

L'AŠERAH DI YHWH A KUNTILLET 'AJRUD RASSEGNA CRITICA DEGLI STUDI E DELLE INTERPRETAZIONI*

Paolo Merlo

INTRODUZIONE

Kuntillet 'Ajrud, nella zona settentrionale del Sinai, fu scavato nel corso di tre campagne tra il 1975 e il 1976. I materiali archeologici ed epigrafici rinvenuti durante tali scavi hanno immediatamente suscitato un notevole interesse negli studiosi della religione di Israele, in quanto offrono una testimonianza di prima mano sulla religiosità israelitica nel periodo pre-esilico. Qui sono state rinvenute numerose iscrizioni a carattere religioso menzionanti le divinità Ba'al, El e Yhwh; ma la sensazionalità della scoperta risiede nel fatto che sono state rinvenute alcune iscrizioni in cui il nome di Yhwh è specificato da toponimi ed è unito all'espressione 'srth, che può essere interpretata come il nome della divinità Ašerah con pron. pers. suffisso. Dette iscrizioni sembrano quindi testimoniare un culto per Yhwh del tutto simile a quello praticato dai vari popoli palestinesi, con manifestazioni locali di una stessa divinità e con l'unione del dio nazionale ad una paredra. Tutto ciò non poteva non destare scalpore¹.

Purtroppo, nonostante le grandi attese del mondo scientifico, a distanza di ormai quasi venti anni dalla scoperta, non è stata ancora pubblicata l'*editio princeps* dei materiali epigrafici ed iconografici². Ciò costringe gli studiosi a ricercare il materiale finora pubblicato in diverse edizioni preliminari³ che non danno conto di tutte le scoperte; manca inoltre sia una serie completa di fotografie, sia una catalogazione del materiale. Tali lacune non sono certo supplite dai lavori preliminari apparsi⁴, talvolta

* Desidero ringraziare il prof. Roberto Gelio ed il prof. Paolo Xella i quali, durante la stesura dell'articolo, mi hanno dato numerosi e preziosi consigli; ringrazio inoltre la prof.ssa Maria Giulia Amadasi Guzzo per aver letto il manoscritto e per avere così contribuito al suo miglioramento.

¹ Le prime notizie sui rinvenimenti di Kuntillet 'Ajrud apparivano nel mondo scientifico proprio quando A. LEMAIRE, 1977, leggeva il termine 'srth anche nell'iscrizione n. 3 di Khirbet el-Qôm! Nel presente articolo non si tratterà di detta iscrizione, il lettore potrà comunque far riferimento a J.M. HADLEY, 1987b; H.-P. MÜLLER, 1992, e bibliografia ivi citata.

² Si noti che sono passati già più di dieci anni da quando si è affermata l'imminenza della pubblicazione finale: cf. P. BECK, 1982, p. 4; Z. MESHEL, 1982-83, p. 55.

³ Un ottimo lavoro di raccolta e sistemazione del materiale epigrafico pubblicato è stato compiuto da F. SCAGLIARINI, 1989.

⁴ Ricordo ad es. che le iscrizioni pubblicate in Z. MESHEL, 1978b spesso non sono corredate da opportune fotografie; è avvenuto quindi che, nel corso degli studi, i testi siano stati a volte modificati (cf. iscrizioni 8.017, 8.021 e 8.023) ed altre volte siano state addirittura aggiunte nuove iscrizioni (così 8.022 e 8.016). Va notato inoltre che l'approfondito studio di P. Beck invece non ha per oggetto lo studio delle iscrizioni; esse, anche quando sono sovrapposte ai disegni, non vengono riportate. P. Beck adopera inoltre le riproduzioni dei disegni con una certa imprecisione (notare ad es. le discordanze tra le sue figure n. 3, n. 6 e n. 16: il toro R è riprodotto intero solo nella fig. n. 6 e non nelle altre; inoltre la figura n. 16 mostra i personaggi N, O, P, su piani diversi da quelli delle

incompleti e non del tutto affidabili, né sembra agevole l'esame diretto dei materiali collocati nei musei⁵. Le conseguenze di tale stato di cose appariranno evidenti nel momento in cui ci confronteremo con le diverse interpretazioni dei ritrovamenti.

Ci si presenta così una situazione del tutto particolare: a fronte di una notevole esiguità del materiale archeologico pubblicato, si è invece prodotta una immensa mole di contributi scientifici, che rende particolarmente complesso il compito di chi vuole affrontare le varie problematiche connesse con questo piccolo sito tenendo conto dello stato degli studi.

Il presente articolo vuole essere appunto una rassegna degli studi ed un tentativo di mettere a fuoco la più discussa tra le tematiche religiose che K. 'Ajrud ha prepotentemente posto all'attenzione del mondo scientifico: la menzione di «Ašerah» ('šrth, cioè nella forma con suffisso pronominale) a fianco del nome del dio d'Israele Yhwh. Tale studio, di carattere selettivo⁶ e senza pretese di esaustività, si propone inoltre di evidenziare l'evoluzione che si è verificata nelle interpretazioni concernenti la cosiddetta Ašerah di Yhwh. Mentre i primi studi sulle iscrizioni di K. 'Ajrud propendevano generalmente ad interpretare il termine 'šrth come un oggetto culturale ormai quasi autonomo dalla dea omonima, gli ultimi contributi mostrano posizioni più possibilistiche riguardo all'esistenza della dea Ašerah a fianco di Yhwh. Mentre negli anni '80 il dibattito si era concentrato soprattutto sull'insieme delle iscrizioni e delle figure che le accompagnavano, recentemente invece alcuni studiosi si sono occupati più appropriatamente dei problemi epigrafici e filologici; così quello che fino a poco tempo fa sembrava inaccettabile - un pronome personale suffisso ad un nome divino - viene ora da alcuni accettato senza troppe difficoltà, il che si pone a favore dell'interpretazione della dea Ašerah. Proprio quest'ultimo approccio credo possa portare interessanti sviluppi per gli studi futuri sia nel campo della religiosità dell'Israele pre-esilico, sia nel campo strettamente grammaticale.

Poiché gli studi finora pubblicati sono davvero numerosissimi, non si seguirà qui un criterio cronologico assoluto, ma si preferirà suddividere la rassegna per singole unità di materiale archeologico ed epigrafico trattando separatamente le problematiche a queste connesse.

fig. n. 3 e n. 6 e senza i punti all'interno del corpo!). Le imprecisioni dell'articolo di P. Beck divengono ancora più gravi quando si arriva a confondere il *pithos* A con quello B (ad es. a p. 4 afferma: «it was on one of these benches (Locus 6) that *pithos* A (Fig. 3) was discovered, and just outside the doorway, in a corner of the courtyard (Locus 19), were the fragments of *pithos* B...», ebbene, non solo la figura 3 mostra invero il *pithos* B, ma a p. 43 si dice testualmente (*sic*): «Cow L on *pithos* B is drawn close to the base, hence this *pithos* probably stood on a higher level, perhaps on the same bench where it was found, while *pithos* B must have been lying on its side...»; la confusione tra *pithos* A e *pithos* B è incredibile! Inoltre a p. 4 afferma che la processione dei cinque oranti appartiene al *pithos* B, mentre a p. 36 l'attribuisce al *pithos* A.

5 Così afferma ad es. J.M. HADLEY, 1987a, p. 185 (vedi anche F. SCAGLIARINI, 1989, p. 208 nota 64).

6 Il materiale trattato sarà solo quello che ha uno specifico riferimento al tema religioso dell'Ašerah di Yhwh; si analizzeranno perciò solo le iscrizioni menzionanti il termine 'šrth (G.I. DAVIES, 1991, iscr. 8.016, 8.017, 8.021) e solo le figure che gli studiosi hanno riferito ad esso.

Al fine di evitare confusione, stante la suddetta assenza di una *editio princeps* dei ritrovamenti, nel presente lavoro si citeranno le iscrizioni di K. 'Ajrud secondo la numerazione di G.I. Davies, 1991, mentre per i disegni si seguirà P. Beck, 1982.

IL SITO

Le notizie relative agli scavi ci vengono offerte in modo più o meno sistematico e con una certa ripetitività nei vari articoli pubblicati dallo scavatore⁷. Da essi sappiamo che Kuntillet 'Ajrud (Horvat Teiman) è posto sopra un'altura isolata a circa 50 km a sud di Kadesh-Barnea, nella parte settentrionale della penisola del Sinai, ed è situato lungo la via desertica che unisce Kadesh-Barnea al Mar Rosso.

Qui una missione archeologica israeliana ha portato alla luce due edifici, uno più grande e conservato fino ad un'altezza di circa un metro e mezzo ed un altro più piccolo e quasi completamente eroso. L'edificio più grande (Fig. 1) è quello in cui sono stati scoperti i frammenti di due grossi *pithoi* ceramici sui quali, dopo la cottura, furono eseguite le iscrizioni che menzionano Yhwh e la «sua Ašerah». L'edificio è composto da una corte circondata da magazzini sui lati sud ed ovest con torri negli angoli; per accedere all'interno della corte bisogna passare attraverso un'entrata e un vano detto «sala delle panche» perpendicolare all'entrata stessa. Quest'ultimo vano è una stanza lunga e stretta affiancata alla corte con banchi posti lungo entrambi i lati, completamente intonacata e decorata con motivi floreali; i banchi lasciavano libero solo uno stretto corridoio centrale, tale da rendere impossibile il permanere di persone nella stanza⁸: essi quindi, non svolgevano probabilmente la funzione di sedili, ma di appoggio per recipienti ceramici. Il sito fu abitato per breve tempo, dato che esiste solo una fase costruttiva⁹. In un primo tempo Z. Meshel, sulla base di considerazioni sulla ceramica e sulle iscrizioni, ha datato l'utilizzazione del sito tra la metà del IX e la metà dell'VIII sec. a.C.¹⁰, poi ne ha spostato la fondazione all'inizio dell'VIII sec.¹¹; A. Lemaire, attraverso un attento studio paleografico delle iscrizioni, propone un uso nel corso dei primi tre quarti dell'VIII sec. a.C.¹².

Se c'è buona uniformità di giudizio sulla datazione, ben diversa è la situazione quando si è cercato di comprendere la funzione di questo sito nel deserto. Ciò deriva sia dalla scarsità di informazioni archeologiche, sia dall'ambiguità degli stessi ritrovamenti. Lo stesso Z. Meshel ha espresso pareri diversi nelle sue numerose comunicazioni. Negli articoli del 1976-77, prendendo in considerazione l'architettura del sito, egli nota come essa richiami la pianta di una fortezza a quattro torri¹³ ed ipotizza che K. 'Ajrud possa essere stato un avamposto di frontiera¹⁴. Nello stesso tempo, però,

⁷ Cf. ad es. Z. MESHEL, C. MEYERS, 1976, pp. 6-10; Z. MESHEL, 1978a, pp. 50-54; Z. MESHEL, 1978b; Z. MESHEL, 1979, pp. 24-36.

⁸ Cf. Z. MESHEL, 1978a, p. 51; Z. MESHEL, 1978b; Z. MESHEL, 1982-83, p. 52.

⁹ Cf. Z. MESHEL, 1982-83, p. 52.

¹⁰ Z. MESHEL, 1978b.

¹¹ Z. MESHEL, 1982-83, p. 52; J. GUNNEWEG, I. PERLMAN, Z. MESHEL, 1985, p. 270.

¹² A. LEMAIRE, 1984a, pp. 131-43.

¹³ Z. MESHEL, 1977, p. 270.

¹⁴ Z. MESHEL, C. MEYERS, 1976, p. 10.

considerando le iscrizioni, egli ritiene probabile che il sito abbia avuto carattere religioso¹⁵. L'ambiguità aumenta quando, nonostante il rinvenimento di iscrizioni religiose, egli nota di non avere rinvenuto alcun esempio di arredi d'uso propriamente cultuale¹⁶. L'Autore conclude quindi che K. 'Ajrud potrebbe essere stato un centro religioso connesso ai viaggi dei re di Giuda verso Eilat¹⁷.

A partire dal 1978 si individua in Z. Meshel la tendenza a dare maggiore enfasi ai connotati religiosi di K. 'Ajrud e a sottolinearne anche la diversità rispetto alle altre fortezze giudaiche note¹⁸: il sito poteva essere stato un santuario dove i viaggiatori potevano riposarsi, pregare gli dei e ricevere benedizioni per il loro viaggio¹⁹. Egli inoltre, pur continuando ad ammettere eventuali connessioni coi re di Giuda, ha messo sempre più in rilievo l'esistenza di influenze fenicie e settentrionali in genere. Riscontriamo così nelle opinioni dello scavatore un'evoluzione interpretativa che lo ha condotto ad accentuare la funzione religiosa del sito e a ritenerlo non tanto come propriamente appartenente alla cultura giudaica, ma piuttosto come punto d'incontro di culture diverse; K. 'Ajrud testimonierebbe così la presenza di varie culture religiose: fenicie, israelitiche, giudaiche.

Dalla lettura dei rapporti di scavo emergono a questo punto chiaramente due problemi: il sito ha un carattere religioso, oppure è solamente una stazione di viaggio o una fortezza senza un'esplicita valenza sacrale? Inoltre, esso è da considerarsi propriamente giudaico oppure sono da ritenere prevalenti le influenze israelitiche e fenicie?

Per quanto concerne la supposta valenza religiosa del sito, l'ipotesi è stata accettata da tutti gli studiosi, ad eccezione di J.M. Hadley²⁰ e di A. Lemaire²¹, secondo i quali K. 'Ajrud fu solamente un caravanserraglio. Ma, nonostante l'architettura del sito escluda l'esistenza di un vero e proprio tempio, e nonostante non siano stati trovati arredi propriamente cultuali, le ragioni che parlano a favore di una sua valenza religiosa sono molteplici²²: l'esistenza di numerose iscrizioni e disegni di carattere cultuale²³, il rinvenimento di vasi che, seppure non esplicitamente cultuali, forse erano

15 Z. MESHEL, C. MEYERS, 1976, p. 10; Z. MESHEL, 1977, p. 273.

16 Z. MESHEL, 1977, p. 273.

17 Z. MESHEL, 1977, p. 273.

18 Z. MESHEL, 1978a, pp. 50, 54; Z. MESHEL, 1982-83, p. 52. Egli rileva l'assenza di casematte a K. 'Ajrud, ma «the placement of the bench room, depositories, south storeroom and west storeroom along the outside walls of the building is reminiscent of casemate construction», così J.M. HADLEY, 1993, p. 117.

19 Z. MESHEL, 1978a, p. 54; Z. MESHEL, 1978b; Z. MESHEL, 1979, pp. 27, 34; Z. MESHEL, 1982-83, p. 52.

20 J.M. HADLEY, 1987a, pp. 184, 207 s.; J.M. HADLEY, 1993, pp. 115-24.

21 A. LEMAIRE, 1984a, pp. 136-39.

22 W.G. DEVER, 1984, pp. 29-30.

23 Oltre alle iscrizioni 8.016, 8.017, 8.021, 8.022, 8.023 di carattere chiaramente religioso e che menzionano esplicitamente il nome di alcune divinità, c'è anche da tenere presente quanto ipotizza G. GARBINI, 1982, pp. 403-11, in merito ad un supposto significato religioso degli alfabetari rinvenuti sui *pitthoi* di K. 'Ajrud.

adoperati per raccogliere offerte²⁴, il probabile carattere religioso della «sala delle panche»²⁵ e forse anche il rinvenimento di frammenti tessili di straordinaria fattura²⁶.

