

I DUE 'BETILI' DI MALTA E LE AMBROSIAI PETRAI DI TIRO

PAOLA ZANOVELLO

Rinvenuti con ogni probabilità intorno alla metà del XVII secolo nell'isola di Malta,¹ i due cippi iscritti dedicati ad Herakles-Melqart (figg. 1-2) e datati al II secolo a.C., furono dapprima conservati nella villa del vicecancelliere Abela e qui 'riscoperti' quasi un secolo dopo. Nel 1782 furono divisi: uno rimase a Malta ed è ora al Museo Nazionale de La Valletta e l'altro fu portato a Parigi, poiché soprattutto grazie alle loro iscrizioni l'abate Barthélemy era giunto alla decifrazione dell'alfabeto fenicio.²

Considerati dunque fin dall'inizio solo dal punto di vista epigrafico e ben presto separati per diverse destinazioni,³ questi monumenti sono citati, ovunque quali testimonianza del culto di Herakles-Melqart⁴ a Malta. Le iscrizioni infatti, bilingui e di uguale contenuto, recano nella versione fenicia⁵ la dedica: « Al nostro signore Melqart, signore di Tiro; (ciò) che ha dedicato il tuo servo 'bd'sr e suo fratello 'srsmr, i due figli di 'srsmr, figlio di 'bd'sr, poiché ha ascoltato la loro voce; li benedica », e nella greca:⁶ Διονύσιος καὶ Σαραπίων οἱ / Σαραπίωνος Τύριοι / Ἡρακλεῖ ἀρχηγέται.⁷

Solo recentemente questi cippi sono stati riesaminati in modo globale dallo Sznycer,⁸ il quale, rilevando nell'uguale struttura — piedistallo quadrangolare con iscrizione, base a forma di cespo d'acanto, liscio cono — diversità sia nei caratteri epigrafici e nella disposizione delle parole, che nella profondità del rilievo dell'acanto e nelle modanature dei piedistalli, afferma che si tratta di « deux monuments distincts, chacun étant l'oeuvre d'un artisan et d'un scribe différents », recanti un'identica iscrizione votiva perché i dedicanti erano fratelli.⁹ Nega perciò il raffronto, come era stato proposto nel 1885 da Perrot e Chipiez, tra questi monumenti e le στῆλαι δύο di Melqart, viste da Erodoto a Tiro.¹⁰

Un recente studio sulla « colonna » di Pratomedes a Cirene,¹¹ che propone il confronto tra questo monumento ellenistico cirenaico, riconosciuto come l'agyieus di Apollo (fig. 3), ed i presoché contemporanei cippi maltesi, induce tuttavia

a riconsiderare il problema proprio tenendo conto del fatto che, come rileva lo Sznycer, l'uso della lingua fenicia in questa epigrafia prova che « en plein période dite 'punico-romaine' (II siècle av. J.-C.), des Maltais restent *Phéniciens*, attachés à la religion et à la culture phéniciennes ».¹²

Comunemente definiti « betili », ¹³ questi cippi non sembrano adeguarsi perfettamente né alla tradizione dell'aniconismo locale, poiché ad esso sembra riferirsi l'elemento verticale conico isolato, legato alla divinità femminile,¹⁴ né al culto betilico dell'oriente semitico, in cui, tra l'enorme quantità e varietà di materiale aniconico, sembra distinguersi, accanto al cono isolato, anche qui legato alla dea madre mediterranea, l'elemento pilastri-forme, generalmente posto a gruppi di due o più.¹⁵

L'iscrizione riporta al mondo fenicio e l'aspetto monumentale, soprattutto nella struttura tripartita, richiama il monumento cirenaico ed un tipico gusto ellenistico.¹⁶ La presenza dell'acanto,¹⁷ giustificata a Cirene per la connessione con il culto di Apollo, si caratterizza a Malta per il suo impiego insieme con il loto, tradizionale simbolo di rinascita nel mondo semitico ed egiziano, che appare legato allo stesso dio Melqart:¹⁸ acanto e loto sembrano dunque equivalenti. Non è strano perciò trovare solo l'uno in un ambiente tipicamente greco ed entrambi in una zona che nel momento ellenistico risente ancora profondamente della tradizione fenicio-punica.

L'analogia formale che lega questi monumenti trova forse la sua origine ed in parte la sua spiegazione nel valore dell'agyieus, la pietra conica che, secondo un'antica tradizione dorica, si collocava ai crocicchi delle strade o all'ingresso delle città o delle singole case, come protezione: i coloni dorici la ponevano al centro di un nuovo insediamento, a salvaguardia del terreno conquistato. In seguito la pietra della strada fu collegata ad Apollo, che è luce che illumina il cammino, e divenne poi un suo attributo.¹⁹

Il Vincent ha rilevato questo valore nel betilo di Beysan ed il confronto appare interessante soprattutto per la sistemazione topografica del cippo, lun-

go la via che portava alla sommità del tell, la via principale: in un luogo cioè che sembra connesso direttamente con la fondazione della città.²⁰

A Cirene, fondata con la guida di Febo-Apollo, è logica la presenza dell'agvieu, la pietra sacra della colonia, e « non è allora un fatto trascurabile a meno che non lo si consideri casuale, la posizione del monumento di Pratomedes nel sacro piazzale del santuario, al termine, si direbbe, della via di Batto: tra il tempio e l'altare, proprio di fronte alla pietra sacrificale, là dove probabilmente si fermavano i cortei, si svolgevano i canti ». ²¹ Nell'iscrizione di dedica del monumento, Apollo è citato senza alcun appellativo ed è perciò verosimile che lo si volesse intendere nel suo pieno significato di dio della città²², come doveva essere il valore attribuito ad Herakles-Melqart a Malta.

Soprattutto l'aspetto di « signore e re » della città, aspetto che va a connettersi con quello solare,²³ sembra costituire un legame fra Apollo e Melqart.

L'introduzione del culto di Melqart, che Menandro d'Efeso ²⁴ riferisce a Hiram I di Tiro, è attribuito al momento di passaggio dal II al I millennio a.C.²⁵; si fa riferimento perciò all'epoca della costituzione dello stato fenicio e della sua maggiore potenza. In questo contesto, secondo il Garbini, si attua un fenomeno di connessione tra la divinità solare e la regalità e si crea una nuova figura di dio guerriero, un re, che si sovrappone alle antiche divinità della vegetazione. Melqart è dunque un tipico esempio del processo per cui « la figura della divinità cittadina, pur conservando le sue prerogative cosmiche, si avvicina a quella del greco eroe capostipite (κτίστης) ». ²⁶

Analoghi fenomeni rilevati anche nell'area anatolico-mesopotamica, soprattutto attraverso l'analisi dei testi, fanno ritenere che esista un legame tra il siro-fenicio Herakles-Melqart, l'anatolico Sandas (Sandon, Santa) ed il mesopotamico Marduk.²⁷ Appare dunque una stretta connessione tra il potere di tipo assoluto e la divinità solare, che diviene divinità dinastica e protettrice della famiglia reale.

La figura di Melqart appare però complessa e si notano alcune differenze nella sua funzione in madrepatria e nelle colonie. Il dio tutelare di Tiro infatti è conosciuto come divinità principale in molte colonie fondate dagli abitanti di questa città, come Gades, Lixus, Tharros, Malta, Utica, Leptis Magna, Kition.²⁸ Il suo santuario in queste

colonie, che sono tutte di carattere commerciale, in genere legate al commercio di metalli, è di solito connesso con il porto e cioè il luogo di scambio, ed è il primo edificio che i nuovi arrivati erigono. Melqart è perciò il dio κτίστης e il suo santuario quasi un simbolo del legame della nuova colonia con la madrepatria, un punto di riferimento legato alle vie commerciali di Tiro.

Il Van Berchem ha notato che l'introduzione del dio della madrepatria nei nuovi centri fenici costituiva una specie di legittimazione dell'insediamento, favorendo così i rapporti pacifici con gli indigeni.²⁹ Il santuario perciò rappresentava una garanzia per la sicurezza fisica dei commercianti ed era organizzato in modo che potesse esistere indipendentemente dalle condizioni politiche della madrepatria: aveva autonomia di gestione e autonomia finanziaria, per l'applicazione della decima sul volume degli affari.³⁰

Esiste dunque una certa differenza tra il Melqart delle colonie, che è ridotto, si può dire, a protettore dei commerci e dei naviganti,³¹ e Melek-Qart, signore di Tiro, dio guerriero e conquistatore, sotto la cui egida il popolo fenicio è divenuto il più potente del Mediterraneo. La stessa Cartagine, nata come colonia commerciale verso la fine del IX secolo a.C.,³² ha nei primi tempi un santuario a Melqart, che ne è la divinità principale;³³ ma nel suo sviluppo essa assume una funzione nuova, come rivela il suo stesso nome: Qarthadasht = Città nuova. In piena crisi è infatti la Fenicia, assediata dagli Assiri fin dalla metà dell'VIII secolo a.C.: solo Cipro rimane fuori dal blocco economico provocato da questa situazione. Diviene indispensabile un nuovo centro politico per l'area del Mediterraneo occidentale, dove ormai svolgono i loro traffici anche i marinai greci: Cartagine, figlia di Tiro, nella cui fondazione ha grande importanza l'elemento cipriota (la leggenda di Elissa e Pigmalione lo conferma), concentra in sé tutti gli elementi necessari a porre le basi per un nuovo centro propulsore della grande rete commerciale che Tiro non poteva più controllare: posizione avanzata nel Mediterraneo, ricco entroterra e buone condizioni portuali.³⁴

Ma nel momento in cui Cartagine diviene centro politico, Melqart passa in secondo piano o scompare e divinità principale diviene Baal Hammon. Il legame con la madrepatria rimane nella tradizione di Cartagine, che ogni anno manda a Tiro

un'ambasceria per offrire un tributo nel tempio di Melqart.³⁵

L'antico culto ricompare poi, quando i Barcidi ristabiliscono una monarchia di fatto e assumono Herakles-Melqart quale loro divinità ufficiale: sembra quasi un ritorno alle gloriose origine fenicie, forse suggellato nel secondo trattato tra Roma e Cartagine del 348 a.C., in cui sono citate quali parti contraenti, accanto a Cartagine, anche Tiro e Utica.³⁶

Queste diversità nella figura di Melqart³⁷ si notano anche nel processo di sovrapposizione con Herakles, che avviene quando Greci e Fenici entrano in contatto e cioè principalmente nelle colonie, intorno al VI-V secolo a.C. Qui Melqart è per i coloni fenici dio fondatore e protettore dei commerci, caratteristiche sentite dai Greci affini a quelle del loro eroe nazionale Herakles, tanto che anche il dio fenicio è da loro chiamato con questo nome.

Ma la sovrapposizione non è completa; si creano infatti due culti diversi legati ad Herakles, che si praticano contemporaneamente: uno è di carattere 'eroico', cioè vi si sacrifica secondo le regole greche come ad un eroe, l'altro 'divino', il che denuncia un'origine estranea a quella greca. Così accade a Thasos,³⁸ a Roma³⁹ ed anche a Tiro, dove, secondo Erodoto, era sorto, dopo la fondazione di Thasos, un tempio ad Herakles Thasios.⁴⁰

Gades invece, rimanendo fuori dal raggio d'azione dei colonizzatori greci, conserva un culto unico, immutato per molti secoli e praticato anche in epoca romana sotto il nome di Hercules Gaditanus.⁴¹

Melqart conserva il suo valore di ἀρχηγέτης e βασιλεύς anche quando, dopo la conquista di Tiro, viene adottato, con il nome di Herakles, da Alessandro Magno quale dio protettore della sua 'dinastia'.⁴²

Anche in questa caratteristica dunque si determina il parallelismo già notato nelle strutture tra i monumenti maltesi e quello cirenaico. Malta infatti è colonia di Tiro e Melqart è Baal di Tiro, così come Cirene è colonia di Thera e Apollo Carneio è dio dei Therei.⁴³

Nell'ambito di Tiro e delle sue colonie vanno perciò ricercate le analogie per una migliore comprensione dei cippi maltesi: è quindi importante riesaminare il parallelo con le στῆλαι δύο di Tiro.

