

VRBS Studi sulla romanità antica e tardoantica

Presidente: Edoardo Schina

Direttore responsabile: Giorgio Bonamente

Direttore editoriale: Stefania Scotti

Comitato scientifico:

Giorgio Bonamente (Univ. Perugia); Rita Lizzi (Univ. Perugia); François Michel (Univ. Bordeaux Montaigne); Gonzalo Bravo (Univ. Complutense); Sabino Perea (UNED, Madrid); Gianluca Gregori (Univ. La Sapienza); Gaetano Passarelli; Marisa De Spagnolis; Stefania Panella; Giovanni Brandi Cordasco Salmena (Univ. Urbino); Alessandro Pagliara (Univ. Parma); Luca Montecchio (Università eCampus, Novedrate); Stefania Scotti (Univ. Bordeaux Montaigne; Univ. La Sapienza); Miguel Ángel Novillo (UNED, Madrid).

Consulenti e Revisori:

Luca Montecchio (Univ. eCampus, Novedrate); François Michel (Univ. Bordeaux Montaigne); Stefania Scotti (Univ. Bordeaux Montaigne; Univ. La Sapienza); Chiara Moretti (Univ. Perugia); Gonzalo Bravo (Univ. Complutense); J. Arce (Univ. Lille III); Julio Cesare Spota (Univ. De la Defensa Nacional Bs As); Carlos Landa (Conicet); Andrea Battistini (Univ. Tor Vergata); Paolo Iafrate (Univ. Tor Vergata); Eva Calomino (Conicet-UBA); Francesca Pizziconi (Univ. UPM); Giulia Marconi (Univ. Perugia); Orietta Cordovana (Univ. Calabria).

Comitato editoriale:

Edoardo Schina (ANCOS Roma); Giorgio Bonamente (Univ. Perugia); Stefania Scotti (Univ. Bordeaux Montaigne; Univ. La Sapienza); François Michel (Univ. Bordeaux Montaigne); Luca Montecchio (Univ. eCampus, Novedrate).

Comitato di redazione:

Giorgio Bonamente (Univ. Perugia); Stefania Scotti (Univ. Bordeaux Montaigne; Univ. La Sapienza); François Michel (Univ. Bordeaux Montaigne); Luca Montecchio (Univ. eCampus, Novedrate); Chiara Moretti (Univ. Perugia).

Tutti i lavori inviati sono soggetti a processo di double blind review, dopodiché il Comitato scientifico ne decide la pubblicazione.

La Direzione declina ogni responsabilità su affermazioni o idee espresse dai singoli Autori.

Edizioni Phoenix

Coopacai Phoenix scarl
Largo Don Giuseppe Morosini, 1
00195 Roma
PIVA/CF: 07059681002

SOMMARIO

MARIE-CLAUDE TRÉMOUILLE - ROBERTO DAN <i>Alcuni aspetti della religione nel regno di Bia/Urartu</i>	7
ÉRIC RAIMOND <i>La Lycie à l'aube de l'époque hellénistique: réflexions philologiques et historiques sur l'inscription d'Ikuwe (TL 29)</i>	43
ANTONELLA PALOMBI <i>Città achee e Roma dopo la guerra acaica: il caso dei nomographoi della città di Dime</i>	53
MELANIA PICCIAU <i>Plautilla, Augusta dell'impero e gli sponsalia con Caracalla. Un'analisi cronologica</i>	61
MICHELE LA ROCCA <i>Santa Scrittura nella letteratura di preparazione al martirio in Tertulliano</i>	69

VRBS I, 2024

ALCUNI ASPETTI DELLA RELIGIONE NEL REGNO DI BIA/URARTU¹

di
**Marie-Claude Trémouille (ISMEO) e
Roberto Dan (ISMEO/Università della
Toscana)**

Il presente contributo è finalizzato alla presentazione dell'attuale stato di conoscenza della religione del regno di Bia/Urartu, un importante stato del Vicino Oriente antico sviluppatosi tra la II metà del IX e la II metà del VII secolo a.C. su un vasto territorio geograficamente noto come altopiano Armeno e corrispondente circa a quello della Grande Armenia storica di periodo Artasside. In particolare, si vogliono analizzare in modo critico le attuali fonti in nostro possesso, che sono di natura letteraria, archeologica e iconografica, nel tentativo di definire i caratteri essenziali della religione di Bia/Urartu. Si vuole inoltre porre l'attenzione su alcuni elementi di particolare interesse per la comprensione della storia urartea e, al tempo stesso, su alcune criticità la cui natura è intrinsecamente connessa alla scarsità dei dati in nostro possesso. Bisogna sottolineare la presenza di una vasta letteratura dedicata allo studio della religione di Urartu da cui un lettore privo dell'adeguata conoscenza delle fonti primarie e secondarie su questa civiltà potrebbe dedurre l'esistenza di una vasta mole di dati per la ricostruzione di questo ambito di studi². Purtroppo i dati filologici e archeologici sono in generale pochi e piuttosto laconici in merito ai contenuti. Il quadro più credibile che si può presentare alla comunità scientifica è una ricostruzione di alcuni elementi connessi alla sfera religiosa desumibili incrociando, non senza difficoltà, gli scarssissimi dati testuali e archeologico-artistici.

¹ Il contributo è stato ideato congiuntamente dai due autori. Nello specifico Marie-Claude Trémouille ha scritto 'I. I dati filologici', mentre Roberto Dan ha scritto 'II. I dati archeologici: i santuari extra-urbani e urbani' e 'III. I dati iconografici: la rappresentazione delle divinità e delle scene di culto'. Introduzione e conclusioni sono stati scritti congiuntamente.

² Tra i contributi riferibili allo studio della religione urartea bisogna ricordare HMAYAKYAN 1990 e BADALYAN 2015.

I. I dati filologici

Da una prospettiva epigrafica bisogna riconoscere che i dati utili sono assolutamente incompleti: mancano testi mitologici, descrizioni di feste e di idoli, documenti mantici, menzione di operatori culturali, in breve tutto quell'insieme di documentazione che permette una ricostruzione abbastanza fedele di altre religioni del Vicino Oriente antico, come per esempio quella ittita. L'intraducibilità del contenuto di molte iscrizioni, specialmente delle sezioni connesse agli aspetti culturali, ci permette di ricostruire un quadro alquanto parziale della religione urartea. È anche necessario sottolineare che quel poco che sappiamo riguarda esclusivamente la dinastia regnante. Come in altri ambiti, non vi è nulla nella documentazione urartea che si possa riferire al popolo, anzi ai popoli, che erano sotto la loro dominazione. È quindi una religione "dinastia-centrica" quella che stiamo a presentare.

Il pantheon

A pochi chilometri a nord di Van, l'antica capitale degli Urartei Դիսփա, si trova un monumento di cui Henri Hyvernats, già alla fine del 19° secolo, sottolineava l'importanza teologica e topografica:³ topografica perché menziona diversi toponimi che costituiscono l'ossatura della geografia urartea nel momento in cui è stato redatto il monumento in esame, cioè il regno di uno dei primi sovrani urartei, Išpuini, e il figlio Minua; teologica perché contiene la lista completa delle divinità e entità divine onorate dal sovrano e dai membri della sua famiglia in quel momento. Si tratta della iscrizione detta di Meher Kapisı, ossia "porta" di Mitra, per la forma stessa del monumento, scavato nella roccia (Fig. 1).

La lista delle varie divinità, delle entità divine a loro connesse e dei luoghi sacri è ripetuta due volte, intervallata da una riga vuota. Vengono nominati prima gli dèi e solo dopo le dee, non seguendo quindi il sistema di paredrie frequente nei testi culturali mesopotamici, ma secondo una presentazione che ricorda i *kaluti* che troviamo nei testi ittiti di ascendenza hurrita.⁴ Per ogni divinità è indicata l'offerta da effettuare. Si tratta sempre di sacrifici cruenti, la cui quantità e qualità sono in

³ HENRI HYVERNAT, in MÜLLER-SIMONIS 1892: 525-526.

⁴ WEGNER 1995: 1-2.

relazione con l'importanza della divinità che si vuole così onorare, in un ordine decrescente.⁵

La lista stessa è preceduta da un *incipit*:

“A Ȟaldi, il suo signore, Işpuini, figlio di Sarduri, (e) Minua, figlio di Işpuini, hanno costruito questa “porta”. Hanno stabilito (queste) offerte rituali nel ‘*mese del sole aşuşe manuşe*’⁶ per Ȟaldi, il dio della Tempesta, il dio del Sole e tutti gli dèi”.⁷

Il pantheon è così costituito⁸:

per il dio Ȟaldi	si scannano 6 capretti
per il dio Ȟaldi	si sacrificano 17 buoi e 34 pecore ⁹
per il dio della Tempesta (dIM)	6 buoi e 12 pecore
per il dio del Sole (dUTU)	4 buoi e 8 pecore
per il dio Ȟuṭuini	2 buoi e 4 pecore,
per il dio Ȟurani	un bue e due pecore
per il dio Ua	2 buoi e 4 pecore,
per il dio Nalaini	2 buoi e 4 pecore,
per il dio Šebitu	2 buoi e 4 pecore
per il dio Arsimela	2 buoi e 4 pecore
per il dio Anapsa	un bue e due pecore
per il dio Diduani	un bue e due pecore
per il dio Luna (dXXX)	un bue e due pecore
per le armi del dio Ȟaldi	un bue e due pecore
per il dio Atbini	un bue e due pecore
per il dio Quera	un bue e due pecore
per il dio Elipri	un bue e due pecore
per il dio Tarraini	un bue e due pecore
per il dio Adaruta	un bue e due pecore
per il dio Irmuṣini	un bue e due pecore

⁵ I riferimenti testuali sono a SALVINI 2008, 2012 e 2018. Questo vale anche per i passi riportati, con qualche variante.

⁶ Per questa espressione, non chiara, si veda oltre a proposito del calendario culturale.

⁷ Il richiamo a queste tre divinità maggiori del pantheon urarteo, nonché a “tutti gli dèi”, si ritrova nella formula di maledizione che compare in molti dei testi urartei, per esempio in CTU A 8-1 Ro 8-16: “Argiṣti dice: chi distrugge questa iscrizione, chi la danneggia ... lo annientino Ȟaldi, il dio della Tempesta, il dio del Sole (e) tutti gli dèi, lui e la sua discendenza da sotto il sole”.

⁸ Nell'elenco che segue sono in grassetto i nomi che ricorrono anche in altri testi e/o che saranno commentati in seguito; in corsivo i toponimi.

⁹ Si osserverà per indicare il sacrificio degli animali l'uso di due diversi verbi: *nipsidu-* ‘scannare’ e *urpu-* ‘sacrificare’. Per quest'ultimo si confronterà il verbo hurrico *urb-* ‘macellare’ (RICHTER 2012: 499).

per il dio che urulili	un bue e due pecore
ueṣiuali	
per il dio Alaptuṣini	un bue e due pecore
per il dio Erina	un bue e due pecore
per il dio Šiniri	un bue e due pecore
per il dio Unina	un bue e due pecore
per il dio Airaini	un bue e due pecore
per il dio Zuzumaru	un bue e due pecore
per il dio Hara	un bue e due pecore
per il dio Araza	un bue e due pecore
per il dio <i>Ziuquni</i>	un bue e due pecore
per il dio Ura	un bue e due pecore
per il dio Ar'ibedini	un bue e due pecore
per il dio Arni	un bue e due pecore
per l' iniriaše del dio Ȟaldi	un bue e due pecore
per l' alsuiše del dio Ȟaldi	un bue e due pecore
per il diruše del dio Ȟaldi	un bue e due pecore
per le truppe del dio Ȟaldi	2 buoi e 4 pecore
per le truppe del dio della Tempesta	2 buoi e 4 pecore
per il dio Arṭuarasau	2 buoi e 34 pecore
per gli dèi della <i>città di Ardini</i>	
per gli dèi della <i>città di Qumenu</i>	un bue e 2 pecore
per gli dèi della <i>città di Tuṣpa</i>	un bue e 2 pecore
per gli dèi della ‘Città del dio Ȟaldi’	un bue e 2 pecore
per gli dèi della <i>città di Arṣuniuini</i>	un bue e 2 pecore
per il daṣie del dio Ȟaldi	un bue e 2 pecore
per il dio Šuba	un bue e 2 pecore
per la ‘Porta del dio Ȟaldi’	un bue e 2 pecore
per la ‘Porta del dio della Tempesta’ della città di Eridia	un bue e 2 pecore
per la ‘Porta del dio Sole’ della città di Uišini	un bue e 2 pecore
per il dio Eli	un bue e 2 pecore
per l' arni del dio Ȟaldi	un bue e 2 pecore
per l' uṣmaše del dio Ȟaldi	un bue e 2 pecore
per gli dèi del tempio susi di Ȟaldi	un bue e 2 pecore
per il dio Talapura	un bue e 2 pecore
per il dio <i>Qilibani</i>	un bue e 2 pecore
per gli dèi del paese	un bue e 2 pecore
per gli dèi della malga/del valico (?)	un bue e 2 pecore
per gli dèi del lago	un bue e 2 pecore
per gli dèi della vallata (?)	un bue e 14 pecore

per il dio della [terra?]	2 buoi e 14 pecore
per tutti gli dèi	4 buoi e 18 pecore
per la mandria del dio Țaldi	4 pecore
per la “Porta del dio Ua” della città di Niši[. . .]ni	due pecore
per le montagne	10 pecore
per la dea ‘Arubaini	una vacca e una pecora
per la dea Baba	una vacca e una pecora
per la dea Țuspuea	una vacca
per la dea Aui	una vacca
per la dea Aia	una vacca
per la dea Sardi	una vacca
per la dea ‘Inuiardi	2 pecore
per la dea Iphari	2 pecore
per la dea Bar’ia	una pecora
per la dea Silia	una pecora
per la dea Ar’a	una pecora
per la dea Adia	una pecora
per la dea Uia	una pecora
per le dee Ai	4 pecore
per la dea Ardi	2 pecore
per (tutte) le dee	17 pecore

Di seguito alcune osservazioni su singole divinità:

1. Il dio Țaldi

Non esiste quasi nessun documento urarteo in cui il dio Țaldi non venga menzionato, anche più di una volta. Infatti non vi sono azioni dei sovrani urartei, che siano conquiste militari, fondazione di abitati o di edifici, creazione di canali, che non siano realizzate senza l’appoggio, il sostegno di Țaldi o per magnificare la sua potenza.

Alcuni dei nomi, astratti in -še, che figurano nell’iscrizione di Meher Kapısı, si ritrovano nel formulario introduttivo di molti testi, cioè “per l’*ušmaše* di Țaldi” e per l’*alsuiše* di Țaldi”.¹⁰ Sulla base del CTU B 2-7 si può suggerire l’equivalenza di *ušmaše* con l’assiro *šilli* “protezione”, mentre *alsuiše* è formato dall’aggettivo *alsui* “grande”, e significherebbe quindi “grandezza” (forse nel senso di “ gloria”). Le altre qualità di Țaldi espresse dai nomi astratti *iniriaše* e *diruše* sono purtroppo di significato sconosciuto. Comunque il confronto corre alle

formule introduttive dei testi assiri, in cui ogni atto del sovrano avviene “per ordine”, “con la protezione”, “con la grande forza”, “con l’aiuto”, “con l’assicurazione”, ecc. del dio Assur. E difatti possiamo affermare che il dio Țaldi corrisponde per gli Urartei al dio Assur per i sovrani assiri. Țaldi è “lo scudo di Urartu”, come lo chiama Sargon II¹¹; è lui che corre davanti alle truppe del re con le sue “truppe di Țaldi”, che combatte (e vince) con le sue “armi di Țaldi”, le quali sono soprattutto la sua lancia e il suo splendore terrificante, che sbaraglia il nemico e lo getta ai piedi del re. Questa “aura” del dio Țaldi, che spaventa i nemici e li sopraffà, è forse il *dašie*, termine che sembra connesso con il vocabolo *dašuši*, “candelabro, lucerna”, iscritto proprio su un candelabro dedicato al dio Țaldi e rinvenuto ad Aznavurtepe (CTU B 5-99). Ma ne abbiamo soprattutto una rappresentazione visiva sullo scudo di Anzaf (CTU B 3-1), dove vediamo il dio Țaldi, di statura maggiore degli dei che lo seguono, che precede l’esercito, guidandolo, con la lancia in mano. È circondato da piccole fiamme, che credo servano a rappresentare i raggi di luce, il suo “terrificante splendore” che abbaglia il nemico (Fig. 2).

Țaldi è quindi il dio che presiede alla guerra, come dimostrano a mio avviso le innumerevoli offerte di armi ed elementi di equipaggiamento militare, con dediche da parte di quasi tutti re urartei: spade, scudi, farette, punte di freccia, parti di corazza, elmi (CTU B 2-1; B 3; B 5-6 e B 5-7; B 8-1, 8-2, 8-3, 8-4, 8-5, 8-6, 8-7, 8-8; B 8-10, ecc.). Viene da chiedersi se il tempio di Țaldi non sia da considerare anche come “tesoro” dei sovrani urartei, e insieme deposito delle armi da utilizzare nelle campagne militari.

Non sappiamo che cosa sia lo *arni* del dio Țaldi, ma per quanto riguarda la “mandria del dio Țaldi” è da ricordare la quantità ingente degli animali che i re portavano al santuario di Țaldi ad Ardini/Mušaşir (vedi oltre *sub* I viaggi devozionali). Erano destinati a diventare parte della proprietà templare?

2. Il dio della Tempesta (‘im)

Il nome urarteo del dio della Tempesta è Teişeba, teonimo affine a quello hurrico Teš(š)ob, di cui quasi certamente condivide le caratteristiche, come pure quelle del suo equivalente mesopotamico

¹⁰ Esiste un’altra formula, più rara: Țaldinini bauşini, ossia “per il *bauše* di Țaldi”, dove *bauše* è l’equivalente urarteo del sumerogramma INIM cioè “parola, ordine”.

¹¹ Ottava campagna, traduzione DEL MONTE 2013: 152.

Adad.¹² La sua arma è il fulmine, come si vede dalla rappresentazione degli dèi sullo scudo di Anzaf (Fig. 2). Dall'iscrizione CTU A 3-1 sappiamo che aveva delle "truppe", da intendere probabilmente come una schiera di divinità minori o di entità divine specifiche (nubi, pioggia, tuono?) da noi ignote. Inoltre vediamo che nella città di Eridia¹³ vi era già una "porta" a lui dedicata e questo ci conforta nell'idea che Meher Kapisı non fosse il primo monumento di questo tipo. Le altre attestazioni non offrono elementi ulteriori per delineare questa figura divina: gli viene eretta una stele da parte di Minua (CTU A 5-81) e fatto offerte di una pecora (CTU A 11-1), una pecora grassa (CTU A 12-1), una pecora e una pecora grassa (CTU A 14-1). A Teišeba vengono dedicate due nuove fondazioni, dette "Città del dio della Tempesta", una da parte di Rusa (I), figlio di Sarduri (CTU A 10-2), l'altra da parte di Rusa (II), figlio di Argiști (CTU A 12-2). Sono situate in territori più settentrionali in confronto alla regione di Van, visto che si trovano nell'odierna Armenia. La prima è la fortezza di Tsovinar, mentre la seconda è la grande fortezza di Karmir-Blur¹⁴. Fra le città sacre citate in CTU A 3-1 non stupisce di trovare menzionato Kumme dopo Ardini. Si tratta infatti del grande santuario del dio della Tempesta (Addu/Teššob), già noto in epoca antico babilonese e con un'importanza sovraregionale, al quale molti sovrani mandarono doni propiziatori.¹⁵

3. Il dio del Sole

Il nome urarteo del dio del Sole è Šiwini. Anche lui è rappresentato sullo scudo di Anzaf (Fig. 2), dopo il dio della Tempesta. Riceve pure lui buoi e pecore in sacrificio, anche se in misura minore, mentre da CTU A 3-1 veniamo a sapere che gli era dedicata una "porta" nella città di Uišini¹⁶. Come per Teišeba gli venne dedicata una stele da parte di Minua (CTU A 5-80), e ricevette le stesse offerte cruenti di una pecora (CTU A 11-1), una pecora grassa (CTU A 12-2), una pecora grassa e una pecora (CTU A 14-1). Dalla formula di

maledizione che abbiamo riportato alla nota 1 sembra di capire che gli Urartei distinguevano il dio del Sole dall'astro stesso.

4. Il dio ̕uṭuini

Dopo Teišeba e Šiwini, troviamo il dio ̕uṭuini, una figura enigmatica, anche se sicuramente importante visto le offerte di bovini e pecore in CTU A 3-1, alla dedica di una stele da parte di Minua (CTU A 5-79) e alla sua menzione ancora in un testo di Rusa (II), figlio di Argiști (CTU A 12-1), con il sacrificio di una pecora. Se si osserva la teoria delle divinità rappresentate sullo scudo di Anzaf (Fig. 2), si vede una divinità che segue il dio del Sole e che guida la teoria degli altri dèi. Sarà il dio ̕uṭuini?

5. Il dio Ua

Questo dio doveva essere particolarmente importante per Išpuini e Minua, dato che per lui ambedue i sovrani hanno eretto un *teribišuzi*, termine di cui purtroppo ci è ignoto il significato (CTU A 2-9 A e B; CTU A 5-30), ma potrebbe trattarsi di un santuario delle stele, come proposto da M. Salvini¹⁷. Mentre non ci è noto il luogo di costruzione del primo, sappiamo che il secondo si trovava nella città di Aršuniuni, località che doveva possedere un certo livello di sacralità: la troviamo infatti menzionata più volte in documenti con qualche carattere religioso.¹⁸ A questo dio era anche dedicata delle "porte", una nella città di Niši[...]ni (CTU A 3-1), toponimo purtroppo difficile da integrare con certezza¹⁹, un'altra (CTU A 3-12) nell'area di Patnos. Le offerte sacrificali di 2 bovini e 4 pecore (CTU A 3-1) confermano che si tratta di un dio di una certa importanza.

6. Il dio Nalaini

Anche per questo dio è stato costruito un *teribišuzi* nella città di Aršuniuni da parte di Minua (CTU A 5-31). Comunque il suo culto era ancora vivo sotto Rusa (III), figlio di Erimena, visto che per lui si sacrificano 1 pecora grassa e 1 pecora (CTU A 14-1).

7. Il dio Šebitu

In confronto a molte altre, questa divinità acquista contorni più definiti, grazie a qualche breve

¹² Per gli dèi della Tempesta in ambito vicino orientale antico si veda SCHWEMER 2001. Per Teššub in particolare TRÉMOUILLE 2018.

¹³ DAN 2020: 139.

¹⁴ DAN 2020: 187.

¹⁵ Per Addu di Kumme, SCHWEMER 2001: 30 1 sg, per Teššub di Kumme, SCHWEMER 2001: 456-459, e nota 4750.

¹⁶ DAN 2020: 177-178.

¹⁷ SALVINI 1993; SALVINI 2018: 51.

¹⁸ DAN 2020: 132-133.

¹⁹ DAN 2020: 156.

annotazione. Certo, come per altri dèi, gli viene dedicata una stele da parte di Minua (CTU A 5-84) e riceve sacrifici in varie occasioni come costruzioni o fondazioni, ma in una iscrizione di Rusa (I), figlio di Sarduri (CTU A 10-6) si specifica che si devono fargli offerte “quando i re fanno una spedizione”. Sembra quindi che si possa vedere in Šebitu una divinità protettrice della guerra. Inoltre nello stesso testo Rusa (I), figlio di Sarduri si dichiara “servo del dio Šebitu”, il primo caso a mia conoscenza in cui un sovrano urarteo si riconosce devoto di una divinità diversa da Țaldi. Non è chiaro se il teonimo abbia qualche rapporto con il nome divino noto in altri ambiti, mesopotamici e anatolici, i “Šebettu”, cioè gli IMIN.BI, “i Sette”.

8. Il dio Luna

Il teonimo è scritto generalmente ^d30 /^dXXX (CTU A 12-1), corrispondente ai giorni del mese lunare, mentre il nome urarteo è Šelardi (CTU A 3-1). Diversamente dal dio SIN in ambito mesopotamico e anatolico, il dio Luna non sembra avere qualche importanza presso gli Urartei.

9. Il dio Quera

Quera è menzionato più volte, oltre a Meher Kapısı, dal frammento CTU A 2-3a di Işpuini fino a CTU A 14-1 di Rusa (III), figlio di Erimena. Ma è soprattutto un testo di Minua (CTU A 5-17, 20-26), su una stele, a permetterci di comprendere la natura del dio Quera. Vi si legge: “Un canale ho dedotto nel paese dalla parte della città di Alia²⁰, dalla sorgente del dio Quera, l’ho condotto fino al fiume Dainalitini”. Quera è quindi un fiume deificato di una certa importanza, visto che una città viene chiamata ^DQueraitaše, cioè “Dono del dio Quera”²¹. Questa stele si trova attualmente a Salmanağa a Nord-Est di Erciş. Un’altra stele di Minua (CTU A 5-83) era dedicata a Țaldi e a Quera. Oggi è scomparsa ma doveva trovarsi in un monastero a est di Patnos. Si dovrà quindi cercare la sorgente del dio Quera a nord del lago di Van.

10. Il dio Elipri

Di questa divinità menzionata nell’elenco di Meher Kapısı, sappiamo solo che Minua eresse una stele in suo onore (CTU A 5-82).

11. Il dio Irmušini

Per il dio Irmušini Sarduri II edificò un tempio *susi* nella fortezza di Sardurihinili = Çavuştepe (CTU A 9-17). Nella stessa iscrizione il sovrano dichiara che “non vi era niente di costruito in quel luogo”, tuttavia questa divinità, senz’altro locale, era già ben nota poiché si trova menzionato nell’iscrizione di Meher Kapısı.

12. Il dio Ura

Anche il dio Ura fa parte del pantheon della città di Arşuniuni e anche a lui, come per Ua e Nalaini, Minua eresse un *teribişuzi*. Visto che il verbo utilizzato *kugu-* “erigere” è lo stesso di quello che viene usato per il termine ^{na4}*pulusi* “stele”, *teribişuzi* potrebbe essere un termine locale con lo stesso significato. Compare infatti soltanto con queste tre divinità.

13. Il dio Arţuarasau

Questa divinità viene menzionata insieme al dio Šebitu nell’iscrizione di Rusa (I), figlio di Sarduri (CTU A 10-6) “quando i re fanno una spedizione”. Quindi si tratterà anch’esso di un protettore delle campagne militari?

Prima di passare alle divinità femminili rimane da considerare il “dio che *urulili ueşiu*”, cioè un dio di cui non si dà il nome ma le cui prerogative vengono espresse con una frase, chiara dal punto di vista grammaticale: il verbo transitivo *ueşiu-* è alla 3° persona singolare con indicazione di un oggetto plurale (*ueşiu=a=li*) e l’oggetto all’assolutivo plurale (*uruli=li*). Purtroppo sia *ueşiu* che *uruli* sono termini dal significato sconosciuto, per cui nessuna traduzione è possibile.

Con ’Arubaini inizia l’elenco delle dee. Che si tratti di divinità femminili lo si capisce solo dal genere degli animali da sacrificio: una vacca *versus* un bove per le divinità maschili.

14. La dea ’Arubaini

’Arubaini, il cui nome è talvolta scritto Uarubani, viene considerata la sposa di Țaldi in quanto compare alla testa delle divinità femminili, come il dio alla testa delle divinità maschili. Che il dio avesse una sposa lo si apprende da un testo di Işpuini e Minua (CTU A 3-8, 4-5) in cui si dichiara: “[un bove] si sacrifici a Țaldi (e) una vacca alla sposa (*sila-*) di Țaldi nel paese di

²⁰ DAN 2020: 125.

²¹ DAN 2020: 186.

P[uluadi ?]”. Anche se non compare il teonimo 'Arubaini è assai probabile che si tratti proprio di questa divinità. Oltre a offerte sacrificali di vacche e pecore (CTU A 3-1, CTU A 3-2, CTU A 11-1, CTU A 12-1, CTU A 14-1) e a libagioni di *qarmehi* (CTU A 5-33), gli vengono dedicati anche alcune sfere di pietre semipreziose, destinate senza dubbio ad abbellire il simulacro divino (CTU D 8-1 “una sfera di agata, dal paese di Eriahi”; CTU D 9-1 “una sfera di cornalina”). Abbiamo probabilmente una rappresentazione di 'Arubaini seduta in trono su un medaglione d'oro rinvenuto a Toprakkale (fig. 3), davanti alla quale una donna alza le braccia in preghiera. Nella sua descrizione del sacco del tempio di Ḫaldi a Muṣaṣir, Sargon II cita la sposa di Ḫaldi, ma con un altro nome, Bagbartu²². Il sovrano assiro menziona “un'arpa d'oro per eseguire i riti di Bagbartu, la moglie di Ḫaldia, intarsiata di pietre preziose”, nonché “9 vesti, i suoi abiti divini le cui cuciture sono orlate da dischi solari d'oro e rosette d'oro con ricami a traforo” e ancora “14 pietre preziose assortite, ornamento per le divinità, gioielli di Ḫaldia e della sua sposa Bagbartu”²³. Da ciò si può desumere che fra i riti svolti nel tempio vi era anche quello del *labuštu*, ossia la vestizione del simulacro divino.

Delle altre dee non sappiamo nulla, oltre al loro nome, anche se alcune di esse sono di nuovo menzionate nell'iscrizione templare di Ayanis, CTU A 12-1: Baba, Aia, Adia.

Altre divinità maschili sono talvolta menzionate: al dio Iubša Argišti I dedica un tempio ad Arinberd (CTU A 8-21A e B). Si tratta chiaramente di un dio locale. Nell'iscrizione templare di Ayanis (CTU A 12-1) compare anche una dea Inuani, presente pure in CTU A 11-1. In ambedue i testi si sacrifica a lei due volte. Da sottolineare soprattutto la menzione nei testi degli ultimi sovrani urartei di divinità “straniere”, Marduk (CTU A 12-2) e Assur (CTU A 14-1), nonché l'apparizione di divinità “personali” dei sovrani

stessi. Di queste la prima attestazione sicura²⁴ si trova in CTU A 11-1, una stele di Argišti (II), figlio di Rusa, rinvenuta a Çelebibagi, che conserva un lungo elenco di divinità con i sacrifici a loro dedicati. Fra le offerte vi sono un bove (r. 6-7) e una pecora (r.33-34) al “dio di Argišti” (mar-giš-ti-ni-e DINGIR) e alla “divina signora di Argišti” (mar-giš-ti-ni-e ^DNIN). Un'altra attestazione è sulla stele del Keşiş Göl, di Rusa (III), figlio di Erimena, CTU A 14-1: “un bove al dio di Rusa” (r. 9), “una pecora al dio di Rusa” (r. 19), “una vacca alla divina signora di Rusa” (r. 10), “una pecora alla divina signora di Rusa” (r. 20). Sembra quindi che accanto alla protezione di Ḫaldi, “scudo di Urartu”, i sovrani sentissero la necessità di una protezione specifica della loro persona, segno forse di situazioni non sempre pacifiche all'interno della loro dinastia.

I riti

Se sappiamo ben poco sugli dèi degli Urartei, a parte il loro nome, ancora meno ci è noto sui loro riti. I testi ci informano soprattutto sulle offerte, per lo più cruenti, da effettuare in determinate circostanze. Per ciascuna di esse diamo qualche passo a titolo di esempio.

a) la piantagione di vigneti e frutteti e installazioni connesse, quindi in relazione con momenti della vita agricola, come in CTU A 3-1; CTU A 5-33; CTU A 5-87 // CTU A 5-88; CTU A 9-11:

CTU A 3-1 (24-31 //32-94). Da parte del dio Ḫaldi, da parte di tutti gli dèi, sia vita per Iṣpuini, il figlio di Sarduri e Minua, il figlio di Iṣpuini. Iṣpuini, il figlio di Sarduri, dice (e) Minua, il figlio di Iṣpuini (si intenda: dicono): sia dalla parte di Ḫaldi il vaso/lebe(?) si circuisca(?) [vale a dire: si vada intorno al lebe(?)], sia (da parte) di tutti gli dèi. Tre buoi e 30 pecore . . . (intraducibile) . . . Iṣpuini, il figlio di Sarduri, (e) Minua, il figlio di Iṣpuini hanno piantato un nuovo vigneto per il dio Ḫaldi *kue*, hanno piantato un nuovo frutteto. Niente qui era costruito. Iṣpuini, il figlio di Sarduri, (e) Minua, il figlio di Iṣpuini hanno installato un nuovo *burganani* (probabilmente una sorta di stazzo), hanno stabilito un'offerta rituale: quando gli alberi/le

²² Questo teonimo non compare, a mia conoscenza, in nessun documento anche da altre aree vicino orientali. Per la formazione del nome si può forse confrontare l'antroponimo Bagdatti, nome del sovrano di Uišdiš, alleato di Metatti di Zirkirtu, contro Sargon II.

²³ Ottava Campagna, traduzione DEL MONTE 2013: 154.

²⁴ Se l'integrazione è corretta, vi è forse una attestazione precedente in un testo di Sarduri II, CTU A 9-1, Ro 13.

pianche *ui aldiniei guduli* si sacrificino 3 pecore al dio Ḫaldi, (e) 3 pecore a tutti gli dèi. Quando il vigneto matura(?) si sacrificino 3 pecore al dio Ḫaldi, (e) 3 pecore a tutti gli dèi. Quando il vigneto si vendemmia (?) si sacrificino 3 pecore al dio Ḫaldi, (e) 3 pecore a tutti gli dèi. Si deve libare(?) vino e che non avvengano (?) sacrilegi in questo luogo(?).”

Più significativo è forse CTU A 5-33, una prescrizione rituale di Minua in occasione proprio della piantagione di un vigneto:

“A Ḫaldi, il Signore, Minua, figlio di Išpuini, ha innalzato questa stele, quando costruì una ‘Porta di Ḫaldi’, edificò una fortezza alla perfezione, le impose nome ‘Città di Ḫaldi’; piantò questo vigneto, piantò un frutteto. il (suo) nome è ‘Vigneto di Minua’. Grazie alla grandezza di Ḫaldi, (io sono) Minua, figlio di Išpuini, re potente, re grande, re di Biainili, signore della città di Tušpa. Minua dice: quando il vigneto matura(?) si deve sacrificare un bove (e) 3 pecore a Ḫaldi, si deve libare *ḫaluli* (vino?) sia alla ‘Porta di Ḫaldi’ sia di fronte alla stele. Quando l’uva nuova si raccoglie (si vendemmia), si deve libare *qarmehi* a Ḫaldi (e) davanti alla ‘Porta di Ḫaldi’; *qarmehi* ad ‘Arubani, *qarmehi* a Ḫaldi davanti alla stele”.

I due termini importanti in questo passo sono *ḫaluli* e *qarmehi*, di cui non è possibile definire l’esatto significato, ma che ricorrono sempre quando si parla di libagioni con il vino (CTU V: *haluli*=vino, *qarmehi*=libagione). Compiono per esempio anche nella grande iscrizione templare di Ayanis (CTU A 12-1 V, 9) di Rusa (II), figlio di Argišti.

Già da questi passi si vede che l’anno culturale era in relazione con i momenti salienti della crescita vegetativa, e principalmente quella della vite, pianta che sembra aver avuto una particolare importanza per gli Urartei. Ricordiamo che Sargon II, nel descrivere il bottino ottenuto con il sacco di Mušasir, menziona i grandi recipienti “che i re di Urartu, nel celebrare i sacrifici di fronte a Ḫaldia, riempiono di vino per le libagioni”.²⁵

b) l’edificazione di nuove costruzioni, come in CTU A 3-2, CTU A 3-8, CTU A 12-1 o l’erezione di una stele in CTU A 9-1:

CTU A 3-2 (1-5)

“A Ḫaldi, il Signore, Išpuini, il figlio di Sarduri (e) Minua, il figlio di Išpuini hanno costruito un tempio *susi* di Ḫaldi. Grazie alla potenza di Ḫaldi Išpuini, il figlio di Sarduri, è il re potente, il re grande, il re di Biainili, il signore della città di Tušpa. Egli ha stabilito come offerta rituale in occasione di nuove costruzioni (?) che si scanni un capretto per il dio Ḫaldi, che si sacrifici un bove a Ḫaldi, una vacca alla dea Uarubani, una pecora alla ‘Porta di Ḫaldi’, una pecora alle armi di Ḫaldi”.

c) quando si fa una spedizione militare in CTU A 10-6, 1’-5’:

“[Rusa, il figlio di Sarduri] dice: ho fissato qui il seguente rituale: quando i re fanno una spedizione si sacrifici un bove e una pecora al dio Šebitu e tre pecore al dio Arṭuarasau, (e) una pecora alla ‘Porta del dio Šebitu’.

d) forse anche per ringraziare la divinità dopo la conquista di altri territori in CTU A 3-8:

“Grazie alla potenza di Ḫaldi Išpuini, il figlio di Sarduri, (e) Minua, il figlio di Išpuini, hanno conquistato la città di Aršini, hanno occupato il paese della città di Aršini, ha conquistato la regione della città di Aniani e la ha distrutta [. . .] era. Egli ha installato una stele per il dio Ḫaldi. Nel paese di Puluadi egli ha posto come rituale che si sacrifici [un bove] a Ḫaldi, (e) una vacca alla sposa di Ḫaldi del paese di P[uluadi(?)]”.

e) in relazione ad un innalzamento o abbassamento dell’acqua negli invasi artificiali in CTU A 14-1 // CTU A 14-2: Vo 2-8

“... Rusa dice: invero ho stabilito una prescrizione. Quando l’acqua esce(?) dal lago, si sacrifici un capretto a Ḫaldi, si sacrificino un bove e 5 pecore a Ḫaldi, una pecora grassa e una pecora al dio della Tempesta, una pecora grassa e una pecora al dio Sole, una pecora grassa e una pecora alla dea ‘Arubani, una pecora grassa e una pecora agli dèi, una pecora grassa e una pecora alle dèe”.

Segue poi tutt’un elenco di divinità a cui sacrificare animali. Si legge poi:

CTU A 14-1 Vo 16-20

²⁵ Ottava campagna, traduzione DEL MONTE 2013: 154.

Quando l'acqua (17) decresce(?), (si sacrificino) una pecora grassa e una pecora a Ḫaldi, una pecora al dio della Tempesta, una pecora al dio Sole, una pecora alla dea 'Arubani, una pecora agli dèi, una pecora alle dèe. A seguire lo stesso elenco di sopra.

Anche in CTU A 11-1 i sacrifici di animali dovevano essere eseguiti nelle stesse occasioni. Infatti, la fine del recto della stele di Argišti (II), figlio di Rusa è rotto, ma sul verso, righe 26-32, si legge:

“Quando le acque decrescono(?), si sacrificino una pecora grassa (e) una pecora a Ḫaldi, una pecora a Teišeba, una pecora a Šiwini, una pecora a 'Arubaini, una pecora agli [dèi], una pecora alle dee.” Anche qui segue un lungo elenco, ripetuto due volte come a Meher Kapisi, di divinità a cui sacrificare animali.

Per parallelismo a CTU 14-1 possiamo ipotizzare nella parte in lacuna sul recto una frase come “Quando l'acqua cresce”. Queste acque saranno quelle del lago artificiale creato dal sovrano “presso la città di ^{NA4}ANŠE²⁶, di fronte al monte Quria” (Ro 25-26).

Abbiamo avuto già l'occasione di soffermarci altrove sull'importanza che i sovrani urartei attribuivano ai lavori agricoli e idraulici: creazione di campi, orti, frutteti, vigneti, canali di derivazione, fontanili, invasi per le riserve d'acqua sono frequentemente attestati nella documentazione urartea e anche Sargon II ci conferma questa capacità organizzativa dei sovrani urartei per lo sviluppo dell'agricoltura e la produzione del vino.²⁷

f) in pochi altri casi il motivo del rito o non è espresso o è in lacuna.

Il documento epigrafico che *avrebbe potuto* darci informazioni sui riti, per la sua lunghezza e per la nitidezza dei segni cuneiformi, è l'iscrizione di Ayanis (CTU A 12-1). Purtroppo, come giustamente osserva Salvini “troppi sono i termini di significa sconosciuto o ambiguo e incerta la grammatica e la sintassi. Il senso generale è di carattere sacrale, ma dopo i sacrifici animali, previsti in una serie di circostanze, sembrano

seguire delle prescrizioni rituali; si menzionano categorie di persone (^{LÚ}pa-la-gi), edifici, o parti di edifici all'interno del santuario (É.BÁRA), ovviamente sacri (É si-ir-ha-ni-ni, É a-du-nu-si-ni), e cerimonie che si tengono al cospetto di Ḫaldi (^DHal-di-ka-i) e della paredra 'Arubaini (^Dru-ba-i-ni-ka-i) e davanti al tempio-torre (^Ésu-si-ni-ka-a-i). Dobbiamo immaginarci le statue delle divinità, anche se il termine statua non ricorre. E qui non si può non ricordare la relazione dell'Ottava campagna di Sargon, che cita (le statue di) Ḫaldia e (del)la sposa Bagbartu (Sg. 8, 368). Si fanno sacrifici davanti alla 'Porta di Ḫaldi' (III 1-3), qualcosa avviene “quando il re si trova a Rusahinili” (III 4: a-še MAN ^m ru-sa-ḫi-na-a ma-nu-li) con nuovi sacrifici animali. In III 11 compaiono le “splendide armi” (*TIL-LI* ^{MES}ga-zu-li). In IV 3 una formula si occupa di “chi le pure armi, armi pure dalla 'Porta di Ḫaldi' prende” (a-lu-še KÙ TUKUL *TIL-LI* SIKIL ^DḪaldi-na-ni KÁ-ni ḫa-ú-li-e). Il resto riporta incomprensibili prescrizioni e formule rituali.”²⁸

In alcuni di queste prescrizioni si indica che le offerte devono essere effettuate in un determinato momento dell'anno, quindi secondo un preciso calendario cultuale, però non capiamo l'esatto significato dell'espressione usata: ^DUTU ITU a-šu-še ma-nu-še, scritta anche ^DUTU-ni-ni ITU a-šu-ú-še ma-a-nu-še. Con questo ^DUTU ITU, cioè “sole-mese”, si indica forse il momento in cui, alla fine dell'inverno, il sole scioglie le nevi e permette la ripresa dell'attività umana, agricola e pastorale, o anche militare²⁹?

Anche se non possediamo testi contenenti orazioni dei sovrani urartei, sappiamo che essi pregavano e conosciamo anche la loro postura nei momenti della preghiera. Il verbo urarteo che rendiamo con “pregare” è ḫutia- e si costruisce con il direttivo del nome della divinità alla quale ci si rivolge, quasi ad indicare il gesto della mano tesa verso il

²⁸ SALVINI 2018: 321.

²⁹ In riferimento all'attività militare si può citare una lettera dell'epoca di Sargon II (SAA V: 71, n. 86) in cui si informa il sovrano assiro che “[The ki]ng of Urartu has left Turuṣpa [on the fir]st of Nisan (I) and gone to Elizzada. Kaqqadanu, his commander-in-chief, has gone to Waiši. The whole Urartian army is marching to Elizzada, following the king.” Il mese di Nisan corrisponde a quello che iniziava con l'equinozio di primavera, quindi marzo/aprile.

²⁶ DAN 2020: 155.

²⁷ Sull'argomento si veda TRÉMOUILLE - DAN 2019.

dio. Che questo fosse il gesto tipico dell'orante, non solo in Urartu, ma anche in Mesopotamia, ce lo conferma l'espressione "ad Assur ... io levai la mano", o ancora "levai la mano ad Assur e a Šamaš"³⁰. Inoltre nel descrivere alcuni oggetti prelevati dal tempio di Țaldi a Mušašir, Sargon II descrive "una statua di Sarduri, figlio di Išpuini, re di Urartu, in preghiera", e poi "una statua di Argišti, re di Urartu ... la destra alzata in preghiera"³¹. Anche su un medaglione ritrovato a Toprakkale si vede una donna in preghiera davanti ad una dea seduta, con le due braccia alzate. Il verbo *hutia-* sembra quindi significare più propriamente "alzare la mano a + teonimo".³²

Non possediamo neppure testi mantici, né descrizione di operazioni divinatorie, anche se probabilmente la divinazione era praticata per conoscere il volere degli dèi. Solo così, a mio parere si può interpretare l'espressione che ricorre in alcuni testi "non appena Țaldi lo ordinò", ad esempio in occasione della creazione di un vaso artificiale (CTU A 11-1 Ro 31).

I viaggi devozionali

Mentre i riti di cui sopra risultano, almeno dai testi, del tutto impersonali, cioè senza indicazione di uno specifico operatore cultuale, sappiamo di un rito che vedeva come partecipante principale il sovrano stesso, insieme ad alcuni membri della sua famiglia: il viaggio devozionale verso Ardini/Mušašir. Quattro stele contenenti un testo bilingue urarteo-assiro sono state erette su quelle che erano probabilmente le principali vie di accesso alla città sacra e il ritorno da essa. Sono relative, una al viaggio verso Ardini di Išpuini, insieme a Minua, le altre tre, tutte duplicate, al ritorno da Ardini di Rusa (I), figlio di Sarduri. Su quest'ultimo viaggio diversi testi neoassiri si aggiungono alla documentazione urartea e la completano.

La prima stele è quella nota come stele di Kelišin (Fig. 4), posizionato su un altopiano a circa 3000 m di altitudine,³³ lungo il tracciato che le

popolazioni nomadi con i loro greggi e mandrie dovevano seguire fra il bacino del lago di Van e la regione di Mušašir e viceversa. Il testo è in lingua urartea su un lato della stele e in assiro su quell'altra. E' poco probabile che le popolazioni locali appartenenti a ognuno dei due gruppi linguistici che dovevano condividere (e contendersi) quel territorio fossero in grado di leggere il testo; questo bilinguismo sarà piuttosto da intendere come un modo di segnare il limite ideologico della propria zona di influenza.

