dei sogni.

Sono state avanzate molteplici interpretazioni dell'espressione *-ašta/-kan* ^{URUDU}ZI.KIN.BAR-*aš* ^{GIŠ}*šarpaz kunk-*, molte delle quali non hanno colto nel segno il suo significato e fanno un generico – e spesso errato – riferimento a pratiche rituali⁴⁸. Molto più convincente mi sembra la proposta di Rieken-Lorenz-Daues 2015, che traducono “Wir baumeln an der Spitze einer Nadel” e spiegano l'immagine come una rappresentazione della precarietà della condizione umana⁴⁹. Il nome ^{GIŠ}*šarpa-* significa ‘punta, spina, chiodo’⁵⁰, ma è anche la denominazione di una pianta e di un attrezzo costruito con il legno di tale pianta, con molta probabilità un attrezzo dotato di una punta⁵¹. N. Oettinger (2002: 613-615) ha suggerito un collegamento etimologico tra ^{GIŠ}*šarpa-* e il fitonimo latino *sorbus* ‘sorbo, Vogelbeerbaum’. La lettura ittita del logogramma ^{URUDU}ZI.KIN.BAR (v. Weeden 2011: 650 ‘pin, stylus’) è probabilmente *šepik(k)ušta-* ‘chiodo, spillone per i capelli, stilo (per scrivere)’⁵².

⁴⁸ “Wir werden (die Stelle, die Angelegenheit) mit der Spitze einer Nadel untersuchen” (HED S 928); “und die Kupferspange wägen wir mit der Waage ab” (Carruba 1964: 415); “we will shake (loose) the copper pins from the *šarpa*” (Melchert 1977: 433); “nous suspendrons des broches en bronze de *šarpa*” (Lebrun 1980: 215). Del tutto improbabili sono: “(so daß) [wir] (es) mit dem Kratzer der Spange putzen können” = “völlig bereinigen”) e si intende ^{GIŠ}*šarpaz kunk-* “mit dem Kratzer der Spange beseitigen” (Ünal 1991: 806 e nota 23a); “we shake [copper] spikes from the [wooden] harrow” e si spiega “this was apparently a symbolic manner of counteracting plague, a metaphor for ‘defanging death’ (HED K 248), si veda inoltre Puhvel 2015; “we are dangling from the point of a needle” e si aggiunge “idiomatic expression drawn from ordinary life meaning ‘we will make amends’” (CHD Š 288b-289a); “We shall stroke (?) by means of the thorns(?) / pins (?) of a *šarpa*” (Singer 2002: 52, 60, 80). Ancora meno chiara è l'espressione [*nu=kan* ^{URU}DU]ZI.KIN.BAR-*aš* ^{GIŠ}*šarpaz=za šekūen*] (KUB 42.94+ Vo IV 23' e dupl. IBoT 3.147(+ 17): “wir haben es mit der Spitze einer Nadel beschaut” (HEG S 928); “[and] we have sewn(?) [them] with the point of a ne[edle]” (CHD Š 288b); si veda inoltre Taracha 2000: 52-53, 133-136.

⁴⁹ Il verbo *kunk-* ‘dondolare, oscillare, ondeggiare’ appare in un paragone riferito alla famiglia reale che prende parte a una cerimonia: “gli dei sono seduti; i signori della casa, il re e la regina, le mogli (e) i bambini sono seduti *n=at=za=kan šāšaš mahhan kunkiškantari* ed essi ondeggiano come animali *šaša-* (capre montane?)” (KUB 29.1 III 41-44).

⁵⁰ Si vedano CHD Š 288b-289b; HEG S 927-931.

⁵¹ Puhvel (2015: 123) propone ‘harrow’. In ogni caso si tratta di un tipo di legno particolarmente resistente.

⁵² Si veda HEG S 995-997. Si tratta di un utensile impiegato anche nei rituali; per esempio, in KUB 17.28 I si legge: (14) *šapikkuštašš=a* URUDU-*aš nu=ššan a-ta-an-ta* (15) *šakui=ššit n=an šēr huinummeni* (16) *n=an tarmaueni*. La forma *a-ta-an-ta* presenta difficoltà

5. Esseri umani, professioni e mestieri

5.1. Il rapporto tra un servitore e il suo padrone è paragonato al rapporto che lega l'orante al dio della tempesta. Quando un servo si trova in difficoltà e rivela il suo stato d'animo al padrone, costui lo accoglie con un atteggiamento benevolo:

- (16) CTH 378.2, colon 136-151
 136 *našma mān ANA ARAD^{TI} kwedanikki kwitki na[k]kiyahha[n]*
 137 *nu=z(a) ANA EN=ŠU arkuwar iyazzi*
 138 *n=an EN=ŠU ištamašzi*
 139 *nu=šši g[enzu dai]*
 140 *kwit nakkiyahhan*
 141 *n=at=ši SIG_s-ahzi*
 142 *našma mān ANA ARAD^{TI} kwedanikki waštul*
 143 *waštul=ma=zz(a)=kan ANA PANI E[N=Š]U tarnāi*
 144 *n=an EN=ŠU kwit apiya yēzzi*
 145 *n=an yēzzi*
 146 *waštul=ma=z(a)=ka[n] A[N]A PANI EN=ŠU kwit tarnāi*
 147 *nu ANA EN=ŠU ZI-anz(a) waršiyazz[i]*
 148 *[nu EN]=ŠU apūn ARAD^{DI} EGIR-pa UL kappuwezzi*
 149 *[a]mmuk=z(a)=kan ŠA ABI=YA waštul tarna[hhun]*
 150 *ašān=at*
 151 *iyānun=at*