I dati in questione, anche se non tutti univoci, rendono plausibile ritenere K. 'Ajrud un centro che abbia avuto anche un carattere religioso; ovviamente, ciò non significa escludere un suo ruolo politico e di caravanserraglio. G. Ahlström infatti ha giustamente posto in parallelo il nostro sito con le fortezze di Arad e Beersheba, sottolineando come in tutti e tre questi centri l'amministrazione regale di Giuda si sia espressa attraverso forme militari e religiose strettamente congiunte²⁷. L'opinione di G. Ahlström può poi essere confermata notando che la pianta di K. 'Ajrud è simile a quella di altre due fortezze giudaiche: quella di Kadesh-Barnea²⁸ e quella di Ḥorvat 'Uza²⁹. Entrambe queste fortezze sono a pianta rettangolare con torri ai quattro angoli e a metà dei loro lati. Secondo R. Cohen, le fortezze del Negev a pianta rettangolare con torri sono tipiche a partire dall'VIII sec. a.C. e questa datazione è congruente con quella di K. 'Ajrud. Da un punto di vista storico-politico queste osservazioni sembrano così convergere verso un periodo preciso della storia del regno di Giuda: quello del suo sviluppo verso Eilat, sul golfo di Aqaba, avvenuto secondo la Bibbia³⁰

24 Sono stati rinvenuti alcuni vasi cultuali con iscritte, prima della cottura, una o due lettere (cf. Z. MESHEL, 1978b). Si è supposto che esse potessero denotare la capacità o il contenuto del recipiente, ma forse anche la destinazione di un'offerta (anche nel tempio di Arad sono stati trovati piatti con lettere singole incise: cf. F.M. CROSS, 1979, pp. 75-78; AA.VV., 1984, pp. 12, 32).

25 Nel tempio di Arad sono stati rinvenuti banchi (AA.VV., 1984, pp. 7, 11), così come anche nel santuario di Lachish, strato VA (Y. AHARONI, 1975, p. 26); la destinazione di una sala siffatta sarebbe quella di raccogliere offerte votive. Da non dimenticare, comunque, che sale con banchi si ritrovano anche nell'architettura delle fortezze (cf. J.S. HOLLADAY, 1987, p. 259).

26 La grande quantità di tessuti di lino e di lana rinvenuti a K. 'Ajrud sono stati messi in relazione con le attività di culto, così come ci testimoniano 2 Re 23,7; Lv. 19,9; Dt. 22,9-11. Cf. Z. MESHEL, 1978b; Z. MESHEL, 1979, pp. 33-34; G.W. AHLSTRÖM, 1984, p. 21; M. WEINFELD, 1984, p. 123. Recentemente è stata pubblicata un'edizione dei frammenti tessili ritrovati a K. 'Ajrud: A. SHEFFER, A. TIDHAR, 1991, pp. 1-26; in questo lavoro, pur non avendosi come fine quello di discutere l'eventuale natura religiosa del sito, si sottolinea ugualmente che il rinvenimento di frammenti tessili colorati di lino e di lana è un'ulteriore testimonianza a favore del suo presunto carattere religioso. Tale interpretazione non è condivisa da J.M. HADLEY, 1993, p. 120.

27 G.W. AHLSTRÖM, 1982, pp. 40-43.

28 Cf. R. COHEN, 1979, pp. 61-79. Per un convincente parallelismo tra la pianta di questa fortezza e la pianta di K. 'Ajrud cf. J.M. HADLEY, 1993, pp. 117-19.

29 Cf. I. BEIT-ARIEH, B.C. CRESSON, 1991, pp. 126-35. Si noti che in questa fortezza è stata rinvenuta una piattaforma vicina alla porta, che probabilmente è di natura culturale (p. 131).

30 Il rapporto tra queste fortezze e gli avvenimenti riguardanti Azaria-Uzia (circa 787-736 a.C.) narrati in 2 Re 14,22 e 2 Cr. 26,1-15 è stato già notato da G.W. AHLSTRÖM, 1993, pp. 626-27; da notare inoltre che il regno di Giuda subirà una riduzione del suo territorio a sud in occasione della cosiddetta guerra «siro-efraimita» (734 a.C.) ad opera degli Edomiti. Questo spiegherebbe, forse, anche il fatto che K. 'Ajrud sia stato abitato per poco tempo.

nel regno di Azaria-Uzia. E' quindi probabile che lo scopo di tali siti sia stato prevalentemente strategico, ma allo stesso tempo anche religioso e commerciale³¹.

Per quanto concerne l'identità giudaica o meno di K. 'Ajrud ci troviamo in una situazione ancora più complessa in quanto gli indizi non sono univoci e rendono possibili entrambe le ipotesi. Dal punto di vista geografico K. 'Ajrud si trova in territorio giudaico e può essere collegato, come si è visto, alle fortezze del re di Giuda, ma Z. Meshel afferma di aver trovato iscrizioni sia in grafia ebraica, sia fenicia³²; tuttavia non esistono a nostra conoscenza le fotografie delle cinque iscrizioni fenicie di cui Z. Meshel ci informa³³ e l'uso delle *matres lectionis* riscontrato in alcune di queste iscrizioni ha fatto sorgere qualche dubbio in merito ad una loro classificazione linguistica fenicia³⁴.

In favore di una provenienza settentrionale delle iscrizioni milita però il fatto che i nomi di persona contengono l'elemento teoforico *yw* e non *yhw*; tale grafia, come è noto, si ritrova nel secolo VIII a Samaria, mentre la terminazione con *yhw* è propria degli *ostraca* giudaici dell'epoca regale³⁵.

Lo studio della ceramica, eseguito da J. Gunneweg, I. Perlmann e Z. Meshel con il metodo dell'analisi dell'attivazione neutronica³⁶, ha condotto alla conclusione che alcune giare provengono dalla costa del sud d'Israele, altre dal nord d'Israele, mentre due *pithoi* provengono da Gerusalemme.

A conclusione di quanto esposto finora, dobbiamo riconoscere che la questione dell'identità di K. 'Ajrud rimane aperta, essendo da una parte innegabile la presenza di influenze settentrionali e fenicie, ma d'altra parte risultando altrettanto innegabile che K. 'Ajrud testimoni la cultura giudaica³⁷.

Ogni tipo di valutazione dovrà essere compiuta pertanto con la massima cautela, con la consapevolezza di essere nel campo delle ipotesi e senza avventurarsi in speculazioni ardite non confermate dai dati archeologici.

31 Già alcuni studiosi ipotizzano una polifunzionalità del sito di K. 'Ajrud. Così ad es. M.D. COOGAN, 1987, p. 118 e nota 21, crede che esso abbia avuto funzione cultuale, commerciale e militare insieme.

32 Z. MESHEL, 1978b.

33 G.W. AHLSTRÖM, 1982, p. 43 nota 112; G.W. AHLSTRÖM, 1984, p. 20; F. SCAGLIARINI, 1989, pp. 210-11.

34 J.H. TIGAY, 1986, p. 36 nota 76.

35 A.R. MILLARD, 1980; A. LEMAIRE, 1984a, p. 133; S.M. OLYAN, 1988, p. 33; J.D. FOWLER, 1988, p. 35.

36 J. GUNNEWEG, I. PERLMAN, Z. MESHEL, 1985, pp. 270-83.

37 Ritenendo valida l'ipotesi che K. 'Ajrud sia stata una fortezza giudaica costruita al tempo di Azaria-Uzia, si potrebbe dare una giustificazione anche a tale pluralità di influenze: nel periodo in questione, infatti, i rapporti tra i regni di Giuda e di Israele sembrano essere stati buoni e pare inoltre che, a partire dall'VIII sec. a.C., si sia sviluppato un nuovo itinerario ufficiale di commercio diretto verso il sud transitante per il Sinai. Tale commercio potrebbe essere stato effettuato in collaborazione tra i regni di Giuda, Israele ed i Fenici. Cf. F. BRIQUEL-CHATONNET, 1992, pp. 268-70.

Un'interpretazione che meriterebbe ulteriori approfondimenti, ma che per il momento rimane una mera ipotesi, è quella proposta inizialmente da G. Garbini³⁸ e sviluppata poi ampiamente da A. Castastini³⁹, cioè che il sito abbia ospitato una comunità di profeti. Questa supposizione si origina dalla modifica, in base ad osservazioni paleografiche, della lettura delle quattro incisioni su anfora 8.007, 8.008, 8.009, 8.010. La lettura di Z. Meshel: *lšr ʿr*⁴⁰ viene da A. Castastini modificata - senza basi consistenti - in *lšr dr* dando al termine *dr* il senso di «comunità», analogamente alla prima iscrizione di Arslan Tash⁴¹. I quattro graffiti andrebbero quindi tradotti: «al capo della congregazione profetica». La menzione di questa «congregazione profetica» si avrebbe anche nelle tre lettere *ʿdh* incise su un vaso ceramico; esse non dovrebbero essere interpretate come un nome di persona, «Adah»⁴², ma piuttosto, sulla base dell'ebraico *ʿedā*, appunto come «congregazione».

A K. 'Ajrud sono stati rinvenuti numerosi oggetti in ceramica (coppe, vasi, brocche, giare, *pithoi*) principalmente nei magazzini attorno alla corte e nella «sala delle panche». Tra tali ritrovamenti, ci soffermeremo solo su due *pithoi*: quelli sui quali sono state trovate le iscrizioni menzionanti l'Ašerah di Yhwh.

IL PITHOS A

DESCRIZIONE

P. Beck, nel suo approfondito studio sui disegni di K. 'Ajrud, ci dà svariate informazioni riguardo al *pithos A*, anche se purtroppo non si possiede una fotografia del recipiente intero, né lo stesso Autore fornisce di questo un disegno completo.

Sul *pithos A*, nell'area compresa tra le due anse, vi sono molti disegni (Fig. 2); si tratta sia di motivi animali, sia di motivi più espressamente religiosi (cavallo, cinghiale, leone, vacca con vitello che succhia il latte, stambecchi ai lati di un «albero della vita», due figure di «Bes»⁴³, un'arpista, etc.), tipici della tradizione siro-palestinese del tempo⁴⁴. Oltre a tali disegni, il *pithos A* contiene anche numerose iscrizioni⁴⁵, di cui Z. Meshel pubblicò nel suo catalogo solo l'iscrizione 8.017, quella in parte sovrapposta al copricapo di una delle due figure di «Bes»; una seconda iscrizione (la 8.016) ci è stata fornita da J.M. Hadley grazie allo studio compiuto al Museo d'Israele nel 1986; tutte le altre restano, per quanto mi risulta, ancora inedite.

Nell'insieme, i disegni di questo *pithos* sono stati eseguiti alquanto rozza-mente da artigiani che, pur essendo a conoscenza dei motivi tradizionali dell'iconografia del tempo, certo non brillano nell'esecuzione. Sia a causa del cattivo stato di conserva-

38 G. GARBINI, 1981, pp. 374, 380.

39 A. CATASTINI, 1982, pp. 127-34.

40 Z. MESHEL, 1978b, iscrizioni B (4) che traduce «(Belonging) to the governor of the city», cioè una forma senza articolo di *lešar ha ʿir* che ricorre in varie *bullae*.

41 A. CATASTINI, 1982, pp. 128-29; egli cita *dr* in KAI 27,12.

42 Z. MESHEL, 1978b, iscrizione B (2).

43 Riguardo alla discussa identità di queste due figure vedi sotto.

44 Su tutti questi disegni, che non verranno qui approfonditi, cf. P. BECK, 1982, pp. 3-86 e O. KEEL, C. UEHLINGER, 1992, pp. 238-54.

45 P. BECK, 1982, p. 45 parla di varie iscrizioni poste in quattro parti diverse del *pithos*.

zione, sia a causa dell'approssimativa fattura dei disegni, alcuni dettagli di questi non possono essere ricostruiti con certezza; inoltre le figure sono a volte sovrapposte tra loro. Non si può fare a meno di notare poi l'esistenza di evidenti sproporzioni nell'esecuzione dei disegni: la testa del leone H e quella della vacca X sono troppo piccole rispetto al corpo, mentre le mani dell'arpista sono esageratamente lunghe. Oltre a non precise proporzioni, vi sono spesso anche dei veri e propri errori: le zampe anteriori dello stambecco F paiono essere poste entrambe sullo stesso lato, le zampe anteriori della mucca X sono inspiegabilmente in posizione di galoppo e giacciono su livelli diversi l'una dall'altra, le orecchie degli animali sono spesso poste sopra la testa⁴⁶.

In conclusione, tutte queste palesi imprecisioni nell'esecuzione dei disegni dovrebbero consigliare allo studioso un'estrema cautela nell'interpretare i vari dettagli, poiché è facile attribuire ad essi significati che forse vanno al di là delle intenzioni degli autori.

L'ISCRIZIONE 8.017⁴⁷

Dal momento della sua pubblicazione da parte di Z. Meshel nel 1978, non vi sono state divergenze di lettura riguardo a questa iscrizione. In essa si legge: *'mr. 'šyw h[m]k. 'mr. lyh[l'] wlyw^šh. w[] brkt. 'tkm. lywh. šmrn. wl^šrth*, «dice '[...] h[...]k: di' a Yhl[...] e a Yw^šh e [...] vi benedico da parte di Yhwh di Samaria (opp. nostro guardiano?) e della sua Ašerah»⁴⁸.

L'iscrizione sembra consistere di due parti: la prima corrisponde bene alle formule di saluto o di inizio di lettera o di messaggio variamente attestate in ambito ebraico⁴⁹, mentre la seconda è una tipica formula di benedizione⁵⁰ e ricorre anche in altre iscrizioni di K. *'Ajrud*.

La prima parte dell'iscrizione non ha dato luogo a particolari divergenze di traduzione negli studi finora pubblicati, mentre la seconda parte presenta invece alcune difficoltà grammaticali che hanno indotto gli studiosi a tradurre il testo in modi differenti, con interpretazioni talvolta contrastanti tra di loro.

⁴⁶ Per una descrizione di tutte le figure, comprendente anche l'evidenziazione di ulteriori errori vedi l'articolo citato di P. Beck.

⁴⁷ Altre numerazioni sono: Z. MESHEL, 1978b, iscrizione E (1); F. SCAGLIARINI, 1989, iscrizione n. 7.

⁴⁸ Per quanto riguarda le parti restituite, che si è preferito non tradurre, vedi le osservazioni di J.M. HADLEY, 1987a, pp. 182-83. Per quanto riguarda invece la traduzione della preposizione *lamed*, prefissa a *yhwh* ed a *'srth*, nel senso di provenienza «da parte di» cf. HAL, s.v. *lamed*, nr. 5-6, Lief. II, p. 483; ed anche P. JOÜON, 1991, § 133f, pp. 483-84.

⁴⁹ Cf. J. NAVEH, 1979, pp. 28-30; A. LEMAIRE, 1981, p. 29; D. CHASE, 1982, p. 65; D. PARDEE *et alii*, 1982, p. 121, per i parallelismi con il papiro paleoebraico di Murabba'at n. 17, il papiro di Saqqarah (KAI 50) e un coccio da Sarepta. Cf. I. BEIT-ARIEH, B.C. CRESSON, 1985, pp. 97-98, per un'altra formula simile edomita. In generale cf. anche H.-P. MÜLLER, 1992, pp. 21-23.

⁵⁰ Cf. J. NAVEH, 1979 pp. 28-30; J.A. EMERTON, 1982, p. 2; D. PARDEE *et alii*, 1982, pp. 49-50; A. LEMAIRE, 1984a, p. 133; B. MARGALIT, 1990, p. 276. Tutti questi Autori citano formule simili in altre iscrizioni; si discuteranno in seguito nella nota 66 le diverse implicazioni che si traggono da tali parallelismi.

La prima osservazione da fare in merito è che *brkt* è una forma di *scriptio defectiva* della I pers. sing. del perfetto *piel*; tale perfetto è caratteristico delle formule di benedizione e deve essere compreso come un «Perfekt im Koinzidenzfall», cioè un tipo di perfetto performativo che rende il seguente concetto: «io, con questo atto, ti dichiaro benedetto»⁵¹. Per tale ragione si è preferito tradurre qui *brkt* ³*tkm* con un presente: «vi benedico...». E' bene sottolineare poi che nessuno studioso ha manifestato stupore di fronte all'omissione della *mater lectionis* da parte dell'autore dell'iscrizione⁵². Per quanto riguarda invece gli altri due casi di «anomalie» grammaticali che andremo a discutere, non si è raggiunto un accordo soddisfacente.

