

Romano Lazzeroni

Ricostruzione linguistica e ricostruzione culturale

**0. INTRODUZIONE**

In questa conversazione cercherò di mostrare che la lingua non è strumento idoneo a fornire informazioni sulla cultura materiale preistorica, ma può fornirle sulla cultura “ideologica”, con ciò intendendo le forme con cui i parlanti hanno rappresentato e interpretato i dati dell’esperienza. Trarrò l’argomentazione dalla comparazione indoeuropea: nessun altro gruppo di lingue presenta una documentazione così ampia e dispiegata nel tempo come le lingue indoeuropee, e in nessun altro caso la comparazione si è dotata di strumenti altrettanto raffinati.

Gli esempi saranno forniti dall’indiano antico, dal greco e, in minor misura, da altre lingue. Ciò non significa, tuttavia, che il sanscrito e il greco abbiano occupato una posizione privilegiata nella preistoria indoeuropea. La loro apparente conservatività dipende dall’antichità e dall’ampiezza dei documenti rimasti, dunque da un accidente della storia. La attestazioni di una qualche consistenza delle altre lingue sono, se si eccettuano il latino e le lingue dell’Italia antica, pressoché tutte successive all’era volgare; i documenti ittiti, pur segnalandosi per antichità, sono, per il loro contenuto, scarsamente utilizzabili per la ricostruzione culturale.

Parleremo prima del metodo lessicalista per mostrare che non dà risultati attendibili, poi del metodo etimologico che, credo, fornisce indicazioni più sicure.

**0.1. IL METODO LESSICALISTA**

I tentativi di ricostruire dalla lingua una cultura materiale preistorica muovendo dal lessico hanno avuto una straordinaria fortuna nel XIX secolo (e l’hanno ancora, specialmente presso studiosi americani), procedendo di pari passo con la ricostruzione indoeuropea.

Il metodo lessicalista assume che una parola ricostruita e attribuita all’indoeuropeo comporta, in modo più o meno automatico, l’attribuzione agli indoeuropei del referente di quella medesima parola.

I principi su cui si fonda questo metodo sono due: 1) se una lingua, ha conosciuto i nomi di determinate di piante o animali, allora deve aver conosciuto quelle piante e quegli animali e se la ricostruzione ci restituisce i medesimi nomi per una fase preistorica, allora la patria originaria di quella lingua va cercata in una regione dove crescono quelle piante e vivono quegli animali; 2) se una lingua, attestata o ricostruita, ha importato da un’altra il nome di una pianta o di un animale, ciò significa che non conosceva quella pianta o quell’animale prima di importarne i nomi; e perciò la patria originaria di quella lingua non può cercarsi in una regione dove cresce quella pianta o vive quell’animale.

Nessuno dei due fornisce risultati attendibili.

Si consideri questo caso: tutte le lingue neolatine conoscono il nome del leone (rum. *leu*, it. *leone*, fr. *lion*, prov. *leó*, sp. *león*, port. *leão*); se ignorassimo il latino e solo lo ricostruivamo dalle lingue romanze, attribuiremmo, a ragione, il nome del leone al latino (che effettivamente lo ha posseduto: *leo*, *-onis*) ma ognuno vede quanto saremmo lontani dalla realtà se da ciò inferivamo che i parlanti della protolingua (che forse chiameremmo “dacoiberico” sul modello di “indoeuropeo”) antenata delle lingue romanze abitavano in una regione in cui erano di casa i leoni.

