

Il volto e il nome. Riflessioni sulle interfacce divine alla luce della documentazione vicino-orientale*

Corinne Bonnet

Sulle epiclesi al femminile nei politeismi greco e fenicio

Nessuno meglio di Pierre Brulé ha sottolineato l'importanza delle epiclesi come operatore logico nel seno dei pantheon politeistici¹: irrigano, infatti, il sistema del pensiero simbolico creando delle connessioni o delle polarità tra le divinità in rapporto ai campi di competenza e d'azione; per noi, storici delle religioni, apportano chiarezza in merito allo spettro proteiforme delle funzioni divine. Se la ricchezza letteraria, epigrafica e iconografica delle fonti greche permette agevolmente di “sperimentare nel campo del politeismo”², l'avarizia documentaria di altri settori culturali può rendere ben più difficile questa operazione. Penso in particolare all'ambito fenicio e punico che può contare su una base documentaria più ristretta e, soprattutto, priva di ogni traccia di letteratura³ – e, quindi, del connesso discorso mitologico –, cosa che non è il minore dei paradossi trattandosi degli “inventori” dell'alfabeto!

Tra le circa diecimila iscrizioni in lingua fenicia e punica conservate nell'intero spazio mediterraneo non mancano attestazioni di epiclesi. Queste, tuttavia, non sono state oggetto di nessun repertorio né di un qualche studio sistematico, anche perché i *corpora*

* Questo testo è la traduzione di un saggio apparso in francese con il titolo *Le visage et le nom. Réflexions sur les interfaces divines à la lumière de la documentation proche-orientale*, in L. Bodiou, V. Mehl, J. Oulhen, F. Prost, J. Wilgaux (edd.), *Chemin faisant. Mythes, cultes et société en Grèce ancienne. Mélanges en l'honneur de Pierre Brulé*, Rennes 2009, p. 205-214. Sono molto grata all'amico e collega Ennio Sanzi per averlo egregiamente tradotto.

¹ Brulé 1998; Belayche – Brulé – Freyburger – Lehmann – Pernot – Prost 2005; Brulé – Lebreton 2007; <http://www.sites.univ-rennes2.fr/lahm/crescam>

² Detienne 1997.

³ Krings 1995.

dei quali si dispone sono oramai ampiamente superati⁴. Infatti, dopo Renan e il suo *Corpus Inscriptionum Semiticarum*, pubblicato nel 1883, la documentazione si è arricchita ed è stata oggetto di molteplici revisioni. Non è dunque facile avere una visione d'insieme del “sistema epicletico” fenicio e punico. Posta in questi termini, la questione merita a sua volta d'essere messa in questione. Perché sarebbe legittimo pensare che il sistema teologico costituisca un sistema a tal punto unitario da poter essere studiato in quanto tale? L'*imagerie* tradizionale dei Fenici li associa a una dimensione spaziale ampia e fluttuante: marinai, viaggiatori, esploratori, essi hanno per ancoraggio le sponde del Mediterraneo, dalla mitica foresta dei cedri del Libano ai prati verdeggianti d'Erite, l'isola dove il sole tramonta. Sondare le designazioni culturali dei Fenici e dei Punici significa automaticamente mettersi nella prospettiva di una *religio migrans*⁵, nel seno della quale il rapporto tra religione e territorio, che lasciano intravedere spesso le epiclesi, risponde a una logica particolare, e cioè la logica di un ancoraggio nei luoghi investiti di presenza umana, ma anche nei luoghi di memoria che vengono riprodotti qua e là dai gruppi di migranti⁶. Si eviterà, dunque, di ragionare in termini di sistema, di “religione fenicio-punica”, per privilegiare il *bricolage* identitario precipuo di comunità allo stesso tempo sedentarie e nomadi del quale le epiclesi possono essere l'eco.

Tuttavia, si commetterebbe un torto se ci si concentrasse esclusivamente sulla dimensione migratoria, che occupa – mi sembra – già molto spazio negli studi fenici e punici, a scapito delle ricerche basate sul sostrato sociale e simbolico delle pratiche culturali. A tal proposito è stato trascurato il fenomeno della proiezione dell'universo femminile sul piano divino. “Nella distribuzione dei generi (e dei sessi) presso questi immortali greci la posizione del femminile è niente meno che subalterna”, nota Pierre Brulé⁷; si tratta di un'osservazione che può essere ripresa per l'ambito fenicio e punico. Sarebbe senz'altro ingenuo credere che la società divina funzioni in modo speculare in rapporto alla società umana, non foss'altro per il fatto che diversi livelli, biologici e sociali, si mescolano negli statuti

⁴ Oramai si può utilizzare uno strumento di questo tipo per i testi ugaritici, il cui repertorio è facilmente reperibile, cfr. Rahmouni 2008 che recensisce 112 epiclesi. Per la documentazione accadica, cfr. Tallqvist 1938

⁵ Su questo concetto, cfr. Auffarth 2008.