Le prime divergenze appaiono con l'espressione *yhwh šmn*: essa è stata dapprima interpretata da Z. Meshel come «yhwh who guards us», cioè come un'ulteriore forma di *scriptio defectiva* del participio attivo *qal* dal verbo **šmr* con il suffisso personale di I pers. pl. (*šōm^erenū*)⁵³, ma già l'anno seguente egli ha proposto che *šmn* potesse significare «Samaria» e che quindi l'intera espressione dovesse essere tradotta con «yhwh di Samaria»⁵⁴. Questa seconda ipotesi, sostenuta da M. Gilula⁵⁵ già nel 1979, è stata ulteriormente approfondita da J.A. Emerton nel 1982⁵⁶, il quale ricorda come il nome di *Yhwh* è seguito da una specificazione geografica (*tmn*) anche nell'iscrizione 8.021. J.A. Emerton inoltre discute estesamente delle implicazioni religiose derivanti dalla possibilità che un nome divino sia in costruzione genitivale con un nome geografico; egli, ricordando vari paralleli ugaritici, fenici e biblici, conclude che «Yhwh di Samaria» può indicare «Yhwh as he was worshipped in Samaria»⁵⁷. Lo studioso comunque avverte il pericolo di leggere nell'iscrizione di K. 'Ajrud più di quello che il testo stesso dica e non crede che da questa attestazione si possa dedurre una molteplicità di divinità chiamate col nome di Yhwh.

Dopo la pubblicazione di questo importante studio, la lettura «Samaria» è stata accettata da molti studiosi⁵⁸, che considerano un argomento decisivo il fatto che in altre iscrizioni di K. 'Ajrud ricorra *tmn* come specificazione geografica del nome divino Yhwh. Oltre alla suddetta motivazione, A. Lemaire⁵⁹ ricorda che Yhwh è invocato come il «dio di Gerusalemme» a Khirbet Beit Lei.

Le argomentazioni espresse sopra, unite alla nota prassi vicino-orientale di specificare il nome di una divinità con un nome geografico, rendono assai probabile l'inter-

51 Sul tipo di perfetto usato in questa formula e sui diversi aspetti del perfetto cf. D. PARDEE, R.M. WHITING, 1987, pp. 423-31; H.-P. MÜLLER, 1992, pp. 23-25.

52 F. SCAGLIARINI, 1990, ha cercato di dimostrare come il sistema delle *matres lectionis* non comportava necessariamente una casistica rigidamente regolata, ma poteva essere usato con una certa libertà da parte degli scribi.

53 Z. MESHEL, 1978b.

54 Z. MESHEL, 1979, p. 31.

55 M. GILULA, 1979, pp. 129-37.

56 J.A. EMERTON, 1982, pp. 2-20.

57 J.A. EMERTON, 1982, p. 13.

58 Cf. tra gli altri M. WEINFELD, 1984, p. 125; J.M. HADLEY, 1987a, p. 183; P.K. Mc CARTER, 1987, p. 139.

59 A. LEMAIRE, 1984a, p. 133.

pretazione «Samaria». Purtroppo esistono alcune serie obiezioni a questa traduzione. J. Naveh⁶⁰ ha ricordato infatti che nelle iscrizioni di K. 'Ajrud ricorrono due volte forme di *scriptio defectiva* che gli studiosi accettano senza difficoltà, così che non è possibile respingere la lettura *šm^erenū* («nostro guardiano») solo per ragioni ortografiche. Inoltre non si può ignorare che il concetto teologico di Yhwh visto come «guardiano-custode» è ben attestato sia nella Bibbia (Sal. 121,4; Nm. 6,24), sia a K. 'Ajrud nell'iscrizione 8.021 (... *brktk. lyhwh tmn wl'šrth. ybrk. wyšmrk* ...), in cui ricorre il verbo *šmr*⁶¹).

Il sintagma *'šrth* rappresenta la *crux interpretum* dell'iscrizione. Su di esso gravano infatti due problemi tra di loro interconnessi: come va interpretato il nome *'šrh* e come può essere spiegata l'esistenza in questa iscrizione del suffisso *-h*. Esiste una sterminata bibliografia riguardo ai suddetti problemi e si sono registrate numerose ipotesi.

Z. Meshel, quando pubblicò l'iscrizione nel 1978, non fornì una estesa interpretazione di *'šrth*, ma tradusse semplicemente «and his asherah (cella or symbol)»⁶². Risulta evidente quindi che per lo scavatore il termine *'šrth* non va riferito ad una dea e che *-h* va interpretato come un suffisso pronominale di III pers. sing. riferito a Yhwh. A conferma di ciò, l'anno seguente, Z. Meshel giustificava la sua traduzione ricordando che il suffisso possessivo non è attestato in ebraico con i nomi propri, mentre se si intende qui *ašerah* come un albero-simbolo oppure un santuario-cella, si eliminano le difficoltà e il termine risulta corretto grammaticalmente⁶³.

Questa interpretazione di *'šrth* è stata condivisa nel corso degli anni dalla maggioranza degli studiosi⁶⁴, che solitamente interpretano *'šrh* come un simbolo cultuale⁶⁵. Le ragioni addotte per negare la possibilità di un riferimento del termine *'šrth* alla dea Ašerah sono fondate principalmente sulla citata regola grammaticale ed anche sull'affermazione che le figure S e T rappresentino dei Bes e non possano quindi essere correlate all'iscrizione 8.017. Per queste ragioni, l'unica strada percorribile dovrebbe essere quella di interpretare il termine *'šrth* alla luce dell'uso biblico, il quale ci testimonia come *'šrh* fosse un simbolo cultuale. La difficoltà più rilevante che tale interpretazione deve superare è data dal contesto in cui si trova l'iscrizione, il quale pare suggerire per il termine *'šrth* un riferimento alla divinità Ašerah. Infatti molte delle iscrizioni scoperte a K. 'Ajrud hanno un carattere propriamente religioso e citano le divinità comuni dell'area siro-palestinese come El, Ba'al, Yhwh; e soprattutto perché i confronti con la formula di benedizione contenuta nella seconda parte della nostra

⁶⁰ J. NAVEH, 1979, p. 29 nota 9. Cf. anche quanto dice F. SCAGLIARINI, 1989, pp. 206-207.

⁶¹ Cf. *infra* per l'analisi di questa iscrizione.

⁶² Z. MESHEL, 1978b.

⁶³ Z. MESHEL, 1979, p. 31.

⁶⁴ Pur con specificità. Loro proprie cf. ad es. J.A. EMERTON, 1982, pp. 13-18; A. LEMAIRE, 1984b, p. 47; W. MAIER, 1986, p. 171; J.H. TIGAY, 1986, pp. 26-29; J.M. HADLEY, 1987a, p. 207.

⁶⁵ L'unico studioso che ha sostenuto con forza il significato di «santuario» nel termine *'šrh* è stato E. LIPINSKI, 1972, pp. 112-16. Contro le sue argomentazioni è stato più volte notato che *'šrh* non significa mai «santuario» nell'ebraico biblico, cf. J.A. EMERTON, 1982, pp. 15-18.

iscrizione indicano che i complementi retti da *l-* sono esseri divini agenti della benedizione⁶⁶.

Molti Autori hanno perciò supposto che *ʾšrth* fosse la celebre divinità cananea ed hanno quindi cercato di superare le difficoltà grammaticali poste dalla *-h* suffissa⁶⁷. Le motivazioni addotte sono state però le più svariate e hanno suscitato così anche una susseguente critica da parte di coloro che reputano l'ostacolo grammaticale insuperabile. Gli studiosi che hanno cercato di superare le difficoltà grammaticali possono essere suddivisi in tre categorie: **a)** coloro che, basandosi sui disegni del *pithos*, concludono che l'iscrizione ha un rapporto diretto con alcuni di essi e che pertanto l'interpretazione *l'ʾšrth* «da parte della sua (dea) Ašerah» risulta giustificata in base all'iconografia del *pithos*⁶⁸; **b)** coloro che negano l'esistenza del suffisso *-h* preferendo leggere in *ʾšrth* una forma di sostantivo femminile assoluto⁶⁹; **c)** coloro che giustificano la plausibilità grammaticale del suffisso *-h* anche unito ai nomi propri sulla base di altre attestazioni parallele⁷⁰.

66 B. MARGALIT, 1990, p. 276, sottolinea come la formula *brk l-* richieda come agente soltanto una persona divina: egli porta a sostegno della sua tesi ben undici passi paralleli in cui ricorre tale formula. Particolarmente efficace è il parallelismo col papiro fenicio di Saqqarah (KAI 50, 2-3) ... *brkt. lb' l špn. wkl 'l. thpnhs ...*, «ti benedico da parte di Ba'al Safon e da parte di tutti gli dèi di *thpnhs*». J.H. Tigay ha cercato di trovare alcuni esempi in cui, dopo la preposizione *l-*, vi fossero oggetti cultuali invece che persone divine, ma le sue testimonianze non paiono cogenti quanto quelle di B. Margalit. Egli dapprima cita KAI 12, 3-4, *l'dnn wlsml b' l ybrk wyhww*, che traduce «to Our Lord and the image of Ba'al: May they bless and keep him [the donor] alive» (J.H. TIGAY, 1986, p. 28); in un successivo articolo cita anche fonti tannaitiche del tardo secondo tempio in cui i fedeli compivano un'invocazione «a Yah e a te, o altare» (J.H. TIGAY, 1990, p. 218). Questa invocazione dimostrerebbe, secondo l'Autore, come persone di fede monoteistica potessero invocare un oggetto cultuale. S.M. OLYAN, 1988, pp. 31-32, sostiene che avere come soggetto di una benedizione un simbolo cultuale è perfettamente congruente con la mentalità antico-orientale, poiché la divinità ed il suo simbolo cultuale sono inseparabili (egli però considera le benedizioni in generale, non la specifica formula *brk l-*). S.A. Wiggins, ricordando come nella Bibbia il verbo *brk* possa essere usato in una grande varietà di contesti, sia propriamente religiosi, sia soltanto per esprimere saluti (Rut 2,4; 2 Re 4,29; Pr. 27,14 ad es.), raccomanda la massima cautela nell'assegnare un preciso valore religioso alla benedizione di K. 'Ajrud (S.A. WIGGINS, 1992, p. 254).

67 E' importante notare come negli ultimi anni anche coloro che rimangono fermi alla grammatica classica dell'ebraico e che quindi interpretano *ʾšrth* come un nome comune affermano che, a livello di significato religioso, il simbolo cultuale rappresenta la divinità e quindi Yhwh risulta essere egualmente associato ad una divinità femminile. Cf. ad es. S.M. OLYAN, 1988, p. 32: «In the inscriptions from Kuntillet Ajrud, the asherah, as a symbol of the goddess Asherah, is named alongside Yahweh in a blessing. This should not occasion surprise, since naming the cult symbol of the deity is synonymous with naming the deity herself»; S. ACKERMAN, 1992, p. 65: «Choosing between 'his Asherah' and 'his asherah' cannot at this point, it seems, be decided. But for our purposes, it does not really matter. In the ancient Near East the idol was the god.»

68 M. GILULA, 1979; W.G. DEVER, 1984.

69 A. ANGERSTORFER, 1982; Z. ZEVIT, 1984, pp. 45-46, propone una simile idea solo per *ʾšrth* nell'iscrizione di Khirbet el-Qôm, ma R.S. HESS, 1991, pp. 11-23, la applica anche a K. 'Ajrud.

70 D.N. FREEDMAN, 1987, pp. 246-47; M.D. COOGAN, 1987, pp. 118-19; F. SCAGLIARINI, 1989, p. 207 nota 57; M. DIETRICH, O. LORETZ, 1992, pp. 98-101.

Per quanto concerne gli Autori della categoria a) M. Gilula identifica la dea *ʾsrh* con la figura di «Bes» T, mentre W.G. Dever la identifica con l'arpista U. Entrambe queste figure sono poste a fianco dell'iscrizione, ma vi sono difficoltà in ambedue le ipotesi. Per il momento lasciamo in sospeso le loro tesi in quanto discuteremo ampiamente in seguito di queste figure.

Fra gli Autori della categoria b) notiamo che, sebbene Z. Zevit interpreti la *-h* nell'iscrizione di K. 'Ajrud come un suffisso pronominale, egli però suppone che il medesimo termine nell'iscrizione di Khirbet el-Qôm debba essere letto come *ʾašeratâ*, cioè come un sostantivo terminante con una «double feminization». Questa ipotesi è rilevante per il nostro studio perché è stata applicata all'iscrizione 8.017 di K. 'Ajrud da R. Hess. La supposizione di Z. Zevit è stata però ampiamente criticata, in quanto una simile duplice terminazione femminile non ha paralleli in ebraico⁷¹. È stata oggetto di critiche anche la proposta di A. Angerstorfer, che ipotizza per *ʾsrth* una lettura *ʾaširtah* derivandola dal nome di persona *Abdi-Aširta* dei testi di El-Amarna; una simile interpretazione appare impossibile in quanto in un sito giudaico ci si aspetterebbe una vocalizzazione *ʾaširat*⁷².

Dobbiamo ricordare infine gli Autori della categoria c) che difendono l'esistenza del suffisso *-h* unito ad un nome proprio. Tra questi, D.N. Freedman trova perfettamente naturale che il nome divino *Ašerah* (già di per sé determinato come nome proprio) sia ulteriormente determinato dal suffisso pronominale, in quanto la dea era adorata in più di un luogo e quindi la doppia determinazione risulterebbe appropriata in modo da potere distinguere un'*Ašerah* da un'altra. Egli non porta però particolari parallelismi, cercando piuttosto di far prevalere il senso immediato dell'iscrizione sui problemi grammaticali⁷³. Similmente anche M.D. Coogan ritiene prevalente il contesto immediato dell'iscrizione su ogni discussione grammaticale⁷⁴.

L'intenzione di O. Loretz è invece quella di rintracciare specifici usi di un suffisso pronominale unito ad un nome proprio divino. Già in un articolo apparso nel 1989⁷⁵, lo studioso ha proposto di individuare un uso del suffisso pronominale parallelo a quello di *ʾsrth* in K. 'Ajrud. Egli infatti, riprendendo una congettura di J. Wellhausen in

71 Gli esempi di *yotbatâ*, *timnatâ*, *ʾepratâ*, portati da Z. ZEVIT, 1984, pp. 45-46, sono da interpretare piuttosto come terminazioni locative; cf. J.H. TIGAY, 1986, p. 27, nota 34; J.M. HADLEY, 1987b, pp. 58-59; P. JOÛON, 1991, § 93 pp. 278-82. Tale terminazione locativa, che appare dopo verbi di direzione, è stata spiegata come un residuo di terminazione diptotica da S. SEGERT, 1988, pp. 99-102, ma è stato negato che, nel caso della nostra iscrizione, si possa trattare dello stesso fenomeno, cf. H.-P. MÜLLER, 1992, pp. 31-32.

72 Così Z. ZEVIT, 1984, p. 46 nota 2; J. DAY, 1986, p. 392 nota 21.

73 Particolarmente significativa della sua impostazione è l'osservazione che egli fa: «... if the preceding divine name had been 'Baal' and not 'Yahweh' then there would have been general agreement that two gods were intended...»: D.N. FREEDMAN, 1987, p. 247.

74 «Despite the grammatical difficulty, understanding the last word as 'his [i.e., Yahweh's] Asherah [i.e., the goddess Asherah who was his consort]' is the most attractive of the possibilities. The absence of biblical parallels to the precise phrasing (no matter how one interprets *ʾsrth*) simply underscores the highly selective character of the biblical traditions.»: M.D. COOGAN, 1987, pp. 118-19.

75 O. LORETZ, 1989, pp. 57-65.

merito al testo di Os. 14,9 e analizzando il versetto alla luce della colometria, propone che i termini 'nyty e 'šrtnw vengano emendati in 'ntk e 'šrtk, da tradursi «la tua Anat» e «la tua Ašerah». Le argomentazioni di O. Loretz sono particolarmente interessanti e con la sua traduzione del versetto di Os. 14,9⁷⁶ si ottiene un buon parallelismo e un buon significato nel contesto del brano; nonostante ciò, è difficile invalidare una regola grammaticale basandosi su una congettura⁷⁷.