Sulla fondazione e sull'installazione di queste due stele⁴⁴ esistono diverse tradizioni: nel mito

riferito da Nonnos di Panopoli, Herakles guida i primi abitanti a due rocce mobili nel mare, dette ἀμβρόσιαι πέτραι,⁴⁵ corrispondenti alle due isole che costituiscono il nucleo originario della città, il cui nome sembra derivi dal termine semitico « sur » che significa « roccia ».⁴⁶ Nel mito invece narrato da Filone di Byblos,⁴⁷ i fondatori sarebbero stati due, Usoos e Hypsuranios: Usoos, salvato da un uragano, avrebbe eretto due stele, una al fuoco ed una al vento. I due miti sono dunque piuttosto diversi, ma resta costante il numero delle stele ed il fatto che la loro erezione sia collegata alla fondazione della città. Soprattutto interessa l'attribuzione ad Herakles dell'atto di fondazione, per la sua connessione con Melqart, divinità principale di Tiro almeno dal tempo di re Hiram I (X secolo a.C.).

Da sottolineare è l'importanza religiosa e politica che queste stele assumono per la città, rispecchiata forse nelle parole di Ezechiele, nella sua invettiva contro Tiro pagana: « Con gli zoccoli dei suoi cavalli egli (Nabucodonosor) calpesterà tutte le tue strade; ucciderà il tuo popolo con la spada, e le colonne in cui riponi la tua forza cadranno a terra ».⁴⁸

Una stele da Burg esh-Shemali (fig. 4), nei pressi di Tiro, riproduce, secondo il Chehab,⁴⁹ queste due « colonne », rappresentate da due pilastri posti su uno zoccolo e decorati nella parte superiore con un motivo che fa pensare a dei capitelli, forse confrontabili con quelli di Gerusalemme, secondo la descrizione dei testi biblici.⁵⁰

Lo Yeivin ritiene che l'uso di colonne senza funzione portante⁵¹ fosse comune nell'area siro-fenicia almeno dal XIII secolo a.C.; a Tell Mardikh, datato ad un millennio prima dell'età salomonica, sembra vi fosse l'antecedente di un tempio con colonne di questo tipo.

Templi simili sono noti ad Hazor (XIII secolo) e Tell Taynat (IX secolo).⁵² Confermano questa tradizione di « free-standing pillars » modellini fittili (fig. 5) e resti monumentali del I millennio.⁵³

A Tiro, nel tempio di Herakles fatto costruire da Hiram I, secondo quanto riferisce Flavio Giuseppe, Erodoto vide le στῆλαι δύο;⁵⁴ questo schema a due colonne è poi ripetuto nelle colonie della città⁵⁵ ed è adottato anche nel santuario di Gerusalemme (fig. 6), che Salomone fa erigere dai maestri di Tiro.⁵⁶

Secondo lo Yeivin il significato di queste colonne, nei templi pagani, è connesso con i simboli delle divinità venerate; Jachin e Boaz, i nomi delle colonne di Gerusalemme, potrebbero allora forse fare riferimento ad antenati delle tribù ebraiche.⁵⁷ Il May propone per queste colonne di Gerusalemme un significato collegabile all'«albero della vita»⁵⁸ e considera possibile «that these pillars were also interpreted as cosmic columns, prototypes of the pillars between which the sun rose in the east».⁵⁹ Ricorda inoltre, collegandolo al «pillar of cloud» dei testi biblici, che a Tiro, secondo il racconto di Erodoto, la colonna di smeraldo era λάμπωντος τὰς νύκτας: illuminava la notte, quasi una luce perenne, segno della presenza del dio.⁶⁰

Inoltre la collocazione di queste colonne all'ingresso dei templi richiama il concetto di porta, che rivestiva una grandissima importanza nel mondo orientale antico: presso la porta infatti sedeva il consiglio degli anziani;⁶¹ là si esercitava la giustizia⁶² e si trattavano gli affari.⁶³

«Il mondo anatolico del II millennio, analogamente alle genti che lo circondavano, ebbe radicissima nella sua visione del mondo l'idea che l'uomo fosse partecipe e vicendevolmente influenzato da due dimensioni opposte, una pura, celeste, ed una impura, sotterranea».⁶⁴ Dovevano esistere perciò dei varchi tra le due sfere, che si dovevano tenere «chiusi» per mezzo di riti magici. Per questo motivo esistono riti di protezione degli ingressi, soprattutto nelle cerimonie che accompagnano la costruzione o ricostruzione di un tempio o di un palazzo; il Del Monte ricorda che a Bogazköy, «all'occasione della costruzione di un nuovo tempio per la dea nera, prima del trasporto della statua della dea dalla vecchia alla nuova dimora, si piantano ai lati della porta del tempio due pali intrecciati di lana colorata».⁶⁵

Dell'inizio del I millennio inoltre, è caratteristico il «bit-hilani», un tipo di edificio il cui termine ittita significa «porta, accesso»;⁶⁶ compaiono poi ora anche in area siriana le figure tutelari, recepite probabilmente dal mondo eteo, ma di derivazione mesopotamica,⁶⁷ a guardia degli ingressi, sia delle città, sia di templi e palazzi.

Naturale ne deriva un confronto con i battenti della porta (o i due monti, le «montagne dell'oriente») tra cui appare Shamash, «the rising god», come è rappresentato nei sigilli di epoca sargonide, talvolta con due personaggi che li ten-

gono aperti e spesso con ai lati due leoni, tipici animali solari⁶⁸ (fig. 7).

La Levy ha anche confrontato Shamash con Herakles, che come «rising sun» compie un viaggio da est ad ovest e che sta tra le sue due colonne all'ingresso dell'Atlantico, come il mesopotamico dio del sole sta tra le sue porte sui sigilli accadici.⁶⁹ Ancora a Shamash la Simon ha collegato Apollo θυραῖος, rappresentato dal suo ἀγυεύς, riferendo anche che si tende a cogliere un nesso tra il dio greco e Apulunash, una divinità etea, nota da iscrizioni, che sembra connessa con la porta, ricordando che il termine babilonese per «porta» è «abullu».⁷⁰

I nomi Jachin e Boaz, che significano Κατόρθωσις e Ἴσχυς,⁷¹ possono indicare che ad essi è affidata la difesa del tempio dalle forze del male ed un simile valore si adatta anche alle due colonne di Tiro, ἡ μὲν χρυσοῦ ἀπέφθου, ἡ δὲ σμαράγδου λιθοῦ λάμπωντος τὰς νύκτας μέγαθος,⁷² che giorno e notte proteggono l'accesso al santuario di Melqart, divinità solare, cui è strettamente legata la vita del popolo e del re di Tiro.

Anche la collocazione topografica di questo tempio può ricondurre ad un significato di consacrazione dell'ingresso, in questo caso della città:⁷³ con ogni probabilità infatti il santuario si trovava su una delle due isolette, che costituivano il nucleo originario dell'abitato di Tiro.⁷⁴ Rappresentavano perciò l'inizio della città, il suo accesso, soprattutto per un popolo che, per la sua attività, a Tiro entrava quasi esclusivamente dal mare.⁷⁵

Un analogo significato possono avere le Ἡράκλειος στῆλαι di Gades, di cui abbiamo notizia dalle fonti⁷⁶ e la cui posizione nei pressi dello stretto di Gibilterra, che costituisce una «porta» naturale tra il Mediterraneo e l'Oceano, sembra sottolineare un valore di consacrazione dell'ingresso ad un altro mondo.⁷⁷

Le due colonne di Tiro, perciò, non sono l'immagine di Melqart,⁷⁸ né la sua sede,⁷⁹ ma indicano la funzione del dio nella sua città, divenendo in seguito quasi simbolo della potenza e della vitalità di Tiro,⁸⁰ insegna della città.⁸¹ Non sono dunque betili, nel senso di «beth-'el», cioè «casa del dio»,⁸² ma indicatori e protettori di un «beth-'el», che è il tempio stesso, esprimendo ugualmente una potenza divina nella loro funzione.

Anche a Malta, dove si ripete come nelle altre colonie la sistemazione del santuario di Tiro, i due cippi, sostanzialmente uguali, dovevano essere collocati insieme ai lati dell'ingresso al tempio.⁸³ A

questo punto il confronto con il *κωνοειδὴς κίων* di Cirene non è più possibile, per la sua inserzione in un elemento a semicerchio, che richiama il motivo semitico del recinto con la pietra sacra al centro⁸⁴ e che sembra sottolineare un significato cosmico.⁸⁵

Appare allora possibile che i due cippi maltesi siano una riproduzione delle *στῆλαι δύο* di Tiro; la loro struttura tripartita, estranea sia alla tradizione «betilica» maltese, sia a quella semitica, non fu forse solo un esteriore adeguamento ad una forma non semitica né punica, ma l'espressione di ciò che Abdosir e Osirshamar intendevano dedicare ad Herakles-Melqart. E' lo stesso monumento cirenaico a suggerirlo: in esso la tripartizione era apparsa coerente al sovrapporsi di elementi carichi di significato, quasi una pietrificazione del *χῶμα γῆς* e dell'elemento vegetale assunto a simbolo di rinascita. Non è allora forse da escludere che negli alti basamenti, su cui si ergono i cippi maltesi, si debba vedere più che un'allusione alle «rocce divine», su cui erano innalzate le stele di Tiro, ricordando che il Will riferiva il termine *ἀμβρόσια πέτραι* sia alle stele, sia alle rocce su cui esse erano innalzate.⁸⁶

A questo punto l'analogia strutturale e formale che si è notata tra il monumento cirenaico ed i cippi maltesi, si può spiegare con le analogie riscontrabili tra Apollo e Melqart: valore solare, valore di divinità della fondazione, valore di *ἑυρατός*, cui arriviamo grazie al confronto con Shamash.

I due cippi di Malta dunque dovevano costituire un unico monumento ed essere collocati insieme all'ingresso del tempio di Melqart, cui erano dedicati:⁸⁷ non generici «betili», ma le *ἀμβρόσια πέτραι* riprodotte dai due dedicanti tirii.

Lo stretto legame con la tradizione di Tiro, che risulta anche dalle iscrizioni,⁸⁸ è convalidato dall'esame stesso di questa tradizione, cui appartiene il doppio elemento aniconico, che non si può considerare espressione «betilica» nel senso comune del termine, né ricollegabile direttamente all'*aggyeus*, ma che, pur presentando analogie sia con quest'ultimo, sia con il betilo, va a connettersi nel significato con la porta di Shamash, affondando le radici in un'antichissima tradizione orientale.

I due cippi maltesi pur ripetendo dunque nel significato le *στῆλαι δύο* di Tiro se ne differenziano dal punto di vista formale, assumendo elementi riconducibili all'ambiente ellenistico egittiz-

zante: a Malta la pietra conica si scinde in tre parti, compare l'acanto cui si aggiunge il loto, i nomi dei dedicanti nella versione fenicia appaiono una giustapposizione di elementi semitici (Abd- e -shamar) con un teonimo di origine egiziana (Osir), mentre nella versione greca divengono tipici nomi ellenistici, che si richiamano al mondo greco ed egiziano: Dionysios e Sarapion. Per questi nomi si è parlato di «traduzione» dal fenicio al greco; etimologicamente Abdosir significa «servo di Osir» e Osirshamar è «Osir ha protetto».⁸⁹ Nella traduzione greca al primo corrisponde Dionysios, derivato dal teonimo greco Dionysos, la cui figura era già assimilata, prima di Erodoto, a quella di Osiris,⁹⁰ e ad Osirshamar corrisponde Sarapion, derivato dal teonimo Sarapis, *Ὁσιράπις*, divinità assimilata pure a Dionysos intorno al III secolo a.C., come risulta da iscrizioni.⁹¹

Dunque tutti i quattro nomi che compaiono nelle iscrizioni maltesi contengono in sé l'elemento Osiris, ma come in fenicio un dedicante è Abd-osir e l'altro Osir-shamar, con due significati diversi, così in greco corrispondono due nomi diversi, anche se con l'elemento Osiris in comune.⁹² Deve esistere perciò una differenza di fondo.