Nessuna lingua romanza, inoltre, ha ereditato il nome latino della guerra: *bellum*. Le lingue centro-occidentali continuano concordi il nome germanico \**werra* (it. *guerra*, fr. *guerre*, prov., cat., sp., port. *guerra*), il rumeno ha il prestito slavo *răboiŭ*: ma non si può inferire da questo che i romani fossero un popolo pacifico che ignorava la guerra, e che abbiano imparato a farla solo quando sono venuti in contatto coi bellicosi Germani. Il fatto è che il segno linguistico e la realtà non sono isomorfi. Il segno non designa la realtà materiale, extralinguistica, ma la rappresentazione linguistica che il parlante si dà di questa realtà; e il parlante può ben parlare di qualcosa di cui ha cognizione indiretta, ma che non ha mai sperimentato empiricamente. E il rapporto fra segno e realtà è arbitrario: il parlante può sostituire una parola con un'altra senza che sia sostituito l'oggetto: nessuno dei Germani ha sostituito la testa quando qualcuno cominciò a chiamarla con una parola latina: *cuppa* (> ted. *Kopf*). Il metodo lessicalista, fondato sul presupposto di un rapporto implicazionale fra parola e oggetto, non è idoneo, dunque, a ricostruire i tratti di una cultura materiale.

## 0.2. IL METODO ETIMOLOGICO.

Il metodo etimologico muove dalla distinzione fra simboli e icone: in un simbolo la correlazione fra significante e significato è solo convenzionale, in un'icona la correlazione fra significante e significato è fondata su un rapporto di similarità.

Fra i segnali stradali, per es., il segno del “divieto di sosta” è un simbolo (il cerchio blu col bordo rosso e attraversato da una banda rossa (o da due bande incrociate) trasmette un'informazione, ma non la rappresenta con un'immagine), quello di “attenzione: scuola” (due bambini che attraversano la strada iscritti in un triangolo) è un'icona che rappresenta il referente con un'immagine.

Lo stesso nel segno linguistico: un simbolo come “scatola” denota un referente ma non lo descrive, un'icona come “contenitore” denota un referente e lo descrive come “oggetto che contiene qcs.”

L'icona può convertirsi in simbolo se i mutamenti diacronici della lingua o della realtà oscurano il rapporto di similarità col *designatum*: *altus* è icona in latino poiché è vivo il rapporto con *alĕre* di cui è participio (“nutrito” > “cresciuto” > “alto”), ma sono simboli i suoi continuatori it. *alto* e fr. *haut* perché il rapporto con un verbo significante “nutrire” è cancellato: il lat. *alere* non sopravvive in italiano e in francese. Così l'it. *penna* nel significato di “strumento per scrivere”: icona fino a che è rimasto il ricordo di quando si scriveva con una penna d'oca, è diventato simbolo quando, per

l'evolversi della cultura materiale, il ricordo si è perso. Oggi, per i parlanti che non hanno accesso all'etimologia, *penna* è lessicalizzata come un omofono indipendente da *penna* “piuma”. La ricerca etimologica ha, appunto, lo scopo di ricostruire le icone che sottostanno diacronicamente ai simboli; in sostanza di restituire il significato descrittivo originario.

Fino a questo punto la ricerca etimologica è ricostruzione linguistica, non culturale. Diventa ricostruzione culturale quando dà ragione della *motivazione* del significato descrittivo di un segno.

La motivazione del significato descrittivo di un segno non può dedursi da semplici calcoli di verosimiglianza come spesso fa Benveniste nel “Vocabolario delle istituzioni indoeuropee”: chi non sapesse che la malattia prodotta dall'anofele si chiama così perché imperversava nelle zone paludose e si credeva prodotta dai miasmi delle paludi potrebbe credere che il nome alludesse all'alito cattivo degli ammalati o alla sfortuna di chi si ammala perché per lui tira quella che si dice una “cattiva aria”. La motivazione del significato descrittivo ci è restituito da informazioni extralinguistiche; nelle lingue antiche dalla lettura e dall'interpretazione dei testi, dalla filologia: separata dalla filologia la linguistica è sterile esercizio intellettuale.

Vediamo un esempio.

