

RECENSIONI E SCHEDE BIBLIOGRAFICHE

KJELL AARTUN, *Die Minoische Schrift. Sprache und Texte*, Band II., Wiesbaden 1997, Harrassowitz Verlag, XIV-893 pp.

Gli anni '90 hanno visto, dopo il completamento del grande *corpus* di *GORILA*, un – peraltro prevedibile – rifiorire d'interesse intorno alla Lineare A. In effetti, il disporre di un'edizione a tal segno affidabile, da un lato, e d'altro canto così programmaticamente lontana da ogni prospettiva di fruizione – linguistica e contenutistica – dei testi in L.A sembra aver incoraggiato chi – come lo scrivente – non condivide il pessimismo degli editori di *GORILA*. Fra il 1997 e il 1999, così, sono uscite ben tre edizioni trascritte e interpretate dei testi minoici: quella di Hubert La Marle, *Linéaire A... Textes commentés*, per Geuthner¹; i *Testi minoici trascritti, con traduzione e glossario*, ad opera di C. Consani e di chi scrive, per i tipi dell'ISMEA²; infine il volume di K. Aartun alla cui recensione sono dedicate queste brevi note.

Su questa stessa rivista avevo già riferito sul primo volume dell'opera di Aartun³. Della mia recensione non c'è traccia, né esplicita né implicita, nel secondo. Di conseguenza, restando inalterato il metodo, inalterati restano, per quanto almeno a me pare, i risultati, né mi sembra opportuno ancora insistere sulla questione. Saranno i lettori a formarsi liberamente un proprio giudizio su questi e su quello.

Per parte mia, però, vorrei accennare a una questione che, almeno per noi, è stata preliminare a ogni ulteriore riflessione sui testi, ossia la determinazione dei valori dei fonogrammi e degli ideogrammi (*sensu lato*) della L.A. Del metodo usato riferiamo distesamente altrove⁴. Rispetto alla nostra lista, in 44 casi i valori di A. coincidono con i nostri, e in 16 invece ne divergono: ma in più di 70 casi A. riconosce valori ad altrettanti segni o affatto assenti nella lista di *GORILA*, o attestati una sola volta, o che altro non sono – a parer mio – che mere varianti dello stesso segno. Di «metodo» – se non come *vox media* – mi sembra qui difficile parlare, e credo che il meglio sia invitare i lettori interessati a leggere le pp. 1-20 del testo in esame⁵.

Con questo spirito, mi permetto di proporre al lettore una scelta di traduzioni parallele di A. e nostre, dalle quali, credo, apparirà con buona evidenza la diversità dei due approcci.

¹ H. La Marle, *Linéaire A. La première écriture syllabique de Crète. L'histoire et la vie de la Crète Minoenne. Textes commentés*, Paris 1998. Questo volume è apparso come terzo di un'opera iniziata nel 1996 (*L.A. Éléments de grammaire*) e continuata – sempre dallo stesso Autore – nell'anno successivo (*L.A. Éléments de grammaire*). La lingua emergente sarebbe indeuropea, e più precisamente di «nature indoiranienne».

² C. Consani e M. Negri, con la collaborazione di F. Aspesi e C. Lembo, *Testi minoici trascritti, con traduzione e glossario*, a cura di C. Consani, Roma 1999.

³ SEL 13, 1996, 99-108.

⁴ P. es., di chi scrive, KPETIKA ΓΡΑΜΜΑΤΑ, *Minos* 29-30, 1994-95 [1997], 87-94.

⁵ Dal punto di vista del sistema fonetico/fonologico emergente dalla scrittura, il «minoico» conoscerebbe quattro serie di spiranti dentali (trascritte s, š, ś, š), tre glottali (h, ḥ, ḥ), occlusive sorde e sonore nella serie dentale e gutturale ma, se non m'inganno, non in quella labiale e labiovelare. Il sistema vocalico sarebbe a schema triangolare, con le cinque vocali cardinali senza opposizione di quantità (u o possibilmente «nur phonetische Varianten»).

HT 6a-b

A		C.N.
a:1	"schwache/kraftlose/matte,	"Nella (/dalla) località di Kapa. A (/da/per??)
1	träge/ schlaffe (Person)"	Datara (?), a titolo TE: FICHI 15, <i>pitaja</i> , JARU
2	"insge(samt)",	DD, <i>ma</i> *321 10, <i>ora</i> zdine 2, <i>kapaqe</i> 5EJ (?). A
2	"Fei(gen)"	15 (/da/per??) Daqera: <i>qepita</i> 22JE; FICHI 15J (?)"
2	"Junge/Jugendliche"	
3		24
3	"dick eingekoch(ter Fruchtsaft)+"reife (Früchte)"	
	Lm 24	
3	"Säugling"	
4		10
4	"furcht(same)/von ängstlicher (Wesensart zeu-	
	gende) (Person)+"Gleichaltriger"	2
4-5	"schwache/kraftlose/matte, (Person)"	
5	"Samen(körner)/Me(hl)"	5 Lm 8
6	"im gleichen Alter, gebrechliche/hinfällige	
	(Person)"	
6	"trockenes Nahrungsmittel/eine Mischung aus	
	Traubensaft und anderen Ingredienzen"	
7		22 Lm 8
7	"Fei(gen)"	15 Lm 9
b:1	"Freund der Zwanglosigkeit/Gelassenheit u.	
	dgl."	
2		3 Lm 7
2	"heftiger und schlauer Mensch"	1
2	"Bewachung/Wache (Person)"	2[
3	"vierschrötiger (junger) Mann"	3
4	"grosse Schar/grössere Anzahl von Personen"	66
5	"Amme bzw. Pflegemutter",	
5	"zugeme(ssen)/zugetei(lt)/gege(ben)"	3 Lm 1
5	"taubes Mädchen"	30
6		5
6	"besonnenes/beständiges und lebenskluges	
	Weib"	17 Lm 9

L'intero testo è costituito di nomi seguiti da numeri interi o frazionari, senza indicazione di ideogrammi, per cui è difficile stabilire l'argomento della registrazione. D'altra parte, poiché la struttura è ripetitiva, e poiché per almeno due degli elementi in lista è abbastanza sicuro che si tratti di nomi di persona, è verosimile estendere questa supposizione anche a tutti gli altri elementi che occupano la stessa posizione

HT 28a

A.	C.N.
"deine KrankenpflegerinneneÄrztinnen (, die) bei den unglücklichen Menschen (tätig sind)",	"Nella località di (/sotto il controllo di??) Asijaka. Da (/per??) Jaqi: CEREALE ₁ (di tipo) QE 5, OLIO (di tipo) U2, OLIO (di tipo) KIJ, QE 5, OLIO (di tipo) U2, OLIO (di tipo) KIJ, OLIO (di tipo) MI 1, OLIO (?) (di tipo) TU (?) L2. Da (/per??) Sara2: OLIO (di tipo) DI 1, FICHI 2, VINO 3, 5 VINO per PERSONALE (di tipo) KA 6. Da (/per??) Arudara: CEREALE ₂ 5, CEREALE ₁ 2, OLIO (di tipo) DI3. Da (/per??) Itaja OLIO (?) (di tipo) DI10"
"n.pr.f." (wörtlich: "Einschneidende/-stechende")	
"feines Me(hl)/Mehl(staub) bzw. Honig(seim)' 20	
"Fließ(endes) (von Honig/Saft/Wein u. dgl.) (bzw. Hir(se))" + "dicker, eingekochter Frucht-(saft) bzw. Bienen-/Dattelhon(ig)"	2
"Feigen"	4
"Pott(asche) (als Ingredienz des Waschwassers)"	4
"n.pr.f." (wörtlich: "Benetzende/ Besprengende bzw. Wohltat(en)Erweisende")	
"Fei(gen)"	6
"n.pr.f." (wörtlich etwa: "Heilende" u.dgl.)	
"Pott(asche) (als Ingredienz des Waschwassers)"	6
"n.pr.f." (wörtlich: "die Mazeration durchführt")	
"Fließ(endes) (von Honig/Saft/Wein u. dgl.) (bzw. Hir(se))" + "dicker, eingekochter Frucht-(saft) bzw. Bienen-/Dattelhon(ig)"	3
"Pott(asche) (als Ingredienz des Waschwassers)"	3
"Anti(mon) (zum Collyrium)"	[]

HT 55a-b

A.	C.N.
"einzig/allein",	"... ammanco (?): Mare 1, ... Siru 1, ..."
"jemand Fremdes"	1
"[der sich an einem bestimmten Ort für eine] Weile aufhält",	1
"Unbekannter"	1
"ein ein[zelner] (Mensch)"	[1]
"Besucher"	1
"ein ein[ziger] (Mensch)"	[1]
[]	[1] -----
"[Be]sucher"	1 Resto di una lista, i cui elementi appaiono seguiti dal numerali 1; potrebbe trattarsi del seguito o di argomento affine a quello registrato sulla faccia
"ein Weib von dunkelroter Hautfarbe"	1
"eine kleine Schwarze"	1
"eine Nubierin"	[1] .a

HT 5

A.