Osiris e Dionysos, all'epoca dei cippi di Malta, erano già assimilati da tempo; perciò Abd-osir doveva corrispondere perfettamente a Dionys-*ios*, cioè «servo di Osiris» e «servo di Dionysos». Ma il termine -shamar esprimeva un rapporto diverso con la divinità: Osir-shamar si riferisce ad un dio che protegge, non ad un «padrone». Ricordiamo allora che nella figura di Sarapis esiste un aspetto, peraltro poco attestato,⁹³ di *τοῦ Πολιεύς Σαράπιδος* che appare l'unico «distinctive cult-title being given to him»:⁹⁴ è cioè un dio protettore, legato in particolare alla città di Alessandria,⁹⁵ nella cui onomastica il nome *Σαραπίων* si trova frequente nel III secolo a.C. e meno del II, quando invece compare più spesso nelle zone periferiche.⁹⁶

E il II secolo, epoca dei cippi maltesi, rappresenta un particolare momento per il Mediterraneo centrale: da una parte Roma, introducendo nuovi motivi culturali con le spedizioni in Oriente dei primi anni del secolo, si trasforma in breve in epicentro di una fioritura culturale di tipo ellenistico, che segna il culmine nelle aree periferiche più ricche del suo dominio, verso la fine del secolo.⁹⁷ Dall'altra parte, con la caduta di Carta-

gine nel 146, nei territori prima soggetti alla città punica si infiltrano motivi di cultura alessandrina, che « favoriscono il diffondersi di fenomeni punico-ellenistici di rilievo ».⁹⁸ Malta, quasi al confine tra le aree soggette a Roma e a Cartagine, da tempo sotto l'influenza punica, ma dal 218 a.C. passata al dominio romano, conserva istituzioni e tradizioni culturali fenicio-puniche fino al I secolo a.C.⁹⁹. E' probabile perciò che anche Malta, non ancora nel II secolo a.C. culturalmente « romana », subisca l'influsso diretto dell'ellenismo alessandrino,¹⁰⁰ come sembra indicare la presenza del nome *Σαραπίων* nelle iscrizioni dei due cippi.

Queste iscrizioni infine ci offrono un importante documento sull'avvenuta fusione tra Herakles e Melqart, che qui per la prima volta compaiono come una sola figura divina, e non sdoppiata come a Thasos e a Tiro.

I due cippi rappresentano dunque un aspetto del sincretismo verificatosi a Malta sotto la spinta dell'ellenismo alessandrino, in un clima che accomuna tutto il mondo mediterraneo in una sola grande entità culturale, intrecciando gli elementi più diversi e condensando in un'unità originale la tradizione maltese, la tradizione dei colonizzatori fenici ed il nuovo corso iniziato da Alessandro.

I cippi di Melqart, raccogliendo in sé elementi semantici e strutturali di diversa provenienza, divengono così un monumento carico di significati, che si stratificano in modo organico e razionale, per dare un'immagine compiuta di tutto ciò che il monumento rappresenta per quella popolazione maltese, di cui fanno parte Abdosir e Osirshamar e che, pur strettamente legata ancora all'origine fenicia, partecipa tuttavia a quell'atmosfera ellenistica, comune agli altri centri mediterranei.

Nella tradizione di Tiro trova spiegazione anche l'origine del doppio elemento; alle due stele di Tiro gli studiosi hanno dato vari significati: rappresentazione visiva del carattere ambiguo del dio, rappresentazione della coppia (principio maschile e femminile), rappresentazione di due divinità maschili (El-Baal).¹⁰¹ Ma le radici di questa tradizione appaiono più profonde.

La presenza di un doppio elemento è un fenomeno comune in molte aree del Vicino Oriente: si trova, come si è visto, nei sigilli mesopotamici, nelle figure tutelari di templi e palazzi in area anatolico-mesopotamica, nel cartiglio ittita che indica la « regalità » e nella montagna su cui posano

i piedi gli déi dei rilievi di Yazilikaya.¹⁰² C'è da chiedersi se ciò sia dovuto ad una semplice duplicazione del singolo o non piuttosto ad una voluta ricerca di dualismo.

Notiamo anzitutto che questi « doppi » si ricollegano all'immagine del sole nascente: a Shamash tra le porte o tra due monti o tra due figure tutelari, al disco solare alato sorretto da due colonne nel cartiglio ittita.

Inoltre il luogo dove appare il sole è anche il punto di contatto tra il mondo sotterraneo ed il mondo celeste: in questo il doppio elemento, indicante il varco, non si discosta dall'« universe-pillar », collegamento tra cielo e terra; entrambi luogo dell'epifania della divinità. Non si discosta nemmeno come pietra di fondazione, indicando l'ingresso del nuovo insediamento, punto di contatto tra il territorio conquistato e l'esterno.

Alla base appare un identico concetto di collegamento tra due sfere. Ma sembrano esistere tre modi diversi di intendere questo legame: il singolo elemento eretto è un asse verticale; il doppio elemento invece sembrerebbe da un lato l'indicazione del varco, dall'altro (nel cartiglio ittita) la materializzazione dei sostegni del cielo. Il Frankfort, forse riferendosi a questo, osserva che per quanto riguarda « the pillar supporting heaven... in Mitanni one pillar is depicted, in Anatolia two », vedendo nella funzione di questo « pillar » una concezione indoeuropea.¹⁰³

La mitografia di Tiro sembra aver recepito quest'idea di dualità, ponendola in grande rilievo attraverso la ripetizione del motivo del doppio. Nel mito narrato da Fiione due sono i fondatori e due sono le stele; nel mito riferito da Nonnos due sono le isole, due le stele e due gli animali legati alla fondazione. Questi animali, l'aquila ed il serpente, riconducono ai principi celeste e ctonio del dualismo religioso, che peraltro si riscontrano anche nelle figure di divinità solari (viaggio nell'oltretomba di notte e nel cielo di giorno). Ma il Grottanelli ha verificato una differenza di « struttura » tra i due miti: « a una dualità di egualirivali, presente nel mito di Filone, si oppone dunque, in Nonnos, una dualità di elementi solitamente contrapposti ma qui complementari... Gli opposti dunque in questo caso non coesistono, come forse in Filone, dividendo in due l'area di Tiro, ma invece disponendosi, quasi gerarchicamente su un asse verticale che da un lato è il fulcro della nuova città e dall'altro ha decisamente l'aspet-

to di quello che in numerose cosmologie è l'albero cosmico, posto nel centro del mondo».¹⁰⁴ Una conferma a queste strutture viene, come ha notato il Grottanelli, dalle monete di Tiro di età severiana: in una la struttura verticale dell'albero, fiancheggiato dai due cippi, nell'altra due elementi ovoidali, sorretti da due portatori.¹⁰⁵

Sono dunque due strutture differenziate, che forse rivelano due «strati», riferibili a concezioni diverse, forse anche a processi mentali diversi:



uno che si muove, si direbbe, in modo quasi « dia-cronico », cioè con asse verticale, ed uno in modo « sincronico », con asse orizzontale.

I due miti di Tiro potrebbero rappresentare una stratificazione etnica; il racconto di Filone¹⁰⁶ costituirebbe allora una testimonianza dei rapporti tra l'area siro-fenicia e l'Anatolia alla fine del II millennio.

*Istituto di Archeologia
Università di Padova*

¹ Non è certo il luogo del rinvenimento; la comune identificazione nella località Marsaxlokk è stata confutata dalle recenti campagne di scavo condotte dalla Missione dell'Università di Roma (V. BORG, in *Missione archeologica italiana a Malta. Rapporto preliminare della campagna* 1963, Roma 1964, p. 51; A. CIASCA, in *Ricerche puniche nel Mediterraneo centrale*, Roma 1970, pp. 91-109; cfr. M. GUZZO AMADASI, *Le iscrizioni fenicie e puniche delle colonie in occidente*, Roma 1967, p. 15; M. SZNYCER, in *Annuaire de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes*, IV section, 1974-1975, pp. 192-193). TOLOMEO, IV, 3, 13.

² I.G., XIV, 600; C.I.G., III, 5753; C.I.S., I, 122-122 bis; V. BORG, *op. cit.*, pp. 48-51; M. GUZZO AMADASI, *op. cit.*, p. 15; P. AMIET, *Au Musée du Louvre. Département des Antiquités Orientales. Guide sommaire*, Paris 1971, p. 116; M. SZNYCER, *op. cit.*, p. 191 ss. La datazione è concorde (tranne che in I.G., dove è portata al III secolo a.C.): cfr. G. PERROT - CH. CHIPIEZ, *Histoire de l'art*, III, Paris 1885, p. 78; A. MAYR, *Die Insel Malta im Altertum*, München 1909, pp. 100-101; W. H. ROSCHER, s.v. « Sarapis » in *Ausführliches Lexicon der Griechischen und Römischen Mythologie*, IV, Leipzig 1909-1915, coll. 353-354; E. LEDRAIN, *Musée Nationale du Louvre. Notice sommaire des monuments phéniciens*, Paris s.d., n° 162, p. 78; E. DE MANNEVILLE, in *Mélanges syriens offerts à M. R. Dussaud*, II, Paris 1939, p. 902; M. GUZZO AMADASI, *op. cit.*, p. 15; M. SZNYCER, *op. cit.*, p. 195.

³ Forse per questo la De Manneville ne parla al singolare: « la stèle avec cippe » (*op. cit.*, p. 902).

⁴ Sul problema dell'identificazione Herakles-Melqart cfr. tra gli altri: J. BAYET, *Les origines de l'Hercule romain*, Paris 1926, passim; R. DUSSAUD, in *Syria*, XXV, 1946-1948, pp. 205-230; Id., in *RHistRel*, CLI, 1957, pp. 1-21; A. PIGANOL, in *Hommages Grenier*, 3, 1962, pp. 1261-1264; C. DU MESNIL DU BUISSON, in *RHistRel*, 1963, pp. 133-163; C. - G. CH. PICARD, in *Hommages à J. Bayet*, Bruxelles 1964, pp. 569-578.

⁵ Si riporta qui la traduzione italiana data dalla Guzzo AMADASI, *op. cit.*, p. 16.

⁶ Così è iscritto il cippo del Louvre; il secondo riporta 'Hρακλεῖ nella riga sopra, accanto a Τύριοι.

⁷ Herakles-Melqart è definito ἀρχηγέτης anche in un'iscrizione di Delo del II secolo a.C. (C.I.G., 2271).

⁸ M. SZNYCER, *op. cit.*, pp. 191-199.

⁹ M. SZNYCER, *op. cit.*, pp. 198-199; esclude perciò l'ipotesi che i cippi possano costituire un unico monumento.

¹⁰ G. PERROT - CH. CHIPIEZ, *op. cit.*, p. 78. ERODOTO, II, 44.

¹¹ E. DI FILIPPO BALESTRAZZI, L. GASPERINI, M. BALESTRAZZI, in *QuadALibia*, VIII, 1976, pp. 109-198; la proposta di confronto con i cippi maltesi è a p. 153.

¹² M. SZNYCER, *op. cit.*, p. 199.

