



**HAL**  
open science

## Dove vivono gli dei? Note sulla terminologia fenicio-punica dei luoghi di culto e sui modi di rappresentazione del mondo divino

Corinne Bonnet

### ► To cite this version:

Corinne Bonnet. Dove vivono gli dei? Note sulla terminologia fenicio-punica dei luoghi di culto e sui modi di rappresentazione del mondo divino. *Saturnia Tellus: definizioni dello spazio consacrato in ambiente etrusco, italico, fenicio-punico, iberico e celtico*, Nov 2004, Rome, Italy. pp.673-686. hal-02043184

**HAL Id: hal-02043184**

**<https://hal.science/hal-02043184>**

Submitted on 20 Feb 2019

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

# Dove vivono gli dei? Note sulla terminologia fenicio-punica dei luoghi di culto e sui modi di rappresentazione del mondo divino

CORINNE BONNET  
Université de Toulouse II Le Mirail

---

## 1. Introduzione

Nella lingua fenicio-punica, come nelle altre lingue semitiche, la maggior parte dei contesti epigrafici relativi ai santuari vede comparire due sostantivi per designare il santuario/tempio: *bt* da un lato, *mqdš* dall'altro<sup>1</sup>. Ora, come notava nel 1995 John Scheid<sup>2</sup>, «la difficoltà principale che incontra lo storico della religione consiste nello scoprire il punto di vista interno di coloro che praticano una religione o riflettono su di essa». In tale prospettiva, lo storico della religione fenicio-punica parte molto svantaggiato per la natura e relativa scarsità delle fonti dirette: nessun mito, pochissimi testi rituali, quasi nessuna letteratura erudita di speculazione «teologica» (se non in lingua greca e in epoca ellenistica e romana), molte dediche che si limitano a menzionare il «santuario» o «tempio» senza dire nulla della sua specificità, né dei gesti che lo hanno fondato. La terminologia dei luoghi di culto costituisce quindi una chiave di lettura preziosa, ma problematica, in quanto risponde sia ad un'implicita rappresentazione gerarchizzata dell'ordine cosmico e divino, cioè ad una specie di mappa mentale dei rapporti fra mondo divino e mondo umano<sup>3</sup>, sia a delle esigenze rituali concrete, anch'esse praticamente sconosciute<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Più raramente: *šr*, *mqm*, entrambi talvolta qualificati come *qdš*, cioè «sacro» ed altri termini ancora, più specifici. Per svolgere la mia indagine, mi sono basata su un lavoro di schedatura realizzato anni addietro con il supporto della Humboldt-Stiftung presso l'Altorientalisches Seminar dell'Università di Tübingen e presso il centro Ugarit-Forschungen dell'Università di Münster.

<sup>2</sup> J. Scheid, «Les espaces culturels et leur interprétation», *Klio*, 77, 1995, pp. 424-432, in part. p. 424 (la traduzione è mia).

<sup>3</sup> Su questo concetto, D. Pezzoli-Olgiati, *Immagini urbane. Interpretazioni religiose della città antica*, Freiburg-Göttingen 2002.

<sup>4</sup> J.C. Galey (éd.), *L'espace et le temple. Espaces, itinéraires, médiations*, Paris 1985; Fr. Schmidt, *La pensée et le temple. De Jérusalem à Qoumrân*, Paris 1994. Scheid individua tre spazi gerarchizzati che riflettono «l'ordre des choses» e la «hiérarchie des êtres vivants».

Per mettere a fuoco la concezione del divino che si manifesta nella terminologia fenicio-punica dei luoghi di culto, partirò da un lavoro di schedatura sistematica del materiale epigrafico, di cui rendo sinteticamente e parzialmente conto in una breve appendice finale, prenderò poi in considerazione i dati desunti dalla tradizione letteraria indiretta (di lingua greca e latina) sui santuari fenicio-punici, e, aprendo la mia indagine alla dimensione comparativa, confronterò ciò che conosciamo della tradizione sacra fenicio-punica con i dati relativi ad alcune culture circostanti del Vicino Oriente e del mondo egeo, cercando di capire come funzionano i complessi meccanismi e percorsi di trasposizione linguistica e mitologica della realtà. Non si propone qui un discorso fenomenologico, anche se alcune proposte di sistemazione tipologica tendono in quella direzione, bensì un approccio storico-religioso e induttivo, che si fonda sui parametri storici e sui dati testuali – disperatamente laconici, occorre sottolinearlo – e che ricorre, per convinzione metodologica e per necessità euristica, alla comparazione, in modo talvolta ipotetico e speculativo, per dare corpo al modo fenicio-punico di pensare gli «spazi sacri», nelle sue specificità e nelle sue analogie con altri universi mentali.

Stando al lessico, il santuario è visto sia come una casa (*bt*)<sup>5</sup> o un palazzo degli dei<sup>6</sup>, sia come un luogo sacro (*mqdš*) ritagliato dallo spazio comune, profano<sup>7</sup>. L'abitudine degli archeologi di «battezzare» i templi col nome di un dio (ad esempio: tempio di Baal Shamim, tempio di Eshmun) rischia di impoverire la realtà culturale, in quanto le strutture culturali sono fondamentalmente polivalenti; gli dei, in altre parole, sono soliti condividere un unico spazio consacrato. La logica di un pantheon politeistico è per definizione collegiale, di modo che il santuario, dimora degli dei, è destinato ad ospitare una «famiglia», una vera e propria corte divina.

## 2. A cosa serve un santuario?

Il santuario traduce un doppio radicamento della devozione: concreto e simbolico, orizzontale e verticale. Cerchiamo quindi di capire, attingendo in parte alla lettura fenomenologica dei contesti religiosi, come funziona la rete dei rapporti che si intersecano nei luoghi di culto.

### 2.1. Il dominio orizzontale

Sul piano concreto, che chiamerei «orizzontale», la fondazione del santuario segna ed accompagna il processo di appropriazione progressiva del territorio<sup>8</sup>, un territorio che, in

<sup>5</sup> Esistono degli antecedenti sumerici a tale denominazione: E<sub>7</sub>.KUR, «tempio della montagna» in sumerico, designa inizialmente la ziqqurat del tempio di Enlil a Nippur e da lì ogni tempio. Passa in accadico come *ekurru*, con persistenze in semitico dell'ovest, *ʔgwr* in aramaico e calco semantico *bt-bmt* in ebraico. Cf. F. Aspesi, «Lessico e architettura sacrale: continuazioni semito-indoeuropee di un nome sumerico», in G. Bernini - V. Brugnatelli (edd.), *Atti della 4a giornata di studi camito-semitici e indoeuropei*, Milano 1987, pp. 15-31 (che propone di vedere nel greco *agorà* una derivazione da *ekurru*); Id., «Storie e preistorie linguistiche a contatto in area semitica e dintorni: a proposito di qualche nome d'architettura», *AIQN. Annali del Dipartimento di studi del mondo classico e del mediterraneo. Sezione linguistica*, 10, 1988, pp. 161-176.

