

CENTRO DI STUDI MAGREBINI

— 2 —

STUDI MAGREBINI II

ISTITUTO UNIVERSITARIO ORIENTALE
- NAPOLI -
SEMINARIO DI STUDI ASIATICI
Ufficio Pubblicazioni e Redazione
degli "ANNALI,"

ISTITUTO UNIVERSITARIO ORIENTALE

NAPOLI 1968

ISTITUTO UNIVERSITARIO ORIENTALE DI NAPOLI

CENTRO DI STUDI MAGREBINI

PRESIDENTE

ROBERTO RUBINACCI

DIRETTORE

GIOVANNI GARBINI

CONSIGLIO DIRETTIVO

ALESSANDRO BAUSANI, ALESSIO BOMBACI, LANFRANCO RICCI,

UMBERTO RIZZITANO, UMBERTO SCERRATO, LAURA VECCIA VAGLIERI

ISTITUTO UNIVERSITARIO ORIENTALE
- NAPOLI -
SEMINARIO DI STUDI ASIATICI
Ufficio Pubblicazioni e Redazione
degli "ANNALI"

CENTRO DI STUDI MAGREBINI

— 2 —

STUDI MAGREBINI II

ISTITUTO UNIVERSITARIO ORIENTALE
- NAPOLI -
SEMINARIO DI STUDI ASIATICI
Ufficio Pubblicazioni e Redazione
degli "ANNALI."

ISTITUTO UNIVERSITARIO ORIENTALE

NAPOLI 1968

DIRITTI RISERVATI

ASPETTI E PROBLEMI
DELLA CERAMICA PUNICA ARCAICA DIPINTA

(con particolare riguardo a quella maghrebina)

ANNA MARIA BISI
(Palermo)

1. Premessa *

Gli scavi intrapresi a partire dal 1956 dallo Jodin a Mogador¹, quelli del Luquet a Banasa² e del Vuillemot sul litorale oranese (Mersa Madakh e Rachgun), di poco più antichi³ (Fig. 1), hanno portato al rinvenimento di numerosi vasi con decorazione dipinta a motivi geometrici e, solo assai più raramente, fitomorfi⁴, che per il contesto ceramico di cui fanno parte - in cui prevalgono le forme di tradizione cartaginese e fenicio-cipriote ed appaiono anche alcune sporadiche ma non per questo meno preziose importazioni greche⁵ - si situano generalmente nel VII/VI secolo a.C.

* Elenco delle abbreviazioni più frequentemente usate: B.A.M. = *Bulletin d'Archéologie Marocaine*; Bisi = A. M. Bisi, *KYIPIAKA*, Roma 1966; Cintas = P. Cintas, *Céramique punique*, Paris 1950; Jodin = A. Jodin, *Note préliminaire sur l'établissement pré-romain de Mogador*, in B.A.M., II, 1957, pp. 9-40; Luquet = A. Luquet, *La céramique pré-romaine de Banasa*, in B.A.M., IV, 1960, pp. 116-144; S.C.E. = E. Gjerstad, *The Swedish Cyprus Expedition*, IV, 2, Stockholm 1948; Vuillemot I = G. Vuillemot, *La nécropole punique du phâre dans l'île Rachgoun (Oran)*, in *Libyca*, III, 1953, pp. 7-62; Vuillemot II = G. Vuillemot, *Fouilles puniques à Mersa Madakh (Département d'Oran)*, in *Libyca*, IV, 1954, pp. 299-342.

¹ Jodin; cf. anche Id., s.v. *Mogador*, in *Enciclopedia dell'Arte Antica*, V, Roma 1963, pp. 140-141, e - prima ancora - P. Cintas, *Contribution à l'étude de l'expansion carthaginoise au Maroc*, Paris 1954, pp. 35-59.

² Luquet.

³ Vuillemot I e Vuillemot II.

⁴ Si tratta dell'unico frammento di Banasa citato alla nota 42.

⁵ F. Villard, *Céramique grecque du Maroc*, in B.A.M., IV, 1960, pp. 1-26.

Gli antecedenti della decorazione dipinta a vivaci colori (oltre il bruno e il nero compaiono anche l'arancio in varie gradazioni, dal rosso terra di Siena al giallastro, il violetto e il bianco), rimangono tuttavia alquanto misteriosi, giacché né gli stessi temi né le stesse combinazioni cromatiche si ritrovano nel coevo repertorio cartaginese e, per quanto ci consta, neppure nei supposti modelli sirio-palestinesi, né tanto meno nei vasi – per lo più ionici ed eolici, ma anche attici – che costituiscono l'unico materiale greco importato nei centri marocchini durante i secoli in questione⁶ (Tav. III, 2).

Sarà molto utile, quindi, esaminare in dettaglio questi vasi dipinti maghrebini (il termine geografico si prende qui nel più ampio significato storico-culturale che ebbe ed ha presso gli Arabi, comprendendovi tutta l'Africa settentrionale, dalla Tunisia al Marocco), per cercare di delinearne gli antecedenti della tematica, passando poi ad una rassegna della ceramica dipinta delle altre colonie fenicie, in primo luogo quella siciliana di Mozia, che presenta innegabili differenze sia rispetto a quella dell'Algeria e del Marocco, sia rispetto al repertorio della stessa Cartagine. In effetti, la fiorente produzione vascolare con decorazione dipinta, che contraddistingue tutte le località dell'Occidente punico tra la fine dell'VIII e la fine del VI secolo a.C.⁷, è stata inspiegabilmente trascurata da coloro che si sono occupati di ceramica punica. Anche nel Cintas⁸ non si trovano che pochissime pagine consacrate all'analisi dei tipi cartaginesi, scissi per giunta dal loro contesto mediterraneo. Nulla è detto dal Luquet sull'origine degli sporadici ma interessantissimi frammenti di Banasa (cf. tuttavia la nota 51).

Il Vuillemot ha richiamato l'attenzione sugli antecedenti iberici e ciprioti della ceramica dipinta di Rachgun e di Mersa Madakh⁹. Si tratta sempre, comunque, di accenni episodici e parziali, che non tengono conto dei paralleli areali, né tanto meno – e ci sembra questo un punto di fondamentale importanza, totalmente e ingiustamente trascurato da coloro che si sono occupati dell'argomento¹⁰ – dei rapporti fra ceramica punica arcaica con decorazione dipinta e ceramica indi-

⁶ *Ibidem*, tavv. I-IV, fig. 1.

⁷ I documenti più antichi sono quelli della necropoli arcaica di Mozia e del primo strato del *tophet* di Salammbô (cf. *infra*). I più recenti quelli di Banasa. Le ceramiche di Mogador, di Rachgun e di Mersa Madakh si datano fra la seconda metà del VII e la prima metà del VI secolo a.C.

⁸ Cintas, pp. 509-516.

⁹ Vuillemot I, pp. 25, 43-44; Vuillemot II, pp. 320, 331, 332.

¹⁰ Cf. tuttavia A. M. Bisi, *L'irradiazione semitica in Sicilia in base alle risultanze ceramiche dei centri fenicio-punici dell'isola*, in *ΚΩΚΑΛΟΣ*, XIII, 1967 (in corso di stampa).

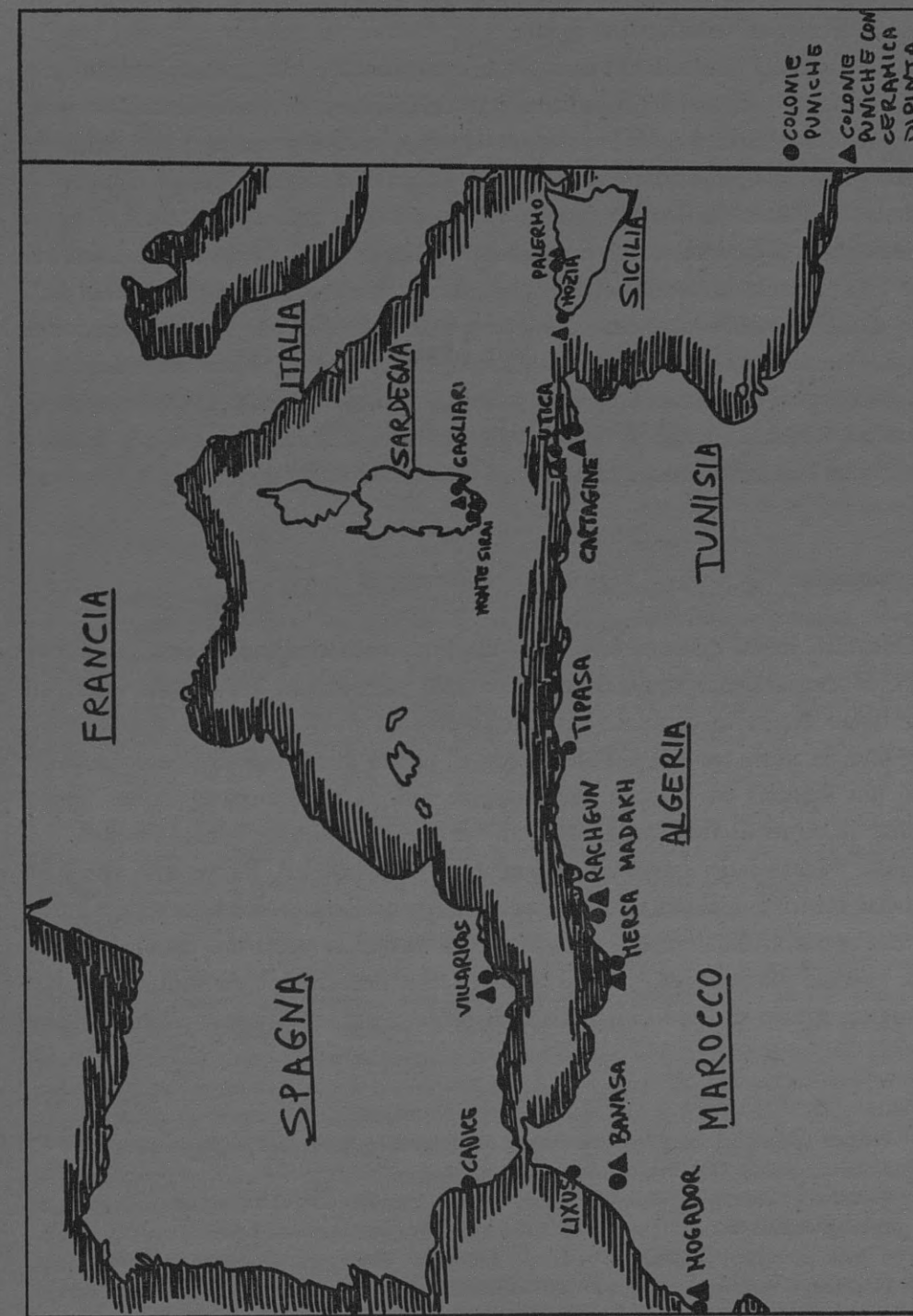


Fig. 1 - Colonie puniche del Mediterraneo che hanno restituito ceramica arcaica con decorazione dipinta di tipo lineare.

gena e degli scambievoli imprestiti che si realizzarono in alcune zone (come la Sicilia) fra elemento semitico immigrato, popolazione autoctona e coloni greci.

Sulla base dei risultati acquisiti per la ceramica del Maghreb esporremo pertanto alcune considerazioni su quella con decorazione di tipo geometrico della Sicilia, della Sardegna e della Spagna, ponendone in luce gli addentellati col mondo greco e orientale e osservando anche le persistenze micenee che si riscontrano nell'ambito di una particolare branca della ceramica indigena di Sicilia.

Dal quadro complesso ed ampiamente articolato della ceramica arcaica dipinta, che si rivela di fondamentale importanza per comprendere la genesi della civiltà artistica punica a causa delle eterogenee influenze che vi si rispecchiano, trarremo infine alcune considerazioni d'insieme rilevanti per il problema dei tempi e dei modi in cui si articolò l'espansione fenicia verso Occidente, la quale in epoca arcaica era arrivata ben al di là di quelle Colonne d'Ercole che già per Pindaro costituivano l'estremo limite, *finis terrae*, del mondo abitato¹¹.

2. La ceramica dipinta dell'Algeria e del Marocco.

Due fatti degni di nota emergono a prima vista dall'esame delle *facies* vascolari, sostanzialmente affini, delle tre colonie puniche più lontane da Cartagine che abbiano restituito ceramica dipinta (Mersa Madakh, Rachgun e Mogador): da un lato, la ricchezza e il più alto grado di civiltà di Mogador, cioè proprio del centro più lontano da Utica e da Cartagine ma in cui sboccava probabilmente il traffico di minerali auriferi dal Senegal¹² e che ha restituito, accanto a numerosi vasi greci microasiatici importati¹³, anche *ostraka* iscritti, finora non rinvenuti negli altri centri puniche della costa mediterranea e atlantica del Marocco, almeno in tutta l'epoca arcaica¹⁴; dall'altro lato è da notare la presenza, comune a tutte queste colonie maghrebine, di una ceramica con decorazione sovradipinta a vernice matta, spesso su fondo ingubbiato di bianco, che si estrinseca eminentemente

¹¹ Pindaro, *Nemee*, III, 26; IV, 69; cf. anche J. Carcopino, *Le Maroc Antique*, Paris 1943, pp. 56-72.

¹² J. Carcopino, *Le Maroc antique*, cit., p. 53 sgg.

¹³ F. Villard, *Céramique grecque du Maroc*, cit., p. 1 sgg. Si tratta di anfore assai allungate, dal fondo puntuto, decorate da fasce dipinte assai spazeggiate e da un motivo ad 8 coricato sulla spalla, rinvenute un po' dappertutto nel Mediterraneo, ma la cui origine deve ricercarsi a Rodi e a Focea.

¹⁴ P. Cintas, *Contribution*, cit., pp. 55-56; J.-G. Février, *Textes phéniciens ou puniques de Mogador*, in *B.A.C.*, 1955-56, pp. 33-35.

in fasce orizzontali di vario spessore e che solo eccezionalmente (a Banasa) dà vita ad un aggruppamento di motivi di diversa o più complessa struttura.

Il Vuillemot ha additato, a nostro giudizio con ragione, i paralleli più stretti della tecnica attestata in alcuni anforoni a spalla obliqua di Rachgun e di Mersa Madakh, con fasce rosso-vino su fondo ingubbiato di bianco¹⁵, nella *Black-on-Red I (III) Ware* e *Bichrome IV* cipriota¹⁶ (Figg. 2 a, f; 4 a); lo stesso autore segue tuttavia l'opinione, ormai superata ed antistorica, del Cintas¹⁷ per quel che concerne l'altra tecnica presente a Rachgun, a Mersa Madakh e a Mogador¹⁸, cioè l'ingubbiatura rossa, talora lucidata a stecca, che ricopre generalmente l'intera superficie del vaso, vedendovi un tardo apporto cipriota a seguito di contatti mai interrotti con l'Oriente¹⁹ (Fig. 2 g, i).

In un nostro recente lavoro²⁰ abbiamo creduto di ravvisare l'origine di questa tecnica, che è del resto ampiamente attestata in tutto l'Occidente punico, da Malta²¹ alla Sicilia²², dalla Sardegna²³ alla Spagna²⁴ e, sebbene più raramente, a

¹⁵ Vuillemot I, p. 25. L'autore cita invero come diretto termine di comparazione la *Bichrome II* cipriota. I paralleli più calzanti per la sintassi decorativa sono tuttavia offerti - cf. la nota successiva - dalle varietà *Black-on-Red I (III)* e dalla *Bichrome IV*.

¹⁶ *S.C.E.*, figg. XXV (specialmente nn. 15-16, 22), XXXIII, 15-17, XXXIV, 9, XXXVI, 2.

¹⁷ P. Cintas, *Contribution*, cit., pp. 45-50. Per una critica a questa teoria cf. già Bisi, pp. 55-58.

¹⁸ Jodin, pp. 25-31; Vuillemot I, pp. 16-22; Vuillemot II, pp. 322-323.

¹⁹ Vuillemot II, p. 340.

²⁰ Bisi, pp. 55-58.

²¹ Si tratta di esemplari (cf. un breve cenno nell'*Annual Report*, 1926-27, p. 8 pubblicato dal Dipartimento delle Antichità di Malta), provenienti da una tomba di Mtarfa presso Rabat, conservati nel Museo Archeologico di Rabat-Medina, e in cui, accanto ad un *thymiaterion* a doppia coppa sovrapposta ad un'*oinochoe* con corpo piriforme e bocca trilobata e ad un'altra che arieggia il tipo dei *bilbil* ciprioti, si rinvenne, come nelle necropoli di Mozia e di Cartagine, uno *skyphos* protocorinzio importato.

²² Sono gli esemplari di Mozia, essi pure inediti, di cui si tratta appresso (cf. anche la tav. V, 2). È tuttavia da notare che solo rarissimamente appare a Mozia l'ingubbiatura rossa distesa su tutta la superficie esterna del vaso (conosciamo solo un piattello di copertura di un anforone a spalla obliqua ed una *oinochoe* con orlo trilobato e corpo piriforme, entrambi al Museo Whitaker, che presentano questa caratteristica), perché in genere la vernice rosso-lacca lucida appare solo in un'ampia fascia orizzontale sul collo o sulla pancia del recipiente. Cf. anche W. Culican, *Motya 1955*, in *P.B.S.R.*, XXVI, 1958, pp. 19, 21.

²³ F. Barreca, in *Monte Sirai I*, Roma 1964, pp. 40 sgg., nn. 8/106, 19/83, 26/110, 27/111, 28/112, 29/113, 30/114, 31/115, 34/148, 36/120, 37/121, ecc. (tutti del VII/VI secolo a.C.).

²⁴ M. Pellicer Catalán, *La necrópolis punica «Laurita» del Cerro de San Cristobal (Almuñécar, Granada)*, Madrid 1963, *passim*; H. - G. Niemeyer - M. Pellicer - H. Schubart, *Eine altpunische Kolonie an der Mündung des Rio Vélez*, in *Arch. Anz.*, 1964, Heft 3, coll. 476-493, in particolare col. 489, fig. 5. All'ulteriore bibliografia di siti spagnoli che hanno fornito ceramica rossa data in Bisi, p. 55, nota 100, si aggiunga: M. Tarradell, in *Hesperis-Tamuda*, IV, 1960.

Cartagine²⁵, nell'ambiente cipriota il quale conosce, dal 1000 circa a.C., tre varietà ceramiche: la *Red Slip Ware*, la *Bichrome Ware* e la *Black-on-Red Ware*²⁶. La ceramica a vernice rossa è inoltre attestata nell'isola fin da epoca molto più antica (vasi dell'*Early Bronze* da Vounus-Bellapais²⁷ o, addirittura, ceramiche neolitiche della fase detta di Ambeliku²⁸). La presenza diffusa a Cipro (e in Fenicia: cosiddetta *Samaria Ware* dell'VIII secolo ed *oinochoai* dalle tombe dell'*Early Iron* di Akhziv, presso Tiro, i cui corredi rimangono per larga parte inediti²⁹) fa ritenere che Cipro (o la Fenicia, o entrambi questi territori) abbia fornito all'Occidente punico questa tecnica di più facile effetto rispetto alle elaborate decorazioni geometriche di stile metopale in nero, bruno o rosso su bianco, di cui peraltro non mancano esempi, soprattutto a Cartagine e a Mozia.

Del resto, a conferma della nostra ipotesi, occorre rilevare che l'esame delle forme ceramiche che accompagnano, a Mogador come a Mersa Madakh e a Rachgun, l'apparire di questa tecnica, risultando talora ad essa indissolubilmente associate, mostra, come già avemmo occasione di osservare³⁰, la forte influenza cipriota operante sul litorale oranese e atlantico del Marocco.

Alcuni di questi tipi maghrebini sono per giunta raramente attestati a Cartagine, sia nell'ambito della ceramica degli strati inferiori del *tophet*, sia in quella dei corredi di Duimès e di Dermesh, mentre sono per converso generalmente presenti a Mozia, in epoca pressappoco contemporanea o fors'anche di poco più antica. Così, tanto per fare qualche esempio, l'ampolla a collo strozzato che si rinviene a Mogador³¹, a Mersa Madakh e a Rachgun³² (Fig. 3 d-e, h, l), è atte-

²⁵ Cintas, tavv. LXVI, nn. 47, 92; LXV, 15. Si tratta comunque sempre di fasce di color rosso e non di un'ingubbiatura che abbracci l'intera superficie esterna del vaso, quale appare invece in un gruppo di ceramiche cipriote dell'VIII secolo provenienti da una tomba della collina di Giunone, conservate ora nel Museo Nazionale di Cartagine.

²⁶ S.C.E., pp. 68-76, 80-82; Bisi, pp. 57-58.

²⁷ E. and J. Stewart, *Vounous 1937-1938*, Lund 1950, tavv. IV sgg., *passim*.

²⁸ P. Dikaios, *A Guide to the Cyprus Museum*, Nicosia 1961³, pp. 3, 11 e sgg.: la ceramica *Red Lustrous* appare nel periodo II = Neolitico I B - V millennio - di Kirokitia e diviene diffusa specialmente nel Calcolitico II (2500-2300 a.C., cultura di Ambeliku) e nell'*Early Bronze*, dopo il 2300 a.C.

²⁹ Del materiale di Akhziv tratta brevemente (e per il primo per quel che concerne la ceramica fenicia) W. Culican, *Aspects of the Phoenician Settlement in the West Mediterranean*, in *Abr-Nahrain*, I, 1959-1960, pp. 39-47; Id., *The First Merchant Venturers*, London 1966, p. 101, fig. 111 (si noti la quasi assoluta identità del corredo illustrato, comprendente anche una maschera fittile femminile e un'ampolla a collo strozzato, con il materiale cartaginese e moziense del VII/VI secolo a.C.).

³⁰ Bisi, pp. 66-69.

³¹ Jodin, pp. 26, 31-32, fig. 10 a-b.

³² Vuillemot I, p. 19, tav. IX, 18; Vuillemot II, p. 325, figg. XIX, 14; XX.

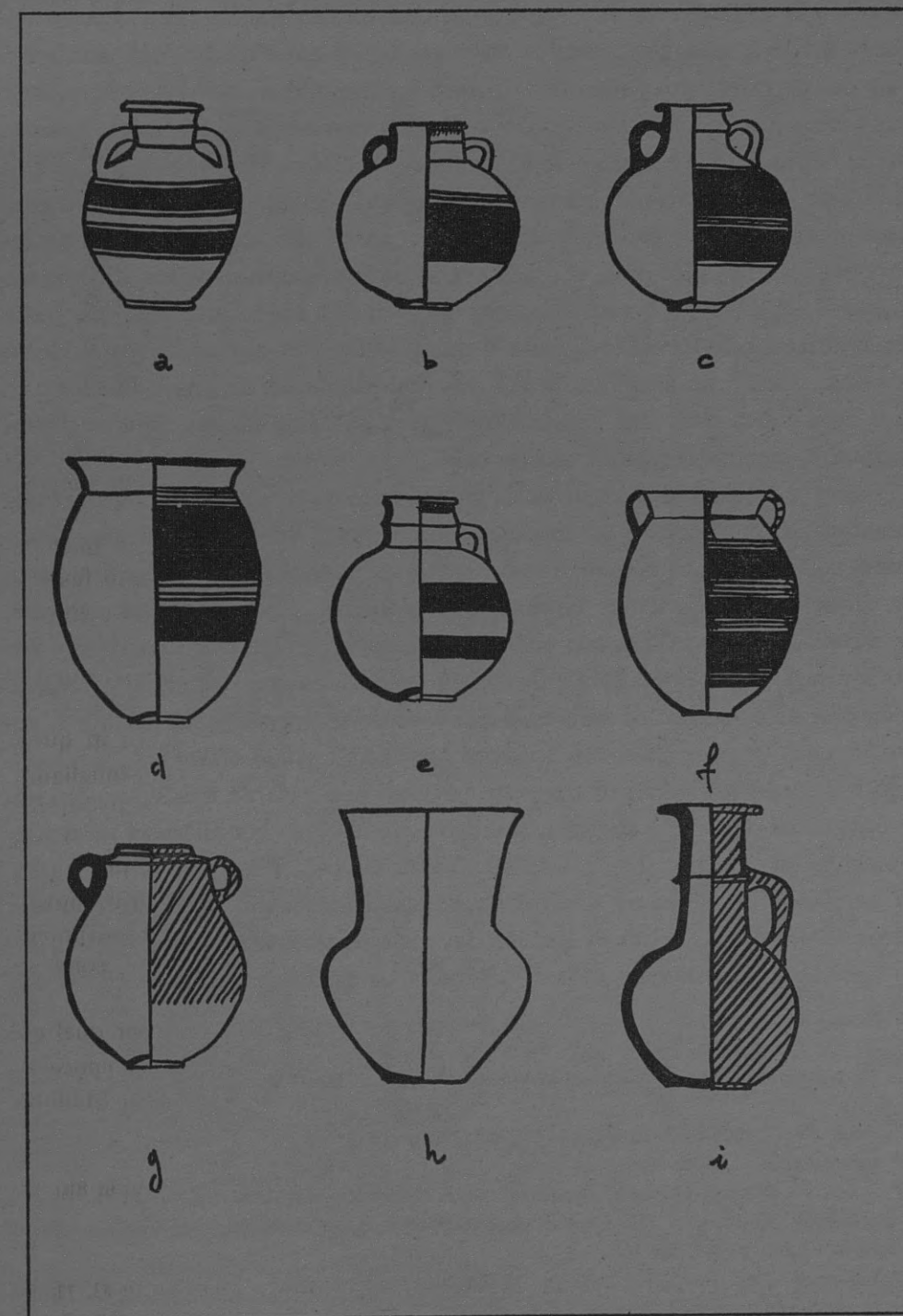


Fig. 2 - Ceramica dipinta e con ingubbiatura rossa da Rachgun.

stata a Mozia in due esemplari³³ provenienti dalla necropoli arcaica detta « dell'isola », ma è ignota al repertorio cartaginese. In quest'ultimo non sembrano trovare del pari riscontro l'altro tipo di ampolla con orlo svasato ad imbuto, ansa sopraelevata rispetto alla imboccatura e fondo convesso (Fig. 3 *c, i, m*), presente a Mersa Madakh, a Rachgun³⁴ e a Mogador³⁵, che si ricollega addirittura a modelli siro-palestinesi (e in particolare ugaritici) dell'età del Medio e Tardo Bronzo³⁶, né l'*oinochoe* con imboccatura a fungo ed alto collo troncoconico dal netto rigonfiamento mediano, che assume in sezione un andamento di esagono allungato³⁷ (Fig. 3 *a, g*) e che si oppone alla sagoma meno angolosa, pur nella estrema varietà delle forme (collo più o meno sottile con rigonfiamento mediano o alla base, solcato da una linea incisa ovvero sottolineato da una o più fasce in vernice nera matta o da una banda a vernice rosso-lacca lucida) degli esemplari cartaginesi e moziesi del VII/VI secolo a.C.

Quanto alla sintassi decorativa di questi vasi dipinti maghrebini, più che richiamarci all'imitazione di un modello iberico, come vuole il Vuillemot, vi vedremo volentieri l'eco di uno dei tanti sistemi ornamentali in auge in quella stessa ceramica del geometrico cipriota che ha fornito con tutta verosimiglianza, come dicemmo, il modello anche per le due tecniche ad ingubbiatura rossa (*Red Slip Ware*) e a decorazione nera o bruna su fondo bianco (*White Painted Ware*). Una serie assai numerosa di anfore, *hydrie* e brocche cipriote della prima età del Ferro (cipriota geometrico I-III e cipriota arcaico I, 1050-600 a.C.)³⁸, mostra il collo e il corpo dei recipienti ricoperti fin quasi alla base da una successione di fasce orizzontali di diverso spessore, assai sovente rosse e nere alternate, come sui vasi maghrebini³⁹ (Figg. 2 *a-f*; 4 *a*; 5 *a*; Tavv. II, 1-2; III, 1).

I paralleli cronologici ed areali sono necessariamente più vaghi per quel che concerne la ceramica dipinta di Banasa, la quale sembra situarsi in un'epoca alquanto più tarda rispetto a quella di Mogador, di Rachgun e di Mersa Madakh.

³³ Ne conosciamo due soli esemplari al Museo Whitaker di Mozia. Uno è illustrato in Bisi, tav. V, 2.

³⁴ Vuillemot II, fig. XXII, 9; Vuillemot I, tav. IX, n. 20.

³⁵ Jodin, pp. 26, 32, fig. 10 *c*.

³⁶ J. Garrow Duncan, *Corpus of Dated Palestinian Pottery*, London 1930, tipi 38, 50-53, 73, ecc. Cf. anche Bisi, pp. 67-68, nota 156. Un esemplare identico a quello marocchino, da Larnaka-Turabi, è illustrato in Cintas, p. 469, fig. 16.

³⁷ Vuillemot I, tav. IX, n. 16; Jodin, p. 24, fig. 9 *b*.

³⁸ Si assume la cronologia data in *S.C.E.*, p. 427.

³⁹ *S.C.E.*, figg. IV, 7; VI, 3, 5; XIV, 3; XX, 9, ecc.

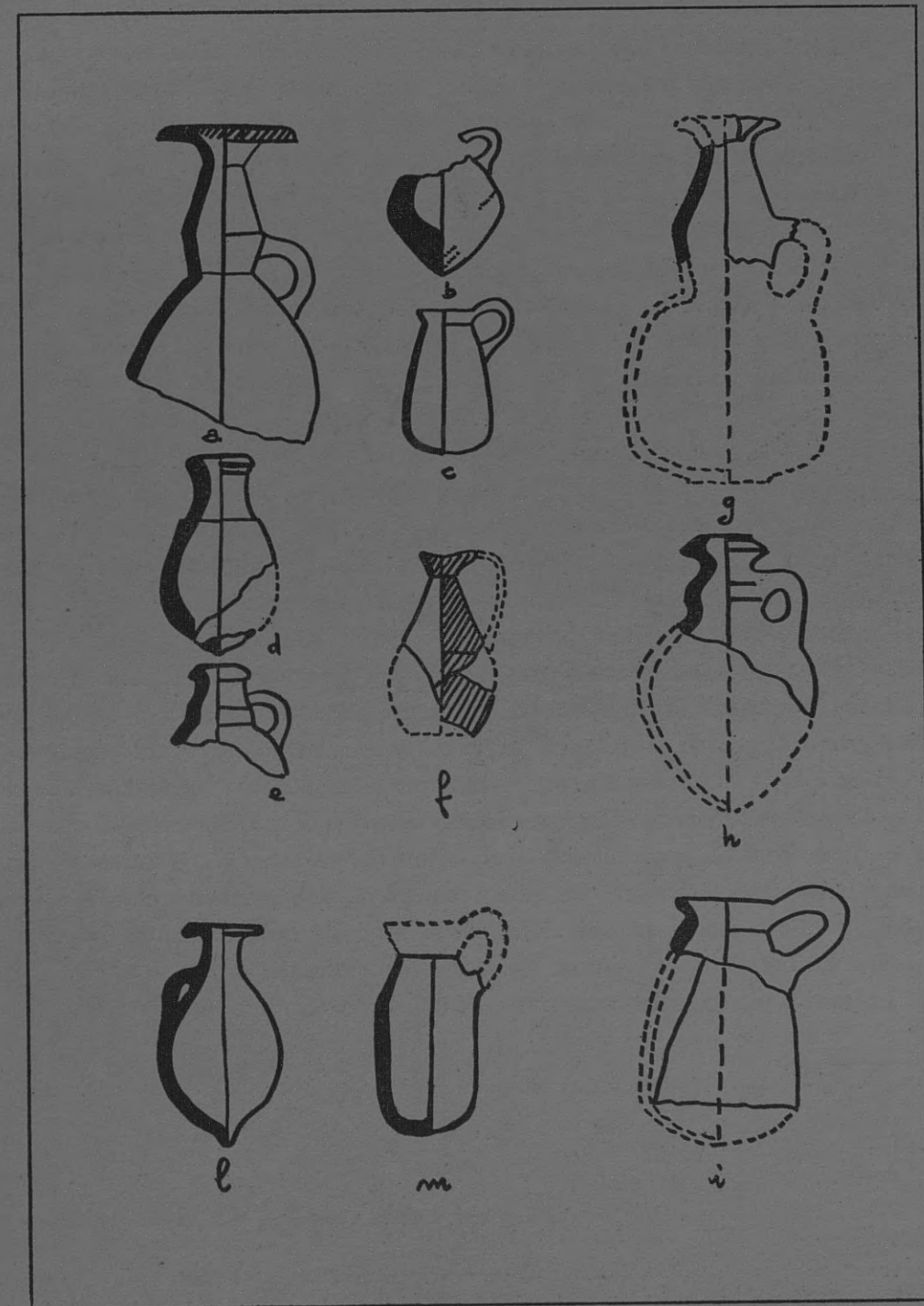


Fig. 3 - Ceramica acroma e con ingubbiatura rossa da Mogador (*g, h, i*), da Rachgun (*a, b, c, d, e, f*) e da Mersa Madakh (*l, m*).

La sua attribuzione al tardo vi secolo/inizio del v risulta, oltre che dai numerosi elementi del contesto archeologico con cui si rinvenne associata (assenza della ceramica rossa lucida presente a Mogador, Mersa Madakh e Rachgun), dal tipo stesso dei motivi decorativi che presentano i frammenti più importanti. Ora per la prima volta, infatti, vediamo comparire, accanto a vasi senz'anse che arieggiano tipi di tradizione indigena ad impasto, con alto collo troncoconico fortemente rastremato verso l'imboccatura e il corpo ricoperto da una fitta serie di fasce circolari ⁴⁰ (Fig. 4 *d*) o, in altri casi, da qualche rada fascia a vernice bruna matta alla base del collo ⁴¹ (Fig. 5 *b-c*), frammenti dipinti appartenenti a vasi di cui purtroppo non possiamo più ricostruire la sagoma, che recano dei motivi di dubbia origine e di dubbia interpretazione, anche se uno di essi è sicuramente fitomorfo ⁴². Si tratta (Fig. 5 *e*) di una coppia di steli verticali dalle due parti dei quali spuntano motivi a doppia voluta sovrapposta con l'estremità piegata verso l'interno. Ha indubbiamente fornito l'ispirazione al frammento di Banasa della cui importanza, ripetiamo, non sembra essersi reso conto il suo illustratore, la ceramica geometrica ed orientalizzante greca. Basti osservare ad esempio alcuni degli elaborati viticci vegetali, che hanno tutti come base il motivo a voluta di antica origine orientale, quali appaiono nei vasi delle tombe cretesi di Fortezza ⁴³ (Fig. 5 *f-i, n*). Pur nella sua estrema schematizzazione, il fregio vegetale del vaso punico si dimostra direttamente derivato da quelli, costituendo nello stesso tempo un punto fermo di grande importanza per la datazione della *facies* archeologica del sito ⁴⁴. Se è vero, come cercheremo di dimostrare in seguito, che i motivi geometrici dei vasi punici di Mozia e di Cartagine hanno dietro di sé modelli cicladici e argivi del x/viii secolo a.C., non andando oltre la fine del vii sec. a.C., il frammento di Banasa non sembra rientrare in questa categoria, dal momento che si ispira verosimilmente a motivi vegetali diffusi nella ceramica orientalizzante, ove compaiono solo, com'è noto, a partire dalla fine dell'viii/inizio del vii secolo a.C. ⁴⁵.

La testimonianza offerta da questo frammento ceramico è, come vedremo

⁴⁰ Luquet, p. 132, tav. V (in alto).

⁴¹ *Ibidem*, tav. V (in basso).

⁴² *Ibidem*, p. 134, tav. VII, n. 5.

⁴³ J. K. Brock, *Fortetsa. Early Greek Tombs near Knossos*, Cambridge 1957, *Analysis of Patterns*, n. 16 e varianti.

⁴⁴ Per una diversa ipotesi sulla derivazione del motivo, cf. appresso, p. 41 e nota 159.

⁴⁵ M. Pallottino, s.v. *Orientalizzante*, in *Enciclopedia Universale dell'Arte*, X, 1963, coll. 223-237, in particolare col. 230.

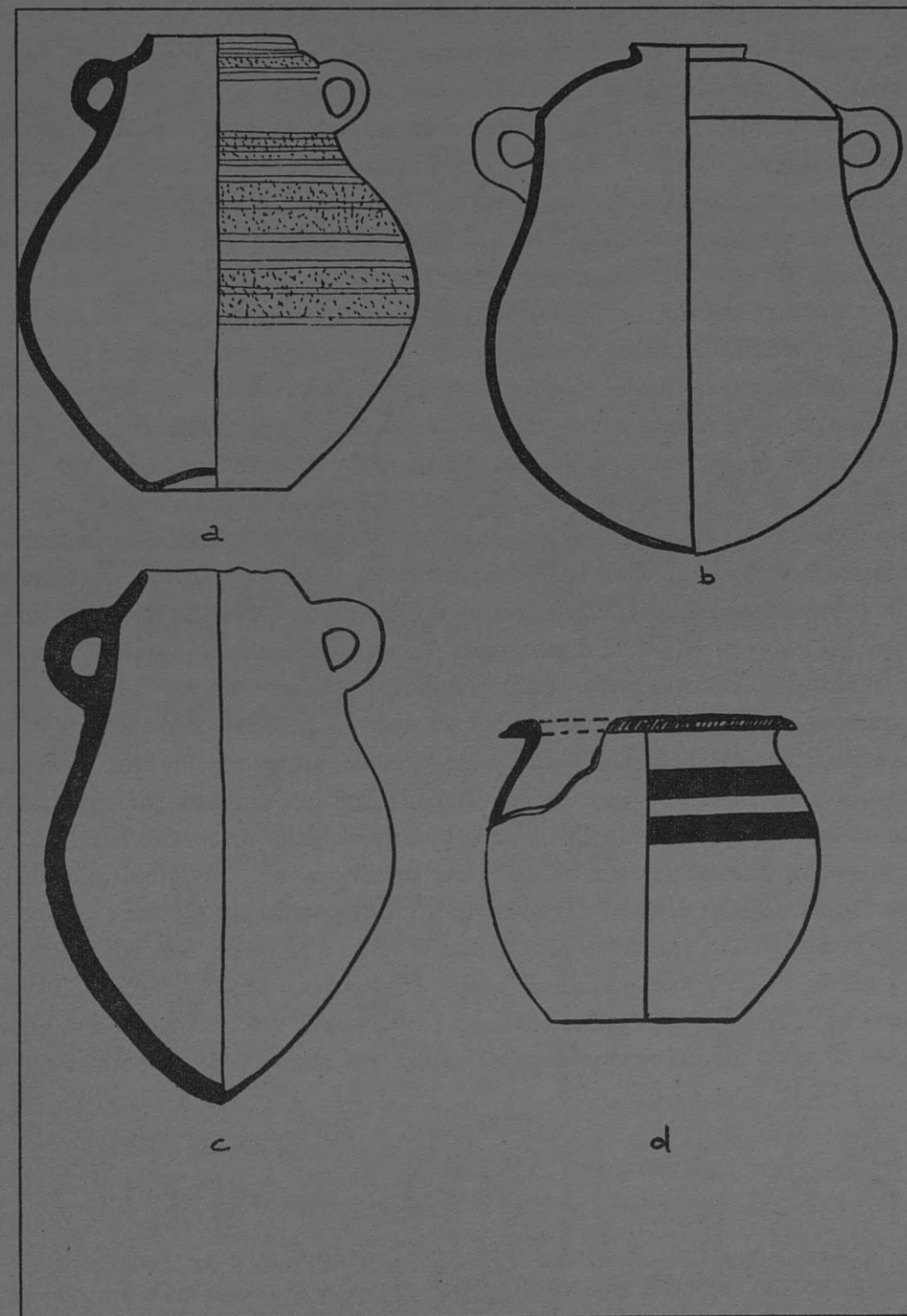


Fig. 4 - Ceramica dipinta ed acroma da Mersa Madakh (*a, c*), Mogador (*b*) e Banasa (*d*).

meglio in seguito, di estremo interesse nell'ambito del problema della colonizzazione fenicia del Maghreb e dei tempi successivi in cui essa si articola, che vedono peraltro il prevalere di differenti influenze esterne.

L'altro frammento di Banasa mostra un motivo di dubbio significato e di più oscura origine. Consta ⁴⁶ di una serie di elementi a X le cui estremità si ripiegano fortemente verso il basso (quelle superiori) e verso l'alto (le inferiori), quasi a suggerire delle *silhouettes* umane estremamente schematizzate (Fig. 5 *d*). Una simile associazione di quattro appendici verticali a croce di S. Andrea riaffiora in un vaso geometrico argivo ⁴⁷, ove ricorre un motivo a X fiancheggiato da triglifi i cui tratti verticali più interni si fondono con l'elemento centrale (Fig. 5 *l*).

Lo schema cruciforme è frequentissimo sui vasi ciprioti dell'età del Ferro ⁴⁸, dove tuttavia resta isolato e non acquista appendici o digitazioni di sorta.

Più simile al frammento di Banasa è il motivo che appare su alcuni vasi siciliani dell'età del Bronzo (Castelluccio, Monte Tabuto, Monte Sallia ⁴⁹) (Figg. 5 *m*; 6 *a-b*), anche se a tutt'oggi non sono chiari gli anelli intermedi della catena di trasmissione che unirebbe, nel caso della ceramica e delle sepolture scavate nella roccia (i cosiddetti *hauanet* maghrebini), la Sicilia preistorica al Maghreb punizzato, nel senso di influenza diretta della prima sul secondo. Nonostante un recente studio del Cintas in questo campo, infatti, il quale propugna la teoria della penetrazione della grande corrente di tradizione megalitica mediterranea, e in particolare meso-elladica, nell'Africa settentrionale attraverso la Sicilia, Malta e Pantelleria, con la conseguente introduzione nel territorio maghrebino della ceramica dipinta rosso-lucida tipica delle culture siciliane di Serrafelicchio e di Thapsos ⁵⁰, rimane un intervallo non documentato (e a nostro giudizio difficilmente documentabile) di quasi un millennio fra il sorgere dei tipi ceramici summenzionati in Sicilia e la presenza della tecnica a vernice rossa nel Sahel tunisino in epoca ellenistica (per non parlare di quella del Marocco fenicio-punico già esaminata) e del motivo cruciforme a Banasa fra il VI e il V secolo a.C. Se dunque l'origine di quest'ultimo rimane oscura, sembra più ragionevole supporre l'intro-

⁴⁶ Luquet, p. 134, tav. VII, n. 4.

⁴⁷ P. Courbin, *La céramique géométrique de l'Argolide*, Paris 1966, tav. LXXVI, n. C 62.

⁴⁸ *S.C.E.*, figg. II, 3; XII, 11-16; XV, 12, ecc.

⁴⁹ L. Bernabò Brea, *La Sicilia preistorica y sus relaciones con Oriente y con la Peninsula Ibérica*, in *Ampurias*, XV-XVI, 1953-1954, tavv. VIII, 1, 3; IX, 1, 5 (fase di Castelluccio); P. Cintas, *Eléments d'étude pour une protohistoire de la Tunisie*, Paris 1961, pp. 100-101, figg. XXX, 8; XXXI, 1, 3, 6.

⁵⁰ P. Cintas, *Eléments*, cit., pp. 98 sgg., 124-158.

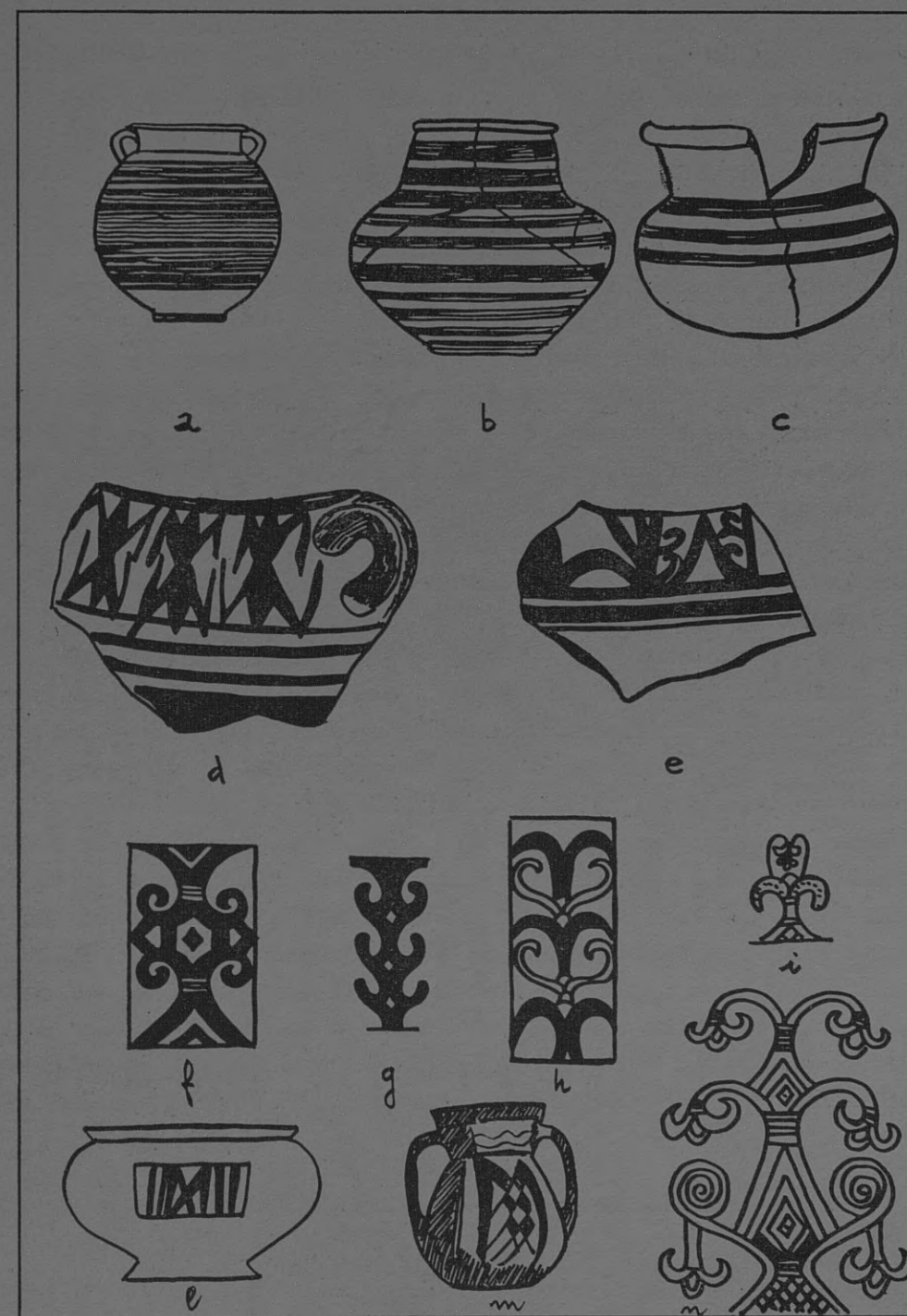


Fig. 5 - Ceramica dipinta da Mogador (*a*), Banasa (*b-e*) e motivi decorativi dell'orientalizzante greco (*f-i*, *n*), del geometrico argivo (*l*) e della fase siciliana di Castelluccio (*m*).

duzione in Marocco della tecnica a vernice rossa da Cipro e dalla Fenicia a seguito delle prime ondate di immigrati semitici, ovvero con la mediazione della Spagna, ov'è attestata nelle colonie fenicie della bassa valle del Guadalquivir già dalla fine dell'VIII secolo a.C.

Occorre inoltre notare che recentemente lo Jodin ha emesso un'altra ipotesi, invero assai suggestiva, per spiegare l'origine dei due motivi decorativi di Banasa, che deriverebbero da elementi riempitivi diffusi nella ceramica iberica e specialmente in alcuni vasi della fine del IV secolo a.C. provenienti da San Miguel de Liria (regione di Valencia)⁵¹.

Se si mettono in effetti a confronto il frammento di Banasa con le X ad estremità ribattute che costellano il campo dei vasi iberici con scene complesse in cui predomina la figura umana (Fig. 6 c-c''), si noterà una sorprendente analogia. Resta tuttavia inspiegata l'origine del motivo: da quale mondo artistico esso è penetrato nella ceramica iberica? Ed inoltre (poiché meno convincenti ci sembrano le somiglianze delle volute dei vasi iberici con l'altro frammento di Banasa a decorazione fitomorfa), come si spiega il fatto che questi due frammenti sono stati trovati quasi nove metri al di sotto del livello romano, mentre quelli a reticolato solo a poco più di quattro metri? Data anche la cronologia tarda della ceramica iberica, che secondo Almagro può scendere fino al II secolo a.C., non è difficilmente conciliabile questo supposto modello iberico con i prototipi del geometrico greco o cipriota che stanno con tutta verosimiglianza alla base dei frammenti a reticolato trovati per giunta, ripetiamo, ad un livello molto superiore? (Fig. 6 g, l, n)

Questi frammenti che presentano un motivo a reticolato in vernice matta sono assai numerosi e costituiscono la parte prevalente della ceramica dipinta di Banasa⁵³ (Tav. I, 1-2). Il Luquet osserva giustamente⁵⁴ che questo tipo di decorazione è ignoto a Cartagine (cf. tuttavia le urne cinerarie di Salammbô illustrate alle nostre Figg. 8 a-b; 9 q), mentre si rinviene nella Spagna punica, in particolare a Villaricos da dove, come vedremo, provengono delle anfore biansate assai simili ai frammenti di Banasa⁵⁵ (Fig. 7 i). Anche per questi ultimi, tuttavia, si può invocare, accanto ai modelli spagnoli, un antecedente di più lontana origine orien-

⁵¹ A. Jodin, *Décors ibériques sur des tessons peints de Banasa*, in *B.A.M.*, VI, 1966, pp. 499-503, figg. 1-2.

⁵² *Ibidem*, p. 503.

⁵³ Luquet, p. 134, tavv. IV, 3-4; VI.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 134.

⁵⁵ M. Astruc, *La necrópolis de Villaricos*, Madrid 1951, tav. VIII, 2.

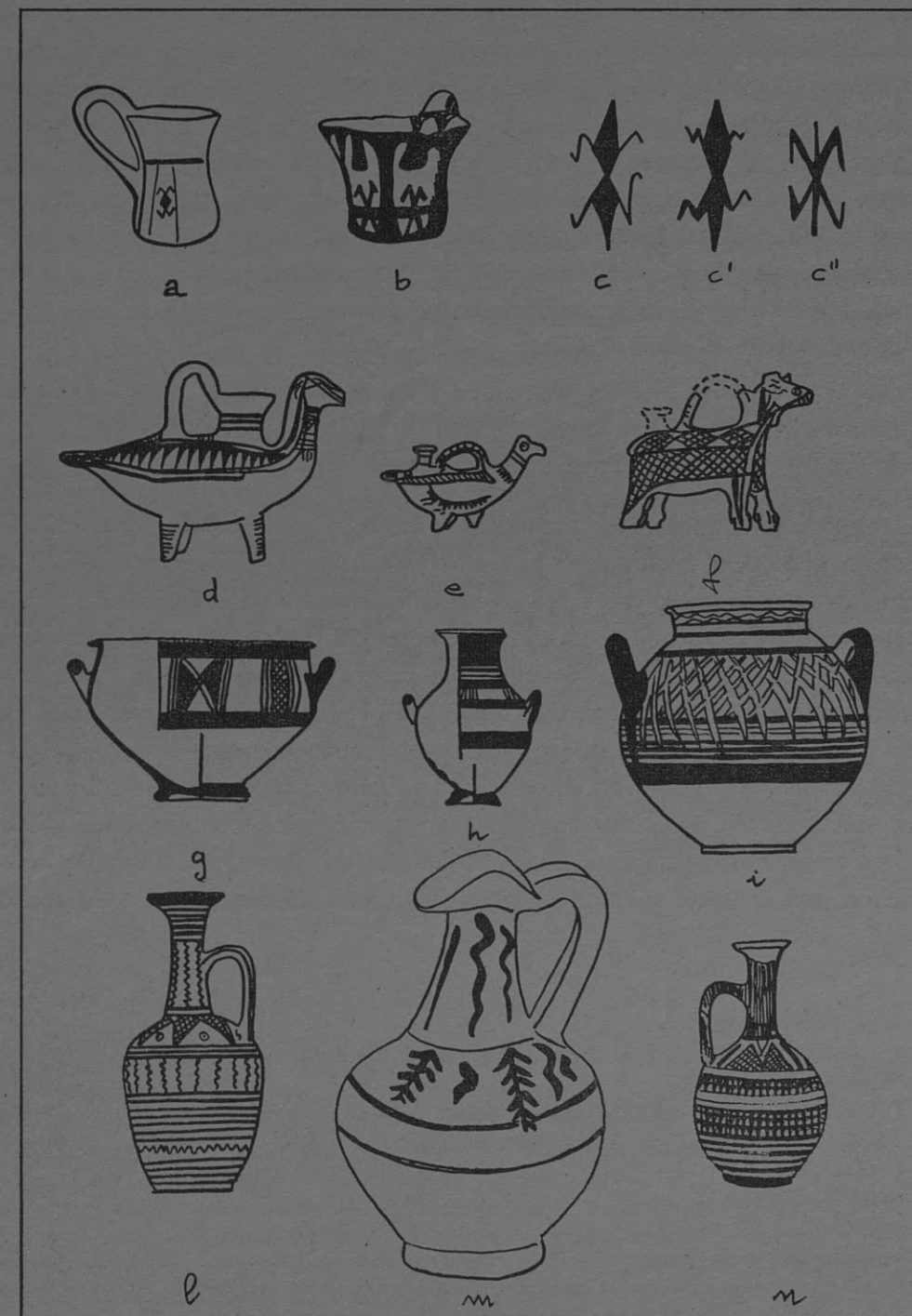


Fig. 6 - Vasi della fase di Castelluccio (a-b), motivi decorativi ad X della ceramica iberica (c-c''), askos dal deposito di fondazione di Salammbô (d), askoi (e-f) e ceramica cipriota (g-i) dell'età del Ferro, oinochoe di Ischia (l), brocca di Utica (m) ed oinochoe cicladica di Delos (n).

tale. Alcune anfore cipriote della varietà *Bichrome IV*⁵⁶ presentano la pancia ricoperta da un fitto reticolato in vernice rossa matta, campito superiormente e inferiormente da fasce nere di notevole spessore (Fig. 6 i). Seppure il sistema dei triangoli a reticolato è sporadicamente attestato nelle urne degli strati più antichi di Salammbô⁵⁷, l'estensione del motivo a reticolato all'intero corpo del recipiente resta un *unicum* in Occidente, essendo limitata ai frammenti di Banasa, mentre le urne di Villaricos serbano maggiore fedeltà allo schema cipriota della quadretatura sulla spalla, in pieno accordo con quella forte influenza cipriota che si riscontra, come vedremo, in buona parte della ceramica fenicio-punica della zona sud-orientale della Penisola Iberica.

3. La ceramica dipinta di Utica e di Cartagine.

Due sono gli elementi che caratterizzano la ceramica delle più antiche colonie puniche o, almeno, di quelle che in base alle risultanze archeologiche si dimostrano fondate, in accordo anche con i dati offerti dalle fonti letterarie classiche, nei primissimi secoli del I millennio o addirittura alla fine del II⁵⁸: da un lato, la presenza di forme riprese dal repertorio fenicio e più particolarmente cipriota, che scompariranno poi con la fine del VI secolo a.C. (tali l'*oinochoe* con collo strozzato a fondo convesso⁵⁹, l'ampolla monoansata pure a fondo convesso e con orlo svastato ad imbuto⁶⁰, l'anfora con corpo sferico ed anse ad anello inserite orizzontalmente sulla spalla⁶¹, l'*oinochoe* con alto collo troncoconico e corpo sferico che si ricollega ai *bilbil* siro-palestinesi e ciprioti dell'età del Bronzo⁶²); dall'altro lato, l'esistenza, specialmente sulla terza categoria di vasi summenzionati - ed anche

⁵⁶ S.C.E., fig. XXXI, 9.

⁵⁷ D. Harden, *The Pottery from the Precinct of Tanit at Salammbô, Carthage*, in *Iraq*, IV, 1937, fig. 3 p; Cintas, tav. LXVI, n. 92.

⁵⁸ L'esame più recente delle fonti, anche alla luce degli ultimi rinvenimenti archeologici, si trova in S. Moscati, *Il mondo dei Fenici*, Milano 1966, pp. 123-133.

⁵⁹ Cintas, tipo 71.

⁶⁰ Cf. le note 34-36.

⁶¹ Cintas, tipi 198-200.

⁶² Vuillemot I, pp. 21-22, tav. IX, n. 21. Si noti che da un'altra colonia punica marocchina, Tamuda, proviene un vaso simile ma di tipo più decadente, che si dimostra quindi una tarda imitazione (II secolo a.C.) degli esemplari ciprioti che stanno alla base di quello di Rachgun: cf. P. Cintas, *Contribution*, cit., fig. 86.

sugli anforoni a sacca ventricosa e a spalla obliqua⁶³, sugli *askoi*⁶⁴, sui vasi à *chardon*⁶⁵ e sulle *oinochoai* con collo cilindrico dal rigonfiamento mediano⁶⁶ (Figg. 6 d; 7 a; 8-9) - di una decorazione dipinta a vernice matta, con colori applicati a guazzo e quindi facilmente svanibili col lavaggio. L'ornamentazione si configura prevalentemente in motivi geometrici disposti secondo schemi metopali sul collo e sulla spalla del vaso (così a Cartagine e a Mozia), mentre solo raramente (a Mozia stessa, a Mogador, in Sardegna e in alcune anfore cartaginesi a spalla obliqua del VI secolo⁶⁷), si estende su tutto il corpo del vaso, in serie di bande orizzontali di diverso colore ovvero alternando fasce orizzontali ad elementi verticali (tremoli, triglifi, motivi a lingua di serpente, ecc.) (Figg. 2 a-f; 4 a; 5 a; 8 a, i-m; 10 a-g).

Abbiamo visto come nelle colonie del Marocco e della costa oranese dell'Algeria la ceramica dipinta presenti, se si eccettuano i frammentari *specimen* di Banasa, un'estrema povertà di motivi, concretandosi per lo più nella serie di fasce orizzontali nere su ingubbiatura bianca che richiamano la sintassi decorativa e la tecnica *Bichrome* del geometrico cipriota. Il quadro offerto dal repertorio delle due più antiche colonie nord-africane, Utica e Cartagine, non solo presenta differenze notevolissime da quello del Maghreb occidentale, ma si diversifica anche nell'ambito di ciascuna delle due produzioni per il tipo di decorazione e per le forme vascolari.

Ad Utica predominano le bottiglie allungate a pareti rettilinee⁶⁸ che ritroveremo a Mozia e che sono del tutto assenti a Cartagine⁶⁹ (Fig. 7 g), le *oinochoai* con orlo trilobato, alto collo, corpo piriforme ed ansa a doppio cordone⁷⁰ presenti

⁶³ Cintas, tipi 233, 235 (cf. anche la tav. LXVI).

⁶⁴ *Ibidem*, tavv. LXIV-LXV.

⁶⁵ *Ibidem*, tipi 1-2, tavv. LXV, 2, LXVI.

⁶⁶ *Ibidem*, tipi 90-94.

⁶⁷ *Ibidem*, tavv. LXVI, n. 33; LXVII, nn. 233, 243, 244, 248.

⁶⁸ P. Cintas, *Nouvelles recherches à Utique*, in *Karthago*, V, 1954, pp. 89-154, fig. 35.

⁶⁹ Sull'origine di questa forma ceramica cf. appresso, alla nota 79.

⁷⁰ P. Cintas, *Nouvelles recherches à Utique*, cit., figg. 21, 23, 26, 28, 33-34; Id., *Deux campagnes de fouilles à Utique*, in *Karthago*, II, 1951, p. 40 sgg., figg. 14, 29. È da notare specialmente l'elaborata decorazione dell'*oinochoe* illustrata alla fig. 29 della p. 66, con tremoli verticali sul collo e zigzag e spine di pesce in vernice rosso-arancione sulla spalla. Essa costituisce un *unicum* nel Nord Africa mentre si apparenta nella forma e nella decorazione ad alcuni esemplari moziesi che esamineremo in seguito, ripresi con tutta probabilità da modelli del geometrico greco-insulare.

a Cartagine ⁷¹, a Mozia ⁷² e in Sardegna ⁷³ (Figg. 6 m; 7 b-c). Sono attestati inoltre i *bilbil* di tradizione siro-palestinese ⁷⁴ presenti in Spagna ⁷⁵ ma non a Cartagine, mentre non appaiono alcune delle forme tipiche degli strati più antichi del *tophet* di Salammbô (anforoni globulari con anse orizzontali o verticali) ⁷⁶; tuttavia la lacuna può anche essere casuale, dovuta cioè al fatto che non si è finora rinvenuto a Utica un *tophet* che costituisca l'equivalente dell'area sacra di deposizioni di Salammbô.

Anche per quel che concerne la sintassi e gli elementi decorativi, la ceramica uticense presenta una fisionomia assai povera, dal momento che l'una e gli altri si risolvono costantemente in larghe fasce di colore bruno sulla pancia delle brocche e delle bottiglie a pareti rettilinee ⁷⁷, in cui abbiamo visto un riecheggiamento cipriota ⁷⁸ e, prima ancora, miceneo ⁷⁹ (Fig. 7 b-g).

Non sembra essere stato finora osservato che la decorazione dipinta con scomparti di tipo metopale appare a Cartagine esclusivamente sui vasi dello strato più antico (Tanit I secondo la classificazione dello Harden ⁸⁰) del *tophet* di Salammbô (Figg. 8-9), mentre la ceramica proveniente dalle tombe del VII e del VI secolo di Duimès e Dermesh presenta soltanto qualche rara fascia in vernice rossa lucida (anfore ventricose a spalla obliqua ⁸¹) o bruna sulla pancia e sul collo (*oinochoai* à *bobèche* e con orlo trilobato ⁸²).

La decorazione dipinta di tipo geometrico scompare a Cartagine, come in

⁷¹ Cintas, tipi 193-194.

⁷² Bisi, tav. V, fig. 1 (interamente ingubbiata di rosso). Altri esemplari con decorazione lineare sono illustrati nell'articolo citato alla nota 78.

⁷³ Monte Sirai I, cit., tav. XXX, nn. 21, 30.

⁷⁴ P. Cintas, *Nouvelles recherches à Utique*, cit., p. 132, fig. 49.

⁷⁵ H. G. Niemeyer - M. Pellicer Catalán - H. Schubart, *Altpunische Funde von der Mündung des Río Algarrobo*, in *Madriider Mitteilungen*, V, 1964, pp. 81-82, fig. 7.

⁷⁶ Cintas, tipi 44 sgg., 198 sgg., 211 sgg.

⁷⁷ P. Cintas, *Nouvelles recherches à Utique*, cit., figg. 21-22, 25, 28, 35; Id., *Deux campagnes de fouilles à Utique*, cit., figg. 11, 13-14 e tavola sinottica di fronte alla p. 88.

⁷⁸ A. M. Bisi, *La ceramica di tradizione fenicio-punica della Sicilia Occidentale*, in *Africa*, III, 1968 (in corso di stampa).

⁷⁹ V. R. D'A. Desborough, *The Last Mycenaeans and their Successors*, Oxford 1964, tav. XVI, nn. a-b (da Kaloriziki, Cipro); c (bottiglia sub-micenea dello stesso tipo ma di forma alquanto degenerata, dal Ceramico).

⁸⁰ D. Harden, *The Pottery*, cit., pp. 63-70, fig. 3. L'esemplare illustrato alla nostra fig. 8 q appartiene già al secondo strato, che arriva alla fine del IV sec. a.C.

⁸¹ Cintas, tipi 235, 238 bis.

⁸² *Ibidem*, tav. LXXIV.

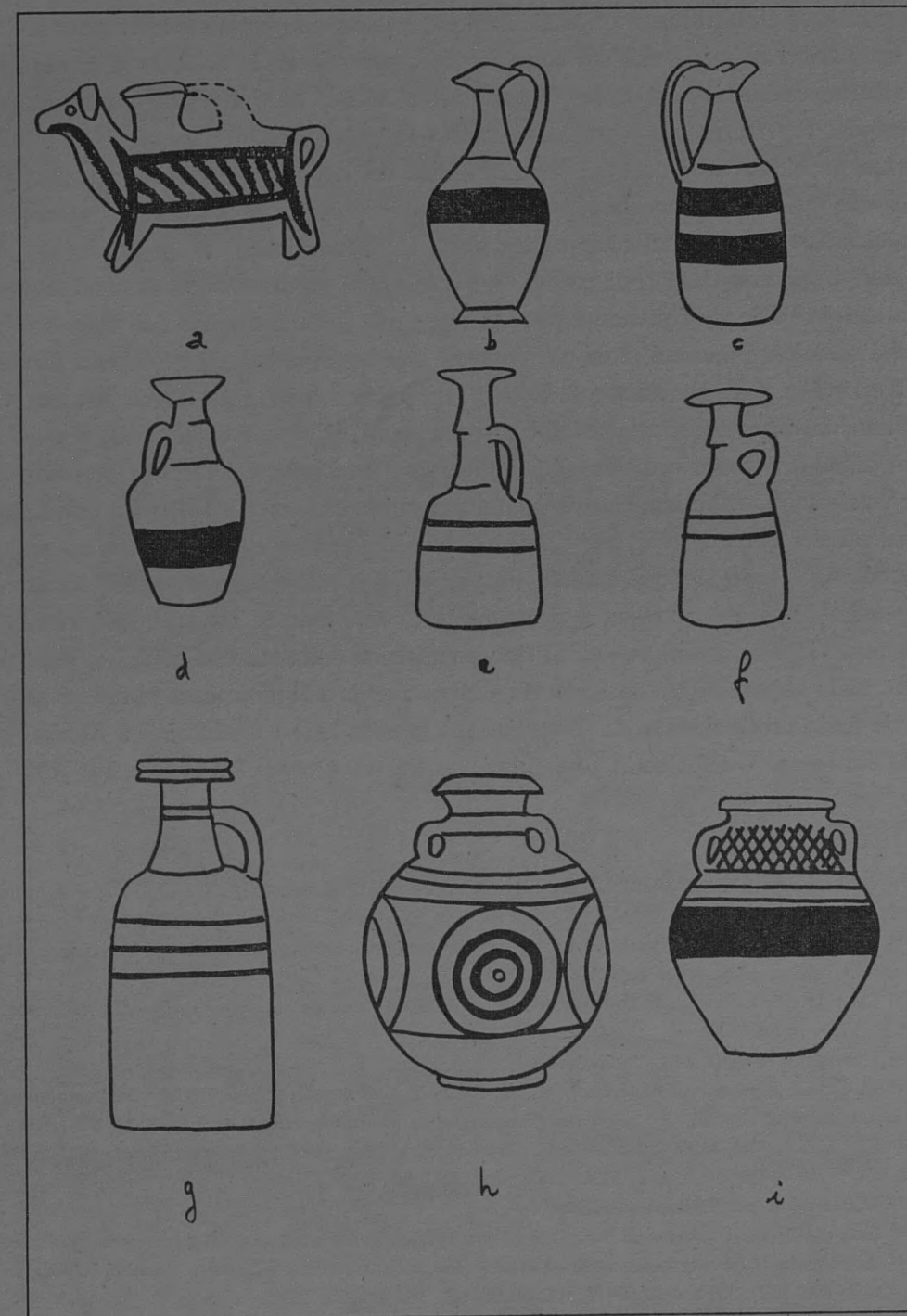


Fig. 7 - Askos dal *tophet* di Salammbô (a), ceramica di Utica (b-g), pilgrim-flask da Carmona (h) e anfora da Villaricos (i).

genere in tutti gli altri luoghi punici del Mediterraneo, con la fine del VI secolo a.C., per riapparirvi all'inizio dell'età ellenistica: in quest'epoca è notevole la presenza, sulla ceramica cartaginese e del Capo Bon, di alcuni motivi vegetali e zoomorfi ripresi dal repertorio vascolare alessandrino (Hadra, Sciatti) ⁸³.

Un problema a sé costituisce la ceramica del deposito di fondazione (cosiddetta « cappella Cintas ») del *tophet* di Salammbô, per la presenza della nota ancora cicladica accanto ad alcune ceramiche di origine verosimilmente fenicia o cipriota, importate dai primi coloni che eressero il modesto sacello sulla sabbia della laguna ⁸⁴. Senza riprendere tutta la questione della datazione del deposito ⁸⁵, basterà esaminare uno dei pezzi più notevoli in esso rinvenuti, cioè l'*askos* a forma di uccello (Fig. 6 d), generalmente ritenuto di origine cipriota del Tardo Bronzo ⁸⁶. In effetti, la decorazione dipinta sul corpo a denti di lupo è assai simile a quella di un *askos* ornitomorfo di Kangadi ⁸⁷; il tipo del recipiente è tuttavia attestato a Cipro non solo nell'ultima fase dell'influenza micenea, ma per tutto il corso della prima età del Ferro ⁸⁸ (Fig. 6 e-f). Quel che più importa rilevare in questa sede, comunque, è il fatto che il motivo decorativo a sottili triangoli pieni, ben attestato nella ceramica cicladica e protocorinzia, non sembra sia stato più ripreso dalla posteriore ceramica punica di tipo geometrico della stessa Cartagine, benché l'*askos* nella doppia forma ornitomorfa e bovina goda poi di un grande favore nelle colonie fenicie d'Occidente, da Cartagine (cf. la nota 131) a Rachgun ⁸⁹ a Mozia ⁹⁰, dalla Sardegna ⁹¹ all'Algeria (esemplari tardivi di Guraya ⁹²) (Figg. 7 a; 13 a).

⁸³ *Ibidem*, tavv. LXVIII-LXIX; P. Gauckler et al., *Catalogue du Musée Alaoui, Supplément I*, Paris 1910, tav. CII, nn. 1, 3-5.

⁸⁴ Cintas, pp. 490 sgg.; cf. anche P. Cintas, *Un sanctuaire pré-carthaginois sur la grève de Salammbô*, in *Revue Tunisienne*, 1948, pp. 1 sgg.

⁸⁵ Oltre le opere citate alla nota precedente, cf. P. Demargne, *La céramique punique*, in *Rev. Arch.* XXXVII, 1951, pp. 47-52.

⁸⁶ Cintas, pp. 496, figg. 25-26; 499-501.

⁸⁷ P. Cintas, *Eléments d'étude*, cit., p. 97, fig. XXVIII, 8. Il motivo compare inoltre nella ceramica greca geometrica: P. Courbin, *La céramique géométrique de l'Argolide*, cit., tavv. XV, XVII, 4.

⁸⁸ *S.C.E.*, figg. VII, 13; XV, 6; XXIV, 6. Cf. anche A. M. Bisi, *Un askos zoomorfo inedito del Museo di Palermo*, in *Archeologia Classica*, XIX, 1967, pp. 130-136.

⁸⁹ Vuillemot I, pp. 23-25, tav. X, nn. 1-3.

⁹⁰ Esemplari inediti a forma di bovino al Museo Whitaker, dei quali sarà fatta menzione appresso.

⁹¹ A. Taramelli, *La necropoli punica di Predio Ibba a S. Avendrace (Cagliari) (Scavi del 1908)*, in *Mon. Ant. Lincei*, XXI, 1912, coll. 97-98, fig. 21, 9; coll. 103-104, fig. 22, 5.

⁹² F. Missonier, *Fouilles dans la nécropole punique de Gouraya (Algérie)*, in *Mél. École Française de Rome*, L, 1933, pp. 104-105, fig. 8, nn. 1-2.

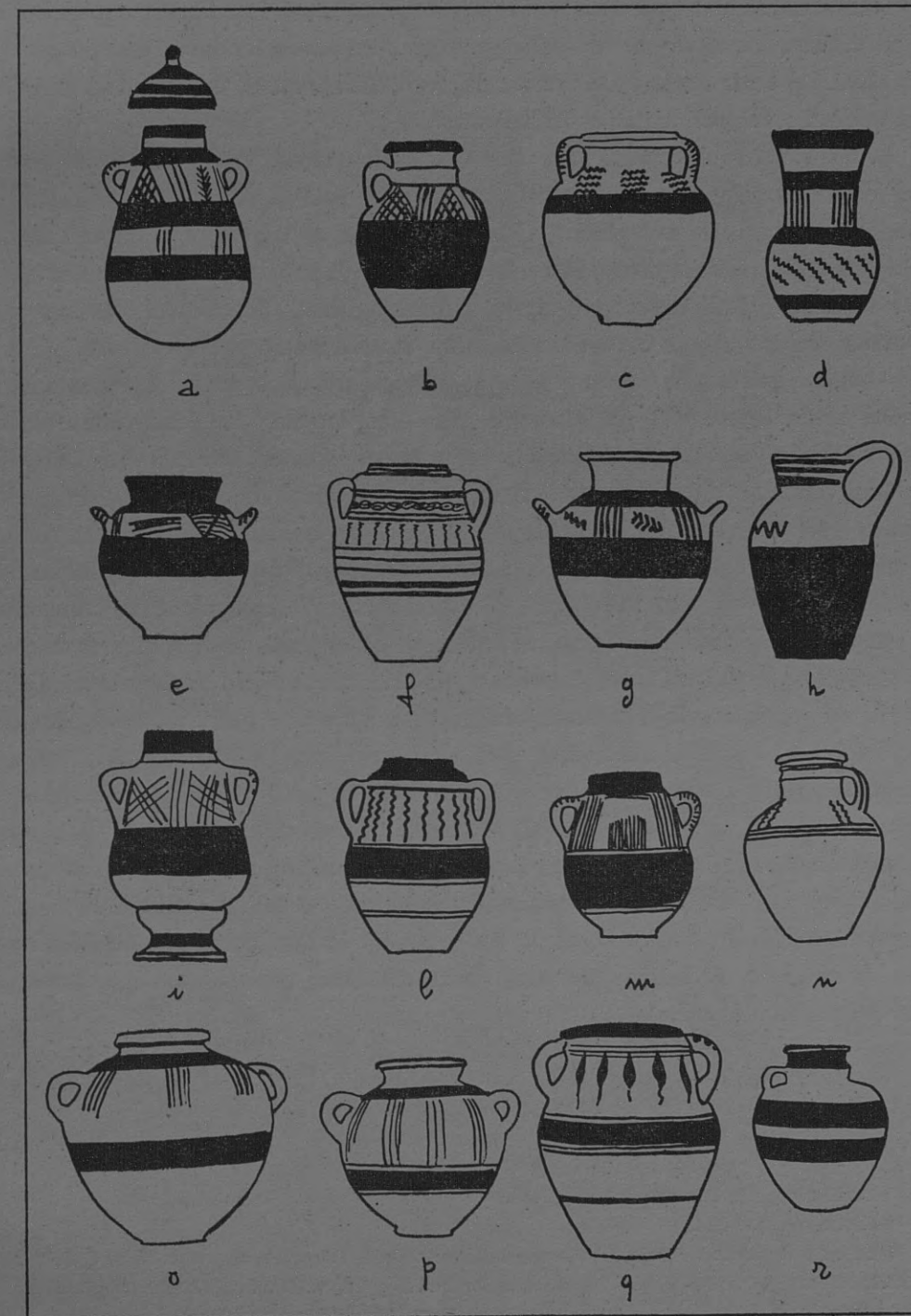


Fig. 8 - Ceramica dipinta dal deposito di fondazione (h) e dallo strato più antico del *tophet* di Cartagine (tranne il q, che è da porsi nel IV secolo a.C.).

Siamo dunque in presenza a Cartagine di un pezzo sicuramente importato che si distacca in modo netto per cronologia (saremmo inclini a datarlo all'XI/X secolo a.C.) e per sintassi decorativa dai suoi tardi epigoni, fabbricati su modelli orientali nelle colonie puniche del Mediterraneo.

Le urne dei *tophet* presentano una decorazione metopale limitata alla parte superiore del vaso ma di cui, nonostante gli studi dello Harden⁹³ e del Cintas⁹⁴, rimangono oscuri gli antecedenti. Riservandoci di trattare più diffusamente il problema dopo aver esaminato la ceramica dipinta di Mozia, che è quella che presenta le maggiori affinità con il repertorio cartaginese, limitiamoci per ora ad un'analisi dei principali motivi ornamentali e delle varianti compositive.

Abbiamo parlato di varianti perché, come si noterà scorrendo gli esemplari raccolti nelle Figg. 8-9, gli elementi che compongono la decorazione sono assai pochi, anche se costantemente ricorrenti: triglifi verticali od obliqui, linee tremolate in gruppi pure verticali, solo assai più raramente in serie trasversali (cf. il vaso à *chardon* della fig. 8 *d*), fasce orizzontali in vernice rossa, arancione, bruna o violacea di color matto, per lo più distese su una ingubbiatura biancastra o giallognola, linee ondulate orizzontali. Eccezionale è la comparsa a Cartagine dei motivi a Λ frequenti a Mozia, e delle catene di rombi, entrambi originari e frequentissimi nella ceramica geometrica greca⁹⁵, ed anche dei triangoli riempiti da un motivo a reticolato, diffusissimi, oltre che nel repertorio ellenico delle origini, in quello cipriota della prima età del Ferro⁹⁶, della banda a treccia ripresa pure dal geometrico (o dall'orientalizzante?) greco e dei motivi lanceolati verticali (Fig. 8 *f*, *g*); questi due ultimi elementi decorativi sembrano denotare un'epoca alquanto più tarda, giacché potrebbero esser ripresi non più dalla ceramica geometrica, ma da quella orientalizzante greca e quindi attribuirsi, considerando il logico intervallo di tempo trascorso fra la loro comparsa nel Mediterraneo orientale e l'adozione nel repertorio vascolare cartaginese, alla seconda metà del VI secolo a.C.

⁹³ D. Harden, *The Pottery*, cit., pp. 62-89.

⁹⁴ Cintas, pp. 510-512.

⁹⁵ Cf. ad esempio P. Courbin, *La céramique géométrique de l'Argolide*, cit., tavv. V, n. C 847; IX, n. C 3072; XI, n. GR 2 *b*; XXV, n. C 11, ecc. (per i motivi a Λ); tavv. III, n. C 2473; XVII, n. C 52, ecc. (per le catene di rombi).

⁹⁶ *S.C.E.*, figg. I, II, 13, IV, 3, 7, 14, 16-18, 20, V, 3, 14, VII, 1, VIII, 7, 13, ecc.

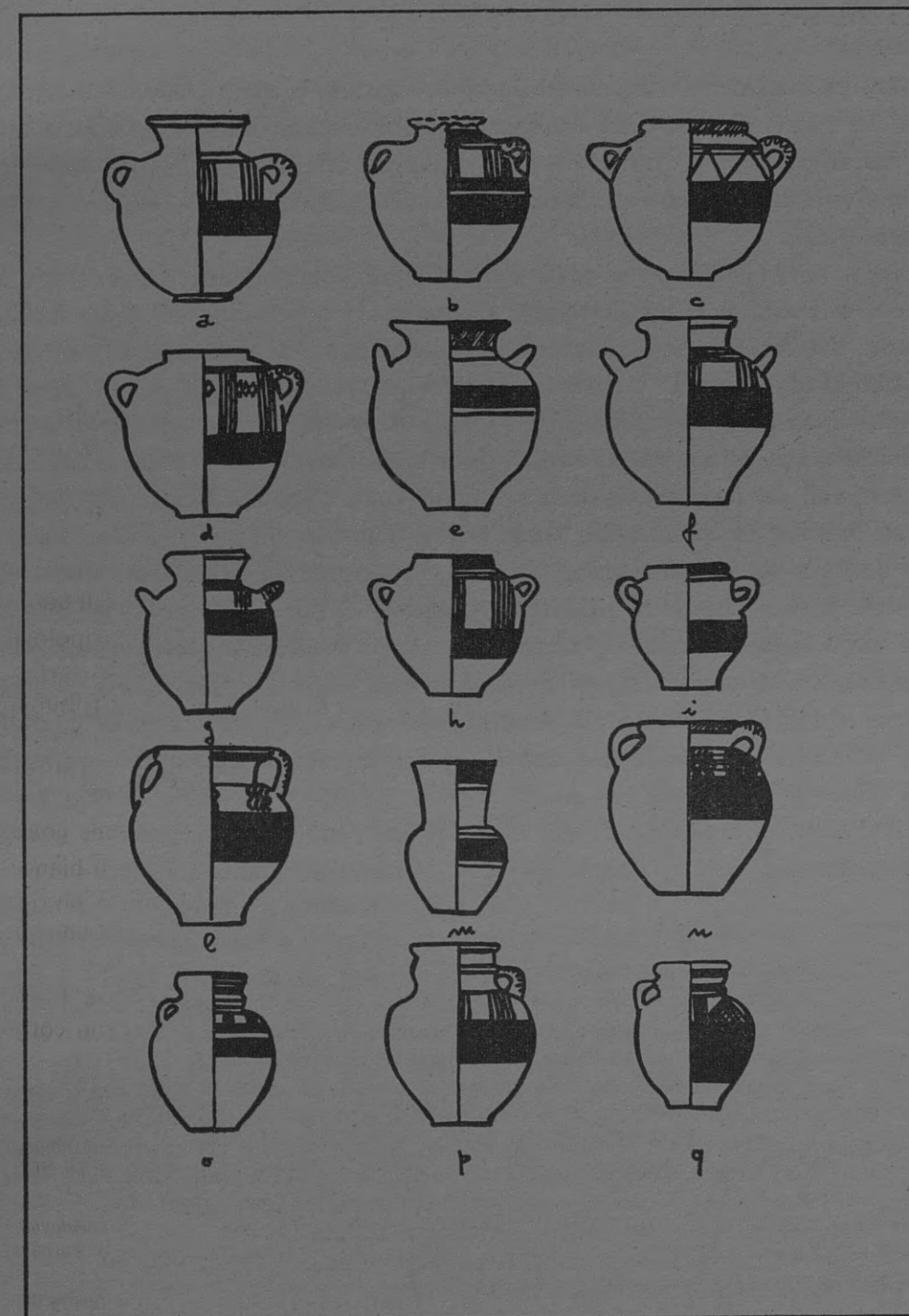


Fig. 9 - Ceramica dipinta con decorazione di tipo metopale dallo strato più antico del *tophet* di Cartagine.