Oppure se qualcosa diventa oppressivo per un qualunque servo, allora fa un'esposizione del (suo) caso al suo padrone e il suo padrone lo ascolta. [Egli ha compassi]one nei suoi confronti e risana per lui ciò che lo opprime. Oppure se un qualunque servo commette una colpa (lett. a un qualunque servo (è) una colpa), (se) riconosce la colpa di fronte al suo padrone, come il suo padrone lo tratta, (così quello) lo tratta (lett. ciò che il suo padrone gli

di interpretazione: particolarmente convincente mi sembra la proposta di J. Tischler di intendere un errore di dettatura per *hatanta* dal verbo *hatt-* 'perforare': "und die Nadel aus Kupfer – man sticht (sie) da in sein (Ferkel als Substitut) Auge und dann bringen wir es (das Ferkel) hoch und nageln es fest" (HEG S 996). Proposte alternative sono avanzate in Rieken 1991: 60-61 e CHD Š 76a.

fa, ciò (il servo) fa con lui). Poichè ha riconosciuto la (sua) colpa di fronte al suo padrone, al suo padrone si rasserena l’animo. [E il] suo [padrone] non bada più a quel servo (per quanto concerne una punizione). Io ho riconosciuto la colpa di mio padre. È vero, io l’ho fatto.

Si osservi come il rapporto tra un servo e il suo padrone si svolge lungo un seguito di circostanze: il servo ha un problema che espone al suo superiore, oppure ha commesso una colpa e riconosce la sua mancanza. Queste rappresentazioni, inoltre, seguono immediatamente la metafora dell’uccello che trova rifugio nel nido (vedi *supra*, (5)). In breve, per descrivere la sua condizione l’orante evoca immagini tratte da ambiti differenti (gli animali e la vita sociale), e proprio il loro accostamento garantisce la loro efficacia.

5.2. Il contrasto tra il grave stato di malessere dell’orante, attribuito al disinteresse da parte della divinità, e la sua sollecitudine nel rispettare le regole, offre lo spunto per una rappresentazione metaforica della frodolenza. Il mercante che tiene in mano una bilancia di fronte al dio del sole, il dio della giustizia, e nondimeno falsifica l’operazione di pesatura è un’immagine che ricorre nella preghiera di Kantuzili⁵³:

- (17) CTH 373, colon 73-82
 73 ^dUTU-i išhā=mi kāša=z ^mKan(tuzil)iš DINGIR=YA daššanu-
 škē[mi]
 74 [nu=mu DINGIR]=YA ištamašdu
 75 uk=z(a) niku ^mKan(tuzil)iš ANA DINGIR=YA kwit iyanun
 76 nu kwit [waštaḥḥu]n
 77 šīuni=mi zik=mu iyaš
 78 zik=mu šamnāeš
 79 kinun=a=ta ^mK[an(tuzil)iš kwi]t iyanun
 80 ^{LÚ}DAM.GÀR-ša LÚ-aš ^dUTU-i ^{GIŠ}ēlzi ḥarzi
 81 nu ^{GIŠ}ēlzi maršanuzz[i]
 82 [ug=a ANA] DINGIR=YA kwit iyanun

⁵³ Riguardo alla bilancia e alla sua simbologia nella cultura ittita si vedano HW²E 36a-37a; Wilhelm 2016. Nelle Leggi (§ 169) si descrive la procedura da adottare nel caso di un inavvertito sconfinamento in un terreno di recente acquisizione; proprio in questa circostanza è menzionata – in un passo poco chiaro – una bilancia; si veda Hoffner 1997: 135-136, 215-216.

O dio del sole, mio signore, ecco io Kantuzili fortifico il mio dio! Il mio dio mi deve dare ascolto! Ho forse io, Kantuzili, fatto qualcosa al mio dio? In cosa [ho sbagliato]? Mio dio, tu mi hai fatto! Tu mi hai creato! Ma ora io, K[antuzili, che co]sa ti ho fatto? Il mercante, l'essere umano, tiene la bilancia (davanti) al dio del sole e manomette la bilancia, [ma io] che cosa ho fatto [al] mio dio?

La medesima scena ricorre anche in un'altra preghiera al dio del sole, il cui autore è però sconosciuto:

- (18) CTH 374, colon 54-59
 54 DINGIR=YA šamnāeš=mu zik
 55 dandukišna[n] zik iyaš
 56 ug=a ANA DINGIR=YA kwit iyanun
-
- 57 ^{LÚ}DAM.GÀR LÚ-iš ^dUTU-i kattan GIŠ.ÉRIN ḫarzi
 58 nu GIŠ.ÉRIN maršanuzi
 59 ug=a ANA DINGIR=YA kwit iyanun

Mio dio, tu mi hai creato. Tu (mi) hai fatto mortale. Ma io che cosa ho fatto al mio dio? (S) Il mercante, l'essere umano, tiene la bilancia davanti al dio del sole e manomette la bilancia. Ma io che cosa ho fatto al mio dio?