CTU A 3-11 versione urartea Ro 1-16

Quando Išpuini, il figlio di Sarduri, re potente, re dei paesi, re di Biainili, signore della città di Țušpa, e Minua, il figlio di Išpuini, vennero al cospetto del dio Aldi nella città di Ardini,... Išpuini, figlio di [Sar]duri, ha portato (in dono) splendide armi/doni, splendido bestiame. Egli ha portato [stendar]di di bronzo, egli ha portato un vaso di bronzo, egli ha portato *d[uni?]*, ha portato molto bestiame (e un) *adani* (che) ha posto alla 'Porta di Aldi'. Ad Aldi, suo signore, egli ha [port]ato per la sua vita 1112 buoi, 9020 capretti e montoni da offerta(?), 12480 grosse capre (per il) sacrificio. ...

CTU A 3-11 versione assira Vo 1-14

[Quando] Išpuini, il figlio di Sarduri, re potente, re dell'universo, re del paese di Nairi, signore della città di Țušpa, e Minua, il figlio di Išpuini vennero cospetto del dio Țaldi alla città di Muša[sir] prepararono(?) un piedestallo per Țaldi sulla vi[a?]. Išpuini, figlio di Sar[duri], ha portato (in dono) splendide armi, ha portato bel bestiame, ha portato [stend]ardi di bronzo, ha portato un vaso di bronzo, ha portato [. . .], [ed ha portato] molto bestiame. Egli ha stabilito un *turu* davanti alla ['Porta] di Țaldi'. Li ha offerti a Țaldi, [(suo) Signore], per la sua vita. Ha portato 1112 buoi come sacrificio, e 9120 capre e pecore, e 12480 grandi capre(?) per l'offerta(?).

In questo primo testo vediamo che il sovrano porta al santuario, in segno di devozione, sia armi che animali in quantità ingente, anche tenendo conto della propensione all'esagerazione di quasi tutti i sovrani antichi. L'offerta di armi si adegua

³⁰ Per esempio in un documento di Assur-nādin-apli (DEL MONTE 2013: 28).

³¹ Ottava campagna, traduzione DEL MONTE 2013: 154-155.

³² Cf il medaglione da Toprakkale citato *sub* 'Arubani.

³³ Visto l'altitudine e le condizioni meteorologiche nella zona, l'attraversamento di quel territorio, con il bestiame a seguito, deve essere avvenuto solo durante

il periodo estivo, comunque dopo lo scioglimento delle nevi, quindi almeno da maggio.

benissimo a un dio che, come abbiamo visto al punto I, guida il re e il suo esercito nelle sue vittoriose campagne militari. Per quanto riguarda l'ingente quantità di bestiame che accompagna il sovrano, non mi pare credibile che gli animali siano stati tutti destinati al sacrificio. Più probabilmente questi saranno destinati a diventare proprietà del dio e quindi del suo tempio, come sembra suggerire un altro passo della stele dove si maledice chi porta via queste mandrie dalla “Porta di Ḫaldi”.³⁴

Le altre tre stele, anch'esse bilingue, sono state rinvenute, una a Movana (CTU A 10-3), una a Mergeh Karvan (CTU A 10-4), la terza a Topzawā (CTU A 10-5), località situate a distanza non troppo elevata l'una dall'altra. Purtroppo tutte le tre stele sono molto danneggiate e quindi di difficile lettura in più punti. Ne estraggo i punti salienti:

CTU A 10-3 Vo (versione assira)

29'-30' [. .] oro, argento, bronzo e buoi . [.] io portai alla città di Muṣaṣir.

37'-40' [.] i re miei padri (e) predecessori ch[e . .] questi [doni(?)] alla città di Muṣaṣir non avevano p[ortato] [.] io nel corso di una (sola) spedizione ne ho portati [più che] tutti i re.

43' [Le mie devozioni den]tro (il tempio) io compii.

49'-52' [14 o 15] giorni io mi trattenni nella città di Muṣaṣir e tutti gli animali sacrificali . . io sacrificai per la città di Muṣaṣir. Per gli abitanti della città di Muṣaṣir . . [. .] [. .] ogni giorno per il banchetto io entrai.

CTU A 10-4 Vo (versione assira)

10'-14' [... i r]e miei padri e predecessori, i quali [. .] questi [doni] alla città di Muṣaṣir non

³⁴ Che i primi sovrani urartei fossero particolarmente legati all'attività pastorizia viene a mio avviso confermato dalla ripetuta creazione di *burganani*, termine che intendo come ‘stazzo’, da parte di Išpuini e Minua, sovrani dopo i quali questo vocabolo non compare più. KÖNIG (1955-1957: 235) parla addirittura di “Nomadenzeit der Dynastie”. Sul pastoralismo in Bia/Urartu si veda DAN et alii, 2023.

po[rarono] [.] io in una sola spedizione li ho portati [più che] tutti i re (precedenti).

CTU A 10-5 Ro (versione urartea)

21'-23' 14 o 15 giorni nella città di Ardini io restai. (Il re) dice: [sac]rificai x? alla città di Ardini detti (23') [. . .] tutti i giorni gli abitanti(?) . . . ai (*ašdubi*)

CTU A 10-5 Vo (versione assira)

7'- 10' [.] i re miei padri (e) predecessori che [. .] questi [doni?] alla città di Muṣaṣir non av[evano portato] io nel corso di una (sola) spedizione li ho portati, [più di(?)] tutti i re io li ho portati alla città di Muṣaṣir.

19'-22' [14 o 15] giorni io mi trattenni nella città di Muṣaṣir e tutti gli animali sacrificali . . io sacrificai per la città di Muṣaṣir. Per gli abitanti della città di Muṣaṣir. . [. .] [. .] ogni giorno per il banchetto io entrai.

Come si vede dal richiamo ai “re miei padri (e) predecessori”, i viaggi devozionali non sono stati solo quelli di Išpuini e di Rusa, ma è probabile che ogni sovrano effettuasse questo peregrinaggio. La presenza nel tempio di Ḫaldi di statue votive di Sarduri e di Argišti, portate via da Sargon II durante il sacco della città, lascia intendere che anche questi sovrani avessero fatto il viaggio per “compiere i riti”. Fra questi va sottolineato il “banchetto” al quale, a quanto sembra, partecipa tutta la città, per una durata notevole (14-15 giorni). Forse era anche un espediente propagandistico allo scopo di invogliare la gente ad appoggiare il sovrano urarteo piuttosto che quello assiro.

Alcuni documenti neoassiri mostrano chiaramente che la visita del re di Urartu al santuario di Ḫaldi era anche l'occasione di una sorta di *meeting* politico-militare con i governatori delle province urartee.³⁵ Nella lettera del re di Muṣaṣir, Urzana, inviata all'araldo del palazzo assiro, si legge: “...mi hai scritto: ‘Il re di Urartu verrà con le sue truppe in massa? E dove sta sostando ora?’

³⁵ Il dettaglio degli avvenimenti storici che si collegano a questo viaggio devozionale di Rusa (I), figlio di Sarduri, sarà oggetto di un nostro lavoro, di prossima pubblicazione.

(orbene) il governatore di Uaši e il governatore del circondario di Ukka sono già arrivati; essi hanno compiuto il rito nel tempio. Dicono: ‘Il re (di Urartu) arriverà; (ora) ha fatto tappa a Uaši. (Gli altri) governatori verranno più tardi; in Mušašir essi compiranno il rito’...³⁶

La presenza dei “governatori” del sovrano urarteo durante questi riti sembra essere stato la regola anche in località diverse da Mušašir, se accogliamo la traduzione di Parpola e Lanfranchi della lettera, purtroppo mutila, di B[el]-iddina al re assiro: “... As to the news of the Urartian, he set out [on the ... d]ay and was making sacrifices in the city of A[... on the .. 'th] wi[th his magnates]...”³⁷

Era forse l’occasione per decidere le future ed eventuali operazioni militari. Comunque rinforza l’idea di Țaldi come dio della guerra e degli eserciti, come suggerito sopra al punto 1. Anche l’ingente quantità di armi custodite nel suo tempio, come pure le dediche di pezzi di armamento, vanno in questo senso.

Nella sua lettera al dio Assur, Sargon II accenna alla nomina dell’erede al trono da parte del sovrano urarteo in carico proprio nel tempio di Mušašir. La presenza dei vari “governatori” andrebbe allora inteso come una sorte di presentazione ufficiale dell’erede al quale dovevano forse prestare giuramento di fedeltà. In questo senso si potrebbe intendere la menzione del termine “consacrazione” in un passo lacunoso della stele di Movana (CTU A 10-3, Vo 36’) e di Mergeh Karvan CTU A 10-4, Vo 9’).³⁸

A concludere questo paragrafo si osserverà che per indicare “compiere il rito”, lo scriba assiro utilizza una formula molto generica: *dullu ēpēsu*,

cioè “svolgere il servizio”. Non sembra quindi che ravvisasse in questi riti nulla di “esotico”. Ciò suggerisce, a mio avviso, che il culto di Țaldi fosse simile, se non identico, a quello di Assur.

Il trono

Su una bulla rinvenuta a Bastam (CTU CB Ba 6 1-3) si legge: “Anno (in cui) Rusa figlio di Argišti pose il trono in Rusaḫinili di fronte al monte Qilbani”. Rusaḫinili di fronte al monte Qilbani è la fortezza di Toprakkale. Il verbo *teru-* è polisemico: oltre a “porre” significa anche “piantare”, “disporre”. Si è interpretato la frase incisa sulla bulla come indizio di uno spostamento del Trono, in quanto espressione della regalità, dalla capitale Țuṣpa al sito di Toprakkale, ma si può anche pensare all’offerta di un reale, materiale, trono, pratica ben attestata per esempio nei testi di Mari³⁹.

Ora proprio a Toprakkale è stato rinvenuto negli anni 70 del XIXesimo secolo, durante scavi illeciti, un trono, di cui purtroppo rimangono oggi solo parti costitutive disperse in varie collezioni (Fig. 5)⁴⁰. Già nel 1907 C.F. Lehmann-Haupt⁴¹ ne descrisse alcuni elementi, mentre Barnett ricostruisce la storia del rinvenimento di questo manufatto “dedicated doubtless to the God Țaldis in his Temple”⁴², a partire da una lettera di un abitante di Van del 1884, pubblicata da Piotrovskij⁴³, in cui si riferisce di ritrovamenti

³⁹ Così, per esempio, Zimri-Lim fece l’offerta di un trono a Dagan di Terqa nell’anno 12’.

⁴⁰ Un’ipotesi di ricostruzione del trono in BARNETT 1950: 43.

⁴¹ LEHMANN-HAUPT 1907: 95-98.

⁴² BARNETT 1954: 11.

⁴³ B. B. PIOTROVSKIJ, *Urartskie bronzovye Statuetki*, in Trudy Otdela Vostoka 1. 1939, dove, come riferisce Barnett 1954: 16 “a letter, originally in Armenian from an inhabitant of Van, is published. This letter, dated 10-22 July, 1884, preserved in the Institute of Oriental Studies of the Academy of Science in Moscow, is of some importance in the untangling of the problems of Toprak Kale and must be translated in full. It is addressed to Professor K. Patkanoff by a person to be described shortly. It reads:— “More than six years ago I gradually acquired in Vaspurakan the following antiquities, which I keep most carefully as priceless pearls of national antiquities dating from prehistoric times, since they can throw new light both on the history of our life in the past and on modern science generally. Here is a short list: ...”. Segue la lista degli oggetti rinvenuti, cui “what is probably a sacrificial table with round holes, on the sides of which were

³⁶ Traduzione di LIVERANI 1988: 798.

³⁷ SAA V: 123, n. 165.

³⁸ “... Urartu a [Mušašir], la sede della sua regalità, la sede del [suo dio] Țaldia [...] Urartu in tutta la sua estensione di cui non se ne conosce una più grande in cielo ed in terra [...] senza il quale non si porta scettro e corona, conveniente alla [funzione] di pastore [...] il principe, il pastore degli uomini di U[rartu ...] a lui portarono; si fece entrare a Mušašir davanti a Țaldia uno fra i suoi figli che avrebbe preso il suo trono assieme all’oro, l’argento e ogni cosa preziosa, i tesori del suo palazzo e gli si donò il suo dono. Davanti a lui sacrificarono forti tori e grassi ovini senza numero e organizzarono un banchetto per tutta la sua città. [Davanti al] suo dio Țaldia gli misero sul capo la corona del dominio, gli fecero portare lo scettro della regalità su Urartu e i suoi uomini acclamarono il suo nome.” Traduzione di DEL MONTE, 2013: 152.

avvenuti di più di 6 anni prima: “*Once there was discovered in these ruins [Toprakkale] a quantity of magnificent objects, such as an incredibly large throne, all covered with cuneiform and gilding, but it is painful to relate, that when I returned from Europe I learnt it had been split up and destroyed*”.⁴⁴

Recentemente M. Işıklı⁴⁵, l’archeologo che scava attualmente Ayanis, cioè il sito dell’antica Rusahinili di fronte al monte Eiduru, ha presentato i risultati delle ultime stagioni di scavo, durante le quali è stato identificato “*a new exclusive space in the Temple Area including the susi temple of Ḫaldi. This monumental building, termed “the Hall”, is located behind the susi temple and between the Temple Area and the Eastern Pillared Hall. ... The most remarkable discovery in this hall is the alabaster podium, which was elaborately decorated. This alabaster podium rests in a central location against the southern wall of the Hall. The Hall with its platform is of considerable interest because of the valuable and diverse finds recovered, as well as its architectural features and monumentality*” (Fig. 6)⁴⁶.

Osserva inoltre che “*a small part of its floor, which is located exactly behind the susi temple, is paved with onyx alabaster slabs*”.⁴⁷ Il confronto corre immediatamente a Toprakkale, dove ricorre anche questo tipo di pavimento a mosaico.⁴⁸ Işıklı osserva inoltre che “*It is possible that 8 pieces of stone artifacts recovered from the Hall with Podium belonged to a throne*”.⁴⁹ Oltre al nome, i due Rusahinili, quella di fronte al monte Qilbani e quella di fronte al monte Eiduru, sembrano quindi condividere diversi elementi⁵⁰.

Verrebbe da pensare che, non potendo più svolgere i riti legati alla regalità a Ardini /Muṣaṣir

dato la distruzione del tempio di Ḫaldi, i sovrani urartei avessero creato all’interno dell’area sacrale dedicata al dio Ḫaldi un luogo dove porre il trono in rappresentanza della loro regalità, in una stanza addossata al tempio stesso, come se questo e il dio facessero da protezione, quasi materiale, al Trono e a quello che vi sedeva.

A conclusione di questa parte, basata sulla documentazione epigrafica, può essere utile tornare al primo documento che abbiamo citato, cioè l’iscrizione di Meher Kapısı. Essa ci dà un’immagine di una fase già ben strutturata di Urartu, con l’assorbimento di varie regioni rappresentate dai loro dèi (si veda per esempio Irmušini). Inoltre la menzione di diverse località, di monti sacri come A(n)daruta, Ziuquni, Qilbani e Ura, e del fiume Quera, concorre a disegnare una mappa del territorio, già esteso, dove era insediato il gruppo tribale che dette il nome alla regione, Urartu.

Poiché in questo testo si citano già una “città del dio Ḫaldi”, una “Porta del dio Ḫaldi”, un “tempio susi di Ḫaldi”, questo significa a mio avviso che il culto di questa divinità era ben stabilito da tempo. Va in questo senso anche il fatto che Išpuini e Minua “firmano”, oltre a questa iscrizione, sia la dedica sullo scudo di Anzaf con la rappresentazione iconografica del pantheon, sia la stele di Kelišin, dove si descrive una sorta di ‘nostos’ verso Muṣaṣir.

Mi pare quindi che non si possa considerare il culto di Ḫaldi come una “improvvisa” introduzione nel pantheon urarteo da parte di Išpuini. Credo piuttosto che questo culto fosse quello della stirpe di Sarduri I già da tempo. Solo l’assenza di documentazione scritta anteriore a questo sovrano non permette di stabilire quando questa stirpe si sia stabilita nei pressi del lago Van. Sotto Lutipri? Già sotto Aramu? La culla dei suoi membri doveva essere in una zona vicino all’Assiria, da cui hanno preso la scrittura e alcuni modelli di struttura politica, passando via via con la loro espansione verso nord da una economia pastorale ad una economia agricola.

La regione in cui si trova Ardini/Muṣaṣir sembra corrispondere a questi presupposti, come pure la menzione di un culto di Ḫaldi (insieme ad Ḫadad) nella regione di Izirtu.⁵¹

probably inscriptions” (BARNETT 1954: 17), oggi persa.

⁴⁴ Da BARNETT 1954: 16-17.

⁴⁵ IŞIKLI - ARAS 2020: 161.

⁴⁶ IŞIKLI - ARAS 2020: 161.

⁴⁷ IŞIKLI - ARAS 2020: 161.

⁴⁸ Su questo tipo di mosaici si veda, Dan 2016.

⁴⁹ IŞIKLI - ARAS 2020: 165.

⁵⁰ BARNETT (1954: 27) osservava che “thrones, beds and their accompanying stools and tables, often of great sumptuousness, formed the essential items in the innermost sanctuaries of the temples of the greater deities in Assyria, Babylonia, Urartu and probably neighbouring countries; and that the kings in their capacity of chief priests or otherwise sometimes used these or similar apparatus of luxury”.

⁵¹ SCHWEMER 2001: 611, nota 4944.

II. I dati archeologici: i santuari extra-urbani e urbani

In questo paragrafo si intende presentare lo stato della conoscenza relativamente ai luoghi di culto e ai santuari urartei. Recenti scoperte archeologiche hanno permesso di evidenziare l'esistenza di un progressivo processo di definizione e sviluppo dell'architettura sacra⁵². Per meglio definire queste tappe evolutive non si può prescindere dal ripercorrere brevemente alcuni passaggi relativi alla formazione e alla definizione dello stato. Come noto, il più antico sovrano attestato nelle iscrizioni indigene è Sarduri I (metà del IX secolo a.C.), anche se è con suo figlio Išpuini (circa 830-820 a.C.)⁵³ che il regno iniziò ad assumere alcune delle sue caratteristiche più importanti. Egli fu infatti responsabile della definizione di alcuni dei caratteri principali di Urartu (Salvini 1984: 17), tra cui, per i nostri fini, bisogna ricordare l'introduzione del culto dio 𐎶𐎵𐎶𐎠 alla testa di un vasto pantheon⁵⁴ e la successiva creazione *ex novo* di un potere teocratico basato sull'utilizzo del culto di questa divinità venerata negli Zagros, il cui santuario internazionale era situato presso Muşasir e che doveva esistere sin da epoca pre-urartea⁵⁵. Come ha suggerito M. Salvini, questo culto sarebbe stato introdotto artificialmente come

un vero e proprio *instrumentum regni* (Salvini 2006a: 467-468), come sarebbe suggerito dall'assenza di dediche a divinità nei pochi testi noti dell'epoca di Sarduri I (CTU A 1-1, A 1-2) e in quella che dovrebbe essere la più antica iscrizione del figlio e successore Išpuini (CTU A 2-5)⁵⁶. L'inizio dell'influenza urartea sul santuario di Muşasir fu avviata pochi anni dopo, al termine di una lunga campagna militare che si spinse da Van sino ai territori ad ovest del lago di Urmia, fino a penetrare negli Zagros, nel periodo cosiddetto della co-reggenza tra Išpuini e il figlio Minua (820-810 a.C.). Questo evento diede avvio a una forma di controllo indiretto⁵⁷ che durò per circa un secolo fino alla distruzione del santuario avvenuta nel 714 a.C. ad opera di Sargon II (721-705 a.C.)⁵⁸. Questa espansione nel territorio oggi corrispondente all'Iran nord-occidentale, è stato considerato come un ritorno degli urartei nei luoghi che furono gli *incunabula* dell'*ethnos* urarteo⁵⁹. Durante i circa cento anni di influenza urartea Muşasir e il suo tempio divennero il principale centro religioso urarteo, meta di pellegrinaggio da parte degli stessi monarchi urartei⁶⁰. Questa circostanza ha condotto molti studiosi ad una incorretta interpretazione del tempio di Muşasir, circostanza che costituisce uno dei problemi maggiori inerenti la definizione dell'architettura culturale urartea. Infatti, la sua raffigurazione su un ortostato scoperto nel palazzo reale voluto da Sargon II a Khorsabad (BOTTA - FLANDIN 1849: pl. 141), facente parte di un ciclo di raffigurazioni relative proprio all'ottava

⁵² Si veda, l'identificazione nel 2010 del più antico tempio urarteo presso Aşotakert/Yeşilaliç (DAN 2010a: 65-68, fig. 7; DAN 2017), di cui si tratterà in seguito in questo contributo.

⁵³ Bisogna sottolineare l'assenza di una visione univoca da parte degli studiosi in merito alla successione dei re urartei, in particolare degli ultimi monarchi. La problematica riguarda principalmente l'attribuzione cronologica di Rusa II e Rusa III, tra Rusa figlio di Argišti e Rusa figlio di Erimeña. Su questo si veda SEIDL 2004: 124; HELLWAG 2005: 91-98; SALVINI 2007: 146-162; SEIDL 2007: 137-145; SALVINI 2006b: 237-270; SEIDL 2012: 177-181; KROLL 2012: 183-186; ROAF 2012: 187-216; FUCHS 2012: 145-149. In questo testo si segue la ricostruzione della successione dei sovrani urartei proposta da M. Salvini (SALVINI 2008: 23; SALVINI 2012: 133; SALVINI 2018: 18) da cui sono tratti tutti i riferimenti cronologici ai re urartei.

⁵⁴ Esistono solo due elenchi di divinità nei testi urartei; l'iscrizione nota come Meher Kapısı (CTU A 3-1) elenca quarantanove divinità il cui nome è fornito esplicitamente, mentre altri non lo sono come, ad esempio, gli dei della città di Ardini/Muşasir. Sulla stele di Çelebibağı (CTU IV A 11-1) è riportata una seconda lista molto più breve di divinità.

⁵⁵ Il culto del dio 𐎶𐎵𐎶𐎠 è attestato almeno sin dall'epoca medio-assira (XIII secolo a.C.), come testimoniato da una serie di nomi teofori in cui è presente il nome della divinità (SALVINI 1988: 276).

⁵⁶ Su questa iscrizione nota come Hazine Piri Kapısı (CTU A 2-5), si vedano SALVINI 1995: 184-185 e SALVINI 2006a: 468.

⁵⁷ Il santuario di Muşasir era un santuario internazionale, utilizzato anche dagli Assiri e, probabilmente, dai Mannei, come testimonierebbe la stele scritta in aramaico di Bukan, dove il dio 𐎶𐎵𐎶𐎠 è menzionato. Proprio l'ambigua politica di uno dei governanti di questo santuario, Urzana, diede avvio alla cosiddetta ottava campagna di Sargon II, che si concluse con la distruzione del santuario.

⁵⁸ I riferimenti cronologici relativi ai sovrani neo-assiri provengono da FRAHM 2017: 613-616.

⁵⁹ SALVINI 1984: 30.

⁶⁰ Come è mostrato nelle iscrizioni di Kelišin (CTU A 3-11), Mergēh Karvan (CTU A 10-4) e Topzawā (CTU A 10-5), poste proprio lungo la strada reale che da Van, passando lungo la sponda occidentale del lago Urmia, conduceva nel cuore degli Zagros.

campagna, ora purtroppo perduti⁶¹, ha influenzato generazioni di studiosi che hanno cercato di riconoscere in quella immagine una raffigurazione di un tempio urarteo (Fig. 7)⁶², senza tenere in considerazione la possibilità che quello rappresentato potesse essere non una struttura urartea, quanto piuttosto un edificio costruito in un'epoca precedente all'inizio dell'influenza urartea nell'area. Bisogna ricordare che l'edificio rappresentato sull'ortostato assiro presenta caratteri profondamente differenti rispetto al classico tempio urarteo, la cui morfologia è ricostruibile sia grazie ai dati dell'archeologia che ad alcune raffigurazioni schematiche di queste strutture identificate su alcuni oggetti. Del confronto tra la rappresentazione del tempio di Muşasir e i templi-torre riparleremo in seguito. Vediamo adesso in chiave diacronica lo sviluppo dei principali luoghi di culto creati dagli urartei. I dati archeologici, per quanto frammentari, sono certamente molto più ricchi per i nostri fini di quelli ottenibili dalle iscrizioni. L'incrocio di evidenze archeologiche ai dati filologici, rende comunque possibile proporre una ricostruzione dello sviluppo delle principali strutture cultuali nel corso del tempo. La scoperta di un gruppo di stele nell'area di Karahan (DİNÇOL - KAVAKLI 1978), due delle quali più antiche e attribuibili al tempo di Išpuini (CTU A 2-9 A-B), mentre tutte le altre datavano al regno di Minua (CTU A 5-19, A 5-24, A 5-28, A 5-29, A 5-74, A 5-75, A 5-76, A 5-80, A 5-95), ha suggerito la possibilità dell'esistenza di una tipologia di santuari extraurbani chiamati 'santuari delle stele'. Questo tipo di santuario a cielo aperto è probabilmente indicato nel lessico urarteo dalla parola *teribišuzi*, come ha suggerito M. Salvini, parola che è attestata solo in queste iscrizioni degli anni della coreggenza tra Išpuini e Minua (SALVINI 1994: 206). Ulteriori possibili evidenze dell'esistenza di questo tipo di santuari, i più antichi attualmente attribuibili agli urartei, provengono dai siti di Ašotkert/Yeşilaliç, dove sono stati identificati gli alloggiamenti per sei

stele purtroppo scomparse⁶³, Aznavur Tepe, dove una stele anepigrafa è stata identificata non molti anni fa (UYSAL 2007: 5-18) e Kayalidere, dove recenti scavi illegali hanno esposto i resti di un altro santuario di stele anepigrafe in buono stato di conservazione (ERDOĞAN et al. 2020: 29-31, figs. 10-11; Dan in stampa). Tuttavia, la prova definitiva dell'esistenza di questa tipologia di strutture è costituito da quanto identificato presso Altintepe (ÖZGÜÇ 1969: 73-74, figs. 30-31, pls. XXVI-XXVII; SALVINI 1993: 547; SALVINI 1996: 1215-1216), dove è stato esposto un santuario delle stele perfettamente conservato (Fig. 8). Questo era composto di quattro stele anepigrafe e di un bacino circolare posto immediatamente di fronte (ÖZGÜÇ 1969: 73, figs. 30-31, pls. XXVI.1). Si può ipotizzare, grazie ai dati appena presentati, che i primi santuari delle stele, come quello di Karahan, fossero santuari a cielo aperto extraurbani, caratterizzati da stele iscritte, mentre in un momento imprecisato della storia urartea, probabilmente durante o dopo il regno di Minua, questi santuari furono spostati all'interno delle cittadelle e le stele divennero anepigrafe, come testimoniato dal caso di Altintepe e Aznavur Tepe. Il processo di trasformazione da santuario extra-urbano ad urbano fu simile a quello che riguardò 'le porte di Țaldi' e tempio-torre che introdurremo fra breve. Questa tipologia di santuari può essere aggiunta alla lunga lista di elementi culturali assiri introdotti dagli urartei negli anni della formazione dello stato e dell'identità culturale urartea, secondo un tipico processo di reinterpretazione locale di modelli esogeni. Per esempio può essere ricordata l'esistenza di santuari di stele anche nel mondo assiro, come ad esempio la 'Stelenplatz' identificata da Walter Andrae ad Assur, che fu interpretata come un monumentale calendario (ANDRAE 1913; READE 2004: 455-573). Agli anni della formazione dello stato può essere attribuito anche il secondo tipo di santuario extra-urbano, ovvero le 'porte di Țaldi' (PȚal-di-na-ni KÁ). Nonostante l'edificazione di questo tipo di santuari sia menzionata frequentemente nei testi cuneiformi di quasi tutti i sovrani urartei, gli esempi archeologici attualmente noti sono solamente due, cronologicamente confinati ancora agli anni della co-reggenza tra Išpuini e Minua.

⁶¹ Molti degli ortostati scoperti a Khorsabad furono persi nel fiume Tigri nel 1846 durante il trasporto organizzato da Paul-Émile Botta per portare i reperti a Parigi. Gli unici documenti rimanenti sono i disegni di Eugène Flandin, realizzati direttamente sullo scavo.

⁶² L'ultima a sostenere questa tesi è stata S. Franke (FRANKE 2018: 156-167).

⁶³ Non si può escludere che questi alloggiamenti contenessero Khatchkars medievali.

Questi monumenti altro non sono che delle false porte ricavate nella roccia e decorate tramite la presenza di cornici multiple che rimandano a chiari modelli mesopotamici, e che contenevano una iscrizione cuneiforme. Le porte erano, soprattutto nel caso della ‘Meher Kapısı’, circondate da strutture di cui si conservano solo tenui tracce nelle fondazioni rupestri. Le due porte note, ricavate ai piedi o sul fianco di massicci rocciosi, permettono grazie all’analisi delle loro caratteristiche e della loro localizzazione, di interpretarle come degli ingressi simbolici alla casa del dio, che evidentemente era ritenuto risiedere nella montagna⁶⁴. La più antica delle ‘porte di Țaldi’ è menzionata su una stele di Karahan redatta da Išpuini, ma su cui compare anche il nome del figlio Minua (CTU A 2-9A and B). In accordo a quanto riportato nel testo questa porta fu realizzata in relazione a una ‘città di Țaldi’, probabilmente da identificarsi con la fortezza di Körzüt (DAN - VITOLO 2016: 130-131; DAN 2020: 183). È possibile immaginare che questa porta fosse stata realizzata su qualche sperone roccioso a nord del delta del fiume Bendimahı⁶⁵. Come anticipato solo due porte sono attestate archeologicamente. Entrambe datano, come detto, al periodo della coreggenza. Nonostante ciò è stato possibile comprendere, per ragioni che saranno illustrate in seguito, che la più antica è la porta nota con il nome di ‘Meher Kapısı’, la ‘porta di Mitra’ (CTU A 3-1; Fig. 1). Questa fu realizzata ai piedi di una montagna di roccia calcarea nota come Zımzım Dağ, la stessa che verso gli ultimi anni di vita dello stato urarteo ospiterà la cittadella di Toprakkale, ubicata 4 km nord est della capitale di Urartu, Țuşpa. Si trattava sostanzialmente del principale santuario extraurbano della capitale dello stato, una situazione analoga a quella che collegava Hattuša, capitale dell’impero Ittita, a Yazılıkaya, santuario extraurbano. Nel testo, di cui si è trattato nel primo paragrafo di questo contributo, non si fa menzione alla costruzione di un tempio, evidentemente a quel punto non ancora introdotto nell’architettura urartea, anche se nella parte

relativa alla lunga lista sacrificale si menzionano sacrifici da compiere agli ‘dei del *susi* di Țaldi’ (CTU A 3-1, r. 17). Si tratta della più antica attestazione del termine *susi*, ma non siamo in grado di sapere se si trattasse di un luogo già architettonicamente definito o, piuttosto, di un luogo simbolico. La seconda ‘porta di Țaldi’ archeologicamente nota è quella scoperta presso Aşotakert/Yeşilalıç (Fig. 9). L’iscrizione incisa al suo interno (CTU A 3-2) menziona l’edificazione contemporanea di una ‘porta di Țaldi’ e di un tempio *susi*. La particolarità di questo santuario è costituita dal fatto che si tratta dell’unico luogo in cui entrambi i monumenti furono realizzati come due strutture architettonicamente distinte. Infatti nel 2010 è stata identificata la fondazione del più antico tempio *susi* mai costruito dagli urartei (Fig. 10) su una terrazza rupestre ricavata alcuni metri sopra la ‘porta di Țaldi’ (DAN 2010a: 65-68; DAN 2017), circostanza di cui si riparerà in seguito. Proprio questa evidenza permette di comprendere che la costruzione di questo complesso avvenne in seguito all’edificazione della ‘Meher Kapısı’. Dopo questa fase formativa dello stato di Urartu, che vide il suo apice proprio negli anni di Išpuini e Minua, le attestazioni di edificazioni di ‘porte di Țaldi’ iniziarono progressivamente a diminuire⁶⁶. Solo nelle ultime fasi di vita dello stato, con Rusa (II), figlio di Arğışti, la menzione della loro realizzazione ricorrerà nuovamente in modo sistematico. Prima di concludere questo excursus sulle porte sacre urartee è importante ricordare l’esistenza di una ‘porta di Țaldi’ in Ardini/Muşaşır, menzionata in una iscrizione di Išpuini e Minua (CTU A 3-11), santuario principale proprio del culto di Țaldi, probabilmente una struttura isolata scavata nella roccia antecedente all’inizio della frequentazione urartea del santuario, che servì probabilmente da modello per le porte rupestri della ‘Meher Kapısı’ e di Aşotakert/Yeşilalıç. L’ultima tipologia di struttura di culto introdotta nell’architettura religiosa urartea fu il tempio *susi*, di cui già si è accennato. Il sito di Aşotakert/Yeşilalıç, come già anticipato, costituisce l’elemento cardine per comprendere la transizione architettonica dalla ‘porta’ al tempio *susi*. Infatti qui, come accennato

⁶⁴ Del resto non è infrequente la menzione di montagne divinizzate nei testi urartei.

⁶⁵ Presso il sito di Küçük Çağdarış, nella regione di Erzurum, è conservata la parte inferiore di una nicchia rupestre che è stata paragonata proprio per le sue caratteristiche alla ‘Meher Kapısı’ (CEYLAN 2005: 24; IŞIK 1995: 14).

⁶⁶ Dai testi sappiamo che nessuna porta fu costruita da Arğışti I, due da Sarduri II, solamente una da Rusa (I), figlio di Sarduri, e nessuna da Arğışti (II), figlio di Rusa.

in precedenza, è stato individuato il più antico esemplare di quella che diventerà la struttura più importante e distintiva di tutta l'architettura urartea. La piccola terrazza quadrangolare qui identificata (circa 6.80 x 6.50 metri; Fig. 11), edificata da Išpuini e Minua, ospitava il prototipo dei templi che troveranno pieno sviluppo architettonico a partire dal regno del solo Minua e che saranno costantemente modificati fino al termine della dinastia dei re di Urartu⁶⁷. Questa circostanza permette di affermare con buon grado di certezza che il tempio *susi* urarteo fosse in sostanza una creazione della civiltà di Urartu, esito iniziale forse di un processo di assimilazione di elementi pre-esistenti provenienti da aree esogene a Urartu, di cui praticamente nulla è noto. A questo proposito il ruolo e l'importanza del santuario di Muşaşir in questo processo di sviluppo architettonico è tutto da definire. Quel che rimane evidente è che il tempio di Ȧaldi a Muşaşir rappresentato sull'ortostato di Khorsabad, come proposto all'inizio di questo paragrafo, deve essere considerata una struttura pre-esistente alla costituzione di Urartu e all'inizio della loro influenza sul santuario. Questa circostanza, unita alla dimostrazione appena presentata dello sviluppo 'interno' del tempio *susi* urarteo, suggerirebbe di interrompere il tentativo spesso proposto in passato di pensare che il tempio di Muşaşir debba necessariamente essere stato costruito dagli urartei e che la raffigurazione del tempio sull'ortostato assiro raffiguri un classico tempio urarteo. Quest'ultimo, come stiamo per vedere, possedeva caratteri architettonici profondamente differenti rispetto a quelli del tempio di Muşaşir. Al periodo di Minua si possono in sostanza ascrivere le ultime sostanziali modifiche nell'architettura reli-giosa urartea. Infatti, con l'inizio del suo regno sostanzialmente fino agli ultimi giorni di Urartu, le 'porte di Ȧaldi' non furono più scolpite sul fianco delle montagne ma realizzate come porte della nuova struttura templare, il tempio *susi*, termine che significa letteralmente torre⁶⁸. Questa tipologia di struttura

si stava progressivamente evolvendo dal primo prototipo edificato, come mostrato, presso Aşotkert/Yeşilaliç. Questo primo tempio doveva mostrarsi come una piccola torre quadrangolare. L'innovazione portata da Minua o dai suoi architetti fu notevole e nacque dall'intenzione di trovare una soluzione che permettesse di per trasferire tutti i santuari urartei all'interno delle fortezze, abbandonando, per ragioni ignote, la pratica dei santuari extra-urbani. Se per i 'santuari delle stele' il problema era limitato poiché, come testimonia il caso di Altintepe, bastò ricavare un'area adibita ad ospitare le stele all'interno della cinta muraria, più difficile fu spostare la 'porta di Ȧaldi' e tutto il valore simbolico che conteneva. Fu probabilmente proprio per replicare l'elevazione della montagna, la casa del dio, che fu scelto di realizzare il suo tempio nella forma di un edificio dalla spiccata verticalità, una vera e propria torre, che fu sempre realizzata nel punto sommitale delle alture che ospitavano le cittadelle urartee. Questo espediente fu pensato in modo tale che queste torri fossero visibili da ogni direzione e potessero, di conseguenza, diventare il massimo simbolo della civiltà urartea, della loro religione e della loro regalità⁶⁹. Le 'porte di Ȧaldi' furono a quel punto realizzate sul fianco di quelle montagne metaforiche che erano le torri, come fu dimostrato in un contributo del 1975 scritto da T. Tarhan e V. Sevin, nel quale fu provata la relazione architettonica tra le porte di Meher Kapısı e Yeşilaliç e gli ingressi dei templi torre noti all'epoca (TARHAN - SEVIN 1975: 389-412). Con Minua il tempio-torre assunse i suoi connotati 'classici' attraverso, per esempio, l'aggiunta dei caratteristici contrafforti angolari che servivano certo per sostenere il notevole alzata delle strutture, un elemento che doveva ad esempio mancare nel prototipo di Aşotkert/Yeşilaliç, che non ne necessitava proprio per le sue ridotte dimensioni. Ma veniamo alla descrizione dettagliata di queste strutture, la cui esistenza e morfologia è abbastanza ben

⁶⁷ È interessante notare che nel sito di Danalu, nell'odierno Azerbaigian iraniano, è stata identificata una piattaforma rettangolare scavata nella roccia di dimensioni simili (6.5 x 6.5 metri), che Wolfram Kleiss ha ritenuto essere un possibile tempio *susi* (KLEISS 1975: 60-62, figs. 11-13, tav. 9.3-4).

⁶⁸ Sulla equivalenza tra il termine urarteo *susi* e l'assiro *isitu*, basata su una retrotraduzione dall'assiro

all'urarteo di una particolare iscrizione scoperta nella fortezza di Aşağı Kevenli (CTU A 5-44), presso Van, in Turchia orientale, si veda SALVINI 1979.

⁶⁹ Questa circostanza permette di datare tutte le rappresentazioni di torri sormontate da una lancia, simbolo di Ȧaldi di cui si parlerà nel paragrafo successivo, un'iconografia frequente su oggetti d'arte e ceramica, ad un'epoca contemporanea o successiva al regno di Minua.

documentata sia per mezzo di fonti epigrafiche⁷⁰ che archeologiche⁷¹. Il tempio-torre urarteo è una struttura planimetricamente molto semplice, di pianta quadrata con lati delle dimensioni comprese tra i 10 e i 15 metri, contraddistinto dalla presenza di un unico ambiente, la cella, accessibile sempre da un unico passaggio (Fig. 12). Una serie di accorgimenti tecnici furono messi in opera per rendere più stabile la struttura che doveva possedere un notevole alzata, probabilmente di poco superiore ai 10 metri di altezza. Innanzitutto le pareti possedevano un notevole spessore, all'apparenza sproporzionato planimetricamente se si considera la solidità strutturale intrinseca di un edificio a pianta quadrata, ma pienamente giustificato se si supporta l'idea dello sviluppo verticale. Le pareti, che furono sempre realizzate secondo la tecnica edilizia urartea con un basamento in pietra e un alzata in mattoni crudi, erano lievemente rastremate verso l'alto in modo tale da poter garantire una superiore solidità strutturale⁷², una circostanza che è ben riconoscibile in alcune raffigurazioni di templi-torre urartei incisi su alcune ciotole di Karmir-blur di cui si tratterà nel successivo paragrafo. Il basamento murario era realizzato con tecnica a sacco, quindi con paramenti esterni e riempimento in materiale sciolto. I paramenti erano inizialmente in pietra appena sgrossata successivamente intonacata, sino

⁷⁰ Templi *susi* noti grazie alle epigrafi ma non identificati archeologicamente dovevano essere presenti a Van Kalesi/Tuşpa (CTU A 4-1), Kavuncu (CTU A 5-47), Malazgirt (CTU A 5-51), Başkale (CTU A 5-52), Bahçecik (CTU A 9-18), Kohbants (ma da Kavuncu; CTU A 5-47; DAN 2010a: 56-59) e da Soguçak e Kepenek (probabilmente da Kayalidere; CTU A 8-22; vedi DAN 2011).

⁷¹ Templi urartei più o meno noti nei loro caratteri architettonici sono noti presso Yeşilaliç (İşpuni e Minua), Yukarı Anzaf, Aznavur Tepe, Aşağı Kevenli, Körzüt Kale (Minua), Kayalidere, Arin-berd (Argišti I), Aşağı Çavuştepe, Yukarı Çavuştepe (Sarduri II), Karmir-blur, Kef Kalesi, Armavir-blur, Bastam, Ayanis (Rusa (II), figlio di Argišti), Toprakkale (Rusa (II), figlio di Argišti/Rusa (III), figlio di Erimenan). Di incerta datazione sono il tempio di Altintepe (Argišti (II) figlio di Rusa?) e i possibili templi di Danalu e Verahram. Tutti questi templi sono dedicati a Haldi, con l'eccezione di Arin-berd, dove il tempio è dedicato a Iubša e a Çavuştepe, dove il tempio è dedicato a Irmušini.

⁷² Questo accorgimento architettonico è ben visibile nei resti del tempio di Ayanis, in assoluto la struttura rinvenuta con il maggior alzata murario conservato.

ad arrivare negli ultimi anni di vita del regno dove fu raggiunta un notevole livello tecnico, assimilabile quasi ad un'opera quadrata, con piani di appoggio perfettamente aderenti. L'evoluzione tecnica raggiunta dalle maestranze urartee in circa un secolo, dall'VIII al VII secolo a.C. fu stupefacente; si confrontino a tal proposito le murature del tempio di Yukarı Anzaf (Fig. 13) e quello di Ayanis (Fig. 14) con superfici esterne perfettamente levigate, anche se l'edificio non è perfettamente regolare planimetricamente, una circostanza forse voluta. Nel tempio di Ayanis la faccia della parete esterna è stata accuratamente rifinita, senza lasciare alcuno spazio nei piani di appoggio tra i blocchi. In generale, la tecnica costruttiva a sacco non garantiva evidentemente la solidità strutturale adatta a garantire il necessario sviluppo in altezza, essendo questo sistema di costruzione non ideale a sopportare ingenti carichi verticali subendo una spinta orizzontale che poteva portare al collasso delle murature. Per ovviare a questo problema e rinforzare una struttura che era già staticamente solida grazie allo spessore murario e alla planimetria quadrata, fu escogitato l'espedito dei quattro contrafforti angolari che garantiva sufficiente solidità strutturale. I templi erano generalmente edificati su fondazioni rupestri, certe volte inglobate proprio nella struttura del tempio, come nel caso del tempio di Kayalidere (BURNLEY 1966: 69), o edificate attraverso fondazioni in muratura interrata, come nel caso di Ayanis (ÇILINGIROĞLU 2001: fig. 3, 31). Gli ultimi esemplari noti del VII secolo a.C. furono principalmente edificati su terrazzamenti artificiali ottenuti in muratura di pietra, come nei casi di Armavir-blur (KARAPETYAN 2010: tab. III.1) e Toprakkale (LEHMANN - HAUPT 1931: 460). Il tempio di Karmir-blur fu l'unico realizzato interamente in mattoni crudi, dalla terrazza di fondazione all'alzata, ad eccezione dell'iscrizione che fu realizzata in pietra. Questa circostanza giustifica il fatto che fosse il più piccolo tempio noto con i suoi circa 10 metri di lato (DAN 2010b: 44-47). Dal punto di vista planimetrico le strutture erano quadrate, ma in alcuni casi irregolari. La cella quadrata, piccola rispetto alle dimensioni esterne del tempio, aveva pareti intonacate o lastre ortostatiche decorate con intarsi polimaterici e

policromi; un altare⁷³ era presente sulla parete posteriore di fronte all'ingresso. L'accesso, come detto, era possibile attraverso un'unica porta decorata dalla presenza di cornici, ed era fiancheggiata da una o due iscrizioni poste simmetricamente ai lati, ma purtroppo non sempre giunte sino a noi. Nel caso di Ayanis, un'unica lunga iscrizione decorava parte della facciata e del corridoio di accesso. Le strutture erano generalmente addossate alla parete di fondo del temenos che le circondava, con l'eccezione del tempio di Altintepe che era isolato al centro del recinto sacro, permettendo una circolazione a 360° attorno alla struttura. Certamente le pareti di queste strutture dovevano essere decorate in varie maniere, ad esempio con la presenza di finestre cieche in muratura⁷⁴ o elementi decorativi, come dei quadrati con i lati introflessi di chiara derivazione assira, che dovevano essere fissati alle pareti con dei chiodi (*sikkatu*) in bronzo⁷⁵. Archeologicamente nulla è noto del tetto di queste strutture, nonostante ciò le rappresentazioni di templi su una serie di oggetti (Fig. 15), permette di sapere che queste strutture possedevano dei tetti piatti ottenuti tramite travi di legno, che sbordavano dal profilo della parete creando una sorta di cornice, ed erano abbelliti da merlature a gradoni, talvolta ornate da cavità rettangolari che andavano evidentemente a riproporre il rapporto tra la porta (cavità rettangolare) e la montagna/casa del dio (merlatura). Sulla sommità del tetto si trovava una lancia, massimo simbolo del dio nazionale Haldi (Fig. 16). L'immagine di

questa struttura appare evidentemente molto diversa da quella raffigurata nel celebre rilievo di Khorsabad, non solo nelle proporzioni generali degli edifici, quanto soprattutto per la tipologia di coperture. Il tetto a doppio spiovente del tempio di Muşasir (Fig. 6), necessario per evitare un accumulo di neve eccessivo che avrebbe portato al collasso della struttura, sottintendeva uno sviluppo planimetrico e dimensionale dell'edificio che il tempio urarteo chiaramente non possedeva. La pianta quadrata con pareti spesse e rastremate verso l'alto, permetteva chiaramente al tempio-torre urarteo di poter 'sopportare' anche una copertura piatta, poiché la superficie sottoposta all'accumulo della neve era comunque estremamente contenuta.