#### **Morte e immortalità nel mondo indoeuropeo**

1.1 Secondo una etimologia ottocentesca corroborata con argomenti decisivi da P. Thieme (1952) e da R. Schmitt 1967: 186ss.) il nome greco del nettare, νέκ-ταρ l'alimento mitologico che, insieme con l'ambrosia, assicura l'immortalità agli dei sarebbe composto da nome della morte *nek-* (lat. *nex*) e dal grado ridotto *tr* della radice indoeuropea *\*terə-* “attraversare”. Il nettare sarebbe l'alimento magico che “attraversa” e perciò vince, la morte. Dai dati linguistici non si ricava altra indicazione se non che il greco può aver conosciuto nella sua preistoria il nome *nek-* della morte perché lo conserva fossilizzato nel nome del nettare e non solo in questo. La motivazione del significato descrittivo di *néktar* resta una pura virtualità finché non si comprende perché “vincere” sia detto “attraversare”.

Anche in questo caso la risposta viene dal vedico.

Nel pensiero vedico ogni entità dannosa è rappresentata come una “strettoia”, *amhas-*; di contro ogni entità benefica è rappresentata come uno “slargo” *uru-* (Gonda, 1957).

Superare la strettoia, cioè le avversità, è detto, appunto, *tarati*, “attraversare”: “egli attraversa l'ostilità come una strettoia” si legge, per es., in RV, VI, 2, 4. La massima delle strettoie è la morte. Talvolta, come, per es., in AV, VIII, 7, 13, “morte” e “strettoia” formano una coppia di sinonimi: *mā* [.....] *mrtyór muñcantu ámhasah* “mi liberino dalla morte, dalla strettoia” a cui si oppone RV, VIII, 68, 12: *urú ño yandhi jīvāse* “creaci lo slargo per la vita”. E la morte è un male che si vince

attraversandolo: “con questo amuleto possa io attraversare la morte” (*téna odanéna áti tarāṇi mṛtyúm*) è una formula ripetuta sei volte in un inno dell’ AV (IV, 35, 1- 6).

1.2 L’etimologia del nome del nettare proposta da Thieme e da Schmitt è, dunque, confermata: l’ampia documentazione indiana comparata col fossile greco mostra che l’immagine della vittoria sulla morte configurata come “attraversamento” di una strettoia è motivata dalla rappresentazione della vittoria sul male.

Nel primo membro del gr. *nék-tar* è contenuta la base *nek-* del latino *nex*. Questo ci consente di andare oltre. Consideriamo intanto una circostanza:

In latino “morte” si dice anche *mors*. I due termini non sono sinonimi: lo diventano soltanto in età imperiale.

Nel latino arcaico e classico *mors* designa la morte in generale (è termine non marcato, suscettibile di usi estensivi) e sempre la morte naturale; *nex*, invece, designa la morte provocata da uccisione, da suicidio, da condanna o da esposizione, dunque la morte violenta, prematura.

Ebbene, anche in vedico la morte che si vince “attraversandola” non è la morte naturale, quella che in latino si chiama *mors*, bensì la morte prematura, quella che in latino si chiama *nex*. Non altrimenti possono intendersi le invocazioni per vincere la morte e le dichiarazioni di essere diventato immortale espresse da un essere umano; l’uomo, ci dice l’AV (VIII, 2, 23) ha la morte connaturata e non gli è dato di vincere, di “attraversare” la morte naturale; sarà “immortale” se morirà non di morte prematura, ma di vecchiaia: “con menti e corpi forti possiamo, noi che abbiamo elevato canti di lode, raggiungere l’età fissata dagli dei” (RV, I, 89, 8); “l’immortalità dell’uomo” si legge in *Maitrāyaṇī Saṁhitā*, II, 2,2 (12) “è quando raggiunge il tempo intero della vita.”

Ciò è ovvio, del resto: *amhas-* “strettoia” designa ogni evento prodotto da forze malefiche; solo la morte prematura è prodotta da queste forze. Quella prodotta dalla vecchiaia, si è appena visto, è morte naturale, non prodotta da forze malefiche e perciò non è un male che si può “attraversare”. E dunque nel nome greco del nettare il nome della morte prematura è unito al verbo che, in sanscrito, designa proprio la vittoria sulla morte prematura. L’etimologia proposta dal Thieme non poteva trovare conferma più sicura.

