

## Testi del Vicino Oriente antico

fondati da Paolo Sacchi  
diretti da Riccardo Contini

1. Letteratura egiziana classica  
a cura di Sergio Pernigotti
2. Letterature mesopotamiche  
a cura di Lucio Milano
3. Letteratura iranica  
a cura di † Gherardo Gnoli
4. Letterature dell'Asia Minore  
a cura di Stefano de Martino
5. Letterature della Siria  
e Palestina  
a cura di Riccardo Contini
6. Letteratura ebraica e aramaica  
a cura di Gian Luigi Prato
7. Letteratura della Siria cristiana  
a cura di Alberto Camplani
8. Letteratura egiziana  
gnostica e cristiana  
a cura di Tito Orlandi
9. Letteratura etiopica  
a cura di Alessandro Bausi
10. Testi dell'Arabia preislamica  
a cura di Alessandra Avanzini

Testi del Vicino Oriente antico  
diretti da Riccardo Contini

7  
Letteratura della Siria cristiana  
a cura di Alberto Camplani

6  
*L'invenzione del dialogo*

Paideia

# L'invenzione del dialogo

Dispute e dialoghi in versi  
nella letteratura siriana

a cura di  
Alessandro Mengozzi

Paideia

CODICI CCE2 : DCQ/2CSS ; DSBB/2CSS ; DCS/2CSS

SCHEDA BIBLIOGRAFICA CIP

L'invenzione del dialogo : dispute e dialoghi in versi nella letteratura siriana ; a cura di Alessandro Mengozzi

Torino : Paideia, 2020

250 p. ; 21 cm – (Testi del Vicino Oriente antico. 7, Letteratura della Siria cristiana ; 6)

Bibliografia

ISBN 978-88-394-0957-7

3. Letteratura siriana – Antologie

892.3 (ed. 22) – Letterature aramaiche orientali, Letteratura siriana

*Tutti i diritti sono riservati*

© Claudiana srl, Torino 2020

ISBN 978.88.394.0957.7

## Una forma letteraria vicino-orientale

Il dialogo in versi e la disputa hanno una storia affascinante e istruttiva, nella varietà di forme e generi che li hanno ospitati attraverso i millenni, in culture spesso distanti tra loro, ma apparentemente accomunate dall'origine vicino-orientale o dal contatto con tradizioni vicino-orientali.

### DIALOGHI E DISPUTE IN MESOPOTAMIA E NELL'EGITTO ANTICO

In questa rassegna sui dialoghi e le dispute nell'Egitto antico e nella Mesopotamia dei due millenni prima dell'era cristiana, prendiamo in considerazione, oltre a quella egizia, entrambe le letterature antico-mesopotamiche, la sumerica e l'accadica.<sup>1</sup> Non è possibile stabilire, allo stato attuale delle conoscenze, se alcune dispute accademiche siano dirette discendenti o addirittura traduzioni/adattamenti di modelli o originali sumerici.<sup>2</sup> La natura limitata e frammentaria del corpus di testi a nostra disposizione e l'amplissimo arco cronologico di attestazione e trasmissione scoraggia a priori la ricerca di legami diretti. Le dispute sumeriche potrebbero risalire all'ultimo periodo di vitalità della letteratura sumerica (xxi sec. a.C.), ma le copie di cui disponiamo furono eseguite in periodo antico-babilo-

<sup>1</sup> Si tratta in realtà di letterature e civiltà distinte, anche se tra loro fittamente collegate e caratterizzate da una varietà interna, sincronica e soprattutto diacronica, che non è facile – e forse non è neppure necessario – osservare e descrivere in dettaglio, avendo come punto di vista la storia di dispute e poemi dialogici dei due primi millenni dell'era cristiana. Si pensi anche solo all'adattamento della scrittura cuneiforme dalla lingua sumerica a quella accadica (varietà di assiro e babilonese che costituiscono il ramo orientale delle lingue semitiche), così come del resto ad altre lingue, di altre famiglie, dell'area mesopotamico-anatolica.

<sup>2</sup> Lambert 1960, 150; Castellino 1962, 7 osserva come le dispute propriamente dette siano meglio note dalla letteratura sumerica che da quella accadica; Vogelzang 1991, 56.

nese (secoli XVIII e XVII a.C.).<sup>1</sup> Testi babilonesi ci sono noti da copie di periodo medio assiro (XII sec. a.C.). La Biblioteca di Assurbanipal (VII sec. a.C.) ci ha tramandato copie normalmente ineccepibili dal punto di vista della forma e della correttezza di testi contemporanei (nuove composizioni o adattamenti), ma anche di testi letterari più antichi.<sup>2</sup>

Torneremo sul problema di definire la disputa come genere letterario. Per ora basti osservare che le dispute sono parte di un fenomeno letterario più ampio ovvero della rappresentazione dei dialoghi in forme convenzionali e strutturate e del loro uso come strumenti di espressione culturale. Se vogliamo usare la terminologia retorica classica e contemporanea,<sup>3</sup> si tratta di «dialogismi» ad uso letterario, che presuppongono la finzione e l'imitazione più o meno stilizzata della forma più caratteristica di comunicazione verbale.

Proprio in quanto mimesi della conversazione, il dialogo – e più in generale il discorso diretto – è attestato nelle letterature più antiche per le quali disponiamo di documentazione scritta come schema generale di strutturazione di un testo letterario. Dispute, dialoghi e alterchi, tra uomini o tra uomini e dei, sono ben attestati a Sumer e nell'Egitto antico. Forma dialogica hanno poi due dei più famosi ed apprezzati componimenti sapienziali babilonesi noti con i titoli moderni di *Teodicea* e *Dialogo sul pessimismo*.

La cosiddetta *Teodicea* babilonese,<sup>4</sup> scritta verso la fine del II

<sup>1</sup> Per una presentazione in lingua italiana di una ricca varietà di testi delle letterature sumera e accadica, si veda Verderame 2016, con bibliografia essenziale e antologia di testi disponibile online.

<sup>2</sup> Ponchia 2007, 71-72 e, più in generale, la tavola cronologica all'inizio di Lambert, 1960, XIX.

<sup>3</sup> Il dialogismo è una fattispecie della *sermocinatio*, il procedimento attraverso il quale l'oratore mette le parole in bocca ad uno o più persona, riportando in forma diretta uno scambio di battute (dialogo) o un monologo con interrogazioni del tipo «che fare?» rivolte dal parlante a sé stesso: Mortara Garavelli 1997, 265-266. Già Quintiliano (*Institutio oratoria* 9,2,29-31) metteva in relazione la *sermocinatio* con la personificazione (*prosopopoeia*), strumento retorico capace di variare e conferire vivacità: «mire namque cum variant orationem tum excitant». Sulla *sermocinatio* e il dialogismo come strumenti per creare «the feeling of presence», si veda Perelman - Olbrechts-Tyteca 1969, 176.