In generale si deve evidenziare un costante mutamento dei caratteri prima della tipologia (santuari delle stele, porte di Haldi e templi-torre) e del posizionamento dei santuari (extra-urbani poi urbani) e, successivamente, della struttura dell'edificio principale del culto urarteo, il tempio torre. Questo, pur definendosi nei suoi caratteri essenziali che diverranno canonici, sarà comunque oggetto di una serie di costanti modifiche in ogni esemplare noto di questa struttura. Bisogna inoltre ricordare che il tempio-torre sarà il più rilevante tra una serie di elementi culturali urartei che avranno una grande rilevanza per i futuri sviluppi architettonici nella regione. Infatti la fortuna di questa struttura fu notevole, se si pensa che le cosiddette 'torri del fuoco' achemenidi (Ka'be-ye Zardošt presso Naqsh-e Rostam e la Zendân-e Soleymân a Pasargadae) furono quasi certamente ispirate agli achemenidi dalla visione di alcune di queste torri (STRONACH 1967) ancora esistenti in alcuni siti originariamente urartei che furono conquistati direttamente dagli achemenidi. Questa trasmissione di elementi culturali avvenne negli anni in cui Ciro II e successivamente Dario I, posero le basi per la conquista dell'altopiano armeno e la realizzazione della satrapia di Armina, che doveva vedere la sua capitale satrapica proprio a Van/Tuşpa, l'antica capitale degli Urartei (DAN 2015: 13, 37, 70). Se si ritiene plausibile che la tradizione molto più tarda in epoca Sasanide di realizzare ancora torri fosse stata realmente ispirata dalle torri achemenidi (CANEPA 2010: 588-589), anche se con possibili funzioni e significati differenti, come nei casi degli dei monumento di Dum-e Mil, Paikuli e Taq-e Gara, allora si potrebbe tracciare un filo

⁷³ Un altare di alabastro è conservato nella cella del tempio di Ayanis (ÇILINGIROĞLU 2001: figs. 8, 19-23).

⁷⁴ Allo stato attuale delle ricerche, non vi sono prove archeologiche di una connessione tra finestre cieche, documentate nell'architettura urartea esclusivamente presso lo Uçkale a Çavuştepe, Toprakkale e Armavir, e i templi-torre. Questa circostanza è di particolare interesse perché questo è uno degli elementi che sono più frequentemente menzionati nel confronto con le cosiddette 'torri di fuoco' achemenidi (vedi DAN 2015: 43-46, con bibliografia precedente). È interessante notare che, probabilmente, queste finestre cieche erano realizzate all'interno delle murature in mattoni crudi, ragione che spiegherebbe perché non ne sono giunti esemplari in connessione con i templi-torre. Gli unici esemplari in pietra attualmente noti potrebbero essere attribuibili alle ultime fasi di vita del regno, in particolare agli anni di Rusa (II), figlio di Argišti.

⁷⁵ Sugli esemplari provenienti dal tempio di Ayanis e, più in generale, su questi oggetti nella cultura urartea, si veda DAN 2012.

rosso che collegava idealmente le antiche strutture urartee con quelle realizzate molti secoli dopo dai sovrani sasanidi.

III. I dati iconografici: la rappresentazione delle divinità e delle scene di culto

In questo paragrafo si intende passare in rassegna alcuni elementi dell'arte urartea connessi alla sfera culturale che forniscono elementi utili alla nostra conoscenza della religione di Bia/Urartu. Raffigurazioni connesse alla sfera divina e culturale sono piuttosto frequenti nell'arte urartea⁷⁶ si pensi ai celebri cicli pittorici identificati all'interno di ambienti palatini nelle fortezze di Arin-berd/Erebuni e Altintepe⁷⁷ databili tra l'VIII ed il VII secolo a.C. Rappresentazioni di figure apotropaiche, come geni alati con tiara cornuta recanti tra le mani situle e pigne aspersorie, identificate in entrambi i siti, sia in rappresentazione antropomorfa che di chimera (ÖZGÜÇ 1966: figg. 14, 18-19, 26-27, 29, 37, tavv. I.1-2, XXIII, XXIV.2, XVIII.2; OGANESJAN 1973: figg. 11, 14-16, 22-24, 26, 45, 49; DAN et al. 2019: figg. 6-7) rimandano chiaramente a precedenti e coeve esperienze delle botteghe mesopotamiche, in particolare neo-Assire. Simili raffigurazioni di chimere su avorio sono state identificate ad Altintepe (ÖZGÜÇ 1969: figg. 36-38, tavv. B.3-4, XXXII-XXXIII, XLIX.1). In

⁷⁶ Raffigurazioni di scene di culto sono presenti su una serie di oggetti d'arte purtroppo provenienti dal mercato antiquario. Se molte di loro siano originali o l'opera di bravi falsari non è possibile stabilirlo, quel che è certo è che la loro utilità alla ricostruzione di aspetti della civiltà di Urartu deve essere posta in discussione. Per una selezione di questi materiali, nel caso specifico cinture, si veda ad esempio ÇAVUŞOĞLU 2014.

⁷⁷ In generale sulle pitture Urartee si veda DAN et al. 2019. mentre i frammenti pittorici di Altintepe appaiono essere piuttosto omogenei nei loro caratteri formali, le pitture di Arin-berd possono essere chiaramente suddivise a due distinte fasi realizzative. La più antica, definita 'formale' rimanda a coeve esperienze pittoriche neo-assire e può essere datata alla prima metà dell'VIII secolo, probabilmente agli anni in cui Argišti I edificò la fortezza. Una seconda fase pittorica, definita di stile 'naturalistico', in alcuni casi eseguita direttamente sulle pitture più antiche (DAN et al. 2019: fig. 5) è stata datata alla fase finale del VII secolo (NUNN 2012: 331), un'ipotesi che appare più plausibile rispetto a quella proposta da F. Ter-Martirosov che attribuiva questa seconda fase all'epoca achemenide (TER-MARTIROSOV 2005: 40-65; TER-MARTIROSOV 2012: 171).

questo caso però la matrice potrebbe essere quella siro-ittita⁷⁸. Un'unica raffigurazione di divinità è stata trovata all'interno di questi cicli pittorici, presso Arin-berd/Erebuni. Si tratta della raffigurazione frammentaria di un dio antropomorfo barbuto con tiara cornuta stante su un leone (OGANESJAN 1973: fig. 46), secondo una tradizione rappresentativa che rimanda a modelli figurativi mesopotamici e anatolici, soprattutto ittiti imperiali⁷⁹, ancora presenti nell'epoca urartea nell'arte siro-ittita della I metà del I millennio a.C.⁸⁰ Questa immagine è stata definita come una rappresentazione del dio Haldi, la massima divinità del pantheon urarteo (Fig. 17)⁸¹. In verità non possiamo essere completamente certi di questa affermazione; potrebbe infatti trattarsi di un'altra, non meglio precisabile, divinità del vastissimo pantheon urarteo, forse lo stesso dio Iubša, di cui si trova un tempio-torre nella cittadella stessa di Arin-berd (si veda Paragrafo II), il cui culto doveva essere attestato nella regione sin da prima che gli Urartei occupassero la regione della valle dell'Ararat. Un'altra delle

⁷⁸ Avori simili sono stati ritrovati anche nei siti del VII secolo di Karmir-blur e Toprakkale. Esistono diverse possibili chiavi interpretative per giustificare la presenza di queste opere in avorio in contesti urartei. Potrebbe infatti trattarsi di opere d'arte finite importate o donate nell'ambito di scambi commerciali e trattative diplomatiche tra Urartu e stati siro-hittiti, di oggetti razzati come esito di vittoriose campagne militari, oppure di oggetti prodotti localmente su materia prima importata. Dal punto di vista prettamente formale questa ultima ipotesi potrebbe essere quella più convincente visto che queste opere, pur se saldamente ancorate alle tradizioni formali levantine, presentano elementi iconografici che rimandano evidentemente all'arte urartea.

⁷⁹ Si pensi al santuario extraurbano di Hattuša, capitale dell'impero Ittita, ovvero il complesso rupestre di Yazılıkaya, con le raffigurazioni di divinità stanti sui propri animali sacri. Secondo Van Loon l'uso di raffigurare le divinità stanti su un animale sarebbe stato, più che una evidenza di una influenza ittita resa difficile dalla differenza geografica e dal differente periodo cronologico, piuttosto il risultato di una persistenza di elementi culturali hurriti nella regione (VAN LOON 1966: 170).

⁸⁰ Ad esempio, la stele di Teššub proveniente da Arslan Tash, o altri rilievi da Malatya/Arslantepe, Asmacık, Cekke, Gölpınar e Karasu.

⁸¹ Di conseguenza il vano rettangolare in cui fu scoperto il frammento pittorico fu erroneamente interpretato come un tempio del dio Haldi dalla Loseva che lo scavò (LOSEVA 1955a: 150; LOSEVA 1955b: 47), un errore interpretativo accettato anche da Oganessian (OGANESJAN 1973: 75-79).

rare raffigurazioni di divinità urartee giunte sino a noi è quella rappresentata su alcuni blocchi scoperti presso il castello di medievale Adilcevaz, ma che originariamente dovevano ornare il corridoio di accesso del tempio-torre di Kef Kalesi, fondato da Rusa (II), figlio di Argišti (SALVINI 2004: fig. 5). Nella raffigurazione a rilievo⁸² (PIOTROVSKIJ 1967: fig. 44; Fig. 18) si vede una divinità antropomorfa stante su un toro, con una tiara cornuta sormontata da un diadema con una rappresentazione di un sole. Una mano sorreggeva probabilmente una ciotola⁸³, ma è purtroppo frammentaria, mentre l'altra sembrerebbe reggere un elemento lanceolato⁸⁴, che potrebbe essere interpretato come una foglia, o una vera e propria punta di lancia (il simbolo di Țaldi?). In ogni caso una rappresentazione simile ai due standardi (alberi sacri stilizzati?) che incorniciano la figura. Sul fianco si vede il manico di una spada o di un altro oggetto. Questa immagine è stata ritenuta per lungo tempo essere una raffigurazione del dio della tempesta Teišeba (BILGIÇ - ÖĞÜN 1965: 19; PIOTROVSKIJ 1967: 65, fig. 44), oppure generiche divinità o dei geni con funzione apotropaica (CALMEYER 1979: 187-188; CALMEYER 1991: 312, fig. 1). Nonostante l'incertezza relativa all'attribuzione di questa rappresentazione si potrebbe ipotizzare che potesse trattarsi anche di una raffigurazione del dio Ziuquni, una divinità venerata nella regione di Adilcevaz⁸⁵. Questa possibilità è assolutamente

⁸² Bisogna sottolineare che questo è uno dei rarissimi casi in cui gli Urartei utilizzarono il rilievo, a differenza di quanto documentato nelle coeve civiltà neo-assire e siro-ittite. Su questi rari esemplari si veda SEIDL 1993.

⁸³ I geni alati stanti su leoni raffigurati su alcuni pilastri provenienti dallo stesso sito di Kef Kalesi, tengono in una mano proprio una coppetta e un elemento lanceolato (Fig. 20). Presentano una tiara cornuta con elemento circolare sommitale come nel rilievo del tempio-torre (SEIDL 1993: 558, fig. 3).

⁸⁴ Un elemento lanceolato è tenuto in mano, insieme ad un capretto nell'altra, dalla figura frammentaria scoperta presso Evoghlu nell'Azerbaigian iraniano (KLEISS 1976: 38-39, fig. 21), dove una figura divina, non dissimile da quella del rilievo di Kef Kalesi se non per la presenza della barba, porta una tiara cornuta con un elemento circolare sulla sommità purtroppo danneggiato.

⁸⁵ La terra o la montagna di Ziuquni è citata solo nell'iscrizione di Rusa (II), figlio di Argišti, scoperta ad Adilcevaz (CTU A 12-4, 6'). Il testo si riferisce alla costruzione di ^D[Țal]di=ei URU ^{KUR}ziuquni=i, ovvero la "Città del dio Țaldi della terra di Ziuquni". La

plausibile se teniamo in considerazione l'esistenza di santuari sparsi per il regno dedicati a divinità locali venerati sin dall'epoca pre-Urartea, come nei casi di Arin-berd/Erebuni e Çavuştepe/Sarduriḫinili. Infatti, in entrambe queste fortezze si trovano due templi, uno dedicato ad Țaldi e uno alla divinità locale, Iubša a Erebuni e Irmušini a Sarduriḫinili. L'unica rappresentazione certamente attribuibile al dio Țaldi attualmente nota è stata identificata su uno scudo in bronzo frammentario scoperto nella cittadella di Yukarı Anzaf in Turchia orientale. Su questo straordinario documento attribuibile all'epoca della co-reggenza tra Išpuini e Minua (fine del IX secolo a.C.) grazie ad una breve iscrizione cuneiforme (CTU B 3-1) è rappresentata una scena di battaglia tra l'esercito urarteo e un esercito nemico⁸⁶. La frammentarietà dello scudo e dell'iscrizione preclude di conoscere maggiori dettagli in merito all'evento rappresentato. L'elemento certamente più interessante per i nostri fini è la teoria di quattordici divinità che segue l'esercito urarteo⁸⁷. Alla testa si trova l'unica rappresentazione ad oggi conosciuta del dio Țaldi⁸⁸. Si tratta di una

terra/montagna di Ziuquni è stata situata nell'area della moderna oasi di Adilcevaz (DIAKONOFF - KASHKAI 1981: 105; HARUTJUNJAN 1985: 82-83). L'oasi di Adilcevaz corrisponde probabilmente alla terra di Zingun (KUR.zi-in-gu-un) menzionata nel medio assiro da Salmanassar I (RIMA 1: A.0.77.1, 36) e la città di Ziqunu (URU.zi-qu-nu) citata da Aššur-bēl-kala (RIMA 2: A.0.89.2, 27'), che in entrambi i periodi sono stati descritti come parte di Uruatri (SALVINI 1967: 30-31; 1995b: 20; 2006a: 462; DIAKONOFF - KASHKAI 1981: 105; HARUTJUNJAN 1985: 81-82; BRYCE 2009: 792). Un dio di nome Ziuquni è presente nella lista di Meher Kapısı (CTU A 3-1), probabilmente lo stesso Monte Ziuquni deificato (DAN 2020: 92, 184).

⁸⁶ Per O. Belli che ha scoperto e pubblicato lo scudo, i nemici combattuti dagli urartei dovevano essere gli assiri (BELLI 1999: 66-83), ma questa circostanza non può essere verificata.

⁸⁷ Con l'eccezione della figura di Țaldi, la teoria di divinità Urartee rappresentata sullo scudo di Anzaf ricalca dal punto di vista iconografico schemi narrativi che rimandano anche al coevo mondo assiro. Si pensi, ad esempio ai rilievi rupestri di Khinis, Maltai e al recentemente esposto complesso di Faideh nel Kurdistan iracheno, dove si trovano rappresentazioni del tutto analoghe.

⁸⁸ La scoperta di questa rappresentazione fa crollare la teoria di M. Riemschneider la quale propose l'ipotesi che il culto di Țaldi fosse sostanzialmente aniconico e che la sua rappresentazione fosse espressa attraverso il

figura antropomorfa incedente⁸⁹, con un elmo conico e recante nelle mani un arco e una lunga lancia. L'elemento certamente più caratteristico di questa rappresentazione è che la figura e, probabilmente, le armi sono circondate da quelle che sembrerebbero delle fiamme o dei raggi di luce⁹⁰. È assai verosimile che si trattasse di una rappresentazione metaforica della 'gloria' e dello 'splendore' del dio che acceca i nemici, un'iconografia assolutamente peculiare che non ha riscontri nel pur vasto patrimonio iconografico dell'arte del Vicino Oriente (Fig. 19)⁹¹. Uno degli elementi che risalta è che la lancia, la cui punta era anch'essa circondata da fiamme, doveva essere l'arma tipica del dio, il suo simbolo, come vedremo fra breve. Tutte le altre undici divinità rappresentate sullo scudo presentano la canonica raffigurazione antropomorfa stante su un animale sacro, che poteva essere un leone, un toro o una chimera. Bisogna comunque sottolineare che il nemico risulta attaccato da leoni che potrebbero essere associabili direttamente a Ḫaldi, probabilmente lanciati all'attacco proprio dal dio stesso. Purtroppo essendo la raffigurazione di Ḫaldi un *unicum*, non possiamo sostenere con certezza che quella di Anzaf fosse una raffigurazione convenzionale del dio, quanto piuttosto una eccezione che vedeva comunemente la divinità stante proprio su quei leoni che 'utilizzava' in battaglia. La divinità successiva a Ḫaldi è stata identificata a ragione come il dio della tempesta Urarteo, Teišeba (BELLI 1999: 41-45, fig. 19), ed è raffigurata in vesti antropomorfe

con una tiara cornuta, stante su un leone e recante in entrambe le mani dei fasci di tre fulmini ciascuno, secondo la rappresentazione canonica del Teššub mesopotamico e anatolico. La seconda divinità rappresentata alla destra di Ḫaldi è antropomorfa, con una tiara cornuta, un arco in una mano e una spada sul fianco, stante su un toro. L'elemento che ha permesso a ragione di identificarlo come Šiwini (BELLI 1999: 45-47, fig. 20), il dio del sole, è il fatto che il busto della divinità fosse iscritta in un cerchio solare alato, secondo la tradizionale raffigurazione del massimo dio assiro Aššur. Nonostante il tentativo effettuato da Belli di associare integralmente le quattordici divinità raffigurate sullo scudo di Anzaf alla lista riportata nell'iscrizione della Meher Kapısı (BELLI 1999: 47-65, figg. 21-30), basandosi essenzialmente sulla corrispondenza della triade divina a capo del pantheon urarteo (Ḫaldi - Teišeba - Šiwini) sia nella porta di Ḫaldi che sullo scudo, rimane impossibile essere certi di quali altre divinità fossero rappresentate sul prosieguo della teoria di divinità. Ritornando sulla questione relativa alla rappresentazione della lancia di Ḫaldi, riprodotta due volte sullo scudo di Anzaf, una nelle mani del dio e in una scena di battaglia dove trafigge un soldato (BELLI 1999: figg. 18, 31), bisogna sottolineare l'esistenza di una serie di raffigurazioni dove la lancia è posta in posizione sommitale su quella che dovrebbe essere una raffigurazione del tempio-torre urarteo (vedi Paragrafo 2). Questo tipo di raffigurazione, di cui si è accennato nel paragrafo precedente, mostra una torre dalle pareti rastremate verso l'alto⁹², sormontata da un tetto piatto dove si trovano caratteristiche merlature a gradoni⁹³. Sulla

suo simbolo, ovvero la lancia (RIEMSCHNEIDER 1963: 185).

⁸⁹ Il dio Ḫaldi è l'unica divinità nello scudo di Anzaf rappresentata non stante sul proprio animale sacro. Non sappiamo se questa rappresentazione testimoniassse la mancata associazione tra il dio ed uno specifico animale, oppure se i leoni lanciati in combattimento contro l'esercito nemico, visibili sullo scudo stesso, fossero proprio l'animale sacro del dio su cui, usualmente, veniva rappresentato.

⁹⁰ Non tutti gli studiosi sono concordi nella ricostruzione presentata da Belli della figura di Ḫaldi completamente circondata da fiammelle. Ad esempio Seidl riteneva che queste si trovassero solo sulla parte superiore della figura (SEIDL 2004: fig. 48; ROAF 2012: 369; ZIMANSKY 2012: fig. 3).

⁹¹ Un interessante confronto è stato proposto tra questa rappresentazione sullo scudo di Anzaf e un dio raggiato raffigurato su una antefissa proveniente dall'edificio delle Venti Celle presso Pyrgi (HARARI 2014: 578, figs. 5-6; Fig. 19).

⁹² Un'altra possibile raffigurazione di un tempio torre urarteo è stata rinvenuta negli scavi della fortezza di Karmir-blur, sotto forma di una piccola torretta in osso (PIOTROVSKIJ 1962: fig. 55; PIOTROVSKIJ 1967: fig. 40; GRIGORYAN 2018: 205).

⁹³ Queste merlature a gradoni avevano probabilmente un significato culturale particolare in Urartu. Infatti, rispetto alle classiche merlature a gradoni attestate in tutto il Vicino Oriente, che gli Urartei chiaramente imitarono da coevi esemplari neo-Assiri, si trovava una particolare raffigurazione rettangolare. Questa è stata recentemente interpretata come una rappresentazione simbolica della montagna (la merlatura a gradoni) e della 'porta di Ḫaldi' (il rettangolo; vedi Paragrafi 1 e 2), dove la montagna sarebbe la merlatura a gradoni e la porta di Ḫaldi la cavità rettangolare che si apre in essa. In generale sulle merlature urartee e sulle loro

sua sommità si trova una lancia la cui estremità superiore, evidentemente la punta, è raffigurata avvolta da raggi, esattamente come nella raffigurazione della lancia di Haldi sullo scudo di Anzaf. Questa tipologia di rappresentazioni è stata trovata principalmente sotto forma di stampi su alcuni esemplari vascolari della tipica ceramica di palazzo urarteo, una ceramica da fine da mensa, contraddistinta da una colorazione rosso lucida e da una altissima qualità realizzativa⁹⁴, oppure incisa al centro di una serie di ciotole di bronzo con iscrizioni reali, trovate a Karmir-blur (PIOTROVSKIJ 1952: figg. 28-32; Fig. 15)⁹⁵. Che si trattasse di raffigurazioni simboliche delle lance di Haldi che sormontavano i templi-torre urartei, non vi è stato più alcun dubbio dopo la scoperta di una punta di lancia di bronzo identificata nel crollo di mattoni crudi di fronte al tempio di Ayanis in Turchia orientale, dove una breve iscrizione cuneiforme ci informa della dedica della lancia (urarteo *šú-ri*) da parte del re Rusa, figlio di Argišti (CTU IV B 12-11)⁹⁶. L'associazione tra la torre e la lancia doveva costituire la massima espressione simbolica relativa alla sfera culturale urarteo, che era, al tempo stesso, una manifestazione della regalità teocratica. Bisogna tenere in considerazione, come accennato in precedenza, che i templi torre urartei, il cui sviluppo era verticale, per un'altezza non inferiore ai dieci metri, la cui verticalità era accentuata dalla presenza della lancia sulla sommità, erano posti sempre nel punto sommitale delle alture che ospitavano i siti urartei. Queste strutture dovevano essere volutamente perfettamente visibili da tutte le angolazioni e dovevano essere quindi il tratto più caratteristico del 'paesaggio urbano' urarteo⁹⁷.

possibili interpretazioni all'interno dell'ambito culturale, si veda DAN 2015: 53-57.

⁹⁴ Si vedano ad esempio gli esemplari editi da M. Payne provenienti da Armavir e Karmir-blur in Armenia (PAYNE 2005: 144-145).

⁹⁵ Per un'analisi di questi oggetti, si veda DAN 2019: 238, fig. 5.

⁹⁶ La lancia è stata interpretata come spada da A. Çilingiroğlu che la scoprì negli scavi da lui diretti nel sito. Nei pressi dell'esemplare appena descritto fu ritrovato un altro esemplare di lancia in condizioni frammentarie. Non sappiamo se ornasse anch'essa la sommità del tempio oppure se originariamente fosse posizionata nel temenos che circondava il tempio (DERIN - ÇILINGIROĞLU 2001: 157-158, fig. 5).

⁹⁷ Bisogna ricordare che il sistema insediativo Urarteo è un sistema sostanzialmente non-urbano (non-urban settlements), costituito da catene di fortezze spesso

Per quanto concerne ancora l'ambito iconografico una serie di raffigurazioni di scene culturali sono conservate su una serie di medaglioni, in materiali preziosi quali l'oro e l'argento, provenienti da diversi importanti contesti come Toprakkale (LEHMANN - HAUPT 1931: 502) e Karmir-blur (PIOTROVSKIJ 1955: figg. 5, 11; Grigoryan 2018: 213-215)⁹⁸. Usualmente vi sono raffigurate due figure antropomorfe affrontate di cui una generalmente seduta su un trono o in piedi su un animale sacro, da identificarsi chiaramente come divinità, l'altra, alternativamente maschile o femminile, in piedi nella caratteristica posa dell'orante con le braccia sollevate. Si tratta di raffigurazioni fortemente debitorie di modelli mesopotamici largamente diffusi in tutta la regione. Esiste poi una particolare categoria di oggetti, le cosiddette placchette bronzee di Giyimli, considerate come un esempio di 'arte popolare' urarteo, come sostenuto, tra gli altri, da R.D. Barnett: *'The recently-discovered hoard of bronze plaques, probably from some small local shrine, at Giyimli, many of which are embossed and lightly engraved with ritual scenes, is a valuable testimony, though the find was largely pillaged by modern antiquity-robbers, to the tenacious survival of a popular, even rustic, style of art in contrast to the official art of the palaces lasting probably into the sixth century B.C.'* (BARNETT 1982: 369)⁹⁹. Su queste sottili lamine bronzee, che spesso riutilizzano frammenti di precedenti oggetti toreutici, sono realizzate immagini di divinità e scene di culto di varia natura. Nonostante alcuni tentativi di rintracciare una origine per queste placche, praticamente tutte provenienti dal mercato antiquario, eccetto rarissime eccezioni¹⁰⁰, rimane una notevole

circondate da insediamenti, che non sono in alcun modo paragonabili ai complessi residenziali e alle vere e proprie città della Mesopotamia. Su questo argomento si veda, DAN 2025.

⁹⁸ Possibili scene di culto e raffigurazioni che rimandano all'ambito religioso sono presenti anche su un nutrito numero di sigilli provenienti da siti urartei. Su questo si veda l'ampio catalogo compilato da A. Ayvazian (AYVAZIAN 2006).

⁹⁹ Lo studio più approfondito su questa categoria di oggetti è senza dubbio il volume di E. Caner in cui sono presentati 813 di queste placchette prive di informazioni sulla loro provenienza (CANER 1998).

¹⁰⁰ Si fa riferimento ad alcune placchette scavate nel sito di Giyimli (ERZEN 1974), Karmir-blur (SEIDL 2004: fig. 120; KELLNER 1982: fig. 1.2-4) e Arğiştihinili (KELLNER 1982: fig. 2).

incertezza sulla loro originalità e utilità ai fini della ricerca urartologica. Sulla valenza che questi oggetti possono avere per la ricostruzione di alcuni aspetti della civiltà di Urartu valgono le parole di O.W. Muscarella: *'The Giyimli bronzes are a diverse and still growing collection; their use in archaeological research about ancient Urartu is very limited'*¹⁰¹. La statuaria a tutto tondo offre pochi spunti per approfondire questioni inerenti all'ambito culturale. Una statuetta in bronzo, che si ritiene fosse stata scoperta nella fortezza di Darabey presso Van, raffigura una figura femminile seduta che indossa un lungo abito e ha il capo coperto (PIOTROVSKIJ 1940: 89-91), secondo un tipo di raffigurazione che si ritrova su un medaglione da Toprakkale (LEHMANN-HAUPT 1931: 502), dove è rappresentata una figura femminile seduta su un trono di fronte a cui si trova un'ulteriore figura femminile di simili fattezze in posizione orante. Questa statuetta è impropriamente considerata essere una raffigurazione della dea Arubani, considerata essere la paredra del dio Haldi, senza che ci sia alcuna evidenza epigrafica o iconografica in supporto di questa attribuzione¹⁰². È plausibile comunque che possa trattarsi della raffigurazione di una divinità o di una regina. Una statuetta anch'essa di bronzo rinvenuta negli scavi di Karmir-blur, città dedicata al dio della tempesta Teišeba (TEIŠEBAI URU), mostra forse la stessa divinità stante, con tiara cornuta e con tra le mani un'ascia da guerra e una mazza (PIOTROVSKIJ 1950: fig. 41, pl. 20-21; GRIGORYAN 2018: 58-61). Dallo stesso sito provengono una serie di altre statuette in legno rinvenute in condizioni frammentarie (PIOTROVSKIJ 1952: fig. 9-10; GRIGORYAN 2018: 68-73), tutte inequivocabilmente considerate essere raffigurazioni di divinità. Dai dati appena presentati appare evidente in termini iconografici il debito evidente dell'arte urartea con esperienze precedenti e coeve derivanti dal mondo anatolico e mesopotamico. Bisogna ad ogni modo riconoscere agli urartei che, come per altri aspetti della loro civiltà, dopo un periodo di pedissequa imitazione di modelli esogeni (siro-ittiti, assiri,

aramעי), mutarono progressivamente alcune componenti della loro arte, introducendo elementi appartenuti alle tradizioni afferenti al sostrato culturale delle genti che vivevano nell'altopiano armeno prima della nascita di Urartu. Quanto questo processo fosse stato 'voluto' o si trattasse di un fisiologico riemergere di tradizioni culturali ben radicate in quei territori non è dato saperlo. Probabilmente, dato che i simboli della civiltà urartea non si sostituirono mai completamente agli elementi culturali cardine dei popoli unificati e assoggettati, si trattò di un progressivo fenomeno sincretico che condusse, verso la fine dell'epoca della dinastia dei re di Urartu durante il VII secolo a.C., alla nascita di una nuova forma di arte che potremmo definire di 'stile urarteo'. Questi processi sono chiaramente il riflesso dell'uso urarteo di assimilare elementi esogeni nel tentativo di modellare una nuova forma di stato, le cui fondamenta furono gettate, a partire dal regno di Išpuini, su un utilizzo assolutamente strumentale della religione il cui elemento certamente più originale e caratterizzante fu l'introduzione artificiale del culto del dio Haldi. In tal senso la produzione artistica Urartea legata alla sfera culturale appare più utile al tentativo di tracciare l'origine dei vari linguaggi espressivi utilizzati, e di conseguenza delle relazioni diplomatiche intrattenute con i popoli vicini da cui questi linguaggi furono dedotti, piuttosto che per la definizione dei caratteri e degli attributi di queste figure divine e, più in generale, della sfera rituale e culturale urartea.

Criticità e prospettive della ricerca

Come abbiamo visto, e a differenza di quanto generalmente creduto, la religione urartea e le manifestazioni architettoniche e artistiche connesse alla religione stessa, sono piuttosto tenui. L'analisi sistematica delle poche informazioni contenute nei testi, così come quelle provenienti dai contesti archeologici possono, se analizzate dettagliatamente ed incrociate fra di loro, aiutare nella ricostruzione della sfera religiosa della civiltà di Urartu, un elemento culturale di grande importanza che però, proprio per i limiti della documentazione, rimane difficile da esplorare e quindi non pienamente comprensibile. Troppe infatti sono le lacune soprattutto nella sfera testuale, se confrontiamo le fonti urartee con quelle, ad esempio, assire oppure ittite. Rimane indubbio che la regalità urartea

¹⁰¹ MUSCARELLA 2000: 155-156. Sullo stesso argomento si veda MUSCARELLA 2013: 641-642.

¹⁰² Un ampio numero di pubblicazioni riporta questa interpretazione priva di evidenze concrete, per verificare una delle più recenti, si veda GRIGORYAN 2018: 55-57.

fosse stata fondata su basi teocratiche, che l'esercizio del potere avvenisse per intercessione divina e che l'aspetto religioso permeasse ogni ambito della cultura urartea. Elementi ricollegabili alla sfera sacra e religiosa costituivano infatti alcuni dei più potenti simboli tra i vari scelti dai sovrani urartei, che furono posti a fondazione della regalità e simboli identitari del nuovo *éthnos* urarteo. Su tutti questi simboli sveltava, in senso metaforico e al tempo stesso reale, la torre sormontata dalla lancia, simbolo di Ḫaldi e di tutto Urartu, che era visibile ovunque poiché edificati nel punto sommitale delle colline che ospitavano i siti e riprodotto in forme più o meno stilizzate in moltissimi elementi della loro cultura materiale. I potenti ed efficaci simboli della regalità urartea sopravvissero alla dissoluzione stessa della dinastia regnante e alla fine dello stato urarteo. L'elemento più rilevante in quest'ottica è senza dubbio il tempio-torre, assimilato e reinterpretato dai sovrani achemenidi nelle cosiddette 'torri del fuoco' e forse il retaggio urarteo proseguì sino all'epoca sasanide. Come per molti altri ambiti della sua civiltà, anche la religione di Urartu ebbe un impatto profondo sulle successive culture dell'altopiano armeno¹⁰³. La religione urartea, almeno da una prospettiva architettonica e iconografica, fu definita nei suoi caratteri essenziali nell'arco di pochi decenni, sostanzialmente tra la metà del IX e l'inizio dell'VIII secolo, attraverso l'adozione di riferimenti culturali esogeni, soprattutto quelli mesopotamici esito di un processo di assirizzazione dell'altopiano armeno certamente in atto già da secoli, uniti ad altri di matrice ittita-hurrita che erano evidentemente già presenti nel sostrato culturale delle genti che abitavano l'altopiano armeno prima della nascita di Urartu. A tal proposito si pensi alle figure rappresentate sulla celebre coppa d'argento di Karashamb, datata alla media Età del Bronzo, che presentano una chiara iconografia ittita. In Urartu l'elemento, come per molti altri aspetti della sua civiltà, viene prima assimilato, poi rielaborato attraverso l'inserimento di elementi appartenuti al suo sostrato culturale originario, o comunque provenienti da altre esperienze, per produrre infine un risultato originale che, nella sfera artistica, potremmo identificare come uno 'stile urarteo', particolarmente evidente nelle

manifestazioni culturali del VII secolo a.C. Da una prospettiva iconografica bisogna ammettere che siamo ancora piuttosto distanti dal poter affermare di possedere gli elementi per poter distinguere le differenti raffigurazioni delle divinità urartee, prima di tutto per la scarsità del materiale iconografico proveniente da contesti archeologici sicuri e per l'assenza di informazioni dirette o indirette, da parte dei testi. Con l'eccezione dell'unica raffigurazione certa di Ḫaldi, non siamo in grado di distinguere tra le diverse raffigurazioni di divinità, soprattutto delle divinità minori, salvo rarissime eccezioni (si pensi ai fasci di fulmini per Teišeba o al disco solare alato per Šiwini), per l'impossibilità di attribuire specifici elementi iconografici ad una specifica divinità (animale sacro o oggetto tra le mani) apparendo, in molti casi intercambiabili nelle differenti raffigurazioni. Pensare di poter associare un dato animale sacro ad una specifica divinità è, allo stato attuale delle nostre conoscenze, semplicemente impossibile oltreché fuorviante. Ulteriori progressi nella conoscenza della religione di Urartu saranno possibili quando futuri scavi archeologici porteranno nuovi dati, soprattutto testuali, alla questione. Sino a quel momento moltissimi aspetti della religione degli Urartei, uno degli elementi fondativi e cruciali per la comprensione di questa entità politica, sono destinati a rimanere ampiamente incompresi.

Bibliografia

- ACQUARO, E. (ed.), 1996. *Alle soglie della classicità. Il Mediterraneo tra tradizione e innovazione. Studi in onore di Sabatino Moscati*, Vol. III, Lingue e Civiltà, Pisa - Roma.
- ANDRAE, W., 1913. *Die Stelenreihen in Assur*, Leipzig.
- AYVAZIAN, A., 2006. *Uartian Glyptic: New Perspectives*, PhD Dissertation, Berkeley.
- BADALYAN, M., 2015. *The Supreme Triad of the Uartian Pantheon (Cult, Symbols, Iconography) on the Basis of Archaeological Sources*, Yerevan (in Armenian).
- BAKER, H.D., KANIUTH, K., ADELHEID, O. (eds.), 2012. *Stories of Long Ago. Festschrift für Michael D. Roaf*, Münster.
- BARNETT, R.D., 1950. The Excavations of the British Museum at Toprak Kale, near Van, *Iraq* 12, 1-43.

¹⁰³ Su questo argomento si veda RUSSELL 1987: 29-33.

- BARNETT, R.D., 1954. The Excavations of the British Museum at Toprak Kale, near Van, Addenda, *Iraq* 16, 3-22.
- BARNETT, R.D., 1982. *Urartu*, in BOARDMAN, J., EDWARDS, I.E.S., HAMMOND, I.E.S., SOLLBERGER, E. (eds.), *Cambridge Ancient History III/1, The Prehistory of the Balkans; and the Middle East and the Aegean world, tenth to eighth centuries B.C.*, Cambridge, 314-371.
- BASELLO, G.B., ROSSI, A. (eds.), 2012. *Territorial System and Ideology in the Achaemenid State: Persepolis and its Settlement*, Dariosh Studies II, Napoli.
- BELLI, O., 1999, *The Anzaf Fortress and the Gods of Urartu*, Istanbul.
- BILGIÇ, E., ÖĞÜN, B., 1965. Second Season Excavation at Kef Kalesi of Adilcevaz (1965), *Anadolu* 9, 1-20.
- BOTTA, É., FLANDIN, E., 1849. *Monument de Ninive*, vol. 2, Paris.
- BRYCE, T., 2009. *The Routledge Handbook of the Peoples and Places of Ancient Western Asia. From the Early Bronze Age to the Fall of the Persian Empire*, London-New York.
- BURNEY, C.A., 1966. A First Season of Excavations at the Urartian Citadel of Kayalidere, *Anatolian Studies* 16, 55-111.
- CALMEYER, P., 1979. Zu den Eisen-Lanzenspitzen und der "Lanze des Haldi", in KLEISS, W. (ed.), *Bastam I, Ausgrabungen in den Urartäischen Anlagen 1972-1975*, Teheraner Forschungen Band IV, 183-193.
- CALMEYER 1991. Some Remarks on Iconography, in MERHAV, R. (ed.), *Urartu. A Metalworking Center in the First Millennium B.C.E.*, Tel Aviv.
- CANER, E., 1998. *Bronzene Votivbleche von Giyimli*, Archäologie in Iran und Turan 2, Rahden/Westfalen.
- CANEPA, M., 2010. Technologies of Memory in Early Sasanian Iran: Achaemenid Sites and Sasanian Identity, *American Journal of Archaeology* 114, 563-596.
- CARRUBA, O. (ed.), 1979. *Studia Mediterranea Piero Meriggi Dicata*, Vol. 1, Pavia.
- ÇAVUŞOĞLU, R., 2014. *Urartu Kemerler/Urartian Belts*, İstanbul.
- CEYLAN, A., 2005. The Erzincan, Erzurum and Kars Region in the Iron Age, in ÇILINGIROĞLU, A., DARBYSHIRE, G. (eds.), *Anatolian Iron Ages 5*, 21-29.
- ChS = Corpus der hurritischen Sprachdenkmäler.
- ÇILINGIROĞLU, A., 2001. Temple Area, in ÇILINGIROĞLU, A., SALVINI, M., (eds.), *Ayanis I*, 37-65.
- ÇILINGIROĞLU, A., DARBYSHIRE, G. (eds.), 2005. *Anatolian Iron Ages 5*, Proceedings of the Fifth Anatolian Iron Ages Colloquium held at Van, 6-10 August 2001, British Institute of Archaeology at Ankara Monograph 31, London.
- ÇILINGIROĞLU, A., FRENCH, D.H. (eds.), 1994. *Anatolian Iron Ages 3. The Proceedings of the Third Iron Ages Colloquium held at Van, 6-12 August 1990*, British Institute of Archaeology at Ankara, Monograph No. 16, Ankara.
- ÇILINGIROĞLU, A., SALVINI, M., (eds.), 2001. *Ayanis I*, Documenta Asiana VI, Roma.
- CTU = Salvini 2018.
- CTU IV = Salvini 2012.
- CTU V = Salvini 2018.
- DAN, R., 2010a. Ricerche sui siti urartei della provincia di Van e dintorni, *Studi Micenei ed Egeo-Anatolici* 52, 49-97.
- DAN, R., 2010b. An Hypothesis of Reconstruction of the "susi-temple" at Karmir-blur, *Aramazd/Armenian Journal of Near Eastern Studies* 5/2, Festschrift in Honor of Nicolay Harutyunyan in occasion of his 90th birthday, 44-52.
- DAN, R., 2011. Una probabile fondazione di Argišti I, re di Urartu, sul corso del Murat Su (Eufrate Orientale). Con un addendum di Mirjo Salvini, *La Parola del Passato* 381, 431-441.
- DAN, R., 2012. Nails in the Wall. The *sikkatu* in Urartian toreutic production, in BASELLO, G.B., ROSSI, A. (eds.), *Territorial System and Ideology in the Achaemenid State: Persepolis and its Settlement*, 301-311.
- DAN, R., 2015. *From the Armenian Highland to Iran. A Study on the Relations between the Kingdom of Urartu and the Achaemenid Empire*, Serie Orientale Roma, Nuova Serie 4, Roma.
- DAN, R., 2016. Circles in stone: Urartian decorative inlay stonework, *AJNES/Aramazd* 9/2, 55-66.
- DAN, R., 2017. The gate and temple of Haldi in Ašotkert/Yeşilaliç and the evolution of Urartian cultic complexes, *AJNES/Aramazd* XI/1-2, 161-185.
- DAN, R., 2019. Il ruolo dei simboli nella costruzione dello stato: il caso di Bia/Urartu, in BADALKHAN, S., BASELLO, G.P., DE CHIARA, M. (eds.), *Iranian Studies in Honour of Adriano V.*

- Rossi, Series Minor LXXXVII.1, Napoli, 227-253.
- DAN, R., 2020. *A Study of the Toponyms of the Urartian Kingdom of Bia/Urartu*, Serie Orientale Roma 19, Roma.
- DAN, R., 2021. Recent archaeological discoveries in the land of Bia/Urartu, *Res Antiquae XVIII*, 25-48.
- DAN, R., 2025. All'ombra delle fortezze: sviluppo e composizione dei complessi abitativi del regno di Bia/Urartu (IX - VII secolo a.C.), *Res Antiquae XXII*, 35-54.
- DAN, R., KEHEYAN, Y., HOVHANNISYAN, N., PETROSYAN, A., ATOYANTS, Y., VITOLO, P., GASPARYAN, B., 2019. A new painting fragment from Erebuni and an overview of Urartian wall paintings, in AVETISYAN, P., DAN, R., GREKYAN, Y. (eds.), *Over the Mountains and Far Away: Studies in Near Eastern history and archaeology presented to Mirjo Salvini on the occasion of his 80th birthday*, Oxford, 171-186.
- DAN, R., TREMOUILLE M. C., CESARETTI, A., BONFANTI, A.S., 2023. Cattle for the Gods. Some remarks on evidence concerning pastoralism in the kingdom of Bia/Urartu, *URBS*, II, 21-44.
- DAN, R., LA FARINA, R., 2011. Arin-berd: una fortezza dell'età del ferro nella valle dell'Arasse, *Bollettino della Unione Storia ed Arte* 6, 227-239.
- DAN, R., VITOLO, P., 2016. La fortezza di Körzüt. Un sito urarteo sulla costa orientale del lago Van, Turchia, *Bollettino Unione Storia ed Arte* 11, 127-140.
- DEL MONTE, G., 2013. *Iscrizioni reali del Vicino Oriente antico. Assiria*, Pisa.
- DERCKSEN, J.G. (ed.), 2004. *Assyrian and Beyond, Studies Presented to Mogens Trolle Larsen*, PIHANS Volume 100, Leiden - Istanbul.
- DIKONOFF, I.M., KASHKAI, S.M., 1981. *Geographical Names According to Urartian Texts*, Répertoire Géographique des Textes Cunéiformes 9, Wiesbaden.
- DİNÇOL, A., KAVAKLI, E., 1978. *Van Bölgesinde Bulunmuş Yeni Urartu Yazıtları/Die neuen Urartäischen Inschriften aus der Umgebung von Van*, Anadolu Araştırmaları Ek Yayın 1, İstanbul.
- ERDOĞAN, S., ERÇEK, M., ŞEN, M. (2020) Kayalidere Kalesi 2018-2019 Yılı Kutarma Kazıları: İlk Notlar, *Aras Türkiye Eski Yakın Doğu Araştırmaları Dergisi* 2, 19-37.
- ERZEN, A., 1974. Giyimli Bronz Definesi ve Giyimli Kazisi, *Belleten* 38, 191-213.
- FRAHM, E., 2017a. *A Companion to Assyria*, Malden.
- FRAHM, E., 2017b. List of Assyrian Kings, in Frahm, E. (ed.), *A Companion to Assyria*, 613-616.
- FRANKE, S., 2018. Der Tempel von Muşasir – ein „normaler“ susi-Tempel, *Altorientalische Forschungen* 45(2), 156-167.
- FUCHS, A., 2012. Urartu in der Zeit, in Kroll, S., Gruber, C., Hellwag, U., Roaf, M., Zimansky, P. (eds.), *Biainili-Urartu. The Proceedings of the Symposium Held in Munich 12-14 October 2007*, Acta Iranica 51, 135-161.
- GRAYSON, A.K., 1987. *Assyrian Rulers of the Third and Second Millennia BC (to 1115 BC)*, RIMA Assyrian Period, I, Buffalo-London-Toronto.
- GRAYSON, A.K., 1991. *Assyrian Rulers of the Early First Millennium BC I (1114-859 BC)*, RIMA Assyrian Period, II, Buffalo-London-Toronto.
- GRIGORYAN, A., 2018. *Urartu. The Kingdom of Van, Finds from the Urartian Sites in Armenia 860-585 BC*, Yerevan.
- HARARI, M., 2014. Thefarie Committente, in Della Fina, G.M. (ed.), *Artisti, Committenti e fruitori in Etruria tra VIII e V secolo a.C.*, Atti del XXI Convegno Internazionale di Studi sulla Storia e l'Archeologia dell'Etruria, Annali della fondazione per il museo "Claudio Faina" XXI, Roma, 573-584.
- HARUTJUNJAN, N.V., 1985. *Toponimika Urartu*, Xurriti i Urarty 1. Yerevan.
- HELLWAG, U., 2005. LÚA.ZUM-li versus LÚA.NIN-li: some thoughts on the owner of the so-called *Prinzensiegel* at Rusa II's court, in Çilingiroğlu, A., Darbyshire, G., (eds.) *Anatolian Iron Ages 5*, British Institute at Ankara, Monograph 31, Ankara, 91-98.
- HMAYAKYAN, S., 1990. *The state religion of the Kingdom of Van*, Yerevan (in Armenian).
- IŞIK, F., 1995. *Die Offenen Felsheiligtümer Urartus und ihre Beziehungen Zudenethiter und Phrygen*, Documenta Asiana II, Roma. IŞIKLI, M., ARAS, O., 2020. A New Royal and Religious Space in Ayanis Citadel: The Hall With Podium, in Otto, A., Herles, M., Kaniuth, K. (eds.), *Proceedings of the 11th International Congress on the Archaeology of the Ancient Near East, Volume 2 Field reports*, Wiesbaden, 161-170.
- KARAPETYAN, I., 2010. *The "susi" temple of Argištihiṇili-Armavir*, Aramazd/Armenian Journal

of Near Eastern Studies 5/2, Festschrift in Honor of Nicolay Harutyunyan in occasion of his 90th birthday, 36-43.

