



Dottorato in Studi Filologici e Letterari sul Vicino Oriente  
Antico e l'Iran preislamico, XX ciclo

*Il ruolo dei volatili nelle tradizioni rituali di Siria-Palestina*

Tutor: Prof. Alfonso Archi

Tutor Esterno: Prof. Paolo Xella

Candidato: Giuseppe Minunno

---

## Introduzione

Questo studio\* si propone di esaminare le caratteristiche dell'utilizzo rituale dei volatili nell'ambito delle culture preclassiche dell'area siro-palestinese nel periodo compreso tra la fine del III ed il I millennio a.C. Si tratta di un'area che, nel periodo indicato, sia pure con caratteri particolari in luoghi e tempi diversi, presenta una sostanziale omogeneità e continuità di sviluppo culturale, il che giustifica una trattazione d'insieme; analogamente, gli evidenti legami culturali con l'ambito fenicio giustificano l'inclusione della documentazione punica nel campo della ricerca<sup>1</sup>.

Occorre chiarire preliminarmente che cosa si debba intendere qui con "utilizzo rituale" dei volatili e quali siano state le ragioni alla base della scelta di condurre uno studio particolareggiato su questo argomento nell'ambito culturale prescelto. Con l'espressione "utilizzo rituale" intendo qualsiasi utilizzo sia fatto nell'ambito di riti sia culturali che autonomi. Com'è noto, sono considerati riti autonomi quelli la cui celebrazione non implica un'entità sovrumana considerata come destinataria del rito stesso, mentre i riti culturali si caratterizzano proprio per il diretto rapporto con il culto di un destinatario sovrumano<sup>2</sup>. L'adozione del termine "rituale" intende evitare la complessa problematica legata alla definizione di "religioso" ed ai suoi eventuali rapporti con quella di "magico", perché si tratta di categorie moderne, la cui applicazione a culture antiche presenta enormi inconvenienti concettuali ed euristici.

È da precisare, tuttavia, che non sempre è possibile stabilire le modalità rituali (che quasi completamente ci sfuggono, se non per un'analisi contestuale supportata da considerazioni etimologiche, che purtroppo sovente non oltrepassa i limiti dell'ipotetico), o anche la stessa natura rituale o meno dell'utilizzo di volatili. Tali limiti derivano non

---

\* Desidero ringraziare quanti hanno contribuito con suggerimenti ed indicazioni allo sviluppo ed alla redazione di questa ricerca, in particolare A. Archi, P. Xella, G.F. Del Monte, S. Mazzoni, S. Ribichini, S. Viaggio, J.-P. Vita, W.G.E. Watson, B. Wilkens.

<sup>1</sup> Cf. XELLA 2007: 11-12.

<sup>2</sup> Cf. BRELICH 1966: 31-32.

---

solo dalle condizioni di conservazione dei documenti o dallo stato delle attuali conoscenze filologiche, ma anche dalla laconicità stessa dei testi, che spesso omettono la maggior parte delle informazioni, che sono date per presupposte.

Circoscrivendo il campo all'utilizzo "rituale" dei volatili, si escludono sostanzialmente dall'analisi i casi di impiego meramente alimentare dei volatili stessi. Tuttavia la distinzione non è sempre agevole come potrebbe sembrare, in considerazione del "colorito" rituale che in molte culture accompagna anche l'uccisione di animali a fini strettamente alimentari. Il rapporto tra pratiche sacrificali e alimentazione carnea, in effetti, ha costituito un'importante tematica della ricerca storico-religiosa recente, soprattutto in ambito classico, ma è stata anche sondata nell'ambito del Vicino Oriente antico<sup>3</sup>. Nonostante la sua importanza, "(...) il legame fra cibo carneo e pratica sacrificale è però lungi dall'esaurire le valenze sociali e religiose della ritualità oblativa"<sup>4</sup>.

La ricerca attuale può schematicamente suddividersi in tre correnti. Una prima corrente, sviluppando in maniera originale l'impostazione evoluzionistica che cercava di delineare lo sviluppo del sacrificio da una forma originaria alle molte varietà storicamente attestate (in generale, come E.B. Tylor<sup>5</sup>, o solo un'area culturale omogenea, come W. Robertson Smith<sup>6</sup>), ha portato a proposte come quella di W. Burkert, che ipotizza una continuità tra il sacrificio greco classico e i riti di caccia di epoca paleolitica (ma l'ipotesi avrebbe una validità molto più ampia)<sup>7</sup>, o a quella, più letteraria, di R. Girard che riconduce le origini del sacrificio (e della stessa cultura) alla originaria uccisione del

---

<sup>3</sup> MILANO 1988; . Sull'alimentazione in Mesopotamia cf. ELLISON 1981; 1983 e in particolare, sulla spartizione della vittima, MCEWAN 1983.

<sup>4</sup> GROTTANELLI 1999: 39.

<sup>5</sup> TYLOR 1871.

<sup>6</sup> ROBERTSON SMITH 1894. Alla base del sistema sacrificale delle culture dell'area linguistica semitica vi sarebbe stato un originario sacrificio "totemico", un rito di comunione celebrato attraverso le carni di un animale imparentato sia col dio che con gli uomini.

<sup>7</sup> BURKERT 1972; 1984.

---

“capro espiatorio”, una vittima su cui si sarebbero scaricate le tensioni intracomunitarie<sup>8</sup>. Una seconda corrente, per certi versi opposta alla prima, nega l’esistenza stessa di un concetto “sacrificio” di validità generale ed utilizzabile per realtà culturali diverse da quella occidentale in cui questo concetto si è sviluppato<sup>9</sup>. Una terza corrente, infine, ritiene che il concetto di “sacrificio” mantenga comunque una validità euristica, basata eventualmente sulla presenza di tratti comuni concreti, ma indipendentemente dalla riconducibilità delle sue forme ad una radice storica comune o dalla possibilità di una teoria interpretativa globale<sup>10</sup>. Le definizioni convenzionali di questo genere prevedono in genere l’uccisione di una vittima, ma esistono definizioni alternative che considerano il sacrificio cruento come una tra varie modalità rituali, comprendendo nel sacrificio anche altre forme di distruzione o deposizione in luogo sacro che consacrino un bene in perpetuo<sup>11</sup>. Come elemento caratterizzante del sacrificio, nell’ambito più generale delle

---

<sup>8</sup> Per una recente esposizione sintetica del suo pensiero cf. GIRARD 2004. Burkert e Girard assegnano un importante valore culturale alla violenza nel momento dell’uccisione (o dell’espulsione) della vittima, ma il controllo culturale della violenza può essere un elemento importante anche nella fase della spartizione sacrificale (SOLINAS 1984; cf. BURKERT 1981: 112).

<sup>9</sup> Cf. GROTTANELLI 1988, anche per la categoria di “sacrificio” come “generalizzazione descrittiva”.

<sup>10</sup> Cf. quanto affermava J.-P. Vernant nella discussione seguente al suo intervento ad un convegno sul sacrificio nel mondo antico tenutosi nel 1980: “je ne pense pas qu’il soit actuellement possible d’établir *une* théorie générale *du* sacrifice” (RUDHARDT, REVERDIN 1981: 22).

<sup>11</sup> Cf. LOISY 1920.

---

offerte rivolte ad esseri sovrumani<sup>12</sup>, noi adotteremo qui una definizione che preveda l'uccisione della vittima in favore di un destinatario sovrumano<sup>13</sup>.

Se “dono”, “uccisione” e “consumo” sono altrettanti punti sui quali si è focalizzata l'attenzione degli studiosi<sup>14</sup>, è stato d'altra parte rilevato come possa risultare fuorviante l'eccessivo rilievo dato ad un singolo aspetto di un fenomeno che invece deve essere considerato proprio nella sua complessità<sup>15</sup>. Numerose sono infatti le variabili che costituiscono le diverse forme concrete di sacrificio (identità dell'offerente, presenza e ruolo di un sacrificatore diverso dall'offerente stesso, natura della vittima, modo, tempo, luogo e fini dell'uccisione, ecc.)<sup>16</sup>. La scelta della materia d'offerta nei singoli casi è una delle variabili che hanno ricevuto sinora poca attenzione: già R. Firth poneva questo

---

<sup>12</sup> Cf. ad esempio le definizioni proposte da van Baal (1976: 161) per “offerta” e “sacrificio”: “I call an offering any act of presenting something to a supernatural being, a sacrifice an offering accompanied by the ritual killing of the object of the offering”. Un esempio di definizione di “sacrificio” in cui l'uccisione non rappresenta un elemento determinante invece è quella proposta da C. Rivière: “(...) le sacrifice est une action symbolique de séparation, de détachement et d'offrande d'un bien ou de soi-même, en signe de soumission, d'obéissance, de repentir ou d'amour, qui noue de manière dynamique des rapports asymétriques entre des instances surnaturelles sollicitées et la communauté humaine par l'intermédiaire d'un sacrifiant et d'une victime” (RIVIERE 1997: 288).

<sup>13</sup> Purtroppo la natura delle nostre fonti fa sì che, per la maggior parte delle offerte di volatili, una pertinenza alla nostra definizione di sacrificio (cruento) sia solo un'ipotesi, anche se molto probabile.

<sup>14</sup> Proprio la preminenza data all'uccisione nella teoria di Burkert ha scatenato la virulenta reazione di Dombrowski (1976); si veda poi la risposta di Burkert (1978). Per l'accento posto sul consumo piuttosto che sull'uccisione, in ambito greco classico, cf. in particolare, la risposta che J.-P. Vernant diede al commento di Burkert al suo intervento (VERNANT 1981) al convegno del 1980 sul sacrificio: “Sacrifier, c'est fondamentalement tuer pour manger. Mais, dans cette formule, vous mettez l'accent plutôt sur *tuer*; moi, sur *manger*” (RUDHARDT, REVERDIN 1981: 26). Allo stesso convegno, del resto, Burkert ebbe ad affermare, a proposito dell'*Opferritual*: “(...) es gibt da, soweit ich sehe, im wesentlichen zwei Kernhandlungen, das Geben (...) und das Töten” (BURKERT 1981: 104).

<sup>15</sup> “A complex ritual process, verbal and nonverbal, which has to be grasped from the outset as a totality” (TURNER 1977: 214). Cf. KIRK 1981.

<sup>16</sup> HUBERT, MAUSS 1899; VAN BAAREN 1964. Anche il modo di preparazione della carne può rivestire un valore simbolico: in ambito biblico, secondo R.S. Hendel (1989: 381-386), la bollitura della carne corrisponde al consumo umano, in opposizione alla combustione della parte che si attribuisce alla divinità.

---

aspetto tra le “unorthodox but relevant questions”<sup>17</sup>, ma si può dire che “(...) il mondo animale dei sacrifici resta ancora, per i moderni, relativamente indifferenziato”<sup>18</sup>.

Questa scelta invece costituisce un aspetto importante della pratica rituale<sup>19</sup> e andrebbe valutata alla luce del contesto ideologico, socio-economico ed ecologico in cui si attua. Infatti “(...) most well-established ritual systems utilize the diversity of animal and vegetable species of victims to signalize differences in the nature, ends, occasions, and social contexts of sacrifices”<sup>20</sup>. È evidente l’interesse di studiare il rapporto tra offerte cruente ed offerte incruente, le eventuali differenze nelle forme e nei significati. Ma anche all’interno del campo delle offerte cruente vi sono molteplici questioni da prendere in considerazione. È interessante osservare, innanzitutto, come le specie che in un ambito culturale sono ritenute commestibili non coincidono necessariamente con quelle che nello stesso ambito sono ritenute utilizzabili a fini sacrificali<sup>21</sup>. L’antropologia culturale ha posto in rilievo l’interesse, anche per l’ambito orientalistico<sup>22</sup>, di una ricerca volta a determinare le ragioni soggiacenti alla selezione (nei diversi ambiti culturali) di determinate categorie animali come “buone da mangiare” rispetto ad altre che non lo sono<sup>23</sup>. Com’è noto, contro le interpretazioni tradizionali secondo le quali le prescrizioni con cui Levitico e Deuteronomio distinguevano tra animali puri ed impuri<sup>24</sup> rispondevano

---

<sup>17</sup> FIRTH 1963: 14. L’attenzione di Firth si concentrava soprattutto sugli aspetti socio-economici della scelta delle vittime.

<sup>18</sup> GROTTANELLI 1988: 37.

<sup>19</sup> GROTTANELLI 1988: 37-40.

<sup>20</sup> TURNER 1977: 203.

<sup>21</sup> Ad esempio potrebbe verificarsi l’eventualità di una relazione tra la concezione, presente in varia misura in diverse culture, per cui il sacrificio nutrirebbe gli dèi e la corrispondenza tra materia “buona da mangiare” e materia “buona da sacrificare”.

<sup>22</sup> DOUGLAS 1966.

<sup>23</sup> In generale, da un punto di vista di stretto “materialismo culturale”, HARRIS 1992.

<sup>24</sup> Secondo N.S. Meshel (2008) partendo dalla classificazione “naturale” tra animali puri, commestibili, e animali impuri, non commestibili, la redazione sacerdotale del Levitico mostrerebbe una progressiva elaborazione verso una classificazione “culturale” in cui puro, impuro, permesso e proibito si combinano tra loro sui due piani del contatto e della commestibilità.

---

in sostanza a finalità pratiche, igieniche, alimentari o morali<sup>25</sup>, Mary Douglas ha sostenuto che la suddivisione rispondeva non tanto a criteri pratici quanto ad un'esigenza di ordine classificatorio: sarebbero stati considerati impuri gli animali che non rientravano agevolmente nelle categorie della sistematica biblica<sup>26</sup>. È stato obiettato, però, che l'individuazione di un unico criterio alla base di simili strutture culturali non è né necessaria né sempre possibile. Lo dimostra proprio il caso dei volatili. Questa in effetti è l'unica categoria per cui i testi biblici non forniscono regole che consentano di stabilire quali di essi siano o non siano commestibili: gli animali proibiti vengono semplicemente elencati, senza che sia data una motivazione per la loro esclusione dall'uso alimentare.

Se, del resto, le regole proposte da questi testi sembra siano da considerare come un tentativo a posteriori di razionalizzare delle classificazioni già esistenti<sup>27</sup>, come è evidentemente il caso per la letteratura rabbinica, che tentò di precisare degli aspetti morfologici o comportamentali che includessero gli animali impuri senza coinvolgere quelli commestibili, la difficoltà di fornire definizioni tassonomiche per i volatili impuri deriverebbe, in sostanza, proprio dal fatto che la loro non commestibilità non è esclusivamente una conseguenza della loro struttura anatomica, ma almeno in parte deriva dalle loro abitudini alimentari: si tratterebbe per lo più di animali che si nutrono prevalentemente di carne e carogne. Come ha notato G.S. Kirk<sup>28</sup>, infatti, i rapaci dovrebbero rientrare nella categoria degli uccelli puri, se non per la loro alimentazione<sup>29</sup>,

---

<sup>25</sup> Cf. ad esempio DOR 1937; DRIVER 1955a: 7.

<sup>26</sup> Le tassonomie tradizionali non si basano sugli stessi criteri "oggettivi" (dipendenti dal rapporto evolutivo tra le classi) della sistematica scientifica (cf. SPERBER 1975: 12-13).

<sup>27</sup> YERKES 1923: 26. Secondo Whitekettle (2009) la regola che vieta di mangiare i mammiferi non ruminanti e senza lo zoccolo fesso fu inserita per escludere dall'uso alimentare gli equidi, allorché questo genere si diffuse nella società israelitica.

<sup>28</sup> KIRK 1981: 45-46.

<sup>29</sup> Secondo Bulmer anche l'alimentazione degli uccelli vietati può costituire una deviazione dalla norma, confermando dunque la teoria proposta dalla Douglas: "(...) the prohibited birds would be among those that deviated conspicuously from the avian norm. Deviation in terms of dietary habits must indeed have been important, but there is no reason to assume that this was the only significant deviation" (BULMER 1989: 317).

---

mentre altri animali di cui i testi biblici vietano di cibarsi (come il pipistrello) non presentano effettivamente tutte le caratteristiche della categoria degli uccelli: ciò che pone in evidenza la compresenza di molteplici criteri, solo in parte riconducibili a considerazioni materiali<sup>30</sup>, alla base della determinazione degli animali “buoni da mangiare”. È quindi probabile che molteplici siano anche i criteri che definiscono, nei diversi ambiti culturali, le categorie animali “buone da sacrificare”.

Questi criteri andrebbero certo considerati anche nell’esame del rapporto tra animali sacrificabili ed animali commestibili, di cui spesso gli animali sacrificabili costituiscono un sottoinsieme<sup>31</sup>. Se, infatti, solitamente la specie dev’essere “pura” (e quindi commestibile), si possono presentare ulteriori limitazioni. Oltre al fatto che, all’interno delle specie sacrificabili, la scelta del singolo animale può dovere rispondere a particolari requisiti<sup>32</sup> - l’esemplare dev’essere “integro”, cioè privo di difetti<sup>33</sup>, ed eventualmente di un determinato sesso e di una età particolare – non sempre tutte le specie commestibili sono sacrificabili. Per l’ambito culturale da noi qui preso in esame è notevole, ad esempio, il ruolo limitato e spesso nullo svolto dalle offerte di selvaggina<sup>34</sup>.

---

<sup>30</sup> Secondo M. Harris gli uccelli vietati dal Levitico corrisponderebbero anche, da un punto di vista alimentare, alla teoria ottimale del foraggiamento: nell’ambiente israelitico, cioè, la loro cattura e preparazione sarebbe stata meno vantaggiosa di altre opzioni e, pertanto, non era praticata (HARRIS 1992: 171). È evidente tuttavia che vi sono altre specie, poco redditizie ma non vietate; del resto, è discutibile anche la necessità di una sanzione culturale che vieti la caccia ad animali chiaramente poco produttivi. Vi sono inoltre specie commestibili non adeguatamente sfruttate a fini alimentari (cf. COOPER 1995).

<sup>31</sup> Solitamente “edibility precedes sacrificial quality, and not the reverse” (YERKES 1923: 29).

<sup>32</sup> Da tutte queste esigenze deriva che la disponibilità di materia d’offerta adeguata può diventare problematica (FIRTH 1963: 18): in tal caso possono essere previste dalla tradizione vittime alternative. Può anche essere prevista la possibilità, per gli indigenti, di offrire materia d’offerta meno pregiata di quella ordinariamente impiegata.

<sup>33</sup> XELLA 1978.

<sup>34</sup> Solo animali domestici sono sacrificabili secondo i testi biblici, cf. GUZZO AMADASI 1988: 102. Nelle tariffe sacrificali puniche, invece, potrebbero essere previste (ma la questione è dibattuta) le offerte di cervi e di selvaggina.



---

Per l'Antico Testamento la selvaggina si caccia e si mangia, ma non si offre (Lev. 17:13). Alla possibile assenza dell'offerta di animali selvatici ad Ugarit<sup>35</sup> corrisponde la quasi totale assenza nei testi rituali delle offerte di pesce, un fatto notevole in un centro situato lungo la costa<sup>36</sup>. Se, per l'Antico Testamento, sono commestibili tutti quegli animali acquatici che abbiano pinne e squame (Lev. 11: 9-12; Deut. 14: 9-10), tra le minuziose prescrizioni relative alla pratica sacrificale non è prevista invece alcuna offerta ittica. Le difficoltà pratiche di offrire in sacrificio degli animali selvatici e dei pesci<sup>37</sup> non bastano a spiegare questa prevalenza rituale degli animali domestici: in Mesopotamia, ad esempio, l'offerta di pesce era piuttosto diffusa<sup>38</sup>.

Analogamente, per quanto concerne i volatili, nell'Antico Testamento solo pochi di essi sono esclusi dall'uso alimentare (Lev. 11: 13-19; Deut. 14: 11-20)<sup>39</sup>, ma solo tortore e colombe sono previste per l'attività cultuale<sup>40</sup>. Lo studio delle ragioni che si trovano alla base di queste scelte deve prendere in considerazione sia il rapporto in cui la società si pone rispetto alle varie specie animali, che quello in cui la società stessa si colloca rispetto al destinatario del rito, oltre che, eventualmente, il rapporto tra determinati esseri sovrumani e determinate specie animali. In base ad un tale rapporto, infatti, certe specie animali possono costituire l'offerta privilegiata per determinati destinatari

---

<sup>35</sup> Sull'assenza di offerte di animali selvatici nei testi rituali di Ugarit cf. ad esempio PARDEE 2002: 233.

<sup>36</sup> Cf. DE TARRAGON 1980: 35. Possibili riferimenti ad un utilizzo rituale del pesce: KTU 1.91: 12; KTU 1.106: 22. Anche nei testi amministrativi ugaritici il pesce è poco documentato, anche se costituiva certamente un elemento importante dell'alimentazione (MILANO 1981: 114).

<sup>37</sup> "Apart from human beings the only animals that let themselves be sacrificed, i.e. killed on the spot chosen for the celebration, are domestic animals. The ritual killing of game is necessarily restricted to very exceptional circumstances and occasions" (VAN BAAL 1976: 162).

<sup>38</sup> Cf. VAN BUREN 1948; SAHRHAGE 1999: 194-202. In generale sul pesce, e soprattutto sulla terminologia ittica, in Mesopotamia, SALONEN 1970.

<sup>39</sup> A proposito dell'origine, in ultima analisi, culturale delle interdizioni alimentari, si osservi che mentre il cormorano sembra rientrare tra gli uccelli che i testi biblici vietano di mangiare, esso pare fosse ampiamente sfruttato a fini alimentari nell'area del Golfo Persico, dal III millennio all'età ellenistica (TOMÉ 2005: 76)

<sup>40</sup> L'impiego di "uccelli" (*sipporim*) è previsto nell'ambito di uno specifico rito autonomo che esamineremo nel capitolo dedicato all'utilizzo rituale di volatili nella cultura israelitica.

---

sovrumani oppure, al contrario, divenire per essi tabu ed essere esclusi dall'impiego sacrificale nel loro culto, sebbene le stesse specie costituiscano materia di offerta lecita per altri destinatari, con i quali non abbiano un simile rapporto privilegiato.

Per quanto riguarda il rapporto tra animali e società, le tipologie di offerta ben definite da Angelo Brelich<sup>41</sup> come “offerta primizia” e “sacrificio dono”, ad esempio, si basano proprio sul rapporto intercorrente tra l'uomo, la cosa che viene offerta e la divinità. Nel primo caso, tipico di un'economia di caccia e raccolta, si “offre” parte di un bene di cui ci si vuole appropriare e che è considerato in qualche modo appartenente al dominio dell'essere sovrumano cui è rivolta l'offerta; nel secondo caso, invece, si offre ad un essere sovrumano un bene che si ritiene proprio<sup>42</sup>. Questo secondo caso, tipico delle economie produttive fondate sull'agricoltura e l'allevamento, costituisce certo un elemento importante di cui tenere conto nell'interpretare la preminenza rituale degli animali domestici<sup>43</sup>. È chiaro dunque come acquisti interesse l'eventuale impiego rituale di animali selvatici in un ambito generalmente incentrato sugli animali domestici (come potrebbe essere il caso dei volatili ad Ugarit)<sup>44</sup>.

Oltre all'esclusione di certe categorie di animali dalle attività rituali, un aspetto interessante e poco studiato dei sistemi rituali riguarda le motivazioni alla base della scelta, all'interno di quelle previste dai singoli sistemi, di una certa materia d'offerta in rapporto a determinati riti. Per il nostro ambito di ricerca, se è innegabile che in alcune occasioni la scelta sia dettata dal valore economico della vittima, in base a una scala

---

<sup>41</sup> BRELICH 1966: 44-50.

<sup>42</sup> Se è vero, come osserva P. Descola (2004), che un'antitesi tra ambiente selvaggio e ambiente domestico si sviluppa variamente nei diversi contesti culturali, gli stessi esempi portati da Descola mostrano come spesso le popolazioni “tradizionali” fondino questa dicotomia sull'attribuzione ad esseri sovrumani della gestione dell'ambiente selvaggio, rispetto alla gestione dell'ambiente domestico, esercitata dagli esseri umani.

<sup>43</sup> Cf. TAMBIAH 1963. Può essere importante anche il rapporto tra singoli individui e singoli esemplari: ad esempio, qualora per gli usi cerimoniali che richiedano l'abbattimento di un bufalo non si utilizzino i propri capi, ma se ne acquisti appositamente un altro.

<sup>44</sup> È stato proposto infatti che gli *ṣym* possano essere uccelli selvatici; si noti anche l'attestazione di *ynt* oltre a *ynt qrt*. Si veda oltre, nel capitolo relativo all'impiego di volatili ad Ugarit.

---

gerarchica<sup>45</sup> e selezionato anche sulla base delle possibilità dell'offerente e dell'importanza del rito, in altri ambiti tuttavia appare chiaro come la scelta di un animale rispetto ad altri non possa essere giustificata sulla base di questi soli elementi<sup>46</sup>.

Proprio il fatto che il valore peculiare dell'offerta di volatili fosse già stato rilevato in singoli ambiti dell'area siro-palestinese<sup>47</sup>, senza tuttavia dar luogo ad indagini più approfondite, ha suggerito di prendere in esame la questione in una prospettiva più ampia e sistematica, per verificare la possibile convergenza tra queste osservazioni finora sparse ed occasionali.

In considerazione degli stretti rapporti culturali che caratterizzano l'area prescelta per la ricerca, questa ricerca può servirsi della comparazione dei diversi ambiti non solo su una base di confronto puramente analogico, ma anche ai fini di una investigazione propriamente storica.

Il sacrificio cruento e, più in generale, l'offerta, costituiscono però solo una parte delle attività rituali possibili<sup>48</sup>. Nell'ambito culturale di cui qui intendiamo occuparci altre due classi di riti facevano uso di volatili: rituali catartici e rituali divinatori (sia ornitomanzia che extispicio). Con "rituali catartici" mi riferisco a quei rituali che sono rivolti principalmente alla rimozione di impurità di vario genere, mentre i rituali divinatori mirano all'acquisizione di conoscenze in merito a fatti attraverso l'osservazione di caratteri o comportamenti di animali viventi o appositamente immolati.

Teoricamente queste distinzioni sono abbastanza agevoli: l'elemento sostanziale su cui si basano è l'assenza di un destinatario divino, che caratterizza invece l'offerta (e il

---

<sup>45</sup> Cf. ad esempio COLERAN 1940: 141 "Animals were more precious than cereals, hence their pre-eminence in sacrifice".

<sup>46</sup> Da un punto di vista puramente economico, ad esempio, l'offerta di un bovino sarebbe sostituibile con quella di un numero sufficiente di ovini, o anche ad un capo maschio o femmina uno o più capi dell'altro sesso, secondo un rapporto di conversione puramente economico.

<sup>47</sup> Ad esempio, nel glossario del suo volume sui rituali di Ugarit, alla voce "bird", D. Pardee osserva che "the sacrifice is primarily for chthonic deities" (PARDEE 2002: 267).

<sup>48</sup> Vi sono poi elementi cerimoniali che, pur non presentando aspetti che definiremmo "religiosi", potrebbero anche essere considerati "rituali", come ad esempio l'uso regale siriano di utilizzare volatili per spargere profumi (su cui GROTTANELLI 1984: 47-49).

---

sacrificio). Mentre il sacrificio può essere definito un rito cultuale, proprio per l'inserimento nel sistema stabile di rapporti che gli uomini instaurano con l'entità sovrumana cui l'offerta è rivolta, riti catartici e divinazione rappresentano piuttosto dei riti autonomi, la cui funzione immediata esula dal riferimento diretto ad un essere personale sovrumano. In realtà queste categorie, che manteniamo per ragioni pratiche, devono essere considerate appunto come strumenti euristici, in quanto non è sempre agevole o possibile, nel concreto, ascrivere un particolare rito all'una o all'altra tipologia. Questa difficoltà deriva non soltanto dal carattere spesso schematico e laconico dei testi (poco e spesso nulla ci è dato di sapere in merito alle effettive modalità pratiche cui veniva sottoposta la materia d'offerta nei diversi tipi di rito) o dai limiti della loro conservazione (che possono portare alla perdita della menzione di eventuali destinatari), ma anche dalla natura stessa del rito o da una evoluzione talora riscontrabile tra riti dei due gruppi, con riti catartici che assumono un destinatario e riti culturali che perdono invece l'originale destinatario, divenendo autonomi. Nei rituali divinatori l'esame delle viscere può riguardare una vittima offerta ad una divinità, inserendo l'attività divinatoria nel quadro di un atto cultuale. È dunque solo con un valore meramente pratico che utilizzeremo questa classificazione, la cui utilità è del resto evidente.

La labilità di questo genere di distinzioni emerge poi chiaramente a proposito della questione del rapporto tra riti di purificazione e riti rivolti ad entità ctonie. La natura stessa ascritta a queste entità, infatti, rende il rapporto con esse particolarmente pericoloso, richiedendo attenzioni particolari tra cui i cosiddetti "riti di uscita", con i quali ci si garantisce il ritorno alla situazione "normale" senza contaminarla con residui "ctoni". Sebbene, infatti, i fenomeni che noi analizziamo sotto le categorie di "puro" ed "impuro"<sup>49</sup> siano fenomeni culturali complessi e diversificati e rispondano dunque a classificazioni non direttamente trasferibili da un ambito all'altro<sup>50</sup>, la necessità di rimarcare i confini tra le categorie è generalmente molto forte nel caso della morte. Il contatto con essa, dunque,

---

<sup>49</sup> Può essere utile, a livello euristico, distinguere anche tra "sacro", "puro" ed "impuro" (FRYMER-KENSKY 1983: 404-405).

<sup>50</sup> È quanto emerge ad esempio dall'analisi lessicale tra gli ambiti, pur così interrelati, sumerico e accadico (WILSON 1994).

---

anche nell'ambito della nostra ricerca, contamina, in misura variabile<sup>51</sup>. Per l'Antico Testamento "(...) the boundaries between life and death are crucial and no individual who has had contact with the world of death can be part of life"<sup>52</sup>. Secondo alcuni, tra cui in particolare J. Milgrom, la morte costituirebbe addirittura il "comune denominatore" del sistema dell'impurità; altri, invece, pongono la morte tra gli aspetti che distinguono uomini e divinità<sup>53</sup>. Se è vero che uno dei pericoli dell'impurità consiste nel conseguente allontanamento della divinità (dalla comunità o dai singoli individui), anche i riti che mirano alla rimozione dell'impurità in qualche modo fanno riferimento ad un destinatario indiretto. Nella cultura israelitica, ad esempio, dove purezza e sacrificio sono due aspetti interrelati, la maggior parte dei riti purificatori previsti consistevano in immolazioni all'interno del santuario. Non sorprende dunque che, in queste condizioni, il limite tra rito purificatorio ed offerta tenda a sfumare.

Ciò ci conduce ad accennare ad un'ultima questione generale concernente lo studio dei rituali: il valore dell'interpretazione che i partecipanti ad un rito attribuiscono ai propri gesti. Molto spesso nel campo dell'antropologia e della storia delle religioni si è parlato di rituali dal significato originario non più compreso dagli stessi operatori. In sostanza, spesso gli antropologi ritengono di capire il significato delle azioni degli agenti meglio di questi ultimi. È indubbio comunque che lo sviluppo storico comporti un mutamento nella pratica rituale, derivante in gran parte proprio dall'interpretazione che delle ragioni del rito danno i contemporanei<sup>54</sup>. Va anche tenuto presente che all'interno di ciascun contesto storico-culturale difficilmente tutti i membri della società ne condividono integralmente le concezioni; a parte le differenze che possono riguardare singoli gruppi, virtualmente ogni

---

<sup>51</sup> L'affermazione per cui "(...) l'opposition pur et impur n'existe pas à Ugarit" (CAZELLES 1976: 45) deriva probabilmente dalla situazione documentaria, ma non è forse irrelata al particolare rapporto "positivo" con l'aldilà (le sepolture erano allocate in camere realizzate al disotto delle abitazioni). Sulle implicazioni della radice *qdš* ad Ugarit cf. XELLA 1982c.

<sup>52</sup> FRYMER-KENSKY 1983: 400.

<sup>53</sup> PARKER 1983: 65-66 (per la Grecia antica); KLAWANS 2001 (per l'ambito ebraico).

<sup>54</sup> Cf. KIRK 1981: 55-56.

---

individuo elabora, a partire da quelle condivise, concezioni sue proprie, quantomeno per quegli aspetti in merito ai quali i depositari della tradizione rituale non formulino e diffondano esplicitamente una dottrina. E questo è un aspetto che contribuisce a chiarire la natura molteplice e per certi versi contraddittoria dei sistemi sacrificali. L'obiettivo della ricerca storico-religiosa non sarà dunque quello di individuare il "vero" valore di un rito, obliato e obliterato o frainteso da coloro che pure lo praticano, ma piuttosto quello di cercare, nella maniera più esauriente possibile, di ricostruire lo sviluppo storico delle pratiche rituali e delle concezioni ad esse soggiacenti.

\*\*\*\*\*

Sulla base di queste considerazioni e su queste basi ho quindi cercato di delineare, per i singoli ambiti culturali indagati, quali fossero le modalità e le funzioni dell'utilizzo rituale dei volatili (e quali volatili avessero un utilizzo rituale nei singoli ambiti). Successivamente, ponendo a confronto i singoli ambiti, ho delineato un possibile quadro di sviluppo storico-culturale e storico-religioso.

La documentazione su cui questa ricerca si è basata è costituita sostanzialmente dai principali *corpora* testuali disponibili in rapporto all'ambito indagato. Ciò è dovuto sia alla necessità pratica di limitare il campo dell'indagine, sia alla natura del Dottorato (Studi Filologici e Letterari sul Vicino Oriente Antico e l'Iran Preislamico), nel cui ambito, presso l'Università "La Sapienza" di Roma, ho svolto la tesi di cui il presente lavoro costituisce un'elaborazione, sia pure con un'ottica un po' differente. Mi è sembrato tuttavia necessario estendere la ricerca almeno alla glittica dei principali centri siriani (Emar, Ugarit) sulla cui documentazione testuale la presente ricerca si fonda. Per quanto riguarda altri tipi di documentazione, il riferimento ai dati archeozoologici, da cui è lecito attendersi un notevole incremento dei dati disponibili, attualmente è possibile solo in casi limitati; ho cercato di integrare, in alcuni casi particolarmente promettenti, i dati testuali e quelli zooarcheologici, ottenendo dei risultati che mi sembrano interessanti e che

---

confermano la necessità di un approccio molteplice ai problemi storico-religiosi, che tenti di coordinare le differenti tipologie di documentazione disponibili per ciascuno di essi.

Tra i benefici che si attendono dall'ampliamento della documentazione archeozoologica deve iscriversi anche il supporto all'individuazione delle specie di volatili presenti nei vari ambienti e ai loro utilizzi (in particolare, per i nostri fini, rituali o meno). Tra le difficoltà che si presentano ad una ricerca come la presente, infatti, vi è anche quella dell'identificazione del valore ornitologico delle varie espressioni usate dalle nostre fonti, giacché spesso gli unici elementi per la determinazione di quali specie siano indicate dai diversi termini sono costituiti dal contesto o da considerazioni etimologiche. Inoltre è noto che la nomenclatura aviaria utilizza spesso, anche in ambiti poco distanti, nomi diversi per una stessa specie o, al contrario, indica con lo stesso nome specie differenti; nel caso del Vicino Oriente antico occorre tenere presente anche la provenienza da ambienti scribali delle nostre fonti, con la possibilità, ad esempio, che un ideogramma del sistema cuneiforme sia stato impiegato in ambiti differenti per designare specie o categorie di volatili locali; anche nello stesso ambito, del resto, un termine può estendere o mutare nel corso del tempo il proprio valore, ed indicare quindi specie diverse in epoche diverse. A causa poi dei fini pratici, e non classificatori e sistematici, della maggior parte dei testi, è da tenere presente anche la possibilità che i termini vengano usati in maniera peculiare, includendo ad esempio sotto uno stesso vocabolo specie per noi ben distinte, sulla base di criteri, appunto, pratici<sup>55</sup>. Queste difficoltà di identificazione risultano ovviamente più gravi per una ricerca che tenti di porre in rapporto ambiti culturali (e linguistici) differenti. Esse sono in parte limitate dal fatto che in taluni contesti i termini utilizzati sono piuttosto generici e traducibili semplicemente con "volatili", pur restando le difficoltà di determinare eventuali limiti classificatori, anch'esso, del resto, mutevole. Del resto, la

---

<sup>55</sup> Sul lessico ornitologico si vedano, tra gli altri: per l'ambito dell'accadico, SALONEN 1973; BLACK, AL-RAWI 1987; per Ebla, PETTINATO 1978; BALDACCIO 1994; BONECHI 2000; per l'ambito ugaritico, WATSON 2006: 449-451; per l'Antico Testamento, DRIVER 1955a; 1955b; 1958; per l'ambito ittita, VIEYRA 1981; ZINKO 1987.

---

diffusione attuale dell'avifauna<sup>56</sup>, a causa degli effetti dell'antropizzazione della regione, non corrisponde necessariamente a quella del periodo qui preso in esame.

Sono stati oggetto di un esame approfondito (e dunque di un capitolo apposito) i testi di Emar ed Ugarit, per il Tardo Bronzo, e la documentazione fenicio-punica e quella vetero-testamentaria per l'Età del Ferro. Informazioni complementari sono state desunte anche dai testi di Ebla, Mari ed Alalakh, per i quali tuttavia la documentazione utilizzabile ai fini del nostro tema non è particolarmente abbondante; essa è stata dunque presentata insieme in un capitolo unico. Se per le fasi più recenti si sono rivelate indispensabili anche le fonti greche e latine, il particolare sviluppo della ricerca, evidenziando analogie con l'ambito hurrita ed ittita, ha richiesto un confronto anche con la documentazione proveniente da queste culture, con le quali sono presumibili rilevanti rapporti e scambi culturali con l'area siro-palestinese, del resto già incidentalmente rilevati anche nell'ambito che qui ci interessa.

---

<sup>56</sup> Cf. ZAYED 2008. Un elenco delle specie avicole presenti attualmente nella regione siriana è consultabile all'indirizzo web [http://en.wikipedia.org/wiki/List\\_of\\_birds\\_of\\_Syria](http://en.wikipedia.org/wiki/List_of_birds_of_Syria).



---

## Utilizzo rituale dei volatili ad Emar

L'esplorazione archeologica dell'antica città di Emar, presso la moderna località di Meskene, sul medio Eufrate, si svolse negli anni 1972-1976 nell'ambito delle campagne di salvataggio relative al progetto della diga di Tabqa. Ulteriori ricerche sono state intraprese recentemente da una missione siro-tedesca (1996-2002).

Il nome di Emar è già attestato nei testi di Ebla ed è documentato poi in quelli di Mari, di Ugarit e di Nuzi. Ma il sito stesso ha restituito una copiosa documentazione epigrafica, relativa alla fase del Tardo Bronzo, quando Emar, sottomessa all'impero ittita, era controllata da Carchemish; la distruzione della città deve porsi attorno al 1187. I risultati delle più recenti esplorazioni archeologiche hanno portato, comunque, all'abbandono dell'ipotesi, avanzata da J.-C. Margueron, secondo la quale il sito esplorato sarebbe da considerare una rifondazione, da porre alla metà del XIV secolo a.C., che avrebbe spostato l'insediamento da una sua presunta collocazione originaria nella vallata alle alture che la bordavano, per porre la città al riparo dalle piene del fiume: è stata infatti individuata adesso una sequenza di fasi che rimonta almeno fino all'Antico Bronzo<sup>57</sup>.

Per la fase del Tardo Bronzo, alla quale risalgono i dati testuali che qui intendiamo prendere in esame, sono stati individuati, in particolare, un edificio del tipo *hilani*, che probabilmente costituiva la dimora del sovrano, e quattro templi, tutti con una pianta *in antis* che appartiene ad una tipologia comune in Siria fin dal III millennio<sup>58</sup>. Due di questi templi si trovavano sul picco sud-occidentale del *tell*, disposti l'uno a lato dell'altro, entrambi con l'ingresso sul lato breve orientale. Tra questi due templi, che generalmente si ritiene fossero dedicati rispettivamente a Baal (quello a sud) e ad Astarte (quello a nord), si apriva un sentiero che conduceva alla retrostante terrazza, dotata di diversi pozzetti e di un altare. Un terzo tempio (M2) era inserito nel tessuto abitativo mentre il quarto (M1)

---

<sup>57</sup> Cf. MARGUERON 1975a: 210-211; 1980: 286; 1995: 129. Per gli esiti delle campagne più recenti si veda FINKBEINER, SAKAL 2003.

<sup>58</sup> MARGUERON 1980: 308.

---

aveva in annesso, sul lato orientale, tre camere, nelle quali è stata rinvenuta la maggior parte delle tavolette di interesse culturale<sup>59</sup>. In questo edificio doveva incentrarsi l'attività dell' "indovino (LÚHAL) degli dèi di Emar", una figura di notevole importanza, non legata ad un singolo tempio o culto, ma le cui attività concernevano ampiamente le varie attività culturali della città. Anche la tipologia delle abitazioni private (un vano maggiore con due vani minori, non comunicanti, sul lato opposto all'entrata) appartiene, come quella dei templi, alla tradizione propria della Siria<sup>60</sup>.

Una caratteristica notevole dei rituali emarioti è il ruolo apparentemente secondario che essi attribuiscono al re locale: se infatti il sovrano interviene talora come fornitore o destinatario di parte del materiale utilizzato nei riti, solo in un caso (VI.3.392) egli figura come destinatario del rito, e mai come operatore culturale<sup>61</sup>, in netto contrasto con quanto testimoniato dalla documentazione ugaritica. È da notare, a questo proposito, come nell'archivio del palazzo, diversamente dai casi di Ugarit e di Alalakh, non siano stati rinvenuti testi di carattere prettamente religioso<sup>62</sup>. Questa peculiarità potrebbe chiarirsi nel contesto politico-culturale di Emar: infatti al potere del sovrano, le cui prerogative erano già limitate dalla presenza di un funzionario (il "capo dei carri") che rappresentava il sovrano di Carchemish, si affiancava quello degli "anziani", dai quali più che dal re sembra fosse rappresentata la comunità<sup>63</sup>. La monarchia ad Emar potrebbe sostanzialmente costituire un elemento estraneo, innestatosi relativamente di recente su di un'organizzazione politica originariamente differente.

La cultura di Emar per molti elementi appartiene pienamente alla tradizione siriana, contrariamente a quanto si era pensato inizialmente quando, riconducendo il resto delle caratteristiche del sito all'influenza del potere ittita, un carattere "indigeno" era stato

---

<sup>59</sup> MARGUERON 1982: 28-34.

<sup>60</sup> MARGUERON 1995: 134. Inizialmente si era invece pensato ad una dipendenza da modelli anatolici, MARGUERON 1980: 301.

<sup>61</sup> FLEMING 1995: 143.

<sup>62</sup> Cf. HESS 1996: 81.

<sup>63</sup> Cf. FLEMING 1992c; YAMADA 1994.

---

riconosciuto soltanto alla sfera religiosa<sup>64</sup>. In effetti, nell'ambito della documentazione disponibile sulle pratiche rituali emariote, le ripercussioni dell'influenza ittita sembrano fondamentalmente limitarsi ad una cospicua presenza di testi relativi a rituali ittiti e hurriti, che affiancano i testi relativi a riti di tradizione locale, senza che però vi sia una visibile interferenza tra di essi<sup>65</sup>. A livello pratico ne consegue la possibilità di suddividere agevolmente la documentazione testuale concernente la sfera rituale restituita da questo sito in due insiemi, contrassegnabili come di matrice rispettivamente anatolica<sup>66</sup> e siriana<sup>67</sup>.

La tradizione siriana si manifesta ad Emar soprattutto nell'ambito di alcune celebrazioni festive (gli scribi di Emar impiegano per designarle il sumerogramma EZEN) che non sembrano mostrare influssi extrasiriani<sup>68</sup> e sulle quali i testi forniscono informazioni piuttosto dettagliate. Si tratta della cerimonia per l'installazione della sacerdotessa NIN.DINGIR, di quella per l'installazione della sacerdotessa *maš'artu*, della festa *zukru* e delle feste del tipo detto *kissu*.

---

<sup>64</sup> "Seul le domaine religieux est indigène" (ARNAUD 1980: 252); MARGUERON 1980: 286; cf. FLEMING 1992a: 288-289.

<sup>65</sup> Secondo le parole di D. E. Fleming, "(...) viewed as a whole, the components of Emar and Hurrian-Hittite ritual seem essentially distinct" (FLEMING 1992a: 286). In ciò si è supposto che possa vedersi l'esito di un'attenzione a non urtare la sensibilità religiosa dei sudditi emarioti da parte dell'amministrazione ittita (MARGUERON 1980: 312). Sui rapporti politico-religiosi tra dominatori ed indigeni cf. anche ARNAUD 1987: 16-19; FLEMING 1996.

<sup>66</sup> Su cui cf. anche LAROCHE 1988. R. Lebrun ritiene che le divinità relative a questo gruppo di testi portino a collegarlo più particolarmente con l'ambito luvio-cilicio (LEBRUN 1988). Una recente ipotesi vede nei "rituali anatolici" rinvenuti ad Emar degli inventari dovuti alle riforme religiose di Tuthaliya IV (PRECHEL 2008).

<sup>67</sup> Naturalmente, ciò non esclude che elementi di origine hurrita possano essersi inseriti nella tradizione indigena, divenendone parte integrante, in una fase precedente al dominio ittita su Emar o indipendentemente da esso (cf. FLEMING 1992b: 61).

<sup>68</sup> Cf. FLEMING 1996: 102-103.

---

La cerimonia per l'installazione della sacerdotessa NIN.DINGIR (VI.3.369)<sup>69</sup>, detta localmente *ittu*, un termine probabilmente corrispondente all'accadico *entu* e che era la principale sacerdotessa del locale tempio del "dio della tempesta", durava complessivamente nove giorni<sup>70</sup>. Nel primo giorno tra tutte le figlie dei cittadini si sceglieva la nuova sacerdotessa<sup>71</sup>; l'indomani la prescelta veniva rasata e per sette giorni si susseguivano varie offerte; infine la nuova sacerdotessa prendeva residenza nel santuario.

Un'altra cerimonia era quella relativa all'installazione di una sacerdotessa *maš'artu* (VI.3.370)<sup>72</sup>, la sacerdotessa di "Astarte della battaglia" (Ištar MÈ)<sup>73</sup>. La festa in questo caso durava otto giorni, comprendendo cioè un periodo di sette giorni analogo a quello della cerimonia d'installazione della NIN.DINGIR più un ottavo giorno introduttivo.

La festa denominata *zukru* (VI.3.373) si svolgeva sia annualmente, sia su un arco settennale<sup>74</sup>. In questo secondo caso ogni sesto anno si celebravano alcuni riti preparatori per la festa vera e propria che si sarebbe svolta nel primo mese del settimo anno con una durata di sette o otto giorni. Durante la festa il "dio della tempesta" veniva condotto in processione fuori dalle mura, portato attraverso dei betili collocati in una località del territorio di Emar e quindi ricondotto in città.

Sono poi attestate le feste di un tipo detto *kissu* (VI.3.385-388)<sup>75</sup>, che prevede una serie di offerte ma il cui significato non è chiaro<sup>76</sup>. Il nome della festa è forse da connettere

---

<sup>69</sup> I testi emarioti sono citati, salvo diversa indicazione, secondo la numerazione di ARNAUD 1986.

<sup>70</sup> Su questo rituale FLEMING 1992a; FLEMING 1996: 88-90.

<sup>71</sup> *i-ša-ba-tu<sub>4</sub>* DUMU.MÍ *a-i-me-e* DUMU <sup>u</sup>*e-mar*. Così interpreta Fleming, ma secondo un'altra interpretazione (TAGGAR-COHEN 2006: 318) quei "figli di Emar" dal cui ambito era tratta la prescelta avrebbero costituito un gruppo appartenente alle "high-ranking families".