4. La ceramica dipinta della Spagna e della Sardegna.

La ceramica degli stanziamenti fenici sicuramente esistenti già nell'VIII secolo sulla costa sud-orientale della Penisola Iberica è caratterizzata da un lato, come già dicemmo, dalla presenza costante dell'ingubbiatura rossa⁹⁷, dall'altro da molte forme tipiche del repertorio di tradizione orientale, e più particolarmente cipriota⁹⁸.

Nella Spagna fenicio-punica la decorazione dipinta sui vasi è assai rara, ma là dove si riscontra (Cruz del Negro - Carmona⁹⁹ e Villaricos¹⁰⁰) (Fig. 7 h-i), presenta dei caratteri assolutamente aberranti rispetto ai sistemi decorativi che abbiamo visto finora. È inoltre di estrema importanza il fatto che nell'uno e nell'altro caso sia facile individuare la fonte della decorazione e delle tipologie ceramiche e che, in entrambi i casi, si tratti ancora una volta di modelli ciprioti.

I tumuli ad inumazione della necropoli della Cruz del Negro, attribuibili a genti iberiche punicizzate, con nuclei celtici, del VI secolo a.C.¹⁰¹, hanno restituito dei vasi, per lo più frammentari, che si dimostrano modificazioni locali del tipo delle *pilgrim-flasks* siro-palestinesi e cipriote dell'età del Bronzo¹⁰² (Fig. 7 h). Come negli esemplari orientali che hanno funto da modelli, la decorazione consiste in una serie di cerchi concentrici dipinti in nero su fondo ingubbiato di bianco, apparentandosi, com'è stato già osservato dal Blanco¹⁰³, ad esemplari ciprioti della varietà *White Painted* (I e non IV, come afferma tuttavia impropriamente quell'autore)¹⁰⁴.

A Villaricos, antica Baria, gli scavi del Siret pubblicati, sia pure in forma molto sommaria, dalla Astruc, hanno posto in luce delle grandi anfore con corpo

⁹⁷ Cf. la nota 24.

⁹⁸ Oltre alle anfore a sacca obliqua, alle *oinochoai à bobèche* o con bocca trilobata, ai *thymiateria* a doppia coppa sovrapposta e alle lucerne bilicni (rispettivamente, tipi 235 e 238 bis, 65, 193, L, nn. 86-89 Cintas), è da ricordare il *bilbil* da Torre del Mar (Malaga) già citato alla nota 75.

⁹⁹ G. Bonsor, *Les colonies agricoles pré-romaines de la vallée du Baetis*, in *Revue Archéologique*, XXXV, 1899, p. 312, fig. 111; p. 325, fig. 193; A. Blanco Freijeiro, *Orientalia II. Los marfiles de Carmona*, in *Archivo Español de Arqueología*, XXXIII, 1960, pp. 7-8, fig. 1.

¹⁰⁰ M. Astruc, *La necrópolis de Villaricos*, cit., tavv. VIII, 2, XXVIII, 5 (la tav. XXIX mostra della ceramica dipinta iberica con decorazione a semicerchi sul tipo del geometrico attico).

¹⁰¹ G. Bonsor, *Le colonies agricoles*, cit., pp. 126-159; 232-325; 376-391.

¹⁰² J. Garrow Duncan, *Corpus of Dated Palestinian Pottery*, cit., tipo 85; *S.C.E.*, p. 293.

¹⁰³ A. Blanco Freijeiro, *Orientalia*, cit., pp. 5-9.

¹⁰⁴ *Ibidem* p. 6, nota 22 (con referenze errate a *S.C.E.*: si tratta infatti non della fig. XLIV, 10 ma della fig. VI, 5).

rastremato verso il basso ed anse impostate orizzontalmente alla base del collo, le quali presentano una decorazione a reticolato a vernice bruna sul collo e sulla spalla, delimitata in basso da tre bande sottili e da una larga fascia piena dello stesso colore¹⁰⁵. Il parallelo più diretto alle anfore di Villaricos (Fig. 7 i) è offerto, anche in questo caso, da alcune anfore cipriote a corpo sferico e piccole anse aderenti al collo, della varietà *White Painted I*¹⁰⁶.

È da notare che il motivo a reticolato delle urne cinerarie di Villaricos, apparentemente ignoto a Cartagine (cf. tuttavia la nota 108), è attestato nei già ricordati frammenti di Banasa (cf. la nota 53), onde si avrebbe qui la prova di una influenza diretta della ceramica spagnola di età punica su quella della colonia marocchina, in accordo anche con quanto ipotizzato dal Luquet e dal Vuillemot¹⁰⁷ circa l'influsso della ceramica iberica fittamente decorata di bande orizzontali su quella di Mogador e di Rachgun che presenta la stessa sintassi ornamentale (cf. *supra*).

L'ipotesi è tuttavia, a nostro giudizio, molto dubbia, giacché si potrebbe supporre con altrettanta verosimiglianza l'influenza di alcune varietà decorative cipriote dell'età del Ferro su questo tipo di ceramica dipinta marocchina, in pieno accordo con la cronologia elevata della *facies* archeologica di quei siti africani e con la sicura presenza di forme e tecniche di diretta origine cipriota nella ceramica non dipinta ma ingubbiata di rosso. D'altro canto, si noti, dei motivi di triangoli riempiti a reticolato si rinvencono su alcune urne funerarie di Salammbô¹⁰⁸ (Figg. 8 a-b, i; 9 q), onde non è necessario supporre un intermediario iberico escludendo a priori il repertorio cartaginese. Piuttosto, il motivo può esser giunto sia in Marocco che a Cartagine e in Spagna da una fonte comune, che può essere quella cipriota o quella greca geometrica¹⁰⁹.

La ceramica acroma delle più antiche colonie sarde, in particolare quella sulcitana, che in base alla sua associazione con anfore sub-geometriche del tipo di Megara Hyblaea sembra risalire alla seconda metà dell'VIII secolo a.C.¹¹⁰, è ancora

¹⁰⁵ M. Astruc, *La necrópolis de Villaricos*, cit., pp. 20-21, tav. VIII, 2.

¹⁰⁶ *S.C.E.*, fig. VI, 5; cf. anche Cintas, p. 470, fig. 17 (da Amatunte).

¹⁰⁷ Luquet, p. 134; Vuillemot I, pp. 28, 43-44; Vuillemot II, p. 338 sgg.

¹⁰⁸ Referenze alla nota 57.

¹⁰⁹ Per Cipro cf. la nota 96. Si ricordi che presenta questo motivo sulla spalla anche l'anfora cicladica del deposito di fondazione di Salammbô (cf. la nota 148). Per la ceramica greca geometrica, cf. P. Courbin, *La céramique géométrique de l'Argolide*, cit., tavv. XXIII, n. C 2482, XXV, n. GR 2 (*oinochoe* da Micene), LXXVII, n. C 56, ecc.

¹¹⁰ G. Pesce, *Sardegna punica*, Cagliari 1961, p. 70, fig. 116.

del tutto inedita. Meglio note sono quelle di Nora¹¹¹ e di Monte Sirai¹¹², la colonia sulcitana recentemente esplorata nell'entroterra della Sardegna sud-occidentale, a pochi chilometri da Carbonia, e quella della necropoli di S. Avendrace a Cagliari¹¹³.

Mentre la ceramica norense, ove pure abbondano le forme di diretta derivazione cipriota¹¹⁴, non reca motivi dipinti degni di nota che non siano le consuete sottili fasce orizzontali sulla pancia del recipiente, e altrettanto può dirsi per quella della necropoli di Monte Sirai (da notare tuttavia in quest'ultima un'oinochoe à bobèche di tipo tardo - v secolo a.C. - con la decorazione a fasce multiple (Fig. 10 a) raggruppate a tre per tre, che ricopre tutto il corpo del recipiente¹¹⁵), maggiore interesse presentano i vasi dipinti rinvenuti nelle tombe del colle cagliaritano di S. Avendrace. Qui, accanto a grandi urne con corpo ovoidale prive di collo, interamente decorate da larghe fasce a vernice bruna che comprendono sulla spalla anche delle linee ondulate dello stesso colore¹¹⁶ (Fig. 10 b-c), compaiono due anforoni a sacca con appendice caudata, di un tipo assai diffuso nelle necropoli cartaginesi del VI secolo a.C.¹¹⁷, i quali presentano un'elaborata decorazione¹¹⁸ (Fig. 10 d). Quel che è più singolare è che la sintassi ornamentale sembra essere stata ideata in funzione di un'iscrizione dedicatoria che trova posto (ed ampio risalto) nella fascia mediana. Quest'ultima separa la parte inferiore del recipiente, in cui si succede una serie di larghe bande circolari, da quella superiore, in cui si alternano linee verticali a vernice rosso-bruna e linee tremolate pure con andamento verticale, le quali riecheggiano una sintassi decorativa particolarmente in uso a Mozia.

La composizione fittamente serrata richiama pure a un modulo decorativo più siciliano che cartaginese e sembra ispirata, come vedremo meglio appresso,

¹¹¹ G. Patroni, *Nora colonia fenicia in Sardegna*, in *Mon. Ant. Lincei*, XIV, 1904, coll. 195-202, tavv. V-VI.

¹¹² F. Barreca, in *Monte Sirai I*, cit., pp. 38-52, tavv. XXX-XXXV; I. Brancoli, in *Monte Sirai II*, Roma 1965, pp. 107-121, tavv. XXXVIII-XLIII; M. et D. Fantar, in *Monte Sirai III*, Roma 1966, pp. 76-81, tavv. XL-XLII.

¹¹³ A. Taramelli, *La necropoli punica di Predio Ibba*, cit.

¹¹⁴ G. Patroni, *Nora*, cit., tavv. V-VI (vasetto-biberon con il beccuccio di versamento a forma di membro virile, *thymiateria* a coppe sovrapposte, *oinochoi* à bobèche).

¹¹⁵ M. et D. Fantar, in *Monte Sirai III*, cit., p. 81, tav. XLII, n. 23.

¹¹⁶ A. Taramelli, *La necropoli punica di Predio Ibba*, cit., coll. 93-94, fig. 18, 2-3.

¹¹⁷ Cintas, tipo 276.

¹¹⁸ A. Taramelli, *La necropoli punica di Predio Ibba*, cit., coll. 163-166, fig. 79; cf. anche G. Pesce, *Sardegna punica*, cit., p. 110, fig. 117.

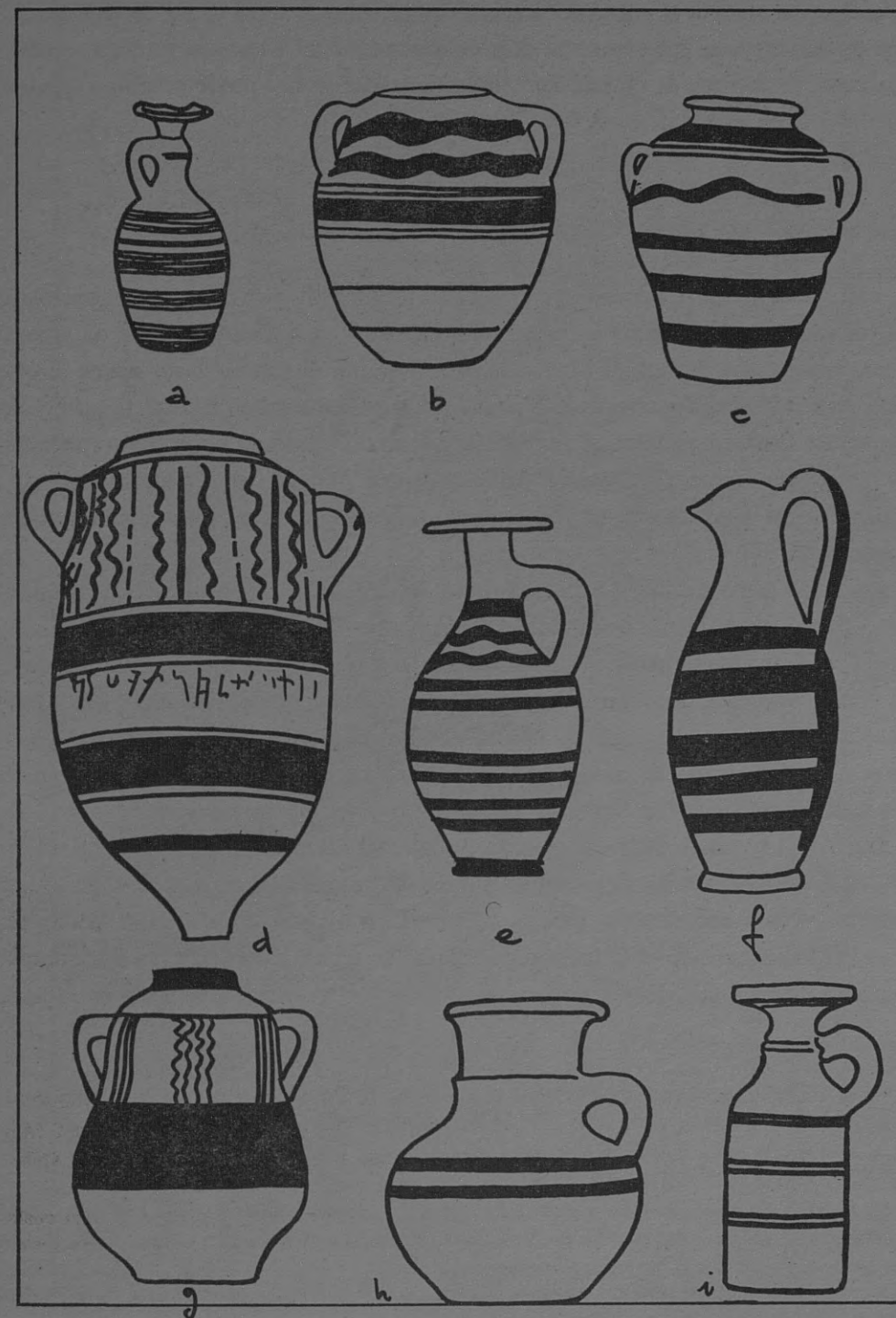


Fig. 10 - Oinochoe à bobèche da Monte Sirai (a), anfore da S. Avendrace (b-d), oinochoai dalla necropoli di Palermo (e-f) ed anfora ed oinochoai da Mozia (g-i).

dall'ambiente greco di età geometrica, cioè dalle anfore e dalle *hydrie* attiche e cicladiche tutte ricoperte, per una sorta di pronunciato *horror vacui* che sembra estraneo al decoratore punico, di minuti elementi geometrici in cui predominano i tremoli, i meandri e gli elementi a Λ ¹¹⁹.

5. La ceramica dipinta della Sicilia pre-greca.

Più volte abbiamo invocato quale diretto termine di paragone per il repertorio nord-africano o, altrettanto spesso, quale elemento di differenziazione da questo ultimo, la ceramica dipinta di Mozia. È tempo quindi di passare a un esame diretto e circostanziato dei documenti dell'isola, che costituì probabilmente il primo insediamento semitico in terra siciliana e le cui manifestazioni figurative rappresentano un punto fermo nella storia dell'espansione fenicia nel Mediterraneo.

Da Mozia proviene la maggior parte della ceramica dipinta fenicio-punica d'età arcaica ¹²⁰.

Poiché, d'altro canto, la ceramica dipinta indigena di tipo geometrico attestata in vari luoghi della Sicilia orientale e occidentale fra l'VIII e il VI/V secolo a.C. (Fig. 11) si dimostra in qualche caso assai simile a quella moziese, non sarà inutile, data anche l'assoluta novità dell'argomento ¹²¹, trattarne in questa sede, per sgombrare definitivamente il campo da alcuni pregiudizi d'ordine metodologico e giungere a una chiarificazione sull'origine e la formazione di tutte le varianti areali della ceramica dipinta punica d'età arcaica.

Occorre in primo luogo rilevare a Mozia un dato archeologico assai significativo: tutta la ceramica dipinta più importante e più antica, quella — tanto per intenderci — con decorazione metopale, proviene *esclusivamente* dalla necropoli arcaica ad incinerazione (il fatto, come vedremo in seguito, è di estrema importanza anche in sede di analisi comparativa generale e più vastamente storico-culturale),

¹¹⁹ P. Courbin, *La céramique géométrique de l'Argolide*, cit., tavv. VIII, n. GR 2 c, IX, n. C 3072, XV, n. C 652, ecc. (tremoli); tavv. II, IV, VI, XI-XII, XXV-XLVII, ecc. (meandri); tavv. V, n. C 847, IX, n. C 3072, XI, n. GR 2 b, XXV, n. C 11, ecc. (elementi a Λ); J. K. Brock, *Fortetsa*, cit., tavv. XXX-XXXI, XLI, XLII-XLIII, XLVII, ecc.

¹²⁰ Si tratta di materiale quasi completamente inedito, per una sommaria illustrazione del quale cf. B. Pugliese, in *Mozia I*, Roma 1964, pp. 71-82 e A. M. Bisi, *La ceramica di tradizione fenicio-punica della Sicilia occidentale*, cit.

¹²¹ Cf. tuttavia A. M. Bisi, *L'irradiazione semitica in Sicilia in base alle testimonianze ceramiche dei centri fenicio-punici dell'isola*, cit.

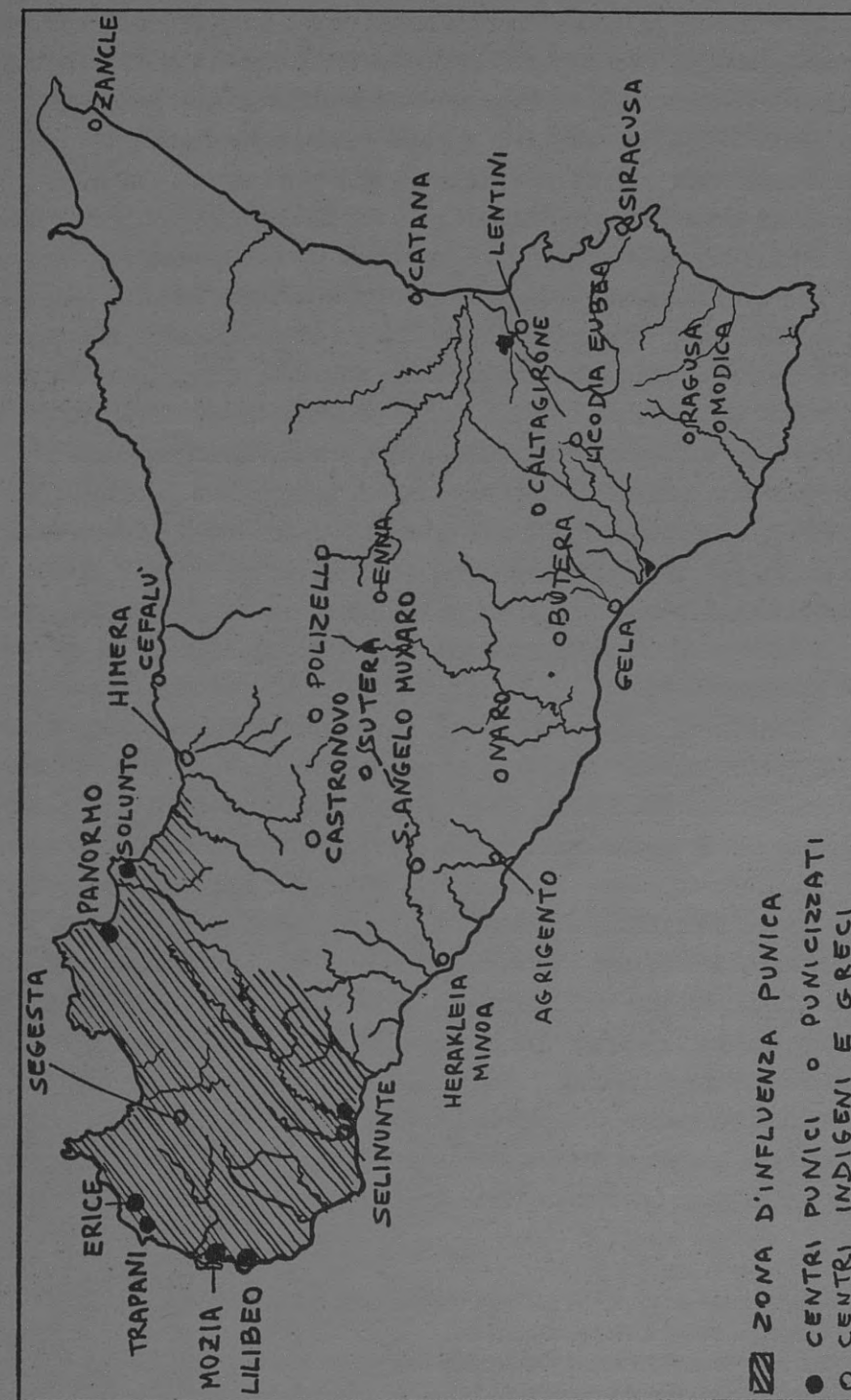


Fig. 11 - La Sicilia centro-occidentale nell'VIII/V secolo a.C.

mentre il *tophet* che sorge, stando ai risultati di recentissimi scavi¹²², non prima della seconda metà del VI secolo a.C., non ha restituito che qualche sporadica *oinochoe*, tipi 90-94 Cintas, ornata di fasce circolari alternate a linee ondulate orizzontali sulla spalla¹²³ (Tav. VII, 1) e qualche piccolissimo frammento della più antica ceramica di tradizione cipriota, ingubbiata di vernice rosso-lacca lucida¹²⁴.

La ceramica della necropoli arcaica può suddividersi in due grandi gruppi secondo il sistema decorativo che vi predomina: da un lato abbiamo un'ornamentazione di tipo essenzialmente lineare, che consta di fasce orizzontali (Figg. 10 i; Tavv. VI, 2; VII, 2) di diverso spessore distribuite a metà del collo o alla sua base, ovvero sulla spalla del recipiente, non andando oltre la parte mediana del corpo; dall'altro, un sistema decorativo di tipo assai più complesso, che abbraccia l'intera superficie esterna del vaso e si configura in guisa di una serie di fasce orizzontali a colore pieno intervallate da zone più ampie a scomparti metopali (Figg. 10 g; 12; Tavv. IV-V; VI, 1). Questi ultimi si alternano a serie di triglifi rigidamente lineari e a gruppi di tremoli verticali e contengono all'interno motivi a Λ , quadrati a reticolato, triangoli uniti per i vertici (a vernice piena o composti essi pure da una trama a reticolato), elementi con sommità biforcuta a lingua di serpente e stelo ondulato, ecc.

La fig. 12 dà un'esemplificazione assai esauriente dei principali motivi che ricorrono in questo secondo gruppo di vasi moziesi e che sono ravvivati da una gradevole policromia, alternandosi le fasce a vernice rosso-lacca lucida con gli elementi geometrici a vernice matta bruna e nera, costantemente dipinti su un'ingubbiatura giallo-verdognola o rosa salmone che lascia spesso trasparire gli inclusi carboniosi dell'impasto, alquanto grossolano.

È interessante notare che, mentre il primo sistema decorativo trapassa senza soluzione di continuità negli esemplari del V secolo e di quelli del primo ellenismo (è universalmente noto che per Mozia disponiamo del *terminus post quem* costituito dalla distruzione della città nel 398 a.C. ad opera di Dionisio di Siracusa), il secondo sistema ornamentale non sembra andare oltre la fine del VII secolo, in pieno accordo con quanto si verifica nello stesso tempo nel *tophet* di Cartagine¹²⁵. Inoltre, sembra di poter intravedere come a ciascuna delle due classi si ricolleghino

¹²² A. Ciasca, in *Mozia I*, cit., pp. 58-60; Ead., in *Mozia II*, Roma 1966, pp. 43-53.

¹²³ B. Pugliese, in *Mozia I*, cit., p. 73, tav. LV.

¹²⁴ A. Ciasca, in *Mozia III*, Roma 1967, p. 23.

¹²⁵ Cintas, *tableau I* di fronte a p. 460 (1^a e 2^a fase del *tophet*; da notare che le importazioni di *skydhoi* e *ekotylai* protocorinzi appaiono solo quando i motivi decorativi di tipo complesso si vanno rarefacendo.

determinati tipi ceramici, onde la decorazione lineare è propria delle bottiglie a pareti rettilinee che già vedemmo attestate nel repertorio uticense, delle *oinochoi* à *bobèche* e di quelle con orlo trilobato e corpo piriforme, mentre i sistemi metopali si dispiegano sui vasi che offrivano una maggiore superficie da decorare, e precisamente sulle grandi anfore globulari con anse orizzontali inserite in alto sulla spalla¹²⁶ e, sebbene più raramente, sulle anfore ventricose a spalla obliqua¹²⁷ e su due tipi singolari di *oinochoi* con orlo trilobato che sembrano derivare da forme diffuse nella ceramica cipriota ed euboica¹²⁸.

Un primo tipo di brocca è attestato da un unico esemplare inedito (Tav. V, 2) conservato nel Museo Whitaker di Mozia. Presenta bocca trilobata e corpo a sacca allargato verso il basso e reca sulla spalla, al di sopra di una larga fascia in vernice rossa lucida campita da due linee più sottili in vernice nera opaca, una corona di archetti con le concavità volte verso il basso che non trova, per quanto ci consta, paralleli nel repertorio corinzio e neppure in quello punico, mentre è frequente a Cipro fra il IX e il VII secolo a.C.

Di gran lunga più interessante è la seconda tipologia d'ispirazione cipriota (Tav. IV, 1-2), rappresentata da vari esemplari di bottiglie con corpo piriforme, altissimo collo e bocca trilobata, sulla quale si innesta il particolare, proprio della ceramica punica arcaica, dell'ansa a doppio cordone, anziché nastriforme come nei modelli greci. Una fitta decorazione a vernice rosso-arancione matta su ingubbiatura rosata ricopre tutto il recipiente, dall'orlo alla base. In essa alle fasce orizzontali di vario spessore sul collo e sulla pancia subentrano serie oblique di tremoli sulla spalla ed orizzontali sul collo.

Il sistema decorativo e la forma di queste bottiglie moziesi si apparentano assai strettamente anche ad un'*oinochoe* di fabbrica verosimilmente euboica rinvenuta dal Buchner in una tomba della necropoli di Monte di Vico a Pithecusa (Ischia) (Fig. 6 I) e da lui attribuita alla seconda metà dell'VIII sec. a.C.¹²⁹.

Molti sono gli elementi che la ceramica moziese con decorazione metopale ha in comune con quella degli strati più antichi del *tophet* di Cartagine (triglifi,

¹²⁶ *Ibidem*, tipi 199-200.

¹²⁷ *Ibidem*, tipi 233-236, 238 bis.

¹²⁸ *S.C.E.*, IV, 2, figg. XVII, 24, XIX, 6, XXIII, 2, XXV, 9 (1^o tipo); XXVII, 5, XXXV, 2, XLIII, 10 (2^o tipo).

¹²⁹ G. Buchner, *Scavo della necropoli di Pithecusa nell'isola di Ischia*, in *Atti del III Congresso di Studi sulla Magna Grecia, Taranto, 13-17 ottobre 1963*, Napoli 1964, pp. 263-274, fig. 3 c. Un esemplare assai simile è illustrato in Ch. Dugas, *Les vases de l'Héraion (= Délos, X)*, Paris 1928, tav. IX, 38.

tremoli, ecc.), ma molte sono anche le differenze, dal momento che non compaiono nella metropoli africana gli ornamenti a doppi triangoli congiunti per il vertice, quelli biforcuti e a quadrati riempiti da un reticolato a maglie larghe (Fig. 12 g, l, m).

Le forme vascolari, tuttavia, tranne quelle direttamente ispirate alla ceramica cipriota o greca insulare che abbiamo or ora esaminato e che appaiono a Mozia ma non a Cartagine¹³⁰, sono sostanzialmente identiche, onde è difficile stabilire se si tratti di due filiazioni indipendenti da un repertorio comune, che è quello fenicio-cipriota dell'inizio del I millennio, ovvero di un influsso punico cartaginese operante a Mozia già nella seconda metà del VII secolo a.C. (che non agirebbe quindi nella ceramica dipinta di tipo metopale della necropoli « dell'isola », generalmente anteriore a quella data). Certo, Mozia presenta una *facies* ceramica notevolmente arcaica; non è un caso che vi si trovino, fra l'altro, ampiamente attestati degli *askoi* zoomorfi, per lo più rappresentanti bovini (Fig. 13 a), e con una decorazione a fasce oblique in vernice matta arancione sul corpo, assai simile a quella che si rinviene su rari esemplari di *askoi* zoomorfi della più antica Cartagine¹³¹ (Fig. 7 a).

È ignoto inoltre a quest'ultima località un tipo di vaso moziense attestato purtroppo da un piccolo frammento¹³², il quale reca un volto umano (?) (Fig. 13 b) schematizzato in tecnica mista, a bassorilievo ricoperto nella parte inferiore da

¹³⁰ L'unica forma cartaginese per la quale si può supporre con tutta verosimiglianza un modello greco arcaico è la n. 74 Cintas, la quale riprende il tipo dell'*oinochoe* cosiddetta samia, illustrata da J. Boehlau, *Aus ionischen und italischen Nekropolen*, Leipzig 1898, tav. VII, nn. 3, 6-7. Anche quest'ultima tipologia è comunque di origine orientale, come molte altre forme di *alabastra* ionici e più particolarmente rodii, riprese da modelli egiziani, onde è difficile stabilire con assoluta certezza se sulla forma cartaginese operi l'influenza ionica, o non piuttosto quella di unguentari e brocchette fenici dello stesso tipo (cf. soprattutto, per quel che concerne l'attestazione della forma nell'isola, *S.C.E.*, figg. XXXIII, 4, XLIII, 25, XLIV, 12). La ceramica greca geometrica non sembra tuttavia aver influenzato alcuna delle forme della ceramica punica degli strati più antichi del *tophet*. Se si eccettuano i vasi d'importazione rinvenuti accanto all'*askos* zoomorfo di tipo cipriota nel deposito di fondazione del *tophet* di Salammbô e di cui sarà fatta parola più avanti (cf. la nota 148), non esistono a Cartagine altre tipologie ceramiche che presentino un'eco dei modelli greci geometrici, protocorinzi o cicladici. Questi ultimi hanno improntato invece — come vedemmo — alcune forme moziesi e specialmente le *oinochoai* con orlo a becco ed altissimo collo leggermente rigonfio nella parte mediana e decorazione di tipo geometrico. La presenza di brocche della stessa forma ad Utica e la loro assenza a Cartagine costituisce un problema ancora irrisolto; essa sembra far intravedere, tuttavia, una diversa corrente di irradiazioni che non include la metropoli africana, mentre unisce Mozia ed Utica nella sostanziale analogia delle forme, se non dei sistemi decorativi.

¹³¹ Cintas, tav. LV, 11.

¹³² Esempio inedito al Museo Whitaker.

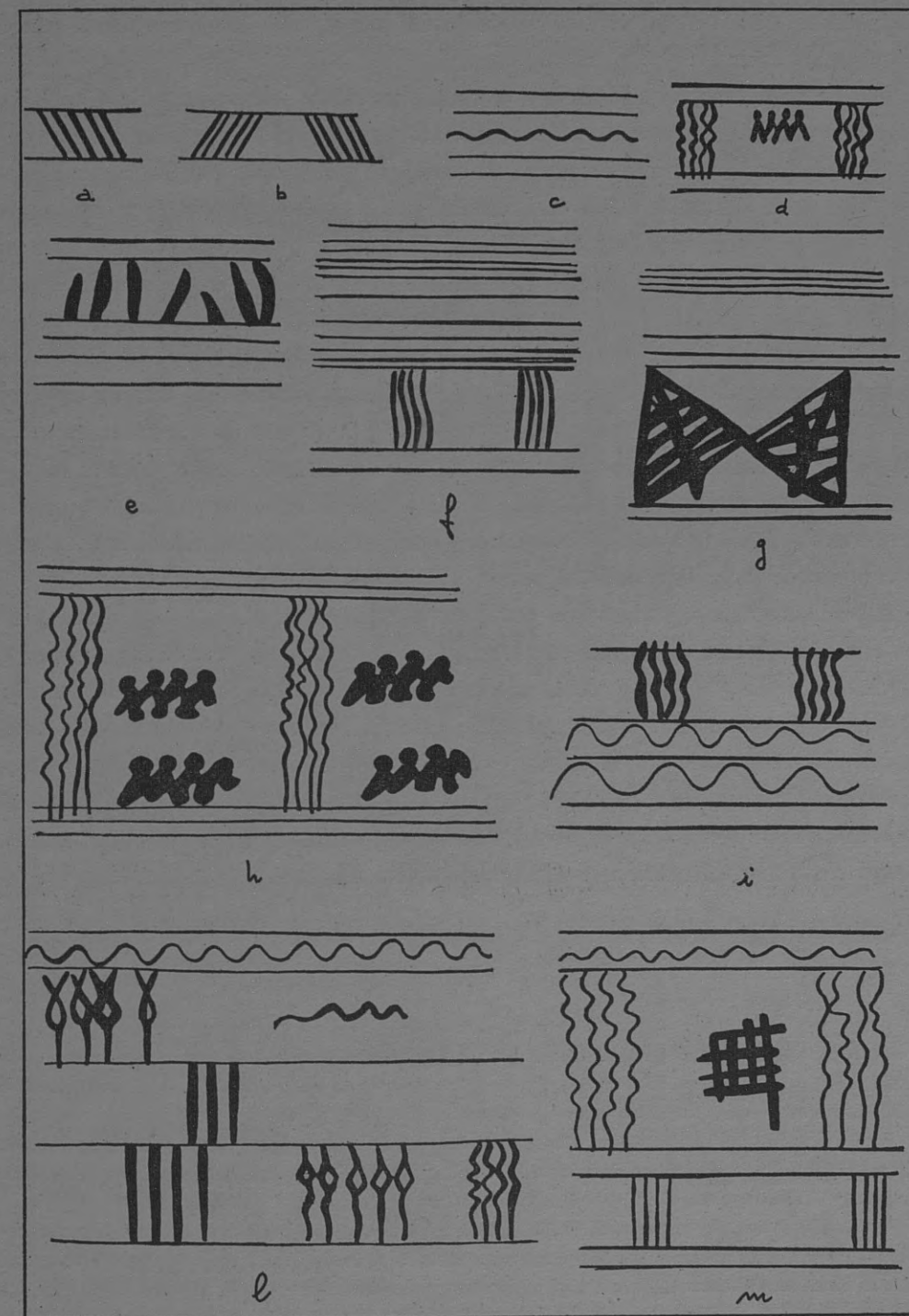


Fig. 12 — Motivi decorativi della ceramica della necropoli arcaica di Mozia.

un'appendice oblunga in vernice rosso-lacca lucida che sembra rappresentare una sorta di barba.

Poiché non esistono addentellati a questa singolare immagine né a Cartagine né in altre parti del mondo punico, è inevitabile rivolgerci ad altri ambienti culturali. Trattandosi di Mozia, il termine di paragone più diretto che soccorre è rappresentato dalla ceramica elima con decorazione incisa, recentemente rinvenuta a Segesta¹³³, la quale reca frequentemente delle anse a bassorilievo configurate in guisa di protomi umane o animali con naso a becco e occhi tondi resi da doppi cerchielli incisi, in modo del tutto analogo al frammento mozieese.

L'introduzione di un motivo proprio della ceramica elima a Mozia (dove tuttavia viene alquanto modificato per il fatto che si associa alla tecnica cipriota a vernice rossa) ci porta a trattare brevemente del problema dei rapporti fra ceramica punica siciliana ed elemento di sostrato e di parastrato rappresentato, rispettivamente, dalle popolazioni indigene (Elimi e Sicani nella parte centro-occidentale dell'isola, Siculi in quella orientale) e dai coloni greci che ad esse si sovrappongono a partire dalla fine dell'VIII secolo a.C. (Fig. 11).

Ad un osservatore superficiale potrebbe sembrare che il repertorio della ceramica elima di Erice e di Segesta, dei vasi punici arcaici di Mozia e della ceramica cosiddetta « sicula » diffusa in tutta la Sicilia centro-orientale fra l'VIII e il V secolo a.C.¹³⁴, contenga motivi sostanzialmente identici, in cui predominano le fasce orizzontali monocrome, gli scomparti metopali con alternati triglifi lineari o tremolati, ecc.¹³⁵ (Fig. 13 c-h) (Tavv. VIII-X), mentre anche le forme vascolari si ripeterebbero con monotona uniformità nell'una e nell'altra zona culturale: anfore a corpo sferico o piriforme con alto collo svasato ad imbuto e anse tubolari orizz-

¹³³ J. Marconi Bovio, *El problema de los Elimos a la luz de los descubrimientos recientes*, in *Ampurias*, XII, 1950, pp. 79-90, tav. III B (p. 93). Un frammento simile da Erice è illustrato alla tav. II (in alto) a p. 92; L. Bernabò Brea, *La Sicilia prima dei Greci*, Milano 1958, p. 181, fig. 42.

¹³⁴ Bibliografia in A. Akerström, *Der geometrisch Stil in Italien*, Lund-Leipzig 1943, pp. 14-36; L. Bernabò Brea, *La Sicilia prima dei Greci*, cit., p. 207; cf. anche D. Adamesteanu, *Butera*, in *Mon. Ant. Lincei*, XLIV, 1958, figg. 46, 48-50, 54-60, ecc.

¹³⁵ A. Akerström, *Der geometrisch Stil*, cit., tavv. I-VI. La maggior parte di questi vasi, solo sommariamente illustrati negli antichi rendiconti e relazioni di scavo di Paolo Orsi, è conservata nel Museo Nazionale di Siracusa. Gli esemplari che qui si illustrano, provenienti da S. Angelo Muxaro (tavv. VIII, X) e da Sutura (tav. IX) si trovano invece al Museo di Palermo e sono il frutto di rinvenimenti sporadici e clandestini.

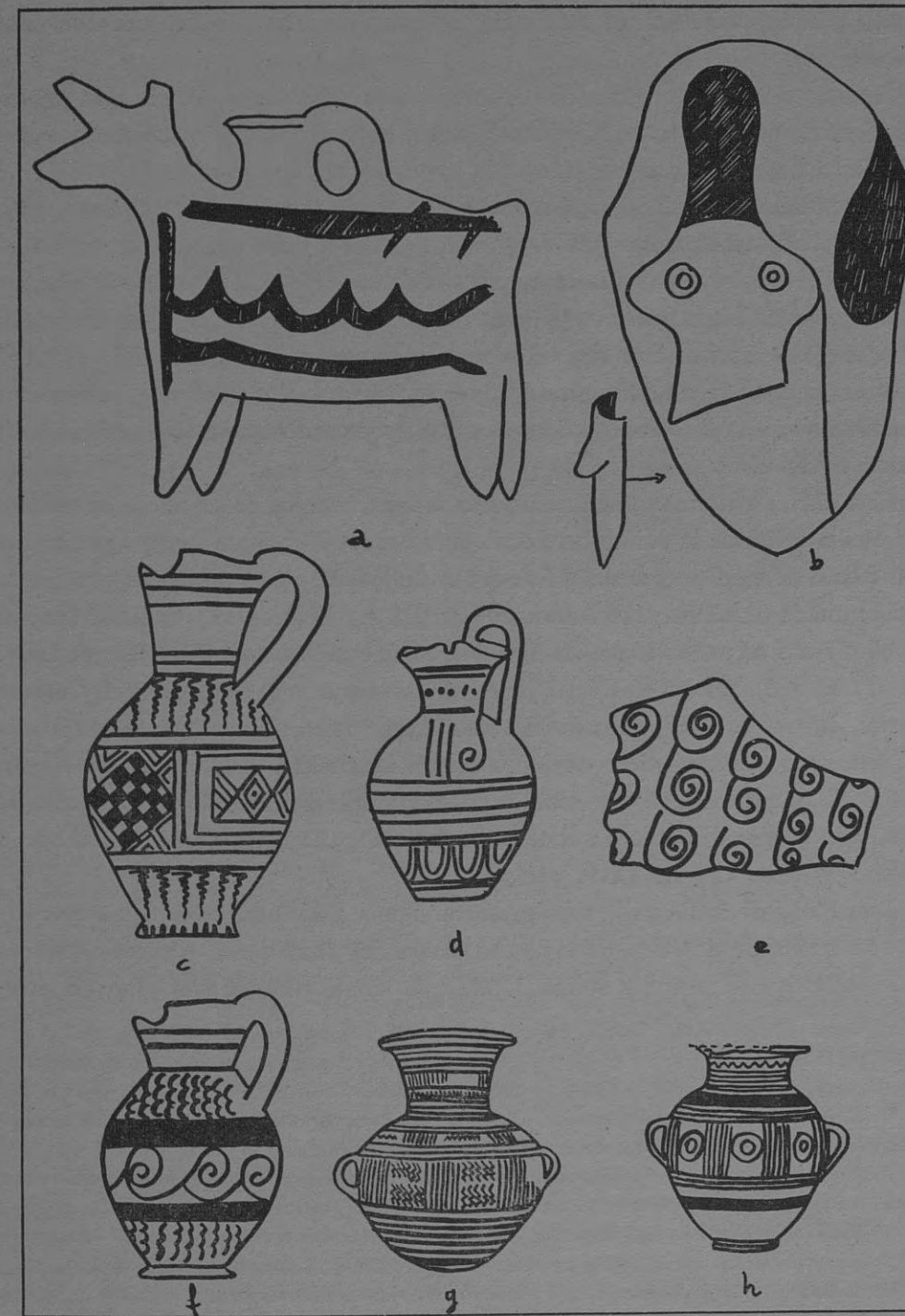


Fig. 13 - Vaso zoomorfo (a) e frammento di vaso con decorazione a bassorilievo (b), entrambi inediti, da Mozia, oinochoai da S. Angelo Muxaro (c, d, f), frammento sub-miceneo da Milea (e) e hydrie sicule da Lentini (g) e di provenienza sconosciuta (h).

zontali, grandi scodelloni ad orlo obliquo mono- o biansati, brocche con orlo trilobato ¹³⁶.

Appena si esaminano più attentamente le due produzioni vascolari, la punica e l'indigena, appaiono tuttavia differenze assai notevoli, le quali sussistono anche nell'ambito degli esemplari di ciascun gruppo culturale.

La ceramica elima di Segesta, su cui si attendono ancora degli studi dettagliati, a causa della mancanza assoluta di una stratigrafia e delle circostanze del rinvenimento ¹³⁷, congloba anzitutto frammenti di diversa epoca, dal geometrico all'orientalizzante, a giudicare, rispettivamente, dai frammenti con fasci di triglifi e da quelli con fiori di loto con tutta verosimiglianza mediati da modelli rodi ¹³⁸, ed associa inoltre la ceramica incisa a quella dipinta (il che non si ritrova mai nella zona siciliana di colonizzazione punica), mostrando qua e là l'imitazione di cadenze micenee.

Una *facies* culturale sostanzialmente affine presenta la ceramica « sicula » della Sicilia orientale in cui occorre distinguere, secondo noi, un gruppo più antico e più fedele ad eredità egee della fine del II millennio, che è quello rappresentato dalla ceramica di alcuni centri miceneizzati dell'Agrigentino (S. Angelo Muxaro, Polizello, Naro ed anche Pantalica Sud) ¹³⁹, ed uno più recente (Fig. 13 *c-f*; Tavv. VIII, 1; X, 1-2), testimoniato dai centri del Siracusano e della piana di Catania (Lentini, Monte d'Ossini, Licodia Eubea, Tremenzano, Finocchito, Ragusa), in cui predominano motivi decorativi più semplici, consistenti quasi esclusivamente in serie di triglifi verticali alternate a fasce multiple orizzontali, in genere assai sottili, e in gruppi di linee tremolate oblique sulla spalla delle *oinochoai* con bocca trilobata ¹⁴⁰ (Fig. 13 *g-h*; Tavv. VIII, 2; IX).

I vasi dipinti dell'Agrigentino presentano una fisionomia completamente diversa da quella della più tarda ceramica sicula del Siracusano, predominando in essi le scacchiere, i motivi a spina di pesce, le volute pendule che sono già atte-

¹³⁶ A. Akerström, *Der geometrisch Stil*, cit., tavv. I-V. Presentano le maggiori analogie di forma e di decorazione con la ceramica moziese i nn. 2 e 4 della tav. I.

¹³⁷ Si tratta di uno scarico occasionale, usato certo per centinaia di anni, alla base di una rupe a picco su cui si ergeva verosimilmente la zona sacra della città.

¹³⁸ V. Tusa, *La questione degli Elimi alla luce degli ultimi rinvenimenti archeologici*, in *Atti e memorie del I Congresso Internazionale di Micenologia*, Roma 1967 (rendiconti preliminari), pp. 169-170.

¹³⁹ E. De Miro, *La fondazione di Agrigento e l'ellenizzazione del territorio fra il Salso e il Platani*, in *ΚΩΚΑΛΟΣ*, VIII, 1962, tavv. L, fig. 2; LXV-LXXVIII, LXXXI.

¹⁴⁰ Cf. la nota 136.

state in un frammento sub-miceneo da Milea ¹⁴¹ (Fig. 13 *e*) e che si combinano agli altri elementi geometrici in un caotico e fitto agglomerato con suddivisione prevalentemente verticale, ignota sia alla ceramica punica dipinta sia a quella sicula posteriore ¹⁴².

Si tratta in effetti di un fenomeno culturale diverso e distinto da quello che presiede all'imitazione dei modelli sub-geometrici greci delle necropoli del Siracusano e che ha per sfondo un ambiente fortemente miceneizzato, in cui nessuna traccia si coglie della presenza fenicia ¹⁴³.

D'altro canto, se è vero che la ceramica di Sutera, di Lentini, di Licodia Eubea è assai simile a quella di Mozia nella decorazione (non certo nelle forme, che sono a Mozia di tipo preminentemente orientale), è pur vero che stretti sono i legami fra il repertorio moziese e quello cartaginese arcaico, nonostante alcune differenze, del resto già rilevate. Sembra invece costituire un gruppo a sé la ceramica dipinta della necropoli palermitana, che appartiene al VI/V secolo a.C. ¹⁴⁴ e che è caratterizzata da un sistema decorativo a larghe fasce orizzontali in vernice bruna o rossa che ricopre tutto il corpo delle *oinochoai*, sia di quelle con imboccatura a fungo che di quelle con orlo trilobato (Fig. 10 *e-f*), mentre una fascia verticale si estende per tutta la lunghezza dell'ansa e oltre, fungendo da elemento di intersezione con le bande orizzontali sul ventre ¹⁴⁵.

In conclusione, se è indubitato che la ceramica sicula della seconda fase, con la quale quella punica di Mozia ha analogie abbastanza sensibili ¹⁴⁶, si ispira a prototipi greci dell'età geometrica, in un caratteristico attardamento di tipi e di

¹⁴¹ E. De Miro, *La fondazione di Agrigento*, cit., tav. LXVII, fig. 1.

¹⁴² *Ibidem*, tavv. LXV, fig. 2; LXVI, fig. 1; LXXVII, fig. 2; LXXXI, figg. 1, 2 *a, c*.

¹⁴³ L'unica testimonianza considerata fino ad oggi la prova di traffici fenici in Sicilia alla fine del II millennio a.C., la statuette di divinità gradiente di tipo siriano rinvenuta presso Selinunte (sulla quale cf. S. Chiappisi, *Il Melqart di Sciacca e la questione fenicia in Sicilia*, Roma 1961) è stata recentemente attribuita da chi scrive al commercio miceneo: A. M. Bisi, *Fenici o Micenei in Sicilia nella seconda metà del II millennio? (In margine al cosiddetto Melqart di Sciacca)*, in *Atti e Memorie del I Congresso Internazionale di Micenologia*, cit., pp. 11-22.

¹⁴⁴ Si tratta, anche in questo caso, di materiale quasi completamente inedito. Brevi notizie, vertenti prevalentemente sul materiale greco di associazione dei corredi, sono date da E. Gabrici, *Rinvenimenti nelle zone archeologiche di Panormo e di Lilibeo*, in *Not. Sc.* 1941, pp. 261-271; M. O. Acanfora, *Panormo punica: Memorie dell'Accad. Naz. dei Lincei*, serie 8^a, I, 1948, pp. 238-247; J. Marconi Bovio, *Panormo. Necropoli punica*, in *Fasti archaeologici*, IX, 1954, n. 2940, pp. 219-220, figg. 66-68.

¹⁴⁵ Esemplari inediti nei magazzini del Museo di Palermo. Due sono illustrati in Bisi, tav. VI, 1-2.

¹⁴⁶ Ad esempio, le forme di anfore globulari, i motivi a doppio triangolo congiunti per il vertice, gli altissimi triglifi, ecc.

forme che il territorio siciliano ha in comune con altre zone della penisola italiana in cui sopravvivono motivi della ceramica geometrica ellenica (pensiamo soprattutto alla cosiddetta *Japygian Ware* della zona tarantina¹⁴⁷), è logico pensare che il repertorio greco geometrico (sia poi esso cicladico, euboico o peloponnesiaco) stia alla base della ceramica punica arcaica moziense. E altrettanto sembrerebbe doversi supporre sulla base dell'analogia con la tematica moziense per quella di Cartagine. Ma sorge qui un problema di fondamentale importanza: quali prove abbiamo della penetrazione massiccia della ceramica greca geometrica nella più antica Cartagine? Una penetrazione assai notevole in profondità e durata dovremmo infatti supporre per spiegare il sistema decorativo della ceramica degli strati più bassi del *tophet*. O non si tratta piuttosto di un'influenza di motivi vicino-orientali del tipo di quelli correnti nella produzione vascolare cipriota della prima età del Ferro? Una traccia importantissima della via da seguire in questa ridda di ipotesi esiste in realtà, ed è offerta dall'anfora cicladica con anse ritorte rinvenuta, accanto all'*askos* ornitomorfo cipriota di cui abbiamo già parlato, nel deposito di fondazione di Salammbô¹⁴⁸. Questa sporadica ma eccezionale testimonianza mostra di che tipo fossero le ceramiche importate dall'Oriente greco dai primi coloni semitici, in pieno accordo con gli altri apporti cicladici evidenti in alcune zone di antica colonizzazione fenicia¹⁴⁹.

¹⁴⁷ F. G. Lo Porto, *Leporano (Taranto). La stazione protostorica di Porto Perone*, in *Not. Sc.*, 1963, pp. 280-380.

¹⁴⁸ Cintas, pp. 493-495, figg. 23-24, tav. LXV, 1. Accanto all'anfora cicladica, di cui P. Demargne, *La céramique punique*, cit., p. 50 (con referenze), ha ben messo in evidenza i paralleli con vasi sub-geometrici di Thera e di Delos non anteriori al 750 a.C., si rinvennero, oltre a tre coppe acrome, una brocchetta con la parte inferiore del corpo dipinta in rosso e un motivo a zigzag sul collo, due *oinochoai* con decorazione a scacchiera e a denti di lupo e fitte serie di curve circolari sul collo e sulla spalla, due *skyphoi* (non *kylikes* come li definisce il Cintas!) di tipo protocorinzio (Aetòs 666) della prima metà dell'VIII secolo, un'altra *oinochoe* con spirali sul collo e un aspersoio con disegni a scacchiera sul corpo, denti di lupo sulla spalla ed una stella a sette punte sul fondo (Cintas, tav. LXV, nn. 3-9, 11-12, 14-15). Il Cintas ha paragonato questi vasi a quelli protocorinzi e attici sub-geometrici del cosiddetto periodo degli ariballi panciuti, ma se è vero che gli *skyphoi* trovano uno stretto parallelo in F. Johansen, *Les vases sicyoniens*, Paris-Copenhague 1923, tav. IX, 4-5, 6, ed i motivi delle scacchiere e dei denti di lupo sono frequenti ad esempio nei vasi sub-geometrici attici e argivi (*ibidem*, tav. XII, nn. 2, 4 ed anche XVIII-XIX), la forma dell'aspersoio ricorda semmai i *bilbil red-lustrous* dell'*Early-Bronze* cipriota, ma non trova diretti termini di comparazione nella Grecia geometrica.

¹⁴⁹ Una *bird-bowl* si è rinvenuta in una tomba di Malta: cf. J. G. Baldacchino - T. J. Dunbabin, *Rock Tomb at Ghajn Qajjet, near Rabat, Malta*, in *P.B.S.R.*, XXI, 1953, tav. XIV c, mentre molti frammenti di coppe greco-orientali (ioniche) della metà del VI secolo provengono da Mozia: W. L. Brown, *Motya 1955*, cit., pp. 26-27, tav. IV.

6. Conclusione.

Il repertorio ceramico arcaico degli empori fenici d'Occidente ci fa intravedere una rete di rapporti in campo culturale su cui non avevamo finora alcuna notizia dalle fonti letterarie. Esso si rivela dunque di fondamentale importanza per la comprensione non solo del problema delle influenze esterne connesse con questa particolare branca della produzione artistica punica, ma anche dei tempi e dei modi in cui si attuò il moto migratorio dalle coste siro-palestinesi verso il Mediterraneo occidentale.

I punti fermi dell'indagine sono rappresentati, da un lato, dal gruppo di ceramica dipinta marocchina e algerina (Mogador, Rachgun, Mersa Madakh, Banasa), cui sembra riconnettersi quello iberico (Carmona, Villaricos); dall'altro, dal gruppo moziense e cartaginese, mentre sembrano rimanere al di fuori di questa classificazione i due gruppi minori della Sardegna e di Utica, che presentano caratteristiche proprie.

Le due serie principali di ceramiche dipinte puniche si differenziano l'una dall'altra non tanto per le forme vascolari¹⁵⁰ quanto per la sintassi decorativa e i principali elementi che la compongono, mediati nell'estremo Occidente dal repertorio cipriota della prima età del Ferro, a Cartagine e a Mozia dal geometrico greco, prevalentemente euboico e cicladico.

Nell'ambito delle due classi è possibile poi determinare tentativamente una successione cronologica basandola, rispettivamente, sull'apparizione di motivi orientalizzanti a Banasa e sulla rarefazione della sintassi compositiva e sulla scomparsa di alcuni elementi propri del geometrico greco del X/VIII secolo a.C. a Cartagine e a Mozia.

Con ciò non si vuole naturalmente affermare che l'una influenza escluda l'altra, cioè che non sia rilevante a Cartagine l'influenza cipriota¹⁵¹ o che non vi sia un'eco sensibile delle tipologie e della tecnica della *red ware* cipriota nella ceramica di Mozia e anche in quella della Sardegna del VII/VI secolo a.C., ovvero che non esistano importazioni greche in Marocco per tutto il corso dell'età arcaica¹⁵².

¹⁵⁰ Nel Maghreb occidentale, fra le molte decine di forme puniche cartaginesi registrate dal Cintas con le loro numerose varianti, compaiono solo i nn. 25 bis, 65, 71, 90-94, 194, 237, 249, 325 c e pochi altri, non menzionati nel Cintas perché, come vedemmo, non attestati nel repertorio cartaginese.

¹⁵¹ Cf. a questo proposito Bisi, pp. 37-72, *passim*.

¹⁵² F. Villard, *Céramique grecque du Maroc*, cit., pp. 2 sgg. Il frammento più antico è quello appartenente ad una anfora attica (p. 8) della prima metà del VII secolo a.C.

Quel che è piuttosto di estrema importanza è il rilevare che la ceramica greca geometrica non sembra aver avuto influenza alcuna nell'*habitat* nord-africano, se si eccettua il repertorio cartaginese più antico. È significativo, infatti, che le importazioni greche rinvenute sulle coste mediterranea e atlantica del Marocco siano anzitutto di epoca più tarda (VII/VI secolo) (Tav. III, 2) rispetto al sorgere della ceramica con decorazione dipinta nelle colonie fenicie (VIII secolo a.C.) e provengano per la maggior parte dal territorio ionico¹⁵³. Non vi trovano posto né le ceramiche cicladiche presenti a Cartagine e a Malta, né quelle euboiche ampiamente attestate in altri centri del Mediterraneo che i Fenici frequentarono in epoca pressappoco contemporanea alla creazione, nelle loro colonie di Mozia e di Cartagine, dei primi vasi dipinti con decorazione metopale (Ischia) e in cui vennero certamente a contatto con i prodotti del geometrico greco-insulare¹⁵⁴.

La differenziazione del Maghreb occidentale rispetto alle restanti parti del mondo punico continua anche durante il periodo orientalizzante, giacché non vi è traccia nei centri punici di questi territori dei vasi protocorinzi e corinzi che pure si sono rinvenuti a decine nelle necropoli di Malta, di Cartagine e della Sicilia¹⁵⁵. E se è vero, come ha mostrato con brillanti argomenti il Carcopino¹⁵⁶, che già dalla fine del VI secolo a.C. il litorale del Marocco era precluso ai commerci greci, a seguito di un risvegliarsi degli interessi cartaginesi per quelle terre ricche d'oro, onde il finanziamento da parte dello stato del viaggio di Hanno fino al Senegal¹⁵⁷, si può anche spiegare il frammento di Banasa con motivi ad X come la sopravvivenza locale di uno schema di più antica origine siciliana dell'età del Bronzo¹⁵⁸,

¹⁵³ *Ibidem*, p. 14. A queste due principali correnti di importazione si aggiungono poi, specialmente a Lixus, i frammenti di vasi greci a figure nere del V/IV secolo a.C.

¹⁵⁴ Da Ischia (cf. G. Buchner, *s.v. Ischia*, in *Enciclopedia dell'Arte Antica*, IV, 1961, pp. 224-229; *Id.*, *Scavi della necropoli di Pitecusa*, *cit.*, pp. 263-274) provengono numerosi prodotti di artigianato siriano (scarabei col cosiddetto suonatore di lira ed *oinochoe* à *bobèche* con fasce a vernice rosso-lacca lucida identica a quelle cipriote e puniche più antiche).

¹⁵⁵ J. J. S. Whitaker, *Motya a Phoenician Colony in Sicily*, London 1921, pp. 308-314, figg. 84-87; J. Marconi Bovio, *Palermo. Necropoli punica*, *cit.*, figg. 66-68; T. J. Dunbabin, in J. Baldacchino, *Rock Tomb at Ghajin Qajjet*, *cit.*, pp. 39-41; Ph. Berger, *Musée Lavagerie de Saint-Louis de Carthage I*, Paris 1900, tavv. XXI-XXIII; E. Boucher-Colozier, *Céramique archaïque d'importation au Musée Lavagerie de Carthage*, in *Cahiers de Byrsa*, III, 1953, pp. 11-38, tavv. I-XXIV. L'autrice afferma a p. 12 che l'*oinochoe* e l'aspersoio dal deposito di fondazione di Salammbô (Cintas, tav. LXV, 3 e 6) sono difficilmente databili, mentre i due *skyphoi* non vanno oltre il secondo quarto del VII secolo a.C.

¹⁵⁶ J. Carcopino, *Le Maroc antique*, *cit.*, pp. 60-72.

¹⁵⁷ *Ibidem*, pp. 73-155.

¹⁵⁸ P. Cintas, *Éléments d'étude*, *cit.*, pp. 95 sgg.

mentre per quello con palmette a volute schematizzate si potrebbe perfino pensare all'influenza di motivi egei anteriori alla fase della penetrazione fenicia¹⁵⁹.

Si accorda del pari pienamente con le circostanze storiche la forte influenza esercitata dalla ceramica greca geometrica sul più antico repertorio moziense. La colonia fenicia sull'isola offre fin dagli inizi una fisionomia eterogenea, dal momento che accanto ai Fenici immigrati rimasero, intrattenendo con essi pacifici rapporti di coabitazione e di scambio, le popolazioni indigene, elime o sicane che fossero, le quali hanno lasciato tracce evidenti della loro presenza nella ceramica ad impasto dello strato più antico del *tophet*¹⁶⁰ e in alcune pignatte pure ad impasto con orecchiette per la prensione che si rinvennero un po' dappertutto in Sicilia fino alla piena età ellenistica, ma che si concentrano nei luoghi di colonizzazione fenicio-punica¹⁶¹.

D'altro canto, gli artigiani punici di Mozia dovevano essere in stretti rapporti con i coloni greci, specialmente con quelli della vicina Selinunte, come mostrano una protome femminile arcaica di tipo rodio rinvenuta nel *tophet* dell'isola¹⁶² e altri elementi della coroplastica¹⁶³. Si spiega quindi come la ceramica dipinta moziense sia quella che serba più fedelmente l'impronta della sintassi decorativa del geometrico greco, la quale pure ricopre, come a Mozia, l'intera superficie del vaso per una sorta di *horror vacui* che non trova riscontro nel repertorio decorativo delle altre aree puniche. Affine a quella moziense è la produzione vascolare di Cartagine che riprende la stessa tematica eminentemente astratta dei bei vasi del geometrico cicladico introdotti in Africa dai primi coloni. Ma poiché si trattava di articoli di lusso, il numero delle loro importazioni dovette essere esiguo fin dalle origini, cosicché, anche a causa delle fortunate vicende della fase più antica

¹⁵⁹ Che esista una corrente di importazioni egee la quale costeggia il litorale nord-africano spingendosi verso Occidente, sembra confermato dai recenti rinvenimenti di un sigillo e di un frammento di calice tardo-minoici a Cirene e di un sigillo pure tardo-minoico a Tocrà: cf. S. Stucchi, *Prime tracce tardo-minoiche a Cirene: i rapporti della Libia con il mondo egeo*, in *Quaderni di archeologia della Libia*, V, 1967, pp. 19-45.

¹⁶⁰ A. Ciasca, in *Mozia I*, *cit.*, p. 57.

¹⁶¹ Sono i vasi illustrati dallo Whitaker, *Motya*, *cit.*, p. 265, fig. 44 e che il Cintas (*Éléments d'étude*, *cit.*, p. 71) ritiene, al seguito di quell'autore, di età neolitica. Il rinvenimento di pignatte identiche a Solunto, in un contesto indubbiamente ed esclusivamente di età ellenistica (IV/II secolo a.C.), mostra la lunghissima persistenza del tipo in Sicilia.

¹⁶² A. Ciasca, in *Mozia I*, *cit.*, pp. 64, 67-68, tav. LIII.

¹⁶³ A. M. Bisi, *Motivi sicelioti nell'arte punica di età ellenistica*, in *Archeologia classica*, XVIII, 1966, pp. 41-53.

di permanenza dei Semiti in terra africana, soltanto una piccolissima parte di essi sopravvisse attraverso il mutare delle mode e della produzione artistica ¹⁶⁴.

Molto al di là di Cartagine non sembra che i Greci fossero penetrati, almeno nei primi tre secoli del I millennio, a giudicare dalle rare importazioni di ceramiche elleniche nell'Algeria e nel Marocco, ceramiche per giunta di origine diversa da quelle che si trovano a Cartagine, e di almeno un secolo posteriori. Mancando i modelli greci, è ovvio che le botteghe di vasai di Mogador, di Rachgun e di Mersa Madakh si ispirassero a prototipi di diverso genere, a quelli stessi — cioè — che erano stati portati dai primi coloni dalla loro patria asiatica. Si spiegano così agevolmente, da un lato, l'ampia attestazione nel Maghreb occidentale e in Spagna, già nella prima metà del VII secolo, di quella tecnica ad ingubbiatura rossa di tipo cipriota che aveva meravigliato il Cintas per la sua presenza in un sito come Mogador tanto lontano da Cartagine e in un contesto archeologico che si credeva allora d'età ellenistica (onde la sua macchinosa e antistorica teoria di rapporti mai interrotti fra il Marocco e l'Oriente e di una seconda immigrazione di genti cipriote nel IV secolo a.C.) ¹⁶⁵, dall'altro, l'affermarsi negli stessi territori di una varietà di ceramica dipinta sul tipo della *Bichrome* cipriota, che di quest'ultima adotta anche la sintassi decorativa a fitte fasce orizzontali ovvero a reticolato sulla spalla.

Più complesso è il problema per quanto concerne i rari esemplari dipinti spagnoli, che sembrano allinearsi, a causa delle forti influenze cipriote nella tipologia e nella decorazione, accanto a quelli maghrebini occidentali. La questione è tuttavia complicata dalla presenza di *kotylai* protocorinzie, affini ad un tipo ben attestato a Mozia ¹⁶⁶ e a Malta ¹⁶⁷, in una tomba della prima metà del VII secolo a.C. della necropoli di Almuñecar (bassa Andalusia) ¹⁶⁸. Sembra quindi che nella Spagna fenicio-punica coesistano forti influenze cipriote ed infiltrazioni commerciali greche, muoventi probabilmente dalle colonie fondate nella stessa penisola in epoca pressappoco contemporanea alla penetrazione fenicia ¹⁶⁹.

¹⁶⁴ Sulle prime fasi degli stanziamenti fenici, che non dovevano aver certo all'origine vestigia monumentali e abbondanza di suppellettili di lusso (e mezzi per preservarle attraverso il tempo), cf. Cintas, pp. 574 sgg. Alcuni di questi vasi servirono forse come oggetto di baratto con gli indigeni, secondo quanto ricorda un noto passo di Erodoto (IV, 196); perciò, ancora una volta, non era questo il mezzo più adatto per trasmettercene i tipi e le forme e per farci edotti della loro consistenza.

¹⁶⁵ Cintas, *Contribution*, cit., pp. 45-50; per una critica a questa teoria cf. anche Bisi, pp. 55-58, 71.

¹⁶⁶ J. I. S. Whitaker, *Motya*, cit., fig. 87.

¹⁶⁷ T. J. Dunbabin, *Rock Tomb at Ghajn Qajjet*, cit., p. 40.

¹⁶⁸ M. Pellicer Catalàn, *Excavaciones en la necrópolis punica «Laurita»*, cit., pp. 63-65, figg. 32, 35.

¹⁶⁹ Quali Mainake ed Hemeroskopeion sulla costa meridionale della penisola. Cf. su di esse A.

Influsso cipriota completamente scisso da quello greco dominante nell'estremo Maghreb fenicizzato; tradizioni vicino-orientali e riecheggiamenti del geometrico greco-insulare a Cartagine; ispirazione greca cicladica prevalente a Mozia ¹⁷⁰, forse mediata, a partire dalla seconda metà del VII secolo a.C., anche dall'ambiente elimo e siculo della Sicilia orientale (mentre la ceramica dell'Agrigentino segue nella stessa epoca moduli suoi propri, in cui si colgono notevoli reminiscenze micenee); ecco i punti fermi acquisiti in base all'esame di un particolare aspetto dell'artigianato punico. Pur nella loro unilateralità e frammentarietà, essi additano la via da seguire a chi si accinga ad un'analisi più dettagliata ed organica dei vari rami della produzione figurativa punica, che deve considerarsi nel suo complesso pur nelle indubitabili differenziazioni areali ¹⁷¹. Occorre insomma che esame « archeologico » del documento, sia pur modesto e di non rilevante valore artistico, ed esegesi storico-artistica procedano di pari passo, l'uno acquistando luce e prospettiva dall'altra.

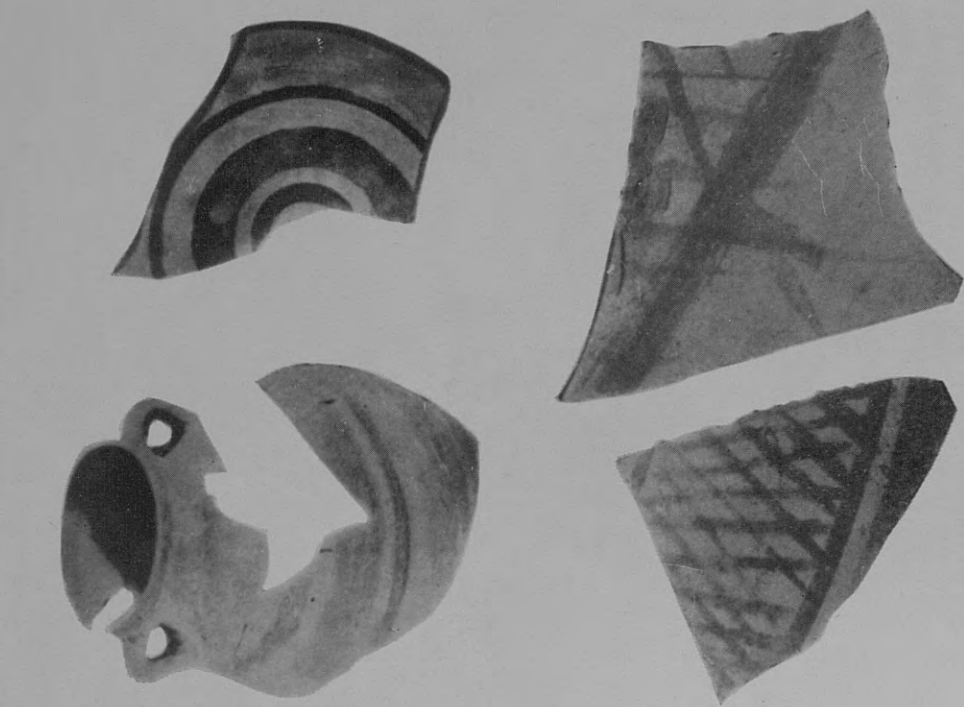
Anche lo studio della ceramica dipinta arcaica contribuisce, a nostro avviso, a gettare un po' di questa luce e ad integrare il quadro di questa prospettiva storica e culturale inserendosi in un problema metodologico che investe le sorgenti stesse dell'arte fenicia d'Occidente.

García y Bellido, *La colonización griega*, in R. Menéndez Pidal, *Historia de España*, I, Madrid 1952, pp. 511-558.

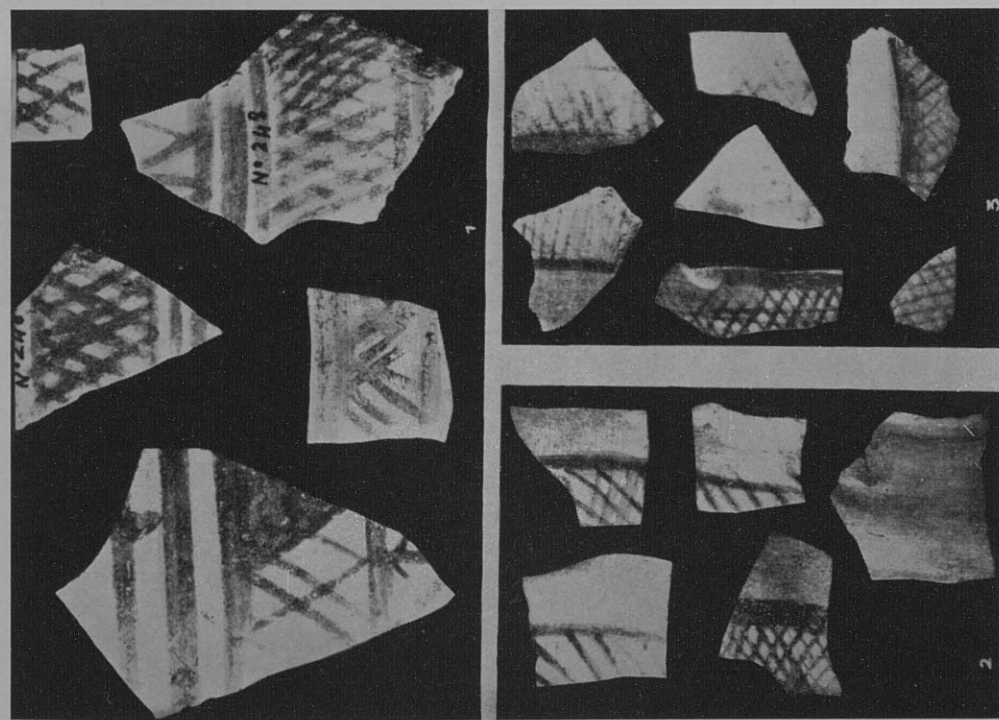
¹⁷⁰ L'influenza della ceramica cicladica ed euboica deve essere stata, ripetiamo, assai sensibile su quella cartaginese e moziense dell'VIII secolo a.C.; oltre all'anfora cicladica del deposito di fondazione di Salammbò e alle *oinochoai* ad alto collo imitate da modelli delii (cf. Ch. Dugas - C. Rhomaios, *Délos XV. Les vases préhelléniques et géométriques*, Paris 1934, tavv. XXXIV, 13, 18; XXXVI, 20; XXXVIII, 21; XXXIX, 32 - quest'ultima è illustrata nella nostra figura 6, n. n) presenti ad Ischia e a Mozia, si ricordi che alcune anfore cicladiche sono state usate come urne cinerarie, accanto a sporadici esemplari di anforoni punici ad obice, nella necropoli greca di Milazzo dell'VIII e del VII secolo a.C., in cui il Bernabò (*La Sicilia preistorica*, cit., pp. 203-205, tav. XX B, 1-2) riconosce caratteristiche affini alla necropoli calcidese di Cuma. Non sembra essere stato inoltre fin qui notato che la forma e la decorazione di queste anfore cicladiche sono poi imitate dalla ceramica sicula di Licodia Eubea.

La ceramica geometrica dell'Eubea, nonostante due studi di J. Boardman in *B.S.A.*, XLVII, 1952 e LII, 1957, è ancora mal nota. Certo, in base ai rinvenimenti di Ischia sembra intravedersi la sua importanza nella formazione del repertorio decorativo punico arcaico, più che la ceramica di Hama invocata quale diretto termine di confronto dal Cintas, la cui sintassi decorativa, che dà posto prevalente ai motivi zoomorfi, e le cui tipologie si riallacciano piuttosto a modelli siro-palestinesi dell'età del Bronzo (P. J. Riis, *Hama II. Les cimetières à crémation*, Copenhagen 1948, *passim*).

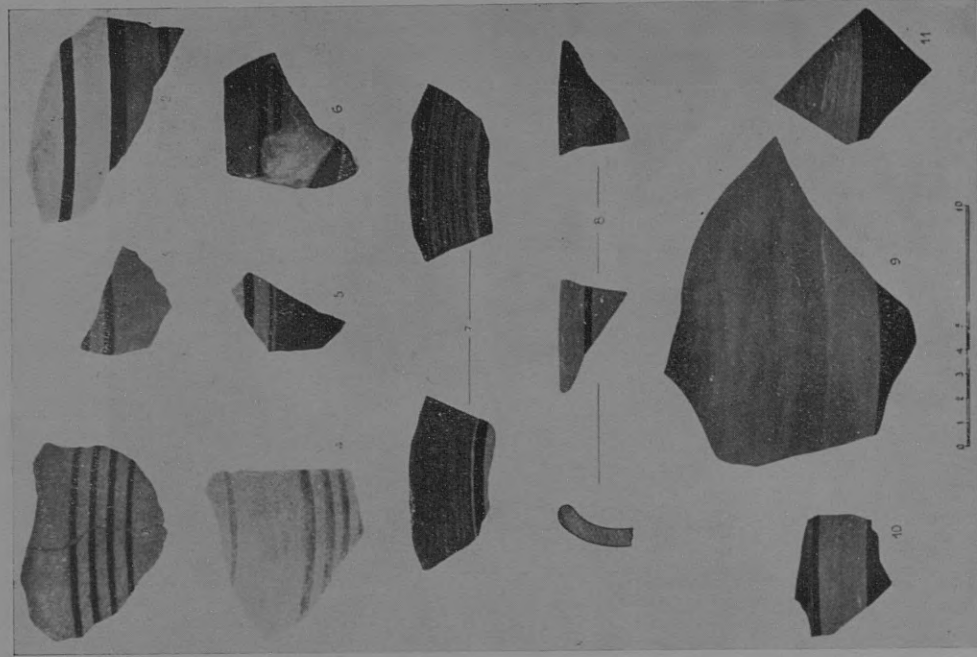
¹⁷¹ Tale indirizzo metodologico è stato già additato dalla scrivente in *Studi punici I. Considerazioni sull'arte punica*, in *Oriens Antiquus*, V, 1966, pp. 223-232.



2 - Ceramica dipinta da Banasa (da Luquet, tav. IV).



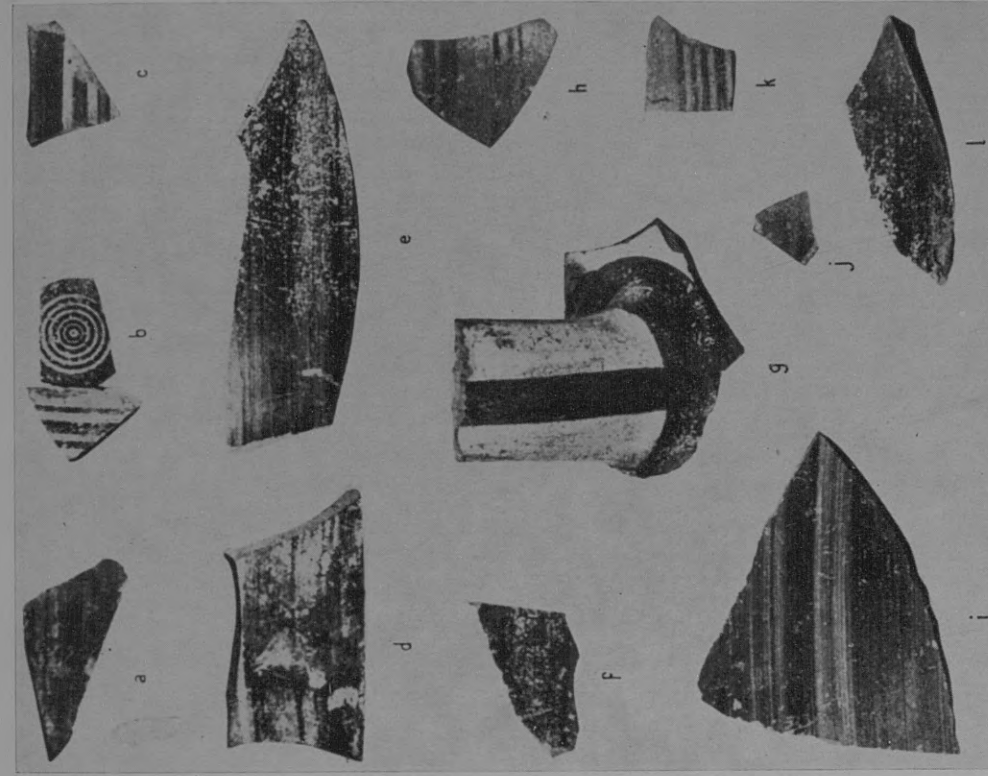
1 - Frammenti con decorazione a reticolato da Banasa (da Luquet, tav. VI).



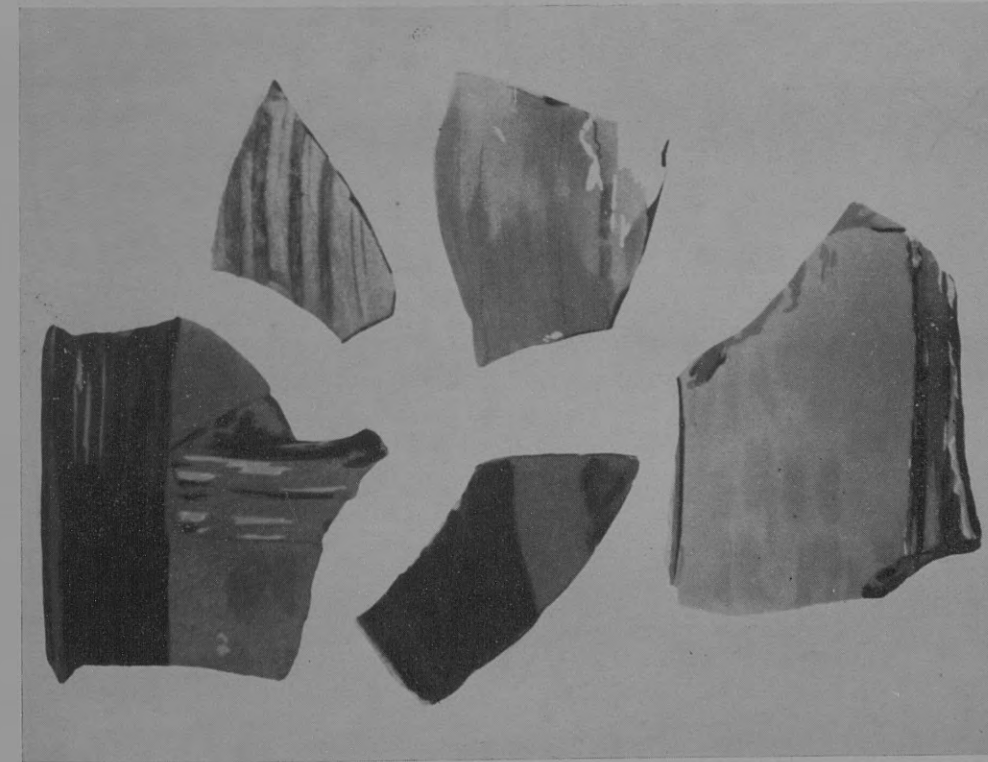
2 - Frammenti di ceramica dipinta da Mersa Madakh (da Vuillemot II, fig. XXVII).



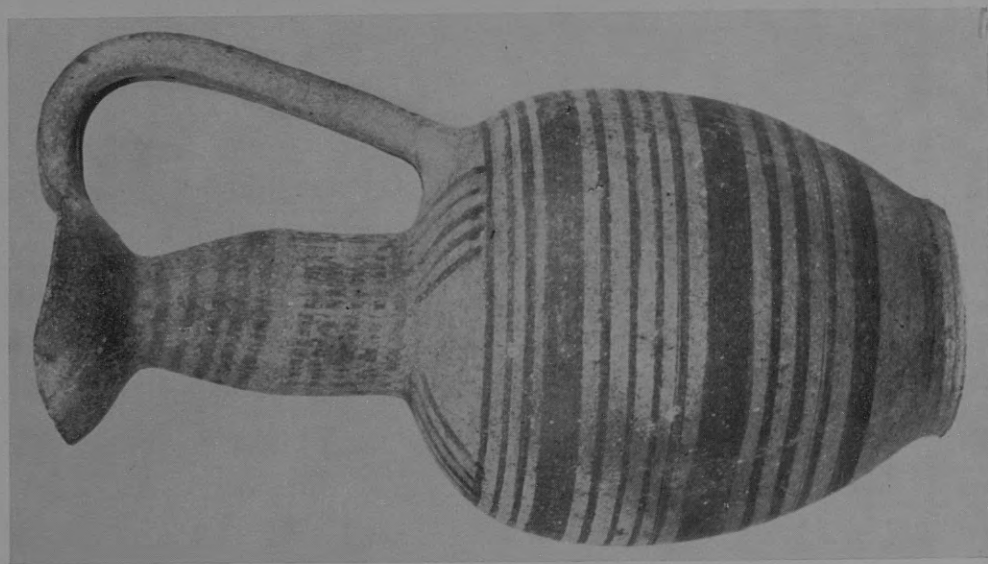
1 - Ceramica a decorazione lineare da Mogador (da Jodin, tav. V.)