C.N.

] "Stammelnde bzw. Schwachsinnige (Kinder) (bzw. fette oder dumme und nichtsnutzige (Knaben))/kleines Kind, Baby" ["saugend, Säugling" "[kleiner] armer Wicht" (wörtlich: "Würmchen")⁴⁸ 10 10[[]	----- (Dell'intestazione rimane solo *307, probabilmente segno di transizione. Tutto il resto è troppo frammentario per qualsiasi speculazione)
--	--

Credo giusto assicurare il lettore che questa modesta esemplificazione non è stata condotta con criteri e fini diversi da quelli di fornire uno *specimen* attendibile dei risultati ermeneutici raggiunti da A. come, credo, chiunque potrà agevolmente verificare dalla lettura diretta del testo.

MARIO NEGRI

PAOLO MERLO, *La Dea Ašratum - Aširatu - Ašera. Un contributo alla storia della religione semitica del Nord* (Corona Lateranensis), Roma 1998, Pontificia Università Lateranense, Mursia, 285 pp.

P. Merlo presenta in questo volume, che riproduce la propria tesi di dottorato difesa presso la Pontificia Università Lateranense sotto la direzione del Prof. R. Gelio, i risultati dei suoi studi sulla dea Ašera. Dopo una premessa (pp. 5-6), una breve introduzione (pp. 7-10) delinea lo scopo della ricerca che vuole «discutere criticamente le fonti ... e la comprensione storico-religiosa della divinità Ašera nel mondo semitico del Nord» (p. 8). In vista di questo duplice obiettivo, l'A. sceglie di non seguire né l'approccio biblico subordinato a preoccupazioni più teologiche che storiche, né quello incentrato sulla documentazione ugaritica che ignora o misconosce la documentazione paleobabilonese, ma di «fornire uno sviluppo della tipologia religiosa della divinità Ašera dopo aver situato nel loro rispettivo contesto storico-religioso le fonti» (p. 9) che verranno analizzate secondo un rigoroso approccio cronologico e diacronico: prima saranno studiate le fonti del II millennio di ambiente mesopotamico (paleobabilonesi), poi quelle ugaritiche risalenti al Tardo Bronzo e infine le fonti palestinesi bibliche ed epigrafiche del I millennio.

Il primo capitolo (pp. 11-39) esamina le 17 attestazioni della dea Ašratum redatte in lingua accadica e contenute in liste divine, inni, sigilli, inni religiosi, documenti amministrativi databili fra il 1800 e il 1738 a.C. Da questi documenti concentrati nella regione di Babilonia e Larsa emerge lo stretto ed esclusivo rapporto che lega la dea Ašratum al dio Amurru. Ašratum sarebbe una paredra di Amurru, benché i testi non permettano di delineare perfettamente la sua personalità. Mentre nei testi scoperti ad El Amarna, il nome della dea compare soltanto nel nome di Abdi-Aširta, re di Amurru, sia pure con varie rese ortografiche, nel mito ittita di origine siro-palestinese di Elkunirsa, Ašratum è invece la

paredra di El. Infine, la serie Tintir = Babilonia attesta apparentemente la presenza di un tempio di Ašratum in Babilonia verso il XII sec. a.C.

Il secondo capitolo studia il ricchissimo *dossier* costituito dalle attestazioni della dea Aṣṣur a Ugarit e Ras Ibn Hani (pp. 41-111). Il nome della dea compare, infatti, ben 74 volte in questi testi mitologici ed epici, rituali e religiosi, in liste di divinità, in nomi di persona. Il carattere composito di questi testi permette quindi un esame per generi letterari (p. 42) dal quale si ricava che nelle liste divine e nei testi rituali e religiosi, Aṣṣur è legata al dio Ilu. Essa appartiene al gruppo dei grandi dèi, è la moglie del dio principale ed è la dea madre degli dèi «amabili e voraci» (pp. 66-67). Nei testi mitologici che comprendono il ciclo di Ba'al e l'epopea di Kirta, Aṣṣur è la paredra del dio principale Ilu. Nei testi ugaritici la dea condivide con il dio Ilu la suprema autorità all'interno del pantheon ugaritico, formando con lui la coppia generatrice delle altre divinità. Essa è inoltre madre degli dèi ma non dea-madre, essendo priva di qualsiasi riferimento alla fertilità. Aṣṣur è associata, infine, con l'erede al trono che si nutre del latte della dea. Mentre le funzioni di divinità femminile e di avversaria dell'uomo restano assai incerte, è certo che la dea non rientra affatto nella tipologia della «dea della fertilità». L'esame dei testi frammentari e di alcuni nomi di persona che contengono il teonimo Aṣṣur non consente, infine, a causa della loro frammentarietà, di trarre nessuna conclusione certa.

Nel terzo capitolo (pp. 113-121) sono presentate le attestazioni mesopotamiche del I millennio (età neobabilonese), che consistono in un calendario cultuale della città di Babilonia dove è attestata l'esistenza di un tempio di Ašratum noto anche da un documento amministrativo coevo e da un altro frammento di liste di templi legato alla serie Tintir = Babilonia. Se sembra certa in questo periodo l'esistenza di un tempio dedicato alla dea, le fonti di epoca seleucide (III-II sec. a.C.), mostrano che in quest'epoca la dea Ašratum era identificata con la dea Gubarra. In ogni caso il culto della dea, pur non trovando più nessuna corrispondenza nel pensiero religioso contemporaneo, sarebbe stato circoscritto esclusivamente all'ambito ufficiale, che non dimenticava prudentemente nessuna delle divinità tradizionali.

Il quarto capitolo (pp. 123-129) affronta le attestazioni palestinesi del I millennio, divise in attestazioni bibliche e epigrafiche. L'A. condivide il parere della maggioranza degli studiosi che assume la polisemia del termine Ašera, che starebbe ad indicare sia il nome della dea, sia quello del suo simbolo cultuale a forma di albero e sceglie di esaminare le attestazioni di Ašera nel Pentateuco, nei libri profetici e in quelli storici, per fissarne la datazione, il preciso contesto storico e per tracciare il quadro storico e teologico relativo al culto della dea. Per quanto riguarda il Pentateuco, l'analisi storica e letteraria di Es 34,13; Dt 7,15; 12,3; 16,21 dà risultati alquanto sorprendenti. Infatti, alcuni testi – Es 34,13, Dt 7,5; 12,3 – sono di origine postesilica e presentano dal punto di vista religioso una situazione stereotipata. Nel caso di Es 34,13 al culto della dea è anche associata la pratica «aberrante» dei matrimoni misti caratteristica del periodo postesilico. In questi testi Ašera rappresenterebbe soltanto un termine stereotipato che descrive l'idolatria del popolo. Dt 16,21 tradirebbe, invece, all'interno del tempio di Gerusalemme la presenza del culto di Ašera, che sarebbe stata la paredra di Yhwh. Nei libri profetici l'esame di Is 17,8; 27,9; Ger 17,2; Mic 5,13 permette di ricondurre l'origine al periodo postesilico, visto che gli autori volevano presentare Ašera come «un oggetto particolarmente abominevole (...) con lo scopo di far nascere nella mente del lettore una reazione di disapprovazione» (p. 143). Nei testi narrativi (sic!) Ašera compare in Gdc 3,7; 6,25-30 e 1 Re 18,19. Benché questi testi pretendano di descrivere fatti avvenuti nella più antica storia d'Israele, la menzione di Ašera risale a glossatori postdeuteronomistici, che condannano i culti stranieri e le divinità femminili in genere. Particolarmente frequente – 15 volte – è la menzione di Ašera nei libri dei Re, la cui prima redazione daterebbe, secondo l'A., all'epoca di Giosia con rielaborazioni successive. L'A. distingue in questa congerie di testi: a) inserzioni postdeuteronomistiche, inserite nelle introduzioni ai regni di Roboamo (1 Re 14,23), di Geroboamo (1 Re 14,15), di Ioacaz (2 Re 13,6) e nella descrizione della fine del regno di Israele (2 Re 17,10); ampliamenti teologici di notizie annalistiche sulla rimozione della regina Maaca da parte del re Asa per la presenza di un Ašera nel tempio di Gerusalemme (1 Re 15,13) e sulla politica