<sup>72</sup> Cf. FLEMING 1996: 90-91; PENTIUC 1999: 95-96 ne fa una sorta di diaconessa o sacerdotessa di seconda classe. Sulla sacerdotessa *maš'artu*, e sulle sue attestazioni nei testi di Ebla, cf. D'AGOSTINO, SEMINARA 1997.

<sup>73</sup> VI.3.380, 2: <sup>d</sup>INANN]A *ta-ḫa-zi*.

<sup>74</sup> FLEMING 2000: 48-140. Cf. FLEMING 1996: 91-93.

<sup>75</sup> Cf. FLEMING 1996: 93-96.

<sup>76</sup> Cf. FLEMING 1996: 93: "(...) the essential *kissu* seems no more than a cluster of offerings for some honored deity".

---

etimologicamente con “trono”. Feste *kissu* sono associate a diverse divinità, che in quelle occasioni venivano portate da Emar al villaggio di Šatappi<sup>77</sup>.

---

<sup>77</sup> Questo tipo di cerimonia, a giudizio di Sigris, sarebbe relativo al culto di divinità ctonie: “(...) comme toutes les divinités de ces fêtes *kissu* sont des divinités chtoniennes, il est clair que ce sont des fêtes non pour les morts mais en l’honneur de ces divinités” (SIGRIST 1993: 406).

---

### Rituali “festivi” di tradizione siriana<sup>78</sup>

Come si è visto, le principali manifestazioni rituali attestate dai testi di Emar sono inquadrabili in una tradizione culturale siriana e sono le cerimonie di installazione della sacerdotessa NIN.DINGIR e quella della sacerdotessa *maš'artu*, le feste *zukru* celebrate annualmente (VI.3.376) o ogni sette anni (VI.3.373), e infine le cerimonie festive chiamate *kissu*, relative a diverse divinità. Un impiego dei volatili sembra attestato per tutte queste categorie rituali, pur non rivestendo apparentemente un ruolo fondamentale.

Per la cerimonia relativa all'installazione della sacerdotessa NIN.DINGIR (VI.3.369), i volatili appaiono utilizzati solo al termine del rituale, allorquando sono menzionate delle offerte annue, variabili secondo che l'annata fosse stata buona o cattiva. In caso di annata buona sono previsti, oltre ad una serie di altri beni, alimentari e non, due pesci e quattro piccioni (TU.MUŠEN) o uccelli (MUŠEN), forniti dal “tempio degli dei”. Una delle tre versioni<sup>79</sup> (A: 90) ha infatti: 4 MUŠEN<sup>MEŠ</sup> ša MU.1. KÁ[M] iš-tu É.DINGIR<sup>MEŠ</sup>, mentre un'altra versione (C: 42) ha: 4 TU.MUŠEN<sup>MEŠ</sup> ša MU.1. KÁ[M] iš-tu [É.DINGIR<sup>MEŠ</sup>].

Per quanto riguarda l'impiego di volatili nella cerimonia dell'installazione della sacerdotessa *maš'artu* (VI.3.371: 13')<sup>80</sup>, si conosce un testo frammentario, ma attinente presumibilmente a questa celebrazione, in cui D. Arnaud leggeva [...]x *pa-an ša MUŠEN AT ṬU ḪI* e proponeva conseguentemente la traduzione “l'avant de l'oiseau”; secondo D. Fleming, però, *pa-an* non sarebbe, come sembra credere Arnaud, riferibile al termine *pānu*, ma andrebbe letta come PA+AN, dunque GARZA (*paršu*), ed indicherebbe quindi una

---

<sup>78</sup> Cf. FLEMING 1995a; 1996: 81-96.

<sup>79</sup> Per le tre redazioni ed i loro reciproci rapporti cf. DIETRICH 1989: A, 90: 2 KU<sub>6</sub> 4 MUŠEN.ME.DIDLI ša MU.1.KÁ[M] iš-tu É.DINGIR.ME.DIL *i-na-an-di-nu-ši*; C: 4 TU.MUŠEN.ME.DIL ša MU.1.KÁ[M] iš-tu [É.DINGIR.ME.DIL *i-na-an-di-nu-ši*].

<sup>80</sup> All'interno delle cerimonie si sarebbero trovati dei riti connessi con i morti, secondo SIGRIST 1993: 403.

qualche porzione di carne<sup>81</sup>; secondo un'altra interpretazione, però, il valore del termine sarebbe piuttosto quello di “Ritual(anweisung)”<sup>82</sup>. MUŠEN *aṭṭuḫi*, invece, specifica il particolare tipo di volatile utilizzato.

I volatili compaiono anche in un passo relativo ad uno dei rituali della festa *zukru* settennale (VI.3.373: 74')<sup>83</sup>: DUG<sub>h</sub>]u-bar NU.Ú[R.MA<sup>ME<sub>1</sub>Š?</sup> MUŠEN<sup>H<sub>1</sub>.A</sup> ša LUGAL [...], “(vaso) *h*]u-bar, mela[grane], uccelli del re [...]”.

Anche nell'ambito delle cerimonie definite *kissu* sono menzionati dei volatili (VI.3.388):

5. *i-na* U<sub>4</sub>-mi
6. *ša-ašu-ma* 1 UDU *a-na* <sup>d</sup>*šu-wa-la* SISKUR<sup>MEŠ</sup> *i-na* U<sub>4</sub>-mi *ša-a-šu-ma*
7. NINDA *ka-am-la eb-bu-ú* 1 1/2 GIŠ *pa ZÌ.DA ŠE*<sup>MEŠ</sup> 1/2 GIŠ *pa ZÌ ZÍZ*<sup>MEŠ</sup>
8. <x x x x> 2 *ša-mu-na* GEŠTIN.UD.DU<sup>MEŠ</sup> 14 SIG<sub>4</sub> GIŠ.PÈŠ<sup>MEŠ</sup> 4 QA *pa-a-lu*
9. 2 QA ŠE. Ì.GIŠ<sup>MEŠ</sup> <1> *ša-mu-nu* GIŠ.LAM.GAL.ME 10 TU.MUŠEN<sup>MEŠ</sup> 30 MUŠEN<sup>MEŠ</sup> 10 ŠA.DA.ME

“Nello stesso giorno si sacrifica una pecora a *Šuwala*. Nello stesso giorno un pane *kamla*, 1 1/2 *parisu* di farina d'orzo, 1 1/2 *parisu* di farina di frumento [...] 2 *ša-mu-na* di uva secca, 14 mattoni di fichi 4 *qa* di *pa-a-lu*, 2 *qa* di sesamo, <1> *ša-mu-nu* di pistacchi, 10 piccioni, 30 uccelli, 10 ŠA.DA.ME”.

Inoltre in VI.3.390, 8', un frammento relativo alla stessa festa (ma estremamente frammentario) sono menzionati “dieci piccioni”, ]10 TU.MUŠEN x[.

<sup>81</sup> FLEMING 1992a: 137. La traduzione proposta è “ritual portion”. Uno sviluppo semantico parallelo (ma per altre radici) è noto in ebraico, cf. HUROWITZ 1998.

<sup>82</sup> PRECHEL 2008: 249.

<sup>83</sup> Nella lettura data da Fleming (2000: 242).

---

### Riti legati al mese di Abî

Emar VI.3.452<sup>84</sup> riporta una serie di azioni rituali da celebrare nel mese di *Abî*<sup>85</sup>. Il numero dei volatili impiegati ritualmente nel corso di questo mese è piuttosto rilevante: sono infatti calcolabili 31 TU.MUŠEN, 29 MUŠEN *hurri* e 1 MUŠEN<sup>86</sup>, un totale dunque di 71 volatili. I riti celebrati in questo mese mostrano una forte connessione con la sfera funeraria<sup>87</sup>; il nome del mese, del resto, corrisponde a quello del mese babilonese di *Abu*, legato alla cerimonia *kispum* e all'oltretomba<sup>88</sup>.

1. *i-na* <sup>ITI</sup>*a-bi-i i-na u<sub>4</sub>-mi hu-us-si* 2 BÂN 2 QA <sup>ZI</sup>*ši-na-[hi-lu]* 1 <sup>DUG</sup>PIHÙ 10 TU.MUŠEN<sup>MEŠ</sup>
  2. 1 *za-du* Ì.GIŠ 1 QA GEŠTIN.UD.DU *a-[na]* <sup>DINGIR</sup><sup>MEŠ</sup> *ú-za-a-zu*
- 
3. *i-na* U<sub>4</sub>.3.KÁM 1 QA <sup>ZI</sup>BA.BA.ZA 1 QA <sup>ZI</sup><sup>[?]</sup> *ši-n]a-[hi-lu]* ŠE [x x x x <sup>DU</sup>]ĜĜA 1 <sup>DUG</sup>*hu-bar ša É DINGIR-lì*
  4. 1 <sup>UDU</sup>ZEH *ša* <sup>LÚ.MEŠ</sup>*nu-pu-ḥa-nu* x x [x x x x x] x Ì.GIŠ ERIN.NA ŠE Ì.NUN.NA

---

<sup>84</sup> ARNAUD 1986: 430-435; nuova traslitterazione, con traduzione e note, in FLEMING 2000: 280-289.

<sup>85</sup> La lettura *a-bi-hé* proposta per la prima linea del testo da Arnaud (1986: 430) va corretta (FLEMING 2000: 288).

<sup>86</sup> Considerando l'unicità della menzione, e l'apparente analogia funzionale rispetto a molte delle offerte di TU.MUŠEN (offerte legate all'installazione detta *abi*), si potrebbe suggerire una scrittura difettiva o un errore.

<sup>87</sup> FLEMING 1992a: 295; il testo costituirebbe "un rituel pour les morts": SIGRIST 1993: 407; cf. 408.

<sup>88</sup> FLEMING 1992a: 297. BAM 323:79-88, un incantesimo, menziona il 29 di Abu come il giorno "when the ghosts are provided with food offerings" (PITARD 1996: 131-132). Sul *kispum* in generale TSUKIMOTO 1985; cf. anche BIROT 1980; TSUKIMOTO 1980. Per un raffronto tra *kispum* mariota e documentazione ugaritica (KTU 1.161) DIETRICH, LORETZ 1980.



- 
5. 1 *me-at* ŠEM 1 *hi-zi-bu* 1<sup>1</sup> SIG<sub>4</sub> PÈŠ 10 NU.ÚR.M[A x x x x x GEŠT]IN.DU.DU *ša É.GAL-lì a-na* <sup>d</sup>*iš<sub>8</sub>-tár ša a-bi* SISKUR-*u*
6. *i-na u<sub>4</sub>-mi ša-a-šu-ma* 1 QA <sup>Zi</sup>BA.BA.ZA 2 QA <sup>Zi</sup>*ši-[na-hi-lu x hi-z]i-bu* 1 TU.MUŠEN GURUN<sup>MEŠ</sup> <sup>Ì</sup>MEŠ SISKUR *a-na* HUR.SAG *ši-<sup>nap</sup>-ši*
- 
7. *i-na* U<sub>4</sub>.8.KÁM 2 BÁN 2 QA <sup>Zi</sup>*ši-na-hi-lu* 1 <sup>DUG</sup>PIHÙ 10<sup>?</sup> [TU.MUŠEN<sup>MEŠ</sup> 1 *z]a-du* Ì.GIŠ 1 QA GEŠTIN.UD.UD *a-na* DINGIR<sup>MEŠ</sup> *ú-za-zu*
- 
8. *i-na* U<sub>4</sub>.8.KÁM-*ma* 1 QA <sup>Zi</sup>BA.BA.ZA 2 QA <sup>Zi</sup> BA.BA.ZA 2 QA <sup>Zi</sup>*ši-na-hi-lu* [PIHÙ<sup>?</sup>]<sup>MEŠ</sup> x x x x x x [ ] x x x x x x x [1<sup>?</sup> *hi-z]i-bu* GURUN <sup>Ì</sup>MEŠ SISKUR 1 TU.MUŠEN HUR.SAG *ši-<sup>nap</sup>-ši*

“Nel mese di *Abi*, nel giorno del *hussu*<sup>89</sup>: 2 *sutu* 2 *qa* di farina di seconda (qualità), 1 vaso *pihu*, 10 piccioni, 1 (vaso) *zadu* d’olio, 1 *qa* d’uva – dividono tra gli dei<sup>90</sup>. Nel terzo giorno 1 *qa* di miscela d’orzo, 1 *qa* di fa[rina] di [se]conda (qualità), orzo [... va]so *ha* 1 vaso *hubar* del tempio degli dei, 1 capretta dei *nupuhanu*<sup>91</sup> [... va]so d’olio di cedro, orzo, olio-fine, 1 centinaio di (sicli) d’aromi, 1 (vaso) *hizibu*, un “mattoncino” di fichi, 10 melagrane, uva del palazzo sacrificano ad Ištar dell’*abi*. Nello stesso giorno 1 *qa* di miscela d’orzo, 2 *qa* di farina di se[conda] (qualità) ... *hi]zibu*, un piccione, dei frutti, olio sacrificano alla montagna Šinapši. L’ottavo giorno 2 *sutu* e 2 *qa* di farina di seconda (qualità) 1 vaso *pihu*, 10 (?) [piccioni, un vaso *z]adu* d’olio, 1 *qa* d’uva dividono tra gli dei. E nell’ottavo giorno 1 *qa* di miscela d’orzo 2 *qa* di miscela d’orzo, 1 *qa* di farina di seconda (qualità) [... 1 vaso *hiz]ibu*, frutti, olio sacrificano, 1 piccione [per] la montagna Šinapši”.

<sup>89</sup> Se il vocabolo derivasse effettivamente dalla radice *hasasu* esso potrebbe designare una “official declaration of the new moon” (FLEMING 2000: 175 n. 157).

<sup>90</sup> Arnaud (1986) leggeva *a-[na d]IŠ]KUR*.

<sup>91</sup> La lettura *li-im* è rifiutata da Fleming (2000: 288).

Successivamente:

30. *i-na* 20 *u<sub>4</sub>-mi* 1 QA <sup>ZI</sup>BA<BA>.ZA 2 QA <sup>ZI</sup>ši-na-*hi-lu* 1 *hi-zi-bu* 1  
TU.MUŠEN GURUN <sup>I</sup>MES SISKUR *i-na* HUR.SAG ši-*nap-ši*
- 
31. *i-na* 25 *u<sub>4</sub>-mi* 1/2 BÁN <sup>ZI</sup>BA.BA.ZA 2 BÁN ZÌ.ŠE 1 <sup>DUG</sup>PIHÙ *ša* É  
DINGIR-*li* 1 *hi-zi-bu* 1 SIG<sub>4</sub> PEŠ 10 NU.ÚR.MA <sup>MEŠ</sup>
32. 1 UDU *ša* <sup>LÚ.MEŠ</sup>*nu-pu-ha-nu* 1 TU.MUŠEN *a-na a-bi-i* *ša* É *tùk-li*<sup>1</sup> SISKUR-*u*  
*i-na u<sub>4</sub>-mi* *ša-a-šu-ma*<sup>1</sup>
33. 2 <sup>NINDA</sup>*ša-ab-bu-ut-tù* <sup>ZI</sup>ši-na-*hi-lu* 1 TU.MUŠEN GURUN *a-na a-bi-i* *ša* É  
<sup>d</sup>NIN.KUR SUM-*nu*
34. *i-na u<sub>4</sub>-mi* *ša-a-šu-ma* 1 BÁN ZÌ.ŠE 2<sup>?</sup> QA <sup>ZI</sup>ši-na-*hi-lu* 1 <sup>DUG</sup>HA 2 UDU<sup>HI.A</sup>  
*ša* LUGAL 1 *hi-zi-bu*
35. 25 MUŠEN *hur*<sup>2</sup>-*ri i-na* KÁ KI.MAḪ *ku-ba-da* GAL DÙ-*šu*
- 
36. *i-na* 26 *u<sub>4</sub>-mi* 2 BÁN ZÌ.ŠE 2<sup>?</sup> [<sup>DUG</sup>PI]HÙ 12 UDU<sup>HI.A</sup> *ša* <sup>LÚ.MEŠ</sup>*nu-pu-ha-nu* 5  
UDU<sup>HI.A</sup> *ša* <sup>LÚ.MEŠ</sup>*ša im-ma-ri*
37. 1 *za-du* Ì.GIŠ *a-di* <sup>GIŠ</sup>IG<sup>MEŠ</sup> <sup>r<sub>1</sub>?</sup>[*na* K]Á *e-de<sub>4</sub>-li a-na gáb-bi* DINGIR<sup>MEŠ</sup>  
SISKUR-*u* <sup>GIŠ</sup>IG<sup>MEŠ</sup> *e-da-lu*
38. *i-na u<sub>4</sub>-mi* *ša-a-šu-ma* 1 BÁN 1 QA [<sup>ZI</sup>BA.BA.Z]A 1 BÁN <sup>ZI</sup>ši-na-*hi-lu* 2  
BÁN ZÌ.ŠE 2 <sup>DUG</sup>PIHÙ 1 *hi-zi-bu* GEŠTIN *ša* É.GAL-*li*
39. 1 GUD 1 UDU 1 MAŠ.DA<sup>1</sup> 1 MUŠEN LÁL <sup>I</sup>MES Ì.NUN.NA GURUN *a-na*  
*a-bi-i* *ša* É.GAL-*li* SISKUR-*u*
40. *i-na* <*u<sub>4</sub>-mi*> *ša-a-šu-nu* 2 <sup>NINDA</sup>*ša-bu-ut-rta*<sup>1</sup> <sup>ZI</sup>ši-na-*hi-lu* 1 TU.MUŠEN  
GURUN *a-na a-bi-i* *ša* É <sup>d</sup>KUR
41. 2 <sup>NINDA.MEŠ</sup>*ša-ab-bu-ta* <sup>ZI</sup>ši-na-*hi-lu* 1 TU.MUŠEN GURUN *a-na* É <sup>d</sup>*a-lál* 2  
<sup>NINDA</sup>*ša-bu-ta* 1 TU.MUŠEN GURUN EN *da-ad-mi*

42. 2<sup>NINDA.MEŠ</sup> *ša-ab-bu-ta* <sup>ZÌ</sup>*ši-na-ḫi-lu* 1 TU.MUŠEN *a-na* É <sup>d</sup>*iš-ḫa-ra* «...»
- 
43. *i-na* 27 *u<sub>4</sub>-mi* 1 BÁN 1 QA <sup>ZÌ</sup>BA<BA>.ZA 1<sup>DUG</sup> *ḫu-bar* 1<sup>DUG</sup> *maḫ-ḫa-ru* KAŠ.ŠE 1 vs<sup>DUG</sup> *maḫ-ḫa-ru* KAŠ.GEŠTIN
44. 1 UDU 1 TU.MUŠEN LÁL <sup>Ì</sup>MEŠ <sup>Ì</sup>.NUN.NA UZU GUD MAŠ.DÀ UZU KU<sub>6</sub>
45. <sup>GIŠ</sup>ḪAŠḪUR.KUR.RA GA.ḪAB <sup>GIŠ</sup>PÈŠ *gáb-bá* GURUN<sup>MEŠ</sup> 4 MUŠEN *ḫur<sup>2</sup>-ri<sup>2</sup> ku-ba-di* TUR
46. *a-na pa-ni a-bi-i ša* É <sup>d</sup>KUR SISKUR-*u*
47. 1/2 BÁN <sup>ZÌ</sup>BA<BA>.ZA 1/2 BÁN <sup>ZÌ</sup>*ši-na-ḫi-[lu x ]* BÁN ZÌ.ŠE 2<sup>DUG</sup> PIḪÙ *ša* É DINGIR-*li*
48. *a-na a-bi-i ša* É <sup>d</sup>[x ]x *zi-ma-ra* DINGIR<sup>MEŠ</sup> DÙ-*šu i-na u<sub>4</sub>-mi ša-šu-ma*
49. 1 BÁN 1 QA <sup>ZÌ</sup>BA<BA>.ZA 1<sup>DUG</sup> *ḫu-bar* [1<sup>DUG</sup> *maḫ-ḫa-ru*] *a-ru* KAŠ.ŠE 1<sup>DUG</sup> *maḫ-ḫa-ru* KAŠ.GEŠTIN
50. LÁL <sup>Ì</sup>MEŠ <sup>Ì</sup>.NUN.NA 1 TU.MUŠEN [UZU GU]D<sup>2</sup> UZU MAŠ.DÀ 1 SILA<sub>4</sub> *gáb-bà* GURUN *a-na a-bi-i ša* É <sup>d</sup>*a-lál*
51. <sup>r</sup>*i<sup>1</sup>-na u<sub>4</sub>-mi ša-a-šu-ma* LÁL <sup>Ì</sup>[<sup>MEŠ</sup> <sup>Ì</sup>].NUN.NA UZU GUD UZU MAŠ.DÀ UZU KU<sub>6</sub>
- 
52. GURUN *gáb-bà a-na a-bi-i iš-tu [(x x)] x a-na a-bi-i ša* É *tùk-li* SUM-*nu*
53. *i-na* SAG ITI *i-na* UD.NÁ.A *a-n[a<sup>2</sup> x]* *uš-ta-pu-ú* URU.KI *ú-kap-pa-ru*
54. 1/2 QA ZÌ.ŠE 1<sup>DUG</sup> *ḫu-<bar<sup>2</sup>>* *ša* É DINGIR-*li* [x UDU *š*]a<sup>LÚ.MEŠ</sup> *nu-pu-ḫa-nu* *a-na* <sup>d</sup>EN *ak-ka* SISKUR-*u*
55. <sup>d</sup>LÚ.LÁL<sup>MEŠ</sup> U<sub>4</sub>.3.KÁM *ú-še-ṣ[u-ú<sup>2</sup>]*

“Il ventesimo giorno: 1 *qa* di miscela d’orzo, 1 *qa* di farina di seconda (qualità) 1 (vaso) *ḫizibu*, 1 piccione, frutta, olii sacrificano alla montagna Šinapši. Il venticinquesimo giorno 1/2 *sutu* di miscela d’orzo, 2 *sutu* di farina d’orzo, 1 vaso

PIĪU del tempio degli dei, 1 (vaso) *hizibu*, 1 “mattone” di fichi, 10 melagrane, 1 pecora dei *nupuḫanu*, 1 piccione all’*abi* della Casa *tukli* sacrificano; nello stesso giorno: 2 pani *ṣabbuttu*, farina di seconda (qualità), 1 piccione, frutta danno all’*abi* del tempio di NIN.KUR. Nello stesso giorno: 1 *sutu* di farina d’orzo, 2 *qa* di farina di seconda (qualità), un (vaso) *ḪA*, 2 pecore, del re, 1 (vaso) *hizibu*, 25 uccelli *hurri*<sup>92</sup>: eseguono la grande cerimonia<sup>93</sup> alla porta del cimitero. Il ventiseiesimo giorno, 2 *sutu* di farina d’orzo, 2 [vasi P]IĪU, 12 pecore dei *nupuḫanu*, 5 pecore dei pastori<sup>94</sup>, 1 (vaso) *zadu* d’olio offrono a tutti gli dei, fino al momento di sbarrare le porte al(?) cancello<sup>95</sup>. Chiudono le porte. Lo stesso giorno, 1 *sutu* e un *qa* di miscela d’orzo, 1 *sutu* di farina di seconda (qualità), 1 vaso PIĪU, 1 (vaso) *hizibu* di vino del palazzo, 1 bue, 1 pecora, 1 gazzella, 1 uccello, miele, olii, burro, frutta sacrificano all’*abi* del palazzo. Nello stesso giorno 2 pani *ṣabbuttu*, farina di seconda (qualità), 1 piccione, frutta all’*abi* del tempio di Dagan, 2 pani *ṣabbuttu*, farina di seconda (qualità), 1 piccione, frutta al tempio di Alal<sup>96</sup>, 2 pani *ṣabbuttu*, 1 piccione, frutta al signore delle abitazioni, 2<sup>97</sup> pani *ṣabbuttu*, farina di seconda (qualità), 1 piccione per il tempio di Išḫara. Il ventisettesimo giorno, 1 *sutu* e 1 *qa*

<sup>92</sup> La lettura di Arnaud era: 25 *ḫu-ḫur-ri*.

<sup>93</sup> Arnaud rendeva: “on exécute la grande cérémonie”; Fleming (2000: 285): “they perform the greater sacrificial homage”. Per *ku-ba-du* “ceremony” cf. ZADOK 1991: 117. Su questa cerimonia FLEMING 1992a: 162-169; FLEMING 2000: 95-96; secondo Fleming: “in sum, the *kubadu* is performed prior to making an offering in order to honor the god before killing the animal or handing over the gift. The offerers would honor the god by submitting themselves and their offerings before daring to assume either would be acceptable” (FLEMING 1992a: 169); per altri, al contrario, *kubadu* indicherebbe non un mero atto introduttivo, ma il vero e proprio “Gottesdienst” in onore della divinità (DIETRICH 1995: 245).

<sup>94</sup> Così FLEMING 2000: 285: “shepherds” (confrontando con l’accadico *immeru*, “pecora”: FLEMING 2000: 289); Arnaud rendeva invece: “des hommes d’Immaru”.

<sup>95</sup> Così FLEMING 2000: 287: “up to the time of barring the doors at (?) the gate”, interpretando *e-de<sub>4</sub>(TE)li*, sulla base della vocale finale, come genitivo dell’infinito di *edēlu* (Arnaud rendeva invece “jusqu’aux portes [...] monte”).

<sup>96</sup> <sup>d</sup> *Alal* è “unexplained” per ZADOK 1991: 121.

<sup>97</sup> Arnaud leggeva “4” (cf. FLEMING 2000: 289).

di miscela d'orzo, 1 (vaso) *hubar*, 1 (vaso) *mahharu* di birra d'orzo, 1 vaso *mahharu* di vino, 1 pecora 1 piccione, miele, olii, burro, carne di bue, carne di gazzella, pesce, albicocche, latte acido, fichi, tutti i frutti, 4<sup>98</sup> uccelli *hurri* – offrono la cerimonia minore davanti all'*abi* del tempio di Dagan; 1/2<sup>99</sup> *sutu* di miscela d'orzo, 1/2 *qa* di farina di seconda (qualità), x *sutu* di farina d'orzo, 2 vasi PIḪU del tempio degli dei, all'*abi* del tempio di [...] Eseguono il canto degli dei; lo stesso giorno: 1 *sutu* 1 *qa* di miscela d'orzo, 1 vaso *hubar*, [1 vaso *mahh*]aru di birra d'orzo, 1 vaso *mahharu* di vino, miele, olii, burro, 1 piccione, [carne di bu]e(?), carne di gazzella, 1 agnello, tutti i frutti all'*abi* del tempio di *Alal*; lo stesso giorno miele, ol[*ii*, b]urro, carne di bue, carne di gazzella, pesce, tutti i frutti all'*abi* dal [x x x], all'*abi* della Casa *tukli* consegnano. Alla testa del mese, nel giorno della sparizione (della luna)<sup>100</sup>, [fino a che nuovamente non (?)] brilla, purificano la città. 1/2 *qa* di farina d'orzo, 1 (vaso) *hubar* del tempio degli dei, [x pecore de]i *nupuhānu* sacrificano al Signore di Akko<sup>101</sup>. Fanno uscire gli dei inferi per tre giorni”.

Lo svolgimento dei riti di questo mese prevede dunque che il venticinquesimo giorno un TU.MUŠEN sia offerto all'*abi* della “Casa *tukli*”<sup>102</sup> (linea 32), uno all'*abi* del tempio di NIN.KUR (linea 33); il ventiseiesimo giorno un TU.MUŠEN è offerto all'*abi* del tempio di Dagan (linea 40) ed uno al tempio di *Alal* (linea 41), il cui *abi* ne riceve uno anche il ventisettesimo giorno (linea 50). Nel ventiseiesimo giorno un MUŠEN è offerto all'*abi* del palazzo (linea 39), ed un TU.MUŠEN riceve anche il “signore delle abitazioni” (linea 41). Venticinque MUŠEN *hurri* sono utilizzati nella “grande cerimonia” (*kubadu GAL*) alla porta del “cimitero” (*i-na KÁ KI.MAḪ*), celebrantesi il venticinquesimo giorno

<sup>98</sup> Arnaud leggeva « MUŠEN » TU.MUŠEN (cf. FLEMING 2000: 289).

<sup>99</sup> Arnaud leggeva l' BĀN ZI.BA.⟨BA⟩.ZA 1/2 QA ZI.š*i*-na-ḫi-[lu x B]ĀN ZI.ŠE.

<sup>100</sup> Arnaud leggeva *i-na* SAG ITI *i-na* U<sub>4</sub>.NĀ.A a-d[*i la*].

<sup>101</sup> *Ak-ka* è presente come elemento teoforico a Mari ed in Mesopotamia, e potrebbe dunque riferirsi ad un luogo diverso da Akko (ZADOK 1991: 122-123).

<sup>102</sup> “House of Assistance”, suggerisce Fleming (2000: 40).

(linea 35); altri quattro MUŠEN *hurri* ed un TU.MUŠEN (linee 44-45) sono impiegati nella “piccola cerimonia” (*kubadu* TUR) del ventisettesimo giorno, celebrata “davanti all’*abi* del tempio di Dagan” (*a-na pa-ni a-bi-i ša É<sup>d</sup>KUR*). Potrebbe forse suggerirsi che per la prima cerimonia si trattasse di un MUŠEN *hurri* per ogni giorno passato, per la seconda uno per ogni giorno fino alla fine del mese? Per quanto riguarda la menzione della porta del “cimitero”<sup>103</sup>, Fleming osserva che per KI.MAḤ potrebbe pensarsi alla tomba regale (la presenza di una porta indicherebbe la monumentalità della struttura), ma che a ciò osterebbe il fatto che, in questo come nella maggior parte dei testi rituali, il sovrano non riveste un ruolo rilevante<sup>104</sup>; ad ogni modo, si noti che nel ventiseiesimo giorno si registrano offerte per l’*abi* del palazzo (linea 39). Non mi sembra invece ammissibile la possibilità che l’indicazione della porta sia una designazione topografica non correlata ai riti che vi si svolgono<sup>105</sup>, considerando l’importanza rituale, in questo testo, dell’apertura o chiusura (linea 37), e del “fare uscire gli dei inferi” (linea 55). Dieci TU.MUŠEN sono offerti all’inizio del mese (linea 1), altrettanti l’ottavo giorno (linea 7), da dividersi tra gli dei. Non sarà forse fuori luogo ricordare che a Emar DINGIR<sup>MEŠ</sup> potrebbe essere impiegato anche come designazione degli antenati<sup>106</sup>.

È interessante poi rilevare come molti volatili in questo testo siano menzionati in relazione con il termine *abi*. Sebbene vi siano ampie divergenze in merito al valore di *abi* nei testi di Emar<sup>107</sup>, esso sembra potersi confrontare con l’*api-* dei testi anatolici<sup>108</sup>, un

<sup>103</sup> L’interpretazione del termine *ku-bu-ru*, presente in clausole contrattuali relative a terreni, come riferibile a tombe di famiglia (DURAND 1989b) sembra doversi abbandonare in favore di un valore come “additional payment” (SCURLOCK 1993). Cf. PITARD 1996: 139.

<sup>104</sup> FLEMING 1992a: 299. Cf. FLEMING 1992c. Gli anziani e Ninurta sono i rappresentanti della comunità, distinta dall’autorità del dinasta (YAMADA 1994).

<sup>105</sup> PITARD 1996: 134-135.

<sup>106</sup> VAN DER TOORN 1994: 47-48; 1995: 38-39. L’ipotesi è contestata da SCHMIDT 1996: 149-154.

<sup>107</sup> L’editore (ARNAUD 1986) traduceva *abû* come “mer”, apparentemente basandosi sul passo VI.3.373: 92, ove *Ašartu ša abi* è appaiata a <sup>d</sup>*ya-a-mi*; un’altra interpretazione pone il vocabolo in rapporto con *abu*, “padre” (FLEMING 1992: 300), riferendolo a esseri umani, quali funzionari viventi o defunti (PITARD 1996: 136-137), ipotesi alla quale osta la considerazione che nei testi di Emar *abi* non è mai preceduto dal determinativo LÚ.MEŠ (FLEMING 2000: 189 n. 210; cf. LORETZ 2002: 496-497), oppure vedendovi delle

---

vocabolo per il quale sono stati proposti confronti col sumerico (AB), l'accadico (*abu*), l'ugaritico (*ap*)<sup>109</sup> e l'ebraico (*'ōb*)<sup>110</sup> e anche con l'eblaita (*a-ba-i*)<sup>111</sup>.

Si tratterebbe dunque di un'installazione destinata a celebrare dei rituali di carattere ctonio. Pur nella vastità dei confronti proposti, l'origine del termine viene solitamente ricondotta all'area sud-anatolica/nord-siriana<sup>112</sup> e, in particolare, lo si ascrive alla cultura hurrita<sup>113</sup>. In questo rituale si nota del resto la presenza di divinità d'origine hurrita; tra di esse la montagna Šinapši riceve un TU.MUŠEN il terzo giorno (linea 6), uno l'ottavo (linea 8), uno il ventesimo (linea 30); per il tempio di Išhara se ne offre uno il ventisettesimo giorno (linea 42).

---

immagini o simboli di antenati: “Perhaps the *abû* are ancestor figures (or stelae?) that would have stood in many temples and sacred sites” (FLEMING 1992: 301).

<sup>108</sup> Cf. SIGRIST 1993: 408. In favore di questa interpretazione rileverei il ricorrere dell'offerta di miele nella documentazione emariota relativa all'*abi*, in quanto si tratta di un elemento che già era stato rilevato, ancora prima della pubblicazione dei testi di Emar, come significativo nella documentazione anatolica ed assira su *api-* ed *abu* (HOFFNER 1967: 394-395: “The conspicuous place which honey occupies in these rituals is noteworthy”).

<sup>109</sup> LORETZ 2002: 501-502. Cf. COACCI POLSELLI 1982: 26 (“pozzo sacrificale”). Deve invece essere escluso un rapporto con *ilib*, XELLA 1981b: 88; LORETZ 2002: 490.

<sup>110</sup> HOFFNER 1967: 401, “the בּוּב was primarily a ritual hole in the ground dug to give infernal deities or spirits of the deceased access to the upper world for a brief interval of time”; EBACH - RÜTERSWORDEN 1977; 1980.

<sup>111</sup> PASQUALI - MANGIAROTTI 2005. L'interpretazione come “fossa rituale” del termine eblaita *a-ba-i*, derivato da una radice semitica: \**p(H)* con significato originario di “aprire, scavare”, cf. accadico *aptum* “finestra” (PASQUALI 2005) non è però accettabile, in quanto il termine indica piuttosto un “opening(-rite), ARCHI, *c.s.*

<sup>112</sup> EBACH, RÜTERSWORDEN 1980: 209-210.

<sup>113</sup> LORETZ 2002: 493. HOFFNER 1967 riteneva che i vari vocaboli derivassero in ultima istanza dal sumerico *ab(läl)*.

Un altro testo rituale, VI.3.463<sup>114</sup> presenta delle analogie con VI.3.452, e il riferimento al “giorno dell’apertura” delle porte sembra indicare che i riti in esso menzionati dovessero essere in qualche relazione.

1. *i-na u<sub>4</sub>-mi pí-it-ḥa* <sup>GIŠ</sup>IG<sup>MEŠ</sup> 1 UDU 1 BÁN [ ] x *i-na*<sup>1</sup> DINGIR<sup>MEŠ</sup> *ú-za-a-zu*
2. 1 QA ZÌ.DA ŠE<sup>MEŠ</sup> 1 *ḥi-zi-bu* KAŠ GEŠTIN 1 DUG [ ]
3. *ša* LUGAL *a-na*<sup>d</sup>KUR 1 TU.MUŠEN[ SISKU]R<sup>?</sup>

- 
4. *a-na ša-ni-i u<sub>4</sub>-mi ku-ba-da ra-ba-a a-[na<sup>?</sup> ]*
  5. 1 *me-at* NINDA.GUR<sub>4</sub>.RA<sup>MEŠ</sup> 2 <sup>DUG</sup>PIḤÙ 1 <sup>DUG</sup>LAM-x [ ]
  6. 70 TU.MUŠEN<sup>MEŠ</sup> *a-na* DINGIR<sup>MEŠ</sup> *ú-za-a-zu i-na nu-[ba-at-ti]*
  7. 1 TU.MUŠEN *a-na*<sup>d</sup>KUR SISKUR *ta-ši-a-ti ša* URU *ú-ma-l[u(-ú)]*
  8. *i-na mu-ši* 1 MUŠEN A.MEŠ LÀL<sup>MEŠ</sup> Ì.NUN.NA<sup>MEŠ</sup> *i-šar-[ra-pu]*
  9. 1 BÁN <sup>ZÌ</sup>*pa'-pa-sà a-na ta-ša-ti* 1 QA <sup>ZÌ</sup>*pa-pa-sà a-na* NINDA<sup>MEŠ</sup> 1 QA <sup>ZÌ</sup>*pa-pa-sà*
  10. *a-na* NINDA.GUR<sub>4</sub>.RA 1 UDU 1 *ḥi-zi-bu* KAŠ GEŠTIN

- 
11. *i-na u<sub>4</sub>-mi ša-šú-ma iš-tu* \*UTU *i-na-pí-iḥ* 1 UDU *ša*<sup>LÚ.M</sup>[<sup>EŠ</sup>*nu-pu-ḥ*]*a-ni*
  12. 1 BÁN <sup>ZÌ</sup>*pa-pa-sà* 1 QA <sup>ZÌ</sup>*pa-pa-sà* 3 *ḥi-zi-bu a-na ta-ši-a-ti* 10 <sup>GIŠ</sup>[PEŠ<sup>?</sup> NU.Ú]R.MA<sup>MEŠ</sup> NINDA<sup>MEŠ</sup> KAŠ<sup>MEŠ</sup> *ša* ḒÉ<sup>1</sup> DINGIR-*li*
  13. [x x x x] x GIŠ TU MA x [x x ] x x x x x A ŠE<sup>MEŠ</sup> [ ] x x x x x MEŠ
- .....
- 15'. [ ] x x x [ ]
  - 16'. [ M]EŠ Ì.GIŠ SISKU[R ]
  - 17'. Ḓi-na<sup>1</sup> u<sub>4</sub>-Ḓmi<sup>1</sup> *ša ḥi-ia-ri*
  - 18'. *a-na ḥal-ba*

<sup>114</sup> Nuova collazione in FLEMING 2000: 290-293.



- 
- 19'. *i-na* U<sub>4</sub>.18.KÁM  
 20'. 2 UDU *ša*<sup>1</sup> LUGAL 1 <sup>1</sup>*a*<sup>1</sup>-[*na*<sup>2</sup> *a*]*m-ba-ši* 2 MUŠEN  
 21'. 1 AMAR <sup>1</sup>*ša*<sup>1</sup> UR[U *a*]*m-ba-ši*  
 22'. 1 GUD 1 UDU *ša* UR[U x x] *x-ti* KAŠ 1 BÁN 1 BÁN  
 23'. 1 QA ZÌ. ŠE<sup>MEŠ</sup> 1 <sup>DUG</sup>*x-[x]-x* 1 *hi-zi-bu* KAŠ.<sup>1</sup>GEŠTIN<sup>1</sup>  
 24'. 1 QA <sup>ZÌ</sup>*pa-pa-sà*<sup>DUG</sup> *hu-bar* *ša* É DINGIR-*li* LÁL  
 25'. *a-na* *hi-ia-ri* *ša* <sup>d</sup>IŠKUR NINDA<sup>MEŠ</sup> KAŠ<sup>MEŠ</sup> *ša* LÚ x[  
 26'. *a-na* U<sub>4</sub>.20.KÁM
- 

- 27'. 1<sup>2</sup> *a-na* <sup>d</sup>IŠKUR 1 GUD 1 UDU *a-na* <sup>d</sup>*hé-b[at* ]  
 28'. 1 BÁN 3 QA <sup>ZÌ</sup>*pa-pa-ša* 1 QA ZÌ.ŠE<sup>MEŠ</sup> *a-na* <sup>d</sup>*hé-b[at* ]  
 29'. *ša*<sup>2</sup> LUGAL 1<sup>2</sup> QA ZÌ.ŠE<sup>MEŠ</sup> 2 <sup>DUG</sup> HA *za-du*  
 30'. [ ] *x-ta-ri* *a-na* DINGIR<sup>MEŠ</sup> *ú-za-a-zu*

“Nel giorno dell’apertura<sup>115</sup> delle porte, 1 pecora, 1 *sutu* [ ] per gli dei distribuiscono; 1 *qa* di farina d’orzo, 1 (vaso) *hizibu* di vino, 1 vaso [ ] del re a Dagan, 1 colomba [ offro]no. Il giorno successivo, la grande cerimonia per [ ] 100 pani spessi, 2 (vasi) PIḪU, 1 vaso [ ] 70 piccioni dividono tra gli dei. Alla sera sacrificano un piccione a Dagan. Riempiono i bicchieri della città. Di notte, bruciano 1 uccello acquatico, miele, burro. 1 *sutu* di miscela d’orzo per i bicchieri, 1 *sutu* di miscela d’orzo per i pani, 1 *sutu* di mi[scela d’orzo] per i pani spessi; 1 pecora 1 (vaso) *hizibu* di vino. Lo stesso giorno, quando il sole sorge, 1 pecora dei [*nupuh*]anu, un *sutu* di miscela d’orzo, un *qa* di miscela d’orzo, 3 (vasi) *hizibu* per i bicchieri, 10 [fichi, melo]grane, pani, birra del tempio degli dei. [.....] offrono olio [...] nel giorno del *hiyaru* a Ḫalma. Nel diciottesimo giorno: 2 pecore del re, 1(?) per l’*ambašši*, 2 uccelli, 1 vitello della città [...] *ambašši* 1 bue, 1 pecora della

---

<sup>115</sup> Per *pi-it-ḫu* “opening” (radice *pth*) cf. ZADOK 1991: 118.

città [...] birra, 1 *sutu*, 1 *sutu* 1 *qa* di farina d'orzo, 1 (vaso) [...] *hizibu* di vino, 1 *qa* di miscela d'orzo, un (vaso) *hubar* del tempio degli dei, miele per il *hiyaru* di Dagan. Pani e birra dei [...]. Nel ventesimo giorno 1 (?) per Dagan, 1 bue, una pecora, per *Ḫebat* [...] 1 *sutu* 3 *qa* di miscela d'orzo, 1 *qa* di farina d'orzo per *Ḫebat* [...] del re, 1 (?) *qa* di farina d'orzo, 2 (vasi) *ḪA*<sup>116</sup>, un (vaso) *zadu* [...] distribuiscono tra gli dèi”.

In questo testo, dunque, si offre un TU.MUŠEN, forse per Dagan, nel “giorno dell’apertura delle porte”, precedente quello della grande cerimonia, che contempla il sacrificio di settanta TU.MUŠEN per “gli dei” (DINGIR<sup>MEŠ</sup>); nottetempo, senza indicazione di destinatari, viene bruciato un MUŠEN A<sup>MEŠ</sup> (linea 8). Quindi (linea 20’) due MUŠEN sembrano sacrificati come *ambašši*. Questo vocabolo, anch’esso hurrita, sembra indicare un particolare tipo d’offerta combusta<sup>117</sup>, e forse anche un’installazione ad essa collegata<sup>118</sup>. Se in VI.3.463: 8 si brucia (*išarrapu*) un MUŠEN A<sup>MEŠ</sup> di notte (*ina muši*), in un passo di un'altra tavoletta, (VI.3.446: 95’-99’)<sup>119</sup> si brucia (*išarrapu*) un uccello (MUŠEN) di sera (*ina nubati*):

- 95’. ITI <sup>d</sup>hal-ma 2 i-na U<sub>4</sub>ku-ba-di  
 96’. i-na É <sup>d</sup>da-gan ú-ka-ba-du  
 97’. ṽ<sup>1</sup>-na nu-ba-ti KAŠ<sup>1</sup>.GEŠTIN ta-še-ia-ti  
 98’. [ú<sup>2</sup>-]ma-lu MUŠEN i-sa-ra-pu  
 99’. ṽ<sup>1</sup>-na<sup>1</sup> U<sub>4</sub>.3 hi-da-aš <sup>d</sup>KUR 1 UDU ša URU.KI

<sup>116</sup> Arnaud leggeva DUG KU<sub>6</sub>, reso con “vases de poissons”; <sup>DUG</sup>ḪA è la lettura di FLEMING 2000.

<sup>117</sup> SALVINI 1975: 236-237; SCHWEMER 1995.

<sup>118</sup> Secondo V. Haas *ambašši* “bezeichnet sowohl den Opferritus, als auch den Opferplatz” (HAAS 1994: 661). Per E. Laroche “lieu ou objet cultuel” (LAROUCHE 1980a: 46).

<sup>119</sup> Il testo è dato secondo la lettura di FLEMING 2000: 274, che però rinumerava le linee in oggetto come 96-100. Non mi è chiara l’affermazione di Sigrist, relativa a questo testo, per cui “on notera que c’est le seul texte dans lequel des oiseaux sont offerts” (SIGRIST 1993: 408).

---

“Mese di Ḫalma<sup>120</sup>: il secondo<sup>121</sup> giorno eseguono la cerimonia nel tempio di Dagan<sup>122</sup>. Alla sera, riempiono di vino bicchieri, bruciano<sup>123</sup> un uccello. Nel terzo<sup>124</sup> giorno il novilunio<sup>125</sup> di Dagan<sup>126</sup>: 1 pecora della città”.

L’assenza dell’indicazione di destinatari divini porta a supporre che si tratti di un rito autonomo. È stato proposto che questi riti facciano riferimento ad un delicato passaggio calendariale, esposto a minacce dall’oltretomba<sup>127</sup>.

---

<sup>120</sup> Febbraio/marzo (cf. FLEMING 1995b: 58).

<sup>121</sup> Cf. FLEMING 2000: 281.

<sup>122</sup> Arnaud leggeva *i-na u<sub>4</sub> <...> ki-ba-di*.

<sup>123</sup> Arnaud leggeva *i-ša<sub>10</sub>-ra-pu*, Fleming legge *i-sa-ra-pu*.

<sup>124</sup> Il numero appare nella copia di Arnaud ma non nella sua trascrizione. Cf. FLEMING 2000: 281.

<sup>125</sup> *ḫi-da-aš* “(day of) new moon”, cf. ZADOK 1991: 116. Il termine *ḫidašu* è ricollegato da Fleming all’ebraico *ḥōdeš* ed all’ugaritico *ḫdī*: “The new moon (celebration) of Dagan falls on the third day” (FLEMING 2000: 275).

<sup>126</sup> Su questa ricorrenza annuale cf. FLEMING 1995b.

<sup>127</sup> Quest’ipotesi, del resto, si basa proprio sul valore particolare della combustione dei volatili: “burning of birds is not common in the Emar rituals but is on the other hand characteristic of Hurrian purification against underworld uncleanness” (FLEMING 1995b: 62).

---

### Riti di tradizione anatolica

I volatili compaiono in diversi frammenti ascrivibili a rituali di tradizione anatolica<sup>128</sup>:

#### VI.3.475

- 1'. [x MUŠEN *a-na am*]-*ba-aš*[-š*i*  
2'. [x MUŠEN *a-na* <sup>d</sup>]*ke-el-di-e*[  
3'. [x] MUŠEN *a-na am-ba-aš-š*i**[  
4'. *a-na* <sup>d</sup>*Uš-ta-am a-x*[  
5'. 2 MUŠEN *a-na am-ba-aš-š*i* 2*[  
6'. *a-na* <sup>d</sup>*Na-w*[*a-ar-ni*  
7'. 1 QA ZÌ[  
8'. *i-na*[

.....