1.3. Nella cultura vedica – e non soltanto in quella – gli dei non sono intrinsecamente immortali. Sono bensì predisposti per natura all’immortalità; ma per diventarlo debbono alimentarsi col *soma* che li rende tali.

Il *soma* è un succo ricavato dalla spremitura di una pianta ed è parte essenziale dell’offerta sacrificale.

Il *soma*, bevuto, conferisce l'immortalità agli dei: "Tu, o purificato, luminosissimo, chiami le stirpi divine all'immortalità" (RV, IX, 108, 3); "gli dei ti hanno bevuto per l'immortalità" (RV, IX, 106,8), ma la conferisce anche agli uomini (RV, VIII, 43, 3 "noi abbiamo bevuto il *soma*, siamo diventati immortali"), ovviamente nel senso che il *soma* protegge gli uomini dalla morte prematura, da quella che non è prodotta dalla vecchiaia. Dunque in vedico la parola "immortalità", *amṛtatvá-*, ha due significati a seconda che sia riferita agli dei o agli uomini; i medesimi significati appartengono anche al nome della morte, *mṛtyú-*, che assomma in una sola parola l'opposizione che il latino esprime con due: *nex* "morte prematura" : *mors* "morte naturale": "proprio per te, o vecchiaia, cresca quest'uomo. Non gli nuocciano le altre morti che sono cento" (AV, II, 28, 1).

Se, dunque, la sola morte naturale è quella prodotta dalla vecchiaia, gli dei, per essere immortali, devono essere esenti dalla vecchiaia, cioè godere della giovinezza eterna. E infatti nel mondo vedico gli dei sono "senza morte e senza vecchiaia", *amṛta- e ajuryá-* : non si tratta di epiteti solo celebrativi, ma dell'espressione di una rappresentazione della morte e dell'immortalità coerente con un sistema culturale.

La stessa formula è anche greca: gli dei omerici sono "immortali e senza vecchiaia", ἀθάνατοι καὶ ἀγήραοι, "ella è mortale, ma tu sei senza morte e senza vecchiaia" dice Ulisse a Calipso, dichiarandosi fedele a Penelope quando Calipso gli propone di farlo un dio "senza morte e senza vecchiaia". E Calipso sospira: "io lo amavo e lo nutrivo e pensavo che l'avrei fatto immortale, senza morte e senza vecchiaia" (Od., V, 218).

1.4 Ma perché gli dei sono "senza morte e senza vecchiaia"? Se essere esenti dalla vecchiaia preserva dalla morte, non sarebbe bastato dire che gli dei sono "senza vecchiaia" per dire che sono immortali? Oppure si deve intendere che gli dei, pur se esenti dalla morte naturale perché eternamente giovani, sono soggetti alla morte prematura e che "senza morte" vuol dire, appunto, "esente dalla morte prematura"?

Le cose stanno esattamente così.

Anche gli dei sono soggetti alla morte prematura, violenta: i demoni insidiano la loro giovinezza. Circa la metà dei 1028 inni del RV celebrano la vittoria di Indra, il dio guerriero, contro *Vṛtra*, il demone primigenio; quando, in un inno (I, 32) che ricorda il mito di Grendell del Beowulf, la madre di *Vṛtra* si leva a vendicare il figlio, Indra fugge perché teme di essere ucciso: "quale vendicatore del serpente vedesti, o Indra, quando nel tuo cuore, dopo averlo ucciso, entrò la paura, quando attraversasti i novantanove fiumi come un falco impaurito gli spazi?" (RV, I, 32, 14). Il serpente è *Vṛtra*, il vendicatore è la madre.

Così gli dei della mitologia greca: pur se immortali e senza vecchiaia, possono essere uccisi anche da mani mortali. Afrodite venne ferita da Diomede e Ares sarebbe morto (καὶ νύ κεν ἀπόλοιτο: Il.,

V, 388) se la matrigna non l'avesse fatto liberare dalla giara di bronzo in cui Oto ed Efialte l'avevano tenuto rinchiuso per tredici mesi.