⁶ Su questa utilizzazione “memoriale” delle epiclesi, cfr. Bonnet 2005.

⁷ Brulé 2001, p. 17. Su questo argomento, cfr. anche Rudhardt 2006.

dei generi che intergiscono nel seno dell'una e dell'altra. Detto questo, mi sembra incontestabile che i regni fenici della costa levantina abbiano strutturato i loro pantheon sul modello della struttura politica dominante. Di certo, abbiamo a che fare con dei pantheon politeistici molto complessi, eppure dominati nettamente dalla coppia divina formata da un Baal poliade e dalla sua sposa, qualificata come Baalat (“Signora”), Milkat (“Regina”), Rabat (“Grande”), o più semplicemente chiamata Astarte⁸. Che si tratti di Biblo, di Sidone o di Tiro – per limitarci ai casi meglio documentati –, la configurazione piramidale del pantheon è un' evidente eco di quella della società civile, dominata dalla presenza allo stesso tempo autorevole e benevola del sovrano. I rapporti tra l'elemento maschile e l'elemento femminile che s'istaurano nel seno di questa diade sono più complessi di quanto potrebbe apparire a una prima indagine. Laddove la religione greca pone Zeus all'interno di una molteplicità di relazioni differenti (con Era, Afrodite, Atena, Estia etc.), la regione fenicia, che appare come il risultato di una lunga evoluzione dei pantheon semitici occidentali dell'Età del bronzo, di fronte a Baal colloca un'interlocutrice privilegiata e dal profilo complesso. Infatti Astarte, è proprio di lei che si parla, pur non essendo l'unica dea attestata, appare in ogni caso come una figura fortemente teocratica o enoteista, capace cioè di concentrare nelle sue mani una considerevole panoplia d'attribuzioni lasciando nell'ombra le Anat o Athirat, per quanto esse siano state – come è noto – figure preminenti durante l'età del bronzo recente (XIV-XIII secolo) nel pantheon ugaritico.

È con lei che il re – sovrano divino o re storico – si relaziona. Loro sono inseparabili e profondamente solidali. Il re è colui che occupa il trono, guerreggia, protegge il territorio, costruisce e restaura i santuari, “fa vivere il suo popolo”⁹. In questi ruoli fondamentali, il re è l'ipostasi e l'erede dei re mitici, i fondatori della città e della dinastia. Ma il re riceve dalla dea questa forza, questa vitalità e questa legittimità ad agire per tutti nel nome degli dèi. La donna è, biologicamente, detentrica del potere straordinario di donare la vita. Culturalmente, dunque, è lei ad investire il re del carisma necessario per l'esercizio delle proprie funzioni:¹⁰ le iscrizioni fenicie, in particolare quelle di Biblo e di Sidone, mostrano come il re ottenga i

⁸ Su questa dea, cfr. Bonnet 1996.

⁹ Xella 2003.

¹⁰ Bonnet 2006-2007.

suoi poteri dalla dea che lo ha scelto, “prolunga i suoi giorni”, fa di lui un monarca giusto e prospero¹¹. Sul piano mitico questa forza d’interdipendenza si esprime attraverso diversi racconti relativi ad una serie, assai eterogenea, di divinità che fanno esperienza di morte o, perlomeno, d’una scomparsa, seguita da un ritorno alla vita o da una riapparizione, come Adonis a Biblo¹². In ogni caso, l’elemento femminile gioca un ruolo attivo e decisivo nelle vicissitudini del dio: detentrica della vita, la dea l’insuffla nel dio morente per ricondurlo alla vita e ridargli vigore. Si tratta di un momento cruciale che simboleggia ritualmente il rinnovamento annuo delle energie cosmiche, biologiche e sociali che operano in ogni comunità.

A loro volta, le epiclesi della dea traducono in maniera sintetica e allusiva questa articolazione complessa. Esse costituiscono degli enunciati teologici minimalisti ma, proprio per questo, oltremodo illuminanti. Astarte è, dunque, *in primis* la “grande”, la “regina”, la “signora”. Queste epiclesi ricorrenti rinviano, è naturale, a un retroterra teologico implicito che l’assenza di mitologia propria – se non attraverso l’eco che ne risuona nella mitologia greca – non permette di spiegare, come si fa abitualmente con lo studio dei pantheon greci. Tuttavia, due epiclesi molto più rare ci mettono in condizione di poter approfondire l’analisi dei rapporti tra il dio e la dea, il maschile e il femminile, il pantheon e la società, in un gioco di rimandi che non è mai meccanico.

Conoscere il nome del dio

Nella lunga iscrizione del sarcofago di Eshmunazor¹³, re di Sidone intorno al 500 a.C., il giovane sovrano defunto narra i fatti ragguardevoli del suo regno, in particolare i segni di devozione mostrati nei riguardi dei suoi protettori divini, Astarte, Eshmun e il Baal di Sidone (quest’ultimo, a mio parere, una designazione di Eshmun). Eshmunazor si rappresenta come un re costruttore, pio, fedele servitore degli dèi come del suo sovrano persiano. Diverse zone del territorio di Sidone sono interessate dall’attività del re ed esse sono state oggetto di numerose discussioni¹⁴; tuttavia, quello che mi sembra

¹¹ Bonnet 1996, *passim*.