<sup>6</sup> Va notato che in greco οἶκος, non di rado, ha il senso di «tempio», mentre l'etimologia del sostantivo ναός rimanda ad un verbo *ναίω*, dal significato «dimorare», la cui etimologia rimane incerta. Cf. P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, III, Paris 1975, pp. 733-734.

<sup>7</sup> Il greco *temenos* rimanda ad un'analogia operazione di «separazione», di «taglio»: cf. *infra*.

<sup>8</sup> Sul rapporto fra l'uomo e l'ambiente, com'è riflesso nei santuari, cf. M.P.J. Dillon, «The Ecology of the Greek Sanctuary», *ZPE*, 118, 1997, pp. 113-127.

ultima istanza, è proprietà degli dei che lo hanno creato e affidato agli uomini. La monumentalizzazione del santuario funziona quindi come un segnale di dominio nel paesaggio. Tale meccanismo è stato ben studiato nelle dinamiche di espansione e di colonizzazione sul versante sia greco che fenicio<sup>9</sup>. Per quel che riguarda i santuari fenici, si deve ricordare, riguardo alle strategie di visibilità, la loro frequente presenza in «avamposti», cioè in siti che segnano i confini, o l'ingresso in un territorio: isole, promontori, estuari, come a Lixus, Cadice o Nora, dove la famosa iscrizione datata all'800 a.C. circa potrebbe iniziare con la menzione di un *bt*, ovvero santuario dedicato sul promontorio al dio Pumay<sup>10</sup>. Del resto, la toponimia fenicia conosce vari promontori collegati a teonimi: *Rosh Melqart*<sup>11</sup>, il Capo di Melqart o *Rosh Adir*, il Capo del Potente<sup>12</sup> o ancora *Rusucmona*, il Capo di Eshmun<sup>13</sup>.

Tuttavia, a monte del processo concreto di dominio del territorio, segnato dai santuari dispiegati dai confini fino al centro, vi sono due momenti simbolici, fondatori e speculari, posti nell'*illo tempore* del mito: il momento cosmologico di assestamento del mondo e di definizione degli spazi divini e umani, e il momento, più vicino alla storia, della fondazione delle singole città e dei loro santuari.

La prima tappa di questo processo mitologico avviene in seguito alla divisione dell'universo fra terra e cielo: è il momento dell'*archè*, come dicono i Greci, della fondazione del mondo nel suo assetto attuale, che ogni singolo tempio, a suo modo, commemora e perpetua. Il santuario, in effetti, appare come una fortezza cosmica contro gli assalti del caos, una muraglia contro il disordine e l'anarchia, un territorio protetto, dove avvengono i contatti con il mondo divino, dove gli dei manifestano, con diversi tipi di ierofanie, la loro potenza e protezione<sup>14</sup>. Tale configurazione si ripropone del resto nel tempo storico delle colonizzazioni per quanto riguarda i contatti con il mondo indigeno, letto come l'espressione di un'alterità primitiva e minacciosa, contatti che vanno quindi canalizzati e confinati in spazi neutri e « garantiti », come appunto i santuari.

Per illustrare tali concezioni venendo più concretamente ai dati sul mondo fenicio e punico, possiamo ricordare anzitutto il racconto della fondazione di Biblo, la più antica città fenicia, secondo Filone di Biblo<sup>15</sup>: «Crono circonda di mura la sua casa [cioè il *bt*] e fonda

<sup>9</sup> I. Malkin, *Religion and Colonization in Ancient Greece*, Leiden-New York-Copenhagen-Köln 1987; M.V. Fox (ed.), *Temple in Society*, Winona Lake 1988.

<sup>10</sup> *CIS* I, 144 = *ICO Sard.* 1 = *KAI* 46 = *TSSI* III 11; la vecchia lettura di G. Gesenius, *Scripturae linguaeque phoeniciae monumenta ...*, Leipzig 1837, pp. 154-157, mi pare tuttora degna di considerazione; per letture più recenti e diverse, cf. B. Zuckerman, "The Nora Puzzle", *Maarav*, 7, 1991, pp. 269-301; G. Ahlström, "The Nora Inscription and Tarsish", *ibidem*, pp. 41-49; W.H. Shea, "The Dedication on the Nora Inscription", *Vetus Testamentum*, 41, 1991, pp. 241-245.

<sup>11</sup> *DCPP*, pp. 377-378. Sulla toponimia fenicio-punica, cf. E. Lipiński, *Itineraria Phoenicia*, Leuven 2003.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 379 (Melilla).

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 380 (punta N.O. del golfo di Tunisi).

<sup>14</sup> Cf. i contributi comparativi in M.V. Fox (ed.), *Temple in Society* cit. Per il mondo egizio, E. Hornung, *Spiritualità nell'antico Egitto*, Roma 2002 (ed. originale tedesca: *Geist der Pharaonzeit*, Zürich-München 1989), pp. 119-129 («il tempio come cosmo»).

<sup>15</sup> Cf. Eus., *P.E.*, I 10,19. Cf. S. Ribichini, *Le origini della città santa. Biblo nei miti della tradizione classica*, in E. Acquaro – F. Mazza – S. Ribichini – G. Scandone – P. Xella (edd.), *Biblo. Una città e la sua cultura. Atti dell'incontro di studio (Roma, 5-7 dicembre 1990)*, Roma 1994, pp. 215-230.

la prima città, Biblo in Fenicia». La città si confonde quindi con il santuario fortificato<sup>16</sup>. Inoltre, il dio El, dopo aver fondato Biblo, divide il proprio territorio tra i suoi alleati divini, esattamente come un re spartirebbe il bottino dopo la conquista. Quanto alla città fenicia di Cadice, che si chiamava per l'appunto *gdr*, cioè «parete», «muraglia»<sup>17</sup>, non era la sua fondazione intimamente legata a quella del santuario di Melqart?