¹³ G. PERROT, CH. CHIPIEZ, *op. cit.*, III, p. 78, fig. 28; G. LILLIU, s.v. « Betilo », *EAA*, II, Roma 1959, p. 74. Ancora vengono definiti *candelabra duo marmorea* in I.G., XIV, 600; più semplicemente « cippi » in quasi tutta la letteratura generale (D. HARDEN, *The Phoenicians*, London 1963 (trad. it. *I Fenici*, Milano 1973, pp. 33, 125-126, tav. 36); S. MOSCATI, *Il mondo dei Fenici*, Milano 1966, p. 246; Id., *I Fenici e Cartagine*, Torino 1972, p. 536) e monumenti funerari « a colonna » dal Mansuelli (G. MANSUELLI, s.v. « Monumenti funerari », *EAA*, V, Roma 1963, p. 196).

¹⁴ S. MAYASSIS, *Architecture, Religion, Symbolisme*, II, Athenes s.d., p. 236, figg. 222-223; E. DE MANNEVILLE, *op. cit.*, pp. 895-902; G. LILLIU, s.v. « Betilo », *EAA*, cit., p. 72.

¹⁵ Ricordiamo ad esempio il betilo conico di Mari collocato al centro di un cortile nel santuario dedicato alla divinità femminile Ninni-Zaza (A. PARROT, in *Syria*, XXI, 1954, p. 156; Id., *Sumer*, Paris 1960 (trad. it. *I Sumeri*, Milano 1960, p. 99); Id., *Mission archéologique de Mari. III. Les temples d'Ishtar et de Ninni-Zaza*, Paris 1967, p. 26; Id., *Mari, capitale fabuleuse*, Paris 1974, p. 68). A Byblos era un altro betilo conico, riferito ad Astarte (R. DUSSAUD, in *Syria*, IV, 1923, nota a pp. 308-309; Id., in *Syria*, VII, 1926, pp. 247-216; M. PILLET, in *Syria*,

VIII, 1927, pp. 104-112), come uno noto a Cipro, Paphos (TACITO, *Hist.*, II, 3; E. GJERSTAD, *The Swedish Cyprus Expedition*, IV, 3, Stockholm 1956, pp. 7-8; G. F. HILL, *Catalogue of Greek Coins of Cyprus*, Bologna 1964, tavv. XV-XVII). Per i betili pilastriiformi si veda ad esempio: Gezer (L. H. VINCENT, in *RBibl*, 55, 1948, p. 274; G. BARROIS, *Manuel d'archéologie biblique*, Paris 1953, p. 358 ss.), Byblos (G. BARROIS, *op. cit.*, pp. 362-363, M. DUNAND, G. FURLANI, s. v. « Biblo », *EAA*, II, p. 100, fig. 154), Tell Mardikh (M. FLORIANI SQUARCIAPINO, in *RendPontAcc*, XXXVIII, 1965-1967, p. 31, figg. 9-11; *Missione archeologica in Siria 1965*, Roma 1966, pp. 65-67, tavv. XIX-XX).

¹⁶ Questo aspetto appare caratteristico di una vasta serie di monumenti aniconici tipici dell'epoca ellenistica, di cui la « colonna » di Pratomedes a Cirene, del III secolo a.C., è forse l'esempio più significativo (cfr.: E. DI FILIPPO BALESTRAZZI, s.v. « Agyieus », *LIMC*, in corso di stampa; M. TH. PICARD-SCHMITTER, in *MonPiot*, 57, 1971, pp. 55-66; E. DI FILIPPO BALESTRAZZI, in *QuadALibia*, cit., pp. 109-191).

¹⁷ L'acanto, nella struttura tripartita del monumento funge visibilmente da elemento di raccordo tra il piedistallo e la colonna, sia dal punto di vista estetico sia come simbolo (E. DI FILIPPO BALESTRAZZI, in *QuadALibia*, cit., pp. 136-138). Per lunga tradizione segno di rinascita, connesso con il simbolismo sepolcrale, è molto spesso legato ad Apollo (G. W. ELDERKIN, in *Hesperia*, X, 1941, pp. 373-380). Lo stesso concetto di tripartizione ci riporta ancora a Delfi e ad Apollo. La sequenza dei culti che vi si sono sovrapposti in ordine cronologico, è distinguibile in tre fasi e l'insieme doveva apparire come l'eterna lotta fra cielo e terra, tra luce e oscurità (J. E. HARRISON, *Themis. A study of the social origins of Greek Religion*, Cambridge 1927, pp. 385-400). Lo stesso concetto doveva essere all'origine del mito dell'uccisione del serpente Python, guardiano dell'oracolo della terra, da parte di Apollo. Anche nel mito delle origini di Tiro riferito da Nonno (v. più avanti), compare il serpente, accanto all'aquila. Il GROTANELLI (C., in *OA*, XI, 1972, p. 57) fa notare che molti miti asiatici riportano gli scontri fra aquila e serpente ed è d'accordo con l'ELIADE (M., *Traité d'histoire des religions*, Paris 1949, pp. 242-243) nel riconoscere in essi simboli di « un contrasto fra l'elemento celeste, luminoso, spesso solare (l'aquila) e lo chtonio (il serpente) ».

¹⁸ Melqart compare con un fiore di loto in mano nella stele aramaica di Aleppo, che il re Barhadad dedica nel IX sec. a.C. « al suo signore, a Melqart » (cfr. C. GROTANELLI, *op. cit.*, pp. 53-54; C. DU MESNIL DU BUISSON, *op. cit.*, p. 144). Spesso si trova il loto anche in mano ai defunti raffigurati sui sarcofagi in area semitica (C. DU MESNIL DU BUISSON, *op. cit.*, p. 156); comune è anche nel mondo egiziano, legato al faraone-Horus (S. MAYASSIS, *op. cit.*, I, p. 386 ss.).

¹⁹ E. DI FILIPPO BALESTRAZZI, in *QuadALibia*, cit.,

pp. 150-151; E. DI FILIPPO BALESTRAZZI, s.v. « Agyieus », *LIMC*, in corso di stampa.

²⁰ L. H. VINCENT, in *RBibl*, 37, 1928, nota 2 a pp. 538-539.

²¹ E. DI FILIPPO BALESTRAZZI, in *QuadALibia*, cit., p. 151; cfr. A. BRELICH, *Gli eroi greci*, Roma 1958, pp. 243-244 e 316 ss.

²² L'iscrizione è studiata in particolare dal Gasperini (pp. 156-157) in E. DI FILIPPO BALESTRAZZI, in *QuadALibia*, cit. e cfr. p. 151. Apollo è chiamato ἀρχηγέτης nella stele dei Patti a Cirene (L. H. JEFFERY, in *Historia*, X, 1961, pp. 144-147). Il BRELICH (*op. cit.*, p. 135) spiega che Apollo è ἀρχηγέτης, titolo in genere riservato agli eroi, per ragioni particolari: è il suo oracolo che guida l'ὄλκιστος reale, cioè umano ed eroico, nell'impresa della κτίσις.

²³ L'aspetto solare è la caratteristica più evidente nelle figure di divinità nazionali, specchio di un potere che ha nell'unicità del sole l'immagine più chiara della sua essenza. In Egitto il faraone è Horus, il sole; in Anatolia la protoittita Wurushemu, dea della fecondità, diviene divinità dinastica dell'impero ittita (XV-XIII sec. a.C.) con il nome di « Sole di Arinna »; lo stesso nome Marduk sembra significhi « vitello del sole » (G. GARBINI, in *L'alba della civiltà* a cura di S. Moscati, III, Torino 1976, p. 342 ss.; H. P. L'ORANGE, *Studies on the iconography of cosmic Kingship in the ancient world*, Oslo 1953, *passim*).

²⁴ MENANDRO D'EFESO in *F.Gr.Hist.* 783, F I.

²⁵ Il GROTANELLI (*op. cit.*, pp. 49-63), esaminando le varie testimonianze epigrafiche, letterarie e numismatiche, ha concluso che se non esiste una prova certa che proprio Hiram I abbia introdotto il culto del dio, indubbia è la sua importanza dal IX secolo in poi; lo conferma la stele di Aleppo, del IX sec., che raffigura Melqart, cui è dedicata dal re Barhadad (C. DU MESNIL DU BUISSON, *op. cit.*, p. 144). Anche altri riferiscono l'introduzione di Melqart ad un'epoca più che ad un determinato secolo (R. DUSSAUD, in *Syria*, XXV, 1946-1948, pp. 205-230; G. GARBINI, in *StEtr*, XXXIV, 1966, pp. 111-147); ciò non toglie valore alle testimonianze letterarie, in quanto Hiram regnò nel momento più florido della città di Tiro e può essere stato assunto a simbolo di un'epoca dagli scrittori antichi.

²⁶ G. GARBINI, in *StEtr*, cit., nota 3 a p. 113. Il nome Melqart deriva da « melek-qart » cioè « re della città » ed appare il risultato di una fusione di elementi diversi: è divinità celeste (ἀστροχίων nel mito riportato da NONNO, *Dionysiaca*, XL, 369), ma anche dio dell'atmosfera, della vegetazione e quindi dispensatore della fertilità (ogni anno a Tiro si svolgeva una grande festa a primavera, per celebrare il risveglio di Melqart e della natura; cfr. R. DUSSAUD, in *Syria*, XXV, cit., p. 205 ss.). Ha anche attributi marini (compare a cavallo di un ippocampo su alcune monete di Tiro: G. F. HILL, *Catalogue of Greek*

Coins of Phoenicia, Bologna 1965, tavv. XXVIII, 16-17; XXIX, 5, 6, 8, 12, 15, 16), ma questo è probabilmente dovuto più a fattori economici e politici, che a residui di un'altra divinità ad essa sovrapposta. Secondo ER. WILL (in *Berytus*, X, 1952-1953, pp. 1-12) nel mito fenicio raffigurato su un bassorilievo, Melqart nasce da Baal e Astarte, dopo che Baal ha vinto nella lotta il dio del mare Yam; secondo il DUSSAUD (in *RHistRel*, cit., pp. 1-21) invece, è semplicemente il prodotto di un sincretismo tra Baal e Yam e la sua doppia natura è riscontrabile nel fatto che a Tiro gli sono state dedicate due stele: una al fuoco (Baal) e una al vento (Yam), come si legge nella versione del mito sulle origini di Tiro, riportata da Filone di Byblos (in EUSEBIO, *Praep. Ev.*, I, 10, 10).

²⁷ Recentemente il GARBINI (in *L'alba della civiltà*, cit., p. 346) ha ribadito la presenza di una componente anatolica in Melqart, di cui identifica l'antecedente storico nell'Anatolia del II millennio, in particolare nel dio luvio Shanda (= il re), venerato più tardi a Tarso con il nome di Sandon. Sandon è considerato il mitico fondatore della città di Tarso, dove avveniva, come per Melqart a Tiro, la sua morte periodica sul rogo; in epoca ellenistico-romana fu assimilato probabilmente ad Herakles (S. SALVATORI, in *PP*, CLXV, 1975, pp. 401-409). Già G. R. LEVY (in *JHS*, 54, 1934, pp. 40-53) notava nella figura di Herakles-Sandon delle convergenze di elementi tipicamente mesopotamici; poi la scoperta a Bogazköy di un testo luvio-ittita, in cui l'ideogramma di Marduk è usato per tradurre il nome di Sandas (S. SALVATORI, *op. cit.*, pp. 403-404), e l'esame di monete di Tarso in cui Sandas appare intercambiabile con Herakles (G. F. HILL, *Catalogue of Greek Coins of Lycaonia, Isauria and Cilicia*, Bologna 1964, tavv. XXXII, 13-16; XXXIII, 1-3; XXXIV, 2; XXXVI, 9; XXXVII, 9; XXXVIII, 4) hanno delineato la connessione tra Herakles, Sandas e Marduk. H. GOLDMAN (in *Hesperia*, suppl. VIII, 1949, pp. 164-174) ritiene più probabile che il mito legato ad Herakles abbia origine occidentale. Tutte queste figure hanno in comune il rituale del fuoco, la morte sul rogo; Herakles stesso, ἥρωας θεός, si divinizza morendo sul rogo. Marduk, come Melqart, conserva caratteri di divinità della vegetazione e nasce in un particolare momento politico. La nuova dinastia accadica semita, portando delle innovazioni nel pantheon mesopotamico, ha introdotto Shamash, dio del sole, ma anche impresso carattere solare ad altre divinità. Shamash, Marduk e Assur sono identificati col sole, ma Shamash è « the rising sun », mentre gli altri due sono « dying gods »; « it is quite possible that Assur and Marduk were originally aspects of the same deity » (H. FRANKFORT, *Cylinder Seals*, London 1939, p. 97).