<sup>4</sup> Testo edito, tradotto e commentato in Lambert 1960, 63-91; trad. it., con introd. e commento, in Castellino 1962, 50-58, rist. 1977, 493-500; Ponchia 1996, 67-69 e

millennio a.C., è il dialogo tra il giusto sofferente e un amico sulla capacità degli dei di mantenere e ordinare la giustizia nel mondo. La conclusione, paradossale e inattesa nel contesto della *Weltanschauung* profondamente religiosa degli antichi, è che l'uomo pare in effetti «naturalmente» portato all'ingiustizia. Tuttavia, più che un tentativo di minare le fondamenta della sapienza tradizionale, accusando gli dei per l'ingiustizia nel mondo, lo stallo a cui giunge infine il dialogo sarebbe un modo per dimostrare i limiti della comprensione umana e, in particolare, i pericoli di una visione semplicistica del problema della retribuzione divina.<sup>1</sup>

Dal punto di vista formale, la *Teodicea* è un esempio antichissimo di dialogo nel quale ogni battuta forma una strofe ed ogni strofe è individuata mediante acrostico.<sup>2</sup> Tutti gli undici versi di ciascuna delle ventisette strofe cominciano infatti con una delle ventisette sillabe che compongono la firma e, in qualche modo, la dedica dell'autore: *a-na-ku sa-ag-gi-il-ki-[in-na-am-u]b-bi-ib ma-ášh-mashu*<sup>3</sup> *ka-ri-bu sha i-li ú schar-ri* «io, Saggil-kīnam-ubbib, uomo di religione, sono un adoratore di Dio e del re». Datato intorno al

95-98, con testo accadico traslitterato e Rositani 2013, 165-173. Si vedano anche Vogelzang 1991, 51; van der Toorn 1991, 70 e Verderame 2014.

<sup>1</sup> Castellino 1977, 495; van der Toorn 1991, 70; Ponchia 1996, 37-39. L'imperscrutabile volontà divina è l'assunto di fondo di un altro dialogo paleobabilonese tra un uomo sofferente e il suo dio misericordioso: Zisa 2012.

<sup>2</sup> Come il dialogo a livello di struttura testuale, così l'acrostico a livello formale accompagna la letteratura scritta dalle testimonianze più antiche: presente nelle letterature egizia antica e mesopotamiche antiche, è attestato nella Bibbia (per es., nella forma di acrostico alfabetico – ogni versetto inizia con una delle lettere dell'alfabeto – il *Salmo* 119) e in altre opere vicino-orientali dal periodo ellenistico in avanti. Si veda Brug 1990 e la sua ampia bibliografia. Come procedimento formale l'acrostico presuppone, per definizione, la scrittura, tanto che c'è chi parla di opera d'arte scribale per la *Teodicea* babilonese, da guardare più che da comprendere: Vogelzang 1991, 51 e ancora di più Buccellati 2003, 98; ma è anche interpretabile come espediente per favorire la memorizzazione e la completezza nella trasmissione scritta e orale di un testo. L'acrostico accompagna la letteratura siriana in tutto l'arco della sua storia: da Efrem in età classica fino alla poesia aramaica moderna di ispirazione siriana. Come vedremo, è uno dei tratti formali caratteristici della *so-ghitha*, il genere letterario d'elezione per la composizione di dispute e poesie dia-logiche in siriano.

<sup>3</sup> Lambert 1960 traduce il termine *mashmashshu* come «incantatore»; Castellino 1977, 493 come «sacerdote incantatore»; Ponchia 1996, 33 «esorcista».

1000 a.C. (Lambert) o all'800 a.C. (von Soden), il testo è tramandato in un buon numero di copie, soprattutto tarde.<sup>1</sup>

La sottile analisi letteraria di Giorgio Buccellati ha messo in evidenza la struttura insieme statica e dinamica della forma e del contenuto del testo.<sup>2</sup> Alla ripetizione statica della stessa struttura metrica e accentuale in ogni strofe, invariabilmente formata da 5 emistichi ed un verso a sé stante, si contrappone la dinamicità di quest'ultimo che tende a spostarsi, con una predilezione per la terza e l'ultima posizione, per sottolineare un determinato passaggio concettuale. Così, agli slanci apparentemente rivoluzionari del sofferente, in polemica con la società e alla ricerca di un ideale di vita nomade lontano dall'ingiustizia, si contrappone il suo punto di vista tutto sommato «borghese», il suo rispetto per la legalità e l'ordine stabilito – espressi anche nella parte finale dell'acrostico –, e infine la fiducia negli dei che possono sostenere l'individuo e la società. Buccellati sottolinea il pregio letterario del testo poetico e la raffinata cultura scribale che vi si riflette.<sup>3</sup>

Van der Toorn propone un confronto tra la *Teodicea* babilonese e due testi che, nel tono e nei temi, la ricordano piuttosto da vicino: l'opera egizia nota come *Lebensmüde* «L'uomo stanco di vivere», probabilmente composta intorno al 2000 a.C. e, naturalmente, sezioni del ben più tardo libro biblico di Giobbe (v-iv sec. a.C.?).<sup>4</sup> Il *Lebensmüde* è un caso, non isolato nella letteratura egizia, di dialogo tra un uomo e una sorta di *alter ego*, in questo caso il suo *ba* – corrispondente, anche se non esattamente, al nostro concetto di «anima» –, altrove il cuore. L'uomo stanco di vivere, scoraggiato dal prevalere dell'ingiustizia, intende uccidersi, ma l'anima riesce alla fine a distoglierlo dalla tentazione del suicidio.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Si vedano anche Vogelzang 1991, 51 e van der Toorn 1991, 70.

<sup>2</sup> Buccellati 1972b.      <sup>3</sup> Buccellati 2003.

<sup>4</sup> Van der Toorn 1991. Per un confronto tra il Giobbe biblico e suoi precursori babilonesi si veda Del Olmo 2016; per una lettura filologica e teologica di *Giobbe* e *Tobia*, si veda Toloni 2009. Schellenberg 2007 propone di cercare paralleli al Giobbe biblico non soltanto nei testi mesopotamici, ma anche nella letteratura sapienziale dell'Egitto antico.