Anche in un inno al dio del sole appare lo stesso motivo. Il testo è frammentario, ma le somiglianze con i passi ora esaminati sono evidenti:

- (19) CTH 372, colon 138-143
 138 [...]-ta DUMU.N[AM.LÚ.U₁₉.LU ...]
 139 [...] ^dUTU-uš iš[- ...]
 140 [DUMU.NAM.LÚ.U₁₉.LU^{UTTI} AN[A DINGIR=YA ...] kwit
 iya[nun]
 141 [^{LÚ}DAM.GÀR ^dUT]U-i GAM-an ^{GIŠ}[ēlzi ḫarzi]
 142 [... ^{GIŠ}ē]lzi marša[nuzzi]
 143 [...] UL kwit [...]

Nonostante non sia possibile aggiungere un commento ulteriore a (19), dal momento che il passo è lacunoso, possiamo tuttavia in-

dividuare un denominatore comune ai tre brani. Il mercante è una metafora, per così dire, in negativo, in quanto l’orante intende prendere le distanze dal mercante fraudolento che, di fronte al dio della giustizia, manomette la bilancia e falsifica la pesatura: se l’orante, a differenza del mercante, non si è comportato in maniera disonesta, è pienamente legittimato a chiedere conto alla divinità che è stata disattenta, se non addirittura ostile, nei suoi confronti.

La figura del mercante che compie un raggio nella pesatura, è un motivo ben noto nei testi sumerici e accadici (v. Stol 2016)⁵⁴. Appare in un proverbio in sumerico, sebbene l’immagine sia in parte differente rispetto a quella delle preghiere ittite; certo è il motivo della scarsa affidabilità del mercante: “A scale set with sinews is a pitfall for the feet. A man should not take a merchant for his friend” (Alster 2007: 92). Ben più evidente è invece il confronto con un modello accadico, che già a suo tempo H. G. Güterbock (1974: 323-324) aveva accertato: nell’Inno a Šamaš è evocato il mercante disonesto il quale, sostituendo i pesi a suo piacimento, abbassa o solleva i piatti della bilancia, ma alla fine subisce un grave danno, la perdita della fiducia dei suoi interlocutori. Al contrario, il mercante onesto è trattato con riconoscenza e gratitudine: “The merchant who [practises] trickery as he holds the balances, who raises or lowers the pan of the scale (to his profit) by substituting weights (*muš-te-nu-ú* [*a-b*] *a-an ki-i-si* ᵀᵀ-*zaq-qa-ar* ᵀᵀ-*šap-pal*). He is disappointed in the matter of profit and loses [his capital.] The honest merchant holds the balances [and gives] good weight. Everything is presented to him in good measure” (Inno a Šamaš 107-111; v. Lambert 1960: 132; CAD Š/1, 425a; si veda anche Hecker 2013: 70)⁵⁵.

⁵⁴ In un rituale *šurpu*, in un lungo elenco delle colpe e delle mancanze commesse dal mandante del rito, è menzionato anche l’uso di una bilancia contraffatta: ^{ci}*zi-ba-nit la ket-ti iṣ[-ša-bat* ^{ci}*zi-ba-nit ket-ti ul* [*iṣ-bat*] “he us[ed] an untrue balance, (but) [did not use] [the true balance]” (*šurpu*, Tablet II 42); si veda Reiner 1958: 14.

⁵⁵ Come nell’Inno a Šamaš in accadico, così anche nelle preghiere ittite, colui che tiene in mano la bilancia è un mercante, non una divinità. Tuttavia occorre dire che l’immagine della divinità nell’atto di pesare è un motivo diffuso non solo in Egitto, ma anche nella

5.3. La sollecitudine con cui il sovrano si è preso cura della città di Nerik dovrebbe essere riconosciuta dagli dei, al pari della gratitudine che un padre e una madre provano nei confronti di una nutrice che si è presa cura del loro figlio:

- (20) CTH 383.1, colon 134-138
 134 *mān* UN-aš=pat atti anni DUMU-an šallanuzi
 135 *nu=šši attaš annaš ŠA* ^{MUNUS}UMMEDA UL imma pāi
 136 *UL=ma=an=z(a)=an=kan duškiyazi*
 137 *ammuaqq=a=kan ANA ŠA* ^{d10}URUN[erik] DUMU=KA āššiyantaš
 URU-ri anda dariyahhun
 138 *nu=mu=kan* ^{dUTU}URUPÚ-na [GAŠAN=YA] ŠA ^{d10}URUNerik
 DUMU=KA āšši[yantaš URU-ri šer] ZI=YA ZI DAM=YA=yā
 DUMU^{MES}=Y[A g]enzuwai

Se una persona alleva un bambino al posto del padre e della madre, il padre e la madre non gli danno forse (la ricompensa che spetta) a una nutrice? E non si rallegrano con lui? (Così) io mi sono preso cura della città del dio della tempesta di Nerik, del tuo amato figlio. O dea del sole di Arinna, [mia signora, nell'interesse della città] del dio della tempesta di Nerik, del tuo figlio di[letto], abbi compassione della mia persona e della persona della mia sposa e dei miei figli!

Come i genitori sono riconoscenti a colui che ha accudito il loro figlio, così anche la dea del sole di Arinna dovrebbe provare gratitudine per il sovrano, dal momento che ha avuto cura di Nerik, la città prediletta dal figlio della dea.