Il contributo determinante di O. Loretz, comunque, è quello fornitoci assieme a M. Dietrich in un recente libro⁷⁸ dove, tra l'altro, egli ripropone la sua interpretazione dell'iscrizione alla luce del testo rituale ugaritico KTU 1.43. Alcuni Autori già precedentemente avevano tentato di individuare l'uso di suffissi pronominali uniti a nomi personali nei testi di Ugarit, ma nessuno aveva sostenuto con forza una simile possibilità⁷⁹. In questo contributo M. Dietrich e O. Loretz analizzano dapprima KTU 1.43, un testo che descrive alcuni rituali in onore di statue divine, sostenendo che in esso si trovano due statue divine: statue-*gtr* a cui sono associate due figurine-Anat⁸⁰. Una simile interpretazione rende, a loro parere, pienamente intelligibile il termine 'nth che ricorre alla linea 13: ognuna delle due statue-*gtr* ha una statua-Anat; alla linea 13 si parla dunque della «sua Anat» ('nth) riferendosi alla prima di queste due statue. Alla luce quindi del termine 'nth ricorrente in KTU 1.43.13 la -h unita ad Ašerah nell'iscrizione 8.017 di K. 'Ajrud deve essere interpretata come un suffisso pronominale; oltre a ciò, essendo il termine 'nt riferito ad una statua in KTU 1.43, è molto probabile che anche Ašerah fosse qui venerata sotto forma di una statua.

Non classificabili nei suddetti tre gruppi sono B. Margalit⁸¹ e B. Halpern⁸², che ipotizzano un particolare significato del nome comune 'šrh tale che esso indichi al contempo la divinità Ašerah; i due studiosi cercano così di armonizzare nel sintagma 'šrth l'impostazione grammaticale tradizionale con la presenza della dea Ašerah. B.

⁷⁶ La traduzione proposta da O. Loretz è la seguente: «[Ephraim] was hast du noch mit den Götzen zu schaffen? / Ich bin 'deine 'Anat' und 'deine Aschera', / ich bin (dir) wie eine grüne Zypresse, / bei mir findet sich deine Frucht!», con un parallelismo tra Anat-Ašerah / cipresso verde / frutto. Su questo versetto di Osea cf. anche J.G. HEINTZ, 1986, pp. 3-13, il quale però non cita le iscrizioni di K. 'Ajrud.

⁷⁷ Così giustamente osservano S.A. WIGGINS, 1992, p. 255; O. KEEL, C. UEHLINGER, 1992, p. 262 nota 219.

⁷⁸ M. DIETRICH, O. LORETZ, 1992, pp. 98-101.

⁷⁹ M.S. SMITH, 1990, p. 107 nota 52, cita KTU 2.31.41 (*I'trty*) e KTU 1.43.13 (*I'nth*), affermando tuttavia che tali letture non sono sicure. B. HALPERN, 1993, p. 125 nota 44, osserva che questi due testi non solo sono in contesti dubbi, ma che non è nemmeno sicuro che si tratti del nome delle famose divinità ugaritiche. Solamente J.C. de MOOR, 1987, p. 170 nota 18, interpreta 'nth come «la sua 'Anatu»; egli poi ricorda che un uso simile del suffisso pronominale compare anche nelle benedizioni di K. 'Ajrud, nella congettura di J. Wellhausen per Os. 14, 9, in Is. 8,21 dove legge *mlkw* cioè «il suo Molek» ed in KTU 2.31.41; purtroppo però egli non fornisce altre considerazioni.

⁸⁰ La discussione sull'interpretazione del testo rituale KTU 1.43 non riguarda direttamente l'argomento preso in esame nel presente lavoro. Cf. comunque M. DIETRICH, O. LORETZ, 1992, pp. 39-76.

⁸¹ B. MARGALIT, 1990, pp. 264-97.

⁸² B. HALPERN, 1993, pp. 124-26.

Margalit ci offre una dubbia etimologia del nome $\text{'}\text{srh}$, in modo che dal punto di vista grammaticale esso sia considerato un nome comune, ma allo stesso tempo si riferisca alla divinità Ašerah vista come «moglie-consorte» di Yhwh. L'articolo di B. Margalit, tuttavia, non tratta propriamente il suffisso pronominale $-h$, ma è tutto teso ad interpretare $\text{'}\text{srh}$ sulla base dell'etimologia «seguire (sulle orme di qualcuno)» da cui deriverebbe il significato di «moglie-consorte» cioè «colei che segue il proprio marito»⁸³.

B. Halpern suppone invece che il termine $\text{'}\text{srh}$, così come i termini $\text{Ba}'al$ e Aštarôt , denoti una «classe di divinità» e che il suffisso personale $-h$ abbia quindi la funzione di precisare quale membro della classe divina debba essere inteso. Pur non contestando la linea di pensiero generale dell'articolo sull'uso del termine $\text{Ba}'al$ nella Bibbia, è bene ricordare che lo studio di B. Halpern intende essere un'analisi dell'impiego biblico di tale termine. Egli vuole dimostrare come l'A.T. adoperi il termine $\text{Ba}'al$ in modo volutamente distorto per ragioni polemiche, così che le varie divinità precedentemente accettate nel culto di Israele vengono ora appellate col termine di $\text{Ba}'al$. Ma una simile analisi riguarda solamente l'uso biblico del termine, in quanto solo la Bibbia è stata sottoposta alla «censura» teologica deuteronomistica⁸⁴. Tutta l'argomentazione esposta nell'articolo di B. Halpern, quindi, non può essere applicata ad un'iscrizione dell'VIII sec. a.C. in quanto un simile sviluppo teologico non era ancora avvenuto. È preferibile così ritenere il termine $\text{'}\text{srh}$ di K. 'Ajrud un nome proprio divino piuttosto che un nome comune.

A conclusione di tutto quanto esposto fino a questo punto, e soprattutto alla luce di altri ulteriori usi di nomi propri divini specificati da pronomi personali suffissi indicati da J.C. de Moor, M. Dietrich e O. Loretz, dobbiamo chiederci se non sia ormai giunto il momento di abbandonare l'obiezione derivante dalla grammatica dell'ebraico biblico e tradurre il sintagma $\text{'}\text{srh}$ con «la sua Ašerah», intendendo con esso la nota divinità femminile che porta questo nome.

Contro una simile interpretazione si manifestano resistenze ancora in tempi recenti. P.K. Mc Carter⁸⁵, ad es., istituisce un parallelismo tra alcuni nomi divini testimoniati a Elefantina e l'Ašerah di Yhwh; egli interpreta tali nomi come personificazioni / ipostasi di aspetti della divinità Yhwh che vengono adorati come «semi-independent deities». Così ad es. il nome divino 'ntyhw sarebbe una forma ipostatizzata di Yhwh che significherebbe «the Sign [of the active presence] of Yahu»⁸⁶ e similmente l'Ašerah di Yhwh sarebbe «the Trace [i.e., visible token] of Yahweh» cioè «the personification of a hypostatic form of Yahweh». Argomentazioni diverse, anche se comparabili alle

⁸³ Una critica a questa etimologia si trova in S.A. WIGGINS, 1992, pp. 250 ss.; inoltre O. KEEL, C. UEHLINGER, 1992, p. 248 nota 175, criticano il metodo usato da B. Margalit per dimostrare la sua etimologia in quanto egli utilizza anche elementi non testuali.

⁸⁴ Per un'analisi che evidenzia come anche la divinità Ašerah venga adoperata in modo polemico e sia volutamente associata con $\text{Ba}'al$, cf. S.M. OLYAN, 1988, pp. 1-22, dove si sottolinea che tale confusione è intenzionale da parte della teologia deuteronomistica.

⁸⁵ P.K. Mc CARTER, 1987, pp. 146-49.

⁸⁶ Similmente egli interpreta i nomi divini 'šmbyl' «the Name [i.e., cultually available presence] of the Temple» e 'ntywl «the Sign [of the active presence] of the Temple». Ma contro tali interpretazioni e a favore dell'interpretazione di 'ntyhw come nome divino cf. da ultimo K. VAN DER TOORN, 1992, pp. 80-101.

precedenti, si trovano nel recente libro di O. Keel e C. Uehlinger⁸⁷, secondo i quali l'Ašerah di Yhwh non dovrebbe essere compresa come una divinità femminile autonoma che agisce in modo personale e indipendente, ma come una forza agente in modo subordinato a Yhwh. L'Ašerah sarebbe quindi una forza mediatrice della benedizione di Yhwh, anche se forse la più importante tra tutte le forze e potenze mediatrici. A sostegno di questa interpretazione O. Keel e C. Uehlinger portano il loro lungo discorso iconografico secondo cui, al tempo delle nostre iscrizioni, mancherebbero in Israele rappresentazioni antropomorfiche di divinità femminili; inoltre gli Autori sottolineano come i verbi della terza parte dell'iscrizione 8.021 *ybrk wyšmrk why* siano al singolare, mentre dovrebbero essere al plurale nel caso in cui l'Ašerah fosse una divinità cobenedicente assieme a Yhwh.

Le interpretazioni offerte dai suddetti Autori non sembrano però risolutive e concedono troppo a speculazioni filosofiche volte a salvare la «purezza» della fede in Yhwh. Non è possibile, infatti, condividere l'approccio di P.K. Mc Carter con l'assimilazione della formula di benedizione di K. 'Ajrud ai nomi divini «doppi» testimoniati ad Elefantina, in quanto l'iscrizione di K. 'Ajrud è una testimonianza completamente diversa dal punto di vista filologico e cronologico: l'autore dell'iscrizione utilizza una tipica formula di benedizione in cui, dopo il verbo *brk*, seguono due sostantivi distinti preceduti entrambi dalla preposizione *l*; non abbiamo quindi né un nome divino doppio né tanto meno un epiteto o attributo di Yhwh; inoltre la nostra iscrizione è anteriore di oltre tre secoli ai documenti di Elefantina. O. Keel e C. Uehlinger, invece, compiono un discorso per lo più iconografico, ma dobbiamo sottolineare che è particolarmente rischioso far derivare conclusioni interpretative associando all'iscrizione 8.017 le figure del *pithos* che non sappiamo con certezza se fossero in un qualche rapporto⁸⁸; è preferibile invece cercare di comprendere l'iscrizione rimanendo anzitutto sul piano epigrafico ed eventualmente sviluppare l'indagine su altri piani solo in un secondo tempo. Il quadro delineato dagli Autori desta inoltre qualche perplessità in quanto è difficile condividere la tesi che già nell'Età del Ferro IIB in Israele si fosse affermata la concezione religiosa di un dio maggiore unico che incorpora in sé tutte le funzioni delle forze e potenze a lui subordinate. Le idee di personificazione della mediazione divina sembrano essere piuttosto un processo teologico avvenuto in un tempo posteriore a quello delle iscrizioni di K. 'Ajrud. Non è possibile poi accettare l'obiezione secondo cui i verbi *ybrk wyšmrk why* avrebbero dovuto essere al plurale in quanto, come si vedrà meglio nel paragrafo dedicato all'iscrizione 8.021, la benedizione è composta da più parti ognuna delle quali usa una diversa espressione formulare; dopo

⁸⁷ O. KEEL, C. UEHLINGER, 1992, pp. 268-70, 320-21.

⁸⁸ Le problematiche relative alle figure S e T e alla loro eventuale correlazione con l'iscrizione saranno trattate nel prosieguo dell'articolo. Per il momento è solo il caso di rilevare come gli accostamenti proposti da O. Keel e C. Uehlinger sembrano un po' azzardati; infatti, se da una parte essi negano una relazione tra le figure S e T e l'iscrizione 8.017, dall'altra parte essi collegano tale iscrizione all'albero stilizzato posto dall'altra parte del *pithos* arrivando perfino a dire: «Dagegen begegnen in verschiedenen Medien Darstellungen eines stilisierten Baumes, der von Tieren oder Mischwesen flankiert bzw. bewacht oder von einer menschlichen Gestalt verehrt werden kann. Die beiden Befunde sind reziprok aufeinander zu beziehen; sie bilden den ikonographischen Horizont der inschriftlichen Zeugnisse von einer *Aschera Jahwes*.»: O. KEEL, C. UEHLINGER, 1992, p. 318.

la formula *brk l-* ne segue un'altra con i verbi allo iussivo ed è quindi probabile l'esistenza di una distinzione tra il primo ed il secondo momento della benedizione.

A questo punto è opportuno soffermarsi brevemente sul tipo di approccio tenuto di fronte all'interpretazione di questa iscrizione. Come è stato già notato sopra, il testo contiene innegabilmente alcune «anomalie» grammaticali (l'uso della *scriptio defectiva*, la determinazione di Yhwh nell'espressione «Yhwh di Samaria / Teman», l'uso del suffisso pronominale *-h* unito a nome proprio). Di fronte alle prime due «anomalie», gli studiosi hanno cercato di trovare una giustificazione plausibile e, per quanto riguarda ad es. Yhwh di Samaria / Teman, moltissimi Autori hanno condiviso le riflessioni delle prime due sezioni dell'ottimo articolo di J.A. Emerton⁸⁹, accettando quindi che la nuova attestazione di K. 'Ajrud renda possibile una specificazione locale del culto di Yhwh. Ma l'atteggiamento interpretativo della terza sezione dell'articolo di J.A. Emerton non è stato compreso fino in fondo; infatti egli è stato sempre citato come prova per l'insormontabilità della difficoltà grammaticale nell'interpretare il termine *'šrth* come «la sua Ašerah (nome divino)». A ben guardare, però, se è vero che lo studioso esprime l'opinione che «The Asherah invoked in the phrase 'Yahweh and his Asherah' is probably the wooden symbol of the goddess of that name ...»⁹⁰, è altrettanto vero che egli non esclude la possibilità che tale espressione possa essere diversamente interpretata⁹¹.

LE FIGURE DI «BES» 'S' E 'T'

Come si è già detto sopra, sul *pithos* A sono rappresentate molte figure e iscrizioni; l'iscrizione 8.017 non si trova isolata, ma è in parte sovrapposta al copricapo di una delle due figure affiancate S e T, generalmente interpretate come Bes. Per questo motivo iscrizione e raffigurazione sono state poste in rapporto tra di loro: già M. Gilula⁹² ha proposto infatti che i due personaggi rappresentino Yhwh e la sua consorte Ašerah. Ma fermiamoci ad analizzare con maggiore attenzione i dettagli di queste due figure.

La figura S è indubbiamente di sesso maschile. La figura T invece è stata vista sia come maschile sia come femminile. Dobbiamo registrare infatti la grande difficoltà nell'attribuire il sesso a questa figura in quanto vi sono elementi contraddittori. L'esistenza di evidenti capezzoli e le dimensioni ridotte rispetto alla figura S testimonierebbero a favore della sua femminilità, ma c'è da considerare anche

⁸⁹ J.A. EMERTON, 1982, pp. 2-13.

⁹⁰ J.A. EMERTON, 1982, p. 19, conclusione numero 4.

⁹¹ J.A. EMERTON, 1982, p. 14, afferma: «As was seen in section I above, the Hebrew Bible nowhere attaches a pronominal suffix to a personal name ... In view of what was said above about the syntax of the phrase 'Yahweh of Samaria' and 'Yahweh of Teman', we should perhaps hesitate to be too dogmatic in stating what was not possible in Hebrew, and we must be prepared to modify our opinions in the light of new evidence». Notare inoltre quanto dice a p. 8: «... I do not know of any evidence that the names of *'nt*, a goddess with a distinct personality, and *'šrt*, the wife of El, were used in such a way [cioè con suffissi pronominali] in Ugaritic texts...»; è quindi legittimo chiedersi quale influenza avrebbe potuto esercitare sulle idee di J.A. Emerton la riflessione su KTU 1.43.13 e 2.31.41.

⁹² M. GILULA, 1979.

l'esistenza di dettagli che indicano una sua mascolinità: l'appendice disegnata in mezzo alle gambe potrebbe essere un fallo, anche se si è discusso in merito alla sua esatta natura⁹³; inoltre P. Beck ha interpretato le linee verticali sotto il naso come segno della barba⁹⁴.