<sup>5</sup> Donadoni 1957, 76-82 intitola il testo *Il suicida* e sottolinea il carattere fittizio del dialogo, che mediante la scissione di personaggi all'interno della coscienza, ottiene «un arricchimento drammatico» di dinamiche psicologiche, già di per sé de-

Sui limiti della capacità di comprendere i problemi di fondo dell'esistenza, diremmo oggi, insiste anche il cosiddetto *Dialogo sul pessimismo*.<sup>1</sup> Si tratta di un testo babilonese tardo, suddivisibile in dieci blocchi più uno conclusivo, di botta e risposta tra un padrone e il suo servo. Ogni blocco è introdotto da uno scambio di battute, che funge da formula strutturante: *arad mitangrunanni* «Schiavo, ascoltami!» e *annu, belī, annu* «Sì, mio padrone, sì!». Il padrone si propone di volta in volta di fare qualcosa – andare a palazzo, mangiare, cacciare, litigare, sposarsi, fare la rivoluzione, far l'amore, offrire un sacrificio a dio, darsi agli affari o alla filantropia –, per poi pentirsi immediatamente dell'idea avuta. Lo schiavo, con atteggiamento tra la piaggeria arlecchinesca ed un certo cinismo sofista, è prontissimo ad appoggiare e confermare sia la volontà di agire che di non agire del suo padrone.

Nel blocco conclusivo, l'assenza di formule introduttive rende poco chiara la distribuzione delle battute tra schiavo e padrone.<sup>2</sup> L'autore pare chiedersi cosa sia davvero bene, dato che si trovano argomenti a favore e a sfavore di qualsiasi attività umana. Forse è bene per l'uomo uccidersi. Il padrone ribatte che manderà prima lo schiavo a vedere l'al di là. «D'accordo – conclude lo schiavo –, ma il mio padrone non vivrà più di tre giorni senza di me!». Più che come testo sapienziale, il testo è stato letto come satirica derisione del carattere lunatico del padrone o come tentativo di ribaltare carnevalescamente o deridere ruoli sociali e sapere comune.<sup>3</sup> Castellino esclude che si possa trattare di satira o di propaganda anti-religiosa

scritte in altre opere dell'Antico Regno; trad. di Edda Bresciani 1990, 198-205 con il titolo *Dialogo del disperato con la sua anima*; introd., testo geroglifico, trad. letteraria e interlineare e commento in Chioffi-Rigamonti 2007, 7-85, con il titolo *Dialogo dell'uomo con il suo ba*. Trad. fr., commento e bibliografia aggiornata in Mathieu 2014.

<sup>1</sup> Testo edito, tradotto e commentato in Lambert 1960, 139-149; trad. it., con introd. e commento, in Castellino 1962, 59-66, titolo: *Dialogo pessimistico*, ristampato in 1977, 501-508; analisi strutturale e stilistica completa e ricca in Buccellati 1972a; trad. it. e suggestiva rilettura in Fales 1981, trad. alle pp. 130-140; trad. it. in Ponchia 1996, 83-85 e 109-119, con testo accadico traslitterato; Rositani 2013, 173-175 e Verderame 2016, in rete, 74-76. Si veda anche Verderame 2014.

<sup>2</sup> Buccellati 1972a, 98-99; Ponchia 1996, 147.

<sup>3</sup> Vogelzang 1991, 51-52; van der Toorn 1991, 70; Ponchia 1996, 43-44; D'Agostino 2000.

e vi legge una felice espressione di pessimismo «con una tinta di cinismo» o – diremmo oggi – di relativismo morale.<sup>1</sup>

Nella sua rassegna critica sulle interpretazioni del *Dialogo sul pessimismo*, Minunno suggerisce un'interpretazione del testo come «deformazione paradossale» del genere mesopotamico tradizionale della disputa, in cui la crisi non nasce dalla necessità di trovare una soluzione tra i due contendenti della disputa, ma dall'impossibilità per i due dialoganti di trovare una soluzione.<sup>2</sup> Più in generale, nei testi sapienziali, il contrasto non è spettacolare o fine a sé stesso e la separazione tra i due personaggi e il confronto tra due punti di vista pare funzionale ad una sorta di percorso euristico del pensiero, che cerca – in modalità per certi versi paragonabili alla dialettica e alla maieutica socratica – di avvicinarsi progressivamente ad una conclusione, anche se negativa o paradossale, alla soluzione di domande di fondo per le quali non esiste una risposta preconstituita.<sup>3</sup>

Nei dialoghi tra due contendenti che definiamo come dispute vere e proprie, invece, vanno in scena contrasti verbali a raffica, non necessariamente ordinati progressivamente, ed è probabile che il pubblico sappia fin da principio chi vincerà. Si apprezzano le abilità oratorie dei contendenti, in attacco e in difesa, piuttosto che la linearità di un ragionamento. Mentre i dialoghi sapienziali come la *Teodicea* o il *Lebensmüde* si presentano come riletture critiche di valori e saperi tradizionali,<sup>4</sup> nelle dispute si nota una sorta di compiacimento nel ripetere temi tradizionali, riferendosi a valori e saperi condivisi e quasi scontati.

Lambert ha raccolto le dispute nel settimo capitolo della sua monumentale *Babylonian Wisdom Literature*, intitolato *Fables or contest literature*,<sup>5</sup> sottolineando come – sebbene la favola esopica sia assente come genere nella Mesopotamia antica – tutta una serie di testi, tra i quali le nostre dispute, abbiano in comune con la letteratura esopica il dar voce ad animali e cose. Per lo stato frammentario in cui ci sono giunti, non è neppure chiaro se alcuni testi che riportano le parole di vari animali e piante siano parte di racconti favolistici o di vere e proprie dispute: il mulo o l'asino, il pioppo – forse in contesa con il lauro –, la vite, tutto un ciclo sulla volpe, nel quale

<sup>1</sup> Castellino 1977, 503-505.      <sup>2</sup> Minunno 2010, 14.

<sup>3</sup> Vogelzang 1991, 52.      <sup>4</sup> Van der Toorn 1991.      <sup>5</sup> Lambert 1960, 150-212.

potrebbe essere coinvolti come contendenti anche il leone, il cane e il lupo.<sup>1</sup>

Rispetto al dialogismo, che imita la conversazione umana cercando di rappresentarla con naturalezza, siamo in effetti di fronte ad un passo in avanti – o, forse, indietro – nel reame della finzione e della costruzione fantastica. Attraverso il potere della parola e la forza creatrice della letteratura, ci si allontana o ci si disinteressa dell'imitazione del reale, per umanizzare animali, piante e cose, per esplorare l'analogo, il simile, ciò che è reso possibile dall'immaginazione, e per proiettarvi cultura ed esperienza dell'uomo, sapere comune e riflessione critica sulle cose.

La posizione del genere della disputa nella letteratura babilonese e, più in generale, nella cultura mesopotamica antica, è oggetto di indagine della monografia di Enrique Jiménez del 2017, che offre una scelta di testi, tradotti e commentati, tra i quali i cicli di dispute tra alberi (pioppo, palma e vite), la serie del ragno e la storia del povero scricciolo. Lo studioso – come vedremo – delinea inoltre criticamente, e in forma molto dettagliata e informata, la storia della fortuna della disputa in epoche e culture successive.