5.4. Invocando la dea del sole di Arinna, la regina Puduḫepa ricorda un proverbio riferito a una levatrice, la quale, in ragione della sua attività, è oggetto di benevolenza da parte degli dei: a partire da questo spunto la regina si paragona proprio a una levatrice. Questo è uno dei

cultura ittita. In un testo di benedizioni per il Labarna è evocata la pesatura degli anni del re e della regina: *nu labarnaš taluqauš* MU^{HLA}-uš *ušneškimi kāša* GIŠ.ÉRIN *karpimi n=ašta* MU^{NUS}*tawanannaš taluqauš* MU^{HLA}-uš *ušneškimi* "valuto i lunghi anni del Labarna, ecco sollevo la bilancia, valuto i lunghi anni della Tawananna" (KBo 21.22 Ro 19'-21' – CTH 820.4).

pochi casi documentati nelle preghiere, in cui un proverbio è introdotto dalla formula “Tra gli esseri umani si dice così”:

- (21) CTH 384.1, colon 58-68
 58 *nu=z(a) kī uttar ANA ^dUTU ^{URU}PÚ-na GAŠAN=YA GAŠAN*
KUR.KUR^{MES} ^{URU}GIDRU-ti MUNUS.LUGAL ŠAME U
ERŠETIM ammuk ‘Puduḥepaš GÉME=KA arkuwar iyanun
 59 *nu=mu ^dUTU ^{URU}PÚ-na GAŠAN=YA kāri tiya*
 60 *nu=mu ištamaš*
 61 *ANA DUMU.NAM.LÚ.U₁₉.LU=pat=kan anda memian kišan*
memiškan[z]i
 62 *ḥarnāuwaš=wa MUNUS-nī DINGIR^{LUM} kāri tiy[az]i*
 63 *ammuuq=a=z(a) ‘Puduḥepaš ḥarnāwaš MUNUS=z[(a)]*
ANA DUMU=KA šer SAG.DU-az piyan ḥarmi
 64 *nu=mu ^dUTU ^{URU}PÚ-na GAŠAN=YA kāri tiya*
 65 *nu=tta [...] kwit*
 66 *n=at=mu pāi*
 67 *ANA ^m[Ḥattušili AR]AD=KA TI-tar pāi*
 68 *[^dGUL^{HIA}-az] DINGIR.MAḤ^{MES}-az MU^{HIA} UD^{HIA} [... piy]an-*
teš [...]

Questo discorso ho pronunciato io, Puduḥepa, la tua serva, come esposizione del mio caso alla dea del sole di Arinna, la mia signora, la signora dei paesi di Ḥatti, regina del cielo e della terra. Sii indulgente nei miei confronti, o dea del sole di Arinna, mia signora! Ascoltami! Tra gli esseri umani si dice così: “La divinità è indulgente nei confronti di una levatrice”. **Anche io, Puduḥepa**, mi sono dedicata con (tutta) la mia persona **(come) una levatrice**, a tuo figlio. O dea del sole di Arinna, mia signora, sii indulgente nei miei confronti! Ciò che ti [chiedo], concedimelo! Concedi la vita a [Ḥattušili], il tuo [ser]vo! [Da parte delle dee del destino] (e) delle dee madri possano esser(gli) concessi (lunghi) anni (e) giorni []!

6. Conclusioni

6.1. Da questo *excursus* appare chiaro che, per chi si confronta con i testi di preghiera ittiti, lo studio delle similitudini e delle metafore è

ineludibile. Il costante riferimento a termini di paragone noti o abilmente rinnovati, consente di precisare concetti e approfondire rappresentazioni. Similitudini e metafore sono rilevanti nella strutturazione del testo e contribuiscono a garantire una comunicazione efficace grazie alle molteplici possibilità espressive derivanti dai procedimenti stilistici della variazione, dell'ampliamento e del parallelismo.

Le preghiere hanno una funzione ben determinata: di fronte a una calamità, a un evento infausto, permettono di stabilire un contatto con il mondo divino. La lingua delle preghiere non è la lingua di una situazione comunicativa ordinaria: le preghiere sono testi performativi, e il loro valore si manifesta proprio nella definizione dei rapporti con la divinità. Nel dialogo tra gli uomini e gli dei la presenza di metafore e similitudini rientra a pieno titolo nella tecnica compositiva. Assistiamo all'uso di similitudini funzionali alla rappresentazione di una realtà fortemente connotata. L'uso del simbolo, una volta fissatosi come termine canonico, conferisce a queste rappresentazioni una validità assoluta. Alcune immagini documentate nelle preghiere appartengono a un patrimonio comune, tanto che le medesime immagini ricorrono in tipologie testuali differenti, in primo luogo nei rituali. Questa è la prova della loro ampia circolazione e, soprattutto, della loro vitalità nella cultura religiosa ittita.

L'analisi del testo tradizionale ci ha abituati a una considerazione estetica della metafora, che sarebbe quindi dotata di un carattere esornativo, e pertanto sarebbe volta a una funzione "poetica". Si inquadrano in questo schema tutte le metafore connotative, cioè le metafore che non designano referenti altrimenti privi di un nome specifico, ma che aggiungono valutazioni soggettive al referente. Tuttavia, un gruppo compatto di metafore sembra avere, accanto alla funzione esornativa, anche un ruolo sul piano pragmatico. Tali metafore descrivono l'interazione tra gli interlocutori, o per meglio dire, servono a esprimere l'atteggiamento dell'orante nei confronti della divinità. In questi casi le metafore divengono uno strumento di elogio del destinatario, in quanto attuano un trasferimento positivo di significato, come accade quando ci si rivolge a un personaggio di riguardo. Pertanto, sotto questo aspetto, le metafore sono figure rilevanti nella

retorica argomentativa, sono efficaci mezzi di persuasione. Metafore e similitudini non si limitano ad essere ornamenti poetici del discorso, ma diventano strumenti dell’argomentazione.