²⁸ Se ne ha notizia dalle fonti e spesso conferme archeologiche; Gades: STRABONE, III, 5, 5; DIODORO SICULO, V, 20, 2; VELLEIO PATERCOLO, *Hist. Rom.*, I, 2, 3 s.; PLINIO, IV, 120; POMPONIO MELA, III, 46;

SILIO ITALICO, III, 17 s.; etc. Lixus: PLINIO, V, 3; XIX, 63; cfr. A. GARCIA Y BELLIDO, in *AEsp*, XXXVI, 1963, p. 103. Tharros: Melqart è citato in un'iscrizione del III-II sec. a.C. (S. MOSCATI, *I Fenici e Cartagine*, cit., p. 516 ss.). Utica; Malta, Leptis Magna: cfr. C.-G. CH. PICARD, in *Hommages à J. Bayet*, cit., p. 569 ss.; R. DUSSAUD, in *Hommages à W. Deonna*, Bruxelles 1957, pp. 203-208. A Kition, la capitale tiria di Cipro, sono state individuate le rovine di un santuario di Melqart, considerato « the city-god » (E. GJERSTAD, *The Swedish Cyprus Expedition*, III, Stockholm 1937, pp. 74-75 e catalogo pp. 26-54; Id., *ibid.*, IV, Stockholm 1948, pp. 10-11). In Sardegna vi è inoltre un interessante toponimo: Herculis Portus, che corrisponde al porto di Malfatano, a sud-ovest di Capo Pula, in cui è stato identificato uno scalo fenicio-punico (G. PESCE, *Sardegna punica*, Cagliari 1961, p. 42). Esplorazioni condotte recentemente (M. G. AMADASI, F. BARRECA, P. BARTOLONI, I. BRANCOLI, S. M. CECCHINI, G. GARBINI, S. MOSCATI, G. PESCE, *Monte Sirai*, II, Roma 1965, p. 170 ss. e 174) hanno confermato la presenza in questa zona di un luogo di culto (si conserva il toponimo moderno « Sa Cresiedda » = La Chiesetta, dedicata, secondo la tradizione locale, a S. Diego; la figura maschile può forse ricordare l'Eracle fenicio), anzi si può dire di due zone sacre: una legata al porto commerciale (Melqart?) e l'altra sull'isola Tuerredda, antistante il porto (Baal e Astarte?). G. H. HILL (in *JHS*, XXXI, 1911, pp. 56-64) porta un esempio simile: ad Arado, sulla costa fenicia, Baal è venerato nel porto come dio del mare, mentre nell'entroterra, a Baitokaike, gli Aradesi venerano non un dio marino, ma un θεός οὐράνιος Ζεύς. Allo stesso modo, continua, a Tiro esisteva un Melqart che era ἀστροχίτων ma anche dio del mare.

²⁹ D. VAN BERCHEM, in *Syria*, XLIX, 1967, p. 73 ss.

³⁰ La decima non veniva mai soppressa, nemmeno durante le guerre. L'uso di corrispondere una decima alle divinità è largamente diffuso nel Mediterraneo; in Grecia ne beneficiano molti dei, ma mai Herakles; il solo Herakles che ne beneficia regolarmente è il Melqart di Tiro. Il van Berchem (*ibid.*, p. 307 ss.) considera questo fatto una prova dell'apporto orientale diretto, per la figura dell'Herakles dell'*Ara Maxima*.

³¹ J. BAYET (*op. cit.*, p. 83) riferisce che a Cartagine si è trovata una « dédicace étrusque à Melqart, patron des navigateurs ». Dunque anche i popoli che venivano a contatto con i commercianti fenici, conoscevano Melqart sotto questo aspetto.

³² Sull'epoca della fondazione di Cartagine esistono tuttora molte discussioni; la data più valida è considerata intorno all'820-819 a.C. (R. REBUFFAT, in *REA*, LXXIII, 1971, pp. 159-175). Cfr. P. CINTAS, *Manuel d'archéologie punique*, I, Paris 1970, p. 164 ss.; G. GARBINI, in *StEtr*, cit., p. 123.

³³ C.-G. CH. PICARD, in *Hommages à J. Bayet*, cit., p. 569 s.

³⁴ E' significativo che la prima manifestazione dell'attività di Cartagine, alla metà del VII sec. a.C., sia la fondazione di una nuova colonia a Ibiza, nelle Baleari, in posizione strategica rispetto al Mediterraneo occidentale (G. GARBINI, in *StEtr*, cit., pp. 123-124).

³⁵ POLIBIO, 31, 12, 12. Il tributo, secondo DIODORO (20, 14, 2), in origine doveva rappresentare la decima parte di tutte le entrate cartaginesi.

³⁶ A. AYMARD, in *REA*, LIX, 1957, pp. 277-293.

³⁷ Già ERODOTO (II, 44) se ne rendeva conto ed era arrivato alla conclusione che Herakles doveva essere un παλαιόν θεόν.

³⁸ ERODOTO, II, 44; PAUSANIA, V, 25, 12. J. POUILLOUX, *Recherches sur l'histoire et les cultes de Thasos*, I, *Études Thasiennes*, III, Paris 1954, pp. 352-369: suppone l'esistenza di due installazioni cultuali distinte e lo vede confermato dagli scavi di M. LAUNEY (*Le sanctuaire et le culte d'Héracles à Thasos*, *Études Thasiennes*, I, Paris 1944, p. 165 ss.). B. BERGQUIST, *Herakles on Thasos*, Uppsala 1973, p. 39) e D. VAN BERCHEM (in *Syria*, cit., p. 89 ss.) considerano più probabile un'unica installazione. Recentemente il POUILLOUX (in *REA*, 76, 1974, pp. 305-316) ha ribadito la sua idea iniziale. Il VAN BERCHEM (*ibid.*, p. 88 ss.) fa notare che molti particolari del rituale di Thasos coincidono con quelli di Tiro e Gades e che certe feste locali, dedicate ad Herakles, avevano luogo nello stesso periodo della grande festa del risveglio di Melqart a Tiro. Inoltre il LAUNEY (*ibid.*, pp. 183-185; cfr. G. R. LEVY, *op. cit.*, p. 47) nota una forte analogia con il culto di Herakles sul M. Oeta, dove esisteva un culto molto antico di una divinità agraria, cui si è sovrapposto; anche qui è attestato il rito della bruciatura periodica della divinità. Ricollegando questa presenza alla leggenda di Cadmo e all'esistenza di un altro santuario di Herakles guaritore e con funzione oracolare a Hyettos in Beozia, dove è attestato un culto betilico legato a Herakles (Pausania, X, 24, 3), il riferimento appare interessante. Esiste una tradizione sull'« Héracles béotien », considerato l'eroe nazionale della Beozia (GRUPPE, *RE suppl.*, III, coll. 931-940; cfr. F. SALVIAT, in *BCH*, LXXXIX, 1965, pp. 307-314).

³⁹ Anche a Roma sono noti due culti riservati ad Ercole, di cui quello praticato presso l'*Ara Maxima* è uno dei più antichi della città e finora considerato d'origine greca. Il VAN BERCHEM (D., in *RendPontAcc*, XXXII, 1959-1960, pp. 61-68) sostiene invece che vi sia un apporto orientale diretto e ne sarebbero conferma sia le forti analogie nel rituale e nell'epoca delle feste, sia la collocazione topografica dell'*Ara Maxima* vicino al Tevere, in un punto obbligato dello scambio commerciale verso tutto il territorio circostante. Inoltre a Tibur è attestato un santuario di Ercole, in cui si praticava anche l'attività oracolare: questo richiama il Melqart di Tiro e soprattutto di Gades (D. VAN BERCHEM, in *Syria*, cit., p. 332). Anche il PIGANOL (A., in *Hommages Grenier*, 3,

1962, pp. 1261-1264) attribuisce un'origine orientale a questo Ercole di Roma e propone un interessante legame tra « Caranos » o « Recaranos » (epiteto dato ad Ercole vincitore di Caco, la cui origine etimologica non è chiarita) ed il termine preellenico κάρανος (= il capo), la parola greca κοίρανος, l'ittita « kuir-wanas » (da notizia anche di un Baal KRNTYRS, il cui nome « pourrait signifier le Seigneur de Tarse »: v. nota 3 a p. 1262) e le parole latine *Kronos* e *Quirinus* = il capo, il re. Perciò Herakles potrebbe essere stato introdotto a Roma con il valore di Caranos, cioè « re ».

⁴⁰ ERODOTO, II, 44. L'importanza della presenza greca in Fenicia si riscontra nella comparsa sulle monete di Tiro della civetta ateniese (G. F. HILL, *Catalogue of Greek Coins of Phoenicia*, cit., tavv. XXVIII, 9-17; XXIX, 1-16). Secondo R. DUSSAUD (in *RHistRel*, cit., p. 19 ss.) sono motivi economici che spingono Tiro a rappresentare la civetta ateniese, così come era stato assunto Melqart nel momento di maggiore espansione commerciale e politica della città.

⁴¹ STRABONE, III, 5, 37; POMPONIO MELA, III, 46; VELLEIO PATERCOLO, *Hist. Rom.*, I, 2, 3 s.; SILIO ITALICO, *Punica*, III, 28 ss. J. GAGÉ, in *Mélanges d'études anciennes offertes à G. Radet*, Paris 1940 (= *REA*, XLII, 1940), pp. 425-438; A. GARCIA Y BELLIDO, *op. cit.*, pp. 70-153; D. VAN BERCHEM, in *Syria*, cit., p. 1 ss.

⁴² Cfr. S. MOSCATI, *I Fenici e Cartagine*, cit., p. 516 ss. Il legame tra Alessandro e Melqart è dimostrato anche dalla presenza a Gades nel I sec. a.C., nel tempio di Herakles-Melqart, di una statua di Alessandro, quasi erede delle imprese di Herakles (J. GAGÉ, *op. cit.*, p. 425). Anche i Barcidi ebbero grande devozione per il Melqart di Gades e nel mondo romano l'Hercules Gaditanus fu in auge soprattutto con Traiano e Adriano, imperatori spagnoli (D. VAN BERCHEM, in *Syria*, cit., p. 81 s.; J. TOUTAIN, *Les cultes païens dans l'Empire Romain*, I, VIII, Paris 1907, p. 400 ss.). Il GAGÉ (*op. cit.*, p. 537) nota che con la battaglia di Pidna l'eredità imperiale di Atene passa a Roma ed Herakles, che era stato il simbolo della conquista macedone, diviene *Hercules Victor*; probabilmente in questo periodo viene introdotta l'immagine di Alessandro a Gades. Commodo riprenderà poi la tradizione, assumendo il titolo di *Hercules Romanus Augustus*, e arriverà a cambiare il nome anche alla grande festa di Melqart a Tiro, che denomina: Ἡράκλεια Κομμόδεια.