¹² Mettinger 2001; Xella 2001.

¹³ KAI, n. 14.

¹⁴ In ultimo luogo, anche per una approfondita ricognizione bibliografica, cfr. Zamora 2007.

si ricavi da un'attenta rilettura di questo testo ben conosciuto è una ripartizione significativa dei nomi e delle epiclesi in funzione delle configurazioni topiche e funzionali:

1. un tempio per Astarte a Sidone sul mare;
2. un tempo per Eshmun, il “principe santo” presso la sorgente Ydal sulla montagna;
3. due templi per gli dèi di Sidone a Sidone sul mare, ossia il Baal di Sidone e Astarte “Nome di Baal” (*šm b 'l*).

Nel primo luogo di culto, dove è venerata da sola, Astarte non riceve nessuna epiclesi; come *revanche*, nel secondo santuario, laddove fa parte di una coppia divina – ognuno possiede il proprio *bt* (“tempio”) – Astarte e il suo paredro ricevono dei nomi correlati: Eshmun¹⁵ è il Baal poliade e Astarte è associata a lui in quanto “Nome” del dio. La coppia sembra unita in forza di una relazione d'interdipendenza che le epiclesi e i titoli traducono abilmente, proprio come la geografia culturale.

Per comprendere meglio il senso dell'epiclesi “Nome di Baal”¹⁶, bisogna cercarne altre tracce, per quanto rare possano essere. Se ne incontrano nei testi ugaritici dell'Età del bronzo recente e forse in un graffito fenicio di Abido (V-III sec. a.C.)¹⁷. I due testi ugaritici che fanno allusione ad Atthart “Nome di Baal” racchiudono una formula di maledizione nella quale la dea, in compagnia del dio serpentiforme Horon, interviene per annientare un nemico: “Possa Horon schiacciare la tua testa, Astarte «Nome di Baal», il tuo cranio”¹⁸.

I contesti meritano la nostra attenzione. Nel racconto della lotta tra Baal e Yam (l'elemento acquatico caotico) questa invocazione minacciosa è lanciata da Baal contro il suo nemico¹⁹, mentre nel mito di Keret essa figura al termine della quarta colonna della terza tavoletta ed è pronunciata dal re contro suo figlio Yassibu che, una

¹⁵ Per me si tratta di lui nella sua funzione poliade.

¹⁶ Cfr. alcuni elementi di interpretazione rapidi e superficiali in Van der Toorn – Becking – Van der Horst 1999, p. 110.

¹⁷ Bonnet 1996, pp. 65 e 141; Rahmouni 2008 non considera questa epiclesi.

¹⁸ KTU, nn. 1. 2 I 8 e I. 16 VI 56. Su Horon, cfr. Van der Toorn – Becking – Van der Horst 1999, pp. 425-426. Mi chiedo se non si debba cercare nell'ambito del modello egiziano per spiegare qui il suo ruolo di dio distruttore. Per il suo ruolo nel primo incantesimo di Arslan Tash (in compagnia delle sue “otto donne”), cfr. anche Conklin 2003.

¹⁹ La collocazione di questo passaggio all'interno dell'insieme del racconto risulta problematica a causa della condizione lacunosa delle tavolette; cfr. Smith 1994.

volta resosi conto della guarigione del sovrano, concepisce il progetto di rovesciarlo. Gli ugaritologi discutono se questo passaggio chiuda il racconto (segue immediatamente un colofone, ma questo potrebbe essere l'indice di una tavoletta intermediaria) o se, in qualche modo, lo rilanci verso altri sviluppi. Qui poco importa. In forza di questi due passaggi noi riteniamo che l'epiclesi "Nome di Baal" applicata alla dea Astarte abbia un valore performante molto forte. Questa accompagna la dea mentre agisce con grande potenza: lei fracassa la testa dei suoi nemici, minaccia quelli che mettono in pericolo l'ordine cosmico o sociale, ovverosia la giustizia della quale gli dèi sono i garanti.

Si conosce, inoltre, una manifestazione di Baal sotto il nome di Baal *Šmd*, ovverosia "Baal dalla clava", che è attestata nella maledizione finale dell'iscrizione fenicia del re Kilamuwa, a Zinjirli²⁰, nel settore arameo, datata al IX sec. a.C.: allo stesso modo il dio ha il compito di distruggere le persone che potrebbero attentare all'iscrizione e, dunque, all' "ordine pubblico". Questo dio violento, che brandisce una clava, è senza dubbio lo *Smiting God*, il dio potente largamente attestato nell'iconografia siro-palestinese²¹, del quale esiste del resto una versione femminile, la *Smiting Goddess*²².