“[x uccelli in *am*]*baš*[š*i*

[x uccelli in] *keldi* [

[x] uccelli in *ambašš*i**[

per *Uštam* [

- 5 2 uccelli in *ambašš*i*, 2* [

per *Naw*[*arni*

1 *qa* di farina [

in [ ”

---

<sup>128</sup> Come si è accennato, i testi pubblicati da Arnaud sotto i numeri 471-490 non sarebbero “rituali anatolici” come credeva l’editore, ma piuttosto inventarii, dovuti alle riforme religiose di Tuthaliya IV (PRECHEL 2008).

---

Nel testo, molto frammentario, VI.3.486 (edito come “frammento di rituale anatolico” da Arnaud) si menzionano:

3'. 2 MUŠEN *a-na am-ba-aš-[š*

“due uccelli in *ambašši*”

VI.3.490; una rubrica recita:

3'. ]MUŠEN *a-na EN šag-ma x*[

“ ] un uccello/i per il signore di Šagma”

Questi testi confermano la frequente associazione tra l’offerta di volatili e l’*ambašši*, di cui del resto si aveva traccia negli stessi riti più strettamente attinenti alla religione indigena. Appare inoltre ben attestato l’uso di una coppia di uccelli.

Anche per alcuni altri testi Arnaud ha sostenuto la possibilità che si trattasse di rituali anatolici, sebbene le condizioni di conservazione delle tavolette non consentano affermazioni troppo categoriche:

VI.3.491; una rubrica recita:

1'. 1 QA <sup>zi</sup>BA.BA.ZA[

2'. 2 UDU 1 MUŠEN *a-na*[

“1 *qa* di miscela d’orzo [  
2 pecore, 1 uccello per [ ”

VI.3.492

- .....
- 1' B]A.BA.ZA 5 TU.[MUŠEN<sup>MEŠ</sup>
- 2' *am-]ba-aš-ši<sup>1</sup> 1 qa ZÌZ ab-lu-ši Z[Ì*
- 3' ]x-ma 10 NU.ÚR.MA<sup>MEŠ</sup> 1 *hi-zi-bu*[
- 4' ]x 1 *hi-zi-bu* 1 *tar-na-aš* GEŠTIN x[
- 5' ]1 *hi-zi-bu* KAŠ GEŠTIN 1 *tar-na-aš*[
- 6' *hi-z]i-bu* KAŠ GEŠTIN 1 *tar-na-aš*[
- 7' ]KAŠ GEŠTIN 1 *tar-na-[aš*  
]x[

- .....
- “m]iscela d’orzo, 5 pi[ccioni  
*ambašši*, 1 *qa* di frumento, *ab-lu-ši* far[ina  
] 10 melagrane, 1 (vaso) *hizibu* [  
] 1 (vaso) *hizibu*, 1 (vaso) *tarnaš* di vino [  
5 ] 1 (vaso) *hizibu* di vino, 1 (vaso) *tarnaš* [  
1 (vaso) *hiz]ibu* di vino, 1 (vaso) *tarnaš*[  
]vino, 1 (vaso) *tarna[š*

---

## Altri documenti

Anche diversi altri testi menzionano dei volatili, ma sono spesso talmente frammentari da porre in dubbio la stessa attinenza alla sfera rituale:

VI.3.466

.....  
1'. Ì.]NUN.NA 2 *tu*-[*tu-nu*  
2'. ]NU.ÚR.MA.MEŠ 1 UDU 1[  
3'. 2 BÁN <sup>ZÌ</sup>DA<sup>MEŠ</sup> ZÌZ 1 *pa* 5 BÁN [  
4'. *na-a*]h-šu Ì.NUN.NA 2 *tu-tu-nu* 1 x[  
5'. ]x DA AR RI IA NI 5 *hu-pu* 3 *hi-zi-bu*[  
6'. ]<sup>MEŠ</sup>9 UDU<sup>HI.A</sup> 2 GUD 35 MUŠEN<sup>HI.A</sup> [

---

7'. ]2 <sup>DUG</sup>PIHÙ 20 MUŠEN<sup>HI.A</sup> 1/2 BÁN Ì[  
8'. ]*tu-ru-be* 2 *qa* <sup>ZÌ</sup>ši-*na-hi-lu* 1 <sup>DU</sup>[<sup>G</sup>  
9'. ]x 2 *tu-tu-nu* LÁL<sup>MEŠ</sup> 2 *tu-tu-n*[*u*  
10'. ]SIG<sub>4</sub>PÈŠ 10 NU.ÚR.MA<sup>MEŠ</sup> 1 x[

---

11'. *tu-ru-]be* 3 *qa* <sup>ZÌ</sup>BA.BA.[ZA  
.....

“b]urro, 2 (vasi) *tu*[*tunu*  
]melagrane, 1 pecora, 1[  
]2 *sutu* di farina di frumento, 1 *pa* e 5 *sutu* [  
f]i]ne, burro, 2 (vasi) *tutunu* 1 [  
] 5 (vasi) *hupû*, 3 (vasi) *hizibu* [  
] 9 pecore 2 buoi, 35 uccelli [

---

]2 (vasi) PIḪÙ, 20 uccelli, 1/2 *sutu* [  
]pani *turubu*, 2 *qa* di farina di (seconda) qualità, 1 va[so  
] 2 vasi *tutunu* di miele, 2 (vasi) *tutun*[u  
] un (vaso) SIG<sub>4</sub> di fichi, 10 melagrane, 1 [  
] pani *turubu*, 3 *sutu* di miscela d'orz[o”.

VI.3.419: 12’:

]4 TU.MUŠEN

“4 piccioni”.

VI.3.423: 3’:

*nu-pu-ḫ*]a-an-ni 2 MUŠEN<sup>21</sup> [

“... i *nu-pu-ḫ*]a-an-ni, due uccelli [”

VI.3.441: 1’-2’:

]tu<sub>4</sub> x x[

]tu<sub>4</sub> MUŠEN ù[

“... uccello e ...”

In un altro testo (VI.3.459) si menzionano varie offerte, senza che siano conservati i destinatari; si legge tuttavia (l. 6’):



---

]KAŠ 1 MUŠEN *a-na*<sup>d</sup> *iš<sub>8</sub>-tár* [

“... birra, un uccello per Ištar...”

e, dopo una riga di interruzione, con altre offerte (l. 8’):

]x 2 UDU 2 MUŠEN 1 *tu-tu-nu* GEŠ[TIN

“... due pecore, due uccelli, un vaso-*tu-tu-nu* di vi[no...”

Il testo poi prosegue lacunoso e menziona il mese d’inizio anno (l. 18’: ITI SAG.MU).

Un *ordo* ricapitolativo (VI.3.462) menziona volatili in diversi paragrafi:

12’. 1 BÁN<sup>z<sub>i</sub></sup> BA.BA.ZA 1<sup>DUG</sup> *lu*-[*bar*

13’. ŠU.NINGIN 1 *pa* 1 1/2 BÁN 2/3 *qa* [

14’. 7 UDU<sup>H<sub>1</sub>.A</sup> 21 MUŠEN<sup>H<sub>1</sub>.A</sup> 1 [

“1 *sutu* di miscela d’orzo, 1 (vaso) *lu*[*bar* ] in totale: 1 *pa*, 1 *sutu* e 1/2, 2/3 di *qa* [ ] 7 pecore, 21 uccelli, 1 [”.

19’. 2 *qa*<sup>z<sub>i</sub></sup> BA.BA.ZA 4 *tu*-[*ru-be*

20’. [x G]UD 1 UDU 1 MUŠEN *k*[*i-i*

---

21’. 2 *qa*<sup>z<sub>i</sub></sup> BA.BA.ZA 2 *tu*-[*u-be*

22’. 2 UDU 1 MUŠEN *ki-i*[

---

“2 *qa* di miscela d’orzo, 4 pani *tu[rubu]*  
b]uoi, 1 pecora, 1 uccello c[ome...

---

2 *qa* di miscela d’orzo, 4 pani *tur[ubu]*  
2 pecore, 1 uccello<sup>129</sup> come[...”.

Un frammento di *ordo* (VI.3.498) contiene la rubrica:

- 2’. ]x 20 MUŠEN<sup>HI.A</sup> 1/2 BÁN Ì.GIŠ 2 D[UG  
3’. ]x x<sup>ZI</sup>BA.BA.ZA 1<sup>DUG</sup> *hu-bar*[  
4’. ]x  
“] 20 uccelli, 1/2 *sutu* d’olio, 2 v[asi  
] miscela d’orzo, 1 (vaso) *hubar*”.

Di un altro testo (VI.3.509) si conserva pressoché solo questo frammento:

- 1’. ]*tu-tu-nu* x[  
2’. ]UDU 2 MUŠEN 2[  
3’. ]x 2 BÁN<sup>ZI</sup>ŠE[  
“] (vasi) *tutunu*  
] pecore, 2 uccelli, 2[  
] 2 *sutu* di farina d’orzo[ ”.

Il frammento di *ordo* VI.3.514 reca la rubrica

---

<sup>129</sup> La menzione del volatile è omessa nella traduzione di Arnaud.

- 4'. 2]0 MUŠEN<sup>H1.A</sup> 1/2 BÁN x[  
5'. *hu-]pu* 1 *hi-zi-b[u*

“2]0 uccelli, 1/2 *sutu* [  
1 (vaso) *hu]pû*, 1 (vaso) *hizib[u*”.

Un testo, VI.3.380, è costituito da una serie di offerte di volatili per una serie di divinità. Purtroppo, non se ne conosce l'inquadramento rituale:

- |     |  |   |
|-----|--|---|
| 1.  | [MUŠEN <sup>d</sup> NIN.É.]GAL                     | [un uccello, Nine]gal                   |
| 2.  | [MUŠEN <sup>d</sup> INANN]A <i>ta-ḥa-zi</i>        | [un uccello, Astart]e della battaglia   |
| 3.  | [MUŠEN <sup>d</sup> KU]R EN SIG <sub>4</sub>       | [un uccello, Dag]an signore dei mattoni |
| 4.  | MU[ŠE]N <sup>d</sup> IŠKUR                         | un uc[cel]lo, dio della tempesta        |
| 5.  | MUŠEN <sup>d</sup> <i>a-lál</i>                    | un uccello, Alal                        |
| 6.  | MUŠEN <sup>d</sup> <i>nin-kur-ra</i>               | un uccello, Ninkurra                    |
| 7.  | MUŠEN <sup>d</sup> <i>nin-urta</i>                 | un uccello, Ninurta                     |
| 8.  | MUŠEN <sup>d</sup> 30 UTU                          | un uccello, Sin e Šamaš                 |
| 9.  | MUŠEN <sup>d</sup> NÈ.IRI <sub>11</sub> .GAL KILAM | un uccello, Nergal del mercato          |
| 10. | MUŠEN <sup>d</sup> EN SI 2                         | un uccello, signore delle due corna     |
| 11. | MUŠEN <sup>d</sup> <i>é-a</i>                      | un uccello, Ea                          |
| 12. | MUŠEN <sup>d</sup> NIN. É.GAL- <i>li</i>           | un uccello, la dama del palazzo         |
| 13. | MUŠEN <sup>d</sup> KUR EN <i>tab-ni-ia</i>         | un uccello, Dagan signore di Tabnia     |
| 14. | MUŠEN <sup>d</sup> <i>iš-ḥa-ra</i>                 | un uccello, Išḥara                      |
| 15. | MUŠEN <sup>d</sup> KUR EN <i>kara-ši</i>           | un uccello, Dagan signore del campo     |
| 16. | MUŠEN <sup>d</sup> INANNA [x] x                    | un uccello, Ištar...                    |
| 17. | MUŠEN <sup>d</sup> <i>a-ba</i>                     | un uccello, Aba                         |
| 18. | MUŠEN <sup>d</sup> <i>u</i>                        | un uccello, Udḥa                        |

- 
19. MUŠEN<sup>d</sup>KUR EN *am'-qí* un uccello, Dagan signore della valle
20. MUŠEN<sup>d</sup>KUR EN *da-ad-mi* un uccello, Dagan, signore delle abitazioni

Le divinità indicate in questa lista non sembrano riconducibili, nel loro complesso, ad un ambito ctonio, sebbene alcune di esse possano senz'altro riferirsi.

---

## Divinazione

Una testimonianza relativa alla pratica dell'ornitomanzia nella cultura emariota potrebbe trovarsi nel testo VI.3.42, copia su tavoletta di una dedica incisa sopra una coppa aurea. L'editore del testo, D. Arnaud, offriva, per le linee 11-14, la seguente lettura:

11.    ù<sup>LÚ</sup>Bi-su-<sup>d</sup>KUR IGI-2-šu
12.    a-na<sup>dU</sup> iš-ši-ma ù<sup>dU</sup>
13.    ig-ri-ti MUŠEN GI ša ŠÀ-šu
14.    i-dì-na-šu

D. Arnaud traduceva<sup>130</sup>: “alors Bisu-Dagan ses yeux leva vers Ba'al et Ba'al des auspices sûrs qui lui convenaient lui donna”. Questa traduzione, dichiaratamente congetturale, era esplicitamente fondata sull'interpretazione di *ig-ri-ti* come forma aberrante di *egirru*. M. Dietrich<sup>131</sup>, leggendo ù<sup>m</sup>Pi-su-<sup>d</sup>UR IGI-2-šu a-na<sup>dU</sup> iš-ši-ma ù<sup>dU</sup> eg-re-ti MUŠEN GI ša ŠÀ-šu i-dì-na-šu, traduce invece: “und Ba'al hat ihm anhand eines Vogelorkels Wohlbefinden für sein Herz zugesichert”. *eg-re-ti* sarebbe infatti “offensichtlich eine Nebenform von *egerrû*”<sup>132</sup>. Tuttavia, altre letture sono state proposte da altri commentatori: J.-M. Durand<sup>133</sup> legge *iq-ri ti-iš<sup>1</sup>-gi ša ŠÀ-šu*, e, sulla base di *ARMT* I, 272 c che attesta *mešgû* con valore di “rabbia” di cane, ipotizza una forma II di *šegûm*, “essere arrabbiato” dal valore “avere la rabbia”. C. Zaccagnini<sup>134</sup> propone invece di leggere *ik-ri-bi<sub>4</sub>* (BAD) *el/il<sub>5</sub>.qè* e traduce dunque l'intero passaggio come segue: “Then Bissu-Dagan raised his hands (and prayed) to Adad, and Adad accepted (his) prayers (and) granted him the object of his request (*ša libbīšu*).

---

<sup>130</sup> ARNAUD 1986: 58.

<sup>131</sup> DIETRICH 1990: 33-34.

<sup>132</sup> DIETRICH 1990: 33 n. 31.

<sup>133</sup> DURAND 1989a: 184.

<sup>134</sup> ZACCAGNINI 1990: 519-520.

---

Per quanto riguarda la divinazione, è opportuno osservare che a Emar i procedimenti divinatori, per influsso mesopotamico, sembra fossero incentrati piuttosto sull'epatoscopia: il rinvenimento, ad Emar, di numerosi testi in cui la *bārûtu* babilonese figura "sous déguisement hourrite"<sup>135</sup>, ha spinto E. Laroche ad affermare che "Emar a dû être le foyer d'où l'hépatoscopie a rayonné vers les pays occidentaux"<sup>136</sup>. In effetti, un testo ittita (KUB V 6 I 6)<sup>137</sup>, riferisce di una consultazione alla corte ittita compiutasi sia al modo ittita che a quello di Aštata: si tratta qui di exstispicina, in cui andrebbe vista un'influenza mesopotamica: Emar funge da tramite tra questa e Hatti<sup>138</sup>.

---

<sup>135</sup> LAROCHE 1982: 53.

<sup>136</sup> LAROCHE 1982: 54.

<sup>137</sup> CTH 570.

<sup>138</sup> LAROCHE 1980b: 240-244.

---

## Conclusioni

Riassumendo e sintetizzando quanto abbiamo esposto, nella documentazione testuale proveniente da Emar i volatili figurano in tutte le tipologie rituali di carattere prettamente siriano (installazione della sacerdotessa NIN.DINGIR, installazione della sacerdotessa *maš'artu*, feste *zukru*, cerimonie *kissu*). Il loro ruolo appare però marginale e con un valore di materia alimentare, di cui non riusciamo a cogliere connotazioni particolari<sup>139</sup>.

Ben più rilevante è invece il ruolo e più distinta la funzione svolta dai volatili nei rituali del mese di *Abi*, legati alle realtà ctonie. Volatili sono registrati a più riprese: due volte 10 TU.MUŠEN da dividere (*ú-za-(a)-zu*) tra gli dei<sup>140</sup>, tre volte 1 TU.MUŠEN per la montagna Šinapši (SISKUR)<sup>141</sup>, 1 TU.MUŠEN al tempio di Alal<sup>142</sup>, 1 TU.MUŠEN al signore delle abitazioni<sup>143</sup>, 1 MUŠEN al tempio di Išhara<sup>144</sup>. In particolare i volatili appaiono frequentemente utilizzati in rapporto all'installazione culturale detta *abi*: 1 TU.MUŠEN è offerto (SISKUR) all' *abi* della Casa *tukli*<sup>145</sup>, 1 TU.MUŠEN (SUM-*nu*) all' *abi* del tempio di NIN.KUR<sup>146</sup>, 1 MUŠEN all' *abi* del palazzo (SISKUR-*u*)<sup>147</sup>, 1 TU.MUŠEN all' *abi* del tempio di Dagan<sup>148</sup>, 1 TU.MUŠEN all' *abi* del tempio di Alal<sup>149</sup>. 1

---

<sup>139</sup> VI.3.369, A 90 (4 MUŠEN), C 42 (4 TU.MUŠEN): installazione della sacerdotessa NIN.DINGIR; VI.3.371: 13' (*pa-an ša MUŠEN aṭ-tu-ḥi*): installazione della sacerdotessa *maš'artu*; VI.3.373: 74' (MUŠEN<sup>HLA</sup>): festa *zukru* settennale; VI.3.388, 9 (10 TU.MUŠEN e 30 MUŠEN); VI.3.390, 8' (10 TU.MUŠEN): *kissu*.

<sup>140</sup> VI.3.452, 1-2; 7'.

<sup>141</sup> VI.3.452, 6; 8; 30.

<sup>142</sup> VI.3.452, 41.

<sup>143</sup> VI.3.452, 41.

<sup>144</sup> VI.3.452, 42.

<sup>145</sup> VI.3.452, 32.

<sup>146</sup> VI.3.452, 33.

<sup>147</sup> VI.3.452, 39.

<sup>148</sup> VI.3.452, 40.

---

TU.MUŠEN e 4 MUŠEN *hur<sup>?</sup>-ri<sup>?</sup>* sono impiegati (SISKUR-*u*) nell'ambito della cerimonia minore davanti all'*abi* del tempio di Dagan<sup>150</sup>.

Nella “grande cerimonia” alla porta del cimitero, invece, sembrano impiegati 25 MUŠEN *hurri*<sup>151</sup>. Un testo (VI.3.463) che si ricollega a quello relativo al mese di *Abî* prevede nel giorno dell'apertura delle porte l'offerta ([SISKU]R<sup>?</sup>) di 1 TU.MUŠEN<sup>152</sup>, e il giorno dopo nella “grande cerimonia” (*ku-ba-da ra-ba-a*) si dividono (*ú-za-a-zu*) tra gli dèi 70 TU.MUŠEN<sup>153</sup>. Alla sera poi si sacrifica ([SISKU]R<sup>?</sup>) un TU.MUŠEN a Dagan<sup>154</sup> e di notte si brucia (*i-šar-[ra-pu]*) 1 MUŠEN A.MEŠ<sup>155</sup>; per un altro giorno sono poi previsti altri due MUŠEN apparentemente in *ambašši*<sup>156</sup>. Un altro testo (VI.3.446) che si ricollega al precedente prevede la combustione serale di 1 MUŠEN<sup>157</sup>.

I volatili sono anche ben presenti nei rituali di matrice ittita o hurrita; in particolare i volatili sono offerti col rito o nell'installazione cultuale detta *ambašši*<sup>158</sup>, anche in coppia<sup>159</sup> e forse anche in gruppi di cinque<sup>160</sup>. Altri destinatari di volatili sono il dio EN *šag-ma*<sup>161</sup>, Ištar<sup>162</sup> e, forse, Keldi<sup>163</sup>, ma tutta una serie di divinità è destinataria di un uccello (MUŠEN) in un altro testo (VI.3.380)

---

<sup>149</sup> VI.3.452, 50.

<sup>150</sup> VI.3.452, 44-46.

<sup>151</sup> VI.3.452, 35.

<sup>152</sup> VI.3.463, 3.

<sup>153</sup> VI.3.463, 6.

<sup>154</sup> VI.3.463, 6-7.

<sup>155</sup> VI.3.463, 8.

<sup>156</sup> VI.3.463, 20-21.

<sup>157</sup> VI.3.446, 97'-98'.

<sup>158</sup> VI.3.475, 1'<sup>?</sup>, 3', 5'; VI.3.486, 3'.

<sup>159</sup> VI.3.475, 5'; VI.3.486, 3'.

<sup>160</sup> VI.3.492, 1'-2'.

<sup>161</sup> VI.3.490, 3'.

<sup>162</sup> VI.3.459, 6'.

<sup>163</sup> VI.3.475, 2.



---

Dalla documentazione testuale sembra dunque di poter concludere che, se in i testi emarioti in parte sembrano presentare i volatili come *Opfermaterie* senza particolari connotazioni (almeno a quanto ci risulta), il loro impiego risulta invece intensificarsi in rapporto con la dimensione ctonia; una presenza significativa dei volatili riguarda anche i testi di tradizione ittita e hurrita. È da segnalare anche che tra gli elementi caratteristici dei rituali ittiti che non trovano riscontro nelle tradizioni della Siria centro-settentrionale (quali attualmente ci sono note attraverso la documentazione emariota) sono da considerare i rituali di purificazione che impiegano la combustione di volatili<sup>164</sup>.

I termini utilizzati per designare i volatili nei rituali emarioti sono dunque<sup>165</sup>:

MUŠEN (cui potrebbe corrispondere la lettura *iššuru*)<sup>166</sup>.

TU.MUŠEN (cui potrebbe corrispondere la lettura *wattu*)<sup>167</sup>, colomba o piccione<sup>168</sup>.

MUŠEN A.MEŠ (cui potrebbe corrispondere la lettura *iššūr mē*)<sup>169</sup>, indicante un uccello acquatico.

MUŠEN *aṭṭuḫi*<sup>170</sup>.

MUŠEN *hurri*<sup>171</sup>.

Per quanto riguarda il valore da attribuire a MUŠEN, poiché in una delle versioni del testo VI.3.369 a a 4 MUŠEN<sup>MEŠ</sup> corrisponde, in un'altra versione, 4 TU.MUŠEN<sup>MEŠ</sup>,

---

<sup>164</sup> FLEMING 1992a: 286-287.

<sup>165</sup> FLEMING 1992a: 135 n. 213.

<sup>166</sup> VI.3.369, A: 90; VI.3.373: 74'; VI.3.380: 1-20; VI.3.388: 9; VI.3.441: 2'; VI.3.459: 6'.8'<sup>2</sup>; VI.3.446: 98'; VI.3.466: 6'<sup>35</sup>.7'<sup>20</sup>; ; VI.3.452: 39; VI.3.462: 14'<sup>21</sup>.20'.21'; VI.3.475: 1'-3'.5'<sup>2</sup>; VI.3.486: 3'<sup>2</sup>; VI.3.490: 3'; VI.3.491: 2'; VI.3.498: 2'<sup>20</sup>; VI.3.509: 2'<sup>2</sup>; VI.3.514: 4'<sup>20</sup>.

<sup>167</sup> VI.3.369, C: 42; VI.3.388: 9; VI.3.390: 8'; VI.3.419: 12'<sup>4</sup>; VI.3.423: 3'<sup>2</sup>; VI.3.452: 1<sup>10</sup>.6.7<sup>10</sup>.8.30.32.33.40-42.44.50; VI.3.463: 3.5<sup>70</sup>.20'<sup>2</sup>; VI.3.492: 1'<sup>5</sup>.

<sup>168</sup> Il testo emariota VI.3.555, 71 indica in *wattu* (da \**wantu*) il termine emariota per "piccione" (cf. FLEMING 1992a: 149 n. 262).

<sup>169</sup> VI.3.463: 8.

<sup>170</sup> VI.3.371: 13'.

<sup>171</sup> VI.3.452: 35<sup>25</sup>.45<sup>47</sup>.

---

MUŠEN in questo caso potrebbe essere interpretato come grafia semplificata ed equivalente di TU.MUŠEN. Comunque la compresenza dei due termini in VI.3.388, 9, dove appaiono in immediata successione TU.MUŠEN<sup>MEŠ</sup> e MUŠEN<sup>MEŠ</sup>, esclude che una tale equivalenza, se anche ammessa, sia da considerare costante.

Per quanto riguarda MUŠEN *hurri*, invece, si tratta probabilmente di una sorta di tadorna<sup>172</sup> o pernice<sup>173</sup>.

Il termine MUŠEN *attūhi* potrebbe essere hurrita, dalla radice \*atti con suffisso di appartenenza =o=ġ/*hhe*<sup>174</sup>. La radice \*atti- sembra figurare nella toponimia dei testi di Nuzi<sup>175</sup>, “and Wilhelm suggests that this would make sense as the definition for a type of bird”<sup>176</sup>.

Le analisi del materiale archeozoologico di Emar, per quanto riguarda i volatili, non sono ancora state pubblicate e pertanto, al momento attuale, ci risulta soltanto che è stata identificata una falange di struzzo (*Struthio camelus*)<sup>177</sup>.

Nella produzione glittica di Emar la possibile raffigurazione del sacrificio di un uccello è offerta da un sigillo cilindrico di cui sono state recuperate diverse impronte, anche se non è agevole individuare a quale specie uccello l’immagine facesse riferimento<sup>178</sup>.

---

<sup>172</sup> LANDSBERGER 1966: 262-267; SALONEN 1973: 143-146; ARCHI 1975: 139; ZINKO 1987: 6 n. 25; KASSIAN, KOROLĚV, SIDEL’TSEV 2002: 534.

<sup>173</sup> Cf. BLACK, AL-RAWI 1987: 125; BEAULIEU 2000: 354. M. Vieyra osserva che le pernici non nidificano in cavità, (VIEYRA 1981: 75), come invece sembra indicare il nome dell’uccello (cf. ZINKO 1987: 6 n. 25).

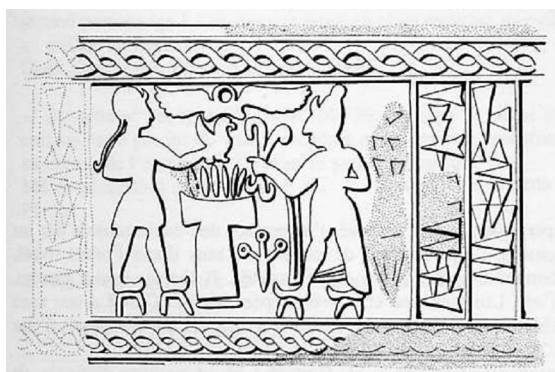
<sup>174</sup> Secondo una comunicazione personale di G. Wilhelm riferita da FLEMING 1992a: 284.

<sup>175</sup> Cf. FADHIL 1983: 263-264.

<sup>176</sup> FLEMING 1992a: 284 n. 18.

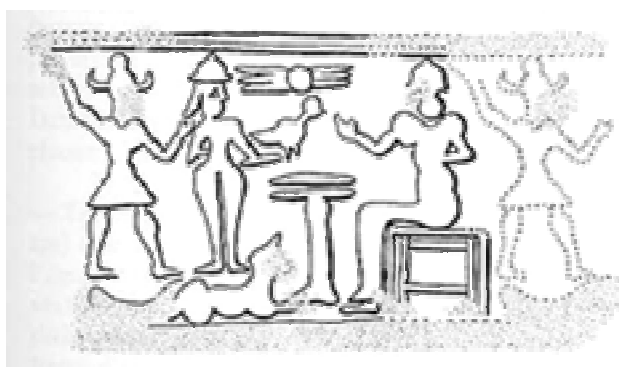
<sup>177</sup> GÜNDEM, UERPMANN 2003: 126. Sullo struzzo nel Vicino Oriente si veda HERLES 2007; per la penisola arabica POTTS 2001.

<sup>178</sup> BEYER 2001: 391: “il est difficile de faire la distinction entre espèces. Dans ce contexte, en effet, sur le plan formel un rapace est bien proche d’une colombe”.



(da BEYER 2001: 84)

Potrebbe qui trattarsi forse di “un rituel de crémation d’oiseau offert par le roi à la divinité”<sup>179</sup>, dato che la figura che sembra offrire il volatile, con copricapo a calotta dotato di un piccolo corno frontale, viene interpretata come l’immagine di re locali o principi<sup>180</sup>. La stessa figura appare però con il volatile anche su altri sigilli senza la raffigurazione dell’altare. Un caso analogo riguarda un sigillo di stile “mitannico”, che sembrerebbe rappresentare l’offerta di un volatile da parte di una divinità femminile<sup>181</sup>, che però appare reggere un volatile anche in contesti differenti<sup>182</sup>.



(da BEYER 2001: 211)

---

<sup>179</sup> BEYER 2001: 84 (n° A62).

<sup>180</sup> BEYER 2001: 347.

<sup>181</sup> BEYER 2001: 211.

<sup>182</sup> BEYER 2001: 259. Una figura in trono, con copricapo a corna, davanti alla quale vola un uccello è raffigurata su di una placchetta a stampo (Margueron 1975b: Pl. VIII, 2).



---

## Utilizzo rituale dei volatili nella cultura ugaritica

La ricerca archeologica sul *tell* di Ras Shamra, situato circa dieci chilometri a nord di Lattakia, ebbe inizio nel 1929 ed è tuttora in corso<sup>183</sup>; ad essa si deve l'identificazione di una lunga sequenza di fasi di occupazione del sito, a partire dal Neolitico. La fase meglio nota della storia dell'insediamento, per il quale forse già nell'Antico Bronzo è attestato il nome di Ugarit, è quella che risale al Tardo Bronzo. Per questa fase infatti sono state poste in luce numerose strutture edilizie, sia private che pubbliche. La città di Ugarit poteva giovare allora del porto di Mahadu (oggi Minet el-Beyda), distante meno di un chilometro. Nel XIII secolo a.C. un altro insediamento fu impiantato cinque chilometri a sud di Ugarit, sull'attuale promontorio di Ras ibn Hani, che all'epoca doveva essere un'isola. Gli scavi vi hanno individuato diversi edifici, tra i quali spicca il "palazzo settentrionale", che ha restituito importanti documenti epigrafici e che sembra essere stato la residenza estiva dei sovrani, o quella della regina-madre<sup>184</sup>.

Sia ad Ugarit che a Ras ibn Hani sono stati rinvenuti documenti epigrafici redatti in diverse lingue e con differenti sistemi di scrittura, tra cui un particolare sistema grafico i cui segni, pur ispirandosi a quelli del sistema cuneiforme, hanno valore non sillabico ma sostanzialmente consonantico: questo sistema grafico fu utilizzato per veicolare testi nella lingua locale. La documentazione epigrafica di Ugarit comprende varie tipologie testuali. Per quanto riguarda il tema che qui ci interessa, però, sono sostanzialmente i testi rituali e, in parte, quelli di carattere mitologico ad interessarci. Infatti, sebbene dati utili per la conoscenza della religione ugaritica siano desumibili anche da testi di natura non direttamente religiosa<sup>185</sup>, l'unica materia d'offerta che risulta registrata nei testi amministrativi è costituita dal vino<sup>186</sup>.

---

<sup>183</sup> Sui risultati degli scavi di Ugarit si veda YON 1997.

<sup>184</sup> Su Ras ibn Hani si veda BOUNNI, LAGARCE, LAGARCE 1998.

<sup>185</sup> DEL OLMO LETE, SANMARTÍN 1998; CLEMENS 2001.

<sup>186</sup> DEL OLMO LETE, SANMARTÍN 1998: 192 ("Wein ist die einzige Opfermaterie, die in den Verwaltungstexten erwähnt wird").

---

Dalla documentazione disponibile la famiglia reale appare rivestire ad Ugarit un ruolo centrale nell'ambito delle cerimonie culturali<sup>187</sup>, mentre sono limitati i dati relativi ad altri operatori culturali<sup>188</sup>. Inoltre un aspetto rilevante della religione ugaritica sembra essere stato il culto dei morti<sup>189</sup>. Un documento di natura non religiosa (KTU 4.195, 16)<sup>190</sup> registra, tra gli apprestamenti commissionati a degli "Schreiner", anche "zwei Bahren<sup>191</sup> für di Toten(kammer)", *tt th[t] l mtm*<sup>192</sup>. In effetti, ad Ugarit i morti venivano abitualmente sepolti al disotto delle abitazioni private<sup>193</sup>, cosa che indica nei loro confronti un atteggiamento positivo che, almeno a livello dei sovrani, si manifesta nel complesso mitico-rituale incentrato sui *rpum*, gli antenati reali divinizzati e benevoli<sup>194</sup>.

In merito alla portata dell'aspetto funerario all'interno della religione ugaritica esiste comunque una tendenza "minimalista"<sup>195</sup>, rappresentata in particolare da D. Pardee, che si contrappone all'approccio che potremmo definire, per contrasto, "massimalista", il cui maggior rappresentante è G. del Olmo Lete.

I testi che forniscono informazioni in merito all'impiego rituale dei volatili possono dunque suddividersi fondamentalmente in due categorie: testi della pratica rituale, da un lato e testi mitologico-letterari, dall'altro. Se i documenti della prima categoria sembrano apportare dati pertinenti alla situazione contemporanea alla loro redazione, i testi letterari potrebbero invece, per tipologia e per il loro maggiore conservatorismo,

---

<sup>187</sup> XELLA 2002: 416-417. Su alcuni aspetti della questione si veda anche TSUMURA 1999.

<sup>188</sup> XELLA 2002.

<sup>189</sup> Cf. POPE 1981; XELLA 1987.

<sup>190</sup> Cf. CECCHINI 1984.

<sup>191</sup> Sul valore di *tht* in questo passo come indicante "strutture o elementi mobili della camera funeraria" cf. già CECCHINI 1981: 31.

<sup>192</sup> DEL OLMO LETE, SANMARTÍN 1998: 190-191.

<sup>193</sup> Le strutture (canalette, fori, "finestre") per le quali si ipotizzava la funzione di consentire libagioni periodiche ai defunti deposti nelle tombe poste al disotto delle abitazioni devono però essere diversamente interpretate (PITARD 1994; cf. WYATT 1999: 578).

<sup>194</sup> Cf. XELLA 1982b: 219-227; 1987.

<sup>195</sup> Cf. PARDEE 1996.

---

rispecchiare una situazione anteriore, indipendentemente dall'epoca di redazione delle tavolette pervenute.

Attraverso l'analisi dei testi della pratica rituale è stato possibile ricostruire un quadro abbastanza ampio di quello che doveva essere il sistema sacrificale ugaritico, sebbene lo stato degli studi e la natura stessa della documentazione non permettano di conoscere tutta una serie di aspetti di esso, anche fondamentali.

Numerosi sono i vocaboli appartenenti al vocabolario tecnico del rituale. Il termine *dbh* rivestirebbe un senso generale di “pasto sacro”, probabilmente un banchetto legato all'abbattimento ed alla consumazione di vittime animali, “sostanzialmente un pasto sacrificale a totale beneficio dei destinatari”<sup>196</sup>, ma in altri casi sembra poter assumere un più generico valore di “festa”<sup>197</sup>.

Termini più tecnici sarebbero invece *šlmm*, *šrp*, *šnpt* e *t<sup>c</sup>*. A proposito di *šlmm*, il termine, nei testi mitologici, appare anche al singolare (*šlm*), in quelli rituali sembra invece essere *plurale tantum*. È possibile che il significato del termine fosse quello indicato dal significato generale della radice *šlm*, “benessere, pace”, dunque “dono/offerta presentato per procurarsi benessere/pace”<sup>198</sup>. Questo rito prevedeva probabilmente la consumazione totale della vittima<sup>199</sup>, a meno che il cuore non venisse arrostito e consumato nel corso del sacrificio stesso (questo aspetto avrebbe preso allora il nome di *urm*), mentre il resto della carne (che sarebbe stato piuttosto bollito) sarebbe stato consumato in seguito<sup>200</sup>. Il termine *šrp* sembra invece implicare la totale combustione della vittima, corrispondendo dunque ad un olocausto<sup>201</sup>. Spesso i due termini, *šlmm* e *šrp* sono correlati; in questi casi *šrp* precede sempre, e l'espressione *šrp w šlmm* segue

---

<sup>196</sup> XELLA 1981a: 95.

<sup>197</sup> MERLO, XELLA 1999: 291-293; cf. DEL OLMO LETE 1992: 28, “celebración cultural”.

<sup>198</sup> PARDEE 2000a: 42-50. In generale cf. JANOWSKI 1980.

<sup>199</sup> XELLA 1981a: 106.

<sup>200</sup> PARDEE 2000a: 59.

<sup>201</sup> Non però secondo DEL OLMO LETE 1992: 30. L'ipotesi che la frequenza di offerte di questo tipo nei confronti di Rašap sia dovuta alla natura infera del dio è da respingere (PARDEE 2000a: 42).

---

l'elenco delle offerte in *šrp* e precede la lista di quelle in *šlmm*, quando quest'ultima non sia riassunte dall'espressione "altrettanto" (*kmm*)<sup>202</sup>.

Per *t<sup>c</sup>*<sup>203</sup>, oltre a quello come termine sacrificale, sono noti diversi altri significati. Date le occorrenze di *t<sup>c</sup>* di animali e di loro parti, si può escludere un'opposizione tra *dbh* "offrandes sanglantes" e *t<sup>c</sup>* "non sanglantes"<sup>204</sup>. Si sono proposte rese quali "offerta"<sup>205</sup>, "offerta pregiata, nobile"<sup>206</sup>, ma un significato preciso del termine *t<sup>c</sup>* non è determinabile né etimologicamente né dai contesti. Da questi si desume che "il s'agit donc d'une offrande qui n'était présentée qu'auprès des grands temples d'Ougarit, pour laquelle il existait une catégorie spéciale de prêtres, et qui était présentée principalement par un membre de la cour royale"<sup>207</sup>. Secondo D. Pardee la funzione principale di questo rito poteva essere purificatoria<sup>208</sup>.

I termini documentati nei testi della pratica rituale ugaritica che potrebbero, con maggiore attendibilità, fare riferimento a delle categorie di volatili, sono i seguenti:

*šr* (uccello); in base alla lettura, alla linea 7 di KTU 1.48, della lettura *šy<sup>1</sup>qš*, "uccellatore", si è suggerito che gli uccelli di cui tratta quel testo possano essere selvatici (P. Xella)<sup>209</sup>, o che il termine *šr* denoti in generale proprio degli uccelli selvatici (D. Pardee)<sup>210</sup>. A sostegno di questa proposta potrebbe addursi KTU 1.50: 8', un passo che sembra prevedere la possibilità di una mancanza di *šr*<sup>211</sup>; tale eventualità, che dovette essere abbastanza probabile da richiederne la presa in considerazione nella redazione di un

---

<sup>202</sup> DEL OLMO LETE 1992: 29.

<sup>203</sup> PARDEE 2000a: 23-29.

<sup>204</sup> PARDEE 2000a: 24.

<sup>205</sup> DE TARRAGON 1980: 58-59; DEL OLMO LETE 1992: 29.

<sup>206</sup> XELLA 1981a: 28.

<sup>207</sup> PARDEE 2000a: 29.

<sup>208</sup> "May have been an expiation sacrifice" (PARDEE 2000c: 325).

<sup>209</sup> XELLA 1984b: 165.

<sup>210</sup> PARDEE 1988: 185; 2000a: 327-328.

<sup>211</sup> XELLA 1981a: 126; cf. CAQUOT, DE TARRAGON, CUNCHILLOS 1989: 171 (de Tarragon) "en l'absence d'oiseau".



---

testo rituale, sembra spiegarsi più agevolmente per una materia d’offerta dipendente dall’aleatorietà della caccia, piuttosto che dai vivai dell’allevamento.

*ynt* (“colomba”)<sup>212</sup>: KTU 1.39: 1.

*ynt qrt* (“colomba di città”)<sup>213</sup>: KTU 1.41: 10.21; KTU 1.46: 11-12; KTU 1.87: 11.23; KTU 1.109: 5-6; KTU 1.119: 10-11; KTU 1.130: 17-19.

*tr* (“tortora”)<sup>214</sup>: KTU 1.115: 5.13.

*uz* (“oca”)<sup>215</sup>: KTU 1.106: 30.

Più dubbia la pertinenza a tipi di volatili per i seguenti termini:

*ygb*<sup>216</sup>: KTU 9.422: 3.

*kdr*<sup>217</sup>: KTU 1.50: 8’.

*npt*<sup>218</sup>: KTU 1.50: 8’.

---

<sup>212</sup> “Town dove” (cf. WATSON 2006: 451).

<sup>213</sup> “Dove” (cf. WATSON 2006: 451).

<sup>214</sup> “Tortora” (“turtle-dove”) o “francolino” (“Frankolin-Huhn”), cf. WATSON 2006: 451.

<sup>215</sup> “Oca” (“goose, gander”), cf. accadico *ūsu* (WATSON 2006: 450).

<sup>216</sup> Un significato del termine come volatile è possibile, per Pardee, in base alla compresenza, nel testo amministrativo PRU II 128, di *ygb*, *ʿt* (che Pardee propende a riferire a volatili, ma vedi oltre), e *uz* (PARDEE 2000a: 827). W.G.E. Watson è invece incerto se il vocabolo indichi un tipo di volatile o piuttosto “pesce” (WATSON 2006: 451, 454).

<sup>217</sup> M. Dahood propone “vulture” (DAHOOD 1976: 338), proposta ritenuta interessante da P. Xella (XELLA 1981a: 126), che comunque preferisce tradurre “dono di saluto” (per confronto con l’accadico *kadrū*: XELLA 1981a: 126); de Tarragon opta invece per “ballot” (CAQUOT, DE TARRAGON, CUNCHILLOS 1989: 171 n. 99). Per D. Pardee il termine, trovandosi in contesto sacrificale, può difficilmente indicare un rapace; semmai, un gallo (“coq”); tuttavia, mancando un sicuro appoggio etimologico in tal senso, non traduce (PARDEE 2000a: 347). W.G.E. Watson registra per *kdrn* un possibile valore di “scricciolo” (“wren”); per questo testo ricorda anche il valore “gallo”, o l’alternativa “raptor”, in base all’arabo *kadar* (WATSON 2006: 450 e n. 58).

<sup>218</sup> M. Dahood ipotizzava “winged creatures” (DAHOOD 1976: 338); P. Xella ritiene interessante la proposta, ma traduce “offerta aggiuntiva” (XELLA 1981a: 126), de Tarragon (CAQUOT, DE TARRAGON, CUNCHILLOS 1989: 171 n. 99) opta per “supplément” (sulla base dell’accadico *nīptu*). Nessun valore come volatile è attribuito a *npt* in WATSON 2006. Una rassegna delle differenti proposte in PARDEE 2000a: 347-348, n. 34).

---

*tpš* (*šn<sup>c</sup>t*)<sup>219</sup>: KTU 1.48: 7.

*tr* (*bišt*)<sup>220</sup>: KTU 1.48: 8.

*ṣṭ*<sup>221</sup>: KTU 9.422: 2 (7).

*ṣqr*<sup>222</sup>: KTU 9.422: 4 (7).

---

<sup>219</sup> L'identificazione come tipo di volatile è stata avanzata da G. del Olmo Lete (DEL OLMO LETE 1992: 68 n. 11), che per l'aggettivazione *šn<sup>c</sup>t* (al femminile, corrispondente al genere di *ṣr*) propone "desagradable". Il termine seguente, *yqš*, è reso con "de caza". Lo studioso ammette che l'individuazione di nomi di volatili alle linee 7-8 "is a pure guess" (DEL OLMO LETE 2004: 588). Il termine *tpš* è comunque registrato da W.G.E. Watson come possibilmente relativo ad un tipo di uccello (WATSON 2006: 451).

<sup>220</sup> Anche questa identificazione di *tr* come termine relativo a volatili è dovuta a del Olmo Lete, che per la specificazione propone una resa "fétida" (DEL OLMO LETE 1992: 68 n. 11). Il termine *tr* è registrato da W.G.E. Watson come riferibile possibilmente ad un tipo di uccello, da collegare, in ipotesi, allo *srw* (*sr*) egizio (WATSON 2006: 451 e n. 68).

<sup>221</sup> Si può confrontare l'ebraico *'ayit*, che designa un tipo di uccello; un valore di volatile sarebbe supportato dalla maggior frequenza dell'offerta di volatili rispetto a quelle ittiche (PARDEE 2000a: 827). Il parallelo con l'eblaita *a-a-tum* (equivalente, per MEE 4,049, a *buru<sub>4</sub>-mušen* (BALDACCI 1989: 120) è foneticamente debole (XELLA 1990: 473). Per un valore come pesce cf. invece SANMARTÍN 1990: 98, sulla base dell'equazione lessicale (offerta da RS 23.368) *ku<sub>6</sub>.meš* : *ú-íu*. Potrebbe trattarsi o di un tipo di pesce o di un tipo di mollusco (VAN SOLDT 1990: 346 n. 175; WATSON 2006: 453, 454). Risulta invece "realmente problematico" riferire il termine ad un prodotto tessile (RIBICHINI, XELLA 1985: 56).

<sup>222</sup> La possibilità che si tratti di un tipo di volatile è data dal contesto, ma mancano dati a supporto (PARDEE 2000a: 827). Il termine non è tra quelli considerati come riferibili a tipi di volatili nell'elenco di W.G.E. Watson (WATSON 2006: 449-451).

---

## L'impiego dei volatili nei rituali ugaritici

Procediamo ora all'esame delle attestazioni dei diversi termini relativi ai volatili nella documentazione testuale relativa al campo rituale.

### *ʿšrm*

Un'offerta di *ʿšrm* è documentata in KTU 1.27 (RS 1.[64]+2.[10]; AO 17322)<sup>223</sup>, una lista di offerte giuntaci molto danneggiata. Alla linea 5', preceduto da una lacuna alla linea precedente e seguito immediatamente da un'altra lacuna, si legge: *w ʿšrm*["e (due) uccelli"].

Un altro testo, KTU 1.39 (RS 1.1)<sup>224</sup>, elenca una serie di offerte che, per le analogie con KTU 1.41 e KTU 1.87 (di cui KTU 1.39 costituirebbe quasi una "versione ridotta"), potrebbero riguardare riti celebrati nel mese di *riš yn*<sup>225</sup>. G. del Olmo Lete vi vede un rituale legato al culto funerario degli antenati reali divinizzati<sup>226</sup>.

In KTU 1.39: 21-22 si legge *ʿgʿdlt . l bʿlt bhtm . ʿšrm / l inš ilm*, "un pane<sup>227</sup> per *bʿlt bhtm*, due uccelli per *inš ilm*". Questa indicazione figura nel testo dopo la prescrizione della discesa dall'altare (*yrdt mdbht*) da parte dell'officiante, e sembra dunque costituire una sezione a parte, per la quale, "le sacrifices d'oiseaux étant surtout en rapport avec des cérémonies de purification", si potrebbe trattare di un rito catartico<sup>228</sup>.

---

<sup>223</sup> XELLA 1981a: 138-140; PARDEE 2000a: 359-363.

<sup>224</sup> XELLA 1981a: 76-80; DEL OLMO LETE 1992: 145-149; PARDEE 2000a: 16-91; DEL OLMO LETE 2004: 547-562.

<sup>225</sup> XELLA 1981a: 78.

<sup>226</sup> DEL OLMO LETE 1992: 145-149.

<sup>227</sup> Il termine *gdlt*, solitamente inteso come "vacca", sembra invece da riferire ad un tipo di pane: TROPPER 2001.