religiosa di Manasse (2 Re 21,3.7) che costituirebbero le uniche due notizie storicamente fondate (p. 176); c) narrazioni tipicamente deuteronomistiche che descrivono la «Riforma di Ezechia» (2 Re 18,4). Nella narrazione della riforma di Giosia (2 Re 23,4.6.7.14.15) convivono materiali deuteronomistici o post-deuteronomistici e talune notizie – come quella contenuta in 2 Re 23, 6 – che confermano la presenza all'interno del tempio di Gerusalemme di un'Ašera fattavi collocare da Manasse (p. 174; 176). Infine, la menzione di Ašera in alcuni passi dei libri delle Cronache (2 Cr 14,2; 15,16; 17,6; 19,3; 24,18; 31,1; 33,3.19; 34,3-4.7) svela il particolare procedimento del Cronista che riprende e adatta i racconti contenuti nel libro dei Re o ne compone di nuovi, per confermare la propria visione teologica della storia di Israele. L'analisi dei testi biblici porta dunque l'A. ad affermare che le informazioni più antiche sul culto di Ašera sarebbero contenute in Dt 16,21, 1 Re 15,13, 2 Re 21,7, 2 Re 23,6. In base al quadro, peraltro assai frammentario, che esse forniscono, sarebbe possibile concludere che il culto di Ašera sarebbe limitato alla corte di Giuda e alla religiosità praticata nel palazzo reale, mentre «non vi sono testimonianze certe che esso abbia avuto una grande diffusione popolare, come i passi dtr ci vorrebbero far credere» (p. 194). L'opposizione a questo culto, peraltro collegato a quello dello stesso Yhwh, non sarebbe apparentemente anteriore al VII sec. a.C. (pp. 193-194), mentre dopo il VI sec. a.C. il termine Ašera assume una valenza sempre più dispregiativa e polemica, ma privo di realtà storica, come confermano le attestazioni di Qumran (pp. 209-213).

Passando alle testimonianze epigrafiche, esse sono concentrate nell'iscrizione di Hîrbet el-Kôm e in quelle di Kuntillet 'Ağrud. L'iscrizione funeraria di Hîrbet el-Kôm che risale al VIII sec. a.C. rappresenterebbe un esempio di «religiosità popolare propriamente giudaica» (pp. 200, 214), mentre quelle di Kuntillet 'Ağrud, a causa degli irrisolti problemi storico-religiosi che il sito presenta, attesterebbero che la dea Ašera veniva venerata insieme a Yhwh. Nessuna menzione della dea Ašera si trova, a giudizio dell'autore, nelle iscrizioni di Tel Miqne, negli incantesimi di Arslan Tas e nelle bulle edite da N. Avigad nel 1986 (pp. 214-218). Improbabile risulta, infine, il tentativo di identificare Ašera con la dea Tinnit o con la «regina del cielo» proposta da alcuni studiosi (pp. 218-219). Chiudono il volume una breve conclusione (pp. 221-224), un'appendice sull'iconografia di Ašera che resta ancora imprecisata (pp. 225-238), un indice delle abbreviazioni (pp. 239-243), una ricca bibliografia (pp. 245-272), analitiche tabelle riassuntive (pp. 273-281) e un indice (pp. 283-285).

In sede di commento desidero soffermarmi su alcuni punti della ricerca che più interessano la mia attività di biblista e di storico dell'Israele antico e che riguardano la presenza di Ašera nei testi biblici e in quelli epigrafici della Palestina del I millennio. L'analisi dei testi biblici mi sembra pienamente convincente e rafforza i risultati ottenuti da T. Binger, *Asherah: Goddesses in Ugarit, Israel and the Old Testament* (JSOT SS 232), Copenhagen 1997, a giudizio della quale i deuteronomisti avrebbero trasformato la divinità femminile Ašera, pater di Yhwh, in un enigmatico termine culturale, per eliminare dal passato di Israele il ricordo di un tipo di religione affatto allineata rispetto a quella che emergerà in epoca postesilica. Anche l'indagine condotta da P. Merlo sottolinea assai bene questo processo – ed *en passant* bisognerebbe forse chiedersi se «i tratti femminili» di Yhwh, presenti sporadicamente nella Bibbia, appartenessero originariamente alla dea e se siano stati attribuiti soltanto secondariamente a Yhwh – anche se lascia irrisolto in quale rapporto il culto di Ašera si ponga rispetto alla religione ufficiale e alla religione popolare. A giudizio di P. Merlo, il culto di Ašera caratterizzerebbe sia la religione ufficiale praticata nel tempio di Gerusalemme dalla corte giudaica – che non avrebbe però avuto una «grande diffusione popolare» (p. 194) – sia la religione popolare attestata nei graffiti di Hîrbet el-Kôm che sarebbe «propriamente giudaica» (p. 200). Questo culto sarebbe frutto «della teologia di palazzo, più che dal 'popolo' all'interno di uno sviluppo dell'identità religiosa 'nazionale' tipico dell'inizio del I millennio a.C.» (p. 224). Ci si sarebbe aspettato che l'A. avesse motivato meglio queste conclusioni dal punto di vista storico-religioso e avesse cercato di dimostrare i punti di continuità e di discontinuità fra i due tipi di yahvismo. C'è da chiedersi se il culto di Ašera faccia parte del «sincretismo di stato», nato con la monarchia davidico-salomonica (cf. J.A. Soggin, *Storia di Israele*, Brescia 1984, 112-16) e ricco di elementi cananei. Inoltre, i termini

«ufficiale» e «popolare» sono, a nostro avviso, fuorvianti, dal momento che è la religione popolare che presenta fenomeni più «eccentrici» rispetto a quella ufficiale. Sarebbe stato preferibile parlare di una pietà popolare o individuale, sulla scorta di R. Albertz, *Persönliche Frömmigkeit und Offizielle Religion. Religionsinterner Pluralismus in Israel und Babylon*, Stuttgart 1978 e id., *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit I, II*, Göttingen 1992, 131-39; 143-57, che segnala l'importanza del culto di Ašera e J. Berlinerblau, *The 'Popular Religion' Paradigm in Old Testament Research. A Sociological Critique*, JSOT 60, 1993, 3-26 e ancora id., *The Vow and 'the Popular Religion Groups of Ancient Israel. A Philological and Sociological Inquiry*, (JSOT SS 220), Sheffield 1996. Questi studiosi hanno segnalato l'esistenza di una pietà popolare, che abbraccia i diversi momenti della vita quotidiana (nascita, morte, fecondità e così via). In questo tipo di pietà rientrano sia il culto degli antenati e dei morti al quale studi recenti stanno restituendo il proprio posto nella religione israelitica (cf. da ultimo J. Blenkinsopp, *Deuteronomy and the Politics of Post-Mortem Existence*, VT 45, 1995, 1-16) sia la prostituzione sacra. Il ruolo di Ašera potrebbe essere ricondotto, a nostro parere, ai culti della fertilità che P. Merlo lascia in secondo piano, ma che dovevano costituire una parte importante nella religiosità israelitica (cf. F. Gangloff, *La 'Grande Déesse' dans le Proche-Orient Ancien et dans l'Ancien Testament. Un esquisse*, ETR 74, 1999, 1-19). Questa caratteristica potrebbe rappresentare il *trait d'union* col culto ufficiale di Ašera praticato all'interno del tempio e nel quale forse va contestualizzata anche la presenza della regina madre, sempre che le notizie bibliche su Maaca, Atalia e Gezebele non vogliano, com'è probabile, squalificare questi personaggi femminili, alla luce della polemica contro le donne straniere (sulla *gēbirā* l'approccio scelto da P. Merlo è cauto e condivisibile e si lascia preferire a K. Spanier, *The Northern Israelite Queen Mother in Judaeon Court. Athaliah and Abi*, in M. Lubetsky - C. Gottlieb - S. Keller (edd.), *Boundaries of the Ancient Near Eastern World. A Tribute to Cyrus H. Gordon*, (JSOT SS 23), Sheffield 1998, 136-49).

Anche la condotta religiosa del re Manasse, come viene narrata dalla storiografia biblica, sollecita qualche riflessione: se è storicamente fondata la notizia di 2 Re 23,6, secondo la quale questo re avrebbe collocato nel tempio di Gerusalemme un'Ašera, non sarebbe logico pensare, come ha fatto R. Albertz, *Religionsgeschichte*, pp. 301-303, ad un tentativo di operare un sincretismo che equiparasse la coppia Yhwh-Ašera alla coppia assira Adad-Ištar e di assegnare alla divinità giudaica un carattere astrale? Inoltre, sempre sulla figura di Manasse, ricordo l'ipotesi di J.A. Soggin, *Storia di Israele*, 360-61, a giudizio del quale il Cronista avrebbe costruito la storia della prigionia e della conversione di Manasse sulla scorta di notizie che tramandavano il viaggio periodico del re di Giuda presso la corte assira per effettuare il pagamento del tributo annuale (cf. il «Cilindro C», databile al periodo immediatamente precedente alla spedizione condotta da Assurbanipal contro l'Egitto nel 667 a.C., menziona una lista di 22 vassalli assiri recatisi a corte per pagare il tributo e fra loro c'è anche Manasse).