La difficoltà di attribuire con certezza il sesso alla figura T non deriva solamente da questa ambiguità dei dettagli, ma anche dal fatto che alcuni di essi non sono del tutto univoci: P. Beck nota ad es. che i capezzoli sono disegnati anche in figure maschili⁹⁵ e J.M. Hadley rileva che anche figure femminili possono essere barbute, seppure raramente⁹⁶. O. Keel e C. Uehlinger, di fronte all'ambiguità dei dettagli che determinano il sesso di T, ci ricordano che in Egitto, dall'età ellenistica, si trovano Bes androgini; tale rappresentazione androgina per i Bes «levantini» risale già all'età del Ferro IIB; essi concludono quindi che a K. 'Ajrud ci troveremmo di fronte ad una variante di Bes «bisexuell feminisiert»⁹⁷.

Recentemente B. Margalit ha sottolineato l'identità femminile della figura T⁹⁸ aggiungendo alle motivazioni dei capezzoli e della dimensione ridotta anche il fatto che la posizione della figura T è leggermente arretrata rispetto alla figura S. Secondo B. Margalit infatti le due figure S e T sono disegnate in «prospettiva», poiché la linea di terra della figura T è posta più in alto di quella della figura S, sarebbe logico concludere che colui che ha eseguito il disegno intendeva raffigurare la figura T in atto di seguire S⁹⁹. Il dettaglio delle linee di terra così interpretato e visto alla luce della particolare etimologia offerta al termine *ʾšrh*, sarebbe la dimostrazione che la figura T rappresenta la moglie-consorte di S.

Già precedentemente si era sottolineato come i disegni sono stati eseguiti alquanto grossolanamente e contengono parecchie imprecisioni, circostanza che induce ad usare un'estrema cautela nell'interpretazione dei loro dettagli, poiché si corre il rischio di attribuire ad essi significati che forse erano estranei agli antichi autori. L'interpre-

⁹³ M. GILULA, 1979, pp. 129-37 (favorevole a vedere la figura T come femminile) pensa che sia un fallo, ma che esso sia stato aggiunto solo in un secondo momento. P. BECK, 1982, p. 29 (indeciso in merito al sesso della figura) interpreta l'appendice tra le gambe come una coda leonina. B. MARGALIT, 1990, p. 288 (secondo il quale la figura è femminile) vede in essa quasi certamente una coda che, riflettendo il motivo leonino tipico dei Bes, è però qui parte di una caratterizzazione bovina della figura. O. KEEL, C. UEHLINGER, 1992, p. 247 nota 147, affermano che, nonostante i disegni di Z. Meshel e P. Beck, analizzando bene le fotografie pubblicate è dubbia l'esistenza di una qualsiasi appendice tra le gambe di T.

⁹⁴ P. BECK, 1982, p. 27, nota la differenza di rappresentazione del collo tra la figura T e la figura S. Secondo la sua opinione le quattro linee verticali poste come terza zona del volto della figura S rappresentano il collo, in quanto sono identiche a quelle dell'arpista. Da ciò deduce che la zona quadrata posta appena sopra le dette quattro linee potrebbe essere la barba. Questa probabile interpretazione fa sì che la figura T sia maschile, ma sprovvista di collo.

⁹⁵ P. BECK, 1982, pp. 30, 36.

⁹⁶ J.M. HADLEY, 1987a, p. 192.

⁹⁷ O. KEEL, C. UEHLINGER, 1992, pp. 246-47.

⁹⁸ B. MARGALIT, 1990, p. 288, enuncia varie ragioni per cui le figure S e T debbano essere intese come «marito e moglie».

⁹⁹ B. MARGALIT, 1990, p. 277 (ed anche nota 22).

tazione di B. Margalit sembra cadere in questa trappola, poiché egli fa dipendere da un singolo dettaglio una serie di conclusioni non pienamente dimostrabili dal punto di vista iconografico; né può egli invocare a sostegno di ciò la sua incerta interpretazione etimologica del termine *ʾšrh* in quanto cadrebbe in una *petitio principii*. Rimane solo sullo stretto piano iconografico, infatti, è possibile individuare nelle figure di *ʿAjrud* altri dettagli che ostano alla interpretazione prospettica delle figure S e T dataci da B. Margalit: le zampe della figura X (mucca con vitello poppante) sono poste su livelli di terra diversi, eppure i due soggetti del quadro devono necessariamente giacere sul medesimo livello; inoltre la punta del gomito del braccio destro ed il piede destro della figura T si sovrappongono alla figura S senza tenere presente alcuna intenzione «prospettica»¹⁰⁰; infine i piedi della figura S sono rivolti in una direzione ben precisa e sembrano indicare una figura «in cammino», mentre la figura T ha i piedi divaricati tipici di una persona «ferma» sul proprio posto. Un'ulteriore motivazione contraria all'interpretazione di B. Margalit è l'ipotesi avanzata da P. Beck, per il quale la figura S è stata disegnata in un secondo momento rispetto a T. E' abbastanza evidente, infatti, che la figura S soffre di uno spazio particolarmente ridotto all'interno del *pthos* essendo costretta a sovrapporsi non solo alla figura T sulla sua sinistra, ma anche alla ghirlanda (W) e alla vacca (X) sulla sua destra e all'iscrizione 8.017 sulla sua testa¹⁰¹.

Pertanto, tenuto conto anche della non eccelsa fattura di tali disegni, appare preferibile astenersi da un giudizio definitivo sulla determinazione del sesso della figura T.

Per quanto riguarda l'identità delle due figure, la maggioranza degli studiosi crede di trovarsi di fronte a raffigurazioni del dio egiziano Bes¹⁰². Contro questa ipotesi sono state tuttavia avanzate alcune obiezioni riassunte da ultimo da B. Margalit in quattro caratteristiche contrarie al «tipo Bes»: la caratterizzazione bovina delle figure, la coppia maschio-femmina non attestata tra i Bes anteriormente al periodo tolemaico, il copricapo a forma di corona e l'assenza della barba nella figura T¹⁰³.

L'affermazione che si tratta di una coppia maschio-femmina si fonda sulla presunta identità femminile della figura T ma, come già notato sopra, tale caratterizzazione femminile è dubbia. Per quanto concerne il copricapo della figura T, è innegabile che esso assomigli ad una corona, ma J.M. Hadley¹⁰⁴ ha ricordato che su due cilindri dell'età achemenide è possibile rinvenire una figura di Bes con un copricapo simile a quello che troviamo qui. Per quanto concerne la supposta tipologia bovina delle fi-

¹⁰⁰ Se l'Autore avesse avuto presente il concetto di «prospettiva» non avrebbe dovuto disegnare le parti «nascoste» della figura che precede.

¹⁰¹ P. BECK, 1982, p. 43. L'osservazione di B. MARGALIT, 1990, p. 277, secondo cui la sovrapposizione delle braccia sarebbe il tentativo di disegnare le figure in prospettiva, piuttosto che un indizio dell'esistenza di una molteplicità di autori, non ci pare sufficientemente probante dato che la figura si sovrappone ad altri tre elementi. Se la sovrapposizione delle braccia fosse stata intenzionale da parte dell'autore del disegno, dovremmo trovare una specifica motivazione anche per le altre tre sovrapposizioni!

¹⁰² Cf. tra gli altri Z. MESHEL, 1978b; P. BECK, 1982, pp. 27-31; W.G. DEVER, 1984, p. 25; A. LEMAIRE, 1984a, p. 46; J. M. HADLEY, 1987a, pp. 188-96.

¹⁰³ B. MARGALIT, 1990, pp. 288-89.

¹⁰⁴ J.M. HADLEY, 1987a, p. 191.

gure, B. Margalit si limita ad esporre un'impressione generale senza fornire particolari elementi probanti. Non possiamo dimenticare però che gli artisti di K. 'Ajrud hanno delle difficoltà nel caratterizzare in modo preciso i loro disegni; la figura H, ad es., pur essendo sicuramente quella di un leone (data la presenza della criniera e la tipica forma del corpo), ha nello stesso tempo una testa di fattura simile a quella bovina, mentre la sua coda è paragonabile sia a quella della mucca X sia a quella del cavallo A¹⁰⁵. L'eventualità, quindi, che le figure S e T possano essere state interpretate come bovini da alcuni visitatori del sito di K. 'Ajrud è un'ipotesi del tutto possibile¹⁰⁶, ma non possiamo affermare con certezza che questa fu l'intenzione dell'autore dei disegni. Anche in questo caso, quindi, è raccomandabile l'uso della massima cautela nel dedurre conclusioni che non si impongono con evidenza. Tutto sommato, l'opinione espressa dalla maggioranza degli studiosi, cioè quella di vedere rappresentate qui due figure del tipo «Bes», appare al momento la soluzione migliore.

Già si era accennato sopra all'ipotesi espressa da P. Beck, che la figura S sia stata aggiunta in un secondo tempo rispetto alle altre¹⁰⁷. Questa posizione appare particolarmente interessante alla luce di quanto diremo in merito al rapporto iscrizione-disegni. Per il momento, ci limitiamo ad enumerare le ragioni che sembrano militare a favore di questa ipotesi: l'autore della figura S è quasi certamente diverso da quello della figura T¹⁰⁸; la figura S sembra sia stata volutamente posta a fianco della figura T pur essendoci solamente uno stretto spazio, infatti essa è costretta a sovrapporsi sopra, sotto, a destra e a sinistra ad altre immagini¹⁰⁹. Essendo quindi del tutto verosimile che la figura S sia stata disegnata sul *pithos* in un secondo momento rispetto a T, è doveroso chiedersi per quale motivo l'autore della figura abbia voluto porre proprio in quell'angusto spazio la sua figura: non era forse meglio per lui disegnarla in un altro posto del *pithos* in modo che non fosse costretto a sovrapporsi alle altre figure e all'iscrizione? Si può forse ipotizzare che l'autore abbia voluto porre la sua figura in relazione con qualcosa che si trovava proprio in quella determinata zona del *pithos*?

L'ARPISTA U

A fianco dell'iscrizione 8.017 e delle due figure S e T è disegnata un'arpista seduta. Questa figura non sembra far parte della stessa scena con le figure di «Bes»¹¹⁰, anche se W.G. Dever¹¹¹ ne ha proposto l'identificazione con la dea Ašerah. Lo studioso

¹⁰⁵ P. BECK, 1982, p. 17.

¹⁰⁶ Il volto e l'orecchio sinistro della figura T possono facilmente essere visti come bovini.

¹⁰⁷ P. BECK, 1982, p. 43; W.A. MAIER, 1986, pp. 170-71.

¹⁰⁸ Si noti che l'autore adopera un pennello più largo di quello usato per disegnare la figura T; le braccia e le gambe della figura S sono rappresentate a forma di U rovesciata e sono prive di spigoli vivi, mentre quelle della figura T presentano una forma a V; i punti della figura S sono sensibilmente più grossi di quelli di T e sono disegnati anche fuori del corpo.

¹⁰⁹ Ci sembra più naturale supporre che il solo autore di S abbia sovrapposto, per problemi di spazio, la sua figura alle raffigurazioni già presenti, piuttosto che ipotizzare che per ben quattro volte altri autori abbiano sovrapposto le loro figure tutt'intorno a S.

¹¹⁰ Cf. J.M. HADLEY, 1987a, p. 196.

¹¹¹ W.G. DEVER, 1984, pp. 21-37.

vuole dimostrare sia che la figura è femminile (P. Beck¹¹² ritiene che i capezzoli non indichino necessariamente una figura femminile, ma l'acconciatura dei capelli e il vestito potrebbero far supporre la sua femminilità), sia che essa non è una semplice musicista, ma una divinità e più precisamente l'Ašerah di cui si fa menzione nell'iscrizione collocata a fianco. Le motivazioni addotte da W.G. Dever per dimostrare che l'arpista è una divinità sono quattro: i vestiti, l'acconciatura, la lira ed il trono su cui siede; mentre l'identificazione della divinità con Ašerah è compiuta associando la figura U con l'iscrizione 8.017 e con altre raffigurazioni del *pithos* (l'albero sacro, la mucca col vitello poppante, il leone). Ambedue le affermazioni (l'interpretazione dell'arpista come una divinità e la sua identificazione con Ašerah) sono però suscettibili di critiche. Le quattro caratterizzazioni che permettono al Dever di interpretare l'arpista come una dea sono state confutate da J.M. Hadley¹¹³. Secondo la studiosa, infatti, tali caratterizzazioni non portano necessariamente a concludere che la figura U è una divinità in quanto: vestiti a punti simili possono essere raffigurati sia in rapporto con donne, che con uomini e non solo per divinità; l'acconciatura di U può essere interpretata anche come una pettinatura da uomo; la lira non è suonata necessariamente da divinità; il «trono» infine è simile più ad una semplice sedia e può benissimo appartenere ad una figura regale e non divina. Per quanto riguarda l'identificazione proposta dal Dever di questa figura con la dea Ašerah, si deve sottolineare che essa si basa sulla supposta relazione diretta tra l'arpista e l'iscrizione 8.017, in cui si fa menzione dell'Ašerah di Yhwh; ma una simile relazione è ben lungi dall'essere dimostrata¹¹⁴.

RAPPORTO TRA L'ISCRIZIONE 8.017 ED I DISEGNI

Abbiamo già ricordato più volte che alcuni studiosi presuppongono una diretta relazione tra i disegni del *pithos* e l'iscrizione 8.017; una simile relazione viene tuttavia negata da altri, così che per il momento non si è raggiunta alcuna unanimità di vedute. Il problema si presenta come al solito di non facile soluzione anche perché non disponiamo ancora di un'edizione completa dei disegni e delle iscrizioni del *pithos*.

Già P. Beck aveva sottolineato la complessità della problematica di tale rapporto e aveva concluso evidenziando le difficoltà implicate dalla tesi di una relazione tra i disegni e le iscrizioni¹¹⁵. Limitandoci alla sola iscrizione 8.017, la difficoltà principale che P. Beck incontra è quella derivata dalla «stratigrafia» dei disegni e dell'iscrizione, che testimonia l'esistenza di più mani nell'esecuzione di questi. Secondo P. Beck, infatti, la figura di «Bes» S è stata aggiunta in un secondo momento sul *pithos* e l'iscrizione 8.017 fu aggiunta dopo che entrambe le figure di «Bes» erano state disegnate.

¹¹² P. BECK, 1982, p. 31.

¹¹³ J.M. HADLEY, 1987a, pp. 196-207.

¹¹⁴ Cf. il prossimo paragrafo *infra*.

¹¹⁵ P. BECK, 1982, pp. 45-47. Si noti che l'interesse di P. Beck non era limitato alla sola iscrizione 8.017, ma riguardava invece la generalità dei disegni in rapporto con le iscrizioni. Certamente il problema del rapporto tra l'iscrizione 8.017 ed i disegni sarebbe posto meglio in un'ottica generale, in quanto i *pithoi* sono coperti da numerose iscrizioni e disegni. Purtroppo ci imbattiamo, come sempre, nell'assenza di un'edizione completa dei materiali ritrovati a K. 'Ajrud.

A causa di questa diversità di mani, P. Beck conclude che «it is doubtful whether there is any meaningful relationship between it [l'iscrizione] and the figures»¹¹⁶.

Contemporaneamente a P. Beck, J.A. Emerton faceva notare l'esistenza di un'ulteriore difficoltà nel considerare iscrizione e disegni direttamente collegati: l'iscrizione menziona solamente due nomi propri, mentre i personaggi raffigurati sono tre¹¹⁷.

Nonostante queste difficoltà, si registrano due diverse ipotesi che presuppongono un rapporto diretto tra l'iscrizione 8.017 ed i disegni ad essa adiacenti: quella che interpreta le figure S e T come Yhwh e la sua Ašerah¹¹⁸, e quella che vede nell'arpista U l'Ašerah di Yhwh¹¹⁹.

Già si era fatto notare come l'ipotesi emessa da W.G. Dever di identificare l'arpista nell'Ašerah di Yhwh sia molto problematica, basata come è solo sull'iconografia della figura dell'arpista; inoltre, anche il suo rapporto con l'iscrizione 8.017 risulta essere particolarmente dubbio. Infatti, come già ha fatto notare S.M. Olyan¹²⁰, perché la dea principale dovrebbe essere in secondo piano rispetto alle altre due figure? Perché dovrebbe essere raffigurata Ašerah e non Yhwh? Perché l'iscrizione è posta così lontano dal disegno?