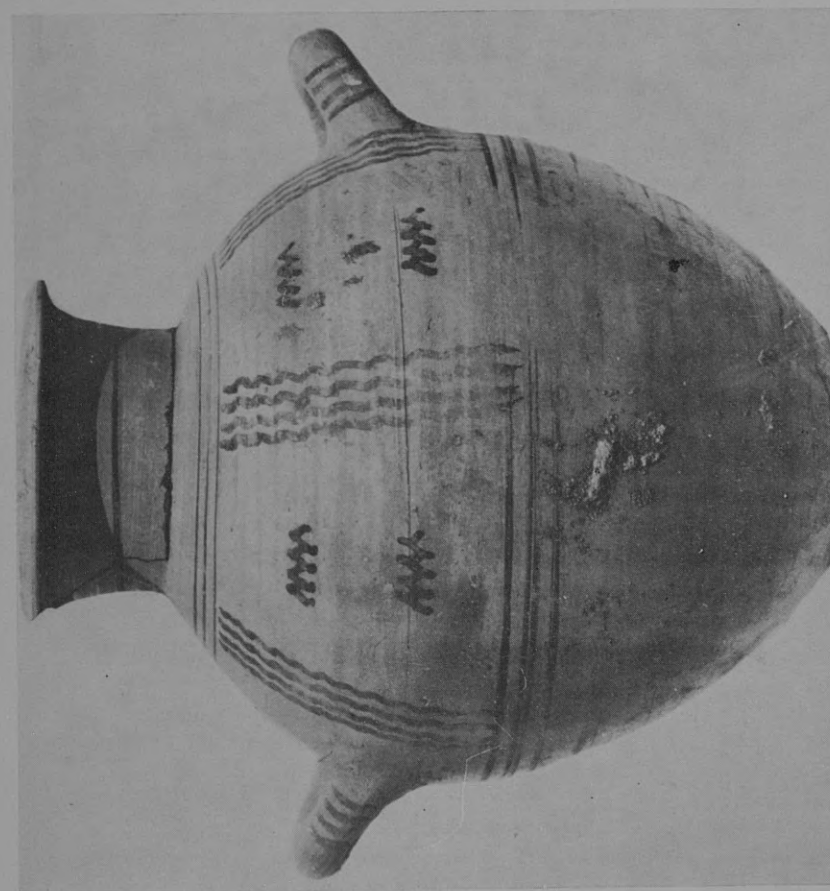
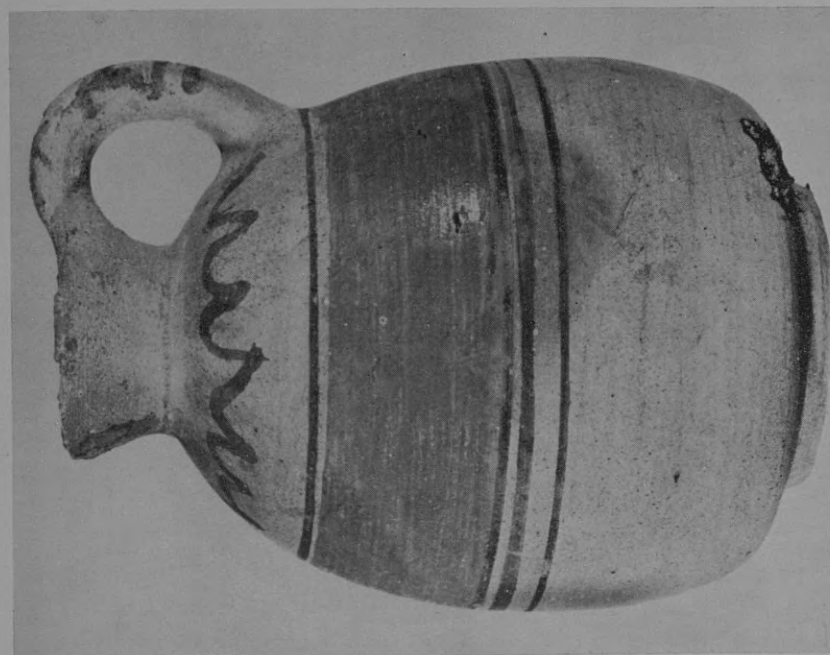
2 - Ceramica greco-orientale da Mogador (da Jodin, tav. VI).



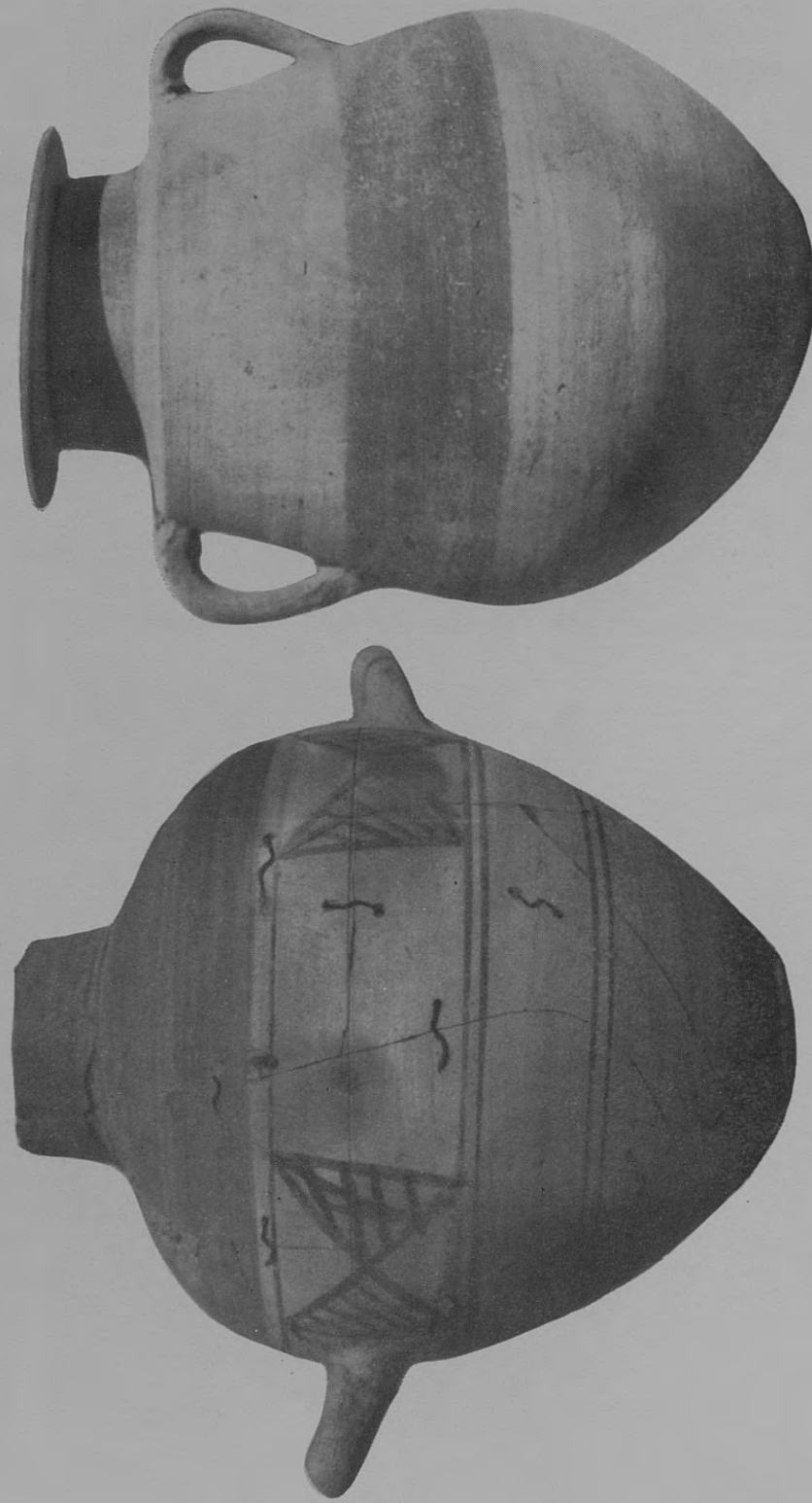
1 - Frammenti policromi con fasce a vernice rossa da Mogador (da P. Cintas, *Contributions*, fig. 89 a).



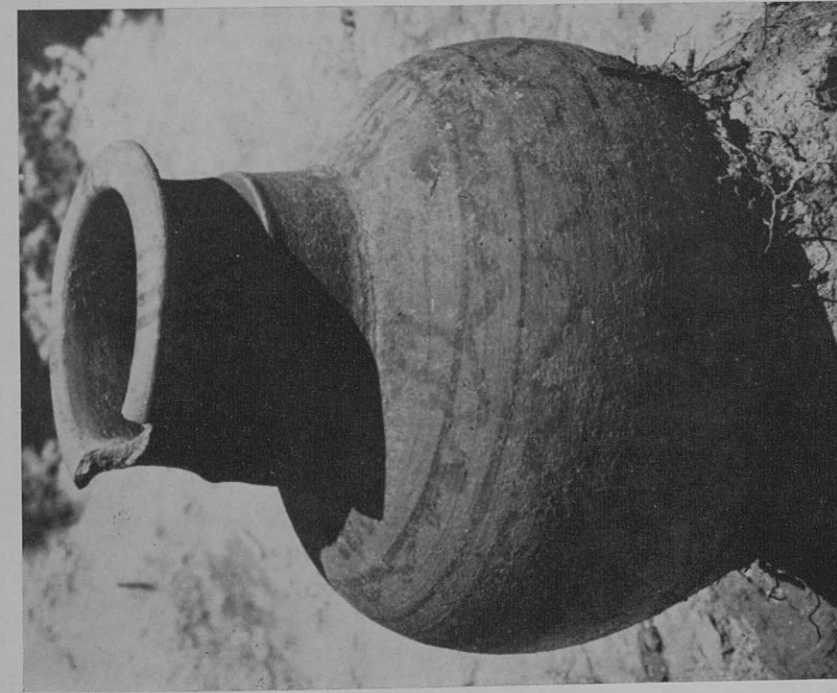
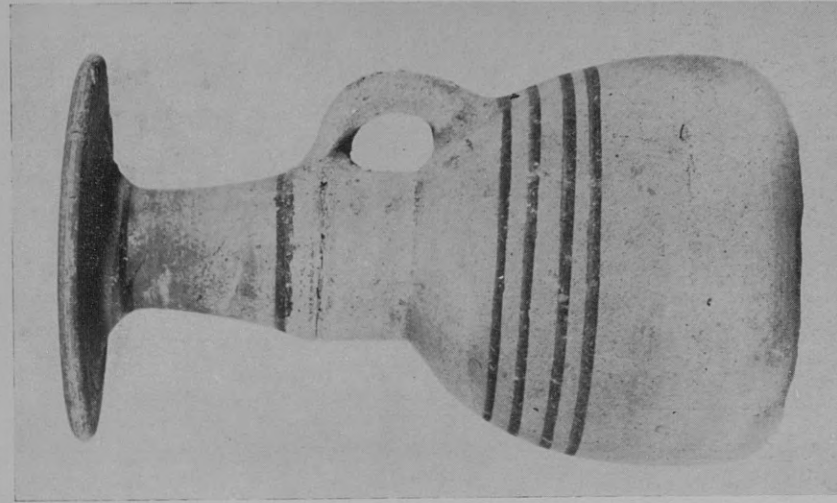
1-2 - Brocche di tipo cicladico della necropoli arcaica di Mozia, Museo Whitaker (foto dell'autrice).



1-2 - Anfora e brocca da Mozia con decorazione di tipo geometrico. Inedite. Museo Whitaker (foto Soprintendenza alle Antichità di Palermo).



1-2 - Anfore da Mozia con fasce a vernice rossa. Inedite. Museo Whitaker (foto dell'autrice).



1-2 - *Othchoat* dal *tophet* e dalla necropoli arcaica di Mozia. Museo Whitaker (foto Soprintendenza alle Antichità di Palermo).



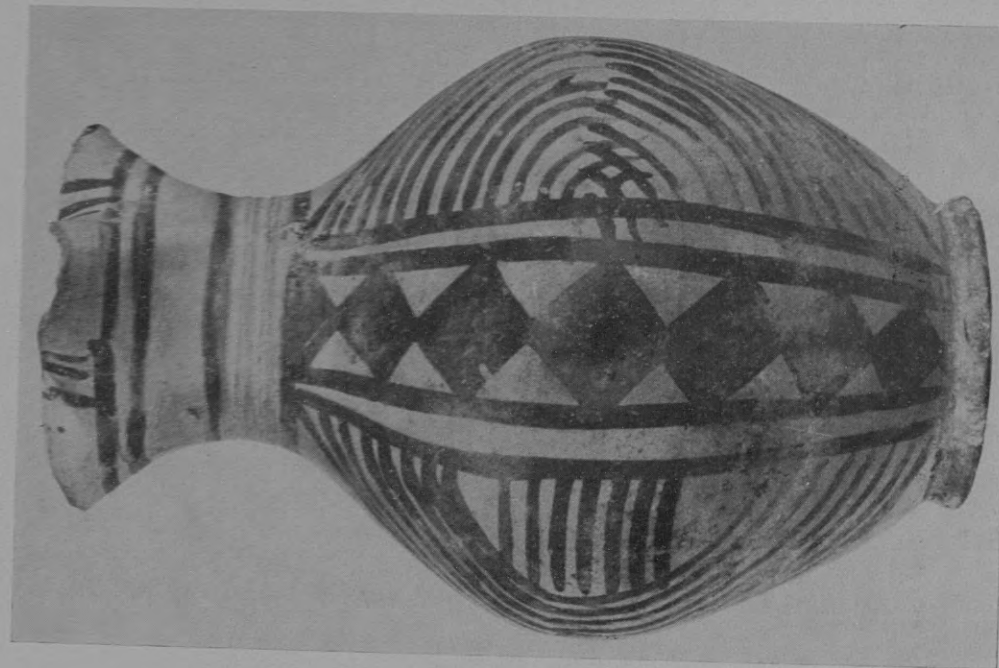
1 - Oinochoai da S. Angelo Muxaro. Museo Nazionale di Palermo (foto Soprintendenza alle Antichità di Palermo).



2 - Vaso siculo di provenienza sconosciuta. Inedito. Museo Nazionale di Palermo (foto Soprintendenza alle Antichità di Palermo).



1 - Vaso siculo da Sutera. Museo Nazionale di Palermo (foto Soprintendenza alle Antichità di Palermo).



1 - *Oinochoai* da S. Angelo Muxaro. Museo Nazionale di Palermo (foto Soprintendenza alle Antichità di Palermo).

I SACRIFICI DI ANIMALI A CARTAGINE

ANNA CAPUZZI
(Napoli)

1 - *Generalità.*

Lo scopo del presente studio è quello di indagare, su una base essenzialmente epigrafica, lo svolgimento e le caratteristiche dei sacrifici di animali a Cartagine. L'argomento è stato ampiamente dibattuto negli ultimi decenni, ma un riesame completo dei dati è sembrato necessario a causa non solo della mancanza di un adeguato studio d'assieme, ma anche, e specialmente, delle sovrapposizioni che, nel corso di studi non sempre condotti con il necessario rigore, li hanno parzialmente oscurati e travisati. Ciò è accaduto principalmente riguardo al problema dei rapporti tra i sacrifici punici e quelli israelitici. Il confronto con i sacrifici israelitici, che informa tutta la corrente degli studi relativi a questo problema, è teoricamente valido: prescindendo da esso si rischierebbe di sottrarsi al metodo della comparazione storico-religiosa, tanto più giustificato se si tiene conto che diversi elementi del sacrificio israelitico sono ravvisabili nel sistema sacrificale punico. Tuttavia, allo stato attuale degli studi, v'è la tendenza costante a voler « uniformare » a tutti i costi il sacrificio punico a quello ebraico; si parla di espiazione, comunione ecc., forse con troppa facilità. Se però ci si sofferma ad esaminare obiettivamente e senza schemi preconcepi i dati desumibili dai testi punici, risulta chiaro come essi non consentano di affermare nulla riguardo alla natura dei sacrifici stessi. Per quanto, infatti, i dati in nostro possesso mostrino in atto una distinzione tipologica fra i vari generi di offerta, un giudizio su tale distinzione e una classificazione dei riti dal punto di vista del loro svolgimento e del loro scopo sarebbero molto azzardati e prematuri.

Se pure, dunque, si può constatare nel sistema punico e in quello israelitico un certo parallelismo di elementi, che suggerirebbe una loro connessione (resta

da vedere se per una comune origine o se per derivazione del secondo da una fase antica del primo), occorre sempre tener presente che la struttura propria di ciascuna forma culturale ha dato luogo a differenze notevoli. Si vuol dire, in sostanza, che nello studio comparativo è necessaria la massima prudenza critica e, se si riconosce che nel sacrificio punico vi sono elementi divergenti da quello israelitico, essi non devono essere deformati, come troppo spesso è stato fatto, perché si adeguino a quel sistema, ma è opportuno considerarli indizi di una fondamentale autonomia. Non desterà quindi meraviglia se, all'atto pratico, i confronti istituiti risulteranno negativi.

Il sacrificio di vittime animali nel mondo punico è ricostruibile, su base epigrafica, in modo assai parziale e lacunoso, a causa della limitatissima documentazione (le testimonianze archeologiche, tra cui particolarmente notevoli quelle del santuario di Astarte a Malta, non sono ancora state prese in considerazione). Le cosiddette *tariffe* sacrificali, infatti, che ne costituiscono le uniche attestazioni, sono frammentarie e di numero esiguo; tuttavia, dalla loro analisi, si possono far emergere alcuni elementi che, seppure non offrono un quadro completo di questo aspetto della religione punica, consentono almeno di gettare qualche luce sulla terminologia sacrificale e sulle norme relative ai tipi di sacrificio. Le iscrizioni forniscono le liste degli animali suscettibili di essere offerti e dei sacrifici, di carattere sia cruento che incruento, in base alla natura dei quali sono stabiliti i compensi per i sacerdoti e, per i sacrifici cruenti, la quantità di carne assegnata ai sacerdoti e agli offerenti. È possibile che la codificazione delle regole abbia risposto all'esigenza di evitare ogni contestazione tra i sacerdoti officianti e il sacrificante¹, definito *בעל הונכה*, ma l'ipotesi di eventuali contestazioni non è necessaria. Resta comunque il fatto che l'affissione delle tavole rispondeva ad un uso corrente nei santuari in cui avvenivano i sacrifici.

La cronologia delle *tariffe* non è accertabile con sicurezza; la paleografia suggerisce una datazione intorno al IV secolo a.C. per la *tariffa* di Marsiglia e al III per quella di Cartagine².

La più completa è la *tariffa* cosiddetta di Marsiglia³, poiché reperita in questa città. Il fatto che sia stata trovata a Marsiglia ha suscitato non lievi perplessità, ma la sua origine cartaginese può ormai ritenersi accertata⁴.

¹ Février, *Vocabulaire*, p. 49.

² Secondo van den Branden, *Lévitique*, p. 114, tra il V e il III sec. a.C.

³ CIS I 165; KAI n. 69.

⁴ Gsell, *HAAN*, IV, p. 410; Février, *Vocabulaire*, p. 50; van den Branden, *Lévitique*, p. 114.

Tipologicamente simili ad essa, ma molto più frammentarie, si presentano altre iscrizioni sacrificali cartaginesi⁵ le quali tuttavia possono essere utilizzate solo come elementi di conferma alla *tariffa* maggiore. Da queste si distingue la *tariffa* cosiddetta di Cartagine⁶ che, seppure frammentaria e lacunosa, presenta elementi nuovi. Questi non riguardano le vittime, che sostanzialmente sono le stesse, quanto piuttosto una parziale divergenza riscontrabile nella terminologia sacrificale e nel sistema retributivo.

Nella *tariffa* di Marsiglia all'enumerazione delle vittime, dei tipi di sacrificio e delle norme relative ad essi, sono premessi il nome del tempio ove tali regole vigevano, la menzione degli uomini preposti ai tributi (trenta di numero) e, infine, il nome dei due suffeti dell'anno. Il tempio è forse quello di Baal Saphon, ma la lettura è incerta. Per quello che concerne i suffeti, nessun'allusione consente di stabilire se essi fossero incaricati dell'organizzazione religiosa attuata poi dai Trenta⁷.

La *tariffa* menziona anche i « colleghi » (*חברם*) dei suffeti, di cui non sono indicati i nomi propri e le cui mansioni non possono essere determinate. Se essi corrispondessero alla *γερονσία* dei 100 o dei 104⁸ o se rappresentassero il comitato esecutivo di un gruppo di uomini scelti tra questi⁹, non può accertarsi.

Il fatto che le *tariffe* siano redatte come un elenco di disposizioni, informato ad un criterio rigido e schematico, impedisce di conoscere il rito che accompagnava i sacrifici o la loro specifica funzione. Si può tuttavia notare che la classificazione degli animali segue un criterio tipologico e che le *tariffe* stabiliscono regole simili per bestie di peso quasi equivalente¹⁰; per esempio, nella *tariffa* di Marsiglia, vitello e cervo (?) alla riga 5, ariete e capro alla riga 7 ecc. Le vittime possono essere offerte in vari modi, cioè, limitandoci ai sacrifici maggiori, in sacrificio *כלל*, *צועת* e *שלם כלל* per cui consegue che esse, di per sé, non sono legate ad

⁵ CIS I 167; CIS I 170; CIS I 3915; CIS I 3916; CIS I 3917. Si esclude CIS I 166 che è piuttosto un programma per una grande solennità.

⁶ CIS I 167; KAI n. 74.

⁷ Cooke, p. 116.

⁸ Lagrange, *Études*, p. 471.

⁹ Février, *Remarques*, p. 37.

¹⁰ Clermont-Ganneau, *Imagerie*, p. 72, riteneva giustamente che le vittime sacrificabili e le offerte incruente fossero classificate secondo la loro importanza; Dussaud, *Origines*, pp. 135-37, ha sostenuto, invece, che lo fossero secondo il loro valore rituale, in relazione all'integrità dell'animale che ha maggior prezzo se è più perfetto di forma, più vigoroso. L'argomentazione è tuttavia capziosa, avendo lo scopo di eliminare la menzione del cervo dopo quella del vitello.

un tipo particolare di offerta; questa era caratterizzata da alcuni elementi, come il suo costo e altri che ci sfuggono.

In genere per ogni sacrificio i sacerdoti ricevevano un salario fisso consistente in una quantità di carne, determinata in peso o in precise parti delle vittime, e in un compenso pecuniario. Tali regole, tuttavia, non hanno carattere di rigidità, permanendo varianti, in seno ai sacrifici, che trovano giustificazione nella loro stessa tipologia o nella loro funzione. Per ciò che riguarda la retribuzione sorge un problema: la *tariffa* di Marsiglia riporta il numero scritto in lettere, seguito dalla cifra indicante il numero stesso, ma il nome del pezzo non è indicato. Secondo gli editori del *Corpus* occorre sottintendere il termine designante il siclo¹¹; il problema, ammesso che possa parlarsi di siclo, sta nel sapere se esso fosse quello usato dai Fenici e dagli Ebrei, che pesava gr. 14,55, oppure quello di gr. 15,72 in uso presso i Cartaginesi¹². In ogni modo occorre rilevare che i valori del siclo sono alquanto incerti e variano molto secondo i luoghi e i tempi; in età post-esilica il documento sacerdotale P ricorda a più riprese il « siclo del santuario » (שֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ), al quale potrebbe riportarsi una situazione analoga nel mondo cartaginese. È menzionata, invece, una piccola moneta dal valore sconosciuto, lo ור.

2 - Il sacrificio כלל.

a) Le vittime.

Nell'enumerazione dei diversi tipi di sacrificio nella *tariffa* di Marsiglia precede il sacrificio כלל; esso è attestato quattro volte nella *tariffa* di Marsiglia e una volta in un'iscrizione sacrificale da Cartagine¹³. Nella *tariffa* di Cartagine si presenta nella forma כללם¹⁴ che si suppone essere un plurale.

Secondo l'ordine osservato nella *tariffa* di Marsiglia, la prima vittima menzionata è lo אלהי, termine raro in ebraico e usato per lo più al plurale, che è stato tradotto « bue »¹⁵ o « toro »¹⁶. Quest'ultimo significato, proposto dal Dussaud senza adeguato fondamento, secondo il van den Branden¹⁷ verrebbe confermato dall'uso che si fa del termine nell'iscrizione di Karatepe, datata all'VIII secolo¹⁸;

¹¹ CIS I, p. 229.

¹² Gsell, *HAAN*, IV, p. 413.

¹³ CIS I 165, r. 3, 5, 7, 9; CIS I 3915, r. 2.

¹⁴ CIS I 167, r. 5.

¹⁵ Clermont-Ganneau, *Imagerie*, p. 70; Cooke, p. 113; Février, *Remarques*, p. 41; Jean-Hoftijzer s.v., p. 15.

¹⁶ Dussaud, *Origines*, p. 138.

¹⁷ van den Branden, *Lévitique*, pp. 118-19.

¹⁸ KAI 26, A III.

ma l'argomentazione dello studioso belga è del tutto inconsistente. Dobbiamo pertanto ritenere, in mancanza di solidi argomenti in contrario, che nella *tariffa* di Marsiglia, come altrove, אלהי indichi il « bue » e non il « toro ».

Il secondo animale, lo בעגל, concordemente inteso come « vitello », riceve nel testo, contrariamente alle altre vittime, una specificazione riguardante lo stato delle sue corna; si legge, infatti: בעגל אש קרני למבחסר באטומטא. I termini sono stati ampiamente discussi, ma il significato generale rimane controverso. La maggiore difficoltà è costituita dalla parola אטומטא, di chiara origine non semitica, per la quale ancora non si è trovata una spiegazione soddisfacente. Gli editori del *Corpus* suggeriscono di riconnetterla al greco *ἀτομητός, per ἀτμοτός, in base al quale suppongono che significhi « non castrato », intendendo l'intera espressione: « pro vitulo cui sua cornua (sunt) in defectu, pro incastrato »¹⁹. A questa interpretazione aderisce anche il Février²⁰, ma essa è linguisticamente insostenibile per la presenza di ʾ nella parola punica laddove il greco non ha alcuna vocale; il ricorso ad una forma *ἀτομητός è pertanto ingiustificato. Diversa connessione propose il Prätorius secondo il quale il termine si riallacciava al greco ἀτόματον «che si muove da sé»²¹, ma il senso così ottenuto è poco soddisfacente, né si spiegherebbe la presenza della preposizione ב dinanzi alla parola. Privata di fondamento appare l'ipotesi del Dussaud, il quale suppone uno scambio tra א e ע e legge בעת ומטא «se tenant sur ses pattes et pouvant marcher»²². Recentemente il van den Branden ha supposto che אטומטא significhi « grandezza naturale », intendendo che le corna del vitello non abbiano ancora raggiunto la loro misura regolare²³; l'ipotesi, non suffragata da alcuna prova linguistica, resta inconsistente. Una nuova interpretazione, basata sull'analisi del modo in cui le lingue semitiche nordoccidentali adottano le parole greche, è stata ultimamente proposta dal Garbini²⁴, il quale giunge a due possibili soluzioni: אטומטא potrebbe corrispondere tanto a *ἐντόματα (forma secondaria non attestata da ἐντομα) quanto a ἐντομίδα; l'espressione באטומטא significherebbe nel primo caso « non castrato » (letteralmente « con gli *ἐντοματα », cioè i testicoli), nel secondo caso « con un'incisione »; il significato specifico di questa seconda

¹⁹ CIS I, pp. 231-32.

²⁰ Février, *Remarques*, p. 41.

²¹ F. Prätorius, *Zu phönizischen Inschriften*, in *ZDMG*, 62 (1908), p. 407.

²² Dussaud, *Origines*, pp. 138, 320.

²³ van den Branden, *Lévitique*, p. 119.

²⁴ G. Garbini, *Graeca Semitica minima*, in *Studi in onore di A. Pagliaro*, Napoli 1968 (in corso di stampa).

espressione resta però oscuro. In definitiva, una spiegazione soddisfacente ed esauriente dell'espressione באטומטא non è stata ancora trovata.

Insieme con il vitello è classificato il terzo animale, lo איל, la cui natura ha costituito un dilemma interpretativo in quanto può essere inteso sia « cervo » che « ariete ». Infatti, se si prescinde dalle vocalizzazioni che le due parole hanno in ebraico (rispettivamente אַיִל e אֵיל) esse risultano graficamente identiche, si da rendere assai problematica una scelta tra i due significati. Una prova che il senso di « cervo » sia preferibile consisterebbe, per il Clermont-Ganneau²⁵, nel fatto che, secondo gli usi ortografici del fenicio, il termine אֵיל, designante l'« ariete », dovrebbe essere scritto nella forma difettiva אל; in fenicio, infatti, si trova il dittongo contratto in corrispondenza della dissillabazione del dittongo dell'ebraico masoretico (cf. fenicio בַּת, cioè *bēt rispetto all'ebraico בַּיִת). La verosimiglianza di questa ipotesi è rafforzata dalla presenza, due righe più avanti, del יבל, termine che senza alcun dubbio designa l'ariete. Che poi il cervo sia l'unico animale selvatico sacrificato insieme agli altri animali domestici, o che nessun passo biblico lo menzioni nel numero degli animali suscettibili di essere sacrificati, non sembrano elementi sufficientemente probativi per escludere, come vorrebbe il Dussaud²⁶, la sua presenza tra le vittime più importanti; le analogie tra il sacrificio punico e quello israelitico devono essere dimostrate, non essere assunte a priori per interpretare i testi punici. D'altra parte, però, occorre tener presente anche un'altra argomentazione del Dussaud, il quale crede di poter risolvere il problema dello איל per mezzo dell'esame di alcune iscrizioni latine. Si tratta di liste di animali sacrificati a divinità romane secondo i riti punici, le quali, tra le altre vittime, menzionano il vervex, inteso « ariete castrato » in base ad una spiegazione fornitaci da Varrone. Il Dussaud sostiene che l'uso del vervex consente di far luce sulla coesistenza, nella tariffa di Marsiglia, di due vocaboli designanti l'« ariete »: si tratterebbe, cioè, una volta di quello non castrato, איל, un'altra di quello castrato, יבל.

Bisogna però rilevare che tali argomentazioni non sono decisive: linguisticamente, il « cervo » è preferibile all'« ariete », e nulla ci dice che il יבל fosse il castrato; quanto all'evidenza delle iscrizioni latine, nessun elemento consente di affermare che i sacrifici in esse menzionati abbiano un qualsiasi rapporto con quelli punici; è anzi evidente, per ovvie ragioni di contesto storico e religioso,

²⁵ Clermont-Ganneau, *Imagerie*, pp. 71-72.

²⁶ Dussaud, *Origines*, pp. 138-40.

che è vero il contrario. Sull'identità dello איל può permanere pertanto qualche dubbio, ma la interpretazione come « cervo » resta senz'altro preferibile, anche per il fatto che la tariffa fissa per esso 150 (sicli) di carne spettanti ai sacerdoti, come per il vitello, mentre per il montone non stabilisce alcuna quantità di carne da dare ai sacerdoti; è dunque evidente che le dimensioni dell'animale erano più vicine a quelle di un vitello che di un montone.

Il יבל, l'« ariete », è menzionato anche in un'iscrizione sacrificale da Cartagine²⁷ ma, trattandosi di un testo mutilo, mancano i dati relativi ad esso.

Con il יבל è classificato lo עז, « capro » o « capra »; il primo senso sembra imporsi per il fatto che la tariffa menziona soltanto quadrupedi maschi²⁸.

Le ultime tre vittime, nominate insieme, sono indicate dai termini אמר, גדא e, da ultimo, צרב איל. I primi due sono facilmente traducibili, riferendosi rispettivamente all'« agnello » e al « capretto »; il terzo, invece, è dubbio soprattutto per quel che riguarda il termine צרב che è sfuggito finora a qualsiasi tentativo di probabile interpretazione. Dal contesto ci si aspetterebbe un piccolo ovino, anche se è difficile vedere quale differenza vi potesse essere tra un agnello e un piccolo ariete (per chi intende איל come ariete). Che si tratti di un animale appartenente alla famiglia dei cervi sembrerebbe verosimile in base al secondo elemento איל « cervo », ed infatti alcuni lo hanno tradotto « il giovane del cervo, cerbiatto »²⁹. Ma tale interpretazione appare poco probabile, in quanto il contesto richiede una vittima piuttosto piccola e poco adatto è il cerbiatto. Probabilmente il termine צרב איל designava un animale diverso dal cervo e più piccolo di questo, forse qualche tipo di capra africana più o meno selvatica.

Il van den Branden ha sostenuto una connessione fra il termine צרב e l'arabo şarb « latte dolce a cui si è mescolato latte acido »; il צרב איל designerebbe dunque l'agnello da latte³⁰, in ebraico טֵלֶה חֶלֶב menzionato in *I Sam.* 7,9. L'ipotesi del van den Branden è tuttavia linguisticamente infondata, dato che il supposto termine per « latte », צרב, avrebbe dovuto seguire (come in ebraico), non precedere il nome dell'animale.

²⁷ CIS I 3915, r. 2.

²⁸ Clermont-Ganneau, *Imagerie*, p. 74; Dussaud, *Origines*, p. 140; ma Lagrange, *Études*, pp. 470, 473-74 intende « capra ».

²⁹ Cooke, pp. 114, 120; Lagrange, *Études*, p. 474.

³⁰ van den Branden, *Lévitique*, p. 120.

b) Caratteristiche del sacrificio.

Gli elementi che emergono dall'esame della *tariffa* di Marsiglia consentono di stabilire che il כלל è un sacrificio di animali in cui, mentre l'offerente non riceve alcuna parte della vittima, i sacerdoti hanno diritto ad una certa quantità di carne e ad una retribuzione in danaro che in genere decresce di una metà, a seconda della grossezza degli animali. Infatti, nella *tariffa* di Marsiglia, essi per un bue ricevono 10 sicli d'argento ciascuno e un peso di carne di 300 (sicli); per un vitello e per un cervo (?) 5 sicli d'argento e carne del peso di 150 (sicli); per un ariete e per un capro 1 siclo d'argento e 2 זר; per un agnello, un capretto o un צרב איל 3/4 di siclo d'argento e un numero illeggibile (forse 1) di זר. Il testo mutilo vieta di stabilire i diritti dei sacerdoti nell'iscrizione da Cartagine.

Interessante risulta constatare che i sacerdoti ricevono la carne delle vittime solo per alcune di esse, cioè per un bue, un vitello e un cervo, vale a dire per quelle di maggiori dimensioni. Il motivo per cui la carne degli altri animali più piccoli è sottratta all'uso dei sacerdoti, non appare chiaramente; si può tuttavia supporre che essa costituisse una specie di soprattassa, che forse in origine era maggiore e sostituiva il pagamento in argento.

L'esiguità del compenso in carne attribuito ai sacerdoti ha destato qualche perplessità al Lagrange³¹ che ritiene troppo scarsi, ad esempio, 300 sicli in peso per un bue (che in base al valore del siclo di 14,55 gr. sono appena 5 kg.); l'ipotesi del Dussaud, il quale vi trova piena giustificazione nella necessità che si imponeva ai sacerdoti di consumare immediatamente la carne di un sacrificio che egli ritiene di carattere espiatorio³², non è dimostrabile.

Dati parzialmente divergenti da quelli finora esaminati sono offerti da una terza iscrizione cartaginese, la cosiddetta *tariffa* di Cartagine³³ che si distingue dalle precedenti in quanto il termine כלל appare nella forma plurale כללם, mentre degli altri due sacrifici con i quali si trova classificato nelle altre *tariffe*, è nominato solo il צועת. Per quanto riguarda i כללם occorre dire che la forma plurale appare assai oscura e non è testimoniata in punico da altri esempi; essa trova però un parallelo nell'ebraico שקלים.

Il fatto che nella *tariffa* di Cartagine non si parli di danaro attribuito ai sacerdoti indusse alcuni studiosi a ritenere che sia in nostro possesso solo una parte

³¹ Lagrange, *Études*, p. 472.

³² Dussaud, *Origines*, p. 146.

³³ CIS I 165, r. 5.

dell'iscrizione³⁴, ma tale argomentazione è perlomeno discutibile. Piuttosto è da rilevare che, a differenza di quella di Marsiglia, essa concede ai sacerdoti, per i כללם, la pelle delle vittime; questo elemento, palesemente indicativo delle divergenze ravvisabili sia in seno alle *tariffe*, sia nell'ambito stesso di simili forme sacrificali, induce a ritenere che la *tariffa* di Cartagine, presenta, rispetto all'altra, una modificazione nel sistema retributivo: con molta probabilità, infatti, la pelle delle vittime può ritenersi sostitutiva della remunerazione in argento³⁵. Delle eventuali prescrizioni particolari che avrebbero riguardato i כללם nella *tariffa* di Cartagine, al di fuori delle regole generali, comuni anche al sacrificio צועת, nulla è dato sapere, essendo il testo mutilo. È interessante notare che nel Levitico, a proposito dell'olocausto, la pelle è assegnata ai sacerdoti che non ricevono argento³⁶.

c) Etimologia e natura del כלל.

Per quanto riguarda il problema relativo all'etimologia del termine כלל, la sua derivazione dalla radice *kl* « essere completo, totale, integro » viene generalmente affermata e, quantunque non vi sia alcun elemento che la renda dimostrabile, può essere ritenuta legittima; basandosi su tale etimo, che caratterizzerebbe un sacrificio completo, i primi commentatori sostenevano che il כלל rappresentasse un olocausto³⁷, un sacrificio, cioè, in cui tutta la carne era bruciata; alcuni, invece, gli assegnavano una funzione attributiva, supponendolo un epiteto del bue « integro, senza macchia », termine che immediatamente lo precede³⁸. L'identificazione con l'olocausto era tuttavia ricavata anche in base alla somiglianza con l'ebraico כָּלִיל, il cui carattere specifico, come si dirà in seguito, è controverso, ma il cui senso sembra rispondere alla nozione di totalità o integrità. Che il sacrificio כלל dovesse essere considerato una « offerta intera », trovava, secondo il Langdon, una giustificazione nel fatto che la vittima poteva essere ritenuta qualcosa di troppo sacro per essere mangiata dal laico³⁹. Un'interpretazione nuova

³⁴ CIS I, pp. 229, 253.

³⁵ Février, *Remarques*, p. 38.

³⁶ Lev. 7,8.

³⁷ CIS I, p. 229.

³⁸ Per queste prime interpretazioni cf. CIS I, p. 228.

³⁹ Langdon, *Sacrifice*, p. 82. Tra le varie interpretazioni del punico כלל si può ricordare quella del Lagrange, basata sulla supposizione che il termine sia una forma secondaria della radice *qlh*, comune a tutti gli idiomi semitici, avente il senso di « bruciare » per cui il כלל sarebbe un « sacrificio bruciato » (Lagrange, *Études*, p. 472).

del termine כָּלֵל nelle tariffe sacrificali è offerta dal van den Branden⁴⁰, ma le basi su cui egli la poggia risultano piuttosto fragili. Lo studioso, infatti, sostiene che כָּלֵל non appartiene alla terminologia sacrificale e ne ravvisa conferma sia nella mancanza della congiunzione ׀א, avente il senso di « o, sia, se », che precede gli altri tipi di sacrifici, sia nel fatto che in tutte le pericopi della tariffa di Marsiglia, questa, dopo aver stabilito il compenso in danaro per ogni sacerdote, non precisa quale particolare parte della carne della vittima vada al sacerdote, come avviene negli altri due sacrifici. Per quanto riguarda la prima parte di quest'ipotesi è da rilevare che l'omissione della congiunzione ׀א prima del termine non muta il significato della frase; questo fatto non sfuggì nemmeno agli editori del *Corpus*, che giustamente osservarono che ciò non rappresenta un ostacolo a considerare il termine come sacrificale⁴¹, tanto più che nella tariffa di Cartagine, ove solo due generi di sacrificio sono menzionati, la congiunzione manca pure davanti a כָּלֵל. Quanto alla seconda parte dell'ipotesi, la mancanza di un regolamento relativo all'attribuzione delle parti specifiche di carne, può rispondere a precise norme rituali che ci sfuggono e trova ampia giustificazione nella tipologia stessa del sacrificio כָּלֵל, che appunto anche in ciò si differenzia dagli altri. Per ciò che concerne il significato e l'etimologia del termine, l'accostamento suggerito dallo studioso si basa sull'aramaico *kelal* « regola generale »; l'affermazione resta però gratuita; lo stesso studioso, del resto, dopo aver negato il valore sacrificale al כָּלֵל sostiene che esso è ugualmente un vecchio termine appartenente alla terminologia culturale con il senso di « sacrificio completo »⁴².

A questo punto, dopo aver ricordato le varie interpretazioni, va posto un problema metodologico non trascurabile. È prassi diffusa presso la maggior parte degli studiosi ritenere che un criterio valido per definire il carattere di un sacrificio sia il basarsi sul significato etimologico dei termini sacrificali. Questa impostazione, apparentemente legittima, risulta però praticamente inadeguata: è da rilevare, infatti, che il valore semantico delle radici non solo resta tuttora oscuro, ma che anche quello loro attribuito, in via del tutto ipotetica, può aver subito, in tempi e luoghi diversi, un notevole sviluppo; cosicché determinare il tipo dei sacrifici in base al loro nome dà luogo ad una deformazione dell'effettivo significato dei tipi di offerta. Per quanto riguarda il כָּלֵל punico, la sola cosa sicura

⁴⁰ van den Branden, *Lévitique*, pp. 115-16.

⁴¹ CIS I, p. 229.

⁴² van den Branden, *Lévitique*, p. 118.

è la sua connessione con l'ebraico כָּלֵל: connessione esclusivamente linguistica però, senza implicazioni di affinità tra il כָּלֵל punico e l'omonimo sacrificio israelitico.

Prima di tutto è da rilevare che in ebraico il termine כָּלֵל è usato in contesti diversi, con varie accezioni che non ne consentono una valutazione sicura. Talvolta ha un senso aggettivale, talvolta, invece, pare caratterizzare un sostantivo. Nel primo caso appare in alcuni passi dell'Antico Testamento con il senso di « integro, perfetto, totale » (Lam. 2,15; Es. 28,31; Es. 39,22; Giud. 20,40; Num. 4,6, ecc.) ed è usato senza apparente rapporto con il sacrificio⁴³. Con questo, invece, una connessione è autorizzata da altri passi, per es. Lev. 6,15-16, in cui è detto che l'offerta di ogni sacerdote di Aronne « sarà fatta bruciare tutta quanta » e ogni oblazione di sacerdote « sarà fatta bruciare interamente ».

Il problema più discusso del כָּלֵל israelitico è il particolare rapporto che esso mostra talora di avere con l'olocausto עֹלָה, ma la questione è complessa e difficilmente risolvibile⁴⁴. L'ipotesi del Dussaud, il quale tenta di giustificare la fluidità dei termini sacrificali sostenendo che gli Israelitici chiamarono anticamente l'olocausto כָּלֵל, poi עֹלָה כָּלֵל, in seguito עֹלָה⁴⁵ è seducente, ma resta congetturale.

Constatata la precarietà dei tentativi di considerare il כָּלֵל israelitico come un olocausto, l'analisi dei contesti rivela, in sostanza, che il termine, il cui significato preciso ci sfugge, subì certamente una trasformazione nel corso del tempo. Risulta ovvio, dopo quanto si è detto, quanto sia incerta la sua connessione con il sacrificio punico כָּלֵל.

⁴³ Moraldi, *Terminologia*, pp. 326-27.

⁴⁴ In Deut. 13,17 esso funge da aggettivo a עֹלָה; in I Sam. 7,9 gli risulta in apposizione, come se fosse un qualificativo o un sinonimo descrittivo (Médebielle, *Expiation*, p. 38). La questione si complica se si constata che in Sal. 51, 21 עֹלָה e כָּלֵל sono menzionati insieme e il contesto induce a postulare che non sono esattamente sinonimi, ma che כָּלֵל sta a designare un sacrificio diverso dall'olocausto (de Vaux, *Sacrifices*, p. 31). La nuova versione dei Salmi rende i due termini: « oblationes עֹלָה et holocausta כָּלֵל »; il Vaccari e il Tournay intendono diversamente: « olocausto עֹלָה e intera oblazione כָּלֵל » (A. Vaccari, *I Salmi tradotti dall'ebraico*², Torino 1953, p. 194; R. Tournay, *Les Psaumes*, Paris 1950, p. 203). Queste traduzioni, tuttavia, restano incerte e mostrano quanto vago resti tuttora il כָּלֵל ebraico.

⁴⁵ Dussaud, *Origines*, pp. 351-52 (tale affermazione si legge in uno degli *Addenda* al volume; nel testo, a pp. 144-46, lo studioso aveva sostenuto che l'ebraico כָּלֵל non aveva nulla a che vedere con l'olocausto, ma indicava piuttosto il sacrificio espiatorio); Id., *Étymologie du terme hebreu 'ōlāh (holocauste)*, in *CRAI*, 1941, pp. 534-35.

Quanto al rapporto sostenuto tra il כָּלֵל punico e l'olocausto israelitico⁴⁶, il sacrificio, cioè, in cui tutta la carne è bruciata e nulla spetta ai sacerdoti – salvo la pelle – e agli offerenti⁴⁷, è da rilevare che né il carattere di olocausto, né quello di sacrificio totale o completo, si addicono al כָּלֵל, in quanto tali caratteristiche valgono unicamente per l'offerente che, come si è visto, viene escluso da ogni partecipazione alla carne della vittima. Questa, tuttavia, non è completamente bruciata: una quantità determinata di carne è attribuita, ma soltanto per alcuni animali, ai sacerdoti. Tale fatto appare singolare, in quanto ci si aspetterebbe di trovare norme uniformi per un medesimo sacrificio, almeno nella stessa tariffa. Un confronto con l'olocausto ebraico non può quindi ritenersi valido, sia perché nel כָּלֵל punico non tutta la carne veniva bruciata, sia perché l'olocausto ebraico prevede le stesse regole per ogni vittima suscettibile di essere offerta in olocausto.

Esclusa, in linea di massima, un'analogia con l'olocausto, dall'esame dei sacrifici descritti nel rituale levitico può desumersi però che un sacrificio che presenta qualche affinità con il כָּלֵל è quello espiatorio. Liturgicamente questo tipo di offerta è distinto in due forme, in sacrificio חֲטָאת e in sacrificio אָשָׁם; la prima caratterizzerebbe un'offerta « per il peccato », la seconda, invece, un sacrificio « per la colpa ». Non si è ancora riusciti a precisare ciò che distingue queste due forme di immolazione⁴⁸; né è comunque questa la sede per discutere le varie interpretazioni proposte al riguardo. Interessa piuttosto notare che anche nel sacrificio espiatorio israelitico l'offerente non ha parte alla distribuzione della carne delle vittime che è mangiata – salvo il grasso bruciato sull'altare per Yahweh – dai sacerdoti. Tuttavia, ancora su questo punto, le differenze sono notevoli. Queste si colgono nella maniera più chiara se si constata che la parte attribuita ai sacerdoti, nel sacrificio israelitico, consiste in pezzi ben determinati degli animali, mentre, nel כָּלֵל punico, essa si regola in peso; inoltre, come si è detto, in questo ultimo l'assegnazione della carne ai sacerdoti non è costante.

Concludendo, l'elemento più evidente che è emerso dall'analisi è stato il profilarsi di ragioni sostanziali che rendono improbabile una reale affinità del כָּלֵל sia con l'olocausto che con il sacrificio espiatorio israelitico. Le analogie si riducono solo a generici punti di contatto e il fatto che le tariffe di Marsiglia e di Cartagine presuppongano sistemi sacrificali diversi, indebolisce ulteriormente i ravvicinamenti

⁴⁶ CIS I, p. 229; H. L. Ginsberg, *A Punic Note*, in *AJSL*, 47 (1930-31), p. 53.

⁴⁷ Cf. G. B. Gray, *Sacrifice in the Old Testament*, Oxford 1925, p. 7; W. O. E. Oesterley, *Sacrifices in Ancient Israel*, London 1937, p. 85; de Vaux, *Sacrifices*, p. 28.

⁴⁸ Sirard, *Sacrifices*, pp. 176-77; de Vaux, *Sacrifices*, p. 82.

tentati con i sacrifici ebraici. Pur avendo con questi indubbiamente punti di contatto, il כָּלֵל ebbe sviluppi autonomi che in buona parte ci sfuggono per cui si è nell'impossibilità di far confronti diretti.

Un'ulteriore divergenza rispetto ai dati desumibili dalle tariffe è offerta da un interessante ritrovamento archeologico: nel santuario di Astarte scoperto a Tas Silg (Malta) è stato rinvenuto, quasi addossato al muro esterno del santuario stesso, un ampio deposito di ossa di animali sacrificati frammiste a cenere e a numerosissimi frammenti di ceramica, in molti dei quali erano incise, prima della cottura, brevi dediche, per lo più ad Astarte⁴⁹; tra i numerosi tipi vascolari vanno segnalate alcune caratteristiche pentole, sotto le cui anse ricorre spesso la formula לעשתרת. La presenza di tali pentole nel deposito fa supporre che si tratti dei recipienti in cui venivano cotte le carni del sacrificio, cosa questa che richiama una prescrizione del Levitico (6, 21) in base alla quale dovevano essere spezzate, per la loro sacralità, le pentole in cui erano state cotte le carni del sacrificio חֲטָאת. Questo fatto, mentre costituisce un interessante parallelo tra il sacrificio espiatorio israelitico e quello fenicio di età ellenistica (è noto che Malta rimase praticamente immune da influenze puniche fino all'età romana), mostra una variante rispetto al sacrificio punico: tra le ossa degli animali sacrificati nel santuario di Astarte non mancano infatti quelle degli uccelli, che non sono invece previsti nel sacrificio punico כָּלֵל, il più affine, tipologicamente, a quello israelitico di espiazione. Ancora una volta, dunque, ritroviamo nel mondo punico e in quello israelitico elementi comuni, ma in contesti che non si corrispondono.

Una menzione del sacrificio *kll* si è voluta ritrovare anche nella letteratura ugaritica. Alcuni hanno creduto di leggerlo in un testo di Ras Shamra e lo hanno interpretato come la designazione del « sacrificio espiatorio »⁵⁰. Tuttavia l'interpretazione del testo ugaritico e del termine *kll* è stata considerata insostenibile⁵¹. Una connessione con l'olocausto, invece, è stata avanzata dal Dussaud⁵² il quale ritiene

⁴⁹ La presenza di iscrizioni sui vasi, eseguite prima della cottura, richiama alla mente le parole di Isaia, 44, 5: « questi dirà: io sono di Yahweh, e questi si chiamerà nel nome di Giacobbe e questi scriverà sulla sua mano ' di Yahweh ' ». Sui ritrovamenti maltesi cf. A. Ciasca, in *Missione archeologica italiana a Malta 1964*, Roma 1965, pp. 60-62. Più precise informazioni in merito mi sono state fornite dal prof. G. Garbini.

⁵⁰ Gordon, *UT* 49, II, r. 23. Cf. J. W. Jack, *The Ras Shamra Tablets*, Edinburgh 1935, p. 30; Dussaud, *Origines*, p. 327; Id., *Sanctuaire*, p. 286.

⁵¹ Moraldi, *Espiazione*, pp. 57-58; Gordon, *UT*, *Glossary*, nn. 1240-41.

⁵² Dussaud, *Origines*, p. 327.

che, oltre che con il termine *kll*, questo possa essere probabilmente indicato anche da *šrp*⁵³. Il de Vaux⁵⁴ considera più importanti alcuni testi rituali che mettono in relazione la remissione con il sacrificio e con il sangue⁵⁵ e trattano di un versamento in argento che verrebbe fatto come un'offerta « di corpo e d'anima »⁵⁶. A tal proposito offre un interesse particolare un testo ove si parla di peccato e di trasgressione e, in seguito, di sacrificio e di libazione agli dèi⁵⁷, ma purtroppo esso è di incerta traduzione e non risulta che il sacrificio avesse per fine l'espiazione del peccato⁵⁸.

Da questi dati risulta abbastanza chiaramente che non vi sono elementi probativi per istituire connessioni possibili tra il sistema sacrificale ugaritico e quello punico anche se può probabilmente rintracciarsi una certa affinità tra il primo e quello israelitico⁵⁹.

Che infine il termine *kll* sia penetrato in egiziano, alla fine del Nuovo Impero, nella forma *krr*, come generalmente si ammette⁶⁰, non ha importanza ai fini del nostro studio; del resto, anche se una certa affinità formale tra il termine egiziano e quello semitico è probabile, dato anche il momento in cui il termine appare in egiziano, come per Ugarit non si sa cosa fosse il *kll* nel II millennio né fino a che punto fu trasformato dagli Egiziani. Ciò che si può dire è che questo termine risale al II millennio, si diffonde e cambia continuamente significato. Il כָּלֵל punico, in sostanza, va studiato da solo.

⁵³ Cf. Dhorme, *Textes*, p. 46.

⁵⁴ de Vaux, *Sacrifices*, p. 99.

⁵⁵ Gordon, *UT* 9, r. 1.

⁵⁶ Gordon, *UT* 5, r. 12,15.

⁵⁷ Gordon, *UT* 2, r. 14 s.; 31 s.; A. De Guglielmo, *Sacrifice in the Ugaritic Texts*, in *CBQ*, 17 (1955), pp. 212-13.

⁵⁸ de Vaux, *Sacrifices*, p. 99. D. Kellermann, *'Āšām in Ugarit?*, in *ZAW*, 76 (1964), pp. 319-22.

⁵⁹ J. W. Jack, *The Ras Shamra Tablets*, p. 30; Th. H. Gaster, *The Service of the Sanctuary. A Study in Hebrew Survivals*, in *Mélanges Syriens offerts à M. R. Dussaud*, II, Paris 1939, p. 578; W. Baumgartner, *Ras Shamra und das Alte Testament*, in *Theologische Rundschau*, N.F. XIII-XIV (1941-42), p. 97; Vincent, *Religion*, p. 164; Urie, *Sacrifice*, p. 72; Dussaud, *Origines*, pp. 327-28; J. Gray, *Cultic Affinities between Israel and Ras Shamra*, in *ZAW*, 62 (1949-50), pp. 210-11; Id., *Legacy*², pp. 196-97.

⁶⁰ Dussaud, *Origines*, pp. 159-61; Médebielle, *Expiation*, p. 39; Vincent, *Religion*, p. 166; de Vaux, *Sacrifices*, p. 31.

3 - Il sacrificio שלם כלל.

a) Le vittime.

Il sacrificio שלם כלל è documentato solo nella *tariffa* di Marsiglia, in cui compare quattro volte dopo i sacrifici כלל e צועת e una volta dopo due sacrifici designati dai termini שצף e חזות, con i quali costituisce il passaggio dalle immolazioni cruente alle offerte di carattere incruento. Per il fatto di avere in comune con il sacrificio esaminato precedentemente il termine כלל, che ne suggerirebbe, in linea di ipotesi, una connessione, sembra opportuno trattarlo prima del צועת che, pure, lo precede nell'ordine di classificazione.

Per quanto concerne le vittime, esse non differiscono da quelle sopra menzionate quando lo שלם כלל è menzionato insieme con il כלל e il צועת; quando, invece, si accompagna ai sacrifici שצף e חזות, esse appartengono ad un genere diverso. Si prenderanno in esame soltanto queste ultime, poiché delle altre si è già parlato. Dei termini che le designano, צפר, אנגן e צץ non offre difficoltà il primo, nome generico indicante l'uccello, conosciuto anche in ebraico⁶¹. Gli altri hanno suscitato qualche problema interpretativo sia perché il loro senso è oscuro, sia per ciò che riguarda il loro nesso con צפר; appare comunque assai probabile, per la sintassi, che אנגן e צץ vadano intesi come due termini che specificano il צפר, cioè il volatile. Alquanto verosimile risulta la derivazione della parola אנגן da una radice corrispondente all'ebraica גן « proteggere, difendere, chiudere » donde גן « giardino, recinto »⁶²; in combinazione con צפר si potrebbe intendere « uccello da cortile, da recinto », cioè domestico⁶³. È impossibile avanzare congetture sul tipo specifico della vittima e deve essere accolta con cautela l'ipotesi del Dussaud il quale ritiene che si tratti di un gallo⁶⁴, in quanto questo animale figura, tra gli altri, in quelle iscrizioni latine menzionanti il *vervex*.

La presenza del termine אנגן in un'iscrizione da Cartagine, ove è attestata pure la parola צץ⁶⁵, suggerisce che anche questa *tariffa* prevedesse, in quel punto,

⁶¹ CIS I, pp. 232-33; Lagrange, *Études*, p. 474; Février, *Remarques*, pp. 41, 43, ma allo stesso termine che compare in CIS I, 165, r. 12 dà il senso di « profumo » in *Vocabulaire*, p. 51-52; van den Branden, *Lévitique*, p. 121.

⁶² Lagrange, *Études*, p. 474; van den Branden, *Lévitique*, p. 121; F. Vattioni, *Il dio Reshep*, in *AION*, 15 (1965), p. 45.

⁶³ Cooke, p. 120; Moraldi, *Espiazione*, p. 53; Février, *Remarques*, pp. 41, 43.

⁶⁴ Dussaud, *Origines*, p. 141.

⁶⁵ CIS I 3915, r. 5.

i sacrifici שלם כלל, שצף e חזת, ma il testo mutilo e la mancanza di un'uniforme nomenclatura sacrificale nelle iscrizioni in nostro possesso, non consentono di poterlo affermare con assoluta certezza.

Per il termine צץ, di senso anch'esso oscuro, si è ritenuto soddisfacente l'accostamento con l'ebraico ציץ «ala», in base al quale esso, in combinazione con צפר, indicherebbe l'«uccello ad ala, da volo», cioè selvatico⁶⁶. Anche in questo caso si rileva l'impossibilità di stabilire il tipo preciso della vittima e resta ancora una volta congetturale (oltre che poco verosimile) l'ipotesi del Dussaud il quale vi riconosce la gallina, menzionata nelle ricordate iscrizioni latine, oppure il pulcino⁶⁷.

Poiché nella *tariffa* di Cartagine il termine צץ è preceduto, diversamente da אננן, dalla preposizione כ, alcuni hanno ritenuto che esso non abbia la funzione di determinare la natura dell'uccello, ma che, piuttosto, designi un'altra vittima o un'offerta⁶⁸.

Per quanto riguarda il sacrificio degli uccelli, che essi fossero offerti alle divinità è fatto noto già nella letteratura ugaritica⁶⁹; una notizia pervenutaci attraverso Ateneo ce ne dà ulteriore conferma, in quanto è detto che la quaglia era offerta al Baal di Tiro⁷⁰.

b) Caratteristiche del sacrificio.

Un elemento che lo שלם כלל presenta in comune con i sacrifici כלל e צועת è costituito dall'ammontare della somma dovuta ai sacerdoti che, come si è già rilevato, varia a seconda della grossezza delle vittime; nel caso degli uccelli il compenso è più esiguo ed essi ricevono $\frac{3}{4}$ di siclo d'argento e 2 זר ciascuno.

Tipologicamente distinto dal כלל e da ogni altro genere di offerta, lo שלם כלל presenta una sua precisa peculiarità nel fatto che sia i sacerdoti che gli offerenti sono esclusi da ogni partecipazione alla carne delle vittime maggiori; in netto contrasto con queste disposizioni risultano, però, le norme stabilite riguardo agli

⁶⁶ Cooke, p. 120; Moraldi, *Espiazione*, p. 53; Février, *Remarques*, pp. 41, 43.

⁶⁷ Dussaud, *Origines*, p. 141.

⁶⁸ Lagrange, *Études*, p. 474 ma, nella traduzione, si attiene al senso proposto dagli altri, *ibidem*, p. 470; van den Branden, *Lévitique*, p. 121. Il van den Branden propone un'artificiosa spiegazione di צץ, che lo porta tuttavia al risultato usualmente accettato di «uccello selvatico».

⁶⁹ Gordon, *UT, Krt*, r. 70, 163.

⁷⁰ Ateneo, IX, 47.

uccelli, la carne dei quali spetta di diritto ai sacrificanti. Tale regola, contraria alla precedente, ha rappresentato una difficoltà non lieve per la valutazione del sacrificio.

c) Etimologia e natura dello שלם כלל.

Il significato dei termini שלם כלל è assai arduo da definire. Di כלל si è parlato nel paragrafo precedente; quanto a שלם, esso è riconducibile alla radice *šlm*, comune a tutte le lingue semitiche con il senso di «essere in pace, in buono stato», oppure, nella forma intensiva, con quello di «pagare, ricambiare», da cui «restituzione, remunerazione»⁷¹; è evidente, quindi, la difficoltà di una scelta tra le numerose possibilità semantiche offerte dalla radice *šlm*.

In base ai valori offerti dalle radici delle parole, di questo tipo di sacrificio si sono fornite le interpretazioni più varie. Il senso della forma intensiva di *šlm* ha indotto taluno a considerarlo un «pay offering» cioè un'offerta votiva⁷²; è da rilevare, tuttavia, che le interpretazioni sul valore o sulla funzione di un tipo di offerta sono da accogliere con molta cautela, imposta necessariamente dal fatto che non sono suscettibili di conferma attraverso i dati fornitici dai testi⁷³. Ipotesica appare l'ipotesi del van den Branden, secondo il quale il senso originario di *šlm* «pacificazione per mezzo di un sacrificio»⁷⁴, che egli ritrova in un testo di Ras Shamra, avrebbe in seguito subito uno sviluppo semantico, designando semplicemente «sacrificio».

Un problema notevolmente arduo è quello di stabilire se possa esserci un rapporto tra i sacrifici כלל e שלם כלל. A parte l'elemento comune costituito dal termine כלל (se pure non si tratta di due diverse parole formate con la stessa radice) e le norme relative alla retribuzione dei sacerdoti, la tipologia dello שלם כלל risulta sostanzialmente diversa da quella dell'altro sacrificio; tuttavia, se si considerano i casi in cui per il כלל non è prescritta assegnazione di carne della vittima ai sacerdoti, i due sacrifici mostrano di avere tratti identici. Si è supposto che lo שלם כלל sia un tipo particolare o subordinato dell'altro⁷⁵ o che caratterizzi un sacrificio ordinario, ma con funzioni diverse, che lo accompagni⁷⁶.

⁷¹ Per gli altri significati di *šlm*, cf. Jean-Hoftijzer, *s.v.*, pp. 303-305.

⁷² Langdon, *Sacrifice*, pp. 85-86.

⁷³ Urie, *Sacrifice*, p. 69.

⁷⁴ van den Branden, *Lévitique*, pp. 117-18.

⁷⁵ Cooke, p. 118.

⁷⁶ Robertson Smith, *Lectures on the Religion of the Semites*³, London 1927, p. 237.

Qualsiasi affermazione, però, resta congetturale, in quanto molti elementi ci sfuggono. Tuttavia una connessione tra i due sacrifici troverebbe un indizio nella *tariffa* di Cartagine in cui, pur mancando ogni accenno al sacrificio שלם כלל, i כללם potrebbero, secondo alcuni, coprire ambedue i generi di sacrificio ⁷⁷.

Se si confrontano le caratteristiche dello שלם כלל con quelle dei sacrifici israelitici, è con lo עֲלָה che una comparazione ha probabilmente elementi più sostanziali per essere istituita ⁷⁸. L'equivalenza fra i due sacrifici, infatti, risulta valida finché si considera lo שלם כלל limitatamente alle offerte di tutte le vittime maggiori; le regole stabilite nel caso degli uccelli provocano tuttavia qualche difficoltà, non potendosi parlare di olocausto se la carne va all'offerente. A sanare l'evidente contraddizione non è certo sufficiente dire che le prescrizioni relative agli uccelli riguardavano unicamente i sacrifici שֶׁצִּיָּה וְחֹזֶת e che lo שלם כלל ne fosse escluso ⁷⁹: il contesto, infatti, è chiarissimo e non dà luogo a dubbi ⁸⁰.

Può essere ritenuto probabile, in linea generale, che la carne degli uccelli, per una convenzione che a noi sfugge, non fosse suscettibile di essere offerta al dio, senza che, per questo, la specifica funzione del sacrificio fosse alterata. Si è notato, infatti, che le regole relative ai sacrifici punici non sono informate ad un criterio rigidissimo, permanendo, in seno ad esse, varianti che verosimilmente dipendono dalla tipologia o dalla natura delle vittime offerte.

L'ipotesi del Dussaud, che l'olocausto di gallinacci fosse usuale in ambiente fenicio ⁸¹ perché ampiamente dimostrato dalla scoperta del Leynaud, è senza dubbio accettabile, ma si dovrebbe dimostrare che i termini צֶפֶר וְצֶפֶר אֲנָן si riferissero ad essi.

L'idea della probabilità di un'equivalenza fra עֲלָה e שלם כלל, tuttavia, è rimasta largamente diffusa. In effetti qualche affinità può comunque stabilirsi. Innanzi tutto anche nel sistema sacrificale levitico gli ultimi sacrifici cruenti si compiono con gli uccelli ⁸² e, pure se questi sono raramente usati in Israele,

⁷⁷ Gsell, *HAAN*, IV, p. 414; Dussaud, *Origines*, p. 145; Février, *Remarques*, p. 37; de Vaux, *Sacrifices*, p. 98.

⁷⁸ Per la connessione sostenuta fra i sacrifici שלם כלל e עֲלָה cf. Lagrange, *Études*, p. 471; Dussaud, *Origines*, p. 143; Médebielle, *Expiation*, p. 65; Vincent, *Religion*, p. 169; Février, *Remarques*, p. 37; de Vaux, *Sacrifices*, p. 44.

⁷⁹ Dussaud, *Origines*, p. 143.

⁸⁰ A. Lods, in *RHR*, 76 (1917), p. 231.

⁸¹ Dussaud, *Origines*, p. 143.

⁸² Lev. 1, 14-17.

sono offerti solo nell'olocausto; previsti anche nei sacrifici espiatori, sono ammessi solo come offerta dei poveri ⁸³. Gli uccelli sacrificabili, però, vengono designati, nel Levitico, diversamente: תּוֹר (tortora), בְּגִי־יוֹנָה (colombe o piccioni). Inoltre anche l'olocausto non prevede distribuzioni della carne delle vittime né ai sacerdoti (salvo la pelle), né agli offerenti, come lo שלם כלל per le vittime maggiori.

Quanto al confronto con il sacrificio ebraico זָבַח שְׁלָמִים, se a prima vista promette di essere istruttivo in quanto, attestato talvolta soltanto nella forma שְׁלָמִים, mostra di riallacciarsi alla stessa radice *šlm*, risulta tuttavia infondato ad un esame del rituale. Questo sacrificio, definito pacifico o di comunione, presenta infatti caratteristiche del tutto differenti dallo שלם כלל. Per un particolare rapporto che pare possa istituirsi fra esso e il punico צוּעַת, se ne parlerà più diffusamente a proposito di quest'ultimo.

Le considerazioni sulla precarietà dei confronti trovano infine un'altra conferma nel fatto che il termine שלם, certamente riferito ad un tipo di sacrificio, compare da solo in un'iscrizione fenicia da Kition ⁸⁴: nuovo indizio, questo, della mancanza di un'uniforme nomenclatura sacrificale, nell'ambito dello stesso sistema sacrificale fenicio.

Il vocabolario sacrificale di Ras Shamra non conosce i termini *šlm kll* in composizione. Si rinvencono, tuttavia, in piccoli testi rituali, le parole *šlm* e *šlmm* ⁸⁵, che sembrano corrispondere all'ebraico שְׁלָמִים ⁸⁶. È pure probabile che *šlm*, indicante un sacrificio divinizzato, si trovi in una lista di dèi di Ugarit ⁸⁷ in scrittura alfabetica e in una trascrizione accadica ove il termine è reso con *salimu* ⁸⁸. Alcuni hanno voluto ravvisare l'olocausto nella parola *šrp* ⁸⁹, intesa generalmente « offerta bruciata » ⁹⁰, che è associata a *šlmm* (*šrp wšlmm*) in due testi culturali alfabetici ⁹¹. Il de Vaux ⁹² suppone che vi sia un'allusione all'olocausto nel sacri-

⁸³ de Vaux, *Sacrifices*, p. 31.

⁸⁴ CIS I 86 B, r. 4.

⁸⁵ Gordon, *UT*, 1 r. 4; 3, r. 17, 52; 5, r. 7; 9, r. 7, 15.

⁸⁶ Vincent, *Religion*, p. 163; de Vaux, *Sacrifices*, p. 44.

⁸⁷ Gordon, *UT*, 17, r. 12.

⁸⁸ J. Nougayrol, *Nouveaux textes d'Ugarit en cunéiformes babyloniens*, in *CRAI*, 1957, pp. 82-83; E. Weidner, *Ausgrabungen und Forschungsreisen. Neue Entdeckungen in Ugarit*, in *Afo*, 18 (1957-58), p. 170.

⁸⁹ Dhorme, *Textes*, p. 46; de Vaux, *Sacrifices*, p. 45; Gray, *Legacy*², pp. 188-89.

⁹⁰ Gordon, *UL*, p. 111; B. Levine, *Ugaritic Descriptive Rituals*, in *JCS*, 17 (1963), pp. 105-11.

⁹¹ Gordon, *UT*, 1, r. 4; 9, r. 7.

⁹² de Vaux, *Sacrifices*, pp. 45-46.

ficio compiuto dall'eroe Keret, ma esso è chiamato *dbh* (che è termine generico per designare il sacrificio) nel testo e l'ipotesi è alquanto congetturale. Controverso, infine, è il significato di *šlm* in alcuni poemi di Ras Shamra; nel poema di Anat⁹³, infatti, *šlm* sembra al Cazelles qualcosa che si versa, forse una libagione⁹⁴; in un passo del poema di Keret⁹⁵ ove il termine compare, esso è ritenuto da alcuni significante « offerta di pace »⁹⁶. In sostanza, la questione riguardante il senso di *šlm* nella letteratura ugaritica resta insoluta e non permette confronti diretti tra il supposto *šlm* ugaritico e lo שלם כלל punico.

4 - Il sacrificio צועת.

a) Caratteristiche del sacrificio.

Il termine צועת designa il secondo sacrificio menzionato nella tariffa di Marsiglia; esso compare anche nella tariffa di Cartagine e in un'iscrizione sacrificale da Cartagine⁹⁷.

Sostanziale identità accomuna questo sacrificio con il שלם כלל e lo כלל per ciò che concerne i tipi delle vittime sacrificabili se si eccettuano, dell'ultimo, gli uccelli. Tuttavia esso si presenta con una sua peculiare tipologia che lo distingue nettamente dagli altri sacrifici. Si è visto, infatti, che nel כלל gli offerenti erano sempre esclusi da ogni partecipazione alla carne delle vittime e i sacerdoti ricevevano, per alcune di queste, un certo peso di carne, senza che le singole parti fossero specificate. Regole diverse sono invece stabilite per il צועת: in primo luogo sia ai sacerdoti che agli offerenti sono assegnate porzioni di carne ben determinate e precisate nel testo, in secondo luogo esse sono sempre uguali per ciascun animale, contrariamente alle disposizioni relative al כלל in cui la quantità di carne diminuiva se la vittima era di peso minore. Che queste attribuzioni siano da considerarsi come indizi di una particolare importanza rituale⁹⁸ è probabile ma, poiché il significato preciso delle parole con cui sono designate le parti delle vittime ci sfugge, è fuor di luogo avanzare ipotesi a tale proposito.

⁹³ Gordon, *UT*, 'nt, III, r. 13.

⁹⁴ H. Cazelles, *Études sur le Code de l'Alliance*, Paris 1946, p. 41.

⁹⁵ Gordon, *UT*, *Krt*, r. 130-31.

⁹⁶ Gordon, *UT*, *Glossary*, n. 2424.

⁹⁷ CIS I 3915, r. 2.

⁹⁸ Dussaud, *Origines*, p. 148.

Le parti della vittima destinate ai sacerdoti sono designate coi termini קצרת e יצלת. Il senso esatto di queste parole si è sottratto per lungo tempo a una precisa definizione; per קצרת si faceva ricorso all'ebraico קצר « tagliare, abbattere », da cui presumibilmente « viscere, frattaglie », mentre per יצלת si sosteneva l'accostamento con l'ebraico אצל « parte » e verosimilmente « parte di bestia macellata », oppure con l'ebraico אציל « articolazioni »: dei due termini, dunque, intesi generalmente « giunture, articolazioni, viscere »⁹⁹, restavano oscure le accezioni puntuali. La perplessità maggiore ad accogliere queste interpretazioni, prescindendo dalla loro genericità, derivava soprattutto dalla difficoltà di convincersi che i sacerdoti avessero ricevuto parti così prive di importanza¹⁰⁰. Proprio in base a questa considerazione, il Dussaud è stato indotto a cercare per i due termini spiegazioni più plausibili e, influenzato dalla sostanziale identità che pare riacciare il sacrificio צועת all'israelitico זבח שקמים, in cui il petto e la coscia destra delle vittime spettano ai sacerdoti, ha supposto che queste parti fossero previste anche nel caso del צועת. Lo studioso così ha inteso il termine קצרת « petto » dell'animale, senso probabilmente confermato dalla sopravvivenza del termine in un'espressione aramaica רווח קצרות « asma », cioè malattia causata da uno spirito dimorante nel petto¹⁰¹. Quanto alla parola יצלת, riferendosi oltre alla radice ebraica יצל a quella araba وصل, da cui il termine « membro del corpo mantenuto da una giuntura », il Dussaud vi ha riconosciuto la « coscia » e probabilmente quella destra¹⁰², per analogia con il sacrificio israelitico.

Che si tratti della coscia dell'animale è possibile, ma che sia proprio quella destra pare un po' forzato: il contesto, per lo meno, non consente di poterlo affermare, tanto più che il termine יצלת è privo di specificazioni. Se queste interpretazioni, accolte in parte anche dal Février¹⁰³, fossero esatte, potrebbe anche constatarsi una persistenza rituale molto interessante, in quanto pure nei sacrifici greci ai sacerdoti sono attribuiti il petto (σῆθος) e la coscia destra (δεξιὸν σκέλος) oltre ad altre parti della vittima¹⁰⁴. Va tuttavia sottolineato che queste assegnazioni

⁹⁹ CIS I, p. 230; Cooke, pp. 118-19; F. Prätorius, *Zu phönizischen Inschriften*, in *ZDMG*, 60 (1906), p. 165; Lagrange, *Études*, p. 473; Moraldi, *Espiazione*, p. 53; KAI, II, p. 83.

¹⁰⁰ Dussaud, *Origines*, p. 148.

¹⁰¹ van den Branden, *Lévitique*, p. 117. M. A. Yastrow, *A Dictionary of Targumim, the Talmud Babil and Jerushalmi, and the Midrashic Literature*, New York 1950, II, s.v., p. 1409.

¹⁰² Dussaud, *Origines*, p. 149.

¹⁰³ Février, *Remarques*, pp. 38, 41-42.

¹⁰⁴ F. Stengel, *Opferbräuche der Griechen*, Leipzig-Berlin 1910, p. 170.

non hanno la stessa stabilità del rituale israelitico e, con le dovute riserve, di quello punico¹⁰⁵. È piuttosto da rilevare che, finché non sarà dimostrata sul piano linguistico la giustezza dell'interpretazione di קצרת e יצלת, non si potranno trarre conclusioni comparative.

Per quanto riguarda il compenso in argento attribuito ai sacerdoti, esso è lo stesso prescritto loro nel כלל. Dati divergenti, invece, sono offerti dalla tariffa di Cartagine. Probabilmente essi ricevono sempre קצרת e יצלת, ma non hanno argento che pare sostituito, come già si è detto, dalla pelle delle vittime.

Le parti attribuite all'offerente sono designate dai termini ערת, שלבם, שלבם, שאר השאר, che devono essere intesi rispettivamente: la pelle, le costole (?), le zampe e il resto della carne.

Una certa difficoltà interpretativa è offerta dal termine שלבם¹⁰⁶ il cui preciso significato è discusso, potendo essere inteso «grassi, viscere, costole»¹⁰⁷. Il riferimento all'ebraico שְׁלֵבִים «tronchi, sostegni», che figura in 1 Re, 7, 28 s., ha indotto il Lagrange a preferire il senso di «jambes»¹⁰⁹; il van den Branden, invece, suppone che il termine sia al duale e significhi «reni», in base all'arabo صالב¹⁰⁸: quantunque nemmeno queste interpretazioni possano essere escluse, l'ipotesi più accreditata (ma non sufficientemente dimostrata) inclina e riconoscere nel sostantivo il senso di «costole»¹¹⁰.

Nella tariffa di Cartagine la parte assegnata all'offerente è costituita da pezzi di carne chiamati תברת, termine ambiguo che è stato oggetto di ipotesi, nessuna delle quali può ritenersi definitiva. Secondo il Février un soccorso all'interpretazione potrebbe ravvisarsi nell'ebraico כָּרִיא «grasso», da cui approssimativamente «parti commestibili»¹¹¹, spiegazione, questa, almeno troppo generica. Il fatto che תברת sia menzionato solo riguardo al bue e al vitello rappresenta per il Dussaud un indizio che si tratti delle corna, organo sviluppato in questi due animali, inesistente o ridottissimo in altri¹¹². La scarsa verosimiglianza di tale argomentazione è evidente, e non vale la pena di soffermarsi; basti pensare, tra l'altro, che il termine usato per «corni» nelle tariffe è קרן.

¹⁰⁵ Dussaud, *Origines*, p. 149.

¹⁰⁶ In CIS I, 167, r. 4, il termine compare preceduto da un א protetico (אשלבם): forse l'articolo?

¹⁰⁷ Jean-Hoftijzer, *s.v.*, p. 300.

¹⁰⁸ Lagrange, *Études*, p. 473.

¹⁰⁹ van den Branden, *Lévitique*, p. 125.

¹¹⁰ Cf. Février, *Remarques*, p. 38.

¹¹¹ Février, *ibidem*.

¹¹² Dussaud, *Origines*, pp. 150-51.

Lo Chabot ha ricostruito una tariffa fondendo insieme i frammenti di alcune iscrizioni da Cartagine¹¹³, con un criterio forse discutibile, in quanto i loro elementi avevano probabilmente, nel loro contesto originario, un valore che ci sfugge, ma che è dubbio applicare alla ricostruzione. La parte relativa alle attribuzioni, desunta dai frammenti di due iscrizioni¹¹⁴, si legge come segue: ערת לכהגם ותברת לבעל הזבח אם לתת לכהן אית. Questa è la traduzione proposta dallo Chabot¹¹⁵: «erit cutis sacerdotibus et reliqua auctori sacrificii qui dederit sacerdoti τὸ ...». Il Février ritiene che lo Chabot, per proporre una simile versione, abbia dovuto correggere אם in אש¹¹⁶, ma la lezione אם è talmente chiara che fa escludere una diversa lettura, tanto più che essa compare anche in un'altra tariffa¹¹⁷. Il Février, richiamandosi al significato della congiunzione אם «se», che in punico ha spesso il senso di «o» e talvolta quello di «a meno che, se non», rende l'intera espressione: «la pelle ai sacerdoti e le parti commestibili saranno all'autore del sacrificio, a meno che non dia (se non dando) al sacerdote ...»: il sacerdote, cioè, riceverà la pelle, a meno che l'offerente non gli versi un prezzo. Tale soluzione appare, sul piano linguistico, molto più soddisfacente di quella dello Chabot.

Per il Février il riscatto della pelle, facoltativo in questa tariffa, è obbligatorio in quella di Marsiglia, in cui l'offerente ha sempre diritto alla pelle delle vittime¹¹⁸. Il problema, tuttavia, risulta dubbio al Dussaud¹¹⁹ poiché da una parte egli crede che nei santuari ove i sacerdoti non ricevevano la pelle delle vittime percepissero un compenso in argento, dall'altra ammette che il versamento di questa tassa avrebbe potuto rappresentare non solo la retribuzione dei sacerdoti, ma anche il prezzo dell'animale fornito dal tempio. Si noti, tuttavia, che tutte le affermazioni del Dussaud sono ipotetiche.

Le condizioni in cui ci è pervenuta la tariffa di Marsiglia non consentono una totale lettura della riga 13; la parte leggibile offre queste disposizioni: per ogni צועת che sarà portato davanti agli dèi vi sarà per i sacerdoti יצלת e קצרת, per un צועת ... Questo luogo può considerarsi uno dei più discussi

¹¹³ La tariffa chiamata dal Février 167 C, è ricostruita mediante CIS I 167, 3915, 3916, 3917.

¹¹⁴ CIS I 167 e 3917.

¹¹⁵ J. B. Chabot, in CIS I, III, p. 163.

¹¹⁶ Février, *Remarques*, pp. 38-39.

¹¹⁷ CIS I, 170.

¹¹⁸ Février, *Remarques*, pp. 38-39.

¹¹⁹ Dussaud, *Origines*, pp. 89, 125.

e tormentati. Gli elementi di interesse sono due: in primo luogo l'allusione al sacrificio צועת che « sarà portato davanti agli dèi », in secondo luogo la ripetizione del termine צועת, che fa supporre un secondo tipo di sacrificio chiamato con tale nome.

Gli indizi ricavabili dal contenuto di questo passo sono purtroppo insufficienti ad una valutazione sicura del contesto, tuttavia permettono qualche congettura. Probabilmente si tratta di punti particolari relativi al cerimoniale usato. Il Dussaud ritiene che si preveda il caso in cui la vittima è semplicemente presentata alla divinità e forse messa a morte e tagliata a pezzi fuori del santuario per cura di un singolo¹²⁰. Questa supposizione potrebbe venire suffragata da una notizia ricavabile dall'Antico Testamento: anche presso gli Israeliti, infatti, il sacrificio non si praticava obbligatoriamente in un santuario. Questo fatto risulta chiaramente dalla nuova regola che stabilisce il Levitico, in cui è prescritta punizione per quelli che immolino dentro o fuori del campo un animale, senza condurlo all'ingresso della tenda del convegno per offrirlo al Signore¹²¹. Il Lagrange, invece, crede che si tratti di punti riguardanti il cerimoniale usato o l'offerente. Secondo questo studioso, infatti, il verbo עמס, tradotto generalmente « portare », potrebbe essere inteso anche « sollevare » e, in tal senso, alluderebbe all'agitazione di pezzi della vittima¹²² che, nel rituale sacrificale israelitico, caratterizza un rito specifico dello זְבַח שְׁלָמִים.