Un altro esempio dell'esistenza di concezioni fenicie sul santuario come «roccaforte» verosimilmente contro il caos, è il mito di fondazione della città fenicia di Tiro, riletto alla luce di alcune iscrizioni recenti relative a Melqart in Sardegna e a Ibiza<sup>18</sup>. Secondo il racconto di Nonnos, Tiro nasce dal processo di stabilizzazione di due rocce erranti<sup>19</sup>, come ricorda il nome fenicio della città, *šr*, cioè «roccia». Sappiamo da Erodoto (II 44) che il santuario del dio poliade, Melqart, era antico quanto la città, poiché era stato fondato nel momento in cui le rocce si erano unite. Questo era l'*archè*, in greco, un termine dal doppio significato di «fondazione», «inizio», ma anche «base», «fondamenta», in questo caso della città e del santuario. Melqart era quindi il «Re della città» e il Baal di Tiro/della Roccia, due appellativi perfettamente sinonimi. La scoperta in Sardegna e a Ibiza di quattro iscrizioni, dove il dio è chiamato Melqart *ʿl hšr*, letteralmente «quello sulla roccia», quindi «il dio preposto alla Roccia / a Tiro» ci invita a non sottovalutare la ricca ambiguità di tale titolo: Melqart, in altre parole, è insieme il dio della roccia, in riferimento all'assestamento cosmico del territorio e alla fondazione della città di Tiro e del suo santuario, nonché, per estensione, il dio dei promontori rocciosi che accolgono i suoi santuari coloniali, succursali della «roccia» metropolitana, quindi il dio delle *fondamenta* (*archè* in greco) e delle *fondazioni*<sup>20</sup>, quindi l'*archégétès*, il fondatore, un'epiclesi che riceve sia a Delo, da parte degli Erakleistai di Tiro stabilitisi nell'isola dell'Egeo<sup>21</sup>, sia nella doppia bilingue di Malta; dove *bʿl šr* in fenicio è reso con *archégétès* nella parte greca<sup>22</sup>.

## 2.2. L'asse verticale

Oltre all'asse orizzontale di possesso del territorio, esiste anche un asse «verticale», in quanto il santuario apre uno spazio di comunicazione fra uomini e dei, fra terra e cielo. Il santuario si trova al punto di intersezione fra questi due assi, fra natura e cultura, fra riti e miti, fra tempo storico e tempo fondatore, fra tempo e non tempo. Walter Burkert, a propo-

<sup>16</sup> Cf. il contributo di M.G. Amadasi Guzzo in questo volume sul santuario fortificato di Tas Silg.

<sup>17</sup> Cf. Isidoro di Siviglia, *Etymol.*, XIV, 6, 7. Per i rapporti con Melqart al momento della fondazione, C. Bonnet, *Melqart. Cultes et mythes de l'Héraclès tyrien en Méditerranée* (Studia Phoenicia VIII), Louvain-Namur 1988, pp. 203 ss.

<sup>18</sup> Cf. M.G. Amadasi Guzzo, «Melqart nelle iscrizioni fenicie d'Occidente», in P. Bernardini – R. Zucca (edd.), *Il Mediterraneo di Herakles*, Roma 2005, pp. 45-52. Le iscrizioni sono: da Tharros, *ICO Sard.* 32 (Tharros); da Cagliari, cf. M.G. Amadasi Guzzo, *QuadCagliari*, 19, 2002, pp. 173-179; da Antas, G. Garbini, *RivStFen*, 25, 1997, pp. 64-66 (Antas 25); da Ibiza: iscrizione inedita, in corso di stampa a cura di M.J. Fuentes Estañol. Ringrazio M.G. Amadasi Guzzo per avermi fatto conoscere il suo articolo in corso di stampa.

<sup>19</sup> Cf. C. Bonnet, *Melqart* cit., pp. 27 ss. Cf. anche P. Chuvin, *Mythologie et géographie dionysiaques: recherches sur l'œuvre de Nonnos de Panopolis*, Clermont-Ferrand 1991.

<sup>20</sup> Cf. Diodoro Siculo XX, 14, che lo chiama dio *para apoikois*, cioè «preposto ai coloni».

<sup>21</sup> *ID* 1519.

<sup>22</sup> M.G. Amadasi Guzzo – M.P. Rossignani, «Le iscrizioni bilingue e gli *agyiei* di Malta», in M.G. Amadasi Guzzo et alii (edd.), *Da Pyrgi a Mozia* (Vicino Oriente, Quaderno 3/1), Roma 2002, pp. 5-28.

sito del santuario greco e delle feste che esso ospita, ha parlato di «interstitial time and space»<sup>23</sup>. Questo ruolo nodale spiega perché l'edificazione del tempio è diventata un punto di cristallizzazione di numerosi temi mitologici, come, ad esempio, quello dell'*axis mundi* su cui tornerò specificamente più avanti<sup>24</sup>.

### 3. Il santuario come palazzo: divinità e regalità

Per il mondo fenicio-punico non disponiamo di testi simili ai testi ugaritici e mesopotamici che ci descrivono un Olimpo di stampo orientale<sup>25</sup>, analogo a quello greco, un luogo remoto e celeste, dove il consesso degli dei si riunisce regolarmente, ma non è difficile ipotizzare una concezione analoga. Poiché i santuari sono le «case» degli dei, a costo-ro viene evidentemente riconosciuto il dono dell'ubiquità, per cui essi vivono al contempo nella loro sede uranica e nei singoli santuari. Ecco perché, nelle iscrizioni, che riflettono la pratica cultuale, le divinità possono essere ancorate a singoli contesti topici tramite un'epiclesi o un epiteto: Astarte di Malta, di Kition o di Pafo, Baal di Sidone o di Tiro, Baalat e Baal di Biblo, ecc. Tale uso rimanda ad una divinità «una e multipla», secondo la formula di Erik Hornung<sup>26</sup>, quindi sensibile «qui e ovunque», visibile e invisibile<sup>27</sup>, presente e assente.

L'ubiquità non era tuttavia dote esclusiva degli dei: anche i re, non tanto fenici, quanto assiri o persiani, si spostavano da una residenza all'altra, per dare l'illusione di una presenza costante e diffusa sul proprio territorio. Vorrei in effetti proporre, come chiave di lettura del doppio senso di *bt*, al contempo «tempio» e «palazzo», un'equazione fra il dio e il re. Intendo dire che il santuario era concepito alla stregua di un palazzo *proprio perché la concezione della condizione divina trovava nella concezione della regalità il suo modello più calzante* (e viceversa!). La rappresentazione del divino, riflessa nelle nostre fonti, passa quindi attraverso un'analogia fra regalità e divinità; l'esperienza del potere reale era quanto di più simile o vicino vi fosse all'esperienza del divino, *tremendum et fascinans*. Il dio era una specie di super-re e il re un quasi-dio; il tempio, di conseguenza, era un palazzo iperbolico<sup>28</sup>. Provo qui di seguito ad indicare su quali basi una simile analogia poteva essere immaginata.