⁴³ Per Apollo Carneio cfr. E. DI FILIPPO BALESTRAZZI, in *QuadLibia*, cit., p. 150 ss. e nota 166 a p. 186. Apollo è protettore dei Battiadi, i discendenti di Battos il fondatore; Melqart è il protettore della famiglia reale di Tiro (C. DU MESNIL DU BUISSON, *op. cit.*, p. 144). Esiste un aspetto oracolare proprio sia di Apollo sia di Melqart; inoltre la fondazione di Cirene è legata ad un oracolo, come lo è la fondazione di Gades, una delle prime colonie di Tiro (STRABONE, III, 5, 5). Attività oracolare molto intensa conserva

Gades anche in periodo ellenistico e romano (J. GAGÉ, *op. cit.*, pp. 425-438; D. VAN BERCHEM, in *Syria*, cit., p. 73 ss.).

⁴⁴ Con « stele » comunemente si indicano cippi lapidei di vario genere: funerario, commemorativo, etc. (*Ety-mologicum Magnum*, ed. T. Gaisford, Amsterdam 1962, coll. 24-25). Conserviamo qui « stele » in riferimento alle parole di Erodoto. J. E. POWELL (*A Lexicon to Herodotus*, Hildesheim 1960, p. 337, s. v. *στήλαι*) ricorda le *στήλαι δύο* di Tiro come « free pillars ».

⁴⁵ NONNOS, *Dionysiaca*, XL, 369 ss. Il termine *ἀμβρόσια* indica un'origine divina; H. G. LIDDELL - R. SCOTT, *A Greek-English Lexicon*³, Oxford 1940, s. v. *ἀμβρόσια*.

⁴⁶ M. G. AMADASI, s. v. « Tiro », *EAA*, VII, Roma 1966, pp. 877-879. Anche il nome di Tharros potrebbe ricollegarsi a Sur (che è anche il nome odierno di Tiro): G. PESCE, *Tharros*, Cagliari 1966, pp. 18-21. Le due stele sarebbero state poste su queste rocce (ER. WILL, in *Berytus*, cit., pp. 1-12; con *ἀμβρόσια πέτραι* si indicano secondo l'autore (p. 8) sia le stele sia le rocce su cui le stele erano erette), su una delle quali « sorge un ulivo infuocato. Sull'ulivo vivono un'aquila e un serpente: l'uccello deve essere catturato e sacrificato perché le due rocce si fissino e si possa fondare la città » (C. GROTTANELLI, *op. cit.*, p. 53 nota 15). L'ulivo appare legato a Melqart: era un ulivo incendiato, ma che non bruciava mai, a Tiro e un ulivo d'oro (richiama il fiammeggiare di quello di Tiro) con le olive di smeraldo si trovava nel santuario di Melqart a Gades (A. GARCIA Y BELLIDO, *Les religions orientales dans l'Espagne romaine*, Leiden 1967, pp. 158 e 160). Ma l'ulivo è legato anche alla figura di Herakles: ad Herakles Dattilo dell'Ida è attribuita l'introduzione ad Olimpia dell'ulivo (PAUSANIA, V, 7, 7); inoltre la clava che l'eroe portava era in legno d'ulivo e metteva foglie (C. GROTTANELLI, in *OA*, XI, 1972, pp. 201-208). Di legno d'ulivo sono anche le porte del tempio di Gerusalemme (*I Re*, 5 ss.).

⁴⁷ In EUSEBIO, *Praeparationis Evangelicae*, I, 10.

⁴⁸ EZECHIELE, 26, II. Nel testo ebraico le « colonne » sono rese con il termine « masseboth », tradotto nella versione greca con *στήλαι* (cortese indicazione del prof. Tamani). Cfr. H. J. KATZENSTEIN, *The History of Tyre*, Jerusalem 1973, p. 87.

⁴⁹ M. CHEHAB, in *Berytus*, I, 1934, pp. 44-46, tav. XI, I. L'autore la considera « ellenistica »; S. MOSCATI (*I Fenici e Cartagine*, cit., p. 298) anteriore all'« inizio dell'influsso greco in area fenicia », d'accordo con A. M. BISI (*Le stele puniche*, Roma 1967, pp. 38-39).

⁵⁰ *I Re*, 7, 15-22; *II Cronache*, 3, 15-17; cfr. H. G. MAY, in *BASOR*, 88, 1942, p. 19 ss.; S. YEIVIN, in *PEQ*, 1959, p. 20.

⁵¹ « Free standing pillars »; cfr. S. YEIVIN, *op. cit.*, p. 20.

⁵² S. MOSCATI, *I Fenici e Cartagine*, cit., p. 175; cfr. H. FRANKFORT, *Arte e Architettura dell'antico Oriente*,

cit., p. 201 ss., figg. 258-259; *Missione archeologica in Siria*, 1965, cit., pp. 31-79.

⁵³ Modellini fittili: S. YEIVIN, *op. cit.*, p. 6 ss.; esempi monumentali a Kiton, Paphos, Amrit (S. MOSCATI, *I Fenici e Cartagine*, cit., pp. 176-181), Sidone (G. F. HILL, *Catalogue of Greek Coins of Phoenicia*, cit., p. 169, tavv. XXII, 18; XLII, 16). Cfr. S. YEIVIN, *op. cit.*, p. 10. « Free standing pillars » si trovano anche a Khorsabad, erette da Sargon II alla fine dell'VIII sec. a.C., ma, secondo l'autore, l'impianto è stato desunto dagli schemi aramaico-fenici. Anche a Musasir, secondo quanto si vede in uno dei rilievi del palazzo di Sargon a Khorsabad, si ponevano tali elementi al lati dell'ingresso dei templi (p. 19). Cfr. H. G. MAY, *op. cit.*, p. 20. Due colonne o pali si vedono ai lati dell'ingresso dei templi anche sui sigilli mesopotamici (A. PARROT, *Sumer*, Paris 1960, figure 91 b, 200).

⁵⁴ GIUSEPPE FLAVIO, *Contra Ap.*, I, 118; ERODOTO, II, 44. Sottolineiamo qui l'importanza dell'innovazione, anche architettonica, attribuita a Hiram I.

⁵⁵ S. MOSCATI, *I Fenici e Cartagine*, cit., pp. 173-198.

⁵⁶ *I Re*, 5; 6; 7, 13-26.

⁵⁷ S. YEIVIN, *op. cit.*, p. 22. L'autore propone anche un valore di « segno di presenza », riferendo che nelle tribù nomadiche preislamiche ogni uomo che entrava nella tenda della moglie piantava fuori la sua lancia, per indicare appunto la sua presenza. Il MAY (*op. cit.*, p. 27) riferisce che nei testi sacri (*Esodo*, 33, 9-10; *Numeri*, 12, 5; *Deut.*, 31, 15) si parla di una « colonna di nuvola », che si posa davanti all'ingresso della tenda, in cui si manifesta l'Eterno. Anche E. D. VAN BUREN (in *Orientalia*, XVI, 1947, p. 330) si riferisce a qualcosa di simile: « Still more rarely a detail of great interest is added, namely, one or both wings of a double door, thus indicating that the god is supposed to be within his temple ».

⁵⁸ H. G. MAY, *op. cit.*, p. 27. Le colonne di Khorsabad erano « cedar 'trees' »; anche nei luoghi di culto cananei erano sempre presenti gli alberi. L'« albero della vita » è un motivo molto frequente nell'arte assira (cfr. H. FRANKFORT, *Arte e Architettura dell'antico Oriente*, cit., p. 87).

⁵⁹ H. G. MAY, *op. cit.*, p. 27. W. F. ALBRIGHT, in *BASOR*, 85, 1942, pp. 18-27, li definisce invece « cressets », specie di candelabri culturali.

⁶⁰ ERODOTO, II, 44. Questo motivo ricorda la lampada perennemente accesa, a fianco degli altari cristiani.

⁶¹ *Deut.*, XXI, 19; XXII, 15.

⁶² *Deut.*, XXII, 24; *Is.*, XXIX, 21.

⁶³ *II Re*, VII, 1.

⁶⁴ G. F. DEL MONTE, in *OA*, XII, 1973, p. 107.

⁶⁵ G. F. DEL MONTE, *ibid.*, pp. 108-109. Ricordiamo che anche a Tiro si trattava della costruzione di un « nuovo » tempio a Melqart. D. M. COSI, in *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di*

Padova, I, 1976, pp. 133-139, lega il concetto di porta alla fertilità: studiando l'elemento porta-nicchia legato al culto di Cibele in Frigia (che collega, attraverso Kubaba anatolica, a Baba sumera), giunge a considerare la porta come αἰδοῖον femminile. Allarga poi il discorso, con un ulteriore sviluppo: «Frequentemente attestato sia dalla letteratura sumero-accadica, sia dalle raffigurazioni sui sigilli, è inoltre l'episodio che mostra il sole Shamash, uscire attraverso una porta. In questo caso l'iniziale senso sessuale della porta sembra cosmicamente ampliatosi fino a comprendere l'Oriente, da cui, come ogni uomo dalla vulva, « nasce » il sole » (p. 135).

⁶⁶ H. FRANKFORT, *Arte e Architettura dell'antico Oriente*, cit., p. 238.

⁶⁷ H. FRANKFORT, *ibid.*, p. 37 e 203. Cfr. E. D. VAN BUREN, *op. cit.*, pp. 312-332, 477-480; E. DI FILIPPO BALESTRAZZI, in *QuadALibia*, cit., nota 106 a p. 184. Questo motivo richiama la presenza dei leoni alle due estremità dell'emiclo di Pratomedes a Cirene, che « come guardiani di un varco, assistono all'epifania della divinità solare, accompagnatori di essa, simboli essi stessi del valore solare di questa divinità » (E. DI FILIPPO BALESTRAZZI, *ibid.*, p. 138). Due leoni sono stati trovati anche tra il materiale di riempimento di una zona del santuario di Tharros (uno quasi intero, dell'altro alcuni frammenti); anche per essi è supposta una funzione di guardiani del santuario (G. PESCE, in *MonAnt*, XLV, 1961, coll. 385-388, fig. 27). Cfr. S. MOSCATI, *Fenici e Cartaginesi in Sardegna*, Milano 1968, p. 136, tav. 22. Ricordiamo qui che un'iscrizione da Tharros, non interamente comprensibile, cita costruzioni in onore di Melqart, tra cui si leggono i termini indicanti « tetto » e « colonne » (S. MOSCATI, *I Fenici e Cartagine*, cit., p. 584): si è tentati anche qui di supporre l'esistenza di un tempio con colonne, dedicato a Melqart.

⁶⁸ A. PARROT, *Sumer*, cit., fig. 237; H. FRANKFORT, *Cylinder Seals*, London 1939, tav. XVIII g. Su un altro sigillo riportato dal Frankfort (tav. XVIII a) si vede il dio del sole che sta uscendo tra due piccoli con, indicanti le montagne, inquadrati da due elementi pressoché cilindrici, ripartiti in senso orizzontale, e che staranno ad indicare i battenti della porta, su cui sono posati due leoni con le fauci spalancate. Cfr. G. PESCE, in *MonAnt*, cit., coll. 386-387. La coppia di leoni è presente molto spesso accanto alle porte d'ingresso alle città: Porta dei Leoni a Micene, porta di Zincirli con due leoni e due tori (H. FRANKFORT, *Arte e Architettura dell'antico Oriente*, cit., pp. 215-216, figg. 83, 87), porta di Alalah (*ibid.*, p. 190, tavv. 250-251), Porta dei Leoni di Bogazköy (*ibid.*, p. 146, tav. 206). A Tell Taynat la coppia dei leoni funge da basamento ad ogni colonna del tempio (cfr. un simile uso nel palazzo di Kapara a Tell Halaf: *ibid.*, fig. 86 a p. 207) e, secondo il Frankfort, questo tipo di basi sarebbero di creazione siriana (*ibid.*, p. 203). Ricordiamo inoltre che al sole nascente erano collegate le due colonne davanti all'ara di Giove Liceo, sul M.