Più interessante è invece l'ipotesi proposta inizialmente da M. Gilula. Si è già notato sopra che contro di essa sussistono varie difficoltà, ma alcune di esse possono essere superate¹²¹. E' vero infatti che l'iscrizione menziona due divinità mentre qui abbiamo tre figure, ma la figura dell'arpista è posta in secondo piano rispetto alle altre due e quindi può anche non essere stata considerata facente parte del medesimo «quadro» composto dalle figure S e T. Un'ulteriore difficoltà è data dalla palese diversità degli autori che hanno eseguito i disegni, ma è chiaro che l'esistenza di una relazione tra iscrizione e disegni non implica necessariamente che una stessa persona abbia eseguito il tutto; è sufficiente infatti che solo l'ultima abbia voluto rappresentare Yhwh e la sua Ašerah nelle figure S e T. Infine, la caratterizzazione come Bes delle due figure (pare strano che Yhwh e Ašerah siano stati raffigurati come Bes) può essere stata male interpretata dall'ultimo degli esecutori, che ha creduto di vedere nelle figure S e T una rappresentazione di bovidi¹²².

¹¹⁶ P. BECK, 1982, p. 46. Le osservazioni riguardanti la differenza tra i pennelli (quello dell'iscrizione è notevolmente più sottile di quello adoperato per compiere i disegni) e la grafia (l'iscrizione è compiuta con un bel tratto, mentre i disegni sono eseguiti rozzamente) sono certamente da condividere. Lascia invece alquanto perplessi l'affermazione in merito alla «stratigrafia», in quanto essa non viene supportata da argomentazioni specifiche; inoltre le fotografie e i disegni finora pubblicati non mi pare consentano di affermare altro che una generica sovrapposizione tra disegni e iscrizioni, senza poter stabilire alcuna precisa «stratificazione».

¹¹⁷ J.A. EMERTON, 1982, p. 10. Questa osservazione è stata condivisa anche da J. DAY, 1986, p. 393 e da J.M. HADLEY, 1987a, p. 207.

¹¹⁸ Cf. tra gli altri M. GILULA, 1979, pp. 129-37.

¹¹⁹ Cf. W.G. DEVER, 1984, pp. 21-37.

¹²⁰ S.M. OLYAN, 1988, pp. 30-31.

¹²¹ Per avere presente in forma sintetica e pertinente le ragioni contrarie ad una possibile relazione tra i disegni e l'iscrizione 8.017, cf. W.A. MAIER, 1986, pp. 170-71; J.M. HADLEY, 1987a, p. 207; S.M. OLYAN, 1988, pp. 30-31.

¹²² Cf. il prossimo capoverso *infra*.

Più intricata è invece la questione della «stratigrafia» delle figure. Si è detto sopra che secondo P. Beck la sequenza delle rappresentazioni sul *pithos* sarebbe la seguente: dapprima la figura di «Bes» T con l'arpista, poi la figura di «Bes» S ed infine l'iscrizione 8.017 (nulla dice delle altre figure sovrapposte a S). Questa presunta successione però non viene dimostrata convincentemente. Se comunque ci si attiene alle affermazioni di P. Beck, sorge un'ulteriore difficoltà nell'individuare una relazione tra S e T e l'iscrizione; si deve infatti supporre che l'autore che ha creduto di vedere in S e T le divinità Yhwh e Ašerah sia stato colui che ha redatto l'iscrizione (cioè l'ultimo in ordine cronologico), ma per quale motivo ha posto la sua iscrizione sopra il cappello della figura S e non sopra entrambe le figure? E' strano infatti che in un *pithos* così pieno di raffigurazioni e di iscrizioni egli, volendo riferire la sua iscrizione ad entrambe le figure S e T, non lo abbia fatto chiaramente. Più convincente sarebbe invece supporre una «stratigrafia» diversa¹²³, basata sul fatto che la figura S soffre di uno spazio particolarmente ridotto ed è costretta a sovrapporsi a qualcosa in tutti i suoi lati (in basso, in alto, a destra e a sinistra)¹²⁴; questa inusuale sovrapposizione rende molto verosimile che la figura S sia stata aggiunta per ultima, proprio in quello spazio ridotto ed in modo intenzionale. Se una tale supposizione fosse vera, la sequenza dovrebbe essere modificata nel seguente ordine: dapprima la figura T e l'arpista, poi l'iscrizione 8.017 ed infine la figura S. In questo modo, l'ultimo a porre mano al *pithos* sarebbe stato l'autore della figura S; dovremmo quindi chiederci per quale motivo egli abbia voluto porre proprio in uno spazio così ristretto il suo disegno; la risposta più facile è che l'autore della figura S volle porre accanto a T (forse da lui interpretata come immagine bovina) una figura simile a commento dell'iscrizione 8.017 che citava le due divinità Yhwh e Ašerah.

Certamente questa sequenza non è da considerarsi sicura, in quanto continuano a sussistere varie difficoltà, non ultima quella di contraddire le affermazioni di P. Beck; appare quindi preferibile fermarci allo stadio delle ipotesi ritenendo probabile che le figure S e T abbiano una correlazione con l'iscrizione 8.017, ma ritenendo altrettanto possibile che tutte le figure siano senza connessione tra di loro e che i *pithoi* abbiano avuto solamente una funzione di «lavagna» su cui vari autori hanno voluto lasciare i loro messaggi¹²⁵.

IL PITHOS B

DESCRIZIONE

Le informazioni sui disegni del *pithos* B (Fig. 3) ci vengono fornite dal citato articolo di P. Beck. Detto *pithos* è ricoperto di svariate figure: uno stambecco, un arciere incompleto, una mucca anch'essa incompleta, un insieme di cinque oranti ed un toro che si sovrappone con una zampa all'ultima figura di orante. Anche questi disegni,

¹²³ Questa supposizione, in contrasto con quanto affermato da P. Beck, andrebbe verificata da un'analisi di prima mano compiuta sul *pithos* a me inaccessibile.

¹²⁴ E' stato già rilevato sopra che la figura S si sovrappone non solo all'iscrizione 8.017 col capo, ma anche alla vacca X col piede destro, al «Bes» T col braccio e la gamba sinistra, alla ghirlanda W con la spalla destra.

¹²⁵ W.A. MAIER, 1986, p. 170, ha ipotizzato addirittura che i disegni sui *pithoi* possano essere solo «doodlings».

come quelli del *pithos* A, sono eseguiti alquanto rozzamente e contengono imprecisioni. Tali disegni non ci offrono particolari informazioni riguardo all'Ašerah di Yhwh.

Più problematica è la questione delle iscrizioni che coprono il *pithos* B. A detta dello scopritore esse sono più numerose di quelle del *pithos* A¹²⁶, purtroppo non ne esiste ancora una edizione completa. Z. Meshel nel suo catalogo dell'Israel Museum ci informa solamente dell'esistenza di alcuni abbecedari e dell'iscrizione 8.021, il cui testo non è dato per intero. La lettura dell'iscrizione in questione, come si vedrà nel prossimo paragrafo, è stata completata da altri studi i quali ci hanno fornito anche il testo di ulteriori iscrizioni appartenenti al *pithos* B. Tutto ciò ha portato ad una certa confusione ed incertezza nella lettura e nel numero complessivo delle iscrizioni contenute in questo *pithos*¹²⁷. Un ottimo lavoro di sistemazione della lettura materiale di quanto pubblicato, al quale si rimanda, è stato compiuto da F. Scagliarini¹²⁸.

LE ISCRIZIONI 8.021 E 8.016¹²⁹

Z. Meshel, nel suo catalogo del 1978, pubblica il testo dell'iscrizione 8.021 e la foto delle prime cinque linee. La sua lettura è: *'mryw 'mr l. 'dny h... 't brtk. lyhwh ... wl'srth. ybrk. wyšmrk wyhy 'm. 'dny...* Successivamente vengono restituite altre parti dell'iscrizione: viene letto *'mr* al suo inizio¹³⁰, viene completata la lacuna tra *h* e *'t* inserendo *šlm*¹³¹ e viene restituito *tmn* dopo *yhwh*¹³². Queste tre reintegrazioni posteriori alla lettura originaria di Z. Meshel hanno però un diverso grado di plausibilità. L'aggiunta di *'mr* all'inizio dell'iscrizione si basa sull'esistenza di tracce di lettere sopra *'mr* di *'mryw*; la restituzione tra *l'dny* e *brtk* di *hšlm 't* è dovuta ad un attento studio della fotografia pubblicata da Z. Meshel da parte di D. Chase ed è ora confermata anche dall'esame del *pithos* compiuto da J.M. Hadley¹³³; quella di *tmn* dopo *yhwh* ci viene esclusivamente dalle informazioni fornite dallo scavatore, in quanto solo una parte dell'iscrizione è visibile nella fotografia pubblicata¹³⁴.

Accettando tutte le integrazioni alla lettura originaria di Z. Meshel si ha così il testo pubblicato da G.I. Davies: *'mr 'mryw 'mr l. 'dny hšlm. 't brtk. lyhwh tmn wl'srth.*

¹²⁶ Z. MESHEL, 1978b.

¹²⁷ Secondo la numerazione fornitaci da G.I. Davies nel suo *corpus* di iscrizioni, il *pithos* B di K. 'Ajrud contiene le iscrizioni che vanno dal numero 8.018 al 8.022, ma vi è anche la 8.016 e, stando a quello che afferma Z. Meshel, vi sono anche ulteriori iscrizioni non edite che nominano Yhwh *tmn*. Per la problematica di Yhwh *tmn* cf. sotto.

¹²⁸ F. SCAGLIARINI, 1989, pp. 207-10, con ampia bibliografia.

¹²⁹ Altre numerazioni delle iscrizioni sono rispettivamente: Z. MESHEL, 1978b, iscrizione E (2.2); F. SCAGLIARINI, 1989, iscrizione n. 8 ed iscrizione n. 9A.

¹³⁰ Cf. J. NAVEH, 1979, p. 28; D. CHASE, 1982, p. 63 e nota 3.

¹³¹ Cf. D. CHASE, 1982, pp. 63-67.

¹³² Cf. le informazioni date da Z. Meshel in M. WEINFELD, 1980, p. 284; M. WEINFELD, 1981-82, p. 237.

¹³³ Cf. J.M. HADLEY, 1987a, pp. 185-86.

¹³⁴ Cf. D. CHASE, 1982, p. 63; F. SCAGLIARINI, 1989, p. 208, nota 61. J.M. HADLEY, 1987a, pp. 185-86, mentre afferma chiaramente la correttezza della lettura della Chase, non ci dice nulla in merito alla lettura di *tmn* in questa iscrizione.

ybrk. wyšmrk wyhy ‘*m. ʾd[n]y []k*, «dice ʾmryw, di’ al mio signore: tu come stai? Ti benedico da parte di Yhwh di Teman e della sua Ašerah. Ti benedica e ti protegga e sia col mio signore ...».

L’iscrizione è composta di tre parti. La prima parte «*ʾmr NP ʾmr l NP*» richiama la formula di saluto d’inizio lettera attestata variamente in numerose testimonianze vicino-orientali¹³⁵. Secondo J. Naveh questa formula veniva impiegata come dedica nelle offerte votive quando il donatore intendeva offrire qualcosa non per se stesso, ma per un’altra persona: un amico o un parente¹³⁶. Una simile formula si adatta bene al contesto del sito di K. ‘Ajrud in quanto la «sala delle panche» è stata interpretata proprio come un ambiente atto a contenere offerte votive: con ciò si avrebbe una conferma indiretta del carattere religioso di questo ambiente.

Dopo la formula di inizio, grazie alla ricostruzione effettuata dalla Chase, possiamo riconoscere un’ulteriore formula di saluto: «*hšlm ʾb*». Anche per quest’ultima esistono vari paralleli sia in lettere ebraiche ed aramaiche, sia nella Bibbia¹³⁷.

L’ultima parte dell’iscrizione è una benedizione divisa in due momenti distinti. Il primo momento è composto da una formula identica a quella dell’iscrizione 8.017 discussa sopra. Non ripeteremo quindi le analisi riguardo al modo di interpretare le espressioni *lyhwh* e *wlʾšrth*, in quanto questa iscrizione non aggiunge nulla di nuovo a quanto detto precedentemente. E’ invece il caso di soffermarci su due ulteriori punti interessanti: il primo riguarda l’uso di una simile formula di benedizione, il secondo è il termine *tmn* che segue immediatamente il nome divino *yhwh*.

Per quanto riguarda la formula di benedizione, si era già notato come, in questo tipo di formula, l’agente del verbo *brk* debba essere un personaggio divino; nella nota 66 sopra, però, si sono riportate le opinioni, talvolta discordanti, di alcuni studiosi: coloro che ritengono indispensabile la presenza di una divinità in una formula di benedizione simile e coloro che invece cercano di portare paralleli in formule nelle quali non siano implicate divinità come agenti delle benedizioni stesse. E’ qui appena il caso di notare nuovamente come, fra tutti gli esempi riportati sopra, il parallelismo più sorprendente si ha con KAI 50: *ʾmr lʾḥty ʾršt ʾmr ʾḥtk bšʾ wšlm ʾt ʾp ʾnk šlm brtk lbʾl špn wkl ʾl ḥpnḥs ypʾlk šlm*, «di’ a mia sorella ʾršt: tua sorella bšʾ dice: tu come stai? Io sto bene. Ti benedico da parte di Baʿal Safon e da parte di tutti gli dèi di ḥpnḥs. Ti donino la salute». In entrambi i testi troviamo una formula di inizio lettera, una formula di saluto concernente la salute ed infine una benedizione da parte di più divinità.

Si era detto sopra come, contro l’interpretazione che vede in *ʾšrh* una divinità separata da Yhwh, è stato obiettato che i verbi che seguono la formula *brtk l-* sono al sin-

¹³⁵ J. NAVEH, 1979, pp. 28-29; A. LEMAIRE, 1981, pp. 28-30; D. CHASE, 1982, p. 65; D. PARDEE *et alii*, 1982, pp. 121,167, hanno portato molti esempi di documenti paralleli all’iscrizione 8.021.

¹³⁶ J. NAVEH, 1979, p. 29. Una diversa possibilità d’interpretazione ci è offerta da A. LEMAIRE, 1981, p. 30, secondo cui questa iscrizione, non essendo seguita da alcuna lettera, deve essere un mero esercizio di scuola eseguito da un allievo. Tale interpretazione è stata però criticata data l’alta improbabilità che a K. ‘Ajrud possa esserci stata una scuola, cf. J.M. HADLEY, 1993, pp. 121-22.

¹³⁷ D. CHASE, 1982, pp. 65-66; D. PARDEE *et alii*, 1982, pp. 122,167. Cf. anche I. BEIT-ARIEH, B.C. CRESSON, 1985, pp. 97-98.

golare e che quindi l'agente della benedizione dovrebbe essere unico. Ma si deve notare che l'autore dell'iscrizione sta utilizzando a questo punto un'altra formula con i verbi nella coniugazione preformativa attestata ad es. in Nm. 6,24: *ybrkk yhwh wyšmrk*, «ti benedica Yhwh e ti protegga» e in due amuleti del VII sec. a.C. scoperti nella valle di Hinnom a Gerusalemme¹³⁸: amuleto n. 1 (iscrizione 4.301 secondo la numerazione di G.I. Davies) l. 14-16: *ybr[k]k yhwh w[y]šmrk*; amuleto n. 2 (iscrizione 4.302 secondo la numerazione di G.I. Davies) l. 5-7: *]ybr[k]k yhwh w[y]šmrk*. I due momenti della benedizione sono quindi linguisticamente ben distinti (per questo motivo nella traduzione si è inserito un punto). Diviene così possibile che l'autore della benedizione si sia riferito dapprima ad una coppia di divinità mentre ora, nel secondo momento della benedizione, si rivolga alla sola divinità maggiore, l'unica responsabile della protezione delle persone che vi si affidano. Molto verosimilmente questa divinità è Yhwh che, in quanto divinità nazionale, svolgeva il ruolo principale nella fede del richiedente la benedizione. Il fatto poi che Yhwh fosse il dio nazionale su cui il fedele fondava la propria identità e la propria appartenenza ad un determinato gruppo etnico, non esclude il fatto che ad esso potesse essere associata una paredra divina¹³⁹.