#### 3.1. Il dono dell'ubiquità

I sovrani, come gli dei, avevano una pluralità di residenze, quindi una vita itinerante nel registro orizzontale del dominio del territorio. Inoltre, nella comunicazione verticale, fra terra e cielo, il re assumeva un ruolo per così dire strategico, in quanto figura di mediazio-

<sup>23</sup> W. Burkert, "The Meaning and Function of the Temple", in M.V. Fox (ed.), *Temple in Society* cit., pp. 27-47.

<sup>24</sup> Cf. *infra*. Parlerò anche dell'importanza dei racconti di costruzione nell'ideologia regale.

<sup>25</sup> Ch. Penglase, *Greek Myths and Mesopotamia*, London-New York 1994, pp. 73 ss.; M.L. West, *The East Face of Helicon*, Oxford 1997, pp. 107-116.

<sup>26</sup> E. Hornung, *Gli dei dell'antico Egitto*, Roma 1992 (ed. originale tedesca: *Der Eine und die Vielen. Ägyptische Göttervorstellungen*, Darmstadt 1971).

<sup>27</sup> Per cui, forse, la tensione fra aniconismo e antropomorfismo, tema troppo ampio per essere trattato qui, ma correlato.

<sup>28</sup> Su questa linea interpretativa, C.M. MacCormick, *Palace and Temple. A Study of Architectural and Verbal Icons* (ZAW Beihefte, 113), Berlin-New York 2002, propone un parallelo fra la costruzione del palazzo di Sennacherib e quella del tempio di Salomone e sottolinea il ricorso a «verbal icons» nella descrizione dell'uno e dell'altro.

ne fra i due livelli, quello umano e quello divino. Il santuario-palazzo – la polisemia mi pare quindi significativa ed operante – appariva come la manifestazione necessaria e concreta di un doppio potere, di una sovranità divina riflessa nella sovranità umana. Come i re storici – basta evocare le imprese dei sovrani assiri nelle loro capitali<sup>29</sup> – si facevano costruire dei palazzi come segno del proprio dominio, dispiegando un efficacissimo repertorio iconografico ed un ricco apparato epigrafico, così gli dei avevano bisogno di una «reggia», che segnasse e delimitasse il loro territorio nei cieli e sulla terra.

L'epigrafia fenicia potrebbe conservare le tracce di un simile processo di «verticalizzazione» del culto e del divino, in virtù del quale ogni santuario è visto come «un alto luogo», proiettato verso la volta celeste, anche se si tratta di una collinetta artificiale<sup>30</sup>. Nell'iscrizione di Ešmunazor II<sup>31</sup>, il sintagma *šmm ʾdrm*, «cieli potenti», potrebbe designare un tempio, così come, in quelle di Bodashtart<sup>32</sup>, due generazioni dopo, l'espressione *šmm rmm*, «cieli eccelsi». Il tempio si trova quindi sulla terra, ma è una «metafora» del cielo, unica vera sede del mondo divino.

### 3.2. Meritare un palazzo

Nel ciclo ugaritico di Baal, il primo episodio, quello della vittoria di Baal su Yam, che si conclude con la proclamazione della sovranità di Baal su tutti gli dei («Yam dunque è morto: Baal sarà re!»<sup>33</sup>), è seguito da un secondo episodio: quello, appunto, della costruzione di un palazzo per il dio, preceduta da una tipica scena reale di banchetto che fa seguito alla vittoria. L'edificazione di questo palazzo/tempio viene a lungo negoziata fra El, Athirat, Anat, Baal e Kothar, a conferma del fatto che la spartizione dello spazio è rappresentativa della logica interattiva e gerarchizzata dei pantheon politeistici, quella che Esiodo, nella sua *Teogonia*, mette in scena attraverso il concetto di *timai*, cioè di «poteri».

Il racconto ugaritico è ritmato dal seguente *leit-motiv*: «Baal non ha una casa come gli dei, né una corte come i figli di Athirat». Questo palazzo/santuario è destinato ad ospitare la «famiglia» di Baal: le figlie Pidray, Talay e Arsay e le «nobili spose». Come il palazzo reale, quello di Baal appare come il ricettacolo di un messaggio ideologico basato su due concetti: la ricchezza – quindi il fasto, l'ostentazione – e la stabilità. In effetti, il palazzo di Baal viene costruito con le materie più preziose, oro, argento, gemme preziose e, «fortezza» cosmica situata nei recessi del monte Safon, abbraccia ben diecimila acri.

Sui palazzi degli dei fenici non abbiamo alcun racconto, ma possiamo ricordare che, nella testimonianza di Filone di Biblo, la Fenicia è presentata come il territorio gestito da una coppia divina, formata da Astarte e Zeus Demarous, detto anche Adôdos<sup>34</sup>, cioè Haddu,

<sup>29</sup> Cf. S. Lackenbacher, *Le roi bâtisseur: les récits de construction assyriens des origines à Teglathphalasar III*, Paris 1982; M. Fales, *L'impero assiro*, Roma-Bari 2001.

<sup>30</sup> Cf. C. Bonnet, «Entre terre et ciel: parcours historiographique en «hautes lieux» sur les traces de Franz Cumont et d'autres historiens des religions», *Archiv für Religionsgeschichte*, 7, 2005, pp. 5-19.

<sup>31</sup> KAI 14. Cf. J. Elayi, «La chronologie de la dynastie sidonienne d'Ešmun'azor», *Transeuphratène*, 27, 2004, pp. 9-27.

<sup>32</sup> KAI 15. Cf. J. Elayi, «La chronologie» cit.; C. Bonnet – P. Xella, «Les inscriptions de Bodashtart roi de Sidon», in *Da Pyrgi a Mozia* cit., pp. 93-104.

<sup>33</sup> P. Xella, *Gli antenati di Dio*, Verona 1984, p. 88.