6.2. La tabella che segue offre una sintesi delle similitudini e delle metafore qui esaminate, evidenziandone la sorgente e il bersaglio:

	similitudine	metafora	bersaglio	sorgente
1	<i>mān</i>		il paese di Ḫatti	leone
2		X	io, Puduḫepa	vitellina della stalla
2		X	io, Puduḫepa	pietra delle fondamenta
3	<i>GIM-an</i>		io, Muwatalli	bue da tiro
4	<i>mahḫan</i>		maldicenza - bocca	serpente - tana
5		X	io, Muršili – rifugio sicuro	uccello - nido
6		X	io, Muwatalli – rifugio sicuro	uccello - nido
7	<i>iwar</i>		tu, dio della Tempesta	luna / sole
8	<i>mahḫan</i>		io, re/orante	acqua che scorre
8	<i>mahḫan</i>		io, re/orante	imbarcazione alla deriva
9		X	io, re/orante	acqua che scorre
9	<i>GIM-an</i>		io, re/orante	imbarcazione alla deriva
10	<i>mahḫan</i>		parole dell’invocazione	acqua fredda
11	<i>mahḫan</i>		la città di Nerik	un sasso nell’acqua
12		X	^d Zintuḫḫi	spilla
13	<i>mahḫan</i>		maldicenza – coppia reale	ruota posteriore - ruota anteriore
13	<i>mahḫan</i>		le parole degli dei	paletto di ferro
14		X	genere umano	“dondolare dalla punta di un chiodo”
15		X	genere umano	“dondolare dalla punta di un chiodo”
16		X	orante – dio della tempesta	servo - padrone
17		X	orante	mercante
18		X	orante	mercante
19		X	orante	mercante
20		X	orante – dio della tempesta/dea del sole – la città di Nerik	nutrice – padre / madre – bambino
21		X	Puduḫepa	levatrice

Dal confronto tra le immagini qui analizzate è possibile giungere alle seguenti conclusioni:

- 1) Le sorgenti delle similitudini e delle metafore sono tratte dal mondo della natura (animali in 1, 2, 3, 4, 5, 6; astri in 7; acqua in 8, 9, 10; un sasso in 11), dalla società umana (mercante in 17, 18, 19; servitore in 16; levatrice in 21; genitori in 20), oppure sono oggetti della vita quotidiana (un'imbarcazione in 8, 9; le ruote del carro in 13; una spilla in 12; un paletto di ferro in 13; un chiodo in 14, 15). Inoltre si osserva una loro distribuzione complementare, vale a dire ciascuna sorgente è usata esclusivamente per una similitudine oppure per una metafora.
- 2) I bersagli più frequenti sono, come d'altra parte è lecito attendersi, i due interlocutori: il sovrano autore della preghiera nelle vesti dell'orante (2, 3, 5, 6, 8, 9, 17, 18, 19, 21) e la divinità invocata (7, 12) oppure entrambi (16, 20). Talora l'orante assume una dimensione più ampia e arriva a identificarsi con l'intero paese di Ḫatti (1), o più in generale con la condizione umana (14, 15). Quando sono riferite all'orante le similitudini e le metafore evocano immagini atte a esprimere l'esperienza soggettiva, soprattutto stati d'animo ed emozioni; invece, quando sono riferite alla divinità, hanno una funzione esornativa.
- 3) Risulta particolarmente efficace la combinazione di due metafore e/o similitudini in immediata successione. Così in (2) Pu-duḫepa si paragona prima a una vitellina, poi a una pietra delle fondamenta di un edificio per rappresentare la solidità della sua deferenza nei confronti della dea del sole di Arinna. In (8) e (9) l'orante evoca l'immagine dell'acqua che scorre e di un'imbarcazione alla deriva per descrivere il proprio smarrimento. In (13), come le ruote posteriori e anteriori di un carro non si incontrano, così si auspica che la maldicenza non raggiunga la coppia reale, segue poi la similitudine tra le parole degli dei e un paletto di ferro. Così prima l'orante si paragona a un bue da

tiro (3), poi raffronta il suo interlocutore, il dio della tempesta, al sole e alla luna (7). Infine, la metafora dell’uccello che trova rifugio nel nido (5) precede la metafora che descrive il rapporto tra un servo e il suo padrone (16).

- 4) Per alcune immagini illustrate nel corso della trattazione è possibile individuare un precorrimiento nella cultura mesopotamica. È il caso del leone (1), del serpente che non manca mai la sua tana (4), dell’uccello che trova la salvezza nel nido (5), dell’acqua che scorre e dell’imbarcazione alla deriva (8, 9), del mercante disonesto che manomette la bilancia (17, 18, 19). Tuttavia, il modello straniero è spesso sottoposto a una rielaborazione da parte degli scribi ittiti. Rispetto agli archetipi mesopotamici, l’impiego di similitudini e di metafore diviene progressivamente più sistematico e vario, arricchendo le possibilità espressive secondo una tecnica consolidata che prevede una riformulazione e un ampliamento costante dei modelli originari.