Quanto all'iscrizione di Tel Mique-Ekron, ci sembra poco convincente respingere la presenza di Ašera in un contesto urbano filisteo soltanto perché «fino ad oggi manca qualsiasi attestazione di una dea fenicia ʾšrt» (p. 215) e scegliere la traduzione congetturale «cappella, santuario». (Cf. per la traduzione Ašera, G. Garbini, *I Filistei. Gli antagonisti di Israele*, Milano 1997, 259 che nota anche alle pp. 182-85 la presenza isolata di questa dea cananea nel mondo filisteo). Probabilmente, sarebbe stato preferibile seguire il suggerimento di S. Gittin - T. Dothan - J. Naveh, *A Royal Dedicatory Inscription from Ekron*, IEJ 47, 1997, 11-12, i quali hanno proposto di identificare Ašera con l'altrimenti ignota dea *ptgyh*, di origine filistea o indoeuropea, ricordata appunto nell'iscrizione di Ekron, il cui nome non ha ancora ricevuto nessuna spiegazione.

Infine, ci sia consentita una annotazione di carattere stilistico: talvolta si ha l'impressione che per perseguire la chiarezza e la schematicità che abbiamo sottolineato, l'autore abbia scelto di adottare un registro stilistico troppo «colloquiale» che lo porta ad utilizzare troppo spesso alcuni termini (cf. l'uso troppo frequente del termine «problematiche»). Qua e là si segnala qualche errore di stampa, sui quali

non saremo noi a scagliare la prima pietra: si legga a p. 27 r. 10 «nonostante», a p. 75 r. 7 «di», a p. 119 r. 1 «In», a p. 124 r. 15 «sempre», a p. 127 r. 16 «Es 34», a p. 149 n. 79 lgd. «innumerevole».

In conclusione, queste osservazioni non inficiano affatto i risultati della ricerca di P. Merlo al quale va dato atto di aver affrontato con coraggio un argomento così controverso (cf. da ultimo S.A. Wiggins, *Asherah Again: Binger's Asherah and the State of Asherah Studies*, JNWSL 24, 1998, 231-40), organizzando assai bene il materiale raccolto in maniera chiara e schematica, dimostrando un'ottima padronanza dell'accadico, dell'ugaritico e dell'ebraico e di tutta la letteratura secondaria. Si tratta dunque di un'opera che troverà un posto importante nella già ricca bibliografia sulla dea Ašera e che costituisce per l'autore il punto di partenza per ulteriori ricerche sulla non più elusiva presenza di Ašera nella religione dell'Israele pre-esilica.

FRANCESCO BIANCHI

SERENA DEMARIA, *I capitoli LXIX e LXX dei Kephalaia copti manichei. Traduzione e commento* (Archeologia e storia della civiltà egiziana e del Vicino Oriente antico. Materiali e studi - 3), Imola 1998, Editrice La Mandragora, 118 pp.

Per i tipi della casa editrice La Mandragora, e grazie alla felice scelta del Direttore della collana, il Prof. Sergio Pernigotti, egittologo dell'Università di Bologna, vede ora la luce un volume prezioso per il lettore specialista – ma anche per il semplice dilettante interessato – come sempre di più avviene oggi, alla storia religiosa dell'umanità, in quel crocevia mediterraneo della cultura sincretistica del Tardoantico, pensiero greco, giudeo-cristianesimo e concezioni orientali di varia provenienza hanno dato origine a interessanti fenomeni religiosi. Primo fra tutti, nell'alveo della religiosità gnostica, il manicheismo si presenta come un oggetto d'indagine di sorprendente vitalità e di proliferazione letteraria rigogliosa, in una sequela di lingue e di scritture che in un arco geografico che va dall'Africa alla Cina – come leggiamo nella prefazione a cura del Prof. Antonio Panaino – ha disseminato una produzione cospicua di opere in copto, in greco, in medio-iranico (medio-persiano, partico, sogdiano, battriano), in turco uiguro e in cinese. Il versante copto di questi scritti viene qui affrontato, nella traduzione dei capitoli LXIX e LXX dei *Kephalaia*, da Serena Demaria, laureata in Lingua e Letteratura Copta presso l'ateneo bolognese e attualmente dottoranda presso la Martin-Luther-Universität di Halle, sotto la guida di J. Tubach. L'importanza dei testi copti del IV-V sec. per lo studio della cronologia letteraria del manicheismo, e delle comunità occidentali africane, risiede nella loro maggiore antichità, di circa tre secoli anteriori, rispetto alla redazione dei testi manichei centro-asiatici di Turfan.

In un'introduzione che precede la traduzione e il commento dei due *Kephalaia* l'Autrice presenta gli aspetti più importanti della storia degli studi, tratteggiando i primordi della ricerca a partire dal XVI sec. e dall'utilizzazione dei documenti eresilogici, accennando al valore di fonti secondarie e polemistiche come quelle arabe o quelle siriane di Ephrem o di Theodoro Bar Konay, rilevando l'importanza di fonti primarie scoperte di recente, come il «Codice Manicheo di Colonia», e giungendo fino ai ritrovamenti, tuttora in corso, dei testi copti di Kellis, nell'oasi di Daklah.

Nella descrizione dei tratti essenziali del manicheismo l'Autrice presenta una utile sintesi della dottrina, prevalentemente secondo la terminologia copta, non solo dei *Kephalaia* ma di tutto l'insieme della letteratura manichea in copto, come i Salmi e le Omelie. Ma non mancano riferimenti puntuali a

paralleli desunti da corrispondenti terminologie iraniche, nonché alle fonti indirette, spesso utili per la loro testimonianza precisa di aspetti particolari delle dottrine manichee – ancorché venute da intenti polemici e di confutazione – come quelle di Agostino, Alessandro di Lycopoli, Egeonio, Epifanio, Tito di Bostra, che vengono utilizzate in contrappunto qualora riportino fedeli descrizioni dei contenuti delle fonti primarie.

E in questa impostazione a tutto campo dell'opera si può già intravedere la riuscita di un volume che ha saputo rispondere – quanto più è possibile alle umane capacità – a quella necessità della ricerca manicheologica che prevede un impiego e un accordo di competenze multiple: non solo in merito alla varietà delle diverse filologie in atto ma anche per lo sforzo comparativo e ermeneutico di ricostruzione storico-culturale di uno scenario complesso come quello della religione manichea e delle sue componenti eterogenee (giudeo-cristiane, gnostiche, zoroastriane e buddhiste), in una sovrapposizione di temi e generi che rivelano una fertile circolazione mitopoietica e una creatività letteraria composta da una fitta rete di dipendenze dirette dei testi o da più indirette e frammentarie trafilie intertestuali.

È quindi giusto richiamare l'attenzione su paralleli con il siriano «Canto della Perla» (6, n. 12) e sui riflessi di tale componimento nell'elaborazione del mito manicheo e dell'immagine della perla: ma oltre agli studi di Adam, Widengren, Jonas e Puech, si aggiunga ora l'edizione di P.-H. Poirier (*L'Hymne de la Perle des Actes de Thomas*, Louvain-la Neuve 1981), il suo contributo nel volume degli Atti a cura di L. Cirillo & A. Roselli (eds.), *Codex Manichaicus Coloniensis*, Cosenza 1986, 235-248; e la più recente edizione, traduzione e commento a cura di K. Beyer in ZDMG 140-2, 1990, 234-259. Sul motivo della perla, e su altre immagini e metafore ricorrenti nella letteratura manichea, un utile inquadramento del linguaggio figurato potrà venire anche dalla consultazione dell'opera di V. Arnold-Döben, *Die Bildersprache des Manichäismus*, Köln 1978.

A proposito della utilizzazione del Vangelo di Matteo (XXV 31-46), compiuta da Mani nel suo scritto medio-persiano dello *šābuhragān* (p. 14, n. 48), relativa a concezioni escatologiche sul giudizio universale, si veda anche, non solo per Matteo ma per l'adattamento di formule bibliche alle concezioni iraniche, M. Hutter in NT 33, 1991, 276-82.

Le descrizioni della cosmogonia e della mitologia ad essa correlata, costituita da figure di dèi e di inviati, mediatori di salvezza, hanno come scopo di fondare le basi della antropologia manichea e della sua etica, determinando l'esigenza di una gnosi che permetta all'uomo di affrancarsi dal «mescolamento» con la Materia, mediante la liberazione che s'invera riconoscendo quel *Noûs* divino presente in ogni uomo. L'intenzionalità di tutta la narrazione è quindi soteriologica e ad essa è improntata la cosmologia, intesa come immensa macchina deputata al recupero e alla trasmutazione della luce purificata verso l'alto, grazie alla rotazione del Sole e della Luna: sull'idea della trasmutazione (*μετεμορφωσις*) dell'anima, criticata aspramente da Agostino come ben ricorda l'A. (p. 9, n. 30), si aggiunga ora (oltre al classico lavoro di A.V.W. Jackson in JAOS 45, 1925, 246-68) la rassegna di fonti primarie e secondarie su questo argomento, curata da G. Casadio, in G. Wiessner & H.-J. Klimkeit (eds.), *Studia Manichaica II*, Wiesbaden 1992, 105-30.