Nel contesto di una cultura in cui le divinità sono spesso terimorfe come quella dell'Egitto antico, Brunner-Traut offre una rassegna di allusioni ad animali parlanti nella letteratura egiziana, mettendole in relazione con molte immagini che ritraggono animali dal comportamento umano, talvolta probabilmente con intenti satirico-umoristici.<sup>2</sup> Commentando il testo della disputa tra *La testa e il corpo*,<sup>3</sup> Bresciani osserva che «favole di piante e di animali nella letteratura assira e babilonese sono attestate con maggior frequenza che in Egitto»<sup>4</sup> e che tuttavia non mancano *ostraka* del Nuovo Re-

<sup>1</sup> La più completa antologia di dispute babilonesi in traduzione italiana è quella proposta da Castellino 1962 nella sua introduzione alla *Sapienza babilonese*. A due anni dalla pubblicazione di Lambert, Castellino 1962 traduce: il tamarisco e la palma (78-82), il salice e l'alloro (82-83), Nisaba e il frumento (83-85), il bue e il cavallo (85-88), la volpe e il cane (89-96) e il breve (monologo?) dell'asino da cavalcare (96). In Ponchia 1996, 67-69 e 95-98 troviamo trad. it. e testo accadico traslitterato della palma e il tamarisco.      <sup>2</sup> Brunner-Traut 1959.

<sup>3</sup> López 2000 confronta il testo egiziano antico con il noto apologo di Menenio Agrippa, riportato da Tito Livio, e la favola esopica dello stomaco e dei piedi.

<sup>4</sup> Bresciani 1990, 358 n. 3.

gno su cui sono rappresentati animali parlanti. In un *setting* favolistico, la lite tra testa e corpo su chi sia più importante finisce al più alto grado di giudizio nell'Egitto antico in un testo della XII dinastia (1994-1784 a.C.), copiato su una tavoletta, a sua volta usata come etichetta per un perduto *Libro del sicomoro e della palma* (o un altro tipo di albero da frutto). Alcuni studiosi propongono di identificare questo testo perduto con un testo, conservato su un papiro databile intorno al XII sec. a.C., che nell'interpretazione di López conterrebbe una disputa tra *Il sicomoro e il fico* piuttosto che una poesia erotica.<sup>1</sup>

Ancora sulla scia di López, Jiménez osserva come le due dispute egiziane (*La testa e il corpo* e *Il sicomoro e il fico*) sono entrambe connesse con la cultura di Amarna, in un periodo in cui l'Egitto era particolarmente ricettivo rispetto all'influsso del Vicino Oriente.<sup>2</sup> L'influenza mesopotamica è anche evocata da Bernard Mathieu, che presenta il *Dialogo di un uomo con il suo ba* e la disputa tra *La testa e il corpo* come testimonianze di un genere vero e proprio della letteratura egizia.<sup>3</sup> Propone di chiamare questo genere «processo», sulla base del motivo narrativo di una contesa di fronte ad un tribunale (divino) invece che su una tipologia o struttura testuale ben definite. Allo stesso genere apparterebbero *La contesa tra Horus e Seth*, la disputa tra *Menzogna e Verità* e tra *La birra e il vino*. Quest'ultimo testo, del quale si conserva solo il titolo e l'inizio, sembra accennare alla gelosia dell'umile servitore vino nei confronti del favore e prestigio di cui gode la birra e Mathieu suggerisce di vedervi una recriminazione di genere tra l'uomo-vino che deve uscir di casa per lavorare e la donna-birra che resta invece al fresco in casa.

Vivaci dialoghi di sapore esopico formano il ricamo narrativo del *Mito dell'Occhio del Sole* – testo demotico di età post-tolemaica, preservato da un papiro del II sec. d.C. – in cui la Gatta etiopica pare rappresentare la voce della passionalità, contrapposta alla voce della ragione rappresentata dal piccolo Cinocefalo.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> López 2005. Si veda Jiménez 2017, 128-129 per una discussione e riferimenti bibliografici precisi.    <sup>2</sup> Jiménez 2017, 129-130.    <sup>3</sup> Mathieu 2011.

<sup>4</sup> Bresciani 1992. Potrebbe trattarsi di un'operetta nata per la scuola e per recite pubbliche drammatizzate, in cui i recitatori – secondo le indicazioni del testo stesso – cambiavano tono di voce per imitare gli animali: Chioffi-Rigamonti 2007, 11.

Griffiths propone di individuare in un papiro egiziano che narra una disputa tra divinità cinimorfe il testo che il matematico e astronomo greco del IV sec. A.C. Eudosso di Cnido avrebbe tradotto con il titolo di *Dialogo dei cani*.<sup>1</sup> La traduzione di un testo dall'egiziano al greco in epoca così antica è di per sé un fatto eccezionale per una letteratura fortemente autoreferenziale come quella greca arcaica e classica.<sup>2</sup>

#### FORME E FUNZIONI DELLA DISPUTA MESOPOTAMICA ANTICA

Nei casi in cui i testi sono completi, la struttura delle dispute sumeriche è normalmente tripartita.

1. Il prologo è generalmente di contenuto mitologico e spesso presenta i contendenti come archetipi della categoria che rappresentano. Gli dei hanno creato Lahar, la prima pecora, o Ashan/Ezina, il primo cereale, entrambi segnati con il determinativo della divinità in scrittura cuneiforme: dei essi stessi, quindi, donati all'uomo quando questi era privo di cibo e fonti di sostentamento.

2. La parte centrale e più corposa riporta la disputa vera e propria, in cui i due contendenti fanno sfoggio dei propri pregi e delle proprie virtù e tentano di minimizzare quelle dell'avversario o di metterne in evidenza i difetti, talvolta arrivando a insultarlo. La contesa è normalmente condotta con le armi della retorica, ma in alcuni casi si arriva alle mani e allo scontro fisico.<sup>3</sup>

3. Nell'epilogo, un dio o un giudice di autorità regale – che in Mesopotamia, come altrove, è comunque di origine divina – stabiliscono chi è il vincitore, insistendo su uno degli argomenti esposti. Spesso i due contendenti sono invitati a tornare all'armonia, essendo entrambi utili e nonostante la preferenza data dal giudice ad uno dei due. Il perdente è invitato a rendere omaggio al vincitore o lo fa spontaneamente, riconoscendone sportivamente la vittoria. I testi sembrano pertanto preoccupati di sciogliere definitivamente la contesa, ristabilendo l'ordine iniziale o creandone uno nuovo basato sul giudizio ricevuto dai contendenti. Non possediamo testimonianze

<sup>1</sup> Griffiths 1965.      <sup>2</sup> Vlassopoulos 2013, 216-218.      <sup>3</sup> Ponchia 2007, 54.

in lingua accadica di epiloghi e pertanto non sappiamo se anche la conclusione dei testi assiro-babilonesi contenesse una scena di giudizio sul modello sumerico.<sup>1</sup>