<sup>228</sup> PARDEE 2000a: 87.

---

Secondo G. del Olmo Lete, invece, che intende *yrdt mdbht* come determinazione del luogo del sacrificio (“al pie del altar”), si tratterebbe di un sacrificio quotidiano (così infatti sarebbe da spiegare l’indicazione *w pamt tl̄tm*, “e trenta volte”, che farebbe anch’essa riferimento a queste offerte), relativo forse al mese di *pgr*<sup>229</sup>. Da notare che, secondo lo studioso spagnolo, *b<sup>c</sup>lt bhtm* potrebbe essere strettamente correlato con *inš ilm*, donde la possibilità di vedervi, rispettivamente, regine e re defunti e divinizzati<sup>230</sup>.

Altri due testi, KTU 1.41 (RS 1.3)<sup>231</sup> e KTU 1.87 (RS 18.56)<sup>232</sup>, appaiono in relazione reciproca: le linee 1-49 di KTU 1.41 sono duplicate dalle linee 1-53 di KTU 1.87, sebbene con differente sticometria. In esse si registrano dei riti da celebrare nel mese di *riš yn*, in cui doveva iniziare la raccolta dell’uva<sup>233</sup>. KTU 1.87 registra poi riti per un mese differente, mentre KTU 1.41 fa riferimento ad un rito celebrato dal sovrano.

Per il 14° giorno del mese di *riš yn* è prevista l’offerta di *šrm*: KTU 1.41:5-6 [*šrm l inš*] *ilm*; KTU 1.87:6 *š<sup>r</sup>[rm . l i]nš ilm*, “(due) uccelli per *inš ilm*”. In KTU 1.41: 24 si propone di integrare *šr l spn* (KTU 1.87:26-27 [*šr l*] / *spn*), “un uccello per *spn*”, come in KTU 1.105: 24’; KTU 1.130: 23 (linea 8 per Pardee)<sup>234</sup>. D. Pardee rifiuta la localizzazione sui gradini dell’altare (*m<sup>c</sup>[lt] mdbht*) alle ll. 23-24, proposta da P. Xella<sup>235</sup> ed accolta da J.-M. de Tarragon<sup>236</sup> e G. del Olmo Lete<sup>237</sup>, perché lo spazio interposto tra i due termini sarebbe eccessivo<sup>238</sup>. J.C. de Moor ritiene invece che l’altare sia da considerare come destinatario dell’offerta<sup>239</sup>.

---

<sup>229</sup> DEL OLMO LETE 1992: 146.

<sup>230</sup> DEL OLMO LETE 1992: 146 n. 6.

<sup>231</sup> XELLA 1981a: 59-69; PARDEE 2000a: 143-213.

<sup>232</sup> XELLA 1981a: 70-75; PARDEE 2000a: 469-478. I due testi combinati: DEL OLMO LETE 1992: 73-87.

<sup>233</sup> PARDEE 2000a: 156-158. Cf. DEL OLMO LETE 1992: 73.

<sup>234</sup> Cf. PARDEE 2000a: 181-182.

<sup>235</sup> XELLA 1981a: 67.

<sup>236</sup> CAQUOT, DE TARRAGON, CUNCHILLOS 1989: 156.

<sup>237</sup> DEL OLMO LETE 1992: 81 e n. 87.

<sup>238</sup> PARDEE 2000a: 180-181.

<sup>239</sup> DE MOOR 1987: 162 n. 43.

Un'offerta di  $\text{ṣrm}$  figura poco oltre, KTU 1.41:27:  $\text{ṣ}[rm .] l inš[. ilm ...]$ ; KTU 1.87:29-30:  $\text{ṣ}[\text{ṣrm} . \text{ṣ}l[inš] / [ilm]$ <sup>240</sup>, “(due) uccelli per *inš ilm*”. Per quanto riguarda la tipologia sacrificale, tutti i sacrifici delle righe 24-29 sembrerebbero da intendere come sacrifici *šrp* che però, come indica la probabile ricostruzione della riga 29 ( $w šṣl[mm kmm]$ ), sarebbero stati da replicare anche come *šlmm*<sup>241</sup>.

Un'ulteriore offerta di  $\text{ṣrm}$  è attestata oltre, KTU 1.41:36:  $\text{w}[\text{ṣ}l[ṣrm .] l ri--] [..pamt]$ ; KTU 1.87:39:  $\text{ṣ}[\text{ṣrm} . \text{ṣ}l[...]$  (ricostruzione):  $\text{ṣ}[\text{ṣrm} . \text{ṣ}l[ri--...]$ , “(due) uccelli per...”. Qui il confronto con KTU 1.39: 20-22 indurrebbe a considerare come destinatario delle offerte *inš ilm*, sia pure richiedendo la supposizione di un eventuale errore scribale<sup>242</sup>, piuttosto che uno sconosciuto dio “Ri<sup>ṣ</sup>thu”<sup>243</sup>. Quanto all’annotazione “trenta volte” ( $[l\text{ṣ}l\text{m}] \text{pamt}$ ), generalmente ricostruita sul confronto con KTU 1.39: 20, essa potrebbe riguardare proprio l’offerta di volatili<sup>244</sup>, ma si potrebbe anche pensare che il riferimento fosse non alla ripetizione delle offerte indicate, ma a gesti o invocazioni facenti parte del rituale<sup>245</sup>. D. Pardee<sup>246</sup> ritiene che il gruppo di sacrifici cui appartiene questa menzione di  $\text{ṣrm}$  si sarebbe svolto nel *nbk*, un’installazione forse da interpretare come una sorta di pozzo (“fuente”<sup>247</sup>, “puits d’eau”<sup>248</sup>), e che poi la stessa serie di offerte sarebbe stata ripetuta nel tempio di *b<sup>ṣ</sup>lt btm rmm*, una divinità la cui identità ed il cui rapporto con *b<sup>ṣ</sup>lt bhtm* restano oscuri<sup>249</sup>. Per G. del Olmo Lete tutte le offerte menzionate alle linee 24-36 si svolgono nel tempio di *ilt*<sup>250</sup>.

<sup>240</sup> Una diversa interpretazione assegna i due uccelli a *b<sup>ṣ</sup>lt bhtm*, mentre ad *inš ilm* spetterebbe una vacca (DE MOOR 1987: 162).

<sup>241</sup> Cf. PARDEE 2000a: 184-185.

<sup>242</sup> DEL OLMO LETE 1992: 81-82.

<sup>243</sup> DE MOOR 1987: 163 e n. 52.

<sup>244</sup> “Ésta se refiere con toda probabilidad a la última ofrenda sacrificial solamente” (DEL OLMO LETE 1992: 81).

<sup>245</sup> XELLA 1981a: 68. Cf. DE MOOR 1987: 163, “(invoke) thirty times”.

<sup>246</sup> PARDEE 2000a: 190 e n. 186.

<sup>247</sup> DEL OLMO LETE 1992: 81.

<sup>248</sup> PARDEE 2000a: 186-187.

<sup>249</sup> PARDEE 2000a: 189.

---

Un'altra offerta di  $\text{ṣrm}$  viene registrata per il “quinto giorno” (dopo il plenilunio?)<sup>251</sup>: KTU 1.41:40:  $\text{ṣrm}[\text{. l inṣ ilm}]$ ; KTU 1.87:44:  $\text{ṣrm . l'i}[nṣ ilm]$ , “(due) uccelli per *inṣ ilm*”. Poi, ma in un contesto del tutto perduto, appare questa menzione: KTU 1.87:5':  $w \text{ ṣrm}[\dots]$ , “e (due) uccelli”.

In un'altra lista di offerte, KTU 1.49 (RS 1.22)<sup>252</sup>, giuntaci in condizioni molto lacunose, si restituisce, per confronto con KTU 1.50, una menzione di  $\text{ṣr}$ : KTU 1.49: 4':  $[\text{ṣ}]^{\text{r}}[\text{.}] [\text{.}]^{\text{T}} \text{pdr}$  “un uccello per *pdr*”. Due tracce di angoli di cunei orizzontali, non visti da KTU, escluderebbero la possibilità di una ricostruzione:  $[\text{a}]^{\text{T}}\text{p dr [bn il}$  (“un bue per il gruppo dei figli di El”); tale lettura del resto era già contestata da P. Xella che, per ragioni di struttura e sul confronto con KTU 1.50: 5', riteneva preferibile una lettura come  $\text{r}^{\text{T}} \text{pdr}$ <sup>253</sup>. La lettura offerta da D. Pardee<sup>254</sup> (supportata appunto dal parallelismo con KTU 1.50, 5')<sup>255</sup>, è sostanzialmente condivisa dagli autori del CAT, che leggono:  $[\text{r}]^{\text{T}}\text{ṣ}^{\text{T}}\text{r}^{\text{T}} \text{r}^{\text{T}} \text{r}^{\text{T}} \text{pdr}$ ].

Quanto all'identità della divinità destinataria, per D. Pardee si tratterebbe di *pdr* piuttosto che di *pdry*: per questo studioso, infatti, i due termini indicano due divinità distinte<sup>256</sup>. È comunque possibile anche che *pdr* sia da intendere come variante grafica di *pdry*<sup>257</sup>. Da notare, tuttavia, che nella suddivisione di Xella del già menzionato testo parallelo KTU 1.50, 5', l'eventuale destinatario dell'offerta di volatili doveva precedere la

---

<sup>250</sup> DEL OLMO LETE 1992: 81.

<sup>251</sup> La ripartizione cronologica dei riti appare in questi due testi poco chiara; si è pensato così che l'ordine in cui essi vi figurano corrisponda non alla successione temporale, ma alla loro importanza relativa (DEL OLMO LETE 1992: 73).

<sup>252</sup> XELLA 1981a: 117-119; PARDEE 2000a: 336-341.

<sup>253</sup> XELLA 1981a: 119.

<sup>254</sup> PARDEE 2000a: 337.

<sup>255</sup> PARDEE 2000a: 339.

<sup>256</sup> PARDEE 2000a: 339. Si è pensato ad un rapporto col termine *pdr* “città”, di origine anatolica (XELLA 1981a: 104).

<sup>257</sup> GARBINI 1983: 56-57. Sul dio *pdr*: RIBICHINI, XELLA 1984. Su *pdry* si osservi che alla menzione di essa nella lista di divinità KTU 1.118 = RS 24.264<sup>+</sup>: 16 corrisponde <sup>d</sup>*hé-bat* nella lista sillabica RS 20.024: 16.

menzione dell'offerta stessa (e dunque si sarebbe trovato nell'attuale lacuna), mentre a *pdr* sarebbe stata riservata l'offerta successiva di sei ovicapri (*tt šin*)<sup>258</sup>.

Un passo analogo fa parte del testo KTU 1.50 (RS 1.23)<sup>259</sup>, una lista di offerte che per praticità riporto integralmente:

- [...] <sup>c</sup>t[...]  
 [...] *su* . *il*<sup>r</sup>*t*<sup>r</sup>[...]  
 [- .] <sup>r</sup>t<sup>r</sup>t . *l* <sup>c</sup>t<sup>r</sup>t<sup>r</sup>[...]  
 [- .] <sup>r</sup>T<sup>r</sup> *ilt* . § *l* <sup>c</sup>t<sup>r</sup>t<sup>r</sup> [...]  
 5' <sup>c</sup>[<sup>r</sup>š<sup>r</sup>*r* . *l pdr* . *tt* . §[...]  
<sup>r</sup>t<sup>r</sup>š<sup>r</sup>*npn* . <sup>c</sup>*lm* . *km*<sup>r</sup>*m*<sup>r</sup>[...]  
*w* . *l ll* . <sup>c</sup>š<sup>r</sup>*m* . *w*[...]  
*kmm w in* . <sup>c</sup>š<sup>r</sup>[...]  
*w* . *mit* . §<sup>c</sup>*rt* . *y*[...]  
 10' *w* . *kdr* . *w* . *npt* . <sup>r</sup>-<sup>r</sup>[...]  
*w* . *ksp* . *y*<sup>c</sup>*db* . <sup>r</sup>-<sup>r</sup>[...]

] <sup>c</sup>t[*trt*  
 per il tro]no della dea [  
 [        ] sei per <sup>c</sup>t<sup>r</sup>t<sup>r</sup> [  
 [        ] per *ilt*, un montone; per <sup>c</sup>t<sup>r</sup>t<sup>r</sup>[*rt*  
 [un uc]cello per *pdr*, sei ov[icapri  
 si offrano in *šnpt*. Successivamente: *idem* [...  
 E per la/nella notte: due uccelli [  
*idem*. E (se) non ci sono uccelli [  
 e cento (sicli) di lana [  
 ]

<sup>258</sup> Cf. XELLA 1981a: 125.

<sup>259</sup> XELLA 1981a: 125-126; PARDEE 2000a: 342-348.

---

e un «dono di saluto» (?) e un'offerta aggiuntiva (?) [  
e si appronti dell'argento [

Per l'offerta alla linea 5' noteremo che, come per KTU 1.49: 4', nella suddivisione del testo adottata da P. Xella l'eventuale destinatario dell'offerta di volatili doveva precedere la menzione dell'offerta stessa (e dunque si sarebbe trovato nell'attuale lacuna), mentre a *pdr* sarebbe stata riservata l'offerta successiva di sei ovicapri (*tt šin*)<sup>260</sup>; per altri studiosi invece i volatili sarebbero destinati proprio a *pdr*<sup>261</sup>.

Per la la linea 7', la presenza di /w/ esclude la possibilità di una ricostruzione [*l inš ilm*]<sup>262</sup>. Alla linea 8' sembra contemplata la possibilità di un'offerta sostitutiva qualora venisse a mancare la disponibilità di *šrm*<sup>263</sup>.

Alla riga 10', *kdr* per D. Pardee può difficilmente indicare un uccello rapace, ma potrebbe trattarsi di un gallo (“coq”); tuttavia, mancando un appoggio etimologico<sup>264</sup>, lo studioso preferisce non tradurre il termine. P. Xella<sup>265</sup>, pur interpretando dubitativamente in maniera differente i due termini *kdr*<sup>266</sup> e *npt*<sup>267</sup>, ritiene interessante la proposta di M. Dahood di vedervi dei termini relativi ad uccelli, rispettivamente “vulture” e “winged creatures”<sup>268</sup>.

---

<sup>260</sup> Cf. XELLA 1981a: 125.

<sup>261</sup> CAQUOT, DE TARRAGON, CUNCHILLOS 1989: 171 (de Tarragon), peraltro intendendo l'offerta come relativa ad un solo uccello.

<sup>262</sup> PARDEE 2000a: 346-347.

<sup>263</sup> XELLA 1981a: 126; cf. CAQUOT, DE TARRAGON, CUNCHILLOS 1989: 171 (de Tarragon) “en l'absence d'oiseau”.

<sup>264</sup> PARDEE 2000a: 347.

<sup>265</sup> XELLA 1981a: 126.

<sup>266</sup> XELLA 1981a: 126 “dono di saluto” (per confronto con l'accadico *kadrū*); CAQUOT, DE TARRAGON, CUNCHILLOS 1989: 171 n. 99 (de Tarragon) “ballot”.

<sup>267</sup> XELLA 1981a: 126 “offerta aggiuntiva”, CAQUOT, DE TARRAGON, CUNCHILLOS 1989: 171 n. 99 (de Tarragon) “supplément” (sulla base dell'accadico *nūptu*).

<sup>268</sup> DAHOOD 1976: 338.



KTU 1.90 (RS 19.13)<sup>269</sup> è un testo che elenca una serie di offerte celebrate dal re, parrebbe in occasione del manifestarsi di un particolare evento astronomico. Per le linee 7-8 D. Pardee propone di integrare un'offerta di volatili: [<sup>c</sup>š]<sup>r</sup>[<sup>r</sup>]<sup>1</sup>[<sup>m</sup> . <sup>l</sup>] [<sup>r</sup>]<sup>1</sup>nš / i[<sup>lm</sup>], “(due) uccelli per *inš ilm*”, pur riconoscendo che la ricostruzione presenta comunque delle difficoltà<sup>270</sup>; P. Xella ipotizza invece *w* [<sup>š</sup> <sup>l</sup>] [<sup>r</sup>]<sup>1</sup>nš. / i[<sup>lm</sup>?], “e un montone per *inš ilm*”, un'integrazione da altri accolta con cautela<sup>271</sup> per l'insolita assenza di volatili come offerta per *inš ilm*<sup>272</sup>; CAT si limita ad una cauta lettura: *w* [<sup>š</sup> . xxx . ] [<sup>r</sup>]<sup>1</sup> [<sup>r</sup>]<sup>1</sup>nš. / i[<sup>lm</sup>].

Il testo KTU 1.119 (RS 24.266)<sup>273</sup> elenca i riti del mese di *ib<sup>c</sup>lt*, ma contiene anche una preghiera-invocazione di Baal in caso di assedio della città. L'ampia lacuna dopo la quale il testo riprende, sul verso della tavoletta, ne rende oscuro il rapporto con il recto; dopo la menzione di un secondo giorno si registrano offerte di <sup>c</sup>*šrm* per un quarto ed un quinto giorno, non necessariamente “del mese”<sup>274</sup> (KTU 1.119: 20'-22'): *b rb<sup>c</sup> . <sup>c</sup>šrmm . b hmš* [.] [<sup>r</sup>]<sup>c</sup>*šr*<sup>1</sup> / *mm* . *w kbd* . *w ššr<sup>r</sup>l* . *l b<sup>c</sup>l<sup>1</sup> / ugrt* . *b bt* “nel quarto (giorno due) uccelli; nel quinto (giorno due) uccelli e un fegato e un montone in offerta-*šrp* per Baal di Ugarit nel tempio”. Diversamente da questa lettura, proposta da Pardee, e da quella di CAT<sup>275</sup>, la parola contenuta tra la fine della riga 20' e l'inizio della riga 21',

<sup>269</sup> XELLA 1981a: 109-112; PARDEE 2000a: 479-488.

<sup>270</sup> PARDEE 2000a: 480; 486.

<sup>271</sup> CAQUOT, DE TARRAGON, CUNCHILLOS 1989: 172-173 n. 101 (de Tarragon).

<sup>272</sup> Cf. DEL OLMO LETE 1992: 215 n. 96. Lo studioso spagnolo pensa anche ad una aplografia, pur riconoscendo che anche una lettura *š šlmm l inš inš* manterrebbe comunque la difficoltà menzionata.

<sup>273</sup> XELLA 1981a: 25-34; DEL OLMO LETE 1992: 197-205; PARDEE 2000a: 661-685.

<sup>274</sup> La numerazione dei giorni potrebbe fare riferimento all'ultimo quarto della luna, ma ciò non è sicuro (PARDEE 2000a: 676). L'indicazione potrebbe suggerire che questo lato della tavoletta sia in realtà il verso, ma i due lati potrebbero anche essere indipendenti (cf. XELLA 1981a: 32).

<sup>275</sup> *b rb<sup>c</sup> . <sup>c</sup>šrmm . b hmš* [.] [<sup>r</sup>]<sup>c</sup>*šr*<sup>1</sup> / *mm* . *w kbd* . *w ššr<sup>r</sup>l* . *l b<sup>c</sup>l<sup>1</sup> / ugrt* . *b bt* (cf. DIETRICH, LORETZ 1981: 80). Per *ššrt* “catenina (d'oro)” cf. XELLA 1981a: 32; per un significato anatomico, DEL OLMO LETE 1989a: 32 n. 28; 1989b: 124; 1992: 203 n. 28.

---

secondo Xella<sup>276</sup>, de Moor<sup>277</sup> e, sia pure con riserva, del Olmo Lete<sup>278</sup>, non sarebbe  $\text{r}^{\text{c}}\text{sr}^{\text{r}}\text{mm}$  ma  $\text{r}^{\text{s}}\text{l}^{\text{r}}\text{mm}$ .

A. Caquot riteneva che l'espressione  $\text{c}^{\text{s}}\text{rmm}$  potesse designare “des oiseaux aquatiques”<sup>279</sup>, ma è preferibile vedervi piuttosto il consueto vocabolo  $\text{c}^{\text{s}}\text{r}$ , forse al plurale, ma più probabilmente al duale<sup>280</sup>, con annessa la particella *m*.

Il testo KTU 1.105 (RS 24.249)<sup>281</sup> elenca una serie di azioni rituali relative al mese di *hyr*, da celebrare in diversi luoghi. In due occasioni vi si fa menzione di  $\text{c}^{\text{s}}\text{r}$ <sup>282</sup>: in KTU 1.105: 24':  $\text{c}^{\text{s}}\text{r} \text{ l } \text{spn}$ , “un uccello per *spn*”, e in KTU 1.105: 26':  $\text{r}^{\text{c}}\text{sr}^{\text{r}}\text{m} \text{ l } \text{r}^{\text{i}}\text{n}^{\text{s}} \text{ r}^{\text{i}}\text{l}^{\text{m}}$ , “(due) uccelli per *inš ilm*”.

Nel testo in esame sarebbe evidente, secondo G. del Olmo Lete, un aspetto di celebrazione funeraria della regalità (il mese di *hyr*, del resto, sarebbe “el mes de los muertos”)<sup>283</sup>. D. Pardee ritiene che, pur non potendosi escludere un rapporto del testo con la sfera funeraria, sia tuttavia preferibile ricollegare il rito piuttosto con il periodo invernale<sup>284</sup>; quanto alla presenza di *spn*, essa sarebbe da motivare con il rapporto del *spn* stesso con Baal<sup>285</sup>. Da notare, comunque, che la linea 21' attesta l'esistenza di un *gb spn*.

---

<sup>276</sup> *b rb<sup>c</sup> . c<sup>s</sup>rmm . b hmš r<sup>s</sup>l<sup>r</sup>/mm . w kbd . w ššr<sup>r</sup>t<sup>r</sup> . l b<sup>c</sup>r<sup>r</sup> / ugrt . b bt.*

<sup>277</sup> DE MOOR 1987: 173.

<sup>278</sup> DEL OLMO LETE 1992: 202 n. 27, cf. DEL OLMO LETE 1989a: 32. Lo studioso pensa ad una integrazione  $\text{r}^{\text{s}} \text{ b}^{\text{r}}[\text{tdt}^{\text{r}} \text{ c}^{\text{s}}\text{r}^{\text{r}}\text{mm}]$ , che sposterebbe l'offerta di uccelli dal quinto al sesto giorno della sequenza (DEL OLMO LETE 1992: 202 n. 26).

<sup>279</sup> CAQUOT 1976: 461 (dove è stato erroneamente stampato  $\text{c}^{\text{s}}\text{rmm}$ ).

<sup>280</sup> DE TARRAGON 1980: 52 n. 8 (plurale); XELLA 1981a: 27; DEL OLMO LETE 1992: 202; PARDEE 2000a: 676-677.

<sup>281</sup> XELLA 1981a: 35-42; DEL OLMO LETE 1992: 165-170; PARDEE 2000a: 574-587.

<sup>282</sup> La numerazione delle linee è data secondo l'inversione tra recto e verso (CAT, PARDEE 2000a) rispetto a KTU (seguito da XELLA 1981a e DEL OLMO LETE 1992); le linee 24' e 26' corrispondono rispettivamente, nella precedente numerazione, alla 10 e alla 12.

<sup>283</sup> DEL OLMO LETE 1992: 165.

<sup>284</sup> PARDEE 2000a: 587.

<sup>285</sup> PARDEE 2000a: 587.

---

Presumibilmente *gb* indica una fossa sacrificale<sup>286</sup>, in generale quindi un’installazione cultuale rapportabile alla sfera ctonia<sup>287</sup>; secondo qualcuno, anzi, tutte le offerte menzionate alle linee 21’-27’ dovrebbero intendersi come celebrate nello stesso *gb spn*<sup>288</sup>.

Offerte mensili sono registrate anche nel testo KTU 1.112 (RS 24.256)<sup>289</sup>, solitamente riferito allo stesso mese di *h<sup>r</sup>* cui si riferisce anche KTU 1.105, sebbene i riti riportati nei due testi differiscano del tutto. Secondo la recente revisione testuale di Pardee, comunque, il nome del mese non potrebbe essere *h<sup>r</sup>*, perché le tracce visibili indicherebbero come primo segno *š/l*<sup>290</sup>; per ragioni epigrafiche sarebbe da escludere anche il mese di *gn*<sup>291</sup>. Tra le offerte sono menzionati anche i nostri volatili (KTU 1.112: 5-6): *š<sup>c</sup>š<sup>r</sup>m l h<sup>r</sup>n<sup>l</sup>[š] / i<sup>r</sup>l<sup>m</sup>* “un montone (e) due uccelli per *inš ilm*”. La lettura va corretta con ragionevole sicurezza in *i<sup>l</sup>r<sup>n</sup>[š] / i<sup>r</sup>l<sup>m</sup>* (si tratta di un chiaro errore dello scriba)<sup>292</sup>.

È possibile attribuire l’offerta dell’ovino a *b<sup>c</sup>lt bhtm*<sup>293</sup>, la divinità che precede in questa lista *inš ilm*. In favore di questa interpretazione Pardee<sup>294</sup> osserva che spesso *b<sup>c</sup>lt bhtm* riceve due *š*; che in questo testo le offerte precedono il destinatario, indicato dalla preposizione *l*; che non v’è altro destinatario esplicito per le offerte delle linee 3-4 (a parte il problema della linea 2), se non appunto *b<sup>c</sup>lt bhtm*. Certo, *š<sup>c</sup>š<sup>r</sup>m* non figura altrove come offerta per *inš ilm* (ma in RS 24.291: 14-16, 21 24 ricevono offerte diverse dagli uccelli, con la formula *kmm*) e manca la congiunzione che altrove nel testo figura (tranne

---

<sup>286</sup> Si tratterebbe di un “pozzo sacrificale” destinato a raccogliere il sangue delle vittime ed altro materiale connesso alle azioni sacrificali (XELLA 1981a: 40).

<sup>287</sup> PARDEE 2000a: 587; cf. DEL OLMO LETE 1992: 28.

<sup>288</sup> DEL OLMO LETE 1992:166.

<sup>289</sup> XELLA 1981a: 43-48; DEL OLMO LETE 1986a; 1992: 156-165; PARDEE 2000a: 630-642.

<sup>290</sup> PARDEE 2000a: 631.

<sup>291</sup> PARDEE 2000a: 636.

<sup>292</sup> PARDEE 2000a: 631. Erroneamente Pardee riporta *i<sup>l</sup>nš ilm* tra i destinatari di *šnpt* delle linee 21-27 (PARDEE 2000a: 635).

<sup>293</sup> HERDNER 1978: 23; CAQUOT, DE TARRAGON, CUNCHILLOS 1989: 198.

<sup>294</sup> PARDEE 2000a: 637.

---

forse alla linea 12 tra *akl* e *tql*). Tutto considerato, però, sembra preferibile attribuire anche l'ovino a *inš ilm*, come anche P. Xella e G. del Olmo Lete<sup>295</sup>. Il fatto allora che in questo passo la consueta offerta di volatili a *inš ilm* sia non sostituita ma integrata dalla più comune offerta di un ovino sembra confermare che gli uccelli non possono essere considerati semplicemente come un'offerta di valore economico-alimentare inferiore rispetto alla restante materia d'offerta animale, ma possano rivestire anche un più profondo significato simbolico.

Come KTU 1.105, anche KTU 1.106 (RS 24.250 + 24.259)<sup>296</sup> sembra elencare una serie di offerte per delle divinità di carattere principalmente ctonio, forse in una sequenza legata ad un mese preciso (*gn*). Il testo inizia come segue (KTU 1.106: 1-2): *l ršp . hgb . ʿšrm / l inš . ilm . šrp*, “per *ršp hgb* (due) uccelli per *inš ilm* in offerta-*šrp*”. Poiché si tratta dell'inizio del testo e la tavoletta pare in questo punto integra, è evidente qui un disequilibrio tra destinatari ed offerte, restando quindi incerto se i volatili debbano intendersi come destinati a *ršp hgb* oppure a *inš ilm*; si è perciò suggerito che questa tavoletta ne potesse proseguire una precedente<sup>297</sup>, oppure si è supposta<sup>298</sup> un'omissione, da parte dello scriba, dell'intestazione (in cui si sarebbe potuta trovare l'indicazione del mese, *gn*) e, presumibilmente, della menzione dell'offerta per *ršp hgb*, qualora poi questa intestazione non sia da ritenere proprio l'indicazione *l ršp hgb*<sup>299</sup>; altrimenti, si è proposto di considerare *hgb* come indicazione dell'offerta per *ršp*<sup>300</sup>. Generalmente, comunque, *hgb*

---

<sup>295</sup> PARDEE 2002: 38; XELLA 1981a: 44; DEL OLMO LETE 1992: 164.

<sup>296</sup> XELLA 1981a: 81-85; DEL OLMO LETE 1986b; 1992: 149-156; PARDEE 2000a: 588-600.

<sup>297</sup> PARDEE 2000a: 593.

<sup>298</sup> DEL OLMO LETE 1986b: 55. Considerando la frequenza delle offerte di volatili ad *inš ilm* dovremmo però ritenere che, qualora mancasse la menzione di un'offerta, essa fosse quella destinata alla prima divinità; Xella (1981a: 83) comunque avanza anche l'ipotesi dell'omissione del termine *kmm*, che farebbe entrambe le divinità destinatarie di un'offerta uguale.

<sup>299</sup> XELLA 1981a: 83.

<sup>300</sup> DEL OLMO LETE 1992: 149 n. 15.

---

viene interpretato come epiteto<sup>301</sup>, che sembrerebbe eventualmente evidenziare il carattere ctonio di *ršp*<sup>302</sup>. I volatili sembrano qui offerti comunque in sacrificio *šrp*<sup>303</sup>.

Lo stesso testo, più oltre (KTU 1.106: 7-8) riporta un'altra menzione di *šrm*:  
[*šrm*] [ *l inš*] / *il[m]*, “(due) uccelli per *inš ilm*”. Per quest’offerta potrebbe trattarsi di uno *šrp*, sebbene l’indicazione relativa alla tipologia (all’inizio della linea 7) sembra sia da riferire all’offerta precedente<sup>304</sup>.

Fanno menzione di *šrm* anche KTU 1.109 (RS 24.253)<sup>305</sup> e KTU 1.46 (RS 1.9)<sup>306</sup>, due testi che appaiono praticamente dei duplicati<sup>307</sup>. Il rituale in essi descritto si riferisce al plenilunio di un mese ignoto<sup>308</sup> o, forse, di ogni mese nel corso dell’anno<sup>309</sup>. KTU 1.46: 8-9: *šrm . l inš [ilm*, “(due) uccelli per *inš ilm*”. Sembra trattarsi, in questo caso, di un sacrificio *šlmm*<sup>310</sup>.

Il testo KTU 1.171 (RIH 78/16)<sup>311</sup>, molto frammentario, è relativo ad una serie di offerte celebrate dal sovrano e da altri membri della sua famiglia. Due passi fanno menzione di *šr*. In KTU 1.171: 3’ si legge: [...] *w š . l ršp . bbt . šr*[...] “e un

---

<sup>301</sup> Per *hgb* come parte del teonimo cf. XELLA 1981a: 82-83; CAQUOT, DE TARRAGON, CUNCHILLOS 1989: 172 n. 100 (de Tarragon); PARDEE 2000a: 593.

<sup>302</sup> L’epiteto avrebbe marcato carattere ctonio: “portiere” dell’aldilà (XELLA 1981a: 83); “guardián (de los muertos)” (DEL OLMO LETE 1986b: 58, che ha poi abbandonato l’ipotesi, cf. DEL OLMO LETE 1992: 152 n. 32).

<sup>303</sup> Cf. DEL OLMO LETE 1986b: 65 n. 8; 1992: 150 n. 21.

<sup>304</sup> Cf. DEL OLMO LETE 1986b: 65 n. 8; 1992: 150 n. 21.

<sup>305</sup> XELLA 1981a: 49-54; DIJKSTRA 1984; DEL OLMO LETE 1989c; PARDEE 2000a: 601-614.

<sup>306</sup> XELLA 1981a: 55-58; PARDEE 1995. Sui due testi DEL OLMO LETE 1992: 182-187.

<sup>307</sup> Altri possibili frammenti per cui è stata anche proposta un’appartenenza a KTU 1.46 (DIJKSTRA 1984) sono duplicati solo parziali ed imperfetti di questo testo (PARDEE 1995: 240).

<sup>308</sup> XELLA 1981a: 52; PARDEE 2000a: 285-286.

<sup>309</sup> DEL OLMO LETE 1989c: 181; 1992: 182.

<sup>310</sup> DEL OLMO LETE 1992: 186; cf. PARDEE 2000a: 272-273.

<sup>311</sup> XELLA 1981a: 359-360; PARDEE 2000a: 872-874.

---

montone per *ršp bbt*, x uccell[ ]. In KTU 1.171: 5' invece: [...]. *šrp . ʿšrm . l inš*[...] “in offerta-*šrp*, (due) uccelli per *inš [ilm]*”.

Per la prima offerta (uno, due o più uccelli) D. Pardee propende per un sacrificio *šlmm*, mentre per la secondo propende per uno *šrp*<sup>312</sup>; P. Xella separa la prima offerta da *ršp bbt*<sup>313</sup>.

Un testo molto frammentario, KTU 1.136 (RS 24.296 A)<sup>314</sup>, registra una serie di offerte, non tutte di carattere alimentare. In un contesto mutilo è individuabile un'offerta di *ʿšrm*: KTU 1.136: 12: *ʿšrm ʿšʿ*[...] “(due) uccelli, un montone...”. Alla linea successiva il rito passa al giorno seguente (*ʿʿlm kʿ*[...]).

KTU 1.130 (RS 24.284)<sup>315</sup> registra una serie di offerte, forse di carattere mensile. KTU 1.130: 23 (linea 8 nella diversa numerazione adottata da Pardee): *šrpʿ ʿšr l špʿnʿ*[ ] “in offerta-*šrp* un uccello per *špn*”. Non è certo che l'indicazione *šrp* faccia riferimento a quest'offerta e non a quanto precede, come potrebbe suggerire anche la possibile successiva presenza di offerte *šlmm*: alle linee 24-25 (linee 9-10 per Pardee), infatti, CAT, Xella<sup>316</sup> e del Olmo Lete leggono: *w ʿšʿʿʿ[m]ʿmʿ . l bʿl ʿuʿ[grt] / al[p .] ʿwʿ š . l šp[n ]*, “e in offerta-*šlmm* per Baal di Ugarit un bue e un montone per *špn*”; D. Pardee ricostruisce invece, nella lacuna al termine della sua linea 10 *l šp[n ʿšr]*, dunque il sacrificio *šlmm* (cf. linea 9)<sup>317</sup> di un uccello per *špn*, mentre il montone sarebbe associato

---

<sup>312</sup> PARDEE 2000a: 873.

<sup>313</sup> XELLA 1981a: 359. Cf. CAQUOT, DE TARRAGON, CUNCHILLOS 1989: 238.

<sup>314</sup> XELLA 1981a: 143-145; PARDEE 2000a: 754-755.

<sup>315</sup> XELLA 1981a: 101-104; DEL OLMO LETE 1992: 188-189; PARDEE 2000a: 728-737. Pardee è tra coloro che invertono recto e verso rispetto alla disposizione adottata da Xella e CTA. Del Olmo Lete accoglie l'inversione, ma mantiene per le linee la numerazione precedente.

<sup>316</sup> La sola differenza di lettura consiste nel punto alla linea 25 tra *alp* e *w*, ipotizzato da CTA e del Olmo Lete (1992) ed assente dal testo di Xella (1981a).

<sup>317</sup> PARDEE 2000a: 734.

---

al bue come offerta per *b<sup>c</sup>l ugrt*. Si avrebbe quindi, per *špn*, l'offerta di un uccello in *šrp* e di uno in *šlmm*.

KTU 1.164 (RIH 77/2B<sup>+</sup>)<sup>318</sup> è un testo relativo ad una serie di offerte e riti incentrati sull'attività del sovrano.

In esso si legge (KTU 1.164: 8-9) *š<sup>c</sup>rm<sup>1</sup> l šmn* “(due) uccelli per *šmn*”. Questa parrebbe essere l'unica attestazione di tale figura divina, che sembra costituire un antecedente del fenicio *šmn*<sup>319</sup>, nei testi rituali e mitologici di Ugarit (forse però se ne hanno attestazioni anche nell'onomastica)<sup>320</sup>. Secondo D. Pardee *šmn* riceve i due uccelli come sacrificio *šlmm*<sup>321</sup>; G. del Olmo Lete, invece, fa notare come questa offerta si situi in una serie (linee 5-9) in cui alla materia d'offerta pare ascivibile un valore decrescente<sup>322</sup>: un bue e un montone (*alp w š*) per *ilib*, un montone (*š*) per *il*, due uccelli (*š<sup>c</sup>rm*) per *šmn*; tuttavia, il fatto che per le offerte precedenti sia prescritta anche la modalità (in entrambi i casi l'offerta in *šrp* va ripetuta come *šlmm*), mentre nel caso dei volatili non vi sono precisazioni a riguardo, sembra indicare che la *ratio* di quest'attribuzione non sia quella basata direttamente sul suo valore economico, ma che possa rispondere piuttosto a motivi prettamente liturgici.

Il testo KTU 1.132 (RS 24.291)<sup>323</sup> registra una serie di offerte (in gran parte di tipo e con destinatario di origine hurrita) da svolgere in un mese imprecisato.

Il passo KTU 1.132: 13-17: *š<sup>c</sup>lm . tn šm / hbt d . w i / nš ilm / kmm . l pn / ll . š<sup>c</sup>rm*, “successivamente due montoni per *hbt* e *inš ilm: idem*; al cader della notte

---

<sup>318</sup> XELLA 1981a: 347-350; DEL OLMO LETE 1992: 213-215; PARDEE 2000a: 834-841.

<sup>319</sup> XELLA 2001: 236-238. Si è pensato anche alla possibilità di un erroneo *šmn* per *inš ilm*, cui solitamente si associa l'offerta di *š<sup>c</sup>rm* (DEL OLMO LETE 1992: 214 n. 86).

<sup>320</sup> Ma potrebbe ricevere anche una doppia offerta (di montoni?) in KTU 1.41: 45 // KTU 1.87: 49-50, un passo purtroppo molto frammentario.

<sup>321</sup> PARDEE 2000a: 837.

<sup>322</sup> DEL OLMO LETE 1992: 214.

<sup>323</sup> XELLA 1981a: 305-309; DEL OLMO LETE 1992: 139-143, PARDEE 2000a: 738-744.

(due?) uccelli”, presenta una incerta la distribuzione delle offerte. Si potrebbe pensare ad esempio che sia *hbt* che *inš ilm* ricevano prima due montoni e poi, prima della notte, due uccelli<sup>324</sup>. Pardee<sup>325</sup> preferisce attribuire i volatili esclusivamente a *inš ilm*, piuttosto che ad un rito specifico, data la consueta attribuzione ad essi degli uccelli; per la stessa ragione lo studioso esclude *hbt* da questa offerta<sup>326</sup>, che ritiene verosimilmente identificabile con un’offerta *atħlm*<sup>327</sup>. In questa occasione, comunque, *ʿsrmm* sarebbe verosimilmente un plurale, mentre solitamente l’offerta di volatili per *inš ilm* prevede un duale<sup>328</sup>. Mi pare invece francamente insostenibile l’interpretazione proposta da G. del Olmo Lete: in questo testo *kmm* non si riferirebbe a quanto lo precede (“*idem*”), come di norma in questo insieme di testi rituali, ma assumerebbe un significato “lo corrispondente”, specificato poi con *ʿsrmm*, peraltro solo dopo l’indicazione temporale *l pn ll*. Analogamente, dunque, anche alle linee 21 e 24 si avrebbero ulteriori offerte di uccelli per *inš ilm*, celate dall’utilizzo di *kmm* per indicare quest’offerta abituale<sup>329</sup>. Anche l’ipotesi che vede in *ʿsrmm* un plurale e non il duale tipico delle offerte di volatili a *inš ilm* si opporrebbe a questa proposta. Inoltre, in questo testo, *inš ilm* riceve poi in offerta una vacca (linea 21: *kmm*) e due (?) montoni (linea 24: *kmm*), dunque offerte analoghe a quelle delle altre divinità interessate; inoltre, il confronto<sup>330</sup> con la sezione alle linee 22-26: *b tltʿtʿ in tlnđ / alnd tn šm / inš ilm . kmm / <l> pn ll tnʿr / ʿrš* “nel terzo (giorno) per il dio *tln* e *aln* due montoni - *inš ilm: idem* – al cader della notte si disfa il letto” supporta l’interpretazione per cui l’indicazione temporale introdurrebbe un rito indipendente dalle offerte precedenti<sup>331</sup>.

<sup>324</sup> XELLA 1984a: 472; qui *kmm* indicherebbe infatti “pour les mêmes dieux”.

<sup>325</sup> PARDEE 2000a: 744.

<sup>326</sup> PARDEE 2000a: 744 n. 29.

<sup>327</sup> PARDEE 2000a: 741.

<sup>328</sup> PARDEE 2000a: 741 n. 8. Altri traduce come duale (cf. XELLA 1981a: 306; DEL OLMO LETE 1992: 141).

<sup>329</sup> DEL OLMO LETE 1992: 141 nn. 134-136.

<sup>330</sup> Sul parallelismo tra le due sezioni cf. SARACINO 1982: 192.

<sup>331</sup> Ad un’azione rituale non sacrificale, eventualmente di ornitomanzia, pensa F. Saracino (1982: 199).



Un altro caso in cui sembra mancare un destinatario in rapporto alla menzione di *ʿšrm* è offerto dal testo KTU 1.148 (RS 24.643)<sup>332</sup>, relativo all’importante rituale del *dbḥ špn*. Una prima sezione elenca le offerte di buoi (*alp*) e montoni (*š*) destinate ad una serie di divinità che corrisponde sostanzialmente alle liste divine<sup>333</sup>. La sezione termina con questa indicazione (KTU 1.148: 9): [*k*]*ʿn*<sup>1</sup>*r* . *š* . *ʿal*<sup>1</sup>*pm* . *ʿšrm* [...] *gdlt* <sup>1</sup>[...] “*knr*: un montone, (due) buoi, (due) uccelli, un pane-*gdlt*...”. Secondo l’esame di Pardee la lettura della *p* di *alpm* è sicura e pertanto non è possibile accogliere la proposta *mlkm*<sup>334</sup> che era stata avanzata in precedenza<sup>335</sup>. L’assenza esplicita di destinatari per le tre offerte può essere interpretata in modi differenti: si può ammettere che siano effettivamente prive di un diretto destinatario<sup>336</sup>, oppure ritenere che debbano essere assegnate tutte a *knr*<sup>337</sup>, o anche supporre che i nomi dei destinatari siano semplicemente stati omessi<sup>338</sup>. Infatti, confrontando la serie di divinità con quelle di KTU 1.47 (RS 1.017) e KTU 1.118 (RS 24.264<sup>+</sup>), si osserva l’assenza delle divinità *uḥt*, *mlkm*, *šlm*. Potrebbero quindi essere questi i rispettivi destinatari delle tre offerte che chiudono la prima sezione di KTU 1.148; in tal caso i due uccelli sarebbero destinati ai *mlkm*. Pardee, che propende per questa ipotesi, pur non essendo in grado di spiegare l’omissione dei destinatari, osserva che “deux oiseaux conviennent assez bien aux *Malakūma*, en tant que divinités infernales”<sup>339</sup>. Il termine *mlkm* sarebbe infatti la denominazione “ufficiale” dei morti divinizzati (variamente indicati come *inš ilm*, *gtrm*, *rpum*)<sup>340</sup>, o quella di quei sovrani defunti<sup>341</sup> del

<sup>332</sup> XELLA 1981a: 91-100; DEL OLMO LETE 1992: 88-94; PARDEE 1992; 2000a: 779-806.

<sup>333</sup> DEL OLMO LETE 1992: 91; PARDEE 1992: 170.

<sup>334</sup> PARDEE 2000a: 782.

<sup>335</sup> *ʿmlk*<sup>1</sup>*m* appare nella lettura proposta “with certainty” da J.F. Healey (HEALEY 1988: 105).

<sup>336</sup> XELLA 1981a: 95. Cf. CAQUOT, DE TARRAGON, CUNCHILLOS 1989: 225 n. 232 (de Tarragon).

<sup>337</sup> P. Xella ritiene questa spiegazione improbabile; qualora tuttavia la si volesse accogliere, si dovrebbe ipotizzare un ruolo importante dello strumento divinizzato in riti di lutto per Baal (XELLA 1981a: 95-96).

<sup>338</sup> PARDEE 1992: 162-163, 168 n. 50; 2000a: 792-793; 2002: 102.

<sup>339</sup> PARDEE 2000a: 793.

<sup>340</sup> DEL OLMO LETE 1992: 46.

<sup>341</sup> DIETRICH, LORETZ 1981: 69-74.

---

cui nome non si ha più memoria<sup>342</sup>. In questo senso, sarebbero paralleli ai *malikū* di Mari. Nel caso invece che si preferisca non assegnare un destinatario divino alle offerte menzionate al termine della prima sezione del nostro testo, si potrà pensare ad un rito particolare, forse un “«atto conclusivo» della cerimonia”<sup>343</sup> cui fanno riferimento le prime nove righe: si tratterebbe infatti di una particolare cerimonia, il *dbḥ spn*, celebrata forse una o due volte l’anno sul monte Šafon e probabilmente in rapporto con la vicenda della “resurrezione” di Baal<sup>344</sup>.

Un’ipotesi suggestiva è stata avanzata da G. del Olmo Lete, secondo il quale le offerte conclusive varrebbero “come una especie de ‘complemento’ a ‘todo otro dios’ (*deo ignoto*)”; in particolare, tra queste divinità sarebbero da considerare quelle ancestrali, anche perché in KTU 1.39: 21-22 l’offerta di una vacca (*gdlt*) a *b<sup>c</sup>lt bhtm* (che l’autore ritiene appunto divinità ancestrali) si accompagna a quella di due uccelli a *inš ilm*<sup>345</sup>.

Quanto alla modalità rituale, la traccia di un cuneo alla fine della linea 9 ha portato ad ipotizzare<sup>346</sup> una lettura <sup>r</sup>š<sup>1</sup>[*rp*] che, separata da una doppia linea divisoria dall’inizio della linea successiva (*w šlmm*), indurrebbe a considerare le offerte precedenti proprio come *šrp*; il fondamento epigrafico è, comunque, labile.

Il testo rituale KTU 1.161 (RS 34.126)<sup>347</sup> si riferisce al complesso mitico-rituale relativo al culto degli antenati reali divinizzati, ed è forse da ritenere il “libretto” (*spr*) di una cerimonia collegata alle esequie del re Niqmaddu o ad un rito funerario annuale in suo onore<sup>348</sup>; ma è anche possibile che si trattasse piuttosto di una cerimonia periodica. Il

---

<sup>342</sup> “Sie stellen Ahnen dar, die nicht mehr mit Namen bekannt sind, deren Existenz aber trotzdem als Realität gilt” (DIETRICH, LORETZ 1981: 73)

<sup>343</sup> XELLA 1981a: 95.

<sup>344</sup> XELLA 1981a: 94-95.

<sup>345</sup> DEL OLMO LETE 1992: 91-92.

<sup>346</sup> PARDEE 1992: 161-162, 170.

<sup>347</sup> CAQUOT 1975: 427-429; HEALEY 1978; XELLA 1981a: 281-287; DEL OLMO LETE 1992: 130-134; TSUMURA 1993; PARDEE 2000: 816-825.