Questo meccanismo cosmico di recupero della luce si riverbera in una macchinosità che non riguarda solo l'universo ma anche il microcosmo umano, nella sua composizione somatica, anatomica e fisiologica, nei suoi processi sensoriali e percettivi, dove gli organi di senso coordinati dal cuore vengono sottoposti a un controllo e ad una purificazione per limitare la tirannia dell'incatenamento alla materia: le corrispondenze tra microcosmo e macrocosmo tratteggiano quindi un insieme di cognizioni scientifiche e para-scientifiche declinate secondo le ansie religiose di salvezza che combinano scienza e mitologia per dare una spiegazione razionale del mondo e del male e per fornire nello stesso tempo, grazie alla gnosi, uno strumento di salvezza.

E proprio questa dialettica tra scienza e mito – per la quale il manicheismo fu condannato al fallimento, secondo Polotsky, per voler soddisfare ragione e salvezza, in un equilibrio maldestro dove il mito era sostenuto dalla ragione contro la fede – è una componente dei *Kephalaia* LXIX e LXX, in cui l'uranografia, l'astrologia e la medicina fanno da sfondo al Leitmotiv della soteriologia e dell'etica.

- Il *Kephalaion* LXIX riguarda i dodici segni dello Zodiaco, i pianeti e le stelle: l'impostazione del testo denota subito il carattere di insegnamento esclusivo che si chiede di rivelare, indica cioè quella componente gnostica di segretezza che si ritrova in altri testi copti, come il prologo del Vangelo di Tomaso, i cui «discorsi segreti» (*šadje ethēp*) corrispondono a questo *Kephalaion* (167, 9-10) dove si prega l'Apostolo Mani affinché «soddisfi il nostro cuore riguardo ciò che a tutti gli uomini è nascosto (*ethēp*)». La trattazione propriamente astrologica comporta necessariamente una ricognizione sullo status delle concezioni astronomiche e della visione astrale nel manicheismo, che coinvolge il problema della trasmissione della scienza greca nel periodo ellenistico (ma già prima dell'Ellenismo le scienze astronomiche greche si diffusero, sotto l'espansione achemenide, fino alla regione indiana del Gandhāra) e nel crocevia irano-mesopotamico fortemente sincretistico di epoca partica, in cui Mani visse. L'epoca partica presentava già un livello di notevole diffusione ed elaborazione delle dottrine astrologiche e dei loro metodi divinatori, mantici e oroscopici: nel sistema di Mani comunque l'astrologia non veniva usata con intenti oroscopici, anche se contraddittoriamente possiamo registrare espressioni come «nato sotto una buona stella» che tradiscono questa tendenza. Il fatto è che le dottrine astrologiche, essendo subordinate al racconto del mito cosmologico, per comprovare scientificamente la schiavitù dell'uomo, vincolato a demoni zodiacali e planetari, appaiono in modo anacronistico, cioè in ritardo e con un grado di obsolescenza rispetto ai progressi delle scienze esatte già stabiliti nell'epoca di Mani: il che riconferma la finalità tutt'altro che scientifica dell'impianto dottrinale del sistema manicheo e della sua ricezione parziale e ambigua di nozioni che, al contrario, servivano per costruire il racconto para-scientifico del dramma della creazione e della prigionia dell'anima nella materia e preparare la sua salvezza.

A proposito dei «cinque elementi» è da ricordare un breve articolo postumo di I. P. Couliano in A. van Tongerloo e S. Giversen (eds.), *Manichaica Selecta. Studies presented to Professor Julien Ries on the occasion of his seventieth birthday*, Louvain 1991, 53-58, dove viene esaminato questo *Kephalaion* più il 47 e il 57. Sul «Gigante del mare» (p. 48, n. 9) figura mitologica che riassume il tempo e il firmamento, implicata nel processo di purificazione della ruota delle stelle, in attesa di leggere il contributo dell'A. al IV Congresso Internazionale sul Manicheismo (Berlino 1997), si consideri quanto detto - sulla possibilità di una derivazione buddhista del motivo dell'oceano e del gigante marino, migrato e reinterpretato nei *Kephalaia* - da W. Sundermann in R.E. Emmerick e D. Weber (eds.), *Corolla Iranica. Papers in Honour of Prof. Dr. D. N. MacKenzie*, Frankfurt am Main-Bern 1991, 198-206.

- Il *Kephalaion* LXX, dedicato al corpo come immagine del mondo, si riallaccia al precedente in quanto trattazione del microcosmo umano e del corpo, la cui formazione è conforme all'immagine del mondo, con arti e organi che corrispondono allo zodiaco o agli elementi: es., il fegato al fuoco, la carne all'oscurità e il sangue all'acqua (sul sangue nei testi manichei cf. W. Sundermann in F. Vattioni (ed.), *Sangue e antropologia nella letteratura cristiana*, Roma 1983, 65-69).

Sulla terminologia di «immagine» e «forma» (*morphè*) si aggiunga l'articolo di P. Van Lindt in M. Rassart-Debergh e J. Ries (eds.), *Actes du IV^e Congrès Copte. Tome II: de la linguistique au gnosticisme*, Louvain 1992, 292-99.

La fisiologia planetaria (*melothesia*) amplifica le concezioni astrologiche nella dimensione medico-anatomica per definire corrispondenze e interdipendenze micro-macrocosmiche di varia provenienza: da presupposti egiziani a formulazioni ermetiche e alchemiche, al concetto di *sympatheia* dello stoicismo; a concezioni mediche rinvenibili anche, come ricorda l'A., in testi indiani come lo *Yavanajātaka* o nel testo zoroastriano delle «Selezioni di Zādspram» (a cui si aggiunga ora, oltre alla citata edizione di Gignoux e Tafazzoli del 1993, quella di P. Sohn, *Die Medizin des Zādspram*, Wiesbaden 1996). Sulle concezioni anatomiche nello gnosticismo e nel manicheismo (con riferimenti proprio al *Kephalaion* LXX) si aggiunga l'articolo di P. Nagel in P. Nagel (ed.) *Studien zum Menschenbild in Gnosis und Manichäismus*, Halle 1979, 67-94.

Ancora una volta, come già per l'astrologia, questi nessi di cognizioni anatomiche, fisiologiche e cosmologiche sono finalizzate alla intenzione soteriologica di liberare la compagine umana, corporea e sensoriale, dal dominio degli Arconti che lo controllano, ostruendo gli organi di senso e obnubilando l'individuo, prigioniero della sua natura più infima: solo dominando i sensi si attuerà quella purificazione che permetterà al Noûs luminoso di spalancare grazie alla sua potenza i cancelli corporei e a trasformare l'uomo vecchio nell'Uomo Nuovo, padrone del suo corpo, dei suoi sensi e del suo cuore.

Come ulteriori osservazioni, fatti salvi gli inevitabili refusi, vi è da notare una curiosa discrepanza nelle abbreviazioni delle diverse lingue: dove a un minuscolo *av.* (= avestico), *mpm* (= medio-persiano manicheo) e *gr.* (= greco) si contrappone *Sogd.* (= sogdiano), *Pahl.* (= pahlavi) e *S* (= sahidico). Per la bibliografia, a p. 16, n. 57 si legga Tardieu 1981 e non Tardieu 1940.

Alcune annotazioni finali:

- A p. 10, n. 33: lo «splendore» (*xʰarənah-*) iranico non ha particolare rilievo nei testi avestici gathici, dove è presente come *hapax* di *Yasna* 51.18 ma, al contrario, nell'Avesta recenziore.

- A p. 15, riguardo la profetologia manichea, e la sua catena di personalità religiose che avrebbero preparato l'avvento di Mani, sigillo dei profeti, vi è da precisare che uno di questi profeti antecedenti che predicò insieme con il Buddha, in oriente, e cioè Aurentēs non è da segnarsi interrogativamente e non è neanche un profeta. Il termine *aurentēs*, sconosciuto in greco e in copto e identificato da H.H. Schaeder nel 1936, è stato recentemente studiato in alcuni contributi importanti che testimoniano non solo la diffusione di concetti e nozioni buddhiste sul manicheismo ma la loro attestazione nelle sue diramazioni più occidentali, come appunto nei testi copti. Questo avviene in special modo per i *Kephalaia* dublinesi, dove è registrata una forte componente buddhista e un'attenzione dei manichei alla organizzazione missionaria del buddhismo: come è stato ben notato da M. Tardieu nella sua edizione e traduzione di un *Kephalaion* inedito di Dublino (*Studia Iranica* 17-2, 1988, 153-82) che dedica agli *aurentēs* pagine di notevole interesse (172-73). *Aurentēs* designerebbe quindi, in una trasposizione fonetica copta, gli *arhantas* buddhisti (nominativo plurale del sanscrito *arhant*), cioè i «saggi», i «perfetti». A fianco di Tardieu, e per una ulteriore rivalutazione dell'ipotesi di Schaeder, si veda Gh. Gnoli nella *Festschrift* per R.N. Frye (*Bulletin of the Asia Institute* 4, 1990, 37-40), che ha messo in risalto la diffusione del termine *arhant* nei territori iranici della prima espansione orientale del manicheismo, e nella terminologia sogdiana e battriana, a completamento della sua diffusione occidentale nei testi copti. Vedi anche Gh. Gnoli in *East & West* 41, 1-4, 1991, 359-61, dove riporta una conclusione di Sundermann, identica alla sua e indipendentemente formulata, con l'ausilio di altre testimonianze.