Da questi confronti sembra legittimo dedurre che Astarte, nel momento in cui si presenta come il braccio armato di Baal, agisce "a suo nome": lei è il "Nome di Baal". Questa epiclesi rivela l'esistenza di un legame potente e attivo tra il dio e la dea. È per questo motivo che nell'iscrizione d'Eshmunazor, a Sidone, Astarte appare sotto forma di dea "Nome di Baal" proprio nel momento in cui il Baal poliade opera insieme a lei per difendere la città e promuoverne il benessere.

A questo punto rimane da mettere in luce la maniera in cui il "Nome" possa trasformarsi in energia performante, in potenza attiva. Quali rappresentazioni del divino si profilano dietro questi titoli? Un breve estratto da Origene può metterci sulla pista giusta: "In seguito Celso dice: «Dei caprai e dei pastori hanno creduto che esiste un solo Dio, l'Altissimo, Adonai, Celeste, Sabaoth, o in qualsiasi altro modo piace a loro chiamare questo mondo. Ed essi non hanno conosciuto niente di più». In seguito dice che «non c'è nessuna differenza tra nel

²⁰ KAI, n. 24; Trooper 1993, pp. 20-21 e 45.

²¹ Cornelius 1994.

²² Cornelius 2004.

chiamare il io di tutte le cose con il nome che porta presso i Greci, ‘Zeus’, o con certo nome presso gli Indiani, per dire, o con un altro ancora presso gli Egiziani». Anche a questo bisogna rispondere che nella presente questione rientra un argomento profondo e misterioso, quello riguardante la natura dei nomi: e, come pensa Aristotele, i nomi sono per convenzione oppure, come pensano i discepoli della Stoà, per natura, in quanto i primi vocaboli imitano le cose a cui si conformano i nomi; e in accordo con questa dottrina gli stoici introducono alcuni principi fondamentali dell’etimologia; o, come insegna Epicuro, in maniera differente da come pensano i discepoli della Stoà, i nomi sono per natura, in quanto i primi uomini hanno espresso alcuni vocaboli in conformità alle cose”²³.

Questo testo – ma anche numerosi altri testi che procedono nello stesso senso²⁴ – mostra che il teonimo è al centro della riflessione teologica e della pratica cultuale: lui descrive e qualifica il dio, lui ne rivela la natura e i poteri. È per questo che nel monoteismo ebraico il teonimo di Dio non può essere pronunciato²⁵. In ambito fenicio e punico si conosce del resto un dio Shem, “Nome”, che entra in composizione in diversi antroponimi teofori come Shemy o Shembaal²⁶. Colui che conosce il nome di una divinità può esercitare su di lei un potere coercitivo, attivarla, renderla presente ed efficace. Di fatto, tutti i rituali iniziano con l’invocazione della divinità: si pronuncia il suo nome per suscitare l’efficace epifania. Astarte, in quanto “Nome di Baal”, incarna dunque la potenza performatrice del dio nel quadro di un rapporto serrato e privilegiato; del resto, è precisamente in una formula incantatoria che questa *Erscheinungsform* della dea appare in due riprese.

Il “Nome”, in forza della sua potenza operante, concorre così alla “FamaRinomanza” del dio poiché favorisce la realizzazione dei suoi *exploits*²⁷. Qui ci si avvicina alla nozione greca del *kleos*, così

²³ Orig. *C. Cels.* I 24-25 (trad. Ressa). Per tutte le sfaccettature di questa “teologia del nome”, cfr. Belayche – Brulé – Freyburger – Lehmann – Pernot – Prost 2005.

²⁴ Come dimenticare Socrate al quale Platone fa dire, nel *Filebo* (*Phil.* 12c): “Io ho sempre avuto per i nomi degli dèi... un rispetto più che umano, un timore che passa ogni limite”.

²⁵ Mettinger 1982.

²⁶ Van der Toorn – Becking – Van der Horst 1999, p. 763; Lubetski 1987 (che interpreta erroneamente “Astarte Shem Baal” come una triade); Bonnet 1990.

²⁷ Le stele commemorative di vittoria, in ambito mesopotamico – quello che si chiama *narû* – sottolineano il fatto che l’*exploit* militare rende il nome glorioso in

riccamente messa in scena nell'epopea omerica. E come non volgere il pensiero a “colui che prende il suo nome/rinomanza da Era”, Eracle, l'eroe di innumerevoli fatiche²⁸. I fedeli, che ignorano il vero Nome del dio, la sua vera natura, la sua “essenza”, hanno la possibilità di rivolgersi alla dea affinché lei interceda per loro; la dea serve, insomma, come “interfaccia” con il dio. D'altronde, nell'epitaffio di Eshmunazor esaminato sopra, il dio associato ad Astarte non è semplicemente designato come il Baal di Sidone associato alla dea senza che il suo nome venga precisato?