<sup>34</sup> Eusebio di Cesarea, *P.E.* I, 10, 31.

il nome del dio siriano della tempesta, Baal a Ugarit, che Filone chiama significativamente «re degli dei». Ho precedentemente menzionato il racconto della fondazione di Biblo da parte di El e la divisione del territorio fra gli dei alleati, come un esercito di coalizione alla fine della battaglia vittoriosa. Quanto al santuario di Melqart, il re divino di Tiro, Erodoto (II, 44), che lo ha visitato nel V secolo a.C., lo dice dotato di un'entrata monumentale fiancheggiata da due stele, una di smeraldo e una d'oro, che possiamo immaginare come il ricordo delle due rocce mobili sulle quali la città poggiava<sup>35</sup>: ancora una volta, un messaggio di dominio, ricchezza e stabilità.

### 3.3. *Il Tempio di re Salomone*

Un confronto con l'esperienza di Israele può confortare quest'analisi. Anche se sappiamo oggi di aver a che fare con figure più mitiche che storiche<sup>36</sup>, Davide e Salomone sono significativamente associati sia all'affermazione del potere monarchico, simboleggiato dalla costruzione del palazzo di Gerusalemme, sia al processo di unificazione del culto, con l'edificazione del Tempio<sup>37</sup>. Tale edificio era concepito al contempo come la sede terrestre e il palazzo celeste di Yahweh: «der Himmel auf Erden», secondo l'espressione di Bernd Janowski<sup>38</sup>. Simile ad un re umano, Yahweh, nel Salmo 104, riveste abiti lussuosi, troneggia nel suo tempio, dispone di servitori e di un carro, ma la sua veste è fatta di luce, il carro di nubi e i servitori sono i venti e i lampi. I due livelli, terrestre e celeste, si fondono quindi organicamente fino a quando, a seguito delle riforma deuteronomista, s'impone una nuova teologia, più radicalmente monoteista, quindi trascendentale, che relega Yahweh nella sola sfera celeste, staccandolo da ogni dimensione immanente e terrena, anche perché dio a vocazione universale e non più topica<sup>39</sup>. A questo punto, nel Tempio non abita più il dio stesso, bensì soltanto una sua manifestazione, il suo *Nome*, *šm*.

### 3.4. *Far vivere il popolo*

Nella realtà storica delle prime società urbane del III millennio a.C., in Mesopotamia, il complesso palatino era il cuore della vita economica attraverso un gigantesco meccanismo di centralizzazione e di redistribuzione dei beni di consumo. La sopravvivenza delle

<sup>35</sup> Cf. C. Bonnet, *Melqart* cit., pp. 100-104.

<sup>36</sup> Cf. I. Finkelstein - N.A. Silberman, *Le tracce di Mosè: la Bibbia tra storia e mito*, Roma 2002; M. Liverani, *Oltre la Bibbia*, Roma-Bari 2003.

<sup>37</sup> P.-E. Dion, ««Voici! Yahvé n'a pas de maison comme les dieux, ni de cour comme les fils d'Ashérah». Pourquoi les Israélites jugèrent nécessaire d'élever un Temple à leur Dieu», in J.-CL. Petit *et alii* (edd.), «Où demeures-tu?». *Mélanges G. Couturier*, Montréal 1994, pp. 139-151; C. Meyers, «David as Temple Builder», in *Ancient Israelite Religion. Essays in Honour of F.M. Cross*, Philadelphia 1987, pp. 357-376.

<sup>38</sup> Cf. B. Janowski, «Der Himmel auf Erden. Zur kosmologischen Bedeutung des Tempels in der Umwelt Israels», in B. Janowski - B. Ego (edd.), *Gottesstadt und Gottesgraten: das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte*, Tübingen 2001, pp. 229-260; cf. anche T.N.D. Mettinger, *The Dethronement of Sabaoth. Studies in the Shem and Kabod Theologies*, Lund 1982.

<sup>39</sup> Cf. B. Janowski, «Die heilige Wohnung des Höchsten. Kosmologische Implikationen der Jerusalemer Tempeltheologie», in O. Keel - E. Zenger (edd.), *Zu Geschichte und Theologie des Jerusalemer Tempels* (Quaestiones disputatae, 191) Freiburg-Basel-Wien 2002, pp. 24-68; diversi contributi del volume di B. Janowski - B. Ego (edd.), *Das biblische Weltbild* cit. Per l'universalità di Yahweh e la necessità di un tempio diverso, cf. Isaia 66,1ss.



comunità umane passa quindi necessariamente attraverso il palazzo. Il re, ancora nelle iscrizioni fenicie del I millennio a.C.<sup>40</sup>, è colui che «fa vivere il popolo», una funzione di *kourotrophos* in qualche modo, che rimanda alla speciale protezione di cui gode il re da parte delle divinità. In effetti, così come la dea «nutre» il re (tratto esplicitamente attestato per Athirat ad Ugarit, implicitamente presente nell'iconografia di Iside *kourotrophos*, presente anche nel mondo fenicio), così come gli dei lo scelgono e lo proteggono, quest'ultimo nutre il popolo e gli garantisce il benessere. La comunicazione triangolare fra gli dei, il re e il popolo risulta assolutamente essenziale e vitale.

Ecco perché, a livello mitologico, allorché Kothar, il dio artigiano, si appresta a costruire il palazzo di Baal, fa presente, in modo pressante, la necessità di praticare un'apertura, una finestra nel palazzo, unica via possibile di comunicazione fra il dio e la sua gente<sup>41</sup>. Baal si dimostra inizialmente ostile a quest'idea, per paura di essere invaso dalle forze caotiche, ma Kothar insiste e Baal si arrende significativamente dopo aver ispezionato il proprio territorio, come avrebbe fatto un re storico: «Baal passò da città in città. 66 ne prese di città, 67 di villaggi...». In altre parole, attraverso la rassegna del proprio territorio, il dio prende coscienza del legame organico fra cielo e terra, fra uomini e dei, quindi della necessità di far «udire la sua santa voce», di *comunicare* con il popolo. Punto focale di tale processo è ovviamente il santuario.

#### 4. Il santuario come centro di una rete di comunicazione

Nel tessuto complesso dei rapporti fra uomini e dei, si possono individuare tre tappe, tre momenti presenti nella nostra documentazione.