Anche questa coincidenza mostra che l'ideologia sottesa è ereditaria: l'immortalità degli dei deve essere garantita da una protezione doppia, contro la morte naturale e contro la morte prematura.

Il greco, in una sua fase preistorica ha sicuramente conosciuto il nome *\*nek-* della morte prematura poiché questo sopravvive nel nome del nettare e in pochi altri fossili (νέκυς “cadavere”, νεκρός “id.” ecc.) e fossile è anche il nome della morte naturale dove il lat. *mors* e il sscr. *mṛtyú-* perché sopravvive nell'aggettivo ἄμβροτος “immortale” e nel nome dell'altro alimento degli dei, ἄμβροσις.

Ecco perché gli alimenti che assicurano l'immortalità agli dei sono due, il nettare e l'ambrosia. Ce lo dice il significato descrittivo dei loro nomi, nettare e ambrosia, νέκταρ (< *\*nek-tr*) e ἄμβροσις “immortalità” (< *\*n-mṛtiā*), derivati dai due nomi indoeuropei della morte: il nettare protegge gli dei dalla morte prematura, *\*nek-*, l'ambrosia li protegge dalla morte naturale *mṛt-*, assicurando loro la giovinezza eterna. Ai due nomi della morte corrispondono i due nomi dei talismani che la sconfinano.

La differenza di funzioni probabilmente era già dimenticata al tempo di Omero. Gli antichi nomi della morte sono ormai fossili e l'antica opposizione fra il nome della morte naturale e il nome della morte prematura è neutralizzata in un nome nuovo che le significa entrambe: θάνατος.

In sanscrito, a differenza dal greco, nulla resta del nome antico della morte prematura: gli dei vedici si proteggono assumendo il *soma*, un talismano solo, come uno solo è il nome delle due morti, *mṛtyú-*.

Non, dunque, l'etimologia di “nettare”, ma la motivazione della sua significazione compiuta con strumenti filologici che ci hanno consentito di passare dall'etimologia della parola all'etimologia del costrutto, ha rivelato un sistema concettuale basilare nel mondo indoeuropeo: la rappresentazione del danno come una strettoia, il superamento della strettoia configurato come “attraversamento”, la distinzione della morte naturale dalla morte prematura e i suoi riflessi nel mito.

## 2. CONCLUSIONI

La lingua non è idonea a fornire informazioni sulla cultura materiale: fra lessico e realtà denotata non esiste un rapporto di necessità. Ma può fornire indizi utili a ricostruire la cultura “ideologica” con ciò intendendo i principi secondo i quali i parlanti hanno classificato, rappresentato e interpretato i dati dell'esperienza.

Nell'analisi di un segno linguistico – in particolar modo di un segno iconico – è fondamentale la distinzione fra significato e denotazione, fra *Bedeutung* e *Bezeichnung* nel senso di Coseriu: un segno iconico *denota* un oggetto e lo rappresenta *descrivendolo* con una certa immagine.

C'è solo da aggiungere che tanto la denotazione quanto la descrizione sono arbitrarie: non solo una identica realtà extralinguistica può essere denotata da segni diversi ma anche può essere descritta con immagini diverse; a maggior ragione è arbitraria la motivazione della descrizione: già si è visto a proposito del nome della malaria che nel significato descrittivo di un segno si realizza soltanto una delle motivazioni virtualmente possibili e non sempre quella che a un'osservazione superficiale sembra la più probabile.

La motivazione del significato descrittivo di un segno dipende da come i parlanti hanno rappresentato e ordinato i dati dell'esperienza; da cause, dunque, extralinguistiche; e, perciò, la ricostruzione della motivazione non può farsi coi soli strumenti linguistici: l'etimologia rivela il significato descrittivo di un segno, ma non dice né può dire perché è stata scelta quella descrizione fra le altre virtualmente possibili.