Contemplare il volto del dio

Che si tratti di politeismo o di monoteismo, la conoscenza degli dèi o di Dio da parte degli uomini raramente è immediata, proprio perché vengono chiamati a mettersi in relazione due universi ontologicamente e distintamente separati. Il culto, quindi, ha il compito precipuo di tracciare una via di mediazione tra le due sfere, di mettere in opera strategie di comunicazione; una di queste è il ricorso alle formule, alle invocazioni, ai nomi e alle epiclesi, alla parola performativa. Tuttavia si può ugualmente attivare un altro senso per comprendere gli dèi e cioè la vista. Se contemplare gli dèi direttamente è un'esperienza mistica riservata ad alcuni²⁹, attraverso le statue, che incarnano gli dèi e ne personificano l'epifania, sono numerosi i fedeli che possono comunicare a livello visivo con la sfera divina. Per le autorità religiose di Israele rappresentare Dio era inaccettabile tanto quanto pronunciare il suo nome. Il volto e il nome erano considerati come due elementi costitutivi della natura divina destinati a rimanere segreti. L'idolatra è, per esempio, esplicitamente condannato nell'*Esodo* quando Dio rivela a Mosé i suoi comandamenti: “Allora Dio pronunciò tutte queste parole:

«Io sono il Signore, tuo Dio, che ti ha fatto uscire dalla terra d'Egitto, dalla condizione servile:

Non avrai altri dèi di fronte a me.

eterno. Cfr. per es. l'analisi della stele di di Dadusha, re d'Eshnunna, che data 1790-1780 a.C. da parte di Barahni 2008, pp. 133-137.

²⁸ Il rapporto Baal – Astarte, per quello che riguarda l'efficienza del nome/fama è, almeno in questo caso, inverso. Non mi avventurerei di certo in una comparazione genetica per quanto il confronto con Eracle e il tipo dello *Smiting God* è assolutamente fondato. In proposito, cfr. Jourdain-Annequin 1992.

²⁹ Dunand – Boespflug 2002.

Non ti farai idolo né immagine alcuna di quanto è lassù nel cielo, né di quanto è quaggiù sulla terra, né di quanto è nelle acque sotto la terra. Non ti prostrerai davanti a loro né li servirai. Perché io, il Signore, tuo Dio, sono un Dio geloso, che punisce la colpa dei padri nei figli fino alla terza e alla quarta generazione, per coloro che mi odiano, ma che dimostra la sua bontà fino a mille generazioni, per quelli che mi amano e osservano i miei comandamenti.

Non pronuncerai invano il nome del Signore, tuo Dio, perché il Signore non lascia impunito chi pronuncia il suo nome invano»³⁰.

In ambito fenicio e punico, anche se da molto tempo sono state messe in rilievo delle tendenze aniconiche, l'antropomorfismo divino è ampiamente attestato³¹. Gli dèi hanno un volto che i fedeli possono osservare attraverso una molteplicità di supporti: statue, rilievi, stele, monete, sigilli etc. In verità, i fedeli guardano le rappresentazioni del dio e non direttamente il suo corpo. Ma c'è una dea che beneficia di un accesso privilegiato al vero volto di Baal, e dunque alla sua personalità, alla sua volontà, ai suoi disegni, e questa dea è Tanit³².

Su migliaia di stele provenienti dai tofet (i santuari dove sono depositate in terra delle urne contenenti i resti incinerati di bambini e/o di animali dedicati a Baal Hammon e Tanit) nordafricani Tanit è, in effetti, *pn b'l*, "Volto di Baal". Non è questa la sola epiclesi che la dea riceva, dal momento che, ad esempio, occasionalmente è anche "madre" o "genio", ma senza dubbio è quella più attestata: le si incolla sulla pelle, si potrebbe dire. Non è questione di entrare ora nel dettaglio delle *nuances*, per quanto molto significative, che distinguono i diversi usi rituali attestati nei tofet dell'Africa del nord e di altri luoghi, così come nel dibattito relativo all'esistenza o meno di sacrifici umani. Per farla breve, dirò semplicemente che l'esistenza di tali sacrifici, a mio avviso, non è in dubbio, ma che per quanto riguarda Cartagine e dintorni con certezza le pratiche variavano in maniera considerevole per modalità e misura. D'altro canto,

³⁰ Ex. 20, 1-7 (trad. *La Sacra Bibbia della CEI*, ed. 2008). Sull'aniconismo biblico e vicino-orientale, cfr. Mettinger 1995; Berlejung 1998. Per una riflessione sull'aniconismo in ambito greco, cfr. Cusumano 2006.

³¹ Ribichini 1990.

³² Cfr. Lipinski – Baurain – Bonnet – Debergh – Gubel – Krings 1992, pp. 438-439. La sintesi più completa rimane quella di Hvidberg-Hansen 1979. Cfr. anche Lipinski 1995, pp. 199-215 (con delle interpretazioni personali che si esiterebbe a seguire); Müller 2003. Sulla sua *interpretatio Romana*, cfr. Cadotte 2007, pp. 65-111. La pronuncia più probabile del suo nome era Tinnit.

l'equazione tofet = sacrifici umani mi parrebbe comunque riduttiva alla luce dei risultati della ricerca attuale: questo santuario ospitava, ne sono convinta, un ventaglio di riti ben più ampio di quanto si credeva in precedenza.