A conclusione di questo importante lavoro di Serena Demaria si trovano tre appendici: un utile glossario etimologico copto (pp. 69-88) che permette un controllo del testo; un indice dei termini greci (pp. 89-93) ricorrenti nei due *Kephalaia*; una trattazione linguistica e fonetica sul dialetto copto subakhmimico (pp. 95-99). Completa il tutto un *english summary*, la bibliografia e l'indice delle fonti*.

ANDREA PIRAS

* I risultati del presente lavoro sono stati raggiunti nell'ambito della ricerca a cofinanziamento MURST «Geografia storica e interazione culturale nel mondo iranico della tarda antichità».

BRIGITTE R.M. GRONEBERG, *Lob der Ištar. Gebet und Ritual and die altbabylonische Venusgöttini* (= Cuneiform Monographs, 8), Groningen 1997, STYX Publications, XIX + 227 pp.

Questo volume contiene l'edizione di tre composizioni letterarie scritte in antico-babilonese che hanno come protagonista la più importante divinità femminile del pantheon babilonese, Ištar. Per la prima e la terza si tratta qui dell'*editio princeps*, mentre per la seconda le due tavolette che la tramandano furono pubblicate già all'inizio del secolo e il testo, a dimostrazione del suo interesse, e della difficoltà della sua interpretazione, è stato oggetto nell'ultimo ventennio di tre diverse traduzioni a opera rispettivamente di B.R. Foster, K. Hecker e J. Bottéro. A ciascuno dei tre componimenti l'Autrice dedica due capitoli, il primo con uno studio sulle caratteristiche grafiche, grammaticali e stilistiche del testo e la presentazione del suo contenuto, il secondo con la translitterazione, la traduzione e il commentario filologico.

Il primo testo è fornito da un'unica tavoletta, AO 6035, conservata al Louvre, che si compone di sei colonne: di queste solo r. I è completa (60 linee), r. II manca di una decina di linee e v. I è conservata per più della metà, mentre le altre colonne sono gravemente mutilate e l'ultima completamente perduta. Il componimento consiste in una lode di Ištar recitata in prima persona da un innominato devoto. Nella parte iniziale sono esaltate le caratteristiche guerriere della dea e questi attributi di signora della battaglia ricorrono anche più sotto dove si passa a elencare la sua funzione di dea dell'amore nell'ambito sia sociale (riti, famiglia, giochi), sia sentimentale, sia sessuale. Il patronato della dea su tutti questi aspetti è ribadito dalla formula *kumma ištar*, «E' tuo Ištar!» che conclude ogni distico. Dalle prime linee di r. II inizia la descrizione di un complesso rituale al quale partecipano, tra gli altri, gli "ometti" *zikkarū* e i "prostituti sacri" *assinnū*, due categorie consacrate alla dea dell'amore. Una delle pratiche più frequenti di questo rituale sembra essere quello dello scambio di vesti, copricapi e ornamenti tra uomini e donne. Questo mutamento, che si riferisce alla femminilità assunta dai servi maschili di Ištar, che sembra accennato nella parte conclusiva di r. I (57-58), non ricorre solo nell'inno in-nin-ša-gur-ra, come nota l'Autrice, ma anche in un passo dell'Epopoea di Erra: *de-ku-ú é-an-na kur-gar-ri lúj-sin-ni šá ana šup-lu-uš niše meš dištar zik-ru-su-nu ú-te-ru ana sin[nišūti]*, «si levano dall'Eanna eunuchi e prostituti sacri, cui Ištar ha mutato la virilità in femminilità per destare nell'umanità il sacro timore» (L. Cagni, *L'Epopoea di Erra*, Roma 1969, pp. 111-12, IV 55-56).

Il secondo testo, intitolato dagli studiosi moderni «Ištar e Šaltum» o «Il poema di Agušaya», ci è noto da due tavolette, la prima di 8 colonne, la seconda verosimilmente di sei: ciascuna tratta una differente parte della composizione, anche se non è certo che le due tavolette appartengano alla medesima redazione. Anche questo testo come il primo inizia con una lode della dea, recitata in prima persona da uno sconosciuto a lei devoto, che esalta soprattutto il suo aspetto marziale. Da quella che sembra essere la caratteristica principale della dea, l'irrequietezza incontrollabile, parte il racconto di un evento mitico che si innesta nell'inno e che ha per protagonista Ea. Il principale contributo dell'Autrice alla comprensione di questa non perspicua narrazione consiste nello stabilire alcuni rapporti con altri due miti che hanno come principali protagonisti la dea di Uruk e il dio di Eridu, la «Discesa di Inanna agli Inferi» ed «Enki e Inanna», e nell'arricchimento del materiale dal quale Ea produce la rivale di Ištar, quel Golem di sesso femminile che è Šaltum, «Contrasto», dal momento che alla sporcizia delle unghie del dio viene ad aggiungersi la sua saliva secondo la nuova interpretazione di Agušaya A V 26.

Il terzo testo consiste in una sola tavoletta, IM 58424, che presenta 46 linee nel *recto* e altrettante nel *verso* e della quale questa volta si conosce la provenienza, Nippur. Il componimento appartiene alla categoria delle lamentazioni in cui un disgraziato elenca le proprie sventure fisiche e psichiche, tra cui sembra esservi un pudico accenno all'impotenza. Egli spera di poter porre loro fine, sia ricorrendo alla capacità di intercessore del visir Ninšubur, sia rivolgendosi direttamente a Ištar, mentre nella parte conclusiva del testo si accenna all'opera delle lamentatrici. Non è certo se «il dio di mio padre», cui si

accenna più volte nella prima parte del testo, sia da identificare con Ninšubur, come ritiene l'Autrice, o rappresenti un secondo intercessore, mentre i geni protettori (*še-di-ia*) e gli dèi (*i-li-ia*) del sofferente si sono allontanati da lui a causa della collera di Ištar. Nel fatto che la sventura sia subentrata repentinamente e inspiegabilmente alla prosperità cui il sofferente era aduso, si possono cogliere agevolmente, come fa l'Autrice, paralleli con due tra le più note opere della Sapienza babilonese, il *Ludlul bēl nēmeqi* e la «Teodicea», in particolare con il primo, come dimostra anche il termine *ludlul* con cui sembra terminare il nostro testo, a suggerire che la salvezza può essere vicina.

Il volume presenta un capitolo finale nel quale sono esaminati alcuni aspetti del culto di Ištar, ricavabili sia dal testo AO 6035 edito nei primi due capitoli, sia da altri quattro rituali della dea, due di redazione paleo-babilonese, quello contenuto nell'inno a Inanna di Išme-Dagan e il «Rituale di Mari», e due del I millennio, il rituale nella composizione-balag *ūru-ām-ma-ir-ra-bi* e il rituale «Il re contro il nemico». Nella prima parte di questo capitolo è inserita anche un'interessante discussione del rapporto di Ištar con il demone Līlu e il suo corrispondente femminile, Ardat-Līlī, altrimenti detta Līlītu. Il volume termina con l'indice dei termini discussi, le autografie del primo testo e del terzo testo, a opera rispettivamente dell'Autrice e di A. Cavigneux e, come tocco di bellezza femminile, tre raffigurazioni della dea nel suo aspetto di Līlītu, nuda, se si esclude la tiara a più fila di corna, e fornita di ali, rispettivamente sul rilievo Burney, nel vaso di Larsa e su una lastra di terracotta.

Per l'eccellenza del contributo filologico l'Autrice con questo volume ha meritato la gratitudine sia degli assiriologi, sia degli storici delle religioni. Resta un piccolo dubbio, sulla scelta nel titolo dell'epiteto di *Venusgöttin* riferito a un aspetto di Ištar che sembra del tutto marginale nei tre testi presentati nel volume, rispetto, ad es., a quello di *Herrin der Schlacht*.