Tuttavia è da rilevare che ogni interpretazione resta nel campo delle ipotesi e non trova elementi sicuri che possano confermarla. La ripetizione del termine צועת, inoltre, sembrerebbe denotare che esso sia suscettibile di due accezioni e che nella seconda parte presupponga una situazione diversa rispetto alla prima, ma essa resta oscura.

Con le dovute integrazioni anche la tariffa di Cartagine presenta un contesto simile a quello ora esaminato nella tariffa di Marsiglia.

b) Etimologia e natura del צועת.

Il problema relativo all'etimologia del termine צועת è controverso e difficilmente risolvibile. Alcuni ritengono che esso possa essere connesso con l'etiopico

¹²⁰ Dussaud, *Origines*, p. 148.

¹²¹ Lev. 17, 4-5.

¹²² Lagrange, *Études*, p. 475.

šw' « chiamare, invitare ad un festino »¹²³. In base a questo accostamento il Langdon sosteneva che esso rappresentasse un « meal offering » o, piuttosto, tenendo conto che anche i sacerdoti e gli offerenti partecipano alla carne della vittima, un vero pasto sacrificale tra questi e il dio¹²⁴. Questa ipotesi appare alquanto forzata allo Urie¹²⁵. Un'altra accezione della radice etiopica « gridare, invocare », è stata presa in considerazione da altri studiosi, fra cui il Cooke, il quale intende il sacrificio un'« offerta accompagnata da una preghiera »¹²⁶. Pur facendo ricorso al termine ebraico צִוְוָה (per il quale è da notare che ben difficilmente può farsi corrispondere foneticamente al fenicio צועת) il Dussaud mostra sostanzialmente di aderire all'ipotesi del precedente, in quanto ritiene che il termine צועת alluda alle invocazioni gioiose dei fedeli al dio¹²⁷. In effetti è da notare che il termine ebraico צִוְוָה si applica ad un rito consistente nel radunarsi nelle alture per lanciare grida in onore della divinità. Nell'Antico Testamento esso è soprattutto usato con il senso di « grido di tristezza »¹²⁸, ma la forma usata da Isaia, che fa chiara allusione a grida e a canti ovatori¹²⁹, pare allo studioso più aderente al carattere del צועת. Il van den Branden ricorre all'arabo ضاع « agitarsi, oscillare, muovere » e ritiene che צועת significhi « oscillazione »¹³⁰, con chiara allusione all'oscillazione dei pezzi sacrificali delle vittime¹³¹.

Comparato con il rituale israelitico, il sacrificio צועת è forse quello che presenta analogie più strette degli altri con uno dei sacrifici descritti nel Levitico, lo זְבַח שְׁלָמִים¹³². L'elemento più evidente che li accomuna è costituito dalla spartizione della vittima. Anche il sacrificio israelitico, infatti, prevede che parti

¹²³ Lagrange, *Études*, p. 472. Cf. per altre interpretazioni CIS I, p. 228. In I Cor. 10,27 ha il senso di « invitare ».

¹²⁴ Langdon, *Sacrifice*, p. 87.

¹²⁵ Urie, *Sacrifice*, p. 68.

¹²⁶ Cooke, p. 117.

¹²⁷ Dussaud, *Origines*, p. 147.

¹²⁸ Is. 24, 11; Ger. 14, 2; 46, 12; Sal. 144, 14.

¹²⁹ Is. 42, 11.

¹³⁰ van den Branden, *Lévitique*, p. 148.

¹³¹ A. M. Honeyman, *Larnax tes Lapēthou, A third Phoenician Inscription*, in *Le Muséon*, 51 (1938), p. 289, ha restituito il termine צוֹנֵי, probabilmente indicante una funzione (« sacrificer of the sin-offering ») in un testo da Cipro. J. G. Février, *Magistratures et sacerdoce puniques*, in *RA*, 42 (1948), p. 84.

¹³² Dussaud, *Origines*, p. 147; Février, *Vocabulaire*, p. 50; de Vaux, *Sacrifices*, p. 44. Il rituale del sacrificio israelitico זְבַח שְׁלָמִים è contenuto in Lev. 3; 7,11-38 per le differenti forme che esso può rivestire e per le parti assegnate ai sacerdoti; Lev. 10, 14-15 ancora per la parte spettante ai sacerdoti; Lev. 22, 21-25 per la scelta delle vittime.

della vittima, oltre ad essere offerte alla divinità, siano divise tra i sacerdoti e gli offerenti. Tuttavia si impone una considerazione preliminare: questo tipo di sacrificio è largamente diffuso nelle civiltà antiche, per cui l'identità da un punto di vista morfologico non è criterio sufficiente per stabilire un'effettiva parentela del sacrificio punico con quello ebraico. Eludendo analogie generiche, dunque, è opportuno scendere ad un esame strettamente analitico dei vari elementi che caratterizzano lo זְבַח שְׁלָמִים per vedere se essi presentino motivi analoghi a quelli esaminati nel צוּעַת.

Le notizie concernenti i dettagli del rituale dell'antico זְבַח שְׁלָמִים sono alquanto scarse, anche se è certo che fosse quello offerto più di frequente¹³³. Esse però consentono di stabilire che le norme relative alle attribuzioni della carne hanno subito, nel corso del tempo, notevoli sviluppi¹³⁴.

Basandoci sulle prescrizioni levitiche si constata che la vittima può essere di bestiame grosso o minuto, di ambo i sessi (contrariamente all'olocausto che esige solo il maschio), con esclusione degli uccelli. L'attribuzione delle parti spettanti ai sacerdoti, il petto e la coscia destra, dà luogo a due riti speciali chiamati תְּנוּפָה per il petto e תְּרוּמָה per la coscia¹³⁵. Per ciò che concerne la parte attribuita

¹³³ Il sacrificio זְבַח שְׁלָמִים infatti, è menzionato 47 volte nei libri storici, da Giosuè ai Re. Cf de Vaux, *Sacrifices*, p. 34.

¹³⁴ In I Sam, 2, 12-17 i figli di Eli sono tacciati di iniquità per aver mandato il loro servitore al santuario di Silo a prendere parti della vittima, nella pentola ove essa cuoceva, esigendo dagli offerenti, inoltre, una porzione di carne cruda da arrostita prima ancora che il grasso fosse stato offerto a Yahweh. È espressamente detto che i figli di Eli « non tenevano in nessun conto il Signore né la legge che regolava il diritto dei sacerdoti di fronte al tempio ». Purtroppo non è dato sapere quali fossero le regole vigenti nel santuario di Silo. L'ipotesi del van den Branden, secondo il quale il caso decideva il pezzo, sembra ingenua, in quanto regole ben determinate dovevano pur esserci se è vero che i figli di Eli sono accusati di non averle rispettate (van den Branden, *Lévitique*, p. 117). Dati ancora divergenti dalle prescrizioni levitiche ci sono offerti da I Sam. 9, 23-24 in cui Samuele, dopo aver sacrificato, offre al suo invitato Saul la coscia e la coda che nel Levitico saranno assegnate rispettivamente ai sacerdoti e a Yahweh. Anche Deut. 18,3 presenta disposizioni differenti: i sacerdoti, infatti, ricevono, secondo le regole, le spalle, le mascelle e lo stomaco.

¹³⁵ Il primo termine è inteso generalmente « oscillazione », cioè oscillazione del petto davanti a Yahweh prima che diventi proprietà dei sacerdoti (Médebielle, *Expiation*, p. 46-47; Vincent, *Religion*, p. 292; Moraldi, *Terminologia*, p. 333). Tuttavia è da rilevare che il senso di תְּנוּפָה non è del tutto certo; la difficoltà ad accoglierlo senza riserve è causata dal fatto che esso è usato anche a proposito della consacrazione del leviti, che difficilmente erano « oscillati » davanti a Yahweh (Num. 8, 11, 13, 15). L'opinione più diffusa, comunque, vi riconosce un gesto rituale; secondo alcuni, invece, significherebbe « contributo » (G. R. Driver, *Three Technical Terms in the Pentateuch*, in *JSS*, 1 [1956], pp. 97-105; de Vaux, *Sacrifices*, p. 32). Per quanto riguarda il termine תְּרוּמָה « prelevamento », usato a proposito

all'offerente, essa consiste nel resto della carne, che egli mangia con la sua famiglia e con alcuni invitati che siano in purità rituale. La parte che spetta a Yahweh è costituita dal grasso che circonda le viscere, i due rognoni e la coda grassa dei montoni che vengono bruciati.

Il rituale levitico distingue inoltre tre diverse specie di זְבַח שְׁלָמִים: il sacrificio di lode תּוֹדָה, offerto in occasione di una solennità; il sacrificio spontaneo נִדְבָה, offerto per devozione, al di fuori, cioè, di ogni prescrizione o promessa; il sacrificio votivo נִדָּר cui l'offerente si è legato per un voto¹³⁶.

Il valore semantico dei termini זְבַח שְׁלָמִים ha sollevato non lievi difficoltà. Il primo viene reso generalmente con « immolazione », e in effetti esso designa ogni sacrificio cruento che comporti un pasto sacro¹³⁷. Tale sacrificio è chiamato semplicemente זְבַח in numerosi passi dei libri storici, in Es. 23 e 34 e presso i Profeti. Talora è designato solo dal termine שְׁלָמִים e una sola volta, in Am. 5, 22, è al singolare שָׁלֵם. È verosimile supporre che sia שְׁלָמִים a conferire al sacrificio il suo carattere specifico. Per quanto riguarda quest'ultimo termine è uso corrente definirlo un « sacrificio pacifico », tenuto conto della etimologia connessa con la radice שלם¹³⁸, ma il nome di « sacrificio di comunione », che gli è generalmente attribuito, si ispira soprattutto al rito che lo caratterizza. I Settanta, seguiti dalla Volgata, lo rendono θυσία σωτηρίου, θυσία ειρηνακή ο τῶν ειρηνακῶν, cioè « sacrificio salutare » o « pacifico ». Alcuni si basano sul senso dei temi derivati della radice שלם per affermare che il sacrificio rappresenti piuttosto un tributo presentato a Dio per stabilire buoni rapporti tra lui e il fedele¹³⁹.

Circa il confronto tra זְבַח שְׁלָמִים e צוּעַת, è da rilevare innanzi tutto che i termini sono differenti e che צוּעַת non compare con senso sacrificale nell'Antico Testamento; inoltre è significativo che שְׁלָמִים, da un punto di vista etimologico, si ricolleggi alla stessa radice della parola שלם che, in composizione con כלל, designa in punico un sacrificio con cui, pure, esso non mostra alcuna

della coscia, esso non presenta difficoltà. Piuttosto è da notare che i due termini sono usati anche in altri passi dell'Antico Testamento (Es. 24, 24-28) indistintamente e in Num. 18, 11 sembrano sinonimi. Il de Vaux ritiene verosimile che essi siano stati influenzati dal linguaggio giuridico della Mesopotamia (de Vaux, *Sacrifices*, p. 32). I Settanta traducono תְּנוּפָה con ἀφάρεμα « separazione » e תְּרוּמָה con ἀφάρεμα « prelevamento », dando ai termini il senso generale di « dono » o di « offerta ».

¹³⁶ Sirard, *Sacrifices*, pp. 181-82.

¹³⁷ Vincent, *Religion*, p. 159; de Vaux, *Sacrifices*, pp. 19, 37.

¹³⁸ J. Scharbert, *šlm in Alten Testament*, in *Lex tua veritas (Festschrift H. Junker)*, Trier 1961, pp. 209-29.

¹³⁹ de Vaux, *Sacrifices*, p. 37. Per una diversa interpretazione cf. Médebielle, *Expiation*, p. 175.

analogia. Per quanto riguarda i dettagli del rituale, le parti attribuite ai sacerdoti sarebbero le stesse purché si potesse dimostrare che i termini קצרת e יצלת designino realmente il « petto » e la « coscia ». Si noti, tuttavia, che i termini ebraici con cui sono indicate queste due parti della vittima sono differenti da quelli punici, קָזָה e שׁוֹק הַיְמִינִי. Per ciò che concerne il termine יְמִין « destra », il van den Branden ritiene che questa specificazione sia stata introdotta per sottolineare l'opposizione tra il rito punico e quello israelitico¹⁴⁰; a parte la gratuità dell'affermazione, questo sarebbe un elemento troppo tenue per giustificare una reale opposizione. Le determinazioni delle parti spettanti all'offerente, inoltre, risultano più ricche nel rituale punico, pur essendo possibile che nel « resto della carne » attribuito all'offerente nello זְבַח שְׁלָמִים, fossero comprese la pelle le costole e le zampe del צוּעַת. I riti della תְּנוּפָח e della תְּרוּמָה non sono previsti nelle tariffe, a meno che del primo, inteso « oscillazione », non possa rintracciarsi un'allusione nel verbo עָמַס o nella connessione etimologica del termine צוּעַת con l'arabo; ma tali ipotesi restano molto dubbie.

Concludendo, il confronto con il sacrificio israelitico si presenta alquanto istruttivo e dalla sua analisi è stato possibile ricavare qualche indizio su una convergenza di elementi rituali. L'ipotesi dell'analogia totale è però ben lungi dall'essere effettivamente dimostrata, anche per il fatto che molti dati relativi al צוּעַת ci sfuggono. Quanto alla « comunione » di cui spesso si è parlato a proposito del צוּעַת, essa può essere ritenuta possibile, ma è pur sempre da accogliere con cautela, se si tiene conto delle varie possibilità semantiche insite nel termine stesso (comunione del fedele con il dio, comunione tra gli offerenti, ecc.).

Nella letteratura ugaritica non c'è menzione del termine צוּעַת, ma i termini šlm o šlmm sembrano probabilmente riferirsi ad un sacrificio, forse di comunione. Per la presenza di questi termini nella letteratura ugaritica e per ciò che riguarda il loro significato, si rimanda a ciò che si è detto a proposito del sacrificio שלם כלל.

5 - I sacrifici שֶׁצֶף e חֹזֶת.

a) Caratteristiche dei sacrifici.

I due sacrifici שֶׁצֶף e חֹזֶת, che nella tariffa di Marsiglia sono menzionati con lo שלם כלל, prevedono le stesse vittime sacrificabili, il צֶפֶר אֲגֻנָּן, e il צֶף (צֶפֶר) cioè un volatile domestico e uno selvatico. Per ciò che concerne la

¹⁴⁰ van den Branden, *Lévitique*, p. 117.

discussione relativa ai termini caratterizzanti questi animali, si rimanda a quello che si è detto a proposito dello שלם כלל. I diritti pecuniari dei sacerdoti consistono in un compenso in argento del valore di $\frac{3}{4}$ di siclo e di 2 זָר ciascuno; la carne spetta all'offerente.

Il fatto che i due sacrifici risultino menzionati soltanto in relazione agli uccelli, induce a ritenere che essi siano legati esclusivamente a questo tipo di vittime; cosa, questa, che non trova riscontro nelle altre immolazioni cruenti che, come si è visto, possono essere ammesse per molti animali.

b) Etimologia e natura dei sacrifici.

Per quanto riguarda il primo, שֶׁצֶף, il termine è di etimologia oscura e contrastanti risultano le interpretazioni sulla sua effettiva funzione¹⁴¹. Gli editori del *Corpus* vi riconoscono, secondo una vecchia ipotesi del Movers, un « *sacrificium haruspicinum* »¹⁴², il Lagrange un sacrificio espiatorio¹⁴³. Quest'ultima ipotesi è stata suggerita allo studioso soprattutto dalla funzione che riveste l'uccello presso i Semiti, di purgare, cioè, da gravi impurità come, ad esempio, quella del lebbroso presso gli Ebrei¹⁴⁴. Aderisce sostanzialmente a questa interpretazione lo Urie, ma giustamente considera l'etimologia un mezzo insufficiente per stabilire con certezza lo scopo di un'offerta¹⁴⁵. Il Langdon sostiene che esso abbia una funzione purificatrice¹⁴⁶, il Dussaud¹⁴⁷, cui si associa il Février¹⁴⁸, ritiene che si tratti di un sacrificio di esorcismo. Un ricorso all'aramaico שֶׁצֶף « tagliare » è proposto dal van den Branden, il quale riconosce in שֶׁצֶף la specifica allusione al taglio del fegato dell'uccello; pratica, questa, che avrebbe avuto per scopo quello di conoscere la sorte¹⁴⁹. Gli indovini esercitanti questa funzione sarebbero stati chiamati, secondo lo studioso, מְלִיץ כְּרִסִּים « interpreti delle cose appartenenti agli intestini »¹⁵⁰. A parte il fatto che la connessione con l'aramaico fornisce un senso meno soddisfacente dell'altra con l'ebraico, il termine כְּרִס, che talvolta

¹⁴¹ Langdon, *Sacrifice*, p. 86; Urie, *Sacrifice*, p. 70.

¹⁴² CIS I, p. 233.

¹⁴³ Lagrange, *Études*, p. 474.

¹⁴⁴ Lev. 14, 1-32.

¹⁴⁵ Urie, *Sacrifice*, p. 70.

¹⁴⁶ Langdon, *Sacrifice*, p. 86.

¹⁴⁷ Dussaud, *Origines*, p. 151.

¹⁴⁸ Février, *Remarques*, p. 41.

¹⁴⁹ Il termine arabo per « sorte » sarebbe *šīṣb*; cf. van den Branden, *Lévitique*, p. 121.

¹⁵⁰ Cf. CIS I, 44, r. 2; 88, r. 3.

ha il significato di « ventre »¹⁵¹, è ritenuto la designazione di « vaso »¹⁵². L'effettiva funzione del sacrificio הַזֶּבֶחַ ci sfugge e, quantunque le interpretazioni proposte siano, in linea generale, variamente possibili, esse restano congetturali.

Il secondo sacrificio, designato dal termine חֹזֶת , concordemente riferito all'ebraico הִיָּת « vedere »¹⁵³, sembrerebbe racchiudere l'idea della divinazione¹⁵⁴. Gli editori del *Corpus*, infatti, intendono « *sacrificium divinatorium* »¹⁵⁵, il Février « sacrificio per una visione (?) »¹⁵⁶, altri suppongono che si tratti di un sacrificio per favorire i presagi¹⁵⁷.

Nel rituale sacrificale israelitico non vi è traccia dei sacrifici הַזֶּבֶחַ e חֹזֶת .

6 – Considerazioni conclusive.

L'esame finora condotto sui sacrifici di animali nel mondo punico, e in particolare a Cartagine, ha rivelato in primo luogo quanto precaria ed approssimativa sia la nostra conoscenza sull'argomento; e ben difficilmente potranno farsi sensibili progressi senza l'apporto di nuovo materiale, epigrafico ed archeologico.

L'elemento essenziale emerso dalla nostra analisi è costituito dalla estrema aleatorietà dei rapporti che possono istituirsi tra il sacrificio cartaginese e quello israelitico; tale aleatorietà dipende in parte dalle non poche oscurità che tuttora avvolgono le pratiche sacrificali israelitiche, specialmente dal punto di vista della loro complessa ma poco nota evoluzione storica, in parte dalla evidente impossibilità di tracciare un quadro storico nel quale il mondo culturale israelitico e quello punico si riconoscano concretamente, al di là delle remote origini comuni.

Il fatto più significativo è costituito dalla sostanziale autonomia che il sacrificio cartaginese presenta, intorno al IV secolo a.C., rispetto alle analoghe manife-

¹⁵¹ Jean-Hoftijzer, *s.v.*, p. 127.

¹⁵² F. Vattioni, *Appunti sulle iscrizioni puniche tripolitane*, in *AION*, 16 (1966), pp. 38-39; per il testo dell'iscrizione Tripolitana 51, in cui compare il termine *krs*, cf. G. Levi Della Vida, *Ostrakon neopunico dalla Tripolitania*, in *Orientalia*, 33 (1964), p. 4; cf. inoltre F. Vattioni, *Note fenicie*, in *AION*, 18 (1968), pp. 72-73.

¹⁵³ Lagrange, *Études*, p. 474; Langdon, *Sacrifice*, p. 86; Urie, *Sacrifice*, p. 70; van den Branden, *Lévitique*, p. 120.

¹⁵⁴ Lagrange, *Études*, p. 474.

¹⁵⁵ CIS I, p. 233.

¹⁵⁶ Février, *Remarques*, p. 41.

¹⁵⁷ Jean-Hoftijzer, *s.v.*, p. 84.

stazioni asiatiche: cosa che ben si accorda con l'autonomia che sul piano storico e culturale il mondo punico di età tarda acquistò rispetto alla madre patria. Indipendenza ancor più accentuata dall'adozione di pratiche sacrificali greche, testimoniate dalla penetrazione nel lessico culturale cartaginese di termini greci come אֶסְרֹמְטָא e, in un diverso ambito, חֲנוּת e גִּרְגִּנָּת ¹⁵⁸. Bisognerà dunque ammettere che quella che ci è testimoniata dalle iscrizioni attualmente note è soltanto una delle ultime fasi di una lunga e complessa evoluzione, iniziata presumibilmente da uno stadio non troppo diverso da quello più antico ricostruibile (con molta incertezza del resto) per il mondo israelitico, ma proseguita poi in maniera indipendente dalle parallele forme asiatiche e sempre più fortemente influenzata da modelli greci.

¹⁵⁸ Cf. G. Garbini, *Graeca Semitica minima*, cit.

ABBREVIAZIONI

- CIS = *Corpus Inscriptionum Semiticarum. Pars prima inscriptiones Phoenicias continens*, Parisiis 1881 ss.
Clermont-Ganneau, *Imagerie* = Ch. Clermont-Ganneau, *L'imagerie phénicienne et la mythologie iconologique chez les Grecs*, Paris 1880.
Cooke = G. A. Cooke, *A Text-Book of North-Semitic Inscriptions*, Oxford 1903.
de Vaux, *Sacrifices* = R. de Vaux, *Les sacrifices de l'Ancien Testament*, Paris 1964.
Dhorme, *Textes*, = E. Dhorme, *Première traduction des textes de Ras Shamra*, in *RB*, 40 (1931), pp. 32-56.
Dussaud, *Origines* = R. Dussaud, *Les origines cananéennes du sacrifice israélite*², Paris 1941.
Dussaud, *Sanctuaire* = R. Dussaud, *Le sanctuaire et les dieux phéniciens de Ras Shamra*, in *RHR*, 105 (1932), pp. 245-302.
Février, *Remarques* = J.-G. Février, *Remarques sur le grand tarif dit de Marseille*, in *CB*, 8 (1958-59), pp. 35-43.
Février, *Vocabulaire* = J.-G. Février, *Le vocabulaire sacrificiel punique*, in *JA*, 243 (1955), pp. 49-63.
Gordon, *UL* = C. H. Gordon, *Ugaritic Literature*, Roma 1949.
Gordon, *UT* = C. H. Gordon, *Ugaritic Textbook*, Roma 1965.
Gray, *Legacy*² = J. Gray, *The Legacy of Canaan*², Leiden 1965.
Gsell, *HAAN* = St. Gsell, *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord*, 8 voll., Paris 1913-30.
Jean-Hoftijzer = Ch. Jean-J. Hoftijzer, *Dictionnaire des inscriptions sémitiques de l'ouest*, Leiden 1965.
KAI = H. Donner - W. Röllig, *Kanaanäische und aramäische Inschriften*, 2 voll., Wiesbaden 1962-64.
Lagrange, *Études* = M. J. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*², Paris 1905.
Langdon, *Sacrifice* = St. H. Langdon, *The History and Significance of Carthaginian Sacrifice*, in *JBL*, 23 (1904), pp. 79-93.
Médebielle, *Expiation* = A. Médebielle, *L'expiation dans l'Ancien et le Nouveau Testament, I; l'Ancien Testament*, Rome 1924.

- Moraldi, *Espiazione* = L. Moraldi, *Espiazione sacrificale e riti espiatori nell'ambiente biblico e nell'Antico Testamento*, Roma 1956.
- Moraldi, *Terminologia* = L. Moraldi, *Terminologia culturale israelitica*, in *RSO*, 32 (1957), pp. 321-37.
- RES = *Répertoire d'épigraphie sémitique*, publié par la commission du *Corpus Inscriptionum Semiticarum*, 7 voll., Paris 1900-1950.
- Sirard, *Sacrifices* = L. Sirard, *Sacrifices et rites sanglants dans l'Ancien Testament*, in *Sciences Ecclésiastiques*, 15 (1963), pp. 173-97.
- Urie, *Sacrifice* = D. Urie, *Sacrifice among the West-Semites*, in *PEQ*, 81 (1949), pp. 67-82.
- van den Branden, *Lévitique* = A. van den Branden, *Lévitique et le tarif de Marseille*, *CIS*, I 165, in *RSO*, 40 (1965), pp. 107-30.
- Vincent, *Religion* = A. Vincent, *La religion des Judéo-Araméens d'Eléphantine*, Paris 1937.

GENÈSE ET ÉVOLUTION DES SIGNES DE LA BOUTEILLE ET DE TANIT À CARTHAGE

COLETTE PICARD
(Paris)

Parmi les innombrables stèles figurées découvertes au tophet de Salamambo, un dixième seulement ne porte pas pour décor une des deux figures dites « signes » de la bouteille et de Tanit. Rarement les archéologues se sont trouvés devant une telle moisson de documents, et, cependant, ceux-ci n'ont pas encore livré tous leurs secrets. Ces « bouteilles » au col court et cylindrique, ou évasé, à la panse également cylindrique, ou s'élargissant vers la base comme une « cloche »¹, représentent-elles un vase sacré, celui contenant les cendres d'un enfant passé par le feu², ou une idole comparable aux plaquettes et aux « cloches » égéennes³? Le symbole attribué à Tanit, formé d'un triangle – ou d'un trapèze au petit côté placé en haut –, surmonté d'une barre horizontale dont les extrémités se relèvent souvent à la verticale ou en quart de cercle, et d'un cercle⁴, figurent-ils un orant, le signe *ankh*⁵, une idole minoenne vêtue d'une ample jupe serrée à la taille et levant les bras⁶, ou enfin un bétyle associé aux astres divins⁷?

Ces thèses ont toutes été soutenues et réfutées tour à tour. En fait aucune

¹ Cf. C. Picard, *Catalogue du Musée Alaoui, Nouvelle Série (Coll. puniques)*, I, Tunis 1955, tableau I.

² Cf. S. Gsell, *Histoire Ancienne de l'Afrique du Nord*, IV, p. 370; M. Hours-Miédan, *Les représentations figurées sur les stèles de Carthage, Cahiers de Byrsa*, I, 1950, pp. 24-25.

³ Cf. M. Hours-Miédan, *l.l.*, p. 25 et C. Picard, *l.l.*, p. 23.

⁴ Cf. C. Picard, *l.l.*, Tableau II.

⁵ Cf. *CIS*, I, p. 281. et R. P. Ronzevalle, *Notes et Études d'Archéologie, Mélanges de l'Université Saint Joseph de Beyrouth*, XVI, 1932, ap. II.

⁶ Cf. G. Ch. Picard, *Religions de l'Afrique Antique*, Paris, 1954, p. 77; C. Picard, *l.l.*, p. 23.

⁷ S. Gsell, *HAAN*, IV, pp. 383-388; cette thèse a été reprise et développée par M. Hours-Miédan, *l.l.*, pp. 28-29, M. Fantar, *Pavimenta Punica et signe dit de Tanit, dans les habitations de Kerkouane, Studi Magrebini I*, Naples 1966, pp. 62-65.

n'est pleinement satisfaisante, car elles n'envisagent toutes qu'un aspect du problème, laissant les autres sans réponse. Si l'on admet que la « bouteille » est le vase cinéraire, comment expliquer les signes en forme de « cloche »? Inversement certains modèles, à panse sphérique, au col évasé vers le haut et à pied⁸ ne peuvent guère être égalés aux idoles égéennes. De même, assimiler le signe de Tanit à un homme en prière c'est ignorer le caractère sacré, quasi divin de l'image présentée comme un *sacrum* sur un autel et associée aux astres divins. Il est difficile comme l'ont montré St. Gsell⁹ et M. Hours Miédan¹⁰, de penser que le signe procède d'un hiéroglyphe égyptien représentant la vie, à moins de faire remonter cette filiation à l'Ancien Empire, soit un millénaire environ avant la fondation de Carthage. Enfin, ni les tenants de la thèse minoenne, ni ceux qui font dériver le signe d'un bétyle, ne peuvent appuyer leur démonstration sur un document précis.

Des faits ont été méconnus. Personne n'a tenté d'expliquer pourquoi à plusieurs reprises le sexe de ces figures a été précisé, soit par un phallus¹¹ (Pl. I-II), soit par des bretelles et des seins¹², ou un V¹³. Or si les deux « signes » peuvent être tour à tour masculins ou féminins, il devient exclu de les considérer, selon une opinion généralement admise, comme les reproductions des simulacres de la Dame de Carthage, dont la féminité est nettement définie tant par ses qualificatifs de « Dame » et de « Mère », que par ses représentations antropomorphes¹⁴.

D'autre part, il convient de ne pas négliger le contexte de ces images; d'examiner quelle place elles occupent dans l'art sacré punique, quels sont leurs antécédents, de suivre leur évolution. S. Gsell¹⁵, suivi par M. Hours Miédan, M. Fantar et moi-même¹⁶, présente le signe de Tanit comme un *sacrum* abstrait, apparenté au bétyle, et qui a « peut être été motivé par des tendances à l'anthropomorphisme », autrement dit, comme un compromis entre l'aniconisme et l'humanisation de la figure divine. Cette interprétation suppose une évolution progressive et continue de l'art carthaginois allant de l'abstrait au figuratif. G. Ch. Picard,

⁸ Cf. par exemple le col de la bouteille du cippe Cb 403 (*Cat. Mus. Alaoui*); le pied d'une « bouteille » est représenté sur une stèle inédite du Musée de Carthage.

⁹ *HAAN*, IV, p. 381.

¹⁰ *l.l.*, pp. 29-30.

¹¹ Cf. par ex. *Cat. Mus. Alaoui*, Cb 191, 835.

¹² Musée de Carthage.

¹³ Cf. *Cat. Mus. Alaoui*, Cb 685.

¹⁴ Cf. G. Ch. Picard, *Rel. Afr. Ant.*, pp. 66-67; C. Picard, *Sacra Punica, Karthago*, XIII, pp. 92-93.

¹⁵ *HAAN*, IV, p. 388.

¹⁶ M. Hours-Miédan, *l.l.*, p. 30; M. Fantar, *op. cit.*; *Cat. Mus. Alaoui*, p. 23.

part de cette même conception, mais en tire des conclusions différentes¹⁷: il attribue l'invention des deux signes aux promoteurs de la révolution religieuse qui suivit la défaite d'Himère en 480, mit Tanit à la tête du panthéon punique et remplaça les bétyles du tophet, monuments d'origine sémitique, par des stèles de type grec, invention inspirée par des thèmes égéens, qui est une solution de transition entre le bétyle et le simulacre humain.

Or l'exploration du tophet de Motye¹⁸, les travaux de L. Maurin sur l'histoire de Carthage entre 480 et 397¹⁹, le classement du matériel exhumé au tophet de Salamambo obligent à réviser ces jugements. Le premier résultat obtenu à Motye, est que les deux signes de la bouteille et de Tanit, n'apparaissent pas simultanément sitôt après la défaite de 480, mais successivement, et aux alentours de 397. Les premiers exemples des deux symboles, décorent en effet des cippes en grès du même type, — naiskoi égyptisants —, très répandus au v^e siècle et au début du iv^e²⁰, mais, tandis que les « bouteilles » se trouvent aussi en Sicile, donc avant 397 date d'abandon du tophet, le signe de Tanit y est inconnu. On peut en conclure que les deux images furent inventées à peu d'années de distance, la première à la fin du v^e siècle, l'autre dans les premières années du iv^e.

Deuxièmement, on ne remarque ni au v^e siècle, ni au début du siècle suivant, tant dans la disposition des dépôts votifs du tophet de Salamambo, que dans la forme ou le décor des ex voto, cette brusque volonté de rupture avec un passé que l'on désire balayer d'un seul coup, qui caractérise une révolution, mais tout au contraire une transformation extrêmement lente, où les innovations ne parviennent à s'imposer qu'après de longs et timides essais²¹. L'évolution de la religion punique décrite par G. Ch. Picard est réelle, mais elle mit un siècle à s'accomplir, de 480 à 397 av. JC., et, durant toute cette période, bétyles et stèles voisinent. Ce temps de « crises et de mutations », selon l'expression de L. Maurin, de gestation pourrait-on dire aussi, vit s'affronter deux courants culturels auxquels correspondent deux types d'ex voto, et deux catégories de décors. Le premier de tendance conservatrice inspire les chapelles de style égyptisant et les trônes porteurs de bétyles prismatiques, à la mode depuis la fin du vii^e siècle²². Le second, apparut

¹⁷ *Rel. Afr. Ant.*, p. 77.

¹⁸ Cf. *Studi Semitici: Mozia, I, II, III*.

¹⁹ *Himileon le Magonide, Semitica*, XII, 1963, p. 5 sgg.

²⁰ Cf. par ex. *Cat. Mus. Al.*, Cb 153-157; 359 etc...

²¹ Cf. *Notes de chronologie punique, Karthago*, XII, 1965, pp. 17-27.

²² Cf. par ex. *Cat. Mus. Al.*, Pl. XLVI et XLVII.

vers la fin du VI^e siècle, est influencé par l'art figuratif hellénique; on lui doit, les piliers votifs et les stèles, les petits personnages de toutes sortes qui peuplent les *cellae*, hommes, femmes ou enfants, nus ou vêtus de pagnes ou de tuniques²³ (Pl. III, fig. 1 et 2). Puis la défaite d'Himère en 480 av. JC. coupe Carthage du monde grec, arrête cet élan novateur, et aucune création ne voit plus le jour; cependant les décors récemment incorporés au répertoire, ne disparaissent pas, seule leur interprétation va se modifier, l'uniformité remplacer la diversité, les figures se figer, un style linéaire succéder au réalisme. On verra ainsi apparaître de curieuses figures en forme de fuseau surmonté d'un disque et ressemblant à des momies, des losanges aussi; certaines sont munies de bras, d'autres de jambes²⁴ (Pl. III, fig. 3). C'est alors que le signe de la bouteille, puis celui de Tanit se détachent sur le fond des chapelles et des piliers votifs, à la place des bétyles, des « momies » et des losanges. Le fait ne se situe donc pas dans le cadre d'une progression vers un art figuratif, mais au contraire, dans celui d'un retour au symbolisme: les antécédents des deux signes doivent être recherchés non parmi les anciens bétyles, mais parmi les diverses figurines du V^e siècle. Il est aussi difficile de penser avec G. Ch. Picard, qu'en cette période de repli, les prêtres carthaginois, à qui Tanit est redevable de son ascension, se sont inspirés pour représenter leur Dame, d'antiques idoles oubliées depuis des siècles et consacrées à des déesses vénérées jadis dans ce monde hellénique dont Carthage vient de se faire exclure.

Il m'a alors paru intéressant d'essayer de reconstituer l'histoire des deux symboles puniques en examinant s'il n'existait pas dans cette masse de documents dont nous disposons, quelques modèles de transition, assez proches des deux signes pour que leur identité ne puisse être mise en doute, et assez proches aussi des images réalistes qui leur ont donné le jour, pour que l'on puisse établir leur origine et comprendre leur signification. Voici les résultats de cette enquête.

Parmi les diverses représentations du signe de la bouteille, il en est une qui n'a pas reçu l'attention qu'elle mérite: c'est une version tardive (fin du III^e s.), demi-antropomorphe (Pl. IV, 1), qui permet de comprendre à partir de quel thème le symbole fut élaboré²⁵. Un disque recouvre le goulot de la « bouteille », dans lequel s'inscrit la tête d'un jeune enfant traitée en style naïf: deux yeux, un nez et une bouche garnissent le cercle, deux oreilles décollées l'encadrent et une mèche

²³ Cf. par ex. *ibid.*, Cb 126, 129, 293, 297, 489 etc.

²⁴ Cf. par ex. *ibid.*, Cb 119, 136, 146, 326, 333 bis, 491-492 etc.

²⁵ La stèle provient sans doute des fouilles du R. P. Lapeyre au tophet de Carthage.

de cheveux s'en échappe à la base. La panse figure le corps enserré dans un linge maintenu par deux bandes croisées sur la poitrine et masquant les bras. La partie inférieure de la stèle est malheureusement brisée, mais tel quel, ce dessin nous met à même de reconnaître le portrait schématique du jeune enfant offert en sacrifice *molek*, dont les résidus devaient reposer sous la stèle. Cette manière d'emballer les bébés en les entortillant dans des bandelettes comme des momies, pour empêcher leur colonne vertébrale de se déformer, était courante dans l'Antiquité et aussi au Moyen Age. Il apparaît ainsi que les « bouteilles » à tête humaine, assez fréquentes à la fin du III^e siècle²⁶, (Pl. IV, 2) représentent aussi la jeune victime, et nous sommes alors autorisés à penser que le signe est une figure symbolique évocant l'offrande infantile. Par suite les « momies » fusiformes, ces corps munis de jambes et sans bras, que l'on voit se transformer petit à petit en « bouteilles » au cours de la seconde moitié du V^e siècle, semblent des tentatives plus ou moins heureuses, qui annoncent le signe, et ont même signification. Si la « bouteille » prend parfois l'aspect d'une idole égéenne, (Pl. V, 1-3-4) c'est le fait d'une déformation purement fortuite qui s'explique aisément, le symbole, comme la « cloche », ayant été élaboré à partir d'une silhouette humaine réduite à un corps et une tête.

Des filles étant passées par le feu aussi bien que des garçons, comme l'a révélé l'analyse des cendres contenues dans les urnes du tophet²⁷, il n'est plus surprenant de trouver leur simulacre tour à tour virilisé par un phallus ou féminisé par des bretelles et des seins.

Cependant nous avons vu que cette interprétation est incomplète²⁸, car elle ne convient pas à certains types de signe au col évasé vers le haut, à la panse sphérique, dont quelques exemplaires sont munis d'un pied, et qui manifestement représentent un vase, le vase cinéraire sans aucun doute²⁹. Les grands cippes en forme d'autel à degrés du V^e siècle, portent un vase de même forme³⁰. On est ainsi amené à penser que le signe de la bouteille résulte de la combinaison de ces deux thèmes complémentaires: l'enfant emmaillotté voué au feu du brasier, et le vase contenant

²⁶ Cf. S. Gsell, *HAAN*, IV, p. 370, n. 8; cf. par ex. Cb 412, 415 etc.

²⁷ R. de Vaux, *Les Sacrifices de l'Ancien Testament*, Cahiers de la Revue Biblique, Paris 1964, pp. 74-75.

²⁸ Cf. supra p. 78.

²⁹ Cf. par ex. *Cat. Mus. Al.*, Cb 175, 328 et quelques stèles inédites du Musée de Carthage.

³⁰ Cf. par ex. *Cat. Mus. Al.*, Cb 343 et 344.

ses cendres, images qui possèdent toutes deux le même caractère sacré et la même valeur prophylactique.

La victime immortalisée par sa *devotio* a droit aux marques de vénération réservées aux dieux, aussi n'est-il pas surprenant de voir le signe qui l'évoque, présenté comme un *sacrum*, dressé sur un autel, à l'intérieur ou au fronton d'une chapelle, associé aux astres emblèmes des maîtres du tophet, et même nanti de cornes de divinité³¹ (Pl. VI, 1).

D'après M. Hours Miédan³², le caractère géométrique donné au signe de la bouteille vers l'an 300, résulterait de spéculations esotériques issues des théories pythagoriciennes fondées sur les mathématiques. L'apparition de ce modèle de bouteille coïncide de fait avec la reprise des relations entre Carthage, la Grande Grèce et Alexandrie où les disciples du philosophe grec répandaient ses enseignements³³. Les Africains, mystiques et passionnés d'eschatologie, dûrent être séduits par ces brillantes et réconfortantes perspectives. Les points et les rosaces qui garnissent souvent le disque solaire accompagnant le signe, apportent un argument de poids à cette thèse. F. Salviat³⁴ a en effet démontré que ces ornements correspondent à « une eschatologie stellaire et luni-solaire dont on a analysé les développements littéraires depuis les textes grecs du IV^e siècle, et leurs sources pythagoriciennes possibles ». Or des noms portés par les membres de la colonie phénicienne du Pirée contemporaine, tels que « Fils de la nouvelle lune », « Serviteur du Soleil », Artemidoros³⁵, qui sont attestés à Carthage aussi³⁶, semblent indiquer que ces croyances avaient trouvé audience chez les Sémites de l'Est et de l'Ouest. Le sacrifice *molek* étant source de vie ici-bas et dans l'au-delà, ces points et ces rosaces devaient évoquer l'espoir d'une vie éternelle dans un paradis astral ancré dans le cœur des dédicants.

Mais, l'éclipse totale de l'art figuratif punique ne devait pas durer: dès que Carthage eut renoué avec le monde grec, on voit reparaitre à côté des symboles à la mode, quelques compositions réalistes et, parmi elles les deux thèmes qui sont à l'origine du signe de la bouteille, traités de nouveau séparément.

³¹ *Cat. Mus. Al.*, Cb 186.

³² *l.l.*, p. 28.

³³ Cf. notre étude, *Thèmes hellénistiques sur les stèles de Carthage, Antiquités Africaines*, I, 1967, p. 19.

³⁴ *Symbolisme astral et divin, A propos d'une stèle de Thasos, Rev. Arch.*, 1966, I, p. 35.

³⁵ *CIS*, I, 117.

³⁶ Cf. G. Halff, *L'onomastique punique de Carthage, Karthago*, XII, 1965, p. 98, BNHDŠ et 'BDŠMŠ, 'BDTNT p. 133.

Sur une des plus belles stèles du Musée du Bardo³⁷, l'artiste s'est plu à donner au vase sacré l'aspect d'un pistil d'acanthé porté par une haute tige jaillie d'un buisson de feuilles, et encadré par deux rinceaux fleuris; une grappe de raisins, symbole de félicité éternelle, ferme ce réceptacle de vie; une façade de cella inspirée par celle des heros peints sur les vases italiotes, encadre l'allégorie. On retrouve à plusieurs reprises la « bouteille » assimilée au pistil d'une acanthé, mais détachée de son cadre végétal et architectural³⁸ (Pl. VI, 2). Et sur des ex voto plus modestes, le graveur se borne à reproduire fidèlement l'urne cinéraire enfouie sous le monument³⁹. Mais, à partir du milieu du III^e siècle, c'est au cratère dionysiaque, image à la fois concrète et symbolique, que vont les préférences⁴⁰ (Pl. VI, 3). A cette époque, Shadrapa, ancienne divinité cananéenne, dieu enfant et guérisseur, a été assimilé en Afrique du Nord au dieu sauveur hellénique⁴¹, et, au tophet de Salamambo, on voit ses emblèmes associés à ceux des maîtres du sanctuaire: nous avons cité la grappe de raisins qui ferme la bouteille, l'hedera figure aussi souvent, seule ou adjointe aux autres symboles⁴².

Le thème de l'enfant destiné au brasier est plus rare. Généralement les dédicants désireux de suivre la mode figurative, se bornent à humaniser leur « bouteille », en lui donnant une tête humaine et en précisant son sexe, comme nous l'avons vu. Cependant un obélisque du début du III^e siècle (Pl. VII, 1), qui est au Musée du Bardo⁴³, montre l'enfant porté dans les bras du prêtre qui le conduit au sacrifice. A la fin du siècle et au suivant, la jeune victime est représentée à plusieurs reprises sous les traits du temple boy hellénistique, assis sur sa jambe repliée⁴⁴ (Pl. VII, 2); tantôt il est à l'intérieur d'une chapelle, tantôt, héroïsé par sa *devotio*, il trône nu au fronton du temple; parfois enfin il est « reçu » par la divinité. Toutefois ce poncif ne rencontre guère de succès au tophet de Salamambo: à cette époque en effet les holocaustes infantiles sont devenus exceptionnels et l'on substitue

³⁷ Cb 447; cf. aussi *Thèmes hellénistiques...*, pp. 11 et 17.

³⁸ Musée de Carthage, *CIS* 2733 ou *Cat. Mus. Al.*, Cb 572.

³⁹ Cf. par ex. Cb 235 et *CIS* 2796.

⁴⁰ M. Hours Miédan, *l.l.*, p. 58, pl. XXII h, XXXII g, qualifie à tort ce modèle de vase nettement identifiable, de « cratère à eau ». Les emblèmes dionysiaques et les talismans d'éternité étant fréquents sur les stèles du tophet il ne peut subsister aucun doute.

⁴¹ Cf. G. Ch. Picard, *Rel. Afr. Ant.*, pp. 94-95.

⁴² Cf. notre *Sacra Punica*, p. 97.

⁴³ Cb 229.

⁴⁴ Cf. M. Hours-Miédan, *l.l.*, p. 61.

au nouveau-né voué, un vicair animal, un mouton ⁴⁵. Or sur les stèles nous voyons l'image du substitut prendre, comme dans la réalité, la place du temple-boy. Il est significatif de constater qu'à cette époque également – fin III^e siècle, début II^e – les signes de la bouteille se font de plus en plus rares et ont pratiquement disparu au second quart du II^e siècle: le symbole ne signifiait plus rien. Sur les stèles numides, on ne voit jamais non plus aucune figure représentant une « bouteille », mais toujours l'animal sacrifié, mouton ou taureau, car les *devotio* d'enfant sont interdites sous peine de mort par les Romains.

Deux cippes en grès, conservés l'un au Musée du Bardo ⁴⁶, l'autre à Carthage permettent de reconstituer la genèse du signe de Tanit. Tous deux remontent aux environs de l'an 400 (Pl. VIII, 1), c'est à dire au moment où le signe est sur le point d'apparaître. Ils représentent de manière schématique, un homme nu, priant les bras levés. La tête et le buste sont vus de face, les jambes écartées de profil; les bras tendus à l'horizontale et les avant-bras relevés vers le ciel, reproduisent le geste de l'orant. Cette esquisse fortement stylisée est intermédiaire entre les portraits des dédicants qui meublent les chapelles du V^e siècle ⁴⁷ et la figure géométrique, composée de même d'un cercle et d'une barre évoquant la tête et les bras, au dessus du triangle formé par les jambes écartées, posées sur le sol horizontal. Certes cette thèse de l'orant a déjà été soutenue, nous l'avons vu, et combattue à juste titre par S. Gsell et M. Hours Miédan ⁴⁸, qui font remarquer l'incompatibilité opposant la nature sacrée, quasi divine du signe de Tanit, à la condition humaine de l'orant. Cette objection tombe, si l'on admet que le signe ne représente pas le mortel, mais est le symbole de l'acte qu'il accomplit, acte éminemment saint qui l'unit à la divinité qu'il invoque, et le hausse à son niveau pour le mettre à même d'agir sur elle. L'exemple de la main levée, qui apparaît souvent à côté du signe de Tanit, présentée de même dressée sur un autel ou ornant le fronton d'une chapelle, et qui rappelle selon les cas, la prière du fidèle ou la bénédiction du dieu qui l'écoute ⁴⁹, prouve que les Carthaginois étaient coutumiers du fait d'illustrer une pratique par le geste qui l'accompagnait, et non en repro-

⁴⁵ J. Février, *Le rite de substitution dans les textes de N'gaous*, J.A., 1962, pp. 1-9; R. de Vaux, *l.l.*, pp. 75-76.

⁴⁶ Cb 490.

⁴⁷ Cf. supra p. 80.

⁴⁸ HAAN, IV, p. 382 et *Cahiers de Byrsa*, I, 1950, p. 29.

⁴⁹ Cf. M. Hours-Miédan, *l.l.*, pp. 31-34; S. Gsell, *l.l.*, pp. 353-355.

duisant la scène et ses acteurs, comme le faisaient les Grecs. Des raisons d'ordre magique étaient sans doute à l'origine de ce comportement.

Étroitement lié au culte de Tanit et par suite aux sacrifices *molek*, comme l'a montré G. P. Picard ⁵⁰, il est très vraisemblable que le signe n'est pas le témoignage de n'importe quelle oraison, telle la main dont il n'est pas un double, mais seulement d'une invocation particulière, adressée à la déesse, et faisant sans doute partie du complexe rituel du tophet. On pense aussitôt au voeu mentionné par les dédicaces, qui précède la *devotio*. Par cet acte solennel, le dédicant provoquait les bienfaits de Tanit, avant de la remercier en lui « vouant » son enfant; le voeu détenait donc un pouvoir prophylactique au moins égal à celui de l'holocauste ⁵¹. Ainsi, les deux signes de Tanit et de la bouteille, évocant chacun une pratique du même culte, devaient avoir la même portée, ce qui explique leur présentation identique, sur l'autel, à l'intérieur ou au fronton d'une chapelle, leur association aux mêmes emblèmes divins, astres et caducées, et parfois aussi leur superposition sur un même *ex voto*. Comme les panses des bouteilles, le triangle du symbole de la déesse, est orné d'images vivifiantes, fleur de lotus, hедера, ou sexuelles, phallus et V précisant le sexe de la victime vouée, tandis que les cercles sont garnis de points et de rosaces rappelant l'espoir d'un paradis astral ⁵².

Malgré la vogue extraordinaire connue par le symbole, le thème de l'orant n'a pas entièrement disparu (Pl. VIII, 2). Une curieuse scène, mi-réaliste, mi-allégorique, gravée aux environs de l'an 300 av. JC. sur un obélisque du Musée du Bardo ⁵³, représente un homme debout sur un autel bas, ou plutôt un tabouret de prière, qui invoque le ciel de ses deux bras levés; un signe de Tanit est tracé sur sa tunique. L'illustration est commentée dans une longue dédicace ⁵⁴: elle débute par une malédiction proférée à l'encontre de quiconque détruirait l'*ex voto* et se poursuit par la mention du voeu prononcé par Baalazar, unguentarius, et du sacrifice offert par la suite dont les résidus devaient se trouver sous le monument. L'homme que nous avons sous les yeux est donc ce Baalazar priant, et le signe de Tanit nous informe sans doute qu'il formule son voeu. A plusieurs reprises

⁵⁰ *Rel. Afr. Ant.*, pp. 76-78.

⁵¹ Cf. notre *Sacra Punica*, pp. 94-96

⁵² Cf. supra, p. 82.

⁵³ Cb 442.

⁵⁴ CIS I 3784.

d'ailleurs, le signe se trouve gravé à l'intérieur d'une main levée, très vraisemblablement avec la même signification⁵⁵.

Talisman procurant les bénédictions de Tanit (Pl. IX, 1), ici-bas et dans l'au-delà, et image moins chargée d'horreur que la « bouteille », le signe consacré à cette déesse, devait connaître une fortune très supérieure à celle de son rival, qui dépassera le cadre du tophet. Il ornera des stèles funéraires⁵⁶, prêtera sa forme à des amulettes, des bijoux⁵⁷, sera reproduit sur des pavements de maisons⁵⁸, et ce dernier fait atteste que le signe ne figure pas un simulacre divin, si non il eut été sacrilège pour des Sémites de le fouler aux pieds. Reflet des pouvoirs de la Dame de Carthage, l'image lui sert d'emblème, comme le caducée pour Hermès, et l'on voit le signe et la baguette se dresser sur les barques sacrées⁵⁹. Ainsi, de Delos au Portugal, le symbole consacré à Tanit, atteste la puissance de la cité patronnée par cette Dame, tel un blason, et il estampille ses produits d'exportation, lampes et vases⁶⁰ (Pl. IX, 2).

Une fois Carthage tombée, les Puniqes continuent à vénérer Tanit devenue Junon Coelestis, dans les cités numides où ils se sont réfugiés, et le signe orne comme par le passé leurs stèles votives et funéraires. A la Ghorfa, l'image humanisée, fait fonction de dispensateur des bienfaits de la déesse: dressée au centre du registre supérieur réservé aux dieux, au dessous de l'emblème de Coelestis, elle déverse sur le toit du temple où se tient le dédicant, le contenu de deux cornes d'abondance, une grenade, une grappe de raisins et une feuille de lierre⁶¹. A Aïn Barchouch, le dévot prend appui sur un signe de Tanit, pour atteindre le paradis lunaire, espérance suprême⁶².

Il nous paraît étrange qu'une cité aussi évoluée que Carthage, qui fut même à plusieurs reprises à la pointe du progrès, ait dû prendre pour emblème de sa fortune et de sa puissance, un « signe » évocant ce qui nous semble la plus barbare des pratiques, le sacrifice d'un jeune enfant. Il faut penser qu'à cette époque, si

⁵⁵ CIS I 300, 618, 2633...

⁵⁶ Cf. par ex. *Cat. Mus. Al.*, Cb 17, 89, 93.

⁵⁷ Cf. P. Cintas, *Amulettes Puniqes*, Tunis 1945, p. 90.

⁵⁸ M. Fantar, *Studi Magrebini I*, pp. 57-65.

⁵⁹ M. Hours-Miédan, *l.l.*, p. 68, pl. XXXIX c.

⁶⁰ Cf. les lampes publiées par R. P. Delattre, *Nécropole punique voisine de Sainte Monique, Second mois des fouilles*, (Février 1899), *Cosmos* 1900, figg. 16-17.

⁶¹ *Cat. Mus. Al.*, Cb 966-969.

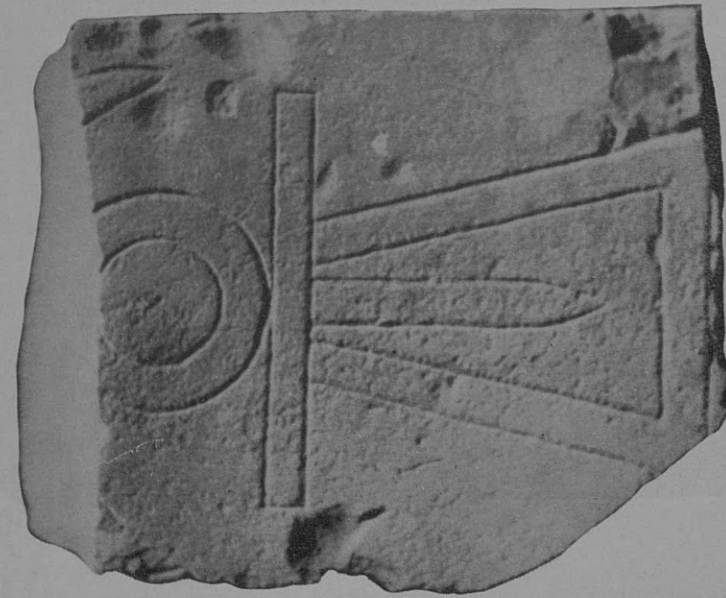
⁶² Cb 935-936.

la naissance d'un fils semblait le comble du bonheur, la mortalité infantile était telle que la disparition d'un nouveau né était un fait courant, ce qui en atténuait la cruauté et qu'une forte natalité compensait le plus souvent ces décès.

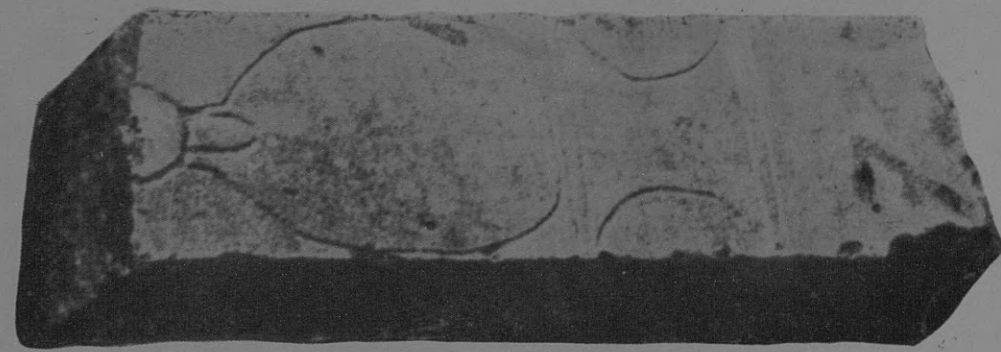
En contrepartie, le seul mal irrémédiable était la stérilité d'une femme, tout devait donc être mis en oeuvre pour éviter cette malédiction, la pire de toutes. Il faut penser aussi que très souvent, et dans la majorité des cas à partir du IV^e siècle, le signe de Tanit annonce l'holocauste d'un jeune esclave, d'un enfant mal conformé, voire d'un fœtus, ou d'un vicair animal: pour leurs dédicants peu scrupuleux, il n'évoquait donc aucun souvenir pénible. Quant aux autres, respectueux de la lettre, qui faisaient passer leur héritier par le feu, il faut penser que leur foi allant jusqu'à l'aberration, les mettait dans un tel état d'exaltation, qu'ils en perdaient tout amour paternel. De nos jours encore, la dernière guerre mondiale a montré à quelles atrocités pouvaient se livrer des fanatiques pourtant civilisés.



2 - Signe de Tanit de sexe féminin (Musée de Carthage).



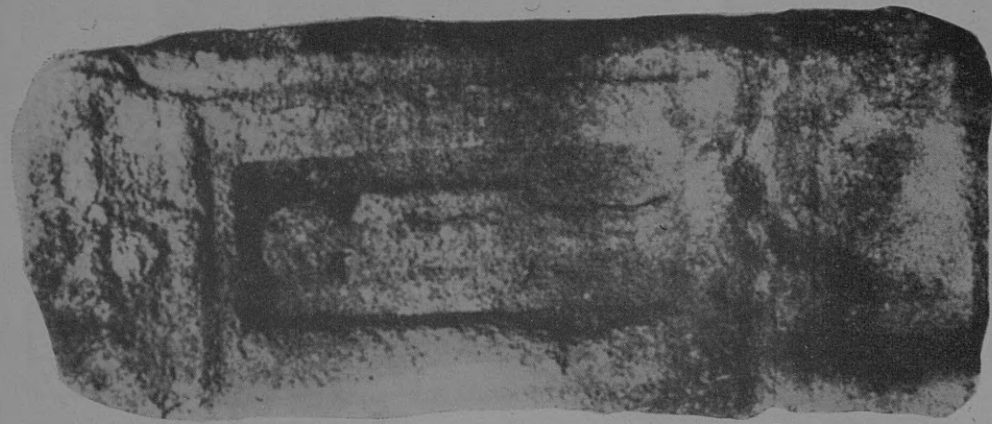
1 - Signe de Tanit mâle (Musée de Carthage).



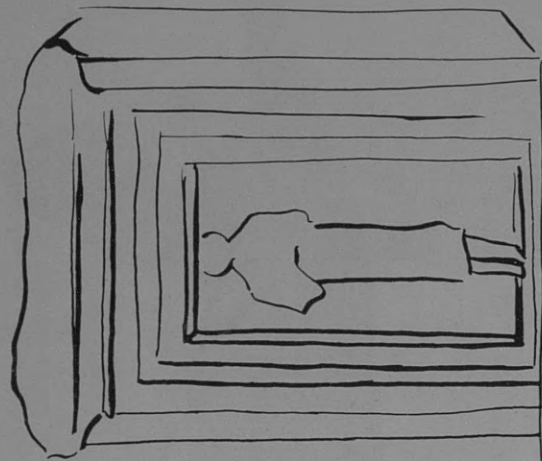
1 - Signe de la bouteille mâle (Musée de Salammbô, Cb 191).



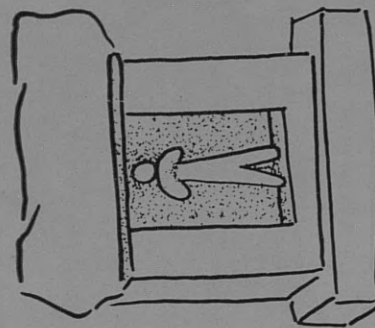
2 - Signe de la bouteille portant des seins (Musée de Carthage).



1 - Naos égyptisant orné d'un orant. VI^e/V^e siècle av. J.C. (Musée du Bardo, Cb 129).



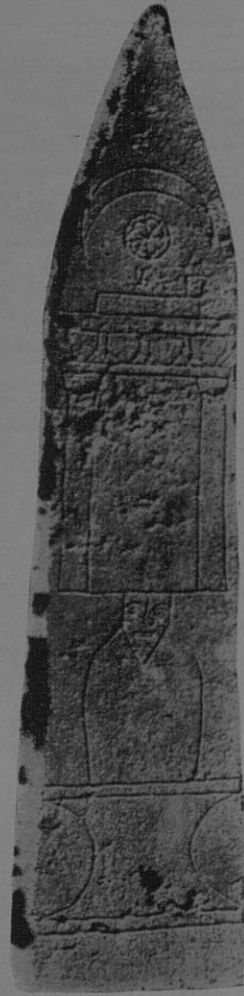
2 - Naos orné d'un orant. Milieu du V^e siècle av. J.C. (Musée de Salammbô, Cb 293).



3 - Cippe de la fin du V^e siècle. (Musée de Salammbô, Cb 119).



1 - Signe de la bouteille représentant la jeune victime (Musée de Carthage).

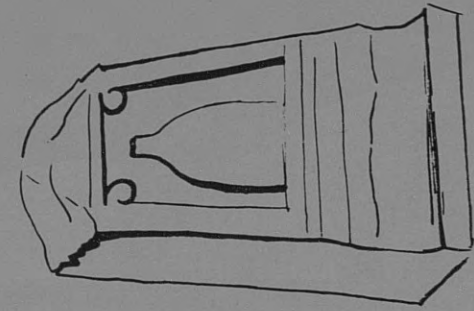


2 - Stèle représentant un signe de la bouteille à tête humaine, surmonté d'un autel monumental orné de colonnes, et des emblèmes sidéraux de Tanit et Baal Hammon. (Musée de Salamambo, Cb 412; c'est par erreur que le Catalogue indique une façade de chapelle).

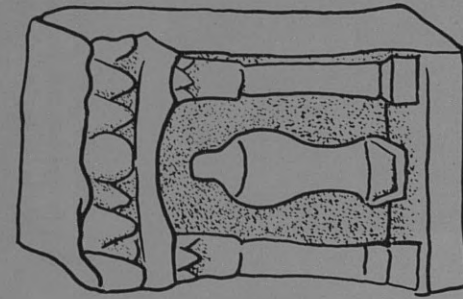


4 - Stèle du début du 1^{er} siècle, représentant un signe de la bouteille à l'intérieur d'une chapelle (Musée de Salamambo, Cb 180).

1 - Cîppe du 1^{er} siècle portant une « bouteille » fusiforme (Musée de Salamambo).



3 - Cîppe du 1^{er} siècle, orné d'un signe de la bouteille ressemblant à une idole égéenne (Musée de Salamambo, Cb 331).



2 - Cîppe du 1^{er} siècle orné d'une « bouteille » avec deux jambes (Musée de Salamambo, Cb 491).





3 - Stèle portant un cratère dionysiaque (Musée de Carthage).



2 - «Bouteille» en forme de pistil d'acanthé, fermée par une grappe de raisins (Musée de Carthage).



1 - Signe de la bouteille orné de cornes de divinité (Musée de Salammbô, Cb 186).



1 - Stèle du prêtre à l'enfant (Musée du Bardo Cb 229).



2 - Stèle du 1^{er} siècle, représentant un temple boy à l'intérieur d'une chapelle (Musée de Carthage).



1 - Cippe orné d'un orant ressemblant à un signe de Tanit (Musée du Bardo, Cb 490).

2 - Stèle de Baalazar (Musée du Bardo, Cb 442).



1 - Cippe en forme de signe de Tanit (Musée du Bardo, Cb 552).

2 - Stèle avec une estampille ornée du signe de Tanit, identique à celles des céramiques (Musée de Carthage).

3 - Stèle d'Ain Barchouch (Musée du Bardo, Cb 935).

L'INSCRIPTION PUNIQUE D'AVIGNON

JEAN FERRON

(Tunis)

Depuis le début du siècle, les sémitisants semblent s'être désintéressés de l'inscription punique exhumée en septembre 1897, à environ 3 m. 45 de profondeur, sous trois couches alluviales vierges, par l'entrepreneur Henri Menier, dans le quartier de Champfleury en Avignon, et actuellement conservée au Musée Borély de Marseille, où le monument (pl. I) a porté successivement les numéros d'inventaire 3110 et 7110. Pourtant les deux principaux problèmes posés par l'épithaphe, celui de son origine et celui de la restitution du nom de la déesse détruit à la première ligne, n'ont pas encore reçu de solution complète et satisfaisante.

Sur le premier point, l'examen approfondi des circonstances de la découverte¹, l'étude de la géologie du matériau² et la critique interne du document³ conduisirent les premiers chercheurs à conclure que ce bloc gravé pouvait avoir été apporté, non seulement d'Afrique⁴, mais plus précisément de Carthage même⁵, comme le Tarif dit de Marseille⁶.

¹ H. Nicolas, *Rapport sur la nature des dépôts qui constituent le sol où a été découverte à Avignon une inscription phénicienne*, dans *Mémoires de l'Académie de Vaucluse*, XVI, 1897, pp. 370-374; Ph. Berger, *Étude sur la provenance de l'inscription phénicienne d'Avignon*, dans *Revue d'Assyriologie et d'Archéologie orientales*, V, 1898 [1899], pp. 1-7.

² M. Clerc, *Note sur l'inscription phénicienne d'Avignon*, dans *C.R.A.I.*, 1898, pp. 446-452, surtout p. 448 et 452 (nota); Ph. Berger, *op. iam laud.*, p. 8.

³ Ph. Berger, *C.R.A.I.*, 1897, p. 672; *Journal Asiatique*, pp. 489-494; *op. iam laud.*, pp. 8-10; J. Méritan, *Note sur l'inscription punique de Champfleury*, dans *Mémoires de l'Académie de Vaucluse*, XVI, 1897, pp. 364-369 (article repris dans *Rev. Bibl.*, 1898, pp. 261-265); M. Mayer-Lambert, *Une inscription phénicienne à Avignon*, dans *Journal Asiatique*, X (9ème série), nov.-déc. 1897, pp. 485-489.

⁴ M. Clerc, *op. iam laud.*, p. 450.

⁵ Ph. Berger, *op. iam laud.*, dans *Rev. Ass.*, pp. 8-9; *K.A.I.*, 70: « ... Möglicherweise aber ebenfalls aus Karthago dorthin gebracht worden ist ».

⁶ *K.A.I.*, 70.

En ce qui concerne le rétablissement du texte dont les caractères avaient été supprimés, sauf quelques queues de lettres encore visibles, par le frottement d'un corps dur, il n'a jamais été poussé plus loin que la suggestion faite par Mayer-Lambert peu de temps après la sortie de terre de la pierre⁷. Elle se réduisait à restituer le titre de « Dame », RBT, que l'on rencontre d'ordinaire avant le nom des déesses dans l'épigraphie phénicienne et cyprïote, comme dans la carthaginoise.

Dans la nouvelle étude que nous consacrons aujourd'hui à l'épithaphe provençale, nous avons l'intention de démontrer, non plus seulement avec une grande probabilité, mais comme une chose qui ne puisse plus être contestée, que le monument provient bien de Carthage. Nous proposerons ensuite une restitution complète et raisonnée de la première ligne. La date attribuable à la gravure en vertu de la paléographie et la confrontation de l'inscription avec deux textes funéraires de la nécropole de Sainte Monique, où se trouve mentionnée la même déesse, nous amèneront à constater les modifications subies par le panthéon punique à l'époque où vivait la prêtresse ZYBQT.

La provenance carthaginoise du bloc inscrit d'Avignon ressort de l'étude géologique du matériau, de l'examen comparatif de la graphie, de l'onomastique, du titre attribué au mari de la défunte et enfin du formulaire utilisé pour la rédaction du texte. L'origine de la pierre qui constitue le support de l'épithaphe préoccupa beaucoup les premiers chercheurs et les résultats obtenus par leurs prélèvements permirent d'éliminer, comme lieu d'extraction de ce « calcaire schisteux, provenant de terrains secondaires et semblable à du marbre noir », toute la Provence d'abord, qui en est complètement dépourvue, et aussi le département de l'Hérault, où des roches sédimentaires de même couleur existent, mais de formation lacustre et continentale, et d'un âge différent (autunien)⁸. On n'ignorait pas que les calcaires d'origine marine d'où la pierre d'Avignon avait été tirée, étaient extrêmement fréquents en Algérie et en Tunisie, ni même qu'ils devaient se rencontrer aussi dans les Alpes du Dauphiné⁹. Mais aucune expérience n'ayant été tentée sur ces roches, nous avons cru bon de faire prélever un nouvel échantillon sur le bloc proven-

⁷ M. Mayer-Lambert, *op. iam laud.*, pp. 486-487; M. Lidzbarski, *Handbuch der nordsem. Epigr.*, Weimar 1898, p. 429 et *Eph. I.*, 1900-1902, pp. 17-18; du même, *K.I.*, 64; Ph. Berger, dans *Rev. Ass.*, p. 2; *R.É.S.*, 360; *K.A.I.*, 70.

⁸ M. Clerc, *op. iam laud.*, p. 448 et p. 452 (nota); Ph. Berger, *Étude sur la provenance ...*, p. 8.

⁹ M. Clerc, *ibid.*, p. 448.

çal¹⁰, en même temps qu'un autre sur un monument du Musée de Carthage en un matériau apparemment identique, porteur également d'une épithaphe et exhumé de la nécropole de Sainte Monique. Le prélèvement tunisien a été exécuté sur le support de l'inscription enregistrée au *R.É.S.* sous le numéro 540, au *C.I.S.*, 5949, et à l'inventaire muséographique, 05.397. Deux lames minces ont été découpées et examinées au laboratoire de la Faculté des Sciences de l'Université de Tunis¹¹. Les géologues ont conclu à l'identité d'origine du matériau pour les deux monuments. Ils sont constitués par un calcaire noir, à grain fin, à radiolaires et spicules d'éponges. Leurs caractéristiques pétrographiques et micropaléontologiques sont semblables. M. Bismuth de la SEREPT (Société d'Études, de Recherches et d'Exploitation des Pétroles de Tunisie) a également procédé à un examen des échantillons et apporté des éléments nouveaux. Ces calcaires noirs pourraient provenir de l'étage *Vraconien*, c'est-à-dire d'un étage crétacé, situé à la limite de l'Albien supérieur et du Cénomani inférieur. La localisation des affleurements de ces calcaires à sections de radiolaires et de *Clavhedbergella* sp. (Foraminifères) est difficile, parce que ces niveaux sont largement répandus en Tunisie dès les environs de Carthage (Ariana, Hammam-Lif, etc.), et que, comme l'a fait remarquer A. F. de Lapparent, leur présence dans les Alpes françaises du Dauphiné reste possible. Une constatation cependant incline la balance en faveur de Carthage. Sur les 54 épithaphe sur bloc encasté jusqu'ici exhumées de la seule nécropole de l'Empire punique qui ait fourni des inscriptions funéraires de ce genre, celle des IV-III^e siècles d'Ard-el-Kheraïb/Sainte Monique, douze furent gravées dans la même roche¹². S'il n'est pas possible, dans l'état actuel des recherches géologiques, de déterminer la carrière d'extraction de ces pierres, comme nous avons réussi à le faire pour d'autres monuments funéraires de la même nécropole et pour

¹⁰ Nous remercions vivement M. F. Benoit, Membre de l'Institut, de nous avoir si gentiment autorisé à faire ce prélèvement et M. J. P. Cèbe, son successeur comme conservateur du Musée Borély à Marseille, de nous avoir permis d'exécuter la même opération sur la pierre du Tarif de Marseille.

¹¹ Nous tenons à exprimer ici toute notre gratitude aux géologues de l'Université de Tunis qui ont bien voulu faire pour nous cette recherche, le professeur P. Nicolini et son assistant, le professeur Ph. Bousquet, et à tous ceux qui, comme M. Bismuth cité plus loin, ont eu l'amabilité de collaborer à cette détermination du matériau.

¹² Ce sont les inscriptions suivantes: *C.I.S.*, I, 5941; 5946 (dont 5996 est un fragment détaché); 5950; 5957; 5962; 5965; 5973; 5974; 5979; 5988; et celle qui porte au Musée National de Carthage le numéro d'inventaire 05.415.

le Tarif de Marseille¹³, du moins croyons-nous avoir maintenant la garantie que la tablette avignonnaise ne peut provenir que de ce site unique, et que le bloc, avant son arrachement brutal au tombeau, était encastré dans la dalle en grès coquiller qui obturait l'entrée de la chambre funéraire de ZYBQT creusée dans cette colline de Carthage.

Les formes graphiques renforcent encore ces conclusions de la géologie. C'est un détail qui n'a pas échappé à Ph. Berger, bien qu'il évite de s'y appesantir¹⁴. Les inscriptions carthaginoises des ivème-iième siècles sont des modèles de calligraphie. On sent que le graveur manie le ciseau comme un calame. A l'uniformité du trait de l'écriture plus ancienne a succédé un souci du modelé du caractère par des pleins et des déliés. Le monument d'Avignon ne se présente sur ce point nullement inférieur aux plus belles épitaphes de la nécropole d'Ard-el-Kheraïb/Sainte Monique. D'autre part, certains tracés relevés sur la pierre exhumée du sol provençal semblent appartenir en propre à la Carthage de cette époque. Il paraît bien attesté que le petit crochet par lequel s'achève la tête des *lamed* et des *taw*, entre le ivème et le iième siècle avant notre ère, ne se rencontre que dans l'alphabet utilisé par Chypre et par Carthage¹⁵. Mais la seconde de ces deux lettres sur le bloc gravé d'Avignon ne ressemble pas à celle des documents cypriotes; la branche horizontale déborde à gauche et à droite comme dans la graphie carthaginoise

¹³ M. P. Nicolini, antérieurement Directeur du Laboratoire de géologie à la Faculté des Sciences de l'Université de Tunis, et actuellement titulaire d'une chaire de la même spécialité à l'Université de Heidelberg, a bien voulu examiner un échantillon prélevé, grâce à l'amabilité du professeur J. P. Cèbe, conservateur du Musée Borély, sur le grand Tarif. Il y a reconnu un calcaire jaune verdâtre du Sénonien Supérieur du Djebel Djemaa entre Grombalia et le Djebel Ressay (cf. Atlas archéologique de la Tunisie, Paris 1893, Flle. n. XXIX, Grombalia, 54 en rouge), où il y a deux ans nous avons retrouvé ensemble une des anciennes carrières puniques. Une lame mince prise sur cet échantillon a été examinée au microscope par le Professeur Ph. Bousquet, qui a pu déterminer ainsi qu'il s'agissait d'un calcaire de texture lithoïde (cristaux de calcite extrêmement fins) à nombreuses sections de Foraminifères globotruncanidés, caractéristiques du Crétacé terminal mésogéen (Sénonien supérieur), et qui a conclu qu'aucun lieu de provenance ne pouvait être défini sur la seule observation microscopique, puisque ces faciès sont très répandus tout autour de la Méditerranée à cette époque. Nous remercions vivement ces deux professeurs de l'aide précieuse qu'ils nous ont apportée en la circonstance.

¹⁴ Ph. Berger, *Étude sur la provenance...*, p. 8.

¹⁵ Cf. les tableaux donnés par J. Friedrich, *Phönizisch-Punische Grammatik*, Rome 1951, à la fin de l'ouvrage. Encore est-il que ce crochet n'apparaît qu'occasionnellement à Chypre; il constitue plutôt une exception et une variante dans une inscription où il a été relevé; car la plupart des *lamed* et des *taw* de cette épigraphe, un peu unique en son genre, ne le comportent pas: cf. M. Lidzbarski, *Handbuch*, Tafeln, pl. VI, 3.

de l'époque¹⁶. La forme du *zain* également ne trouve de véritable parallèle que dans la métropole africaine, à l'exclusion, semble-t-il, de tout le reste de l'Empire punique¹⁷. Autant de petites constatations qui écartent la possibilité d'une autre origine que celle que nous défendons.

Un résultat identique est obtenu par l'examen des noms propres contenus dans l'inscription. Ph. Berger en faisait aussi la remarque à la fin du siècle dernier¹⁸; mais nous sommes plus à même maintenant d'apprécier la force de cet argument après le travail de M.elle Giselle Halff sur l'onomastique punique de Carthage¹⁹. Le nom de la défunte n'a jamais, à notre connaissance, été signalé en dehors de ce site, où il se rencontre trois fois²⁰. Il s'agit de la forme féminine du masculin ZYBQ, ZYBQ' et ZYBQM, pour lequel il existe une trentaine de références dans la métropole africaine²¹ et qui, en dehors de cela, n'est attesté, avec l'orthographe ZYBQM, que sur une inscription commémorative de Malte²² ou sous forme d'un graffite tracé sur le sphinx de Memphis et dont l'origine carthaginoise ne paraît guère douteuse²³. Bien qu'il faille résolument écartier l'hypothèse qui consiste à regarder le mot comme une transcription de Scyphax, il est permis de croire que son origine est libyque, puisqu'on ne peut lui assigner une racine sémitique, chose qui corroborerait encore l'appartenance exclusive du vocable à la terre d'Afrique. L'onomastique de la généalogie de la morte appartient à une sphère de dispersion plus large. 'BD'SMN apparaît 7 fois dans l'épigraphie phénicienne²⁴; les inscriptions puniques extra-métropolitaines en fournissent 9 exemples²⁵. Ces chiffres disparaissent en face de son utilisation à Carthage, où l'on a dénombré 500 références environ²⁶. Il faut en dire autant de B'LYTN qui, dans la cité punique, atteint le total de 242 mentions²⁷, alors que dans les inscriptions phéniciennes, il

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ Ph. Berger, *Étude sur la provenance...*, pp. 8-9.

¹⁹ G. Halff, *L'onomastique punique de Carthage: Répertoire et Commentaire*, dans *Karthago*, XII, 1965, pp. 63-146 (= *O.P.C.*).

²⁰ *O.P.C.*, p. 109.

²¹ *O.P.C.*, p. 108.

²² *K.A.I.*, 62, 5.

²³ *C.I.S.*, I, 97, pl. XV.

²⁴ *K.A.I.*, 12, 2 (Byblos); 36, 1/2 et 37 A 15 (Kition); 49, 13, 22 et 52, 2 (Égypte); 58 (Pirée).

²⁵ *Ibid.*, 62, 5 et 6 (Malte); 66, 2 (Paoli Gerarai: Sardaigne); 72 B 2 (Ibiza); 101,3 (Dougga); 102, 3 et 107, 3 et 114, 1/4 et 116, 2 (Constantine).

²⁶ *O.P.C.*, pp. 128-129.

²⁷ *Ibid.*, pp. 100-101.

ne revient que 4 fois²⁸ et 10 dans les puniques de l'extérieur²⁹. A part une attestation en Sardaigne³⁰, le nom que porte le mari de ZYBQT ne semble pas avoir été jamais relevé hors de l'Afrique. S'il a été signalé 3 fois en Tunisie³¹ contre une seule en Algérie³², Carthage détient un vrai record de son emploi avec 416 références³³. 'BDMLQRT qui suit apparaît sur un monument d'Abydos et sur un autre d'Athènes³⁴, qui pourraient bien être tous deux d'origine punique, puisque ce nom de personne n'a été relevé par ailleurs qu'en Afrique³⁵ et que, dans la métropole de la Méditerranée Occidentale, il arrive au chiffre énorme de 772 utilisations³⁶. HMLKT ne semble pas connu en dehors du monde carthaginois. Si nous laissons de côté les textes néopuniques, il n'a été rencontré que 3 fois en dehors de la Ville³⁷, où par contre il se trouve mentionné sur 589 épigraphes³⁸.

Ce que nous venons de dire des noms propres cités dans le document se vérifie également pour le titre religieux accolé à la désignation du mari de la défunte, celui de « ressusciteur du dieu », c'est-à-dire, comme le portent certaines formules plus complètes, « ressusciteur du dieu époux d'Astarté (ou plus littéralement "d'Ishtar de Ninive") »³⁹. Non seulement cette fonction liturgique est connue à Carthage, comme l'avait déjà constaté Ph. Berger⁴⁰, mais c'est là que dans l'état actuel des connaissances, on trouve presque exclusivement employée l'expression qui la désigne. Elle n'a été relevée qu'une fois, sous sa forme longue dans l'épigraphie phénicienne. Quand on considère cette rareté en comparaison de ce qui se passe

²⁸ K.A.I., 45, 2 (Rhodes); 49, 7, 12 (Abydos); 58 (Pirée).

²⁹ Ibid., 99, 4/5 (Sousse); 145, 25, 33, 35, 41 et 146, 3 (Mactar); 166, 1/2 (Guelma) (orthographié B'LY'TN); 122, 2 et 124, 2 (Leptis Magna); 122, 2 (Constantine).

³⁰ Ibid., 64, 1/2 (Cagliari).

³¹ Ibid., 99, 4 (Sousse); 137, 3 (Bir Bou-Rekba); 153, 1 (Mactar).

³² Ibid., 113 A 2/3 (Constantine).

³³ O.P.C., pp. 99-100.

³⁴ K.A.I., 49, 31 (Abydos) et 55, 1 (Athènes).

³⁵ Ibid., III, p. 50.

³⁶ O.P.C., pp. 130-131.

³⁷ K.A.I., 66, 2 (Paoli Gerraici); 68, 2 (Terranova-Pausania); 105, 2 (Constantine).

³⁸ O.P.C., pp. 110-111.

³⁹ J. Ferron, *L'épithaphe de Milkpillès à Carthage*, dans *Studi Magrebini I*, Naples 1966, p. 70, note 13 et 13. Voir aussi du même, *La dédicace à Astarté du roi de Caere, Tiberie Velianaš*, dans *Le Muséon* (à paraître). Que l'expression *mtrh 'štrny* ne désigne pas une fonction séparée est confirmé par le fait que l'on ne la rencontre jamais seule. Comme 'Im signifie la divinité aussi bien masculine que féminine, on a pu employer *mqm 'lm* absolument pour viser aussi bien le dieu que la déesse, et lorsqu'on désirait préciser, on ajoutait *mtrh 'štrny* (pour le dieu) et *MLT* (pour la déesse).