I due personaggi appartengono di regola ad una stessa categoria: due fonti di sostentamento (in sumerico: pecora e grano;<sup>2</sup> in accadico: Nisaba – divinità sumerica legata alla fertilità e alla coltivazione di cereali – e grano), due animali (in sumerico: pesce e uccello, aironi e tartaruga, forse oca e cornacchia; in accadico: bue e cavallo, *ḥamanirru* e *ishqapišu* – due insetti, parassiti dell'uomo o animali infestanti), due piante (in sumerico: albero e canna; in sumerico<sup>3</sup> e accadico: palma e tamarisco), due strumenti di lavoro agricolo (in sumerico: zappa e aratro), due stagioni (in sumerico: inverno ed estate), due materiali (in sumerico: rame e argento, due tipi di pietra – una usata per tritare e l'altra per levigare oppure la macina superiore contro quella inferiore del mulino).<sup>4</sup> Come si vede, i personaggi sono tutti in qualche modo collegati con una società che ha nell'agricoltura la sua principale fonte di sostentamento. Coerentemente, gli argomenti a cui ricorrono i contendenti nella discussione e i giudici nell'assegnare la palma della vittoria sono generalmente di natura socio-economica. I due discutono su chi sia più utile o prezioso per l'umanità.

L'uso di punti di riferimento tematici condivisi (utilità, bellezza, diffusione e prestigio, versatilità, semplicità d'uso...) – quelli che più di un millennio più tardi saranno descritti come *topoi* dalla retorica classica –, la sottigliezza dialettica con la quale i contendenti rovesciano il punto di vista dell'avversario per svilirlo o depotenziarne un'argomentazione, la vasta gamma di argomenti e categorie evocati, le descrizioni accurate e talora letterariamente piacevoli fanno pensare ad una raffinata organizzazione di testo e pensiero e

<sup>1</sup> Vogelzang 1991, 4.

<sup>2</sup> Alster-Vanstiphout 1987; «pecora e spiga» nella trad. it. di Rositani 2013, 115-123.

<sup>3</sup> Frammento tradotto in italiano in Rositani 2013, 115.

<sup>4</sup> Liste, con riferimenti bibliografici, si possono trovare in Van Dijk 1953, 40-41; Bottéro 1991, 9-11. La tavola 1 in Ponchia 2007, 77-78 elenca in ancora maggior dettaglio le dispute sumeriche e assiro-babilonesi, indicando anche l'occasione o il contesto narrativo in cui si è originata la contesa, il vincitore e il motivo per cui è assegnata la vittoria.

all'esistenza di convenzioni oratorie consolidate,<sup>1</sup> sia dal punto di vista della produzione del testo (tecniche retoriche) sia della sua ricezione (capacità ed abitudine del pubblico ad apprezzare l'eloquenza, l'efficacia ed eleganza del discorso).

Ponchia trova proprio nella disputa la prova che un'arte retorica doveva già essere presente in età sumerica, come espressione delle capacità argomentative e palestra per il loro apprendimento e affinamento.<sup>2</sup> I testi sapienziali, poi, anticipano la funzione del dialogo e della dialettica come strumenti di ricerca filosofica, ponendosi come «saldatura tra sapienza mesopotamica e filosofia presocratica, che si collocano peraltro in fasi cronologicamente contigue». Buccellati legge una rinuncia al sofistico ragionare per opposizioni nel finale del *Dialogo sul pessimismo* e forse un'anticipazione del greco «Conosci te stesso!» nell'accettazione del pensiero del limite e della morte.<sup>3</sup>

Traspare inoltre un elemento – se non un intento – ludico e scherzoso, come testimoniato dal contesto simposiale, dalle feste e banchetti evocati in più di un prologo, e dal tono che potrebbe essere comico o addirittura carnevalesco di alcune conclusioni.<sup>4</sup> Jiménez si sofferma a lungo sulla parodia come chiave interpretativa della funzione letteraria e culturale delle dispute babilonesi. L'uso di formule letterariamente elaborate, del linguaggio epico e di certe movenze di generi dotti come le cosmogonie per inscenare dibattiti tra animali o piante rivela la loro natura di rovesciamento parodico e derisione dell'estetica di generi alti e dei valori che questi veicolano. Il rovesciamento non è però sovversivo, esterno, ma funziona come critica interna, che rinforza paradossalmente forme espressive e valori tradizionali e permette di riconoscerne e impararne i meccanismi costitutivi.<sup>5</sup> La funzione parodica non è quindi necessariamente in contraddizione, anzi, né con l'intento didattico-didascalico né con possibili *Sitz im Leben* conviviali e rituali.

Il genere nasce prima della sua denominazione e la terminologia

<sup>1</sup> Si vedano, per es., le analisi della struttura retorica di alcuni dialoghi sumerici di Vanstiphout 1991 e Ponchia 2007.

<sup>2</sup> Ponchia 1996, 45.      <sup>3</sup> Buccellati 1972a, 100.

<sup>4</sup> Si veda quanto detto a proposito del *Dialogo sul pessimismo*.

<sup>5</sup> Jiménez 2017, 97-108.

antica, come del resto quella medievale e moderna, è indifferenziata. Il termine sumerico *adamindugga* «disputa, contesa» indica non il genere letterario, bensì il tipo di testo o il tipo di contenuto,<sup>1</sup> tanto da poter essere utilizzato per le dispute vere e proprie, ma anche per un testo di tono lirico e mitologico, in cui il dio Utu e sua sorella Inanna discutono su chi tra Dumuzi «il pastore» e Enkidu «il contadino» sia più degno di sposare la dea. Anche in questo caso gli argomenti a favore o sfavore dell'uno e dell'altro sono di tipo socio-economico e la scelta cadrà infine sul pastore.<sup>2</sup>

Di fatto, non abbiamo testimonianze sul *Sitz im Leben* delle antiche dispute mesopotamiche. Nella letteratura sumerica non mancano esempi di dispute sorte in contesti cultuali o tra dei, sazi e ubriachi dopo un lauto pasto, e alcuni prologhi narrativi accadici fanno pensare ad un contesto conviviale.<sup>3</sup> La pecora e la spiga sumeriche, per es., procedono all'alterco solo dopo aver bevuto dolce vino e birra. Si tratta però di riflessi incorporati nella macchina della finzione, che nulla ci dicono di certo su eventuali letture pubbliche, addirittura in forma di rappresentazione teatrale. Il contesto conviviale è peraltro tradizionalmente associato al rito e a sacre liturgie nella tradizione vicino-orientale, dall'antichità ad oggi.