FRANCESCO POMPONIO

JOSETTE ELAYI - ANDRÉ LEMAIRE, *Graffiti et contremarques ouest-sémitiques sur les monnaies grecques et proche-orientales* (Glaux. Collana di Studi e Ricerche di Numismatica 13), Milano 1998, Edizioni ennerre, 228 pp., 17 Figg., XXXIX tavv.

Il lavoro consiste in uno studio specifico dei graffiti e dei marchi secondari presenti su monete e redatti in scrittura aramaica o fenicia (un marchio è in scrittura sud-arabica; 6 graffiti sono in demotico). Tali elementi, aggiunti in un secondo momento alla moneta, esistono anche in scrittura greca e sono stati studiati a cominciare dagli anni quaranta del XIX secolo. I principali tipi sono presentati qui e il loro significato discusso. I graffiti e marchi in altre scritture, specie semitiche, sono invece particolarmente mal noti: il loro studio è stato affrontato solo da poco tempo, proprio dagli autori della presente opera.

La prima parte del volume è dedicata ai graffiti. Il primo capitolo, dovuto a J. Elayi, riguarda i *Graffiti monétaires non sémitiques*, che sono presentati ed elencati come premessa allo studio di quelli semitici, presumendo che questi ultimi abbiano significati analoghi. Chiude il capitolo l'elenco di undici graffiti in scrittura cipriota provenienti dal tesoro di Meydancikkale, studiati nel 1989 da O. Masson. Il più interessante dal punto di vista semitico è il primo che consiste nel nome *ra-pa-e-lo-se*. Si tratta del nome «El ha guarito», considerato fenicio, ciò che è probabile data la provenienza cipriota e ricostruito

rende impossibile sapere se in questo periodo la *p* fenicia (in origine una esplosiva) fosse pronunciata già come spirante (come attestato in ebraico). Se il nome è fenicio, va sottolineata la conservazione della seconda vocale del verbo come *a* (e non *o*; cf. fenicio NDR «dedicò», scritto in greco $\nu\alpha\delta\omega\rho$), verosimilmente perché l'accento principale della parola è sul secondo elemento; l'ultima vocale mostra il passaggio *i* > *e*, forse lunga, come in ebraico (v. la trascrizione assira di *YTN³L, *Ia-ta-na-e-li*: PPG³, § 192, che conferma anche la conservazione di *a* come seconda vocale del verbo, quando questo è al primo posto).

Nove graffiti, sempre dallo stesso tesoro, sono demotici. A questi se ne aggiungono altri cinque, da porsi verosimilmente nel III secolo a. C., studiati in appendice da M. Chauveau (pp. 213-214), tutti nomi propri.

Il cap. II, che si deve a A. Lemaire, è il catalogo dei graffiti semitici di nord-ovest, finora individuati su monete. Sono presenti su 174 monete e sono divisi in *Graffiti araméens* (n. 1-70), *Graffiti phéniciens* (n. 71-142), *Graffiti araméens ou phéniciens* (n. 143-1467), *Graffiti incertains* (n. 147-174). I graffiti comprendono poche lettere (mai più di sei), spesso di lettura incerta, sia per le piccole dimensioni, sia per le difficoltà di incidere su una superficie molto ristretta, sia perché si tratta di iscrizioni individuali, con caratteristiche corsive. Generalmente i graffiti in aramaico, quasi uguali per numero a quelli in fenicio, sono costituiti da più lettere e sono, in parte, meglio interpretabili.

Il contenuto dei graffiti è analizzato nel cap. seguente (III. *Étude des graffiti monétaires ouest-sémitiques*), anch'esso opera di A. Lemaire. Le iscrizioni sono interpretate come nomi propri, per lo più abbreviati. Quando compare un'unica lettera anche tale interpretazione è del tutto ipotetica. L'interpretazione onomastica è giustificata, oltre che dal confronto con i graffiti greci elencati nel I cap., dal graffito aramaico n. 2, che si legge BLTY ŠMY «il mio nome è Bely». Ma l'interesse delle iscrizioni elencate non consiste tanto nei nomi attestati, spesso molto dubbi, ma nella verosimile conferma che offrono dell'uso da parte di singoli, di tesaurizzare monete di pregio (le monete contrassegnate sono per lo più in argento) in determinati periodi, forse di riforme monetarie. A. Lemaire suppone inoltre che il contrassegno possa indicare usi specifici dei pezzi segnati (ad es. la paga di mercenari). Ulteriori motivi di interesse, sottolineati dall'A., sono sia l'attestazione dell'uso diffuso della scrittura sia la possibilità di datare determinate forme di segni entro limiti precisi, indicati dal periodo di uso dei tipi monetari. Bisogna però tener presente che le iscrizioni su monete (sia i graffiti, ma soprattutto i marchi), proprio per il tipo del supporto su cui sono incise, hanno caratteristiche a volte peculiari e non sempre rispecchiano le forme della scrittura d'uso comune in quel periodo.

Oltre alla raffigurazione grafica di quasi tutti i graffiti e alla riproduzione fotografica del lato della moneta sul quale sono apposti, un'utile tavola dei segni presenti sui graffiti aramaici è fornita alla fig. 8 (dei graffiti fenici sono date solo le riproduzioni).

La seconda parte del volume, curata da J. Elayi, è dedicata allo studio dei marchi secondari. Essi sono incusi sulla moneta già coniatata e sono collocati per lo più in spazi liberi da raffigurazioni, in modo da lasciare ben visibile il conio. Consistono sia in semplici raffigurazioni, sia in raffigurazioni accompagnate da lettere, sia, infine, soltanto in lettere. Come nella prima parte, il cap. IV elenca i marchi con iscrizione non semitica, quasi tutti greci, di periodo contemporaneo a quelli semitici, e ne presenta i problemi, legati soprattutto alla datazione e alla localizzazione (*Les contremarques monétaires non sémitiques*). Segue (cap. V) il *Catalogue des contremarques monétaires ouest-sémitiques*, diviso, come nel caso dei graffiti, in marchi con iscrizione aramaica (A, n. 1-163), marchi con iscrizione fenicia (B, n. 164-202), marchi aramaici o fenici (C: n. 203-207), marchi con iscrizione nord- o sud-arabica (D, n. 208-236: presentano sempre lo stesso segno letto come K), marchi incerti (E, n. 237-304). All'interno di ogni categoria i marchi sono divisi per tipi a seconda della raffigurazione e del tipo dell'iscrizione. In questo modo, come fa notare l'Autrice, il n. dei pezzi effettivamente trovati non riflette l'ampiezza reale dell'uso di marchiare le monete: ad esempio le monete con marchi con iscrizioni aramaiche sono sì più numerose in quanto a esemplari rispetto a quelle con lettere fenicie, ma

la varietà di lettere presenti è circa uguale per il gruppo fenicio e per quello aramaico. Da notare comunque che i marchi in fenicio presentano soltanto lettere, mai accompagnate da motivi figurativi.

Lo studio dei marchi, che occupa il VI capitolo (*Étude des contremarques monétaires ouest-sémitiques*) è particolarmente dettagliato; analizza le varianti delle raffigurazioni (per le rappresentazioni di toro sono distinti dieci tipi, che, a loro volta, presentano ciascuno due varianti a seconda della posizione delle zampe del toro); identifica alcuni casi di identità di marchio; enumera le diverse posizioni dei marchi, il tipo della scrittura, i possibili significati delle lettere. Il tipo più chiaro è costituito dal marchio con il toro e l'iscrizione aramaica B'L, che è identificato con il dio Ba'l di Tarso, per l'associazione con il toro. Per gli altri si emettono ipotesi. Nell'insieme le iscrizioni aramaiche sembrano essere state impresse in una zona meridionale dell'Anatolia (v. carta a fig. 15), tra il V e il III secolo a. C. I marchi fenici sono anch'essi considerati come abbreviazioni di nomi propri, ma la loro interpretazione è sempre dubbia.

Nell'analisi paleografica (v. tabella delle lettere aramaiche a fig. 13 e tabella delle lettere fenicie a fig. 14 [la lettera elencata come W potrebbe essere K; non è in alcun modo indicata l'ambiguità di lettura tra N e L, segnalata nel catalogo]) J. Elayi mette giustamente in rilievo come le lettere dei marchi siano da confrontare soprattutto con quelle delle legende monetali. La ragione dei marchi viene ravvisata nella necessità di verificare e di garantire che le monete non fossero false; i marchi sarebbero stati apposti da professionisti, piuttosto che da privati, proprietari delle monete. Tale lavoro sarebbe stato richiesto da centri cittadini, soprattutto in periodi nei quali veniva meno la fiducia nel valore reale delle monete in circolazione.

La conclusione, redatta congiuntamente da J. Elayi e A. Lemaire, mette in evidenza le ragioni di interesse dello studio dei graffiti e dei marchi e riassume ampliandole le conclusioni raggiunte nelle singole parti.