Liceo (PAUSANIA, VIII, 38, 7) e che i templi fenici sono quasi sempre orientati verso est.

⁶⁹ G. R. LEVY, in *JHS*, cit., pp. 45-46. CLEMENTE ALESSANDRINO, *Stromata*, I, 46: 'Ἡρόδωρος δὲ τὸν Ἡρακλέα, μάντιν καὶ φυσικὸν γενόμενον, ἱστορεῖ παρὰ Ἀτλαντος τοῦ βαρβάρου τοῦ Φρυγὸς διαδέχεσθαι τοὺς τοῦ κόσμου κίονας. *Odissea*, I, 52-55: Ἀτλαντος ... ὅς τε θαλάσσης / πάσης βένδεα οἶδεν, ἔχει δὲ τε κίονας αὐτὸς / μακράς, αἱ γαῖαν τε καὶ Οὐρανὸν ἀμφὶς ἔχουσι.

⁷⁰ E. SIMON, *Die Götter der Griechen*, München 1969, p. 132 ss. Cfr. D. M. COSI, *op. cit.*, p. 147; E. DI FILIPPO BALESTRAZZI (cit., p. 138 e nota 178) ha ripreso e sviluppato questo collegamento. Per Apollo θυραῖος cfr. MACROBIO, I, 9: *apud Graecos Apollo colitur qui Θυραῖος vocatur ... idem Apollo apud illos et Ἀγνιεύς nuncupatur, quasi viis praepositus urbanis*. G. PUGLIESE CARRATELLI (in *StClOr*, XIV, 1965, p. 9) nega, con il LAROCHE (in *Syria*, XXXI, 1954, nota 59 a p. 113), l'esistenza di un « dio della porta » Apulunas.

⁷¹ S. MAYASSIS, *op. cit.*, II, p. 396. Cfr. E. D. VAN BUREN (*op. cit.*, p. 326) che, riferendosi a « guardians of the Gate » di Shamash, li definisce « personifications of moral qualities ». In fondo non si discosta di molto nemmeno quanto si narra nel mito di Usoos, che avrebbe eretto due stele, una al fuoco e una al vento, che si possono forse collegare ai significati di Jachin e Boaz.

⁷² ERODOTO, II, 44.

⁷³ G. PUGLIESE CARRATELLI, *op. cit.*, pp. 5-10.

⁷⁴ Le « rocce ambrosie ». Cfr. M. G. AMADASI, in *EAA*, cit., pp. 877-879. GIUSEPPE FLAVIO (*Contra Apionem*, I, 118) racconta che Hiram congiunse l'isolotto su cui sorgeva il tempio di Melqart con la maggiore isola di Tiro.

⁷⁵ Lo stesso schema si ripresenta in molte colonie di Tiro: l'isola di fronte alla terraferma (v. Gades).

⁷⁶ STRABONE (III, 5, 37) descrive le stele in bronzo, recanti una dedica e l'elenco delle spese sostenute per l'erezione del tempio; secondo PORPHIRIOS (*De Abst.*, I, 25) il sacerdote che sacrificava sull'altare le aveva di fronte; ancora STRABONE (III, 5, 5-6) racconta che i naviganti, dopo la traversata, venivano a sacrificare ad Herakles davanti ad esse. Il loro significato è tuttora controverso: per alcuni queste stele indicavano semplicemente i due monti dello stretto di Gibilterra (A. GARCIA Y BELLIDO, *op. cit.*, p. 159 ss.; G. PESCE, *Sardegna punica*, cit., nota 1 a p. 13. Cfr. in H. G. LIDDELL - R. SCOTT, *op. cit.*, s. v. Ἡράκλειος, p. 777: « Ἡ. στῆλαι the opposite headlands of Gibraltar and Apes' Hill near Tangier, Hdt. 2, 33; 4, 8 »), ma per lo più sono considerate due betili, simili a quelli di altri templi fenici. POMPONIO MELA (III, 46) e VELLEIO PATERCOLO (*Hist. Rom.*, I, 2, 3 s.) danno la localizzazione del santuario, che definiscono di « Ercole Egiziano », sulla punta orientale dell'isoletta di fronte all'odierna Cadice; SILIO

ITALICO (*Punica*, III, 28 ss.) dà notizie su Hercules Gaditanus ed il suo culto, che non è legato ad immagini iconiche almeno fino alla fine del I sec. d.C.

⁷⁷ Cfr. il viaggio di Ulisse oltre le colonne d'Ercole e l'importanza del viaggio di Annone (D. B. HARDEN, in *Antiquity*, XXII, 1948, pp. 141-150). Secondo G. M. TURNQUIST (in *BASOR*, 216, 1974, pp. 13-15) queste colonne segnano i limiti della conquista fenicia in occidente.

⁷⁸ Come affermavano PERROT e CHIPIEZ (*Histoire de l'art*, cit., III, p. 77); più o meno sullo stesso piano era l'affermazione del DUSSAUD (in *Syria*, cit., p. 205 ss.) che vi vedeva una rappresentazione del doppio carattere del dio. G. LILLIU, in *EAA*, cit., p. 74: « a Tiro ... Ba'al Melqart era figurato nel suo tempio da due colonne ... ».

⁷⁹ C. DU MESNIL DU BUISSON, in *RHistRel*, cit., p. 141; secondo l'autore una stele era abitata da El (Baal) e una da Melqart.

⁸⁰ Ricordiamo qui ancora EZECHIELE (v. nota 48).

⁸¹ La stele di Burg esh-Shemali è quasi lo stemma della città di Tiro e rappresenta i due « pillars of Herakles », come nelle monete cirenaiche l'agyeus diviene simbolo della città.

⁸² Questo è il significato della parola semitica da cui deriva il greco βαίτυλος. Cfr. *Genesis*, XXVIII, 16-22; F. LENORMANT, s. v. « Baetylia », *DA*, I, Paris 1877, p. 642 ss.; E. REISCH, s. v. « Ἀγγοὶ λίθοι », *RE*, II, Stuttgart 1896, coll. 723-728; K. TUMPEL, s. v. « Baitylia », *RE*, II, Stuttgart 1896, coll. 2779-2781; J. D. EVANS, in *JHS*, XXI, 1901, pp. 99-204; G. F. MOORE, in *AJA*, VII, 1903, pp. 198-208; G. LILLIU, s. v. « Betilo », *EAA*, cit., p. 72.

⁸³ All'acanto, forse a causa delle sue spine, la tradizione popolare attribuisce la capacità di impedire l'ingresso degli spiriti maligni nelle abitazioni e nei templi; ancora oggi, in molte zone delle coste mediterranee, è d'uso collocare un cespo d'acanto ai lati dell'ingresso di casa. Herakles ha anche una funzione di guardiaporta e di protettore della città, insieme con Dionysos, chiaramente espressa in un'iscrizione di una delle porte di Thasos, della fine del VI sec. a.C. (M. LAUNÉY, *Le sanctuaire et le culte d'Héraklès à Thasos*, cit., p. 126).

⁸⁴ Cfr. esempi come Mari, Byblos, Paphos (v. nota 15). Esiste una certa somiglianza con le « tombe dei giganti » sarde e con alcuni monumenti dell'architettura megalitica maltese (CH. ZERVOS, *La civilisation de la Sardaigne*, Paris 1954, fig. 325; S. MAYASSIS, *op. cit.*, II, figg. 171-186).

⁸⁵ Questo valore è considerato da E. Di Filippo Balestrazzi (in *QuadALibia* cit., p. 144 ss.) sia da un punto di vista architettonico generale, sia da un punto di vista più analitico (p. 121-122 e in particolare nella seconda parte del lavoro: M. BALESTRAZZI - E. DI FILIPPO BALESTRAZZI, *Rapporti numerici e verifica di una ipotesi progettuale*, p. 157 ss.): esiste cioè un

modulo, sulla cui misura è costruito l'intero monumento. Ciò non contrasta con una figura di Apollo nel suo pieno significato di dio di Cirene, ma anche e soprattutto con le sue caratteristiche solari e celesti di dio della luce. E. Di Filippo Balestrazzi (*ibid.*, p. 138 ss.) insiste particolarmente sull'effetto luminoso, calcolato in ogni minimo particolare del monumento: « L'addensarsi dell'ombra sul calice vegetale è il mezzo sfruttato per accentuare l'emergere del cono marmoreo del dio della luce, del dio della salvezza dall'elemento vegetale, simbolo ctonio » (p. 144).

⁸⁶ ER. WILL, in *Berytus*, cit., p. 8.

⁸⁷ Cfr. M. SZNYCER, *op. cit.*, pp. 191-199.

⁸⁸ Cfr. l'analisi del testo fenicio in M. GUZZO AMADASI, *Le iscrizioni fenicie e puniche delle colonie in occidente*, cit., pp. 16-17.

⁸⁹ S. MOSCATI, *Il mondo dei Fenici*, cit., p. 178; ID., *I Fenici e Cartagine*, cit., pp. 545-547; M. SZNYCER, *op. cit.*, p. 196.

⁹⁰ ERODOTO, II, 42, 144; cfr. J. PH. LAUER - CH. PICARD, *Les statues ptolémaïques du Sarapieion de Memphis*, Paris 1955, p. 246 ss.

⁹¹ H. PH. WEITZ, s. v. « Sarapis », in *Roscher*, IV, Leipzig 1909-1915, coll. 338-382; G. ROEDER, s. v. « Sarapis », in *RE*, XII, Stuttgart 1914, coll. 2394-2496; L. VLAD BORRELLI, s. v. « Serapide », in *EAA*, VII, Roma 1966, pp. 204-207; M. GUZZO AMADASI, *Le iscrizioni fenicie e puniche delle colonie in occidente*, cit., p. 17; J. PH. LAUER - CH. PICARD, *op. cit.*, p. 255.

⁹² E anche se ad un certo momento divenuti equivalenti: Sarapis = Dionysos.

⁹³ J. PH. LAUER - CH. PICARD, *op. cit.*, pp. 255-256.

⁹⁴ J. G. MILNE, in *JHS*, XXI, 1901, pp. 275-278.

⁹⁵ P. M. FRASER, in *OpAth*, III, 1960, p. 1 ss. « I would suggest that, in creating Sarapis, Ptolemy did not have the Egyptian population in his mind at all, but aimed at giving the Greek population of Egypt, and particularly of Alexandria, a patron deity ... thus Sarapis might almost be defined as a city-God » (p. 19); il Fraser inoltre vede un particolare legame di questa divinità con la dinastia tolemaica: « Sarapis-worship is a mark of Ptolemaic sovereignty » (p. 20).

⁹⁶ P. M. FRASER, *op. cit.*, p. 14 ss.; considera la presenza del nome Σαπᾶν nelle varie zone del mondo mediterraneo e conclude che non esiste un rapporto diretto tra l'influenza politica tolemaica e la diffusione di questo nome, dovuta piuttosto a « private action, by traders, mercenaries, priests and travellers » (p. 49).

⁹⁷ M. TORELLI, in *Storia e civiltà dei Greci. La cultura ellenistica: le arti figurative*, a cura di R. Bianchi Bandinelli, Milano 1977, p. 538 ss.

⁹⁸ M. TORELLI, *op. cit.*, p. 545.

⁹⁹ S. MOSCATI, *Il mondo dei Fenici*, cit., pp. 242-243.

¹⁰⁰ M. TORELLI, *loc. cit.* e carta n° 2 a pp. 552-553.

¹⁰¹ Cfr. note 79-80.