Tuttavia, rimane il fatto che i padroni incontrastati di questo spazio culturale così specifico sono Baal Hammon³³ e Tanit. Nel tofet di Salambó a Cartagine, mentre il santuario risale alle origini stesse della città, e cioè il IX o l'VIII sec. a.C., Tanit non compare che a partire dal 400 a.C circa. Ma, proprio a partire da questo momento, la dea precede sistematicamente Baal Hammon ed è accompagnata dall'epiclesi tradizionale "Volto di Baal". Non ci sono elementi solidi a sufficienza per stabilire una qualunque interpretazione di un cambiamento così significativo all'interno delle strategie devozionali. Perché i fedeli avrebbero scelto di destinare le loro offerte e le loro preghiere non più direttamente al dio, rappresentato nell'iconografia come anziano, in tono, saggio e autoritario, ma attraverso l'intermediazione di colei che svolge una funzione di *interfaccia*? Dove sono le radici di questo bisogno di un'intercessione femminile?

A questo punto, mi sembra pertinente mettere a confronto Astarte "Nome di Baal" con Tanit "Volto di Baal". La conoscenza intima del dio, del suo nome o del suo viso, conferisce alla dea dei poteri del tutto speciali che mette al servizio del suo partner da una parte e dei fedeli dall'altra. I sacrifici, cruenti o meno, praticati nel tofet sono sempre accompagnati da una richiesta o da un ringraziamento (per una grazia ottenuta). La dea, collocandosi "in faccia al dio", trasmette efficacemente la preghiera dei devoti, allo stesso modo che Astarte, "in nome del dio", punisce quelli che meritano di essere puniti.

Considerazioni conclusive: alla corte dei potenti...

Intrecciati e ridondanti come appaiono a un primo sguardo, i pantheon s'organizzano infatti secondo relazioni complesse di connivenze e polarità positive o negative; essi possono essere quello che si vuole ma non un magma informe. Penetrare la logica della loro organizzazione e del loro funzionamento è una sfida lanciata ai nostri spiriti impregnati di un sistema di pensiero radicalmente diverso. Da questa modesta passeggiata nel paesaggio fenicio e punico è emersa la

³³ Xella 1991.

figura di una divinità che assolve ad un ruolo di “interfaccia”, che assume la funzione di intercessore divino. Questa è resa possibile grazie a una relazione particolarmente intima tra due divinità, all’interno di una coppia, fonte di potenza e di efficacia.

Nelle culture del Vicino Oriente Antico, in Mesopotamia come nel Levante, è la matrice regale, così essenziale nell’organizzazione pratica e ideologica, che fa da modello al pensiero religioso; il dio è pensato come il re (e viceversa); il pantheon è immaginato come una corte; il santuario è una sorta di palazzo³⁴. L’intercessione che abbiamo appena incontrato risponde perfettamente a questo schema. È rarissimo che a corte ci si rivolga direttamente al re e, se si ottiene questa concessione, si evita di pronunciare il nome del sovrano, si ricorre a una serie di precauzioni retoriche e si declama una serie di formule protocollari, di titoli magniloquenti, volti a glorificare il monarca e a collocare colui che parla in una posizione di subordinazione manifesta³⁵. Per essere ammessi alla presenza del re bisogna mostrare delle credenziali, attraversare portali e vestiboli, passare attraverso l’intercessione di mille e un intermediario per gettarsi, alla fine, ai suoi piedi, senza avere l’ardire di guardare il suo viso, senza correre il rischio di rivolgergli la parola. La stessa cosa vale per avvicinarsi agli dèi. Il re non agisce certo in prima linea ma delega: ha il proprio “braccio armato”, agenti e procuratori; è anche circondato da donne – la regina, la regina madre, le favorite, le principesse – che possono inserirsi nei giochi di potere e negli intrighi di corte al fine di intercedere, favorire, incoraggiare. Del resto, l’iscrizione del sarcofago di Eshmunazor, dove compare Astarte “Nome di Baal”, mette precisamente in scena, a fianco del re, la potente regina madre Ummiashtart (*nomen omen* dal momento che il suo nome significa “Astarte è mia madre”!). E così il dio, come il re, agisce volentieri attraverso l’intermediazione dei suoi accoliti, “ministri” o “spose”. Le epiclesi dalle quali siamo partiti, allora, sottolineano discretamente e allo stesso tempo efficacemente un tale funzionamento e i suoi presupposti teologici.

³⁴ Bonnet 2008.

³⁵ Per es. nello stile epistolare d’el-Amarna dove i vassalli del faraone si rivolgevano a lui in questi termini: “X dice al suo Signore, re di (tutte le) terre, gran re... Ai piedi del mio Signore, del mio Sole, sette e sette volte io mi prostro”. Cfr. Liverani 1998, *passim*.