⁴⁰ Ph. Berger, *Étude sur la provenance ...*, p. 9.

du côté punique, on est tenté de se demander si même cet unique exemple rhodien⁴¹ ne pourrait pas être attribué à des Carthaginois, comme le suggérerait l'onomastique de cette bilingue votive de basse époque: des deux noms propres cités dans le texte, si l'un semble presque aussi courant à Chypre que dans la métropole d'Afrique⁴², l'autre n'a été rencontré qu'à Carthage⁴³. A part un emploi tardif de l'expression à Cherchel dans l'épithaphe de Micipsa⁴⁴, elle n'a pas été signalée ailleurs que sur les inscriptions tombales ou les ex-voto de la Tyr d'Occident. La formule complète est répétée 17 fois⁴⁵; elle se présente 9 fois, tronquée de sa seconde partie⁴⁶. Il faut mettre à part un dernier cas d'utilisation, où le vocable 'LM prend une acception féminine, et s'achève sur le nom de la déesse Mylitta, *MLT*⁴⁷, indiquant que l'on célébrait aussi annuellement dans la Ville punique la « remontée des Enfers » de l'épouse d'Adonis.

Tous ces témoignages en faveur de la provenance tunisienne du monument exhumé du sous-sol provençal reçoivent encore une confirmation de l'identité de formulaire que l'on constate entre l'épithaphe d'Avignon et les inscriptions de la nécropole d'Ard-el-Kheraïb/Sainte Monique. Il n'y a que la prohibition finale relative à l'interdiction d'ouvrir la tombe qui n'a jamais encore été lue sur les dalles de fermeture des chambres funéraires de Carthage. Si elle se présente comme un *hapax* dans l'état actuel des découvertes, elle explicite seulement le sens qui était déjà contenu dans la manière dont étaient énoncés les textes mortuaires carthaginois et qu'exprimait aussi la place qu'ils occupaient dans la sépulture elle-même. C'est ce qui explique qu'elle était habituellement omise, étant toujours sous-entendue. Il n'existe aucun rapport entre le rôle joué par l'épithaphe sur nos tombes modernes et celui des textes puniques funéraires. Ceux-ci n'ont pas pour but de faire connaître l'identité du mort. Ils sont disposés à l'intérieur de l'hypogée entre le puits d'accès et la chambre sépulcrale pour avertir ceux qui auraient déjà eu l'audace de descendre jusqu'à cette dernière porte d'entrée de ne pas avoir à pénétrer plus avant. Sur la dalle inscrite sont indiqués les motifs pour lesquels le lieu est à respecter: il s'agit d'un tombeau, c'est-à-dire d'un temple, comme le

⁴¹ K.A.I., 44.

⁴² MLKYTN: 6 références à Chypre (K.A.I., III, p. 49) et 51 références à Carthage (O.P.C., p. 121).

⁴³ B'LMLK: K.A.I., III, p. 46; O.P.C., p. 101 et p. 103 (21 références).

⁴⁴ K.A.I., 161, 4.

⁴⁵ C.I.S., I, 260, 261, 3351, 3352, 4864-4871 (dont 4868: 2 fois), 5903, 5950, 5979 (2 fois).

⁴⁶ Ibid., 227, 262, 377 (2 fois), 3788, 4863, 4872, 5953, 6000 bis.

⁴⁷ Ibid., 5980.

disent formellement certaines inscriptions postérieures⁴⁸; et cette tombe appartient à un tel, c'est-à-dire à un mort-dieu; c'est la dernière demeure d'un divinisé⁴⁹. Et pour concrétiser encore ce droit à l'inviolabilité, il est rappelé dans le texte, quand il y a occasion de le faire, l'une ou l'autre fonction sacrée (les politiques le sont aussi dans la conception orientale) exercée par le défunt de son vivant.

Le texte que nous allons maintenant restituer dans la partie lacunaire de la première ligne ajoutera un argument de plus à cette accumulation de preuves qui établissent fermement la provenance carthaginoise du monument d'Avignon. Le rétablissement de la désinence féminine T dont il ne subsiste pas trace pour compléter le mot HKHN n'a jamais posé la moindre difficulté. S'appuyant sur les extrémités de hampes verticales qui sont conservées, M. Mayer-Lambert a supposé que ce vocable était suivi de LRBT comme déterminatif de HKHN [T]⁵⁰. Cette restitution n'a jamais été contestée, et semble avoir été admise par tous les sémitisants qui ont par la suite transcrit et traduit le document⁵¹. Il est certain que les queues de lettres encore intactes autorisent la lecture RBT, qui convient d'ailleurs parfaitement aux exigences de cet ex-voto. C'est pourquoi nous estimons devoir maintenir à la suite de nos prédécesseurs ce précieux acquis. Mais entre ce titre et la mention de la profession de prêtresse, où il existe bien un intervalle suffisant pour le tracé d'un caractère, nous ne distinguons aucun vestige, alors que M. Mayer-Lambert affirmait apercevoir « un reste du trait supérieur d'un lamed »⁵². Mais indépendamment d'une trace quelconque, il est évidemment très légitime de supposer en cet endroit l'existence de cette particule de détermination qui s'adapte parfaitement au contexte⁵³. Cependant nous croyons devoir objecter à cela que cette graphie aurait dû précisément, dans l'état où se trouve l'épithaphe à la suite du frottement destructeur dont elle fut l'objet, conserver son extrémité supérieure, lorsque l'on considère l'exceptionnelle hauteur atteinte par tous les lamed de l'inscription. Cette constatation nous a conduit à penser à la disparition en cet endroit d'une autre particule du génitif, tout aussi adaptée et tout aussi

⁴⁸ C.I.L., VIII, 65, 1070, 11101 et 11102; cf. aussi p. 1285 et 2313; A. Merlin, *Inscriptions latines de la Tunisie*, Paris 1944, p. 23, nn. 112-117.

⁴⁹ J. Ferron, *L'inscription dite bilingue des disques en plomb de Carthage*, dans *Mélanges de Carthage*, 1964-1965, pp. 68-73.

⁵⁰ M. Mayer-Lambert, *op. iam laud.*, pp. 486 et 487.

⁵¹ Ph. Berger, *Étude sur la provenance ...*, p. 2; K.I., 64; R.É.S., 360; K.A.I., 70.

⁵² M. Mayer-Lambert ..., p. 487.

⁵³ J. Friedrich, *Phönizisch-Punische Grammatik*, Rome 1951, pp. 142-143, § 310, 1.

fréquente en épigraphie punique, Š, et qui a surtout pour elle l'avantage d'avoir été rencontrée à Carthage dans les épithaphe de Sainte Monique comme déterminatif de « prêtresse »⁵⁴. A la suite de RBT, M. Mayer-Lambert voyait le trait inférieur d'une lettre qui pouvait être B, M, N, S⁵⁵. C'est encore l'épithaphe à laquelle nous venons de faire allusion qui va nous permettre de déterminer notre choix entre tant d'hypothèses et qui nous a fait opter pour un *noun*. Le texte parallèle nous invite à lire ici: RBTN: notre Dame.

La première partie de notre restitution nous met à même maintenant d'évaluer l'espace réservé au tracé du nom de la déesse. Il correspond à la gravure de quatre caractères seulement, puisque dans cette lacune vide de tout vestige qui existe entre le *noun* du pronom suffixe et la première lettre dont la hampe inférieure subsiste encore, il n'y a place que pour un seul élément alphabétique. Il ne nous a pas paru sans intérêt de nous souvenir ici de la règle des appositions dans la syntaxe punique. En général, lorsque deux termes sont apposés, la préposition qui les régit est répétée devant chacun d'eux. Tous les ex-voto de Carthage nous ont rendu familière cette manière de faire, puisqu'ils débutent tous par: « LRBT LTNT », littéralement: « A la Dame, à Tanit », c'est-à-dire: « A la Dame Tanit ». Comme l'habitude a pu nous rendre insensibles à cet idiotisme, nous ferons appel à deux inscriptions dans lesquelles une autre préposition est utilisée pour une tournure identique: C.I.S., I, 3135 et 3180. Nous y lisons respectivement:

— ... NDR 'L BNM 'L 'DRB'L: *A voué pour son fils, 'DRB'L* (C.I.S., 3135)

— ... NDR... ['L] BNM 'L YḤW': *A voué... pour son fils, YḤW'* (*ibid.*, 3180)

S'il est vrai que la formule LRBT TNT, à Notre Dame Tanit⁵⁶ se rencontre aussi, il n'y a pas lieu de croire que ce soit cet usage plus rare qui ait été suivi dans l'inscription que nous étudions. Aussi rétablissons-nous sans hésiter, avant le nom de la déesse nommé dans l'épithaphe, la particule du génitif, Š, employée avant RBTN.

En ce qui concerne l'identification de la divinité dont ZYBQT était la prêtresse, nous sommes parvenus ainsi à une double certitude: qu'elle était désignée par trois consonnes seulement et que les vestiges de ces trois composantes ne conviennent pas du tout à la Tanit punique. Le dernier caractère se voit encore nette-

⁵⁴ C.I.S., I, 5942, pl. CXIV. Sur cette particule du génitif, cf. J. Friedrich, *iam laud.*, p. 143, § 310, 2.

⁵⁵ M. Mayer-Lambert ..., p. 487.

⁵⁶ C.I.S., I, 4765.

ment; il s'agit d'un *aleph*. Les jambages conservés des deux graphies antérieures peuvent correspondre à plusieurs formes de l'alphabet phénicien, comme le faisait remarquer le premier interprète du document⁵⁷. Il ne nous a pas paru nécessaire de passer en revue toutes les combinaisons possibles, et nous avons de suite songé à une déesse, nommée déjà une fois dans la nécropole de Sainte Monique, Coré, dont le nom s'orthographierait ici QR', alors que dans l'autre exemple connu nous lisons KRW⁵⁸. Comme il s'agit d'une transcription du grec en punique, il n'y a pas lieu de s'étonner d'une variation dans l'orthographe. Ainsi que nous l'avons constaté dans notre tentative de reconstitution du système de transcription du punique en grec lors d'un travail qui a vu le jour récemment⁵⁹, le *kappa* hellénique est rendu aussi souvent par un *qof* que par un *kaph*. Quant au W de KRW', il correspond sans doute, comme l'a pensé de son côté le professeur J. - G. Février⁶⁰, à un souci de phonétiser le *digamma*, cette forme grecque tombée en désuétude et qui avait le son du *w* anglais. *Kóρη* s'écrivait dans le dialecte dorien *Kóρη*.

Avant de pousser plus avant, nous voudrions nous poser une dernière question au sujet du texte que nous venons ainsi de restituer. La suppression dans cette épitaphe du nom et du titre de la déesse nous semble avoir été causée intentionnellement, puisque nous décelons à la troisième ligne également un essai d'effacement du mot 'LM, qui fait allusion à une autre divinité. Qui a pu ressentir le besoin de « marteler » ou de « froter » tout ce qui, dans cette épigraphe, évoquait le sacré? Ne serait-ce pas le violateur de la tombe? Les fouilleurs de la nécropole de Sainte Monique ont constaté que la plupart des sépultures portaient des traces évidentes de violation. En supprimant sur la pierre le nom des dieux qui étaient mentionnés dans l'épitaphe comme ayant des raisons particulières de se montrer les protecteurs du mort dans l'au-delà, le coupable avait l'impression d'anéantir dans l'immédiat les obstacles qui risquaient de s'opposer à son dessein de s'attribuer les trésors du mobilier funéraire, et d'empêcher, pour l'avenir, la vengeance céleste consécutive à ce sacrilège⁶¹. Il devait ensuite, pour s'assurer

⁵⁷ M. Mayer-Lambert ..., p. 487.

⁵⁸ *C.I.S.*, I, 5987.

⁵⁹ J. Ferron, *L'inscription dite bilingue des disques en plomb de Carthage, iam laud.*, p. 78.

⁶⁰ *C.I.S.*, I, 5987: le commentaire.

⁶¹ Cf. ce que nous avons écrit au sujet des violateurs de tombes dans *Mélanges de Carthage*, 1964-1965, pp. 81-82. Pour saisir toute la force probante de l'explication du martelage des noms divins que nous proposons, il faut se rappeler ce qu'était le *nom* chez les Sémites, qu'il était censé contenir une vertu magique contre laquelle il fallait se prémunir en l'exécrant. Aujourd'hui chez les peuples arabes, on refuse souvent de livrer son nom individuel pour des raisons semblables (*mauvais oeil*).

davantage encore l'impunité, en particulier du côté du défunt divinisé, arracher le bloc à son encastrement et le rejeter hors de l'hypogée. C'est ce qui expliquerait le grand nombre d'épitaphes qui ont été ainsi recueillies dans cet état, et qui, réduites à redevenir de vulgaires cailloux, étaient susceptibles d'être transportées bien loin de leur lieu d'utilisation, comme la chose semble bien être arrivée à la pierre d'Avignon.

Si notre restitution est admise, et si nous rapprochons les deux inscriptions funéraires qui témoignent de l'existence d'un sacerdoce féminin au service de la déesse Coré à Carthage, nous constatons que celle des deux qui est actuellement conservée en Tunisie ne reproduit que partiellement la formule gravée sur le monument d'Avignon: *prêtresse de Coré*, au lieu de *prêtresse de notre Dame Coré*. C'est ce qui nous a fait nous demander s'il n'arrivait pas parfois que l'on se contente de ne donner que la première partie de l'énoncé pour exprimer le tout, sans qu'il y ait équivoque possible. C'est pourquoi nous estimons que l'inscription tombale de la nécropole de Sainte Monique qui porte cette mention, « QBR GRTMLQ[R]T, HKHNT ŠRBTN (*C.I.S.*, I, 5942), « Tombeau de GRTMLQRT, la prêtresse de notre Dame », pouvait alors être comprise comme se référant à Coré. Et ainsi trois textes funéraires de Carthage, attribuables à la même époque, le III^e siècle, d'après la paléographie⁶², feraient mention de cette divinité.

Cette allusion à Coré sur des tombes puniques de la nécropole de Sainte Monique oblige à repenser le problème des croyances religieuses de Carthage à l'époque hellénistique, et à remettre en question en particulier les hypothèses qui ont été échafaudées relativement à l'évolution du culte des Thesmophores syracusaines, Déméter et Coré, après l'adoption expiatoire de ces divinités étrangères par la métropole africaine en 396 av. J.C.⁶³ jusqu'à la destruction de la cité par Rome en 146 et la prise en charge de la dévotion aux *Cereres* par les rois numides lors de la création de la province romaine d'Afrique⁶⁴. Ch. Clermont-Ganneau croyait pouvoir reconnaître les deux grandes déesses siciliennes dans le couple féminin

⁶² *Inscription d'Avignon*: 1ère moitié du III^e siècle; *C.I.S.*, I, 5987: moitié du III^e siècle; *Ibid.*, 5942: 2ème moitié du III^e siècle.

⁶³ Diodore, XIV, 77, 5; St. Gsell, *H.A.A.N.*, IV, pp. 346-348; G. Ch. Picard, *Les religions de l'Afrique antique*, Paris 1954, pp. 86-87.

⁶⁴ Nous estimons qu'en ce qui concerne le culte des *Cereres* à l'époque romaine, la mise au point géniale du professeur J. Carcopino reste pleinement convaincante: J. Carcopino, *Les Cereres et les Numides*, dans *Aspects mystiques de la Rome païenne*, Paris 1941, pp. 13-37.

auquel était dédiée l'inscription punique C.I.S., I, 177, et admettre, grâce au rapprochement de cet ex-voto avec d'autres où Tanit était de son côté qualifiée de « mère » que les Carthaginois avaient assimilé Déméter à leur Penê-Baal⁶⁵. Mais il n'est d'abord pas sûr que le monument sur lequel il s'appuie concerne Carthage, puisque sa provenance est inconnue⁶⁶, et, dans l'état actuel de la recherche, nous manquons de points de comparaison pour établir avec quelque probabilité, l'identité des divinités qui se cachent sous les appellations de 'M' et de B'LT H̄DRT. A. L. Delattre⁶⁷, Ph. Berger⁶⁸ et J. Toutain⁶⁹ ont interprété comme s'appliquant au couple syracusain la grande dédicace à Astarté et à Tanit du Liban. Kahrstedt⁷⁰ n'est pas de cet avis. St. Gsell admet que l'hypothèse possède quelque vraisemblance, mais que rien pour le moment ne permettait de prouver la chose⁷¹.

Les épitaphes que nous apportons aujourd'hui au dossier sont d'une autre nature. Elles répondent explicitement à la question que nous nous posons. Il n'y a plus à se demander si « les Carthaginois donnèrent aux deux déesses des noms puniques ». Ils se bornèrent à transcrire dans leur langue celui qu'elles portaient en grec. Nous en avons acquis la certitude en ce qui regarde Perséphone-Kora. Nous avons aussi la preuve qu'elles n'étaient pas non plus nécessairement honorées ensemble, puisque sur ces pierres tombales la fille de Déméter est seule nommée. Il nous est manifesté surtout péremptoirement – et c'est là le fait capital – que Perséphone était assimilée à la déesse suprême de Carthage, la Tanit Penê-Baal. Elle est, en effet, qualifiée, non pas de RBT ou RBT', comme c'eût été le cas si l'on avait voulu marquer la seule dépendance de la prêtresse par rapport à elle, mais RBTN, qui exprime, en tant que locution réservée à la seule Tanit, l'emprise qui lui était accordée sur toute la collectivité carthaginoise.

Ces inscriptions funéraires confirment et éclairent les monuments figurés de cette époque qui ont trait aux Thesmophores. Ils représentent soit la seule Perséphone-Kora, ou, si Déméter s'y trouve mêlée, c'est dans un épisode de l'histoire de sa

⁶⁵ Ch. Clermont-Ganneau, *La Tanit Penê-Baal et le couple Déméter-Perséphone*, dans *Études d'archéologie orientale* (Bibliothèque de l'École des Hautes Études: fasc. 44) (Leçon du Collège de France, 27 mai 1895), I, Paris 1880-1895, § 12, pp. 149-155; du même, *C.R.A.I.*, 1895, p. 229; du même encore, *R.A.O.*, III, pp. 186-188.

⁶⁶ Cf. C.I.S., I, 177: indications sur son origine données par les éditeurs du *Corpus*.

⁶⁷ A. L. Delattre, *Figurines trouvées à Carthage*, dans *C.R.A.I.*, 1903, p. 433.

⁶⁸ Ph. Berger, *Rev. Ass.*, V, p. 24; A. L. Delattre, dans *C.R.A.I.*, 1903, p. 265.

⁶⁹ J. Toutain, *Les cultes païens dans l'Empire romain*, I, Paris 1907, pp. 347-348.

⁷⁰ U. Kahrstedt, *Geschichte der Karthager*, III, Berlin 1913, p. 12, n. 1.

⁷¹ St. Gsell, *H.A.A.N.*, IV, p. 267 et p. 347.

filles. Sur une stèle punique de Carthage de style hellénisant, actuellement conservée au Musée de Turin⁷², le nom de la divinité à laquelle est faite la dédicace est omis, mais est compensé par la représentation d'une déesse à l'intérieur d'un édifice. Il s'agit clairement de Coré assimilée à Tanit, comme le prouvent le geste qu'elle esquisse de l'avant-bras droit et le calathos d'où émergent trois grenades qu'elle tient dans la main gauche⁷³. Cette interprétation est renforcée par la présence dans le fronton d'une panthère, l'animal-attribut de Dionysos, l'époux de la déesse⁷⁴. La tête féminine qui occupe l'avant des monnaies frappées à Carthage représente Perséphone⁷⁵. L'adoption de cette effigie, copiée directement sur les types monétaires de Syracuse, est antérieure aux événements de 396, qui ne possèdent aucun lien avec elle. Mais, si le cheval figuré au revers des mêmes médailles fut choisi pour symboliser Ba'al-Hammon⁷⁶, il semble que l'image de la fille de Déméter fut placée intentionnellement sur la face opposée, parce que, bien avant de lui rendre un culte, les Carthaginois devaient estimer que cette divinité présentait les mêmes caractères que leur Tanit. Des figurines et des *thymiateria* en forme de tête, qui manifestement avaient fait partie du matériel sacré utilisé pour honorer à la période hellénistique les Thesmophores transplantées et qui ont été exhumées en 1923 par centaines d'une *favissa* creusée dans la colline de Bordj-Djedid, contredisent à première vue les données précédentes. Comme le constatait A. L. Delattre au moment de la découverte, tous ces objets votifs paraissent se rapporter à la seule Déméter⁷⁷, reconnaissable à son flambeau, à sa *stéphané*, à sa corne d'abondance, à ses foudres, et surtout à son animal-attribut. Une grande figurine (pl. II), qui a pu être entièrement reconstituée à l'exception de la tête, emporte la conviction à ce sujet: elle représente la déesse assise sur un trône, tenant le porc sur le bras gauche et, de la main droite posée sur le genou, la patère traditionnelle⁷⁸.

⁷² C.I.S., I, 176, pl. XLI.

⁷³ Sur les attributs propres à Coré, cf. Daremberg et Saglio, IV, s.v. *Proserpina*, p. 696; I, s.v. *Ceres*, p. 1066. « ... la grenade ... le seul fruit que l'on n'offrit pas à Déméter, ... parce que ... c'était celui qu'Hadès avait fait goûter à Coré pour assurer son retour dans les Enfers ... ».

⁷⁴ G. Perrot et Ch. Chipiez, III, pp. 454-457, et fig. 326; St. Gsell, *H.A.A.N.*, IV, pp. 204 et 346.

⁷⁵ St. Gsell, *ibid.*, II, pp. 325-327.

⁷⁶ J. Ferron, *Le caractère solaire du dieu de Carthage*, dans *Africa*, I, 1966, pp. 41-58, pl. I-II.

⁷⁷ A. L. Delattre, *Une cachette de figurines de Déméter et de brûle-parfums votifs à Carthage*, dans *C.R.A.I.*, 1923, pp. 354-365; G. Ch. Picard, *Les religions de l'Afrique antique*, p. 87; A. M. Bisi, *Motivi sicelioti nell'arte punica di età ellenistica*, dans *Archeologia Classica*, XVIII, 1966, pp. 41-53, pl. XX-XXIII.

⁷⁸ A. L. Delattre, *op. iam laud.*, p. 360. La photographie que nous reproduisons pl. II a été exécutée par M. Gilbert van Raepenbusch à l'échelle 1/2. Nous devons celle de la pl. I à l'amabilité de

Mais nous ne pensons pas que ces constatations s'opposent à l'apport des textes et des monuments signalés déjà. Ces terres-cuites confirment sur un point ce que nous avons affirmé plus haut. La dévotion des Carthaginois s'adresse, comme le prouve l'uniformité de tous ces bustes, têtes et figurines, à une seule déesse, Déméter ou Coré, et non au couple, mère et fille. Bien que tous les attributs qui ornent les statuettes de la *favissa* favorisent la plus âgée des Syracusaines, la jeunesse qui se reflète sur tous ces visages conviendrait mieux à une Coré. Mais il n'est même pas nécessaire d'insister sur ce point. Comme l'a constaté F. Lenormant dans sa longue étude sur Ceres (Δημήτηρ)⁷⁹, il arrive que « les rôles habituels de la mère et de la fille s'échangent »; à Carthage, a dû se vérifier ce qui s'est passé dans un petit nombre d'autres cités, où « l'unité fondamentale des deux Grandes Déeses se rétablit ... dans le culte extérieur et public ... par l'adoration de la seule Perséphoné-Coré, qui absorbe en elle les attributs et le rôle de la mère »⁸⁰. La seule chose qui semble contredire ce que nous avançons ici, c'est la représentation du couple, mère et fille, la mère portant la fille, dans un certain nombre de statuettes exhumées des tombes de la nécropole de Sainte Monique et qui faisaient partie du mobilier funéraire⁸¹. Qu'il s'agisse des Thesmophores, nous le pensons avec St. Gsell⁸² et M. Gilbert Charles-Picard⁸³. Mais bien que Perséphone soit portée dans les bras de Déméter, et paraisse jouer ici un rôle inférieur et secondaire, c'est elle qui, en réalité, est la plus concernée. Elle n'est pas figurée sous les traits d'un enfant, mais d'une adulte, revêtue des mêmes insignes divins que sa mère⁸⁴, ou coiffée seule du calathos sur certaines statuettes⁸⁵. Le sujet devait s'harmoniser

M. Cèbe, l'actuel conservateur du Musée Borély, qui nous a procuré le cliché du monument à l'échelle 2/3 environ.

⁷⁹ Lenormant, *Ceres* (Δημήτηρ), dans Daremberg et Saglio, I, p. 1050.

⁸⁰ Nous attribuons à une Tanit-Coré et non à une Déméter le verrat qui est représenté comme attribut de la déesse sur l'édicule votif trouvé à Thurburbo Maius (C. Picard, *Catalogue du Musée Alaoui: nouvelle série*, Tunis 1954, pp. 300-301, n. d'inv.: Cb 1082, et pl. CXXVII), et qui est daté de la première moitié du II^e siècle avant notre ère (A. Lézine, *Architecture punique. Recueil de documents*, Tunis 1960, p. 19).

⁸¹ *Musée Lavignerie*, I, suppl., Paris 1913, pp. 30-33 et pl. V, 3 et 4; A. L. Delattre, *Note sur une nécropole punique voisine de Sainte Monique*, dans *B.A.C.*, 1903, pp. 264-265; du même, *Figurines trouvées à Carthage dans une nécropole punique* (1903), dans *C.R.A.I.*, 1903, pp. 433-436 et fig. 3.

⁸² St. Gsell, *H.A.A.N.*, IV, p. 347, note 8.

⁸³ G. Ch. Picard, *Nouveaux documents sur le culte des Cereres dans l'Afrique proconsulaire*, dans *Actes du 79^e Congrès National des Sociétés Savantes, Alger, 1954*, Paris 1957, p. 246 et note 3.

⁸⁴ *Musée Lavignerie*, I, suppl., pl. V, 3.

⁸⁵ *Ibid.*, pl. V, 4.

avec les grandes préoccupations des Puniqes, lorsqu'ils meublaient une sépulture de figurines. Le but de ces représentations était de symboliser la protection du mort et sa survie. C'est pourquoi nous pensons que le coroplaste a cherché à reproduire en la circonstance les retrouvailles de la mère et de la fille, la renaissance de Perséphone des Enfers, évoquant celle d'Ishtar-Astarté ou d'Isis des traditions orientales ou puniques.

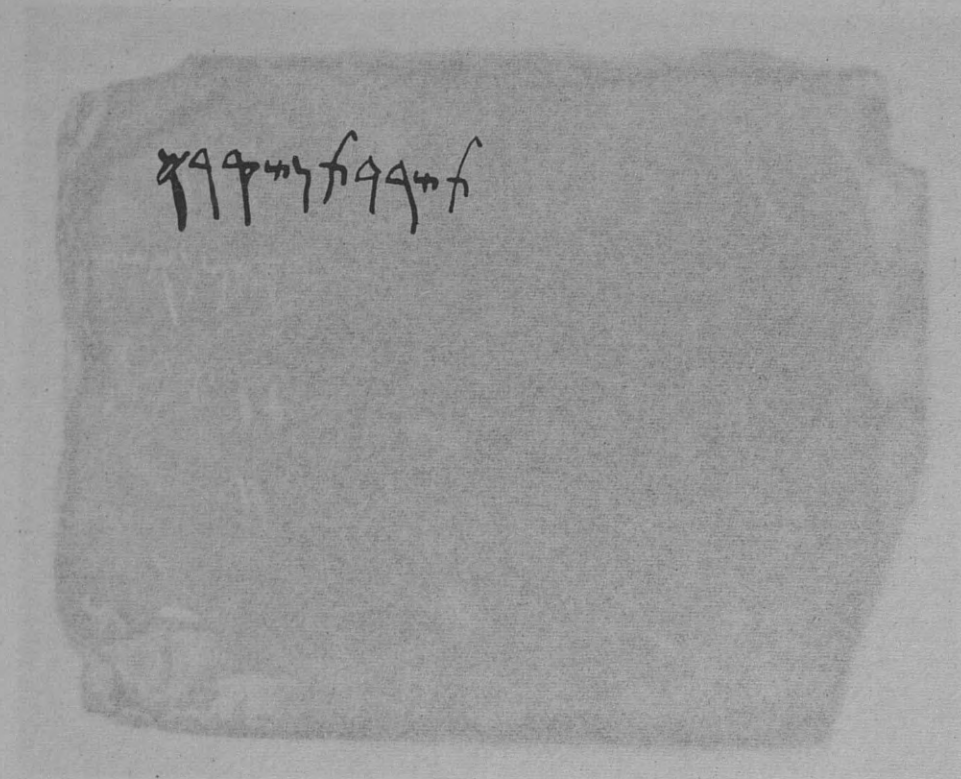
Tous ces monuments inscrits ou figurés montrent que dans la Carthage du II^e siècle s'est opérée une révolution culturelle et religieuse dans le sens d'une certaine hellénisation de la cité. Les Puniqes ne se contentent plus comme au siècle précédent d'emprunter aux Grecs, comme ils l'avaient fait antérieurement aux Egyptiens, aux Babyloniens et aux Hittites, des thèmes formels qui constituent la dominante de leur art propre à cette époque, ni de rendre aux Déeses Thesmophores un culte officiel d'expiation. Ils introduisent dans leur propre panthéon la syracusaine Perséphone-Coré pour l'honorer sous son nom étranger comme une divinité ne faisant plus qu'une avec Tanit⁸⁶. Aux rites traditionnels orientaux par lesquels ils avaient l'habitude d'exprimer leur dévotion à leur Penê-Baal, ils ne craignent plus de mêler ceux auxquels un collège sacerdotal de prêtres et de prêtresses choisis dans leur sein s'étaient peu à peu accoutumés sous le contrôle de la colonie grecque de Carthage dans l'unique sanctuaire réservé aux divines étrangères. A cette révolution liturgique et artistique, il n'était guère possible que la capitale punique échappât à l'heure où les conquêtes d'Alexandre avaient fait de l'Orient jusqu'à l'Inde une province de l'hellénisme.

Rétablie dans son milieu d'origine parmi les épitaphes de la nécropole d'Ard el-Kheraïb/Sainte Monique à Carthage, d'où il est possible qu'elle ait été arrachée, l'inscription punique d'Avignon retrouve tout son sens et toute son importance. Elle apparaît maintenant, grâce à la restitution que nous avons cru pouvoir proposer du texte martelé et à la parenté qu'elle présente ainsi avec deux autres monuments funéraires de la même époque et des mêmes hypogées, comme l'un des témoignages les plus précieux que nous possédions sur l'histoire de l'évolution religieuse de Carthage entre la conquête de l'Orient par Alexandre et le moment où les rois de Numidie prirent à cœur d'assurer sa succession. La clarté qu'elle pro-

⁸⁶ Le fait que Tanit semble avoir été assimilée à Artémis dans une inscription bilingue en grec et en punique (*C.I.S.*, I, 116: Athènes) ne s'oppose pas à ce que nous avons affirmé dans cet article, puisqu'il existait dans le monde grec une tradition qui reconnaissait en Artémis une fille de Zeus et de Déméter, une soeur de Perséphone ou ne faisant qu'un avec elle: cf. art. *Diana* dans Daremberg et Saglio.

jette sur la naissance du syncrétisme entre la syracusaine Perséphone-Coré et l'orientale Tanit étend son rayonnement jusqu'à l'époque romaine: Stéphane Gsell ne pourrait plus écrire aujourd'hui qu'on n'a pas apporté de preuves convaincantes que l'antique Penê-Baal ait été postérieurement reconnue sous le nom de *Ceres*⁸⁷. Plus d'un siècle et demi avant la destruction de Carthage, la déesse grecque à laquelle serait donnée cette dénomination latine était déjà traitée par toute la population punique comme ne faisant qu'une avec « leur Dame », l'épouse du « Seigneur Ba'al ».

⁸⁷ St. Gsell, *H.A.A.N.*, IV, p. 260.



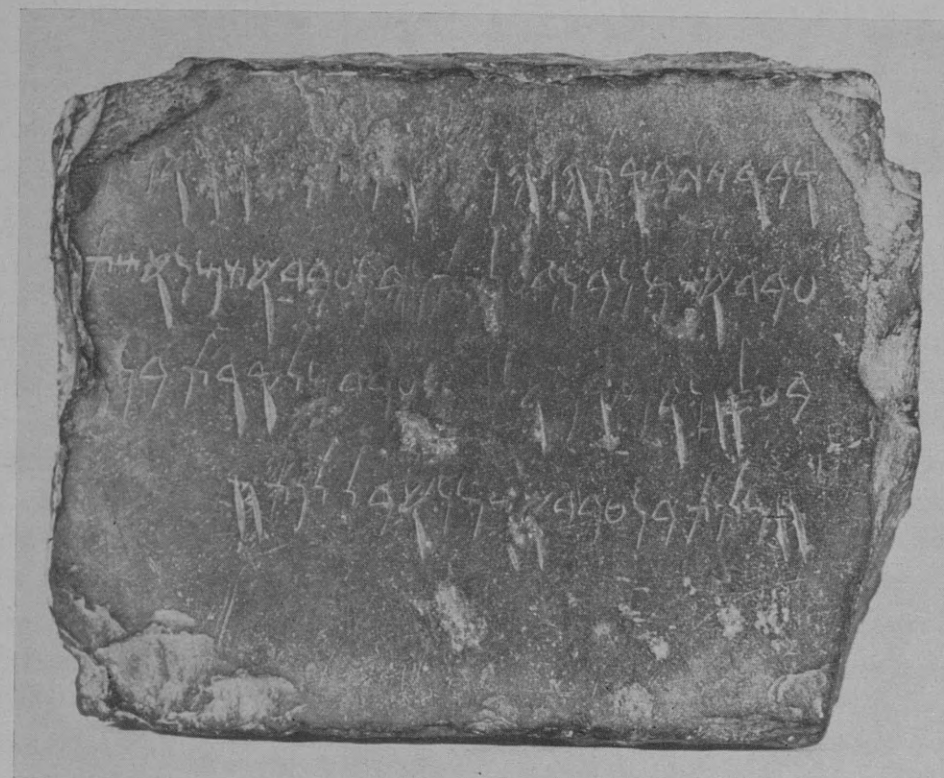
jette sur la naissance du syncrétisme entre la syracusaine Perséphone-Coré et l'orientale Tanit étend son rayonnement jusqu'à l'époque romaine: Stéphane Gsell ne pourrait plus écrire aujourd'hui qu'on n'a pas apporté de preuves convaincantes que l'antique Pené-Baal ait été postérieurement reconnue sous le nom de *Cérès*⁸⁷. Plus d'un siècle et demi avant la destruction de Carthage, la déesse grecque à laquelle serait donnée cette dénomination latine était déjà traitée par toute la population punique comme ne faisant qu'une avec « leur Dame », l'épouse du « Seigneur Ba'al ».

⁸⁷ St. Gsell, *H.A.A.N.*; IV, p. 260.

Handwritten Punic script, likely a reproduction of the inscription shown in the photograph.

J. FERRON, *L'inscription punique d'Avignon.*

Pl. I





A PROPOS DE NEPTUNE SUR UNE MOSAÏQUE
D'ÉPOQUE ROMAINE DÉCOUVERTE A OUDNA

MHAMED HASIN FANTAR

(Tunis)

Parmi les divinités marines dont le culte était fort répandu en Afrique au temps des Romains, Neptune occupait une place de choix. Nous disposons d'une riche documentation relative à cette divinité qui domine les ondes marines et régite les eaux des sources¹, selon le propre témoignage de l'épigraphie². La sculpture romano-africaine est bien loin d'ignorer la figure de Neptune. Sur un autel³ incomplet en haut, nous voyons le prince des eaux représenté de face avec le trident à la main droite et accompagné de son animal favori, le dauphin. Découverte à Mididi, dans le sanctuaire de Saturne, une stèle⁴ représente une société divine; Neptune y est reconnaissable grâce à son arme, le trident et au dauphin, son animal attribut. Des fouilles, exécutées en 1904, dans l'aire du théâtre Carthaginois, ont permis de recueillir entre autres objets d'époque romaine une statuette⁵ de Neptune hélas mutilée.

Mais la gloire de cette divinité a été surtout chantée par les mosaïstes. Il serait

¹ A propos de Neptune africain, Toutain écrit: « Il n'est pas douteux que, dans l'Afrique romaine, Neptunus ait été essentiellement le dieu des sources. Sur 27 monuments qui attestent la présence de son culte, 2 seulement sont originaires des villes du littoral; tous les autres ont été trouvés dans l'intérieur du pays parfois très loin de la côte » (*Les cultes païens dans l'empire romain*, T. I, Paris 1907, p. 372).

² CIL VIII n. 2653. 2656. 5297. 5299. 5709. etc. Une plaque de marbre, trouvée de Mactar à l'intérieur de la Tunisie porte une dédicace à Neptune: « NEPTUNO AUG. SAC. », *BAC*, 1897, p. 425, n. 178.

³ *Cat. Mus. Alaoui, suppl.*, II, p. 80.

⁴ Gauckler, *Marche du service en 1898*, pp. 8-10 et *Cat. Mus. Alaoui, suppl.*, I, pp. 64-65, n. 1098.

⁵ *Ibidem*, p. 48, n. 949.

long et fastidieux d'énumérer toutes les mosaïques consacrées au maître des eaux ⁶. Parmi les différentes et nombreuses mosaïques d'Afrique du Nord consacrées à Neptune, le site d'Oudna ⁷ en a livré une qui nous paraît revêtir une importance considérable du point de vue iconographique (Pl. Ia). Nous nous proposons de lui consacrer ce modeste travail. Mosaïque de pavement, elle couvrait le sol de l'impluvium de la maison d'Industrius ⁸. C'est un tableau pittoresque, bordé d'un simple filet, représentant une mer poissonneuse. Au milieu de ce tableau nous voyons le dieu de la mer — nous y reviendrons tout à l'heure. La mosaïque se trouve actuellement au musée du Bardo, en Tunisie, exposée dans la salle dite d'Oudna, au dessus de la porte d'entrée. Elle a été outragée par les intempéries et les essais de restauration au plâtre. La tête de l'animal, monture de Neptune, et sa queue demeurent toutefois visibles. Il s'agit d'un hippocampe. Après une ondulation gracieuse, la queue du cheval marin s'épanouit en un motif végétal à triple feuille. Sur les mosaïques romaines, les hippocampes ont souvent des queues trifides. Dans un mouvement impossible dans le réel, l'animal tourne la tête vers son cavalier, à savoir le maître des ondes marines.

Pour se déplacer, Neptune choisit le char tiré par des chevaux marins. Ce motif a connu une très grande vogue auprès des mosaïstes d'Afrique du Nord. La mosaïque de la Chebba est à cet égard bien significative: trouvée dans une villa romaine construite sur une falaise, au bord de la mer, elle représente Neptune nimbé, tenant un poisson et un trident selon un schéma classique. Le dieu est sur un char trainé par quatre hippocampes sous la conduite d'un triton et d'une né-

⁶ Une mosaïque, découverte à Sousse, sur le versant sud du ravin de l'oued Blibane, à proximité de la mer, représente Neptune debout sur un bige, tenant le trident et conduisant un attelage de deux chevaux marins. Cf. Giorgi, *Bulletin de la société archéologique de Sousse*, 1904, p. 30 et p. 116 sq. Planche en couleurs hors texte. Voir, en dernier lieu, L. Foucher, *Invent. mosaïques Sousse*, Tunis 1960, p. 5, pl. II c. Les thermes à piscines dits « maison de Caton » à Utique ont livré une mosaïque consacrée à Neptune et son épouse Amphitrite; les deux divinités sont représentées sur un char que traînent quatre chevaux marins. Cf. Merlin, *BAC*, 1912, p. CCXXXIII. *CRAI*, 1913, p. 112 sq. Carton, *Rev. Tunisienne*, 1914, p. 187. A Djemila « Cuicul », une mosaïque orne des bains privés; nous y voyons Neptune avec le trident et le dauphin. Cf. *BAC*, 1910, pp. 108-111. Les exemples sont encore très nombreux.

⁷ *Atlas archéologique de Tunisie*, feuille n. XXVIII, texte, p. 30. Cf. Ch. Tissot, *Géographie comparée de la Province romaine d'Afrique*, T. II, Paris 1888, p. 565. Nous y lisons: « Les ruines d'Uthina couvrent un plateau ondulé qui domine la rive droite de l'oued Méliane ».

⁸ P. Gauckler, *Inventaire des mosaïques de l'Afrique*, p. 146, n. 433. *Mon. et Mém. Piot*, III, 1897, p. 181; *Rev. Tunisienne*, 1896, p. 323 et *Cat. Musée Alaoui*, A., p. 25, n. 111.

réide ⁹. Une autre mosaïque, découverte à Sousse, dans la maison dite de Sorothus, nous représente le cortège de Neptune. Le char divin est tiré par quatre chevaux marins ¹⁰. Mais souvent les mosaïstes ont représenté le dieu de la mer sur un bige comme par exemple à Oudna ¹¹. Nous constatons ainsi que d'ordinaire les mosaïstes offrent au maître des eaux, pour se déplacer, le bige ou le quadrigé. Or la mosaïque d'Oudna (Pl. Ia) constitue à cet égard une exception. C'est de ce caractère exceptionnel qu'elle tire d'ailleurs toute son importance. Nous y voyons en effet Neptune, barbu, cheveux ébourrifés, armé du trident qu'il tient contre l'épaule gauche, richement vêtu et assis majestueusement sur son cheval marin. Comme cette façon de représenter Neptune n'est pas répandue dans la mosaïque romaine, il s'agit pour nous d'expliquer cette exception. Trouver ce thème iconographique de Neptune sur une mosaïque romaine ne pourrait, à notre avis, être imputé à la seule fantaisie artistique. Quelle est donc son origine? Quelle est la voie historique qui a conduit ce motif iconographique jusqu'en terre africaine? Certes, le musée du Louvre possède une coupe, céramique grecque à figures noires, où Poseidon chevauche un hippocampe ¹². Peut-on alors parler de la réapparition d'un vieux thème iconographique attesté au VI^e siècle av. JC.? Pour retenir cette hypothèse, il nous faut pouvoir remonter le courant des siècles et trouver des jalons au cours de notre remontée. Or, pour représenter Neptune, les Romains semblent avoir suivi la voie de la Grèce classique. Nous le voyons sur les vases à figures noires ou à figures rouges ¹³. Il participe à des cortèges de chars; parfois il assiste en spectateur à des scènes divines ou héroïques telle que la naissance de Athéna.

Sur les monnaies de Poseidonia-Paestum, le maître des eaux est toujours debout, dans une attitude animée, le bras gauche tendu en avant, se servant du

⁹ *BAC*, 1902, p. CLXIX sq. *Cat. Mus. Alaoui*, A., p. 24 sq., n. 292. Pl. XVI, 2. Voir aussi G. Picard, *Les religions de l'Afrique antique*, p. 243.

¹⁰ La Blanchère en *BAC*, 1886, p. 163, pl. VI. *CRAI*, 1887, p. 342. Neptune est le génie de la ville d'Hadrumète. Les Hadrumétins dont la fortune risque toujours d'être engloutie par les flots ont tout intérêt à se mettre sous la protection d'une divinité marine. Voir sur ce point L. Foucher, *Hadrumetum*, pp. 115-116, n. 471 et pp. 147-162.

¹¹ P. Gauckler, *Inv. mosaïques Afr.*, p. 131, n. 387. Voir aussi, idem, *Mon. et Mém. Piot*, III, 1897, p. 181 et 184 note 3. La Blanchère et Gauckler, *Cat. Mus. Alaoui*, A., p. 25, n. 12. L. Bernard, *BAC*, 1906, p. 4 et pl. III, fig. 1.

¹² Ed. Pottier, *Les vases antiques du Louvre*, p. 111, pl. LXXV.

¹³ Overbeck, *Atlas*, pl. XIX, 28. Sur les vases à figures noires, Poseidon a parfois le thon comme animal attribut jamais le dauphin qui pénètre plus tard dans son iconographie.

bras droit pour élever son trident. Pour tout vêtement, il porte une petite chlamyde qui pend des épaules sur les arrières bras. Cette iconographie est d'ailleurs inspirée de la manière dont les Grecs représentent Zeus, le maître des Olympiens. C'est à Lysippe que revient le mérite d'avoir donné à Poseidon une physionomie propre. Le sculpteur de Sicyone créa en effet la célèbre statue de bronze consacrée à l'Isthme de Corinthe¹⁴. Le dieu se présente debout, le pied posé sur un rocher, le haut du corps penché légèrement en avant, le regard perdu dans le vague. Dès lors, ce motif devient très populaire et prend place dans le repertoire de tous les artistes, sculpteurs, peintres et mosaïstes avec évidemment des variations sur le thème.

De toutes manières, le vieux thème de la coupe du Louvre semble avoir complètement disparu et nous devons renoncer à considérer le motif de la mosaïque d'Oudna comme une rémanence grecque dans l'art romain. Nous avons déjà attiré l'attention sur le caractère exceptionnel de cette mosaïque: nous ne savons pas si l'image de Neptune assis sur un hippocampe est attestée dans une autre province du monde romain. Sans vouloir en tirer des conclusions définitives, il nous paraît indispensable de considérer le passé culturel de la région où a été trouvée la mosaïque. Peut-être y trouvera-t-on la véritable explication! Découvrir cette mosaïque dans la Proconsulaire, dans un site tout proche de Carthage, on ne saurait y voir une simple coïncidence, un pur hasard.

Oudna se trouve à 22 Km de Tunis, comme nous l'avons déjà vu, dans une région qui doit avoir été profondément touchée par la civilisation punique. Le site d'Uthina-Oudna est surtout connu par la somptuosité de ses monuments d'époque romaine. Mais les travaux de fouille ne sont pas suffisamment avancés pour permettre l'examen de la situation au temps des Carthaginois.

Quoi qu'il en soit, nous devons tenir compte de la civilisation punique et voir si le thème de la mosaïque d'Oudna ne s'explique pas davantage par la résurgence d'un motif iconographique carthaginois. Or, nous disposons d'un élément de comparaison d'un intérêt considérable. Nous avons ramassé au cours des fouilles exécutées dans un site du Cap Bon en Tunisie¹⁵ une plaquette de terre cuite représentant un cavalier marin (Pl. Ib). En terre grise, la plaquette mesure 9 cm. de long et 8 cm. de large; son épaisseur est de 1 cm. environ. Le motif occupe la

¹⁴ Sur ce point cf. *Dict. antiq.*, s.v. *Neptunus*. Plusieurs répliques de ce bronze de Lysippe sont connues; il y en a au Louvre, à la Bibliothèque Nationale à Paris et au Latran.

¹⁵ Le site est connu sous le nom actuel de Kerkouane. Il se trouve à l'extrémité du Cap entre El-Haouaria et Kélibia. Cf. notre article in *Studi Magrebini I*, 1966, p. 57 sq.

presque totalité de la surface. Dans une attitude grave et austère, pleine de dignité, le cavalier est installé à califourchon et à cru au fond de la courbure que décrit le corps de l'animal. Nous croyons avoir pu démontrer qu'il s'agit de Poseidon punique mentionné plus d'une fois par les auteurs de l'antiquité classique¹⁶. Le motif du cavalier marin, du dieu chevauchant l'hippocampe, semble avoir été largement connu dans le monde phénicien¹⁷. Melqart, protecteur des marins, est ainsi représenté sur les monnaies de Tyr¹⁸. Dans le monde punique, la plaquette de Kerkouane a son correspondant à Tamuda¹⁹, au Maroc. L'Afrique connaît donc le thème du cavalier marin bien avant l'arrivée des Romains.

Si nous mettons la plaquette de Kerkouane à côté de la mosaïque d'Oudna, force nous est de reconnaître certaines ressemblances. Sur la mosaïque d'Oudna, Neptune ne chevauche certes pas sa monture; il est assis dessus, les deux pieds battant d'un seul côté²⁰. Représenté de face, le regard légèrement tourné à gauche, Neptune d'Oudna arbore son trident qu'il maintient contre son épaule gauche. Nous retrouvons ce même détail relatif au trident sur la plaquette de Kerkouane. D'autre part, si le cavalier marin de Kerkouane caresse, de la main droite, le cou de sa monture, il y a tout lieu de croire²¹ que de sa main droite, Neptune d'Oudna

¹⁶ À propos de la plaquette de Kerkouane, voir notre article in *Africa*, I, 1966, p. 19 sq. Evoquant le cavalier marin de Kerkouane, G. Ch. Picard, dans son ouvrage tout récent, *Hannibal*, écrit: « Sans doute s'agit-il d'un assistant de Yam... » (*Hannibal*, Paris 1967, p. 35). Pour les auteurs de l'antiquité classique mentionnant le Poseidon punique, citons, entre autres, Diodore de Sicile XIII, 86, 3. Polybe VII, 9, 2-3. Poseidon figure parmi les dieux invoqués par Hannibal dans le célèbre serment destiné à garantir l'alliance conclue en 215 avec Philippe V de Macédoine. Pour ce serment cf. G. Ch. Picard, *Hannibal*, p. 26 sq.

¹⁷ La Phénicie, d'après A. Hus, semble avoir joué un rôle important dans l'élaboration de ce thème. Cf. le cavalier marin de la ville Giulia dans *Mélanges de l'École française de Rome*, 1955, p. 71 sq. L'auteur donne une riche bibliographie relative à ce thème.

¹⁸ E. Babelon, *Traité des monnaies grecques et romaines*, 2^e partie, p. 607 sq. pl. CXXII, fig. 10, 13, 16, 17, 18 etc.

¹⁹ Tarradel, *Marruecos púnico*, Rabat 1960, p. 112, fig. 31.

²⁰ Cette façon de monter un animal semble caractéristique des bédouins asiatiques. Les reliefs égyptiens du Moyen Empire représentent des bédouins asiatiques sur des ânes, les deux jambes pendant du même côté. Cf. à ce sujet J. Leclant in *Syria*, 1960, p. 15, n. 2. C'est aussi la manière dont les paysans nord-africains s'assoient sur leurs ânes. Mais laissons parler le grand sociologue du monde arabe, J. Bergue: « L'animal est monté à califourchon (en Égypte) au contraire de la coutume du Maghreb arabe qui est de monter les deux jambes ballant d'un seul côté » (*Histoire sociale d'un village égyptien au XX^e siècle*, in E. P. H. E. VI^e section I^{ère} série, Paris-La Haye 1937, p. 65, n. 4).

²¹ Le bras droit a presque totalement disparu; la mosaïque est d'ailleurs très mutilée. On y voit fort heureusement la tête et les jambes du dieu ainsi que son arme attribut, le trident. La monture a beaucoup moins souffert des outrages du temps.

tient la bride de l'hippocampe. La tête de cet animal fait un mouvement qui rappelle celui exécuté par le cheval marin de Kerkouane. Sur la mosaïque romaine comme sur la plaquette punique, le cheval tourne la tête vers son cavalier, dans un mouvement plein de fantaisie. Plus hereux sur la mosaïque d'Oudna, ce mouvement nous paraît fruste mais plus saisissant sur la plaquette de Kerkouane. Nos deux hippocampes possèdent un autre point commun: chaque animal dispose d'une queue ondulée qui s'épanouit à son terme en un motif végétal à trois branches dressées vers le haut, la fleur de lis pour Kerkouane, trois feuilles animées et bien découpées pour Oudna.

Il suffit ainsi de supprimer dans la mosaïque romaine certains détails comme la bride de l'hippocampe et le costume du dieu à qui on fera faire une rotation de 90° vers la gauche pour obtenir une image très voisine de la plaquette de Kerkouane. Est-ce une coïncidence? ou s'agit-il de la rémanence d'un thème antérieur à l'arrivée des Romains en terre africaine? Si nous adoptons cette hypothèse, pouvons-nous dire que c'est la survivance d'un thème iconographique carthaginois? serait-ce la manière dont les Puniques ont parfois représenté leur dieu marin? Nous sommes, quant à nous, bien enclins à le croire.

Trouver ce thème iconographique de Neptune dans une mosaïque romaine de Tunisie ne pourrait à notre avis être imputé à la seule fantaisie artistique. Le mosaïste d'Oudna devait ignorer à coup sûr l'existence de ce vieux thème dans la céramique grecque à figures noires. Dès avant la fin du VI^e siècle av. JC. ce type de Poseidon a disparu du répertoire artistique de la Grèce. Les Romains ont suivi la voie classique, comme nous l'avons déjà signalé²². En revanche, l'art romain d'Afrique a bien connu le répertoire de l'art carthaginois. L'art populaire a toujours été fidèle au souvenir de la grande capitale, malgré le dédain que pourrait lui témoigner certaines familles aristocratiques, très romainisées. Les stèles de Mactar offrent à cet égard une éloquente illustration. Pour nous en tenir à un détail parmi tant d'autres, les stèles de Carthage représentent parfois des personnages dont les membres sont atrophiés, sans rapport avec l'ensemble du corps. Nous retrouvons cette caractéristique sur les stèles africaines d'époque romaine²³. Dans les tombes africaines d'époque romaine, on trouve des sta-

²² Voir ci-dessus n. 13.

²³ Pour les stèles puniques voir C. Picard, *Cat. Mus. Alaoui*, Nlle Série, T.I, p. 32. En ce qui concerne les stèles d'époque romaine cf. G. Ch. Picard, *Les religions de l'Afrique antique*, pl. VI, 1. L'auteur date ce monument de la 2^e moitié du I^{er} siècle après JC. *Le monde de Carthage*, pl. 79.

tuettes en tout pareilles à celles que les punicologues peuvent découvrir dans les caveaux de Carthage ou du Cap Bon. L'Etat carthaginois a disparu certes, mais les potiers de province ont continué de livrer la même marchandise à leurs concitoyens. Quand on n'en connaît pas la provenance exacte, il est souvent difficile de dater ces figurines. Citons, entre autre objets, ces terres cuites représentant un dieu assis sur un trône flanqué de sphinx; on en trouve dans les tombeaux puniques comme dans les nécropoles romaines d'Afrique.

A Dougga, on a acheté, il y a quelques années, un relief où nous trouvons le dieu barbu coiffé de la tiare pointue et trônant sur un siège flanqué de sphinx²⁴. Il dérive à coup sûr d'un prototype carthaginois. Il est bien établi que si Rome a mis fin à l'Etat carthaginois, la civilisation sémitique a survécu. Puniques et Libyens sont restés fidèles au souvenir de la grande Cité, fidélité qui se manifeste dans tous les domaines de la vie sociale, artistique, linguistique et institutionnelle. Pour avoir été, jusqu'à la fin, derrière leur métropole, certaines villes puniques ont subi le sort de Carthage²⁵; mais celles qui ont su s'en détacher à temps, ont conservé toute leur autonomie et gardé leurs institutions et leur culture. Elles ont certainement joué un rôle considérable dans la conservation et la diffusion de la civilisation cananéenne à travers le monde libyque. Parlant d'Hadrumète, L. Foucher écrit: « Elle est demeurée longtemps fidèle à son passé punique et nous avons insisté sur la persistance des pratiques et des croyances que Rome a su respecter et peut-être même parfois utiliser à son profit. La foi rigide dans les vieilles divinités redoutables du panthéon phénicien qui recouvraient elles-mêmes des divinités locales explique en partie l'austérité qui continue à s'imposer pendant tout le I^{er} siècle après JC. et subsiste encore longtemps chez un certain nombre d'habitants »²⁶.

Cet attachement est donc plus accentué dans le domaine religieux. Les villes puniques épargnées comme les cités libyques punicisées ont gardé jalousement leurs divinités et continué de leur rendre un culte selon les traités théologiques élaborés jadis dans les temples de Carthage. Malgré la nette opposition du pouvoir romain, les sacrifices d'enfant²⁷ ont persisté, semble-t-il, à Sousse et à Con-

²⁴ Nous avons le prototype carthaginois dans la stèle de Sousse. Cf. P. Cintas, *Revue africaine*, 1947 et G. Picard, *Le monde de Carthage*, pl. 34. Le relief acheté à Dougga est d'époque romaine. Il se trouve dans les réserves de l'Institut d'Archéologie et Art à Tunis.

²⁵ La cité de Kerkouane semble avoir été parmi les alliés restés fidèles à Carthage.

²⁶ L. Foucher, *Hadrumetum*, Tunis 1964, p. 367.

²⁷ Mais laissons parler le fougueux Tertullien: « Infantes penes Africam Saturno immolabantur

stantine. Baal Hammon continue d'être la principale divinité en terre africaine. Son temple est attesté dans toutes les grands villes. Malgré son identification avec Saturne et l'emploi du latin comme langue liturgique²⁸, les fidèles avaient la conviction d'adorer une vieille divinité dont le culte leur avait été transmis par leurs ancêtres. Il n'est donc pas surprenant de voir ces Africains se souvenir de vieilles traditions quand ils représentent Neptune²⁹.

Dans ce milieu africain imprégné d'influences puniques, l'art romain ne peut pas rester fidèle aux canons du classicisme: la mosaïque d'Oudna nous en livre un témoignage éloquent. Voilà pourquoi nous pensons que Neptune d'Oudna a été conçu selon les règles du repertoire punique qui ont pu survivre jusqu'au second siècle de notre ère.

palam usque ad proconsulatum Tiberii qui eosdem sacerdotes in eisdem arboribus templi sui obumbraticibus scelerum votivis crucibus exposuit, teste militia patriae nostrae, quae ad ipsum munus illi proconsuli functa est. Sed et nunc in occulto perpetratur sacrum hoc facinus» (*Apol.* 9). Cf. aussi G. Picard, *Les religions de l'Afrique antique*, p. 132.

²⁸ Le problème de la survivance du punique a été l'objet d'une longue controverse. St. Augustin affirme avoir entendu ses ouailles parler la « lingua punica » et relève sa parenté avec la langue hébraïque. Ch. Courtois a contesté la valeur de ce témoignage. Voir *St. Augustin et le problème de la survivance du punique*, in *Rev. africaine*, t. XCIV, 1950, pp. 259-282. Ch. Saumagne soutient, quant à lui, que la langue de Carthage était parlée au temps de Saint Augustin, cf. son article intitulé *La survivance du punique en Afrique aux V et VI siècles après J.C.*, en *Karthago*, IV, 1953, pp. 171 sq.

²⁹ Il serait très utile de relever les thèmes iconographiques propres à l'Afrique, dans les domaines artistiques, sculpture, mosaïque etc.



NOTE LIBICHE - II *

GIOVANNI GARBINI

(Napoli)

5. - Il segno « occidentale » **Ⲛ**.

È stata ultimamente pubblicata, ad opera di L. Galand, un'accurata raccolta delle iscrizioni antico-libiche rinvenute in territorio marocchino¹; raccolta non eccessivamente ricca, con i suoi 27 numeri di catalogo, ma comunque notevolmente superiore a quella nota a J. - B. Chabot, una trentina di anni fa, costituita da soli 9 pezzi. Il nuovo materiale, parte inedito parte pubblicato recentemente in opere poco accessibili, pur nella sua relativa povertà, consente di fare qualche progresso nella conoscenza, se non della lingua, almeno della scrittura delle antiche iscrizioni libiche « occidentali ».

Una prima scoperta è stata fatta dal Galand stesso, il quale ha dimostrato con buone argomentazioni come nelle iscrizioni marocchine (e verosimilmente anche in quelle algerine, almeno) si sia spesso verificato uno scambio, facilitato forse dal passaggio dalla scrittura orizzontale a quella verticale, nel valore fonetico del segno, o meglio dei due segni costituiti da un semplice segmento. Mentre usualmente il segno — rappresenta Z e quello I rappresenta N, nelle iscrizioni del Marocco si assiste a un'inversione: il tratto orizzontale rappresenta N e quello verticale Z.

Le iscrizioni libiche del Marocco si prestano ad una considerazione di carattere generale: la presenza di numerosi segni (ovviamente dal valore fonetico sconosciuto), usati sporadicamente, mostra chiaramente l'esistenza di numerose varianti nel sistema grafico; varianti che solo una maggiore ricchezza di materiale consentirà di indagare in maniera soddisfacente. Accanto a questo fenomeno se ne veri-

* Per le Note 1-4 cf. *Note libiche*, in *Studi Magrebini I*, Napoli 1966, pp. 81-90.

¹ L. Galand, *Inscriptions libyques*, in *Inscriptions antiques du Maroc*, Paris 1966, pp. 1-78.

fica però un altro, in un certo senso connesso col primo: il sistema fonologico desumibile dal materiale attualmente noto, escludendo appunto quegli sporadici segni che per la loro bassissima frequenza non possono essere presi in considerazione (si tratta di segni attestati una o due volte), non soltanto appare notevolmente povero, ma privo di consonanti che, nelle iscrizioni « orientali », sono caratterizzate da una frequenza altissima. Dall'analisi del Galand risulta (ovviamente con tutte le riserve) il seguente sistema fonologico:

B M T D Ṭ N G Š Z Ḷ R Y W '

Le assenze più appariscenti sono costituite da *p*, *k* e *s*, per non parlare di altre consonanti della serie dentale alquanto numerose nella scrittura « orientale ». Vi sono naturalmente dei segni, come **V** (del quale ci siamo occupati nella *Nota 1*²), ai quali il Galand non ha saputo dare un valore fonetico, mentre altri segni, che appaiono varianti di uno stesso simbolo (come **A** rispetto a **V**), sono stati considerati insieme dallo studioso francese. Poiché tuttavia tali varianti compaiono spesso una accanto all'altra nella stessa iscrizione, ci sembra che il principio metodologico del Galand non vada esente da riserve: fino a dimostrazione del contrario, nella decifrazione di una scrittura sconosciuta (anche se soltanto in parte) è buon principio dare ad ogni segno diverso un valore diverso, almeno quando tali segni compaiono nella stessa iscrizione.

Fatta questa premessa, passiamo in concreto a qualche questione particolare. Per il segno **V**, il Galand ammette la sua equivalenza con **A**, ma rifiuta giustamente (per l'inconsistenza degli argomenti addotti) l'ipotesi di **A**. Tovar secondo la quale esso rappresenterebbe **K**³. Recentemente, come si è già detto, ci siamo occupati di questo segno « occidentale » (che metodologicamente riteniamo diverso da **A**) e, viste le probabili corrispondenze con **B**, **M** e **W**, abbiamo ritenuto di ravvisare in esso un fonema bilabiale e di trascriverlo convenzionalmente con **V**, per distinguerlo da **II** = **W**. Il nuovo materiale non apporta nuove conferme a quanto abbiamo sostenuto, pur tuttavia fornisce un ulteriore indizio a favore della corrispondenza di **V** con un fonema bilabiale. È infatti da rilevare che, pur trattandosi di iscrizioni funerarie, nelle quali buona parte del testo è costituita da nomi propri (quello del defunto, il patronimico, l'etnico), due sole iscrizioni, i nn. 10 e 14, presentano una parola preceduta da **W** « figlio di » come avviene nella quasi tota-

² G. Garbini, *op. cit.*, pp. 81-84.

³ L. Galand, *op. cit.*, pp. 27-28.

lità delle iscrizioni libiche antiche; nella maggior parte dei testi marocchini troviamo invece parole precedute, o meglio inizianti con il segno **V**. Non è quindi illegittimo pensare che, almeno in qualche caso, il segno **V** costituisca l'equivalente di **W** « figlio di ».

Quanto al segno **M**, ce ne siamo occupati rilevandone le corrispondenze con **S** e **T** e quindi la natura di fonema dentale da trascrivere, in mancanza di una precisa definizione fonetica, con **Ṭ**⁴; il Galand appare propenso a considerarlo come una variante di **W** = **Š**⁵ ma, a parte il fatto che ciò non è metodologicamente ineccepibile, non mancano elementi che fanno ritenere fondamentalmente giusta l'ipotesi da noi avanzata. È infatti da osservare che le iscrizioni raccolte in Marocco mancano totalmente del segno « orientale » per **S**, consonante di altissima frequenza. Questo fatto trova la sua spiegazione più ovvia nello stesso sistema fonetico del libico « occidentale », il quale evidentemente possedeva, del fonema espresso nelle iscrizioni « orientali » con **S**, una realizzazione fonetica diversa: cosa che giustifica ad un tempo la mancanza del segno « orientale » (al quale non corrispondeva alcun suono) e la creazione di un nuovo segno per indicare la diversa realizzazione fonetica. Il segno **M** appare pertanto il più idoneo a fornire la base per tale affermazione: per le sue corrispondenze, infatti, si colloca foneticamente nell'esatto spazio corrispondente ad una realizzazione dentale non fricativa di un fonema dentale che, come accade spesso nei dialetti berberi odierni, può avere una realizzazione spirante; né si può trascurare completamente la constatazione che la forma esteriore del segno sembra rivelare la sua affinità con quello esprimente il fonema **Š**: in questo caso, quindi, la somiglianza dei due simboli grafici corrisponderebbe ad una certa affinità dei rispettivi valori fonetici.

Visto dunque che il nuovo materiale raccolto dal Galand sembra confermare, e comunque non opporsi, all'interpretazione da noi data ultimamente ai due segni « occidentali » **V** e **M**, passiamo ad esaminare un terzo segno, precisamente **□**, per il quale è possibile avanzare un suggerimento di interpretazione. Tale segno è considerato dal Galand come una semplice variante grafica di **□** che nelle iscrizioni « orientali » corrisponde a **D**⁶. Un accurato esame del materiale induce tuttavia a modificare tale affermazione. Nelle iscrizioni del Marocco ricorre quattro volte una parola, largamente attestata anche ad oriente, nella quale compare il segno **□**: si tratta di **VDT**, presente nelle iscrizioni nn. 2, 3 (entrambe dalla zona

⁴ G. Garbini, *op. cit.*, pp. 84-88.

⁵ L. Galand, *op. cit.*, pp. 28-29.

⁶ L. Galand, *op. cit.*, p. 32.

di Tetuan), 8 (provenienza sconosciuta) e 15 (da Volubilis). Di queste iscrizioni, tre presentano per D il normale segno \mathfrak{D} , ed una sola, il n. 8, il segno \mathfrak{C} , evidentemente una forma ruotata del precedente. Sembrerebbe quindi esatta la posizione del Galand sul valore di \mathfrak{C} come semplice variante grafica di \mathfrak{D} , analogamente a quanto avviene di regola nelle iscrizioni più orientali. In realtà bisogna osservare che nell'iscrizione 3 il segno \mathfrak{C} compare accanto a \mathfrak{D} , il che fa sospettare, a meno di una sempre possibile approssimazione del lapicida, che si tratti, almeno in questo caso, di una variante non semplicemente grafica. La possibile soluzione del problema viene offerta dall'iscrizione n. 4, nella quale si nota anche una parola in caratteri latini, *Sasrap*. In tale iscrizione compare il segno \mathfrak{C} accanto a \mathfrak{D} nella medesima parola: si tratta dei due segni finali di una riga, ed è quindi sicuro che non abbiamo due parole diverse. Se diamo ai segni visibili i valori noti, accettando la già ricordata ipotesi del Galand sul valore N da dare al segno \mathfrak{N} , otteniamo la sequenza MNxD; dando a \mathfrak{C} un valore diverso da D, e precisamente K, otteniamo la formula MNKD, attestata una volta come tale (RIL 440) e decine di volte nella forma, con vocale finale, MNKD'. Se la nostra ipotesi è esatta, non soltanto avremmo identificato un nuovo segno « occidentale », ma avremmo colmato una delle più vistose lacune del sistema fonologico del libico « occidentale »: il che sembra avvalorato dal fatto che il segno \mathfrak{C} , a differenza di altri dal valore sconosciuto attestati nelle iscrizioni « occidentali », ha una frequenza sufficientemente alta (15 casi, anche se di questi almeno quello dell'iscrizione n. 8 è da considerare come variante di \mathfrak{D}) da poter corrispondere ad una consonante così largamente attestata nelle iscrizioni libiche come K.

Vediamo ora se ci sono altri casi i quali, applicando l'equivalenza $\mathfrak{C} = K$, possano confermare o meno la nostra ipotesi. Nell'iscrizione n. 1 (la bilingue latino-libica RIL 882) compare, alla fine della terza riga del testo libico, la parola Θ KB. (l'ultimo segno è scomparso per l'abrasione della pietra); la medesima parola, completa, ricorre nell'iscrizione n. 24, Θ KBN. Si tratta, secondo ogni probabilità, di un nome proprio, la cui radice è attestata anche in RIL 600, dove compaiono le forme TKBDP e TKBxSW (si noti anche qui la corrispondenza tra l'« orientale » T e l'« occidentale » Θ). Tali accostamenti resterebbero del tutto gratuiti se il testo latino dell'iscrizione in cui compare la forma Θ KB., non ci facesse conoscere il nome del defunto, *Tacneidir* (o *Tacneidis*): qui ritroviamo lo stesso elemento *tac-* attestatoci dal testo libico secondo l'interpretazione da noi data, Θ K-, da

⁷ J. - B. Chabot, *Recueil des inscriptions libyques*, Paris 1940, p. xv.

una ricca serie di nomi libici (TKBDP, TAKBxSW, TKDNT, TKDT, TKMLS, TKN, TKNWR, TKT') e di adattamenti latini come *Tacfarinas*⁸. La bilingue ci ha così confermato ad un tempo le equivalenze $\mathfrak{M} = \Theta$ (T) e $\mathfrak{C} = K$.

L'iscrizione n. 3, nella quale si trova la parola VDT con D = \mathfrak{D} , presenta la sequenza MKRTZ, la quale difficilmente potrà essere disgiunta dal nome (o formula?) MKRDZ' tanto diffusa nell'epigrafia libica (RIL 410, 423, 713, 715, 716, 723, 925, 966, 967, 981). L'alternanza sorda-sonora T-D potrebbe trovare la più ovvia spiegazione come variante dialettale. Lo stesso fenomeno potrebbe trovarsi nella forma MNKT di n. 7 rispetto al comune MNKD' (a meno che non si tratti di un diverso fenomeno linguistico, e precisamente l'assimilazione *dt > t* dovuta alla desinenza del femminile; è da rilevare infatti che nell'iscrizione n. 7 si notano diverse parole finire apparentemente in T).

In definitiva, non è possibile spingere l'analisi di testi così scarni troppo a fondo. Ci siamo limitati a suggerire alcuni fatti suscettibili di fornire la spiegazione del valore di alcuni segni della scrittura libica « occidentale »: soltanto il materiale e gli studi futuri potranno dare una conferma o una smentita definitiva alle nostre affermazioni. Per comodità, diamo qui un elenco dei segni della scrittura « occidentale » con i rispettivi valori che abbiamo cercato di determinare, quando ciò è stato possibile, e le frequenze nell'ambito delle 27 iscrizioni del Marocco.

$\mathfrak{+}$	35	T	\mathfrak{N}	\mathfrak{H}	9	Y	\mathfrak{D}	8	D	\mathfrak{E}	1
\mathfrak{X}	4		\mathfrak{V}		12	V	\mathfrak{G}	7	G	\mathfrak{E}	1
\mathfrak{O}	29	R	$\mathfrak{^}$		2		$\mathfrak{1}$	1		\mathfrak{E}	2
\mathfrak{O}	23	B	\mathfrak{W}		14	Š	$\mathfrak{ }$	1		\mathfrak{E}	1
\mathfrak{I}	5	Z	\mathfrak{M}		21	š	$\mathfrak{#}$	1		$\mathfrak{.}$	1
$\mathfrak{ }$	38	W	\mathfrak{U}		12	M	$\mathfrak{##}$	3		$\mathfrak{.}$	1
$\mathfrak{ }$	13	'	\mathfrak{C}		5		\mathfrak{ZH}	3		\mathfrak{X}	1
$\mathfrak{ }$	5	T	$\mathfrak{<}$		4		\mathfrak{Z}	2		\mathfrak{E}	1
\mathfrak{I}	37	N	$\mathfrak{>}$		2		\mathfrak{S}	1		\mathfrak{E}	1
$\mathfrak{ }$	6	L	\mathfrak{C}		15	*K	\mathfrak{S}	1		\mathfrak{X}	1
							\mathfrak{S}	1		\mathfrak{E}	1

* In almeno uno dei casi il segno corrisponde a D.

⁸ J. - B. Chabot, *op. cit.*, p. xxii; L. Galand, *op. cit.*, pp. 37-38.

6. - Il significato della parola MNKD'.

Una delle pochissime parole libiche di cui si ritiene di conoscere il significato è MNKD', largamente attestata nelle iscrizioni, per la quale G. Levi Della Vida propose, sulla base dell'equivalenza: punico *mynkd* = latino *imperator*, il significato di « capo, principe »; il termine sarebbe inoltre conservato nel tuareg *āmenoûkal* con lo stesso significato⁹. L'ipotesi del Levi Della Vida è stata universalmente accettata¹⁰, data anche l'assoluta sicurezza della corrispondenza con il latino *imperator* assicurata dall'iscrizione punica *Tripolitana 27*; solo recentemente O. Rössler ha avanzato una nuova spiegazione per la parola libica, ricordando il berbero *ngd* « stare avanti », semanticamente altrettanto (o quasi) soddisfacente di *āmenoûkal*, ma foneticamente senz'altro migliore¹¹; lo stesso Levi Della Vida, del resto, aveva rilevato una certa difficoltà fonetica nell'accostamento da lui proposto.

Ci troviamo così, al momento attuale, di fronte ad una duplice equivalenza: *imperator* = *mynkd* = MNKD'. A guardare le cose più da presso notiamo però subito che tale equivalenza non è totale; se infatti siamo sicuri da un lato che *imperator* = *mnkd* e che *mynkd* = MNKD', dall'altro l'equivalenza *imperator* = MNKD' resta assai problematica: la situazione linguistica non è riducibile ad una formula matematica del tipo $A=B=C$, perché nel nostro caso non è possibile affermare che $A=C$. È infatti evidente che una parola, usata per designare la particolare posizione che Augusto volle darsi assumendo il prenome di *imperator*¹² e frequentemente ricorrente in iscrizioni funerarie libiche, non può limitare il suo ambito semantico a quello di « principe » o simili. La spiegazione apparentemente più ovvia sarebbe quella di dare a MNKD' il significato di « principe, capotribù », che sarebbe stato applicato contemporaneamente ad Augusto e a numerosi defunti numidi. Appare tuttavia strano che la lingua punica non sia riuscita a designare con una parola propria (ad esempio *mlk*) una carica come quella imperiale romana e che abbia dovuto ricorrere ad un termine libico; e nemmeno a quello designante

⁹ G. Levi Della Vida, *Due iscrizioni imperiali neopuniche di Leptis Magna*, in *Africa Italiana*, 6 (1935), pp. 4-8.

¹⁰ Cf. ad esempio J. G. Février, *Que savons-nous du libyque?*, in *Revue Africaine*, 100 (1956), pp. 269-70; W. Röllig, *Kanaanäische und aramäische Inschriften*, II, Wiesbaden 1964, pp. 126-27; J. A. Delgado, *Inscripciones libicas de Canarias*, La Laguna - Tenerife 1964, pp. 243-45.

¹¹ O. Rössler, presso W. Röllig, *op. cit.*, II, p. 127.

¹² E. De Ruggiero, *Dizionario epigrafico di antichità romane*, IV, Roma 1946, pp. 43-45.

appunto il « principe » (GLDT₁), bensì un altro. Il Levi Della Vida ben vide la difficoltà, perché non pensò affatto a tale soluzione; egli si accorse che il *mynkd* era più di un principe, e pensò a « capo supremo, dittatore »; e, poiché le menzioni di MNKD' nelle stele libiche erano troppo frequenti per affermare che i defunti, nelle cui iscrizioni compariva il termine, fossero essi stessi MNKD', trovò una spiegazione indubbiamente ingegnosa: poiché MNKD' non compare mai da sola, ed è spesso accompagnata dalla parola MSW', il Levi Della Vida concluse che, pur essendo di per sé stesse sconosciute, « dal fatto che [le due parole] compaiono alla fine di iscrizioni sepolcrali può indursi che la formula costante che esse esprimono designi una data, e che questa si riferisca al tempo in cui è stato in carica un capo supremo o dittatore »¹³.

In realtà, è da escludere che i contesti in cui compare la parola MNKD' siano da intendere come formule di date nel senso indicato dal Levi Della Vida; ammesso che presso gli antichi Libici vi fosse l'uso di designare gli anni da determinati avvenimenti, come F. Beguinot ha affermato per alcune tribù berbere moderne¹⁴, la costanza dell'accostamento della parola MNKD' con pochissime altre, e specialmente con MSW', porterebbe a pensare che varie decine di stele fossero datate entro gli stessi tre o quattro anni. Più sostanziale è tuttavia la difficoltà che se è vero che MNKD' non compare mai da sola, la parola MSW' non può essere assolutamente essere posta in connessione sintattica con il nostro termine; a parte la facile considerazione che MSW' si trova da sola, senza MNKD', in almeno due terzi delle sue attestazioni (dopo BNS, MSW' è la parola più frequente nelle iscrizioni libiche), nei casi in cui compare insieme a MNKD' essa si trova nelle posizioni più disparate: prima e dopo di questa, divisa da una o più parole. In definitiva, possiamo affermare che il nesso MSW' MNKD' non riveste un carattere di espressione linguistica: si tratta di due parole il cui ambito espressivo resta circoscritto in ognuna di esse, senza rapporti reciproci; la loro contemporanea presenza sulle stele è da considerare poco meno che casuale. Occorrerà dunque ritenere MNKD' o come un titolo appartenente al defunto ovvero come una formula in sé conclusa, sul tipo della palmirena *hbl* « ahimé! », frequentissima nelle iscrizioni funerarie.

La possibilità che MNKD' esprima un titolo è scarsamente verosimile, e non

¹³ G. Levi Della Vida, *op. cit.*, p. 5.

¹⁴ F. Beguinot, *Note di epigrafia libica*, in *Annali del R. Istituto Orientale di Napoli*, 1 (1928-29), pp. 16-23.

soltanto per la ragione che si è sopra ricordata; esiste infatti una prova che non si tratta di un titolo. Nella bilingue libico-punica RIL 31 (= KAI 153) è ricordato, nel testo punico, un certo *b'lh'n' bn ypd't*; nel testo libico troviamo B'N' WYPDT; queste parole sono seguite da un'altra, MDYT', che per la sua posizione è da ritenere un appellativo del defunto; il testo punico presenta fedelmente *hmdyt'*, vale a dire la stessa parola libica preceduta dall'articolo: il titolo evidentemente non è stato tradotto, ma semplicemente adattato. La parte superiore del testo libico presenta tre parole, MSW' MWL' MNKD', nelle quali è da rilevare la presenza di MWL' tra MSW' e MNKD' (secondo quanto abbiamo affermato sopra). Poiché MSW', come si è detto, compare spessissimo da sola, ed alcune volte con MWL' (MSW' MWL' in RIL 723, ma MWL' MSW' in RIL 760) è poco probabile che MWL' sia un nome proprio, come lo considera lo Chabot; verosimilmente si tratta di tre parole, ognuna in sé conchiusa, la cui contemporanea presenza nella medesima iscrizione non implica una loro connessione sintattica. Quel che conta, ad ogni modo, è che se MNKD' fosse stato un titolo del defunto *b'lh'n'* il testo punico lo avrebbe registrato come tale, come è accaduto con MDYT'.

Dopo quanto si è detto resta una sola conclusione: e cioè che MNKD' è una di quelle parole, come MSW', BNS, VDT, MWL', MSKR', la cui presenza (siano esse sole o variamente unite) caratterizza le iscrizioni libiche come funerarie; in esse sarà da vedere pertanto una formula o dedicatoria, come la latina *Dis Manibus*, o deprecativa, come la ricordata palmirena *hbl*, o augurale come *sit tibi terra levis* ovvero *requiescat in pace* o l'ebraica *šlwm*, etc. A questo punto, un riesame della equivalenza *imperator = mynkd* ci darà la chiave per comprendere, con una certa approssimazione, il valore della parola libica.

Il fatto che il punico abbia fatto ricorso ad una parola libica per designare una carica come quella dell'*imperator*, significa che a questa era connesso un valore non semplicemente politico o militare, un valore che la lingua punica non era in grado di esprimere adeguatamente. Ora, l'originario aspetto militare dell'*imperator* è stato nettamente escluso dalla parola *mynkd*: chiara riprova ne è la resa di *consul* con *rb mhnt*, cioè « capo dell'esercito », nella medesima iscrizione. Escluso l'aspetto militare e quello meramente politico (che si sarebbe agevolmente potuto rendere con *mlk*), nell'*imperator*, nella particolare accezione che alla parola volle dare Augusto, restava solo l'aspetto sacrale, divino: non per nulla la formula *Divi filius* è stata resa, nella medesima iscrizione *Tripolitana* 27, con *bn 'lm* « figlio del dio »; evidentemente una figura che si definiva diretta progenie di una divinità non poteva essere considerata su un piano esclusivamente politico; a questo era congiunta una forte componente religiosa, sacrale: è la concezione tipicamente

ellenistica dell'« eroe », la figura semidivina, che proprio nel mondo ellenistico e romano incontriamo esattamente presso i sovrani e nell'ambito funerario; per restare in ambiente punico, o per lo meno fortemente punicizzato, basti ricordare le edicole funerarie di Lilibeo, nelle quali i defunti sono chiamati esplicitamente « eroi ». MNKD' è dunque la figura semidivina o divinizzata, sia essa l'*imperator* vivente (dopo la sua morte Augusto è chiamato, nella *Tripolitana* 28, semplicemente *'lm* « dio ») o il defunto; la prova evidente della eroizzazione dei defunti libici è fornita dalle stele stesse, nelle quali appare frequentemente, sia pure resa con estrema rozzezza formale, la figura del defunto in una cornice di alloro o addirittura con un ramo di alloro in mano (cf. stele RIL 87, 92, 133, 134, 153, 174, 176, 182, 196, 224, etc.).