Senza dubbio lo spirito pragmatico, direi quasi utilitaristico, degli Ittiti si riflette nelle scelte lessicali. La lingua delle preghiere presenta molti punti di contatto con il linguaggio giuridico: come nei rituali, anche nelle preghiere il rapporto tra uomini e dei è descritto nei termini di un procedimento legale. Ne sono la prova alcuni termini tecnici come *arkuwar* ‘preghiera’, ma anche ‘perorazione’ nell’espressione *arkuwar iya-/išša-* ‘fare una perorazione’⁵⁶, *šarnikzel šarnink-* ‘risarcire un risarcimento’⁵⁷, *maškan šarnikzel* ‘offerta propiziatoria (e) risarcimento’⁵⁸, che descrivono e regolano il rapporto tra uomini e dei. Tale pragmatismo è testimoniato anche dalla cura formale dei testi delle preghiere: le figure retoriche, le ripetizioni e i parallelismi, oltre alle similitudini e alle metafore qui analizzate, costituiscono un tratto peculiare della comunicazione tra il mondo umano e il mondo divino.

⁵⁶ CTH 381, colon 3, colon 18, colon 21, colon 25 e *passim*.

⁵⁷ CTH 378.1, colon 96.

⁵⁸ CTH 378.1, colon 96; CTH 378.1, colon 100; CTH 378.1, colon 114.

Riferimenti bibliografici

- Alster, Bendt, 1997, *Proverbs of Ancient Sumer*, Bethesda, CDL Press.
- Alster, Bendt, 2007, *Sumerian proverbs in the Schøyen Collection*, Bethesda, CDL Press.
- Bazzanella, Carla, Casadio, Claudia (a cura di), 1999, "Prospettive sulla metafora", *Lingua e stile*, 1999, fascicolo 2.
- Beckman, Gary, 1999, "The tongue is a bridge: Communication between humans and gods in Hittite Anatolia", in *Archiv Orientalní*, 67: 519-534.
- Bertinetto, Pier Marco, 1979, "'Come vi pare'. Le ambiguità di "come" e il rapporto tra paragone e metafora", in Albano Leoni, F. & Pigliascio, R. M. (a cura di), *Retorica e scienze del linguaggio. Atti del X congresso internazionale di studi della Società di Linguistica Italiana*, Roma, Bulzoni, 131-170.
- Black, Jeremy, 1996, "The Imagery of Birds in Sumerian Poetry", in Vogelzang, M. & Vanstiphout, H. L. J. (eds), *Mesopotamian Poetic Language: Sumerian and Akkadian*, Groningen, Styx, 23-46.
- Buccellati, Giorgio, 1976, "Towards a formal typology of Akkadian similes", in Eichler, B. L. (ed), *Kramer anniversary volume: cuneiform studies in honor of Samuel Noah Kramer*, Kevelaer, Butzon & Bercker, 59-70.
- Carruba, Onofrio, 1964, "Hethitisch *-(a)šta, -(a)pa* und die anderen 'Ortsbezugspartikeln'", in *Orientalia*, 33: 405-436.
- Collins, Billie Jean, 1998, "Hattušili I, The Lion King", in *Journal of Cuneiform Studies*, 50: 15-20.
- Collins, Billie Jean, 2002, *Animals in Hittite Literature*, in Collins B. J. (ed), *A history of the animal world in the ancient Near East*, Leiden, Brill, 237-250.
- Collins, Billie Jean, 2016, "Vogel. B. Bei den Hethitern", in *Reallexikon der Assyriologie und der Vorderasiatischen Archäologie*, Band 14, 7./8. Lieferung, Berlin – New York, De Gruyter, 580a-583a.
- Dardano, Paola, 2014, "'Halte (dein) Ohr geneigt und höre mir zu!': Zur hethitischen Phraseologie der Kommunikation zwischen Menschen und Göttern", in *Die Welt des Orients*, 44: 174-189.