##### 4.1. Il desiderio del dio

Innanzitutto, il dio manifesta agli uomini il proprio desiderio di avere un tempio, una casa; egli si rivolge loro per via oracolare o profetica. Se a Ugarit questa fase è interamente collocata nella sfera divina – Baal, con l'aiuto di Anat, intercede presso El per ottenere un santuario secondo i suoi desideri legittimi –, nelle iscrizioni reali assire, invece, l'edificazione o il restauro di un santuario è talvolta motivato dalla volontà di soddisfare una richiesta più o meno esplicita delle divinità. Il verbo accadico tradizionalmente usato per esprimere questo desiderio è *erêshu*<sup>42</sup>.

Nell'iscrizione di Pyrgi<sup>43</sup>, come si ricorderà, la costruzione della cella (*tw*) da parte di Thefarie Velianas, il re locale, è giustificata dall'espressione *k štrt rš bdy*, «poiché Astarte l'ha voluto per mezzo di lui», che rimanda appunto a un desiderio della divinità, come aveva ben capito Sabatino Moscati poco tempo dopo la pubblicazione del testo<sup>44</sup> e come sembra

<sup>40</sup> M.G. Amadasi Guzzo, «Le roi qui fait vivre son peuple dans les inscriptions phéniciennes», *Die Welt des Orients*, 15, 1984, pp. 109-118.

<sup>41</sup> Cf. P. Xella, *Gli antenati* cit., pp. 115 ss.

<sup>42</sup> S. Lackenbacher, *Le roi bâtisseur* cit., pp. 64-67. Cf. anche V. Hurowitz, *I have built you an Exalted House. Temple Building in the Bible in Light of Mesopotamian and Northwest Semitic Writings* (JSOT, 115), Sheffield 1992.

<sup>43</sup> *ICO Italia* 2 = *KAI I*, 277, linea 6.

<sup>44</sup> Con buona pace per tutte le speculazioni su una possibile ierogamia, sulle quali io stessa mi sono soffermata. S. Moscati, «Sull'iscrizione fenicio-punica di Pyrgi», *Rivista degli studi orientali*, 39, 1964, pp. 257-260; C. Bonnet, *Melqart* cit., pp. 279 ss.; Ead., «La religion phénico-punique. Apologie pour une approche historique», in S. Moscati (ed.), *I Fenici ieri oggi domani*, Roma 1995, pp. 119-128.

confermare l'equivalente etrusco *vatiexē*, dal significato «sono stati richiesti»<sup>45</sup>. Nel Salmo 132, parimenti, si afferma che Yahweh *desidera* Sion come sede cultuale. Quanto alle iscrizioni fenicie, non è raro leggere che il re «ha insediato» (letteralmente: «ha fatto abitare») un singolo dio nei santuari eretti appositamente per lui, com'è il caso per il Baal di Sidone/Eshmun ed Astarte nell'iscrizione di Eshmunazor II<sup>46</sup>.

La prima tappa della comunicazione fra uomini e dei è quindi la richiesta di un santuario, una tappa che prevede però un antecedente importante, narrato dai soli miti mesopotamici, in particolare dall'*Enuma Elish*, cioè la creazione dell'uomo da parte degli dei per assolvere il compito di nutrirli, di curarli, di badare a loro. Il re, quando costruisce un santuario e vi insedia la divinità, agisce in armonia con la giusta ripartizione dei compiti nel mondo, con l'eterno e sacro ordine delle cose e dei doveri. Come tutti sanno, questa divisione dei compiti si rivelerà fragile e pernicioso, e condurrà al diluvio universale per eliminare un'umanità brulicante fattasi troppo rumorosa per la quiete divina. L'uomo nasce ad ogni modo per servire e curare gli dei nei loro santuari. La scomparsa quasi totale della mitologia fenicia non ci consente di intavolare un discorso comparativo con la cultura sulla quale questo studio è centrato, ma sembra legittimo, sul piano metodologico, concepire un rapporto organico, operativo e strumentale fra mondo divino e mondo umano in tutte le religioni. La documentazione fenicia, di ordine soprattutto lessicografico, poiché non esistono passi espliciti relativi alla concezione dello «spazio sacro», non consente di farsi un'idea precisa di questi dispositivi mentali e pratici.

#### 4.2. *Comunicare attraverso i riti*

Il secondo protocollo di comunicazione ospitato nel santuario, residenza degli dei, assume un senso opposto: al desiderio (di una «casa») sceso dal cielo verso la terra, dagli dei verso gli uomini, corrisponde una pratica rituale che dalla terra sale verso il cielo. In effetti, una volta costruito il santuario, esso diventa sede di sacrifici cruenti e non<sup>47</sup>, la cui funzione è quella di nutrire e compiacere gli dei. Il fumo della combustione della carne così come il profumo dell'incenso alletta le divine narici; focacce, frutta, olio e vino servono a nutrire gli dei nella loro casa.

Così come i tributi affluiscono nel palazzo del re – basta ricordare il fregio dei tributari del palazzo achemenide di Persepoli –, le offerte confluiscono verso le dimore degli dei, segni tangibili della sottomissione del popolo, del controllo del territorio (in ultima istanza possesso degli dei) e di una prosperità garantita dal giusto svolgimento del rito. Nello stesso modo in cui il re codifica i rapporti interni ed esterni, tramite la produzione di codici, leggi, decreti e trattati, che prevedono un'ampia tipologia di pratiche atte al riconoscimento della sua autorità, in prima battuta il pagamento di un tributo, le tariffe sacrificali – ne

<sup>45</sup> Cf. G. Colonna, ««Tempio» e «santuario» nel lessico delle lamine di Pyrgi», *ScAnt*, 3-4, 1989-1990, pp. 197-216, le cui analisi, per quel che riguarda la terminologia fenicio-punica, non sono pienamente condivisibili. È possibile un collegamento fra la parola etrusca e il latino *vates*, «indovino, profeta».

<sup>46</sup> *KAI* 14, ll. 13-17.

<sup>47</sup> W. Burkert, «The Meaning and Function» cit., pp. 27-47, individua nel sacrificio cruento il vero vettore del messaggio di comunicazione, un messaggio che riguarda il senso della morte e la trasformazione subita fra la vita e la morte.

conosciamo vari esemplari nel mondo fenicio-punico<sup>48</sup> – regolano le pratiche cultuali, in particolare la divisione delle vittime fra il destinatario celeste, padrone del santuario, gli operatori del culto e gli offerenti. Non a caso la celebre Tariffa di Marsiglia<sup>49</sup> si apre con la menzione del *bt b<sup>l</sup> špn*, «santuario di Baal Safon», proprio per indicare che le disposizioni cultuali emanano da un'autorità sacra precisa. Numerosissime dediche incise su delle stele commemorative serbano inoltre la memoria delle offerte fondate sul principio del *do ut des*: la dedica richiama la benedizione del dio o fa seguito ad essa, come ricordano *ad nauseam* le formule: «possa egli (= il dio) ascoltare la mia voce / poiché egli ha ascoltato la mia voce» (*kšm<sup>c</sup> ql<sup>c</sup>* e varianti). Nelle case degli dei, gli uomini offrono doni, per ottenere contro-doni; e lo fanno seguendo precise regole edite dagli dei stessi.