Siamo così pervenuti a determinare l'ambito semantico entro cui va collocata la parola MNKD'; è però possibile confermare quanto abbiamo detto su una base strettamente linguistica? Probabilmente sì. La parola MNKD' è evidentemente formata con il prefisso *m-*, che nel berbero attuale serve a formare la forma riflessiva, reciproca e passiva del verbo¹⁵. È però impossibile, allo stato attuale delle nostre conoscenze, determinare se la radice della parola sia *nkd* ovvero *kd*; un indizio non trascurabile a favore di una radice *kd* è però costituito dal fatto che, mentre non sembra attestato alcun nome proprio formato con la radice *nkd*, ve ne sono diversi formati (almeno apparentemente) con la radice *kd*: KD'LN, KD'MT, KDN, KDR, KDB (gli ultimi due sono però probabilmente derivati da radici diverse). Tra questi nomi soffermiamo la nostra attenzione su KDN, attestato due volte, in RIL 150 e 189. Le due iscrizioni, brevissime, appaiono così formulate: ŠNTN WMSYT KDN; MSYT WZKTT KDN; nel secondo caso la parola KDN è scritta apparentemente di seguito a MSYT, sì che si potrebbe leggere anche MSYT KDN. Singolare appare in entrambi i casi la menzione del nome MSYT, sì che, tutto sommato, in RIL 189 appare preferibile la lettura MSYT KDN, che ripete esattamente la lettura di RIL 150. Da questi due esempi sembrerebbe dunque che KDN sia un secondo nome, dopo MSYT (il quale è naturalmente attestato anche altrove, preceduto da W, il che rende sicuri sulla sua natura di nome proprio, di persona o di tribù). La cosa interessante è che RIL 150 è una bilingue, e che il testo latino suoni così: *Casresis Honoratus p(ius) vixit annos V*. Anche se il latino *Casresis* non sembra corrispondere al libico SNTN (vi è però sempre da chiedersi quanto sia esatta la copia dei due testi), vi è corrispondenza nella presenza di un duplice

¹⁵ F. Beguinot, *Il berbero nefûsi di Fassâto*, Roma 1942, pp. 67-68, 77.

nome, uno evidentemente libico, l'altro latino; è dunque legittimo chiedersi se per caso il latino *Honoratus* non corrisponda a KDN. Se ciò fosse, la radice *kd* verrebbe ad avere il significato di «onorare», il quale si presterebbe benissimo al concetto di divinizzazione di cui si è parlato a proposito di MNKD', e che fornirebbe un ottimo parallelo libico al semitico *kbd* che presenta un significato sostanzialmente identico.

Quale che sia, in definitiva, il valore dell'accostamento tra KDN e *Honoratus*, la ricerca condotta ci ha portato ad ammettere per la radice *nkd* o *kd* un significato che corrisponde a quello del semitico *kbd*; in ogni caso, resta pur sempre accertato il significato di «eroe, semidio» e simili per la parola MNKD' ¹⁶.

¹⁶ Nell'ambito delle formule funerarie libiche v'è da chiedersi se MSKR' non sia da intendere «sia ricordato», da una radice *skr* derivata probabilmente dal punico.

DUE RACCONTI IN DIALETTO BERBERO DI ZUARA (TRIPOLITANIA)

LUIGI SERRA

(Napoli)

Ai testi in dialetto berbero di Zuara, da me pubblicati sugli *Annali dell'I.U.O. di Napoli*, N.S., XIV, 1964, pp. 715-726, aggiungo i due raccontini che seguono.

Mi sono stati forniti da una donna e, ciò nonostante, essi non mostrano alcuna differenza o alterazione di rilievo nella strutturazione morfologico-sintattica della lingua, a confronto dei precedenti che mi furono dettati da uomini.

Anche i due nuovi testi consentono, come gli altri, di rilevare particolari aspetti lessicali, fonetici, morfologici o sintattici propri del linguaggio di Zuara o comuni ad altri dialetti berberi.

I rilievi concernenti tali particolari saranno fatti in nota mano mano che sembrerà necessario ed opportuno; per ora basterà osservare che anche in questi due racconti il ricorso all'arabo risulta poco rilevante, come negli altri testi.

I racconti in dialetto berbero zuarino sono complessivamente ancora in numero limitato, ma ciò nondimeno si può già rilevare che i loro temi, i filoni, le caratteristiche e le finalità non si discostano da quelli delle favole degli altri centri berberofoni e si inseriscono, pertanto, nella novellistica berbera generale.

Le due favole che seguono sono diverse per contenuto e conclusione. Anche il motivo ispiratore è differente: quello della prima favola ha carattere, direi, sociale ed è legato ad una realtà viva e sentita; l'altro, invece, ha carattere didascalico ed educativo ed è connesso, come più spesso accade, a fatti immaginari o irreali.

La favola che ha per titolo *'Amti Slimá* è sorprendentemente attuale. È lo sfogo dell'animo femminile contro una spiacevole situazione sociale e ambientale, sopportata, ma di certo non condivisa: la completa soggezione della donna all'uomo, intesa presso i Berberi, dove l'Islām ha operato una radicale modifica delle abitudini locali e originarie, un fatto quasi naturale, come presso gli Arabi.

Il significato dell'altro racconto può essere racchiuso nel concetto universale di non disturbare i potenti. Infatti, un tizio che sopravvive alle botte di molta gente comune che egli ha irritato con la sua dabbenaggine, muore decapitato appena gli succede di fare altrettanto con il figlio del Sultano.

'*Amī*¹ *Slīmá*

*Téfraḍ, téfraḍ, tūfá bu'ašrīn. Tisgá tiginá*².
*Tusidás tiaḥtúst, temmāyás*³: *ušiyid tallúmt. Tummāyás: tallúmt äitâ gī tbūnit; tbūnit dīs tigēnâ.*

Tēgnâs tiaččīt tiaḥtúst. Tummāyás: ašbim tlahséd išimbātīm? Tummāyás: aššār emmâren yuḍâ sī tallúmt.

*Uba'adin tmāḥtūt tūyī*⁴ *tiaḥtúst l elqâdi. Temmāyás: ya qâdi gâdiya ělli tāhâmi eddkâr dē ḥālli lūliya.*

Tekmēššet tiaḥtúst sēttafittāltīs, tibrinīt, tibrinīt d tušâst af udimīs.

¹ Dall'arabo 'ammēti, con riduzione a semplice della consonante doppia *m*.

² Nel dialetto zuarino i fenomeni di alterazione fonetica originati da fattori psicologici e fisiologici e non da particolari norme fonetiche sono frequenti come negli altri dialetti berberi (F. Beguinot, *Il berbero nefūsi di Fassâto*, Roma 1942, pp. 12 e sgg.). In questo testo, ad esempio, la parola *tiginâ*, pesce, ricorre tre volte, ma con tre diverse particolarità. Lo sviluppo di una vocale breve tra la 2^a e la 3^a radicale origina dapprima *tiginâ* e *tigēnâ*; quindi l'alterazione della prima vocale che si cambia da *i* in *ē*, dà *tēgnâ*.

³ Da *temmâ* (3^a pers. sing. fem. del perf. di *émel*, dire), *y* e *ās* (suffisso di dativo del pronome pers. di 3^a sing.). Il verbo *dire* è *an*, *in*, *ini* o *en*, *enn* nella maggior parte dei dialetti berberi (Augila, el-Fôgâha, Ġat, Ġadames, Kabilia, Sokna, Ben Snus, Mzab, Marocco Centrale, ecc.); solo in pochissimi (Zuara, Fassâto) è *émel*. In pochi altri dialetti, infine, sono presenti alcune varianti di *émel* che, talvolta, ne modificano il significato. Ad es. *mel*, dire (Gebel Nefūsa, Beni Menaser), indicare (Zuana, Rif); *emmal*, dire, indicare (Gebel Nefūsa, Gerba); *amelli*, promettere (Zenaga). A Zuara è particolare la caratteristica che le consonanti di *émel* non si mantengono sempre distinte, come negli altri dialetti in cui è presente lo stesso verbo. Avviene che alla forma di abitudine e, nel discorso corrente, anche al perfetto, la 2^a radicale *l* è generalmente assorbita per assimilazione progressiva dalla 1^a radicale *m*, con il conseguente raddoppiamento di quest'ultima. Ne deriva, pertanto, che nel dialetto di Zuara, *yemmâ* (< *yemlâ*), disse, fa riscontro, ad esempio, a *yemlû* del dialetto di Fassâto (cf. F. Beguinot, *op. cit.*, p. 230). La semivocale *y* presente fra il verbo e il suffisso pronominale è originata, come in altri dialetti, dall'incontro della vocale finale del verbo con quella iniziale del suffisso ed ha, come altrove, funzione di «rupture d'hiatus» (cf. A. Basset et Jean Crouzet, *Cours de berbère de la Kabylie*, Algeri 1937, p. 57).

⁴ L'espressione permette di rilevare un fenomeno importantissimo e ricorrente alquanto frequentemente nel dialetto zuarino: la riduzione a semplice *i* del suffisso pronominale oggettivo di 3^a pers. sing., previa la sparizione della consonante del suffisso e della vocale finale del verbo, se c'è. A *i* si riduce il suffisso pronominale maschile *e*, in genere, anche quello femminile; solo di rado ricorre *it* per il femminile (es. *tibrinīt*...). Il fenomeno è di particolare interesse: esso concerne la sparizione dell'esponente

Mia zia *Slīmá*⁵.

Scopò, scopò, trovò una monetina. Comperò del pesce.

Venne da lei il gatto (lett. la gatta)⁶, le disse: dammi il setaccio. Gli rispose: il setaccio, eccolo là, è sulla (lett. nella) pentola; nella pentola c'è il pesce.

Il gatto mangiò il suo pesce. La donna disse: perché ti lecchi i baffi? (lett. che cosa hai che ti lecchi i tuoi baffi?) Rispose: un poco di farina è caduta dal setaccio.

Poi la donna prese il gatto [e lo portò] dal qadi. Gli disse: o qadi, eccellenza che difendi i maschi e trascuri le femmine.

Prese il gatto per la coda sua, lo ruotò, lo ruotò e glielo dette sul viso.

Šéiši bel Miši

Yugûr, yufâ isiâḍ. Ummāyás: inšalla wētāwidš šarūkân! Utentīt bzéid, ufanâs argāwīs.

Mammâk ämlâḡ? Émel: anâḡ sētta, séba'a küll iḡemmâs.

Yufâ argâz yemmût. Ummāyás: sētta, séba'a küll iḡemmâs! Uwiténti⁷ bá'qi. Izîr, mammâk ämlâḡ? Émel: tanēmmîrt gī eḥfik.

Yufâ tamāḡrâ. Ummāyás: tanēmmîrt gī eḥfik! Wetténti bá'qi.

Izîr, mammâk ämlâḡ? Émel: taslitēnnuen atámḡar am taḡlâ d uzēmmûr.

Yufâ irgâzen ělli ânâḡlen léfa'at. Ummāyâsen: taslitēnnuen atámḡar am taḡlâ d uzēmmûr! Wetténti bá'qi.

Māttâ ämlâḡ? Émel: akē'âwen arēbbi atténged.

Yufâ iḡen ittieddeb tafūnâst. Ummāyás: akē'âwen rābbi atténged! Wetténti bá'qi.

distintivo e differenziatore del suffisso, che è appunto l'elemento consonantico *t*, e trova riscontro in pochissimi dialetti soltanto, quali quello di Wargla (cf. S. Biarnay, *Étude sur le dialecte de Wargla*, Parigi 1908, pp. 25 e sgg.) e nel Tamašek (v. A. Hanoteau, *Essai de grammaire de la langue Tamachek*, Parigi 1896, p. 13).

⁵ La traduzione non è libera, ma letterale, con conseguente discapito della buona forma italiana.

⁶ Nel testo berbero il nome è al femminile (*tiaḥtúst*) perché trattasi di un nome di unità. Anche nel dialetto di Zuara, come in quelli di altri centri berberi, i nomi di piante, di animali, di frutta, ecc. assumono la forma del femminile allorché se ne indica un solo esemplare. Es. *âwen*, fave (collettivo), *tāwént* (nome di unità), pl. *tāunîn*.

⁷ Cf. nota 4.

*Izîr, mammâk ämlâg? Ummâyâs: zébata, lébata⁸ af imîk d imî ibūšîrnîk.
Yufâ iġen ittēbēššēš. Ummâyâs: zébata, lébata af imîk d imî ibūšîrnîk! Uwet-
téntî bá'qî.*

Izîr, mammâk ämlâg? Émel: yaqqûr d ađû yatâwi⁹.

Yufâ iġen ėlli yuzzû abšâl. Ummâyâs: yaqqûr d ađû yatâwi! Wetténtî ba'qî.

Izîr, mammâk ämlâg? Émel: ayemġâr, ayi'ânsel am furûġ l'ânsel.

*Yufâ nimîs sulţân. Đârîs đîs tufûġ. Ummâyâs: ayemġâr, ayi'ânsel am furûġ
l'ânsel.*

Yekmēššét d inkadâs iehfîs.

Šéišî figlio di Mîši¹⁰

Camminò, trovò un cacciatore. Gli disse: speriamo che tu non prenda nulla!
Lo picchiarono molto, sino a che gli fecero venire la bava alla bocca (lett. gli
trovarono la schiuma sua).

Come devo dire? (lett. dirò?). Dici: che ne prendiamo sei, sette ogni giorno!

Trovò un uomo morto. Disse (lett. gli disse): sei, sette ogni giorno! Lo batte-
rono ancora.

Allora, come devo dire? Dici: condoglianze! (lett. la benedizione sia sulla tua
testa!)

Trovò una festa nuziale. Disse: condoglianze! Lo picchiarono ancora.

Allora, come devo dire? Dici: che la vostra sposa prosperi come la palma e
l'olivo!

Trovò [degli] uomini che ammazzavano (lett. appendevano) una vipera. Disse
loro: che la vostra sposa prosperi come la palma e l'olivo! Lo picchiarono ancora.

Che cosa devo dire? Dici: che Dio vi aiuti a ucciderla!

Trovò uno che allevava una mucca. Gli disse: che Dio ti (lett. vi) aiuti a ucci-
derla! Lo batterono ancora.

⁸ Deformazione delle corrispondenti espressioni arabe da cui derivano rispettivamente *zēbde* e *lében*, burro e latte.

⁹ Da *aytâwi* (*ayâwi*, 3ª pers. sing. masch. del perfetto di *awi*, portare via, più l'infixo pronominale di accusativo di 3ª pers. sing. *t*) che si è trasformato per assonanza in *yatâwi*.

¹⁰ *Šéišî* e *Mîši* sono nomi immaginari. Sia nell'uno che nell'altro è presente l'espressione negativa di origine araba *šéi*, niente. *Šéišî* risulta evidentemente da *šéi* + *šéi*, con la scomparsa in pronunzia rapida della vocale *e* della seconda espressione *šéi*. *Mîši* è forse il risultato di *mā* + *šéi* diventato *mîši* per assonanza. Entrambe le espressioni si adattano bene alla figura del personaggio principale del racconto e ne evidenziano la pochezza e la stupidità.

Allora, come devo dire? Gli disse: che sia burro e latte sulla tua bocca e [sulla] bocca dei tuoi figli!

Trovò uno che orinava. Gli disse: che sia burro e latte sulla tua bocca e [sulla] bocca dei tuoi figli! Lo picchiarono ancora.

Allora, come devo dire? Dici: che secchi e il vento la porti via!

Trovò uno che aveva piantato le cipolle. Gli disse: che secchino e il vento le porti via! (lett. che secchi e il vento la porti via!) Lo picchiarono molto.

Allora, come devo dire? Dici: che crescano, che si sviluppino (lett. che cresca, che si sviluppi) come un bimbo robusto!

Trovò il figlio del sultano. Il suo piede aveva un foruncolo. Gli disse: che cresca, che si sviluppi come un bimbo robusto!

[Quello] lo acchiappò e gli tagliò la sua testa.

Elenco dei segni impiegati nella trascrizione.

'... ء, hamza dell'arabo.

'... ع arabo.

b... ب arabo.

č... c ital. davanti ad *e* e *i* (es. *cena*, *cibo*).

d... د arabo.

đ... ض arabo.

f... ف arabo.

g... g ital. davanti ad *a*, *o*, *u* (es. *gatto*, *gola*).

ġ... g ital. davanti ad *e* e *i* (es. *gelo*, *genio*, *giara*).

ġ... غ arabo; *r* « grassaiée » del francese; velare sonora.

h... ه arabo; *h* laringale.

ħ... ح arabo; faringale sorda.

ħ... خ arabo; velare sorda.

k... ك arabo; *c* ital. davanti ad *a*, *o*, *u*.

l... ل arabo.

m... م arabo.

n... ن arabo.

r... ر arabo.

q... قى arabo.
 s... س arabo; s sorda ital.
 ş... ص arabo.
 s... ش arabo; sc ital. davanti ad e e i (es. *scena, sciroppo*).
 t... ت arabo.
 ṭ... ط arabo.
 z... ز arabo.
 ẓ... ظ arabo.
 ž... j francese (es. *jambe*).

Vocali

a... a ital.
 ä... suono intermedio fra a e e.
 å... suono intermedio fra a e o.
 e... e ital. chiusa.
 ɛ... e ital. aperta.
 ɛ̄... suono intermedio fra e e i.
 i... i ital.
 o... o chiusa.
 ɔ... o aperta.
 u... u ital.
 ū... suono intermedio fra u e o.

Semivocali

w... corrispondente all'arabo و .
 y... corrispondente all'arabo ي .

Accenti

Sulle vocali il segno ^ indica vocale lunga e accentata.
 » » — » » lunga e atona.
 » » / » » breve e accentata.
 » » ˘ » » breve e atona.

PALERMO NEI GEOGRAFI E VIAGGIATORI ARABI DEL MEDIOEVO

ADALGISA DE SIMONE

(Palermo)

I

GEOGRAFI E VIAGGIATORI DESCRITTORI DI PALERMO *

A) Le fonti.

Fino a tutta la prima metà del secolo X non troviamo nel mondo arabo testi geografici o pseudo tali che ci diano adito a supporre conoscenze di una certa consistenza sulla nostra isola e quindi su Palermo. Ovviamente notizie approssimative sulla Sicilia ed i suoi maggiori centri dovettero diffondersi fra gli Arabi subito dopo la spedizione dell'827¹, ma per una trattazione esauriente e a suo modo sistematica dobbiamo arrivare fino a Ibn Ḥawqal (m. 981 circa), seguito da al-

* ABBREVIAZIONI: BAS¹ = M. Amari, *Biblioteca arabo-sicula* (testo arabo), Lipsia 1857; BAS² = M. Amari, *Biblioteca arabo-sicula* (trad. italiana), Torino-Roma 1880-1881; CA = *Centenario della nascita di M. Amari*, Palermo 1910; IG¹ = Ibn Ḡubayr, *Rihlah*, testo arabo a cura di W. Wright, Leida 1852, rivisto da M. J. de Goeje, Leida 1907; IG² = Ibn Ḡubayr, *Viaggio in Spagna, Sicilia, Siria e Palestina, Mesopotamia, Arabia, Egitto* (trad. di C. Schiaparelli), Roma 1906; IG³ = Ibn Ḡubayr, *Voyages* (trad. francese di Gaudefroy-Demombynes), Parigi 1949-1956; IH¹ = Ibn Ḥawqal, *Ṣūrat al-arḍ* (ristampa del testo arabo già edito a cura di I. H. Kramers, Lugd. Bat. 1938), Beirut 1963; IH² = Ibn Ḥawqal, *Configuration de la Terre* (a cura di I. H. Kramers e G. Wiet), Parigi-Beirut 1964; IDRISI¹ = al-Idrīsī, *Nuzhat al-mustāq fi ḥtirāq al-āfāq* (testo arabo a cura di M. Amari e C. Schiaparelli), Roma 1883; IDRISI² = al-Idrīsī, *Il libro di Ruggero* (trad. di U. Rizzitano), Palermo 1966; SMS = M. Amari, *Storia dei Musulmani in Sicilia* (2^a ed. a cura di C. A. Nallino), Catania 1933-1939; TAP = V. Di Giovanni, *La topografia antica di Palermo dal secolo X al XV*, Palermo 1889-1890.

¹ Le scorrerie musulmane contro la Sicilia abbracciarono un arco di tempo di almeno 170 anni, e la prima, databile al 653/4, fu seguita da tutta una lunga serie di incursioni delle quali conosciamo

Idrīsī (m. 1165) ed Ibn Ġubayr (m. 1217). Questi geografi, trovandosi nell'isola in epoche che coincisero con tre momenti salienti nella storia della Sicilia saracena, ci lasciarono descrizioni, più o meno esaurienti, di Palermo kalbita, di Palermo in cui è già avvenuta la simbiosi arabo-normanna e infine di Palermo in cui si preannunciava ormai la decadenza quasi completa dell'arabismo siciliano alla fine degli Altavilla.

Quanto al valore di tale documentazione, esso risiede soprattutto nel fatto che – almeno per quanto concerne i dati sulla Sicilia e su Palermo – le singole descrizioni sono da considerarsi di prima mano. L'opera geografica di Ibn Ḥawqal, *Ṣūrat al-arḍ*², malgrado una certa dipendenza – almeno nella impostazione del piano generale ed in alcuni capitoli – da al-Iṣṭaḥrī (m. 951) è da considerarsi infatti, per i capitoli relativi al Maġrib, alla Spagna e alla Sicilia, assolutamente

alcune date: il 703, il 704, il 726, il 727, il 730, il 732, il 733, il 740, il 752/3 e l'819/20 (cf.: SMS, I, 194, 293, 296, 301, 358). Si trattò tuttavia di azioni piratesche che toccarono probabilmente soltanto il litorale meridionale e forse occidentale dell'isola e che molto difficilmente furono in grado di procurare agli Arabi, a parte il numero considerevole di schiavi e di « idoli » d'oro e d'argento sottratti alle chiese, nozioni geografiche che non fossero una sommaria nozione della direzione cardinale da seguire per raggiungere la Sicilia, e della distanza approssimativa dei porti da razzare. Né più dettagliate nozioni sull'isola sembrano doversi accreditare ai Musulmani di Ifrīqiyah alla vigilia della spedizione dell'827 contro la Sicilia se « qualcuno di quegli ottimati e giuristi che l'emiro aghlabita Ziyādat Allāh convocò per una consultazione circa l'opportunità di aderire alla proposta di Eufemio di attaccare la Sicilia, chiese perfino quale distanza corresse fra questa e le coste tunisine! ». Cf. U. Rizzitano, *La cultura araba nella Sicilia saracena* (nella Collana *Civiltà siciliana*, Edistampa, Vicenza 1961), p. 56.

² Risale verosimilmente al 977 la revisione definitiva di questa « Geografia » dedicata ad un non meglio identificato Abū 's-Sarī Ḥasan b. Faḍl al-Iṣbahānī, ma il testo ebbe una prima redazione dal titolo *Kitāb al-masālik wa'l-mamālik*. Alla Sicilia lo stesso Ibn Ḥawqal aveva dedicato un'altra sua opera, che purtroppo è andata perduta, dal titolo *Kitāb Ṣiqilliyah* (IH¹, p. 123) o *Maḥāsin ahl Ṣiqilliyah* (Yāqūt, *Mu'ḡam al-buldān*; cf. BAS¹, p. 121).

Quanto alle edizioni e traduzioni di *Ṣūrat al-arḍ* (per alcune di esse, parziali, apparse nel corso del secolo scorso cf.: F. E. Bustānī, *Dā'irat al-ma'ārif* (*Encyclopedia arabica*), tomo II, Beirut 1958, pp. 479-480, s.v. Ibn Ḥawqal) M. Amari pubblicò il testo arabo e la traduzione francese del capitolo relativo alla Sicilia nel *Journal Asiatique*, V, 1845, pp. 73-114, e del medesimo capitolo curò anche una traduzione italiana nell'*Archivio Storico Italiano*, Firenze 1847, appendice n. 16. A questo primo lavoro dell'Amari seguì un'edizione critica di *Ṣūrat al-arḍ* curata da M. J. de Goeje (Leida 1873). Una seconda edizione, dal testo molto più esteso ed interessante rispetto a quello che i due studiosi citati avevano tratto dai codici delle biblioteche di Leida, Parigi ed Oxford, fu pubblicata nel 1938 da J. H. Kramers (*Opus geographicum auctore Ibn Ḥawqal secundum textum et imagines codicis constantinopolitani ...*, Lugd. Bat. 1938). Nel 1964 è apparsa quindi la traduzione francese dal titolo *Configuration de la terre*, Parigi 1964, a cura di J. H. Kramers e G. Wiet. F. Gabrieli infine ha tradotto alcuni brani del capitolo relativo alla Sicilia in un studio dal titolo *Ibn Ḥawqal e gli Arabi di Sicilia*, in *Rivista degli Studi Orientali*, XXXVI, 1961, pp. 245-253 (ora anche in *L'Islām nella storia*, Bari 1966, pp. 57-67).

originale. Nonostante però il programma di ampio respiro e di notevole equilibrio orgogliosamente dichiarato dall'autore nell'introduzione³, la trattazione della Sicilia è più che altro dedicata alla sola Palermo e ai suoi abitanti, con delle « tirate » malevole⁴ alquanto ipertrofiche per un trattato geografico. Pur tuttavia le notizie forniteci da Ibn Ḥawqal sulla topografia e sulla vita economica di Palermo – sia pure da accettare con una qualche cautela – sono di un'importanza tale da far dimenticare certi squilibri che sono da imputare più che al geografo all'uomo.

Nel fecondo ambiente culturale della corte normanna di Palermo, in un momento di felice simbiosi di due mondi diversi, Islām e Cristianità, maturò il *Nuzhat al-muštāq fī 'ḥtirāq al-āfāq* di al-Idrīsī. I dati di questa opera geografica⁵, che vide la luce, dopo quindici anni di lavoro, nel gennaio del 1154, qualche settimana prima della morte di Ruggero II che ne era stato promotore, furono raccolti con un metodo quasi scientifico di indagine diretta e di collazione delle testimonianze raccolte. Anche nel caso del *Libro di Ruggero*, che fu accompagnato da una carta del mondo composta di 70 segmenti, le parti più originali riguardano l'Africa del Nord, la Spagna, i paesi italiani e la Sicilia, che è descritta nel secondo compartimento del quarto clima.

³ Cf. IH¹, pp. 9-10.

⁴ Gli interessi scientifici di Ibn Ḥawqal ci appaiono in più punti viziati dal suo settarismo; si è pensato infatti che il viaggiatore fosse una specie di spia al servizio dei Fatimiti e le notizie raccolte sulla Spagna e sulla Sicilia sembrano un vero e proprio rapporto dettagliato da presentare a quelli che erano ormai i signori dell'Ifrīqiyah da qualche decennio; un sospetto di parzialità aleggia dunque sui suoi apprezzamenti, poco sereni in verità, sugli Spagnoli e in specie sui Siciliani.

⁵ Dal momento che esistono degli ottimi studi in proposito, non trovo opportuno soffermarmi qui né sulla figura del notissimo geografo, né sui dettagli della sua opera scientifica; mi limito quindi a citare la bibliografia essenziale. Il testo idrisiano ebbe la fortuna di essere uno dei primissimi libri di argomento non religioso stampati a Roma con i caratteri della stamperia medicea, nell'anno 1592. Nel 1836-40 apparve una edizione completa del *Nuzhat* – alquanto discussa in verità – ad opera di Amedée Jaubert. Testo e traduzione della parte relativa all'Italia furono quindi pubblicati nel 1883 da M. Amari e da C. Schiaparelli sotto il titolo *L'Italia descritta nel Libro di Ruggero compilato da Idrīsī*, Roma 1883, in *Atti della R. Accademia dei Lincei*, serie II, vol. III. Di questa medesima parte del *Nuzhat* è apparsa nel 1966 la traduzione di U. Rizzitano sotto il titolo *Il libro di Ruggero*, Palermo 1966. Di al-Idrīsī ha trattato – sia pure marginalmente – anche César E. Dubler in *Abū Ḥāmid el granadino e su relación de viaje por tierras eurasiáticas*, Madrid 1953, pp. 164-171. Per la genesi dell'opera idrisiana si veda T. Lewicki, *A propos de la genèse du « Nuzhat ... » de al-Idrīsī*, in *Studi Maġribini I*, Napoli 1966, pp. 41-55. Per lo studio dei codici del *Nuzhat* fondamentale è R. Rubinacci, *Eliminatio codicum e recensio della introduzione al « Libro di Ruggero »*, in *Studi Maġribini*, cit., pp. 1-40. Per una completa documentazione sugli studi finora condotti sul *Nuzhat* si veda infine l'articolo di G. Oman, in *Annali dell'Ist. Un. Or. di Napoli*, vol. XI, 1961, pp. 25-61, e gli *Addenda I e II* rispettivamente, nella stessa rivista, vol. XII, 1962, pp. 193-194, e vol. XVI, 1966, pp. 101-103.

Caratteristiche ben diverse da quelle del *Šūrat al-arḍ* e del *Nuzhat al-muštāq*... presenta la *Rihlah*⁶ di Ibn Ġubayr⁷, « Viaggio » che rappresenta la più alta espressione letteraria del genere *Rihlah* e che rientra, per seguire la classificazione di Ḥāġġī Ṣadūq Muḥammad⁸, nel genere più specifico della « Rihlah di pellegrinaggio »: una guida di viaggio ad uso dei pellegrini, dunque, ed insieme opera pia in quanto destinata ad agevolare l'osservanza dell'obbligo religioso, e come tale sottoposta ad una determinata inquadratura. Ma Ibn Ġubayr si rivela nell'ambito di questo genere artista cosciente dei propri mezzi espressivi, abilissimo nella scelta dei dettagli caratteristici, preciso nelle descrizioni. Questo viaggiatore, che percorse tutta la costa settentrionale della Sicilia da Messina a Trapani, attraverso Cefalù, Termini, Palermo e Alcamo, ci ha lasciato delle note straordinariamente sincere e spontanee sull'isola ed i suoi abitanti in uno stile chiaro e suggestivo⁹.

Tra le fonti minori¹⁰ – a prescindere da storici e filologi dei quali ho utiliz-

⁶ Il titolo esatto non è noto, fu forse intitolata *Rihlah al-Kināni*.

⁷ Per le notizie biografiche di Ibn Ġubayr si veda M. Canard, *Les Géographes arabes des XI et XII siècles en Occident* (traduzione del capitolo X di I. Kratchkovsky, *La littérature géographique arabe, Oeuvres choisies*, IV, Moscou-Leningrad 1957, pp. 272-310), estratto da *Annales de l'Institut des Etudes orientales* (v. XVIII-XIX, 1960-1961, pp. 64-69).

⁸ Cf. il suo articolo *Le genre Rihlah*, in *Bull. des Études Arabes*, Nov.-Dic. 1948, pp. 195-206.

⁹ Malgrado i consensi che la *Rihlah* di Ibn Ġubayr suscitò nei secoli, non si conosceva fino a poco tempo addietro che un solo manoscritto: quello di Leida datato al 1470, cui del resto il manoscritto recentemente scoperto nella Qarawiyīn di Fez non ha apportato sostanziali modifiche. M. Amari pubblicò buona parte del capitolo relativo alla Sicilia, testo e traduzione francese, nel *Journal Asiatique* del 1845-46 (serie IV, t. VI-VII), basandosi appunto sul codice di Leida del quale l'amico R. Dozy gli aveva procurato una copia, cf.: G. Belfiore, *Le lettere di Michele Amari a Reinhart Dozy*, estratto da *Bollettino del Centro di Studi Filologici e Linguistici Siciliani*, vol. IX, Palermo 1965, pp. 272-273. Un'edizione integrale del testo della *Rihlah* apparve quindi, nel 1852, ad opera del Wright (Leida 1852), successivamente migliorata dal de Goeje (Leida 1907). Quanto alle traduzioni del testo, dopo quella integrale dello Schiaparelli pubblicata a Roma nel 1906, Gaudefroy-Demombynes ne pubblicò una seconda (Parigi 1953-1956) per la quale si era servito del manoscritto di Fez.

¹⁰ Esse sono: al-Muqaddasī (m. 988), *Kitāb aḥsan at-taqāsīm fī ma'rīfat al-aqālim*, ed. M. J. de Goeje (*BGA*, III, Lugd. Bat. 1967, pp. 221-232) e *BAS*¹, appendice, Lipsia 1875, pp. 54-55, *BAS*², II, pp. 670-671. Yāqūt (m. 1229), *Mu'ġam al-buldān*, *BAS*¹, pp. 105-121, *BAS*², I, pp. 181-210. (In questa sua opera Yāqūt ci conserva interi brani del *Šūrat al-arḍ* con qualche parafrasi e qualche leggera variante). *Marāsid al-iṭṭilā'*, *BAS*¹, pp. 127-129, *BAS*², I, pp. 220-221 (scarse notizie per lo più derivate dal *Mu'ġam*). Ibn Sa'īd (m. 1274 o 1286), *Muḥtaṣar ġiġrafiyah*, *BAS*¹, p. 134, *BAS*², I, p. 229 (notizia sulle coordinate geografiche di Palermo: longitudine 35°, latitudine 36° e 30'). *Kitāb al-muġrib fī ḥulā al-maġrib* cf.: B. Moritz, *Ibn Sa'ēds Beschreibung von Siciliae*, in *CA*, I, pp. 292-305 (scarse notizie derivate probabilmente da Ibn Ḥawqal). Al-Qazwīnī (m. 1283), *Kitāb āṭār al-bilād*, *BAS*¹, p. 140, *BAS*², I, p. 237 (scarse notizie tratte verosimilmente da Ibn Ḥawqal). Ad-Dimašqī (m. 1327), *Nuḥbat ad-dahr fī 'aġā'ib al-barr wa'l baḥr*, *BAS*¹, p. 144, *BAS*², I, p. 244 (notizia sulla data di fondazione della Ḥāliṣah). al-Ḥimyarī (m.

zato le pur interessanti notizie più che altro per controllare o per confermare ulteriormente dati e informazioni fornitici dai geografi citati – è opportuno non sottovalutare la importanza di alcuni altri geografi che, o per valore personale o per una fortunata combinazione nella trasmissione dei loro testi attraverso i secoli, ci hanno fornito notizie uniche ed interessantissime. È questo, ad esempio, il caso di al-Muqaddasī che ci ha tramandato, nel suo *Kitāb aḥsan at-taqāsīm fī ma'rīfat al-aqālim*, i nomi delle quattro porte della cittadella fatimita detta al-Ḥāliṣah, che non ci sono noti da altri fonti.

B) Palermo capitale – Il toponimo.

Viene spontaneo, prima di iniziare la trattazione vera e propria, porsi una domanda: perché l'Islām scelse Palermo come capitale dell'isola? È molto verosimile che i Musulmani avessero tutte le buone intenzioni di fare di Siracusa il loro centro politico-amministrativo, se a distanza di circa un mese dallo sbarco a Mazara (17 giugno 827) già si poneva l'assedio alla capitale bizantina, assedio che avrebbe portato soltanto a circa un anno di inutili tentativi da parte musulmana e di disperata difesa da parte della città assediata, che sarebbe crollata soltanto nell'878. Quello di porre la propria sede di governo a Palermo ha dunque tutta l'aria di un ripiego. Ma fu veramente tale? Viene da pensare che, oltre alla logica constatazione dei notevoli mezzi di difesa di cui disponeva Siracusa, si fossero gradatamente insinuate nella mente strategica dei conquistatori altre valide considerazioni¹¹. Siracusa era in fondo troppo cristiana, più facilmente raggiungibile da Costantinopoli – e quindi esposta ad una eventuale riconquista – e infine più lontana dall'Ifrīqiyah di quel che non fosse Palermo.

1327), *Kitāb ar-rawḍ al-mi'tār fī ḥabar al-aqṭār*, cf. *L'Italia nel kitāb ...* testo arabo a cura di U. Rizzitano (in *Bull. of the Faculty of Arts*, Cairo University, vol. XVIII, parte I, maggio 1956, pp. 146-148, pp. 151-152); nonostante al-Ḥimyarī rappresenti per la Sicilia nel suo complesso un'autorevole fonte di informazione in quanto ha avuto la sorte di tramandarci nella sua compilazione, che pure risente di una certa mancanza di discernimento critico nel vaglio delle fonti, dati unici ed interessantissimi, per quanto riguarda Palermo il suo trattato saccheggia il *Nuzhat* di al-Idrīsī e, in misura minore, quello di Ibn Ġubayr, riducendosi talvolta ad una ben riconoscibile parafrasi dei due testi citati. Abū-l-Fidā' (m. 1331), *Taqwīm al-buldān*, *BAS*¹, p. 147, *BAS*², I, pp. 249-250 (scarse notizie tra cui cenno in merito al monte Ġirbāl e coordinate geografiche di Palermo: longitudine 35°, latitudine 36° e 10°). al-'Umarī (m. 1349), *Masālik al-abṣār fī mamālik al-amṣār*, *BAS*¹, p. 156, *BAS*², p. 260 (scarsissime notizie di probabile derivazione idrisiana).

¹¹ Si vedano a questo proposito le considerazioni di M. Amari, in *SMS*, I, p. 426.

Né sembra si debbano sottovalutare a questo proposito le mire di una nuova espansione, mire ambiziose che fecero sperare agli Arabi di potere portare il fronte del loro *ġihād* ben più a Nord della costa settentrionale della Sicilia, e Palermo avrebbe potuto costituire una buona « base di lancio ». Ma le speranze di un'ulteriore avanzata nel Mediterraneo caddero per il ristabilirsi di un equilibrio di forze che permise a Bisanzio – col passare degli anni – la difesa dell'Italia meridionale; e se finalmente Siracusa cadde nell'878, Palermo, che già si incamminava per una via di prosperità e di rigoglio mai prima raggiunti ed era ormai divenuta cara ai Musulmani, rimase per i conquistatori « al-Madīnah »¹².

Per quello che riguarda il nome della città riscontrabile nei testi arabi, la forma costante, almeno nella sua base consonantica, è *B.l.r.m.*: Balarm¹³ o Balārmuh¹⁴ o Balarmūh¹⁵ che fosse. Molto probabilmente la prima traslitterazione araba di *πάνορμος* (che è del resto una forma aggettivale *ἡ πάνορμος* [sott. *πόλις*] di un nome dato a numerose località cui per ragioni di configurazione topografica esso si adattava¹⁶) fu Bānarm, come si ricava dalla *Cronaca di Cambridge*¹⁷. L'evoluzione fonetica del toponimo di origine greca fu dunque influenzata dalla pronuncia dei dominatori musulmani. La trasformazione della labiale da sorda in sonora è ovvia data la mancanza nell'ambito fonetico della lingua araba del suono « p »; meno comprensibile, o meglio, meno necessario, sembra invece il passaggio della nasale dentale « n » nella liquida laterale « l »; se però diamo uno sguardo ai lessici arabi notiamo che la successione consonantica *b.l.* in principio di parola è più frequente della successione *b.n.* nella medesima posizione iniziale. Quanto ai motivi di ciò possiamo solo avanzare delle ipotesi non molto scientifiche: forse la successione *b.l.* fu preferita dagli arabi per ra-

¹² La « città » per eccellenza, la capitale. Cf. più avanti.

¹³ *IH*¹, p. 113; al-Muqaddasī, *BAS*¹ appendice, p. 54; *IDRISI*¹, p. 22; Yāqūt, *BAS*¹, p. 105; Ibn Sa'īd, *BAS*¹, p. 135; al-Qazwīnī, *BAS*¹, p. 140; Abū'l-Fidā', *BAS*¹, p. 147; al-'Umarī, *BAS*¹, p. 156. La forma Bularm, riscontrabile una sola volta in *IH*¹, p. 113 e due volte nel testo ħawqaliano della *Bibliotheca Geographorum Arabicorum, Opus geographicum auctore Ibn Ĥawqal*, Lugd. Bat. 1967, pp. 118 e 121, sembra inaccettabile; fra l'altro è indicativa al proposito la lezione Bānarm della *Cronaca di Cambridge* (x secolo) in *BAS*¹, p. 166, che dovrebbe toglierci ogni dubbio sulla vocale da dare alla prima radicale del toponimo.

¹⁴ *IG*¹, p. 324.

¹⁵ ad-Dimašqī in *BAS*¹, p. 144.

¹⁶ Si veda a questo proposito: B. Lavagnini, *Sulla località Panormos menzionata nel Digenis Akritas (I, 101) con una postilla sul nome della città di Palermo*, in *Atti della Reale Accademia di Scienze Lettere e Arti di Palermo*, serie IV, vol. III, parte II, fascicolo II, pp. 389-394, Palermo 1942.

¹⁷ *BAS*¹, p. 166, *BAS*², I, p. 278.

gioni di armonia consonantica o perché di più comoda pronuncia; ma, a prescindere da queste considerazioni secondarie, il fatto inconfutabile è che l'ondata eteroglossa determinatasi con la dominazione musulmana ha fissato – anche per l'affievolirsi della coscienza del valore semantico primo del termine – la forma Palermo.

II

PALERMO NEI SUOI VARI QUARTIERI

A) *Sguardo d'insieme.*

Palermo appare la città di gran lunga la più importante dell'isola ai geografi e viaggiatori musulmani di un arco di tempo che va, almeno, dal x secolo al XIII, ed i loro entusiastici giudizi sulla città vengono raccolti nei secoli successivi ad opera di epigoni nelle più tarde opere di compilazione.

Tutti coloro che la visitarono personalmente sono concordi nel lodarne la straordinaria fertilità del suolo, l'abbondanza delle acque, la bellezza della posizione naturale « con la sua riviera amena, soleggiata e ridente »¹⁸.

Rossa e bianca per il colore della pietra e dei mattoni, circondata da un bastione di pietra altissimo e inespugnabile, più vasta di al-Fuṣṭāṭ (la prima capitale dell'Egitto musulmano), simile a Cordova per le sue trecento moschee, appare Palermo in una visione « panoramica » ai suoi primi descrittori nel x secolo: Ibn Ĥawqal e al-Muqaddasī. Ai visitatori dei secoli successivi si presenta ancora più splendente: « Città illustre e magnifica, località tanto prestigiosa quanto immensa che domina, quale eccelso pulpito, le città del mondo intero, quella i cui pregi giungono all'apice »¹⁹. Questa è la prosa, sempre un po' indulgente alla enfasi, di al-Idrīsī, il geografo di Ruggero II, ma le lodi di Ibn Ġubayr, che la visitò fra la fine del 1184 e gli inizi dell'anno successivo, non sono da meno: « Essa è la madre della vita cittadina unendo in sé due bellezze: ricchezza e splendore. Ha tutto ciò che si può desiderare per affascinare l'occhio e l'udito... appare in una visione amma-

¹⁸ *IDRISI*¹, p. 22, *IDRISI*², p. 36.

¹⁹ *IDRISI*¹, p. 22, *IDRISI*², pp. 35-36.

liatrice, fra le sue piazze e le sue ampie distese, sembra quasi che essa sia tutta un giardino » ²⁰.

Ma questo viaggiatore dal temperamento di poeta e di mistico, quasi a domandare perdono del suo momento di smarrimento nell'entusiasmo per una città non più musulmana, sente il bisogno di aggiungere: « Che Allāh la rovini! » e più avanti venendo a consigli più miti: « Che Allāh voglia presto risanare la sorte di questa città, ristabilirla dimora della fede e ricondurla alla sicurezza, con la sua potenza, perché egli può ciò che vuole » ²¹.

Palermo è per i suoi descruttori la « città » per eccellenza e viene da essi indicata come al-Madīnah, con lo stesso nome cioè della città del profeta, un privilegio che non ebbe altra metropoli cristiana conquistata dall'Islām e che troviamo consacrato nei versi di lode su Palermo di Ibn Rašīq (XI secolo):

أخت المدينة في اسم لا يشاركها فيه سواها من البلدان والتمس
وعظم الله معنى ذكرها قسماً قلد اذا شئت اهل العلم او ققس

sorella di al-Madīnah ²² *in un nome cui nessun altro paese partecipa: cercalo pure! Allāh ha magnificato il senso di tal nome con un giuramento* ²³;

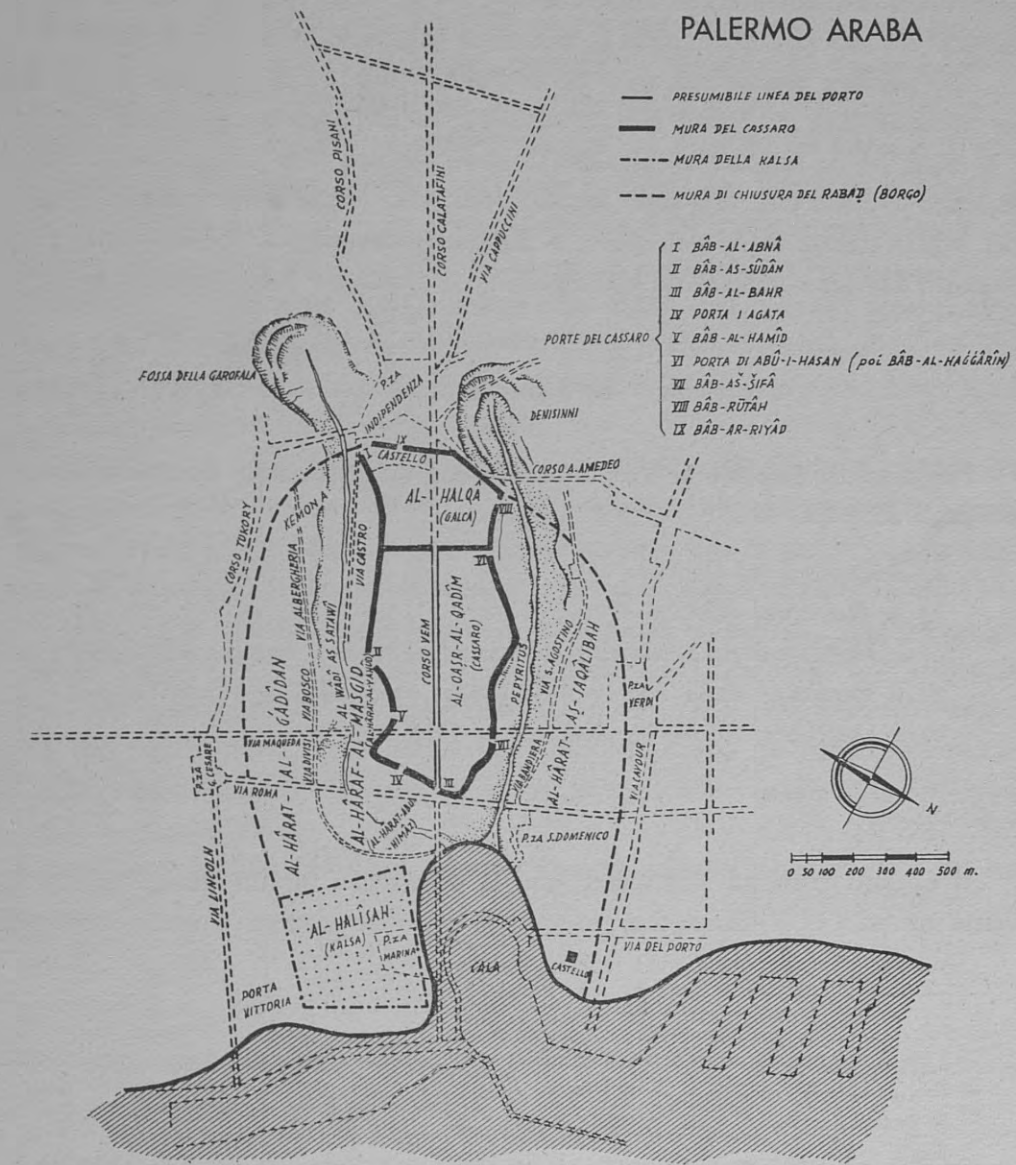
²⁰ IG¹, p. 331, IG³, p. 389.

²¹ IG¹, p. 332, IG³, p. 389.

²² L'Amari lesse al-'Adīnah (*BAS*², II, 350) lezione quasi certamente errata, a proposito della quale C. A. Nallino osservò (*SMS*, II, 567, n. 2) « L'Amari persistette nel respingere la lettura al-Madīnah, anche dopo le osservazioni del Fleischer esposte nella *BAS*, testo, appendice (1875), 25-27, pur dichiarando (*BAS*², I, 350-351, n. 5) di non sapere sciogliere l'enigma di al-'Adīnah... Qui è una svista dell'Amari: i due manoscritti di as-Suyūfī... hanno « al-Madīnah », come risulta dalla stessa *BAS*, testo p. 212, nota 3. E questa lezione al-Madīnah, l'unica possibile, è anche in Ibn Dihyah, *al-Muṭrib* nella *BAS*, trad. II, 708 dove l'Amari nota che « essa darebbe ragione al prof. Fleischer... e pur non mi capacita! ».

²³ Vi è qui, come è stato notato da molti filologi musulmani, un riferimento al versetto coranico « Giuro per il fico e per l'olivo... » (*sura* XCV, I). Questo riferimento s'intende solo tenendo presente la falsa etimologia, ripetuta dai cronisti latini di Sicilia del XIII secolo e sostenuta da non pochi eruditi arabi venuti a contatto un po' superficialmente con il greco, per il nome Sicilia. La trasposizione araba del toponimo è Šaqalliyyah o Šiqilliyyah (spesso usata nelle fonti per indicare Palermo) e sarebbe a loro parere l'adattamento della parola rumī (= greca o bizantina per gli Arabi) Sakih (< σ^ακι^ή) - Kilyah (< ^ḫ^λ^ḳ^ḳ) che significano appunto « fico » e « olivo ». Perché poi Allāh giurasse sul fico e l'olivo non è del tutto chiaro. «... Alcuni credono che si accenni a quei due alberi per l'eccellenza e l'utilità dei frutti loro, altri ai due monti presso Gerusalemme, altri alle Moschee di Damasco e di Gerusalemme, altri a quei due paesi... » (M. Amari, *BAS*², I, 351, n. 1). Ma non dobbiamo dimenticare che «...Anche nella letteratura giudaico-cristiana l'olivo ha importanza quasi sacrale... » (A. Bausani, *Il Corano*, Firenze 1955, p. 601, n. 20) e che l'olivo è menzionato con valore speciale nel Corano in almeno tre passi (*sure*: XXIII, XXIV e XCV).

PALERMO ARABA



* Questa tavola, che pubblico per gentile concessione dell'autore, è tratta da Rosario La Duca, *Vicende topografiche del centro storico di Palermo* (in *Bibliografia dell'Urbanistica e dell'Architettura Palermitana*, Palermo 1964, quaderno n. 2-3).

seguì, se vuoi, l'opinione dei dotti, ovvero ragiona per analogia²⁴.

Ancora per la consuetudine dei Musulmani di chiamare Palermo «Madīnah» abbiamo la testimonianza di Ibn Ġubayr: «La più bella città della Sicilia è la residenza del suo re, i Musulmani la chiamano Madīnah, i Cristiani Balārmuh»²⁵.

C'è poi una curiosa affermazione di Yāqūt²⁶ (m. 1229) il quale a proposito del nome Balarm (Palermo) dice: «Nella lingua dei Rūm questo nome significa "la città"» (in arabo: al-Madīnah); dove ancora una etimologia sbagliata (Palermo è, come tutti sappiamo, «tutto porto») ci potrebbe far pensare che Yāqūt, evidentemente digiuno di greco, si sia lasciato influenzare dal frequente accostamento dei due nomi Balarm e al-Madīnah «la città per eccellenza, la capitale».

B) I quartieri.

Nel x secolo Palermo si compone di cinque quartieri, non molto distanti gli uni dagli altri, essi sono:

- a) il Cassero (*al-Qaṣr*)
- b) la Kalsa (*al-Ḥāliṣah*)²⁷
- c) il Quartiere della Moschea di Ibn Saqlāb²⁸ (*ḥārat masġid Ibn Saqlāb*)
- d) il Quartiere degli Schiavoni²⁹ (*ḥārat aṣ-Ṣaqālibah*)
- e) il Quartiere Nuovo³⁰ (*al-ḥārat al-Ġadīdah*)³¹

a) Il Cassero.

Il Cassero viene ad identificarsi con la «Balarm» di Ibn Ḥawqal e con la «città interna» di al-Muqaddasī; in nessuno di questi geografi (x secolo) troviamo

²⁴ I versi di Ibn Raṣīq sono riportati da al-Ḥimyarī nel *Kitāb ar-rawḍ al-mi'ṭār*, cit., pp. 146-147.

²⁵ *IG*¹, p. 324, *IG*³, p. 379.

²⁶ Si veda il *Marāṣid al-iṭṭilā'* in *BAS*¹, p. 127 e *BAS*², I, 220.

²⁷ Grafia municipale.

²⁸ «Moschitta e oggi (1889) Giardinazzo». Cf. *TAP*, I, 281.

²⁹ «Oggi Capo». Cf. *TAP*, loc. cit.

³⁰ «Oggi Case Nuove e Stazzone». Cf. *TAP*, loc. cit.

³¹ È da tenere presente che la descrizione e la suddivisione di Palermo in cinque quartieri è riportata, tra viaggiatori e geografi arabi, dal solo Ibn Ḥawqal; da lui l'ha più tardi (xii-xiii secolo) riprodotta Yāqūt nel *Mu'ḡam al-buldān*.

infatti ancora il termine «al-Qaṣr» per indicare la zona antica e più elevata della città. È anzi notevole che Ibn Ḥawqal adoperi la denominazione Palermo solo per la città antica, come si può desumere dalle sue parole: «... vi è dunque una metropoli chiamata Palermo, circondata da un immenso bastione di pietra, altissimo e formidabile...»³², parole che non possono essere riferite a tutto l'agglomerato urbano, perché tutti gli altri quartieri sono, per sua esplicita ammissione, privi di mura. Questo fatto ci indica una scarsa fusione, nel x secolo, sia fra la città antica ed i quartieri all'intorno, sia fra questi stessi quartieri, che troviamo molto più fusi tra loro nel secolo xii, come possiamo dedurre dal fatto che vengono indicati con la voce comprensiva di *rabaḍ* «borgo», mentre le singole denominazioni non appaiono più, ad eccezione del Cassero e della Kalsa, nei testi dei geografi arabi. Del resto, la coesione urbana viene ad essere sancita inequivocabilmente dalla cerchia di mura arabo-normanna che, come è documentato da al-Idrīsī³³, circonda ormai nel xii secolo tutto il *rabaḍ*.

Tornando a quello che chiamiamo con al-Idrīsī e Ibn Ġubayr *al-Qaṣr*, esso si estendeva in lunghezza, cioè da Ovest ad Est, ed era attraversato per tutta la sua estensione da una grande via (*as-simāṭ*)³⁴ pavimentata di pietra e occupata in tutta la lunghezza da numerose botteghe. È evidente che questa non era l'unica via del Cassero, ma delle tre maggiori di cui ci parla, ad esempio, Ugone Falcano mezzo secolo circa dopo al-Idrīsī, i viaggiatori arabi nominano solo questa, che era evidentemente la più importante fin dal secolo x. È riconoscibile in questa via — il cui nome arabo sembrerebbe una traslitterazione del latino «semita» — l'attuale corso Vittorio Emanuele, chiamato fin dal x secolo *simāṭ al-balāṭ* o semita balatata o lastricata³⁵.

Quanto alla identificazione di questa zona antica nella città attuale³⁶, un certo

³² *IH*¹, p. 113, *IH*², p. 117.

³³ *IDRIS*¹, p. 23, *IDRIS*², p. 37.

³⁴ Il termine *simāṭ* vale in arabo «via fiancheggiata di botteghe». Cf. R. Dozy, *Supplément aux dictionnaires arabes*, Leida-Paris 1927, s.v.

³⁵ Questa medesima strada venne chiamata nei secoli xii e xiii: Platea marmorea, Vicus marmoreus, Ruga marmorea, quindi Placza marmorea Cassari nei secoli xiv e xv, infine, a partire dal 1564, via Toledo e dal 1881 Corso Vittorio Emanuele, mentre il nome di Cassero o Cassaro per antonomasia venne relegato nell'uso popolare fino ai nostri giorni.

³⁶ Il quartiere del Cassero comprendeva l'altura che è tuttora il nucleo della città, con una estensione in direzione Ovest-Est dalla porta Nuova alla via Roma attuali. Le mura del Cassero sono andate distrutte dopo il secolo xv, ma si può ancora seguire, per mezzo delle vie che le fiancheggiavano, il perimetro dell'antico Cassero. L'estremo limite ad oriente era nel secolo xii all'altezza della Chiesa dell'Am-

aiuto ci è fornito dalla menzione delle porte del Cassero fatta da Ibn Ḥawqal.

Porte del Cassero. La più importante, al tempo in cui il viaggiatore iracheno visitò Palermo (973 d.C.), era senza dubbio la *Bāb al-baḥr* (« La Porta del mare »), chiamata così perché dava accesso ad esso per chi venisse dalla città antica. Essa si trovava all'estremità orientale dell'*as-simāt*, nel lato Est del Cassero³⁷ quindi, e, data la sua importanza vitale, viene da supporre che dovesse essere già nel x secolo piuttosto antica anche se a questo proposito Ibn Ḥawqal non ci dà chiarimenti.

La seconda porta menzionata³⁸ dal nostro viaggiatore è la *Bāb as-sifā* (« la Porta della salute » o « della guarigione »), porta fatta costruire, probabilmente tra il 947 e il 948, dal primo emiro kalbita al-Ḥasan b. 'Alī b. al-Ḥusayn per ovviare all'inconveniente della lontananza del luogo attraverso cui gli abitanti della zona potessero uscire dalla città. Il nome di questa porta derivava dal corso d'acqua e dalla sorgente denominata '*Ayn as-sifā*' che questa porta dominava. La « Porta della salute » era situata dunque nel lato Nord del Cassero verso Oriente e si identificerebbe con la Porta Oscura del Fazello³⁹.

Sempre nel lato Nord del Cassero, questa volta verso Occidente, era la Porta S. Agata, non solo prearaba ma anche antica per ammissione dello stesso viaggiatore, indicata più tardi con il nome di S. Agata la Guilla⁴⁰. Al limite estremo Ovest della zona Nord del Cassero si apriva la *Bāb rūṭah* che prendeva nome anch'essa dal corso d'acqua cui era prossima. Forse prearaba come la precedente, tale porta esistette fino alla fine del secolo xvi situata poco più a ponente della Chiesa

miraglio: infatti « in uno strumento di vendita di un corpo di case ad essa attiguo (1146) si delimitava l'estensione della parte Sud *ἕως τοῦ τεύχους τοῦ παλαιῦ ἕστεως* (Cusa, *Diplomi greci e arabi di Sicilia*, Palermo 1882, p. 73). Cf. G. M. Columba, *Per la topografia antica di Palermo*, in *CA*, II, p. 397, seguito della n. 3 di p. 396.

³⁷ Sembra si trovasse nei pressi della piazzetta S. Antonio e sembra essere stata la porta chiamata nel secolo xii « Porta Patitellorum » perché sotto le sue arcate erano i lavoratori di « patiti » o zoccoli (Cf. *TAP*, I, 21).

³⁸ Si veda tanto per questa quanto per le altre porte del Cassero *IH*¹, p. 116.

³⁹ G. M. Columba, *op. cit.*, p. 397 (seguito della n. 3 di p. 396). È da tenere presente che il nome '*Ayn as-sifā*' è presente nella toponomastica tunisina.

⁴⁰ In *TAP*, I, 69 si sostiene che « guilla » sia corruzione popolare della voce araba *wādī*, cui si sarebbe arrivati attraverso una fantasiosa trafila: weid, oved, guida, guidda, sicché il nome varrebbe S. Agata « della riviera » o « del fiume » perché scorreva appunto sotto quella porta il fiume Papiro.

di S. Giacomo la Mazzara⁴¹. Seguiva a questa la *Bāb ar-riyād* (« Porta dei giardini ») fatta costruire anch'essa dall'emiro Abū 'l-Ḥusayn Aḥmad b. Ḥasan. Il sito di questa porta è però incerto; sappiamo di sicuro che era situata tra la *Bāb rūṭah* e la *Bāb al-anbā'*. Ibn Ḥawqal cita quindi una porta chiusa già ai suoi tempi dal nome di *Bāb Ibn Qurhub*, che si trovava nelle vicinanze della « Porta dei giardini ». Il nome della porta in questione derivava da quello dell'emiro eletto dai Siciliani nel 913, ribelle al Califfo fatimita 'Ubayd Allāh (il Mahdī) e viene quindi istintivo supporre che sia stata costruita nel breve periodo 913-916 in cui rimase al potere Ibn Qurhub. Il motivo per cui fu fatta chiudere dal medesimo al-Ḥasan b. 'Alī b. Abī-l-Ḥusayn è oggetto di controversia a causa delle diverse interpretazioni cui si presta il testo arabo. Il Di Giovanni⁴² suppone che sia stata fatta chiudere perché il luogo era esposto a frequenti inondazioni; l'Amari⁴³ e il Wiet⁴⁴ invece fanno intendere con le loro traduzioni che l'insicurezza del luogo fosse dovuta ad attacchi bellici. L'ipotesi del Di Giovanni, che si faceva per altro forte di una prima lettura dell'Amari in tal senso, sarebbe surrogata ad esempio da quello che si legge nella « Cronaca di Cambridge » (x secolo verosimilmente) a proposito di una alluvione⁴⁵, che potrebbe avere indotto il solerte al-Ḥasan b. 'Alī b. Abī al-Ḥusayn a chiudere la porta in questione; ma sono soltanto ipotesi.

Vicina alla *Bāb Ibn Qurhub* era la *Bāb al-anbā'* (« Porta delle notizie »?) la più antica porta del Cassero a detta di Ibn Ḥawqal e che doveva trovarsi verosimilmente sotto l'attuale « Palazzo dei Normanni ». Sul nome di questa porta bisogna aprire una parentesi perché, a differenza del Kramers, sia l'Amari che S. Morso^{45bis} presentano la lezione *Bāb al-abnā'* che l'Amari traduce con « Porta dei

⁴¹ La denominazione di questa chiesa deriverebbe, secondo quanto si legge in *TAP*, I, 154, dalla presenza sul corso d'acqua Rūṭah di molti mulini, qualcuno dei quali « ... poiché vi si macinavano cannelle in saraceno si chiamò Massara... » (dal trilittero 'aṣara « spremere, frangere » da cui *ma'sarah* « frantoio »).

⁴² *TAP*, I, 54-55. Il Di Giovanni suppone che la porta in questione fosse situata presso l'antichissima chiesetta di S. Mercurio, sulla riviera che le acque del torrente Kemonia inondavano spesso.

⁴³ Cf. *BAS*², p. 20, n. 2.

⁴⁴ Cf. *IH*², p. 121 « autrefois la ville avait été-souvent attaquée de ce côté et les assaillants étaient passés par cette ouverture... ».

⁴⁵ « ... il 19 Ottobre del 934, giorno di domenica, un grande temporale fece riversare sulla città i fiumi dei dintorni, per cui annegò la gente e furono distrutte molte case dentro la città e fuori... » (*BAS*¹ p. 171, *BAS*², pp. 284-285).

^{45bis} Cf. rispettivamente *IH*¹, p. 116; *BAS*¹, p. 8; *Palermo antico*, Palermo 1827, p. 359.

giovannotti» ed il documento⁴⁶ latino del 1187 pubblicato dal Morso, a fronte di quello arabo, rende con « Porta Aedificiorum ». Delle due lezioni, che hanno alla base uno scambio di lettere quanto mai comprensibile specie in un manoscritto, teoricamente dovrebbe avere una maggiore autorità quella sorretta dal documento pubblicato dal Morso, che è però, da un punto di vista strettamente linguistico, inaccettabile nella accezione di « Porta degli edifici » (edificio è in arabo *binā'* pl. *abniyah*); né d'altra parte so fino a che punto possa giovare ad un ulteriore chiarimento la denominazione in corso nel secolo XII di porta « Belbene » seguita da quelle ancora più corrotte dei secoli successivi: « Billiemi » e « Bibillimine ».

Seguiva quindi nel lato meridionale del Cassero la *Bāb as-sudān* (« Porta dei Negri »), detta in seguito corrottamente « Busuemi »⁴⁷.

Il Cassero e il quartiere degli Ebrei erano in comunicazione grazie alla *Bāb al-ḥadīd* (« Porta del ferro »), che corrisponde quasi sicuramente alla Porta Iudaica all'angolo Sud-Est dell'Università. L'ultima delle nove porte – quella di Ibn Qurhub non entra nel novero – menzionata da Ibn Ḥawqal era quella « anonima »⁴⁸, fatta costruire anch'essa dal benemerito al-Ḥasan b. 'Alī b. Abī al-Ḥusayn, che metteva in comunicazione Cassero e quartiere di Abū Ḡamīn e che andrebbe verosimilmente collocata nella parte meridionale del lato Est del Cassero, non molto discosto dalla « Porta del mare » con la quale il viaggiatore iracheno aveva cominciato il giro delle mura.

Suddivisioni del Cassero. Secondo la testimonianza di al-Idrīsī, il Cassero comprendeva nel XII secolo tre zone⁴⁹: una centrale più imponente e fastosa con edifici altissimi, moschee, fondachi, bagni e botteghe, e due zone meno splendide

⁴⁶ In questo documento il monaco di S. Andrea in Kemonia concedeva al gaito Giovanni, camerario regio, con l'assenso della reale Cappella, una pezza di terreno per fabbricarvi una stalla e una paglieria « in regionem ad ingressum civitatis Panormi et ad dexteram ingressus ex porta Aedificiorum ... » (testo arabo: على يمين الدخول من باب الأبنية. Cf. S. Morso, *op. cit.*, p. 359).

⁴⁷ « ... demolita nel 1587 e situata tra il palazzo Conte Federico e l'Ospedale dei Benfratelli, a ponente della discesa Fatebenefratelli ». Cf. G. M. Columba, *Per la topografia antica di Palermo (CA, II, 397, seguito della nota n. 3 di p. 396)*.

⁴⁸ Nella ricostruzione topografica di R. La Duca (cf. cartina di Palermo araba riprodotta a pagina 137) la posizione di questa porta è quella che invece – in base a quanto è stato detto precedentemente – andrebbe assegnata alla porta S. Agata.

⁴⁹ La parte più alta del Cassero veniva già indicata nei diplomi nel secolo XI come Galga o Galka con un nome che, pur non trovandosi nei testi dei geografi e viaggiatori consultati, è sicuramente arabo e varrebbe la « cinta » *al-ḥalqah*. I limiti di essa erano: a ponente, a settentrione, a mezzogiorno le mura glie del Cassero limitate a loro volta dal Mu'askar ad Ovest, dal Papireto a Nord e dal Kemonia a Sud; ad Oriente era invece una muraglia « della Galka » che la divideva dal resto del Cassero.

ma ricche anch'esse di palazzi elevati, di fondachi e di terme⁵⁰. Nella parte più alta della zona centrale sorgeva quell'insieme di edifici fortificati che costituivano il palazzo di Ruggero, una specie di cittadella « ... costruita ... con enormi blocchi di pietra da taglio e rivestita con tessere di mosaico » le cui « linee sono armoniose, alte le torri, ben salde le bertesche e le garitte »⁵¹.

In definitiva il Cassero con i suoi splendidi monumenti, tra cui la Moschea-Cattedrale tanto rinomata da essere ricordata con ammirazione da tutti i più importanti descrittori della Palermo arabo-normanna, appare come la parte più antica e nobile della città, centro di residenza della classe dirigente dei conquistatori fino alla fondazione della Ḥālīṣah nel 936/7, e di nuovo sede della splendida corte normanna a partire dalla seconda metà dell'XI secolo.

b) *La Kalsa*⁵².

Di fronte a « Palermo » sorgeva la Ḥālīṣah (« l'Eletta »), rinchiusa nella sua cinta di mura che, sia pure non paragonabile a quella del Cassero, la proteggeva conferendole l'aspetto di una fortezza, già a partire dal X secolo. È quindi da sottolineare che la Kalsa nacque come una vera e propria città autonoma rispetto a « Palermo »⁵³. Le mura della Kalsa dovettero sorgere certo contemporaneamente all'agglomerato urbano per due motivi: per la difesa contro eventuali attacchi dal mare, cui era vicinissima, e quale presidio dei prefetti fatimiti – i nuovi padroni dell'isola, ivi trasferitisi – contro eventuali insurrezioni della popolazione del Cassero e degli altri quartieri. È infatti da ricordare che il movimento fatimita ebbe a Palermo accaniti avversari.

Al-Muqaddasī⁵⁴ ci informa del numero e del nome delle porte di questa cinta di mura senza precisarne, però, l'esposizione. Con sicurezza sappiamo tuttavia

⁵⁰ IDRISI¹, p. 23, IDRISI², p. 36.

⁵¹ IDRISI¹, *ibidem*, IDRISI², p. 37.

⁵² Ricordo ancora una volta che « Kalsa » è la attuale grafia municipale relativa al quartiere di Palermo che della cittadella fatimita ha conservato il nome ovviamente volgarizzato.

⁵³ Conosciamo da numerose fonti storiche, tra cui Ibn Ḥaldūn (sec. XIV), i motivi che portarono alla fondazione di questa città la cui costruzione – a detta di Ibn al-Aṣṣir (*BAS*², I, 414) – gravò finanziariamente sui cittadini. Ḥalīl ibn Ishāq fu mandato dal califfo fatimita al-Qā'im in aiuto dell'emiro Sālim b. Rašīd cui si erano ribellati i Girgentini nell'anno 325 dell'egira (19 novembre 936 – 7 novembre 937) « ... tornati [i Siciliani] alla ribellione, Ḥalīl fondava una città in sul porto della città [stessa di Palermo] e le dava il nome *al-Ḥālīṣah* ». (*Kitāb al-'ibar*, in *BAS*¹, p. 478, *BAS*², II, p. 192).

⁵⁴ *Kitāb aḥsan at-taqāsīm* (*BAS*¹, p. 55, *BAS*², II, p. 670 e sgg.).

che il lato orientale delle mura ne era sprovvisto per motivi di sicurezza, data la vicinanza del mare, e che il lato Nord – quello cioè prospiciente la Cala attuale (l'antico porto di Palermo) – aveva almeno una porta « dell'arsenale », secondo al-Muqaddasī, e « del mare » secondo al-Idrīsī, poco meno di due secoli dopo⁵⁵. Vi era poi una porta detta *Bāb Kutāmah* quasi certamente dalla tribù dei Berberi Kutāmah, che si trovavano nel 936/7 a Palermo in aiuto di Sālim contro i Girgentini ed i Palermitani ribellatisi a quell'emiro⁵⁶.

La terza porta citata da al-Muqaddasī è la *Bāb al-bunūd* (« Porta delle bandiere ») « che dovevano sventolare su di essa come la porta principale della cittadella fatimita... »⁵⁷. L'ultima delle quattro porte della Ḥālīṣah menzionate da al-Muqaddasī è la *Bāb al-futūḥ* (« Porta delle vittorie ») situata a mezzogiorno della cinta di mura⁵⁸.

La Kalsa fu la residenza, a partire dall'epoca fatimita, del luogotenente e del suo seguito, una città « amministrativa », dunque, provvista oltre che di uffici e di una guarnigione militare, di due bagni pubblici, di una piccola ma frequentata Moschea-Cattedrale, di un certo numero di moschee minori, nonché dell'arsenale⁵⁹. La necessità, vitale per i Musulmani, di un arsenale indispensabile per

⁵⁵ IDRISI¹, p. 23, IDRISI², p. 36. È probabile che questa porta sia da identificarsi con quella detta « dei Greci » esistita fino al 1553 – anno in cui « fu abbattuta insieme con la muraglia nella quale si apriva » (TAP, I, 131) – nei pressi della Chiesa di S. Nicolò la Carruba dei Greci.

⁵⁶ Secondo V. Di Giovanni (TAP, I, 146) sarebbe da identificarsi con la porta « Kordariorum » del secolo XIV detta così probabilmente perché nei suoi pressi si stanziarono i cordigieri verso il 1224. Il sito di questa porta fu verosimilmente nelle vicinanze della piazzetta di S. Francesco e del cortile dei Cartari.

⁵⁷ TAP, I, 146. Questa porta fu verosimilmente situata « da S. Maria dei Miracoli a S. Nicolò Reale e S. Francesco ove fu la porta dei Politii o dei Polichii... » (TAP, I, 149).

⁵⁸ « ... dove ancora esiste col nome della Vittoria dentro la chiesetta che fu costruita nel bastione stesso della muraglia antica » (TAP, I, 149). Una vaga idea dell'aspetto della cerchia di mura della cittadella fatimita ci è data dal P. Ranzano (XV secolo) in *Origini e vicende di Palermo*, Palermo 1864, pp. 57–59, che a proposito delle origini della Ḥālīṣah dice: « Et per quantu putimu per li vestigii chi ancora apparino indicari, secti erano li soi porti, supra et appresso ognuna di li quali erano edificati ampli e altissimi turri, chi quaschiduna di loro mostrava forma di inespugnabili castelli ».

⁵⁹ La porta dell'« arsenale » o del « mare » dava accesso ad un bacino che servì alla costruzione delle navi del vicino arsenale, il quale arsenale fu trasferito verosimilmente tra il X e l'XI secolo sul porto grande « là dove dal secolo XV al nostro resta il nome di piazzetta di Tarzanà a breve distanza dalla porta Carbone » (TAP, I, 184). Questo trasferimento fu dovuto quasi sicuramente al prosciugamento di questo bacino, che doveva essere divenuto una vasta piazza all'interno della città già nel secolo XII, se in questo periodo veniva ormai indicato nei diplomi come « Platea maritima », nome che è del resto rimasto anche oggi « tradotto » in piazza Marina.

l'importanza acquisita da Palermo quale emporio commerciale e porto militare, deve avere influito in maniera determinante sulla scelta del sito della nuova « città ».

Secondo Ibn Ḥawqal⁶⁰ la Ḥālīṣah non possedeva né mercati né fondachi; senza attribuire a questo centro urbano una grande attività economica e commerciale, mi sembra tuttavia sensato concedergli, con al-Muqaddasī, che lo dice provvisto di mercati⁶¹, la possibilità di essere stato in qualche modo autosufficiente in caso di assedio o di ribellione delle popolazioni vicine.

Con la sconfitta dei Musulmani questa città decadde nel suo prestigio di centro politico-amministrativo. Questa parabola discendente è rispecchiata fedelmente dalla testimonianza di al-Idrīsī⁶², che parla di questa « città » solo per inciso nella sua descrizione del *rabaḍ* e la dice « il vecchio centro urbano, la residenza del sultano e della sua corte al tempo della dominazione musulmana » e fa seguire quindi un rapido cenno sulla porta « del mare » e sull'arsenale « adibito alla costruzione delle navi ». Anche la testimonianza di Yāqūt è significativa a questo riguardo in quanto a proposito del nome Ḥālīṣah dice: « Città della Sicilia (cinta di) un muro di pietra. Essa è abitata dal sultano e dalle sue milizie; mi si dice che oggi sia un *maḥall* entro Palermo e che questa lo circondi »⁶³.

Yāqūt dipende da fonti precedenti, com'è ampiamente dimostrato dal fatto che, pur vissuto tra la fine del secolo XII e gli inizi del XIII, continuava a collocare sultano e seguito nella Ḥālīṣah⁶⁴.

⁶⁰ IH¹, p. 114.

⁶¹ *Kitāb aḥsan at-taqāsīm...*, BGA, III, p. 232; BAS¹, p. 55.

⁶² IDRISI¹, p. 23, IDRISI², p. 36.

⁶³ Cf. *Marāṣid al-iṭṭilā'*, in BAS¹, p. 129, BAS², I, p. 220.

⁶⁴ Per quanto riguarda l'identificazione nella città attuale del sito dell'antica Ḥālīṣah, ci sono delle difficoltà dovute alla scomparsa quasi totale delle mura già a partire dal XVI secolo, nonché al fatto che presto la denominazione si è estesa nell'uso comune oltre i confini della cittadella fatimita, finendo con l'indicare tutta la zona che va dalla piazza S. Francesco fino al porto. La delimitazione dell'area antica fatta dall'Amari, che aveva ricostruito un rettangolo i cui vertici erano rappresentati da: porta Felice, porta della Doganella, chiesa della Vittoria e porta dei Greci, è da giudicare imprecisa; mentre più accettabile sembra la delimitazione del perimetro della Ḥālīṣah fatta dal Columba (*Per la topografia antica di Palermo*, CA, II, 398–399). Lo studioso riteneva che l'angolo Sud-Est della « città » in questione si trovasse all'altezza della porta di cui esistono i resti nella chiesa della Madonna della Vittoria, mentre « il muro settentrionale... passava per il luogo ove adesso è la dogana, onde il muro orientale, che si riattaccava alla Madonna della Vittoria, doveva correre approssimativamente lungo il vicolo e la piazza dei Bianchi. Il muro di settentrione d'altro canto giungeva fino all'antico convento dei Francescani... ».

c) *Il Quartiere degli Schiavoni.*

Il quartiere degli Schiavoni⁶⁵, il terzo per importanza dopo i due precedenti, era il più esteso e popolato di tutto l'agglomerato urbano del x secolo.

La floridezza di questo quartiere – il cui nome rimase fino al secolo xv alla porta « Sclavorum » presso il monastero del Cancelliere – era determinata soprattutto dalla presenza del porto che, a differenza di quello « militare » e di breve durata della Kalsa, doveva svolgere un'intensa attività commerciale; era infatti questo il quartiere « ...che dava stanza alla marineria ed ai mercatanti stranieri che traeano in Palermo... »⁶⁶ ed era senza dubbio uno dei quartieri più animati e rumorosi della città con la sua variopinta popolazione di Giudei, Veneziani, Pisani, Lombardi, Schiavoni, Musulmani, con le sue moschee, sinagoghe e chiese cristiane, con i suoi mulini, bagni, fondachi, e soprattutto con i suoi mercati ricchi di merci dalla più svariata provenienza^{66bis}.

Inoltre per il Columba sarebbero stati all'esterno di questa specie di trapezio dall'area di circa 8 ettari, che rappresentava l'estensione urbana della Ḥālīṣah, sia la chiesa di S. Maria allo Spasimo e il convento degli Olivetani, sia la chiesa della Magione che veniva indicata fino ai primi del secolo xiii non come il « quarterio Halcie », ma con il nome di χαριτελατσητητε o Hartelgidia (cf. diploma del 1192, presso Cusa, *Diplomi greci e arabi di Sicilia*, Palermo 1882, p. 124). Due leggere varianti del medesimo nome: Hartilgidie e Artilgidia sono riscontrabili in due diplomi del 1204 e 1218 presso Huillard Bréholles, *Hist. dipl. Friderici II imp.*, Parigi 1852, I, 114, 2587, varianti che continuano chiaramente l'arabo *al-ḥārah al-ḡadidah*, ossia il « quartiere nuovo ».

⁶⁵ Ibn Ḥawqal non chiarisce il perché del nome; si potrebbe pensare che lo avessero lasciato al quartiere le compagnie di ventura venute spesso a Palermo sotto la guida di condottieri soprannominati « Schiavoni », compagnie formate per lo più di Macedoni, Traci, Bulgari, Dalmati e questo miscuglio etnico spiegherebbe molto agevolmente la denominazione rimasta al quartiere e poi alla porta « Sclavorum » fino al secolo xv. L'Amari (*SMS*, II, 210) ha supposto che, al tempo delle scorrerie dello Schiavone Šābir in terraferma nel 929, l'armata e le genti slave fossero venute a Palermo a svernare ogni anno e che parte di esse rimanessero qui a mercanteggiare, donde per questo motivo « ... il rione più grosso della città, contiguo al porto, si addimandò il quartiere degli Slavi ».

Non è dello stesso parere il Di Giovanni (*TAP*, I, 346) che esclude uno stanziamento stabile di popolazioni slave a Palermo basandosi anche sul fatto che altre città d'Italia quali Venezia, Genova, Pisa, Roma e Napoli ebbero contrade dello stesso nome, pur senza un insediamento nel loro territorio di compagnie di ventura o di milizie di Schiavoni. Pur lasciando in sospeso la questione, non è forse del tutto insensato supporre che abbia potuto dare il nome a questo popoloso e attivissimo quartiere un nucleo di commercianti, prevalentemente schiavoni, che si imposero all'attenzione dei Palermitani non tanto per la loro imponenza numerica, quanto per il loro notevole giro di affari che li metteva in una posizione di primo piano tra gli abitanti di questo quartiere dalla prevalente attività commerciale.

⁶⁶ *SMS*, II, 339.

^{66bis} Per un consuntivo sull'attività del porto di Palermo nel periodo compreso fra gli Arabi e gli Aragonesi, cf. I. Peri, *Il porto di Palermo dagli Arabi agli Aragonesi*, in *Economia e Storia*, Milano 1958, fasc. IV, pp. 422-469.

La vita della popolazione di questa zona⁶⁷ era resa poi agevole dalla presenza di un certo numero di ruscelli⁶⁸ che, a differenza di quello che ci è attestato da Ibn Ḥawqal (unica nostra fonte al proposito) per i due quartieri che vedremo appresso, facilitava l'approvvigionamento idrico.

Quanto all'identificazione del sito del quartiere non ci si può sbagliare, questa volta, soprattutto per l'indicazione fornitaci da Ibn Ḥawqal in merito alla presenza del porto e dei corsi d'acqua che scorrevano, separandoli, tra questo quartiere e il Cassero. Esso si estendeva a Nord e a Nord-Est del Cassero e cioè in lunghezza « dalla chiesa di S. Anna al Capo, ora demolita, fino alla Piazza Valverde e a Porta S. Giorgio, continuando con la regione detta Terracina immediata, al Castellamare »⁶⁹.

d) *Il Quartiere della Moschea di Ibn Saqlāb.*

Il penultimo dei cinque quartieri ricordati da Ibn Ḥawqal⁷⁰ è il quartiere della moschea di Ibn Saqlāb⁷¹, quartiere che ebbe, malgrado la sua estensione non molto notevole, una certa importanza commerciale.

Questo quartiere aveva, a detta di Ibn Ḥawqal, alla sua estremità ('alā ṭarafihā⁷²) il wādī⁷³ 'Abbās (il fiume Oreto). L'affermazione del viaggiatore iracheno mi sembra tuttavia non doversi accettare alla lettera⁷⁴ in quanto è da escludere

⁶⁷ Chiamata anche Seralcadi fin dai secoli xi e xii, con una volgarizzazione dell'arabo *sāri' al-qāḍi* (« il corso del qāḍi, del giudice »).