KELLNER, H.J., 1982. Gedanken zu den bronzenen Blechvotiven in Urartu, *Archäologische Mitteilungen aus Iran* 15, 79-95.

KLEISS, W., 1975. Planaufnahmen urartäischer Burgen und urartäische Neufunde in Iranisch-Azerbaidjan im Jahre 1974, *Archäologische Mitteilungen aus Iran* 8, 51-70.

KLEISS, W., 1976. Urartäische Plätze im Iran (Stand der Forschung Herbst 1975), *Archäologische Mitteilungen aus Iran* 9, 19-43.

KÖNIG, F.W., 1955-1957. *Handbuch der chaldischen Inschriften*, Archiv für Orientforschung, Beiheft 8, Graz.

KROLL, S., 2012. Rusa Erimena in archäologischem Kontext, in Kroll, S., Gruber, C., Hellwag, U., Roaf, M., Zimansky, P. (eds.), *Biainili-Urartu*, 183-186.

KROLL, S., GRUBER, C., HELLWAG, U., ROAF, M., ZIMANSKY, P. (eds.), 2012. *Biainili-Urartu. The Proceedings of the Symposium Held in Munich 12-14 October 2007*, Acta Iranica 51, Leuven.

LANFRANCHI, G.B., PARPOLA, S., 1990. *The Correspondence of Sargon II, Part II. Letters from Northern and Northeastern Provinces*, SAA V, Helsinki.

LEHMANN-HAUPT, C.F., 1907. *Materialen zur alteren Geschichte Armeniens und Mesopotamiens*, Berlin.

LEHMANN-HAUPT, C.F., 1931. *Armenien einst und jetzt* II,2, Berlin und Leipzig.

LIVERANI, M., 1988. *Antico Oriente. Storia, società, economia*, Roma-Bari.

LOSEVA, M., 1955a. Raskopki urartskoj kreposti goroda Irpuni (Erebuni) na cholme Arin-berd, *Sovetskoe vostokovedenie* 1955.3, 144-150.

LOSEVA, M., 1955b. Raskopki citadeli urartskogo goroda Irpuni, *Kratkie Soobščeniya Instituta Istorii Marterial'noj Kul'tury* 58, 45-52.

MELLINK, M.J., PORADA, E., ÖZGÜÇ, T. (eds.), 1993. *Aspects of Art and Iconography: Anatolia and its Neighbors, Studies in honor of Nimet Özgüç*, Ankara.

MÜLLER-SIMONIS, P., 1892. *Du Caucase au Golfe persique à travers l'Arménie, le Kurdistan et la Mésopotamie*, Washington D.C.

MUSCARELLA, O.W., 2000. *The Lie Became Great. The Forgery of Ancient Near Eastern Cultures*, Studies in the Art and Archaeology of Antiquity Vol. I, Groningen.

MUSCARELLA, O.W., 2013. Urartian Metal Artifacts: An Archaeological Review, in MUSCARELLA, O.W. (ed.), *Archaeology, Artifacts and Antiquities of the Ancient Near East Sites, Cultures, and Proveniences*, Leiden - Boston, 621-650.

NUNN, A. 2012. Wandmalerei in Urartu, in KROLL, S., GRUBER, C., HELLWAG, U. ROAF, M., ZIMANSKY, P. (eds.), *Biainili-Urartu*, 321-337.

OGANESJAN, K.L., 1973. *Rospisi Ėrebuni*, Izdatel'stvo Akademii Nauk Armjanskoj SSR, Yerevan.

ÖZGÜÇ, T., 1966. *Altintepe I. Architectural Monuments and Wall Painting*, Türk Tarih Kurumu Yayınlarından 24, Ankara.

ÖZGÜÇ, T. 1969. *Altintepe II. Tombs, Storehouse and Ivories*, Türk Tarih Kurumu Yayınlarından 27, Ankara.

PAYNE, M., 2005. *Urartian Measures of Volume*, Ancient Near Eastern Studies Supplement 16, Leuven.

PECORELLA, P.E., SALVINI, M. (eds.), 1984. *Tra lo Zagros e l'Urmia. Ricerche storiche ed archeologiche nell'Azerbaigian Iraniano*, Incunabula Graeca 78, Roma.

PIOTROVSKIJ, B.B., 1939. *Urartskie bronzovye statuetki sobraniya Ermitazha*, Trudy Otdela istorii kul'tury i iskusstva Vostoka Gosudarstvennogo Ermitazha (= Trudy Otdela Vostoka), 1, Leningrad, 45-60.

PIOTROVSKIJ, B.B., 1940. Urartskaja Bronzovaja statuetka Gos. Muzeja Armenii, *Sovetskaja Arkheologia* 6, 89-91.

PIOTROVSKIJ, B.B. 1950. *Karmir-blur I: Resultaty Raskopok. Archeologičeskie raskopki v Armenii*, Izdatel'stvo Akademija Nauk Armijanskoj SSR, Yerevan.

PIOTROVSKIJ, B.B. 1952. *Karmir-blur II, Resultaty Raskopok 1949-50*, Izdatel'stvo Akademija Nauk Armijanskoj SSR, Yerevan.

PIOTROVSKIJ, B.B., 1955. *Karmir-blur III, Resultaty Raskopok 1951-53*, Izdatel'stvo Akademija Nauk Armijanskoj SSR, Yerevan.

PIOTROVSKIJ, B.B., 1962. *Iskusstvo Urartu. VIII-VI vv. do n. e.*, Leningrad.

PIOTROVSKIJ, B.B., 1967. *Urartu. The Kingdom of Van and its Art*, London.

READE, J., 2004. The Historical Status of the Assur Stelas, in DERCKSEN, J.G. (ed.), *Assyrian and Beyond*, 455-573.

- RICHTER, T., 2012. *Bibliographisches Glossar des Hurritischen*, Wiesbaden.
- RIEMSCHEIDER, M., 1963. Die urartäischen Gottheiten, *Orientalia* 32/2, 148-169.
- RIMA 1 = Royal Inscriptions of Mesopotamia 1 (Grayson 1987).
- RIMA 2 = Royal Inscriptions of Mesopotamia 2 (Grayson 1991).
- ROAF, M., 2012. Towers with plants or spears on altars: some thoughts on an Urartian motif, in KROLL, S., GRUBER, C., HELLWAG, U., ROAF, M., ZIMANSKY, P. (eds.), *Biainili-Urartu*, 351-372.
- RUSSELL, J.R., 1987. *Zoroastrianism in Armenia*, Harvard Iranian Series 5, Harvard.
- SAA V = LANFRANCHI – PARPOLA 1990.
- SALVINI, M., 1967. *Nairi e Ur(u)atri. Contributo alla storia della formazione del regno di Urartu*, Roma.
- SALVINI, M., 1979. Una 'bilingue' Assiro-Urartea, in CARRUBA, O. (ed.) *Studia Mediterranea Piero Meriggi Dicata*, 575-593.
- SALVINI, M., 1984. Storia della regione in epoca urartea, in PECORELLA, P.E., SALVINI, M. (eds.), *Tra lo Zagros e l'Urmia*, 9-51.
- SALVINI, M., 1988. Sulla formazione dello stato urarteo, in *Stato Economia e Lavoro nel Vicino Oriente Antico*, Milano, 270-281.
- SALVINI, M., 1993. Reflections about the Urartian shrines of the stelae, in MELLINK, M.J., PORADA, E., ÖZGÜÇ, T. (eds.), *Aspects of Art and Iconography: Anatolia and its Neighbors*, 543-548.
- SALVINI, M., 1994. The Historical Background of the Urartian Monument of Meher Kapısı, in ÇILINGIROĞLU, A., FRENCH, D.H. (eds.), *Anatolian Iron Ages 3*, 205-210.
- SALVINI, M., 1995. *Geschichte und Kultur der Urartäer*, Darmstadt.
- SALVINI, M., 1996. Ricostruzione di monumenti epigrafici urartei nel loro contesto architettonico, in ACQUARO, E. (ed.), *Alle soglie della classicità*, 1209-1222.
- SALVINI, M., 2004. Reconstruction of the Susi Temple ad Adilcevaz on Lake Van, in SAGONA, A. (ed.), *A View from the Highlands. Archaeological Studies in Honour of Charles Burney*, Ancient Near Eastern Studies Supplement 12, Dudley, Mass., 245-275.
- SALVINI, M., 2006a. Il Regno di Urartu (Biainili), in DE MARTINO, S. (ed.), *Storia d'Europa e del Mediterraneo. Il mondo antico. I. La Preistoria dell'uomo. L'Oriente Mediterraneo. Vol. II Le Civiltà dell'Oriente mediterraneo*, Roma, 459-503.
- SALVINI, M., 2006b. Le due stele di Rusa Erimenahi dal Keşiş Göl, *Studi Micenei ed Egeo-Anatolici* 48, 209-272.
- SALVINI, M., 2007. Argišti, Rusa, Erimena, Rusa und die Löwenschwänze: Eine urartäische Palastgeschichte des VII. Jh. v. Chr., *Aramazd/Armenian Journal of Near Eastern Studies* II, 146-162.
- SALVINI, M., 2008. *Corpus dei Testi Urartei, Vol. I-III, Le iscrizioni su pietra e roccia*, Documenta Asiana VIII, Roma: CNR - ICEVO.
- SALVINI, M., 2012. *Corpus dei Testi Urartei, Vol. IV, Iscrizioni su bronzi, argilla e altri supporti. Nuove iscrizioni su pietra. Paleografia generale*, Documenta Asiana VIII, Roma: CNR - ICEVO.
- SALVINI, M., 2018. *Corpus dei Testi Urartei, Vol. V, Revisione delle epigrafi e nuovi testi su pietra e roccia (CTU A). Dizionario urarteo. Schizzo grammaticale della lingua urartea*, Paris: Édition De Boccard.
- SEIDL, U., 1993. Urartäische Bauskulpturen, in MELLINK, M.-J., PORADA, E., ÖZGÜÇ, T. (eds.), *Aspects of Art and Iconography. Anatolia and its Neighbors. Studies in honor of Nimet Özgüç*, Ankara, 557-564.
- SEIDL, U., 2004. *Bronzekunst Urartus*, Mainz.
- SEIDL, U., 2007. Wer gründete Rusahinili/Toprakkale?, *Aramazd/Armenian Journal of Near Eastern Studies* II, 137-145.
- SEIDL, U., 2012. Rusa son of Erimena, Rusa son of Argisti and Rusahinili/Toprakkale, in KROLL, S., GRUBER, C., HELLWAG, U., ROAF, M., ZIMANSKY, P. (eds.), *Biainili-Urartu*, 177-181.
- STRONACH, D., 1967. Urartian and Achaemenian Tower Temples, *Journal of Near Eastern Studies* 26/4, 278-288.
- SCHWEMER, D., 2001. *Die Wettergottgestalten Mesopotamiens und Nordsyriens im Zeitalter der Keilschriftkulturen*, Wiesbaden.
- TARHAN, M.T., SEVIN, V., 1975. Urartu tapınak kapıları ile anıtsal kaya nişleri arasındaki bağlantı - The Relation between Urartian Temple Gates and Monumental Rock Niches, *Belleten* 39, 389-412.
- TER-MARTIROSOV, F.I., 2005. Freski Erebuni urartskogo i achemenidskogo vremeni, *Vestnik Obschestvennykh Nauk* 2005/1, 40-65.
- TER-MARTIROSOV, F.I. 2012. From the state of Urartu to the formation of the Armenian kingdom, in KROLL, S., GRUBER, C., HELLWAG, U. ROAF,

- M., ZIMANSKY, P. (eds.), *Biainili-Urartu*, 169-176.
- TRÉMOUILLE, M.C., 2018. Teshub, in BAGNALL, R.S., BRODERSEN, K., CHAMPION, C.B., ERSKINE, A., HOLLANDER, D. (eds.), *The Encyclopedia of Ancient History*, John Wiley & Sons, Ltd.
- TREMOUILLE, M.C., DAN, R., 2019. Between philology and archaeology. Some comments on Urartian Landscape Management, in VALENTINI, S., GUARDUCCI, G. (eds), *Between Syria and the Highlands. Studies in Honour of Giorgio Buccellati and Marilyn Kelly-Buccellati*, Roma, 378-387.
- UYSAL, B., 2007. Patnos'ta açığa çıkarılan Urartu stelleri, *Belleten* LXXI, 5-18.
- WEGNER, I., 1995. *Hurritische Opferlisten aus hethitischen Festbeschreibungen*, Teil I: Texte für IŠTAR-ŠA(W)UŠKA, *Corpus der hurritischen Sprachdenkmäler I* 3-1, Roma.
- VAN LOON, M.N., 1966. *Urartian Art. Its Distinctive Traits in the Light of New Excavation*, Istanbul.
- ZIMANSKY, P., 2012. Imagining Țaldi, in BAKER, H.D., KANIUTH, K., ADELHEID, O. (eds.), *Stories of Long Ago*, 713-725.



Fig. 1. La Meher Kapısı presso la città di Van
(Foto R. Dan 2008).

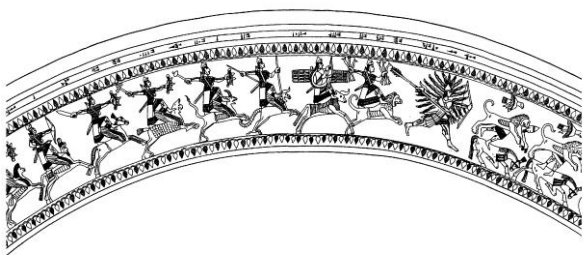


Fig. 2. Disegno dello scudo di Anzaf (da Belli 1999: fig. 17).



Fig. 3. Medaglione d'oro da Toprakkale (da Barnett 1950: fig. 18).



Fig. 4. La stele di Kelišin ancora nella sua posizione originale presso l'omonimo passo montano (Foto di Mirjo Salvini).

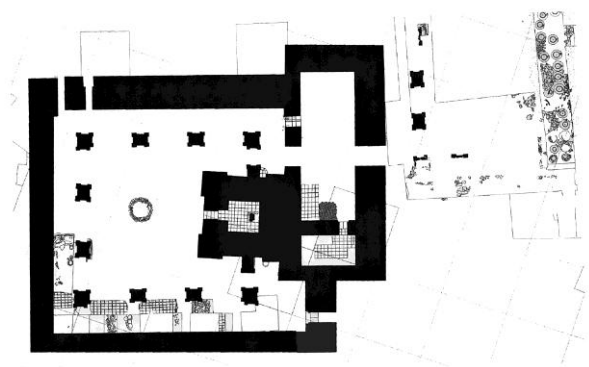


Fig. 6. L'area templare nel sito di Ayanis con la sala retrostante al tempio recentemente scoperta (da Işıklı – Aras 2020: fig. 2).

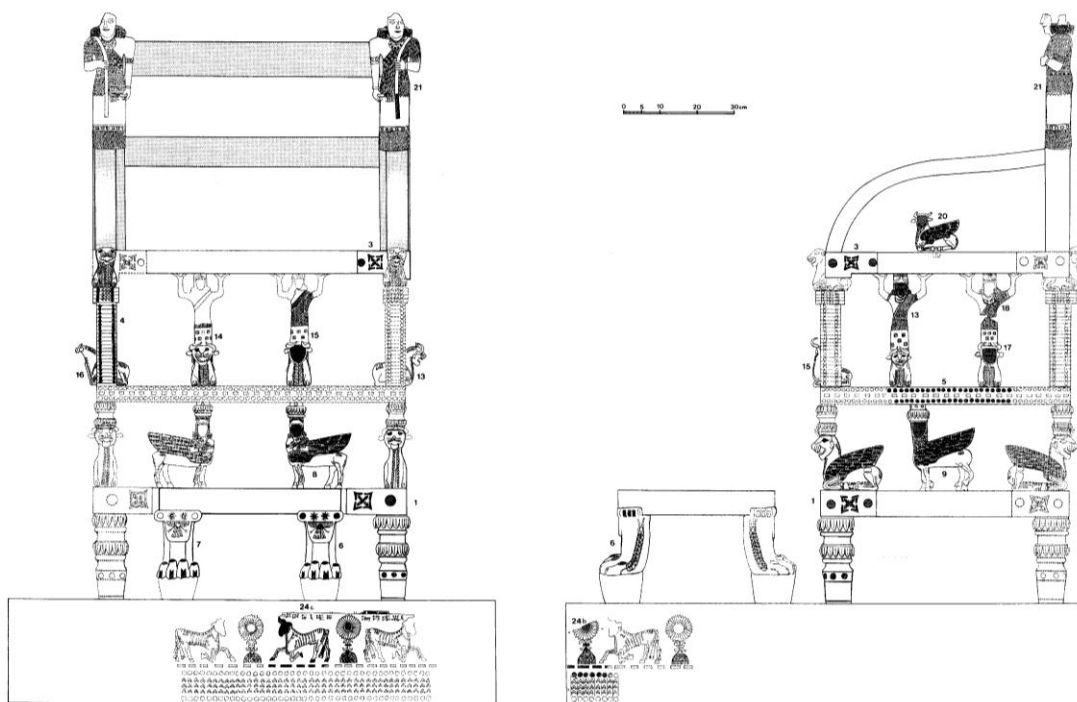


Fig. 5. La ricostruzione del trono di Toprakkale proposta da Ursula Seidl (da Seidl 2004: fig. 25).

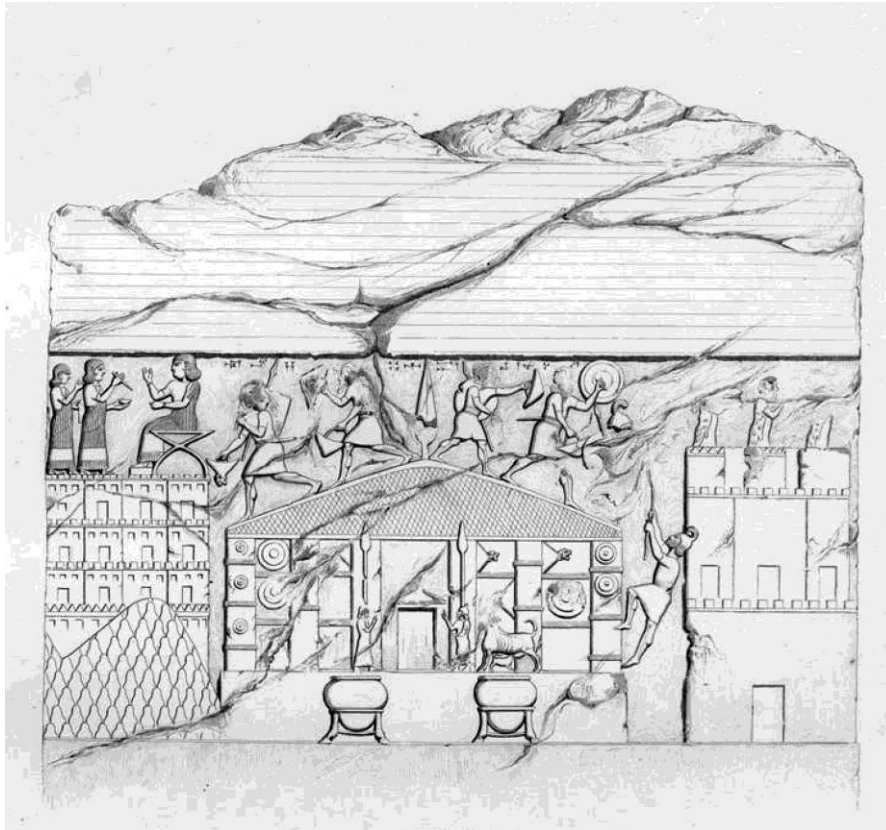


Fig. 7. Dur-Sharrukin/Khorsabad, Iraq. Disegno del rilievo con il saccheggio e la distruzione del tempio di Mušašir, durante l'ottava campagna di Sargon II (da Botta - Flandin 1849: tav. 141).

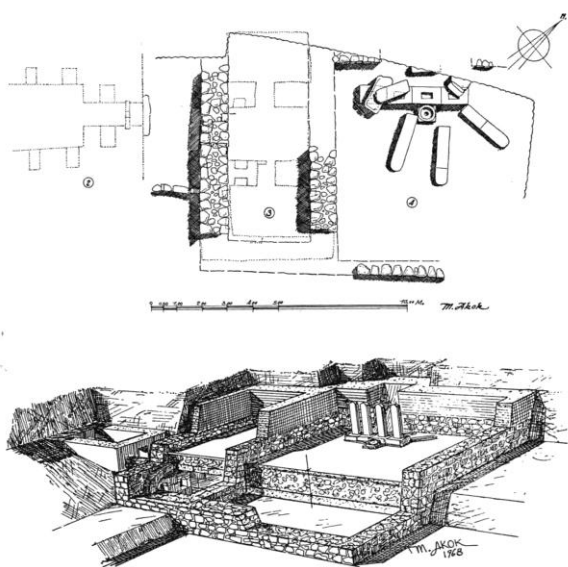


Fig. 8. Il santuario delle stele presso il sito di Altuntepe: pianta e ricostruzione (da Özgüç 1969: figg. 30-31).



Fig. 9. Il santuario rupestre di Ašotakert/Yeşilalç, dove è visibile la scala e la nicchia rupestre (Foto R. Dan 2008).

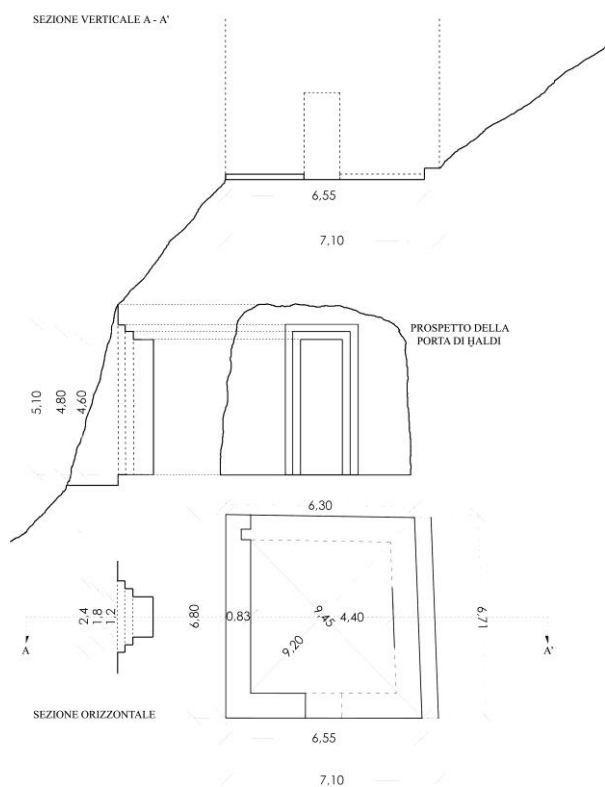


Fig. 10. Ašotkert/Yeşilalıç. Pianta, sezione ed alzato della nicchia rupestre e della terrazza (da Dan 2010a: 67, fig. 7).



Fig. 11. Vista della terrazza di fondazione del più antico tempio-torre urarteo, ubicato immediatamente al di sopra della nicchia rupestre di Ašotkert/Yeşilalıç (Foto R. Dan 2008).

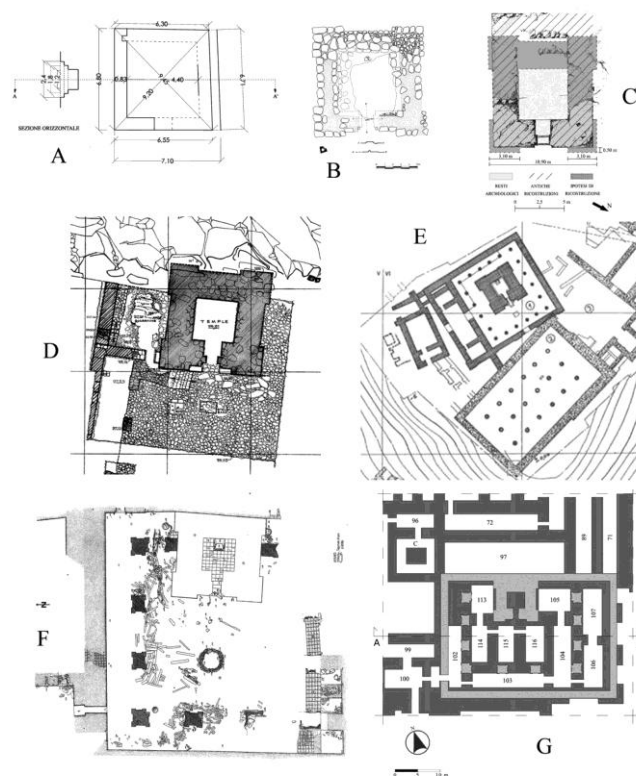


Fig. 12. Templi e aree templari urartee. a) Yeşilalıç (da Dan 2010a: fig. 7); B) Yukarı Anzaf (da Belli 1999: fig. 14); C) Erebuni (da Dan - La Farina 2011: fig. 7); D) Kayalıdere (da Burney 1966: fig. 4); E) Altıntepe (da Özgüç 1969: fig. 3); F) Ayanis (da Çilingiroğlu 2001: fig. 26); G) Karmir-blur (da Dan 2010b: fig. 6).



Fig. 13. Il tempio di Yukari Anzaf con la copia dell'iscrizione inserita nell'angolo della struttura (Foto R. Dan 2008).

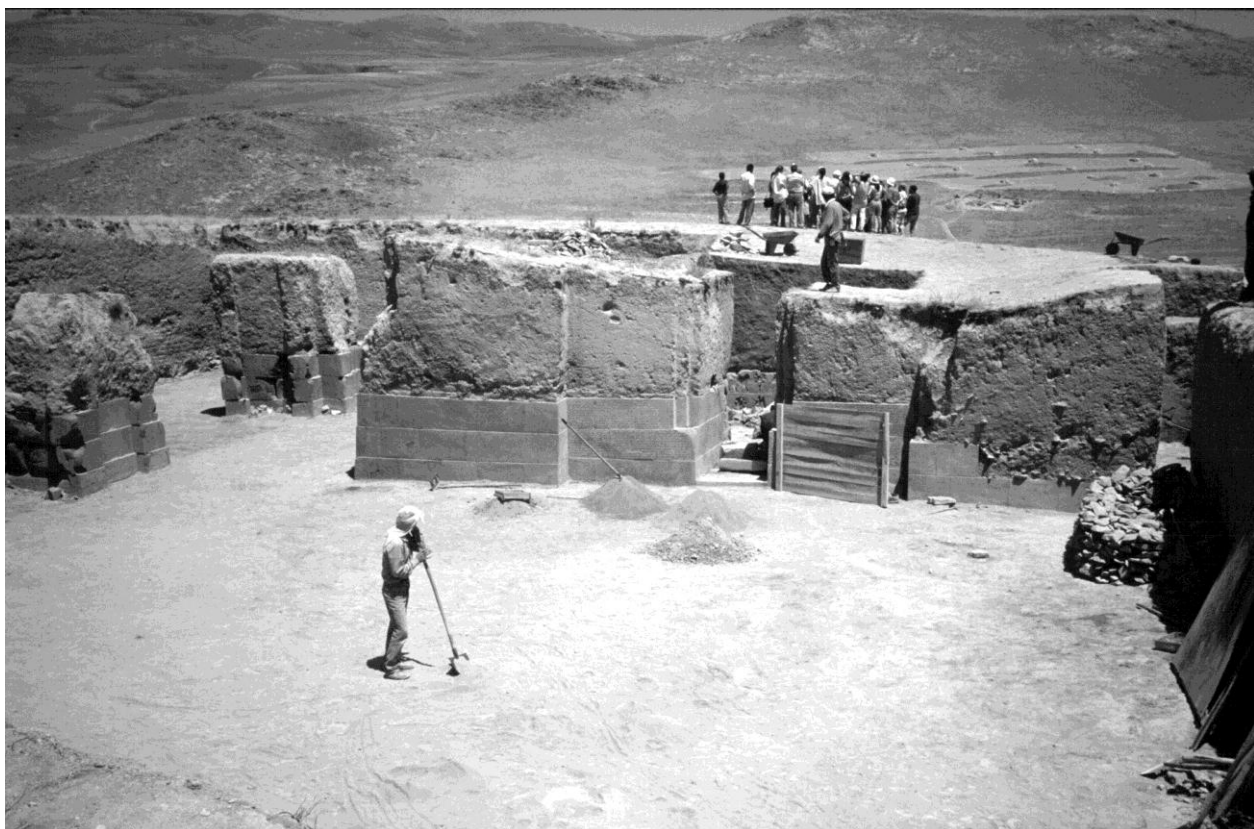


Fig. 14. Il tempio di Ayanis durante gli scavi (Foto di Mirjo Salvini)

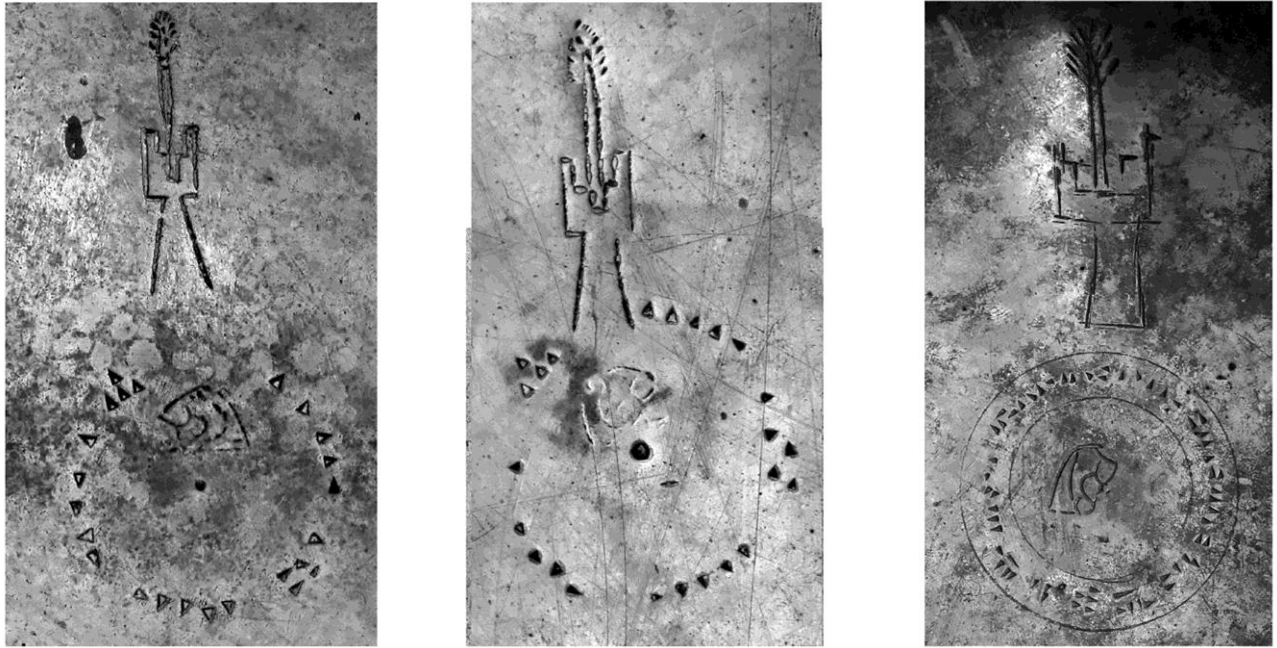


Fig. 15. Raffigurazioni stilizzate di templi-torre urartei su una serie di ciotole in bronzo iscritte provenienti dal sito di Karmir-blur.

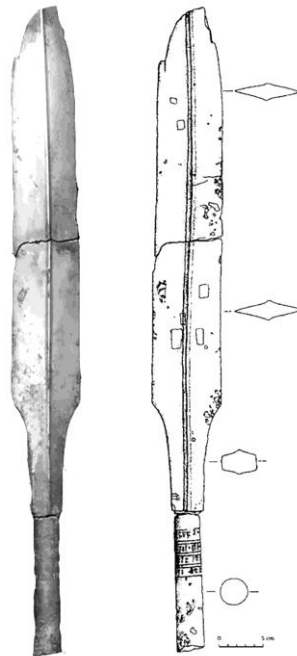


Fig. 16. Ayas/Busanili Eidurukai, Turchia. Foto e disegno della lancia iscritta (CTU IV B 12-11) che ornava la sommità del tempio torre (adattato da Derin - Çilingiroğlu 2001: fig. 5.42 e da una foto di Mirjo Salvini).



Fig. 17. Raffigurazione di una divinità stante su un leone proveniente da Arin-berd/Erebuni (da Oganessian 1973: fig. 46).



Fig. 18. Disegno ricostruttivo del rilievo di Adilcevaz (da Piotrovskij 1967: fig. 44).

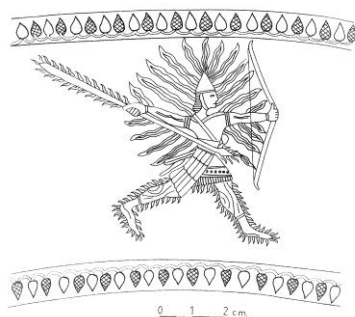


Fig. 19. A sinistra la raffigurazione del dio Ḫaldi sullo scudo di Anzaf, secondo la proposta ricostruttiva di O. Belli (da Belli 1999: fig. 18); sulla destra antefissa con divinità raggiata scoperta presso l'Edificio delle Venti Celle a Pyrgi (da Harari 2014: 5).

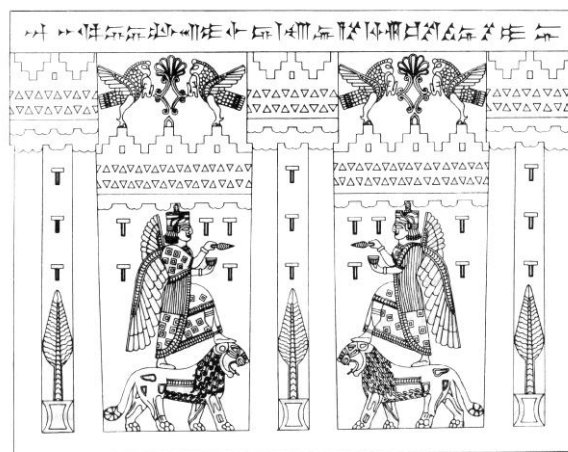


Fig. 20. I pilastri monolitici provenienti da Kef Kalesi (da Seidl 1993: 558, fig. 2).

LA LYCIE À L'AUBE DE L'ÉPOQUE HELLÉNISTIQUE: RÉFLEXIONS PHILOLOGIQUES ET HISTORIQUES SUR L'INSCRIPTION D'IKUWE (TL 29)

par

Éric Raimond

La Lycie fait-elle partie du monde grec? Homère en tout cas l'a cru et a assigné aux princes lyciens des rôles éminents. Ainsi Pandaros, fils du vieux roi d'une Lycie de Troade, sur laquelle on a beaucoup glosé, commande la troisième composante de l'armée troyenne, cependant que Sarpédon, fils de Zeus et, par sa mère Laodamie, issu de Bellérophon, commande aux alliés d'Ilion. Ces chefs lyciens en outre hellénisent, contrairement à leurs voisins Cariens barbarophones.

Et pourtant, la majorité de la documentation épigraphique de la fin du VI^e au IV^e siècle avant J.-C. est en langue épichorique, à telle enseigne que parler de «Lycie classique» à l'instar des organisateurs du colloque de 1980 et ainsi que j'envisageais mon premier projet de thèse il y a déjà bien longtemps, paraîtrait peu opportun. On m'objectera certes que les listes de tributs attiques recensent les contributions des communautés lyciennes à l'*archè* athénienne; et on observera au passage que le pouvoir athénien distinguait les Telmessiens (aujourd'hui Fethiye) des autres Lyciens. On pourra aussi souligner la présence de théonymes grecs lycianisés dans le grand texte du Pilier Inscrit de Xanthos, daté de la fin du V^e siècle avant J.-C., ou encore l'hellénisme apparent d'Arbinas instituant un culte de Léo ou celui de Périklès de Limyra consacrant un autel à Zeus.

A contrario, on pourrait être tenté de parler de «Lycie achéménide», à l'instar de notre collègue Olivier Casabonne, dans la mesure où le pouvoir perse semble avoir exercé une tutelle sur le pays lycien, qui, auparavant, avait pu se soustraire à l'orbite lydienne. Une sujétion relativement ténue au V^e siècle, faisant songer à cette forme de vasselage en lequel Rome tint les roitelets d'Orient en son temps. Une domination peut-être ensuite plus resserrée, soit par l'entremise des Hékatomnides et notamment de Pixodaros, soit

peut-être par l'envoi de gouverneurs iraniens. Cependant, à cet égard, l'usage d'une onomastique médo-perse peut faire illusion.

J'ai préféré pour ces époques, classique ou achéménide, parler de «Lycie dynastique» en référence à ces potentats qui gouvernèrent une ou plusieurs villes. En raison de la prédominance des sources épichoriques, représentant un état résiduel de la langue louvite, noté en un système d'écriture largement emprunté à l'alphabet grec, nous devrions plutôt parler de Lycie «gréco-asianique» ou, si l'on veut adopter une terminologie plus actuelle, de territoire «néo-louvite».

La question, que je me propose alors de traiter ici, concerne le début pour ainsi dire de l'époque hellénistique en Lycie. Sur le plan culturel, il me semble pertinent de considérer que la Lycie néo-louvite s'achève lorsque le lycien n'est plus usité à l'écrit, ce qui n'exclut d'ailleurs pas qu'il ait continué à être parlé, et que cette «borne» chronologique participe de l'état provisoire de nos connaissances.

Je me propose alors de réexaminer dans un premier temps la longue et fragmentaire inscription lycienne portée sur le sarcophage d'*Ikuwe* (TL 29) en laquelle on a voulu voir une mention d'Alexandre le Grand et qui ferait éventuellement partie des textes les plus tardifs du corpus lycien. Dans un second temps, à partir de la datation de ce texte, en corrélation avec d'autres inscriptions réputées de datation basse, il sera loisible de s'interroger sur les débuts de l'époque hellénistique en Lycie.

1. Étude philologique de l'inscription du sarcophage d'*Ikuwe* (TL 29)

Le texte rédigé en lycien A a été gravé sur un grand sarcophage à *hyposorion*, sans couvercle et renversé, qui fut découvert au nord-ouest du site de l'antique Tlôs, sur un chemin qui monte de Sewje sur le ruisseau.

J'ai publié une première étude de ce texte, il y a près d'une vingtaine d'années et relevais alors les nombreux problèmes de lecture qui avaient abouti, dans l'*editio princeps* à trois versions différentes des lignes 10 à 19 de l'inscription. Les progrès de la philologie asianique, dus pour partie à l'essor de la hittitologie mais aussi de la comparaison avec l'épigraphie grecque locale,

permettent de proposer une légère révision de l'étude que j'avais alors publiée:

1. Ikuwe ti : prñawate Ipresidah : tideimi [At]lupe[h]

Ikuwe l'a construit, (lui) d'Ipresidi le fils, d'Atlope

Ipresidah: adjectif de relation d'**Ipre-sidi* < *Immaraziti* (CARRUBA 1980, 275 sqq. ; MELCHERT 2004, 96) *contra* SCHÜRR 1991, 165, qui rapproche l'adjectif de relation avec l'anthroponyme théophore *Pulenjda* = Ἀπολλονίδης (TL 6) et l'anthroponyme homérique Ἰμβρασίδης, qu'on retrouverait à Tlôs dans l'épigraphie grecque du I^{er} siècle avant J.-C. (TAM II, 548) et chez Quintus de Smyrne (X, 87).

[.k]lupe[h]: par rapport aux éditions antérieures, qui ne transcrivaient que la dernière syllabe de l'adjectif de relation attendu d'un anthroponyme *jpeh*, TECOĞLU 2006, 1704, propose la syllabe *lu*, voire *klu*. Si, comme l'avance SCHÜRR 2008, 179, le nom de l'oncle est répété à la fin de la ligne 4, on devrait considérer que le *k*, possiblement lu par R. TECOĞLU est impossible et qu'il faudrait restituer ainsi: *[at]lupeh, éventuellement à rapprocher, pour l'étymologie, du substantif **atla* (cf. NEUMANN & TISCHLER 2007, 29-30).

2. tuhes : ñtatu : atli : se ladi : ehbi : Tuhesi : sñme señne : θurtta : āχ[r]ahidi :

le neveu, la chambre funéraire pour lui, et sa femme Tuhes, il a fixé des obligations pour eux (son) oncle, à travers cet oracle (?)

sñme señne: lu comme un seul mot par TECOĞLU 2006, 1705. SCHÜRR 2008, 179 estime qu'il n'est pas clairement établi qu'il faille lire *sñme señne* ou bien *sñme se-ñne*. Le pronom pourrait faire allusion à l'oncle, évoqué par son titre *θurtta* et son nom, évoqué ligne 1 [...k]lupe et peut-être répété à la fin de la ligne 4. *sñme* < *smma-* «imposer, obliger» ou forme réduite du prétérit 3^e personne du singulier *sñmate* (MELCHERT 2004, 58; NEUMANN & TISCHLER 2007, 328) — *señne* = *se* + *ñne* «pour / à eux» (MELCHERT 2004, 45). **θurtta-:** titre ou terme de relation, qui a fait l'objet d'un long débat. MERIGGI 1936, 422 a proposé: (con) *fratello*

(mentionné par HAJNAL 1995, 34 mais pas repris pour sa traduction de *se-θurttāi-lada* dans TL 39, 4). De même, le terme n'est pas traduit par Laroche 1974: *se-θurttāi-lada* «et aux femmes des Thurttāi». J'avais suggéré (RAIMOND 2005, 170) un rapprochement audacieux avec le ^{LU}*TAR-TE-NU*, qu'on trouve notamment dans la Lettre Tawagalawa (KUB 14.3 = CTH 181) et qu'on peut traduire par «prince couronné» (BECKMAN, BRYCE & CLINE 2011, 103). Dans cette perspective, il est un rapprochement plus encore séduisant avec le *Turtenu* qu'on peut traduire par «commandant en second d'Égypte», dans un texte de 707 avant J.-C. relative à la bataille de Rafah de 720 (SOBIERAJKI 2021, 439). On devrait alors comprendre le terme de *θurtta-* comme un titre de dignitaire, interprétation laissée ouverte par MELCHERT 2004, 75 et NEUMANN & TISCHLER 2007, 397. L'étude philologique des occurrences du terme dans le corpus du lycien conduit cependant à préférer traduire plus prosaïquement le terme par «oncle» (SCHÜRR 2008, 180). Le terme pourrait désigner aussi bien l'oncle paternel que maternel (*ibid.* 183-184.)

La lecture précédente *ñχ[r]ahidijê* est corrigée par TECOĞLU 2006, 1705 en *āχ[r]ahidi*. adjectif de relation, mentionné également à l'ablatif pluriel en N 318,4 et dérivé d'**āχra-* mentionné à un cas indéterminé à la ligne 4 (MELCHERT 2004, 8; NEUMANN & TISCHLER 2007, 33) et qui s'accorderait avec *āχuti* au début de la ligne suivante. HAJNAL 1995, 116 considère qu'*āχri* est le *Grundwort*, à partir duquel a pu se former *ñχ[r]ahidijê*. KOROL'OV & ŠEVOROSKIN 1969, 537 avaient déjà émis la possibilité de mettre en rapport le terme avec *ñχ[r]ahidijê*. La nouvelle lecture de R. TECOĞLU ne peut que renforcer cette hypothèse. I. HAJNAL met en relation ce mot lycien avec le terme oraculaire louvite *aħarra* - et hittite *aħarrijant* - Toutefois, le terme louvite *aħarra*, employé en contexte hittite semble toujours de sens indéterminé, cependant que le mot nésite *aħarrijant* l'est également, bien qu'employé comme terme oraculaire (TISCHLER & VANSEVEREN 2016, 2). MELCHERT 2004, 8, assez prudemment, a suggéré: *some kind of sacral term*. CARRUBA 1977, note 71 avait suggéré de mettre en rapport le thème **āχr-* avec le hittite ^{NA}*ahēkur* «sanctuaire rocheux» ou «mémorial» (TISCHLER & VANSEVEREN 2016, 88). *āχ[r]ahidi* est-il à l'instrumental, comme le suggère sa désinence? NEUMANN & TISCHLER 2007, 7, évoquent l'hypothèse d'un ablatif-instrumental

pour *axuti*, avec lequel TECOĞLU 2006, 1705 accorde *āx[r]ahidi*.