- Dardano, Paola, 2019a, “Zwischen Rhetorik und Stilistik: die rhetorischen Stilmittel der hethitischen Gebete”, in *Die Welt des Orients*, 49: 192-209.
- Dardano, Paola, 2019b, “Stylistische Merkmale religiöser Textsorten im Hethitischen: Hendiadyoin und Merismus”, in Catt, A. A., Kim, R. I. & Vine, B. (eds), *QAZZU warrai: Anatolian and Indo-European Studies in Honor of Kazuhiko Yoshida*, Ann Arbor - New York, Beech Stave Press, 34-49.
- Daes, Alexandra, 2014, “Stellung und Funktion der selbständigen Personalpronomina der 1. und 2. Person in den hethitischen Gebeten”, in Brosch, C. & Payne, A. (Hg.), *Na-wa/i-VIR.ZI/A MAGNUS.SCRIBA. Festschrift für Helmut Nowicki zum 70. Geburtstag*, Wiesbaden, Harrassowitz, 51-60.
- Daes, Alexandra, Rieken, Elisabeth, 2015, “Das Gebet der Gaššuliyawia: Struktur und Performanz”, in Müller-Karpe, A., Rieken, E. & Sommerfeld, W. (Hg.), *Saeculum. Gedenkschrift für Heinrich Otten anlässlich seines 100. Geburtstags*, Wiesbaden, Harrassowitz, 31-49.
- Daes, Alexandra, Rieken, Elisabeth, 2018, *Das persönliche Gebet bei den Hethitern. Eine textlinguistische Untersuchung* (StBoT 63), Wiesbaden, Harrassowitz.
- Daes, Alexandra, Rieken, Elisabeth, 2019, “Rhythmische Sprache in den hethitischen Gebeten”, in *Die Welt des Orients*, 49: 29-47.
- de Martino, Stefano, Imparati, Fiorella, 1998, “La „mano“ nelle più significative espressioni idiomatiche ittite”, in: Agostiniani, L. et al. (eds), *do-ra-qa pe-re, Studi in memoria di A. Quattordio Moreschini*, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, Pisa – Roma, 175-185.
- Fuscagni, Francesco, 2010, “KUB 10.72 (CTH 669.4): Una proposta di catalogazione”, in *Studi Micenei ed Egeo-Anatolici*, 52: 137-147.
- Goedegebuure, Petra, 2014, *The Hittite Demonstratives. Studies in Deixis, Topics and Focus* (StBoT 55), Wiesbaden, Harrassowitz.
- Güterbock, Hans Gustav, 1958, “The composition of Hittite prayers to the Sun”, in *Journal of the American Oriental Society*, 78: 237-245.
- Güterbock, Hans Gustav, 1974, “Appendix (to Lambert 1974): Hittite Parallels”, in *Journal of Near Eastern Studies*, 33: 323-327.

- Haas V., 1994, *Geschichte der hethitischen Religion* (HbOr I/15), Leiden-New York-Köln, Brill.
- Haas V., 2003, *Materia Magica et Medica Hethitica. Ein Beitrag zur Heilkunde im Alten Orient I-II*, Berlin-New York, De Gruyter.
- Haas V., 2010, "Die linke Seite im Hethitischen", in *Orientalia*, 79: 164-179.
- Hecker K., 2013, "Akkadische Hymnen und Gebete", in Janowski B. & Schwemer D. (Hg.), *Hymnen, Klagelieder und Gebete* (TUAT NF 7), Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 51-93.
- Heimpel W., 1968, *Tierbilder in der sumerischen Literatur*, Roma, Pontificio Istituto Biblico.
- Hillers D.R., 1983, "The Effective Simile in Biblical Literature", in *Journal of the American Oriental Society*, 103: 181-185.
- Hoffmann I., 1990, "Die Schlange im Bett. Anlässe für Rituale bei den Hethitern", in *Altorientalische Forschungen*, 17: 186-188.
- Hoffner H., 1993, "Hittite *iwar* and Related Modes of Expressing Comparison", in *Istanbuler Mitteilungen*, 43: 39-51.
- Hoffner H.A., Jr., 1997, *The laws of the Hittites. A critical edition*, Leiden, Brill.
- Hoffner H.A., Jr.; Melchert H.C., 2008, *A Grammar of the Hittite Language, Part 1: Reference Grammar*, Winona Lake, Eisenbrauns.
- Klein H., 1983, "Tudittum", in *Zeitschrift für Assyriologie*, 73: 255-284.
- Klengel H., 2002, "'An der Hand der Gottheit'. Bemerkungen zur 'Ummarmungsszene' in der hethitischen Tradition", in Taracha P. (ed), *Silva Anatolica. Anatolian Studies Presented to Maciej Popko on the Occasion of His 65th Birthday*, Warsaw, Agade, 205-210.
- Klinger J., 2010, "Literarische sumerische Texte aus den hethitischen Archiven aus paläographischer Sicht - Teil II", in *Altorientalische Forschungen*, 37: 306-340.
- Kramer S.N., 1969, "Sumerian similes: A panoramic view of man's oldest literary images", in *Journal of the American Oriental Society*, 89: 1-10.
- Lakoff G.; Johnson M., 1980, *Metaphors we live by*, Chicago, University of Chicago Press.

- Lambert W.G., 1960, *Babylonian Wisdom Literature*, Oxford, Clarendon Press.
- Lambert W.G., 1970, “Fire Incantations”, in *Archiv für Orientforschung*, 23: 39-45.
- Lambert W.G., 1974, “DINGIR.ŠÀ.DIB.BA incantations”, in *Journal of Near Eastern Studies*, 33: 267-322.
- Lebrun R., 1980, *Hymnes et prières hittites*, Louvain-la-Neuve, Centre d’Histoire des Religions.
- Mayer W., 1976, *Untersuchungen zur Formensprache der babylonischen ‘Gebetsbeschwörungen’*, Roma, Pontificio Istituto Biblico.
- Melchert, Craig H., 1977, *Ablative and Instrumental in Hittite*, PhD Dissertation, Harvard.
- Metcalfe C., 2011, “New parallels in Hittite and Sumerian praise of the Sun”, in *Die Welt des Orients*, 41: 168-176.
- Metcalfe C., 2015a, “Old Babylonian religious poetry in Anatolia: From solar hymn to plague prayer”, in *Zeitschrift für Assyriologie*, 105: 42-53.
- Metcalfe C., 2015b, *The gods rich in praise. Early Greek and Mesopotamian religious poetry*, Oxford, Oxford University Press.
- Oettinger N., 2002, “Hethitische und lateinische Etymologien”, in de Martino S. & Pecchioli Daddi F. (eds), *Anatolia Antica: Studi in memoria di Fiorella Imparati*, vol. II (Eothen 11), Firenze, LoGisma, 613-619.
- Pallavidini M.; Portuese L. (eds), 2020, *Researching Metaphor in the Ancient Near East*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag.
- Ponchia S., 1987, “Analogie, metafore e similitudini nelle iscrizioni reali assire: semantica e ideologia”, in *Oriens Antiquus*, 26: 223-255.
- Prandi M., 2010, “La saturazione dei concetti: un criterio per distinguere la metafora dalla metonimia”, in *Spazio Filosofico*, 6: 341-350.
- Puhvel J., 2015, “‘Defanging death’: a Hittite metaphor”, in *Historische Sprachforschung*, 128: 123-125.
- Reiner E., 1958, *Šurpu. A Collection of Sumerian and Akkadian Incantations*, Graz, Im Selbstverlage des Herausgebers.
- Rieken E., 1991, *Untersuchungen zur nominalen Stammbildung des Hethitischen* (StBoT 44), Wiesbaden, Harrassowitz.
- Rieken E., 2014, “Sprachliche Merkmale religiöser Textsorten im Hethitischen”, in *Die Welt des Orients*, 44: 162-173.