⁶⁸ Una delle sorgenti di questa zona alimentava un abbeveratoio situato nei pressi « dell'antica chiesa e Gancia dello Spirito Santo de' Benedettini » (*TAP*, I, 341) nella contrada di questo quartiere che prendeva nome appunto dalla sorgente di « ayn Rūm ». Questa medesima contrada fu detta più tardi Panneria.

⁶⁹ G. M. Columba, *Per la topografia antica di Palermo* (*CA*, II, 403).

⁷⁰ *IH*¹, p. 114.

⁷¹ Non sappiamo chi abbia dato il nome alla moschea nonché al quartiere, se uno di quei condottieri rinnegati indicati con il nome di Saqlabi che fecero più volte apparizione in Sicilia (conosciamo ad esempio il nome di un Michele Schiavone « Sclabus », di un Faraḡ Muḥaddah giunto nel 951 a Palermo forse n aiuto dell'emiro Ḥasan e ancora quello del già citato Šābir), ovvero qualche altro personaggio di cui non ci è giunta notizia. È da tenere presente anche che la denominazione « schiavone » aveva un valore etnico alquanto approssimativo e che lo stesso imperatore Basilio il macedone (867-886) fu detto dagli scrittori orientali Basilio lo schiavone, *as-saqlābi* dunque anch'egli. Del nome di questo quartiere « della moschea » rimane tuttora traccia nel vicolo e nella piazza « Meschita » situati nei pressi dell'Università.

⁷² *IH*¹, p. 114.

⁷³ *Wādī* nel senso di « fiume » è uso magribino (« occidentale ») in quanto in Oriente significa per lo più « letto vuoto di torrente, solco vallivo ».

⁷⁴ L'Amari presenta in *BAS*¹, p. 5 la lezione *qibliyya-l-baladi wādin yu'rafu bi-wādī 'Abbās...*, cioè « (scorre) a mezzogiorno del paese un ... fiume che si appella wādī 'Abbās... » (cf. *BAS*², I, 14); lezione che indubbiamente facilita la comprensione del testo.

che il fiume Oreto arrivasse a lambire questo quartiere. Del resto circa due secoli dopo al-Idrīsī⁷⁵ scriveva: « all'esterno del borgo scorre sul lato meridionale il fiume 'Abbās che ha il corso perenne ed è cosparso di mulini... ». Anche ad ammettere quindi, cosa difficile, che la città non si sia estesa affatto, in un secolo e mezzo circa, nel suo lato meridionale, risulta evidente che le mura arabo-normanne lasciavano il wādī 'Abbās decisamente all'esterno dell'agglomerato urbano ancora nel secolo XII.

L'importanza del quartiere⁷⁶ era per lo più commerciale in quanto la maggior parte dei mercati erano distribuiti tra questo e il Quartiere Nuovo. Non del tutto felice era, invece, la situazione idrica per la scarsità delle sorgenti naturali che costringeva gli abitanti a bere acqua di pozzo, il che non era, secondo Ibn Ḥawqal, motivo di grande disagio per la popolazione a causa dell'enorme consumo di cipolle crude che impedivano di sentire il cattivo sapore dell'acqua.

e) *Il Quartiere Nuovo.*

Il Quartiere Nuovo (*al-ḥārat al-ḡadīdah*) era contiguo a quello della moschea di Ibn Saqlāb e fra loro non vi era soluzione di continuità. Era anch'esso privo di sorgenti naturali e ricco di mercati che gli conferivano una importanza commerciale-artigianale non trascurabile.

Si trovava dunque nella zona meridionale dell'agglomerato urbano e verosimilmente raggiungeva ad Est, almeno nel secolo XII, le mura della Kalsa, il che si può dedurre dal fatto che fino ai primi del secolo XIII il sito della Chiesa della Magione veniva indicato come *Hartelgidia*, corruzione di *al-ḥārat al-ḡadīdah*.

Abbiamo visto dunque come lo iato fra i cinque quartieri descritti da Ibn Ḥawqal nel X secolo si colmi nel giro di poco meno di due secoli, e come essi ven-

⁷⁵ IDRISĪ¹, p. 23, IDRISĪ², p. 37.

⁷⁶ Questo quartiere si estendeva verosimilmente da quella che è oggi la via dei Calderai alla via Divisi, attorno alla chiesa di S. Nicolò da Tolentino detta un tempo della « Moschitta » (TAP, I, 5-6).

Ibn Ḥawqal nomina altri due quartieri (il termine arabo è anche in questo caso *ḥārat*, IH¹, p. 116) che dovettero essere però di limitata estensione, più che altre suddivisioni di un altro quartiere, verosimilmente quello della Moschea date le indicazioni del nostro informatore. Il primo citato - il quartiere degli Ebrei (*ḥārat al-Yahūd*) - era in comunicazione col Cassero per mezzo della Porta del ferro (*bāb al-ḥadīd*), il secondo - il quartiere di Abū Ḡamīn (l'Amari in BAS¹, p. 8 legge *Abū Ḥimāz*) - comunicava con la città antica grazie alla Porta anonima di Abū-l-Ḥasan. I due quartieri « aderivano dunque alle mura meridionali del Cassero da piazza Casa Professa, press'a poco, a via dei Cartari; la linea di divisione potrebbe essere rappresentata dalla via S. Cristoforo... » (G. M. Columba, *Per la topografia antica di Palermo*, in CA, II, 400-401).

gano indicati da al-Idrīsī col nome di *rabaḍ* (« borgo ») da considerare « una vera e propria città che circonda da ogni parte il Cassero... »⁷⁷, *rabaḍ* circondato a sua volta, nel XII secolo, per tutto il suo perimetro, di mura, fossato e riparo.

In definitiva il *rabaḍ* ci appare, ricco com'è di fondachi, terme, botteghe, mercati, con le sue ampie zone occupate da frutteti, con il suo pullulare di attività agricole, commerciali, artigianali, come la parte più viva e vitale della città di Palermo della quale Cassero e Kalsa rappresentano alternativamente i quartieri residenziali.

III

MONUMENTI SACRI E PROFANI

Presso tutti i geografi e viaggiatori musulmani che hanno descritto Palermo troviamo espressioni di meraviglia e di ammirazione e per il numero degli edifici notevoli e per la bellezza artistica dei medesimi. Il meno sensibile di tutti i viaggiatori appare forse Ibn Ḥawqal; potremmo accusarlo di mancanza di sensibilità artistica, rinfacciargli la sua natura di mercante o la incapacità di essere imparziale nei suoi giudizi per rancori di carattere politico-religioso, ma è anche vero che la città andò acquistando il suo aspetto sfolgorante in un periodo posteriore, sia pure di poco, a quello in cui il viaggiatore iracheno visitò Palermo (972-973). Al-Idrīsī e Ibn Ḡubayr ci descrivono invece la Palermo in cui era già esplosa la fioritura artistica arabo-normanna, che vide il felice sincretismo di due mondi profondamente diversi sul piano di una originale collaborazione artistica.

I descrittori arabi di Palermo, specie nel secolo XII, rimangono colpiti oltre che dallo splendore degli edifici « degni di Cordova e tutti ... in una pietra da taglio chiamata tufo » (arabo: *kaḍḍān*)⁷⁸, dalla bellezza della sistemazione urbanistica e dalla quantità di moschee, fondachi e bagni, costruzioni che sono un po' la spia del tenore di vita della città in quel periodo. Ibn Ḡubayr sembra attraversare Palermo, egli che era pur abituato alle bellezze di Cordova e di Granada, con l'aria

⁷⁷ IDRISĪ¹, p. 23, IDRISĪ², p. 36.

⁷⁸ IG¹, p. 331, IG³, p. 389.

smarrita di un provinciale: «... Ci fecero attraversare degli spiazzi, delle porte, delle corti veramente regali; contemplammo alti padiglioni, maneggi ben ordinati, giardini, posti destinati alle guardie di servizio, vista da fare impazzire lo sguardo e trarre in inganno lo spirito...»⁷⁹. Non sappiamo esattamente quale percorso abbia fatto Ibn Ġubayr quando fu condotto presso un funzionario regio per render conto della sua venuta – del tutto fortuita – a Palermo; egli accenna ad una porta « che conduce al palazzo del re franco (la *Bāb al-anbā'* ?), ma è certo che la parte della città da lui descritta ci appare particolarmente ariosa e verdeggiante. Né il « verde » doveva essere inconsueto a Palermo, ricca com'era di acque, anche nelle sue zone centrali, come si può dedurre dalle parole di al-Idrīsī secondo le quali dentro le mura stesse della città era « un tripudio di frutteti ».

Per quello che riguarda gli edifici di Palermo « talmente splendidi che i viaggiatori ne decantano le bellezze della architettura, le finezze della struttura e la loro sfolgorante originalità... »⁸⁰, un posto importantissimo tra essi spetta, specie nel X e XI secolo, alle moschee.

A) Le Moschee di Palermo.

Una delle cose che impressionò maggiormente Ibn Ḥawqal, durante il suo soggiorno a Palermo, fu senza dubbio il numero notevolissimo di moschee: circa trecento disseminate a « Palermo »⁸¹, nella Ḥālīṣah, negli altri quartieri, nella piana del wādī 'Abbās, nella zona detta *Mu'askar* (« luogo di stanza dell'esercito ») e su fino al villaggio di Baida⁸². Un numero simile di moschee il viaggiatore iracheno non l'aveva sentito citare neppure per città dall'estensione doppia di quella di Palermo, a parte il numero di cinquecento moschee rivendicato dai Cordovani per la loro città e non verificato da Ibn Ḥawqal, che aveva invece visitato personalmente la maggior parte delle moschee della capitale siciliana. Ancora nel secolo XV, d'altra parte, troviamo diffusa la fama di questa enorme profusione di moschee nella nostra città. Un'eco, sia pure anacronistica, la ritroviamo nel lavoro di compilazione di al-Bākuwī (m. 1403) là dove dice: « In questa città è maggior

⁷⁹ IG¹, p. 331, IG³, p. 387.

⁸⁰ IDRISI¹, p. 22, IDRISI², p. 36.

⁸¹ Ricordo che per Ibn Ḥawqal Palermo è la città antica, il Cassero.

⁸² L'attuale Baida (« la Bianca » dall'arabo *al-bayḍā'*), che fu fondata dagli Arabi, non conserva più niente dell'antico villaggio arabo andato distrutto già ai tempi di Ibn Ḥawqal. La notizia in merito alla profusione enorme di moschee è in IH¹, p. 115.

numero di moschee che in tutti gli altri paesi »⁸³. E si trattava di moschee vere e proprie, costruite con tutti i crismi architettonici e non di semplici oratori all'aperto, di quei *muṣallā* cioè molto diffusi nel mondo musulmano⁸⁴, ed è in questo senso che dobbiamo intendere la frase di Ibn Ḥawqal «...solide sotto i loro tetti, con le loro pareti e le loro porte »⁸⁵. Puntualizzazione che non è qui imposta dalle esigenze della lingua araba, sempre indulgente all'analisi, ma dalla necessità di chi vuole e deve sottolineare il fatto che si trattava di vere e proprie costruzioni, non tutte imponenti come la moschea-cattedrale, ma tutte egualmente solide.

Quanto ai motivi della profusione di edifici destinati al culto, Ibn Ḥawqal non si fa e non ci lascia illusioni di sorta. I Palermitani non gli sembrano affatto particolarmente pii e osservanti; fanno a gara nel costruirsi moschee private, cui nessuno all'infuori della propria famiglia e clientela abbia accesso, soltanto per questioni di prestigio personale, per acquistare maggior credito presso i loro pari, per boria, in una parola⁸⁶, ma quella di andarci a pregare al momento giusto era per loro una questione del tutto marginale e di importanza trascurabile.

« Accade così che due fratelli, le cui case sono adiacenti e addirittura con i muri in comune, costruiscano ciascuno una moschea per uso personale... »⁸⁷ o che il figlio del notaio Abū Muḥammad b. Qafsī, egli stesso professore di diritto⁸⁸, che abitava a 40 passi di distanza dalla moschea del padre, se ne fosse fatta costruire una vicina alla propria abitazione, con il vestibolo in comune per... non entrarvi mai al momento della preghiera. « Si aveva l'impressione che l'avesse edificata unicamente perché la si indicasse come la moschea del professore tale, docente di diritto, figlio del professore... era come se... lasciasse supporre di essere il

⁸³ *Talḥiṣ al-āṭār*, BAS¹, p. 60 dell'appendice, BAS², II, 681.

⁸⁴ Il *muṣallā* non richiedeva, a volte, neppure il lavoro di costruzione di un recinto. Il primo *muṣallā* dell'Islām, sorto a Medina, diventava luogo santo soltanto quando il Profeta, piantando la sua lancia in mezzo alla zona prescelta orientata verso la Mecca, determinava la zona consacrata.

⁸⁵ IH¹, p. 115.

⁸⁶ L'espressione araba *li-šiddati intifāhi ru'ūsihim* « per l'enorme gonfiamento delle loro teste » è molto colorita ed espressiva.

⁸⁷ IH¹, p. 115.

⁸⁸ È da tenere presente che le moschee sono sempre state centro di insegnamento di scienze tradizionali; è quindi da supporre che un professore di *fiqh* traesse dal fatto di possederne una personale un prestigio anche di carattere didattico.

padre di suo padre⁸⁹ o di non averne affatto uno, a considerare il suo aspetto fanfarone e vanesio ... »⁹⁰.

È questo il commento amaro e pungente del viaggiatore iracheno, il quale « nella distanza di 40 passi che separava la moschea del padre da quella del figlio », vide « un'altra moschea cui era addetto un Imām e annessa una scuola (o una biblioteca) »⁹¹.

Saremmo portati a credere che con la sconfitta subita dagli Arabi, nella seconda metà dell'XI secolo, queste moschee siano scomparse ben presto. Questa fu senza altro la sorte della moschea-cattedrale che fu restituita, con l'entrata a Palermo dei Normanni, al vescovo Nicodemo, ed è da supporre che anche la moschea-cattedrale della Ḥālīṣah, da considerare più che altro la cappella del sultano, debba essere stata chiusa o convertita al culto cristiano abbastanza presto; comunque apprendiamo da Ibn Ḡubayr che ancora verso la fine del secolo XII « ... le moschee sono numerosissime, innumerabili, e per la maggior parte servono da classi per i professori di Corano... »⁹². Palermo doveva cioè essere, ancora in quell'epoca, molto simile ad una città araba per le sue moschee-*kuttāb* in cui si sentivano fanciulli di ogni età salmodiare in coro i versetti del libro sacro. Così come chiaramente in essa risuonava ancora l'*adān*⁹³ (« l'invito alla preghiera ») che riuniva i Musulmani nella loro moschea principale, illuminata con cura nel mese di Ramaḍān⁹⁴.

⁸⁹ Il padre è nel mondo arabo, per principio, sempre più importante del figlio. Qui il rapporto viene rovesciato per mettere in evidenza la sciocca boria del rampollo.

⁹⁰ *IH*¹, pp. 115-116.

⁹¹ Soltanto le moschee importanti hanno un Imām che dirige la preghiera, fa la *ḥuṭbah* (« sermone ») il venerdì e sorveglia i costumi del quartiere in cui è situata la moschea. Quella in questione, poi, doveva avere una notevole importanza per la scuola o biblioteca annessa.

⁹² *IG*¹, p. 332, *IG*³, pp. 389-390.

⁹³ L'*adān* « che si fece dapprima per le strade e comportava alle sue origini tre fasi: 1) un invito breve a recarsi alla moschea; 2) un invito rivolto allo stesso profeta; 3) un terzo invito per annunciare l'inizio della preghiera, fu poi fatto dall'alto di una casa vicina (alla moschea) di Medina, infine dall'epoca umayyade dall'alto di una torre speciale: il minareto » (L. Golvin, *La mosquée*, Algeri 1960, pp. 90-91).

⁹⁴ Qualche traccia di queste numerose moschee è reperibile nei secoli successivi; se è quasi certamente da ritenere almeno parzialmente anacronistica l'informazione di al-'Umarī (m. 1348) « vi rimangono (a Palermo) delle moschee che risalgono al tempo della dominazione musulmana » (cf. *BAS*¹, p. 156, *BAS*², I, p. 260), di almeno una di esse abbiamo comunque notizia, di quella « misida », cioè, posseduta in censo nel 1312 da un Bartolomeo Nini, situata nei pressi della Porta Patitellorum, già *Bāb al-baḥr*, non lontana dalla *raḥaba* o loggia per le vendite ad incanto « nominata in un diploma del 1191 e 1196 » (*TAP*, I, 455). Un'altra moschea - quella di Sabian o Sipene - fu situata presso la Porta Sūdān (dalle parti di

Quanto all'ubicazione di questi edifici di culto le nostre fonti sono alquanto avare di notizie; da Ibn Ḥawqal sappiamo che una di queste moschee, quella di *Zuhri*, si trovava nella « grande via »⁹⁵ e che un'altra verosimilmente (Ibn Ḥawqal parla di una scuola, ma è logico pensare all'esistenza di una moschea adiacente) era situata nei pressi della *Bāb as-sifā'*⁹⁶.

B) *La Moschea-Cattedrale.*

Il più importante fra gli edifici del culto di cui troviamo qualche notizia nelle fonti fu la Moschea-Cattedrale situata nella zona antica di Palermo: il Cassero.

Ibn Ḥawqal nel X secolo rimase ammirato soprattutto della sua vastità: la sua capienza era superiore alle 7000 persone, numero calcolato dal viaggiatore iracheno in base alle 36 file - ciascuna capace di 200 fedeli allineati per la preghiera - in un giorno in cui la moschea era piena⁹⁷.

Non vi è dubbio alcuno sulla identificazione della Moschea-Cattedrale araba con quella che sarebbe diventata, dopo molte vicende, la nostra Cattedrale, anche per il fatto che tutti gli scrittori musulmani sono concordi nel dire che essa era stata precedentemente chiesa dei Rūm trasformata dai Musulmani in moschea e dai Normanni di nuovo in chiesa. La storia di questa basilica, fondata tra il 598 e il 604⁹⁸ e durata praticamente fino alla ricostruzione fatta da Gualtiero Offamilio nel XII secolo, è tratteggiata nei testi dei nostri viaggiatori con sobrietà o meglio con una certa fretta; certi stati d'animo collegati con i cambiamenti di « bandiera religiosa »⁹⁹ sono molto più palesi anche se unilaterali negli scritti del monaco

via Biscottari) « cioè tra la porta Alebnā e la Sūdān (presso l'infermeria dei Cappuccini) » (*TAP*, I, 454). Un'altra ancora fu, a detta del Fazello e del Pirri, quella convertita alla venuta dei Normanni nel tempio dell'apostolo Giacomo, detto della Marina, distrutto nel secolo XIX (*TAP*, I, 451).

⁹⁵ *IH*¹, p. 121.

⁹⁶ *IH*¹, p. 123.

⁹⁷ *IH*¹, p. 114.

⁹⁸ Nel 603 il S. Pontefice Gregorio Magno, con un'epistola, concedeva al vescovo Giovanni di Palermo di consacrare la nuova Cattedrale alla Beata Vergine Maria. Cf. P. Gramignani, *La cappella dell'Incorazione di Palermo*, in *Arch. Stor. Sic.*, Palermo 1934, LIV, pp. 227-259.

⁹⁹ Accenno brevemente alle vicissitudini cui soggiacque l'antica basilica. I Musulmani « ...spogliarono la nostra Basilica dell'oro, argento, gemme, e sacra preziosa suppellettile, smantellarono i suoi altari, cancellarono le immagini dei Santi, deformarono i mosaici, bruciarono le reliquie dei Santi, ruppero i sepolcri di marmo, statue e coronamenti e mutarono la chiesa in moschea... » (G. M. Amato, *De principe*

Amato o di Guglielmo Appulo, che cantava così il ritorno della fede cristiana nel tempio già musulmano:

.....Templi destruxit iniqui
Omnes estructuras, et qua muscheta solebat
Esse prius, Matris fabricavit Virginis aulam;
Et quae Machumati fuerat cum daemone sedes,
Sedes facta Dei, fit dignis janua coeli¹⁰⁰.

Torniamo alla Cattedrale ancora Moschea; Ibn Ḥawqal riferisce su di essa una curiosa leggenda, che potrebbe avere però alla sua base un remoto fondo di verità, in merito ad una supposta sepoltura di Aristotele in essa. Il testo dice così: « Vi è dunque un santuario e un dialettico pretende che il filosofo dei Greci, ossia Aristotele, sia in una cassa di legno sospesa in questo santuario... »¹⁰¹. Questa tomba era, a detta di Ibn Ḥawqal, oggetto di venerazione da parte dei Cristiani e si trovava sospesa « tra il cielo e la terra ed i fedeli venivano a fare delle preghiere propiziatorie per la pioggia, per impetrare guarigioni o per altre gravi circostanze quali guerre civili o periodi di mortalità »¹⁰². Lo stesso viaggiatore vide una cassa

templo panormitano, Palermo 1728, pp. 37-38, trad. Mongitore). Abbandonata però nel 1038 la città dai Saraceni, per essere la Sicilia quasi interamente riconquistata all'Impero dal valore di Giorgio Maniace, ammiraglio dell'imperatore Michele Paflagone, il vescovo di Palermo « purgò la basilica, la intonacò di stucco, la provvide di nuove reliquie, rialzò gli altari e ristorò la religione » (Amato, *op. cit.*, p. 38). Nel 1040 però, restauratosi il regno degli Emiri, ritornò ad essere moschea fino al 1071, anno in cui la profanata basilica fu riconsacrata e restituita, con solenne cerimonia, definitivamente al culto cristiano. Per più ampie notizie si veda lo studio già citato di P. Gramignani.

¹⁰⁰ Guillaume De Pouille, *La geste de Robert Guiscard*, ed. e trad. a cura di M. Mathieu, Ist. Sic. di Studi Bizantini e neo-ellenici, Palermo 1961, pp. 182-183.

¹⁰¹ *IH*¹, p. 113.

¹⁰² Altri accenni a questo proposito li troviamo nel *Marāšid al-iṭṭilā'* di Yāqūt (*BAS*¹, p. 127, *BAS*², I, 220): « Si dice che Aristotele sia sospeso in una cassa di legno nel santuario di questa città », Ma il riferimento dipende molto probabilmente dallo stesso Ibn Ḥawqal; ancora un compilatore più tardo, al-Bākuwī, nel *Talḥiṣ al-āṭār* (*BAS*¹, p. 60 app., *BAS*², II, 681) a proposito di Balarm dice fra l'altro: « Si dice che Socrate sia sospeso in un arnese di legno in questa città; i Cristiani venerano molto la sua tomba... ». È superfluo dire che le affermazioni sono entrambe anacronistiche se già per Ibn Ḥawqal si trattava di « un sentito dire » ed egli stesso stentava ad identificare, nel x secolo, la cassa in questione. Per quello che riguarda la discordanza sul nome del filosofo « sospeso », si può supporre o che si siano diffuse inizialmente due diverse versioni della « leggenda » o che i due scrittori, trovandosi davanti ad un testo che portava l'indicazione vaga di « il filosofo dei Greci », l'abbiano integrato basandosi sulle rispettive loro preferenze e conoscenze in materia.

che « poteva essere quella tomba ». A questo punto dobbiamo ricordare che gli Arabi non furono mai modelli di critica archeologica ed è quindi logico supporre che Ibn Ḥawqal abbia visto nella Moschea qualche monumento che, per eventuali lettere greche o emblemi o altro, lo spinse, sia pure col beneficio del dubbio, alla fantasiosa identificazione¹⁰³.

Ibn Ḥawqal non fu molto sensibile alle bellezze artistiche della Moschea-Cattedrale, o per mancanza di senso artistico o perché forse la costruzione raggiunse il suo massimo splendore in seguito. Al-Idrīsī, invece, ci dà di questa Cattedrale non più Moschea una descrizione entusiastica: « È difficile che mente umana possa immaginarne l'aspetto per la superba sua fattura, i peregrini motivi ricchi di estro e di fantasia, le svariate immagini, i fregi dorati e gli intrecci calligrafici »¹⁰⁴. Ibn Ḡubayr, al contrario, ci parla della Cattedrale soltanto per inciso e senza attribuirle una grande importanza, come di una chiesa molto grande cui dava accesso una galleria lunga e coperta che muoveva dal palazzo reale, chiesa che risulta dalle sue parole abitualmente frequentata dal re Guglielmo II¹⁰⁵.

Ci parla ancora della Moschea-Cattedrale al-Ḥimyarī¹⁰⁶, geografo vissuto fra il xiii e il xiv secolo, ma la sua lusinghiera descrizione dell'edificio di culto sembra dipendere da al-Idrīsī¹⁰⁷: « A Palermo si trova la Moschea-Cattedrale

¹⁰³ Si può forse accettare a questo proposito l'ipotesi appena accennata dall'Amari (in *BAS*², I, II, n. 3) che si trattasse cioè della sepoltura di Claudio Galeno (famoso medico greco nato a Pergamo nel 131 d.C. e morto nel 201). In verità l'Amari (nel « Sul supposto sepolcro di Galeno alla Cannita », Palermo 1887, estratto dall'*Archivio Storico Siciliano*) ha pensato che la sepoltura di Galeno si trovasse alla Cannita - il qaṣr Sa'd di cui parla Ibn Ḡubayr - basandosi sulla testimonianza di quest'ultimo e di al-Ḥarawī, ma si potrebbe anche supporre un logico spostamento successivo della tomba di Galeno - tanto più che si trattava di un non musulmano - dalla Moschea-Cattedrale ad un luogo meno sacro come appunto Qaṣr Sa'd. Che Galeno sia morto in Sicilia lo sappiamo da Ibn Šabbāt, vissuto per quanto sappiamo fra i secoli xii e xiii: « Nell'isola di Sicilia è notissima la tomba di Ḡālīnūs, il quale, partito da Roma, viaggiava alla volta della Siria per andarvi a trovare i compagni di Gesù, sul quale sia la pace » (in *BAS*¹, p. 210, *BAS*², I, p. 348).

Che si trattasse della sepoltura di Galeno è spontaneo pensarlo per vari motivi. Egli scrisse opere di medicina, ma anche opere di logica che furono tradotte in arabo, può essere stato quindi benissimo chiamato « filosofo » e la eventuale corruzione di un testo può avere determinato la sostituzione del suo nome con quello del ben più famoso Aristotele. Il fatto che fosse medico potrebbe spiegare la tentata impetrazione di guarigioni, mentre per le preghiere per la pioggia si potrebbe pensare ad una contaminazione con il rito, molto diffuso nel mondo arabo, dell'*istisqā'*.

¹⁰⁴ *IDRIS*¹, p. 22, *IDRIS*², p. 36.

¹⁰⁵ *IG*¹, p. 331.

¹⁰⁶ *Kitāb ar-rawḍ al-mi'tār*, p. 147 del testo arabo a cura di U. Rizzitano.

¹⁰⁷ Al-Ḥimyarī sembra salvarsi dal solito errore di anacronismo dei compilatori perché aggiunge *allaḍi kāna fī 'z-zamāni al-qadīm*, che ci può fare intendere che fu tale - cioè moschea - nel tempo an-

che esistette nel tempo antico, in essa tutto è bello: strutture architettoniche, splendori d'arte, estrosi motivi ornamentali e arcate »¹⁰⁸.

C) *La Chiesa dell'« Antiocheno ».*

L'unica fonte araba da cui abbiamo notizia della chiesa detta dell'Antiocheno¹⁰⁹ è Ibn Ġubayr. Egli la visitò nel giorno di Natale del 1185 e la Chiesa apparve al visitatore gremita di fedeli e nel suo pieno splendore tanto da sembrargli « l'opera più meravigliosa di questo basso mondo »¹¹⁰.

Ammirato da tanta magnificenza domandò notizie sulla sua costruzione e seppe che era stata eretta « dal ministro del nonno dell'attuale re politeista »¹¹¹ che vi aveva profuso tonnellate d'oro. Ascoltando la spiegazione continuò ad ammirare le sue pareti interne interamente rivestite d'oro (dei mosaici probabilmente, opera di maestranze greche nel secolo XII) e le « lastre di marmo a colori, di cui mai si son vedute l'eguali, tutte lavorate a mosaico in oro e contornate di fogliame in mosaico verde »¹¹². Fu abbagliato dalla bellezza delle finestre dai vetri dorati « i cui fuochi rapiscono gli sguardi e sarebbero capaci di gettare nelle anime un turbamento da cui preghiamo Allāh di preservarci ».

All'uscita della chiesa dovette fermarsi ad una certa distanza per contemplare il campanile detto allora « delle colonne »; il suo sguardo lo percorse tutto, dalla base con i suoi pilastri alle colonne in marmo dai differenti colori, fino alla cupola, elevata su altre colonne e che non ci è dato di ammirare per colpa del terremoto del 1726. La descrizione di questa costruzione, « la più straordinaria che esista », viene conclusa, secondo il costume del nostro mistico itinerante, piamente con un invito ad Allāh di volerla onorare presto dell'*adān* (« l'invito alla preghiera ») con un suo intervento generoso (per i Musulmani ovviamente).

tico. Si ha ancora una volta, però, l'impressione che sia soltanto andata perduta per strada la parola *bi'ah* (« chiesa ») tratta dal testo di al-Idrīsī.

¹⁰⁸ Il codice 4 reca *al-kitābāt* (« intrecci calligrafici ») e ciò sarebbe prova ulteriore della dipendenza di questo passo del *Rawḍ* da al-Idrīsī.

¹⁰⁹ S. Maria dell'Ammiraglio costruita da Giorgio di Antiochia nel 1143 sotto Ruggero. Detta la « Martorana » dopo che re Alfonso la cedette nel 1433 ad un vicino monastero fondato nel 1193 da Eloisa Martorana.

¹¹⁰ *IG*¹, p. 333, *IG*³, p. 390.

¹¹¹ *IG*¹, p. 333. I Cristiani passano per tali, agli occhi dei Musulmani, per la loro Trinità.

¹¹² *IG*¹, p. 333, *IG*², p. 331.

D) *I ribāṭ di Palermo.*

La notizia interessantissima della presenza nella zona di Palermo di *ribāṭ*¹¹³ ci è fornita unicamente da Ibn Ḥawqal. Teoricamente potremmo collocare queste costruzioni mezzo conventi e mezzo fortezze — per seguire un ordine logico nella classificazione dei « monumenti » palermitani di questo periodo — immediatamente dopo gli edifici destinati al culto, ma quelli di Palermo esulavano dalla norma comune per delle peculiarità che conferivano loro un aspetto tutt'altro che mistico. A vederli da fuori, questi *ribāṭ* situati sulla riva del mare (per logiche ragioni di avvistamento e di difesa) dovevano essere come tutti gli altri disseminati lungo la costa dell'Africa settentrionale: possenti e austeri nella loro severa struttura architettonica, ma all'interno era tutto un pullulare di cattivi soggetti, vecchi e giovani, ma tutti egualmente canaglie.

È questo il secondo attacco del viaggiatore iracheno contro i difetti, grossi a quanto pare, dei Palermitani. Così dopo la boria e la superficialità in materia religiosa dei titolari di moschee private, Ibn Ḥawqal mette sotto accusa la falsità, l'ipocrisia, l'avidità di denaro e la vita depravata degli abitatori dei *ribāṭ*. Si è avanzata l'ipotesi, per giustificare la mancanza di serenità del nostro geografo nei suoi giudizi sui Palermitani, che egli facesse gli interessi dei Fatimiti e ne fosse in un certo senso una spia. Ora Ibn Ḥawqal, i cui interessi sembrano convergere con quelli del Fatimismo, affermatosi già nell'Ifrīqiyah dagli inizi del secolo X, arrivando in Sicilia trovò l'isola affidata ai Kalbiti ormai da un venticinquennio. Ma questi dinasti, inizialmente uomini di fiducia dei Fatimiti, finirono ben presto col tradirne la causa; è verosimile quindi supporre che Ibn Ḥawqal rimanesse deluso di non trovare il movimento alide fiorente in Sicilia e di qui deriverebbe il suo astio nei confronti della popolazione locale.

Ma a prescindere dal grado di attendibilità dell'informazione fornitaci sulla vita di questi « eremi-fortezze », dobbiamo riconoscere ad Ibn Ḥawqal il merito di una descrizione incisiva ed efficace delle dubbie qualità morali di questi « mara-

¹¹³ « Eremi-fortezze » poiché avevano la tipica struttura possente del castro (servivano fra l'altro per segnalazioni fatte con fuochi anche a 10-15 Km. di distanza), ma davano anche ricetto a chi volesse ritirarsi in preghiera. La voce *ribāṭ* è singolare; Ibn Ḥawqal adopera un plurale inusitato *ribāṭāt*.

butti »¹¹⁴. Caratteristica comune a tutti costoro era la scioperataggine unita ad una notevole propensione alla falsità e alla ipocrisia. È naturalmente da considerare scontata la assoluta mancanza di un vero sentimento religioso¹¹⁵, l'unica realtà di esso doveva essere la continua ripetizione mnemonica della *ṣahādah*: « non vi è dio all'infuori di Allāh e Maometto è il suo profeta » fatta con uno sguardo di ipocrita misticismo interrotto a tratti da un subito lampo di furba malizia. Così quelli che avrebbero dovuto costituire le truppe votate al *ḡihād* (« la guerra santa ») finivano con l'essere una specie di associazione a delinquere dalla attività abbastanza variata. C'erano infatti i falsi mistici, coloro cioè che si tatuavano la fronte « con il marchio di prosternazione¹¹⁶ con l'unico scopo di incassare elemosine e di attentare alla virtù delle donne caste... »¹¹⁷, i paraninfi dall'aria di estrema rispettabilità che ne rendeva difficile la qualificazione a prima vista, e infine coloro che prestavano falsa testimonianza a pagamento¹¹⁸. In definitiva la feccia della città e dintorni, non trovando altro luogo per la propria accidia e le proprie vergogne, si rifugiava, ben accolta dagli abitanti « stabili », in questi *ribāṭ*, che devono essere apparsi ad Ibn Ḥawqal, a buon diritto, sotto una fisionomia così diversa da quella ortodossa da disorientarlo e inasprirlo tanto da fargli definire gli abitanti « calamità incombenti, guai che non risparmiano nessuno, pesti inevitabili che si riversano sulla terra... »¹¹⁹.

Questi allegri « conventi militari », in cui la depravazione era del resto suggerita dall'isolamento stesso in cui di norma venivano costruiti, andarono ben presto in rovina. I viaggiatori dei secoli successivi non ne fanno parola, quindi verosimilmente non ne videro nessuno, e ciò conferma la notizia che il visitatore iracheno ci ha lasciato sulla distruzione dei medesimi conventi in seguito ai torbidi causati dagli

¹¹⁴ Cioè « abitanti di *ribāṭ* ».

¹¹⁵ Nel testo è detto chiaramente che essi non distinguevano neppure ciò che è *farḍ* (obbligo, norma vincolante in termine di diritto islamico) da ciò che è *sunnah* (cioè consuetudine, norma di condotta meno vincolante e costrittiva). Ovviamente la distinzione è importante per la comprensione della essenza stessa della religione.

¹¹⁶ L'usanza musulmana di inchinarsi profondamente, in segno di adorazione, comporta a lungo andare la formazione di una callosità, « il marchio » in questione, specie nei soggetti più osservanti e bacchettoni che lo ostentano ovviamente come segno di merito.

¹¹⁷ *IH*¹, p. 116.

¹¹⁸ Il verbo *ṣahada* vale infatti tanto « fare professione di fede » tanto « prestare testimonianza ».

¹¹⁹ *IH*¹, p. 116.

stessi « marabutti » allo scopo di infrangere l'autorità del principe, *ma* – conclude con un certo fatalismo Ibn Ḥawqal – *Allāh sa meglio (ciò che avvenne)*¹²⁰.

In merito al sito di questi *ribāṭ* Ibn Ḥawqal dice soltanto che essi si trovavano sulla riva del mare (è da ritenere che ve ne fossero in tutta la costa settentrionale dell'isola), ed è verosimile quindi che essi fossero situati « a settentrione del muro della Kalsa sull'estremo sperone che forma la bocca del porto ... »¹²¹.

E) Il Palazzo degli emiri e dei re.

Nella parte più alta del Cassero sorgeva già nel IX secolo quella fortezza che diede, molto probabilmente, il suo nome di « castello » *qaṣr* a tutto il quartiere. Sul sito in cui più tardi sarebbe sorto il palazzo si levava, in epoca punica, la quarta delle cinque torri ricordate nella storia di Palermo antica¹²². Gli Emiri arabi avevano quindi scelto come propria dimora quella che era già stata torre punica e rocca romana, che essi avevano ampliato e adattato alle loro esigenze di vita; motivi di sicurezza suggeriti dai frequenti torbidi popolari li avevano spinti, circa un secolo dopo, ad abbandonare la fortezza per la più sicura cittadella della *Ḥā-liṣah*¹²³. Così quando Ibn Ḥawqal visitò Palermo, questo palazzo era già stato abbandonato da un quarantennio e ciò spiega, in parte, perché egli non ne faccia

¹²⁰ *IH*¹, p. 116.

¹²¹ G. M. Columba, *Per la topografia antica di Palermo*, in *CA*, vol. II, p. 399. L'ipotesi del Di Giovanni (*TAP*, I, 141, 142) che essi si trovassero cioè in una zona compresa « in lungo dalla strada dei Tornieri sino al termine della strada del Parlamento, e in largo da Visita Poveri ... vicino alla chiesetta di N. S. di Visitapoveri ... fino dietro S. Sofia e dal convento della Mercede ai Cartari fino alla Loggia... » mi sembra suggestiva, ma alquanto improbabile fra l'altro per l'eccessiva vicinanza che ne deriverebbe tra i medesimi *ribāṭ* e il nucleo urbano.

¹²² Si veda A. Inveges, *Annali della felice città di Palermo*, Palermo 1649.

¹²³ Per la pianta del Palazzo in epoca normanna possiamo tenere presente la ricostruzione ideata da F. Valenti, *Il palazzo reale di Palermo*, in *Bollettino d'arte*, 1925). Secondo questa ricostruzione il castello avrebbe avuto la forma di poligono irregolare con il lato maggiore rivolto a N.E. e compreso fra due torri: la Pisana e la Greca. Tra queste era situato un doppio porticato con sette arcate sul fronte. Situata nell'ordine posteriore del porticato era la Cappella Palatina. L'ingresso principale di esso era fra la torre Greca e la Cappella Palatina. La torre Pisana era sul lato di N.O. e formava un corpo prominente presidiato da spalti che servivano di riparo alle guardie. Vi erano altre due torri: la Gioaria e la Chirimbi costruita da Guglielmo, situate fra la torre Pisana e la Capella Palatina. Il lato rivolto a S.O. sviluppava una linea irregolare ed univa le due estremità posteriori dell'edificio. Nella fabbrica a sud sarebbero state le prigioni politiche e questa fabbrica chiudeva in direzione est, verso lo spigolo sud della torre Greca, il perimetro del Palazzo.

parola; del resto fu dopo la conquista di Roberto il Guiscardo e del conte Ruggero che la fortezza araba fu sistemata come una vera e propria cittadella che comprese palazzine, opifici (*tirāz*), portici e chiese. Ed è questo stadio raggiunto dalla costruzione in epoca normanna quello rispecchiato nella testimonianza di al-Idrīsī e di Ibn Ġubayr. Il palazzo regio descrittoci da al-Idrīsī è appunto il complesso edilizio, in cui si trovò notevolmente rimaneggiata la fortezza araba, fatto costruire « di recente » da Ruggero « con enormi blocchi di pietra da taglio e rivestito con tessere di mosaico »¹²⁴. Il suo insieme risultava armonioso con le sue alte torri e raffinato con le palazzine e le sale « decorate con i più estrosi motivi calligrafici » secondo un gusto tipicamente arabo, « e con stupende raffigurazioni »¹²⁵.

Ibn Ġubayr ebbe modo di vedere il Palazzo quando vi fu condotto a rendere conto della sua presenza a Palermo, e facendo di necessità virtù osservò con interesse lo spettacolo superbo che trasferì nella sua *Rihlah* in un'immagine fiorita: « I palazzi del re sono allineati sul petto¹²⁶ della città come i monili sul collo delle giovani donne dai seni rotondi... »¹²⁷. Ma del palazzo, attraverso la sua descrizione, possiamo ricostruire idealmente ben poco: la sala dei ricevimenti « che dava su una vasta corte circondata da un giardino e inquadrata da gallerie » per tutta la sua lunghezza, nonché una scenetta della vita giornaliera di Guglielmo II che prendeva in questa sala il pasto del mattino con i cortigiani, mentre nei portici della galleria prendevano posto, a vigilare, gli addetti al suo servizio personale.

Uscendo dal palazzo Ibn Ġubayr aveva quindi percorso una galleria coperta ad esso attigua che portava ad una grande chiesa (la Cattedrale), galleria che il re percorreva abitualmente per recarsi nella chiesa menzionata¹²⁸.

¹²⁴ IDRISI¹, p. 23, IDRISI², p. 37.

¹²⁵ Non è escluso che qui al-Idrīsī accenni alle magnificenze della Cappella palatina, che era stata consacrata il 28 aprile o il 29 giugno del 1140, anche per il fatto che ancora oggi rimangono tracce dei motivi calligrafici, cui il geografo accenna, nella iscrizione in caratteri cufici al di sotto del soffitto ligneo della navata mediana di questa cappella.

¹²⁶ Si potrebbe intendere in modo vagamente topografico: nella parte più alta di essa.

¹²⁷ IG¹, p. 332, IG³, p. 389.

¹²⁸ IG¹, p. 331. Il Di Giovanni ha avanzato l'ipotesi che in origine questa via coperta sia stata una cripta romana, ma qualunque sia stata l'origine di questa galleria, dobbiamo tenere presente la straordinaria analogia di essa con la via coperta che serviva ai califfi di Cordova per recarsi il venerdì dal loro palazzo alla Moschea-Cattedrale, secondo la testimonianza di al-Makkari (m. 1631). Il percorso della galleria sarebbe stato, sempre secondo il Di Giovanni, il seguente: dalla torre Pisana verso *Bāb rūṭah* e da questa verso il palazzo dell'Arcivescovo, presso la cappella dell'Incoronata, al di qua della porta S. Agata. (TAP, I, 303).

F) Qaṣr Ġa'far.

Nei dintorni immediati di Palermo, a circa un miglio di distanza secondo Ibn Ġubayr, l'unico viaggiatore arabo da cui abbiamo notizie a questo proposito, sorgeva il Castello di Ġa'far (Qaṣr Ġa'far)¹²⁹.

Ibn Ġubayr però non deve averlo visitato: lo deduciamo dalla insolita rapidità della sua menzione, rapidità che, data la bellezza del luogo in cui esso sorgeva, sarebbe altrimenti incomprensibile. Oltre alla somiglianza con il Qaṣr Sa'd, infatti, il nostro viaggiatore si limita a riferirci la notizia della presenza, in questo castello, di una sorgente¹³⁰. È dunque un'altra testimonianza, poetica questa volta, quella di 'Abd ar-Raḥmān b. Abī 'l-'Abbās al-Kātib al-Iṭrābanišī (XII secolo?)¹³¹, unita ad una diretta presa di contatto con la località stessa, a darci la possibilità di ricostruire approssimativamente le bellezze di Qaṣr Ġa'far. Questo castello, fatto costruire come luogo di villeggiatura dall'Emiro Ġa'far (997-1019) del quale mantenne almeno per due secoli il nome, sorgeva circondato per tre lati dal lago artificiale ottenuto mediante il contenimento delle acque delle due sorgenti¹³² cui il testo poetico così accenna: « L'acqua limpida delle due sorgenti sembra liquide perle, e la distesa intorno un mare... »¹³³.

Di questi argini di contenimento rimane ancora oggi traccia nelle banchine dall'intonaco rosso rintracciabili fra la vegetazione; sicuramente poi doveva esserci un canale di deflusso verso il mare, canale molto probabilmente usato da imbarcazioni piuttosto piccole per risalire fino al lago.

Un'isola dalla forma allungata spartiva il lago in due giustificando forse l'indicazione di « due mari »; mi riesce difficile infatti ammettere, nonostante l'esistenza del canale di deflusso, che l'espressione « i due mari » del poeta citato alluda

¹²⁹ L'attuale Palazzo della Favara o di Maredolce, a poca distanza da Brancaccio, ancora oggi in un pauroso stato d'abbandono e deturpato fra l'altro dalla presenza di costruzioni « abusive ». L'aspetto della località mantiene ancora la sua suggestività, anche se notevolmente trasformato dalla mancanza del lago.

¹³⁰ Forse qualche derivazione idrica della vicina sorgente di Maredolce.

¹³¹ Cf. BAS¹, pp. 584-586 e BAS², II, 439 e sgg.

¹³² Secondo l'Amari, BAS², II, 439, n. 4, si tratterebbe della Fawwārah Grande e della Piccola, la prima delle quali avrebbe poi preso il nome di Maredolce. Questa sorgente è stata deviata a Palermo da qualche anno.

¹³³ Mi servo della traduzione di F. Gabrieli, in *Ibn Hamdis*, Mazara 1948, pp. 16-17.

al mare salato in contrapposizione al mare dolce. La struttura di base della località era costituita quindi dalla montagna (detta oggi di S. Ciro dalla popolazione dei dintorni), posta quasi a fronteggiare il mare in lontananza relativa, e dal castello posto ad angolo retto rispetto all'isolotto situato al centro del lago. Ma altri « ingredienti » facevano di Qaṣr Ġa'far un luogo di delizie: la lussureggiante vegetazione di aranceti (« gli aranci superbi dell'isoletta sembran fuoco ardente su rami di smeraldo... »¹³⁴), di mandarineti, di palme (« O palme de' due mari di Palermo, che copiose e continue piogge vi dian vitale umore, nè vi manchiammai!... Prosperate con l'aiuto di Dio: date asilo ai cuori teneri, e che nella fida ombra vostra nessun turbi l'amore... »)¹³⁵, di arbusti ombrosi rispecchiantisi nelle limpide acque del lago. L'animazione del luogo si concretava poi nella varia popolazione animale formata da pesci ed uccelli, ed in quella umana altrettanto variopinta e forse più suggestiva rappresentata dall'Emiro e dalla sua corte.

Non ci deve dunque stupire il fatto che questo incantevole lembo d'oriente, favorito da una natura tanto prodiga, sia stato così volentieri « ereditato » dai re normanni e da Federico II.

G) Qaṣr Sa'd¹³⁶.

Nel suo tragitto da Termini a Palermo Ibn Ġubayr ebbe modo di visitare Qaṣr Sa'd (« il Castello della felicità » o « di Sa'd? ») situato sulla riva del mare alla distanza di una parasanga (circa 6 Km.) da Palermo.

Esso doveva essere sorto nei primi tempi della dominazione musulmana nell'isola come *ribāṭ*, uno di quei numerosi *ribāṭ* che costeggiavano – quasi a segnare il fronte più avanzato, nel Mediterraneo, della conquista islamica – il litorale settentrionale della nostra isola. Confermano del resto questa ipotesi e l'ubicazione (« sulla riva del mare » dice il testo¹³⁷) e la poderosa e superba struttura cui accenna il nostro viaggiatore. Forse lo stesso isolamento della sua

¹³⁴ *Ibid.*, p. 17.

¹³⁵ La traduzione è questa volta di M. Amari (*BAS*², II, 439 sgg.).

¹³⁶ Per l'identificazione del sito di Qaṣr Sa'd, cf. M. Amari, *Sul supposto sepolcro di Galeno alla Cannita*, in *Arch. St. Sic.*, N.S., anno XI, 1887, p. 13) « ... il sito del Qaṣr Sa'd, ormai accertato, è la Cannita, a sette o otto Km. da Palermo, presso il luogo detto Portella di Mare, di fianco allo stradale che viene a Palermo da Levante, cioè da Bagheria e da Misilmeri... ». Secondo M. Amari tra i sepolcri ricordati da Ibn Ġubayr sarebbe stato anche quello di Galeno.

¹³⁷ *IG*¹, p. 329.

posizione consentì a questo castello-fortezza di resistere più a lungo, nella sua integrità etnico-religiosa, alla riscossa dell'elemento cristiano; infatti i Musulmani che lo avevano abitato fin dalla sua fondazione continuavano, sul finire del secolo XII, ad abitare indisturbati quello che ci appare una specie di « isolotto » orientale, che manteneva intatte, nel generale processo di rioccidentalizzazione dell'isola, le sue caratteristiche esotiche.

Ibn Ġubayr, che vi trascorse una notte generosamente accolto dai suoi correligionari, dopo una pia invocazione ad Allāh in merito ad una auspicabile lunga permanenza in esso dei Musulmani, ci dà di questo *qaṣr* una descrizione suggestiva e talvolta accurata¹³⁸.

Sul castello aleggia questa volta, a differenza dei *ribāṭ* menzionati da Ibn Ḥawqal, un'atmosfera di pio raccoglimento; un po' per le tombe di pii Musulmani in mezzo alle quali esso sorgeva acquistandone le prerogative di luogo benedetto¹³⁹, un po' per il fatto che il nostro mistico viaggiatore passò la notte nell'accogliente moschea situata al piano superiore di Qaṣr Sa'd, un po' per quell'*adān* che ci sembra di sentire risuonare, modulato distintamente, in ogni parte dell'austero castello.

Chiuso da una solida porta di ferro, severamente militare nella sua struttura esterna, il Castello di Sa'd si rivela all'interno accogliente e confortevole con il suo indispensabile pozzo di acqua potabile, con i suoi appartamenti dalle camere ben ordinate, e con la sua felice struttura architettonica: la moschea, preceduta da una larga galleria che faceva il giro del castello nella sua parte superiore, ed era « tra le più belle del mondo, di forma allungata, con le arcate allungate, tappezzata di stuoie molto belle tanto che non se ne potrebbero vedere di meglio lavorate... »¹⁴⁰. Così Ibn Ġubayr ci descrive il luogo di preghiera, e quella notte, pensiamo noi, dovette addormentarsi sulle stuoie della moschea affranto dal lungo e faticoso viaggio, ma sereno per non avere una volta tanto debiti di riconoscenza verso gli « infedeli »; e il sonno lo colse mentre con lo sguardo estasiato contava le quaranta lampade in rame e in vetro dai diversi modelli, che pendevano dal sof-

¹³⁸ Ibn Ġubayr (*IG*¹, p. 329) ci dà anche notizia della presenza, nei pressi del Castello, di una sorgente detta *al-Maġnūnah* (« la folle »?) che M. Amari (*BAS*², I, 154, n. 2) identifica « molto probabilmente con quella piccola fonte che si chiama ancora la Cuba su la strada da Palermo a Misilmeri, tra il villaggio detto Portella di mare e il fiume Ficarazzi ».

¹³⁹ Ibn Ġubayr (*IG*¹, p. 329) accenna esplicitamente alla *barakah* (« benedizione ») di questo luogo.

¹⁴⁰ *IG*¹, p. 329.

fitto di quel venerato tempio dell'Islām, nei pressi di quella che era stata la Madīnah della Sicilia.

H) I bagni.

Mentre in Occidente, con la caduta dell'Impero romano, le terme vennero gradatamente abbandonate, specialmente per una presa di posizione negativa della Chiesa che trovò in essi un sapore di paganesimo, in Oriente esse continuarono ad avere una discreta fortuna con alcuni imperatori bizantini, nonché presso i Musulmani per i quali il bagno rientra nelle pratiche religiose. Ovunque arrivò la diaspora musulmana numerose sorsero le terme, ed anche Palermo ne ebbe in gran numero. Se Ibn Ḥawqal¹⁴¹ nel x secolo nomina solo le due terme della Ḥāliṣah – più che sufficienti, del resto, per gli 8 ettari di estensione attribuitile dal Columba – il Cassero descritto da al-Idrīsī¹⁴² ne possedeva in abbondanza in tutte le tre sezioni, ed il *rabad* ci appare nel XII secolo « ricco di fondachi, case e bagni »¹⁴³. Se Ibn Ḡubayr non dedica una menzione particolare alle terme di Palermo, accenni a questo proposito troviamo invece in al-Ḥimyarī (m. 1327)¹⁴⁴ e in al-'Umarī (m. 1349)¹⁴⁵, e le affermazioni di questi geografi, pur non essendo originali in quanto sembrano riecheggiare il testo idrisiano, non sono d'altra parte da ritenersi del tutto anacronistiche se ancora nel secolo XV troviamo in documenti dell'epoca almeno il ricordo di queste terme arabe¹⁴⁶.

¹⁴¹ *IH*¹, p. 114.

¹⁴² *IDRISI*¹, p. 22, *IDRISI*², p. 36.

¹⁴³ *IDRISI*¹, p. 23, *IDRISI*², p. 37.

¹⁴⁴ *Kitāb ar-rawḍ al-mi'tār...*, p. 147.

¹⁴⁵ Cf. *BAS*¹, p. 156.

¹⁴⁶ Per quello che riguarda l'ubicazione di queste terme, sappiamo che il bagno detto di Ḡawhar o de Auro e più tardi « Vanella di lu bagnu » si trovava ubicato in quello che è oggi il vicolo Ragusa, nella zona del Cassero quindi; un altro sorgeva verosimilmente davanti alla Cattedrale (*TAP*, I, 258), ancora nel Cassero dunque. Di almeno altri due bagni possiamo inoltre identificare l'ubicazione approssimativa nella medesima zona antica della città: uno di essi fu verosimilmente nei pressi della porta di 'Ayn as-sifā' (*TAP*, I, 270), il secondo sarebbe stato situato nella via di porta Busuldeni (*Bāb as-sūdān*) prima del 1312. (Si legge infatti nel *Quaternus Cabellarum* del 1312, cod. ms. Qq E, 28 della Biblioteca Comunale, nel capitolo *Censualia ad manus Curiae revocata*, p. 74 «...item census cuiusdam stabuli quod fuit balneum iuxta busulduen»). Nel quartiere della Moschea fu invece un altro bagno situato presso l'attuale Casa Professa « dove fu l'oratorio di S. Calogero in thermis » (*TAP*, I, 258).

I Giudei ebbero poi le proprie terme nel Ḥārat al-Yahūd, mentre un altro bagno doveva, molto verosimilmente, sorgere nella zona situata tra il Cassero e il quartiere degli Schiavoni e precisamente

IV

IL SUOLO E I SUOI PRODOTTI

A) Situazione idrografica e approvvigionamento idrico.

Palermo risulta dalla descrizione di viaggiatori e geografi arabi ricchissima di acque correnti che la attraversavano in tutte le direzioni, e di sorgenti perenni. Il Cassero era circondato a Nord e a Sud da corsi d'acqua la cui portata o la cui irruenza era in grado di azionare numerosi mulini. La stessa forma allungata della città antica deve essere stata condizionata dal naturale ostacolo allo sviluppo edilizio costituito a Nord e a Sud dai letti di questi corsi d'acqua dal regime prevalentemente torrentizio. A Nord scorreva il Papireto, il cui nome non si riscontra in nessuno dei testi arabi presi in esame; l'identificazione di esso è resa possibile tuttavia, nel testo di Ibn Ḥawqal, dalla menzione della depressione paludosa ricoperta, oltre che da cespugli spinosi e da canna di Persia, dalla migliore qualità di papiro che il « mercante iracheno » avesse mai visto sulla faccia della terra (dopo il papiro egiziano¹⁴⁷). Questo fiume traeva origine in località Denisinni¹⁴⁸, forse

nella contrada del Papireto (sarebbe questo il Balneum Guidde, situato nella zona in cui « è ancora l'acqua della fonte di S. Giovanni della Guidda, l'antico ospedale di Tutti i Santi del 1118... » *TAP*, I, 258). Quanto ai bagni del quartiere della Kalsa, il Di Giovanni avanzò con estrema cautela l'ipotesi che uno di essi fosse il « Balneum Lauri » nominato nel quaderno delle Gabelle del 1312, e che un altro potesse essere situato nei pressi della Magione dove nel 1236 è pur nominato un « puteus communis » (*TAP*, I, 267).

Dato che di tutti questi bagni palermitani non è rimasta traccia, possiamo immaginarne la struttura soltanto indirettamente rifacendoci ai resti dei bagni di Cefalà Diana (per i quali si veda S. Cuccia, *I bagni arabi di Cefalà Diana*, Catania 1965). È tuttavia da tenere presente che, essendo i bagni di Cefalà di natura termale, « differiscono nella disposizione da tutti gli altri bagni pubblici arabi si da costituire un esempio unico di architettura araba... » e l'unico esempio integro di genuina costruzione araba dell'isola. Queste terme sfruttavano la sorgente d'acqua alcalina a 38° di temperatura sgorgante da una fessura di calcari, acque sulla cui origine e proprietà terapeutica è fiorita financo una leggenda. (Cf. S. Cuccia, *op. cit.*, pp. 14-20).

¹⁴⁷ *IH*¹, p. 117.

¹⁴⁸ Tra le vie Cappuccini e Cipressi. Cf. R. La Duca, *Vicende topografiche del centro storico di Palermo*, Bibliografia dell'Urbanistica e della Architettura, Palermo, quaderni n. 2-3 maggio 1964.

dalla stessa sorgente indicata più avanti da Ibn Ḥawqal col nome di 'Ayn Abī Sa'īd, che sembra aver dato appunto per corruzione popolare Denisinni¹⁴⁹; scorreva quindi segnando il confine tra il Cassero e il quartiere degli Schiavoni, per sboccare poi nella parte settentrionale del porto antico. Mi sembra molto probabile che il Papireto sia, in fondo, il corso d'acqua indicato dal « mercante baghdadino » come « Rūṭah » (probabilmente con una trascrizione araba di un nome « Rota » preesistente forse in rapporto con la presenza di numerosi mulini). Le due sorgenti del Rūṭah e del Papireto in effetti sembrano indipendenti, essendo l'una sotto la porta omonima¹⁵⁰ e l'altra in località Denisinni, ma è verosimile che entrambe confluissero nella ricordata depressione paludosa a Nord del Cassero, sia perché è uno solo – il Rūṭah appunto – ad essere definito *nahr kabīr* (« fiume grande ») da Ibn Ḥawqal¹⁵¹, sia perché nei secoli successivi tra i mulini del Papireto è nominato appunto un mulino « Rotae »¹⁵².

Meno importante fu senza dubbio il corso d'acqua che correva a Sud del Cassero; se Ibn Ḥawqal¹⁵³ lo menziona implicitamente ricordando i corsi d'acqua che fluivano a Nord e a Sud del Cassero, al-Idrīsī ed Ibn Ḡubayr, e con loro tutti gli altri geografi seriori, non vi fanno invece cenno¹⁵⁴.

Ancora nella città era la sorgente detta 'Ayn aš-šifā' (« la sorgente della salute

¹⁴⁹ SMS, II, 51, n. 1.

¹⁵⁰ IH¹, p. 116.

¹⁵¹ IH¹, *ibidem*.

¹⁵² TAP, I, 312, n. 1. Ibn Ḥawqal rileva di questo fiume solo le qualità positive, il fatto cioè che le sue acque fossero pure, che fornissero l'« energia » motrice a numerosi mulini (di cui troviamo ancora ricordo nel secolo XIV nei mulini Rotae, Guiddae, Bonagiae, Conzarīae e S. Iacobi ad mare) e irrigassero gli splendidi giardini e gli orti rigogliosi di cetrioli; ma la situazione non doveva essere del tutto rosea neppure nel secolo X, se nel secolo XVI fu decretato il prosciugamento della palude a settentrione del Palazzo reale e la deviazione del fiume in condotti sotterranei per ragioni di salute pubblica.

¹⁵³ IH¹, p. 117.

¹⁵⁴ Il nome di questo corso d'acqua, che è stato sempre indicato con un nome che vale « torrente » fosse esso Kemonia o *al-wādī aš-šatawī* o *flumen hiemale*, appare per la prima volta in un documento arabo del 1196 nella indicazione dei confini di una casa. Questo fiume dal regime torrentizio traeva origine dalla fossa della Garofala (dietro l'attuale Parco d'Orleans) e percorreva « le odierne vie Castro, piazza Casa Professa, via Ponticello, via Calderai » (R. La Duca, *Vicende topografiche del centro storico di Palermo*, cit., p. 10) per immettersi poi nell'antico porto. Nonostante la sua scarsa importanza *al-wādī aš-šatawī* causò, per il suo regime incostante, tutta una serie di inondazioni alla città, a partire da quella del 934 che causò forse la chiusura della Porta di Ibn Qurhub fino a quella del 1772, nonostante già dal 1557 il senato palermitano avesse decretato la deviazione di esso verso l'Oreto.

o della guarigione»), al tempo del Di Giovanni « entro il monastero delle Vergini »¹⁵⁵, nominata dal solo Ibn Ḥawqal.

Un posto importantissimo nell'idrografia palermitana era indubbiamente occupato dal *wādī 'Abbās* – il nome è riscontrabile in Ibn Ḥawqal, al-Muqaddasī e al-Idrīsī^{155bis} – che scorreva a meridione del « borgo » ed era ricchissimo di mulini, di vigneti, nonché di giardini e di orti « che non traevano da esso profitto »¹⁵⁶.

Quanto all'approvvigionamento idrico di Palermo e dintorni, la nostra fonte più preziosa è rappresentata dal testo di Ibn Ḥawqal, che ci descrive, con una pretesa quasi scientifica di sistematicità, il rifornimento idrico dei vari quartieri. Da lui quindi sappiamo che la popolazione residente nei pressi delle mura, nel tratto compreso tra la *Bāb ar-riyād* e la sorgente 'Ayn aš-šifā', beveva acqua di sorgente¹⁵⁷, mentre la rimanente popolazione, rappresentata dagli abitanti della Kalsa e da quella di tutti gli altri quartieri, beveva l'acqua dei pozzi, fosse pure leggera e sporca (o salmastra). E la ragione? « Perché le sorgenti scarseggiavano » diremmo noi, « per via dell'abuso di cipolla cruda » (che impediva di sentire il cattivo sapore dell'acqua) spiega altrettanto « scientificamente » il mercante di Baghdād, che con la cipolla doveva avere un fatto personale. La sua informazione in merito ai pozzi è comunque esatta; cavità sotterranee sono state segnalate infatti, a partire dall'ultimo decennio del secolo scorso, nel Corso Tüköry di fronte all'antica Porta Mazara¹⁵⁸.

Gli abitanti del Mu'askar¹⁵⁹ si servivano dell'acqua potabile della sorgente *Ġirbāl* (« il setaccio », « il crivello » oggi Gabriele, forse con un adattamento

¹⁵⁵ Cf. TAP, I, 270; il Di Giovanni a proposito di questa fonte dice « forse la stessa bagnandosi nella quale un musulmano, che si era riposato nella vicina moschea e aveva sognato che presto sarebbe guarito, ivi recuperava la salute e ne benediceva il Dio dei credenti e il suo profeta », ma non cita alcuna fonte e non so quale credito si debba dare a questa notizia.

^{155bis} Cf. rispettivamente IH¹, p. 114; BAS¹, p. 55, app.; IDRISI¹, p. 23: *nahr 'Abbās*.

¹⁵⁶ Così fa intendere il testo di Ibn Ḥawqal alla p. 114, e nessuna differenza di contenuto ci offre il testo di Yāqūt (*Mu'ğam al-buldān*, in BAS¹, p. 120) che da esso dipende.

¹⁵⁷ IH¹, p. 117.

¹⁵⁸ Si tratta di cavità ricavate nella roccia tufacea, di forma circolare e aeree da lucernai sovrastanti, disseminate in una zona che va dalla Villa Tasca, interessando il Parco di Orleans e il corso Tüköry, fino al Policlinico in una direzione e nell'altra fino a via Bosco e, attraverso la piazza Giulio Cesare, a via Roma sino all'altezza di via Divisi, sviluppandosi lungo la via Lincoln, interessando anche la Piazza della Magione e infine raggiungendo il mare. (Da un articolo dell'ingegnere R. La Duca, apparso nel 1965 sul *Giornale di Sicilia* in occasione di una nuova voragine apertasi in corso Tüköry).

¹⁵⁹ « Contrada suburbana posta fuori la Porta Nuova di oggi », TAP, I, 429.

dall'arabo). Altre sorgenti del Mu'askar erano quella detta di *Tis'* (« delle nove donne » secondo l'Amari)^{159bis} da identificarsi forse con la sorgente Scibene, meno ricca d'acqua del Ġirbāl; la sorgente di *Abū Sa'id* (Denisinni) ancora meno importante, nonché quella di *Abū 'Alī* detta così dal nome di un luogotenente non meglio identificato. L'acqua potabile della zona detta *Ġarbiyyah* (« Occidentale ») derivava dal *'Ayn al-ḥadīd* (« sorgente del ferro »), detta così per la vicinanza di una miniera di ferro già aghlabita, situata nei pressi di Balharā (villaggio arabo presso Monreale, se non la stessa Monreale). Da questa zona il wādī 'Abbās riceveva un certo numero di affluenti. Ma, oltre quelle citate, tutta una serie di sorgenti non meglio identificate circondava Palermo; tra queste degno di menzione era il *Qādūs*¹⁶⁰ che scorreva, per esplicita spiegazione di Ibn Ḥawqal, nella zona a Sud della città; ma il nome – data la sua significazione idraulica, deve essersi diffuso presto in altre zone se ancora « un gran podere chiamato Li Catusi giace a breve distanza dalla città, a piè del colle di Baida ... »¹⁶¹.

Sempre nella zona a Sud della città Ibn Ḥawqal nomina la *Grande Favara* (attuale Maredolce o S. Ciro) e la *Piccola Favara*¹⁶², le sorgenti più ricche dell'intera zona a detta del viaggiatore. Il villaggio di Baida aveva la sua ottima sorgente omonima, mentre la località detta *Burġ al-Baṭṭāl* (« La Torre del Valoroso ») si serviva della sorgente di *Abū Mālik*.

La maggior parte delle acque a Nord della città erano utilizzate, sempre secondo la testimonianza di Ibn Ḥawqal, mediante un sistema di canali per l'irrigazione dei numerosi orti e giardini, oltreché, è da supporre, per i numerosi bagni di Palermo cui ho già accennato.

B) Agricoltura.

Il suolo. La Sicilia viene considerata dai nostri viaggiatori e geografi¹⁶³ tra i paesi più fertili dell'ecumene islamica e a ciò doveva notevolmente contribuire

^{159bis} BAS², I, p. 22.

¹⁶⁰ Dal termine greco *κάδος* – latino *cadus* nella medesima accezione di vaso ecc. – gli Arabi hanno coniato *qādūs* – *qawādīs* dal significato alquanto vario: strumento di terracotta a guisa di cannella da cui si fanno i condotti, condotto d'acqua, piccolo vaso di noria ecc. da cui il siciliano « catusu » (« condotto » o « doccia »).

¹⁶¹ BAS², I, 23, n. 1.

¹⁶² Il termine *fawwārah* vale in arabo « polla che sgorga con impeto, quasi bollendo ».

¹⁶³ L'unica testimonianza negativa sulla situazione economico-agricola dell'isola ci è fornita da Ibn Ḥawqal (*IH*¹, p. 124) che, dopo avere annoverato la Sicilia tra i paesi più prosperi del tempo passato, menziona la miseria e la carestia del periodo in cui egli la visitò.

l'abbondanza di acque cui abbiamo accennato per la zona di Palermo. « Figlia della Andalusia per l'estensione del terreno coltivato, per l'abbondante fertilità e l'agiatezza che vi regnano, zeppa di risorse varie e piena di frutti di ogni genere », definisce la nostra isola Ibn Ḡubayr¹⁶⁴ che, passando per la zona tra Palermo e Alcamo attraverso un susseguirsi di fattorie e di villaggi molto vicini, rimase tanto ammirato della feracità del terreno ricco di colture, da considerare questa zona simile alla Campiña di Cordova, ma ad essa superiore per la terra « migliore e più forte ». Altro ovvio fattore della brillante situazione agricola dell'isola attestataci da Ibn Ḡubayr era l'operosità dei suoi coltivatori agevolata dal determinarsi, durante la dominazione musulmana, di condizioni particolarmente favorevoli dovute soprattutto allo spezzettamento del latifondo; spezzettamento le cui cause sono da attribuire a fattori impliciti nella stessa strutturazione della compagine familiare e sociale del popolo dominatore; fra questi, la trasmissione ereditaria della proprietà terriera e la consuetudine di fare della medesima uno dei compensi della casta militare. Pur tuttavia, tenendo conto del fatto che l'Arabo, originario del deserto e abituato alla vita nomade, non ha mai avuto domestichezza con l'agricoltura e il lavoro sistematico, quale quello dei campi, non è mai rientrato nel più genuino « ethos primitivo della vita beduina »¹⁶⁵, viene naturale supporre che il notevole impulso al settore agricolo dell'isola in epoca araba sia stato impresso da quegli eccellenti agricoltori che furono i Berberi che troviamo affiancati in Sicilia, e non sempre in rapporti pacifici, all'elemento arabo.

A parte ogni altra considerazione è comunque innegabile che la dominazione musulmana abbia dato nuova linfa ai vari settori della vita agricola dell'isola, con l'introduzione e di nuove colture e di nuovi mezzi di irrigazione, come indicato fra l'altro, da tutta una serie di arabismi conservatici, a distanza di tanti secoli, dal dialetto siciliano¹⁶⁶.

I prodotti agricoli. Le testimonianze dei geografi e dei viaggiatori presi in esame ci permettono di ricostruire un quadro della produzione agricola della zona di Palermo, che risulterà parziale per molti motivi e per altri impreciso. È molto difficile infatti distinguere esattamente tra le produzioni agricole dell'isola nel suo complesso e quelle della zona più specifica di Palermo; molte specie di

¹⁶⁴ IG¹, pp. 323–324, IG², p. 321.

¹⁶⁵ F. Gabrieli, *Storia e civiltà musulmana*, Napoli 1947, p. 62.

¹⁶⁶ Si veda: G. B. Pellegrini, *Contributo allo studio dell'elemento arabo nei dialetti siciliani*, pubblicato dall'Istituto di Filologia Romanza, Trieste 1962.

colture poi sono indicate globalmente nei testi sotto la generica indicazione di « alberi da frutto » o « ortaggi » e simili; numerosi prodotti infine che a noi sembrano più esotici ed interessanti vengono dai nostri viaggiatori considerati di « normale amministrazione » e quindi passati sotto silenzio.

Cereali. Tra i prodotti agricoli di maggiore importanza viene ricordato, già nel x secolo, il grano ¹⁶⁷. Del resto, una notevole produzione di esso è indirettamente attestata da tutti i geografi che, a cominciare da al-Muqaddasī, menzionano i numerosi mulini « piantati nel mezzo della città » ¹⁶⁸. Questa abbondante produzione di un alimento tanto vitale era però ogni anno danneggiata dal clima e buona parte dei cereali imputrivano sulle aie prima di essere immagazzinati ¹⁶⁹.

Prodotti orticoli. Anche gli ortaggi abbondavano nella zona intorno a Palermo, nonché nel centro stesso della città: Ibn Ḥawqal ricorda ¹⁷⁰ infatti nella bassura paludosa tra il Cassero e il quartiere degli Schiavoni orti ricchi, fra l'altro, di cetrioli. Del resto, a prescindere dalla produzione abbondantissima della famigerata cipolla, attestata implicitamente da Ibn Ḥawqal ¹⁷¹, l'abbondante produzione di ortaggi, postulata da generiche affermazioni in merito all'abbondanza di ogni produzione agricola reperibili in al-Muqaddasī ¹⁷², al-Idrīsī ¹⁷³ e Ibn Ḡubayr ¹⁷⁴, è esplicitamente ricordata da fonti contemporanee fra le quali U. Falcando (mezzo secolo circa dopo al-Idrīsī).

Prodotti frutticoli. Un'altra notevolissima risorsa agricola di Palermo era anche allora rappresentata dagli alberi da frutto, la cui profusione è oggetto di notazioni entusiastiche presso tutti i viaggiatori. Così al-Muqaddasī dice che Palermo « abbonda di frutta », Ibn Ḥawqal cita spesso, tradendo una certa ammirazione, i giardini del wādī 'Abbās ¹⁷⁵ nonché quelli del « Papireto » e del « Kemonia » ¹⁷⁶, al-Idrīsī, che ricorda spesso al pari di Ibn Ḡubayr i giardini della città, ci parla di un « tripudio di frutteti » ¹⁷⁷ dentro la stessa cerchia delle mura, e ad

¹⁶⁷ IH¹, p. 124.

¹⁶⁸ Kitāb aḥsan at-taqāsīm..., in BAS¹, p. 55 dell'appendice.

¹⁶⁹ IH¹, p. 124.

¹⁷⁰ IH¹, p. 117.

¹⁷¹ IH¹ ibidem.

¹⁷² Kitāb aḥsan at-taqāsīm..., in BAS¹, p. 55 dell'appendice.

¹⁷³ IDRISĪ¹, p. 23.

¹⁷⁴ IG¹, p. 324.

¹⁷⁵ IH¹, p. 114.

¹⁷⁶ Ricordo che nessuno di questi due nomi compare nei testi arabi.

¹⁷⁷ IDRISĪ¹, p. 23.

Ibn Ḡubayr, infine, le montagne dell'isola apparvero tutte ricoperte di mele, castagne, nocciole e pere ¹⁷⁸.

Viticultura. Palermo vantava, almeno nel secolo x, una certa produzione viticola se Ibn Ḥawqal considera tra le produzioni isolate più abbondanti quella del vino ¹⁷⁹, ed al-Muqaddasī definisce Palermo abbondante di « frutta, di altri prodotti del suolo e di uva » ¹⁸⁰. Ma a questo proposito nota l'Amari ¹⁸¹ che « se i poeti arabi lodarono il vino del paese con tale fervore anacreontico, i vigneti scemarono con tutto ciò sotto la dominazione musulmana, e si lentamente si rifornirono in due secoli, che la Sicilia faceva venire vini da Napoli verso la fine del XIII »; e del resto deve avere in parte contribuito alla diminuzione quantitativa di questa coltura il fatto che ai Musulmani è, per motivi religiosi, interdetto il vino.

Olivicoltura. Nessuno dei nostri geografi e viaggiatori fa invece esplicita menzione degli ulivi; ed in effetti questa antichissima coltura, decaduta sotto i Romani, non rifiorì sotto gli Arabi giacché « sappiamo dell'olio che l'Africa vendeva alla Sicilia nel IX, XI, XII secolo » ¹⁸². Eppure è probabile che un certo impulso a questa coltura sia stato dato dai Musulmani se « i contadini sogliono chiamare saracinesco qual vedano più possente di ceppo e pittoresco di tronco e rami » ¹⁸³. Né d'altra parte possiamo trascurare del tutto la menzione di Ibn Ḥawqal ¹⁸⁴ sugli zayyātūn (« venditori di olio »), menzione che, se non si voglia ammettere che l'intero fabbisogno d'olio fosse importato, postula una certa produzione locale.

Colture « industriali ». In questo gruppo rientra una serie non molto numerosa ma interessantissima di piante la cui coltura è testimoniata per la zona di Palermo dai nostri geografi e viaggiatori. Fra queste piante che fornivano la materia prima per attività « industriali » un cenno speciale merita il papiro. La notizia in merito alla sua presenza nella zona paludosa del « Papireto » ci è fornita da Ibn Ḥawqal, che ci informa sia sulla bontà della sua qualità ¹⁸⁵ «...il migliore sulla

¹⁷⁸ IG¹, p. 324.

¹⁷⁹ IH¹, p. 124.

¹⁸⁰ Kitāb aḥsan at-taqāsīm..., in BAS¹, p. 55 dell'appendice.

¹⁸¹ SMS, II, 510.

¹⁸² SMS, ibidem.

¹⁸³ SMS, II, 509.

¹⁸⁴ IH¹, p. 114.

¹⁸⁵ Per la qualità del papiro siciliano si veda E. Chioyenda, *Il papiro in Sicilia: interessante problema fitogeografico*, in *Atti della società italiana per il progresso delle scienze*, Roma 1932, II, p. 349. Secondo il Chioyenda è impossibile che il papiro siciliano sia stato introdotto dalla Siria dagli Arabi, poiché presen-

faccia della terra, dopo quello egiziano »¹⁸⁶, sia sulla utilizzazione¹⁸⁷ di questa pianta, di cui « la maggior parte è attorta in gomene d'ancoraggio per le imbarcazioni e una piccola parte è riservata allo Stato per i rotoli destinati ai documenti ufficiali, ma non se ne fabbrica più di quel che serve ». Altra testimonianza sulla presenza del papiro nella città stessa è quella fornitaci da Ibn al-Bayṭār (prima metà del XIII secolo): « *al-bardī* (il papiro) germoglia nelle parti di Sicilia, in uno stagno, di faccia al castello del sultano »¹⁸⁸.

Altra pianta industriale di notevole importanza da classificare tra le piante tessili è il cotone. Se non avessimo la testimonianza esplicita di al-Idrīsī sul cotone di Partinico sarebbe già di per sé probante la menzione dei *qaṭṭānūn* (« venditori di cotone ») di Palermo fatta da Ibn Ḥawqal¹⁸⁹. In effetti la coltivazione del cotone fu notevolmente curata nella Sicilia araba e sembra sia durata « quanto vi durò l'influsso se non più politico almeno di civiltà materiale degli Arabi, scomparendo nel secolo XIV per sopravvivere in Malta, Stromboli, e Pantelleria »¹⁹⁰.

Altra pianta tessile che aveva nel secolo X un'importanza notevole è il lino, ricordato da al-Idrīsī per la zona di Milazzo e di Galati; Ibn Ḥawqal infatti dedica un cenno alla qualità incomparabile delle stoffe di lino siciliano¹⁹¹.

Una certa produzione di canna da zucchero doveva avere Palermo se Ibn Ḥawqal¹⁹² ricorda una produzione, sia pure non eccessivamente abbondante, di zucchero candito¹⁹³.

terebbe caratteri botanici diversi da quelli dei papiri di Siria e d'Egitto, mentre rivelerebbe notevoli affinità con quello del Congo.

¹⁸⁶ *IH*¹, p. 117, *IH*², p. 121.

¹⁸⁷ *IH*¹ e *IH*² *ibidem*.

¹⁸⁸ Da *al-Muḡnī* in *BAS*¹, p. 63, app., *BAS*², II, 689. Si tenga presente che Palermo non ebbe mai un sultano e che del resto il termine arabo *as-sultān* indicò in un primo momento il potere politico in senso astratto.

¹⁸⁹ *IH*¹, p. 114.

¹⁹⁰ F. Gabrieli, *Storia e civiltà musulmana*, cit., p. 61. Non si dimentichi però l'attuale promettentissima produzione di cotone per la quale la nostra isola detiene il primato (il 90%) della produzione nazionale.

¹⁹¹ *IH*¹, p. 124.

¹⁹² *IH*¹, p. 124.

¹⁹³ Lo zucchero siciliano era del resto noto già dal secolo X in Africa, come si può dedurre da un aneddoto (tratto dal *Riyāḍ an-nufūs*), riportato dall'Amari (*SMS*, III, 808, n. 4) nel quale si racconta che « un Abū al-Faḍl, celebre tra' giuristi ortodossi di al-Qayrawān, che aborriscono sì forte dalla novella dominazione fatimita, ricusò un pezzo di torta mandatogli in dono da un amico, perché egli supponea fatta la torta con lo zucchero di Sicilia, il quale, cavandosi da poderi che avea conceduti

Piante ornamentali. Un cenno in questo settore botanico va fatto, sulla base della testimonianza di Ibn Ḥawqal¹⁹⁴, alla « canna di Persia » che cresceva rigogliosa nella bassura del « Papireto », se tale pianta è da identificarsi con la « canna indica ».

C) *Economia e commercio*.

Come già per la situazione topografica e idrografica della città, la nostra fonte più sistematica per questo settore della vita economica cittadina è rappresentata da Ibn Ḥawqal che, come sappiamo, aveva specifici interessi commerciali. Il quadro che egli ci fornisce è questa volta scrupoloso e attendibile nella sua obiettività quasi scheletrica; è da tenere presente che esso riguarda però specificamente il X secolo e solo presupponendo una poco realistica immobilità economica può essere ritenuto valido, nei suoi dettagli, per i due secoli successivi per i quali, in verità, le fonti arabe lasciano a desiderare.

Ciò che suscita una certa meraviglia è l'immutata dislocazione logistica, a distanza di nove secoli, dei *sūq* descrittici dal mercante di Baghdād, mercati dei quali sono discendenti più o meno diretti i nostri attuali della « Vucciria » dei « Lattarini » e di « Ballarò »¹⁹⁵, che presentano una straordinaria somiglianza di struttura e di colore con quelli odierni del mondo arabo.

La maggior parte dei *sūq* di Palermo era situata fra il « Quartiere della Moschea di Ibn Saqlāb » e il « Quartiere nuovo »¹⁹⁶; si trovavano dunque fuori della città, cioè del Cassero, i venditori d'olio¹⁹⁷, i mercanti di farina, i cambia-

l'usurpatore, i più scrupolosi lo teneano derrata di origine illegale, da non potersi comprare né accettare in dono ».

¹⁹⁴ *IH*¹, p. 117.

¹⁹⁵ A parte il termine Vucciria che sembra derivare dal francese « boucherie » gli altri due termini sembrano di derivazione araba, l'uno da *'aṭṭārūn*, *'aṭṭārīn*, che vale « speziali » « droghieri » con l'assimilazione dell'articolo *al* previa aferesi della *a* iniziale. L'altro termine deriverebbe dal nome del villaggio indicato da Ibn Ḥawqal come *Balharā*, nome che sarebbe rimasto al mercato perché frequentato soprattutto dagli abitanti del villaggio predetto.

¹⁹⁶ *IH*¹, p. 114.

¹⁹⁷ È da notare che Ibn Ḥawqal adopera nel suo elenco di nomi degli esercenti un mestiere forme varie. Oltre al più comune *fa'āl*, riscontrabile ad esempio in *zayyāt* (« venditore d'olio »), in *ḥaddād* (« ferraio »), in *sammāk* (« pescivendolo »), troviamo nel testo circonlocuzioni formate con

valute, i farmacisti, i fabbri, gli spadai, i mercanti di frumento, i ricamatori, i pescivendoli, i mercanti di grano, una corporazione di « carnezzieri » – il termine dialettale siciliano risulta qui molto appropriato perché Ibn Ḥawqal distingue tra macellai veri e propri (ar: *ḡazzārūn*) e rivenditori di carne (ar: *qaṣṣābūn*) – i venditori di legumi, i fruttivendoli, i mercanti di piante aromatiche, i mercanti di giare, i panettieri, i cordai, una corporazione di droghieri, i macellai, i conciatori di pelli, i falegnami, i vasai e i mercanti di legname¹⁹⁸. Nello stesso Cassero – del resto l'*as-simāt*, come sappiamo, era tutto fiancheggiato da botteghe – erano: una corporazione di « carnezzieri », alcuni mercanti di giare, alcuni ciabattini, tutti all'inizio della « grande via », e, non distanti, mercanti di cotone, cardatori e calzolai.