L'iscrizione 8.021 si pone così perfettamente nel contesto di preghiere e richieste compiute da persone che implorano la protezione divina. Si noti che l'aspetto della protezione come motivo della richiesta di benedizione sarebbe ancor più evidente nelle iscrizioni di K. 'Ajrud nel caso in cui nell'iscrizione 8.017, precedentemente analizzata, dovesse leggersi *šmrn* «nostro guardiano / custode» invece che «Samaria». Sembra quindi che gli oranti di K. 'Ajrud si siano rivolti a Yhwh e alla sua Ašerah primariamente perché erano i loro protettori / custodi. Questa sottolineatura del carattere di protettore della divinità nazionale è particolarmente rilevante in quanto, come si è visto sopra, il nostro sito ha marcate somiglianze con altre fortezze giudaiche. Tutto ciò rende assai interessante quanto affermato da G.W. Ahlström¹⁴⁰, secondo il quale esisterebbe un'intima correlazione tra difesa militare e religione nazionale¹⁴¹.

¹³⁸ Per questi parallelismi cf. J.M. HADLEY, 1987a, pp. 186-87; A. YARDENI, 1991, pp. 176-85; H.-P. MÜLLER, 1992, pp. 32-34. M. WEINFELD, 1984, pp. 124-25, nota come il linguaggio qui usato sia simile nella sua terminologia a Gn. 28,15: *whnh 'nky 'mk wšmrtk bkl 'šr tlk*, «ecco io sono con te e ti proteggerò dovunque tu andrai», ma questo testo, seppur interessante, non costituisce un reale parallelo. Interessante è anche vedere come i due verbi *brk* e *šmr* siano rimasti per lungo tempo in uso in ambito giudaico, infatti una benedizione liturgica di Qumran dice: *ybrkkh bkw] twb wyšmwrkh mkwl r'*, «ti benedica in ogni bene e ti protegga da ogni male» (1QS II,2-3).

¹³⁹ E' molto importante tenere presente che, durante i secoli X-VII a.C., nella Palestina acquista un'importanza notevole il valore dell'identità nazionale, che si basa anche sul culto di divinità nazionali attraverso le quali i vari popoli si definiscono e si differenziano tra loro: Yhwh per Giuda, Milkm per Ammon, Kmš per Moab, Hdd per Damasco. Questo culto «nazionale» non è però da intendere come monoteistico! Su questi argomenti cf. da ultimo A. LEMAIRE, 1991-92, pp. 41-67.

¹⁴⁰ G.W. AHLSTRÖM, 1982, pp. 42-43.

¹⁴¹ Altri Autori, invece, hanno interpretato il senso della protezione divina come riferito a mercanti, viaggiatori o ufficiali che, sostando in questo sito, invocavano Dio per ricevere protezione nei loro viaggi. Cf. ad es. Z. MESHEL, 1978b; A. LEMAIRE, 1984a, pp. 136-38; M. WEINFELD, 1984, p. 127; J.M. HADLEY, 1993, p. 122.

La lettura *tmn* dopo *yhwh* è stata introdotta in un secondo momento rispetto alla pubblicazione del catalogo del 1978 da parte di Z. Meshel. Nonostante la foto dell'iscrizione in esso pubblicata non consenta di confermare l'esistenza di *tmn*, il termine è stato accolto dalla maggioranza degli studiosi. J.M. Hadley nel 1986 ha studiato il *pithos* al Museo d'Israele e, mentre si preoccupa di confermare la correttezza della lettura della Chase, nulla dice in merito alla lettura *tmn* nell'iscrizione 8.021¹⁴²; comunque, considerando il fatto che tale termine è accolto nella sua trascrizione, si dovrebbe interpretare il suo silenzio in merito come un «silenzio-assenso» e concludere con una conferma indiretta dell'esistenza di *tmn*. La studiosa, però, non rimane del tutto in silenzio in merito alla questione del termine *tmn* in altre iscrizioni; infatti, mentre Z. Meshel afferma di aver rinvenuto ben cinque testimonianze di *yhwh tmn*¹⁴³, la Hadley conferma l'esistenza di una sola di queste: l'iscrizione 8.016 che legge però *lyhwh. htmn. wl'šrth* con il termine *tmn* stranamente preceduto da *h* e con incertezza nella lettura della *m*¹⁴⁴. Tutto ciò, come ben osserva F. Scagliarini¹⁴⁵, sembra essere una smentita piuttosto che una conferma delle affermazioni di Z. Meshel.

Ancora una volta ci imbattiamo nella necessità di avere una *editio princeps* dei ritrovamenti per poter dirimere i dubbi circa la lettura *tmn*. L'urgenza di tale *editio* è quanto mai grande poiché dalla lettura di *tmn* sono state tratte conseguenze che, ovviamente, nel caso in cui non fossero confermate dal tracciato materiale, dovrebbero essere ripensate.

La prima di queste conseguenze, come già è stato detto sopra, è la conferma dell'interpretazione di *yhwh šmrn* come «Yhwh di Samaria»¹⁴⁶. La seconda conseguenza è quella prospettata da J.A. Emerton in merito alle implicazioni religiose¹⁴⁷. E' infatti chiaro che la testimonianza epigrafica dell'esistenza di Yhwh di Teman confermerebbe l'ipotesi dell'esistenza di un culto yahwistico «nomadico» nel deserto del sud, di cui sarebbero eco anche i passi biblici di Gdc. 5,4-5; Dt. 33,2; Ab. 3,3¹⁴⁸.

In conclusione crediamo che, nonostante le letture *šmrn* «Samaria» e *tmn* «Teman» siano probabili, sia doveroso non trarre conclusioni definitive basate su letture che rischiano essere non del tutto certe¹⁴⁹.

¹⁴² J.M. HADLEY, 1987a, p. 186.

¹⁴³ Z. MESHEL, 1982-3, p. 55.

¹⁴⁴ J.M. HADLEY, 1987a, p. 187.

¹⁴⁵ F. SCAGLIARINI, 1989, pp. 208-209.

¹⁴⁶ Rimandiamo a quanto detto in merito all'iscrizione 8.017 per le implicazioni di tale interpretazione.

¹⁴⁷ J.A. EMERTON, 1982, pp. 9-10; cf. anche M. WEINFELD, 1984, p. 126; J.M. HADLEY, 1987a, p. 186.

¹⁴⁸ Questi passi biblici sono stati particolarmente studiati soprattutto in merito ad una loro possibile testimonianza di antiche tradizioni religiose che descrivono, per mezzo di un linguaggio mitologizzante, la teofania del dio Yhwh attraverso l'immagine del guerriero potente che avanza vittorioso marciando dalle regioni del sud. Su questo tema che offre sviluppi interessantissimi riguardo alla genesi dello yahwismo, cf., tra l'altro, P.D. MILLER, 1973, pp. 74-128; L.E. AXELSSON, 1987.

¹⁴⁹ F. SCAGLIARINI, 1989, p. 212 nota 80, sottolinea polemicamente come alcuni Autori abbiano dato per certe le letture *šmrn* «Samaria» e *tmn* «Teman» e conseguentemente si siano dilungati in speculazioni senza un solido fondamento testuale. Oltre agli esempi da lei ricordati si noti anche

CONCLUSIONE

I ritrovamenti di K. 'Ajrud, seppure nella loro esiguità, hanno dato luogo ad una lunga serie di studi. Alla fine della presente rassegna dovrebbe apparire chiaro che tale prolificità di contributi è dovuta certamente alla novità delle testimonianze epigrafiche, ma anche al fatto che le implicazioni dei materiali rinvenuti abbracciano varie discipline scientifiche: epigrafia, filologia, archeologia, storia e storia delle religioni. K. 'Ajrud è quindi un campo di lavoro multidisciplinare dove, per arrivare alla piena comprensione del significato religioso delle iscrizioni menzionanti l'Ašerah di Yhwh, si deve certamente partire dall'analisi testuale delle iscrizioni, ma non si può prescindere da una comprensione più generale del sito stesso e del suo ruolo.

Il dibattito in merito al sintagma *'šrth* ci ha mostrato come, nonostante l'esistenza di resistenze da parte di alcuni studiosi, ci si stia ormai muovendo verso un'interpretazione divina di *'šrth*; questo soprattutto sulla base del rinvenimento di ulteriori usi di nomi divini specificati da pronomi personali suffissi in ugaritico.

Per quanto concerne il dibattito sulla funzione del sito, già illustrato all'inizio di questo articolo, personalmente sono propenso ad accettare le tesi sostenute da G.W. Ahlström¹⁵⁰ ed accennate nei primi articoli di Z. Meshel¹⁵¹: K. 'Ajrud deve essere considerato come una fortezza giudaica data la sua posizione di frontiera e la sua pianta richiamante le fortezze di Kadesh Barnea e di Horvat 'Uza. Una fortezza certamente piccola, di confine, costruita in un periodo di prosperità del regno di Giuda, che avrà offerto una pluralità di servizi a coloro che vi sostavano: sia religiosi (pur non essendoci un vero e proprio tempio), sia commerciali, sia di rifugio. Ciò non esclude pertanto quanto altri studiosi hanno affermato circa il carattere di caravanserraglio del sito.

Vorrei evidenziare a questo punto come, una volta interpretato il sito come fortezza, divenga poi difficile separarlo completamente dall'autorità centrale dello stato di Giuda¹⁵².

La connessione di K. 'Ajrud con l'autorità giudaica ci porta necessariamente a riconsiderare anche la sua valenza religiosa. Ci addentriamo qui però in un campo complesso e spesso attraversato da riflessi «ideologici»; si era già osservato infatti come i ritrovamenti di K. 'Ajrud siano stati oggetto di particolari timori in quanto essi potevano ingenerare dubbi nei confronti di una visione tradizionale della religione di Israele e di Giuda nel periodo monarchico. In merito a ciò è il caso di sottolineare

come l'affermazione di S.A. WIGGINS, 1992, p. 255: «This is a curious dichotomy: when *'šrth* is mentioned the geographical name follows Yahweh, but Yahweh occurs without the geographical name in other inscriptions. It seems as though the references to the asherah of Yahweh are geographically bound» potrebbe essere fuorviante nel caso in cui non si sottolineasse il carattere ipotetico della lettura *tmn*.

¹⁵⁰ G.W. AHLSTRÖM, 1982, pp. 40-43; G.W. AHLSTRÖM, 1993, pp. 626-27.

¹⁵¹ Z. MESHEL, 1976, p. 10; Z. MESHEL, 1977, p. 270.

¹⁵² Certamente costituisce un problema la provenienza non giudaica di iscrizioni e ceramica (cf. *supra*), ma tale difficoltà è superabile pensando al fatto che, sotto il regno di Azaria-Uzia, le relazioni tra Giuda e Israele sembrano essere state buone tanto da poter ipotizzare una collaborazione in imprese commerciali verso il sud.

come a volte si tenda a classificare come «popolare» una testimonianza religiosa che non rientra nei canoni della nostra conoscenza tradizionale, creando così una dicotomia artificiosa tra il culto privato e quello pubblico. Ebbene, se K. 'Ajrud dovesse avere un contatto diretto con l'autorità di Giuda, ci troveremmo in grande difficoltà nell'«etichettare» le iscrizioni ivi rinvenute come testimonianza di una religione meramente «popolare» contrapponendola a quella «ufficiale».

Non è possibile, in questa sede, dilungarsi in merito al problema della definizione della religione popolare, ma è doveroso ricordare come negli ultimi anni si stia cercando di rifocalizzare la problematica della classificazione delle varie testimonianze religiose, nel tentativo di comprendere pienamente il significato delle fonti a noi disponibili, fonti che spesso non offrono un quadro del tutto organico e congruente tra loro¹⁵³.

In conclusione, le benedizioni di Kuntillet 'Ajrud menzionanti l'Ašerah di Yhwh non ci permettono di affermare l'esistenza di un culto ufficiale della dea Ašerah, ma sono, quanto meno, una testimonianza dell'importanza e della diffusione di questo culto nella religiosità del regno di Giuda dell'VIII sec. a.C.¹⁵⁴. Esse inoltre, pur non offrendoci alcuna informazione in merito alla natura di questa divinità, ci lasciano intravedere quanto la Bibbia abbia selezionato e rielaborato le espressioni della religiosità di Israele e di Giuda nel periodo monarchico, e dimostrano quanto ancora debba essere studiata e compresa la storia della religione dell'Israele pre-esilico, tenendo presente non solo quanto tramandatoci dalla Bibbia, ma anche i dati desumibili da tutte le altre fonti a nostra disposizione.

BIBLIOGRAFIA CITATA

AA. VV.
1984 *The Israelite Fortress at Arad*: BASOR, 254 (1984), pp. 1-34.

S. ACKERMAN
1992 *Under Every Green Tree. Popular Religion in Sixth-Century Judah*, Atlanta 1992 (HSM 46).

¹⁵³ Cf. ad es. D. PARDEE, 1988, pp. 119-51, dove egli cerca di evidenziare l'importanza dei «generi» delle fonti a nostra disposizione (testi mitologici, rituali, onomastica). Cf. anche S. RIBICHINI, P. XELLA, 1991, pp. 151-54, i quali sono dell'avviso che ogni testimonianza cultuale debba essere valutata specificamente «e non attribuita a priori ad una delle due schematiche ed astratte categorie (pubblico / privato), che in realtà non dovettero mai essere rigidamente contrapposte».

¹⁵⁴ Non è possibile dimenticare che ulteriori attestazioni di un culto verso la divinità Ašerah sono state rinvenute non solo nel problematico testo di Khirbet el-Qôm, ma anche a Tell Miqne. Cf. le notizie e le foto in: W.F. ALBRIGHT INSTITUTE, 1990, p. 232; S. GITIN, 1993, pp. 250-51.

Y. AHARONI

1975 *Investigations at Lachish. The Sanctuary and the Residency (Lachish V)*, Tel Aviv 1975.

W.F. ALBRIGHT INSTITUTE

1990 *Cultic Inscriptions Found in Ekron*: BA, 53 (1990), p. 232.

G.W. AHLSTRÖM

1982 *Royal Administration and National Religion in Ancient Palestine*, Leiden 1982.

1984 *An Archaeological Picture of Iron Religions in Ancient Palestine*: StOr, 55 (1984), pp. 117-45.

1993 *The History of Ancient Palestine from the Palaeolithic Period to Alexander's Conquest*, Sheffield 1993 (JSOTSS 146).

A. ANGERSTORFER

1982 *Ašerah als «Consort of Jahwe» oder Aširtah*: BN, 17 (1982), pp. 7-16.

L.E. AXELSSON

1987 *The Lord Rose up From Seir. Studies in the History and Traditions of Negev and Southern Judah*, Lund 1987.

P. BECK

1982 *The Drawings from Horvat Teiman (Kuntillet 'Ajrud)*: TA, 9 (1982), pp. 3-86.

I. BEIT-ARIEH, B.C. CRESSON

1985 *An Edomite Ostrakon from Horvat 'Uza*: TA, 12 (1985), pp. 96-101.

1991 *Horvat 'Uza. A Fortified Outpost on the Eastern Negev Border*: BA, 54 (1991), pp. 126-35.

F. BRIQUEL-CHATONNET

1992 *Les relations entre les cités de la côte phénicienne et les royaumes d'Israël et de Juda*, Leuven 1992 (OLA 46 = StPhoen 12).

A. CATASTINI

1982 *Le iscrizioni di Kuntillet 'Ajrud e il profetismo*: AION, 42 (1982), pp. 127-34.

D. CHASE

1982 *A Note on an Inscription from Kuntillet 'Ajrud*: BASOR, 246 (1982), pp. 63-67.

R. COHEN

1979 *The Iron Age Fortresses in the Central Negev*: BASOR, 236 (1979), pp. 61-79.

M.D. COOGAN

1987 *Canaanite Origins and Lineage. Reflections on the Religion of Ancient Israel*: P.D. MILLER, P.D. HANSON, S.D. Mc BRIDE (Eds.), *Ancient Israelite Religion. Essays in Honor of F.M. Cross*, Philadelphia 1987, pp. 115-24.