Sulla base di testimonianze esterne ed interne, gli studiosi si spingono a ipotizzare qualcosa di più a proposito della funzione sociale delle dispute e la loro collocazione nel quadro più generale delle culture mesopotamiche antiche. Simonetta Ponchia non esita ad attribuire la genesi e l'evoluzione del genere all'ambiente scolastico e, più in generale, al bagaglio culturale dello scriba, la principale figura intellettuale della Mesopotamia antica.<sup>4</sup> Testi letterari sumerici esaltano le abilità retoriche e dialettiche dei sovrani, in particolare per quanto riguarda la scuola di eloquenza in cui si sarebbero formati e la capacità di rivaleggiare con avversari e nemici. Raccolte sumeriche di frasi fatte e invettive da utilizzare nelle dispute sembra

<sup>1</sup> Ponchia 1996, 16 e 2007, 63. Si tratta di parola composta, secondo la struttura isolante e sillabica del sumerico: *a-da* sta per «contesa», *min* per «due» e *dug* per «dire». <sup>2</sup> Van Dijk 1953, 65-85; Bottéro 1991, 19.

<sup>3</sup> Vogelzang 1991, 57; Vanstiphout 1991, 41; Ponchia 1996, 18 e 2007, 71-72.

<sup>4</sup> Ponchia 1996, 9 e 12-13. Sulla formazione e la figura intellettuale dello scriba, si veda anche Dalley 1998, 15-22.

siano esistite già in età molto antica (xxv-xxiv sec. a.C.) e hanno una loro continuazione antico-babilonese in analoghi proutuari di insulti ed impropri ad uso degli studenti.<sup>1</sup>

Nella civiltà assiro-babilonese e soprattutto a partire dalla seconda metà del II millennio a.C., la disputa sembra essere ormai parte del percorso formativo dello scriba e di chi ha bisogno di eloquenza per ruolo sociale o nell'esercizio della propria professione. Vanstiphout elenca ed esemplifica alcuni tratti interni alle dispute, che fanno pensare alla loro origine o uso in ambienti scolastici, accademici o eruditi: liste lessicali, allusioni intertestuali e, soprattutto, il ricorso – quasi ostentato in certi casi – a sofisticati espedienti retorici e letterari.<sup>2</sup> La struttura stessa della disputa fa pensare al tribunale, alla contesa giudiziaria risolta da un giudice, ma pressoché nulla sappiamo della retorica forense o politica di epoche così antiche.<sup>3</sup>

#### LETTERATURA IN ARAMAICO D'IMPERO E BIBBIA

Nel corso del I millennio a.C., l'accadico fu progressivamente sostituito dall'aramaico come lingua franca del Vicino Oriente. Già dall'età neoassira e neobabilonese (650-550 a.C. circa) abbiamo consistenti testimonianze di sostanziale bilinguismo,<sup>4</sup> ma è soprattutto l'impero persiano-achemenide che, scegliendo l'aramaico come lingua ufficiale della cancelleria, contribuì significativamente alla standardizzazione di una forma di aramaico – detto appunto «ufficiale» o «d'impero», attestato in misura maggiore o minore in tutto il vastissimo territorio che va dall'Asia centrale all'Egitto – e alla formazione o consolidamento nel Vicino Oriente di numerose varietà di aramaico parlato e, più tardi, scritto.<sup>5</sup>

Di ambientazione e forse anche di origine assira è la più impor-

<sup>1</sup> Ponchia 2007, 72-76.      <sup>2</sup> Vanstiphout 1991.

<sup>3</sup> Bottéro 1991, 16; van der Toorn 1991, 63. Si veda anche la proposta di Mathieu 2011 di descrivere come «processi» i testi egiziani antichi che raccontano di una contesa.      <sup>4</sup> Hasselbach, in stampa.

<sup>5</sup> Per es., Salvesen 1998, 140-142. Quando si parla di aramaico, non si deve intendere una lingua unitaria, quanto piuttosto un complesso di lingue, di varietà epigrafiche o letterarie e – per l'epoca contemporanea – dialettali, talora molto diverse tra loro: Mengozzi-Moriggi 2010. Per una storia dell'aramaico nel suo complesso, fino all'epoca mongola, si veda Gzella 2015.

tante opera letteraria che ci sia stata conservata in aramaico d'impero, *La storia e i proverbi del saggio Ahiqar*.<sup>1</sup> Già nel testimone più antico – lo strato superiore di un papiro palinsesto, il cui strato inferiore era occupato da registrazioni doganali dell'anno 475 a.C. – il testo è composto da due parti: la cornice narrativa – *storia* appunto – racconta le alterne fortune del saggio Ahiqar alla corte dei sovrani assiri Sennacherib (704-681 a.C.) e soprattutto del figlio Esarhaddon (680-669 a.C.), mentre *i proverbi* sono gli insegnamenti morali che il saggio padre impartisce al figlio, secondo lo schema caratteristico delle letterature sapienziali antiche, egizia e mesopotamica.<sup>2</sup> Le due parti si distinguono non soltanto per stile e contenuto, ma anche per le varietà di lingua aramaica che utilizzano: la storia sarebbe un esempio di aramaico di impero del VII-VI secolo a.C., mentre i proverbi preserverebbero una varietà più arcaica.

<sup>1</sup> Non è stato trovato finora un originale o una fonte accadica e sono state avanzate varie proposte sia per la datazione che per l'origine delle due parti. Si vedano la rassegna e la discussione degli studi di Parpola 2005, convinto sostenitore dell'origine assira dell'opera: «Qualunque sia la verità sulla storicità di Ahiqar, una cosa sembra certa: la SAh [storia] e i PAh [proverbi], anche se scritti in aramaico, sono opera *assira* non solo ambientata alla corte neoassira ma anche *scritta* in Assiria e totalmente imbevuta di valori, cultura e tradizioni assire... Si potrebbe persino ipotizzare che l'idea di comporre Ahiqar in aramaico di fatto venisse dall'energica madre aramaica di Esarhaddon, Naqia/Zaquutu» (Parpola 2005, 111). Sull'ambientazione assira della Storia si veda anche Fales 1993. Parpola è ispiratore ed animatore del progetto internazionale *Melammu*, programmaticamente dedicato alla ricerca dell'eredità mesopotamica nelle civiltà greca, ellenistica, greco-romana, oltreché naturalmente ebraica, persiana ed araba (*The Melammu Project. The Intellectual Heritage of Assyria and Babylonia in East and West*, in rete: [www.aakkl.helsinki.fi/melammu](http://www.aakkl.helsinki.fi/melammu)). Sul tema dell'eredità della cultura mesopotamica si vedano anche i lavori di Geo Widengren (Uppsala) citate in Brock 2001, 9 n. 1 e la miscellanea di alta divulgazione curata da Dalley 1998, ricca di informazioni ed illustrazioni. Si veda Vlassopoulos 2013, 152-153 sulla natura internazionale dei racconti di corte, come punto di incontro tra la culture vicino-orientali e quella greca.