Per diventare ricostruzione culturale, la ricerca etimologica deve integrarsi con informazioni extralinguistiche fornite, in primo luogo, dai testi, ma anche da ogni altro relitto di culture lontane.

Un esempio italiano mostra come si dovrebbe procedere nella comparazione indoeuropea: un proverbio toscano dice che i bambini crescono un'oncia in carne e una libbra in furbizia e un altro che vale più un'oncia di fortuna che una libbra di sapienza. Se ci fermassimo alle sole informazioni che ci fornisce l'italiano contemporaneo, capiremmo che l'oncia è una unità di misura più piccola della libbra, ma non capiremmo perché tutto il resto si misuri in grammi e in chili e invece la furbizia e la fortuna si misurino in once e in libbre. Ma se conoscessimo l'inglese dove le once e le libbre sono parte di un sistema metrico coerente potremmo ragionevolmente inferire che l'italiano ha conosciuto un sistema metrico simile a quello inglese e ne conserva tracce fossilizzate nei proverbi. Il che è vero perché il sistema decimale è stato introdotto da Napoleone in Europa ma non in Inghilterra: a Waterloo hanno vinto gli Inglesi.

Così nelle lingue antiche: l'umbro eugubino ci tramanda la formula "bipedi e quadrupedi" per designare gli uomini e gli animali: la stessa formula è attestata nell'indiano antico del RigVeda, ma nel Rig Veda è parte di un sistema coerente di classificazione del mondo, fondato sulla rappresentazione del movimento come simbolo di animatezza e del piede come organo del movimento: il mondo dei viventi sulla terra è detto "mondo che si muove" (*jagat; caratham*), "fornito di piedi" (*padvat*) opposto al mondo inanimato detto a sua volta "mondo che sta fermo" (*sthā*), "senza piedi" (*apad-*); e gli esseri forniti di piedi (*padvantas*) sono classificati come "bipedi e quadrupedi" (*dvipad catuspad-*). L'inferenza che il vedico conservi il sistema indoeuropeo nella sua interezza e che nell'umbro iguvino ne sopravviva solo un frammento è pienamente legittima. Tra l'altro – ma non possiamo parlarne qui – lo stesso sistema classificatorio è alla base dell'enigma greco della sfinge.

Un'ultima osservazione: queste locuzioni e molte altre raccolte da Schmitt (1967) vengono di solito attribuite alla “lingua poetica indoeuropea”, come resti di una tradizione letteraria preistorica. E ciò perché le fonti che le tramandano sono, in larghissima maggioranza, testi poetici: i poemi vedici, l’Avesta e l’epos omerico.

Ma questa definizione pecca di semplificazione eccessiva: si è appena visto che queste formule sono espressione di sistemi concettuali organici, di rappresentazioni del mondo *accolte* dalla poesia, ma non *create* dalla poesia. E se le troviamo in testi poetici, ciò è perché la poesia è tipica della tradizione orale quale è stata per lungo tempo quella dei poemi vedici e omerici: la poesia si memorizza più facilmente della prosa, come fanno quelli di noi che, negli anni verdi, imprecavano per dover mandare a memoria pezzi dei “Promessi Sposi”. Così le immagini dantesche tratte dall’astronomia tolemaica non sono creazioni del poeta: Dante le *cita*, le *utilizza* nella poesia, ma non *crea* i loro contenuti. Tali sono le formule (o, almeno, molte formule) della “lingua poetica indoeuropea”: non immagini improvvisate dalla fantasia creatrice di poeti, ma ideologia, cultura significata in poesia.

La ricostruzione culturale concessa al linguista non è, insomma, ricostruzione di cose o di moduli letterari. È ricostruzione di idee purché il linguista non si accontenti dei repertori, ma – cosa sempre più rara – sappia leggere i testi e li legga e, se è vero che ogni etimologia che restituisca trasparenza a una parola rivela un costrutto, sappia passare dall’etimologia della parola alla motivazione del costrutto.