Abbreviazioni e bibliografia

- Auffarth 2008: Ch. Auffarth, *Religio migrans. Die "Orientalischen Religionen" im Kontext antiker Religionen: ein theoretisches Model*, in C. Bonnet, S. Ribichini, D. Steuernagel (edd.), *Religioni in contatto nel Mediterraneo antico. Modalità di diffusione e processi di interferenza : atti del 3° colloquio su "Le religioni orientali nel mondo greco e romano"*, Loveno di Menaggio (Como), 26-28 maggio 2006, = «Mediterranea» 4 (2007), Pisa 2008, pp. 333-364
- Barahni 2008: Z. Barahni, *Rituals of War: the Body and Violence in Mesopotamia*, New York 2008
- Belayche – Brulé – Freyburger – Lehmann – Pernot – Prost 2005: N. Belayche, P. Brulé, P. Freyburger, G. Lehmann, Y. Pernot, F. Prost (edd.), *Nommer les dieux. Théonymes, épithètes, épiclèse dans l'antiquité, "Recherches sur les Rhétoriques Religieuses"* 5, Turnhout 2005
- Berlejung 1998: A. Berlejung, *Die Theologie der Bilder: Herstellung und Einweihung von Kultbildern in Mesopotamien und die alttestamentliche Bilderpolemik*, Freiburg – Göttingen 1998
- Bonnet 1990: C. Bonnet, *Antipatros l'Ascalonite dévoré par un lion. Commentaire à CIS I, 115*, in AA. VV., *Mélanges M. Sznycer* = «Semitica» 38 (1990), 2 voll., Paris 1990, I, pp. 39-47
- Bonnet 1996: C. Bonnet, *Astarté. Dossier documentaire et perspectives historiques*, "Collezione di studi fenici" 37, "Contributi alla storia della religione fenicio-punica" 2, Roma 1996
- Bonnet 2005: C. Bonnet, *Melqart in Occidente. Percorsi di appropriazione e di acculturazione*, in P. Bernardini, E. Zucca (edd.), *Il Mediterraneo di Herakles*, Roma 2005, pp. 17-28
- Bonnet 2006-2007: C. Bonnet, *La déesse et le roi: nouveaux regards sur le rôle d'Astarté dans les rites d'investiture en Phénicie*, «Mythos» n.s. 1 (2006-2007), pp. 11-23
- Bonnet 2008: C. Bonnet, *Dove vivono gli dei? Note sulla terminologia fenicio-punica dei luoghi di culto e sui modi di rappresentazione del mondo divino*, in X. Dupré Raventos, S. Ribichini, S. Verger (edd.), *Saturnia Tellus. Definizioni dello*

spazio consacrato in ambiente etrusco, italico, fenicio-punico, iberico e celtico, Roma 2008

- Brulé – Lebreton 2007: P. Brulé, S. Lebreton, *La Banque de données sur les épiclèses divines (BDDE) du Crescam: sa philosophie*, «Kernos» 20 (2007), pp. 217-228
- Brulé 1998: P. Brulé, *Le langage des épiclèses dans le polythéisme hellénique (l'exemple de quelques divinités féminines)*, «Kernos» 11 (1998), pp. 13-34
- Brulé 2001: P. Brulé, *Les femmes grecques à l'époque classique*, Paris 2001
- Cadotte 2007: A. Cadotte, *La romanisation des dieux. L'interpretatio Romana en Afrique du Nord sous le Haut-Empire*, "Religions in the Graeco-Roman World" 158, Leiden – Boston 2007
- Conklin 2003: B.W. Conklin, *Arslan Tash I and Other Vestiges of a Particular Syrian Incantatory Thread*, «Biblica» 83 (2003), pp. 89-101
- Cornelius 1994: I. Cornelius, *The Iconography of the Canaanite Gods Reshef and Ba'al : Late Bronze and Iron Age I Periods (c 1500 - 1000 BCE)*, "Orbis Biblicus et Orientalis" 140, Göttingen 1994
- Cornelius 2004: I. Cornelius, *The Many Faces of the Goddess : The Iconography of the Syro-Palestinian Goddesses Anat, Astarte, Qedeshet, and Asherah c. 1500-1000 BCE*, "Orbis Biblicus et Orientalis" 204, Göttingen 2004
- Cusumano 2006: N. Cusumano, *Polivalenze funzionali e figurative. Osservazioni su Zeus Meilichios*, «Mètis» n.s. 4 (2006), pp. 165-192
- Detienne 1997: M. Detienne, *Expérimenter dans le champ des polythéismes*, «Kernos» 10 (1997), pp. 57-72
- Dunand – Boespflug 2002: F. Dunand, F. Boespflug (edd.), *Voir les Dieux, voir Dieu*, Strasbourg 2002
- Hvidberg-Hansen 1979: F.O. Hvidberg-Hansen, *La déesse TNT. Une étude sur la religion cananéenne-punique*, 2 voll., Copenhague 1979
- Jourdain-Annequin 1992: C. Jourdain-Annequin, *Héraclès-Melqart à Amrith. Recherches iconographiques: contribution à l'étude d'un syncrétisme*, Paris 1992