Il volume è ben stampato, nonostante alcuni errori tipografici o inesattezze (v. l'*errata corrige* all'inizio del volume; inoltre ad es. p. 15, nota 7 «contestario» per «contestatario»; p. 19, nota 19: P. Z. Montuoro per P. Zancani Montuoro; nota 20: Epigrafia Graeca per Epigrafia greca, ecc.); presenta buoni disegni della massima parte delle iscrizioni elencate. Le monete con i graffiti e marchi sono quasi tutte fotografate in scala 1:1, per mostrarne la tipologia; le iscrizioni invece sono esemplificate in ottimi ingrandimenti alle tavv. XXIX-XXXIX. L'indice dei graffiti e dei marchi, pp. 223-226 mette in evidenza le difficoltà di lettura e la brevità delle iscrizioni. Sono perciò da ringraziare gli Autori che, unendo competenze di epigrafisti a competenze numismatiche, hanno saputo trarre il massimo delle informazioni da questi scarni testi e mettere in rilievo i motivi di reale interesse che presenta il loro difficile studio dal punto di vista sia epigrafico sia storico.

MARIA GIULIA AMADASI GUZZO

MARIO LIVERANI (a cura di), *Le lettere di el-Amarna*, Vol. 1, *Le lettere dei «Piccoli Re»*, Brescia, Paideia, 1998; Vol. 2, *Le lettere dei «Grandi Re»*, (Testi del Vicino Oriente antico 3.1 e 3.2), Brescia 1999, Paideia, 474 pp.

Le 382 tavolette scoperte nel secolo scorso in Egitto a Tell el-Amarna, nuova residenza reale fondata da Amenophi IV, sono di enorme interesse per i problemi storici del XIV sec. a.C. e per lo studio della lingua c.d. «cananea» del medesimo periodo storico.

Nonostante la loro importanza, a tutt'oggi mancava nel panorama editoriale di lingua italiana una traduzione complessiva di questo importante archivio; è pertanto veramente benvenuto il lavoro di M. Liverani che raccoglie in questi due volumi la traduzione di quasi tutto il *corpus amarniano*.

E' bene comunque precisare fin da subito che il lettore troverà in questi due volumi solamente la traduzione italiana, senza il testo accadico a fronte, e pertanto la consultazione dell'edizione, ancorché superata, del Knudtzon, rimarrà un punto obbligato per chi voglia riferirsi all'originale. Tuttavia, le note filologiche a pie' di pagina permettono a volte di conoscere la restituzione dell'accadico operata dal curatore.

Passiamo ora a vedere più in dettaglio la struttura dei due volumi.

In essi M. Liverani traduce le lettere del *corpus amarniano* (vengono pertanto tralasciate le tavolette con inventari ed i testi di carattere scolastico o letterario) suddividendole in due gruppi: il primo gruppo contiene la corrispondenza con i regni vassalli egiziani (il volume dei cosiddetti «piccoli re»), il secondo raccoglie la corrispondenza più propriamente diplomatica tra le grandi potenze regionali (il volume dei cosiddetti «grandi re»). La lunga lettera di Mitanni in hurrita (EA 24) è tradotta da Mauro Giorgieri.

Ad ognuno di questi due volumi viene premessa una ampia introduzione che si sofferma in modo particolareggiato sia sugli aspetti storici legati alla corrispondenza amarniana (l'organizzazione del dominio egiziano sulla Siria-Palestina nel I volume ed il sistema diplomatico delle «grandi potenze» nel II volume), sia sulle convenzioni epistolari con lo scopo di svelare il significato concreto e ideologico sottostante ad alcune espressioni letterarie. Proprio queste introduzioni storiche, improntate a quella «rilettura critica» dei documenti epigrafici che ha portato M. Liverani a raggiungere grandi frutti nella comprensione storica vicino-orientale, sono forse il contributo più prezioso di quest'opera.

Concludono il secondo volume un'ampia bibliografia, una concordanza tra la numerazione delle lettere seguita in questi volumi e quella *standard* dell'edizione del Knudtzon, gli indici di persone e di luoghi geografici.

Come ben si evince da questa presentazione, l'opera si rivolge in modo privilegiato, ma non esclusivo, agli studenti del Vicino Oriente antico e di Antico Testamento. Essi vi troveranno un prezioso strumento allo studio storico del periodo di el-Amarna, potranno avvicinarsi con facilità ai testi epistolari amarniani e, con l'aiuto dell'apparato bibliografico presente per ogni lettera, potranno agevolmente approfondire singoli argomenti.

Ci si consentano ora due piccole osservazioni critiche: la presenza di una cartina geografica della regione avrebbe sicuramente giovato al lettore, dato l'indirizzo privilegiato del volume al mondo dell'insegnamento universitario e date le molteplici menzioni di città e stati della Siria-Palestina presenti nelle lettere amarniane. Inoltre, il relegare tutti i riferimenti bibliografici, gli indici e le concordanze alla fine del secondo volume costringe spesso il lettore a prendere in mano contemporaneamente tutti e due i volumi (oltre anche al Knudtzon, nel caso si voglia consultare contemporaneamente l'accadico!).

In conclusione, non resta che rallegrarsi con il curatore dell'opera e la casa editrice della collana «Testi del Vicino Oriente antico» per l'edizione di questa traduzione che sarà un duraturo punto di riferimento e di confronto per studenti e studiosi di questo periodo storico.

PAOLO MERLO

NICOLAS WYATT, *Religious Texts from Ugarit. The Words of Ilmilku and his Colleagues*, (The Biblical Seminar 53), Sheffield 1998, Sheffield Academic Press, 500 pp.

Il libro dello studioso di Edimburgo offre la traduzione inglese di circa 50 tavolette di testi religiosi provenienti dall'antica Ugarit.

La traduzione dei testi religiosi ugaritici non è certo una novità nel campo editoriale; il presente volume, tuttavia, non dovrebbe essere considerato un semplice duplicato di quanto già esistente e questo, credo, per alcune ragioni che qui brevemente presento.

Innanzitutto la scelta dei testi, seppure tutti religiosi, è relativamente ampia e non limitata ai testi mitologici: si traducono infatti non solo molti testi mitologici (il ciclo di Ba'lu KTU 1.1-1.6, i frammenti mitologici 1.7-1.13, i poemi di Kirta e Aqhatu 1.14-1.19, i frammenti dei *Rpum* 1.20-1.22, il mito di Šhr e Šlm 1.23, il matrimonio di Nikkal e Yarihu 1.24, ed altri ancora 1.83, 1.92, 1.114, 1.117, 1.133), ma anche testi rituali (KTU 1.40, 1.41 e 1.87, 1.119, 1.148, 1.161), liste divine (KTU 1.47, 1.118, RS 20.24), inni/preghiere (KTU 1.65, 1.101, 1.108), un *omen* (KTU 1.78), scongiuri (KTU 1.96?, 1.100, 1.107, 1.124, 1.169), e la lista reale culturale KTU 1.113.

Inoltre l'opera di traduzione e cura dei testi offertaci da Wyatt non si limita a riportare la personale interpretazione del traduttore, nei casi discussi egli correda la traduzione con ampie note filologiche che, lungi dall'essere un tedioso repertorio per gli specialisti, rendono ben evidente quanto grandi siano ancora le difficoltà e le incertezze nel tradurre i testi ugaritici. Le varie proposte e letture alternative offerte nelle note sono pertanto un prezioso contributo per chi vuole avvicinarsi al testo originale.

Infine la bibliografia, sia quella che precede l'introduzione di ogni tavoletta, sia quella riferita nelle singole note a piè di pagina, è ampia e aggiornata.

La traduzione dei testi è preceduta da una breve introduzione che si sofferma principalmente sui problemi della lingua ugaritica e delle difficoltà dell'opera di traduzione.

Conclude il libro l'indice dei testi biblici e ugaritici citati, nonché l'indice degli autori citati.

E' evidente che il libro così strutturato vuole rivolgersi soprattutto all'insegnamento universitario per i corsi di religioni del Vicino Oriente antico o quelli di Antico Testamento. Proprio per questo, però, si sente la mancanza di una introduzione generale all'ambiente storico di Ugarit e all'universo religioso testimoniato dai suoi testi religiosi. Questa mancanza costringerà chi vorrà avere una buona presentazione storico-religiosa dei testi in questione a consultare anche altre traduzioni o a riferirsi ad altre opere sulla religione e la storia ugaritica (ad esempio l'*Handbook of Ugaritic Studies* curato dallo stesso N. Wyatt e da W.G.E. Watson per i tipi della Brill ed edito nel 1999).

Il contributo offerto da N. Wyatt per una migliore comprensione dei testi stessi attraverso questa nuova traduzione rimane comunque valido, e per aver messo a disposizione di un largo pubblico questo suo lavoro dobbiamo rendergli merito.

PAOLO MERLO