F.M. CROSS

1979 *Two Offering Dishes with Phoenician Inscriptions from the Sanctuary of 'Arad*: BASOR, 235 (1979), pp. 75-78

G.I. DAVIES

1991 *Ancient Hebrew Inscriptions. Corpus and Concordance*, Cambridge 1991.

W.G. DEVER

1984 *Ašerah Consort of Yahweh? New Evidence from Kuntillet 'Ajrud*: BASOR, 255 (1984), pp. 21-37.

M. DIETRICH, O. LORETZ

1992 *«Jahwe und seine Aschera». Anthropomorphes Kultbild in Mesopotamien Ugarit und Israel*, Münster 1992 (UBL 9).

J.A. EMERTON

1982 *New Light on Israelite Religion. The Implications of the Inscriptions from Kuntillet 'Ajrud*: ZAW, 94 (1982), pp. 2-20.

J.D. FOWLER

1988 *Theophoric Personal Names in Ancient Hebrew. A Comparative Study*, Sheffield 1988 (JSOTSS 49).

D.N. FREEDMAN

1987 *Yahweh of Samaria and His Asherah*: BA, 50 (1987), pp. 241-48.

G. GARBINI

1981 *Nuovi documenti epigrafici dalla Palestina - 1978: Henoch*, 3 (1981), pp. 374, 380.

1982 *Le serie alfabetiche semitiche ed il loro significato*: AION, 42 (1982), pp. 403-11.

M. GILULA

1979 *To Yahweh Shomron and his Asherah: Shnaton*, 3 (1979), pp. 129-37.

S. GITIN

1993 *Seventh Century BCE Cultic Elements at Ekron*: AA.VV., *Biblical Archaeology Today 1990*, Proceed. of the 11nd Int. Congress of Biblical Archaeology, Jerusalem 1993, pp. 248-58.

J. GUNNEWEG, I. PERLMAN, Z. MESHEL

1985 *The Origin of the Pottery of Kuntillet 'Ajrud*: IEJ, 35 (1985), pp. 270-83.

J.M. HADLEY

1987a *Some Drawings and Inscriptions on Two Pithoi from Kuntillet 'Ajrud*: VT, 37 (1987), pp. 180-213.

1987b *The Khirbet el-Qôm Inscription*: VT, 37 (1987), pp. 50-62.

1993 *Kuntillet 'Ajrud: Religious Centre or Desert Way Station?*: PEQ, 125 (1993), pp. 115-24.

B. HALPERN

1993 *The Baal (and the Asherah) in Seventh-Century Judah. Yhwh's Retainers Retired*: R. BAR-TELMUS (Hg.), *Konsequente Traditionsgeschichte. Fs. für K. Baltzer zum 65 Geburtstag*, Freiburg 1993 (OBO 126), pp. 115-54.

J.G. HEINTZ

1986 *Une tradition occultée? La déesse cananéenne 'Anat et son 'asherah dans le livre du prophète Osée (chap. 14, v. 9b): Ktema*, 11 (1986), pp. 3-13.

R.S. HESS

1991 *Yahweh and his Asherah? Epigraphic Evidence for Religious Pluralism in Old Testament Times*: A.D. CLARKE, B.W. WINTER (Eds.), *One God, One Lord in a World of Religious Pluralism*, Cambridge 1991, pp. 5-33.

J.S. HOLLADAY

1987 *Religion in Israel and Judah Under the Monarchy. An Explicitly Archaeological Approach*: P.D. MILLER, P.D. HANSON, S.D. Mc BRIDE (Eds.), *Ancient Israelite Religion...*, 1987, pp. 249-99.

P. JOÛON

1991 *A Grammar of Biblical Hebrew*, transl. and rev. by T. MURAOKA, 2 vol., Roma 1991.

O. KEEL, C. UEHLINGER

1992 *Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen*, Freiburg-Basel-Wien 1992.

A. LEMAIRE

1977 *Les inscriptions de Khirbet el-Qôm et l'Ashérah de Yhwh*: RB, 84 (1977), pp. 595-608.

1981 *Le scuole e la formazione della Bibbia nell'Israele antico*, Brescia 1981 (Studi Biblici, 57).

1984a *Date et origine des inscriptions hébraïques et phéniciennes de Kuntillet 'Ajrud*: SEL, 1 (1984), pp. 131-43.

1984b *Who or What Was Yahweh's Asherah?*: BARev, 10/6 (1984), pp. 42-51.

1991-92 *Essai sur les religions ammonite, moabite et édomite (X-VI s.av.n.è.)*: Revue de la Société E. Renan, n.s. 41 (1991-92), pp. 41-67.

E. LIPÍŃSKI

1972 *The Goddess Aširat in Ancient Arabia, in Babylon, and in Ugarit*: OLP, 3 (1972), pp. 101-19.

O. LORETZ

1989 *'Anat-Aschera (Hos 14,9) und die Inschriften von Kuntillet 'Ajrud*: SEL, 6 (1989), pp. 57-65.

W.A. MAIER

1986 *'Ašerah. Extrabiblical Evidence*, Atlanta 1986 (HSM 37).

B. MARGALIT

1990 *The Meaning and Significance of Asherah*: VT, 40 (1990), pp. 264-97.

P.K. Mc CARTER

1987 *Aspects of the Religion of the Israelite Monarchy. Biblical and Epigraphic Data*: P.D. MILLER, P.D. HANSON, S.D. Mc BRIDE (Eds.), *Ancient Israelite Religion ...*, 1987, pp. 137-55.

Z. MESHEL

1977 *Kuntilet-Ajrud (Nord Sinai)*: RB, 84 (1977), pp. 270-73.1978a *Kuntillet 'Ajrud. An Israelite Centre in Northern Sinai: Expedition*, 20/4 (1978), pp. 50-54.1978b *Kuntillet 'Ajrud. A Religious Centre from the Time of Judaeen Monarchy*, Jerusalem 1978 (The Israel Museum Catalogue, 175) [senza numerazione delle pagine].1979 *Did Yahweh Have a Consort? The New Religious Inscriptions from the Sinai*: BARev, 5/2 (1979), pp. 24-36.1982-3 *The Israelite Religious Centre of Kuntillet 'Ajrud: Bulletin of the Anglo-Israel Archaeological Society*, 2 (1982-83), pp. 52-55.

Z. MESHEL, C. MEYERS

1976 *The Name of God in the Wilderness of Zin*: BA, 39 (1976), pp. 6-10.

A.R. MILLARD

1980 *yw and yhw Names*: VT, 30 (1980), pp. 208-212.

P.D. MILLER

1973 *The Divine Warrior in Early Israel*, Cambridge-Mass. 1973 (HSM 5).

H-P. MÜLLER

1992 *Kolloquialsprache und Volksreligion in den Inschriften von Kuntillet 'Ajrud und Hirbet ei-Qôm*: ZAH, 5 (1992), pp. 15-51.

J. NAVEH

1979 *Graffiti and Dedications*: BASOR, 235 (1979), pp. 27-30.

D. PARDEE

1988 *An Evaluation of the Proper Names from Ebla from a West Semitic Perspective. Pantheon Distribution According to Genre*: A. ARCHI (ed.), *Eblaite Personal Names and Semitic Name Giving*, Roma 1988 (ARES I), pp. 119-51.

D. PARDEE et alii

1982 *Handbook of Ancient Hebrew Letters*, Chico-Cal. 1982 (SBLSourceBS 15).

D. PARDEE, R.M. WHITING,

1987 *Aspects of Epistolary Verbal Usage in Ugaritic and Akkadian*: BSOAS, 50 (1987), pp. 1-31.

S.M. OLYAN

1988 *Ašerah and the Cult of Yahweh in Israel*, Atlanta 1988 (SBLMS, 34).

S. RIBICHINI, P. XELLA

1991 *Problemi di onomastica ugaritica. Il caso dei teofori*: SEL, 8 (1991), pp. 149-70.

F. SCAGLIARINI

1989 *Osservazioni sulle iscrizioni di Kuntillet 'Ajrud*: RSO, 63 (1989), pp. 199-212.1990 *Precisazioni sull'uso delle matres ictionis nelle iscrizioni ebraiche antiche: Henoch*, 12 (1990), pp. 131-46.

S. SEGERT

1988 *Diptotic Geographical Feminine Names in Hebrew Bible*: ZAH, 1 (1988), pp. 99-102.

A. SHEFFER, A. TIDHAR

1991 *Textiles and Basketry at Kuntillat 'Ajrud*: 'Atiqot, 20 (1991), pp. 1-26.

M.S. SMITH

1990 *The Early History of God. Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel*, San Francisco 1990.

J.H. TIGAY

1986 *You Shall Have No Other Gods. Israelite Religion in the Light of Hebrew Inscriptions*, Atlanta 1986.

1990 *A Second Temple Parallel to the Blessings from Kuntillet 'Ajrud*: IEJ, 40 (1990), p. 218.

K. VAN DER TOORN

1992 *Anat-Yahu, Some Other Deities, and the Jews of Elephantine*: Numen, 39 (1992), pp. 80-101.

M. WEINFELD

1980 *A Sacred Site of the Monarchic Period*: Shnaton, 4 (1980), pp. 280-84.

1981-2 *Additions to the Inscriptions of 'Ajrud*: Shnaton, 5-6 (1981-82), pp. 237-39.

1984 *Kuntillet 'Ajrud Inscriptions and Their Significance*: SEL, 1 (1984), pp. 121-30.

S.A. WIGGINS

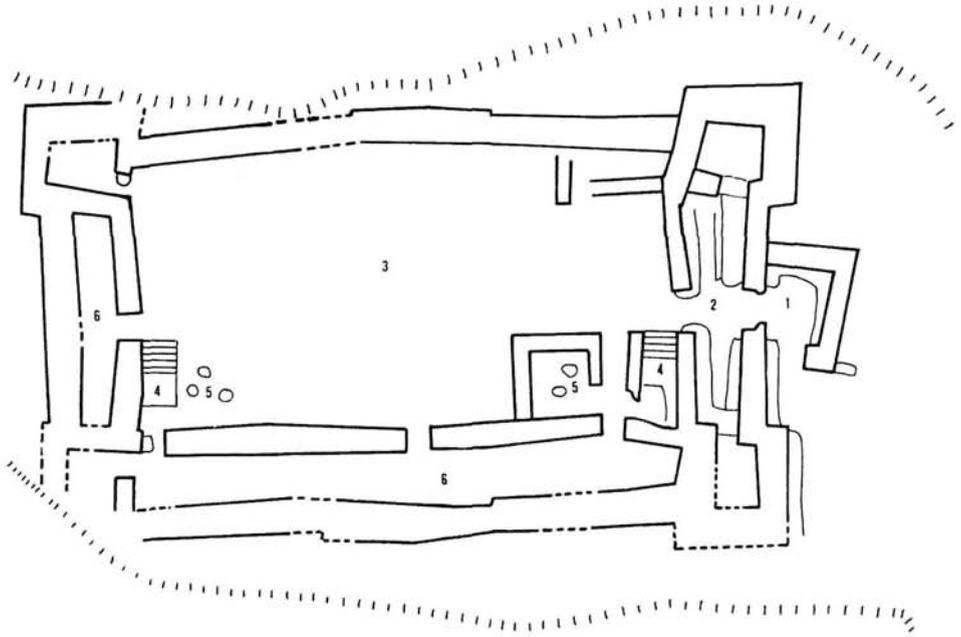
1992 *Athirat, Asherah, Ashratu. A Reassessment According to the Textual Sources*, Ph.D. Diss., University of Edinburgh 1992.

A. YARDENI

1991 *Remarks on the Priestly Blessing on Two Ancient Amulets from Jerusalem*: VT, 41 (1991), pp. 176-85.

Z. ZEVIT

1984 *The Khirbet el-Qôm Inscription Mentioning a Goddess*: BASOR, 255 (1984), pp. 39-47.



- | | |
|-----------------------|-------------|
| 1 entrata | 4 scale |
| 2 «sala delle panche» | 5 forni |
| 3 corte | 6 magazzino |

Figura 1: pianta dell'edificio principale di Kuntillet 'Ajrud.



Figura 2: particolare dei disegni sul pithos A (da P. Beck, 1982, Fig. 5, p. 9).

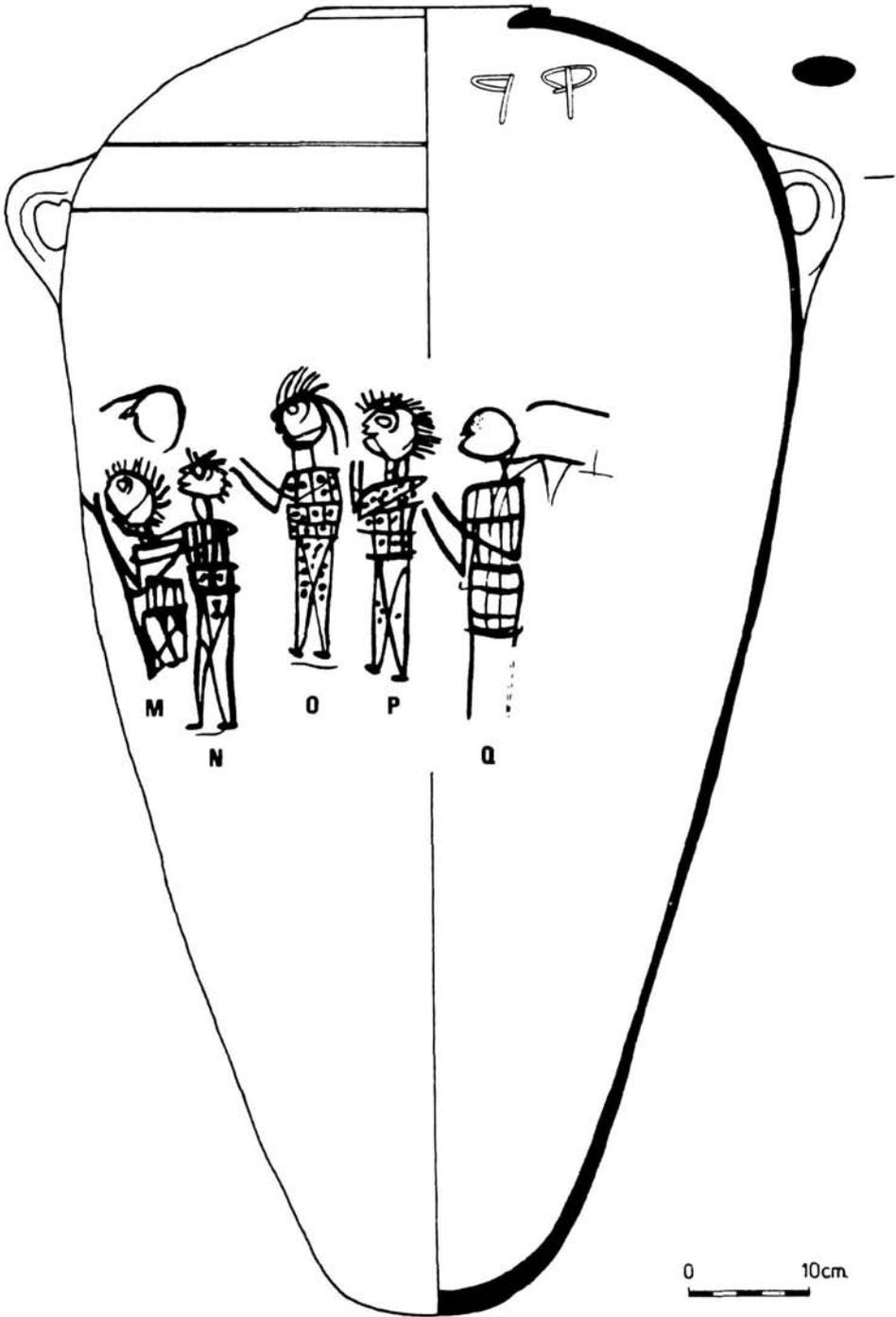


Figura 3: pithos B (da P. Beck, 1982, Fig. 3, p. 6).