<sup>2</sup> Raccolte sapienziali presentate come lunghi monologhi di un padre al figlio sono stilizzazioni, riflessi letterari della modalità più tradizionale di trasmissione del sapere di generazione in generazione. Sono attestate in Mesopotamia – es., in Rositani, 2013, 99-112 – e in tutti i periodi della letteratura egiziana antica: Bresciani 1990, 35-36 sull'insegnamento di «Hergedef» – trascritto da altri come «Hardedef» – al figlio). Trad. commentata di insegnamenti di questo tipo si trovano in Roccati 1994 – es., «Hardedef», 25-27 o un uomo a suo figlio, 97-103 – e Bresciani 2013. Contini 2005, 122 n. 5 osserva che, in realtà, il vocativo «figlio mio» è più frequente nelle versioni più tarde rispetto alla versione dei *Proverbi di Ahiqar* ritrovata ad Elefantina.

Ahiqar ha conosciuto una straordinaria fortuna attraverso i millenni. Nel deutero-canónico libro biblico di *Tobia* – di età ellenistica, ma ambientato nel VII sec. a.C. –, il protagonista presenta Ahiqar come suo nipote, ne riassume le vicende a corte (1,21-22) e lo inserisce nel racconto come esempio di rettitudine (14,10) o come personaggio (2,10, 11,18).<sup>1</sup> Conosciamo frammenti o versioni rielaborate e arricchite in demotico, greco (adattata e inserita nella *Vita Aesopi*), siriano e in molte altre lingue dell'Occidente (latino, rumeno, paleoslavo, russo, serbo) e dell'Oriente (armeno, georgiano, arabo, turco, etiopico) medievali.<sup>2</sup> Forse su sollecitazione degli orientalisti europei che dalla fine dell'Ottocento cominciarono ad occuparsi di aramaico moderno,<sup>3</sup> sono state copiate su manoscritto o, più tardi, stampate storie e proverbi di Ahiqar in almeno tre varietà dialettali di aramaico moderno. Le versioni neoaramaiche, che necessitano ancora di accurato studio, pare siano risultato di un complesso gioco di contaminazione con le recensioni siriane classiche, arabe, talora anche con le prime edizioni moderne di altre versioni tarde.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Toloni 2005.

<sup>2</sup> Sui rapporti tra le varie recensioni della *Storia e proverbi* e sulle tradizioni letterarie riconducibili ad Ahiqar, si vedano Fales 1993 e 1994 e i saggi pubblicati in Contini-Grottanelli 2005, spec. la corposa introduzione, a firma dei curatori (11-89), e la bibliografia, ed. Contini (275-325). Rispetto alla visione tradizionale che fa derivare le versioni siriane classiche e il loro archetipo direttamente da un testo aramaico simile a quello di Elefantina, Braida 2010 propone l'esistenza di intermediari greci del romanzo di Ahiqar, che spiegherebbero da una parte l'inserimento della vicenda nella *Vita Aesopi* e le versioni greche e quindi occidentali tarde, dall'altra la forma articolata della trama attestata in siriano classico e quindi nelle versioni orientali tarde. Si veda Quack 2011 sul complesso rapporto tra la *Storia* aramaica di Ahiqar di Elefantina e la versione demotica da una parte, e la relazione di quest'ultima con la *Vita Aesopi* e le versioni mediorientali di Ahiqar (araba, ma in particolare quella siriana).

<sup>3</sup> Insieme a *I dieci visir, Kahramaneh e il principe, Shād ibn 'Ād e il suo palazzo (Storia di Salomone e la formica)* e *Sindbād il marinaio*, la *Storia di Ahiqar (Ahiqār o, in arabo, Hayqār)* fa parte di un insieme di racconti sapienziali e di intrattenimento che, derivati da originali o intermediari arabi islamici, circolarono in epoca ottomana in varie raccolte miscelanee cristiane in arabo o *garshuni* (arabo scritto in caratteri siriani) e furono inseriti in varie edizioni e traduzioni delle *Mille e una notte*. Alcuni dei testi raccolti da Eduard Sachau in arabo e aramaico moderno sembrano tratti da collezioni manoscritte di questo tipo: Bellino-Mengozzi 2016, Mengozzi, in stampa c.

<sup>4</sup> Sulle versioni aramaiche moderne si vedano Braida 2010 e Destefanis 2010; testo

Piuttosto che fornirci l'anello mancante tra la letteratura di corte e sapienziale mesopotamica antica e le letterature di età ellenistica, tardo-antica e medievale, il ritrovamento della *Storia e proverbi di Ahiqar* ci ha permesso di provare l'antichità di un testo precedentemente noto attraverso allusioni indirette di età ellenistica e recensioni più tarde e ha offerto la prova della continuità in età achemenide del genere sapienziale delle istruzioni tramandate da padre a figlio e dell'apologo con protagonisti animali o vegetali. Per quanto ci interessa in questa sede, questo tipo di apologo potrebbe testimoniare indirettamente la diffusione del genere della disputa mesopotamica in ambiente ormai arameofono o arameografo.

Tra i proverbi, troviamo una sintesi molto efficace di una possibile disputa tra il rovo e il melograno, condotta ricorrendo a formule convenzionali della corrispondenza nella lingua «d'impero»:

Il rovo mandò un messaggio al melograno: «Il rovo al melograno: a che serve l'abbondanza delle tue spine per chi tocca i tuoi frutti?».

Rispose il melograno al rovo: «Tu non sei altro che spine per chi ti tocca!».<sup>1</sup>

Pur nella cornice narrativa piuttosto sbrigativa dello scambio epistolare e in assenza di un epilogo-giudizio, non è difficile leggersi l'eco di una vera disputa o quantomeno il tono favolistico e i personaggi normalmente coinvolti in quel tipo di testi.

Nell'altra raccolta di testi di una certa lunghezza che è stata tramandata in aramaico d'impero, ma in questo caso in scrittura demotica, ricorrerebbe il riferimento ad un apologo dello sciacallo selvatico e della lepre minacciata dal predatore.<sup>2</sup> La raccolta è contenuta

*šurayt/turoyo* e trad. ted. in Lidzbarski 1896; testo neoaramaico orientale (*sureth*) in Braida 2014 e trad. ingl. in Braida 2015.

<sup>1</sup> Testo integrato, tradotto e commentato da Contini 2005, 125. Si vedano anche Brock 1989b, 55, Jiménez 2017, 130 n. 355 e Brock 2019, 5 sul rapporto con la disputa mesopotamica, con bibliografia; Brock 1989a, 17 e Salvesen 1998, 146 sul posto di Ahiqar nelle letterature aramaiche.

<sup>2</sup> Il testo è ripetuto due volte nella colonna 15 così come letta e interpretata da Steiner 1997, 321 e 2017, 61-63. Steiner descrive l'apologo come una parabola, che rappresenterebbe l'incursione di predatori elamiti nel tempio di Rashu. Van der Toorn 2018, 199 legge un testo completamente diverso, ad esemplificazione della fragilità della verità filologica e delle nostre conoscenze del mondo antico, o del mondo in generale. Sulle difficoltà di leggere l'aramaico in scrittura demotica e i problemi interpretativi che ne derivano si veda Rösel 2000, 86.

in un papiro – noto come Amherst 63, dal nome del collezionista inglese che lo acquistò nel XIX secolo.<sup>1</sup> Nelle 23 colonne conservate, il papiro contiene testi per lo più di natura religiosa, in cui sono nominate varie divinità.