<sup>348</sup> HEALEY 1978: 81-82; XELLA 1981a: 279-280; DEL OLMO LETE 1992: 131.

passo conclusivo del rito (KTU 1.161: 27-31) in cui si ha menzione di  $\text{c}\text{sr}$  in un contesto di interpretazione complessa:

$\text{c}\text{šty} . w . \text{t}^{\text{c}}\text{y} [\text{y} . \text{tn} .] \text{w} . \text{t}^{\text{c}}\text{y}$   
 $\text{tlt} . w . \text{t}^{\text{c}}\text{y} [.] \text{a}^{\text{c}}[\text{rb}]^{\text{c}} . w . \text{t}^{\text{c}}\text{y}$   
 $\text{hms} . w . \text{t}^{\text{c}}\text{y} . \text{t}^{\text{c}}\text{t} . \text{w} . \text{t}^{\text{c}}\text{y}$   
 $\text{šbc} . w . \text{t}^{\text{c}}\text{y} \text{tq}^{\text{c}}\text{d}^{\text{c}}\text{m} \text{c}\text{sr}$   
 $\text{šlm}$

Tradotto da Pardee: “Une (fois) et fais l’offrande, Deux (fois) et fais l’offrande], Trois (fois) et fais l’offrande, Qua[tre (fois)] et fais l’offrande], Cinq (fois) et fais l’offrande, Six (fois) [et] fais l’offrande, Sept (fois) et fais l’offrande. Tu présenteras (un/deux) oiseau(x) en sacrifice salutare”<sup>349</sup>.

I numerali sono forse da intendere come distributivi<sup>350</sup>, per alcuni però potrebbero anche riferirsi a giorni<sup>351</sup>. L’espressione  $\text{t}^{\text{c}}\text{y}$  viene interpretata qui, per lo più, come verbo<sup>352</sup>, mentre altri preferisce un valore participiale di “offerente”<sup>353</sup> o sostantivale di “offerta”<sup>354</sup>.

L’utilizzo di due verbi diversi ( $\text{t}^{\text{c}}\text{y}$  e  $\text{qdm}$ ) sembrerebbe escludere<sup>355</sup> che il o i volatili costituissero l’offerta ripetuta sette volte<sup>356</sup>, come pensa invece G. del Olmo Lete, che suppone sottintesa, per ogni ripetizione, la formula  $w \text{t}^{\text{c}}\text{y} \text{yqdm} \text{c}\text{sr}$ , che il testo

<sup>349</sup> PARDEE 2000: 818.

<sup>350</sup> DEL OLMO LETE 1992: 133; PARDEE 2000: 818. Per de Moor le offerte corrispondono alle successive spedizioni dei sette spiriti ancestrali invocati nel testo (DE MOOR 1987: 167 n. 10).

<sup>351</sup> HEALEY 1978: 87; CAQUOT, DE TARRAGON, CUNCHILLOS 1989: 109-110 (A. Caquot).

<sup>352</sup> “He (will have) sacrificed” (HEALEY 1978); “e ha sacrificato” (XELLA 1981a); “and he sacrificed” (DE MOOR 1987); “faites une offrande” (A. Caquot in CAQUOT, DE TARRAGON, CUNCHILLOS 1989: 109-110); “et fais l’offrande” (PARDEE 2000).

<sup>353</sup> DEL OLMO LETE 1992: 133 (“oferente”).

<sup>354</sup> CAQUOT 1975: 429; possibile la resa come “ofrenda” anche per G. del Olmo Lete (1992: 133 n. 89).

<sup>355</sup> PARDEE 2000: 819 n. 19.

<sup>356</sup> HEALEY 1978: 87 (possibilità ammessa, ma dubitativamente).

---

riporterebbe solo, ma riassuntivamente, in chiusura del rito<sup>357</sup>. Per D. Pardee si tratterebbe invece di un'offerta a parte, "pour le bien-être du nouveau roi, de la reine-mère et de la ville"<sup>358</sup>; P. Xella poi non esclude invece una funzione oracolare<sup>359</sup>. Pur restando il dubbio sul numero (allo stato costruito  $\text{ʿsr}$  può essere singolare, duale o plurale)<sup>360</sup>, la frequenza delle attestazioni del valore di "uccello", non favorisce l'ipotesi, proposta sulla base del raffronto con l'ebraico *qaddešū* <sup>a</sup>*šārāh* (2Re 10:20)<sup>361</sup>, il vocabolo faccia riferimento ad una cerimonia; la proposta, del resto, si basa sulla lettura *tqdš ʿsr* anziché *tq<sup>r</sup>d<sup>r</sup>m ʿsr* alla linea 30 del testo ugaritico, lettura che è stata ora rifiutata da Pardee.

Quanto a *šlm*, esso è considerato da taluni come precisazione relativa alle modalità dell'offerta dell'uccello<sup>362</sup>, nel qual caso ci si può chiedere se il termine sia in diretto rapporto con il sacrificio *šlmm*<sup>363</sup> o vi si possa ricollegare in quanto "bien-être"<sup>364</sup>; in genere però gli altri commentatori separano *šlm* da quanto lo precede<sup>365</sup>, interpretandolo come parte dell'invocazione seguente<sup>366</sup>.

Un testo particolare è KTU 1.111 (RS 24.255)<sup>367</sup>, che presenta sul recto una serie di offerte di tipologia e destinatari in gran parte hurriti, mentre sul verso sembra registrato un qualche genere di rito espiatorio. Un sacrificio di  $\text{ʿsym}$  è menzionato sul recto, alle

---

<sup>357</sup> DEL OLMO LETE 1992: 133 n. 89.

<sup>358</sup> PARDEE 2000: 819. Cf. DE MOOR 1987: 167 n. 10 ("finally the priests had to offer a bird").

<sup>359</sup> XELLA 1981a: 287.

<sup>360</sup> PARDEE 2000: 824 n. 47.

<sup>361</sup> KUYT, WESSELIUS 1985.

<sup>362</sup> Cf. TSUMURA 1993: 43; 1999: 225; PARDEE 2000: 824.

<sup>363</sup> Caquot (1975: 429) ipotizza una corrispondenza con l'ebraico *šelem* (il riferimento alla linea 33 anziché 31 è chiaramente una banale svista).

<sup>364</sup> PARDEE 2000: 824.

<sup>365</sup> Contro l'esistenza di una tipologia sacrificale *šlm* cf. DIETRICH, LORETZ 1981: 77-88 (esisterebbe però un termine *šlm* con valore di "Begrüßungsgeschenk").

<sup>366</sup> HEALEY 1978: 85; XELLA 1981a: 283; CAQUOT, DE TARRAGON, CUNCHILLOS 1989: 110 (A. Caquot); DEL OLMO LETE 1992: 133.

<sup>367</sup> XELLA 1981a: 310-314; DEL OLMO LETE 1992: 134-139; PARDEE 2000a: 618-629.

linee 6-7. Secondo la lettura di P. Xella (condivisa anche da CAT) il testo sarebbe: *nkld šrpm . ʿšrm / gdm . kllhn*, “per Nikkal in offerte-*šrp* (due) uccelli, due capretti per ciascuno”. Il termine *gd* viene qui inteso da Xella come “capretto” e in tal modo si avrebbe qui un’offerta di due uccelli in *šrp* al dio Nikkal, seguita dall’offerta di due capretti a ciascuna delle divinità citate precedentemente (*in atn, il, ttb, kmrb, kdġ, in prz, nkl*)<sup>368</sup>. Questa lettura è favorita dal tratto divisorio tra le due linee. G. del Olmo Lete intende il testo come relativo all’offerta di due uccelli e due capretti alle divinità menzionate, sebbene la sua traduzione di *kllhn* come “(a) todos ellos”, non espliciti se lo studioso intenda un valore distributivo o collettivo della materia d’offerta<sup>369</sup>, nell’ambito di un rito *athlm*<sup>370</sup>, di cui il testo testimonierebbe sia la modalità *šrp*, relativa a queste stesse offerte, sia quella *šlmm*, menzionata successivamente<sup>371</sup>.

D. Pardee, però, offre del passo una lettura differente, preferendo *gdʿtʿ* a *gdm*: *šrpm . ʿšrm / gdʿtʿ . kllhn*. Questa proposta risolverebbe la difficoltà costituita dal suffisso femminile *-hn*, che osta alle interpretazioni citate sopra<sup>372</sup>. In questo caso, allora, *gdʿtʿ* potrebbe essere un aggettivo (participio passivo?) dalla radice *gdd*, “tagliare”<sup>373</sup>, donde la traduzione: “des oiseaux, tous découpés”. Pardee si domanda poi se si tratti qui di una coppia di volatili, come generalmente si ritiene avvenga solitamente<sup>374</sup>, con eventualmente come destinatario *inš ilm*<sup>375</sup>, ovvero di un uccello per ciascuna delle

<sup>368</sup> Cf. CAQUOT, DE TARRAGON, CUNCHILLOS 1989: 194-195 (“des oiseaux, des chevreaux”).

<sup>369</sup> DEL OLMO LETE 1992: 135.

<sup>370</sup> Per un’analisi morfologica del termine, cf. MAYER 1996: 206.

<sup>371</sup> DEL OLMO LETE 1992: 137.

<sup>372</sup> La difficoltà non è sfuggita ai propugnatori di un legame di *kllhn* con le divinità elencate, ma è stata risolta con l’ipotesi di un errore scribale (DEL OLMO LETE 1992:135 n. 101), di cui del resto il testo abbonda (cf. XELLA 1981a: 312).

<sup>373</sup> PARDEE 2000a: 626.

<sup>374</sup> PARDEE 2000a: 624, n. 31.

<sup>375</sup> PARDEE 2000a: 625.

divinità citate in precedenza nel testo, che ricevono anche un sacrificio indicato col termine hurrita *athlm*<sup>376</sup>.

Per quanto concerne il valore complessivo delle cerimonie registrate da questo testo, in cui l'influenza hurrita è palese, G. del Olmo Lete ha proposto di vedervi il rituale celebrativo dell'assunzione del sovrano defunto tra le divinità astrali<sup>377</sup>.

Di grande rilevanza per il nostro tema è il testo KTU 1.48 (RS 1.19)<sup>378</sup>, che sembra registrare una serie di offerte di volatili differenti a differenti divinità. Riporto la lettura più recente del testo, offerta da D. Pardee<sup>379</sup>, affiancandole la versione con integrazioni proposta dallo stesso studioso<sup>380</sup>:

	[ ] <sup>r</sup> c <sup>1</sup> šrm		[ ] <sup>r</sup> c <sup>1</sup> šrm
	[ ]tph b <sup>c</sup> l		[dbh]tph b <sup>c</sup> l
	[t] <sup>r</sup> t <sup>r</sup> t . <sup>c</sup> šrm		[t] <sup>r</sup> t <sup>r</sup> t . <sup>c</sup> šrm
	[?] <sup>r</sup> - <sup>1</sup> b <sup>c</sup> lt bhtm		[š . ] <sup>r</sup> t <sup>r</sup> b <sup>c</sup> lt bhtm
5	<sup>r</sup> ----- <sup>1</sup> n . l . dgn	5	<sup>r</sup> tlt . ša <sup>1</sup> n . l . dgn
	<sup>r</sup> - <sup>1</sup> [?] <sup>r</sup> - <sup>1</sup> . pi <sup>r</sup> ---		<sup>r</sup> - <sup>1</sup> [?] <sup>r</sup> - <sup>1</sup> . pi <sup>r</sup> pdm <sup>1</sup>
	tpš . šn <sup>c</sup> <sup>r</sup> - <sup>1</sup> [ <sup>r</sup> - <sup>1</sup> qš		tpš . šn <sup>c</sup> t <sup>r</sup> [.] <sup>r</sup> y <sup>1</sup> qš
	tr . biš <sup>r</sup> - <sup>1</sup>		tr . b iš <sup>r</sup> t <sup>r</sup>
	b <sup>c</sup> lh . št[?]		b <sup>c</sup> lh . št
10	hqr <sup>r</sup> -.- <sup>1</sup> [(-)]rt	10	hqr <sup>r</sup> n . pr <sup>1</sup> [at]rt
	tn [ ]l r <sup>r</sup> d <sup>r</sup> [-]		tn [ . <sup>c</sup> šrm]l r <sup>r</sup> d <sup>r</sup> [-]
	aht . h <sup>r</sup> m <sup>1</sup> [ ] <sup>r</sup> - <sup>1</sup> [...]		aht . h <sup>r</sup> m <sup>1</sup> [nh] <sup>r</sup> . t <sup>r</sup> [n] / <sup>r</sup> t <sup>r</sup> [lt]

<sup>376</sup> Così va corretto il testo di Pardee alla linea 3, che in realtà ha erroneamente *athhlm*, cf. PARDEE 2000a: 619, n. 9.

<sup>377</sup> DEL OLMO LETE 1992: 139.

<sup>378</sup> XELLA 1981a: 113-116; PARDEE 1988; DEL OLMO LETE 1992: 68-69; PARDEE 2000a: 320-335; 2002: 117-119).

<sup>379</sup> Secondo PARDEE 2000a. In precedenza, leggeva alla linea 1 <sup>c</sup>šrm e, alla linea 4, b<sup>c</sup>lt btm (PARDEE 1988).

<sup>380</sup> PARDEE 2000a: 325-326.

	<i>b ym . dbḥ . tḫ</i> [...]		<i>b ym . dbḥ . tḫ</i> [...]
	<i>aḥt . l . mzy . bn<sup>r</sup>-<sup>1</sup></i> [...]		<i>aḥt . l . mzy . bn<sup>r</sup>-<sup>1</sup></i> [...]
15	<i>aḥt . l . mkt . ḡ<sup>r</sup>r<sup>1</sup></i> [...]	15	<i>aḥt . l . mkt . ḡ<sup>r</sup>r<sup>1</sup></i> [...]
	<i>aḥt . l . <sup>c</sup>ttrt<sup>r</sup> . ṣ<sup>1</sup>[d]</i>		<i>aḥt . l . <sup>c</sup>ttrt<sup>r</sup> . ṣ<sup>1</sup>[d]</i>
	<i>arb<sup>c</sup> . <sup>c</sup>šrm</i>		<i>arb<sup>c</sup> . <sup>c</sup>šrm</i>
	<i>gt ṭrmn</i>		<i>gt ṭrmn</i>
	<i>aḥt slḥu</i>		<i>aḥt slḥu</i>

Data la pertinenza di questo testo, riporto anche le principali traduzioni che sono state proposte dai diversi studiosi:

XELLA 1981a:

1) ..... due (?) uccelli 2) ..... discendenza<sup>381</sup> di Baal 3) [ tr]e uccelli 4) e Baalat dei templi 5) ?? ..... ?? per Dagan 6) ..... 7) ..... ? ..... l'uccellatore 8) ?.....??..... 9) un toro nel fuo[co? ... 10) verso (?) Baal è posto..... 11) esaminare (?) .....??..... 12) tre/terzo (?) ..... 13) un (uccello) nel *hm[n* ??..... 14) nel giorno del *dbḥ* (alla) discendenza [di Baal.... 15) un (uccello) per *mzy* figlio di [..... 16) un (uccello) per il *mkt* nel *ḡr* (?)...... 17) un (uccello) per <sup>c</sup>*Attart* della step[pa (?) ..... 18) quattro uccelli 19) Gat di *ṭrmn*: 20) un (uccello?) *slḥu* (?)<sup>382</sup>.

DEL OLMO LETE 1992:

1) [Registro contable] de aves 2) [(para) el sacrificio] de la estirpe del 'Señor'/soberano: 3) tres aves 4) para la 'Señora de las mansiones', 5) tres [...] para *Dagānu*, 6) [...] [...]; 7) un ave *tḫ ṣn<sup>c</sup>t* de caza, 8) un ave *ṭr bišt* 9) cuyo dueño puso 10) *ḥqrn* [...]; 11) dos [aves] para [...]; 12) una en el *hmn* [...]. 13) En el (mismo) día del sacrificio de la estirpe del 'Señor': 14) una para la 'libación' de [...], 15) una para la

<sup>381</sup> Per una successiva diversa proposta di traduzione del termine *tḫ* (XELLA 1984b) si veda oltre.

<sup>382</sup> P. Xella propende però per una interpretazione di *slḥu* come nome di persona, dunque un appartenente della *gt* (XELLA 1981a: 116). Cf. CAQUOT, DE TARRAGON, CUCHILLOS 1989: 168 n. 95.

---

ofrenda a la montaña [divina<sup>2</sup>] 16) una para ‘<sup>c</sup>Attartu de la estepa’; 17) cuatro aves, 18) el ‘coto’ de *trmn*; una, *Salḥu*.

PARDEE 2000a (versione senza integrazioni):

1) [ ] oiseaux 2) *tph* de *Ba<sup>c</sup>lu* 3) [tr]ois oiseaux 4) *Ba<sup>c</sup>latu Bâtīma* 5) [ ] pour *Dagan* 6) [...] 7) [...] 8) Un taureau dans le feu 9) pour *Ba<sup>c</sup>lu* on a mis<sup>2</sup>. 10) [...] 11) Deux [...] 12) un [...] 13) au jour du sacrifice *tph* 14) un pour *MZY*, fils de [X], 15) un pour le *mkt* de [X] 16) un pour <sup>c</sup>Attartu Ša[dī]; 17) quatre oiseaux 18) (pour) *Gattu-Tarrummani*, 19) un (pour) *Salḥ(a<sup>3</sup>)u*.

PARDEE 2000a (versione con integrazioni):

1) [X nombre d’<sup>2</sup>] oiseaux 2) [(pour) le sacrifice<sup>2</sup>] (pour) la postérité<sup>2</sup> de *Ba<sup>c</sup>lu*; 3) [tr]ois oiseaux 4) [(et) un béliér<sup>2</sup>] pour<sup>2</sup> *Ba<sup>c</sup>latu Bâtīma*. 5) Trois (paires<sup>2</sup>) de sandale(s)<sup>2</sup> pour *Dagan* 6) un/des X, et deux/des vêtements-*ipd<sup>2</sup>* 7) (Pour) *Šapšu<sup>2</sup>* un filet<sup>2</sup> d’oiseleur<sup>2</sup>. 8) Un taureau dans le feu 9) pour *Ba<sup>c</sup>lu* on a posé<sup>2</sup>. 10) Un *ḥqrn* (et) un jeune taureau [pour] *Ati<sup>2</sup>ratu<sup>2</sup>*. 11) Deux [oiseaux<sup>2</sup>] pour R<sup>1</sup>D<sup>1</sup>[-] 12) un [pour/dans] la chapelle-*hmn*, d[eux] (*ou t[rois]*) 13) au jour du sacrifice (pour) la postérité<sup>2</sup> de [X divinité<sup>2</sup>], 14) un pour *MZY*, fils de [X], 15) un pour l’offrande du (district) de *Ĝūru* (*ou* du mont [X]), 16) un pour <sup>c</sup>Attartu Ša[dī]; 17) quatre oiseaux 18) (pour) *Gattu-Tarrummani*, 19) un (pour) *Salḥ(a<sup>3</sup>)u*.

Questo testo mostra caratteri particolari, sia per quanto concerne l’identità degli offerenti che in rapporto alla materia delle offerte. Per quanto concerne l’identità degli offerenti, infatti, P. Xella, ponendo in parallelo il presente testo con la cosiddetta “tariffa punica di Marsiglia” (KAI 69), ha proposto che il termine *tph* corrisponda al termine fenicio *šph* che, nella suddetta tariffa, indica una collettività di offerenti: si tratterebbe insomma della corporazione degli uccellatori (*yqšm*, <sup>lú</sup>*ya-qi-šu-ma*), che celebrerebbero sacrifici, a divinità importanti o a loro particolarmente vicine (cf. <sup>c</sup>*ttrt šd*, “Astarte della



---

steppa”, alla linea 16), offrendo in particolare il frutto del proprio lavoro<sup>383</sup>. Secondo D. Pardee, invece, si tratterebbe comunque di un documento ufficiale, ma relativo alla realtà religiosa regionale propria della zona montuosa orientale del regno ugaritico<sup>384</sup>. Ad un documento del culto ufficiale pensa anche G. del Olmo Lete, che intende anche *mzy* (possibile nome proprio) come *mkt*, quale termine rituale (e traduce i due termini, rispettivamente, con “libación” e “ofrenda”)<sup>385</sup>. Inoltre lo studioso spagnolo interpreta *tph* come “estirpe”<sup>386</sup> e *bʿl* come “título regio”, cosicché il termine *tph bʿl* indicherebbe praticamente gli antenati reali, sostanzialmente gli *inš ilm*, usuali destinatari dell’offerta di volatili. Il testo costituirebbe quindi un “registro contabile” (*spr*, termine che viene propositivamente integrato nella lacuna iniziale)<sup>387</sup>.

Per quanto riguarda la materia delle offerte, il documento sembra registrare esclusivamente volatili, con un’apparente eccezione alla linea 9, dove potrebbe menzionarsi il sacrificio di un toro (*tr b išt*)<sup>388</sup>; anche in questo caso G. del Olmo Lete si discosta dalla *communis opinio*, interpretando *tr bišt* come specificazione del tipo di uccello previsto per l’offerta. Alla linea 4 D. Pardee restituisce l’offerta di un montone ([š .] ʾl bʿlt bhtm)<sup>389</sup>, ricostruzione che, sebbene possibile, viene scartata da del Olmo Lete proprio perché incoerente con la natura del testo, relativo a dei volatili<sup>390</sup>. Secondo G. del

---

<sup>383</sup> XELLA 1984b.

<sup>384</sup> PARDEE 1988: 191.

<sup>385</sup> DEL OLMO LETE 1992: 69 n. 14.

<sup>386</sup> Traduzione già proposta dallo stesso P. Xella, sulla base di un’interpretazione di *tph* come variante del più comune vocabolo *šph* (XELLA 1981a: 115), ed accolta da D. Pardee (“postérité”, cf. PARDEE 2000a: 325). Questa traduzione è accolta anche da J.-M. de Tarragon, che però propone anche un’interpretazione alternativa di *tph* come tipo di libagione, proprio in base alla possibilità di intenderlo come variante di *šph* (CAQUOT, DE TARRAGON, CUNCHILLOS 1989: 167 n. 88).

<sup>387</sup> DEL OLMO LETE 1992: 68-69.

<sup>388</sup> XELLA 1984b: 165 n. 2. Anche J.-M. de Tarragon ritiene sorprendente la menzione di un toro, ed ipotizza che *tr* sia parte di un termine che iniziava nella lacuna precedente (CAQUOT, DE TARRAGON, CUNCHILLOS 1989: 168 n. 89).

<sup>389</sup> PARDEE 1988; 2000a: 328.

<sup>390</sup> DEL OLMO LETE 1992: 68 n. 9.

---

Olmo Lete, quindi, nel testo sarebbero presenti due espressioni da intendere come denominazioni di specie di uccelli: *tpš šn<sup>c</sup>t* e *tr bišt* (l'aggettivazione al femminile corrisponde al genere di <sup>c</sup>*šr*)<sup>391</sup>.

La lettura materiale della linea 7 riveste una notevole importanza, giacché la lezione <sup>r</sup>*y<sup>1</sup>qš* vi apparirebbe autopicamente più probabile di <sup>r</sup>*h<sup>1</sup>qš*; vi si avrebbe pertanto la menzione di un uccellatore<sup>392</sup> o di una rete da uccellatore<sup>393</sup>, o “un ave *tpš šn<sup>c</sup>t* de caza”<sup>394</sup>. È principalmente proprio in base alla linea 7 che è stata avanzata la proposta che gli uccelli di cui è questione siano da ritenere selvatici (P. Xella)<sup>395</sup>, o quella che il termine <sup>c</sup>*šr* denoti in generale degli uccelli selvatici (D. Pardee)<sup>396</sup>.

### *ynt* (*qrt*)

Il testo KTU 1.39, che come abbiamo visto potrebbe riferirsi ai rituali del mese di *riš yn* e prevede l'impiego di <sup>c</sup>*šrm*, fa menzione anche di *ynt*: KTU 1.39: 1-2: *dqt . t<sup>c</sup>* . *ynt . t<sup>c</sup>m . dqt . t<sup>c</sup>m / mtntm w kbd . alp . š . l* il “un pane-*dqt*<sup>397</sup> in offerta-*t<sup>c</sup>*, una colomba in offerta-*t<sup>c</sup>*, un pane-*dqt* in offerta-*t<sup>c</sup>*, due lombi e un fegato, un bue e un

---

<sup>391</sup> DEL OLMO LETE 1992: 68 n. 11. Per le qualificazioni, propone “desagradable” e “fétida”. Si tratterebbe però di denominazioni apparentemente poco consone alla materia di offerta per degli antenati reali, a meno di non collegarli con la natura ctonia di essi, secondo un collegamento comunque incoerente con la loro valorizzazione.

<sup>392</sup> XELLA 1981a: 115-116.

<sup>393</sup> PARDEE 1988: 184; 2000a: 329. La presenza della rete è comunque proposta dubitativamente.

<sup>394</sup> DEL OLMO LETE 1992: 68. Evidentemente G. del Olmo Lete pensa che qui si tratti di due specie di uccelli selvatici, giacché propone di vedere nel termine *hqrn* una qualche specie botanica “que ‘suaviza’ las aves ‘salvajes’ de ofrenda y consumo sacro” (DEL OLMO LETE 1992: 68 n. 12).

<sup>395</sup> XELLA 1984b: 165.

<sup>396</sup> PARDEE 1988: 185; 2000a: 327-328.

<sup>397</sup> Il termine *dqt*, solitamente inteso come “femmina di ovino”, sembra invece da riferire ad un tipo di pane: TROPPER 2001.

montone per El”. Il dio El sarebbe il destinatario di tutte le offerte qui menzionate<sup>398</sup>, anche se va ammessa la possibilità che la prima linea sia autonoma<sup>399</sup>. Per G. del Olmo Lete sarebbe da assumere invece una diversa interpretazione, in quanto in  $t^c$  sarebbe da vedere non la tipologia<sup>400</sup> ma il destinatario dell’offerta: si tratterebbe di un’ennesima, ulteriore denominazione degli antenati reali divinizzati (“héroe”); altrettanto dicasi per i successivi  $t^c m$ <sup>401</sup>.

Questa è tra l’altro l’unica attestazione di *ynt*, in genere ricorrendo *ynt qrt*; è possibile che, in questo caso, si tratti di un animale selvatico, ma potrebbe anche trattarsi solo di una scrittura semplificata<sup>402</sup>. Quanto alla forma, se  $t^c m$  potrebbe essere duale (per tale interpretazione propende P. Xella)<sup>403</sup>, plurale o singolare + *m* enclitico<sup>404</sup>, *ynt* non può essere duale (*yntm*), e poichè il plurale del termine ebraico corrispondente, *yōnāh*, è *yōnīm*, è probabile che entrambe le forme debbano considerarsi singolari + *m* enclitico (la cui funzione è ancora poco nota)<sup>405</sup>.

Anche KTU 1.41 e KTU 1.87, del cui rapporto abbiamo già riferito, prevedono l’utilizzo di *ynt* (*qrt*) oltre a quello di  $^c srm$ , purtroppo però in passi la cui conservazione non è ottimale: KTU 1.41:10  $^r w^1 y^r n^1 [t . q]rt . y^r l^1 [..]$  “e una colomba di città”; KTU 1.87: 11<sup>406</sup>:  $d^r q^1 [t]^r m^1 . w^1 y^1 [nt qrt y^r l^1 [..]]$  “due pani-*dqt* e una colomba di città...”, secondo la ricostruzione di Pardee sulla base del dato epigrafico<sup>407</sup>  $d^r [-]^r [-]^r . w^r [-]^r [..]$ .

<sup>398</sup> PARDEE 2000a: 22.

<sup>399</sup> PARDEE 2000a: 34 n. 102.

<sup>400</sup> Cf. CAQUOT, DE TARRAGON, CUNCHILLOS 1989: 135 (J.-M. de Tarragon).

<sup>401</sup> DEL OLMO LETE 1992: 147; 2004: 549-551. Sulla tendenza probabilmente eccessiva dello studioso spagnolo ad individuare aspetti del culto degli antenati reali, si veda più oltre.

<sup>402</sup> PARDEE 2000a: 29.

<sup>403</sup> XELLA 1981a: 79.

<sup>404</sup> DIETRICH, LORETZ 1981: 78.

<sup>405</sup> PARDEE 2000a: 30.

<sup>406</sup> PARDEE 2000a: 472.

<sup>407</sup> PARDEE 2000a: 469.

Sarebbe dunque da abbandonare la ricostruzione accolta da CTA, Xella<sup>408</sup>, de Moor<sup>409</sup>, de Tarragon<sup>410</sup> e del Olmo Lete<sup>411</sup>: *w yn[t q]rt . y<sup>r</sup>c<sup>r</sup>d<sup>r</sup>[b l c]n[t]*, “si prepara una colomba di città per c<sup>n</sup>t”; cadrebbe di conseguenza l’ipotesi che vede c<sup>n</sup>t come destinataria del volatile. Per un altro passo, KTU 1.87:23, *mtnt . w ynt <sup>r</sup>q<sup>r</sup>[rt...]*, viene proposta<sup>412</sup> la ricostruzione *mtnt . w ynt . <sup>r</sup>q<sup>r</sup>[rt . w tn . htm]* “lombi e una colomba di città”, dopo offerte di aromi e di *mtnt* (lombi), e seguita (riga 22) da *tn htm*. Per il valore di questa espressione non è da escludere l’interpretazione come “deux flèches (votives)”<sup>413</sup>, ma è anche possibile, come fa P. Xella, accogliendo il confronto con l’ar. *ḥutt*, proporre “due forme di pane”<sup>414</sup>, seguito del resto da J.C. de Moor<sup>415</sup>, J.-M. de Tarragon<sup>416</sup> e G. del Olmo Lete<sup>417</sup>.

Per del Olmo Lete questo passo concerne delle offerte da parte del palazzo (*bt mlk*) nel quadro della celebrazione degli antenati reali divinizzati<sup>418</sup>. Questa considerazione deriva però da un’interpretazione del testo molto personale, secondo cui, ad esempio, non solo *b<sup>c</sup>lt bhtm* e *inš ilm*, ma anche *ilhm b<sup>c</sup>lm* farebbe riferimento appunto a queste figure divinizzate<sup>419</sup>. Secondo D. Pardee, i due termini, entrambi plurali, andrebbero invece disgiunti in *ilhm* e *b<sup>c</sup>l*, questi ultimi corrispondenti ai sette *b<sup>c</sup>l* delle liste divine (KTU 1.47 e KTU 1.118)<sup>420</sup>.

<sup>408</sup> XELLA 1981a: 59, 70.

<sup>409</sup> “He shall prepare for ‘Anatu two ewes and a town-pigeon’” (DE MOOR 1987: 160).

<sup>410</sup> CAQUOT, DE TARRAGON, CUNCHILLOS 1989: 154.

<sup>411</sup> DEL OLMO LETE 1992: 74.

<sup>412</sup> PARDEE 2000a: 472. In KTU 1.41:21, l’offerta di una *ynt qrt* viene ricostruita integralmente.

<sup>413</sup> PARDEE 2000a: 178 n. 130.

<sup>414</sup> XELLA 1981a: 67.

<sup>415</sup> “Unseasoned loaves” (DE MOOR 1987: 162).

<sup>416</sup> “Deux pains secs” (CAQUOT, DE TARRAGON, CUNCHILLOS 1989: 155).

<sup>417</sup> “Dos panes ácimos”, DEL OLMO LETE 1992: 75.

<sup>418</sup> DEL OLMO LETE 1992: 80.

<sup>419</sup> DEL OLMO LETE 1992: 80.

<sup>420</sup> PARDEE 2000a: 59-60.

Anche KTU 1.109 e KTU 1.46, del cui rapporto si è già detto, oltre a  $\text{ṣrm}$  prevedono l'impiego di  $\text{ynt qrt}$ , KTU 1.109:5-6:  $\text{ṣrt} . l b^c[l \text{ ṣpn}] / dqt m . w ynt . qr[t]$  “un banchetto - per  $b^c l \text{ ṣpn}$  - due pani- $dqt$  e una colomba di città”; KTU 1.46:12:  $[l b^c l . ṣ^p n . ṣ^d [q] t^m . w ṣ^y [n] t^q rt$  “per  $b^c l \text{ ṣpn}$  - due pani- $dqt$  e una colomba di città”.

La divisione sticometrica del passo è complessa, cosicché alcuni studiosi ricollegano  $\text{ṣrt}$  a quanto precede<sup>421</sup>, altri lo associano agli ovini ed alla colomba<sup>422</sup>. Il termine  $\text{ṣrt}$  sembra riferirsi ad un banchetto, implicante presumibilmente dei sacrifici da cui trae materia, ma che non si esaurisce in essi; viene pertanto tradotto con “pasto sacrificale”<sup>423</sup>, “banquete”<sup>424</sup>, “festin”<sup>425</sup>. Nel caso che  $\text{ṣrt}$  si consideri indipendente dall'offerta della colomba, si riterrà questa ripetuta due volte, una come  $\text{ṣrp}$  e l'altra come  $\text{ṣlmm}$  (KTU 1.109:10-11 e KTU 1.46:15). Altri interpretano invece  $\text{ṣrt}$  come indicazione temporale<sup>426</sup>.

KTU 1.119 prevede l'impiego di  $\text{ynt qrt}$  il giorno 17 del mese di  $\text{ib}^c l t$ , nel tempio di Baal di Ugarit (KTU 1.119: 10-11):  $\text{imr} . w ynt . qrt / l t^c$  “un agnello e una colomba di città in offerta- $t^c$ ”. Il contesto del rito dev'essere desunto dalle linee 9-10<sup>427</sup>,  $w \text{tnrr} . b^c d . bt b^c l / \text{ṣ}ugrt$ <sup>428</sup>, diversamente interpretato dagli studiosi: le discordanze riguardano sia la natura dell'atto indicato come  $\text{tnrr}$ , sia il luogo dove doveva svolgersi, indicato dall'espressione  $b^c d$ . Per quanto riguarda il primo problema, il verbo si può

<sup>421</sup> XELLA 1981a: 52.

<sup>422</sup> PARDEE 2000a: 285-286. Per G. del Olmo Lete, gli ovicaprini ed i volatili sarebbero aggiunti ai bovini menzionati in precedenza, ma del  $\text{ṣrt}$  farebbero parte anche tutte le offerte enumerate nella serie di  $\text{ṣrp}$  e ripetute come  $\text{ṣlmm}$  (DEL OLMO LETE 1992: 185).

<sup>423</sup> XELLA 1981a: 52.

<sup>424</sup> DEL OLMO LETE 1992: 29.

<sup>425</sup> PARDEE 2000a: 228-230, derivandolo dalla radice  $\text{ṣsr}$  denotante un fatto alimentare.

<sup>426</sup> Per J.-M. de Tarragon  $\text{yrh} \text{ ṣrt}$  indicherebbe una fase del mese lunare (CAQUOT, DE TARRAGON, CUNCHILLOS 1989: 166 n. 84).

<sup>427</sup> PARDEE 2000a: 674.

<sup>428</sup> Il testo ha  $\text{ugrt}$ , evidentemente una svista del redattore.

riferire, eventualmente una forma passiva, all’offerta, come propongono de Moor (“and roast a lamb and a town-pigeon”)<sup>429</sup> e del Olmo Lete (“se quemarán”)<sup>430</sup>; P. Xella traduce invece “si accenderà il fuoco sacrificale”<sup>431</sup>, mentre D. Pardee ipotizza qui tutt’altro rituale: “tu mettras des lumières”<sup>432</sup>. Relativamente a  $b^c d$ , è possibile intenderlo sia come “dietro il tempio”<sup>433</sup>, sia come preposizione  $b$  reggente un vocabolo  $^c d$  relativo ad una qualche parte del tempio stesso<sup>434</sup>; nell’interpretazione di G. del Olmo Lete, si tratta del “testimonial” del tempio<sup>435</sup>, ed è in questo ambiente che si sarebbe celebrata l’offerta dell’agnello e della colomba<sup>436</sup>, il cui destinatario sarebbe espresso nella clausola  $l \text{ } ^c t^c$  (“en honor del Héroe”), ulteriore designazione, per lo studioso iberico, degli antenati reali divinizzati<sup>437</sup>. Su queste basi, si tratterebbe dunque di “una especie de *kispu*” offerto ai soli sovrani defunti<sup>438</sup>. È però possibile che  $t^c$  costituisca, in questo testo come in altri, un termine rituale, relativo al tipo di sacrificio<sup>439</sup>.

Anche nel testo KTU 1.130, già menzionato per la menzione di  $^c sr$ , troviamo le menzione di  $ynt \text{ } qrt$ , alle linee 17-19<sup>440</sup>. Per il passo in esame si hanno discordanze di lettura: D. Pardee legge infatti  $l \text{ } b^c r^l [\dots] / dqtm \text{ } ^r (-)^1 ynt \text{ } qr [t \dots] / l \text{ } ^r t^c .^1$ , da

<sup>429</sup> DE MOOR 1987: 172.

<sup>430</sup> DEL OLMO LETE 1992: 200.

<sup>431</sup> XELLA 1981a: 26; 30-31 sulle varie possibilità.

<sup>432</sup> PARDEE 2000a: 666. Sul valore di illuminazione cf. PARDEE 2000a: 673-674.

<sup>433</sup> XELLA 1981a: 26; CAQUOT, DE TARRAGON, CUNCHILLOS 1989: 207 (de Tarragon).

<sup>434</sup> Così D. Pardee: “dans la pièce-<sup>c</sup>D de la maison de *Ba<sup>e</sup>lu<sup>3</sup>U<sup>1</sup>gārīta*” (PARDEE 2000a: 666). Le due opzioni si trovano combinate nella traduzione di de Moor: “in the oven behind the house of the Mistress of Ugarit” (DE MOOR 1987: 172).

<sup>435</sup> DEL OLMO LETE 1992: 198 n. 8.

<sup>436</sup> DEL OLMO LETE 1989a: 30; 1992: 200.

<sup>437</sup> DEL OLMO LETE 1992: 200-201.

<sup>438</sup> DEL OLMO LETE 1989a: 31; 1992: 201.

<sup>439</sup> Cf. XELLA 1981a: 26: “in offerta”; DE MOOR 1987: 172: “as an oblation”; CAQUOT, DE TARRAGON, CUNCHILLOS 1989: 207, “en offrande- $t^c y$ ”.

<sup>440</sup> Cui corrispondono, in PARDEE 2000a, le linee 2-4.

---

ricostruire così<sup>441</sup>:  $dqtm \text{ } ^{\text{r}}w^{\text{r}} \text{ } ynt \text{ } qr[t]$ ; mentre la lettura di CTA è  $l \text{ } b^{\text{c}}l^{\text{r}}[...] / dqtm^{\text{r}} \text{ } .^{\text{r}}w^{\text{r}} \text{ } ^{\text{r}}\text{š}^{\text{r}} \text{ } ^{\text{r}}y^{\text{r}}nt \text{ } q^{\text{r}}r^{\text{r}}[t] / l \text{ } ^{\text{r}}t^{\text{c}} \text{ } .^{\text{r}}$  e P. Xella riporta invece  $l \text{ } b^{\text{c}}l^{\text{r}}[...] / dqtm^{\text{r}} \text{ } .^{\text{r}}r^{\text{t}}^{\text{r}} \text{ } ^{\text{r}}y^{\text{r}}nt \text{ } qr[t] / l \text{ } ^{\text{r}}t^{\text{r}}^{\text{c}}$ .

Il termine  $r\dot{t}$  che figura nella lettura di P. Xella andrebbe inteso come “rete”, strumento usato anche nell’uccellazione<sup>442</sup>. Una lettura simile è offerta da G. del Olmo Lete ( $dqtm^{\text{r}} \text{ } .^{\text{r}}r^{\text{t}}^{\text{r}} \text{ } ^{\text{r}}y^{\text{r}}nt \text{ } q^{\text{r}}r^{\text{r}}[t] \text{ } l \text{ } \dot{t}^{\text{r}}^{\text{c}}$ )<sup>443</sup>, che attribuisce però a  $r\dot{t}$  il valore di “redecilla”, nel senso però zoologico di questo termine<sup>444</sup>. Da notare anche che lo studioso interpreta  $\dot{t}^{\text{c}}$  non come tipologia sacrificale, ma come indicazione del destinatario (“el Héroe”), che apparterebbe al gruppo degli antenati reali divinizzati<sup>445</sup>.

*tr*

KTU 1.115 (RS 24.260)<sup>446</sup> è un testo relativo ad una serie di offerte almeno in parte presentate dal sovrano. In esso sono registrate delle offerte di tortore: KTU 1.115: 5: *tr l qlh* “una tortora per *qlh*”; KTU 1.115: 13: *tr l qlh* “una tortora per *qlh*”. Per quanto concerne il destinatario delle offerte, *qlh*, si tratterebbe di una divinità strettamente collegata con *ušhr*, forse il suo paredro<sup>447</sup>. *ušhr* poi corrisponderebbe alla dea mesopotamica ed anatolica Išhara, divinità dunque dai tratti ctoni<sup>448</sup>. G. del Olmo Lete vede in *qlh* una ipostasi di *ušhr*, e ritiene possa rendersi con “tallo”. La dea sarebbe

---

<sup>441</sup> PARDEE 2000a: 729-730.

<sup>442</sup> XELLA 1981a: 104. Cf. CAQUOT, DE TARRAGON, CUNCHILLOS 1989: 218 (de Tarragon): “un filet (garni) de colombes de vil[le]”.

<sup>443</sup> DEL OLMO LETE 1992: 188.

<sup>444</sup> “Redecilla”, “páncreas” (DEL OLMO LETE 1989b: 124; cf. 1992: 188 n. 79). Il reticolo è la seconda cavità dello stomaco dei ruminanti.

<sup>445</sup> DEL OLMO LETE 1992: 188.

<sup>446</sup> XELLA 1981a: 105-108; DEL OLMO LETE 1992: 177-181; PARDEE 2000a: 643-651.

<sup>447</sup> PARDEE 2000a: 646-647. Per alcune altre proposte cf. XELLA 1981a: 107; CAQUOT, DE TARRAGON, CUNCHILLOS 1989: 200 n. 176.

<sup>448</sup> PARDEE 2000a: 77.

---

invocata, in questo testo, anche come *hlmz* (reso con “culebra”)<sup>449</sup>. Altri pensano però che si tratti di un vaso<sup>450</sup>.

L’offerta di una tortora è stata ipotizzata anche per KTU 1.168 (RIH 77/10B<sup>+</sup>)<sup>451</sup>, un testo molto frammentario, in parte duplicato di KTU 1.90, relativo ad una serie di offerte e riti incentrati sul sovrano. Alla linea 22 si legge, infatti [ ]<sup>r</sup>(-)<sup>1</sup>*tr*<sup>r</sup>*d*<sup>r</sup>[?]<sup>r</sup>-<sup>1</sup>*h*<sup>r</sup>*l*<sup>r</sup>. La menzione di *tr*, suggerita a titolo di ipotesi<sup>452</sup>, appare comunque molto dubbia<sup>453</sup>.

Alla linea 2 di KTU 1.141 taluni dividono *šmtr* in *šm* e *tr*, “due montoni ed una tortora”<sup>454</sup> (in tal caso, si potrebbe pensare che il termine successivo, *utkl*, “tralcio”, specifichi le caratteristiche della tortora)<sup>455</sup>; si tratta invece, presumibilmente, della radice *mtr*, “tagliare”<sup>456</sup>: del resto, manca il tratto separatore<sup>457</sup>.

## **uz**

KTU 1.106, un testo che come abbiamo visto prevede l’impiego di <sup>r</sup>*šym*, alle linee 30-32, fa riferimento anche, per il venticinquesimo giorno del mese (*gn*), all’impiego di un oca (*uz*): *w uz . i<sup>r</sup>š<sup>1</sup>m ar<sup>r-1</sup> / [...]*dqtm* . w *gdlt* . <sup>r-1</sup> / [...]* *l arsy* “e un’oca per<sup>2</sup> *i<sup>r</sup>š<sup>1</sup>m ar<sup>r-1</sup> /* (due) *pani-dqt* e un *pane-gdlt* [ / ] per *arsy*”.

---

<sup>449</sup> DEL OLMO LETE 1992: 179-180.

<sup>450</sup> DIETRICH, LORETZ 1981: 86.

<sup>451</sup> XELLA 1981a: 351-353; PARDEE 2000a: 844-849.

<sup>452</sup> XELLA 1981a: 21 (leggendo *tr* . [ ]).

<sup>453</sup> PARDEE 2000a: 849.

<sup>454</sup> DIETRICH, LORETZ 1981: 78-79. Cf. DEL OLMO LETE 1992: 74 n. 47.

<sup>455</sup> “In der Verbindung *tr utkl* dient *utkl* “Traube” vielmehr entweder zur Beschreibung des besonderen Aussehens der Taube oder ihrer Vorliebe für Trauben” (DIETRICH, LORETZ 1981: 79).

<sup>456</sup> XELLA 1981a: 64; CAQUOT, DE TARRAGON, CUNCHILLOS 1989: 153 n. 42 (de Tarragon); PARDEE 2000a: 159. Alternativamente, potrebbe trattarsi di una forma del verbo *ntr* (DE MOOR 1987: 158 n. 4).

<sup>457</sup> PARDEE 2000a: 159.



Il testo è così tradotto da Pardee: “et (une) oie (de ?) ʾIṣ̣ṣ̣M, ʾAR ʿ-ʾ[?] / deux brebis et une vache / [...] pour ʾArṣay”. La lettura della riga 30 seguita da P. Xella<sup>458</sup> e G. del Olmo Lete<sup>459</sup> era *w uz . iʿlʾm arʿṣ̣*, ma la nuova lettura proposta da D. Pardee, accolta anche da CAT, propone *iʿṣ̣ṣ̣m* piuttosto che *iʿlʾm*<sup>460</sup>. La condizione del testo non permetterebbe di stabilire se *iʿṣ̣ṣ̣m* sia determinazione di *uz* o un’altra offerta (ad esempio, dalla radice ʾṣ̣, “donare”)<sup>461</sup>; poichè *arʿ-ʾ* non è preceduto da una preposizione indicante un complemento di termine, potrebbe trattarsi della prosecuzione delle offerte; si potrebbe allora pensare forse al numerale *arbʿ*, riferito ad una offerta contenuta nell’attuale lacuna alla fine della riga<sup>462</sup>.

Nel computo delle offerte, sia pure ammettendo l’impossibilità di stabilire con certezza quali tra quelle indicate alle linee 28-32 siano attribuibili ad *arsy*, Pardee gliele assegna tutte<sup>463</sup>: si tratterebbe quindi di nove capi di piccolo bestiame (*ṣin*) ed un bue (*alp*), indicati (linea 28), insieme all’oca, come “vettovaglie” (*ṣlhmt*)<sup>464</sup>. Questa attestazione esclusiva all’interno di una cerimonia consistente sostanzialmente in un banchetto, sia pure celebrato in ambito culturale, potrebbe far pensare ad una presenza dell’oca legata a pratiche genericamente alimentari, piuttosto che specificamente liturgiche; tuttavia il banchetto sembra presentare un carattere fortemente legato al mondo ctonio<sup>465</sup>. Per G. del Olmo Lete<sup>466</sup> il banchetto sarebbe un *dbḥ* offerto ai sovrani defunti e divinizzati e ad alcune divinità infernali e il rito si sarebbe svolto nel “giardino” (*gn*), le

<sup>458</sup> XELLA 1981a: 82.

<sup>459</sup> DEL OLMO LETE 1986b: 62. Cf. CAQUOT, DE TARRAGON, CUNCHILLOS 1989: 187 (“dieux infer[naux]”).

<sup>460</sup> PARDEE 2000a: 590.

<sup>461</sup> PARDEE 2000a: 599.

<sup>462</sup> PARDEE 2000a: 599.

<sup>463</sup> PARDEE 2000a: 593.

<sup>464</sup> Cf. XELLA 1981a: 85.

<sup>465</sup> Per quanto riguarda il momento della celebrazione, le opinioni variano in conseguenza dell’interpretazione data dell’avverbio ʿlm: G. del Olmo Lete pensa ad un rito notturno, in quanto celebrato nella stessa notte (DEL OLMO LETE 1986b: 60; 1992: 154), mentre P. Xella ritiene che il banchetto si svolgesse “le lendemain” (XELLA 1984a: 471).