SCHÜRR 2008, 179 propose la traduction suivante: *Inguwe sich baute, des Imbresida Sohn, des [...]lupe- Neffe, die Grablege sich selbst und seiner Frau Tuhes*. L'interprétation de *tuhesi* comme anthroponyme féminin peut faire débat, d'autant que *tuhes* (nominatif singulier) «neveu» apparaît au début de la même ligne. MELCHERT 2004, 72, suggère un datif-locatif singulier, sans certitude, tout en admettant que *Tuhese* en (TL 113,2) est bien un anthroponyme féminin au datif singulier et non le datif-locatif pluriel de *tuhes*, en raison du contexte (*ibid.* 105) *contra* NEUMANN & TISCHLER 2007, 387, qui considèrent qu'il s'agit bien d'un anthroponyme.

3. *axuti*: *uwehi*: *se n̄teml̄e*: *qastteteli*: *erbbe*: *me ti n̄teml̄e*: *przze astteteli*

du prêtre du Taureau et, quand le clan il a puni lors des défaites, alors le clan en première ligne a combattu.

axuti cf. *axātaza*: catégorie de prêtres (LEBRUN 1987, 151), éventuellement prêtre-sacrificateur (MELCHERT 2004, 7). NEUMANN & TISCHLER 2007, 7-8 proposent deux types d'interprétation du terme, notamment à partir de la bilingue TL 23: «progéniture ou descendant» ou bien «berger», notamment en lien avec *uwehi*. Le lien entre des termes interprétables comme des fonctions religieuses, évoquées à TLôs ici *axuti*, *it̄ene* à la ligne 4, voire le *hrixttblili mahanahi* de TL 22, avec *uwehi* «bovin, du taureau», la thèse d'un prêtre sacrificateur (MELCHERT) ou d'un sacerdoce lié à un culte associant le taureau n'est pas à exclure. A supposer qu'*āx[r]ahidi* soit un terme oraculaire, comme pourrait le suggérer l'étymologie proposée par TECOĞLU, est-il imaginable que l'animal ait eu un rôle à jouer dans une éventuelle procédure mantique?

uwehi: terme religieux (BRYCE 1986, 130), adjectif de relation (nominatif singulier de genre commun) de *wawa-* / *uwa-* «vache, bovin» (MELCHERT 2004, 78).

se n̄teml̄e: *qastte teli*: *erbbe*: «et quand il a puni la gens lors des défaites» (LEBRUN 1990_b, 165); *n̄teml̄e*: substantif composé de *n̄te* (= nésite *anda*) + *mle-* (ici à l'accusatif singulier) < *m̄la-* / *mle-*: notion proche de *gens* (MERIGGI 1978, 264 suivi par LEBRUN 1990_b, 165; NEUMANN & TISCHLER

2007, 249) *contra* MELCHERT 2004, 46: *sacrificial installation or similar* (??)— *astti*: 3^e pers. du sing. prés. de *as-*, itératif de *a(i)-* «faire» (CARRUBA 1980, 290).

La lecture précédente *astti*[...] est corrigée en *astte-teli* par TECOĞLU 2006, 1705, qui identifie une forme verbale à la 3^e personne du prétérit au singulier.

4. *sejahata* : *astte*: *se tijala* : *āxr<a>hi*: *it̄ene*: *uwehi* *ēn[ē]hatu*: *s̄mmate* *teri*: *erijeina*: *a[t]tlup[...]*

et la victoire fut, et un tribut de l'oracle, à l'agent fédéral du Taureau, à condition d'être libéré, fut imposé, quand il fut levé par Attlup[---] (?)

La lecture précédente *erijeine* est corrigée en *erijeina* par TECOĞLU 2006, 1705, qui identifie un anthroponyme. *sejahata astte*: «et la victoire fut» (LEBRUN 1990_b, 167); *astte*: prétérit de l'itératif-intensif-duratif de *a(i)-* (CARRUBA 1980, 290) ou *ahata* étant au nomin. sing., *astte* < *as-* / *es-* «être» (LEBRUN 1990_b, 169-170, n. 17; voir aussi MERIGGI 1936, 274-275). — *tijala* : «taxe, droit, amendes, pénalité» (STOLTENBERG-GIESSEN 1955, 88; MELCHERT 2004, 67) ou «occupant, destructeur» (ŠEVOROSKIN 1977, 138). — *it̄ene*: «officier payeur, commissaire» (STOLTENBERG-GIESSEN 1955, 77) ou infinitif de *ite-* «*entrust*?» (MELCHERT 2004, 29) ou à rapprocher d'un anthroponyme *Ite(i)-* (MELCHERT 2004, 29 et 96). Est-il envisageable de décomposer le terme en *ite-* «*koinon*» (CARRUBA 1996, 216; MELCHERT 2004, 29) et *-ēne* «lui» (MELCHERT 2004, 19), qui désignerait alors un agent du *koinon*. Compte tenu de la datation basse de l'inscription, on peut songer au *koinon* des Lyciens? — *ēn[ē]* : «sous» (GUSMANI 1963; MELCHERT 2004, 20; NEUMANN & TISCHLER 2007, 83-84) — *hatu*: accusatif singulier de *hata-* < *ha-* «libérer, laisser partir» (MELCHERT 2004, 21-22) < *ahata-* «victoire» (LEBRUN 1990_b, 167). — *teri*: «quand» (MELCHERT 2004, 63) — *erijeine*: inf. de *erije-* «soulever» (MELCHERT 2004, 16); *eri*: préverbe louv. *arha*? (LAROCHE 1957-1958, 177-178) — *a[t]tlup[...]*: forme incertaine, probablement un nom (TECOĞLU 2006, 1705).

5. *n̄tepi* : *Wazzis̄n* : *χalyxa* : *Edrijeuseh̄n* : *me ije hl̄m̄mi* : *zzatij̄e ti[.i][...][a][...]*

et dans (le territoire de) Wazzis, il prit le contrôle (l'homme?) d'Idrieus, alors là-dessus un tribut supplémentaire [---]

Wija[dr]a[.]: anthroponyme (STOLTENBERG-GIESSEN 1955, 91) est corrigé en *ti[.]i[.]a[.]* par TECOĞLU 2006, 1704. **Edrieusehñ:** Idrieus (BRYCE 1986, 49). — **ñtepi:** préverbe = *ñte* «dans, à» + *-epi* (LAROCHÉ 1979, 90) associé au thème verbal *χal-* (MELCHERT 2004, 45). — **χalχxa:** prétérît 1^e personne du singulier «appeler ou protéger» (CARRUBA 1977, 307), «prendre le contrôle de, contrôler» (MELCHERT 2004, 80-81); «général en chef» (STOLTENBERG-GIESSEN 1955, 77) mais le préverbe *ñtepi* écarte l'hypothèse d'un substantif; y-a-t-il un lien entre ce thème verbal et le louvite *halhazanni-* (LAROCHÉ 1959, 38 ; MELCHERT 1993, 47 «body part»)? — **hlñmi:** «taxe, tribut» (GUSMANI 1975, 65); objet de sens inconnu à ne pas «placer, ériger» (*tuwe-*) dans une tombe, sous peine de châtement (LAROCHÉ 1979, 72); en TL 88 et 93: associé au verbe lycien *B slāma* «empreindre; immortaliser, perpétuer» < sémitique */salmu* «image, figure» (ŠEVOROSKIN 1968, 473). — **Wazzisñ:** bateau (MELCHERT 2004, 78) ou ethnique (NEUMANN & TISCHLER 2007, 420) — **zzatijē:** nominatif-accusatif singulier neutre: «relatif au tribut» (GUSMANI 1975, 65; MELCHERT 2004, 88).

6. [s]e Inahe: señnemlē: θurttu: telixa: sei ñtepi: Wazzisñ: t[e]lixa: pddāti: meije [..]: pddati: meije [ēn]

Et d'Ina, et pour eux, une offrande, son oncle a présentée et dans (le territoire) de Wazzis, en ce lieu et en ce lieu (en tous lieux?), à

inahe: datif-locatif singulier de *inahe/i-* «?» (MELCHERT 2004, 28) < louvite *inassienzi* (sens obscur cf. *KBo* III 260 iii 7; < *inassa/i* (MELCHERT 1993, 89; LEBRUN 1999, 51); ou bien adjectif de relation d'Ina, anthroponyme (STOLTENBERG-GIESSEN 1955, 76; NEUMANN & TISCHLER 2007, 152). — **telixa:** prétérît 1^e personne du singulier < *te(i)je-* (MELCHERT 2004, 62-63) cf. nésite *tallija* (Lebrun, comm. pers.) «évoquer» (LEBRUN 1980, 479). KOROL'OV & ŠEVOROSKIN 1969, 541 proposent le sens d'appeler et considèrent qu'il s'agit d'un synonyme de *χalχxa* (voir aussi ŠEVOROSKIN

1977, 308) *contra* LEBRUN 1999, 51: «laisser» < nésite *daliya/dala*.

7. [ēh]atu sñmate teri: erijeina: Xexxebēñti: Arttuñpara: Medese: pddati: erije meñnezzatija [.....]

condition d'être libéré, il imposa (un tribut), quand il fut levé à Xexxebēñti, le Mède Artembarès, il leva le tribut de la ville [---].

TECOĞLU 2006, 1705 donne cette lecture prudente: à la fin des lignes 6 et 7: *meije [..] / [..]atu*. NEUMANN & TISCHLER 2007, 90, suggèrent **hata-*, au début de la ligne 7, qui serait peut-être nom à l'accusatif singulier. Toutefois, les quatre caractères manquants selon la transcription de TECOĞLU autorisent la restitution *meije [ēn] / [ēh]atu*, symétriquement à la séquence ligne 4: *ēñ[ē]haut*, que j'ai proposée de traduire: *ēñē* «sous» + *hatu* «laissé partir», de là «à condition d'être libéré».

Xexxebēñti: nom de lieu (?) (SCHÜRR 2001, 134). — **Arttuñpara: Medese:** «Artummpara le Mède» (HEUBECK 1979, 255-256; SCHMITT 1982_a, n° 10 et 20 et 1982_b, 378-379); anthroponyme (BRYCE 1986, 161 n. 79 d'après TL 37, 3-4: *Mede* est le propriétaire de la tombe (cf. SCHMITT 1982_a n° 16 et 1982_b 375-376). — **pddati:** locatif singulier «lieu» (MELCHERT 2004, 47) *contra* LAROCHÉ 1967, 61, qui estime que l'obscurité de la syntaxe ne permet pas de fixer la nature grammaticale de ce mot. — **zzati(je)-** «pertaining to tribute, offering» (MELCHERT 2004, 88) — **meñne** < louvite hiéroglyphique *mini* «ville» (NEUMANN 1974, 112-113; LEBRUN 2002); sentence initiale *me-ñn(e)* (MELCHERT 2004, 38).

8. [...]sajaje pijēte: ēmu ñmaja: hrmazaça: zz<a>tijaha: Sedeplñmi: kñtuni: [mlñ]meite Øējubexu: χalte [.....]

A [---]sajaja il a donné, moi j'ai fondé et agi en tant qu'*hakhlaza*, (E)sedeplm̃mi, de Kendonis, de [Ml̃gm]meite, Thenjubekhu prit le contrôle.

[sajaje: fin d'un mot au datif (TECOĞLU 2006, 1705) — **ñmaja** < *ñmai-* «fonder, créer, établir» (ŠEVOROSKIN 1978, 239; LAROCHÉ 1979, 63-64; FREI 1981, 361a; EICHNER 1983, 59-60, n. 61) < louvite-lycien *hñme(i)-* (LAROCHÉ) ou nésite *mema-* (ŠEVOROSKIN) < nésite *samnai-* / *samnija-*

«fonder, créer». — *hrm̃ma(n)-* «terrain, emplacement» (LEBRUN 1987, 152) > *hrm̃mazaḫa*: prétérit 1^e personne du singulier (MELCHERT 2004, 25); SCHÜRR 2001, 134, suggère de lire *haḫlazaḫa* «j'ai agi en tant qu'*hakhla*» (titre militaire). — *ñzzijaha*: *ñzzijahe/i*: possiblement «nous appartenant» < louvite *anza* (MELCHERT 2004, 46) dont la lecture est corrigée en *zz<a>tijaha* par TECOĞLU 2006, 1705. — *Sedeplm̃mi* = *Esedeplēmi* (TL 85) par aphérèse du /e-/ initial (NEUMANN 1969, 375-376) — *Kñtuni*: nominatif pluriel? (STOLTENBERG-GIESSEN 1955, 73; MELCHERT 2004, 33), peut-être une variante de *kduñ* (TL 90, 3) ou à rapprocher de l'anthroponyme gréco-asiatique Κενδονις (NEUMANN & TISCHLER 2007, , 172). — *mlm̃eite*: prétérit 3^e personne du pluriel de sens inconnu ou nom au datif-locatif pluriel (STOLTENBERG-GIESSEN 1955, 80; MELCHERT 2004, 40; NEUMANN & TISCHLER 2007, 220). TECOĞLU 2006, 1705 privilégie cette dernière hypothèse en postulant une corrélation entre *mlm̃eite* et *ḫalte* — *lenubezu*: sens inconnu (STOLTENBERG-GIESSEN 1955, 78; MELCHERT 2004, 35), mais SCHÜRR 2001, 134 doute de la lecture de cette séquence, corrigée par TECOĞLU 2006, 1705 en *Ḫējubexu*, qui identifie un accusatif singulier, commandé par le verbe *ḫalte* à l'instar de la ligne 12. — *ḫalte*: prétérit 3^e personne du singulier de *ḫal-* «prendre le contrôle, contrôle» (MELCHERT 2004, 80-81). — *ek/.ru* cf. *ekebura-* / *exbura*? (MELCHERT 2004, 13) corrigé par TECOĞLU 2006, 1705 en *ḫalte*.

9. [...]*ajaxa*) *hlm̃mide*: *Alaxssā[n]tra*: *erite teri*: *Trm̃misñ*: *ñtepi*: *ḫñtawata*: *appte teri*: *[.]m[.....]*

Quand Alexandre se leva et prit la Termilie sous son pouvoir royal

hlm̃mide: *Alaxssa[ñ]tra*: *erite teri*: *Trm̃misñ*: *ñtepi*: *ḫñtawata*: *appte teri* (cf. GUSMANI 1962, 169 n. 24 et GUSMANI 1963, 288); *ḫñtawata* appartient à *Alaxssa[ñ]tra* (HEUBECK 1979, 256) — *appte*: prétérit 3^e personne du singulier de *app-* «prendre, saisir» (STARKE 1990, 320) associé au préverbe *ñtepi*. EICHNER 2017, 292 suggère la traduction suivante: „als zudem Alexander sich erhob (und) sich Lykien unter seine Königsherrschaft nahm ...“

10. [...]*ese telēzijē tube* : *meḫe[.....]ti meñne se tebētē*: *Abaqmāme* : *Teḫisḫeje*

--- le général frappa [---] la ville et ils humilièrent Abaqmagne et Teḫisḫeje

Je maintiens la lecture traditionnelle de la ligne, qui paraît cohérente, malgré les réserves épigraphiques de TECOĞLU 2006, 1704-1705, qui transcrit: *atitlezijötube*; — *telēzijē* : «général, officier» ou officier «distingué, signalé» < louvite *ku(wa)la-n-ija-* (CARRUBA 1978, 166) contra italiques MELCHERT 2004, 62; «fort», *kulani* = «distinguer ?» (FRIEDRICH 1947; MELCHERT 2004, 56) et *kuwali* = louvite en hittite (FRIEDRICH 1947; MELCHERT 2004, 59); peut-être étymon louvite *kuwala-* / *kula-* «armée» (POETTO 1982); «camp» (LEBRUN 1987, 163; VAN DEN HOUT 1995). — *tube*: nom fondé sur le verbe *tube-*, (cf. N 320, 5: prétérit = ēdoḫe + inf.); ou à rapprocher du verbe *tubei-/tubi-* «frapper, punir» (LAROCHÉ 1979, 62; MELCHERT 2004, 72). — *meḫe*: variante du verbe *maḫitēni* (TL 26, 5) de sens obscur? ou de *Mexistēnē*, le nom du propriétaire de la tombe (TL 27, 1). Voir à cet égard NEUMANN & TISCHLER 2007, 202, sv. *mexistte-* qui n'évoquent pas cette occurrence cependant. Au reste, TECOĞLU 2006, 1704, croit lire un *m* après *meḫe* — *se tebētē* «et ils réduisirent / humilièrent» (LEBRUN 1990^b, 164). TECOĞLU 2006, 1704 transcrit la fin de la ligne ainsi *Teḫisḫu:seije[.]u*, ce qui est également possible

11. [...]*sei nē telēzijē* : *tddā[p]a* : *me Uzzew[.]* : *qari[.]e kñmēti* : *Mede hl̃m̃mi Persñ*: *Arssuma*: *s[...e[.....]*

Et le général attaqua (?), alors Uzzew[.] détruisit (?) partout, le tribut mède [---], en Perse, Arssuma [---]

La lecture traditionnelle était: [...]*sei nē telēzijē*: *tddēta*: *mluñte[.]*: *qra[.]e kñmēti*: *mede hl̃m̃mi t[.....]*: *eri[.]a[.] s[.....]* avant la relecture de TECOĞLU 2006, 1704, que j'ai reprise à l'exception de *meuzzew*, en lequel je serais enclin à reconnaître un anthroponyme à rapprocher de *Uzēblmi* (TL 33.1), dont il partagerait le premier thème en *uz-*, qui semble également attesté en contexte mutilé dans TL30,2. — *tddēta* et *mluñte* (verbe prétérit 3^e personne du pluriel?) sont de sens inconnu. — *qari[.]* pourrait être une forme inconnue du verbe *qā-* «détruire» (MELCHERT

2004, 54. Voir cependant les différents sens possibles *apud* NEUMANN & TISCHLER 2007, 298-299). Dans le contexte et avec la traduction que j'ai proposée, on attendrait plutôt *gasste* d'ailleurs attesté à la ligne 3. — Comme l'indique TECOĞLU 2006, 1706, *Arssuma* peut être une variante d'*Arssāma*, attesté en N 318.1 et à rapprocher d'Arsamès, cité par QUINTE-CURCE, dans ses *Historiae Alexandri Magni*, 3.4-3, 1-2.

12. [.....]e Trñmisñ χalte: Mesijas: Zχχeliāna[.]ñχa [...]ēñne pēnē putu [.]e[.]e: [.....]

[---] la Termilie il contrôle, Massiah, aux déesses guerrières (?) --- une victime sacrificielle ---

mesijas: «appartenant au monument» (STOLTENBERG-GIESSEN 1955, 80), peut-être à l'accusatif pluriel (MELCHERT 2004, 39), à décomposer éventuellement en *me* + *(e)si*?? (NEUMANN & TISCHLER 2007, 210). De manière singulière, le terme *mesijas* en lituanien correspond au messie, issu de l'hébreu מָשִׁיחַ. Or, dans le 1^{er} livre d'Esdras (1 Esdras 5.34), il désigne l'un des chefs de famille des serviteurs de Salon, qui rentrent d'exil avec Zerubbabel. Il ne me paraît pas impossible de reconnaître ici un anthroponyme juif. Or, le judaïsme semble faire son apparition en Lycie au cours du III^e siècle avant J.-C. et, MANETHON (fragment 54 *apud* FLAVIUS JOSEPH, *Contre Appion*, I, 248) associe les Solymes aux Juifs (cf. WILSON 2018, 11 et note 5). — *zχχe*[---] cf. ? *zχχaza*- «combattant, guerrier» (MELCHERT 2004, 89). MELCHERT 2001 (corpus électronique) lit: *zχχe*^o[.]°āna[.]°ñχa *contra* TECOĞLU 2006, 1704: *zχχe*[.]χna[.]ñχata, mais, sur le fac-similé de R. HEBERDEY *apud* KALINKA 1901), nous lisons: *zχχeliāna*, peut-être à rapprocher des *Eliyāna*, s'agit-il de nymphes guerrières ou plus prosaïquement de guerrières ?? — TECOĞLU 2006, 1704 complète la lecture de la séquence *ñχa* [...]ēñne pēnē en *ñχata sēñne pēnē*. — *pēnē*: ? (STOLTENBERG-GIESSEN 1955, 82; MELCHERT 2004, 49), NEUMANN & TISCHLER 2007, 267 donnent *pēnēpitu* corrigent la lecture KALINKA 1901: *pēnē[pu]tu*, qui ne paraît pas assurée. TECOĞLU 2006, 1704, cependant, donne *pēnē putu*. — *putu*: accusatif singulier de *puta*- «victime sacrificielle» (MELCHERT 2004, 53; NEUMANN & TISCHLER 2007, 294).

13. [...]: [.]ātēpina: se sñmu: Uχrejetē: uw[.....]ñnu: pddana señne: [.]urt[

[.]antenpina et la prescription de Ukhreje [---]

TECOĞLU 2006, 1704 a transcrit [...]: [.]ātērina: corrigeant la lecture de MELCHERT 2001: [.....]: *tēpina*: mais admet la possibilité que la quatrième lettre puisse être un *p* (TECOĞLU 2006, 1706), ce qui donnerait donc *ātēpina*, qui pourrait être un anthroponyme. — *tēpina*: «relatif aux taxes, droits ?» (STOLTENBERG-GIESSEN 1955, 87) — *Ursejete*: anthroponyme (MELCHERT 2004, 106) ou *urseje*-, verbe «arrêter; fixer, établir» STOLTENBERG-GIESSEN 1955, 90) mais TECOĞLU 2006, 1704 et 1706 propose: *Uχrejeje*, à rapprocher de la légende monétaire M8 *χrejei*. — *sñmu*: déverbatif possible, à l'accusatif singulier, issu de *sñma* «ordonner; interdire» (MELCHERT 2004, 58). Je suggère la traduction de «prescription» qui semble autorisée par le contexte sacrificiel de la ligne précédente avec la présente de *puta* et éventuellement de nymphes guerrières — *pddana*: possible infinitif de *pdda*- (NEUMANN & TISCHLER 2007, 259), signifiant peut-être «appeler, enregistrer» (TORP 1901, 17). — *señne*: datif pluriel de *señni*, dont le sens est très discuté: «liés ensemble», «et», négation, «légitime, premier, unique», «ce» (NEUMANN & TISCHLER 2007, 319). — TECOĞLU 2006, 1704, complète la transcription après *pddana*.

14. [.....] χlawari pddēti: Meqqese: ēñē [.....]ha? [tu: χlate: eχeiteti: meuwe[.....]

[----] au lieu-dit des moutons (??), Meqqese sous [---] prit le contrôle

χawari < *χawa*- «mouton» (MELCHERT 2004, 81) < louvite hiéroglyphique *hawa*- / *hawia*- et cunéiforme *hawi*- < indo-européen **howi*- (LAROCHE 1967, 59 *contra* FRIEDRICH 1966 = instrumental *χawadi*. Mais NEUMANN & TISCHLER 2007, 113 se demandent si la séquence est complète. — *pddēti* corrigé en *pddāti*, la lettre étant bien visible sur la pierre par TECOĞLU 2006, 1706, est peut-être le locatif singulier de *pddāt*- «lieu» — *meqqese*: anthroponyme? (STOLTENBERG-GIESSEN 1955, 80) mais TECOĞLU 2006, 1704 lit seulement *me[.]ese*: — *χlate* < *la(i)*:- «prendre le contrôle de, dominer»

(MELCHERT 2004, 83) ou «battre, frapper» (STOLTENBERG-GIESSEN 1955, 77), mais TECOĞLU 2006, 1704 lit *xlame* qui serait un substantif (*ibid.* 1706). — *exē [..] eti* est complété par LU 2006, 1704, qui y voit un prédicat à la 3^e personne du singulier au prétérit, avec le pronom relatif enclitique *-ti* (*ibid.* 1706). — TECOĞLU 2006, 1704 corrige *meti[.....]* en *meuwe*. Faut-il comprendre une formation de l'enclitique *me-* avec *uwe-* «le taureau»?

15. [.....]amas: Turax: se ije piturllijē s̄m̄matē [.....] tederi:sejep̄ñne:

TECOĞLU 2006, 1704 remplace *[..]jē* par *jē* et *[.....]jedēi: [s/eje[.....]] par [..] tederi:sejep̄ñne:* — *turax:* sens inconnu (LL², 80; STOLTENBERG-GIESSEN 1955, 90) cf. (?) dieu *Turaxssa* (STOLTENBERG-GIESSEN 1955, 90) ou nom propre *Turaxssi* (MELCHERT 2004, 73: cf. TL 44a54). On pense évidemment au *Natri Turaxsali* du Pilier Inscrit de Xanthos (TL 44 c, 47-48), qui a été rapproché de l'Apollon *Thyrxeus* que Pausanias VII, 21, 13 mentionne à Kyaneai. Le rapprochement entre le dieu et la séquence en lycien est suggéré déjà par A. G. ARKWRIGHT *apud* TORP 1901; voir aussi NEUMANN 1979, 263 et 271; MERIGGI 1980, 222; LEBRUN 1990a, 193 et n. 27; BOUSQUET 1992, 166-167. Cependant SCHÜRR 2001, 135, lit *tuwax* — *piturlli:* sens inconnu (STOLTENBERG-GIESSEN 1955, 83) — *edēi:* «beau, belle (?)» < *adi* (STOLTENBERG-GIESSEN 1955, 74); < thème verbal louvite *ad-* «manger» (LAROCHÉ 1959, 34).

16. [.....] me Uweseriqe Anuzabaza pij[...]: Sed[epl̄m̄mi...]:a: helazi: ajāxa[...]:ei [---] Uweseriqe, Anuzabaza donne (?) à (E)sedepl̄gmmi (?) ---

Lecture précédente (MELCHERT 2001): *[.....] me Uweseriqe: Anuzaba ñ[.....]i: se d[.....] ledi [.....]*. TECOĞLU 2006, 1704, lit *[...]utabaza* mais il admet (*ibid.* 1706) *Anuzabaza* comme lecture possible, qu'il considère à bon droit comme un titre, un métier ou un anthroponyme. —: *sed[.]* pourrait être le début de l'anthroponyme *Sedepl̄m̄mi* attesté à la ligne 8.

17. [...]tiḫzzi: Ijānazi: se Tr̄m̄mili hrppi: Trqqñt[.....]s̄m̄ma teteri:[....]i: erite[...]

--- les Ioniens et les Termiles pour Trqqas [---] ordonne à la cité ---

[tiḫzzi] cf. *tiḫzzidi* (TL 44b40); «guide» (STOLTENBERG-GIESSEN 1955: «guide»; MELCHERT 2004, 68: 3; NEUMANN & TISCHLER 2007, 361, proposent de séparer *ti-* et *ḫzzidi*). — TECOĞLU 2006, 1704 et 1706 remplace *Ijānih* par *Ijānazi*; corrige *[.]et[.]* en *hrppi*; corrige *mateter[.....]* et propose de traduire le début de la ligne ainsi: «*Ioni e Lici per Trqqas ...*»

18. [...]tē: turawas: mei: jeurseje: Ar̄ñna[.....]ta[...]:ax̄xa: ḫaltte[

TECOĞLU 2006, 1704 corrige *[...]zē*, corrige *[...]hi* avant *Ar̄ñna* et après *[.....]tezi* — *turawas:* «cadeau, présent (?)» (STOLTENBERG-GIESSEN 1955, 90).

19. [.]ahlē: meije[.....]xu: meije[.....]: Tihetañni.

Transcription précédente: *[.]hl[...]: ei[.....]xu: mei hi[.....]:* (MELCHERT 2001) — *tihetazei:* nom (?) (MELCHERT 2004, 67), que corrige TECOĞLU 2006, 1704

2. Réflexions sur la datation de l'inscription et l'aube de la Lycie hellénistique

L'inscription a été datée, sur critères prosopographiques, des années 330 av. J.-C.¹ Si l'on considère en effet qu'*Edrijeusehñ* (ligne 5) est l'adjectif de relation à l'accusatif d'un substantif lycien **Edrijeusi*, correspondant au grec Ἰδριεύς / Εδριεύς², il pourrait s'agir du satrape hékatomnide Idrieus, frère puîné³ ou second fils⁴ et en tout cas successeur de Mausole. Cette identification vraisemblable donnerait un *terminus post quem* à la période 351/350-344/43 avant J.-C.

Si l'*Alaxssā[n]tra* est une mention d'Alexandre le Grand, nous pourrions encore repousser la datation postérieurement à l'hiver 334/333, au cours duquel le roi macédonien s'empare de la

¹ BRYCE, 1986, p. 49.

² NEUMANN, 1967, p. 33; MELCHERT, 2004, p. 93; NEUMANN & TISCHLER, 2007, p. 51.

³ JUDEICH 1892, p. 226 et p. 250-251; NEUMANN, 1967, p. 33; NEUMANN & TISCHLER, 2007, p. 51.

⁴ BOCKISH, 1969, p. 117-75; BRYCE 1986, p. 49.

Lycie⁵. Sur critères paléographiques également, l'inscription est ainsi datée d'après 333 avant J.-C.⁶.

L'autre mention éventuellement d'Alexandre dans le corpus lycien est une légende portée sur un vase d'argent fragmentaire (N 307b). Il semble y figurer après *Pedrita*, l'Aphrodite lycienne (N 307a) et la séquence *mal*[, en laquelle on a reconnu la déesse *Malija* (N 307c). Découvert en Egypte dans le trésor de Pithom (Tell el-Maskhuta), il est en général daté de 400 avant J.-C. au plus tôt. Mais si la séquence *alixssā* correspond bien au souverain macédonien, il conviendrait évidemment de réviser la datation et de proposer une chronologie plus basse.

Par ailleurs, à supposer que la séquence lycienne *mesijas*, à la ligne 12, soit en fait la forme d'un anthroponyme hébreux, il faudrait alors peut-être repousser encore la date de ce texte au début du III^e siècle avant J.-C.

L'inscription d'Üsümlü (TL 35.1) évoque III^e *χñtawati Pttule*, qui peut être interprétée comme l'an IV du roi Ptolémée et qu'on a identifié, par prudence, au premier des Lagides, Ptolémée I^{er} Sôter.⁷ Nous serions alors en 301 avant J.-C. Ce *Pttule* = Ptolémée fait l'objet de deux occurrences dans la bilingue d'Isinda, dans un contexte certes moins clair (TL 65.7 et 8). Le caractère bilingue lyco-grec de ce texte peut étayer cette datation basse, prélude à la disparition de la langue épichorique des usages écrits, au bénéfice du grec. C'est lorsque le grec supplante le lycien que l'aube de l'âge hellénistique se lève alors en Lycie. Du point de vue culturel, on devrait donc considérer que la Lycie asianique, qui assume une forme de continuité de l'héritage louvite et devrait être considérée comme un territoire néo-louvite occidental, englobe la période du règne d'Alexandre voire les débuts des premiers royaumes hellénistiques. Si l'on veut absolument une datation précise, peut-être faudrait-il en fixer le *terminus post-quem* à l'an IV du règne de Ptolémée I^{er} soit en 301 avant J.-C. Je crois cependant que la rupture entre Lycie néo-louvite et Lycie hellénistique devrait être recherchée dans le courant du III^e siècle avant J.-C.

Abréviations

⁵ GOUKOWSKI 1990, 260.

⁶ EICHNER 2017, 292.

⁷ LAROCHE 1979, 56.

M = O. MØRKHOLM et G. NEUMANN, *Die lykischen Münzlegenden*, «Nachrichten der Akademie der Wissenschaft in Göttingen», Göttingen, 1978.

N = G. NEUMANN, *Neufunde lykischer Inschriften seit 1901*, «Österr. Akad. d. Wiss. Phil.-hist. Klasse, Denkschrift», **135** = «Ergänzungsbände zu den TAM 7» (=ETAM), **145.7**, Vienne, 1979.

TL = J. FRIEDRICH, *Kleinasiatische Sprachdenkmäler*, **VII**. Lykische Texte, Berlin, 1932, 52-90.

Bibliographie

G. BECKMAN, T. R. BRYCE & E. H. CLINE, *The Ahhiyawa Texts*, Society of Biblical Literature, Atlanta, 2011.

G. BOCKISH, *die Karier und ihre Dynasten*, in «Klio», **51**, Berlin, 1969, 117-175.

J. BOUSQUET, *Les inscriptions gréco-lyciennes*, in H. METZGER, H. (ed.), *La région Nord du Létôon, les sculptures, les inscriptions gréco-lyciennes, Fouilles de Xanthos*, **9**, 1992, Paris, 147-200.

T. R. BRYCE, *The Lycians: A Study of Lycian History and Civilization to Conquest of Alexander the Great*, I, Copenhagen, 1986.

O. CARRUBA, *Commentario alla trilingue licio-greco-aramaica di Xanthos*, in «Studi Micenei ed Egeo-Anatolici», **18**, Rome, 1977, 273-318.

O. CARRUBA, *Il relativo e gli indefiniti in licio*, in «Die Sprache», **24.2**, Berlin, 1978, 162-179.

O. CARRUBA, *Contributi al Lycio II*, in «Studi Micenei ed Egeo-Anatolici», **22**, Rome, 1980, 275-295.

O. CARRUBA, 7.2. *Appendice lessicale: Istituzioni e monetazione epicorica nella 'Confederazione licia'*, in N. VISMARA, *Monetazione arcaica della Lycia, III, Le prime emissioni del Wedri*, Glauk, **6**, Milan, 1996, 211-239.

N. CAU, *Nuove antroponimi indigeni nelle iscrizioni greche della Licia di età ellenistico-romana*, in «Studi ellenistici», **15**, Pise et Rome, 2003, 296-340.

H. EICHNER, *Etymologische Beiträge der Trilingue vom Letoon bei Xanthos*, in G. FRANTZ-SZABÓ, *Festschrift Annelies Kammenhuber 19. März 1982* = «Orientalia», **52.1**, Leuven, 1983, 48-66.

H. EICHNER, *Ein philologisch-sprachwissenschaftlicher Blick auf den Fortgang der lykischen Studien seit Emmanuel Laroche*, in A. MOUTON (ed.), *L'HITTITOLOGIE AUJOURD'HUI: Études sur l'Anatolie hittite et*

- néo-hittite à l'occasion du centenaire de la naissance d'Emmanuel Laroche (Istanbul, 21-22 novembre 2014), Istanbul, 2017, 277-299.
- P. FREI, *Rezension von H. Metzger, la stèle récemment découverte au Letoon de Xanthos*, in «Bibliotheca Orientalis», **38**, Leuven, 1981, 354-371.
- J. FRIEDRICH, *Fremde Flexionsformen in hethitischen Texten*, in *Revue hittite et asianique*, **8.47**, Paris, 1947, 3-18.
- J. FRIEDRICH, *Zu der altaramäischen Stele des ZKR von Hamat*, «Archiv für Orientforschung», **21**, 1966, 83.
- P. GOUKOWSKI, *Alexandre et la conquête de l'Orient*, in E. WILL, C. MOSSE et P. GOUKOWSKI, *Le monde grec et l'Orient*, Paris, 1975, 3^e éd. 1990.
- R. GUSMANI, *Kleinasiatische Verwandtschaftsnamen*, «Die Sprache», **8.1**, Berlin, 77-83.
- R. GUSMANI, *Kleinasiatische Miscellen*, in «Indogermanische Forschungen», **68**, Berlin, 1963, 284-294.
- R. GUSMANI, *In margine alla trilingue licio-greco-aramaico di Xanthos*, in «Incontri Linguistici», **2**, Rome-Pisa, 1975, 61-75.
- I. HAJNAL, *Der lykische Vokalismus: Methode und Erkenntnisse der vergleichenden anatolischen Sprachwissenschaft, angewandt auf das Vokalsystem einer Kleincorpusprache*, Leykam, Graz, 1995.
- A. HEUBECK, *LYK. Xñtawata-*, in O. CARRUBA (ed.), *Studia Mediterranea Piero Meriggi dicata*, **1**, Pavie, 1979, 247-259.
- W. JUDEICH, *Kleinasiatische Studien: Untersuchungen zur Griechisch-Persischen Geschichte des IV. Jahrhunderts v. chr.*, Marburg, 1892.
- E. KALINKA, *Tituli Asiae Minoris, I, Tituli Lyciae Lingua Lycia conscripti*, Vienne, 1901.
- A. KOROL'OV & V. ŠEVOROŠKIN 1969, *Lykische Wörter und Namen*, in «Acta Orientalia», **37**, Budapest, 1969, 523-542.
- E. LAROCHE, *Comparaison du louvite et du lycien [1]*, in «Bulletin de la Société de Linguistique», **53.1**, Paris, 1957-1958, 159-197.
- E. LAROCHE, *Dictionnaire de la langue louvite*, Paris, 1959.
- E. LAROCHE, *Comparaison du louvite et du lycien (suite) [3]*, in «Bulletin de la Société de Linguistique», **62**, Paris, 1967, 46-66.
- E. LAROCHE, *Les épitaphes lyciennes*, in P. DEMARGNE (ed.), *Fouilles de Xanthos*, **5**, Paris, 1974, 123-149.
- E. LAROCHE, *L'inscription lycienne*, in H. METZGER, E. LAROCHE et A. MAYRHOFFER, *Fouilles de Xanthos*, **6**, Paris, 1979, 49-127.
- R. LEBRUN, *Hymnes et prières hittites*, *Homo religiosus*, **4**, Louvain-la-Neuve, 1980.
- R. LEBRUN, *Notes lyciennes*, in *Hethitica*, **7**, Louvain-la-Neuve, 1987, 149-160.
- R. LEBRUN, *Quelques aspects de la divination en Anatolie du Sud-Ouest*, «Kernos», **3**, Liège, 1990_a, 185-195.
- R. LEBRUN, *Notes de lexicographie lycienne*, in *Hethitica*, **10**, Louvain-la-Neuve, 1990_b, 161-170.
- R. LEBRUN, *Studia Lyciaca*, in *Hethitica*, **14**, Louvain-la-Neuve, 1999, 43-53.
- R. LEBRUN, *Les cultures de l'Anatolie méridionale au second millénaire av. J.-C.*, in A. PORCHER (ed.): *Anatolie néolithique-louvite-hittite-perse-grecque — Carie, Lycie, Pamphylie, Cilicie = Dossiers d'archéologie*, **276** (septembre), Dijon, 2002, 14-19.
- H. C. MELCHERT, *Cuneiform Luvian Lexicon*, *Lexica Anatolica*, **2**, (dactylographié), Chapel Hill, Caroline du Nord, 1993.
- H. C. MELCHERT, *Lycian Corpus*, 2001 https://linguistics.ucla.edu/people/Melchert/lycian_corpus.pdf
- H. C. MELCHERT, *A Dictionary of the Lycian Language*, New York, 2004.
- P. MERIGGI, *La declinazione del lico*, «Atti della Accademia Nazionale dei Lincei, Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche. Rendiconti», **serie 6, 4.7-10**, Rome, 1928, 410-450.
- P. MERIGGI, *Der Indogermanismus des Lykischen, Germanen und Indogermanen*, in H. ARNTZ, (ed.), *Germanen und Indogermanen. Festschrift für Hermann Hirt*, Heidelberg, 1936, 257-282.
- P. MERIGGI, *Appunti sul licio*, in «Incontri Linguistici», **4**, Rome-Pise, 1978, 43-48.
- P. MERIGGI, *La declinazione dei nomi propri e dei pronomi in Licio*, «Studi Micenei ed Egeo-Anatolici», **22**, 1980, 215-274.
- G. NEUMANN, *Beiträge zum Lykischen III*, in *Die Sprache*, **13**, Wiesbaden, 1967, 31-38.
- G. NEUMANN, *Lykisch*, in J. FRIEDRICH et al., *Alt kleinasiatische Sprachen = Handbuch der Orientalistik*, **1.2.2.**, Leiden, 1969, 358-396.
- G. NEUMANN, *Beiträge zum Lykischen V*, in *Die Sprache*, **20.2**, Wiesbaden, 1974, 109-114.

- G. NEUMANN, *Namen und Epiklesen lykischer Götter*, in E. MASSON, E. et C. BRIXHE, (ed.), *Florilegium Anatolicum, Mélanges offerts à Emmanuel Laroche*, Paris, 1979, 259-271.
- G. NEUMANN & J. TISCHLER, *Glossar des Lykischen*, Harrassowitz, Wiesbaden, 2007.
- M. POETTO, *Ancora sulla parola per "esercito" in Luvio*, in «Kadmos», **21.2**, Berlin, 1982, 101-103.
- É. RAIMOND, *Études philologiques des inscriptions lyciennes: 1. Tlôs*, in *Colloquium Anatolicum*, **4**, Istanbul, 2005, 155-180 et version corrigée et complétée in *Supplementum*.
- R. SCHMITT, *Iranische Wörter und Namen in Lykischen*, in J. TISCHLER (ed.), *Serta Indogermanica, Festschrift für Günter Neumann zum 60. Geburtstag = Innsbrucker Beiträge zur Sprachwissenschaft*, **40**, Innsbruck, 1982_a, 373-388.
- R. SCHMITT, *Iranische Namen in den Indogermanischen Sprachen Kleinasien (Lykisch, Lydisch, Phrygisch)*, in M. MAYRHOFER, et R. SCHMITT, (ed.), *Iranisches Personennamenbuch*, Sonderpublikation der Iranischen Kommission, **5**, Vienne, 1982_b, 17-28.
- D. SCHÜRR, *Imbr- in lykischer und karischer Schrift*, in «Die Sprache», **35**, Wiesbaden, 1991, 163-175.
- D. SCHÜRR, *Bemerkungen zu Lesung und Verständnis einiger lykischer Inschriften*, in «Kadmos», **40**, Berlin, 2001, 127-154.
- D. SCHÜRR, *Formen der Akkulturation in Lykien: Griechisch-lykische Sprachbeziehungen*, in C. SCHULER (ed.), *Griechische Epigraphik in Lykien eine Zwischenbilanz*, Vienne, 2007, 27-40.
- D. SCHÜRR, *Lykisch Өurtta und señnaha*, in «Indogermanische Forschungen», **18**, Berlin, 2008, 176-186.
- V. V. ŠEVOROŠKIN, *Zur hethitisch-luwischen Lexik*, *Orbis*, **17**, Leuven, 1968, 467-491.
- V. V. ŠEVOROŠKIN, *Zu einigen Verwandtschaftsbezeichnungen im Lykischen und Lilyischen*, in «Münchener Studien zur Sprachwissenschaft», **36**, Dettelbach, 1977, 134-144.
- V. V. ŠEVOROŠKIN, *Sull'interpretazione delle righe 20-21 della trilingue di Xanthos*, in «Incontri Linguistici», **4.2**, Rome-Pise, 238-239.
- B. SOBIERAJKI, *Oracle of Doom or Oracle of Salvation? A New Interpretation of Animal Metaphors in Isa 31:4-5 in the Light of Rhetorical Analysis*, in «Verbum Vitae», **39/2**, Lublin, 2021, 429-450.
- F. STARKE, *Untersuchung zur Stammbildung des keilschrift-luwischen Nomens = Studien zu den Bogazköy-Texten*, **31**, Wiesbaden, 1990.
- H. L. STOLTENBERG-GIESSEN, *Die termilische Sprache Lykiens*, Gottschalksche Verlagsbuchhandlung Leverkusen, 1955.
- R. TECOĞLU, *TL 29: Una nuova proposta di lettura*, in R. BOMBI et al. (ed.), *Studi linguistici in onore di Roberto Gusmani*, Alessandria, **3**, 2006, 1703-1710.
- J. TISCHLER & S. VANSÉVEREN (trad.), *Vocabulaire hittite y compris louvite, palaïte, akkadien et sumérien*, Peeters, Leuven-Paris-Bristol, 2016.
- A. TORP, *Lykische Beiträge*, «Videnskabselskabets Skrifter Historik-filosofisk Klasse», **4**, 1901.
- T. VAN DEN HOUT, «LYCIAN telêzi(je)-», «Kadmos», **34.2**, Berlin, 155-162.
- M. WILSON, *Jews and Christians in Ancient Lycia: A Fresh Appraisal*, in Y. HAZIRLAYANLAR, S. DOĞAN et E. F. FINDIK (ed.), *Aziz Nikolaos Kilisesi Kazıları 1989-2009*, Istanbul, 2018.

CITTÀ ACHEE E ROMA DOPO LA GUERRA ACAICA: IL CASO DEI *NOMOGRAPHOI* DELLA CITTÀ DI DIME

di
Antonella Palombi

La questione dell'assetto della Grecia dopo la fine della guerra acaica è stata oggetto di diversi studi, antichi e recenti. Nell'immaginario collettivo la data del 146 a.C. rappresenta il momento in cui Roma assoggetta definitivamente la Grecia e, di conseguenza, la cancellazione o la trasformazione di tutti gli organi istituzionali allora esistenti. Alcune fonti letterarie sul periodo, in particolare Pausania, farebbero propendere per uno scenario simile ma l'integrazione dello studio delle fonti con quello delle epigrafi fa emergere un quadro più complesso. Le iscrizioni testimoniano, infatti, una sopravvivenza delle istituzioni delle città anche dopo questa data, seppur con funzioni diverse o ridotte. Proprio questa diversificazione potrebbe aver portato all'insorgere di conflitti per una ridefinizione delle prerogative degli organi decisionali. In questa apparente conservazione dell'autonomia, Roma si inserisce progressivamente dapprima come arbitro imparziale delle controversie, fino alla definitiva perdita della libertà da parte delle città greche. In questo lavoro la nota epigrafe¹ di Dime (*Syll.*³ 684), contenente la lettera del proconsole Quinto Fabio Massimo agli abitanti della città, viene letta come un momento di contrapposizione dell'assemblea della città ai membri del consiglio. Tale interpretazione si riscontra già negli studi di THORNTON², ma è possibile avanzare nuove e

diverse argomentazioni alla luce di quanto emerso dallo studio delle funzioni dei *nomographoi*³ nelle assemblee e nelle città di età ellenistica⁴. Si tenta inoltre di comprendere il senso delle parole "libertà" e "costituzione" che nell'epigrafe sono "restituite" o "accordate" dai Romani agli Achei e, di conseguenza, di stabilire il valore più o meno sovversivo dell'attività legislativa di Soso e Timoteo.