Degno di nota il numero delle botteghe per la vendita della carne: poco meno di duecento per la sola zona del Cassero, numero che ci porta ad ovvie illa-

tā'ifāh (« corporazione »), *bā'ah* (« venditori ») o *aṣḥāb* (« titolari »). Ma le forme indubbiamente più interessanti sono quelle formate con una *yā* di relazione dal plurale del nome indicante la merce posta in vendita; abbiamo così da *bazr* (« seme ») plurale *abzār*, la forma *abzāriyy* (« mercante di grani »). Cf. *IH*¹, p. 114.

¹⁹⁸ Quanto al sito di alcune di queste corporazioni, sappiamo che in un diploma del 1202 è citato un vicus « ubi venditur oleum » probabilmente il vicolo detto de' Cafisari, presso la piazza Ballarò (*TAP*, I, 266); si potrebbe quindi supporre che anche ai tempi di Ibn Ḥawqal gli oliandoli fossero situati in questa zona del *rabaḍ*. I cambiavalute diedero, secondo il Di Giovanni, nome alla contrada « de Campsoribus » nel quartiere della Iudaica e avrebbero svolto la loro attività « fuori la porta senza nome di Abū 'l-Ḥasan, prossima alla *Bāb al-ḥadīd* (« Porta del ferro ») di faccia al quartiere dei Giudei, detta più tardi porta Giudaica e contro la contrada dei ferrai ... ora strada dei Calderai ... » (*TAP*, I, 307). Abbiamo visto, dunque, anche la dislocazione dei fabbri-ferrai, dei *ḥaddādūn* cioè, e non molto distanti è probabile che fossero gli armaioli indicati da Ibn Ḥawqal nel *sūq aṣ-ṣayāḡilah*. I mercanti di frumento non dovevano essere molto distanti dalla piazza S. Anna, già Plano della Misericordia, se in essa fino al secolo XVI erano « molti granai per commercio, tanto che i bordonari vi ebbero la loro chiesa e la sede della loro corporazione annoverata nell'elenco dei Cili del 1385 » (*TAP*, I, 267). I vasai e i giarrai furono molto probabilmente dislocati nella zona dell'Albergheria (detta in siciliano « lu Stazzuni » secondo il Di Giovanni, *TAP*, I, 307) indicata come *Phachar* o *Hakbitilfacha*. Dei due nomi il primo è sicuramente d'etimo arabo, e precisamente una volgarizzazione dell'arabo *fahḥār* il cui significato è « argilla »; l'etimo del secondo nome, anch'esso verosimilmente arabo, è invece poco chiaro. Quanto alla corporazione dei droghieri (*tā'ifāh al-'attārīn*) è probabile che si trovasse nei pressi della piazza S. Anna, forse nel vicolo stesso cui è rimasto, con l'assimilazione dell'articolo nel nome, il nome « Lattarini ». I macellai, come abbiamo detto, erano numerosissimi. A meridione della *Bāb al-baḥr* (« Porta del mare ») si trovava il *Macellum vetus* e *magnum*, detto Bucheria fin dal XIV secolo, probabilmente l'insieme di botteghe di *qaṣṣābūn* viste dal mercante iracheno all'inizio dell'*as-simāt*. Degli altri macelli e relative rivendite ci sembra di trovare qualche traccia nei *macellum Guididae*, *macellum Curiae*, *macellum magnum* del Seralcadio, *macellum Iudaicae*, *macellum de Maritima* nominati in diplomi dei secoli successivi.

zioni in merito alla fiorente situazione dell'allevamento nell'isola, suffragate ulteriormente dalla presenza nella città di un certo numero di cardatori e di conciatori, artigiani che basano la loro attività sulla materia prima fornita da ovini, bovini e simili. L'esistenza di un'altra attività commerciale e di una corporazione di una certa importanza sembra testimoniare il nome « Ideisini » riscontrabile in una figurazione topografica simbolica della città di Palermo databile al 1189 e inserita nel *Liber ad honorem Augusti* di Pietro da Eboli (nel codice n. 120 della Biblioteca Civica di Berna¹⁹⁹). L'ipotesi si basa però sulla eventuale identificazione degli « Ideisini » con gli *ad-dayyāsīn*, il cui singolare sarebbe *ad-dayyās* e « significherebbe colui che lavora o vende il *dīs*, cioè quella varietà di giunchi (arundo festucoides, ampelodesmus tenax etc.) con i quali, per testimonianza di scrittori arabi e di moderni descrittori europei dell'Africa Settentrionale, si facevano e si fanno corde per barche e barconi, stuoie, coperture per capanne ... » e la cui « regolare trascrizione greca e latina era rispettivamente *δεῖσις* e *deiesin* »; per la qualcosa « è dunque verosimile – continua il Nallino – che il nome *ad-dayyāsīn* (sottintesa ... la parola *sūq*) ... indicasse che in quella parte o contrada di Palermo si trovavano i fabbricanti e venditori di oggetti di *dīs* »²⁰⁰.

Altra attività quasi industriale che acquistò un'importanza notevolissima sotto i re normanni fu quella del *ṭirāz*, indicando tale voce persiana sia le vesti di seta ricamata sia l'opificio in cui esse venivano lavorate.

Non sappiamo esattamente quale ruolo abbia avuto il *ṭirāz* a Palermo in epoca araba. Si sarebbe portati a credere sia per la funzione essenziale che esso ha sempre svolto alle corti musulmane, sia per il fatto che l'opificio di corte in epoca normanna ebbe il nome di *ṭirāz*, sia per l'importanza che nel medesimo ebbe il personale musulmano, che la sua istituzione sia da attribuire proprio agli Arabi²⁰¹. Ma è anche vero che le testimonianze al proposito di viaggiatori e geo-

¹⁹⁹ Cf. R. La Duca, *Cartografia della città di Palermo dalle origini al 1860*, Palermo 1962, pp. 50-51.

²⁰⁰ Si veda la nota di C. A. Nallino introdotta da G. M. Columba, in *Atti e memorie della Società siciliana per la Storia Patria*, Palermo 1910, fasc. I-II, appendice pp. 196-197. È probabile che la contrada fosse quella dell'« Albergheria ».

²⁰¹ Una tesi del tutto differente sostiene U. Monneret de Villard, in *La tessitura palermitana sotto i Normanni e i suoi rapporti con l'arte bizantina*, in *Misc. Mercati*, III, Città del Vaticano 1946. Nelle pagine 470, 471 lo studioso afferma: « In conclusione non mi pare che nessun dato ci autorizzi a pensare all'esistenza in Sicilia prima della conquista normanna di una industria tessile di importanza artistica. Una tessitura vi esisteva e forse anche sviluppatissima, probabilmente di tecnica abilissima, ma per la produzione di stoffe correnti, di modelli usuali, che non assurgevano alla grande arte...; non troviamo nessuna traccia in nessun documento del periodo prenormanno che testifichi o anche semplicemente ci possa permettere

grafi arabi, relative all'epoca specificamente musulmana, non sono soddisfacenti.

Ibn Ḥawqal fa un cenno, piuttosto frettoloso, in merito agli *aṭ-ṭirāziyyūn* (« i ricamatori ») nel suo elenco di corporazioni e di mestieri²⁰², ma in fondo non ci leva il sospetto che si trattasse di un'attività ancora allo stadio embrionale dell'artigianato. Unica testimonianza esauriente in un certo senso – ma non siamo più in epoca araba – è quella di Ibn Ḡubayr²⁰³ che accenna esplicitamente al *ṭirāz* regio nel 1183 « quando l'eunuco prepostovi (gli) diceva all'orecchio ... che le giovani musulmane del suo ovile tiravano spesso all'Islām lor compagne di nazione franca ... »²⁰⁴ il che, a parte la deduzione dell'Amari « ... che Ruggero abbia voluto onestare con quel nome l'harem della Reggia »²⁰⁵ costituisce una esplicita testimonianza del fulgore raggiunto dal *ṭirāz* sotto i Normanni²⁰⁶.

Nell'ambito delle industrie, cui ho implicitamente accennato a proposito della produzione agricola di piante « industriali », un posto importantissimo doveva essere occupato, già nel x secolo, dalla miniera di ferro cui accenna Ibn Ḥawqal²⁰⁷. Situata nei pressi di Balharā (che sorgeva, forse, presso l'odierna Monreale), questa utilissima miniera di ferro, già appannaggio degli Aghlabiti, apparteneva quando Ibn Ḥawqal fu a Palermo all'emiro kalbita e da essa si estraeva una quantità di ferro che copriva il fabbisogno della materia prima per le imbarcazioni e le carrozze²⁰⁸ del principe.

Questi sono i dati della vita economica di Palermo ricostruibili soprattutto in base alla testimonianza di Ibn Ḥawqal; ma vediamo ora il giudizio di questo

di supporre l'esistenza di quella speciale officina statale o di corte che gli Arabi indicarono col termine di *ṭirāz* ».

²⁰² *IH*¹, p. 114.

²⁰³ *IG*¹, p. 325.

²⁰⁴ *SMS*, III, 456.

²⁰⁵ *Op. loc. cit.*

²⁰⁶ Uno dei frutti più maturi dell'attività di questo *ṭirāz* sarebbe stato, appunto in questo XII secolo, il sontuoso pallio semicircolare, trapunto ad oro e perle in cui è fra l'altro ricamata una bellissima iscrizione cufica in oro con il nome e le qualità di Ruggero, con la data della capitolazione della Sicilia nonché dell'anno 528 (1133). Questo manto è ora conservato a Vienna tra le reliquie del defunto impero di Carlo-magno. Cf. *SMS*, III, 455-56.

²⁰⁷ *IH*¹, p. 117.

²⁰⁸ Il termine non arabo usato da Ibn Ḥawqal (*IH*¹, p. 117) sarebbe, secondo la lettura suggerita da H. Massé al Wiet, *qarrusaṭṭiyyāt* e sembrerebbe una trascrizione, non si sa quanto fedele, di un termine che parrebbe una volgarizzazione derivata dal già non più classico latino « carruca ».

qualificato ma non del tutto sereno viaggiatore sul tenore della vita economica siciliana e palermitana nel suo complesso²⁰⁹.

« Quanto alla loro ricchezza, pur avendo essi pochi gravami, esigue spese e abbondanti raccolti, non si trova fra loro chi possieda una borsa di contante, né l'abbia mai veduta, salvo che presso un sovrano, se è di quelli che lo frequentano e a lui hanno accesso. Sul denaro, le imposte e le ricchezze si valutano le condizioni degli abitanti delle città e delle provincie, oltre alla nobiltà e al valore ecc. Ma la ricchezza dell'isola di Sicilia a quest'età nostra, che è per essa la più prospera e abbondante sotto ogni punto di vista e di leggi, comprendendovi il quinto, i raccolti, il reddito del vino, il testatico, i diritti marittimi, l'annuo tributo dovuto da quei di Calabria, i diritti di caccia e di ogni altro cespite, ammonta in tutto a... » (qui il testo è malauguratamente lacunoso) « I suoi raccolti – prosegue il viaggiatore iracheno – e la sua fertilità, la sua produzione in cibi e bevande erano in antico larghi e abbondanti, ... ma quando io ci entrai, tutto si era di fertilità ridotto in carestia ».

Dopo un illuminante attacco contro la scarsa affabilità della popolazione nei confronti dei mercanti e forestieri in missione, Ibn Ḥawqal prosegue: « ... e tutto ciò nonostante che i loro interessi dipendano dagli importatori, e che essi abbian vivo bisogno dei viaggiatori, trattandosi di un'isola priva delle risorse degli altri paesi, eccettuato il grano, la lana, i panni a pelo, il vino e lo zucchero e una certa produzione di vesti di lino, che per dire il vero sono senza pari in bontà e buon prezzo: quelle che si producono colà di taglio doppio si vendono da cinquanta a sessanta *rubā'i* e sono assai superiori alle analoghe che si comprano in Egitto per cinquanta o sessanta *dinār*. Ma tutto il resto, di prodotti occorrenti e di articoli, è importato e addotto all'isola dal di fuori... »²¹⁰.

Questa sarebbe stata, secondo la testimonianza di Ibn Ḥawqal, la fragile e poco rosea situazione economica della Sicilia e di Palermo sul finire del secolo x, ma non è forse del tutto sbagliato supporre, in base oltretutto alle testimonianze di al-Idrīsī e di Ibn Ḡubayr, che un notevole miglioramento si sia verificato nei secoli immediatamente successivi.

²⁰⁹ Ovviamente il quadro economico fatto dal viaggiatore iracheno riguarda esclusivamente il x secolo.

²¹⁰ *IH*¹, pp. 123-124. Mi sono valsa per questo passo della traduzione di F. Gabrieli in *L'Islām nella storia*, Bari 1966, pp. 63-64.

A) *L'ambiente umano.*

La nostra fonte di informazione più accurata è rappresentata anche questa volta dal testo di Ibn Ḥawqal, e ci verrebbe fatto di dire « purtroppo » perché il quadro delle virtù civiche dei Palermitani ²¹¹, ricostruibile sulla testimonianza del viaggiatore iracheno, non risulta certo edificante.

Abbiamo già accennato altrove ai suoi attacchi contro la mancanza di vero spirito religioso, cui era da ricollegare l'inutile profusione di moschee e la abnorme fisionomia degli « eremi-fortezze », ma quasi a completare il quadro dell'osservanza religiosa dei Palermitani Ibn Ḥawqal chiarisce che: « ... non fanno la preghiera, non si purificano, non danno l'elemosina legale, non compiono il pellegrinaggio; vi è chi osserva il digiuno di Ramaḍān e chi, quando digiuna, compie la grande abluzione dopo un'impurità... » ²¹².

Il che significa in poche parole che quasi nessuna delle norme religiose islamiche era rispettata dagli abitanti della « Medina » siciliana.

Colpevoli nei loro rapporti con Allāh, i Palermitani non gli parvero certo migliori nell'ambito delle relazioni umane: « ... simili agli abitanti di certe isole dal balbettio barbaro e grossolano come i sordomuti », intenti a vivere in uno stato più bestiale che umano, privi di ogni sentimento di affabilità e di socievolezza, i Palermitani « detestano ugualmente i commercianti e i forestieri colà in missione, di un odio che non ha pari presso nessuna generazione di tangheri a questo mondo, né presso i più rozzi e duri montanari ... » ²¹³. E tutto ciò nonostante i loro interessi

²¹¹ È probabile che il rapporto numerico fra elemento musulmano ed elemento cristiano-giudeo fosse in ragione del 50%, su una popolazione che non doveva superare probabilmente le 100.000 anime. Cf. V. Di Giovanni, *TAP*, I, 475.

²¹² *IH*¹, p. 123.

²¹³ *IH*¹, p. 124, *IH*², p. 129. È verosimile che Ibn Ḥawqal alluda qui allo stato di decadenza in cui dovette trovare la lingua araba, la cui purezza doveva essere stata alterata da infiltrazioni eteroglosse specie nell'ambito della pronuncia.

dipendessero — come già ricordato — dagli importatori « ... trattandosi di un'isola priva delle risorse degli altri paesi ... ». Dinanzi a questo passo viene quasi da domandarsi se il mercante iracheno non sia stato vittima di cattive accoglienze o di un troppo sviluppato senso degli affari da parte di qualche elemento locale, e se ciò non abbia contribuito a non fargli trovare niente di sopportabile nella Palermo kalbita.

Né più teneri o leali gli abitanti della capitale apparvero ad Ibn Ḥawqal nelle loro relazioni « interne »; una quasi totale mancanza di scrupoli sembra regolare persino i loro rapporti sociali. E quasi ad esemplificazione dell'allegria procedura giudiziaria dell'epoca, Ibn Ḥawqal riporta un aneddoto: il nostro viaggiatore è molto vivace nei suoi brani di satira e le figure che tratteggia con poche linee riescono potentemente caratterizzate nei loro pregi o nei loro difetti. Così, se nobile e patetica insieme per la sua fiducia in un'umanità irrimediabilmente compromessa dall'opportunismo e dalla venalità dei locali, ci appare la figura del *qāḍī* 'Uṣmān b. al-Ḥarrāz, stupide e malvage insieme, per la loro mancanza di scrupoli fin troppo lineare e palese, risultano le figure di Ishāq b. al-Māḡalī, il testimone a pagamento, e della donna che al suo aiuto, per necessità di cose, ma poco lealmente, aveva fatto ricorso. Veniamo ai fatti: 'Uṣmān b. al-Ḥarrāz era un giudice scrupoloso che aveva il solo difetto di fidarsi ciecamente, per preconetto, di alcuni testimoni; tra questi individui « senza macchia » era per l'appunto Abū Ibrāhīm Ishāq b. al-Māḡalī, che arrotondava i suoi magri introiti didattici con delle prestazioni di testimonianza più o meno falsa in sede giudiziaria. Doveva aver fatto ciò per molto tempo senza incidenti fino a quando ebbe la sfortuna di testimoniare, dietro ricompensa pattuita di alcuni pochi *rubā'i*, a favore di una donna danneggiata dalla rivendicazione di un immobile di cui si trovava in possesso. L'ingenuo giudice stava per mandare a verbale la sentenza quando il litigio tra l'imputata che non intendeva sborsare un soldo e il testimone « della difesa », che pretendeva ciò che gli spettava, fece fare a questo ultimo una rettifica che fu per il giudice il crollo di tutte le nozioni di diritto e di giustizia accumulate nel corso di una onorata carriera. « Che Allāh dia forza al magistrato! Io revoco oggi la mia testimonianza a causa di certe difficoltà sollevate da questa donna a mio riguardo » ²¹⁴.

Da allora in poi il giudice esercitò le sue funzioni senza l'aiuto di testimoni « né l'ambizione, né la paura poterono indurlo a rivolgersi ad essi » e prima di morire rimise la sua carica ad uno straniero di Qairawān, tale al-Ġaḍā'irī, giudi-

²¹⁴ *IH*¹, pp. 118-119, *IH*², p. 124.

candone indegni tutti i Palermitani. Inutile dire che invece fu proprio Ishāq b. al-Māḡalī ad ottenere la carica di giudice perché appoggiato da coloro « che speravano bene che egli mettesse in pratica gli inganni che gli si attribuivano », precisa Ibn Ḥawqal, e da coloro che avevano visto che egli non era « né imponente, né serio, né adatto a fare il *qāḍī*... ». Delle attitudini giudiziarie di questo individuo abbiamo del resto una spassosa descrizione: si discuteva nella Moschea-Cattedrale²¹⁵ una causa per una dote, e la sentenza era stata favorevole ad un amico del viaggiatore iracheno, tale Abū 'l-Ḥārīṭ Faḥl b. Falāḥ al-Lahīṣī, e ad un suo compagno; il nostro *qāḍī* sedeva presso il *minbar*²¹⁶ e teneva in mano la sentenza di cui stava per dare lettura. « Ad ogni paragrafo si attardava a fare l'elogio delle belle espressioni che aveva impiegato, le clausole eleganti e la perfezione dei procedimenti stilistici ... faceva così ad ogni capoverso, infine si tolse dal *miḥrāb* dove aveva occupato il posto d'onore come magistrato e andò a sedersi, sempre continuando a leggere ad alta voce e a ripetere le lodi, presso di loro » (i due interessati alla causa, s'intende), poi disse: « Vedo che non ascoltate questo giudizio che è una sentenza come non se ne sono mai viste; Allāh è unico su tutta la superficie della terra... »²¹⁷. Ma oltre a questa superficialità boriosa il nostro giudice aveva il difettuccio di alzare le mani sugli imputati, il che, evidentemente, era una maniera alquanto sbrigativa ed impulsiva di amministrare la giustizia.

A parte questi difetti morali i Palermitani avevano anche quello della scarsa pulizia, cosa nella quale – secondo Ibn Ḥawqal²¹⁸ – davano dei punti agli Ebrei più sudici, con le loro casupole più nere di una fornace, mentre nelle loro case (in quelle dei più abbienti, si intende) era possibile vedere galline che svolazzavano sulle sedie e uccelli che deponevano gli escrementi sui ... tappeti di preghiera e sui cuscini.

La ragione di tutti questi mali dei Palermitani sarebbe, secondo l'originale viaggiatore, nientedimeno che ... la cipolla, per la quale Ibn Ḥawqal doveva avere un'avversione congenita e irriducibile. Avrebbe forse potuto sopportare nei Paler-

²¹⁵ Nel mondo musulmano, specie nei tempi più antichi, la moschea è stata anche il tribunale. La consuetudine di amministrare la giustizia nelle moschee, venuta meno col tempo, è attestata per Siviglia fino al secolo XII. Questo passo ci fornisce un cenno su un'altra pagina di vita vissuta da quella che poi sarebbe stata la Cattedrale di Palermo.

²¹⁶ Si tratta del pulpito da cui l'oratore pronuncia la *ḥuṭbah*.

²¹⁷ *IH*¹, pp. 119-120, *IH*², p. 124.

²¹⁸ *IH*¹, pp. 124-125.

mitani lo scarso scupolo religioso, l'ignoranza, la boria, le depravate abitudini di vita, forse persino il tradimento nei confronti della causa fatimita, ma quel continuo mangiar cipolla cruda, mattina e sera, no. E poiché aveva notato che due cose caratterizzavano gli abitanti della città: la profusione generosa di difetti e il consumo enorme di cipolle, finì col mettere in relazione causale le due cose; così la cipolla, oltre a spingerli a preferire l'acqua sporca e malsana dei pozzi, (della quale il terribile ortaggio non faceva sentire il cattivo sapore), « ... ha guastato la loro immaginazione, alterato il loro cervello, debilitato i loro sensi, trasformato la loro intelligenza, ristretto la loro comprensione, diminuito le loro conoscenze, modificato il colore dei volti e capovolto l'equilibrio della loro costituzione così bene che su tutte le cose, o sulla maggior parte di esse, hanno un'opinione contraria alla realtà... »²¹⁹.

Le conseguenze lampanti degli effetti perniciosi della cipolla sono in sintesi: « ... che non si trovi in questa città nessuna persona intelligente, né virtuosa, né realmente competente in una qualunque branca di scienza, né animata da sentimenti nobili o religiosi; così la maggior parte è gente vile e di infimo livello, senza discernimento e vera pietà religiosa. I più appartengono ai (berberi) Barqaḡāna²²⁰ e agli affrancati che pretendono di ricollegarsi con legame di clientela a coloro che conquistarono l'isola e si sono ormai estinti... »²²¹.

²¹⁹ *IH*¹, p. 118, *IH*², p. 122.

²²⁰ Antica tribù berbera « il nostro autore è l'unico, che io sappia, ad attestare la presenza di questa stirpe tra i Berberi di Sicilia » (F. Gabrieli, *L'Islām nella storia*, Bari 1966, cap. IV, p. 59).

²²¹ *IH*¹, p. 118.

La cipolla sarebbe quindi per Ibn Ḥawqal la causa – scientifica a suo dire – e un po' la giustificazione di tutti i mali dei Palermitani, mali la cui profusione non fu verosimilmente soltanto frutto della fantasia o dello spirito caustico del mercante iracheno. Trovo opportuno riportare a questo proposito le considerazioni di M. Amari e di F. Gabrieli. « ...l'aspra censura è accozzata, come per lo più avviene, d'errori e di verità. Errore fu di Ibn Ḥawqal che, praticando coi mercatanti del paese, ritrasse la nobiltà, i dottori e la plebe con tutte le sembianze che quei lor davano per invidia di classe. Errore, ch'ei condannò come vizii fisici e morali tutte le qualità insolite ch'ei notava in quei Musulmani misti di sangue greco e latino, mezzo stranieri ai lineamenti del volto, alla carnagione alla pronunzia, agli usi, né ben domati a tutte le pratiche dell'Islām. Verità era il fermentar dei molti elementi eterogenei di che si componea la popolazione di Sicilia e soprattutto di Palermo ... diritti civili diseguali, ricchezza e miseria, violenza guerriera e industria; torre di Babele in cui doveano pullulare superbia, rancori, abiezione e infinite piaghe sociali. Se molte ne esagerava nella sua mente il buon mercatante di Baghdād, molte pur ne toccava con mano... » (*SMS*, II, pp. 352-353).

« Ibn Ḥawqal portò nel suo giudizio su uomini e cose di Sicilia, in un ambiente ancora innegabilmente provinciale, il ricordo delle grandi metropoli del mondo islamico e delle relative società e culture,

Ben altra disposizione d'animo rivela invece, nei confronti dei Palermitani, Ibn Ġubayr, a causa in parte di una ben più mansueta indole, in parte della favorevole impressione che provò nei riguardi dei Siciliani in occasione del suo burrascoso arrivo nell'isola. Come sappiamo²²² la nave su cui erano imbarcati pellegrini cristiani e musulmani, di ritorno gli uni e gli altri dai rispettivi luoghi santi, sorpresa da un fortunale, fece naufragio nello stretto di Messina: sarebbe interessante a questo proposito sapere quali fossero i rapporti di convivenza forzata tra Musulmani e Cristiani, e con quale commiserazione e sufficienza o addirittura malcelata irrisione gli uni dovessero considerare il pellegrinaggio ai luoghi cosiddetti santi degli altri²²³. In quel tragico evento i Musulmani furono salvati grazie al generoso intervento di Guglielmo II, a Messina casualmente per visitare l'arsenale, e il re normanno si mostrò generoso al punto da pagare per i Musulmani sprovvisti di denaro l'esoso pedaggio imposto dai Messinesi ai naufraghi per il tragitto in barca dalla nave ormai alla deriva al sicuro porto. Così Ibn Ġubayr, riconoscendo suo malgrado al re normanno, — salvo poi ad auspicare la fine di quel regno nei sapidi incisi che fanno da continuo contrappunto alle sue entusiastiche descrizioni — finì col riconoscere che i Rūm pur essendo degli infedeli non erano poi tanto malvagi²²⁴. Contrariamente dunque a quanto aveva sostenuto Ibn Ḥawqal essi gli apparvero affabili e cortesi,

nel patrio 'Irāq, nell'Egitto fatimita, nella Spagna omāyyade. In confronto a questi centri di antica civiltà islamica, la nostra isola da poco più di un secolo islamizzata doveva per forza apparirgli a ben modesto livello culturale e sociale; mentre alcuni fenomeni da lui deplorati, come la variegata compagine etnica e la facilità dei rapporti con l'elemento cristiano, hanno per noi tutt'altro valore di quanto appariva al suo orgoglio arabo e zelo musulmano» (F. Gabrieli, *L'Islām nella storia*, cit., p. 65).

Per quello che riguarda infatti i rapporti fra elementi musulmani e cristiani Ibn Ḥawqal scrive: «Questi Siciliani sono bastardi: la maggior parte degli abitanti delle rocche, delle campagne e dei villaggi usano sposarsi con i Cristiani, senonché i figli maschi che ne nascono seguono lo stato del bastardo loro padre, mentre le femmine diventano cristiane come la madre» (*IH*¹, p. 123).

²²² Ibn Ġubayr descrive con efficacia la tempesta in cui si trovò coinvolta la nave su cui viaggiava ed il fortunoso «atterraggio» nella nostra isola nelle pp. 320-322 della citata *Riḥlah*.

²²³ L'unico cenno che in Ibn Ġubayr riveli al proposito se non un certo disprezzo, indubbiamente un malcelato senso di superiorità riguarda il comportamento poco confidente nella divina provvidenza dimostrato dai Cristiani durante la tempesta: «... i Cristiani si abbandonavano alla disperazione e i Musulmani si rassegnavano calmi al decreto del loro Signore, ché altro non restava che appigliarsi ed affidarsi alla fune della speranza (della vita futura)...» *IG*¹, p. 321, *IG*², p. 318.

²²⁴ Ibn Ġubayr tradisce una certa ammirazione per la tolleranza religiosa dimostrata da Guglielmo II in occasione di un terremoto «... da cui il re politeista fu molto spaventato. Percorse allora il suo palazzo dove non sentiva altro che invocazioni ad Allāh e al suo profeta pronunciate

finanche troppo forse... «Le comitive di Cristiani che ci incontravano, ci salutavano nei primi e ci trattavano amichevolmente. Notammo tal garbo e tali modi cortesi da parte loro verso i Musulmani che potrebbero sedurre gli animi degli ignoranti. Dio, con la sua potenza e il suo favore preservi dalla loro tentazione tutto il popolo di Maometto...»²²⁵.

Né d'altra parte le attitudini religiose dei correligionari palermitani sembrano ad Ibn Ġubayr fuori di una certa ortodossia. È ovvio pensare che i Musulmani non fossero cambiati fundamentalmente nei due secoli intercorsi tra il soggiorno palermitano di Ibn Ḥawqal e quello di Ibn Ġubayr, ma è anche vero che all'indomani immediato della conquista numerosissime dovevano essere state le conversioni di «opportunità», data l'esenzione da ogni tipo di tasse vigente per i Musulmani; il che deve avere comportato un aumento della quantità dei proseliti dell'Islām a discapito della qualità e della coerenza religiosa dei medesimi.

Dopo la vittoria normanna l'islamismo ebbe un forte regresso, per vari motivi, ed ovviamente musulmani rimasero soltanto coloro che erano più o meno validamente radicati al credo coranico; ed è forse proprio questa la situazione rispecchiata nella testimonianza di Ibn Ġubayr: «In questa città i Musulmani conservano tracce di lor credenza; essi tengono in buono stato la maggior parte delle loro moschee e vi fanno la preghiera alla chiamata del muezzin... non tengono adunanze congregazionali²²⁶ il venerdì, essendo la ḥuṭbah loro proibita, la recitano però nelle feste solenni facendo l'invocazione in nome del (califfo) 'abbāsida... hanno una moschea congregazionale nella quale si radunano per le funzioni, e in questo mese santo (ramaḍān) vi fanno grande sfoggio di luminaria...»²²⁷.

Un tocco gentile nella già garbata esposizione di Ibn Ġubayr è reperibile infine a proposito della «moda» seguita dalle donne palermitane: «Le donne cristiane di questa città all'aspetto sembrano musulmane, parlano (arabo) correttamente, si ammantano e si velano (come quelle). In detta solennità (il Natale) uscirono fuori vestite di abiti serici, ricamati in oro, avvolte in drappi splendidi, velate con veli a colori, calzando scarpe dorate. Procedeano verso le loro chiese o (meglio)

dalle sue donne e dai suoi eunuchi. Come questi manifestarono qualche timore alla sua vista, disse per rassicurarli: "Che ognuno preghi pure Colui che adora e di cui segue la fede"» *IG*¹, p. 325, *IG*³, p. 382.

²²⁵ *IG*¹, p. 329, *IG*², p. 327. Il cenno sulla cordialità dei Siciliani è inserito nella descrizione del tragitto da Termini a Palermo.

²²⁶ È molto probabile che fossero proibite le grandi adunanze di Musulmani — per ovvie ragioni di sicurezza — negli oratori all'aperto, nei *muṣallā*, cioè.

²²⁷ *IG*¹, p. 332, *IG*², pp. 330-331.

covili²²⁸, adorne di ogni ornamento muliebre musulmano, di gioie, di tinture e di profumi. E, a guisa di scherzo letterario, ci rammentammo del verso del poeta: « Colui che un dì entra in chiesa, v'incontra antilopi e gazzelle » ». Inutile dire che il nostro mistico viaggiatore, dopo essersi per un momento smarrito poco piamente ad osservare le Palermitane, ritorna ad Allāh per rivolgerGli la preghiera fervida di stornarlo da una descrizione « che tiene del futile e ci porta alla vanità dello scherzo ... »²²⁹.

B) *La situazione culturale.*

Vediamo adesso la situazione culturale-didattica di Palermo secondo Ibn Ḥawqal, il cui esordio al proposito: « chi predomina in città sono i maestri di scuola, essendoci colà scuole dappertutto ... » farebbe sperare bene se egli non aggiungesse: « Costoro sono divisibili colà in varie categorie e gradi di stoltezza e di pazzia, superiori alla pazzia dei maestri di scuola di ogni altro paese, e agli stolti di ogni altra contrada »²³⁰.

E in effetti la categoria di Palermitani maggiormente bistrattata dal mercante di Baghdād risulta proprio quella costituita dai circa trecento maestri che esercitavano la loro professione a Palermo, e ciò nonostante essi fossero considerati dai concittadini – « ottusi, ignoranti e inintelligenti come sono » – s'affrettava a spiegare Ibn Ḥawqal – « la loro élite, il fiore della loro società, i loro giurecon-

²²⁸ IG¹, p. 333, IG², p. 332. La similitudine tra le donne e le gazzelle o le antilopi è frequente nella poesia araba. Ibn Ḡubayr dopo averla anticipata qui, con lo scambio chiese-covi, con un gioco di parole (non trasferibile nella nostra lingua) basato sulla somiglianza tra *kanisah* plur. *kanā'is* (« chiesa ») e *kunās* plur. *kunus* (« tana di gazzella, covile ») la enuncia apertamente con un verso di metro *ḥafif* d'autore non meglio identificato.

²²⁹ IG¹, p. 333, IG², p. 332.

²³⁰ IH¹, p. 120. Mi sono servita per questo passo della traduzione di F. Gabrieli, cf. *L'Islām nella storia*, cit. p. 60.

L'attacco astioso di Ibn Ḥawqal nei confronti dei *mu'allimūn* palermitani, che rappresentavano l'élite culturale della capitale siciliana, è in parte giustificabile se pensiamo che il viaggiatore – che proveniva dall'ambiente culturale del Maṣriq, ormai dischiuso alle sollecitazioni di nuove discipline non legate alla tradizione islamica – dovette essere ben negativamente impressionato dalla situazione culturale, improntata in Sicilia come del resto in Ifriqiyah e in gran parte del Maḡrib, ad un immobilismo culturale, dovuto al persistente misoneismo che fece del *fiqh* e del *ḥadīṭ* l'insegnamento quasi esclusivo delle prime moschee e *kuttāb* della Sicilia saracena.

sulti e dotti e consulenti giuridici e testimoni legali » coloro « che sentenziano su ciò che sia lecito e illecito; con costoro si stipulano i contratti e han corso le testimonianze, costoro sono i letterati e i sacri oratori »²³¹.

I motivi che determinarono l'umor nero e questo acre disprezzo nei confronti della categoria insegnanti da parte di Ibn Ḥawqal sono molteplici e svariati. In parte il viaggiatore iracheno non esce dalla linea di giudizio determinatasi già a partire dai primi secoli dell'Islām. A prendere in esame la tradizione ci si accorge infatti che la carriera dell'insegnamento si trovava ad essere oggetto del più profondo disprezzo già nel primo secolo dell'egira²³², disprezzo la cui motivazione va forse rintracciata nel fatto che l'Islām, non avendo a disposizione una categoria qualificata di cui servirsi per l'istruzione, fu costretto a ricorrere dapprima ad elementi arabi non ancora convertiti e successivamente ad elementi cristiani ed ebrei di cui i vincitori disprezzarono insieme fede e attività didattiche cui anteponevano il nobile mestiere delle armi o le lucrose funzioni amministrative. Si è anche pensato²³³ che il marchio del disprezzo avesse coinvolto inizialmente solo quei pedagoghi che accettavano una retribuzione per l'insegnamento impartito, prevedendo l'organizzazione islamica la gratuità dell'istruzione ... a spese dei poveri maestri che erano tenuti a sentire repugnanza nell'accettare ricompense materiali per un'attività didattica connessa con l'insegnamento del verbo divino. Col passare del tempo, grazie anche al notevole impulso impresso al settore dell'istruzione dalla dinastia aghlabita (800-909) e alla conseguente rivalutazione morale della categoria insegnanti, i *mu'allimūn* e gli *ulema* cominciarono a godere di una maggiore considerazione; e in questa nuova impostazione di rapporti sembra, in fondo, rientrare il provvedimento a proposito dell'esenzione dei maestri dall'arruolamento²³⁴, previo pagamento di una certa tassa, documentatoci dallo stesso Ibn Ḥawqal.

²³¹ IH¹, p. 121. F. Gabrieli, *op. cit.*, p. 61.

²³² « Per dare un esempio dell'umiltà del Profeta lo si rappresenta nell'atto di non escludere dal suo saluto nessuno, neppure i maestri di scuola » (H. Lammens, *Études sur le règne du Calife omayyade Mo'āwīa I^{er}*, Beirut 1906-1907, p. 359).

²³³ Si veda a questo proposito: H. Lammens, *op. cit.*, p. 369.

²³⁴ Dal *ḡihād* (« guerra santa »), in perpetuo vigore specie nei territori di conquista recente (come era il caso della nostra isola) secondo le leggi più diffuse, erano esenti: « il malato grave, l'impubere, il pazzo, lo storpio o cieco, la donna, chi non ha mezzi di procurarsi le armi ... lo schiavo ... il debitore che deve fare fronte ad un'obbligazione ... imminente, colui cui il genitore (padre o madre) ha proibito di recarvisi ... » (D. Santillana, *Istituzioni di diritto malikita*, Roma 1938, I, 88-89).

Ma, a parte ogni altra considerazione, i *mu'allimūn* di Palermo, oltre all'intrinseca colpa di essere maestri, avevano secondo Ibn Ḥawqal tutta una serie di gravissimi difetti.

La stessa loro scelta della professione era colpevole: non l'amore per la scienza, non la coscienza di una superiore missione da svolgere, né d'altra parte il desiderio di una soddisfacente posizione economica (non riuscivano a guadagnare più di 10 dinari l'anno!) li spingevano all'insegnamento, ma l'esclusivo vile proposito di sottrarsi all'arruolamento e al *ḡihād* (« guerra santa ») per il quale un versetto coranico così promette: « Combattano dunque sulla via di Allāh coloro che volentieri cambiano la vita terrena con l'altra, ché a colui che combatte sulla via di Dio, ucciso o vincitore, daremo mercede immensa » (*Corano* IV, 74). Eppure, in conseguenza del lenimento della rigidità della legge sul *ḡihād*, in un territorio che pure era « terra di frontiera confinante col territorio dei Rūm », a Palermo « ... tutti gli imbecilli si sono rifugiati nell'insegnamento, e questo lo ha reso alla loro ignoranza un'occupazione desiderabile, pur rendendo esso e fruttando così poco »²³⁵. E a questo punto in Ibn Ḥawqal insorge sdegnato il musulmano guerriero per volere di Allāh: « Ci può essere una posizione più brutta e una situazione più meschina e miserabile di un uomo che baratti il dovere impostogli da Dio della guerra santa e il suo onore, la campagna contro gli infedeli e la sua gloria, contro la più vile delle posizioni, l'infima delle professioni, la più abietta delle arti? Ché in tutti i paesi l'insegnamento, anche se volto ad educare i figli dei nobili e dei ricchi, è sinonimo o presunzione di squallida miseria, e per concorde giudizio degli ottimati e di ogni uomo il maestro di scuola è un povero scemo, tenuto per deficiente, ignorante e di corto cervello ... »²³⁶.

Fra le più gravi manifestazioni di stoltezza dei maestri palermitani il viaggiatore rileva la loro tendenza « ... a discutere la condotta e le decisioni del sovrano, a spiarne liberamente e a farne passare per vizi le virtù stesse ... » il che sembra a noi meno stolto di quanto non pensasse il mercante iracheno, perché denuncia nella classe sociale più evoluta intellettualmente – a parte un certo spirito d'insofferenza nei confronti della autorità costituita – una certa capacità di critica che in qualche caso è da considerare salutare.

Quasi a documentare le sue affermazioni Ibn Ḥawqal produce tutta una serie di « scenette » che, tutto sommato, a parte la grettezza dimostrata dal viaggiatore

²³⁵ *IH*¹, p. 120; la traduzione è ancora di F. Gabrieli, *op. loc. cit.*

²³⁶ *IH*¹, p. 120, trad. di F. Gabrieli, *op. loc. cit.*

nella svalutazione indiscriminata e radicale di tutta questa categoria, sono veramente vive e spassose. Destinata a dimostrare inequivocabilmente il grado di ignoranza dei maestri palermitani è la menzione poco lusinghiera dedicata al figlio del già citato *qāḍī* Ishāq b. al-Māḡalī, cui era stato affidato l'incarico di pronunciare la *ḥuṭbah*. Il nostro illustre personaggio mantenne il suo impegno, per la bellezza di due anni, con un coerente attaccamento ad errori di pronuncia, di morfologia e di sintassi degno di miglior causa « pronunciando in stato di quiescenza la finale dei nomi in connessione, e dando la *i* finale alle forme verbali, dal principio alla fine della predica ... »²³⁷. Inutile dire che quel venerdì Ibn Ḥawqal non si curò affatto del contenuto della predica, ma andò progressivamente inorridendo degli errori di forma fino al momento in cui, avendo il predicatore « messo all'accusativo ciò che non dipendeva da alcun soggetto, o al nominativo, un accusativo forse un complemento oggetto » non potendone più dette una gomitatina educata al suo vicino « un letterato che andava per la maggiore » e gli fece notare: « Hai sentito il predicatore e gli sfondoni che ha fatto? » Ma la risposta che ne ebbe: « Per Allāh, sarà forse come tu dici, signor mio, ma noi non badiamo a queste cose » gli fece toccare con mano l'assenza di sensibilità linguistica²³⁸ dei più qualificati esponenti della cultura locale, assenza che noi in parte giustifichiamo per l'ovvio corrompersi della purezza linguistica araba al contatto con una civiltà, e non solo linguisticamente, eterogenea.

Dopo un certo numero di aneddoti destinati ad illustrare ora il grado di ignoranza in fatto dottrinale – come nel caso di Ibn Maṭar, maestro nella moschea di Zuhri nella « Grande Via », che ignorava la differenza tra Murgiti e Mu'tazi-

²³⁷ *IH*¹, p. 121, trad. di F. Gabrieli, *op. cit.*, p. 61.

²³⁸ Come già nel suo disprezzo per i maestri, anche qui nella sua difesa dell'integrità morfologico-sintattica della lingua, Ibn Ḥawqal non si allontana dalla linea tradizionalmente seguita dagli uomini di cultura arabi. Fin dal secondo secolo dell'egira furono composte infatti numerosissime opere e manuali, guide ortofoniche e ortografiche destinate ad arginare il logico processo di evoluzione e di corruzione della lingua araba specie nelle zone più lontane dalla « culla della civiltà arabo-islamica ». Di più di 45 opere del genere, distribuite in un periodo di tempo compreso fra l'VIII e il XVII secolo, abbiamo o il testo o il titolo; fra queste si distingue per ricchezza di materiale raccolto e per l'abbondanza delle fonti usate il *Tatqif al-lisān* di Abū Ḥafs 'Umar b. Ḥalaf b. Makki a cui i biografi aggiungono la *nisbah* (« l'etnico ») « aṣ-ṣiqilli o al-Mazarī », vissuto nella seconda metà del secolo XI. L'interesse di questa opera è per noi accresciuto dalla possibilità che riguarda la situazione della lingua araba nella nostra isola; in effetti nei suoi 50 *bāb* (« capitoli ») è agevole riscontrare la citazione, tra gli errori usuali, di quelli commessi dal figlio del *qāḍī*. Si veda a questo proposito: U. Rizzitano, *Il Tatqif al-lisān di Abū Ḥafs 'Umar b. Makki*, Cairo 1956.

liti ²³⁹ – ora la balordaggine di certi maestri, Ibn Ḥawqal ci informa di aver dedicato all'esame più accurato dei difetti e delle virtù (chissà mai quali!) dei maestri e dei Siciliani in genere un'opera dal titolo « Il libro della Sicilia » ²⁴⁰. « Lì ho fatto il nome di tutti i loro maestri di scuola, con le storie di cui ho avuto notizia: la loro nullità, la crescente loro ribellione e insubordinazione alla legittima autorità, e la qualità della loro setta, difforme da tutte le altre sette e dottrine dell'Islām... » ²⁴¹.

L'attacco di Ibn Ḥawqal ai *mu'allimūn* palermitani si chiude quindi con l'accento alla bellicosa convivenza, in una scuola situata presso la porta di 'Ayn aš-šifā', di cinque istitutori che, teoricamente messi lì ad insegnare il Corano ai ragazzi, passavano il tempo a litigare fra loro. Né il direttore era certo migliore di loro dato che Ibn Ḥawqal lo definisce: « Un villano della peggiore specie e un individuo sinistro, pronto più di ogni altro a fornire una falsa testimonianza ».

Con un'ultima frecciata diretta contro il comportamento di questi *mu'allimūn*, in occasione della morte di un figlio del direttore di questa scuola, Ibn Ḥawqal chiude l'argomento maestri: « Quando io lasciavo la Sicilia Ibn Wad-dānī era morto, e se l'uomo più malinconico, più severo e discreto avesse potuto, al momento del decesso, vedere le manifestazioni di dolore dei suoi associati, i loro lamenti, le loro lacrime alle esequie, sarebbe scoppiato a ridere e sarebbe rimasto stupefatto e imbarazzato della loro stupidità... » ²⁴².

Per quello che riguarda altre eventuali testimonianze sulla situazione culturale di Palermo nei secoli successivi (parliamo sempre di cultura araba), il manuale geografico di al-Idrīsī, d'impostazione molto diversa e più scientifica, non lascia trapelare alcuna esplicita informazione; ma, se vogliamo, lo stesso al-Idrīsī, un erudito arabo ricolmato di onori e di stima alla corte dei Normanni, è la migliore documentazione del fulgore raggiunto dalla scienza araba in questo periodo di sopravvivenza spirituale della civiltà islamica nell'isola a distanza di quasi un secolo dalla materiale sconfitta subita dalle sue logore forze militari.

²³⁹ Si tratta di due sette o movimenti nati quale risultato di discussione teologica in seno all'Islām. I Murgiti, il cui motto fondamentale era « con la fede la disobbedienza non reca danno, con la miscredenza l'obbedienza non reca vantaggio », sostenevano il principio dell'*Irgā'* col quale si astenevano dal pronunciarsi sulla condanna o l'assoluzione di un peccatore rimandando la decisione in sede di giudizio universale. I Mu'taziliti invece negavano ogni possibilità di salvezza per chi avesse commesso un peccato mortale.

²⁴⁰ Opera che purtroppo non ci è giunta. *IH*¹, pp. 122-123. Cf. F. Gabrieli, *L'Islām nella storia*, cit., p. 62.

²⁴¹ Non sappiamo a quale setta voglia riferirsi qui Ibn Ḥawqal.

²⁴² *IH*¹, p. 123, *IH*², p. 129.

Qualche più esplicito cenno a questo proposito possiamo invece reperire in Ibn Ḡubayr. L'informazione forse più interessante fornitaci dal viaggiatore andaluso è quella riguardante la persistenza, a circa 120 anni di distanza dalla sconfitta musulmana nell'isola, della lingua araba che continuava a permeare, mediante l'infiltrazione dell'elemento musulmano nelle più disparate cariche e mansioni, l'intera società palermitana, a partire dalla corte normanna sino agli strati più bassi. Così Guglielmo II leggeva e scriveva l'arabo ²⁴³ ed aveva finanche un '*alāmah* (« motto ») arabo: *al-ḥamd lillāh ḥaqq ḥamdihi* (« Sia lode a Dio, la più vera delle lodi! »); così il funzionario regio, « un vegliardo dai lunghi baffi bianchi, pieno di dignità », che interrogò Ibn Ḡubayr sul motivo della sua presenza a Palermo fece ciò in un arabo spedito ²⁴⁴, eppure verosimilmente non era un musulmano; i due Cristiani poi che seduti sulla porta del palazzo reale misero in guardia Ibn Ḡubayr e compagni dai tentacoli del fisco, in quale lingua se non in quella araba si rivolsero ad essi? ²⁴⁵.

Ibn Ḡubayr ci fornisce anche l'interessantissima notizia della fioritura, ancora sul finire del XII secolo, dell'insegnamento coranico: « Le moschee ordinarie sono numerosissime, innumerabili. Per la maggior parte servono da classi per i professori di Corano » ²⁴⁶.

Notizia che ci rivela l'esistenza nella ex Madīnah siciliana, accanto agli studi geografici e medici coltivati da elementi arabi nell'ambito cosmopolitico della corte normanna, di una attività culturale ancora legata alla più schietta tradizione araba.

²⁴³ *IG*¹, p. 325, *IG*³, p. 381.

²⁴⁴ *IG*¹, p. 330, *IG*², p. 329.

²⁴⁵ *IG*¹, p. 330, *IG*², p. 329.

²⁴⁶ *IG*¹, p. 332, *IG*², p. 331.

CERAMICHE DI TRADIZIONE ISLAMICA A NAPOLI¹

UMBERTO SCERRATO

(Napoli)

Durante i lavori di restauro, condotti dalla Soprintendenza ai Monumenti della Campania nella chiesa di San Lorenzo Maggiore a Napoli, furono eseguiti dei saggi di scavo² che fornirono delle interessanti ceramiche smaltate medioevali, alcune delle quali derivano la loro decorazione dal repertorio islamico.

Il gruppo più notevole di esse proviene dalla Sala Capitolare³, il cui scavo fu condotto fortunatamente con metodo archeologico, così che, in base alle risultanze dei lavori, è stato possibile assegnare loro una data precedente l'ampliamento angioino della chiesa, che cade fra la fine del XIII secolo e gli inizi del successivo. Si tratta di un caso abbastanza fortunato poiché in genere la ceramica medioevale viene trascurata con poche eccezioni, eccezioni che fortunatamente in questi ultimi anni stanno divenendo più frequenti e di cui siamo debitori, in massima parte, dell'archeologia classica.

Un ritrovamento di ceramica medioevale passa spesso inosservato, almeno in Italia, probabilmente poiché si tratta di prodotti per lo più di non eccellente qualità d'arte, anzi assai modesti. Prevalendo nei criteri di raccolta ambigui principi

¹ Colgo l'occasione per ringraziare l'amico Prof. Werner Johannowsky per avermi cortesemente segnalato l'importante ritrovamento e Padre Giovanni Recupito O.F.M.C. del convento di San Lorenzo Maggiore per avermi fornito molte ed interessanti delucidazioni. Ringrazio inoltre il Prof. Raffaello Causa, Soprintendente alle Gallerie della Campania che ha ben voluto fare iniziare i lavori di restauro e la documentazione fotografica dei materiali ceramici di San Lorenzo Maggiore facilitandomi grandemente il loro studio che spero di poter completare quanto prima.

² W. Johannowsky, *Recenti scoperte archeologiche in San Lorenzo Maggiore*, in *Napoli Nobilissima*, I, 1961, pp. 8-12; Hirpinus, *San Lorenzo Maggiore a Napoli. Ritrovamenti paleocristiani e medioevali*, *ibid.*, pp. 13-21.

³ *Ibid.*, p. 18.

estetizzanti e « museografici », è facilmente spiegabile lo squallido panorama della nostra documentazione e delle nostre conoscenze sulla ceramica medioevale – materiale noto assai scarso, mal raccolto, luoghi di provenienza incerti, fabbriche che non si sa dove porre, date fluttuanti e di fantasia – anche se non è mancata qualche benemerita iniziativa come quella del compianto Gaetano Ballardini, fondatore del Museo Internazionale delle Ceramiche e della rivista *Faenza*, i cui appelli sono stati, purtroppo, scarsamente ascoltati ⁴.

Quindi un ritrovamento di ceramiche medioevali come questo di San Lorenzo Maggiore, raccolto con criterio archeologico e che può ancorarsi ad una cronologia sicura, non può che essere il benvenuto, tanto più che, per quanto ci risulta, è il primo ritrovamento del genere che viene registrato a Napoli. Ma non è certo questo il solo motivo che ci spinge a segnalarlo in questa sede; qui vogliamo proporlo all'attenzione in quanto parte di questa ceramica si rivela decisamente influenzata dalla tradizione islamica, e ciò ci indusse ad inserirne una campionatura nella Mostra di Arte Islamica che fu tenuta a Napoli per iniziativa dell'Istituto Universitario Orientale e della Soprintendenza alle Gallerie della Campania ⁵.

Si tratta di un cospicuo numero di pezzi fra interi e frammentari, fra i quali prevalgono le coppe di medie e piccole dimensioni, a parete ricurva e più spesso carenata, su piede ad anello, provvisto di fori di sospensione, di argilla giallo-rosea abbastanza ben depurata. La decorazione di gran parte delle coppe è dipinta in nero manganese, verde, turchese, ed anche giallo e violetto, su una invetriatura, in genere povera, all'ossido di stagno, di colore bianco-sporco, a volte tendente al grigio ⁶. In alcuni esemplari gli ornati sono di tradizione islamica, una

⁴ L'opera è continuata dal suo collaboratore Prof. Giuseppe Liverani. Per quanto riguarda la Sicilia si vedano ora i contributi di A. Ragona, Direttore del Museo della Ceramica di Caltagirone, che avremo più volte occasione di citare nel corso di questa nostra segnalazione.

⁵ *Arte Islamica a Napoli. Mostra degli oggetti di Arte Islamica nelle Collezioni Statali di Napoli* (Napoli, Marzo-Maggio 1967). Catalogo a cura di U. Scerrato con Prefazione di R. Causa, Napoli, pp. 73-83.

⁶ In alcuni casi però le decorazioni sono dipinte sotto la smaltatura stannifera continuando l'antica pratica della ceramica ad invetriatura piombifera, indicativa testimonianza di una non completa dimestichezza con la « nuova » tecnica della pittura su smalto stannifero; si confronti un analogo procedimento nelle ceramiche a coperta stannifera di Agrigento databili ad epoca angioino-aragonesa; vedi più avanti lavori citati alle note 29 e 30.

Fra la ceramica di San Lorenzo Maggiore è rappresentato anche un certo numero di ciotolette a labbro orizzontale, generalmente non ingubbiolate, con invetriatura trasparente all'ossido di piombo, giallo chiaro o verdastra; inoltre alcuni pochi boccali ad invetriatura piombifera monocroma verde ed altri con decorazione policroma in nero manganese, verde ed oca, dipinta direttamente sul biscotto, sotto invetriatura trasparente piombifera.

Richiamiamo anche l'attenzione, per la loro eccezionalità fuori di Roma e della Campagna Romana,

tradizione, occorre dire subito, impoverita e stanca, ma assai caratteristica. Ricordiamo come esempio alcuni fondi decorati con medaglioni nei quali sono dipinte delle tipiche palmette polilobate, o con grandi nodi intrecciati, il c.d. « nodo di Salomone » (fig. 3) ⁷, e fasce di ispirazione epigrafica che ornano l'interno della parete di un gruppetto di coppe carenate. Su queste ultime sono dipinte al doppio tratto delle serie di aste che derivano evidentemente dalle lettere arabe *alif* e *lām* in caratteri cufici. Ne distinguiamo due tipi: uno con aste apicate verso il terzo superiore come nella coppa della fig. 1 ⁸, o con aste ad apice arrotondato e ricadente verso il basso come nella coppa della fig. 2 ⁹.

Si può osservare che il motivo decorativo epigrafico in caratteri cufici è ben noto nell'arte medioevale europea, dove è entrato soprattutto tramite le stoffe d'importazione orientale. In Grecia lo troviamo già nella prima metà del IX secolo ¹⁰; l'arte romanica ne aveva fatto uso nella miniatura e nella scultura e si diffonde in Francia specialmente a partire dal primo quarto del XIII secolo. In Italia motivi sicuramente derivati da caratteri cufici sono testimoniati nelle cornici del pergamo di Santa Maria del Lago a Moscufo in Abruzzo, del 1158 ¹¹, ma divengono più frequenti nel XIII secolo. Il motivo è stato oggetto di molte ricerche a partire dalla memoria del de Longperier del 1845 ¹² fino al buon repertorio redatto dallo Erdmann nel 1953 ¹³.

su alcuni frammenti di ceramica « invetriata del Foro Romano » (*Forum Ware*). La presenza di « Forum ware » era stata fino ad ora segnalata soltanto a Tharros in Sardegna ed un frammento è recentemente venuto in luce nei sondaggi inglesi nel Castello di Lucera (cf. nota 19) il quale viene giustamente ritenuto di provenienza e fabbricazione romana, cf. D. B. Whitehouse, *Forum Ware. A Distinctive Type of Early Medieval Glazed Pottery in the Roman Campagna*, in *Medieval Archaeology*, IX, 1965 per la quale si propone una data fra il 780 c. e il 1125 e si suggerisce che la « Forum Ware itself seem have been obsolete by the 12th century » (p. 63). I frammenti di *Forum Ware* di San Lorenzo Maggiore vanno riferiti allo strato alto-medioevale individuato sotto la Sala Capitolare (Hirpinus, *loc. cit.*). Sulla ceramica non invetriata medioevale nell'Italia centro-meridionale si veda ancora D. Whitehouse, *Medieval Painted Pottery, in South and Central Italy*, in *Medieval Archaeology*, X, 1966.

⁷ *Arte Islamica a Napoli, op. cit.*, cat. n. 136.

⁸ *Ibid.*, cat. n. 133.

⁹ *Ibid.*, cat. n. 135.

¹⁰ G. Millet, *L'École grecque*, Paris 1916, pp. 254-256.

¹¹ V. Bindi, *Monumenti storici ed artistici degli Abruzzi*, II (tavole), Napoli 1889, tavv. 64-65; 70, 6.

¹² A. de Longperier, *De l'emploi de caractères arabes dans l'ornementation chez les peuples chrétiens de l'Occident*, in *Revue Archéologique*, II, 1845, pp. 696-706; III, 1846, pp. 408-411.

¹³ K. Erdmann, *Arabische Schriftzeichen als Ornamente in der abendländischen Kunst des Mittelalters*, in *Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz, Abhandlungen der Geistes und Sozialwissenschaftlichen Klasse*, 1953, pp. 467-513 (aggiungere segnalazione di nota 10); J. Baltrušaitis, *Le Moyen Age Fantastique. Antiquités et exotisme dans l'Art Gothique*, Paris 1955, pp. 80-81.

Siamo però propensi a supporre che nel caso delle ceramiche di Napoli il motivo possa esservi giunto per un tramite più diretto. Riteniamo infatti sia possibile che queste ceramiche rappresentino una delle ultime fasi di attività di ceramisti musulmani o di tradizione musulmana che operarono nella penisola italiana dall'epoca di Federico II. Ci riferiamo in primo luogo ai musulmani trapiantati dalla Sicilia nella famosa colonia saracena di Lucera da Federico II fra il 1223 e il 1239 dove vissero liberamente fino alle soglie del 1300 finché la colonia non fu smembrata dal secondo degli Angioini¹⁴. Sulla vitalità della comunità saracena di Lucera vale la pena riportare la testimonianza diretta dello storico Ibn Wasil (1207-1298) che fu inviato come ambasciatore del sultano Baibars a Manfredi nel 1261¹⁵:

« Dice il cadì Giamàl ad-din, gran cadì di Hamat, autore di questa Storia: andai ambasciatore a Manfredi da parte del gran Sultano al-Malik az-Zahir Rukn ad-din Baibars, di felice memoria, nel mese di ramadàn del 659 (agosto 1261), e soggiornai trattato con onore presso di lui in una città di Puglia, nella terra lunga contigua alla Spagna, a nome Barletta. Ebbi più volte a trattenermi con lui, e lo trovai un uomo distinto, amico delle scienze dialettiche, e conoscitore a memoria dei dieci libri di geometria di Euclide. Vicino al paese in cui risiedevo, c'era una città di nome Lucera (Lūjārā), i cui abitanti son tutti musulmani dell'isola di Sicilia: lì si tiene la pubblica preghiera del venerdì, e vi si professa apertamente il culto musulmano. Questa città è così dal tempo dell'Imperatore padre di Manfredi. Egli aveva intrapresa colà la costruzione di un Istituto scientifico (*Dār al-'ilm*) perché vi fossero coltivati tutti i rami delle scienze speculative; e la maggior parte dei suoi famigliari e funzionari di corte erano musulmani, e nel suo campo si faceva apertamente l'appello alla preghiera e la preghiera canonica stessa ».

Non si tratta che di un rapido scorcio, ma contiene con il suo accenno alla fondazione di un *Dār al-'ilm* una preziosa notizia, fino ad ora non rilevata, come ha messo in evidenza il Gabrieli, sulla vita culturale della colonia musulmana di Lucera.

Senza dubbio dovettero esistere a Lucera officine ceramiche come si deduce

¹⁴ M. Amari, *Storia dei Musulmani di Sicilia* (ed. C. A. Nallino), III, 2, Catania 1938, pp. 613 e sgg., 623; P. Egidi, *La Colonia Saracena di Lucera e la sua Distruzione*, in *Archivio Storico per le province Napoletane*, XXXVI, 1911, pp. 579-694; XXXVII, 1912, pp. 71-89 e 664-696; XXXVIII, 1913, pp. 115-144 e 681-707; XXXIX, 1914, pp. 132-171 e 697-766.

¹⁵ F. Gabrieli, *Storici arabi delle Crociate*, Torino 1957, pp. 261-262; cf. Amari, *op. cit.*, p. 669.

da documenti datati fra il 1278 e il 1284 dove si parla di uno « *jus quartariorum* »¹⁶ e nel 1301, all'epoca dello smembramento della colonia, di almeno « *domus duae cum furnace pro faciendis quartariis* »¹⁷ che, come ha notato il Ragona, sono termini propri della parlata siciliana per indicare vasi e vasai¹⁸. Meglio ancora lo provano i materiali ceramici provenienti dagli « sterri » del Castello di Lucera, i quali ancora attendono un'adeguata pubblicazione¹⁹. Per quanto la ceramica lucerina sia poco nota, essa mostra evidenti e stretti contatti con la ceramica siculo-araba. Ricordiamo fra il materiale non invetriato i vasi da acqua, le c.d. *gargoulettes*²⁰, e, fra il vasellame con decorazione dipinta su smalto stannifero, un boccale ornato con palmette e triangoli campiti da minuti girali, una spalla di brocca²¹ e un'anfora frammentaria decorata con medaglioni con pseudo-iscrizioni cufiche²². È da notare che il particolare modello di cufico che compare su questa anfora, caratterizzato dagli apici arrotondati e ricadenti in basso, è in tutto simile a quello di una coppa di San Lorenzo Maggiore (fig. 2).

Ai frequentissimi rapporti con l'Oriente sono invece da riportare, con tutta probabilità, alcuni altri documenti ceramici di Lucera conservati anch'essi nel locale Museo Civico. Ad 'Athlīt, in Siria, rimasta in mano cristiana fino al 1292,

¹⁶ P. Egidi, *Codice Diplomatico dei Saraceni di Lucera*, Napoli 1917; Appendice, doc. IV, p. 413 (4 ottobre 1278, Lucera), doc. V, p. 416 (28 ottobre 1279, Manfredonia); doc. VIII, p. 423 (20 aprile 1284, Manfredonia). Cf. Id., *La colonia Saracena etc.*, in *Archivio Storico per le province Napoletane*, XXXVI, 1911, p. 637.

¹⁷ P. Egidi, *Codice diplomatico etc.*, *op. cit.*, doc. n. 640, p. 313 (17 novembre 1301, Napoli).

¹⁸ N. Ragona, *Il più antico documento fin oggi conosciuto sulla produzione di maioliche in Sicilia*, in *Faenza*, XLIV, 1958, pp. 5-7; cf. Id., *Influssi saraceni nella ceramica Italiana al tempo degli Svevi e degli Angioini*, in *Faenza*, XLVI, 1960, p. 11, n. 40.

¹⁹ Di particolare interesse sarà senza dubbio anche il materiale raccolto nei saggi eseguiti dai signori G. D. B. Jones e D. Whitehouse per conto della Society of Antiquarians of London, nel 1964 e 1965, nel Castello di Lucera; notevole la presenza di tre frammenti di porcellana cinese, databili all'XI, XII e XIII secolo rispettivamente, che « are apparently the first pieces of Chinese pottery to be found in a securely stratified medieval context in Western Europe » cf. D. Whitehouse, *Chinese porcelain from Lucera Castle*, in *Faenza*, LII, 1966, pp. 90-93, tav. XXXIV.

²⁰ F. Sarre, *L'arte Musulmana nel Sud dell'Italia e in Sicilia*, in *Archivio Storico per la Calabria e la Lucania*, IV, 1933, p. 445 (le ritiene di provenienza egiziana), tav. I c; cf. Ragona, *La ceramica della Sicilia arabo-normanna*, in *Rassegna dell'Istruzione Artistica*, 1966, 2, fig. 19, p. 25; cf. esemplare arabo-normanno dal Casale di Piazza Armerina (Sicilia), *Ibid.*, fig. 2, p. 16.

²¹ Ragona, *art. cit.*, in *Faenza*, XLVI, 1960, tavv. II, C; I, C; cf. Id., *art. cit.*, *Rassegna dell'Istruzione Artistica*, 1966, 2, fig. 20, p. 25.

²² Id., *art. cit.*, in *Faenza*, XLVI, 1960, tav. I, d. Si tratta del gruppo di lettere *kāf-alif*, *kā*, duplicato specularmente secondo un procedimento decorativo molto corrente nel repertorio ornamentale islamico di derivazione epigrafica e non del « monogramma di Allāh » come a volte viene detto.

attribuì infatti il Lane²³ un piatto decorato con un guerriero occidentale a piedi, armato di spada e di scudo alla normanna, contro un'attribuzione italiana proposta dal Ballardini²⁴. Una provenienza da al-Minā', in possesso crociato fino al 1268, suggeriva il Monneret de Villard per un altro piatto frammentario, ornato con una arpia, motivo molto diffuso nell'iconografia musulmana²⁵.

Non varrebbe forse la pena di segnalare la ceramica a smalto stannifero di San Lorenzo Maggiore se, come s'è detto, non fossero tanto lacunose le nostre conoscenze sulla maiolica medioevale dell'Italia in genere e delle regioni meridionali in particolare. Essa infatti può contribuire, seppure in modesta misura, a riproporre in termini di concretezza (provenienza archeologicamente accertata, datazione sufficientemente approssimata) il problema della formazione e dello sviluppo della maiolica tardo medioevale italiana.

Seppure non è impossibile che i ceramisti italiani siano pervenuti all'uso dello smalto stannifero spontaneamente, come pensava il Ballardini²⁶, per ora ci sembra più probabile che la diffusione in Italia di questa tecnica, come di certo repertorio decorativo, sia dovuta all'influenza del mondo islamico tramite i contatti diretti con l'Oriente mediterraneo, particolarmente intensi all'epoca degli svevi e degli angioini, e con la Spagna al tempo di questi ultimi e degli aragonesi. Per quello che conosciamo delle ceramiche dell'Italia Meridionale continentale, è secondo noi da non mettere in dubbio anche un apporto siciliano nella circolazione e nella

²³ A. Lane, *Archaeologia*, LXXXVII, 1938, p. 56.

²⁴ G. Ballardini, *Faenza*, XXV, 1937, tav. XV, a, pp. 96-97; cf. Ragona, *art. cit.*, in *Faenza*, XLVI, 1960, tav. II, a (lo attribuisce a fabbrica lucerina). Per la comunanza dei motivi e della « tavolozza » con le ceramiche italiane si ricordano i ben noti materiali di Corinto pubblicati da O. Waagè, *Preliminary report on the pottery from Corinth I. Prototype of Archaic Italian Majolica*, in *Hesperis*, III, 1934, pp. 129-139, e di 'Athlit, C. N. Johns, *Medieval Slip-work from pilgrim Castle 'Athlit*, in *The Quarterly of Department of Antiquities of Palestina*, III, 2, 1934, tavv. XLIX-LIII; cf. Liverani, *Sull'origine della Maiolica Italiana*, in *Faenza*, XXV, 1937, pp. 3 sgg. tav. I-II. È utile tener presente che è dubbio se il vasellame di Corinto sia a smalto stannifero, cf. relazione tecnica di T. Emiliani in Liverani, *art. cit.*, p. 15; l'eventualità sembra sia da escludere per quello simile di 'Athlit.

²⁵ Ballardini, *Faenza*, XXV, 1937, tav. XV c. L'attribuzione ad al-Minā' è in una scheda ms. dell'archivio Monneret de Villard (ora nella Biblioteca dell'Istituto di Archeologia e Storia dell'Arte di Palazzo Venezia, Roma). Sulle arpie vedi E. Baer, *Spinxes and Harpies in Medieval Islamic Art*, Jerusalem, 1965.

²⁶ G. Ballardini, *La maiolica Italiana dalle origini alla fine del Cinquecento*, Firenze 1938, p. 7. Secondo G. Liverani, *La maiolica Italiana*, Milano 1958, p. 9 « è da valutare con cautela la misura del contributo dei paesi del Medio Oriente nell'adozione dello smalto stannifero ». Cf. Idem, *art. cit.*, in *Faenza*, XXV, 1937, pp. 3-17; B. Rackham, *Guide to Italian Maiolica* (Victoria and Albert Museum), London, 1933, p. 8.

diffusione di motivi decorativi di gusto islamico²⁷. Non è da dimenticare che i mercanti saraceni di Lucera godono di particolari facilitazioni e franchige loro concesse da Federico II, già prima dell'istituzione delle grandi fiere nell'Italia centro meridionale del 1234 alle quali seguì quella molto importante di Viterbo del 1240²⁸.

Più incerto è l'apporto dei ceramisti siculo-arabi nella diffusione della tecnica dello smalto stannifero, almeno a giudicare in base ai recenti ritrovamenti di ceramica in Sicilia, a Gela e ad Agrigento in particolare. Infatti, mentre la ceramica di Gela²⁹ e della « quarta » fornace di Agrigento³⁰, databile fra la fine del XIII e il XIV secolo, ci fa conoscere un numeroso vasellame a smalto stannifero, ancorché spesso in fase sperimentale, le fornaci di Agrigento di epoca normanno-sveva hanno restituito invece una ceramica in cui è assolutamente predominante l'invetriatura piombifera³¹.

A Lucera, però, la cui popolazione era formata in gran parte da siculo-arabi agrigentini³², lo smalto stannifero sembra sia largamente impiegato nelle ceramiche, che riteniamo di produzione locale, già in epoca sveva, almeno a giudicare dal materiale a noi noto, anche se è doveroso non dimenticare che la cronologia interna della ceramica lucerina è ancora ignota.

In ogni caso la ceramica a coperta stannifera trovata a San Lorenzo Maggiore si inserisce bene nel contesto della ceramica arcaica italiana, pur definendosi nel suo complesso come appartenente alla cultura meridionale con ancora apprezzabili coloriture islamiche. Se è fuori discussione che il modesto vasellame di Napoli sia di fabbricazione meridionale, è difficile per ora attribuirlo ad un determinato centro di produzione. Una produzione di questo tipo a Napoli sarebbe tutt'altro che improbabile. Non è da escludere che vi lavorassero degli artigiani nella tradizione dei vasai siculo-arabi, come non è impossibile che vasai musulmani di Sicilia

²⁷ Liverani, *op. cit.*, p. 11; Ragona, *art. cit.*, in *Faenza*, XLVI, 1960, pp. 3-12 (considera però tale apporto in modo esclusivo). Si ricordino, fra il poco materiale noto dell'Italia meridionale, tre coppe frammentarie di chiara ispirazione islamica provenienti da Taranto, nel Museo della Ceramica di Faenza: Ballardini, *Faenza*, XXV, 1937, tav. XVI, a (in particolare il pezzo centrale).

²⁸ Ragona, *Ibid.*, pp. 6-7.

²⁹ Id., *La ceramica del Periodo Aragonese in Sicilia*, in *Faenza*, XLII, 1956, pp. 52-56, tavv. XIX-XXI; cf. Liverani, *op. cit.*, fig. IV.

³⁰ Id., *Le fornaci medioevali scoperte ad Agrigento e l'origine della maiolica in Sicilia*, in *Faenza*, LII, 1966, pp. 83-89, tavv. XXXII-XXXIII. Materiale interessante si registra anche a Noto Antica, cf. G. Santocono Russo, in *Faenza*, LII, 1966, pp. 53-54, tav. XX.

³¹ Id., *art. cit.*, *Rassegna dell'Istruzione Artistica*, 1966, 2, pp. 22-26.

³² Amari, *op. cit.*, pp. 613-614.

o di Lucera vi fossero attivi già fin dal periodo svevo e piccole comunità saracene, indipendenti da quelle di Lucera, è certo che si disseminarono nei territori peninsulari di Federico II, come deduciamo da alcuni documenti che tuttavia poco ci dicono sulla composizione di queste comunità³³.

Un ricordo particolare merita inoltre, fra il vasellame di San Lorenzo Maggiore, quello con una decorazione figurata di pesci e di uccelli che si staccano isolati sul fondo bianco del vaso. Queste figure hanno una indubbia aria di famiglia con quelle della ceramica siciliana, e parzialmente con quelle dell'Italia centrale: Siena, Firenze, Orvieto, Perugia³⁴. Tuttavia sembra che i contatti più stretti possano stabilirsi con certe ceramiche figurate recentemente scoperte nel Molise, quelle provenienti dallo scavo di Teravecchia di Sepino³⁵. Queste, fatto di indubbio interesse, possono datarsi, in base alle monete associate, al XIII secolo³⁶, concordando anche come datazione con la ceramica di Napoli. Le considerevoli somiglianze che ci sembra di cogliere fra le ceramiche di Napoli e quelle di Sepino, potranno naturalmente essere meglio definite quando sarà possibile mettere a confronto *in toto* i materiali dei due siti, ma possiamo fin d'ora ritenerle indicative di una comunanza di gusto, che ben si comprende dati gli stretti legami politici economici e culturali delle due aree, senza che sia necessario pensare ad un unico centro di produzione.

Siamo d'opinione che le ceramiche di San Lorenzo Maggiore, quando saranno studiate e messe in rapporto con le altre testimonianze che ora si vanno raccogliendo

³³ Egidi, *La Colonia Saracena di Lucera, etc.*, in *Archivio Storico per le Province Napoletane*, XXXVI, 1911, p. 635, nota 1.

³⁴ Mancano nelle ceramiche di San Lorenzo Maggiore fra i partiti decorativi quelli a reticolo o a fitte serie di righe parallele impiegati per campire i fondi e le figure che caratterizzano larghe classi della ceramica arcaica italiana. Il Reitlinger (*The Interim Period in Persian Pottery: An Essay in Chronological Revision*, in *Ars Islamica*, V, 1938, pp. 173-174) suggeriva per l'origine di questo motivo sulla ceramica di Orvieto, che riteneva databile fra il 1400 e il 1450, una possibile ispirazione a ceramiche persiane dipinte in nero manganese e verde, da lui assegnate al XIV e XV secolo. Tuttavia il motivo è presente nella ceramica lucerina del XIII secolo e nella ceramica siciliana si trova oltre che agli inizi del XIV secolo anche in quella più antica, ad esempio graffita sulla coppa frammentaria del Museo di Palazzo Abbatellis di Palermo (cf. buona riproduzione a colori in Ragona, *La Ceramica Siciliana*, Palermo 1955, tav. a fronte a p. 12) e sui frammenti siracusani del Museo di Caltagirone (cf. *Faenza*, XLVI, 1960, tav. I, a-b) ed in quella orvietana compare secondo alcuni già prima del 1272 o del 1284 sulla famosa serie di coppe con la sirena partenopea che si fregia delle armi degli Angioini e dei Monaldeschi (Liverani, *op. cit.*, p. 12).

³⁵ G. Colonna, *Saepinum. Ricerche di topografia sannitica e medioevale*, in *Archeologia Classica*, XIV, 1962, p. 101, fig. 7 e tavv. LXXI-LXXII.

³⁶ *Ibid.*, pp. 101-103.

nell'Italia centro-meridionale e in Sicilia, darà un contributo non infimo alla conoscenza dell'intricato problema del processo formativo della ceramica medioevale italiana, la c.d. «ceramica arcaica», al quale partecipano molteplici tradizioni culturali ed artistiche fra loro interferenti, indigene e «straniere»; fra queste un posto non indifferente spetta all'Islam, sia quello d'«importazione» sia quello siculo-arabo. Ci auguriamo che qualche altro fortunato ritrovamento ci fornisca altri elementi mancanti alla catena. Non è da escludere che ci si possa imbattere in Napoli medesima in qualche fornace di ceramica medioevale, in quella zona fra la vecchia cinta delle mura della città ed il Sebeto dove per secoli sono state installate le fabbriche di ceramica. Queste certamente non traevano origine, come in altri tempi per difetto di conoscenze si è supposto³⁷, da quella famosa comunità di musulmani che vi si stabilì intorno all'880 fornendo al Vescovo Attanasio II^o una temibile schiera di *auxiliares*³⁸, ma poterono aver ospitato nel corso del XIII secolo dei vasai musulmani, sia quelli che potevano esser venuti già al tempo di Federico II o di Carlo I, o più tardi nel 1301, se ve ne furono fra gli «*omnes illos saracenos artistas*» deportati da Lucera a Napoli da Carlo II d'Angiò³⁹, quando la gloriosa roccaforte saracena delle Puglie fu smembrata e distrutta.

³⁷ L. Mosca, *Napoli e l'arte ceramica* (1908), Napoli 1963², pp. 42 e 57, nota 31.

³⁸ Amari, *op. cit.*, pp. 596-599; cf. pure M. Schipa, *Il ducato di Napoli*, in *Archivio Storico per le Province Napoletane*, XVIII, 1893, pp. 47 e sg., 51 e sgg.; B. Capasso, *Pianta della Città di Napoli nel sec. XI*, *ibid.*, XVII, 1892, p. 452.

³⁹ Bertaux, *L'Orient Musulman dans l'Italie Méridionale*, in *Mélanges de l'École Française de Rome*, XV, 1895, p. 422; Mosca, *op. cit.*, pp. 38, 57; Egidi, *Codice Diplomatico dei Saraceni di Lucera*, *op. cit.*, p. 209, doc. 447 (Guardialombarda, 26 gennaio 1301).



Fig. 1 - Coppetta inv. n. 218 - da San Lorenzo Maggiore, Napoli.

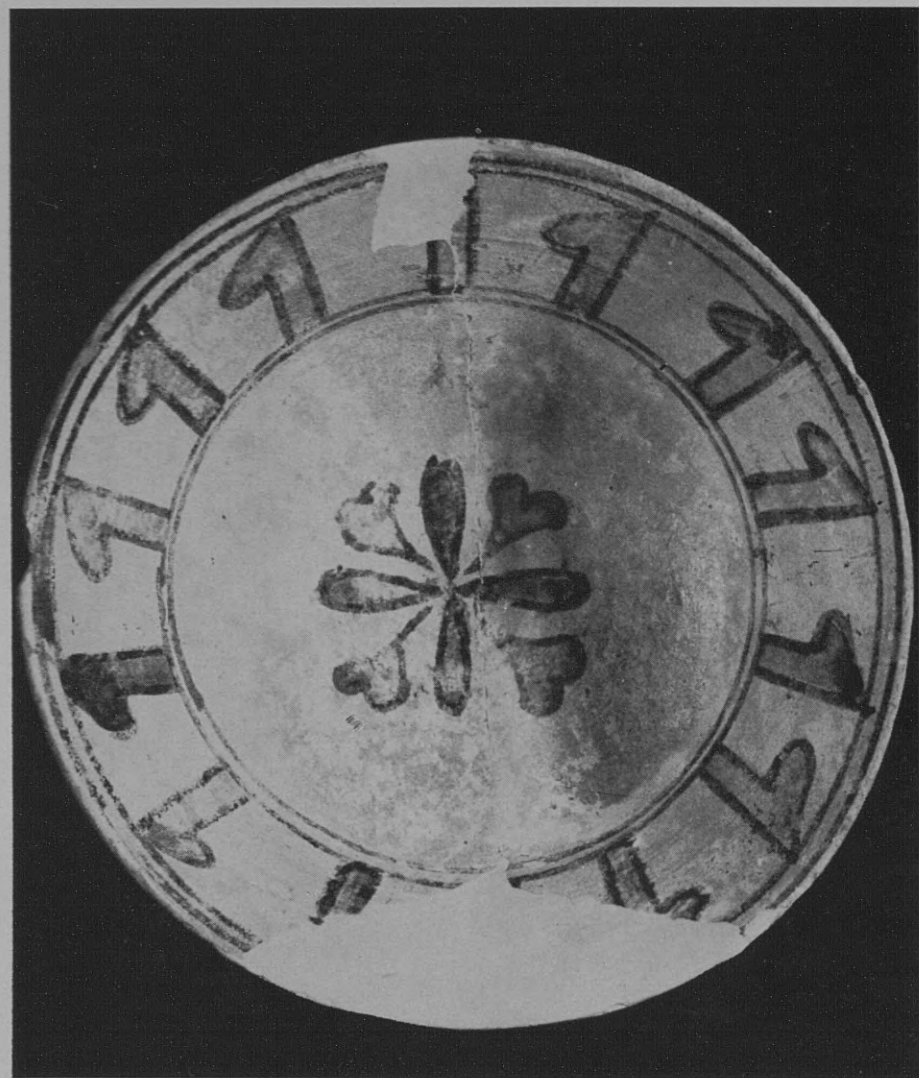


Fig. 2 - Coppetta inv. n. 214 - da San Lorenzo Maggiore, Napoli.



Fig. 3 - Coppetta inv. n. 217 - da San Lorenzo Maggiore, Napoli.

INDICE

	PAG.
ANNA MARIA BISI, Aspetti e problemi della ceramica punica arcaica dipinta (con particolare riguardo a quella maghrebina)	1
ANNA CAPUZZI, I sacrifici di animali a Cartagine	45
COLETTE PICARD, Genèse et évolution des signes de la bouteille et de Tanit à Carthage	77
JEAN FERRON, L'inscription punique d'Avignon	89
MHAMED HASIN FANTAR, A propos de Neptune sur une mosaïque d'époque ro- maine découverte à Oudna	105
GIOVANNI GARBINI, Note libiche - II	113
LUIGI SERRA, Due racconti in dialetto berbero di Zuara (Tripolitania)	123
ADALGISA DE SIMONE, Palermo nei geografi e viaggiatori arabi del Medioevo	129
UMBERTO SCERRATO, Ceramiche di tradizione islamica a Napoli	191