<sup>466</sup> DEL OLMO Lete 1986b: 60-61; 1992: 154-155.

---

cui connotazioni funerarie sono fortemente rimarcate dallo studioso<sup>467</sup>. Anche D. Pardee, che pur nega un preciso rapporto del testo con la sfera funeraria (affermato invece da P. Xella<sup>468</sup> e G. del Olmo Lete<sup>469</sup>), proponendo piuttosto un suo rapporto con la fase stagionale del rinnovamento primaverile<sup>470</sup> e negando, come abbiamo visto, la presenza alla riga 30 degli dei infernali, *ilm arš*, riconosce tuttavia che le divinità principali menzionate in questo contesto (*ršp*, *inš ilm* e *aršy*) sono ctonie<sup>471</sup>.

Quella di KTU 1.106 è l'unica menzione di *uz* nei testi rituali; l'oca tuttavia è citata anche in testi amministrativi (PRU 128, 129, 140) ed è attestata come elemento antroponimico<sup>472</sup>.

### Altri volatili

L'impiego di diversi volatili sembra essere previsto da KTU 9.422 (RS 88.237)<sup>473</sup>, un testo che è stato edito solo recentemente e che ritengo opportuno riportare qui per intero:

*dbh . d<sup>r</sup>t<sup>1</sup>[...]*

---

*šb<sup>c</sup> . c<sup>r</sup>t<sup>-1</sup>[...]*

*šb<sup>c</sup> . c<sup>r</sup>q<sup>r</sup>[...]*

*ygb . a[...]*

---

<sup>467</sup> DEL OLMO Lete 1986b: 62-64.

<sup>468</sup> XELLA 1981a: 83.

<sup>469</sup> DEL OLMO LETE 1986b.

<sup>470</sup> PARDEE 2000a: 599-600.

<sup>471</sup> PARDEE 2000a: 599. Per il carattere ctonio di *aršy* cf. DEL OLMO Lete 1986b: 58; 1992: 152.

<sup>472</sup> PARDEE 2000a: 599 (comunicazione orale di P. Bordreuil, citata a n. 599).

<sup>473</sup> Il testo è stato edito in PARDEE 2000a: 826-828.

---

---

šb<sup>ç</sup>[...]

šb<sup>rç</sup>[...]

s<sup>r-1</sup>

L'editore del testo, D. Pardee, traduce: "Sacrifice de [...] sept oiseaux-<sup>çt</sup> [...] sept <sup>çQ'R</sup> [...] YGB A[...] Sept [...] sep[t ...] S<sup>r-1</sup>[...]". Questo testo sembra presentare delle offerte in relazione ad un *dbh*; probabilmente <sup>çt</sup>, forse anche *ygb* e <sup>çqr</sup> sono uccelli: per gli ultimi due termini non ci sono proposte identificative convincenti, mentre per il primo si può confrontare l'ebraico *'ayit*, che designa un tipo di uccello non interdetto. Per <sup>çt</sup> sarebbe possibile anche significato quale pesce, ma *PRU* II 128 parla di <sup>çt</sup> e *ygb* (*bqç*) contestualmente a *uzm* (oche)<sup>474</sup>, e la maggior frequenza delle offerte di volatili favorisce, per <sup>çt</sup>, l'interpretazione come uccello.

---

<sup>474</sup> PARDEE 2000a: 827.

---

## Analisi dei dati

È evidente, considerando le lacune e le differenze di lettura e di interpretazione cui sono soggetti i testi appena esaminati, il valore relativo e puramente indicativo di qualsiasi valutazione quantitativa e proporzionale delle offerte di volatili nell'insieme del corpus e, a maggior ragione, nella pratica rituale ugaritica. Mi sembra comunque utile però riportare i dati numerici elaborati da D. Pardee<sup>475</sup> in merito alle offerte di volatili. Secondo le stime dello studioso il corpus attuale annovera l'impiego di 85 (+n) *ṣr*, 9 tra *ynt* e *ynt qrt*, 7 *ṣt*, 2 *tr*, 1 *uz išm*, 1 *ygb*. Complessivamente quindi il corpus comporterebbe un totale di 105 (+n) uccelli, e cioè il 3% del totale complessivo della materia documentata<sup>476</sup>.

### Tipologie rituali

Per quanto riguarda le tipologie rituali, pur tenendo presente la frequente incertezza (quando pure siano indicate) del riferimento ai volatili, mi sembra si possa ritenere probabili queste occorrenze:

*ṣr(m)*

*šlmm*: KTU 1.46: 8-9, *inš ilm*; KTU 1.130: 23-24<sup>2</sup>, *špn (ṣr)*<sup>477</sup>.

*šrp*: KTU 1.106: 1-2, *inš ilm*<sup>2</sup>; KTU 1.130: 24<sup>2</sup> (*ṣr*); KTU 1.148: 9, destinatario incerto<sup>478</sup>; KTU 1.119: 20'-22', *b<sup>c</sup>l ugrt (ṣrmm)*; KTU 1.111: 6, forse "sminuzzati"<sup>479</sup>.

---

<sup>475</sup> PARDEE 2000c: 328.

<sup>476</sup> PARDEE 2000c: 329; 2002: 225.

<sup>477</sup> Secondo la ricostruzione di PARDEE 2000a: 734.

<sup>478</sup> Secondo la ricostruzione di PARDEE 1992: 161-162, 170; cf. Pardee 2002: 46.

<sup>479</sup> PARDEE 2000a: 626.

---

L'offerta di KTU 1.41:24 // KTU 1.87:26-27  $\text{c}_{sr}$  [ ] (*spn*) e KTU 1.41:27 // KTU 1.87:29-30  $\text{c}_{s[rm]}$  (*inš ilm*) potrebbe essere uno *šrp* da replicare in *šlmm*

*ynt qrt*

*šrp w šlmm*: KTU 1.46: 11-15 // KTU 1.109: 5-11. Nonostante non sia possibile stabilire con certezza a quali tra le offerte previste si riferisca l'indicazione che si tratta di *šrp* da replicare come *šlmm*, sembra probabile che debba rientrarvi anche la menzione di *ynt qrt*, sicuramente parte della cerimonia indicata come  $\text{c}_{šrt}$  e destinata a *b<sup>c</sup>l spn*.

$\text{t}^c$ : KTU 1.39: 1; KTU 1.130: 17-19; KTU 1.119: 10-11. Il destinatario è incerto, a meno che non debba intendersi come destinatario proprio  $\text{t}^c$ <sup>480</sup>.

Quindi  $\text{c}_{sr}$  possono essere impiegati sia in *šrp* che in *šlmm*, senza che siano rilevabili, nella scelta dell'uno o dell'altro, particolari rapporti con i destinatari. Per *ynt qrt* è possibile l'utilizzo in *šrp* e in *šlmm*, ma la tipologia più frequentemente attestata è  $\text{t}^c$ <sup>481</sup>, la cui funzione potrebbe essere stata espiatoria<sup>482</sup>. Le sette offerte successive che in KTU 1.161: 27-30 che, insieme a  $\text{c}_{sr}$  costituiscono la materia d'offerta del *dbh zlm*, sono offerte  $\text{t}^c$ ; non è improbabile, considerando anche la natura ctonia del rito, che l'oggetto dell'offerta fossero colombe<sup>483</sup>.

## Destinatari

---

<sup>480</sup> DEL OLMO LETE 1992: 188.

<sup>481</sup> "La colombe, *ynt*, est volontiers offerte en offrande- $\text{t}^c$ " (DE TARRAGON 1980: 59).

<sup>482</sup> PARDEE 2000c: 325; 2002: 225, 272.

<sup>483</sup> Pardee (2002: 115) pensa invece a dei montoni.

---

Per  $\epsilon\text{šrm}$ , oltre ad alcuni casi in cui il testo non è preservato in maniera sufficiente a determinare l'eventuale destinatario dell'offerta (KTU 1.27: 5'; KTU 1.87:5'; KTU 1.136: 12; RIH 78/16: 3'), si hanno principalmente offerte destinate a *inš ilm* (KTU 1.39: 21-22; KTU 1.41: 5-6.27.40; KTU 1.46: 8-9; KTU 1.87: 6. KTU 1.87: 29-30.44; KTU 1.90: 7-8<sup>2</sup>; KTU 1.105: 26'; KTU 1.106: 1-2.7-8; KTU 1.112: 5-6; RIH 77/10B: 7<sup>2</sup>).

Per l'offerta *šlmm* di  $\epsilon\text{šrm}$  a  $\text{ri}^{\text{f--}1}$  (KTU 1.41:36//KTU 1.87:39) si è pensato ad un errore per *inš ilm*.

Un ulteriore destinatario dell'offerta di  $\epsilon\text{šrm}$  è *šmn* (RIH 77/2B<sup>+</sup>: 8-9), in cui deve presumibilmente vedersi un antecedente del fenicio *šmn*, nel cui culto, come vedremo in seguito, i volatili paiono aver svolto un ruolo significativo.

Anche il monte *špn* appare destinatario di offerte di uccelli (KTU 1.41:24; KTU 1.87:26-27; KTU 1.105: 24'; KTU 1.130: 23), ma apparentemente al singolare ( $\epsilon\text{šr}$ ).

La natura insolita del testo KTU 1.48, che registra sostanzialmente offerte di uccelli, suggerisce di considerarlo a parte: come si è visto, potrebbe trattarsi di offerte particolari, caratteristiche di una particolare categoria lavorativa (gli uccellatori)<sup>484</sup> o di una particolare regione (la zona montuosa orientale del regno ugaritico)<sup>485</sup>; secondo queste ipotesi il documento si discosterebbe dunque dalla pratica caratteristica della massa dei testi rituali ugaritici. A tal proposito si può osservare come in un testo che parrebbe riferibile alla pratica rituale privata dell'area extraurbana di Ugarit (KTU 1.79) sembra venisse impiegato un capro (*gdy*), la cui presenza nei testi rituali ugaritici è altrimenti limitata a KTU 1.111: 7 (dove però non tutti gli studiosi la ammettono) e a KTU 1.89: 3-4, un testo però la cui frammentarietà è tale da rendere incerta la stessa identificazione come testo rituale.

Ricordiamo comunque che, secondo G. del Olmo Lete, si tratterebbe invece di un documento del culto centrale, il registro delle offerte per il *tpḥ b<sup>c</sup>l*, in cui egli vede in

---

<sup>484</sup> XELLA 1984b.

<sup>485</sup> PARDEE 1988: 191.

---

sostanza gli antenati reali, collegati a *inš ilm*, cui l'offerta di volatili è usualmente rivolta<sup>486</sup>.

In diversi casi l'assenza di un destinatario esplicito per i volatili sembra derivare dal loro impiego in specifici riti autonomi: oltre a KTU 1.119: 20'-22' (*šrmm*), ciò sembra valere per KTU 1.161: 30, nel contesto di un rituale dedicato ai sovrani defunti (*tq'd'm šr*), in riti crepuscolari (KTU 1.132: 16-17, *l pn ll šrmm*) e notturni (KTU 1.50: 7', *l ll šrm*), in cui sembra fosse prevista la possibilità di sostituire i volatili, in caso di loro indisponibilità (KTU 1.50: 8')<sup>487</sup>. Questo implicherebbe, almeno in taluni casi, l'impossibilità di vedere alla base della scelta di *šrm* come materia rituale il limitato valore economico, cui si oppone anche l'occasionale associazione, ai volatili, di offerte più comuni (un montone in KTU 1.112: 5-6).

Un altro possibile caso di assenza di destinatario potrebbe essere quello di KTU 1.148: 9; in questo caso però (poiché il destinatario sembra assente anche per le altre offerte della serie *alpm*, *šrm*, *gdlt*) come si è visto, sono state avanzate diverse ipotesi: assegnare tutte le offerte all'ultima entità menzionata, [*k*]<sup>r</sup>*n*<sup>r</sup>, che riceve un montone (*š*), oppure, ponendo le offerte in parallelo con la serie *utht*, *mlkm*, *šlm*, attribuire i volatili ai *mlkm*.

Per *ynt qrt* vi sono casi in cui la possibile menzione del destinatario non è conservata (KTU 1.41: 10; KTU 1.87: 11). In KTU 1.87:23//KTU 1.41: 21 tale menzione non c'era; si tratterebbe comunque di un'offerta *m<sup>c</sup>rb* che, secondo G. del Olmo Lete, andrebbe vista nel quadro della celebrazione degli antenati reali divinizzati<sup>488</sup>. In KTU 1.46: 11-12//KTU 1.109: 5-6 si tratta invece di offerte a *b<sup>c</sup>l špn* (nel quadro del rito *šrt?*).

Per alcuni testi (KTU 1.39: 1, *ynt*; KTU 1.119: 10-11; KTU 1.130: 17-19, *ynt qrt*) si pone ancora l'ulteriore difficoltà interpretativa relativa al termine *t<sup>c</sup>*: esso infatti

---

<sup>486</sup> DEL OLMO LETE 1992: 68-69.

<sup>487</sup> *w . in . šr[ ]*; cf. XELLA 1981a: 126.

<sup>488</sup> DEL OLMO LETE 1992: 80.

---

potrebbe indicare non il tipo di offerta ma il destinatario (in questo caso si tratterebbe forse di un'entità legata al culto degli antenati reali). In proposito, sarà da osservare che, interpretando  $t^c$  come termine sacrificale, solo in un caso (KTU 1.130: 17-19) il destinatario potrebbe essere stato esplicitato ( $l b^c t^l [s p n] d q t m 'w' y n t q r [t] l 't^c$ ), ma resta comunque possibile disgiungere le due offerte, lasciando anche questa menzione senza un destinatario.

Per *tr* un solo testo (KTU 1.115) menziona due successive offerte, entrambe destinate a *qlh*, entità, come si è visto sopra, poco conosciuta e di discussa identificazione.

Per l'unica attestazione di *uz* (KTU 1.106: 30-32) la *communis opinio* vedeva come destinatari gli  $i^l m ar^s$ , “dei della terra”, un'entità dal palese carattere ctonio. Tuttavia, la nuova lettura materiale proposta da D. Pardee ( $i^s m ar^{-}$ ) impedirebbe l'abituale ricostruzione. In tal caso il destinatario, se espresso, potrebbe essere *arsy*<sup>489</sup>. Sebbene Pardee, col suo approccio “minimalista”, tenti di limitare i tratti funerari dei riti menzionati nel testo (contro del Olmo Lete), egli pur riconosce in *arsy* una figura ctonia<sup>490</sup>; perciò, sebbene in considerazione dell'unicità dell'attestazione non sia possibile riferire con certezza l'offerta di *uz* ad entità ctonie, ciò resta possibile e forse, considerando il contesto che stiamo delineando, probabile<sup>491</sup>.

Per *ygb*, *kdr*, *npt*,  $^c q r$ , oltre all'incertezza del significato, il contesto stesso non offre significative informazioni (sette i  $^c t$  e sette i  $^c q r$  offerti).

---

<sup>489</sup> PARDEE 2000a: 593.

<sup>490</sup> PARDEE 2000a: 599.

<sup>491</sup> Il fatto che all'unica occorrenza di *uz* nei testi rituali ugaritici si affianchi della materia d'offerta, come ovini e bovini, non specifica di divinità ctonie, non osta a questa la possibilità (come vorrebbe MOSCA 2001: 31), dato che entità ctonie possono ricevere materia generica anche in associazione a quella specifica (cf. KTU 1.112, 5-6).



---

## L'utilizzo rituale dei volatili nei testi mitologici

Anche i testi mitologici contengono dei passi in cui si fa riferimento ad azioni rituali; naturalmente, la natura particolare di questi testi richiede un trattamento peculiare, in quanto essi, a differenza dei testi liturgici, non corrispondono necessariamente a reali pratiche rituali, ovvero possono corrispondere a quelle di un'epoca più arcaica rispetto a quella cui appartengono i testi liturgici. In tal senso potrebbe essere interessante esaminare l'utilizzo rituale dei volatili in testi di questo genere, in quanto le attività rituali in essi descritte possono non coincidere con quanto emerge dai testi della pratica rituale<sup>492</sup>. Quanto alle descrizioni dei banchetti degli dèi, si è osservato che la presenza di selvaggina li distingue dalla prassi sacrificale<sup>493</sup>, ma queste descrizioni potrebbero derivare più dalla prassi dei banchetti umani che da quella rituale.

I volatili non figurano nel sacrificio celebrato da *ant* sul monte *špn* in occasione della sepoltura di *b<sup>c</sup>l* (KTU 1.6 I, 18-31)<sup>494</sup>, come invece sarebbe stato lecito attendersi, dato il frequente rapporto tra volatili e rituali funerari reali. Un possibile riferimento all'impiego di volatili (indicati come *špt šmm*) potrebbe aversi nel racconto relativo al banchetto per i *rpum* narrato in KTU 1.22 I, 10-17<sup>495</sup>. La descrizione della preparazione di bovini e ovini è immediatamente preceduta da questo passo (KTU 1.22 I, 10-11): *km . tdd / šnt . šd . tštr . špt . šmm*. Una delle interpretazioni possibili, interpretando *km* con valore temporale<sup>496</sup>, vi vede parte dell'allestimento del banchetto: mentre si abbattevano gli animali domestici, la dea *šnt* provvedeva a procacciare della selvaggina

---

<sup>492</sup> Del resto, “le vocabulaire animalier des textes littéraires ne recoupe pas exactement celui des textes de la pratique” (DE TARRAGON 1980: 33).

<sup>493</sup> Cf. DE TARRAGON 1980: 38-39. Si è detto, comunque, del possibile impiego rituale di volatili selvatici.

<sup>494</sup> Tutte le offerte sono caratterizzate come *gmn*, il termine che varrebbe “offerta funebre” (DEL OLMO LETE 1981: 533). Per de Moor invece vi è un riferimento all'impurità trasmessa dalla morte (DE MOOR 1987: 83).

<sup>495</sup> Per una nuova edizione del testo cf. PITARD 1992.

<sup>496</sup> Cf. CAQUOT 1960: 88. Virolleaud interpretava “comme elle aime, ‘Anat, le gibier, tu abattras (pour elle?) les oiseaux des cieux” (VIROLLEAUD 1941: 22).

---

aviaria (“mientras se lanzaba ‘Anatu a cazar, se ponía a acechar a las aves del cielo, degollaron bueyes y también ovejas...”) <sup>497</sup>. Tuttavia altri preferiscono attribuire a *km* un valore comparativo, interpretando dunque il riferimento alle cacce di *ʿnt* come paragone dell’abbattimento del bestiame per il banchetto <sup>498</sup>.

In qualche modo legato alla continuità dinastica è invece il rito che il dio *il* prescrive al re *krṯ*, che pregava per avere un erede. Il rito, da celebrare per *il* stesso e per *bʿl*, prevedeva anche l’impiego delle interiora di un uccello, *mʿsʿ[rr] ʿšr dbḥ* (KTU 1.14 II: 6-26 // KTU 1.14 III: 55-IV: 8). In rapporto alla prassi descritta dai testi rituali questo passo si caratterizza per la parzialità dell’offerta (si specifica trattarsi delle interiora dell’uccello) e la specificità del fine <sup>499</sup>.

Il termine qui utilizzato per indicare questa serie di offerte, *mšd*, reso da Gibson <sup>500</sup> come “offering of game” (dalla radice *šd*, relativa all’ambito della caccia e della pesca) sembrerebbe corrispondere bene ad un valore di *ʿšr* come “uccello selvatico”, ma insieme al volatile fa parte del rito anche un agnello (*imr*), oltre a pane, vino, miele. Se quindi non si vogliono considerare *dbḥ* e *mšd* come termini complementari e disgiunti (KTU 1.14 II: 23-26 // KTU 1.14 III: 5-8) *dbʿhʿ . ltr abk . il . šrd . bʿl bdbḥk . bn . dgn bmšdk*), *mšd* andrà reso con un valore più neutro <sup>501</sup>.

Per la questione dell’offerta di volatili selvatici e, più in generale, di selvaggina, è interessante anche il mito di *šhr* e *šlm*: in esso si narra, tra l’altro, come il dio *il* abbatta un uccello e lo cuocia sulla brace (*šhrrt*) <sup>502</sup>. Sebbene l’azione del dio non possa essere

---

<sup>497</sup> DEL OLMO LETE 1981.

<sup>498</sup> LEWIS 1996; L’HEUREUX: 1979: 156.

<sup>499</sup> L’ipotesi che una forma di ornitomanzia ed extispicio relativo a volatili fossero documentati nella mitologia ugaritica (DUSSAUD 1937) non trova più riscontro nell’interpretazione attuale dei testi su cui si appoggiava.

<sup>500</sup> GIBSON 1977: 151.

<sup>501</sup> Ad esempio Del Olmo Lete (1981) rende *mšd* con “provision”; Xella (1982b) con “offerta alimentare”. AISTLEITNER 1974: 264 deriva *mšd* da una radice *šd* II e gli attribuisce il valore “Speise(opfer)”.

<sup>502</sup> Per una possibile etimologia cf. DEIST 1971.

---

chiarita in modo soddisfacente<sup>503</sup>, essa sembrerebbe preceduta da un'azione di pesca: nel mito si troverebbe dunque l'azione di caccia e pesca da parte di *il*, sufficiente a sfamare gli dèi prima della nascita degli dei voraci, che invece avranno bisogno dell'uomo e dei suoi prodotti agricoli, pane e vino in sintesi. Il mito insomma fonderebbe il valore culturale degli alimenti vegetali coltivati, dimostrando l'insufficienza delle eventuali offerte di caccia e pesca<sup>504</sup>. La presenza irrilevante del pesce nella documentazione rituale di Ugarit, comunque, dimostrando il valore indiretto del riferimento mitico, impedisce di trarre da questo testo la conclusione che le offerte di volatili fossero sostanzialmente frutto di attività venatoria. L'azione di *il*, d'altronde, è stata anche vista come un rituale per favorire la potenza sessuale, o anche semplicemente come metafora della sua attività sessuale<sup>505</sup>.

---

<sup>503</sup> XELLA 1973: 156. Per Del Olmo Lete (1981: 427-448) si tratta di un "rito de magia".

<sup>504</sup> XELLA 1973; GIBSON 1977: 30.

<sup>505</sup> SMITH 2006: 83-88.

---

## Conclusioni

Sintetizzando quanto esposto finora, emerge innanzitutto, nettamente, l'associazione quasi regolare tra *inš ilm* e *ʿšrm*. Sulla identità di *inš ilm* le ipotesi avanzate sono state molteplici: alcuni vi hanno visto un'indicazione relativa a degli esseri umani<sup>506</sup>; attualmente si tende a vedervi piuttosto delle entità sovrumane, come sembra richiedere del resto il contesto di attestazione dell'espressione<sup>507</sup>. Sembra ormai comunemente accolta, indipendentemente dalle proposte relative al significato letterale dell'espressione *inš ilm* e seppure con alcune eccezioni<sup>508</sup>, l'opinione che si tratti di un'entità ctonia<sup>509</sup>, identificabile probabilmente con gli antenati reali divinizzati<sup>510</sup>. In tal senso appare significativo il ruolo svolto dai volatili in KTU 1.161 (sia che si tratti dell'offerta da replicare sette volte, sia che si tratti solo dell'offerta conclusiva): il rito in

---

<sup>506</sup> Per le varie proposte in favore di una natura umana di *inš ilm* cf. PARDEE 2000: 88 n. 361.

<sup>507</sup> Per le varie proposte in favore di una natura sovrumana di *inš ilm* cf. PARDEE 2000: 88 n. 362.

<sup>508</sup> F. Saracino (1982: 199 n. 44) pensa ad un insieme di divinità, magari sul confronto di *inš* coll'accadico *nišu*, per cui si avrebbe qualcosa come “popolo degli dei”; de Moor 1987: 159 e n. 12 intende il termine “the Most Amiable of the gods”, e lo considera “possibly an epithet of Ba‘lu”. Caquot, de Tarragon e Cunchillos 1989: 139 n. 28 (de Tarragon) lo ritengono “sans doute une divinité subalterne, serviteur des grands dieux, les ilm” (donde la traduzione “*inš des dieux*”).

<sup>509</sup> P. Xella ha avanzato l'ipotesi che *inš ilm* sia epiteto di Rašap, interpretabile, in base alla radice *'nš* come “la malattia divina” (XELLA 1981a: 41, 223); lo stesso Xella ha poi osservato che *inš ilm* compare per lo più in testi in cui un ruolo eminente è assegnato a Rašap, e ritiene che in KTU 1.123 questi sia chiamato esplicitamente *inš ilm*: il complesso dei dati dunque indurrebbe a pensare, per *inš ilm*, a figure dell'*entourage* del dio o ad una sua *Erscheinungsform* (XELLA 1984a: 474-476).

<sup>510</sup> Si tratterebbe di un'ulteriore indicazione dei re defunti divinizzati, “gentes divinas” (DEL OLMO LETE 1992: 46); “deceased kings, known collectively as *inš ilm*”, dotati di uno status divino (WYATT 2000: 139). Per D. Pardee, la differenza tra una resa “hommes des dieux” e “humanité des dieux” non sarebbe sostanziale, perché le associazioni di *inš ilm* pongono comunque il termine nella sfera infera; si tratta comunque “d'êtres humains qui sont défunts et divinisés”. Piuttosto che agli antenati reali, però, Pardee inclina a vedervi i morti in generale: “on pensera plutôt au «genre humain» qui est passé dans l'au-delà”, magari come termine generico in opposizione a *mlkm*, relativo ai re defunti (PARDEE 2000: 89).

---

oggetto, infatti, è legato proprio al culto degli antenati reali divinizzati ed è forse relativo alle esequie del re Niqmaddu o ad una cerimonia funeraria annuale in suo onore. Anche le attestazioni di utilizzo in riti vesperini o notturni, senza destinatario, sembrano ribadire un carattere particolare di questa materia di offerta. Il legame con le entità ctonie potrebbe concernere anche le colombe (*ynt*), nell'interpretazione che del termine *t*<sup>c</sup>, inteso come destinatario, offre G. del Olmo Lete, mentre interpretando il vocabolo come termine rituale è ipotizzabile un rapporto delle colombe con la sfera catartica<sup>511</sup>. Oltre a *inš ilm*, ricevono <sup>c</sup>*šrm* anche la ctonia *pdr*, *šmn*<sup>512</sup>, *b<sup>c</sup>lt bhtm* (una figura divina legata a *inš ilm* ed in cui del Olmo Lete suggerisce la possibilità di vedere le regine defunte e divinizzate<sup>513</sup>, mentre altri vi vedono piuttosto “the goddess of the royal dynasty”<sup>514</sup>) e forse, in un caso, *ršp*. Anche per le offerte dell'oca (*uz*) e della tortora (*tr*), del resto raramente attestate, i destinatari [*i<sup>f</sup>l<sup>m</sup> ar<sup>f</sup>š<sup>1</sup>* (?), *qlh*] appaiono entità ctonie o, quantomeno, peculiari. Tra le grandi divinità di Ugarit, potrebbero ricevere volatili solo *b<sup>c</sup>l spn* (*ynt qrt*) e *spn* (<sup>c</sup>*šrm*), forse in casi in cui se ne accentuava un carattere ctonio (*spn* è del resto il monte su cui fu sepolto *b<sup>c</sup>l*). Si potrebbe pensare che le offerte di volatili riguardino solo marginalmente le grandi divinità del pantheon ugaritico per il fatto di costituire una materia di offerta di valore economico ridotto, rispetto ai bovini ed ai caprovini; questa ipotesi però non può essere accolta in maniera assoluta, sebbene non possa essere esclusa in tutti i casi: da un lato, l'importanza del culto degli antenati reali (anche nelle ipotesi minimaliste), dall'altro l'eminente carattere ctonio delle entità e delle cerimonie poste in rapporto con le offerte di volatili, ed infine il ruolo prima impensato svolto probabilmente all'interno del rituale ugaritico dalle offerte di pane (di valore

---

<sup>511</sup> Come “expiation sacrifice” (PARDEE 2000c: 325).

<sup>512</sup> L'unica attestazione del teonimo nell'ambito dei testi ugaritici, in un rituale celebrato alla soglia della cappella *hmn* (KTU 1.164: 9) in cui riceva appunto dei volatili, acquista interesse alla luce del legame di <sup>c</sup>*šmn* con i volatili.

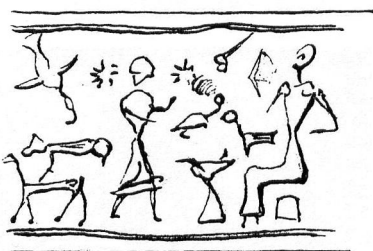
<sup>513</sup> DEL OLMO LETE 1992: 146 n. 6.

<sup>514</sup> TSUMURA 1999: 221-222.

---

limitato eppure ben attestate)<sup>515</sup>, portano piuttosto a ritenere che la scelta dei volatili come materia di offerta rispondesse per lo più a precisi valori funzionali e simbolici<sup>516</sup>.

Nella glittica ugaritica<sup>517</sup> i volatili sono molto presenti e sembrano spesso rappresentare, insieme a capridi, belve e pesci, la natura selvatica. In altri casi però appaiono in scene in cui il loro valore simbolico non ci è individuabile. Talvolta sembrano essere gli emblemi di divinità, sia maschili che femminili<sup>518</sup>. Un paio di sigilli potrebbe rappresentare delle offerte di volatili, ma non è possibile stabilire la natura dell'eventuale destinatario<sup>519</sup>.



(da AMIET 1992, p. 99)

---

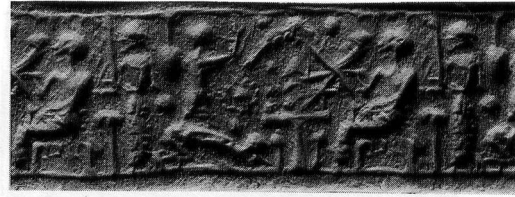
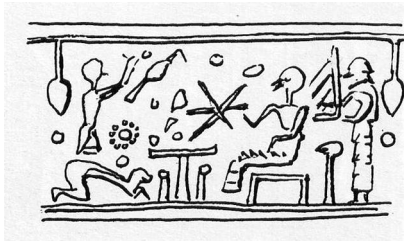
<sup>515</sup> TROPPEL 2001.

<sup>516</sup> Nel caso di *inš ilm* l'offerta di volatili farebbe pensare "à quelque chose comme une offrande-standard aux buts apotropaïques bien déterminés, accomplie régulièrement en l'honneur de divinités, dont les pouvoirs négatifs étaient craints" (XELLA 1984a: 474-476).

<sup>517</sup> Sulla glittica ugaritica si vedano SCHAEFFER-FORRER 1983 e AMIET 1992.

<sup>518</sup> AMIET 1992: 72 (n° 150); 159 (n° 374). Sul ruolo dei volatili all'interno del repertorio figurativo ugaritico cf. CALVET 2000: 454-455.

<sup>519</sup> AMIET 1992: 88 (n° 189); 90-91 (n° 205).



(da AMIET 1992, p. 102)

---

## Altri siti dell'Età del Bronzo

### Ebla

Le offerte animali registrate nei testi di Ebla sono sostanzialmente relative agli ovini, forse anche a causa dei caratteri amministrativi della maggior parte della documentazione a nostra disposizione, per la quale un utilizzo di prodotti dell'attività venatoria non avrebbe probabilmente rivestito interesse<sup>520</sup>. Nel regno di Ebla è nota epigraficamente l'esistenza di voliere (gá tum<sub>12</sub>.mušen) destinate forse, almeno in parte, ad ospitare colombe; nulla però ci è noto su un eventuale utilizzo di questi volatili in procedure rituali<sup>521</sup>.

Non sembra possibile neppure accogliere l'ipotesi di un preciso rapporto, almeno a livello simbolico, tra volatili e sfera ctonia, quale è stato ipotizzato da J. Pasquali a proposito dell'offerta dei monili (kù.sal) buru<sub>4</sub>.mušen, offerta che sarebbe stata "tipica ad Ebla delle divinità inferie e dei riti funerari"<sup>522</sup>. Questi monili (kù.sal), spesso evidentemente foggiate in sembianza di quel volatile<sup>523</sup>, compaiono in effetti più volte

---

<sup>520</sup> Cf. CAGNI 1988; MILANO 1990; più in generale, sull'allevamento ad Ebla, ARCHI 1984.

<sup>521</sup> BIGA 2009. "It is well known, however, that doves were the animals most frequently offered to the divinity and it would be therefore normal that the temple had dovecote annexes" (BIGA 2009: 14). Nell'Ebabbar neo- e tardo-babilonese (una situazione simile parrebbe ricostruibile anche per l'Eanna di Uruk) si allevavano ed utilizzavano come offerta anatere, oche e colombe (JANCOVIĆ 2004; per l'Eanna cf. anche TARASEWICZ 2003). Si noti però l'importanza, ancora in epoca recentissima, delle piccioni "profane" a Mishrifeh, sul sito dell'antica Qatna (BIKA'I 2002).

<sup>522</sup> PASQUALI 2005b: 29. "Il est donc populaire quand il est question de cultes funéraires des élites" (BONECHI 2000: 258). In particolare l'uccello buru<sub>4</sub>.mušen sarebbe associato a <sup>d</sup>ra-sa-ab, lo ctonio Rašap (PASQUALI 2002; 2005b: 30-32).

<sup>523</sup> Il sumerogramma kù.sal (la cui lettura semitica sarebbe *da-ga-a-tum*) fa riferimento ad un monile di solito associato ad un nome di uccello, prevalentemente buru<sub>4</sub>.mušen ma anche ti<sub>8</sub>.mušen e NIN.UŠ.mušen (PASQUALI 2005b: 29-32).



---

anche nei rituali legati agli antenati<sup>524</sup>, ma le loro attestazioni non sembrano riferibili esclusivamente alla sfera ctonia<sup>525</sup>. Inoltre sembra che qualora manchi la precisazione kù.sal le attestazioni di buru<sub>4</sub>.mušen<sup>526</sup> vadano interpretate come una forma di scrittura ellittica da riferire comunque a monili (lo stesso varrebbe anche per le attestazioni di kù.sal senza ulteriori precisazioni)<sup>527</sup>, nonostante casi in cui appare un doppio numerale (1 kù.sal 1 buru<sub>4</sub>.mušen) o in cui manchi la precisazione kù.sal.

Immagini di buru<sub>4</sub>.mušen sembrano menzionate anche come ornamento di giare<sup>528</sup>. Giare miniaturistiche con figurine di volatili, identificabili come colombe, applicate sul collo<sup>529</sup> erano presenti in una *favissa* del periodo paleosiriano (appartenente nel suo insieme al BM IB-IIA), che conteneva anche ossa di uccelli (colombe) e caprovini. Questi ritrovamenti sono stati posti in relazione con il culto della dea Ištar<sup>530</sup>. L'uccello indicato con buru<sub>4</sub>.mušen comunque era probabilmente un rapace, a differenza di quelli raffigurati sulle giare della *favissa* eblaita<sup>531</sup>. Mentre nelle liste lessicali accadiche a buru<sub>4</sub>.mušen corrisponde *āribu*, ad Ebla la glossa *gāribu(m)* è riservata al sumerogramma uga.mušen, mentre buru<sub>4</sub>.mušen è reso come *la-ḥa-bù* (come avviene anche per *gá-nu*<sub>11</sub>.mušen,

---

<sup>524</sup> ARET XI (=FRONZAROLI 1993). Cf. anche FRONZAROLI 1988; 1992.

<sup>525</sup> A. Archi, comunicazione personale. Per le attestazioni (37) di buru<sub>4</sub>.mušen nei testi di Ebla: BONECHI 2000: 255-263.

<sup>526</sup> Oltre che singolarmente, kù.sal (cf. MEE 1, 1261, r. xi: 5.12.18) e buru<sub>4</sub>.mušen (cf. MEE 1, 1261, r. x: 17) possono apparire in varie combinazioni: 1 kù.sal buru<sub>4</sub>.mušen (cf. TM.75.G.2450 v. viii: 2-9); 1 kù.sal 1 buru<sub>4</sub>.mušen (cf. TM.75.G.1418 r. viii: 5-7; ARET XI, 2 v. ii: 2-3); 1 buru<sub>4</sub>.mušen 1 kù.sal (cf. TM.75.G.1743 r. iv: 18-v: 5). Un caso come quello di TM.75.G.2507 r. viii: 30 (ti<sub>8</sub>.mušen 4 kù.sal) andrebbe interpretato come grafia invertita (FRONZAROLI 1996: 52 n. 4); in questo caso i precedenti kiri.si (4 kiri.si ti<sub>8</sub>.mušen 4 kù.sal) non “représentent une corde ou une chaîne à laquelle est lié un oiseau rapace” (ARCHI 1987: 50) ma forse la catenella alla quale si appendevano i monili.

<sup>527</sup> FRONZAROLI 1996: 52 n. 4; PASQUALI 2005b: 29.

<sup>528</sup> cf. PASQUALI 2005a.

<sup>529</sup> MARCHETTI, NIGRO 1997: 17-18; 2002: 255-257, 280; PINNOCK 2000.

<sup>530</sup> Cf. DOLCE 1999: 420.

<sup>531</sup> Infatti, sebbene non sia certa l'identificazione con delle colombe, “(...) they are not birds of prey” (PINNOCK 2000: 126).

---

probabilmente “struzzo”) o come *a-a-tum*, forse da accostare all’ebraico *’ayyāh*<sup>532</sup>, che “may be confidently taken to be any large falcon”<sup>533</sup>; l’alternarsi con *ti<sub>8</sub>.mušen*, inteso come “aquila”, suggerirebbe comunque un uccello da preda<sup>534</sup>.

---

<sup>532</sup> GORDON 1987: 22.

<sup>533</sup> DRIVER 1955a: 11.

<sup>534</sup> FRONZAROLI 1996: 53 n. 6. Potrebbe anche suggerirsi un rapace notturno, come la civetta (BONECHI 2000: 256). Nella documentazione eblaita, tuttavia, *ti<sub>8</sub>.mušen* può indicare anche un elmo o una sua parte (ARCHI 1988).

---

## Mari

Nella documentazione disponibile sulla religione di Mari, testi epistolari, amministrativi o più strettamente rituali, primeggiano come materia d'offerta gli ovini, ma sono documentati anche i bovini e, in riti specifici (di alleanza), gli asini; una particolare importanza attribuita al sangue. Esistevano anche riti legati ai defunti regali<sup>535</sup>, ma non mi risulta che in essi venissero impiegati volatili.

Nella cultura di Mari è attestato invece un particolare rito divinatorio che impiegava volatili, in particolare i MUŠEN *hurri*<sup>536</sup>. Pur se una nuova collazione<sup>537</sup> esclude l'ipotesi di una menzione di questi uccelli nel "rituale di Eštar"<sup>538</sup>, essi sono comunque attestati in ARM XXVI, 229. Da ARM XXVI 145, invece, sembra potersi dedurre che come alternativa alla tradizionale epatoscopia si facesse ricorso all'impiego di colombe (*summâtum*)<sup>539</sup>. Un simile rituale "misto", in cui gli uccelli non erano semplicemente osservati nei loro caratteri esterni o comportamentali, bensì sottoposti ad un esame epatoscopico, potrebbe essere, come suggerisce Durand, un tratto originario della regione del Balikh, rielaborato successivamente a Mari<sup>540</sup>. Un tipo di divinazione che si serviva del MUŠEN *hurri* e si basava probabilmente sull'esame di organi interni è ben attestata anche nei testi ittiti, soprattutto quelli di origine hurrita<sup>541</sup>, ma la pratica di esaminare viscere di volatili a scopi divinatori è documentata anche per la

---

<sup>535</sup> Nei testi del *kispum* vi sarebbero due categorie di defunti destinatari: i *lugal.meš* (*šar-ru*), cioè i veri sovrani, e i *ma-li-ki*, che, pur non avendo regnato, furono però antenati dei sovrani regnanti (DURAND, GUICHARD 1997: 64).

<sup>536</sup> Cf. DURAND 1997.

<sup>537</sup> DURAND, GUICHARD 1997: 50.

<sup>538</sup> DURAND 1997: 273.

<sup>539</sup> DURAND 1997: 273-274.

<sup>540</sup> DURAND 1997: 282.

<sup>541</sup> ARCHI 1975: 139-140.

---

Mesopotamia<sup>542</sup>. Non esistono comunque, allo stato attuale delle conoscenze, documenti in lingua hurrita relativi all'ornitomanzia<sup>543</sup>, ed è da notare come la presenza di termini hurriti nei testi epatoscopici ittiti sia indicativa del vettore hurrita della diffusione in Anatolia di questa tradizione, la cui origine mesopotamica però è evidenziata dal fatto che nei documenti hurriti a quegli stessi termini (in parte peraltro derivati dall'accadico) corrispondono dei sumerogrammi<sup>544</sup>.

---

<sup>542</sup> TSUKIMOTO 1982. Per M.-C. Trémouille (2000: 147) sarebbe possibile un'origine mesopotamica per la divinazione tramite MUŠEN *hurri*.

<sup>543</sup> TRÉMOUILLE 2000: 145-147.

<sup>544</sup> TRÉMOUILLE 2000: 146.

---

## Alalakh

Ad Alalakh la documentazione testuale relativa a volatili non è abbondante. In una lettera in ittita<sup>545</sup>, scritta presumibilmente da un re ittita, si fa riferimento a dei volatili (MUŠEN.ĤI.A) che al sovrano anatolico sarebbero stati inviati come assaggio da un certo Pirwannu, forse un re di Alalakh<sup>546</sup>. Pirwannu poi aveva scritto al sovrano per sapere se questi, avendo gradito gli uccelli, ne desiderasse degli altri; ma l'omaggio non era mai giunto a destinazione, perché rubato durante il trasporto o, forse, "avariatosi". È dunque possibile che ad Alalakh fossero allevati (o cacciati) dei volatili che non si trovavano a Hattusa. La distribuzione di grano come mangime è ricordata in AT \*273<sup>547</sup>, AT \*281<sup>548</sup>; [l'acquisto di] 8 uccelli e di 2 uccelli *tamḫute* in AT \*269.

Per quanto riguarda i testi rituali, degli uccelli sono ricordati in una lettera (AT \*126) che riporta una lista di offerte da celebrare, da parte di un sacerdote del tempio di ḫIŠTAR, probabilmente dopo la morte del re Yarim-Lim<sup>549</sup>: sono previsti 300 uccelli (l. 11), 4 capridi e un numero non più leggibile di ovini. Altri 1200 uccelli (l. 18) sono indicati, insieme ad altra materia, apparentemente per un'offerta *azazḫu* (*i-na ni-iq-qi a-za-az-ḫi-[im?]*), l. 17. Il significato del termine *azazḫu*, purtroppo, ci è ignoto, ma il termine stesso potrebbe essere hurrita<sup>550</sup>. Non è chiaro in questo caso se l'impiego di un numero così alto di volatili in un rito da celebrare dopo la morte del sovrano sia significativo di un loro particolare legame con l'ambito ctonio, se esso vada rapportato piuttosto al culto di Ištar, o se si tratti invece semplicemente di un rito particolarmente sontuoso ma caratterizzato sostanzialmente dalla qualità e quantità della materia impiegata, senza

---

<sup>545</sup> FRIEDRICH 1939; WISEMAN 1953: 62 (n° 125); HAGENBUCHNER 1989, n° 298.

<sup>546</sup> L'ipotesi che anche l'ignoto sovrano, come Pirwannu, fosse un siriano, non spiega l'impiego della lingua ittita per lo scambio epistolare (FRIEDRICH 1939: 316).

<sup>547</sup> Nuova collazione in OLIVA MOMPEÁN 1998: 597-598.

<sup>548</sup> Per degli uccelli IGI.E.

<sup>549</sup> Cf. WISEMAN 1953: 63.

<sup>550</sup> Cf. AHW, I, s.v. *azazḫum*, p. 92: "churr. Fw.?"; CAD I, II, s.v. *azazḫu*, p. 527: "Hurr. (?) word".

---

particolari valenze simboliche. Un'altra tavoletta (AT 355) registra l'assegnazione di 8 uccelli, in funzione di azioni presumibilmente rituali, da parte del re: 4 nella prima, gli altri 4 in altrettante occasioni; questi sono caratterizzati come *mi-it*, forse da rendere come “morti”<sup>551</sup>.

Ad Alalakh sono attestati anche gli *ušandu*, una categoria professionale che ad Alalakh probabilmente definisce coloro che procuravano i volatili per gli *omina*<sup>552</sup>: l'*ušandu* infatti “was probably both royal aviarist and falconer [...] and kept birds for divination purposes”<sup>553</sup>. Nei testi ittiti gli *ušandu*, oltre agli uccellatori, comprendevano anche “chi, sapendo interpretare il significato dei voli, è in grado di neutralizzare con pratiche magiche i segni avversi, ed a lui si ricorre non raramente per la celebrazione di rituali”<sup>554</sup>. Da Alalakh proviene anche un testo oritomantico, di tradizione ittita (AT 454), in cui viene impiegato l'uccello chiamato MUŠEN *hurri*.

Per quanto riguarda la documentazione figurativa, l'esame della produzione glittica di Alalakh mostra come i volatili appaiano sia, disposti in fregi, soli o con capridi, che collegati a figure antropomorfe<sup>555</sup>, ma non sembra possibile individuare per essi significati simbolici particolare, a parte quello di emblemi di divinità, possibile in pochi casi<sup>556</sup>.

---

<sup>551</sup> Cf. WISEMAN 1953: 99. La caratterizzazione come “morti”, ug<sub>7</sub> (BAD), di animali registrati in liste amministrative è attestata <sup>anche ad Ebla</sup>, dove essa non dovrà riferirsi ad animali “abbattuti” ma ad animali deceduti per cause varie: nei testi di Ur III infatti esso indica in genere carcasse animali non commestibili (ARCHI 1986: 75-76).

<sup>552</sup> NEGRI SCAFA 2006: 93.

<sup>553</sup> WISEMAN 1953: 88.

<sup>554</sup> ARCHI 1975: 130.

<sup>555</sup> COLLON 1982: 62-63.

<sup>556</sup> COLLON 1982: 123-125.

---

## Utilizzo rituale dei volatili nell'Antico Testamento

Sulle modalità sacrificali dell'antico Israele disponiamo di una documentazione abbondante e minuziosa, quella fornita dai testi veterotestamentari<sup>557</sup>. All'abbondanza del materiale corrisponde però la difficoltà del suo inquadramento cronologico, derivante dalla natura dei documenti e dai problemi di critica testuale che li caratterizzano. Si tratta principalmente di *Lv.* 1-7 (una sezione attribuita al periodo del Secondo Tempio), *Lv.* 17-26 (la "Legge di Santità", il cui nucleo alcuni riportano ad epoca monarchica) e *Dt.* 12 e 18 (ascritti all'epoca della riforma di Giosia, 621 a.C.).

Secondo quanto riportato da questi testi normativi, il sistema sacrificale ebraico sarebbe stato basato sostanzialmente su alcuni tipi di offerta animale: *'ōlāh* (tradotto in genere con "olocausto"), *zēbah šēlāmîm* (reso spesso con "sacrificio di comunione"), *ḥaṭṭā't* (tradotto "sacrificio espiatorio", "sacrificio per il peccato")<sup>558</sup> e, in parte confuso con quest'ultimo, *'āšām*. È inoltre prevista l'offerta di cibo non animale, *minḥāh* ("oblazione")<sup>559</sup>. L'elemento comune a questa articolata tipologia oblativa parrebbe essere non l'uccisione (evidentemente assente nell'offerta incruenta) ma il rito di combustione<sup>560</sup>. Esamineremo brevemente le caratteristiche generali di queste tipologie, per poi esaminare separatamente i casi in cui sia previsto l'utilizzo di volatili ed i tratti particolari che lo contraddistinguano.

*'ōlāh*

---

<sup>557</sup> Sul sistema sacrificale ebraico MORALDI 1957; DE VAUX 1964; AMADASI GUZZO 1988; cf. GARRONE 2002.