Le città achee prima del 146 a.C.

Per una comprensione di quanto avvenne dopo la fine della guerra acaica, è necessario considerare lo statuto delle città achee prima di questo evento. A partire dal 280 a. C. circa, le città del Peloponneso settentrionale erano inserite nel complesso organismo istituzionale della Lega achea, che si era ricostituito proprio per iniziativa delle città di Dime e Patre, come racconta Polibio⁵:

³La carica di *nomographos* è attestata nei territori greci a partire dall'età ellenistica mentre diventano più sporadiche con l'età romana. Si tratta di redattori di leggi che non hanno la facoltà di presentare proposte ma che agiscono per lo più su mandato dell'assemblea. All'interno della Lega achea la magistratura è presente a un doppio livello, federale e cittadino e la magistratura persiste nelle città anche dopo la presunta dissoluzione del *koinon*, come attesta l'epigrafe in questione. È molto probabile che l'origine e la diffusione di questa magistratura sia da attribuire a un progressivo aumento di documenti necessari al funzionamento degli Stati federali e che la rarefazione delle testimonianze in età romana sia strettamente connessa al mutato clima politico.

⁴Le caratteristiche e le prerogative di questa magistratura sono state analizzate nella mia tesi di dottorato, *Origine e funzione dei nomographoi nelle assemblee di età ellenistica*.

⁵POLYB. II 41, 1-6: Ὀλυμπιάς μὲν ἦν εἰκοστή καὶ τετάρτη πρὸς ταῖς ἑκατόν, ὅτε Πατρεῖς ἤρξαντο συμφρονεῖν καὶ Δυμαῖοι, [...] πάντες γὰρ οὗτοι περὶ τὴν προειρημένην Ὀλυμπιάδα τὸ ζῆν ἐξέλιπον. τοὺς μὲν οὖν ἀνώτερον τούτων χρόνους τοιαύτη τις ἦν ἡ περὶ τὸ προειρημένον ἔθνος διάθεσις. ἀπὸ γὰρ Τισαμενοῦ βασιλευθέντες, ὃς ἦν Ὁρέστου μὲν υἱός, κατὰ δὲ τὴν τῶν Ἡρακλειδῶν κάθοδον ἐκπεσὼν τῆς Σπάρτης κατέσχε τοὺς περὶ Ἀχαΐαν τόπους, ἀπὸ τούτου κατὰ τὸ συνεχὲς καὶ κατὰ τὸ γένος ἕως Ἰγύγου βασιλευθέντες, μετὰ ταῦτα δυσαρεστήσαντες τοῖς τοῦ προειρημένου πασι ἐπὶ τῷ μὴ νομίμως ἀλλὰ δεσποτικῶς αὐτῶν ἄρχειν, μετέστησαν εἰς δημοκρατίαν τὴν πολιτείαν. λοιπὸν ἤδη τοὺς ἐξῆς χρόνους μέχρι τῆς Ἀλεξάνδρου καὶ Φιλίππου δυναστείας ἄλλοτε μὲν ἄλλως ἐχώρει τὰ πράγματα· αὐτοῖς κατὰ τὰς περιστάσεις, τό γε μὴν κοινὸν πολίτευμα, καθάπερ εἰρήκαμεν, ἐν δημοκρατίᾳ

¹L'epigrafe è conosciuta già da diverso tempo ed è stata pubblicata in diverse edizioni: ROSE 1825, 393 e 405; CIG 1543; HICKS 1882, n. 202; VIERECK 1888, n. IV; DITTENBERGER *Syll.*³ 684; SHERK 1969, pp. 246-248 n. 43; RIZAKIS 2008, n. 5. Piuttosto numerosi anche i commenti e le traduzioni: BEASLEY 1900, 62-161; COLIN 1905, 654-655; HOLLEAUX 1914, 583 n. 4; ABBOTT-JOHNSON 1926, 261-262, n. 9; ACCAME 1946, 9-10, 33-34, 149-153; LEWIS-REINHOLD 1951, 319 n. 127; JOHNSON, ROBINSON-COLEMAN, BOURNE, 1961, 35 n.40; FUCKS 1972, 21-27; SHERK 1984, 50-51, n. 50; FERRARY 1988, 86-199; BERTRAND 1992, 234-235, n. 132; KALLET-MARX 1995, 129-153; THORNTON 2001, 160-171; BAGNALL-DEROW 2004, 93-94, n. 52.

²THORNTON 2001.

«Correva l'Olimpiade centoventiquattresima⁶, quando gli abitanti di Dime e di Patre cominciarono a federarsi. [...] Per quanto riguarda i tempi ancora più antichi di questi, la situazione del popolo acheo era tale: dopo essere stati sotto la monarchia di Tisameno, che era figlio di Oreste e fuoriuscì da Sparta al tempo del ritorno degli Eraclidi per occupare il territorio dell'Acaia, restarono, dopo questo re, sotto un regime monarchico, senza soluzione di continuità e sotto un'antica dinastia, fino al re Ogigo, ma poi essendo fortemente scontenti dei sui figli perché governavano non nel rispetto della legalità, ma come dei tiranni, cambiarono forma costituzionale adottando la democrazia. Per quanto riguarda il resto del tempo, poi, la loro potenza conobbe alti e bassi, in relazione alle diverse situazioni politiche, fino agli anni di Filippo e Alessandro. E tuttavia, come abbiamo già detto, cercarono di mantenere sempre il carattere democratico della Lega.»

Lo storico acheo aveva già sottolineato il carattere democratico della Lega⁷, nel passo in cui sosteneva l'omogeneità delle istituzioni tra le città che ne facevano parte:

«Dopo che molti infatti avevano tentato in passato di portare le genti del Peloponneso a godere di questo vantaggio e dopo che nessuno ci era riuscito, perché ciascuno tentava avendo a

cuore non la libertà di tutti ma il proprio potere personale, da questo punto di vista si è ora verificata una accelerazione e un processo di realizzazione di tale natura e dimensioni che presso di loro c'è non soltanto quella compartecipazione dovuta ai rapporti di alleanza e di amicizia ma l'adozione delle medesime leggi, degli stessi pesi e misure, delle stesse unità monetarie, e inoltre degli stessi magistrati, degli stessi organi decisionali e apparati giudiziari. Insomma, quasi tutto il Peloponneso manca quasi solo di questo per avere l'aspetto di un'unica città: di una stessa cinta di mura per tutti quelli che vi abitano, ma per il resto, sia a livello federale che nelle singole città, hanno delle istituzioni pressoché identiche.»

L'affermazione che le città della Lega avessero le medesime magistrature va intesa nel senso delle istituzioni federali; le singole città avevano propri magistrati, sebbene si noti in questo periodo una certa uniformità nella denominazione delle cariche in diversi luoghi. È indubbio che l'espansione della Lega achea nelle città del Peloponneso abbia indotto, ma non imposto, una certa omogeneità dal punto di vista istituzionale. Quanto alle prerogative delle città, ormai si può affermare che esse avessero poteri decisionali autonomi per quanto riguardava la politica interna, mentre allo stato federale erano demandate le decisioni in politica estera e gli affari di guerra.

In un passo del medesimo libro, Polibio afferma che gli Achei hanno compiuto diverse imprese insieme ai Romani e in cambio hanno ricevuto la libertà (ἐλευθερία) di ogni città e la concordia fra tutti gli abitanti del Peloponneso:

«Perché il sistema politico degli Achei è sempre rimasto uno solo, e in base a esso, estendendo il diritto all'eguaglianza e alla libertà di parola che vige fra loro, combattendo e contrastando incessantemente coloro che, o in prima persona o per il tramite dei regnanti, opprimevano con la schiavitù la loro patria, portarono a compimento quest'impresa in questo modo e con questa costituzione politica, in parte da soli in parte grazie all'aiuto di alleati. Infatti, le azioni compiute in collaborazione da loro per portare avanti il loro progetto vanno capite riportandole al sistema politico degli Achei. Benché infatti compirono in collaborazione molte imprese, e di

συνέχειν ἐπειρῶντο. Traduzione di R. PALMISCIANO e C. TARTAGLINI.

⁶La centoventiquattresima Olimpiade è datata tra il 284 e il 280 a. C..

⁷POLYB. II 37, 9-11: πολλῶν γὰρ ἐπιβαλομένων ἐν τοῖς παρεληλυθόσι χρόνοις ἐπὶ ταῦτὸ συμφέρον ἀγαγεῖν Πελοποννησίους, οὐδενὸς δὲ καθικέσθαι δυνηθέντος διὰ τὸ μὴ τῆς κοινῆς ἐλευθερίας ἔνεκεν ἀλλὰ τῆς σφετέρως δυναστείας χάριν ἐκάστους ποιεῖσθαι τὴν σπουδὴν, τοιαύτην καὶ τηλικαύτην ἐν τοῖς καθ' ἡμᾶς καιροῖς ἔσχε προκοπὴν καὶ συντέλειαν τοῦτο τὸ μέρος ὥστε μὴ μόνον συμμαχικὴν καὶ φιλικὴν κοινωνίαν γεγενῆσθαι πραγμάτων περὶ αὐτοὺς, ἀλλὰ καὶ νόμοις χρῆσθαι τοῖς αὐτοῖς καὶ σταθμοῖς καὶ μέτροις καὶ νομίσμασι, πρὸς δὲ τούτοις ἄρχουσι, βουλευταῖς, δικασταῖς, τοῖς αὐτοῖς, καθόλου δὲ τούτῳ μόνῳ διαλλάττειν τοῦ μὴ μῖα πόλεως διάθεσιν ἔχειν σχεδὸν τὴν σύμπασαν Πελοπόννησον, τῷ μὴ τὸν αὐτὸν περίβολον ὑπάρχειν τοῖς κατοικοῦσιν αὐτήν, τᾶλλα δ' εἶναι καὶ κοινῇ καὶ κατὰ πόλεις ἐκάστοις ταῦτα καὶ παραπλήσια. Traduzione di R. PALMISCIANO e C. TARTAGLINI.

questi le più numerose e le più splendide insieme ai Romani, mai nel modo più assoluto, desiderarono, come conseguenza dei successi riportati, un qualche particolare vantaggio, ma in cambio di tutte le loro ambizioni, che sacrificarono per gli alleati, ricevettero la libertà di ogni città e la concordia fra tutti gli abitanti del Peloponneso»⁸

A questo proposito, WALBANK⁹ notava che il richiamo alla libertà in questo passo fosse il risultato dell'estensione del proclama di Flaminio a Corinto nel 196 a. C.¹⁰. Una libertà, dunque, concessa in cambio, come ben si evince dal testo.

La situazione in Grecia dopo la guerra acaica

Dopo la distruzione di Corinto, Polibio dice che, prima di partire per l'Italia, i Dieci¹¹ riorganizzarono l'Acaia. Quanto al compito a lui affidato, nelle *Storie* leggiamo:

«Al momento della partenza, dettero a Polibio l'incarico di girare le città e chiarire ai cittadini i punti su cui nutrissero dei dubbi, finché non si fossero abituati alla costituzione e alle leggi. Ed egli, contro ogni aspettativa, dopo qualche tempo fece in modo di far accettare ai cittadini la costituzione data e che dalle leggi non

sorgesse alcuna controversia su nessun argomento, né in privato né in pubblico¹².»

Polibio parla di una “costituzione data” dai Romani agli Achei ma non dice nulla sulla sua natura. L'altra fonte relativa a questo periodo, Pausania (VII 16, 9-10), a proposito delle misure intraprese da Mummio alla fine della guerra, scrive:

«A tutte le città che avevano combattuto contro i Romani Mummio fece abbattere le mura e tolse le armi ancor prima che da Roma fossero a lui inviati dei consiglieri. Quando poi giunsero costoro per decidere con lui sulla situazione, allora pose fine ai regimi democratici, fissò le magistrature in funzione del censo, impose un tributo alla Grecia e vietò a chi possedeva capitali di acquistare proprietà fuori dai confini della sua città. I consigli comuni di ciascuna nazione, quello degli Achei, quello della Focide, della Beozia o di qualunque altra parte della Grecia, furono tutti disciolti alla stessa maniera. Dopo pochi anni, però, i Romani si volsero a compassione della Grecia e furono restituiti ai singoli popoli i loro antichi consessi, fu ridata la possibilità di acquistare proprietà al di fuori dei propri confini e furono condonate tutte le multe che Mummio aveva inflitto.»¹³

⁸ POLYB. II 42, 3-6: διότι μία τις αἰὲς τῶν Ἀχαιῶν αἵρεσις ὑπῆρχε, καθ' ἣν προτείνοντες μὲν τὴν παρ' αὐτοῖς ἰσηγορίαν καὶ παρρησίαν, πολεμοῦντες δὲ καὶ καταγωνιζόμενοι συνεχῶς τοὺς ἢ δι' αὐτῶν ἢ διὰ τῶν βασιλέων τὰς σφετέρας πατρίδας καταδουλομένους, τούτῳ τῷ τρόπῳ καὶ ταύτῃ τῇ προθέσει τοῦτο τοῦργον ἐπετέλεσαν, τὰ μὲν δι' αὐτῶν, τὰ δὲ καὶ διὰ τῶν συμμάχων. καὶ γὰρ τὰ δι' ἐκείνων συνεργήματα γεγονότα πρὸς τοῦτο τὸ μέρος ἐν τοῖς ἐξῆς χρόνοις ἐπὶ τὴν τῶν Ἀχαιῶν προαίρεσιν ἀνοιστέον. πολλοῖς γὰρ κοινωνήσαντες πραγμάτων, πλείστον δὲ καὶ καλλίστων Ῥωμαίοις οὐδέποτε τὸ παράπαν ἐπεθύμησαν ἐκ τῶν κατορθωμάτων οὐδενὸς ἰδίᾳ λυσιτελοῦς, ἀλλ' ἀντὶ πάσης τῆς ἐαυτῶν φιλοτιμίας, ἣν παρείχοντο τοῖς συμμάχοις, ἀντικατηλλάττοντο τὴν ἐκάστων ἐλευθερίαν καὶ τὴν κοινὴν ὁμόνοιαν Πελοποννησίων.

⁹ WALBANK 1957, 234.

¹⁰ POLYB. XVIII 46, 5.

¹¹ Si tratta di un collegio di dieci persone con il compito specifico di ridefinire l'assetto politico di questo territorio.

¹² POLYB. XXXIX 4-5: ἐνετείλαντο δὲ τῷ Πολυβίῳ χωρίζομενοι τὰς πόλεις ἐπιπορευθῆναι καὶ περὶ ὧν οἱ ἄνθρωποι ἀμφιβάλλουσι διευκρινῆσαι, μέχρις οὗ συνῆθειαν ἔχουσι τῇ πολιτείᾳ καὶ τοῖς νόμοις. ὃ δὲ καὶ μετὰ τινα χρόνον ἐποίησε πρὸς λόγον τοὺς ἀνθρώπους στέρξαι τὴν δεδομένην πολιτείαν καὶ μηδὲν ἀπόρημα μήτε κατ' ἰδίαν μήτε κατὰ κοινὸν ἐκ τῶν νόμων γενέσθαι περὶ μηδενός. — Traduzione di A. L. SANTARELLI.

¹³ PAUS. VII 16, 9-10: πόλεων δέ, ὅσαι Ῥωμαίων ἐναντία ἐπολέμησαν, τεῖχη μὲν ὁ Μόμμιος κατέλυε καὶ ὄπλα ἀφηρεῖτο πρὶν ἢ καὶ συμβούλους ἀποσταλῆναι παρὰ Ῥωμαίων· ὥς δὲ ἀφίκοντο οἱ σὺν αὐτῷ βουλευσόμενοι, ἐνταῦθα δημοκρατίας μὲν κατέπαυε, καθίστα δὲ ἀπὸ τιμημάτων τὰς ἀρχάς· καὶ φόρος τε ἐτάχθη τῇ Ἑλλάδι καὶ οἱ τὰ χρήματα ἔχοντες ἐκωλύοντο ἐν τῇ ὑπερορίᾳ κτᾶσθαι· συνέδριά τε κατὰ ἔθνος τὰ ἐκάστων, Ἀχαιῶν καὶ τὸ ἐν Φωκεύσιν ἢ Βοιωτοῖς ἢ ἐτέρωθι πού τῆς Ἑλλάδος, κατελέλυτο ὁμοίως πάντα. ἔτεσι δὲ οὐ πολλοῖς ὕστερον ἐτράποντο ἐς ἔλεον Ῥωμαῖοι τῆς Ἑλλάδος, καὶ συνέδριά τε κατὰ ἔθνος ἀποδιδόασιν ἐκάστοις τὰ ἀρχαῖα καὶ τὸ ἐν τῇ ὑπερορίᾳ κτᾶσθαι, ἀφήκαν δὲ καὶ ὅσοις ἐπιβεβλήκει Μόμμιος ζημίαν. Traduzione di S. RIZZO.

L'impressione che si ricava da questo passo del Periegeta è che nel 146 a.C. fossero sciolti i consigli (*synedria*)¹⁴ e che fosse imposto una costituzione basata sul censo e un tributo. Soltanto in un secondo momento sarebbero stato restituito a ogni *ethnos*¹⁵ il proprio *synedrion*. Da questo passo non si evince chiaramente che Roma esercitasse un dominio diretto sulle città achee già nel periodo immediatamente successivo alla fine della guerra acaica ma generalmente si ritiene che esse fossero sottoposte al governatore della provincia di Macedonia. ACCAME (1946, 1-16) riteneva che l'affermazione dello scioglimento e della successiva ricostituzione delle leghe etniche dovesse essere rivista e che (*ivi*, 149) che la Lega achea fosse sopravvissuta in forma ridotta e limitata alla regione settentrionale del Peloponneso. La persistenza di una Lega achea sarebbe stata, però, soltanto formale dal momento che essa non avrebbe conservato nessun potere politico. L'opinione di ACCAME ha trovato largo seguito. Anche secondo SCHWERTFEGGER (1974, 19-76) il senato romano, dopo il 146 a.C., non avrebbe sciolto i *koina*¹⁶ e la Lega achea sarebbe sopravvissuta conservando, oltre ai i territori dell'Acaia, anche quelli dell'Arcadia occidentale e settentrionale. KALLET-MARX (49-56) oltre a negare una sottomissione dei territori achei da parte di Roma, negava persino una qualsiasi forma di controllo del proconsole di Macedonia sugli altri territori della Grecia. Recentemente FOURNIER¹⁷ ha riproposto l'idea di un controllo informale della Grecia da parte del proconsole di Macedonia.

La creazione della provincia romana di Acaia è attestata nelle fonti a partire dal 27 a.C.¹⁸, ad opera

¹⁴ A partire dal II secolo a. C. il termine *synedrion* sostituisce *boulé* per indicare il consiglio delle città. Non c'è evidenza del fatto che la differente denominazione implichi di per sé una trasformazione dei consigli delle città in senso oligarchico, come ritiene RIZAKIS (2008, 32). GUARDUCCI (1932, 36) aveva già avanzato l'idea che tale denominazione nel Peloponneso fosse dovuta all'intervento di Roma mentre per ACCAME (1946, 137-138) essa si sarebbe diffusa per imitazione di altri stati federali.

¹⁵ Con il termine *ethnos* Pausania si riferisce alle Leghe.

¹⁶ *Koinon* è un altro termine con cui vengono designati gli stati federali. Il termine ricorre spesso in Polibio.

¹⁷ FOURNIER 2010, 8.

¹⁸ A partire da questa data, per l'Acaia è attestato in governatore per ogni anno. Si veda lo studio di HURLET-MÜLLER 2020.

di Augusto. La situazione delle città achee tra il 146 e il 27 a.C. resta dunque piuttosto incerta. Anche se non possiamo sostenere una sottomissione delle città achee alla nuova provincia, è indiscutibile il fatto che contingenti romani stazionassero sul territorio macedone e avessero la facoltà di intervenire anche al di fuori di esso¹⁹.

Quanto alla sopravvivenza delle istituzioni locali *post* 146 a.C., è sufficientemente dimostrata una persistenza dell'assemblea²⁰ e del consiglio nelle diverse città. È molto probabile che la costituzione "data" dai Romani agli Achei di cui parla Polibio si limitasse a fornire dei principi generali cui poi le diverse città dovevano attenersi, quali l'elezione delle magistrature, il rinnovo dei consigli e i rapporti tra questi e le assemblee.

L'epigrafe di Dime

L'intervento di Roma nell'ambito di una controversia all'interno di una città achea è ben evidente nell'epigrafe che riporta una lettera del proconsole Quinto Fabio Massimo ai magistrati di Dime (*Syll.*³ 684).

{E} ἐπὶ θεοκόλου Λέωνος, ν γραμματέ-
ος τοῦ συνεδρίου Στρατοκλέος.
Κόιντος Φάβιος Κοίντου Μάξιμος
ἀνθύπατος Ῥωμαίων Λυμαί-
ων τοῖς ἄρχουσι καὶ συνέδροις καὶ τῇ πόλει
χαίρειν· τῶν περὶ
5 Κυλλάνιον συνέδρων ἐμφανισάντων μοι περὶ
τῶν συντελε-
σθέντων παρ' ὑμῖν ἀδικημάτων, λέγω δὲ ὑπὲρ
τῆς ἐμπρήσε-
ως καὶ φθορᾶς τῶν ἀρχεῖων καὶ τῶν
δημοσίων γραμμάτων, ὧν ἐγε-
γόνει ἀρχηγὸς τῆς ὅλης συγχύσεως Σῶσος
Ταυρομένεος ὁ
καὶ τοὺς νόμους γράψας ὑπεναντίους τῇ
ἀποδοθείσῃ τοῖς
10 Ἀχαιοῖς ὑπὸ Ῥωμαίων πολιτ[ε]ία, περὶ ὧν
τὰ κατὰ μέρος διή[λ]θο-
[μεν ἐν Πά]τραις μετὰ τοῦ παρόντ[ο]ς
συμβουλίου· ἐπεὶ οὖν οἱ διαπρα-

¹⁹ CAMIA 2009, 176.

²⁰ Le assemblee sono esplicitamente citate insieme al consiglio nelle formule di sanzione di alcune iscrizioni: *IG* V 2, 437, *IG* V 2, 435 e 515B.

[ξά]μενοι ταῦτα ἐφαίνοντό μοι τῆς χειρίστης
 κ[ατασ]τάσεως
 [κ]αὶ ταραχῆς κα[τασκευῆν] ποιούμενοι [τοῖς
 Ἑλλησι πασ]ιν· οὐ μὲν-
 ν[ον γάρ] τῆς πρ[ὸς ἀλλήλου[ς]
 ἀσυναλλ[α]ξ[ία]ς καὶ χρε[ωκοπίας οἱ]-
 15[κεῖ]α ἀλλὰ καὶ [τ]ῆς ἀποδομένης κατὰ
 [κ]οινὸν τοῖς Ἑλλη[σιν ἐ]-
 λευθερίας ἀλλότρια καὶ τῇ[ς] ἡμετέ[ρα]ς
 προαιρέσεως· ἐγ[ὼ πα]-
 ρασχομένων τῶν κατηγορῶν ἀληθινὰς
 ἀποδείξεις Σῶ-
 σον μὲν τὸν γεγονότα ἀρχηγὸν [τ]ῶν
 πραχθέντων καὶ νο-
 μογραφῆσαντα ἐπὶ καταλύσει τῆς ἀποδοθείσης
 πολιτεῖ-
 20[α]ς κρίνας ἔνοχον εἶναι θανάτῳ
 πα[ρ]εχώρισσα, ὁμοίως δὲ καὶ
 [...]μίσκον Ἐχέσθένης τῶν δαμιουργῶν τὸν
 συμπράξαντα
 [τοῖς] ἐμπρήσασι τὰ ἀρχεῖα καὶ τὰ δημόσια
 γράμματα, ἐπεὶ καὶ
 [αὐτὸς] ὠμολόγησεν· Τιμόθεον δὲ Νικέα τὸμ
 μετὰ τοῦ Σώσου
 [γεγονό]τα νομογράφον, ἐπεὶ ἔλασσον ἐφαίνετο
 ἡδικηκῶς, ἐ-
 25[πέταξα] προάγειν εἰς Ῥώμην ὀρκίσας, ἐφ'
 [ᾧ] τῇ νομηνίᾳ τοῦ ἐν-
 [άτου μηνὸς] ἔστα[ι] ἐκεῖ καὶ ἐμφανίσας τ[ῶι]
 ἐ[πὶ τῶν ξένων στρατη]-
 [γῶι] ΑΝ[.] π[ρ]ότερον ἐπάγεισ[ιν εἰς]
 οἶκον, ἐὰν μ[ὴ] ΑΥ[...]
 [-----]
 [-----]

Al tempo del theokolos Leon (e) del segretario del consiglio Stratocle. Quinto Fabio, (figlio) di Quinto, Massimo, proconsole dei Romani, saluta i magistrati, i rappresentanti del consiglio e la città di Dime; i rappresentanti del consiglio (capeggiati) da Cillanio mi hanno informato riguardo alle ingiustizie che sono state compiute tra di voi, parlo dell'incendio e della distruzione degli archivi e dei documenti pubblici, di cui istigatore di tutta l'agitazione è Soso (figlio di) Tauromene il quale ha anche scritto leggi contrastanti con la costituzione restituita dai Romani agli Achei riguardo alle quali abbiamo discusso punto per punto a Patre con il consiglio qui presente. Dal momento che gli autori di questi eventi mi sembravano preparare la peggiore condizione e disordine

per tutti i Greci; poiché non solo queste azioni sono atte a (suscitare) la diffidenza reciproca e la cancellazione dei debiti e incompatibili con la libertà accordata di comune accordo ai Greci e con la nostra volontà; io, dal momento che gli accusatori hanno presentato prove veritiere, giudicando Soso colpevole come artefice delle azioni compiute e di aver redatto leggi per la dissoluzione della costituzione restituita, l'ho condannato a morte, ugualmente anche [...]miskos (figlio di) Echestene (uno dei) damiorgoi che ha collaborato con coloro che hanno incendiato gli archivi e i documenti pubblici poiché lui stesso ha confessato; quanto a Timoteo (figlio di) Nicia che era nomographos insieme a Soso, poiché mi sembrava meno colpevole, ordinai di condurlo a Roma, facendo giurare che sarebbe stato lì nel primo giorno del nono mese e avendo informato il pretore degli stranieri [della decisione] che non sarebbe tornato a casa, a meno che...

Il *theokolos*²¹ Leon svolge la funzione di eponimo: questo fatto autorizza a pensare che la città avesse conservato la propria formale autonomia. La menzione di questo personaggio, tuttavia, non ci fornisce una datazione più precisa perché per noi egli resta per lo più sconosciuto così come il segretario Stratocle. La datazione dell'epigrafe, pertanto, dipende dall'identificazione del proconsole romano Quinto Fabio Massimo; anche a questo proposito, sono state avanzate diverse ipotesi. Per BOECKH (*CIG* 1543) si trattava di Quinto Massimo Emiliano; per lungo tempo è stata accolta l'opinione di ACCAME (1946, 149-150) che invece riteneva che si trattasse di Quinto Fabio Massimo Eburno e che dunque l'iscrizione dovesse essere datata al 115 a.C.. Il quadro è sostanzialmente cambiato dopo l'annuncio del ritrovamento di un'epigrafe (rimasta ancora non pubblicata) contenente una lettera ai Dime da parte di Quinto Fabio Massimo Serviliano e datata al secondo anno dell'era achea (145/144 o 144/143 a.C.). RHODES e LEWIS (1997, 97) ne riportano un estratto:

²¹L'etimologia richiama a un incarico di natura religiosa di cui ci sfuggono, però, le principali prerogative. A Dime si trattava di un incarico annuale che poteva, perciò, svolgere funzione di eponimo.

Q. Fabius Maximus ἄ[νθύπατος] Ῥωμαίων
Δουμείων τ[οῖς] ἄρχουσι καὶ συνέδροις χαίρειν
[Quinto Fabio Massimo] proconsole dei Romani
saluta i magistrati e i rappresentanti del
consiglio dei Dimeî

L'identificazione del proconsole diventa dunque abbastanza sicura e permette di anticipare la datazione dell'epigrafe all'indomani della fine della guerra acaica.

Sappiamo dunque che i rappresentanti del consiglio (*synedroi*) della città, capeggiati da un certo Cillanio, si sono rivolti al proconsole per alcuni disordini avvenuti in città. I fatti gravi, di cui sarebbe istigatore Soso, figlio di Tauromene, riguarderebbero l'incendio degli archivi e la redazione di leggi in contrasto con la costituzione "restituita" dai Romani agli Achei. Il proconsole ha dunque riunito a Patre il consiglio per prendere una decisione riguardo ai fatti che sono stati riportati da alcuni *synedroi* (consiglieri) di Dime. Bisogna innanzitutto chiarire che il consiglio (*synedrion*) in questione è quello cittadino e non quello della Lega achea; parimenti, la costituzione riguarda l'assetto politico della città di Dime e non quello federale.

L'intervento di Roma nelle controversie tra le città è attestato già prima di questa data²²; in questo caso, però, il proconsole interviene per sedare alcuni disordini che hanno riguardato fazioni di una medesima città. È da scartare l'idea ormai superata e anacronistica che si trattasse di un moto di rivolta di carattere "socialista"²³; l'interpretazione del passo di Pausania citato (VII 16, 9-10) aveva indotto, infatti, alcuni editori e commentatori a ritenere che le agitazioni di cui si parla nella lettera del proconsole mirassero a sovvertire in senso democratico i regimi timocratici introdotti da Lucio Mummio²⁴. Il testo non ci autorizza a una interpretazione in questo senso dal momento che parla genericamente di *synchysis*, parola che può essere interpretata,

appunto, genericamente come "confusione" o "disordine".

Le norme introdotte dai due *nomographoi* sono presentate come contrastanti alla costituzione "restituita" da Roma agli Achei²⁵; nel passo citato all'inizio di questo lavoro, Polibio aveva utilizzato un'espressione simile²⁶ per l'assetto dato dai Romani alla Grecia dopo la fine della guerra: la similarità dell'espressione ha portato alcuni studiosi a pensare che si trattasse del medesimo ordinamento²⁷. La differenza tra una costituzione "data" e una "restituita" resta tuttavia di non poco conto²⁸, anche se di per sé non si può escludere che si tratti delle medesime norme. Mi sembra rilevante, anche se non giustamente approfondito nei commenti, che nell'epigrafe sia per la "libertà" sia per la "costituzione" viene utilizzato il medesimo verbo: ἀποδίδωμι²⁹. Sia la libertà che la costituzione sarebbero dunque una "restituzione" o una "concessione". Per una giusta lettura dell'espressione contenuta nella lettera ai Dimeî si può fare riferimento allo studio di GANDINI³⁰, che fornisce numerosi esempi in cui l'espressione "non fare nulla di contrario" alla costituzione o alle leggi sia tipica della diplomazia romana dopo la battaglia di Pidna. Con una tale formula, le autorità romane intendevano impedire o reprimere azioni contrarie all'assetto da loro promosso in Oriente. Alla luce del fatto che si tratti di una espressione quasi formulare in ambito diplomatico in questo periodo, si attenua anche la volontà di ribellione alla costituzione come una sorta di moto rivoluzionario, come era stato effettivamente ritenuto da alcuni mentre si evidenzia il tono volutamente propagandistico dei Romani.

L'interpretazione delle nuove norme introdotte dai *nomographoi* dipende, purtroppo, da parti non più comprensibili nell'epigrafe. Al rigo 14 leggiamo, infatti, soltanto le prime lettere di una parola: *chre* [...]. Recentemente si è affermata una proposta di integrazione, *chre[okopias]*, che introdurrebbe, in

²² Roma era intervenuta, in particolare, nei conflitti tra Sparta e la Lega achea, in un momento in cui è del tutto esclusa una qualsiasi forma di dominio diretto.

²³ COLIN 1905, 654-655. Lo studioso identificava il proconsole dell'epigrafe con Quinto Fabio Massimo Allobrogico, console nel 121 a.C. o con Quinto Fabio Massimo Eburno, console nel 116 a.C.; riteneva, infatti, improbabile una datazione troppo a ridosso del 146 a. C.

²⁴ FERRARY 1988, 190-199.

²⁵ Ll. 9-10: τοὺς νόμους γράψας ὑπεναντίους τῇ ἀποδοθείσῃ τοῖς Ἀχαιοῖς ὑπὸ Ῥωμαίων πολιτεία].

²⁶ POLYB. XXXIX 5, 3: δεδομένην πολιτείαν.

²⁷ KALLET-MARX 1995, 132.

²⁸ La distinzione è stata sottolineata da MUSTI 1978, 61.

²⁹ Il verbo al medio ha il significato di "rendere", "restituire".

³⁰ GANDINI 2019, 265. Lo studioso rintraccia diverse attestazioni ellenistiche dell'espressione e giunge alla conclusione che Roma abbia riproposto un linguaggio della diplomazia del mondo ellenistico secondo una *interpraetatio* romana.

questo contesto, la notizia della cancellazione dei debiti. Il fatto che le leggi di Soso e Timoteo riguardassero provvedimenti specifici a favore dei debitori e non un progetto più ampio di riforma costituzionale è abbastanza verosimile. La conferma di questa supposizione può essere dedotta dal fatto che, tra i due *nomographoi*, soltanto Soso, che è anche accusato dell'incendio degli archivi, viene condannato a morte insieme al damiurgo³¹ mentre Timoteo viene inviato a Roma dal pretore *peregrinus*. La *nomographia*, ovvero la scrittura di nuove norme, è dunque considerata meno grave rispetto all'incendio degli archivi di cui sono responsabili Soso e il damiurgo.

È dunque del tutto attendibile l'ipotesi di THORNTON³² che l'iscrizione testimoni un momento del conflitto tra le assemblee cittadine e il consiglio all'indomani della guerra acaica. Mi sembra che sia da respingere l'idea di FUKS³³ che i due *nomographoi* fossero stati eletti appositamente per appoggiare un progetto eversivo di riforma costituzionale con lo scopo di indebolire i ceti abbienti. In diverse città del Peloponneso, dall'età ellenistica all'età romana, i *nomographoi* compaiono come magistratura ordinaria: è verosimile che essi fossero presenti con questo statuto anche a Dime e che dunque la loro elezione non abbia avuto uno scopo specifico di sovvertimento delle istituzioni. Mi sembra di poter affermare che i *nomographoi* Soso e Timoteo non abbiano agito di propria iniziativa ma in seguito a decisioni prese in assemblea: a supporto di questa ipotesi si può addurre il fatto che, nelle testimonianze in nostro possesso, nelle città della Lega achea tali magistrati non hanno mai un potere legislativo autonomo; nelle epigrafi, quando non hanno il compito di registrare i decreti in archivio, essi compaiono come redattori di provvedimenti già presi in assemblea³⁴.

In sintesi, possiamo affermare che *post* 146 a.C. le città avessero mantenuto i propri organi decisionali, assemblea e consiglio. È molto probabile che l'attività dei *nomographoi* fosse ritenuta minacciosa per le prerogative del consiglio da parte dei *synedroi* che avrebbero

richiesto l'intervento del proconsole di Macedonia. A questo proposito, le azioni intraprese dai *nomographoi* e dal damiurgo sono presentate in modo propagandistico come contrarie alla costituzione "restituita" dai Romani. Dal momento che le azioni più gravi riguardavano la cancellazione dei debiti e l'inosservanza dei contratti è probabile che ciò che veniva avvertito come "contrario" riguardasse il regime timocratico delle città, quale norma generale cui le *poleis* dovevano attenersi pur conservando una certa autonomia³⁵. Il fatto che la *nomographia*, cioè la redazione delle leggi, non sia condannata in quanto tale ma solo per il suo contenuto conferma la persistenza di un potere decisionale, seppur limitato dell'assemblea. L'intervento del proconsole di Macedonia, inoltre, testimonia soltanto la prerogativa di intervento che Roma si attribuiva all'interno delle città greche ma non conferma di per sé una dipendenza dell'Acaia alla provincia di Macedonia dal momento che, già prima di questa data, Roma era intervenuta in vario modo nelle controversie tra le città greche. Quanto alla costituzione "restituita" dai Romani agli Achei sarebbe suggestivo collegare questa allusione alla costituzione precedente alla fine della guerra acaica, che per Polibio si configura essenzialmente come "democratica". In questo senso i Romani presenterebbero se stessi come i veri restauratori dell'antica costituzione delle città achee, oltre che i garanti della libertà da loro concessa. Si può dunque immaginare una circostanza singolare in cui l'assetto di carattere timocratico come quello descritto da Pausania sia presentato come la restituzione dell'antica e autentica costituzione della Lega achea.

³¹ Il damiurgo era un magistrato con funzioni esecutive presente in diverse città del Peloponneso. Come i *nomographoi*, anche i damiurghi erano presenti a un doppio livello, federale e cittadino.

³² THORNTON 2001.

³³ FUKS 1972, 24-27.

³⁴ Si vedano a questo proposito *IG V 1,7* e *IG V 2, 24*.

³⁵ FERRARY (1988, 190-199) osservava che la costituzione di Mummio poteva essere effettivamente sentita come democratica rispetto al periodo della tirannide di Critolao e Dieo. Non è pertanto necessario supporre che la costituzione "restituita" di cui si fa menzione nell'iscrizione sia posteriore al 140 a.C., data in cui, secondo la testimonianza di Pausania (VII 16, 10), alcuni collocano la restaurazione delle Leghe e della democrazia.

Bibliografia

- F. F. ABBOTT- A. C. JOHNSON, *Municipal Administration in The Roman Empire*, Princeton 1926.
- S. ACCAME, *Il dominio romano in Grecia dalla guerra Acaica ad Augusto*, Roma 1946.
- R.S. BAGNALL-P. DEROW, *The Hellenistic Period: Historical Sources in Translation*, Malden and Oxford 2004.
- S. W. BEASLEY, *An Inscription of Dime in Achaia*, in «The Classical Review», Vol. 14, No. 3 (Apr., 1900), 162-164.
- J. M. BERTRAND, *Inscriptions historiques grecques, traduites et commentées*, Paris 1992.
- F. CAMIA, *Roma e le poleis. L'intervento di Roma nelle controversie territoriali tra le comunità greche di Grecia e d'Asia Minore nel secondo secolo a.C.: le testimonianze epigrafiche*, Atene 2009.
- G. COLIN, *Rome et la Grèce de 200 à 146 avant Jésus-Christ*, Paris 1905.
- G. DITTENBERGER, *Sylloge inscriptionum Graecarum*, 3a ed., Lipsiae 1915-1924, voll. 4.
- J. L. FERRARY, *Philhellénisme et impérialisme: aspects idéologiques de la conquête romaine du monde hellénistique de la seconde guerre de Macédoine à la guerre contre Mithridate*, Roma: École française de Rome, 1988.
- J. FOURNIER, *Entre tutelle romaine et autonomie civile, L'administration judiciaire dans les provinces hellénophones de l'Empire romain (129 a.C.-235 p. C)*, Paris 2010.
- A. FUKS, *Social revolution in Dime in 116-114 B.C.*, in «Scripta Hieros» 23 (1972), pp. 21-27.
- A. Gandini, *Μηδὲν (ὅ)πεναντίον πράττειν: uno slogan della diplomazia filoromana dopo Pidna?*, in «AXON» 3 (2019), 255-271.
- L. GIRDVAINYTE, *Law and Citizenship in Roman Achaia: Continuity and Change*, in K. Czajkowski, B. Eckhardt, M. Strothmann (edd.), *Law in the Roman Provinces*, Oxford 2020, 210-242.
- E. GRUEN, *The Hellenistic World and the Coming of Rome*, I, Berkley-Los Angeles-London 1984.
- M. GUARDUCCI, *Nota di epigrafia Spartana*, in «Rivista di Filologia e Istruzione Classica» 60 (1932), 1-3.
- E. L. HICKS, *A Manual of Greek Historical Inscriptions*, Oxford 1882.
- M. HOLLEAUX, *ΣΤΡΑΤΗΓΟΣ Η ΑΝΘΥΠΙΑΤΟΣ*, in «Hermes» 49 n. 4 (1914), 581-589.
- A. CH. JOHNSON- P. ROBINSON COLEMAN-NORTON- F. C. Bourne, *Ancient roman statutes. A translation with introduction, commentary, glossary and index*, Austin 1961.
- F. HURLET- C. MÜLLER, *L'Achaïe à l'Époque Républicaine (146–27 Av. J.-C.): Une Province Introuvable?*, in «Chiron», 50 (2020), 49-100.
- R.M. KALLET-MARX, *Quintus Fabius Maximus and the Dime affair (Syll³. 684)*, in «CQ» 45 (1995), 129-153.
- A. LA ROCCA, *Quando sono scomparse le assemblee popolari delle città greche?*, in «Scienze dell'antichità», 25 (2019), 25-38.
- N. LEWIS- M. REINHOLD, *Roman civilitation I. Selected readings: The Republic and the Augustan Age I*, New York 1951.
- D. MAGIE, *Roman Rule in Asia Minor. To the End of the Third Century After Christ*, I, Princeton 1950.
- D. MUSTI, *Polibio e l'imperialismo romano*, Napoli 1978.
- R. OSBORNE-P.J. RHODES, *Greek Historical Inscriptions, 478-404 BC*, Oxford 2017.
- P. J. RHODES-D. M. LEWIS, *The Decrees of the Greek States*, Oxford 1997.
- A.D. RIZAKIS (a cura di), *Achaïe III. Les cités achéennes: Épigraphie et Histoire*, Athens 2008.
- T. SCHWERTFEGGER, *Der achaiische Bund von 146 his 27 v. Chr.*, in *Vestigia* 19, München 1974.
- H. J. ROSE, *Inscriptiones Graecae vetustissime*, Cambridge 1825.
- R. K. SHERK, *Roman documents from the Greek East*, Baltimore 1969.
- R. K. SHERK, *Rome and the Greek East to the death of Augustus*, Cambridge 1984.
- J. THORNTON, *Lo storico, il grammatico, il bandito. Momenti della resistenza greca all'imperium romanum*, Catania 2001.
- P. VIERECK, *Sermo graecus quo senatus populusque Romanus magistratusque populi Romani usque ad Tiberii Caesaris aetatem in scriptis publicis usi sunt examinatur*, Göttingen 1888.
- F. W. WALBANK, *A Historical Commentary on Polybius*, Vol. 1, Oxford 1957.
- F. W. WALBANK, *A Historical Commentary on Polybius*, Vol. 2, Oxford 1967.
- F. W. WALBANK, *A Historical Commentary on Polybius*, Vol. 3, Oxford 1979.
- F. W. WALBANK, *Polybius, Rome and the Hellenistic World*, Cambridge 2002.

**PLAUTILLA, AUGUSTA
DELL'IMPERO E GLI SPONSALIA
CON CARACALLA.
UN'ANALISI CRONOLOGICA.**

**di
Melania Picciau**

Abstract

Lo studio si pone l'obiettivo di analizzare gli *sponsalia* tra Plautilla e Caracalla attraverso lo studio di fonti epigrafiche, archeologiche e letterarie. Inoltre si pone l'obiettivo di riconsiderare la cronologia di tali eventi contestualmente alla nomina di Plautilla come *Augusta* dell'impero ancor prima del matrimonio ufficiale con il futuro imperatore Caracalla e di come tali avvenimenti furono influenzati dalle dinamiche di potere all'interno della *domus imperiale*.

Nel diritto romano gli *sponsalia* erano delle promesse che, un uomo (*sponsu*) ed una donna (*sponsa*), decidevano reciprocamente di scambiarsi con il serio intento di contrarre un giusto matrimonio in futuro¹.

Sebbene non riconosciuti come patti ufficiali gli *sponsalia* venivano in ogni caso rispettati e mantenuti in virtù dei vantaggi e delle alleanze che tali accordi apportavano alle rispettive famiglie.² La coppia recitava una formula verbale chiamata *spondeo*³ che viene riportata da Gaius:

«92. L'obbligazione verbale si costituisce mediante domanda e risposta, come per esempio: "*Dari spondes? Spondeo*" (Prometti di dare? Prometto), "*Dabis? Dabo*" (Darai? Darò), "*Promittis? Promitto*" (Prometti? Prometto), "*Fidepromittis? Fidepromitto*" (Prometti per fede? Prometto per fede), "*Fideiubes? Fideiubeo*" (Garantisci per fede? Garantisco per fede), "*Facies? Faciam*" (Farai? Farò). 93. Ma questa

formula verbale "*Dari Spondes? Spondeo*" è propria dei cittadini romani. [...]»⁴

Le donne, soggette alla volontà paterna, assumevano un ruolo marginale ma, affinché gli *sponsalia* fossero validi, era necessaria l'accettazione da entrambe le parti e se si conviene con il fatto che le donne prendevano marito all'età di circa dodici anni è chiaro che la decisione, nella maggior parte dei casi, era da ritenersi come la volontà paterna. Un aspetto significativo che necessariamente va inteso al fine di comprendere le dinamiche di cui ci si appresta a discutere è che Plautilla e Caracalla erano personaggi legati alla *domus* imperiale e pertanto i vantaggi politici ed economici prevalevano di fatto su qualsiasi altro aspetto; neppure la volontà dello *sponso* in questo caso avrebbe avuto valore poiché la decisione finale spettava sicuramente al *princeps*, il cui compito non era soltanto quello di preservare il patrimonio della propria *gens* ma anche quello di garantire, con tali accordi, la stabilità dell'impero.⁵

Non è superfluo ricordare che Caracalla non fu per nulla d'accordo con le scelte dell'imperatore tenendo in odio sia la sua sposa Plautilla che suo padre Plauziano, amico di Settimio Severo e prefetto del pretorio⁶: quella di Caracalla non fu dunque una libera scelta:

«Antonino (Caracalla) non era affatto contento del matrimonio, e unito più per costrizione che per scelta, nutriva una forte avversione nei confronti della ragazza e di suo padre, tanto da non condividere né il letto né la casa con lei, disprezzando la ragazza e minacciando continuamente di uccidere sia lei che suo padre, una volta che sarebbe stato solo al potere. La ragazza riferiva ogni volta queste cose al padre,

¹R. ASTOLFI 1994, 1.