- Rieken E., 2015, "Repetition und Variation in den hethitischen Gebeten", in Byrd A.M., De Lisi J. & Wenthe M. (eds), *Tavet Tam Satyam. Studies in Honor of Jared S. Klein on the Occasion of His Seventieth Birthday*, Ann Arbor – New York, Beech Stave Press, 269-277.
- Rieken, Elisabeth; Jürgen, Lorenz; Daues, Alexandra, 2015, *hethiter.net/CTH 371–389*. <https://www.hethport.uni-wuerzburg.de/hetkonk/>
- Schott A., 1926, *Die Vergleiche in den akkadischen Königsinschriften* (MVAG 30/2), Leipzig, Hinrichs.
- Schwemer D., 2001, *Wettergottgestalten Mesopotamiens und Nordsyriens im Zeitalter der Keilschriftkulturen: Materialien und Studien nach den schriftlichen Quellen*, Wiesbaden, Harrassowitz.
- Schwemer D., 2015, "Hittite prayers to the sun-god for appeasing an angry personal god. A critical edition of CTH 372-4 (with a glossary by Charles Steitler)", in Jacques M. (ed), "*Mon dieu, qu'ai-je donc fait?*" *Les prières pénitentielles (dingir-ša-dab-ba) et l'expression de la piété privée en Mésopotamie*, Fribourg-Göttingen, Academic Press-Vandenhoeck&Ruprecht, 349-393.
- Singer I., 1996, *Muwatali's Prayer to the Assembly of Gods through the Storm-God of Lightning* (CTH 381), Atlanta, Scholars Press.
- Singer I., 2002, *Hittite Prayers* (SBL Writings from the Ancient World 11) Atlanta, Society of Biblical Literature.
- Stol M., 2016, "Waage. A. Philologisch. In Mesopotamien", in *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie*, Band 14, 7./8. Lieferung, Berlin-New York, De Gruyter, 602a-604a.
- Streck M.P., 1999, *Die Bildersprache der akkadischen Epik*, Münster, Ugarit-Verlag.
- Taracha P., 2000, *Ersetzen und entschöhnen. Das mittelhethitische Ersatzritual für den Großkönig Tuthalija* (CTH 448.4) *und verwandte Texte*, Leiden-Boston-Köln, Brill.
- Torri G., 2003a "Common literary patterns in Hittite magical rituals and prayers", in *Orientalia*, 72: 216-222.
- Torri G., 2003b, *La similitudine nella magia analogica ittita*, Roma, Herder.
- Torri G., 2019, "Strategies for Persuading a Deity in Hittite Prayers and Vows", in *Die Welt des Orients*, 49: 48-60.

- Ünal A., 1991, “Hethitische Hymnen und Gebete”, in *Lieder und Gebete II* (TUAT 6), Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 791-817.
- van de Peut L.E., 2019, “Proverbs as argument: a rhetorical strategy in Hittite prayers”, in Süel A. (ed), *Acts of the IXth International Congress of Hittitology, Çorum, 8-14 September 2014*, Volume II, Ankara, Dumat Ofset, 781-804.
- Weeden M., 2011, *Hittite Logograms and Hittite Scholarship* (StBoT 54), Wiesbaden, Harrassowitz.
- Westenholz J.G., 1996, “Symbolic language in Akkadian narrative poetry: The metaphorical relationship between poetical images and the real world”, in Vogelzang M. & Vanstiphout H.L.J. (eds), *Mesopotamian Poetic Language: Sumerian and Akkadian* (CM 6), Groningen, Styx Publications, 183-206.
- Wilhelm G., 2010, “Zur Struktur des hethitischen Kantuzzili-Gebets”, in Ernst St. & Häusl M. (Hg.), *Kulte, Priester, Rituale. Beiträge zu Kult und Kultkritik im Alten Testament und Alten Orient. Festschrift für Theodor Seidl zum 65. Geburtstag*, St. Ottilien, EOS, 33-40.
- Wilhelm G., 2016, “Waage. C. Bei den Hethitern”, in *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie*, Band 14, 7./8. Lieferung, Berlin – New York: De Gruyter, 605b-606a.