<sup>558</sup> In realtà "purification offering", per questo termine, "is certainly the more accurate translation" (MILGROM 1971: 237).

<sup>559</sup> Cf. SNAITH 1957: 314-316.

<sup>560</sup> Sarebbe la combustione "the constitutive element of a sacrifice" (EBERHART 2004).

---

Per l'offerta di bestiame grosso era prevista l'offerta di un maschio, senza difetti: l'offerente doveva porre la propria mano sulla testa della vittima<sup>561</sup>, poi sgozzarla "davanti al Signore"; ai sacerdoti spettava il compito di offrirne il sangue e spargerlo sull'altare, da ogni lato. Doveva essere l'offerente a scuoiare la vittima e a tagliarla a pezzi, mentre i sacerdoti ne disponevano i pezzi, con la testa e il grasso (le interiora e le zampe dovevano prima essere lavate in acqua dall'offerente) sul fuoco dell'altare (tenuto costantemente acceso, *Lv.* 5, 5-6). Anche per l'offerta di bestiame minuto (ovicapri) era previsto un maschio senza difetti: l'offerente doveva sgozzarlo dal lato settentrionale dell'altare, "davanti al Signore"; i sacerdoti poi ne avrebbero sparso il sangue sull'altare, da ogni lato. L'offerente doveva poi tagliare la vittima in pezzi che, insieme con la testa e il grasso, sarebbero stati posti dai sacerdoti sull'altare (le interiora e le zampe prima dovevano essere lavate in acqua dall'offerente).

Elementi di differenza tra l'offerta di un capo di bestiame grosso e quella di un capo di bestiame minuto sembrano dunque la presenza, nel primo caso ma non nel secondo, dell'imposizione della mano dell'offerente sul capo della vittima<sup>562</sup> e dello scuoiamento della vittima stessa<sup>563</sup>; inoltre la precisazione, nel caso del bestiame minuto, che l'uccisione della vittima dovrà avvenire al lato settentrionale dell'altare.

Seguono le prescrizioni sull'offerta di volatili (*Lv.* 1, 14-17), che esamineremo più oltre.

*zēbah šelāmîm*

---

<sup>561</sup> Un gesto che esprime l'appartenenza della vittima all'offerente, cf. DE VAUX 1964: 28; WRIGHT 1986. Per la differenza tra l'imposizione di una o due mani PÉTER 1977.

<sup>562</sup> Presente però nella versione dei LXX.

<sup>563</sup> Secondo *Lv.* 7, 8, al sacerdote che celebra un sacrificio 'ōlāh per conto di qualcuno spetta la pelle della vittima, senza precisazioni sulle dimensioni di questa, sicché si può pensare sia all'omissione, nella normativa citata sopra, della menzione dello scuoiamento nel caso di bestiame minuto, sia alla limitazione della spettanza ai casi di offerta di bestiame grosso. In *2Cr.* 35, 11 gli agnelli pasquali vengono scuoiati (dai leviti).



---

Per l'offerta di bestiame grosso si poteva impiegare un capo maschio o femmina, purché senza difetti. L'offerente doveva posare la mano sulla testa della vittima e sgozzarla, mentre i sacerdoti ne avrebbero sparso il sangue sull'altare, da ogni lato, e bruciato sull'altare il grasso che copre le interiora e tutto il grasso che vi aderisce, i due rognoni con il grasso che vi aderisce e la "rete" del fegato. Per l'offerta di bestiame minuto le modalità erano analoghe, per i caprini, mentre degli ovini si bruciavano anche tutta la coda, staccata dall'estremità della spina dorsale, e "il grasso" (Lv. 3, 1-17).

Per questa tipologia sacrificale, che si caratterizza per la spartizione e la consumazione della carne della vittima tra la divinità (cui spettano il sangue ed il grasso)<sup>564</sup>, i sacerdoti (cui spettano petto e la coscia destra) e l'offerente, non sembra fosse previsto l'utilizzo di volatili.

*hattā'r*<sup>565</sup>

Se l'offerente è il sacerdote stesso, la vittima era un toro senza difetti; il sacerdote posava la mano sulla sua testa e lo sgozzava "davanti al Signore". Poi intingendo il dito nel sangue del toro aspergeva il santuario sette volte, di fronte alla cortina; poi col sangue ungeva i corni dell'altare dell'incenso, e spargeva il sangue restante ai piedi dell'altare sacrificale. Tutto il grasso, i due rognoni e la rete del fegato, da staccarsi insieme ai rognoni, nello stesso modo in cui queste parti si toglievano dai bovini dello *zebah s'elāmîm*, erano poi bruciate sull'altare degli olocausti. La pelle del toro, la carne, la testa, le gambe, le interiora e gli escrementi, cioè tutto il resto del toro veniva bruciato fuori dell'accampamento, in un luogo puro, dove si gettano le ceneri dei sacrifici. Il rito a beneficio di tutta la comunità era analogo, ma spettava agli "anziani" imporre le mani. Nel caso che l'offerente fosse uno dei capi, la vittima prescritta era un capro maschio senza difetti. L'offerente posava la mano sulla testa del capro e lo sgozzava nello stesso luogo dove si sgozzavano gli olocausti. Poi il sacerdote intingeva il dito nel sangue della vittima e ne ungeva i corni dell'altare degli olocausti, spargendo il resto del sangue ai piedi dello

---

<sup>564</sup> Cf. Lv. 7, 33.

<sup>565</sup> Cf. MILGROM 1976; 1983; SCHENKER 1994; LEMARDELÉ 2002.

---

stesso altare, su cui poi veniva bruciato tutto il grasso. Se l'offerente era un individuo comune, come vittima era prescritta femmina, capra o una pecora, senza difetti; per il resto il rito coincideva con quella per i capi (*Lv.* 4, 2-35). La carne della vittima spettava al sacerdote che doveva mangiarla nel cortile del santuario. Tutto ciò che entrava in contatto con la carne era sacralizzato: se il sangue schizzava sopra una veste, essa andava lavata in luogo santo; il vaso d'argilla utilizzato per la cottura doveva essere infranto o, se di rame, accuratamente deterso con acqua. Soltanto i maschi delle famiglie dei sacerdoti potevano mangiarne. Nel caso delle vittime il cui sangue era stato introdotto nel santuario (cioè il rito in favore del sacerdote o della comunità) la carne però doveva essere interamente bruciata (*Lv.* 6, 18-23)<sup>566</sup>.

#### *'āšām*

Per una prima serie di impurità<sup>567</sup> l'offerente doveva offrire una pecora o una capra femmina o, se non ne aveva i mezzi, due tortore (*tōrîm*) o due colombe (*b<sup>e</sup>nê-yônāh*): una come *'āšām*, l'altra come *'olāh*. Se l'offerente non fosse stato in grado neppure di procurarsi la coppia di uccelli, avrebbe dovuto presentare come offerta la decima parte di un *efa* di fior di farina, senza mettervi sopra né olio né incenso. Il sacerdote ne avrebbe gettato una manciata piena sull'altare dei sacrifici, tenendo per sé il resto, come per l'offerta incruenta (*minhāh*).

Per errori involontari riguardo alle offerte era previsto l'impiego di un montone, senza difetti, e il risarcimento del danno, con la maggiorazione di un quinto, da consegnare al sacerdote; anche per chi si fosse reso colpevole verso il prossimo era previsto il rimborso con aggravio<sup>568</sup>, oltre all'offerta del montone, prescritta anche per chi, inconsapevolmente, avesse compiuto qualcosa di vietato (*Lv.* 5, 1-26).

---

<sup>566</sup> È possibile che questi casi “differ not in kind, but degree, the degree of impurity which they purge” (MILGROM 1976: 336).

<sup>567</sup> Persone che avessero mancato ai doveri di testimonianza o avessero giurato con leggerezza, o fossero entrate in contatto (anche inconsapevolmente) con qualcosa di impuro, come il cadavere di un animale impuro o un'impurità umana (*Lv.* 5, 1-4).

<sup>568</sup> Per i casi relativi a beni materiali cf. MARX 1988.

---

La vittima veniva sgozzata nello stesso luogo dove si sgozzava l'olocausto, e il sangue era sparso sull'altare, da ogni lato. Il grasso, la coda, i due rognoni e la rete del fegato venivano bruciati sull'altare. Soltanto i maschi delle famiglie dei sacerdoti potevano mangiare la carne, e in luogo santo (*Lv. 7, 1-7*).

---

## L'impiego dei volatili

La possibilità dell'utilizzo di volatili come materia del sacrificio *'ōlāh* è menzionata da *Lv.* 1, 14-17, nel quadro delle prescrizioni relative a questo rito (*Lv.* 1, 1-17). Infatti, dopo avere registrato le modalità previste per l'offerta di bestiame grosso e quelle per il bestiame minuto (ovicaprini), il testo riporta le norme per il sacrificio di volatili, prescrivendo tortore (*tōrîm*) o colombi (*benê hayyônāh*):

*w'm mn-h'wp 'lh qrbnw lyhwh whqryb mn-htrym 'w mn-bny hywnh 't-qrbnw whqrybw hkhn 'l-hmzbh wmlq 't-r'sw whqtyr hmzbh wnmsh dmw 'l qyr hmzbh whsyr 't-mr'tw bnsth whšlyk 'th 'šl hmzbh qdmh 'l-mqwm hdšn wšissa' 'tw bknpyw l' ybdyl whiqtyr 'tw hkhn hmzbh 'l-h'sym 'šr 'l-h's 'lh hw' 'šh ryh nyhḥ lyhwh* (*Lv.* 1, 14-17).

“Se la sua offerta al Signore è un *'ōlāh* di uccelli, offrirà tortore o colombe. Il sacerdote le offrirà all'altare, ne taglierà la testa, che farà bruciare sull'altare, e il sangue sarà spruzzato sulla parete dell'altare. Poi toglierà il gozzo con le piume e lo getterà al lato orientale dell'altare, dov'è il luogo delle ceneri. Dividerà l'uccello in due metà prendendolo per le ali, ma senza separarlo, e il sacerdote lo brucerà sull'altare sulla legna che è sul fuoco come *'ōlāh*, sacrificio consumato dal fuoco (*'iššēh*), profumo soave per il Signore”.

I volatili dunque appaiono qui come una delle possibili vittime regolari del *'ōlāh*, sebbene alcuni aspetti del rito presentino differenze rispetto a quanto previsto per le altre vittime: nel caso dell'offerta di un volatile, infatti, è il sacerdote a compiere l'intera sequenza rituale. Manca anche l'imposizione della mano dell'offerente<sup>569</sup>. Anche la

---

<sup>569</sup> Questo punto è forse spiegabile col fatto che, comunque, porgendo la vittima al sacerdote, l'offerente doveva comunque tenerla in mano, svolgendo con ciò un valore analogo all'imposizione della mano (PÉTER 1977: 52 n. 9; WRIGHT 1986: 439).

procedura è particolare: il sacerdote infatti doveva tagliare la testa dell'uccello e farla bruciare sull'altare. Il sangue doveva essere fatto colare sulla parete dell'altare (*l qyr hmzbbh*); poi gozzo e piume venivano tolti e gettati dal lato orientale dell'altare (nel luogo delle ceneri)<sup>570</sup>. Prima di bruciare l'uccello sull'altare, il sacerdote doveva dividere l'uccello in due metà, prendendolo per le ali, ma senza separarlo (*l' ybdyl*).

La materia d'offerta ammessa per il sacrificio *'ōlāh* viene evidentemente elencata in un ordine di valore decrescente (bestiame grosso, bestiame minuto, volatili), ma nessun criterio per la scelta della vittima viene esplicitato<sup>571</sup>. Al contrario, per i casi di *'āsām* (*Lv.* 5, 1-26)<sup>572</sup> in cui come *ḥattā't* era prescritta l'offerta di una femmina di caprovino, la sostituzione di tale offerta con due tortore o due colombe, una delle quali in *ḥattā't*, l'altra in *'ōlāh*, era consentita solo a chi non potesse permettersi l'offerta prescritta. Come si è visto, qualora anche l'offerta di una coppia di volatili risultasse eccessivamente gravosa, era prevista la sostituzione di essi con un'offerta di farina, senza che vi si ponessero sopra né olio né incenso, in quanto non si trattava di un'oblazione (*minhāh*), ma di un *ḥattā't*<sup>573</sup>:

*w'm-l' tgy' ydw dy śh whby' 't-šmw 'sr ḥt' šty trym 'w- šny bny-ywnh lyhwh 'hd ḥt't w' ḥd l'lh whby' 'tm ' l-hkhn whqryb 't-šr l ḥt't r'šwnh wmlq 't-r'šw mmwl 'rpw wl' ybdyl whzh mdm ḥt't 'l-qyr hmzbbh whns' r' bdm ymšh 'l-yswd hmzbbh ḥt't hw' w't-hšny y'śh 'lh kmšpt wkpr 'lyw hkhn mḥt'tw 'sr-ḥt' wnslh lw* (*Lv.* 5, 7-10).

<sup>570</sup> LXX: ἀφελεῖ τὸν πρόλοβον σὺν τοῖς πτεροῖς.

<sup>571</sup> Il confronto con *Lv.* 5, 7 e 12, 8 indica che “these animals were accepted as the offerings of the poor, and their omission in the Holiness Code suggests that they constitute an addition to the ancient ritual” (DE VAUX 1964: 28).

<sup>572</sup> Questa offerta è prevista per colpe relative a giuramento, o al contatto con oggetti impuri.

<sup>573</sup> La distinzione, manifestata dalla precisazione rituale, è ben marcata dal testo, che insiste sulla natura dell'offerta (*ḥt't h'*, vv. 11-12) e precisa che, tolta la parte spettante da bruciare, la farina spetta al sacerdote, come nell'oblazione (*kmnhh*, v. 13).

“Se non ha i mezzi per procurarsi un ovicaprino giovane, porterà al Signore come riparazione della sua colpa, per il suo peccato, due tortore o due colombe: una come *ḥattā't*, l'altra come *'ōlāh*. Le porterà al sacerdote, il quale offrirà prima quella come *ḥattā't*: le taglierà la testa vicino alla nuca, ma senza separarla; poi spargerà il sangue del *ḥattā't* sopra la parete dell'altare e ne spremerà il resto alla base dell'altare. Questo è un *ḥattā't*. Dell'altro uccello offrirà un *'ōlāh*, secondo le norme stabilite. Così il sacerdote farà per quel tale l'espiazione del peccato che ha commesso e gli sarà perdonato”.

Anche in questo caso vi sono alcune differenze rispetto alla procedura prevista nel caso dell'offerta *ḥattā't* secondo Lv. 4, 2-35: mancano infatti l'imposizione della mano dell'offerente sul capo della vittima e l'unzione col sangue della vittima, prima del suo spargimento ai piedi dell'altare, dei corni dell'altare, in cui vece qui si deve ungerne la parete dello stesso (*'l-qyr hmzbbh*), come nel *'ōlāh* di volatili; secondo invece quanto prescritto da Lv. 7, 2<sup>574</sup>, nel sacrificio *'āšām* sarebbe stata prevista l'aspersione col sangue da ogni lato (*sbyb*) dell'altare, come di norma per lo *'ōlāh* (ma non per quello di volatili, come si è visto). La testa dell'uccello dev'essere tagliata<sup>575</sup>. Infine, non sono precisate le spettanze per i sacerdoti previste in questi casi.

Nel rituale prescritto per la purificazione della puerpera, invece, è previsto un agnello come *'ōlāh* e una tortora o una colomba come *ḥattā't*. Tuttavia, qualora mancassero i mezzi per procurarsi l'agnello, sono previste due tortore o due colombe, uno in *'ōlāh* ed uno in *ḥattā't*.

*wbml't ymy ṭhrh lbn 'w lbt tby' kbś bn-šntw l'lh wbn-ywnh 'w-tr lḥt't 'l-ptḥ 'hl-mw'd  
'l-hkhn<sup>7</sup> whqrybw lpny yhwkpr 'lyh wṭhrh mmqr dmyh z't twrt hyldt lzkr 'w lqbbh*

<sup>574</sup> Il contesto della prima prescrizione (Lv. 1, 1-6, 7) è ritenuto da alcuni di natura didattica, quasi una sorta di “manuale” ad uso del personale sacerdotale, mentre quello di quest'ultima (Lv. 6, 8-7, 38) sarebbe piuttosto interessato a dettagli “amministrativi” (RAINEY 1970: 486-493).

<sup>575</sup> Su questo punto si veda più oltre.

---

<sup>8</sup> *w'm-l' tms' ydh dy sh wlqhh sty-trym 'w šny bny ywnh 'hd l'lh w' hd lh t't wkpr 'lyh hkhn wthrh (Lv. 12, 6-8).*

“Al compimento dei giorni della sua purificazione per un figlio o per una figlia, porterà al sacerdote all'ingresso della tenda del convegno un agnello dell'anno come *'ōlāh* e una colomba o una tortora in *ḥattā't*. Il sacerdote li offrirà davanti al signore e farà per lei l'espiazione; essa sarà purificata dalla scaturigine del suo sangue. Questa è la legge relativa a colei che partorisce un maschio o una femmina. Se non ha i mezzi per procurarsi un ovicaprino giovane, prenderà due tortore o due colombe; una in *'ōlāh* e l'altra in *ḥattā't*. Il sacerdote farà per lei l'espiazione ed essa sarà purificata”.

Anche in questo caso, pertanto, l'utilizzo di uno dei volatili è presentato come dovuto alla necessità di una materia d'offerta di valore ridotto. È da osservare, comunque, che l'altro volatile, e più precisamente quello da offrire come *ḥattā't*, è qui invece prescritto in ogni caso.

Nel complesso rituale per la purificazione di un lebbroso<sup>576</sup> (Lv. 14, 2-32) i volatili sono previsti sia in un rito purificatorio da celebrarsi in occasione del riconoscimento dell'avvenuta guarigione, che esamineremo in seguito, sia come offerta sostitutiva in casi di indigenza, nelle offerte prescritte per l'ottavo giorno dopo questa cerimonia: due agnelli ed una pecora dell'anno, senza difetti, oltre a farina intrisa d'olio ed olio erano portati al

---

<sup>576</sup> Il termine “lebbroso” è puramente convenzionale, poiché la malattia indicata da *šāra'at* non è da identificare con quella oggi nota come “lebbra” (SCHAMBERG 1899); “it is futile to attempt to discover from the context precisely what diseases were included in the several descriptions; at best one may say all the conditions mentioned are inflammations and these comprise at least two thirds of all diseases of the skin” (MCEWEN 1911a: 200).

---

sacerdote, il quale offriva uno degli agnelli (in *'āšām*) insieme con l'olio, come *ḥnūpāh*<sup>577</sup>. Sgozzato l'agnello nel luogo in cui l'operazione era eseguita per i casi di *ḥaṭṭā't* e *'ōlāh*, il sacerdote aspergeva col sangue della vittima l'estremità dell'orecchio destro, il pollice destro e l'alluce destro dell'offerente. Versato poi l'olio nella propria mano sinistra, vi intingeva un dito della mano destra e compiva sette aspersioni “davanti al Signore”; poi ungeva con l'olio le stesse parti dell'offerente su cui aveva applicato il sangue e infine gli versava l'olio rimanente sul capo. Infine il sacerdote offriva gli altri due capi come *ḥaṭṭā't* e come *'ōlāh* (e con questo l'oblazione). Nel caso che l'offerente non avesse i mezzi per procurarsi il necessario, sono previste delle sostituzioni: pur permanendo infatti l'agnello da offrire come *'āšām* e la stessa quantità d'olio, la farina richiesta scendeva ad un terzo di quella indicata nella procedura normale. Inoltre, gli altri due ovini (quelli destinati come *ḥaṭṭā't* e come *'ōlāh*) sono sostituiti da due volatili (v. 22):

*wšty trym 'w šny bny ywnh 'šr tsyg ydw whyh ' ḥd ḥt't wh ' ḥd 'lh* (Lv. 14, 22).

“Prenderà anche due tortore o due colombe, secondo i suoi mezzi; una sarà per il *ḥaṭṭā't* e l'altra per lo *'ōlāh*”.

La procedura prevista per il sacrificio *'āšām*, con le aspersioni di sangue e di olio, non presenta ulteriori variazioni; l'unica variante è appunto la sostituzione dei volatili agli ovini come *ḥaṭṭā't* e come *'ōlāh* (Lv 14, vv. 30-31):

*w'sh 't-h'ḥd mn-htrym 'w mn-bny hywnh m'sr tsyg ydw 't 'šr tsyg-ydw 't-h'ḥd ḥt't w't-h'ḥd 'lh 'l-hmnḥh*

---

<sup>577</sup> Generalmente intesa come “offerta agitata”, ma probabilmente da interpretare come “offerta elevata”, cf. MILGROM 1972.



---

“Poi sacrificherà una delle tortore o una delle due colombe che ha potuto procurarsi. Delle vittime che ha potuto procurarsi, una l'offrirà come *ḥattā't* e l'altra come *’ōlāh*, insieme all'oblazione”.

In questo caso, dunque, la procedura della purificazione comprende due diverse sezioni rituali che vedono impiegati volatili. Se la prima sezione, che prevede l'utilizzo necessario di due volatili all'interno di un rito autonomo trova un puntuale riscontro, come vedremo, nella cerimonia per la purificazione dalla lebbra delle abitazioni, la seconda sezione, con l'utilizzo sostitutivo di due uccelli quale materia d'offerta per un sacrificio *ḥattā't* ed un *’ōlāh*, si inserisce in una serie di altri riti, tutti catartici, dove però i volatili sono prescritti quale offerta normativa, trascorsi sette giorni dalla cessazione della causa di impurità: è il caso della purificazione della donna dal flusso di sangue (*Lv* 15, 19-30):

*wbywm ḥšmyny tqḥ-lh šty trym 'w šny bny ywnh whby'h 'l-hkhn 'l-ptḥ 'hl mw'd w'sh hkhn 't-h'ḥd ḥt't w't-h'ḥd 'lh wkpr 'lyh hkhn lpny yhwh (Lv. 15, 29-30).*

“L'ottavo giorno prenderà due tortore o due colombe e le porterà al sacerdote all'ingresso della tenda del convegno. Il sacerdote ne offrirà una come *ḥattā't* e l'altra come *’ōlāh* e farà per lei il rito espiatorio davanti al Signore”.

Dell'affetto da gonorrea (*Lv.* 15, 1-15):

*wbywm ḥšmyny yqḥ-lw šty try 'w šny bny ywnh wb' lpny yhwh 'l-ptḥ 'hl mw'd wntnm 'l-hkhn w'sh 'tm hkhn 'ḥd ḥt't wh'ḥd 'lh wkpr 'lyw hkhn lpny yhwh (Lv. 15, 14-15).*

“L'ottavo giorno prenderà due tortore o due colombe, verrà davanti al Signore, all'ingresso della tenda del convegno, e le darà al sacerdote, e il sacerdote ne

---

offrirà una come *ḥattā't* e l'altra come *'ōlāh*; il sacerdote compirà per lui il rito espiatorio davanti al signore”.

Del nazireo che sia stato contaminato dal contatto con un cadavere (*Nm.* 6, 9-11):

*wbywm ḥšmyny yb' šty trym 'w šny bny ywnh 'l-hkhn 'l-ptḥ 'hl mw'd w'sh hkhn ' ḥd lh ṭ't w'ḥd l'lh wkpr 'lyw m'sr ḥṭ' 'l-hnpš wqdš 't-r'sw bywm hhw' (Nm. 10-11).*

“L’ottavo giorno porterà due tortore o due colombe al sacerdote, all’ingresso della tenda di convegno. Il sacerdote ne offrirà una in *ḥattā't* e l'altra come *'ōlāh*; il sacerdote compirà per lui il rito espiatorio per il peccato che ha commesso a motivo di quel morto e quello stesso giorno il nazireo consacrerà il suo capo”.

Torniamo ora al primo rito per la purificazione del lebbroso, cui ho accennato sopra. Questo rito veniva celebrato qualora all’esame del sacerdote (che si svolgeva fuori dall’insediamento) la piaga della lebbra risultasse sanata:

*wšwh hkhn wlqh lmtḥr šty-sprym ḥywt ṭhrwt w's' rz wšny twl't w'zb wšwh hkhn wšḥṭ 't-hšpwr h'ḥt 'l-kly-ḥrs' 'l-mym ḥyym 't-hšpr ḥḥyh yqh 'th w't-'s h'rz w't-šny htwl't w't-h'zb wṭbl 'wtm w't-hšpr ḥḥyh bdm ḥspr ḥšḥṭh 'l-hmym ḥyym whzh 'l hmtḥr mn-ḥsr't šb' p'mym wṭhrw wšlh 't-hšpr ḥḥyh 'l-pny ḥsdh (Lv. 14, 4-7).*

“Il sacerdote ordinerà che si prendano, per colui che dev'essere purificato, due uccelli vivi, puri, legno di cedro, scarlatto e issopo. Il sacerdote ordinerà che si sgozzi uno degli uccelli sopra un vaso d’argilla, su acqua viva. Poi prenderà l'uccello vivo, il legno di cedro, lo scarlatto e l'issopo e li immergerà, insieme con

---

l'uccello vivo, nel sangue dell'uccello sgozzato sopra l'acqua di fonte. Aspergerà sette volte colui che deve essere purificato dalla lebbra, lo dichiarerà puro e lascerà andare l'uccello vivo verso la campagna”.

Questo rito ha uno stretto parallelo nel rito per la purificazione dalla lebbra delle abitazioni (Lv. 14, 33-57)<sup>578</sup>: anche in questo caso, accertata la cessazione della malattia:

*wlqh lhṭ' 't-hbyt šty-sprym w's 'rz wšny twl't w'zb wšḥṭ 't-hspw h'ḥt 'l-kly-ḥrś 'l-mym ḥyym wlqh w't-š-h'rz w't-h'zb w't šny htwl't w't ḥspr ḥḥyh wṭbl 'tm bdm ḥspr ḥšḥwṭh wbmym ḥhyym whzh 'l-hbyt šb' p'mym whṭ' 't-hbyt bdm h#pwr wbmym ḥhyym wbspr ḥḥyh wb's h'rz wb'zb wšny twl't wšlh 't-ḥspr ḥḥyh 'l-mḥwš l'yr 'l-pny ḥsdh wkpr 'l-hbyt wṭhr (Lv 14, 49-53).*

“Per purificare la casa [il sacerdote] prenderà due uccelli, legno di cedro, scarlatto ed issopo; immolerà uno degli uccelli in un vaso d'argilla, su acqua viva. Prenderà il legno di cedro, l'issopo, lo scarlatto e l'uccello vivo e li immergerà nel sangue dell'uccello immolato e nell'acqua viva e ne aspergerà sette volte la casa. Purificherà la casa con il sangue dell'uccello, con l'acqua viva, con l'uccello vivo, con il legno di cedro, con l'issopo e con lo scarlatto, e lascerà andare l'uccello vivo, fuori dalla città, alla campagna. Così farà il rito espiatorio per la casa”.

Una differenza evidente con la cerimonia per la purificazione del lebbroso è dovuta al fatto che, essendo la casa inamovibile, e dovendo essere aspersa, il rito deve svolgersi all'interno dell'insediamento (dove la precisazione *'l-mḥwš l'yr*).

---

<sup>578</sup> Probabilmente, funghi o efflorescenze all'apparenza simili alla “lebbra” umana (MCEWEN 1911b: 259-260).

---

Questa procedura rituale, comunque, trae origine con evidenza da un rito originariamente autonomo<sup>579</sup>, successivamente rielaborato e integrato, nel caso del lebbroso, con una cerimonia conforme alle procedure sacrificali codificate dal Levitico<sup>580</sup>. Essa dunque testimonia un impiego originario dei volatili in funzione catartica. È però possibile allora ipotizzare che questa particolare valenza dei volatili sia alla base del loro frequente impiego in rituali catartici. Essi infatti sono impiegati, in quella che appare come una possibile riformulazione in un'ottica sacrificale di riti autonomi, in quei riti di purificazione (*Lv.* 15, 14-15; *Lv.* 15, 29-30; *Nm.* 6, 10-11) in cui una coppia di volatili viene prescritta come *'ōlāh* e *ḥattā't*. L'aspetto economico, con la scelta dei volatili orientata al costo piuttosto che alla funzione, ha certamente contribuito alla forma finale in cui il sistema liturgico israelitico ci appare, ma è interessante come per sostituire l'ovicaprino richiesto in *ḥattā't* come offerta per gli indigenti (*Lv.* 5, 7-10) siano prescritti non uno ma due volatili, di cui uno in *'ōlāh*, una modalità che non sarebbe stata impiegata nella forma ordinaria del rito<sup>581</sup>. È invece il rito ordinario, in *Lv.* 12, 6-7, a richiedere sia un *'ōlāh* che un *ḥattā't*, cui gli indigenti possono provvedere con una coppia di volatili, proprio il rito ordinario, se come *'ōlāh* prevede un agnello, in *ḥattā't*, che è un rito di purificazione, richiede un uccello<sup>582</sup>. Va ricordato anche che, in effetti, non sembra fosse

---

<sup>579</sup> Oltre all'assenza di un destinatario, l'uccisione dell'uccello non rientra nella prassi sacrificale israelitica in quanto non compiuta nel santuario (WRIGHT 1987: 79 n. 10). L'utilizzo dei volatili a coppie appare parallelo in analoghi riti hurriti (WEINFELD 1993: 456) e non è forse senza rapporto con la possibile prevalenza del duale per l'offerta di *ʿšrm* ad Ugarit.

<sup>580</sup> GELIO 1981: 446-447. Secondo D.P. Wright una procedura analoga a quella impiegata per la purificazione della lebbra, ma eseguita con due capri anziché con due uccelli, sarebbe stata prevista originariamente anche per il giorno dell'espiazione; in questo caso però la rielaborazione sacerdotale si sarebbe esercitata in misura molto più rilevante (WRIGHT 1987: 79-80). La rielaborazione avrebbe spostato il rito *dopo* la guarigione (MILGROM 1981: 69 n. 21).

<sup>581</sup> Nelle prescrizioni di *Lv.* 5, 1-26 - 6, 8) si hanno solamente *ḥattā't* ed anche l'offerta di farina è dichiaratamente da intendere come *ḥattā't* e non come oblazione: solo nel caso della sostituzione dell'ovino con l'offerta "per indigenti" dei due uccelli oltre a *ḥattā't* appare anche uno *'ōlāh*.

<sup>582</sup> Anche l'agnello, per gli indigenti, era sostituibile con un volatile (*Lv.* 12, 8).

---

previsto l'impiego di volatili nello *zebah šēlāmîm*, e che l'inserimento dei volatili come opzione per un *'ōlāh* volontario sembra relativamente tardo<sup>583</sup>.

Sembra quindi che i volatili fossero ritenuti particolarmente adatti ai riti di purificazione, e forse non erano privi originariamente anche di aspetti ctoni<sup>584</sup> che però come tali potrebbero essere stati sottoposti al veto dei redattori biblici.

Alla stessa tendenza alla sistematizzazione che abbiamo ipotizzato per il trattamento dei riti autonomi della lebbra potrebbe risalire anche la limitazione dei volatili sacrificabili, rispetto a quelli commestibili, alle sole tortore e colombe<sup>585</sup>. Il rito autonomo per la lebbra in effetti prevede l'uso di "uccelli" (*šipporîm*); il termine *šippōr*, se può riferirsi anche a colombacei *tōr* e *gōzāl* (*Gn.* 15:9-10)<sup>586</sup>, ma "is primarily a generic term for any small bird of the passerine kind", in particolare, in opposizione ad altri uccelli, il passero<sup>587</sup>. L'impiego, proprio per i riti autonomi della lebbra, di un termine generico

---

<sup>583</sup> In *Nm.* 15,1-21 viene specificata l'oblazione che deve accompagnare i sacrifici, ma l'offerta di uccelli non è prevista: il passo sembra precedere il Levitico e la sua menzione di *'ōlāh* di uccelli (RAINEY 1970: 486).

<sup>584</sup> Le peculiarità dell'uso del sangue (gettato ai piedi dell'altare) hanno suggerito la ricerca di un aspetto ctonio (insieme a quello celeste, monoteistico) per questo tipo di sacrificio: "sans doute y a-t-il un aspect prophylactique, voire apotropaïque dans ce sacrifice, s'adressant à des entités mystérieuses ou non révélées pour cause de monothéisme ou d'ancienneté des rites" (LEMARDELÉ 2002: 287).

<sup>585</sup> Per van den Branden l'espressione *mn-htrym* indicherebbe "n'importe quelle tourterelle, celle-ci étant un oiseau sauvage dont il est difficile de faire un choix", mentre *bny ywnh* si riferirebbe ad uccelli domestici (VAN DEN BRANDEN 1965: 112).

<sup>586</sup> Da notare che il termine *gōzāl* normalmente ha un significato generico (cf. KOEHLER, BAUMGARTNER 1958: 174; DRIVER 1955a: 6), ma in questo passo viene solitamente reso con "colombo" o "piccione", data l'associazione con *tōr*, proprio sulla base della frequenza dell'impiego dei colombacei nei riti del Levitico (SPEISER 1964: 113), cf. LXX: τρυγώνα καὶ περιστέρων.

<sup>587</sup> DRIVER 1955a: 6; 1955b: 130-131. Lo stesso varrebbe per l'accadico *šibāru* (SALONEN 1973: 93-94). 'IŠPŪR- del semitico comune dovette in origine indicare i piccoli uccelli, e solo in seguito divenire termine generico per "volatili" (FRONZAROLI 1968: 284). Secondo Driver, lo *šippōr* "solitario sul tetto" (Salmo 102, 8) "is not the sparrow, which is not a solitary bird" (DRIVER 1955b: 131). Ma il caso di Leopardi sembra

---

sembra dunque indicare che in questo caso si utilizzassero piccoli uccelli, presumibilmente selvatici, un aspetto che rimarcherebbe la distinzione tra questi riti e le pratiche cultuali israelitiche (limitate agli animali domestici).

Per quanto riguarda poi la funzione precisa dei *šipporîm* nel rito per la lebbra, solitamente si ritiene che uno dei due uccelli dovesse essere liberato affinché, allontanandosi portasse via con se l'impurità di cui si era caricato<sup>588</sup>, analogamente al caso del capro espiatorio<sup>589</sup>. Un'ipotesi alternativa propone un'interpretazione differente, per la quale il volatile avrebbe rappresentato l'anima risanata del paziente: "the symbolism focuses on the living bird who has been in contact with death (dipped in the blood of the killed bird) and is then set free; so too the leper has been set free from his brush with death"<sup>590</sup>. Quest'ipotesi però non si adatta al caso della lebbra delle abitazioni ed alla funzione catartica svolta dal sangue del volatile ucciso<sup>591</sup>. Sebbene infatti, come vedremo, sia plausibile che in ambito israelitico un volatile potesse simbolizzare l'anima di un defunto, questa teoria tuttavia non mi sembra convincente. Probabilmente più vicino al senso di questo rito è un incantesimo mesopotamico contro il mal di testa, che viene esortato a volarsene via "come un colombo al suo nido, come un corvo in cielo, come un uccello nella steppa"<sup>592</sup>.

---

indicare che un passero su un tetto possa suscitare l'immagine del "solitario" senza implicare abitudini particolarmente solitarie.

<sup>588</sup> Cf. ROBERTSON SMITH 1894: 422, "a live bird is made to fly away with the contagion of leprosy"; HUBERT, MAUSS 1899: 92, "le passereau vivant était alors lâché et il emportait la lèpre avec lui".

<sup>589</sup> La funzione del rito sarebbe quella di trasferire l'impurità dall'uomo (o dalla casa) all'uccello vivo, attraverso il contatto con il sangue di quello ucciso. L'allontanamento dell'uccello vivo verso la campagna potenzia l'effetto. Cf. ad esempio WRIGHT 1987: 79: "the blood removes the impurity, transferring it to the live bird which then carries it away".

<sup>590</sup> FRYMER-KENSKY 1983: 400; STAUBLI 2002 aggiunge che il volatile, liberato, sarebbe stato rimandato alla propria dimora come l'uomo guarito.

<sup>591</sup> WRIGHT 1987: 78 n. 6.

<sup>592</sup> [*ki-ma su*]-*um-ma-ti ana ap-ti ki-ma a-ri-bi [a-na]* .... *šame(e) ki-ma iṣ-šu-ri aš-ri rap-ši* (THOMPSON 1904: 76; cf. BLACK 1996: 38-39). Cf. anche Wright 1987: 80-81 (testi magici mesopotamici in cui un uccello è invocato, ma non realmente impiegato, per portar via il malanno).

---

\*\*\*\*\*

Nella pratica culturale, dunque, i volatili (tortore o colombe) potevano essere offerti o in *'ōlāh* (Lv. 1, 14-17) o in *ḥattā't* (Lv. 5, 7-10). In entrambi i casi, sono precisate delle modalità particolari relative al loro trattamento: nel caso del *'ōlāh* si doveva tagliare (*mlq*) la testa dell'uccello (e farla bruciare sull'altare) e dividere (*šs'*) l'uccello, prendendolo dalle ali, ma senza separarlo (*l' ybdyl*); per lo *ḥattā't* si doveva tagliare (*mlq*) la testa vicino alla nuca, ma senza separare (*l' ybdyl*), come generalmente si ritiene, la testa dal collo<sup>593</sup>.

Il parallelismo di *mlq 't-r'sw / l' ybdyl* nelle due sezioni potrebbe suggerire di riferire, anche per lo *ḥattā't* la prescrizione di non separare (*l' ybdyl*) all'intero uccello<sup>594</sup> e non, come viene generalmente inteso, alla sua testa che, dunque, verrebbe tagliata (*mlq*) proprio come in caso di *'ōlāh*<sup>595</sup>. La prescrizione relativa alla divisione (*šs'*) sarebbe stata quindi omessa<sup>596</sup>.

Vi è dunque un preciso divieto di separare il corpo del volatile offerto. A seconda dell'interpretazione di Lv. 5, 8, questo divieto risulta essere stato di valore generale o, se lo

---

<sup>593</sup> Secondo alcune versioni, sarebbero le ali a non dover essere separate dal corpo: *Traduction Oecuménique* (1988), “on fend l'oiseau entre les ailes - on ne les sépare pas”; Schlachter (1951): “Sodann soll er den Vogel an den Flügeln einreißen, sie aber nicht abtrennen”.

<sup>594</sup> Un'interpretazione che potrebbe essere stata adottata in *The Bible in Basic English* (1949): “twisting off its head from its neck, but not cutting it in two”, ma qui ci si potrebbe riferire alla testa, non all'uccello, come anche altri interpretano.

<sup>595</sup> Il lessico di Koehler e Baumgartner (1958: 533) interpreta *mlq* sulla base di Lv. 5, 8, come “abkneipen” il capo dell'uccello “ohne ihn ganz abzureissen”, ma questo valore chiaramente non si addice a Lv. 1, 15, dove la testa viene tagliata e bruciata (*whqtыр hmzbhh*) prima del corpo, che sarà bruciato solo successivamente (*whqtыр 'tw*).

<sup>596</sup> I LXX rendono i due passi, rispettivamente: ἐκκλάσει αὐτὸ ἐκ τῶν πτερύγων καὶ οὐ διελεῖ ε ἀποκνίσει ὁ ἱερεὺς τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ ἀπὸ τοῦ σπονδύλου καὶ οὐ διελεῖ.

---

si ritiene limitato ai casi di *'ōlāh*, integrato comunque, nei restanti casi (*ḥatṭā't*), dal divieto di separare la testa dal collo.

Questa cura di non separare, nell'impiego rituale dei volatili, trova un riscontro "mitico" in *Gn.* 15, 3-17, dove si narra come, su comando di YHWH, Abramo abbia preso una giovenca (*'gḥ*), una capra, un montone, una tortora (*tōr*) e un piccione (*gōzāl*), tagliando poi ciascun animale in due parti che poi dispose una di fronte all'altra. Non divise però gli uccelli (*w't-hspr l' btr*). Tramontato il sole, un fuoco passò nello spazio tra le parti degli animali. Com'è stato osservato, il passo corrisponde ad un procedimento per la sanzione di un patto<sup>597</sup>. Ad un procedimento del genere alludono *Ger.* 34, 18 e un'iscrizione aramaica di Sefire (I, A 39-40)<sup>598</sup>, in entrambi i casi però con l'impiego soltanto di un vitello (*'gl*). Il senso del procedimento era dunque che il contraente passasse attraverso le due parti delle vittime, ma allora la presenza degli uccelli, che non sono stati sezionati, "lack, as others have noted, any recognizable function in the proceedings"<sup>599</sup>. Gli uccelli potrebbero allora aver svolto un ruolo particolare, differente da quello degli altri animali<sup>600</sup>. Considerando che in ambito vicino-orientale è attestata una pratica analoga a quella di cui trattiamo, ma con fini catartici<sup>601</sup>, è possibile che sia proprio la loro valenza catartica a spiegarne la presenza in *Gn.* 15.

Un'ipotesi alternativa è che nel passo di *Gn.* si sia voluto rendere più solenne il rito inserendo, accanto al bovino che abbiamo visto impiegato in casi analoghi, anche le altre categorie di animali impiegabili nei rituali dunque ovini, caprini e volatili; questi ultimi, però, secondo le prescrizioni, non sarebbero stati separati.

---

<sup>597</sup> HENNINGER 1953.

<sup>598</sup> Cf. FITZMYER 1995: 97, per un commento.

<sup>599</sup> BEGG 1987: 81 n. 19.

<sup>600</sup> Begg (1987) ritiene che l'espressione "non divise gli uccelli" non comporta nemmeno la loro uccisione e che, pertanto, essi avrebbero potuto svolgere qui una funzione analoga a quella svolta dagli uccelli nella sanzione del patto sulla mesopotamica "Stele degli Avvoltoi" di Eannatum (III millennio).

<sup>601</sup> MASSON 1950: 18-19



---

## Utilizzo rituale dei volatili nel mondo fenicio e punico

### Le “tariffe” sacrificali

Per il mondo punico abbiamo a disposizione i dati forniti da alcune iscrizioni, che riportano le spettanze previste per i sacerdoti e per gli offerenti in base alle diverse tipologie rituali ed alla diversa materia d’offerta, disposta in considerazione delle dimensioni e del valore economico<sup>602</sup>. Si tratta, fondamentalmente, della cosiddetta “tariffa di Marsiglia” (CIS I, 165), così chiamata dal luogo di rinvenimento ma probabilmente proveniente dal tempio cartaginese di *bʿl spn*, e della cosiddetta “tariffa di Cartagine”, ricostruita da più iscrizioni (CIS I, 167+3916+3916+3917). Sulla base delle differenze riscontrabili tra i due sistemi così documentati sono state avanzate ipotesi in merito ad uno sviluppo del sistema sacrificale cartaginese<sup>603</sup>, ma è probabile che le differenze siano dovute piuttosto alle peculiarità dei santuari in cui queste tariffe trovavano applicazione<sup>604</sup>.

In CIS I, 165, l’iscrizione meglio conservata, sono previste, per varie categorie di animali, tre tipologie di offerta: *šwʿt*, *kll* e *šlm kll*, per le quali sono state proposte diverse ipotesi di correlazione con la tipologia sacrificale ebraica<sup>605</sup>; le possibilità di stabilire un simile parallelismo, però, sono ridotte, non solo per l’incertezza dei dati attualmente disponibili, ma anche per i presumibili sviluppi autonomi dei due sistemi cultuali, punico

---

<sup>602</sup> XELLA 1983: 41.

<sup>603</sup> Con diversa valutazione della posizione relativa dei due sistemi: se per Février la tariffa di Cartagine mostrerebbe un sistema poi complicatosi in quello documentato dalla tariffa di Marsiglia (FÉVRIER 1960; 1964; cf. LANGDON 1904), per Xella, invece, nella tariffa di Cartagine appare, rispetto a quella di Marsiglia, un sistema “semplificato” (XELLA 1982a: 71).

<sup>604</sup> Cf. FÉVRIER 1960: 23.

<sup>605</sup> Per alcuni, dunque, *šwʿt*, *kll* e *šlm kll* corrisponderebbero rispettivamente a *zebah šʿlāmîm*, *ḥaṭṭāʿt* / *ʿāšām* e *ʿolāh* (FÉVRIER 1955: 50; 1964: 9-10), mentre altri identificano lo *šwʿt* come corrispettivo, indifferenziato, dei biblici *ḥaṭṭāʿt* / *ʿāšām* (GINSBERG 1930).

---

ed ebraico<sup>606</sup>, quest'ultimo peraltro essendoci noto da fonti fortemente condizionate dallo sviluppo di una teologia monoteistica.

Per quanto riguarda l'offerta di volatili, in CIS I, 165 (linea 11) sono previste tre possibili modalità di offerta (*šlm kll*, *ššp* e *hzt*) di cui solo una, *šlm kll*, è prevista anche per l'offerta di altri animali, mentre, d'altra parte, non è prevista l'offerta di volatili in *šw't* o *kll*:

*bš]pr 'gnn 'm šš šlm kll 'm ššp 'm hzt lkhn m ksp rb 'šlšt zr 2 b 'hd wkn hš[ 'r lb 'l hzbh*

Secondo l'opinione più diffusa, l'interpretazione corretta del passo sarebbe: “per un uccello *'gnn* o un *šš*: *šlm kll* o *ššp* o *hzt* ai sacerdoti (spetteranno) 3/4 e 2 *zr* d'argento per ciascuno<sup>607</sup>”. Nella “tariffa di Cartagine” (linea 7) si legge invece *bšpr 'gnn 'm bšš ksp zr 2 'l 'hd*, “per un uccello *'gnn* o *šš* 2 *zr* d'argento per ciascuno”.

Se lo *šlm kll*, dunque, accomuna i volatili alla normale materia d'offerta (e la posizione nella sequenza ne suggerisce un valore di offerta poco costosa, analogamente a quanto documentato per l'ebraico *'olāh*), *ššp* e *hzt* appaiono invece come peculiarmente legati all'utilizzo di volatili. Questo elemento ha confortato l'interpretazione di *ššp*<sup>608</sup> e *hzt*<sup>609</sup> come termini relativi a riti specifici, purificatori o divinatori<sup>610</sup>.

---

<sup>606</sup> CAPUZZI 1968.

<sup>607</sup> Per ogni animale, cioè, non per ogni sacerdote (GUZZO AMADASI 1967: 176).

<sup>608</sup> LANGDON 1904: 86, “purification offering”; FEVRIER 1959: 41 “sacrifice d'exorcisme (?)”; VAN DEN BRANDEN 1965: 127, “sacrifice de cléromancie”, forse “terme spécifique pour désigner le découpage du foie du oiseau” (VAN DEN BRANDEN 1965: 120).

<sup>609</sup> LANGDON 1904: 86, “oracle offering”. Secondo Février *hzt* significherebbe “vision” e farebbe quindi riferimento ad un rito divinatorio (FÉVRIER 1959: 41; 1964: 13; cf. VAN DEN BRANDEN 1965: 127, “sacrifice de divination”; CAPUZZI 1968: 74).

<sup>610</sup> Per De Vaux in questo passo “a fowl is offered for the purpose of exorcisms or the taking of auspices” (DE VAUX 1964: 45). Cf. VAN DEN BRANDEN 1965: 120; XELLA 1984: 166 (dubitativamente); “sacrifices associated with omens”, cosa che escluderebbe la possibilità che si tratti di due possibili specificazioni di *šlm kll* (CREASON 1992: 158).

---

Per questi tre termini (*šlm kll*, *šsp* e *hzt*), comunque, è stato posto in dubbio<sup>611</sup> il valore di termini sacrificali<sup>612</sup>: *šlm kll* sarebbe da scindere e i suoi due elementi dovrebbero essere interpretati singolarmente<sup>613</sup>, gli altri due si riferirebbero non al tipo di offerta, ma al tipo di vittima<sup>614</sup>.