²R. GONZÁLEZ FERNÁNDEZ y P. D. CONESA NAVARRO 2018, 679-680.

³In principio tale formula veniva utilizzata solo per i cittadini romani. Cfr.: W. V. HARRIS, "Was Roman Law Imposed on the Italian Allies?" *Historia: Zeitschrift Für Alte Geschichte*, vol. 21, no. 4, 1972, 639-45, 643-644.

⁴GAI. *Inst.* 3, 92-93: «*Verbis obligatio fit ex interrogatione et responsione, uelut Dari Spondes? Spondeo, Dabis? Dabo, Promittis? Promitto, Fidepromittis? Fidepromitto, Fideiubes? Fideiubeo, Facies? Faciam. Sed haec quidem uerborum obligatio Dari Spondes? Spondeo propria ciuium Romanorum est.* [...]»

⁵J. E. GRUBBS 1995, 142.

⁶Per i rapporti tra Severo e Plauziano si rimanda a CORIAT, JEAN-PIERRE. "Les préfets du prétoire de l'époque sévérienne: un essai de synthèse." *Cahiers Du Centre Gustave Glotz*, vol. 18, 2007, 168. Qui Plauziano viene riconosciuto dall'imperatore come "eccellente prefetto del pretorio".

raccontandogli dell'odio nel matrimonio, provocandone la collera. [...]»⁷

Gli *sponsalia* venivano sigillati con una festa in cui lo *sponso* si impegnava a donare un anello (*anulus pronubus*) alla *sponsa* simbolo di unione e fedeltà; dapprima l'anello era in oro poi con il passare del tempo si ebbero materiali meno preziosi come il ferro⁸:

«Ma anche nell'esercito questa lussuria è cresciuta a tal punto che sono state trovate lettere di Marco Bruto dai campi di Filippi che lamentano che le fibbie tribunitie erano fatte d'oro. Davvero, Ercole? Poiché tu stesso, Bruto, hai taciuto sul fatto che l'oro veniva portato ai piedi delle donne. E noi accusiamo di crimine colui che per primo conferì dignità all'oro tramite gli anelli! Gli uomini ormai hanno ai polsi ciò che viene dai Dardaniani – e così veniva chiamato Dardanium; sono chiamati viriole tra i Celti e viriae tra i Celtiberi –; le donne hanno braccialetti su tutte le dita, al collo, alle orecchie, in spirali; catene scorrono intorno ai fianchi e in segreto sacchetti di perle pendono dal collo delle padrone, così che anche nel sonno siano consapevoli delle loro perle: si indosseranno anche ai piedi e tra il vestito e il popolo faranno questa via di mezzo tra le donne di rango equestre?»⁹

Strettamente collegato agli *sponsalia* è anche il titolo di *Augusta* che venne conferito a Plautilla.

⁷HDN, III, 8, 10: «ὁ δὲ Ἀντωνίνος οὐ πᾶν τι ἡδόμενος τῷ γάμῳ, ἀνάγκη δὲ μᾶλλον ἢ προαιρέσει συνεζευγμένος, ἀπεχθὼς πᾶν πρὸς τὴν κόρην διέκειτο καὶ πρὸς τὸν πατέρα αὐτῆς, ὥς μήτε εὐνῆς μήτε ἐστίας κοινωνεῖν, μυσάττεσθαι τε τὴν κόρην, ἀπειλεῖν τε ἐκάστοτε ἀποκτενεῖν καὶ αὐτὴν καὶ τὸν πατέρα, ἐπὶ τῆς ἀρχῆς ἐγκρατὴς γένηται μόνος. ταῦτα δὴ ἡ κόρη ἐκάστοτε ἀπήγγελλε τῷ πατρί, καὶ τοῦ γάμου τὸ μῖσος διηγούμενη παρῳζυεν αὐτόν.»

⁸D. H. HERSCH 2010, 41

⁹PLIN., HN, XXXIII, 12: «*Sed in militia quoque in tantum adoleuit haec luxuria, ut M. Bruti e Philippis campis epistulae reperiantur frementis fibulas tribunicias ex auro geri. Ita, Hercules? Idem enim tu, Brute, mulierum pedibus aurum gestatum tacuisti. Et nos sceleris arguimus illum, qui primus auro dignitatem per anulos fecit! Habeant in lacertis iam quidem et uiri, quod ex Dardanis uenit - itaque et Dardanium uocabatur; uiriolae Celtice dicuntur, uiriae Celtiberice -; habeant feminae in armillis digitisque totis, collo, auribus, spiris; discurrant catenae circa latera et in secreto margaritarum sacculi e collo dominarum auro pendeant, ut in somno quoque unionum conscientia adsit: etiamne pedibus induetur atque inter stolam plebemque hunc medium feminarum equestrem ordinem faciet?*»

Le teorie riguardo la cronologia di tale evento sono discordanti. Alcuni studi ritengono che ella venne nominata *Augusta* solo dopo il matrimonio con Caracalla, altri invece sono fermi nel ritenere l'evento come riconducibile già all'epoca degli *sponsalia*. Nella tradizione romana le donne furono onorate come *Augustae* solo dopo che i rispettivi mariti imperatori avevano vestito la porpora¹⁰. Un'eccezione a tale consuetudine fu Faustina II, figlia di Faustina Maggiore e Antonino Pio, la quale ricevette tale onore prima che Marco Aurelio fosse nominato Cesare e riconoscendole dunque una posizione, uno status, superiore rispetto al proprio marito. Le motivazioni legate a tali dinamiche possono essere ricercate prendendo in considerazione un dato fondamentale e cioè che Faustina II di fatto era figlia biologica dell'imperatore mentre Marco Aurelio, suo futuro marito, venne adottato per poter essere nominato Cesare. Pertanto Faustina II godeva di una posizione migliore all'interno della famiglia imperiale.

Non esistendo un tale status per Plautilla risulta difficile ipotizzare la stessa sorte e nello specifico pare improbabile la possibilità che le possa essere stato conferito un tale onore prima del matrimonio¹¹. A confutare le argomentazioni fino a questo momento descritte sono alcuni ritrovamenti epigrafici che hanno gettato nuova luce su siffatte ipotesi; in particolare l'epigrafe (fig.1) ritrovata a Siscia (Pannonia Superior) lascia supporre che Plautilla venne onorata come *Augusta* prima del matrimonio con Caracalla, quando ancora era "promessa sposa" (*sponsae*). L'epigrafe onorifica, oggi conservata al Museo Archeologico di Zagreb, risulta essere molto danneggiata¹² e così riporta:

[[[Fulviae Plautillae Aug(ustae) sponsae]]]
Imp(eratoris) [[[Antonini]]] Aug(usti)
res publ(ica)
Siscianoru¹³

¹⁰ Per uno studio sulle donne imperiali del II secolo d.C. M. T. BOATWRIGHT "The Imperial Women of the Early Second Century A.C." The American Journal of Philology, vol. 112, no. 4, 1991, 513–40.

¹¹ A. DE CEULENEER, 1880, 194

¹² J. FITZ 1959, 252; MRÁV 2007, 84–85

¹³ CIL III, 3968: [[[A Fulvia Plautilla Augusta promessa sposa]]] dell'Imperatore [[[Antonino]]] Augusto la comunità dei Siscia.

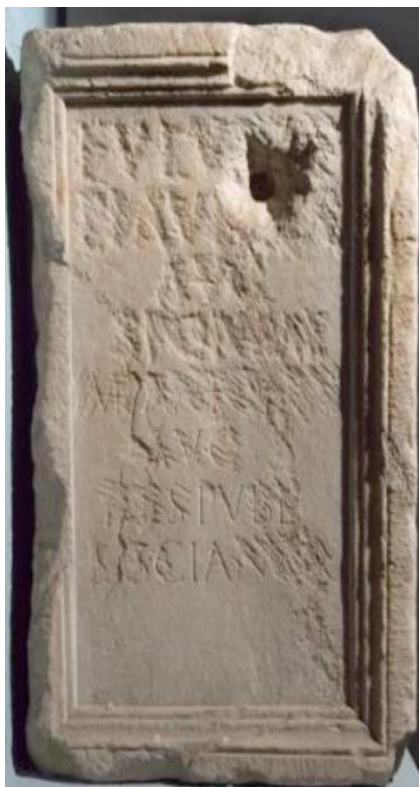


Fig.1. Iscrizione onoraria di Fulvia Plautilla. Croacia, Zagreb, Museo Arqueológico de Zagreb, inv. 13808.

Fitz¹⁴ negli anni Cinquanta portò avanti questa teoria poi abbandonata a vantaggio di studi più recenti che proponevano la nomina di *Augusta* per Plautilla non prima del matrimonio con Caracalla. Interessanti sono i lavori di Venning che, tracciando una storia di Roma imperiale, afferma che alla fine della primavera del 202 d. C. in seguito al viaggio della famiglia imperiale in Oriente venne celebrato il matrimonio tra Plautilla e Caracalla e contestualmente ricevette il titolo di *Augusta*¹⁵ ipotizzando un riconoscimento del titolo onorifico solo dopo il vero matrimonio tra le parti.

Tuttavia un'altra iscrizione importante, ritrovata a Thugga all'inizio del secolo (fig. 2), attesta apprezzabili considerazioni che sembrano essere oggi ancora tenute in conto e che rivalutano la

possibilità di Plautilla *Augusta* prima del matrimonio, quando ancora era *sponsa*.



Fig. 2. Base dedicata a Plautilla da Thugga. In una casa privata a nord-est di Dar Lachhab. Inv. 93.137.

[[[Fulviae Plautillae Aug(ustae)]]]
 [[[sponsae]]]
 Imp(eratoris) Caes(aris) M(arci) Aureli Antonini
 Aug(usti)
 [[[nurui]]]
 5 Imp(eratoris) Caes(aris) L(uci) Septimi Seueri
 Pii Pertinacis Aug(usti)
 [[[filiae]]]
 [[[C(ai) Fului Plautiani c(larissimi) u(iri)
 praefecti praetor(io)]]]
 [[[acnecessarii]]] domino rum nnn(ostrorum)
 [[[soceri et consoceri]]]
 Augg(ustorum) ciuitas Aurelia Thugga d(ecreto)
 d(ecurionum) p(ecunia) p(ublica)¹⁶

Si ignora quale sia stata la collocazione originaria della base, ciò che è certo è che fu dedicata a Fulvia Plautilla Augusta promessa sposa, nuora e figlia. L'importanza dell'iscrizione datata tra il 201-202 d.C. risiede nel fatto che essa fu una delle prime iscrizioni dedicate a Plautilla Augusta o almeno una delle prime ad essere ritrovata e studiata¹⁷; inoltre, testimonierebbe il fatto che statue in suo onore si trovavano nella capitale imperiale quanto nelle province dell'impero.

¹⁴J. FITZ 1959, 252

¹⁵T. VENNING 2011, 571: «Tarda primavera: Settimio torna a Roma per un magnifico benvenuto e giochi celebrativi; dona dieci monete d'oro a ogni cittadino e Guardia. Poche settimane dopo, Bassiano (ora più comunemente noto con il suo nome ufficiale di "Antonino") sposa la figlia di Plauciano, Fulvia Plautilla, che diventa "Augusta" per aggiungere prestigio a suo padre.»

¹⁶ILAFR, n. 565: [[A Fulvia Plautilla Augusta]] [[promessa sposa]] dell'Imperatore Cesare Marco Aurelio Antonino Augusto [[nuora]] dell'Imperatore Cesare Lucio Settimio Severo Pio Pertinace Augusto [[figlia]] di [[(Gaio) Fulvio Plauciano, uomo chiarissimo, prefetto del pretorio]] [[e necessario]] dei nostri signori, [[suocero e consuocero]] degli Augusti. La città Aurelia Thugga, per decreto dei decurioni, con denaro pubblico.

¹⁷L. POINSSOT 1913, 112 n. 51

L'epigrafista francese Poinssot notò subito che, nonostante Plautilla *Augusta* fosse nominata come promessa sposa (*sponsa*), allo stesso tempo fu già descritta come nuora dell'imperatore Severo, un fatto insolito dato che il matrimonio ufficiale non era ancora stato celebrato¹⁸.

Tuttavia questa particolare situazione è senz'altro riferibile all'importanza ed al ruolo che, relativamente a questo periodo dovette svolgere il padre di lei, Plauziano, che in qualità di prefetto riuscì a calcare la sua posizione di prestigio ricevendo una "titolatura sovrabbondante"¹⁹ inteso sia come "*necessarius dominorum nostrum*" oltre che come "suocero e consuocero". Già Christol nei suoi studi aveva evidenziato non solo la possibilità che il titolo di *Augusta* potesse essere stato conferito a Plautilla durante i suoi *sponsalia* ma che contemporaneamente anche suo padre ottenne dei titoli importanti.²⁰

In totale sono nove le iscrizioni a cui si fa riferimento a Plautilla come *sponsa* di Caracalla²¹. In alcune la relazione a lei come promessa sposa è chiaro, in altre non vi è la menzione a Plautilla ma si dimostrano interessanti per una datazione cronologica oggettiva che risulta essere simile per tutte le testimonianze e cioè tra il 201-202 d.C.

Il potere di Plauziano divenne importante²², lo stesso Cassio Dione affermava che Severo fosse controllato da lui e che il matrimonio di sua figlia con Caracalla fu uno dei suoi successi più grandi. Egli riuscì a superare delle personalità importanti collegate al *princeps* solo con l'intento di unire sua figlia al futuro imperatore. Eliminare personaggi che avevano il suo stesso rango non fu difficile ma la situazione si complicò a causa dei suoi dissapori con Giulia Domna, l'*Augusta* moglie di Settimio Severo, donna di potere all'interno della politica dell'impero. Molteplici

furono i punti di scontro tra il prefetto e l'*Augusta* la quale si opponeva strenuamente all'unione di Plautilla e Caracalla per evitare un maggior potere al prefetto; ciononostante Plauziano seppe tener saldi i rapporti con il *princeps* concretizzando di fatto la sua posizione all'interno della *domus imperiale* grazie agli *sponsalia* tra Plautilla ed il futuro imperatore Caracalla²³.

Ma quando e dove si celebrarono gli *sponsalia*? La storiografia propone delle alternative in cui collocare l'evento ma quella più accreditata propone che si ebbero quando la famiglia imperiale si trovava in Siria presumibilmente tra il 200-202 d.C.²⁴

La data è comunque incerta. Si ipotizza il giorno 4 aprile del 201 d.C. coincidente con il giorno della nascita di Caracalla, oppure il 9 aprile giorno in cui venne celebrato il *dies imperii* di Settimio Severo e se l'assunzione della toga virile da parte di Caracalla si ebbe nel giorno della sua nascita, la celebrazione del fidanzamento dovette senz'altro avvenire tra la primavera e l'estate del 201 d. C.²⁵ quando Caracalla aveva tra i tredici e i quindici anni²⁶. La questione dell'età di Caracalla è stata a lungo dibattuta ma stando a ciò che la tradizione classica impone i maschi prendevano matrimonio all'età di sedici anni e nei casi della famiglia imperiale poteva avvenire anche prima.²⁷

Un ulteriore restringimento dell'arco cronologico si ha con il ritrovamento di un miliario di Ceramos (fig. 3) in cui si menziona come proconsole Polo Terenziano.²⁸ Il miliario, di

¹⁸ CASSIO DIONE 76 (77), I, 1-2, riporta la celebrazione del matrimonio nello stesso giorno in cui furono celebrati i decennalia di Settimio Severo, presumibilmente il 9 aprile del 202 d.C.

¹⁹ F. GROSSO 1968, 32.

²⁰ M. CHRISTOL 1997a, 129.

²¹ Si tratta di iscrizioni provenienti come visto da Thugga, Siscia, Cures Sabini, Luna, Lepcis Magna e Aqua Balissae; pietre miliari come quella di Caria, da Seck, nei pressi di Ceramus e due a Bağcila.

²² Sul potere di Plauziano ed in generale sul prestigio riservato al prefetto del pretorio: I. MENNEN. "Praetorian prefects and other high-ranking equestrians." *Power and Status in the Roman Empire*, AD 193-284, Brill, 2011, p. 162.

²³ P. D. CONESA NAVARRO Y R. GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, "Fulvia Plautilla, instrumento legitimador y político de la dinastía y del prefecto del pretorio", *Athenaeum*. Studi di letteratura e storia dell'Antichità 104, 1, 2016, 129.

²⁴ H. HALFMANN 1986, 218.

²⁵ M. CHRISTOL 1997a, 136.

²⁶ L. POISSONT (1913, 113) indica li *sponsalia* di Plautilla e Caracalla avvenuti quando quest'ultimo prese la toga virile; ovviamente riferendosi all'iscrizione di Thugga prima trattata egli espone: «La nostra iscrizione, che qualifica Plautilla come sponsa, sembra sia stata incisa nel 201 o nei primi mesi del 202. Crediamo che solo in un'epoca in cui il matrimonio di Caracalla sembrava imminente si poteva designare Plautilla come nuora di Severo, Plauziano come suocero e consuocero degli Augusti, e il matrimonio sarebbe stato considerato imminente prima del 201, anno in cui Caracalla, all'età di soli 15 anni, ricevette la toga virile.»

²⁷ A. DAGUET-GAGEY 2000, 311.

²⁸ D. H. FRENCH 2014, 218 n. 118 (E).

forma cilindrica, fratturato in alcuni punti, riporta un'iscrizione bilingue in latino e greco dedicata alla famiglia imperiale di Settimio Severo da parte del proconsole: si deduce che tutto dovette dunque avvenire prima del 9 novembre del 201.d.C., periodo in cui Plautilla ottenne il titolo di *Augusta* e Plauziano la sua "abbondante titolatura".²⁹

*Imp(erator) [Caesar L(ucio) Sept(imius)
S]eu[erusPius P]erti
na[x Aug(ustus) Arabicus] Adia[benicus] Parthi
c[us p(ontifex) m(aximus) trib]uniciae [po]testatis
V[III cos II p(ater) p(atriciae) et](vac)
Imp(erator) Caes(ar) M(arcus) Aur(elius)
5 An[toninu]s Aug(ustus) pontifex max(imus) et
[[[P(ublius) Sept(imius) Geta
C]]]aesarAug(ustus) (vac) et Iul(ia) Domna
A[ug(usta) mater cas]trorum [[et Fulvia
Plautilla
Augusta]]]*

A[ὐτοκράτωρ Κ]αῖσαρ Λ(ούκιος) Σεπτίμιος
Σ]εουῆ
10 ρ[οςΕὐσεβῆς] Περτίναξ Σεβασ[τός] Ἀραβι
κ[ὸς Ἀδιαβην]ικὸς Παρθικὸςἀρχιερεὺς
μ[έγιστος δ]ημαρχικῆςἐξο[υσί]ας τ(ὸ) θ'
ὑ[πατοστὸ β'] (vac) π(ατήρ) π(ατρίδος) (vac.) καὶ
(vac.) Αὐτοκράτωρ
[Καῖσαρ Μ(άρκος) Αὐ]ρ(ήλιος)
ἈντωνεῖνοςΕὐ[σεβ]ῆς
15 [χιερεὺςμ]έγιστος καὶ [[[Λ(ούκιος)
ΣεπτίμιοςΓέ]]
[[τας Καῖσα]]]ρ Σεβαστός καὶ Ἰουλ(ία) Δό
μνα Σεβαστήμητηρκάστρων [[[καὶ Φουλβία
ΠλαύτILLA
Σεβαστή]]]

[10] νοντο καὶ κατεσκευάθησ
20 [αν ἐπὶ ἀνθ]υπάτουΠόλουΤερεντιαν
[οὔ καὶ ἐπιτρόπου ἈιλίουΚλάρου]-]³⁰

²⁹M. CHRISTOL e T. DREW-BEAR 1995, 77.

³⁰SEG 41, 938: dal latino « L'Imperatore [Cesare Lucio Settimio] Se[vero Pio Pert]ina[x Augusto] Arabo] Adia[benico] Partico [pontefice massimo con potere tribunizio] per la nona [volta, console per la seconda volta, padre della patria e](spazio vuoto) L'Imperatore Cesare Marco Aurelio Antonino Augusto, pontefice massimo e [[[Publio Settimio Geta C]]]esare Augusto (spazio vuoto) e Giulia Domna Augusta, madre degli accampamenti [[[e Fulvia Plautilla Augusta]]]»; dal greco: «Imperatore Cesare Lucio Settimio Severo Pio Pertinace Augusto, Arabo, Adiabeno, Partico, sommo sacerdote, con potere tribunizio per la nona volta,



Fig. 3. Miliario di Ceramos, Turquía, Museo de Milas, inv. 1420.

La data dell'assunzione della toga virile ad Antiochia da parte di Caracalla è tuttora oggetto di studio; Rohden propone che egli ricevette la toga virile da parte di suo padre il primo gennaio del 201 d.C. e fu contemporaneamente nominato console avendo come suo collega lo stesso Settimio Severo³¹. Suddetta condizione è accettata anche dalla *Historia Augusta*:

«Avendo i senatori decretato un trionfo per lui, lo rifiutò perché, affetto da artrite, non poteva stare in piedi sul carro. Tuttavia, concesse a suo figlio di trionfare; il senato gli aveva decretato un trionfo giudaico, poiché anche in Siria Severo aveva condotto bene le operazioni.

Poi, attraversata Antiochia, dato al figlio maggiore la toga virile, lo designò console insieme a sé, e immediatamente assunsero il consolato in Siria.»³²

console per la seconda volta (spazio vuoto), padre della patria (spazio vuoto) e (spazio vuoto) L'Imperatore Cesare Marco Aurelio Antonino Pio, sommo sacerdote, e [[[Lucio Settimio Ge]]]ta Cesare]] Augusto e Giulia Domna Augusta, madre degli accampamenti [[[e Fulvia Plautilla Augusta]]] furono realizzati e costruiti [sotto il proconsolato di Polo Terentiano e la procura di Atilio Claro]-]».

³¹P. VON ROHDEN 1896, n. 46, linea 47-58.

³²HA, Severus, XVI, 6-8: «deferentibus sibi patribus triumphum idcirco recusavit, quod consistere in curru affectus articulari morbo non posset. [7] filio sane

L'autore della *Historia Augusta* non menziona gli *sponsalia* tra Caracalla e Plautilla; la donna viene nominata la prima volta quando si dice che Severo diede in sposo suo figlio alla primogenita del suo prefetto quando Geta, fratello di Caracalla, prese la toga virile:

«Successivamente si riconciliò nuovamente con Plauciano e, come se fosse un trionfatore, entrò in città e si diresse al Campidoglio, sebbene più tardi lo abbia fatto uccidere. Concesse la toga virile a Geta, il figlio minore, e unì in matrimonio il maggiore con la figlia di Plauciano. Coloro che avevano dichiarato Plauciano nemico pubblico furono deportati.»³³

Si può dunque con ragionevolezza dedurre che gli *sponsalia* tra Plautilla e Caracalla si ebbero, cronologicamente, in un periodo che oscilla tra il 1 gennaio del 201 d.C. al 9 novembre dello stesso anno.

Anche la localizzazione dell'evento è incerta. Si è propensi nel ritenere Antiochia come luogo ideale non solo perché è noto che la famiglia imperiale vi trascorse più tempo ma anche perché è qui che Caracalla, come affermato nella *Historia Augusta*, ricevette la toga virile ed i suoi primi onori da adulto e di conseguenza risulta essere il contesto più adatto per parlare delle sue "promesse".

Tuttavia di altro avviso sono le teorie di Fitz che, basandosi sulle epigrafi da lui studiate, propone la collocazione degli *sponsalia* tra Siscia e Carnuto, in Pannonia; difatti secondo i suoi studi la famiglia imperiale si trovava in questi luoghi tra l'aprile ed il maggio del 202 d.C., prima di rientrare a Roma e di onorare il matrimonio ufficiale³⁴. Valutare tali ipotesi sulla base di due epigrafi resta coraggioso anche in virtù del processo di *damnatio memoriae* a cui fu sottoposta Plautilla per volere di Caracalla; resta

complicato capire come fossero sopravvissute le iscrizioni se fu ordinato in tutto l'impero di cancellare e distruggere tutto ciò aveva un contatto con sua moglie,³⁵ rimane dunque questa un'ipotesi non seguita.

Concludendo, si deduce sia dallo studio dei classici quanto dalla storiografia moderna che gli *sponsalia* tra Caracalla e Plautilla furono una strategia orchestrata da Plauciano per accrescere il proprio potere e quello della sua famiglia; d'altro canto Settimio Severo favorì tale unione in virtù del potere sempre crescente del suo prefetto, unico uomo con la possibilità di armarsi al cospetto dell'imperatore e anche per cercare di mantenere stabilità nell'impero. Ciò diede la possibilità a Plautilla di essere nominata *Augusta* già prima del suo matrimonio e quando era ancora *sponsa* di Caracalla: ella di fatto in questa occasione entrò a far parte della famiglia imperiale. Si trattò di un processo insolito ma testimoniato da diverse epigrafi. Tuttavia né le fonti epigrafiche e né quelle letterarie riescono a fornire una data ed un luogo precisi in cui si svolsero le "promesse"; è infatti dallo studio indiretto e congiunto delle ragioni che si può far risalire il periodo in cui gli *sponsalia* ebbero luogo in concomitanza con l'assunzione della toga virile da parte di Caracalla in Antiochia, questo pare lo scenario più logico da seguire.

concessit, ut triumpharet; cui senatus iudaicum triumphum decreverat, idcirco quod et in syria res bene gestae fuerant a severo. [8] dein cum antiochia<m> transisset, data virili toga filio maiori secum eum consulem designavit, et statim in syria consulatum inierunt.»

³³HA, Severus, XIV, 7-9: «postea iterum cum plauti<an>o in gratiam redit et veluti ovans urbem ingressus capitolium petit, quamvis et ipsum procedenti tempore occiderit. [8] getae minori filio togam virilem dedit, maiori plautiani filiam uxorem iun[c]xit. hi, qui hostem publicum plautianum dixerant, deportati sunt. [9] ita omnium rerum semper quasi naturali legemutatio est.»

³⁴J. FITZ 1959, 252.

³⁵La *damnatio memoriae* portò alla distruzione e alla fusione delle statue e delle iscrizioni dedicate a Plautilla. Si ritiene che queste iscrizioni fossero state nascoste e poi ritrovate. Sulla questione della *damnatio memoriae* per le donne della famiglia imperiale: E. R. VARNER. "Portraits, Plots, and Politics: 'Damnatio Memoriae' and the Images of Imperial Women." *Memoirs of the American Academy in Rome*, vol. 46, 2001, pp. 41-93; per Plautilla p. 81.

Bibliografia

- R. ASTOLFI, *Il fidanzamento nel diritto romano*. CEDAM, Padova, 1994.
- M. T. BOATWRIGHT, *The Imperial Women of the Early Second Century A.C.*, in «The American Journal of Philology», vol. 112, n. 4, 1991, pp. 513-40.
- M. CHRISTOL Y T. DREW-BEAR, *Q. Aurelius Polus Terentianus et Q. Hedi Rufus Lollianus Gentianus, proconsuls d'Asie*, in «Anatolia Antiqua 3», 1995, pp. 67-93.
- M. CHRISTOL, *L'épigraphie de Thugga et la carrière de Plautien*, in M. KHANOUSSI Y L. MAURIN (ed.), *Dougga (Thugga). Études Épigraphiques*, Paris, 1997, pp. 127-140.
- P. D. CONESA NAVARRO Y R. GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, *Fulvia Plautilla, instrumento legitimador y político de la dinastía del prefecto del pretorio*, in «Athenaeum. Studi di letteratura e storia dell'Antichità» 104, 1, 2016, pp. 129-157.
- A. DAGUET-GAGEY, *Septime Sévère. Rome, l'Afrique et l'Orient*, Paris, 2000.
- A. DE CEULENEER, *Essai sur la vie et le règne de Septime Sévère*, Bruxelles, 1880.
- J. FITZ, *Der Besuch des Septimius Severus in Pannonien im Jahre 202 u.Z.*, in «Acta Archaeologica Academiae Scientiarum Hungaricae» 11, 1-4, 1959, pp. 237-263.
- D. H. FRENCH, *Roman Road & Milestone of Asia Minor*. Vol. 3. Milestones. Fasc. 3.5, Ankara, 2014.
- R. GONZÁLEZ FERNÁNDEZ Y P. D. CONESA NAVARRO, *Fulvia Plautilla, sponsa Antonini Augusti et iam Augusta nuncupata. Política dinástica del emperador Septimio Severo*, in «Latomus. Revue d'études latines 3», 2018, pp. 671-693.
- F. GROSSO, *Ricerca su Plauziano e gli avvenimenti del suo tempo*, Atti della Accademia Nazionale dei Lincei. Rendiconti. Classi di Scienze morali, storiche e filologiche. Serie Ottava, Anno CCCLXV 23, 1-2, 1968, pp. 7-57.
- J. E. GRUBBS, *Law and Family in Late Antiquity. The Emperor Constantine's Marriage Legislation*, Oxford, 1995.
- H. HALFMANN, *Itinera principum. Geschichte und Typologie der Kaiserreisen im Römischen Reich*, Stuttgart, 1986.
- W. V. HARRIS, «Was Roman Law Imposed on the Italian Allies?» *Historia: Zeitschrift Für Alte Geschichte*, vol. 21, no. 4, 1972, pp. 639-45, 643-644.
- K. K. HERSCH, *The Roman Wedding. Ritual and Meaning in Antiquity*, Cambridge, 2010.
- I. MENNEN, *Praetorian Prefects And Other High-Ranking Equestrians, Power and Status in the Roman Empire, AD 193-284*, Brill, 2011, p. 162.
- Z. MRÁV, *The Statue base of Fulvia Plautilla from municipium Iasorum*, in «Arheološki radovi I rasprave 15», 2007, pp. 79-89.
- L. POINSSOT, *Inscription de Thugga découvertes en 1910-1913*, Paris, 1913.
- P. VON ROHDEN, *M. Aurelius Antoninus (Caracalla)*, in G. WISSOWA Y W. KROLL, (eds.), *Paulys. Real-Encyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft*, vol. II.2, Stuttgart, 1896, col. 2434-2453.
- E. R. VARNER, *Portraits, Plots, and Politics: 'Damnatio Memoriae' and the Images of Imperial Women*, in «Memoirs of the American Academy in Rome», vol. 46, 2001, pp. 41-93.
- T. VENNING, *A Chronology of the Roman Empire*, London-New York, 2011.

SANTA SCRITTURA NELLA LETTERATURA DI PREPARAZIONE AL MARTIRIO IN TERTULLIANO

di
Michele La Rocca

Introduzione

Durante le persecuzioni gli scrittori cristiani diffondevano tra i fedeli brevi opuscoli che miravano a fortificare l'animo, prima di affrontare la morte per la fede. Tali opere fanno parte della letteratura di preparazione al martirio. Si rifanno costantemente alla Santa Scrittura, che ha una ricca tradizione di esempi illustri di martirio.

Sulle tracce della Bibbia sono stati scritti l'*Ad Martyres* di Tertulliano, l'*Exortatio ad Martyrium* di Origene e l'*Ad Fortunatum de exhortatione martyrii* di Cipriano.

I tre scrittori, pur fronteggiando una uguale situazione, la persecuzione, nel preparare i fedeli al martirio, usano un metodo diverso.

Tertulliano vede il cristiano nella sosta in carcere, i cui disagi possono indurlo allo scoraggiamento e quindi all'apostasia. Ricorrendo alla sua formazione retorica, svolge intorno al concetto di carcere una serie di immagini, che trovano il loro sviluppo nei passi della Scrittura.

Origene, nell'*Exortatio*, combatte gli gnostici, che ritenevano inutile il martirio. A tal fine, nell'opera pone il martirio al centro della sua dottrina ascetica ed i singoli concetti vengono spiegati e sviluppati mediante le citazioni bibliche. Tenendo presente la sua educazione grammaticale, invece di parafrasare la S. Scrittura, come Tertulliano, Origene la riporta integralmente e la approfondisce, soffermandosi a stabilire il vero significato di ogni parola. Cipriano, nei suoi scritti di preparazione al martirio, si rivela essenzialmente un capo di comunità religiosa e, come tale, considera il martire al centro della comunità.

Durante la persecuzione i cristiani, milites-Christi, scendono in campo come un esercito agguerrito per combattere contro le milizie pagane. Cipriano vede il martire nel momento

della lotta, impegnato a vincere le tentazioni di Satana, per meritare la corona della vittoria. Tutte queste immagini vengono sviluppate con i passi della Santa Scrittura.

Cipriano, come Origene, riporta integralmente le parole della Bibbia, convinto che gli insegnamenti divini siano la guida migliore per la preparazione al martirio dei veri milites-Christi.

Consideriamo in particolare Tertulliano, che conclude l'*Apologeticum* con una frase divenuta famosa: "*Semen est sanguis christianorum*", ossia "Il sangue dei (martiri) cristiani è seme (di nuovi cristiani)".

Tertulliano

Nel 197¹, durante la persecuzione di Settimio Severo, Tertulliano invia una breve opera, l'*Ad Martyres*, ai suoi correligionari, chiusi in prigione in attesa del supplizio. Nell'epistola "Ai martiri", l'autore ha colto un particolare stato d'animo, quello dell'attesa in carcere. Ne comprende i pericoli per i disagi della prigione che possono far vacillare la fede dei cristiani ed indurli all'apostasia.

Tertulliano non nasconde la grande difficoltà di parlare a fedeli straordinari e, al principio dell'opera, si rivolge ad essi con tono dimesso,

Non ho – dice – tanta autorità da farvi un discorso, tuttavia non solo i maestri e gli allenatori, ma anche i rozzi e gli inetti esortano da lontano persino i gladiatori più perfetti, tanto che spesso hanno giovato i suggerimenti dati dallo stesso popolo².

Per giustificare il suo intervento presso martiri, spiritualmente forti, Tertulliano non si paragona

¹ Per stabilire con esattezza l'anno di composizione dell'*Ad Martyres*, i critici hanno lungamente discusso. Più accettabile la tesi del MONCEAUX, il quale nell'*Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne Depuis Les Origines Jusqu'à L'invasion Arabe* sostiene che l'opera fu composta nel febbraio del 197, dopo la battaglia di Lione, poiché vede nell'ultimo capitolo allusioni ad avvenimenti accaduti di recente.

² TERTULLIANO 2006, *Opere Apologetiche, Ad Martyres* I,2: «*Nec tantus ego sum, ut vos alloquar; verumtamen et gladiatores perfectissimos non tantum magistri et praepositi sui, sed etiam idiotae et supervacui quique adhortantur de longinquo, ut saepe de ipso populo dictata suggesta profuerint.*»

ai *lanistae*, né ai capi delle squadre dei gladiatori, ma ad un semplice spettatore, che da lontano assiste alla gara ed incita gli atleti alla vittoria. Tenendo presente la gravità del momento, per disporre bene l'animo degli ascoltatori, l'autore usa termini che esprimono familiarità ed amicizia sentita. In primo luogo esorta i designati al martirio a non venire a discordia fra loro. Il carcere è un luogo di sofferenza, ove l'animo umano è messo a dura prova, poiché il diavolo è pronto a tendere insidie. Il cristiano deve riuscire vittorioso sul demonio, cominciando a calpestarlo proprio in casa sua: l'arma della vittoria è la pace e la concordia³. Tertulliano, per far comprendere

³ Cfr. *Ad Martyres* I,4-6: «[4] *Domus quidem diaboli est et carcer, in qua familiam suam continet. Sed vos ideo in carcerem pervenistis, ut illum etiam in domo sua conculcaveritis. Iam enim foris congressi conculcaveratis. [5] Non ergo dicat: «In meo sunt, temptabo illos vilibus odiis, defectionibus, aut inter se dissensionibus.» Fugiat conspectum vestrum, et in ima sua delitescat contractus et torpens, tamquam coluber excantatus aut effumigatus. Nec illi tam bene sit in suo regno, ut vos committat, sed inveniat munitos et concordia armatos: quia pax vestra bellum est illi. [6] Quam pacem quidam in ecclesia non habentes a martyribus in carcere exorare consueverunt. Et ideo eam etiam propterea in vobis habere et fovere et custodire debetis, ut, si forte, et aliis praestare possitis.»*

(«Ma voi è proprio a questo scopo che siete giunti ad esser rinchiusi nell'oscura prigione: perché in casa del diavolo, nel suo pieno dominio, voi ne abbiate a schiacciare la malvagia natura. Già ne avevate avuto ragione fuori di costi; il diavolo non dovrà dire, dunque: eccoli in mano mia, io li metterò alla prova in ogni modo, usando di ogni insidia, di ogni adescamento, di ogni mezzo di dissensione e di discordia. Lo spirito del male non ardisca resistere al cospetto vostro; vada ad inabissarsi nei suoi regni bui e, come un serpe sul quale siano stati fatti incantesimi e magie o che abbia avuto intorpiditi i sensi per essersi trovato avvolto dal fumo, costui se ne stia come un ebete, irrigidito. E non abbia nel suo stesso regno, su di voi, vanto alcuno, per riuscire a trascinarvi alla lotta e alla discordia, ma vi trovi uniti, concordi, pronti ad una ben salda difesa, perché sono proprio la pace e la serenità vostra che rappresentano guerra per lui. Ed è questa serena pace che alcuni non trovano nel seno della comunità, e vengono allora a chiederla ai Martiri nelle tenebre delle loro prigioni; per questa ragione appunto voi dovete custodirla intimamente questa

ai martiri che il legame di carità è, in carcere, una forza efficace per sopportare tutti i disagi, ricorre al *tòpos* della concordia, su cui spesso si esercitavano le scuole di retorica⁴. S'incontrano di frequente nell'*Ad Martyres* motivi propri del genere consolatorio, del protrettico e della diatriba. L'opera partecipa della *consolatio*, ma non lo è propriamente, perché la *consolatio*, in fondo, cercava con rassegnazione di dimostrare inevitabilmente quanto era successo o di spingere ad accettare sciagure come l'esilio e le sofferenze morali. Qui, invece, si tratta di fortificare l'animo di chi, per non tradire, va incontro al supplizio. L'*Ad Martyres* non si può considerare neppure del tutto un discorso protrettico, poiché non vi si esorta propriamente al martirio, ma se ne celebra il significato come «via che conduce a Dio»⁵. Ha del protrettico la contemplazione quale suprema beatitudine⁶. Tertulliano presenta la persecuzione come beatitudine ed il carcere come un eremo. Tutto il capitolo II dell'*Ad Martyres* è pieno di questo richiamo all'interiorità, per cui carcere è il

pace serena e alimentarla col fuoco della vostra fede e mantenerne la fiamma gelosamente, perché ne possiate far dono ad altri, che a voi ricorrono per ottenerla.»)

⁴ Ne sono testimonianza le sentenze di Publilio Siro: «*Discordia fit carior concordia*» (la discordia ci rende l'armonia più cara); «*ibi semper est victoria ubi concordia est*» (la vittoria è sempre là dove c'è concordia). La sentenza di Sallustio: «*concordia parvae res crescunt, discordia maxumae brevi dilabuntur*» (nell'armonia anche le piccole cose crescono, nel contrasto anche le più grandi svaniscono) (*Bellum Iugurthinum* 10,6).

⁵ Cfr. *Ad Martyres* II,9: «*Etsi corpus includitur, etsi caro detinetur, omnia spiritui patent. Vagare spiritu, spatiare spiritu, et non stadia opaca aut porticus longas proponens tibi, sed illam viam, quae ad Deum ducit. Quotiens eam spiritu deambulaveris, totiens in carcere non eris.*»

(«Il corpo, sì, vi si trova chiuso, e la carne nostra è stretta in esso carcere da vincoli dolorosi; ma lo spirito vi è libero, dovunque esso può spaziare. Può dunque l'animo nostro in tutta libertà andar vagando, non certo per viali riparati, freschi e ombrosi e per lunghi portici, ma per quella strada che conduce [12 fino al Signore] E tu, non ti sentirai mica nel carcere, sai, quando tu volgerai a quella strada, coll'animo tuo, liberamente i tuoi passi.»)

⁶ Cfr. QUACQUARELLI 1963, 28.

“mondo”, in cui i cristiani sono costretti a vivere attivamente ed appartato rifugio viceversa la prigione ove possono vivere in più intima comunione con Dio⁷. Tertulliano, con una serie di immagini, mette in evidenza il parallelismo antitetico, presenta il mondo come autentica prigione popolata di malviventi ed al contrario la prigione come rifugio contemplativo, provvidenziale custodia⁸.

L'allontanamento dal mondo e dai beni terreni non deve generare nei martiri alcuno sbigottimento, perché, secondo l'apologeta

tenebre maggiori ha il mondo, quelle che avvolgono i precordi degli uomini; più pesanti catene porta il mondo, quelle che serrano gli animi stessi degli uomini; miasmi peggiori emana il mondo, le libidini degli uomini.⁹

Si ha una specie di *gradatio*. Nella mente di Tertulliano, le tenebre del mondo, metaforicamente, stanno ad indicare i luoghi non rischiarati dalla fede, le catene, le passioni che avvincono gli uomini, i miasmi, le libidini umane. Tutto il mondo, infine, secondo l'autore, “contiene un numero più grande di colpevoli, l'intero genere umano”, il quale soggiace “non al

giudizio del proconsole”, come i cristiani, “ma a quello di Dio”¹⁰. I designati al martirio, invece, per predilezione divina, si sono trasferiti dal mondo, che è il vero carcere, ad un luogo migliore, come appunto chi, in prigione, immagini di passare dal carcere, nella stanza del custode¹¹. La prigione diventa così mezzo provvidenziale di salvezza e di più intima comunione con Dio. Non abbiano, dunque, i cristiani alcun rimpianto per il mondo e per gli affetti, che in esso hanno lasciato, tanto più che fin dal battesimo hanno fatto il giuramento di appartenere soltanto a Dio di rinunciare al *saeculum*¹². Perciò nulla importa in qual parte si

¹⁰ Cfr. *Ad Martyres* II,3: «*Plures postremo mundus reos continet, scilicet universum hominum genus. Iudicia denique non proconsulis, sed Dei sustinet.*»

(«È il mondo proprio che ha in sé il maggior numero di colpevoli; il genere umano, nel suo complesso, è degno di biasimo, e non è il giudizio del Proconsole che il mondo deve temere, ma il giudizio che scenderà direttamente da Dio.»)

¹¹ Cfr. *Ad Martyres* II,4: «*Quo vos, benedicti, de carcere in custodiarium, si forte, translatis existimetis. Habet tenebras, sed lumen estis ipsi; habet vincula, sed vos soluti Deo estis. Triste illic exspirat, sed vos odor estis suavitatis. Iudex exspectatur, sed vos estis de iudicibus ipsis iudicaturi.*»

(«E voi, o eletti, pensate pure d'essere ormai passati da un carcere a un luogo di ritiro sereno e tranquillo, e se pure la tenebra vi opprime, voi stessi rappresentate la luce; se vincoli dolorosi vi stringono, voi ve ne dovete sentire sciolti per opera e per volere di Dio; se da codesto luogo giungono ai vostri sensi esalazioni non buone, sappiate che siete voi stessi il profumo d'ogni soavità; voi ora attendete che taluno vi giudichi, ma sorgerà giorno in cui voi darete il vostro giudizio su coloro che ora sono i giudici vostri.»)

¹² Cfr. *Ad Martyres* III,1: «*Sit nunc, benedicti, carcer etiam Christianis molestus. Vocati sumus ad militiam Dei vivi iam tunc, cum in sacramenti verba respondimus. Nemo miles ad bellum cum deliciis venit, nec de cubiculo ad aciem procedit, sed de papilionibus expeditis et substrictis, ubi omnis duritia et inbonitas et insuavitas constitit.*»

(«Ma, o voi benedetti, ammettiamo che anche pei Cristiani il carcere sia ragione di dolore. Ma noi siamo pure chiamati alla milizia, del Dio vivente, già allora quando abbiamo risposto con fede ai principi fondamentali dei Sacramenti. Non v'è soldato che corra in guerra, dopo essersi elegantemente e femminilmente preparato; non si avanza in mezzo alle

⁷ ALFONSI 1954, 41.

⁸ Cfr. *Ad martyres* II,8: «*Hoc praestat carcer Christiano, quod eremus prophetis. Ipse Dominus in secessu frequentius agebat, ut liberius oraret, ut saeculo cederet. Gloriam denique suam discipulis in solitudine demonstravit. Auferamus carceris nomen, secessum vocemus.*»

(«È tutto questo complesso di vantaggi che il carcere offre a chi è Cristiano, come perfettamente accadde ai Profeti nel deserto. E il Signor nostro, per poter rivolgere con maggior libertà e serenità la voce della preghiera a Dio, non cercava frequentemente i luoghi dove potesse godere di un senso grande di solitudine? In questa Egli si sarebbe meglio allontanato, diviso dal mondo; e il fulgore della Sua gloria fu proprio in solitudine, ove il Signore lo rese manifesto ai Discepoli Suoi, Non chiamiamo dunque carcere, il vostro; non usiamo un tal nome; diciamolo piuttosto ritiro.»)