Fondamentalmente sulla base di nomi ed epiteti degli dei e della toponomastica, Karel van der Toorn individua nel papiro quattro sezioni. La prima conterrebbe inni alle divinità mesopotamiche Nebo e Nanai, invocate anche con gli epiteti aramaici «il (mio) Signore» e «la Signora», che nella seconda sezione sono utilizzati per il dio Bethel e la sua paredra. In alcuni testi della terza sezione sono state notate somiglianze notevoli con testi biblici, in particolare con i *Salmi* 20 e 75<sup>2</sup> e la divinità di riferimento sembrerebbe essere Yahu/YHWH,<sup>3</sup> invocato anche con i titoli onorifici fenicio-ebraico Adonai e aramaico Mar «Signore». Nella quarta sezione varie divinità siro-mesopotamiche sono nominate: Nanai, Nebo, Hadad, Baal-Shamayin «Signore del cielo», Bethel in varie forme. L'ultima sezione conterrebbe invece una variante del racconto di corte noto come storia del conflitto tra due fratelli, in questo caso Assurbani-pal e il suo fratellastro.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Su basi paleografiche, il papiro è datato da Steiner 1997 al III sec. con una scrittura demotica da IV sec. a.C. Il IV sec. sembra in effetti la datazione più accreditata su basi paleografiche: van der Toorn 2018, 39. Steiner 1997 propone una traduzione inglese provvisoria dei testi conservati dal papiro Amherst 63 e avanza l'ipotesi che il papiro raccolga testi, generalmente liturgici, collegati in qualche modo ad una comunità arameofona dell'Egitto meridionale, forse formata da RASHU/ARASHU precedentemente deportati in Samaria dal territorio che sta tra Babilonia ed Elam. Quack 2011, 390-392 discute criticamente varie ipotesi di interpretazione della raccolta e della scelta di scrivere testi aramaici in scrittura demotica.

<sup>2</sup> Come già notato da altri studiosi, Rösel 2000 conferma che un testo della colonna 12 del papiro ha la stessa struttura del *Salmo* 20 e individua paralleli cogenti con versetti del *Salmo* 75 nella colonna 13. Mentre Steiner 1997 e 2017 descrive il testo aramaico come una versione «paganizzata» del *Salmo* 20 così come lo conosciamo dalla Bibbia, altri studiosi ipotizzano, al contrario, che il testo biblico derivi da un modello aramaico come quello attestato nel papiro Amherst 63 (Rösel 2000, 9-90). Rösel appoggia una visione intermedia, ovvero la derivazione dei testi aramaici e dei salmi ebraici da versioni più antiche di testi di culto yahwista circolanti in ambiente israelita settentrionale.

<sup>3</sup> Come Rösel 2000 su basi letterarie-culturali, Steiner 2017, 42 ritiene che il segno demotico per Horus rappresenti in realtà il tetragramma biblico. Si veda la lunga discussione di Rösel 2000, 90-93.

<sup>4</sup> Van der Toorn 2018, 6-7. La prima sezione rifletterebbe una comunità (di origi-

Nel poco che ci è rimasto della letteratura aramaica d'impero, certamente in Ahiqar e forse anche nel papiro Amherst 63, le dispute tra piante o animali sembrano ormai divenute *topoi*, suscettibili di variazione e adattabili a vari contesti, per evocare caratteri prototipici ed esemplari, come l'utilità della vite, la violenza brutta del lupo o la laboriosità della formica. Contini ricorda l'uso di testi simili nella Bibbia, con il rovo o altre piante come protagonisti.<sup>1</sup> Analoga disputa – a ruoli rovesciati – tra l'umile rovo e il tronfio abete è conservata nel vasto e ramificato corpus della letteratura esopica.<sup>2</sup>

Nella Bibbia, le piante più caratteristiche del sistema produttivo mediterraneo – ulivo, fico e vite – rivaleggiano nel famoso apologo di Iotam (*Giudici* 9,8-15) e lasciano al rovo spinoso e senza frutti il regno, pur di non rinunciare alle loro prerogative. Il testo funziona come ammonimento, di chiaro impianto ironico, ai Sichemiti che hanno scelto l'usurpatore violento e fraticida Abimelech come re ed è stato interpretato come un momento della riflessione teologica sulla regalità che percorre la Bibbia ebraica e riemerge nel Nuovo Testamento.<sup>3</sup> *2 Re* 14,9-10 testimonia l'uso retorico a fini diplomatici di *exempla* tratti dal mondo vegetale.

ne?) babilonese, la seconda una comunità siriana, la terza una comunità proveniente dal Nord di Israele (Samaria) e la quarta l'esito dell'incontro-contaminazione tra (i pantheon delle) tre comunità a Palmira, prima del loro trasferimento in Egitto. L'insieme sembrerebbe quasi la Bibbia di una comunità sincretica formata in Siria. Tutti i testi, e forse addirittura anche la collezione, risalirebbero a prima del VII sec. ovvero prima della caduta dell'impero assiro: van der Toorn 2018, 30 e 38. Le conclusioni dello studioso sembrano quindi rispondere ad un'esigenza di risalire indietro nel tempo e allontanare il più possibile i testi dal contesto egiziano che li ha preservati. <sup>1</sup> Contini 2005, 126.

<sup>2</sup> Ponchia 1996, 23. Si vedano vari esempi di favole e contrasti esopici tra piante o tra piante e animali, elencati e discussi, con bibliografia, in Brunner 1980, 198. L'apologo della gazzella o capra che mangia le radici di robbia, con le quali sarà tinta la sua pelle, non è attestata nel testo antico di Ahiqar, ma è molto diffusa nelle versioni tarde: Brunner 1980, 199. Sul rapporto tra Ahiqar, Bibbia, letteratura esopica e letteratura ellenistica – la «vecchia storia lidia» della contesa tra ulivo e alloro nel Giambo 4 di Callimaco – si veda West 1969, 119. Jiménez 2017, 131-132 ritiene che le poche tracce di dispute nella tradizione esopica non siano di derivazione mesopotamica, mentre evidenzia come Callimaco indichi un'origine orientale (lidia) della disputa e come il testo abbia molti tratti mesopotamici.

<sup>3</sup> Sull'ironia nell'apologo di Iotam si veda Rossi 2006. Sul genere della favola nella Bibbia e sull'uso di parabole e apologhi favolistici per esprimere riflessione teologica, si veda Bono 2014, 157-158, con una rassegna dettagliata del significato simbolico delle piante nelle Scritture del canone cristiano.