¹⁰² Cfr. p. 11; H. FRANKFORT, *Cylinder Seals*, cit., p. 275, fig. 89; E. AKURGAL - M. HIRMER, *Die Kunst der Hethiter*, München 1962 (trad. it. *L'arte degli Hittiti*, Firenze 1962, p. 62 ss., fig. 19, tavv. 76-78-XIX).

¹⁰³ H. FRANKFORT, *Cylinder Seals*, cit., pp. 275-277.

¹⁰⁴ C. GROTTANELLI, in *OA*, cit., pp. 57-58.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 59, tav. VII, 2-3.

¹⁰⁶ FILONE (F 1, 21) dichiara di basarsi sui testi del

fenicio Sancuniatone, che data « più vecchio dei fatti di Troia ». W. RÖLLIG (s. v. « *Sanchuniaton* », in *Der Kleine Pauly*, IV, col. 1539) riferisce Sancuniatone al IX secolo; cfr. S. MOSCATI, *I Fenici e Cartagine*, cit., p. 514.

* Questo lavoro sviluppa l'argomento affrontato nella mia Tesi di laurea, discussa con la prof. Elena Di Filippo Balestrazzi, alla quale esprimo la mia riconoscenza per avermi sempre seguita con i suoi preziosi consigli.



Fig. 1. - Cippo dedicato ad Herakles-Melqart (Musée du Louvre).

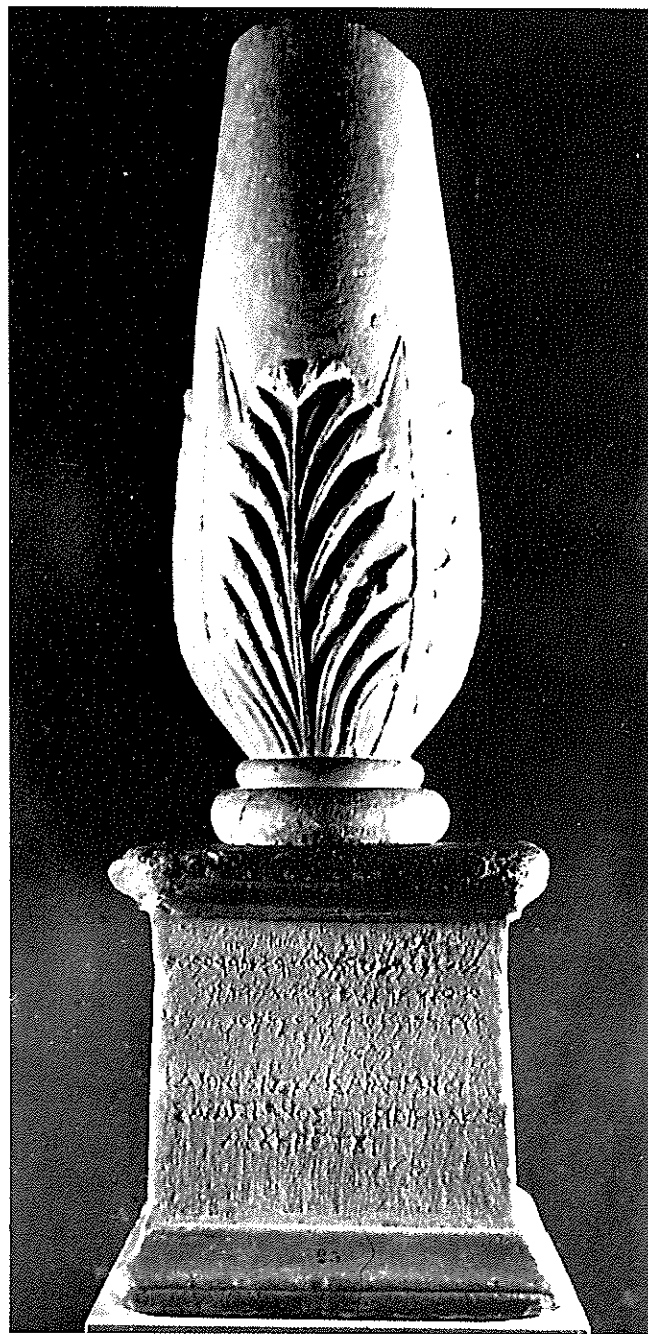


Fig. 2. - Cippo dedicato ad Herakles-Melqart (National Museum of Valletta).



Fig. 3.

Fig. 3. - L'emiciclo di Pratomedes a Cirene.

Fig. 4. - Stele da Burg esh-Shemali.

Fig. 5. - Modellino di tempio da Idalion.

Fig. 6. - Fondo di coppa in vetro raffigurante il tempio di Gerusalemme.

Fig. 7. - Sigillo accadico raffigurante il dio Shamash tra due monti inquadrati tra i battenti di una porta.

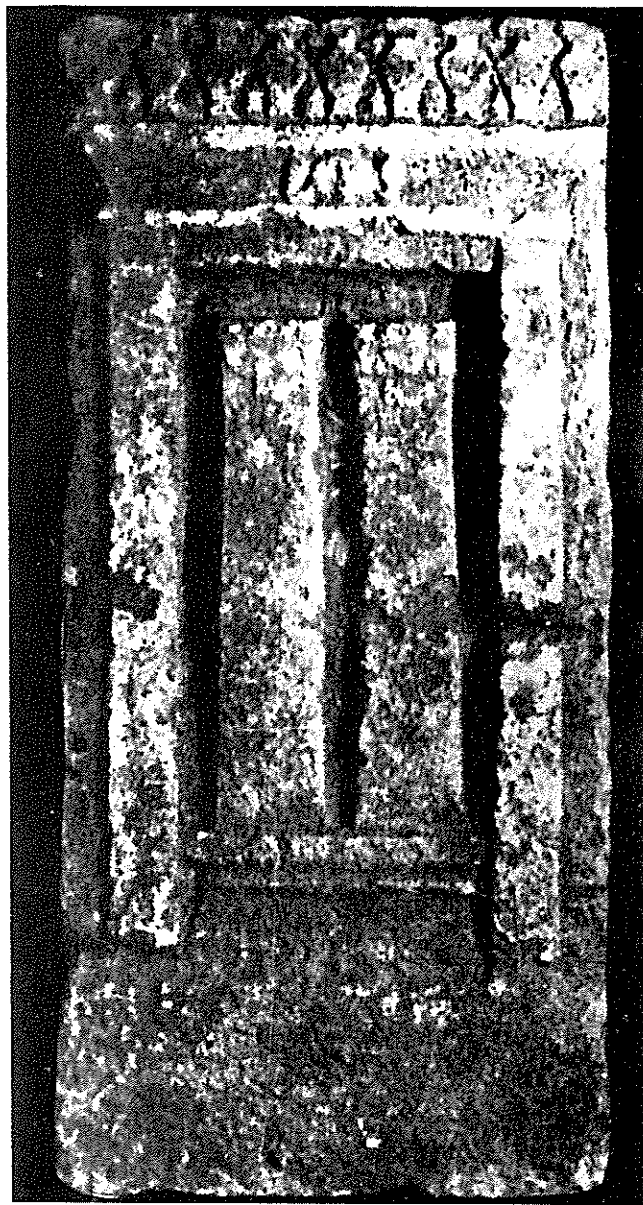


Fig. 4.

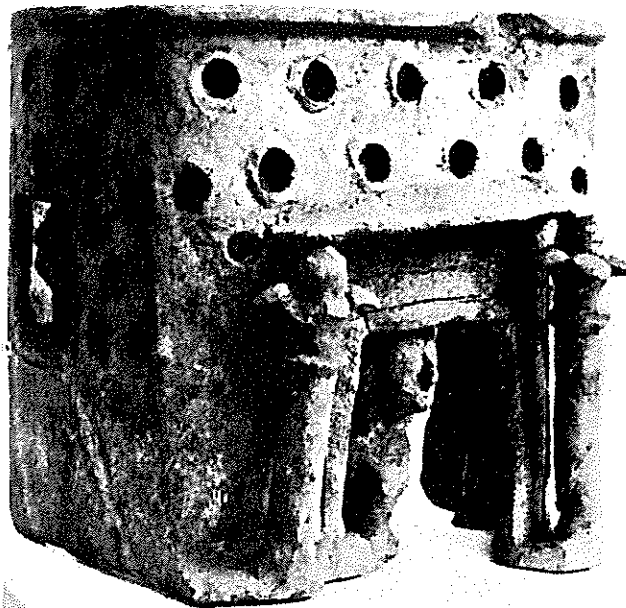


Fig. 5.

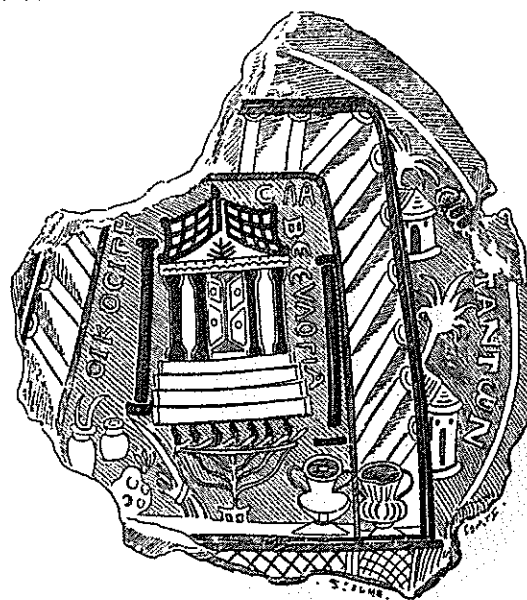


Fig. 6.

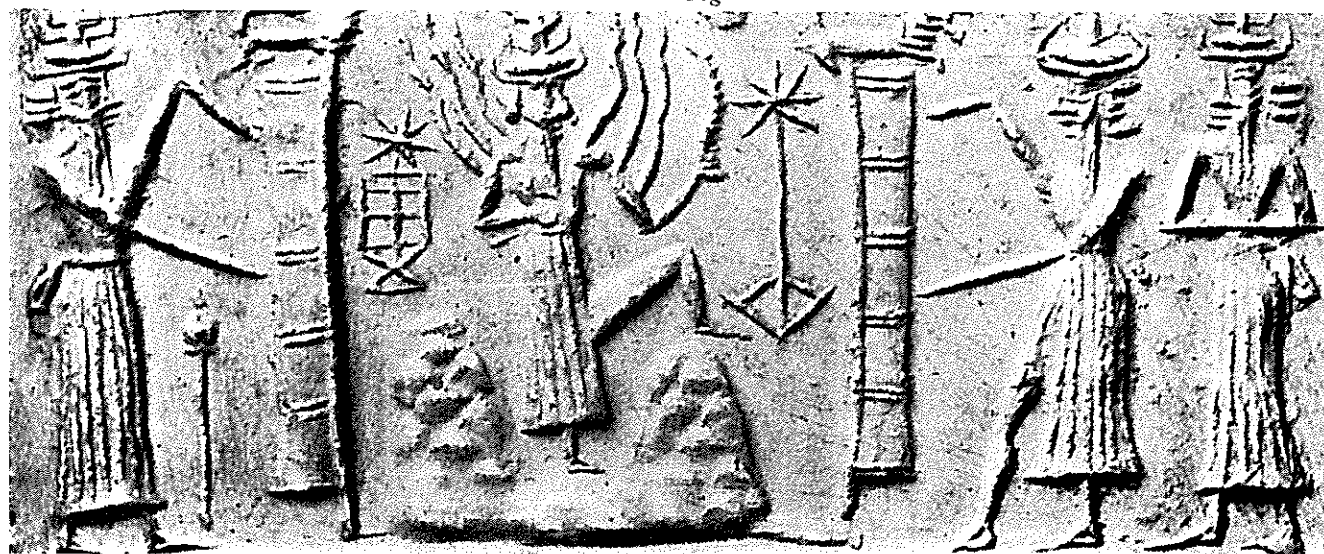


Fig. 7.