#### 4.3. I doni divini

Accontentati nelle loro attese, nutriti e curati, venerati e sollecitati, gli dei concedono ai devoti ogni sorta di beneficio: discendenza, salute, prosperità, salvezza, longevità, giustizia, ecc. Per far «vivere il popolo» e concedere queste grazie, il dio fa spesso leva sulla figura reale, figura di mediazione per eccellenza, che garantisce la realizzazione concreta del benessere elargito dagli dei tramite il culto. Non sempre questi doni sono direttamente dispensati nel santuario stesso: possono raggiungere i fedeli direttamente «a casa», ma l'esistenza di santuari per la pratica dell'incubazione, come quello di Amrith<sup>50</sup>, nella Fenicia settentrionale, dimostra che, in alcune circostanze, la «mano» del dio si manifestava in maniera privilegiata nel recinto sacro. Il cerchio della comunicazione si chiudeva allora con l'eventuale dedica di un ex-voto, iscritto o meno, per ricordare la grazia ricevuta.

Fulcro di una rete complessa di comunicazione pluridirezionale, il santuario è veramente, come il palazzo del re, l'ombelico del mondo, punto di riferimento per l'intera popolazione e per gli ambienti regali.

### 5. Tagliare lo spazio sacro

Mi sono dilungata sulle implicazioni della concezione del tempio come *bt*, cioè come casa, residenza o palazzo, seguendo il filo di una ricca comparazione fra divinità e regalità; ma il santuario è anche, molto spesso, chiamato *mqdš*, cioè «spazio sacro»: ad oggi possiamo contare circa quaranta attestazioni fenicio-puniche del sostantivo *bt* nel senso di «santuario» e circa venti per *mqdš*. Cosa implica questo termine apparentemente «trasparente»?

Rimanda esplicitamente ad una divisione dello spazio fra sacro e profano, ad un'operazione di sottrazione e di «recinzione» del territorio riservato al dio e, in quanto tale, è dotato di caratteristiche specifiche, proprio perché «sacro»<sup>51</sup>. All'origine del mondo, c'è, in molte mitologie antiche, ad esempio nel racconto cosmogonico di Mochos, trasmesso da Damascio<sup>52</sup>, un'entità, una «materia» cosmica unica ed indifferenziata sul piano sessuale.

<sup>48</sup> Cf. *DCPP*, pp. 439-440.

<sup>49</sup> *KAI* 69.

<sup>50</sup> Cf. M. Dunand - N. Saliby, *Le temple d'Amrith dans la Pérée d'Aradus*, Paris 1985.

<sup>51</sup> Cf. P. Xella, «*QDŠ*. Semantica del «sacro» ad Ugarit», in S. Ribichini - P. Xella (edd.), *Materiali Lessicali ed Epigrafici*, I, Roma 1982, pp. 9-17.

Poi, da un taglio, una «forbiciata» primordiale, nascono il cielo e la terra, Uranos e Gaia nella teogonia esiodea, che rendono possibile la riproduzione sessuale, le generazioni divine e le teomachie, da cui sorgerà l'ordine «olimpico». Questo tema, estremamente ricco, che mi accontento di evocare con due parole, mette in atto il concetto di «taglio», di separazione. Al termine dell'immensa opera cosmogonica, teogonica ed antropogonica, gli dei, presenti sulla terra nei loro santuari, non possono mescolarsi con gli uomini, non devono mescolarsi, perché sono ontologicamente diversi. La mitologia – si pensi alle trame della scena tragica greca – denuncia e condanna ogni forma di trasgressione di questo ordine fondamentale del *kosmos*. Si tratta in altre parole di delimitare spazio divino, quindi sacro, e spazio umano, quindi profano. Il termine *mqdš* rimanda verosimilmente a questo sottofondo mentale e culturale, a questa organizzazione del creato.

Il tagliare, il delimitare, il circoscrivere appare del resto spesso come una modalità molto operante nei miti di fondazione: si tratta di un campo lessicale ed ideologico assolutamente essenziale. Nel mito dell'*Enuma Elish*, ad esempio, lo smembramento del cadavere di Tiamat, dea delle acque primordiali, è l'atto con il quale Marduk crea Babilonia, nella quale ritaglia poi il proprio santuario<sup>53</sup>. Dea e vittima sacrificale, al contempo, come Eracle al momento dell'apoteosi, Tiamat illustra la contiguità fra sacrificio e fondazione, fra il coltello del *mageiros* e il «bastone», la lama o l'aratro del fondatore, occupato a disegnare il solco primordiale o la configurazione della prima città.

Ho ricordato più sopra che Biblo nasce da un territorio circondato da un muro di cinta<sup>54</sup>, come nasce Cadice-*gdr*, la «muraglia». Occorre ancora rimandare al mito classico della *byrsa*<sup>55</sup>, con la fondazione di Cartagine resa possibile da una doppia operazione di ritaglio: quella del territorio cartaginese attraverso il taglio della pelle di bue a strisce sottili per circoscrivere la superficie concessa dagli indigeni.

Il santuario serba quindi la memoria di avvenimenti primordiali, fondatori, che creano uno spazio qualitativamente diverso, e perciò isolato dal resto del mondo.

## 6. Una breve finestra comparativa

Per addentrarsi meglio nella «fabbrica dei miti» e capire la logica delle connessioni fra fondare e tagliare, una breve gita in terra greca può fornire qualche spunto supplemen-

<sup>52</sup> Damascio, *Dell'inizio*, 125, secondo il quale Chousôros, l'«apritore» avrebbe aperto l'Uovo primordiale, da cui sarebbero nati Uranos e Gè. Damascio allude anche alla cosmogonia di Eudemo di Sidone, che contempla altresì un Uovo primordiale (*ibidem*). Filone di Biblo, *apud* Eus., *P.E.*, I 10, 1-2, propone uno scenario leggermente diverso, ma allude anche lui alla presenza di un Uovo primordiale. Cf. S. Ribichini, «Quelques remarques sur le «temps» phénicien», in F. Briquel Chatonnet – H. Lozachmeur (edd.), *Proche-Orient ancien: temps vécu, temps pensé*, Paris 1998, pp. 99-119; M.L. West, «*Ab ovo*. Orpheus Sanchuniathon, and the Origins of the Ionian World Model», *Classical Quarterly*, n.s. 44, 1994, pp. 289-307; R.J. Clifford, *Creation Accounts in the Ancient Near East and in the Bible*, Washington 1994.