⁹ *Ad Martyres* II,2: «*Maiores tenebras habet mundus, quae hominum praecordia excaecant. Graviore catenas induit mundus, quae ipsas animas hominum constringunt. Peiores immunditias exspirat mundus, libidines hominum.*»

trovino, nel mondo, dal momento che ne sono già fuori¹³. Il carcere è preso dall'apologia come luogo ideale di attuazione per l'ascesi cristiana, perché in esso l'anima è preservata da ogni tentazione e lordura¹⁴. Numerosi sono i vantaggi che al cristiano offre la vita del carcere: non vede divinità altrui, non s'imbatte nelle loro immagini, non partecipa, nella stessa mescolanza, alle solennità festive dei pagani, è lontano dagli scandali, dalle tentazioni e dai cattivi ricordi, e ormai delle persecuzioni. La prigionia, paragonata a tutti questi aspetti negativi del *saeculum*, diventa *secessus* e, come l'eremo dei profeti, invita al raccoglimento e dà allo spirito la massima evasione. Tertulliano, per far comprendere ai cristiani che la contemplazione ha bisogno di tenersi lontana dagli affanni del mondo, presenta la figura del Signore, che si ritirava, molto di frequente nella solitudine, per pregare più liberamente ed appartarsi dal mondo; infine nella solitudine, mostrò la gloria sua ai discepoli¹⁵. Da questa visione di puro *bios theoretikòs* deriva, conforme del resto alla tradizione protrettica, l'elogio dello spirito al quale "tutto è aperto"¹⁶. Egli scorge la via che

schiere, dopo essersi alzati da comodo letto, ma dopo essere stati sotto tende scomode, mal fatte, nelle quali avevano quasi preso dimora ogni asprezza, ogni difficoltà di vita e ogni dolorosa sofferenza.»)

¹³ Cfr. *Ad Martyres* II,5: «*Contristetur illic qui fructum saeculi suspirat. Christianus etiam extra carcerem saeculo renuntiavit, in carcere autem etiam carceri. Nihil interest, ubi sitis in saeculo, qui extra saeculum estis.*»

(«In codesto carcere provi tristezza ed intimo rincrescimento chi aspira ancora, chi agogna ai beni del mondo: ma il Cristiano, anche fuori del carcere, ha ormai rinunciato al mondo.»)

¹⁴ ALFONSI 1954, 42.

¹⁵ Cfr. *Ad Martyres* II,8, vedi nota n. 8.

¹⁶ Cfr. *Ad Martyres* II,9: «*Etsi corpus includitur, etsi caro detinetur, omnia spiritui patent. Vagare spiritu, spatiare spiritu, et non stadia opaca aut porticus longas proponens tibi, sed illam viam, quae ad Deum ducit. Quotiens eam spiritu deambulaveris, totiens in carcere non eris.*»

(«Il corpo, sì, vi si trova chiuso, e la carne nostra è stretta in esso carcere da vincoli dolorosi; ma lo spirito vi è libero, dovunque esso può spaziare. Può dunque l'animo nostro in tutta libertà andar vagando, non certo

condurre a Dio e permette al cristiano di evadere dal carcere. Lo spirito – osserva Tertulliano – avvolge tutto l'uomo e lo porta dove vuole¹⁷. Pare di ritrovare l'assoluto valore dello spirito e vi si mescola il ricordo evangelico «perché dov'è il tuo tesoro, lì sarà anche il tuo cuore»¹⁸. A questa prima parte di indole protrettica, culminante con la visione del carcere quale *beatitudo*, ne segue un'altra di ispirazione più nettamente diatribica. La vita cristiana è paragonata ad una lotta ed il martire al soldato e all'atleta¹⁹. La lotta fra il martire ed il carnefice assumeva il significato di sfida tra Dio e satana. La vittoria del martire sul carnefice, il quale, malgrado tormenti e torture, non riusciva a farlo apostatare, ridondava a gloria di Dio e a disonore di Satana²⁰. Tertulliano, adoperando termini presi dalla fraseologia militare, paragona il cristiano imprigionato ad un soldato che, anche in tempo di pace, si prepara alla guerra con faticosi esercizi. Il cristiano, che fin dal battesimo

per viali riparati, freschi e ombrosi e per lunghi portici, ma per quella strada che conduce fino al Signore. E tu, non ti sentirai mica nel carcere, sai, quando tu volgerai a quella strada, coll'animo tuo, liberamente i tuoi passi.»)

¹⁷ Cfr. *Ad Martyres* II,10: «*Nihil crus sentit in nervo, cum animus in caelo est. Totum hominem animus circumfert, et quo velit transfert. Ubi autem erit cor tuum, illic erit et thesaurus tuus. Ibi ergo sit cor nostrum, ubi volumus habere thesaurum.*»

(«Il piede potrà benissimo essere stretto dalla catena, ma nulla avvertirai, quando l'animo è in Cielo. È l'animo che trasporta seco l'uomo, interamente: dove esso vuole, lo rapisce. È stato scritto: il tuo cuore sia proprio colà dove sarà il tuo tesoro; e quindi il nostro cuore voli colà, dove vogliamo che sia riposto il nostro tesoro.»)

¹⁸ VANGELO SECONDO MATTEO 6,21 (*Ad Martyres* 2,10): «*ubi erit cor tuum, illic erit et thesaurus tuus.*»

¹⁹ Tale paragone ricorre spesso in san Paolo (Cfr. 1 Lettera ai Corinzi 9,24,25; II Lettera a Timoteo 5,4,7,8) e, dopo di lui, in molti autori cristiani. Cipriano chiama "Cristo imperatori" dei cristiani (Cfr. *Epistola* 15,1) e Origene, come Tertulliano, paragona il martirio ad un combattimento (Cfr. *Exortatio ad Martyrium* 4)

²⁰ DI CAPUA 1970, La concezione agonistica del martirio in "*Ephemerides liturgicae*" V. LXI, 233.

appartiene alla “milizia del Dio vivo”²¹, deve possedere al grado massimo le virtù che possono condurlo alla vittoria: il coraggio, la forza, la pazienza e l’abnegazione. I disagi del carcere devono essere accettati con gioia, come l’allenamento migliore per giungere al possesso di tali virtù. Di conseguenza, tutto ciò che è duro bisogna considerarlo esercizio delle virtù dell’animo e del corpo in vista dell’ “agone”, che i designati al martirio stanno per affrontare. Il martirio è chiamato da Tertulliano *agon* e la scena del martirio è descritta con termini propri delle lotte gladiatorie. Il Dio vivente è l’*agonothètes*, cioè l’arbitro di questa spirituale battaglia, lo Spirito Santo è il *xystarches*, cioè il giudice che designerà il vincitore, il premio, la corona, consisterà nel possesso della gloria eterna nei cieli in compagnia degli angeli²². Pertanto

²¹ Cfr. *Ad Martyres* III,1: «*Sit nunc, benedicti, carcer etiam Christianis molestus. Vocati sumus ad militiam Dei vivi iam tunc, cum in sacramenti verba respondimus. Nemo miles ad bellum cum deliciis venit, nec de cubiculo ad aciem procedit, sed de papilionibus expeditis et substrictis, ubi omnis duritia et inbonitas et insuavitas constitit.*»

(«Ma, o voi benedetti, ammettiamo che anche pei Cristiani il carcere sia ragione di dolore. Ma noi siamo pure chiamati alla milizia, del Dio vivente, già allora quando abbiamo risposto con fede ai principi fondamentali dei Sacramenti. Non v’è soldato che corra in guerra, dopo essersi elegantemente e femminilmente preparato; non si avanza in mezzo alle schiere, dopo essersi alzati da comodo letto, ma dopo essere stati sotto tende scomode, mal fatte, nelle quali avevano quasi preso dimora ogni asprezza, ogni difficoltà di vita e ogni dolorosa sofferenza.»)

²² Cfr. *Ad Martyres* III,3: «*Proinde vos, benedicti, quodcumque hoc durum est, ad exercitationem virtutum animi et corporis deputate. Bonum agonem subituri estis in quo agonothetes Deus vivus est, xystarches Spiritus Sanctus, corona aeternitatis, brabium angelicae substantiae, politia in caelis, gloria in saecula saeculorum.*»

(«E a voi, anime elette, sì, lo credo, può essere aspra e dolorosa la prova; ma stimate pure che essa è scuola di virtù per il corpo e per l’anima vostra. Voi state per prepararvi all’agone supremo e magnifico; e l’ordinatore di questo è Iddio vivente e chi l’assiste è lo Spirito Santo: corona di vittoria è l’eternità; come premio, il Regno dei Geli: la gloria durerà poi eterna nei secoli.»)

Cristo, presidente dei giuochi, *epistates*, prima della lotta, per corroborare le forze dei cristiani, li ha uniti con il suo crisma, ha sparso la sabbia nell’area e li ha segregati dal mondo per esercitarli ad ogni disagio²³. “Anche gli atleti del resto – osserva Tertulliano – vengono segregati per una disciplina più stretta, affinché attendano ad allenarsi e si sottopongono a “sofferenze, tormenti e fatiche”, per meritare la corona dalle mani dell’imperatore. I cristiani, invece, si allenano a tutti i disagi della prigione, per presentarsi “ad stadium tribunalis”²⁴, pronti a vincere la lotta suprema, così da ottenere la corona dalle mani di Dio. Il lungo susseguirsi

²³ Cfr. *Ad Martyres* III,4: «*Itaque epistates vester Christus Iesus, qui vos Spiritu unxit, et ad hoc scamma produxit, voluit vos ante diem agonis ad duriores tractationem a liberiore condicione seponere, ut vires corroborarentur in vobis. Nempe enim et athletae segregantur ad strictiorem disciplinam, ut robori aedificando vacent. Continentur a luxuria, a cibis laetioribus, a potu iucundiore. Coguntur, cruciantur, fatigantur: quanto plus in exercitationibus laboraverint, tanto plus de victoria sperant.*»

(«E Gesù Cristo, che è vostro maestro e guida suprema, che del Suo Spirito vi segnò ed ha trovato a voi il luogo della vostra prova, volle, prima del giorno del supremo cimento, allontanarvi da quella che sia libertà di vita, per sottoporvi ad un regime più aspro e più rigido assai. Così le forze si sarebbero in voi rinvigorite e accresciute. Lo stesso succede agli atleti: essi sono tenuti ben lontani da tutto ciò che possa affievolire le loro forze. È una disciplina severa di vita che si usa con loro, perché possano accrescere la loro resistenza fisica: e a loro viene impedito l’abbandonarsi, s’intende, ad ogni sfrenatezza di passione, ad ogni incontinenza nel bere o nel prender cibo. Sopportano anche sofferenze, tormenti, fatiche d’ogni specie: ed è naturale che quanto più costoro sono abituati a tal genere di vita, tanto maggiore è la speranza di vittoria che si può concepire su di loro.»)

²⁴ Cfr. *Ad Martyres* III,5: «*Et illi, inquit Apostolus, ut coronam corruptibilem consequantur. Nos aeternam consecuturi carcerem nobis pro palaestra interpretamur, ut ad stadium tribunalis bene exercitati incommodis omnibus producamur, quia virtus duritia exstruitur, mollitia vero destruitur.*»

(«E tutte queste sofferenze l’affrontano, dice l’Apostolo, per conquistare corona di gloria terrena, e corruttibile quindi. E noi, che faremo dunque noi, che siamo per ottenere fulgore di gloria imperitura?»)

delle metafore, per l'intero capitolo, lascia scorgere un aspetto interessante del pensiero tertulliano: la necessità dell'ascesi nella vita cristiana, che deve preparare al martirio, come gli esercizi dei soldati alla guerra e quelli degli atleti alle competizioni sportive²⁵. Tertulliano, cosciente che la prigione ed il martirio, più che oggetto di discussione e di trattato, erano per i cristiani una dura realtà, dimostra umana sensibilità ed esperienza, quando abbandona lo svolgimento teorico e dottrinale, sviluppato intorno al concetto di carcere-eremo e carcere-palestra di allenamento e prende un'andatura più parenetica, ricorrendo agli *exempla*²⁶. Dopo aver parlato delle sofferenze del carcere, considera i tormenti del vero e proprio martirio. L'autore ammette che la carne è debole e può temere la spada, la croce, la ferocia delle belve, i supplizi del fuoco e tutta l'ingegnosità del carnefice nei tormenti, ma i cristiani devono tener presente che simili pene furono non solo sopportate da molti, anzi spontaneamente desiderate per il conseguimento della fama e della gloria. Tertulliano sviluppa questo concetto con esempi tratti dalle scuole retoriche e filosofiche del tempo. Presenta ai martiri gli atti di coraggio di Lucrezia, Muzio Scevola, Didone, Cleopatra i quali superando il *metus tormentorum*²⁷

²⁵ Per san Cipriano, la necessità di esser sempre pronti, derivava dall'approssimarsi dell'anticristo, cioè della fine dei tempi (Cfr. Epistola 58,1)

²⁶ ALSONSI 1954, 43.

²⁷ Cfr. *Ad Martyres* IV,7: «*Sed mortis metus non tantus est, quantus est tormentorum.*» Itaque cessit carnifici meretrix Atheniensis? Quae conscia coniurationis cum propterea torqueretur a tyranno, et non prodidit coniuratos et novissime linguam suam comestam in faciem tyranni exspuit, ut nihil agere in se sciret tormenta, etsi ultra perseverarent.»

(«Ma il timore della morte non è poi tanto grande come il timore dei tormenti. Ebbene: ricordiamo quella famosa femmina ateniese, [18] che, pur conoscendo esattamente i fili della congiura ed essendo perciò, appunto, sottoposta ai tormenti dal tiranno, non pronunciò mai i nomi di coloro che facevano parte della congiura stessa; ma in ultimo ella, staccatasi con un morso la lingua, la sputa in faccia al tiranno, perché si sapesse, così, che i tormenti non avrebbero potuto nulla su di lei, anche se fossero continuati più a lungo.»)

affrontarono con coraggio la morte, per meritare una gloria terrena. Se dunque, osserva Tertulliano, non hanno ceduto ai supplizi i pagani col premio di una lode umana, tanto più non devono cedere ad essi i cristiani, sapendo di ottenere «la gloria celeste e la divina ricompensa»²⁸. L'ercismo pagano è in fondo *affectatio*, ostentazione. La virtù e la vita cristiana hanno invece per beatitudine il sacrificio della vita e per premio la corona eterna, la gloria celeste e la divina mercede²⁹. Il cristiano dà un senso nuovo ad ogni cosa, ad ogni valore: il carcere, luogo di tenebre, di ceppi e di lezzo diventa eremo o spirituale palestra e la sopportazione dei tormenti non desiderio di fama e di gloria³⁰, «ma servizio della verità per la salvezza»³¹.

²⁸ Cfr. *Ad Martyres* IV,9: «*Igitur si tantum terrenae gloriae licet de corporis et animae vigore, ut gladium, ignem, crucem, bestias, tormenta contemnat sub praemio laudis humanae, possum dicere, modicae sunt istae passiones ad consecutionem gloriae caelestis et divinae mercedis. Si tanti vitreum, quanti verum margaritum? Quis ergo non libentissime tantum pro vero habet erogare, quantum alii pro falso?*»

(«Se dunque è pur lecito, in vista di luce di gloria terrena, richiedere tale prova di vigoria di animo e di sensi, così che essi possano mostrare la loro noncuranza per offese di armi, per strazio di fiamme, per tormenti di croce, per furore di belve, per raffinatezza di torture, e tutto questo, dico, solo col miraggio di umana lode, io posso ben dire allora che ben piccole sono le sofferenze vostre di fronte al fulgore di gloria divina e di ricompensa celeste. Se tanto si stima il vetro, in quale maggior considerazione non dovremo tenere la perla? E chi sarà mai che non voglia dare per la verità quanto altri offre volentieri per ciò che è menzogna?»)

²⁹ Cfr. *Ad Martyres* IV,9, vedi nota n. 28.

³⁰ Cfr. *Ad Martyres* IV,4: «*Longum est, si enumerem singulos, qui se gladio confecerint, animo suo ducti. De feminis ad manum est Lucretia, quae vim stupri passa cultrum sibi adegit in conspectu propinquorum, ut gloriam castitatis suae pareret. Mucius dexteram suam in ara cremavit, ut hoc factum eius fama haberet.*»

(«Tropo per le lunghe io anderei se dovessi ricordare, uno per uno, coloro che si sono dati spontaneamente la morte. Fra le donne mi vien subito al pensiero Lucrezia, che, dopo aver sopportato offesa di violenza, sotto gli occhi dei parenti, si colpì coraggiosamente per avvolgere l'aureola della gloria intorno alla castità

La Sacra Scrittura nell'*Ad Martyres* di Tertulliano

L'*Ad Martyres*, tranne un riferimento della Genesi che poi si ritrova in san Paolo, si rifà al Nuovo Testamento. Tertulliano usa la Sacra Scrittura in maniera del tutto originale; riporta integralmente solo pochi brani biblici, di solito li parafrasa. In lui la citazione o il riferimento biblico ha un largo respiro, si sviluppa in tutte le sue dimensioni curando egli la forma, il rilievo ed ogni sfumatura. Si nota subito che viene dalla scuola di retorica. Nelle scuole di retorica, lo sviluppo delle idee era fatto attorno ad un verso di un poeta greco e latino. Si analizzava il verso da ogni punto di vista, per cercarne tutte le sue estensioni. Il metodo degli autori cristiani, che uscivano dalla scuola di retorica, è uguale³².

Tertulliano, nella sua opera sul martirio, usa un metodo comune ad Origene ed a Cipriano, che consiste nel riportarsi all'autorità della Scrittura è però diverso. Origene e Cipriano, partendo dal principio che non occorre dar sfogo a discorsi umani, che non servono a nulla, citano integralmente le parole della Bibbia, convinti nella loro maggiore efficacia; Tertulliano, invece, vuole persuadere i designati al martirio con argomentazioni, che partendo sempre dalla Scrittura, tocchino il cuore e la mente. Nell'*Ad Martyres*, l'autore si rivolge ad una ristretta cerchia di fedeli, i quali attendono, in carcere, di affrontare da un momento all'altro il martirio.

sua violata. Muzio Scevola dette alla fiamma la sua destra per acquistarsi fulgore di fama.»)

³¹ Cfr. *Ad Martyres* V,2: «*Haec, benedicti, non sine causa Dominus in saeculum admisit, sed ad nos et nunc exhortandos et in illo die confundendos, si reformidaverimus pati pro veritate in salutem, quae alii affectaverunt pro vanitate in perditionem.*»

(«O anime elette, non fu senza una ragione che il Signore permise che nel mondo tali cose avvenissero: perché noi traessimo da esse forza ed energia, perché esse parlassero a noi il linguaggio dell'esortazione più viva, e perché anche queste stesse cose servissero per confonderci quel giorno, nel quale noi temessimo di sopportare, per la verità e col miraggio della nostra salvezza, quello che altri pur s'affrettarono a patire, per ciò che era vano e bugiardo e per la loro perdizione.»)

³² QUACQUARELLI 1963, 31.

Tenendo presente questa delicata situazione psicologica, Tertulliano esorta i martiri, parlando al loro spirito su questioni molto delicate. Sorvolando sugli aiuti materiali che la Chiesa e la comunità dei fedeli somministrano ai martiri in carcere, considera ciò che è più vitale per il cristiano in attesa, nelle prigioni, di essere giustiziato: il nutrimento dello spirito.

Infatti – osserva – non giova che sia nutrita la carne ed abbia fame lo spirito. Se chi è inferno viene curato, a giusta ragione chi è maggiormente inferno non deve essere trascurato.³³

È evidente in queste parole il riferimento al passo scritturistico

Vegliate e pregate, affinché non cadiate in tentazione; lo spirito è pronto, ma la carne è debole.³⁴

Il passo neo-testamentario è stato sviluppato da Tertulliano mediante l'*amplificatio*, propria della scuola di retorica. L'autore insiste sulle cure che devono essere somministrate allo spirito che, nel luogo di pena, ha bisogno di sostentamento ancora più del corpo. Esorta dapprima i designati al martirio a non rompere, con dissensi, il legame di carità, che li aiuta a meglio sopportare i disagi

³³ *Ad Martyres* I,1: «*Inter carnis alimenta, benedicti martyres designati, quae vobis et domina mater ecclesia de uberibus suis et singuli fratres de opibus suis propriis in carcerem subministrant, capite aliquid et a nobis quod faciat ad spiritum quoque educandum. Carnem enim saginari et spiritum esurire non prodest. Immo, si quod infirmum est curatur, aequè quod infirmius est neglegi non debet.*»

(«O creature benedette, che siete state chiamate alla gloria del martirio, a voi la Chiesa, madre e signora, dalle sue viscere stesse dà il nutrimento dell'amore suo infinito, che vi tiene ancora in vita; ma anche i fratelli vostri sono pronti a somministrarvi, ciascuno dalle proprie risorse, quanto può esservi sufficiente a sostentare il povero corpo vostro; e da noi pure ricevete qualcosa che serva a sollevarvi e a nutrire l'anima. A che poi prosperare il corpo, quando l'animo giaccia in un languore mortale? Se noi usiamo fervore di cura per ciò che, come il corpo, ha natura inferma, è a buona ragione che non dobbiamo trascurare ciò che presenta carattere di ancor maggiore debolezza.»)

³⁴ VANGELO DI MATTEO 26,41: «*Vigilate et orate, ut non intretis in tentationem; spiritus quidem promptus est, caro autem infirma.*»

del luogo di pena. Venendo a discordia, “contristano” lo Spirito Santo, che è entrato con loro in carcere. Le parole di Paolo:

E non vogliate rattristare lo Spirito Santo di Dio, con il quale foste segnati per il giorno della redenzione.³⁵

chiariscono il suo pensiero. Secondo san Paolo, il cristiano, fin dal battesimo, è divenuto tempio dello Spirito Santo. Tertulliano, riportando quasi integralmente il passo scritturistico, lo applica alla situazione presente. I designati al martirio sono degni di avere lo Spirito Santo, altrimenti non si sarebbero trovati in carcere. Occorre dunque perseverare per non essere abbandonati da Lui. Contro le tentazioni frequenti del demonio, più frequenti nei disagi del carcere, Tertulliano propone ai martiri l’arma invincibile della concordia; solo essendo concordi, avrebbero potuto imporsi più degnamente ai penitenti, che cercavano di conciliarsi con la comunità. Passando poi ad un altro ordine di idee, l’Autore ammette che l’allontanamento dal mondo ed il distacco dalle persone care possono far vacillare la fede dei cristiani e indurli ad apostatare.

È naturale vi avranno accompagnato tutte le preoccupazioni dell’animo alla soglia del carcere, e sin qui i nostri cari. Poi siete stati segregati dal mondo stesso e dalle sue cure.³⁶

³⁵ LETTERA AGLI EFESINI 4,30: «*Et nolite contristare Spiritum Sanctum Dei, in quo signati estis in diem redemptionis.*»

³⁶ *Ad Martyres* II,1: «*Cetera aequae animi impedimenta usque ad limen carceris deduxerint vos, quousque et parentes vestri. Exinde segregati estis ab ipso mundo, quanto magis a saeculo rebusque eius? Nec hoc vos consternet, quod segregati estis a mundo. Si enim recogitemus ipsum magis mundum carcerem esse, exisse vos e carcere, quam in carcerem introisse, intellegemus.*»

(«E fino alla soglia della vostra prigione vi avranno, ed è del resto naturale, accompagnato i pensieri, le preoccupazioni inerenti alla vita, come anche fino a questo punto vi hanno seguito i parenti vostri. Voi siete stati segregati, allontanati dal mondo; ma se pensiamo che il mondo è un’immensa prigione, noi comprendiamo bene come dovremmo dire che siete usciti dal carcere, piuttosto che entrati»)

Ma la segregazione dal mondo non deve produrre in essi alcuno sgomento perché “lo stesso mondo è un carcere” ed i cristiani, stando in prigione, possono dire di essere usciti dal carcere anziché entrati in esso³⁷.

Le tenebre, che in prigione avvolgono i martiri, sono rischiarate dalla fede, ma “maggiori tenebre ha il mondo, non illuminate da alcuna luce divina”. Tertulliano richiama due versetti del Vangelo di san Giovanni:

Veniva nel mondo la luce vera, quella che illumina ogni uomo.³⁸

Era nel mondo e il mondo è stato fatto per mezzo di lui; eppure il mondo non lo ha riconosciuto.³⁹

L’autore riunisce qui i due concetti per una sua prospettiva particolare. La delicatezza dell’espressione porterà ad intendere come il martire sia libero in carcere, luce nelle tenebre, soave odore nel fetore, giudice nel Tribunale.

Il carcere è nel tenebrare, ma voi stessi siete luce; ha i ceppi, ma voi siete liberi in Dio; ivi esala lezzo, ma voi siete odore di soavità; si aspetta il giudice, ma siete voi che giudicherete gli stessi giudici.⁴⁰

³⁷ Cfr. *Ad Martyres* II,2: «*Maiores tenebras habet mundus, quae hominum praecordia excaecant. Gravioras catenas induit mundus, quae ipsas animas hominum constringunt. Peiores immunditias exspirat mundus, libidines hominum.*»

(«Maggiori di quelle che non circondino voi costi, sono le tenebre in cui è avvolto il mondo, e gli animi degli uomini ne sono turbati e sconvolti; più strette catene delle vostre vincolano e tormentano il mondo, e le anime degli uomini ne sono dolorosamente oppresse; non è da codesto vostro carcere, ma è dal mondo che si sollevano i miasmi più pestilenziali, che sono appunto le sfrenate passioni umane.»)

³⁸ VANGELO SECONDO GIOVANNI 1,9: «*Erat lux vera, quae illuminat omnem hominem, veniens in mundum.*»

³⁹ VANGELO SECONDO GIOVANNI 1,10: «*In mundo erat, et mundus per ipsum factus est, et mundus eum non cognovit.*»

⁴⁰ *Ad Martyres* II,4: «*Quo vos, benedicti, de carcere in custodiarium, si forte, translato existimetis. Habet tenebras, sed lumen estis ipsi; habet vincula, sed vos soluti Deo estis. Triste illic exspirat, sed vos odor estis suavitatis. Iudex exspectatur, sed vos estis de iudicibus ipsis iudicaturi.*»

In questa serie di immagini, svolte intorno al concetto di carcere e messe da Tertulliano in evidenza mediante il parallelismo antitetico, numerosi sono i riferimenti biblici. Il contrasto luce-tenebre è di ispirazione biblica. Si trova difatti in san Paolo:

Un tempo infatti eravate tenebra, ora siete luce nel Signore. Comportatevi perciò come figli della luce.⁴¹

ed ancora in Matteo:

Voi siete la luce del mondo.⁴²

Le parole di Tertulliano “profumo di ogni soavità” (*odor estis suavitatis*, *Ad Martyres* 2,5) trovano anch’esse dei riscontri nella Scrittura. San Paolo, tenendo presente il passo della Genesi “il Signore ne adorò il profumo gradito”⁴³ nella sua lettera agli Efesini si esprime in tal modo:

Fatevi dunque imitatori di Dio, quali figli carissimi, e camminate nella carità, nel modo in cui anche Cristo ci ha amato e ha dato se stesso per noi, offrendosi a Dio in sacrificio di soave odore.⁴⁴

L’antitesi “*iudex expectatur, sed vos estis de iudicibus ipsis iudicaturi*” (voi ora attendete che taluno vi giudichi, *Ad Martyres* 2,5) richiama il passo scritturistico:

non sapete che i santi giudicheranno il mondo? E se siete voi a giudicare il mondo, siete forse indegni di giudizi di minore importanza?⁴⁵

I “*martyres designati*” non devono avere alcun timore del giudizio del proconsole, che li sottoporrà all’interrogatorio, perché essi, dopo il martirio, avranno il privilegio di sedere al

Tribunale di Dio e di giudicare insieme con Lui. Uguale concetto si trova espresso in Origene⁴⁶ e in Cipriano⁴⁷. Abbiamo accennato come per Tertulliano la prigione è luogo ideale di comunione intima con il Signore. Il cristiano, in carcere, stando lontano dal mondo e dalle sue cure, può prepararsi con maggiore serenità al sacrificio della propria vita. Sviluppa meglio l’immagine, ricorrendo alla Santa Scrittura. Presenta la figura del Signore,

il quale si ritirava molto di frequente nella solitudine per pregare più liberamente ed appartarsi dal mondo; infine nella solitudine per pregare più liberamente ed appartarsi dal mondo; infine nella solitudine rivelò la sua gloria ai discepoli.⁴⁸

Qui, evidentemente, Tertulliano si ispira al passo evangelico di Matteo:

Sei giorni dopo, Gesù prese con sé Pietro, Giacomo e Giovanni suo fratello e li condusse in disparte, su un alto monte.⁴⁹

e a quello parallelo di Marco:

Al mattino presto si alzò quando ancora era buio e, uscito, si ritirò in un luogo deserto, e là pregava.⁵⁰

La contemplazione ha dunque bisogno di essere assolutamente libera da ogni cura terrena. Lo spirito in prigione si volge spesso col pensiero al cielo, meta dei suoi desideri.

⁴¹ LETTERA AGLI EFESINI 5,8: «*eratis enim aliquando tenebrae, nunc autem lux in Domino. Ut filii lucis ambulate.*»

⁴² VANGELO SECONDO MATTEO 5, 14: «*Vos estis lux mundi.*»

⁴³ GENESI 8,21: «*Odoratusque est Dominus odorem suavitatis*»

⁴⁴ LETTERA AGLI EFESINI 5,1: «*Estote ergo imitatores Dei sicut filii carissimi, 2et ambulate in dilectione, sicut et Christus dilexit nos et tradidit seipsum pro nobis oblationem et hostiam Deo in odorem suavitatis.*»

⁴⁵ I LETTERA AI CORINZI 6,2: «*An nescitis quoniam sancti de mundo iudicabunt? Et si in vobis iudicabitur mundus, indigni estis minimis iudiciis?*»

⁴⁶ «Impariamo che siederà col re dei re, regnerà e giudicherà colui che avrà bevuto lo stesso calice che bevve il Signore» (*Exortatio ad Martyrium* 28).

⁴⁷ «Pensando che giudicherete e regnerete con Cristo Signore, non potete fare a meno di esultare e di calpestare sotto i vostri piedi i supplizi presenti col pensiero della gloria futura; voi sapete che sin dall’inizio del mondo è stabilito che la giustizia soffra quaggiù nelle terrene contese, se è vero che sin dal principio dell’umanità Abele il giusto fu ucciso e d’allora in poi lo sono tutti quelli che sono giusti e i profeti e gli apostoli inviati da Dio» (*Epistola* VI,2).

⁴⁸ *Ad martyres* II,8, vedi nota n. 8.

⁴⁹ VANGELO SECONDO MATTEO 17,1: «*Et post dies sex assumit Iesus Petrum et Iacobum et Ioannem fratrem eius et ducit illos in montem excelsum seorsum.*»

⁵⁰ VANGELO SECONDO MARCO 1,35: «*Et diluculo valde mane surgens egressus est et abiit in desertum locum ibique orabat.*»

Ove sarà il cuor tuo – dice l'autore – ivi sarà il tuo tesoro; ivi sarà il tuo tesoro; ivi dunque sia il cuor nostro, dove vogliamo avere il tesoro.⁵¹

Tertulliano parafrasa il testo biblico

Non accumulate per voi tesori sulla terra, dove tarma e ruggine consumano e dove ladri scassinano e rubano; accumulate invece per voi tesori in cielo, dove né tarma né ruggine consumano e dove ladri non scassinano e non rubano. Perché, dov'è il tuo tesoro, là sarà anche il tuo cuore.⁵²

Non i beni terreni, che dopo breve tempo vanno in rovina, devono essere da noi desiderati, ma tesori spirituali, quali la conquista del Regno dei Cieli ed il conseguimento dell'immortalità e felicità eterna. Grandissimi sono questi benefici, ma il cristiano per ottenerli deve esser pronto, in qualsiasi momento, ad affrontare e vincere la battaglia della confessione della fede. Tertulliano paragona il martirio ad una gara nell'anfiteatro⁵³. «State per affrontare – dice rivolto ai martiri – un magnifico agone, in cui il Dio vivo è l'agonoteta, lo Spirito Santo è l'assistente, la corona dell'eternità è il premio di sostanza angelica⁵⁴, la cittadinanza dei cieli, la gloria nei secoli dei secoli⁵⁵. Nello sviluppo di queste immagini

⁵¹ *Ad Martyres* II,10, vedi nota n. 17.

⁵² VANGELO SECONDO MATTEO 6,19-21. «*Nolite thesaurizare vobis thesauros in terra, ubi aerugo et tinea demolitur, et ubi fures effodiunt et furantur; thesaurizate autem vobis thesauros in caelo, ubi neque aerugo neque tinea demolitur, et ubi fures non effodiunt nec furantur; ubi enim est thesaurus tuus, ibi erit et cor tuum.*»

⁵³ Origene, Cipriano e molti altri autori cristiani paragonano il martirio ad una lotta nello stadio, ispirandosi al passo di san Paolo (II Lettera a Timoteo 4,6-8) Origene in *Exortatio ad Martyrium* 18 dice: «Per osservare la vostra lotta, allorché sarete tratti al martirio, una grande folla è chiamata a raccolta, come per osservare atleti di valore.» Cipriano in *Epistola* 58,8 parlando del martirio dice: «Ecco una lotta sublime, grande e gloriosa per il premio della corona celeste...»

⁵⁴ Cfr. CIPRIANO, *Epistola* 31,2.

⁵⁵ 1 LETTERA A TIMOTEO 6,12: «*Certa bonum certamen fidei, apprehende vitam aeternam, ad quam vocatus es, et confessus es bonam confessionem coram multis testibus.*»

Tertulliano si rifà alla Santa Scrittura. Paragonando il martirio ad una lotta nello stadio, Tertulliano si ispira ad un passo di san Paolo:

Combatti la buona battaglia della fede, cerca di raggiungere la vita eterna alla quale sei stato chiamato e per la quale hai fatto la tua bella professione di fede davanti a molti testimoni.⁵⁶

San Paolo, parlando della sua prossima fine, dice

Io infatti sto già per essere versato in offerta ed è giunto il momento che io lasci questa vita.⁷ Ho combattuto la buona battaglia, ho terminato la corsa, ho conservato la fede. 8 Ora mi resta soltanto la corona di giustizia che il Signore, il giudice giusto, mi consegnerà in quel giorno; non solo a me, ma anche a tutti coloro che hanno atteso con amore la sua manifestazione.⁵⁷

Tertulliano parla del premio che i martiri avranno alla fine della gara e lo chiama *brabium* richiamando le parole della Scrittura

So soltanto questo: dimenticando ciò che mi sta alle spalle e proteso verso ciò che mi sta di fronte, corro verso la mèta, al premio che Dio ci chiama a ricevere lassù, in Cristo Gesù.⁵⁸

Il premio, secondo l'autore, consisterà nel privilegio di essere assimilati agli angeli, di ottenere la cittadinanza nei cieli e la gloria nei

«Combatti la buona battaglia della fede, cerca di raggiungere la vita eterna alla quale sei stato chiamato e per la quale hai fatto la tua bella professione di fede davanti a molti testimoni.»

⁵⁶ 1 LETTERA A TIMOTEO 6,12 «*Certa bonum certamen fidei, apprehende vitam aeternam, ad quam vocatus es, et confessus es bonam confessionem coram multis testibus.*»

⁵⁷ 2 LETTERA A TIMOTEO 4,6-8: «*Ego enim iam delibor, et tempus meae resolutionis instat. Bonum certamen certavi, cursum consummavi, fidem servavi; in reliquo reposita est mihi iustitiae corona, quam reddet mihi Dominus in illa die, iustus iudex, non solum autem mihi sed et omnibus, qui diligunt adventum eius.*»

⁵⁸ LETTERA AI FILIPPESI 3,13-14: «*quae quidem retro sunt, obliviscens, ad ea vero, quae ante sunt, extendens me ad destinatum persequor, ad bravium supernae vocationis Dei in Christo Iesu*»

secoli dei secoli. La frase “*politia in coelis*” corrisponde alle parole di Paolo:

La nostra cittadinanza infatti è nei cieli e di là aspettiamo come salvatore il Signore Gesù Cristo.⁵⁹

Continuando nel linguaggio metaforico, chiama Cristo “*epistates*”, che nella fraseologia dei giuochi agonistici, vuol dire “colui che presiede i giochi”. Cristo, l’*epistates* dei cristiani, prima di farli entrare in lizza, li ha unti col suo crisma, li ha fortificati cioè con l’illuminazione dello Spirito Santo, perché certa fosse la loro vittoria nella spirituale lotta.

L’aiuto dello Spirito Santo nella lotta contro gli avversari della fede è indispensabile al martire. Gesù aveva predetto le sofferenze che i suoi seguaci avrebbero dovuto affrontare per la fede, ma aveva promesso ai confessori l’aiuto dello Spirito Santo durante l’interrogatorio del proconsole. Fiduciosi nell’attuazione della promessa divina, i confessori si presentavano con animo sereno al cospetto del giudice e del carnefice ed ottenevano la vittoria. Tertulliano insiste sul premio, che seguirà alla vittoria. Non sarà una “corona” corruttibile, come quella che otterranno gli atleti vincitori dalle mani dell’imperatore, ma “incorruttibile”, come dice san Paolo:

Però ogni atleta è disciplinato in tutto; essi lo fanno per ottenere una corona che appassisce, noi invece una che dura per sempre.⁶⁰

Il premio “incorruttibile” consisterà nel possesso eterno del <regno dei cieli, in compagnia degli angeli e di tutti i beati. Essendo, dunque e, così grandi i benefici, piccole sono, in confronto, le sofferenze per ottenerli.

Io posso ben dire allora – afferma Tertulliano - che ben piccole sono le

sofferenze vostre di fronte al fulgore di gloria divina e di ricompensa celeste.⁶¹

S’ispira al passo di san Paolo:

Ritengo infatti che le sofferenze del tempo presente non siano paragonabili alla gloria futura che sarà rivelata in noi.⁶²

Tertulliano, nell’*Ad Martyres*, si è ispirato al Nuovo Testamento e in special modo ai paesi di san Paolo. Nello *Scorpiace*, che non entra nella letteratura di esortazione al martirio, ma nella polemica antignostica, le citazioni del Vecchio Testamento sono numerose. Vengono presentati gli esempi eroici di Isaia, dei giovani ebrei Anania, Azaria e Misael, dei sette figli Maccabei e della loro madre. Tertulliano, lottando contro gli gnostici, cita numerosi passi del Vecchio Testamento c’era il martirio. Nell’*Ad Martyres*, invece, che è un’opera di preparazione al martirio, Tertulliano, sebbene in maniera sottintesa, presenta l’umanità di Cristo che ha additato la via dell’esempio e della salvezza. Intorno a questo concetto gira tutto l’*Ad Martyres*, che fa leva sulla forza d’animo del cristiano nel confessare la sua fede⁶³.

Conclusione

Dal prospetto delle concordanze bibliche si rileva che Tertulliano, nell’*Ad Martyres*, si è ispirato ai passi del Nuovo Testamento.

Tertulliano cita integralmente solo pochi passi biblici, di solito li parafrasa e secondo la sua formazione retorica, ne cerca immagini e sviluppi che presentano una certa analogia con quelli propri della diatriba, della consolatoria e del protrettico. In realtà sono inerenti alla profonda conoscenza che l’Autore ha dei Sacri Testi.

Tertulliano, che cerca di sottoporre la lingua al grande sforzo di adeguarsi alla nobiltà del contenuto, fa ricorso a tutti gli accorgimenti della elocutio, per presentare, compiaciuto, quadretti nitidi ed incisivi.

⁵⁹ LETTERA AI FILIPPESI 3,20: «*Noster enim municipatus in caelis est, unde etiam salvatorem exspectamus Dominum Iesum Christum*»

⁶⁰ I LETTERA AI CORINZI 9,25: «*Omnis autem, qui in agone contendit, ab omnibus se abstinere, et illi quidem, ut corruptibilem coronam accipiant, nos autem incorruptam*»

⁶¹ *Ad Martyres* IV,9: «*modicae sunt istae passiones ad consecutionem gloriae caelestis et divinae mercedis.*»

⁶² LETTERA AI ROMANI 8,18: «*Existimo enim quod non sunt condignae passiones huius temporis ad futuram gloriam, quae revelanda est in nobis.*»

⁶³ QUACQUARELLI 1963, 31.

Di fatti nell'Apologeticum, in generale, emergono tre elementi dello stile dell'autore: la grande cultura latina e greca; la vis polemica che lo porta quasi sempre prima ad attaccare con forza e poi a difendere e l'eccezionale perizia retorica.

Del resto ci dice Ettore Paratore “*Tutte le opere (di Tertulliano) che ci sono pervenute testimoniano una vita ardente e ricca di contraddittori fermenti, sì da apparire come il prototipo della ribollente, tumultuaria e vivida mentalità africana. Non poteva dunque non gettarsi con fervido abbandono nella nuova gigantesca esperienza religiosa, percorrendo un lungo, tormentoso, arduo cammino, le cui tappe sono segnate dalle sue numerose opere, tutte, quale più quale meno, provviste di un altissimo significato per lo sviluppo della Cristianità occidentale. Per questo Tertulliano, che forse inaugura e certamente conduce al culmine l'apologetica latina, getta, con prorompente genialità, anche le basi della patristica occidentale affrontando alcuni tra i più formidabili problemi del nascente pensiero teologico, quali il problema trinitario, il problema cristologico, il problema del male*”.

Bibliografia

Edizioni critiche e traduzioni utilizzate

ALFONSI L., *Sull'Ad Martyres di Tertulliano*, in “In memoriam Achillis Beltrami”, Genova 1954.
 ALLARD P., *Storia critica delle persecuzioni la metà del III sec.* (trad. LARI E.), Firenze 1918.
 BARDY G., *Le vie spirituali d'après les Pères des trois premiers siècles*, Parigi 1935.
 BARDY G., *Origène*, Parigi 1931.
 BARSOTTI D., *Il martirio della Sacra Scrittura in “Humanitas”*, anno X, aprile 1955, 4.
 BUONAIUTI E., *Il Cristianesimo nell'Africa romana*, Bari 1928.
 CAPMANY J., *Miles-Christi*, Barcellona 1956.
 CERFAUD L., *Témoins du Christ d'après le Livre des Actes*, in “Recueil Lucien Cerfaux”, Gembloux 1954.
 D'ALES A., *La théologie de Tertullien*, Parigi 1903.

D'ALES A., *La Théologie de Saint Cyprien*, Parigi 1922.

DANIELOU J., *Origène*, Parigi 1948.

DE LABRIOLLE P., *Histoire del la littérature latine chrétienne*, Parigi 1927.

DE LABRIOLLE P., *Martyres et confesseurs*, in “Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétienne”, I (1911), 50-54.

DI CAPUA F., *Il pensiero cristiano: Tertulliano e Lattanzio*, Firenze 1925.

FAVEZ CH., *La consolation latine Chrétienne*, Parigi 1937.

FREPPEL CH.E., *Tertullien*, Parigi 1871.

HARL M., *La fonction révélatrice du Verbe incarné*, Parigi 1958.

LEOLERCQ H., *L'Afrique chrétienne*, Parigi 1904.

LODS M., *Confesseur et martyrs successeurs des Prophètes dans l'Eglise des trois premiers siècles-Neuchatel*, Parigi 1958.

LOHMEYER E., *L'idée du martyre dans le Judaïsme et dans le Chritianisme primitive*, in “Revue d'histoire et de philosophie religieuses”, 1927.

PELLEGRINO M., *Letteratura Greca Cristiana*, Universale Studium, 45.

PELLEGRINO M., *Letteratura latina cristiana*, Universale Studium, 48.

QUACQUARELLI A., *Una consolatio cristiana* (Paul. Nol., Carm. 31), in “Vetera Christianorum” 25, 1988.

QUACQUARELLI A., *Antropologia ed escatologia secondo Tertulliano*, in “Rassegna di scienze filosofiche”, 1949.

QUACQUARELLI A., *La persecuzione secondo Tertulliano* in “Gregorianum”, 1950.

QUACQUARELLI A., *Commento all'Ad Martyres di Tertulliano*, Roma 1963.

QUACQUARELLI A., *La retorica antica al bivio*, Roma 1956.

QUACQUARELLI A., *Indirizzi e metodi della Scuola ante nicena*, Brescia 1962.

ROENSCH H., *Dans neue Testamente Tertullian's*, Lipsia 1871.

TERTULLIANO QUINTO S., *Opere catechetiche, II*, a cura di S. ISETTA-S. MATTEOLI-T. PISCITELLI-V. STURLI, Roma 2008.

TERTULLIANO QUINTO S., a cura di MORESCHINI C., *Opere apologetiche [vol 1] - Ai martiri - Apologetico - Ai pagani - Testimonianza dell'anima - Polemica con gli ebrei - A Scapula*, testo a fronte in latino, Roma 2006.

TERTULIANO, *El bautismo - La oración*, intr., texto crít., trad. y notas par S. VICASTILLO, Madrid 2006.

TERTULLIANI Q.S.F., *De poenitentia, De pudicitia* (DE LABRIOLLE P.), Parigi 1905.

TURMEL J., *Tertullien*, Parigi 1905.

VILLER M., *Les martyres et l'esprit* in "Recherches de science religieuse", 1924.

VILLER M., *Les martyres et l'ascèse de l'esprit* in "Recherches de science religieuse", 14 (1924), 544-551.