- KAI: *Kanaanäische und aramäische Inschriften*.
- Krings 1995: V. Krings, *La littérature phénicienne et punique*, in V. Krings (ed.), *La civilisation phénicienne et punique. Manuel de recherche*, “*Handbook of Oriental Studies. Section 1. The Near and Middle East*” 20, Leiden – New York 1995
- KTU: M. Dietrich, O. Loretz, J. Sanmartín (edd.), *Die keilalphabetischen Texte aus Ugarit. Einschließlich der keilalphabetischen Texte außerhalb Ugarits*, vol. 1, “*Alter Orient und Altes Testament*” 24, Kevelaer – Neukirchen-Vluyn 1976
- Lipinski – Baurain – Bonnet – Debergh – Gubel – Krings 1992: E. Lipinski, C. Baurain, C. Bonnet, J. Debergh, E. Gubel, V. Krings (eds.), *Dictionnaire de la civilisation phénicienne et punique*, Turnhout 1992
- Lipinski 1995: E. Lipinski, *Dieux et déesses de l'univers phénicien et punique*, “*Studia Phoenicia*” 14, Leuven 1995
- Liverani 1998: M. Liverani (ed.) *Le lettere di el-Amarna*, I. *Le lettere dei «Piccoli Re»*, “*Testi del Vicino Oriente antico*” 2, “*Letterature mesopotamiche*” 3, Brescia 1999
- Lubetski 1987: M. Lubetski, Šm as a Deity, «*Religion*» 17 (1987), pp. 1-14
- Mettinger 1982: Mettinger. T.N.D., *The Dethronement of Sabaoth: Studies in the Shem and Kabod Theologies*, “*Coniectanea Biblica: Old Testament Series*” 18, Stockholm 1982
- Mettinger 1995: T.N.D. Mettinger, *No Graven Image? Israelite Aniconism in its Ancient Near Eastern Context*, “*Coniectanea Biblica: Old Testament Series*” 42, Stockholm 1995
- Mettinger 2001: T.N.D. Mettinger, *The Riddle of Resurrection: Dying and Rising Gods in the Ancient Near East*, “*Coniectanea Biblica: Old Testament Series*” 50, Stockholm 2001
- Müller 2003: H.-P. Müller, *Philologische und Religionsgeschichtliche Beobachtungen zur Göttin Tinnit*, «*Rivista di Studi fenici*» 31 (2003), pp. 123-138
- Rahmouni 2008: A. Rahmouni, *Divine Epithets in the Ugaritic Alphabetic Texts*, “*Handbook of Oriental Studies. Section 1. The Near and Middle East*” 93, Leiden – Boston [MA] 2008

- Ribichini 1990: S. Ribichini, *Qualche osservazione sull'antropomorfismo delle divinità fenicio-puniche*, «Semitica» 39 (1990), pp. 127-134
- Rudhardt 2006: J. Rudhardt, *Reflets de la féminité dans le miroir de la mythologie grecque*, in Ph. Borgeaud, V. Pirenne-Delforge (edd.), *Les dieux, le féminin, le pouvoir. Enquêtes d'un historien des religions*, Genève 2006, pp. 41-72
- Smith 1994: M.S. Smith, *The Ugaritic Baal cycle*, vol. 1, "Supplements to Vetus Testament" 55, Leiden – Boston [MA] 1994
- Tallqvist 1938: K.L. Tallqvist, *Akkadische Götterepitheta. Mit einem Götterverzeichnis und einer Liste der prädikativen Elemente der sumerischen Götternamen*, «Studia Orientalia» 7, Helsingforsiae 1938
- Trooper 1993: J. Tropper, *Die Inschriften von Zincirli. Neue Edition und vergleichende Grammatik des phönizischen, sam'alischen und aramäischen Textkorpus*, "Abhandlungen zur Literatur Alt-Syrien-Palastinas und Mesopotamiens" 6, Münster 1993
- Van der Toorn – Becking – Van der Horst 1999: K. Van der Toorn, B. Becking, P. Van der Horst (edd.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible²*, Leiden 1999
- Xella 1991: *Baal Hammon. Recherches sur l'identité et l'histoire d'un dieu phénico-punique*, Roma 1991
- Xella 2001: P. Xella (ed.), *Quando un dio muore. morti e assenze divine nelle antiche tradizioni mediterranee*, Verona 2001
- Xella 2003: P. Xella, *Il re*, in J.-A. Zamora (ed.), *El hombre fenicio. Estudios y materiales*, "Serie Arqueológica" 9, Roma 2003
- Zamora 2007: L. Zamora, *The Inscription from the First Year of King Bodashtart of Sidon's Reign: CIS I, 4*, in AA. VV. *Studi in onore di M.G. Amadasi* = «Orientalia» 76 (2007), Roma 2007, pp. 100-113