<sup>53</sup> Cf. J. Bottéro, *Uomini e dei della Mesopotamia: alle origini della mitologia*, Torino 1992, pp. 670-676, sul motivo del santuario come corpo della divinità e il parallelo con la croce cristiana e l'architettura delle chiese, il tutto in riferimento al «corpo» sociale che vive la religione.

<sup>54</sup> Si potrebbe dire che la muraglia, «incinta della città», la fa nascere.

<sup>55</sup> J. Scheid – J. Svenbro, «La ruse d'Elissa et la fondation de Carthage», *Annales E.S.C.*, 40, 1985, pp. 328-342.

tare. Nell'inno omerico ad Apollo<sup>56</sup>, si narra il percorso del dio attraverso diversi luoghi, un percorso che viene scandito ad ogni tappa dall'affermazione programmatica: «Ho l'intenzione di costruire qui un tempio magnifico», il che ricorda in qualche modo la richiesta del Baal di Ugarit ai suoi «colleghi»<sup>57</sup>. Come nota perspicacemente Marcel Detienne, allorché passeggia in cerca di uno spazio sacro, Apollo si crea man mano un proprio territorio di competenza, disegna la propria mappa culturale, da Delo a Delfi<sup>58</sup>. Quest'ultima città è il punto di irradiazione dell'ellenismo, in quanto più di ogni altra è legata alla colonizzazione greca, posta sotto la protezione dell'Apollo panellenico. Invece l'isola di Delo è il luogo della sua genesi ed è inizialmente anch'essa una roccia vagante che si stabilizza nel momento in cui il dio vi fissa la propria residenza, come Tiro/šr, la «roccia», dove nascono insieme il tempio di Melqart e la città.

L'analogia fra Apollo, il fondatore-colonizzatore, e Melqart-Eracle, il dio preposto ai coloni e alle «rocce», risulta calzante. Ovunque passa, Apollo apre strade – perciò viene chiamato ἀγυιεύς<sup>59</sup> –, o meglio, come si dice in greco, le «taglia»: dal verbo τέμνειν come τέμενος<sup>60</sup>; Apollo costruisce, fonda, sia in senso cosmologico, sia in senso architettonico. Apollo è quindi il dio ἀρχηγέτης, il dio delle fondamenta e delle fondazioni, come Melqart è dio ἀρχηγέτης nelle dediche di Malta e Delo per l'appunto!

### Appendice: i dati epigrafici sulla terminologia fenicio-punica dei santuari

Prendo qui in considerazione i tre sostantivi più frequenti: *bt*, *mqdš* e *šr(t)*.

#### 1. BT

- Attestato una quarantina di volte fra il X secolo a.C. (Biblo) e il I d.C. (Ras el-Haddaga);
- Attestato in Fenicia, a Cipro, in Grecia (Pireo), a Cartagine (numerosissimi *ʿbd bt* + nome divino: «servitore del tempio di X»), a El-Hofra, a Gozo, a Malta, a Erice e a Pyrgi;
- Senso «istituzionale» (santuario come «datore di lavoro»), ma anche senso concreto: santuario edificato (più che tempio), recinto sacro, residenza del dio con diversi edifici;
- Reso con τέμενος in greco (KAI 60).

<sup>56</sup> Cf. M. Detienne, ««J'ai l'intention de bâtir ici un temple magnifique». À propos de l'Hymne homérique à Apollon», *RHR*, 214, 1997, pp. 23-55. Cf. anche il suo *Apollon le couteau à la main: une approche expérimentale du polythéisme grec*, Paris 1998, pp. 19-39, 85-133. Su un confronto fra questo inno ed i temi della mitologia mesopotamica, Ch. Penglase, *Greek Myths and Mesopotamia* cit., pp. 76 ss. Tornerò altrove su questo confronto fra Melqart ed Apollo, nelle loro vesti di fondatori.

<sup>57</sup> Cf. *supra*, pp. 678-679.

<sup>58</sup> Cf. A.M.G. Capomacchia, «L'eroe passa: la definizione spazio-temporale della realtà attraverso gli itinerari eroici», in D. Segarra Crespo (ed.), *Transcurrir y recorrer. La categoría espacio-temporal en las religiones del mundo clásico*, Roma-Madrid 2003, pp. 107-113.

<sup>59</sup> Cf. M. Detienne, ««J'ai l'intention de bâtir ici un temple magnifique»» cit., pp. 23-55; Id., *Apollon le couteau à la main* cit., pp. 19-39, 85-133.

<sup>60</sup> Sull'etimologia di *temenos* che potrebbe essere riferito al sumerico TEMEN, «basamento, fondamento», con la mediazione dell'accadico *temmenum/te(m)enu*, cf. F. Aspesi, «Semitico *BM.T* e gr. βωμός», in AA.VV., *Linguistica e filologia. Atti del VII Convegno internazionale di linguisti, Milano 12-14 settembre 1984*, Brescia 1987, pp. 179-186, in part. p. 185. Di parere contrario, P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique* cit., IV, Paris, 1978, pp. 1103-1104.

2. *MQDŠ*

- Attestato quasi venti volte, fra il V sec. a.C. (Es Cuyram) e il I sec. d.C. (Leptis Magna, Ras el Haddaga);
- Attestato a Cipro, Cartagine, Sardegna, Gozo, Dougga, Mactar, Mididi, ma mai in Fenicia per ora!
- Il *m.* viene costruito, dedicato, contiene le statue ed è curato da un personale specializzato;
- Attestato in rapporto con *bt* (*mqdš bt*: «tempio [cioè parte più sacra?] del santuario»? ) a Gozo e a Ras el-Haddaga.

3. *ŠR(T)*

- Attestato cinque volte, fra il VI/V sec. a.C. (Pyrgi e Akko) e il II sec. a.C. (Tiro);
- Attestato in Fenicia, Israele, a Cartagine e Pyrgi;
- Spesso qualificato di *qdš*: senso analogo a *mqdš*?