#### BIBLIOGRAFIA

- Adams, J.N., 1973: *Two Latin Words for 'kill'*, “Glotta”, 51, pp. 280-292.
- Beekes, R. S. P., 1995: *Comparative Indo-European Linguistics*, Amsterdam / Philadelphia, Benjamins.
- Belardi, W., 1976: *Superstitio*, Roma, Istituto di Glottologia dell’Università.
- Belardi, W., 1979: *Il nome dell’ Avesta. Alla ricerca di un significato perduto*, in “Rendiconti dell’Accademia dei Lincei sc. mor.”, serie 8, vol. 34, pp.251-274.
- Benveniste, E., 1948: *Noms d’agent et noms d’action en Indo-Européen*, Paris, Maisonneuve.
- Benveniste, E., 1969: *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, I: *économie, parenté, société*), II: *pouvoir, droit, religion*, Paris, Les éditions de minuit.
- Buysens, E., 1956: *Text of Contributions in Proceedings of the Seventh International Congress of Linguistics*, London, Wilson & son, pp. 168-169.
- Coseriu, E., 1973: *Probleme der strukturellen Semantik*, (= Tübinger Beiträge zur Linguistik, 40), Tübingen, Narr.

- Di Giovine, P., 2013: *Ricostruire il passato: sulla problematica dipendenza del dato linguistico dal dato archeologico*, in *Nuovi dialoghi sulle lingue e sul linguaggio* (N. Grandi, ed.), Bologna, Pàtron, pp. 89-98.
- Durante, M., 1977: *Aspetti e problemi della paleontologia linguistica*, in *Paleontologia linguistica. Atti del VI Convegno internazionale di linguisti*, Brescia, Paideia, pp. 39-65.
- Feist, S., 1913: *Kultur, Ausbreitung und Herkunft der Indogermanen*, Berlin, Weidmann.
- Geib, R., 1974: *Die Formel áyus prá tī im Rg-Veda*, "Indo-Iranian Journal", 16, pp. 269-283.
- Gonda, J., 1957: *The vedic concept of amhas*, "Indo-Iranian Journal", I, p. 33-60.
- Haudry, J., 1977: *L'emploi des cas en Védique*, Paris / Lion, Editions L' Hermès.
- Lazzeroni, R., 1998: *La cultura indoeuropea*, Roma / Bari, Laterza.
- Lesky, A., 1929: *Sphynx*, in *Real-Encyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft*, IIIA/2, Stuttgart, Metzler, col. 1703-1726.
- Maggi, D., 1978: *Il nome Upaniṣad. Nota marginale a un libro di W. Belardi*, in "Studi e Saggi Linguistici", 18, pp. 149-156.
- Meillet, A., 1925: *Lat. interdico*, "Bulletin de la Société de Linguistique de Paris", 25, p. 104.
- Narten, J., 1972: in *India Maior. Congratulatory Volume presented to J. Gonda* (J. Ensink-P. Gaeffke eds), Leiden, Brill, p. 161-166.
- Prosdocimi, A. L., 2004: *Diacronia e struttura di un mito. Edipo, la Sfinge, l'Enigma*, in *Scritti inediti e sparsi*, II, Padova, Unipress, pp. 857-976.
- Scherer, A., (ed.), 1968: *Die Urheimat der Indogermanen*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Schmitt, R., 1967: *Dichtung und Dichtersprache in indogermanischer Zeit*, Wiesbaden, Harrassowitz.
- Schrader, O. - Nehring, A. 1917-1929: *Reallexikon der indogermanischen Altertumskunde*, 2 ed., Berlin, De Gruyter.
- Thieme, P., 1952: *Studien zur indogermanischen Wortkunde und Religionsgeschichte*, Berlin, Akademie-Verlag.
- Whitney, W.D., 1905: *Atharva-Veda Samhitā. Translated with a Critical and Exegetical Commentary*, Harvard (Mass.), Harvard University.