Per quanto riguarda le specie di volatili impiegati, dal punto di vista della sintassi, se *'gmn* e *šš* fossero due tipi di uccelli (con *spr* quale termine comune specificato), ci si sarebbe aspettati una forma *bš]pr 'm 'gmn 'm šš*<sup>615</sup> mentre se *'gmn* e *šš* fossero specificazioni rette da *spr*, ci si sarebbe aspettati *bš]pr 'gmn 'm bšpr šš*, ma poiché nella “tariffa di Cartagine” (linea 7)<sup>616</sup> si legge *bšpr 'gmn 'm bšš* è probabile che in CIS I, 165,

---

<sup>611</sup> DIETRICH, LORETZ, SANMARTÍN 1975.

<sup>612</sup> Una diversa interpretazione, oltre a negare l'esistenza di un offerta *šlm kll*, interpreta come precisazioni relative alle vittime *šw't* (“dismembered parts” di un animale sacrificale) e *šlm* (“whole, complete, intact”, cf. ebr. *šālēm*, KRAHMALKOV 2000: 464), non quindi come tipologie sacrificali (KRAHMALKOV 2000: 416): alla linea 3, ad esempio, *b'lp kll 'm šw't 'm šlm kll* potrebbe tradursi quindi come “for an entire ox, whether cut in pieces or entirely intact” (KRAHMALKOV 2000: 229).

<sup>613</sup> Nelle attestazioni di *šlm kll* alle linee 3,5,7 e 9, infatti, *kll* andrebbe legato non al termine che lo precede, *šlm*, ma a quello che lo segue, *khnm*, indicando dunque “ohne Ausnahme (gänzlich) für die Priester”, mentre alla nostra linea 11 *šlm kll* designerebbe due sacrifici separati: “Bei den Vögeln: *'gmn*(-Vogel) oder *šš*(-Vogel) - *šlm*-Opfer; *kll*-Opfer-entweder *šsp*-Vogel oder *hzt*-Vogel: für die Priester...” (DIETRICH, LORETZ, SANMARTÍN 1975), con una costruzione chiasmica anomala in questa tariffa così attentamente strutturata altrimenti. Una proposta simile (VAN DEN BRANDEN 1965: 115-116, BAKER 1987: 191) vede in *kll* un vocabolo dal valore di “règle générale” (cf. aram. *k'āl*) mentre, alla linea 11, *šlm* significherebbe “intact” (VAN DEN BRANDEN 1965: 121).

<sup>614</sup> Alla proposta di vedervi due specie di uccelli (DIETRICH, LORETZ, SANMARTÍN 1975; cf. KRAHMALKOV 2000: 181, *hzt*) si ricollega in parte quella di vedervi un'ulteriore specificazione di gruppi: piede palmato (cf. accadico *hazû*) o meno: “split(-footed) or web-footed” (MOSCA 2001: 412-418). Contro un valore sacrificale si fa notare anche che un elemento *šsp* è noto dall'onomastica, in cui sarebbe probabile un nome di uccello, ma non un termine sacrificale (potrebbe però anche trattarsi di un'omografia). La sintassi, comunque, porta a ritenere preferibile la struttura con due possibilità di materia e tre modalità previste di offerta (CREASON 1992: 158-159).

<sup>615</sup> CREASON 1992: 157; cf. MOSCA 2001: 404.

<sup>616</sup> Cf. CIS I, 3915, 6': *bšpr 'gmn 'm bšš ksp*]. Février (1959: 42 n. 2) esprime incertezza sull'opportunità di inserire CIS I 3915 nel gruppo di iscrizioni di CIS I 167 (la “tariffa di Cartagine”).

---

11 debba integrarsi<sup>617</sup> [*bš*]pr 'gmn 'm <b>šš, cosicché šš potrebbe non essere da considerare necessariamente legato a spr 'gmn<sup>618</sup> sebbene, probabilmente, indichino entrambi una qualche classificazione relativa ai volatili. Normalmente si intende spr 'gmn come domestico<sup>619</sup> e šš come selvatico<sup>620</sup>.

Alla successiva linea 12, in cui parrebbero menzionate solo offerte vegetali (del resto, per le offerte cruenti è usata la preposizione *b*, per le altre 'l)<sup>621</sup>, il termine *spr* non sembra riferirsi ai volatili<sup>622</sup>, bensì probabilmente ad un profumo<sup>623</sup>.

Alla linea 15 *dl mqn' 'm dl spr bl ykn lkhn[m mnm]* è solitamente interpretato come “per ogni offerta che offra un povero in bestiame o un povero in uccelli non spetterà [nulla] ai sacerdoti”<sup>624</sup>, una clausola dunque che, per i volatili, esenta gli indigenti dal

---

<sup>617</sup> CREASON 1992: 157; BAKER 1987: 190; MOSCA 2001: 405.

<sup>618</sup> CREASON 1992: 157.

<sup>619</sup> FÉVRIER 1959: 41, “oiseau de basse-cour”; VAN DEN BRANDEN 1965: 121; DELCOR 1990: 89-91; MOSCA 2001: 404-409, “bird of the enclosure”. Cf. la radice ebraica *gmn*, “proteggere, difendere, chiudere”.

<sup>620</sup> Cf. ebr. *ššš*, “ala”. FÉVRIER 1959: 41 “oiseau volant”; CAPUZZI 1968: 59-60; MOSCA 2001: 410-411, “free-flyer”. Una resa “pigeon” è stata proposta sulla base della resa nel targum samaritano (A) di *gôzāl* in Gn 15,9 come *šwš* (DELCOR 1990: 89-91). VAN DEN BRANDEN 1965: 121 deriva il senso di “selvatico” dal confronto con l’ebraico *ššš*, “floraison, fleurs”, donde “natura”. Oppure “hawk” (KRAHMALKOV 2000: 420-421).

<sup>621</sup> FÉVRIER 1955: 51.

<sup>622</sup> Per la struttura sintattica, *spr* dovrebbe essere un termine sacrificale, per essere specificato dai vocaboli che seguono (quindi non semplicemente “uccello”, ma semmai “bird-sacrifice”): pertanto, in assenza di un valore adatto, deve ritenersi che i termini successivi siano sullo stesso piano di *spr* (CREASON 1992: 157-158).

<sup>623</sup> Lo si è voluto precisare come *unguis odoratus* (l’ ὄνυξ greco), dal confronto con la radice di “unghia” in accadico (*supru*) ed in altre lingue semitiche (FÉVRIER 1955: 52), o piuttosto un profumo d’origine vegetale non dal mollusco noto come *unguis odoratus* (DELCOR 1983); altrimenti, raffrontando l’arabo *šbyr* “blé tamisé”, si è pensato corrisponda all’ebraico *sōlet*, “fior di farina” (VAN DEN BRANDEN 1965: 123).

<sup>624</sup> Cf. GUZZO AMADASI 1967: 181.

---

pagare la somma in argento indicata precedentemente<sup>625</sup> (il caso dello *šlm kll* di volatili è il solo in cui la carne vada all'offerente)<sup>626</sup>; secondo una diversa interpretazione, meno convincente, il termine *dl* avrebbe invece il valore di "con", e dunque la clausola sarebbe da intendere nel senso che, per le offerte accompagnanti quelle di bestiame e di uccelli, non vi sarebbe stata spettanza per i sacerdoti<sup>627</sup>. Ad ogni modo, il fatto che per l'offerta di uccelli in CIS I, 165 la cifra in denaro sia molto superiore a quella prevista nella "tariffa di Cartagine" non sembra potersi attribuire alla specializzazione sacrificale intervenuta<sup>628</sup>, giacché la stessa cifra riguarda anche l'offerta in *šlm kll*; è stato del resto osservato che i sacrifici di uccelli hanno lo stesso costo che quello di un agnello, supponendo che tale fosse il costo minimo di un'azione rituale<sup>629</sup>.

Dalla documentazione epigrafica, dunque, sembra emergere che i volatili potessero svolgere una funzione di "normale" materia di offerta, ma anche essere utilizzati in altri riti, imprecisabili attualmente, che paiono essere riservati esclusivamente ad essi e "per i quali sembrano costituire le vittime ottimali"<sup>630</sup>. Ad altre funzioni particolari sembrano poi alludere fonti letterarie e dati archeologici.

---

<sup>625</sup> Ciò che porterebbe a vedere nei riti d'offerta indicati dall'iscrizione "un servizio pubblico, che infatti è gratuito per gli indigenti" (VERGER 1968).

<sup>626</sup> Ciò che ha portato alla supposizione "che la carne degli uccelli, per una convenzione che a noi sfugge, non fosse suscettibile di essere offerta al dio, senza che, per questo, la specifica funzione del sacrificio fosse alterata" (CAPUZZI 1968: 62).

<sup>627</sup> FÉVRIER 1959: 39-40; 1960: 27. È comunque possibile anche che *spr* avesse qui lo stesso valore che alla linea 12, almeno accettando la resa "fior di farina" (VAN DEN BRANDEN 1965: 123).

<sup>628</sup> FÉVRIER 1959: 41 n. 2; 1960: 26; 1964: 12-13, supponendo appunto il sistema di CIS I, 167+ come arcaico rispetto a CIS I 165..

<sup>629</sup> VAN DEN BRANDEN 1965: 127.

<sup>630</sup> XELLA 1984b: 166.

---

## Fonti letterarie ed archeologiche

Secondo una tradizione mitologica conservataci da fonti greche, ma certamente originaria della cultura fenicia, l'Eracle fenicio Melqart (*mlqrt*), ucciso da Tifone, sarebbe stato resuscitato in Libia da Iolao tramite la combustione di una quaglia e, per questo, i Fenici sarebbero stati soliti offrire quaglie ad Eracle<sup>631</sup>. Il mito, dunque, sembra rispecchiare un rapporto tra il sacrificio (o meglio la combustione) di volatili ed una esperienza di “morte” di Melqart<sup>632</sup>. A questo mito potrebbe ricollegarsi la cerimonia chiamata “resurrezione della divinità”<sup>633</sup>, che secondo la testimonianza di Menandro di Efeso, raccolta da Giuseppe Flavio (*A.J.* VIII, v, 3, § 146: *πρώτος τε τοῦ Ἡρακλέους ἔγερσιν ἐποιήσατο ἐν τῷ Περιτίῳ μηνί*)<sup>634</sup>, sarebbe stata celebrata da Hiram di Tiro, contemporaneo di Salomone, per la prima volta nel mese di Peiritio. Alla cerimonia corrisponde il titolo di *ἐγερσεΐτης τοῦ Ἡρακλέους* attestato da un'iscrizione greca di Amman<sup>e</sup> che non è che il calco della carica, attestata in iscrizioni fenicie, puniche e neopuniche<sup>635</sup>, di *mqm 'lm*, appunto “resuscitatore della divinità”<sup>636</sup>. Il titolo di *mtrh*

---

<sup>631</sup> Eudosso di Cnido, in Ateneo IX, 47; Diogeniano, *Prov.* III, 49; Zenobio, *Cent.* V, 56; Eustazio, *ad Od.*, XI 600.

<sup>632</sup> Sulla discussa questione del “dio che muore” si vedano i diversi contributi in XELLA (ed.) 2001; cf. SMITH 1998; METTINGER 2001.

<sup>633</sup> LIPÍŃSKI 1970. Cf. MARLASCA MARTÍN 2005 (ipotizza un rapporto tra la cerimonia celebrata per Melqart e la ripresa primaverile della navigazione).

<sup>634</sup> Sarebbe da reintegrare *ἔγερσιν* anche in *Contra Appionem* I, 18, § 119 (LIPÍŃSKI 1970: 30 n. 2).

<sup>635</sup> Elencate in LIPÍŃSKI 1970: 32, nn. 2-3.

<sup>636</sup> Si vedano le varie rese: “excitateur du dieu” (DE VAUX 1941); “ressusciteur de la divinité” (LIPÍŃSKI 1970: 32); “(colui) che risuscita il dio” (VAN DEN BRANDEN 1974). Un'interpretazione differente è stata avanzata da H.-P. Müller, il quale ritiene che il *mqm 'lm* non sia da intendere come colui che “resuscita” una divinità “defunta”, ma piuttosto come colui che incita la divinità a manifestarsi: la sua funzione sarebbe insomma “das Zum-Erscheinen-Bringen”, “Erwecken eines Gottes zum helfenden Eingreifen” (MÜLLER 1996: 112-122).

---

‘štrny<sup>637</sup>, che spesso accompagna quello di *mqm ’lm*, sembra proporre un rapporto tra la divinità resuscitanda e la dea Astarte, la qual cosa a sua volta potrebbe essere posta in relazione con lo *ym qbr ’lm* (“giorno del seppellimento della divinità”) che appare menzionato nell’iscrizione fenicio-etrusca incisa su lamine auree e rinvenuta nel santuario di Pyrgi (S. Severa), dedicato appunto al culto della dea.

È probabile dunque che questa complessa cerimonia di “resurrezione” comprendesse appunto un sacrificio o comunque un utilizzo rituale di volatili<sup>638</sup>. In effetti, l’offerta di volatili sembrerebbe caratterizzare il santuario di Gades<sup>639</sup> consacrato a Melqart e dove una tradizione<sup>640</sup> riteneva che il dio fosse stato sepolto<sup>641</sup>.

---

<sup>637</sup> Svariate sono state le interpretazioni proposte: “époux d’Astronoé” (DE VAUX 1941); “époux astartéen” (LIPÍŃSKI 1970: 33-34); “der Astarte zugehörigen Bräutigam” (MÜLLER 1996: 123). Il titolo sarebbe da considerare attributo non del dio, ma del *mqm ’lm* stesso (LIPÍŃSKI 1970: 47-48; MÜLLER 1996: 122-125). Particolare la proposta (VAN DEN BRANDEN 1974: 137) di tradurre “piangitore, esecutore delle lamentazioni”, sulla base del confronto con l’arabo *trḥ*, alla II forma (“essere afflitto, essere triste”) ed il greco *θρήνοι* o il latino *threni*.

<sup>638</sup> Come ad esempio l’accensione di un rogo su cui sarebbero state bruciate delle quaglie (DE VAUX 1941: 20; cf. DELCOR 1990: 91-92). Diversa l’interpretazione di C. Bonnet: «étant donné la célébration probable d’une hiérogamie entre Melqart et Astarté lors de l’*egersis*, ce mythe de la résurrection par la caille pourrait bien n’être qu’une version « naturaliste » du rite en question, visant à assurer la pérennité de la vie naturelle et aussi des bienfaits de la « culture » (BONNET 1988 : 188).

<sup>639</sup> Porfirio, *De abstinentia* I, 25, che lega l’usanza ad un assedio svoltosi nel I secolo a.C. Cf. GROTTANELLI 1981: 125.

<sup>640</sup> Sallustio, *Bellum Jugurthinum* XVIII, 3: *in Hispania Hercules, sicuti Afri putant, interiit*; Arnobio, *Adversus Nationes* XXXVI, 5: *Thebanus aut Tyrius Hercules, hic in finibus sepultus Hispaniae, flammis alter concrematus Oetaeis*.

<sup>641</sup> Il rogo del dio aveva un ruolo centrale anche nella decorazione figurativa del portale del tempio gaditano di Melqart (GARCÍA Y BELLIDO 1963: 107; TSIRKIN 1981: 2326-27). Altre tradizioni ponevano la pira di Melqart a Tiro, cf. LIPÍŃSKI 1970: 43. La pira raffigurata su di un vaso da Sidone non può comunque essere utilizzata, come è stato fatto, a supporto dell’uso cultuale di una pira nel culto di Melqart, rispecchiando solo il tema mitico (HUSSER 2007).

---

Per il nostro tema appare interessante poi una notizia secondo la quale, sul rogo acceso in Cipro per Adonis, sarebbero state bruciate delle colombe<sup>642</sup>. Questo passo sembra dunque adombrare l'utilizzo di volatili all'interno di un rito collegato al culto<sup>643</sup> di una divinità che è stata ormai riconosciuta come creazione culturale ellenica, basata in gran parte sulla rielaborazione di elementi propri delle culture orientali e, in particolare, di quelle tipiche figure della religione fenicia che derivano dall'evoluzione del complesso mitico-rituale relativo alla venerazione degli antenati reali divinizzati quale attestata ad Ugarit nel Tardo Bronzo<sup>644</sup>.

Un'altra divinità per la quale è stata proposta un'appartenenza a questa tipologia divina, Ešmun ( *šmn*), appare particolarmente legata ai volatili. Tra le immagini rinvenute nel suo santuario di Bostan eš-Šeikh, nel territorio di Sidone, molteplici sono infatti le raffigurazioni di volatili, con bambini o isolati. La situazione trova un parallelo anche nel santuario di Kharayeb, anch'esso rivolto al culto di una divinità guaritrice sentita come attenta "al mondo dell'infanzia e della pubertà", dove numerose tra le statuette fittili mostrano l'iconografia del bambino con oche, piccioni, galli. Inoltre, i fregi del cosiddetto "bâtiment aux frises d'enfants", nel santuario di Bostan eš-Šeikh, offrono la rappresentazione di volatili in varie circostanze: uno è porto da un giovane ad un bambino accovacciato, un altro volatile è porto da un uomo ad un altro; nel fregio inferiore, una donna sembra gettare del mangime ad un volatile. Infine, un'altra scena presenta un gallo seguito da una figura che sembra gettargli del mangime<sup>645</sup>.

Prima di avanzare delle considerazioni in merito alla presenza, indubbiamente rilevante, delle raffigurazioni di volatili in questi santuari, occorre innanzitutto evidenziare

---

<sup>642</sup> Diogen., *Praefatio in Paroemiographi Graeci* (ed. Leutsch-Schneidewin, I, p. 180): "καὶ γὰρ τῷ Ἀδώνιδι ἐν Κύπρῳ τιμηθέντι ὑπὸ τῆς Ἀφροδίτης μετὰ τὴν τελευταίαν οἱ Κύπριοι ζῶσας ἐνέεσαν περιστερὰς, αἱ δ'ἀποπτᾶσαι καὶ διαφυγοῦσαι αὐθις ἀδοκίμως εἰς ἄλλην ἐμπεσοῦσαι πυρὰν διεφθάρησαν".

<sup>643</sup> "The statement seems to be a description of an actual custom of burning doves in sacrifice to Adonis" (FRAZER 1914: 147).

<sup>644</sup> RIBICHINI 1981: 192-197; 1985: 43-73.

<sup>645</sup> MINUNNO 2006.



---

come, in generale, l'adozione di iconografie estranee non implica l'adozione dei loro originari valori semantici: i modelli delle immagini potevano essere accolti "in obbedienza alle mode e ai gusti imperanti", ma "assunti in base alla capacità di documentare espressivamente un discorso ideologico originale"<sup>646</sup>. È stato dunque affermato, per il caso di Kharayeb, che "l'aperta acquisizione di modelli greci non dovette infatti implicare il passivo recepimento dei significati e dei valori ad essi originariamente connessi. Si constata invece a più livelli gli indizi di una loro rielaborazione sul piano dell'ideologia religiosa, che ne mostrano la ricontestualizzazione nell'ambito della cultura locale"<sup>647</sup>: sarà insomma possibile che dei significati simbolici peculiari dell'ambito fenicio siano veicolati da immagini cui all'origine erano estranei. Se quindi l'iconografia del bambino con animale può essere vista in origine come rappresentazione della vita reale, è stato però giustamente proposto che gli specifici animali raffigurati possano però anche illuminarci sulla divinità cui le statue erano offerte.

Dal santuario di Amrit, dedicato ad un culto salutare, proviene una statua femminile rappresentata con un volatile nelle mani<sup>648</sup>.

Le varie raffigurazioni di un gallo nel santuario sidonio di Bostan eš-Šeikh hanno suggerito un accostamento con il culto di Asclepio, in particolare con il noto passo platonico in cui Socrate fa riferimento al debito di un gallo verso il dio, alla luce delle considerazioni svolte. In questo caso in effetti sembra che, nella specificazione del tipo di volatile, si possa almeno in parte ravvisare un influsso della cultura ellenica (qui imperniato sull'identificazione con Asclepio). Nel caso specifico del rogo di Adonis, l'identificazione dei volatili come colombe potrebbe anche derivare dal legame di questi uccelli con la dea Afrodite (ma anche con diverse dee vicino-orientali, tra le quali Ištar)<sup>649</sup>. In generale però la cospicua presenza dell'immagine di volatili nei culti terapeutici dei santuari fenici sembra debba essere ricondotta, in ultima analisi, piuttosto a concezioni religiose originali della cultura fenicia.

---

<sup>646</sup> LANCELLOTTI 2003: 361-362.

<sup>647</sup> LANCELLOTTI 2003: 365.

<sup>648</sup> Museo di Tartus, vetrina 192.

<sup>649</sup> Altri legami collegano diversamente Adonis e i volatili (cf. RIBICHINI 1981: 86-94).

---

Si può aggiungere che, solitamente, lo Iolao che “resuscita” Eracle con la combustione di una quaglia viene considerato l'*interpretatio graeca* proprio del fenicio Ešmun, certo per via della stretta associazione di Ešmun stesso con Melqart (interpretato a sua volta come Eracle), associazione posta in parallelo con quella, greca, tra Eracle stesso e appunto Iolao.

Volatili, combustione, morte ed acquisizione di uno stato privilegiato<sup>650</sup> sono tutti elementi che sembrano ripresentarsi anche nei rituali di quei tipici santuari dell'occidente fenicio convenzionalmente denominati *tofet*. Tra i resti di animali rinvenuti in tali santuari, infatti, oltre alla “presenza preponderante di ovicaprini” sono stati spesso sottolineati i resti di volatili<sup>651</sup>, del resto non senza riscontro nelle fonti<sup>652</sup>. Tradizionalmente il *tofet* viene interpretato come un santuario destinato al “sacrificio di bambini”, ma una recente revisione interpretativa ha proposto di riferire questa tipologia santuariale alla sfera funeraria<sup>653</sup>, facendone la sede di particolari pratiche rituali riservate ai bambini morti prima di essere sottoposti ai riti di inserimento nel corpo sociale, per cui la deposizione nel *tofet* sarebbe stata destinata ad assicurare loro l'accesso ad un particolare aldilà<sup>654</sup>, ma anche a “purificare” la comunità<sup>655</sup>. Questa nuova interpretazione presenta diversi punti deboli, ma sia che la si adotti, sia che si mantenga l'interpretazione del *tofet* come

---

<sup>650</sup> Suggestivo il raffronto con la fenice, volatile rigenerato dal proprio rogo.

<sup>651</sup> Nei *tofet* “i sacrifici di piccoli animali (...) sono assai specifici perchè si tratta in particolare di agnelli e di uccelli” (MOSCATI 1990: 11); cf. RIBICHINI 1985: 360; RIBICHINI 1987: 43; MOSCATI, RIBICHINI 1991: 33. Più di recente, si parla in effetti di “volatili, pesci, suini” RIBICHINI 2000: 294.

<sup>652</sup> Plutarco, *De Superstitione* XIII. Cf. forse anche il parallelismo tra il pianto delle donne cartaginesi nello sgozzare i propri figli per Crono ed il (canto) dell'usignolo di Libia in un passo di ignoto tragediografo (fr. 233 Kannicht-Snell, cf. Esichio, I, 949). Questo passo mi è stato segnalato da S. Ribichini, che ringrazio.

<sup>653</sup> RIBICHINI 1987; MOSCATI 1987; MOSCATI, RIBICHINI 1991.

<sup>654</sup> Cf. RIBICHINI 1987: 157.

<sup>655</sup> Infatti, “plus encore que la nécropole, le tophet est rejeté aux marges de la ville” (GRAS, ROUILLARD, TEIXIDOR 1995: 79).

---

santuario del “sacrificio di bambini”, resterebbe comunque pienamente ammissibile una particolare valenza, funeraria e forse anche catartica, per l’impiego dei volatili<sup>656</sup>.

Di fatto, però, laddove sono disponibili dati quantitativi accurati, frutto di analisi eseguite recentemente, la presenza dei volatili appare molto limitata. Nei rapporti relativi ai materiali archeozoologici del *tofet* di Tharros sono ricordato solo un frammento di osso lungo (forse radio) pertinente ad un uccello di taglia nell’ordine del gallo domestico<sup>657</sup> ed un frammento di coracoide di volatile adulto, anch’esso di taglia nell’ordine del gallo domestico o poco inferiore, ma in un contesto la cui datazione all’epoca punica non è certo<sup>658</sup>. Per il *tofet* di Mozia una recente analisi<sup>659</sup> registra, nelle urne con soli animali, tredici<sup>660</sup> reperti attribuibili ad uccelli (il 3,4% del complesso dei resti animali), contro, ad esempio, due resti di pesci (0,5%), due di *Bos taurus* (0,5%), due di *Sus scrofa* (0,5%), uno di roditore (0,3%), uno di tartaruga (*Emys orbicularis*), uno di cervo. Gli ovicapri, con 228 reperti, raggiungono il 60 % del totale, i resti indeterminabili sono 79 (20,8%)<sup>661</sup>. Nei casi di compresenza tra resti umani e resti animali (il 14,7% delle urne), i volatili sono presenti nel 4,65% dei casi, ma il maiale ed il pesce nel 2,3%<sup>662</sup>.

I resti di volatile, che apparivano peraltro anch’essi combusti, pertenevano ad animali di piccola taglia, ma maturi<sup>663</sup>.

Sembra dunque che la rilevante incidenza di volatili, semmai vi sia, debba essere caratteristica dei *tofet* nordafricani, in particolare quelli di Cartagine e Sousse<sup>664</sup>.

---

<sup>656</sup> I piccoli animali svolgevano nel rito del *tofet* una funzione diversa rispetto a quelli che accompagnavano il rito, venendo gettati sul rogo solo poco prima che sia spento, senza che in genere siano attaccati dalla fiamma (BENICHO-SAFAR 1988: 66; cf. MOSCATI 1992: 60).

<sup>657</sup> FEDELE 1977: 189-190.

<sup>658</sup> FEDELE 1979: 92. I volatili sono assenti dagli altri rapporti, FEDELE 1978; 1980; FEDELE, FOSTER 1988.

<sup>659</sup> CIASCA, DI SALVO, CASTELLINO, DI PATTI 1996; DI SALVO, DI PATTI 2005.

<sup>660</sup> Solo volatili: nn. 28, 40, 124, 408; in associazione con resti di ovicapri: nn. 18, 23, 33, 49 (+ cervo), 106, 107 (+ mollusco), 263; in associazione con ovicapri e resti umani: n. 1223. Come si vede, sono registrati solo dodici dei tredici casi indicati nella tabella IV.

<sup>661</sup> CIASCA, DI SALVO, CASTELLINO, DI PATTI 1996: 328, tab. IV.

<sup>662</sup> DI SALVO, DI PATTI 2005: 648-649.

<sup>663</sup> CIASCA, DI SALVO, CASTELLINO, DI PATTI 1996: 329; DI SALVO, DI PATTI 2005: 649.

---

L'associazione tra ossa umane (in larga prevalenza), ossa di ovicaprini e ossa di volatili, segnalata per i *tofet*, si riscontra nel cosiddetto “tempio dell'aeroporto” di Amman che, secondo un'interpretazione, sarebbe stato destinato a sacrifici umani<sup>665</sup>; un'altra interpretazione vi vede invece un'installazione connessa a riti funerari di incinerazione (peraltro attribuendola ad una presenza ittita)<sup>666</sup>, che attesterebbe anche in area transgiordanica un legame tra utilizzo rituale di volatili e sfera funeraria.

Nella Sardegna punica va segnalato il caso di un ambiente cultuale a cielo aperto (la cui frequentazione è posta tra la fine del III e la prima metà del I secolo a.C.)<sup>667</sup> presso il pozzo sacro di Cuccuru is Arrius, provvisto di un altare attorno al quale soprattutto erano presenti residui carboniosi e ossa di animali, per lo più volatili: in questo ambiente sono stati rinvenuti un cippo e quattro stele, punici; una delle stele sembra decorata con idolo a losanga, le altre con segno di Tinnit (*tnt*); le stele vengono ascritte a fine V- prima metà del IV secolo a.C., e dunque qui furono reimpiegate<sup>668</sup>. La stessa associazione, almeno a livello simbolico, appare anche in un contesto funerario “normale”: essa è attestata da una tomba punica del Djebel Mlezza, la cui decorazione dipinta associa il simbolo di Tinnit alla raffigurazione del gallo. Anche il rinvenimento di due artigli di civetta (*Athene noctua* o *Strix aluco*) all'interno di un'urna della necropoli di Tiro al-Bass (IX-VII secolo a.C.) è potrebbe rivestire significati simbolici, anche perché pare che gli artigli siano stati sottoposti a cottura o bollitura prima di essere posti sulla pira<sup>669</sup>.

---

<sup>664</sup> STAGER 1980: 11; RIBICHINI 1987: 43. La presenza di ossa di volatili nelle urne cartaginesi era segnalata da P. Pallary (1922).

<sup>665</sup> HENNESSY 1985: 99-100.

<sup>666</sup> HERR 1983.

<sup>667</sup> GIORGETTI 1982: 114.

<sup>668</sup> SIDDU 1982: 117-118.

<sup>669</sup> SCHMITZ 2009. In ambito egeo una valenza funeraria della civetta sembra riscontrabile sin dall'epoca micenea (LAFFINEUR 1981).

---

## Utilizzo rituale dei volatili in ambito ittita e hurrita

Dopo avere analizzato la documentazione disponibile per l'ambito geografico che costituisce l'oggetto di questa ricerca, è necessario considerare brevemente quali fossero gli utilizzi rituali dei volatili nelle culture ittita e hurrita. Nei documenti ittiti, infatti, e soprattutto in quelli in cui è rilevante l'influsso hurrita, sono riconoscibili per l'impiego rituale dei volatili delle valenze ctonie e catartiche simili a quelle che abbiamo individuato per l'area siro-palestinese. È quindi interessante esaminare più in dettaglio i modi ed i fini dell'utilizzo rituale dei volatili, per poter procedere così ad una comparazione tra i due ambiti che renda possibile qualche valutazione di carattere storico-religioso.

L'importante rituale ittita per la sepoltura regale<sup>670</sup>, per esempio, prevede più impieghi rituali di volatili: per l'ottavo giorno<sup>671</sup> si fa menzione di cinque uccelli *arta*<sup>672</sup> (che vengono legati e poi sciolti da vasi in oro e argento) che sono posti in rapporto con l'installazione chiamata *ḫatteššar*, nell'unica attestazione che di essa si abbia in questo rituale funerario; il termine ittita *ḫatteššar* sembra essere l'equivalente del (*hurrita?*) *abi*<sup>673</sup>. È stato suggerito che gli uccelli in questione non fossero uccelli veri, ma, ad esempio, immagini lignee, con intarsi che sarebbero poi stati rimossi (*arḫa danzi*) prima della distruzione, in base ad un raffronto con quanto documentato per il secondo punto (il rito

---

<sup>670</sup> OTTEN 1958; KASSIAN, KOROLĚV, SIDEL'TSEV 2002. Traduzione francese, con indice e lessico, CHRISTMANN-FRANCK 1971. Studi vari: VAN DEN HOUT 1994; 1995.

<sup>671</sup> KUB XXX 24a + XXXIV 65 + XXXIX 35, 5''-10'' e 23''-27'', // rispettivamente a KUB XXXIX 37 (+) 38, 5'-9' e poi a KUB XXXIX 36, 1''-3''.

<sup>672</sup> L'uccello *arta*-, attestato solo in questo passo, sarebbe probabilmente un uccello acquatico, ZINKO 1987: 12-13.

<sup>673</sup> LAROCHE 1980a: 34. Cf. PUHVEL 1991: 252-253. In generale sulle fosse rituali in ambito ittita e hurrita si veda COLLINS 2002.

---

del tredicesimo giorno)<sup>674</sup>. Il confronto però non è cogente, perché sembra trattarsi di due riti di natura diversa (sarebbe come paragonare i sacrifici espiatori ebraici al rito per la lebbra), come del resto diversa è la specie degli uccelli impiegati (viene poi utilizzato anche un falcone ornato d'argento)<sup>675</sup>. Un'altra menzione di volatili riguarda il tredicesimo giorno del rituale<sup>676</sup>, che prende nome proprio dagli uccelli *laḥanza*- (una sorta d'anatra)<sup>677</sup> in esso impiegati: si tratta di cinque o sei esemplari, reali, per la cui indisponibilità stagionale è prevista una sostituzione<sup>678</sup>; altri dieci invece dovevano essere di legno rivestito d'argento (cinque con la testa rivestita d'oro), dieci di lana e dieci fatti di una pasta alimentare. Questo rito dovrà essere interpretato alla luce di un documento (CTH 457) che narra come degli uccelli *laḥanza* - siano inviati alla ricerca di un qualcosa che manca all'anima di un defunto e che potrebbe trovarsi nel mare (uccelli *ḥuwala*- sono inviati invece a ricercarla nei fiumi). Lo scopo del rito degli uccelli *laḥanza* sarebbe dunque quello di rintracciare un qualche elemento spirituale uscito dal cadavere con il decesso e che era necessario far tornare al luogo del rituale per garantire il completo svolgimento delle esequie<sup>679</sup>. Peraltro, nel santuario di Yazilikaya, destinato anche alla venerazione del defunto Tuthaliya IV, sono stati rinvenuti resti di volatili<sup>680</sup>.

Il testo relativo all'afasia che colpì Mursili II (CTH 486)<sup>681</sup>, contenente il rituale adottato per liberare il sovrano dal ricorrere onirico di un episodio di afasia durante un rovescio temporalesco e che andrebbe meglio intitolato "Rituel de purification lorsque

---

<sup>674</sup> VAN DEN HOUT 1994: 66-68. "There are no special indications that in the ritual actions not live birds were used but their models (KASSIAN, KOROLĚV, SIDEL'TSEV 2002: 405).

<sup>675</sup> [kal-li-]kal-li-iš-ša IŠ-TU KÙ.B[ABBAR [KUB XXXIX 35 (+) KBo XXXIV 66, rs. IV 13], "[fal]con [adorned] with sil[ver]" (KASSIAN, KOROLĚV, SIDEL'TSEV 2002: 401).

<sup>676</sup> KUB XXXIX, 8: 2'-8'. Sulla documentazione per questo giorno del rituale si veda anche KAPELUŠ 2008: 452-453.

<sup>677</sup> KASSIAN, KOROLĚV, SIDEL'TSEV 2002: 530-534 ("a kind of duck").

<sup>678</sup> Cinque per essere metà delle altre decine di uccelli finti, sei per avere delle coppie?

<sup>679</sup> ARCHI 2007: 179-181.

<sup>680</sup> Cf. GURNEY 1977: 41-42.

<sup>681</sup> Nuova edizione: LEBRUN 1985.

---

Tešub est irrité contre le roi<sup>682</sup>, oltre ad un rito di “bue espiatorio” (GUD *puḫugari*) e a lavacri, prevede (Ro, 30-38) la combustione di una serie di volatili (MUŠEN) per (o in) una serie di termini dal nome hurrita: *enumašši, ari itarki, ari mudri, ini iriri, ilmi parmi, irilteḫi, ulaḫulzi, duwante, kibišši punuḫunsi, gamerši, tati duwarni, šerdiḫi šerabiḫi, anišḫi bindiḫi*; nel caso di *taḫaši duruši* e *zuzumaki* è previsto invece un ovino (SILÁ).

All’ambito di Kizzuwatna come il precedente è legato anche un altro testo, CTH 472<sup>683</sup>, contenente un rituale per purificare un tempio e che testimonia l’utilizzo dei volatili a questo scopo. Durante un rito inteso a purificare i simboli divini presso un fiume, un MUŠEN *ḫurri* viene passato attorno alla divinità<sup>684</sup>. Poi un MUŠEN GAL<sup>685</sup> viene bruciato per il dio, in *ambašši*<sup>686</sup>. Due giorni dopo, attorno al dio vengono passati un aquila (Á.MUŠEN)<sup>687</sup>, un falco (SÚR.DÙ.A.MUŠEN)<sup>688</sup> e un MUŠEN *ḫurri*, oltre a due caprovini e ad una pietra-*ḫusti*<sup>689</sup>; il dio poi è asperso con acqua pura. Viene asperso anche il tempio, quindi due MUŠEN GAL vengono bruciati davanti al suo ingresso, per *parli* e *arni*. Dentro il tempio vengono bruciati due MUŠEN GAL, a *duwantiḫi* ed *enumašši* (termini hurriti); uccelli (MUŠEN<sup>Hl.A</sup>) e ovini sono bruciati a lato del tempio di Hebat; durante il rito, altri ovini sono ripetutamente offerti in *keldi* e *ambašši*<sup>690</sup>.

In un testo relativo a riti di purificazione di origine hurrita (CTH 479)<sup>691</sup> è registrata, nel ventesimo e ventunesimo giorno, l’offerta di carne di uccello (*u-zi-an-za IŠ-TU MUŠEN*) a varie divinità in diversi luoghi; generalmente all’offerta, in parte alternata ad analoghe di carni ovine e bovine, corrisponde l’accumulo separato di oggetti (*Ú-NU-UT*) pertinenti al re ed alla regina in un’area retrostante; gli oggetti sono poi ammassati ai

---

<sup>682</sup> LEBRUN 1985: 134.

<sup>683</sup> Nuova edizione: LEBRUN 1979.

<sup>684</sup> Ro I, 48: <sup>lu</sup>AZU DINGIR<sup>lam</sup> IŠ-TU MUŠEN ḪUR-RI w[a-ah-nu-zi]; cf. Vo III, 41: [wa-ah-nu-zi]

<sup>685</sup> Un’anatra, cf. ZINKO 1987: 6.

<sup>686</sup> Ro I, 49.

<sup>687</sup> Ittita *haran-* (ZINKO 1987: 7).

<sup>688</sup> ZINKO 1987: 6.

<sup>689</sup> Ro. II, 2-3.

<sup>690</sup> Ro. II, 6-16.

<sup>691</sup> LEBRUN 1977: 94-116.

---

due lati, in corrispondenza di un offerta di carne ovina<sup>692</sup>. Nel ventitreesimo giorno, attorno ai templi vengono portati (*wa-aḥ-nu-wa-an-zi*) un Á.MUŠEN, un SÚR.DŪ.A.MUŠEN, un uccello *ḥapupi* (*ḥa-pu-pi-i<sup>mušen</sup>*)<sup>693</sup>, un MUŠEN *hurri* ed una pietra *ḥusti*<sup>694</sup>. Poi i templi sono purificati con acqua. CTH 699<sup>695</sup> registra parte di una festa per Tešub e Hebat di Lawazantiya, in cui si svolgeva una processione che conduceva i simboli divini ad un bosco, dove prima di aspergerli con acqua si faceva passare attorno ad essi (*wa-aḥ-nu-zi*) un MUŠEN *hurri*<sup>696</sup>.

Un rituale per evocare una divinità allontanatasi dal proprio tempio<sup>697</sup> prevede che si sacrifici (*ši-pa-an-ti*) un MUŠEN.GAL in un *abi*, poi che vi si offra, bruciandolo (*wa-ra-a-ni*) in offerta *ambašši*, un MUŠEN.GAL, con tre pani NINDA.SIG, resina e miele, ed in offerta *keldi* un MUŠEN.GAL, insieme a tre pani NINDA.SIG, resina, miele e vino<sup>698</sup>. Poi si spezzano sette pani NINDA.SIG, si spargono nella fossa e si liba del vino. Lana rossa e profumo vengono poi deposti, e “il dio” è rimosso dalla fossa; quindi tre uccelli (MUŠEN) vengono bruciati *wa-ra-a-n[i]*, insieme a nove pani NINDA.SIG, resina, miele e vino, per *ḥuwalzi*, *talaḥḥulzi* e *uniḥi*<sup>699</sup>. Un rito simile, in cui si rompono sette pani NINDA.SIG, si liba vino e si bruciano tre uccelli (MUŠEN) per *ḥuwalzi*, *talaḥḥulzi* e *uniḥi*, viene ripetuto “sulle sette strade” e poi in un’altra collocazione ora perduta<sup>700</sup>.

Un rituale per la purificazione di una casa (CTH 446)<sup>701</sup> prevede l’apertura, davanti agli dèi inferi (*PA-NI* <sup>d</sup>A.NUN.NA.GE<sub>4</sub>), di un *abi* in cui si versano olio, miele, vino, bevande *walḥi-* e *marmu-*, e dove si depone dell’argento. Dopo un’invocazione, due uccelli

---

<sup>692</sup> Ro I 52-II 19.

<sup>693</sup> Si tratterebbe dell’upupa, *Upupa epops* (VIEYRA 1981).

<sup>694</sup> Vo IV 36-40.

<sup>695</sup> LEBRUN 1977: 116-142.

<sup>696</sup> Ro II 27-30. Successivamente due uccelli sono offerti, insieme ad altro materiale (Ro II 35-66); la festa prevedeva poi anche un uccello in *keldi* (IV 23-24).

<sup>697</sup> LEBRUN 1983.

<sup>698</sup> Per *ambašši* e *keldi* come tipologie sacrificali cf. SCHWEMER 1995.

<sup>699</sup> KBo XXIV, 45, Vo 7-18.

<sup>700</sup> Vo 19-27.

<sup>701</sup> OTTEN 1961.



(MUŠEN) sono offerti (*da-a-i*) agli Anunnaki, uno all'*abi* come offerta cruenta (BAL-*an-ti*). È lo stesso testo a sancire il rapporto tra l'offerta di volatili e gli dei inferi, nelle parole che il celebrante è invitato a rivolgere agli ctonii *karuileš šiuneš*, gli “dèi primevi”<sup>702</sup> di ambito hurrita<sup>703</sup>; a queste divinità non vengono offerti ovini o bovini, perché lo stesso dio della tempesta, nel mandarle agli inferi, avrebbe stabilito l'offerta di loro pertinenza: a questa dichiarazione segue un'offerta di volatili<sup>704</sup>. Il rito contiene insomma la traccia di un racconto mitico, in cui viene fondato un rapporto speciale tra divinità ctonie ed offerta di volatili.

In sostanza, si può dunque affermare, come fanno V. Haas e G. Wilhelm, che “das Vogelopfer ist also (...) an die Unterirdischen gerichtet und hat eine Reinigung zum Zweck. Diese Funktion des Vogelopfers ist in dem Sinne zu generalisieren, dass es auch dort, wo es scheinbar den herrschenden Gottheiten dargebracht wird, wie in den Evokationsritualen, tatsächlich ein Opfer an die Unterirdischen aufgefördert werden, die Unreinheit in der Erde zu fixieren und damit Götter und Menschen von ihr zu befreien”<sup>705</sup>. Analogamente R. Strauss afferma che i volatili “in den Ritualen in erster Linie als Unheilsträger in Übertragungsriten fungieren”<sup>706</sup>. Anche per O.R. Gurney gli uccelli “appear typically in rituals connected with the Underworld”<sup>707</sup>.

I volatili nel mondo ittita erano utilizzati anche a fini divinatori: la pratica dell'ornitomanzia era diffusa e si basava sull'osservazione di una serie di tratti o atteggiamenti assunti da vari tipi di volatili<sup>708</sup>. Gli *ušandu*, oltre che come uccellatori,

<sup>702</sup> HAAS 1976: 207-208; ARCHI 1990.

<sup>703</sup> “The primeval gods belong to the Hurrian cult” (ARCHI 1990: 116).

<sup>704</sup> KUB VII 41, Vo III, 34-39: *nu ki-iš-ša-an te-ez-zi šu-ma-aš-kán ka-ru-ú-i-li-eš-ša(-)mi-i[t(-) Ú-UL-aš-ša-ma-aš-kán GUD-uš UDU-uš ki-it-ta-ri <sup>d</sup>U-aš-ša-ma-aš-kán ku-wa-pí GAM-an-ta GE<sub>6</sub>-i ták-ni-i pí-en-ni-eš-ta nu-[u]š-ma-aš-kán ki ši-ip-pa-an-du-wa-ar da-a-iš nu MUŠEN.Ī.A IZI-it [za-]nu-zi na-aš PA-NI DINGIR-LIM da-a-i*. In uno dei giorni seguenti agli dèi inferi sono offerti ancora volatili: Ro IV 47: *nu-kán 1 SILÁ 8 MUŠEN A-NA <sup>d</sup>A.NUN.NA.GE<sub>4</sub> BAL-an-ti*.

<sup>705</sup> HAAS, WILHELM 1974: 53.

<sup>706</sup> STRAUSS 2006: 59.

<sup>707</sup> GURNEY 1977: 42; cf. 56: “sacrifice of birds, as already remarked, is associated with the Underworld”.

<sup>708</sup> ARCHI 1975.

---

comprendevano anche come “chi, sapendo interpretare il significato dei voli, è in grado di neutralizzare con pratiche magiche i segni avversi, ed a lui si ricorre non raramente per la celebrazione di rituali”<sup>709</sup>. Si tratta di rituali di origine anatolica, per i quali dunque non è da ritenere plausibile un’origine hurrita<sup>710</sup>. Di origine hurrita è invece un altro tipo di tecnica divinatoria, che si serviva di MUŠEN *hurri*, basandosi probabilmente sull’esame di loro organi interni<sup>711</sup>.

È da notare anche che in ambito ittita gli stessi specialisti dell’ornitomanzia potevano incaricarsi di compiere i riti necessari a rimediare alle situazioni nefaste evidenziate dalle loro inchieste, e che questi riti potevano a loro volta implicare l’utilizzo (e la combustione) di volatili<sup>712</sup>.

---

<sup>709</sup> ARCHI 1975: 130.

<sup>710</sup> ARCHI 1975: 131.

<sup>711</sup> ARCHI 1975: 139-140. KUB XLV, 79, un testo contenente diversi responsi oracolari, ha, sul verso (1’-16’), “a list of birds and Hurrian offering terms” (BERMAN 1982: 97).

<sup>712</sup> HAAS 1996.

---

## Conclusioni

Abbiamo dunque visto come per l'impiego di volatili, nell'ambito esaminato, sembrano potersi indicare tre funzioni principali: oltre ad essere richiesti da particolari tecniche divinatorie e accanto ad una valenza "neutra" dipendente dal loro valore economico relativo<sup>713</sup>, i volatili appaiono utilizzati con particolari valenze, legate al mondo ctonio ed alla sfera catartica. L'aspetto ctonio è evidente ad Ugarit ma è presente anche ad Emar. Una valenza catartica emerge dalla documentazione biblica, ed un aspetto ctonio-catartico sembra presente anche in ambito fenicio e punico. Un analogo valore, ctonio e catartico, dell'utilizzo rituale dei volatili si riscontra, con evidenza e ricchezza, anche nel mondo ittita e hurrita. Sembra dunque, malgrado le lacune della documentazione, ipotizzabile che questo doppio nesso (del resto, come diremo, molto stretto) costituisca un elemento piuttosto marcato della cultura siro-palestinese.

Sorge allora la questione del rapporto tra l'ambito culturale hurrita e quello siro-palestinese, anche in considerazione dell'influenza culturale hurrita sulla Siria, un'influenza del resto evidente ad Ugarit<sup>714</sup>, Alalakh ed Emar, e la cui diffusione fu agevolata dall'influenza politica ittita: è possibile individuare l'area d'origine di queste particolari valenze dei volatili e la direzione della loro diffusione?

L'interpretazione del nome dell'uccello chiamato MUŠEN *hurri* come "uccello hurrita", pur essendo solo una paretimologia (il termine infatti andrà inteso piuttosto come

---

<sup>713</sup> Valore relativo sia all'altra materia d'offerta (cui i volatili potevano essere sostituiti se gli offerenti erano indigenti) che alle disponibilità dell'offerente (gruppi di professionisti dell'uccellazione). Secondo l'ipotesi di Fronzaroli in *ARET* XIII, 5, nel paragrafo relativo all'omicidio, il prezzo del sangue indicato in bovini o equidi può essere sostituito, se necessario, con ovini, sostituibili a loro volta con volatili (integrato da Fronzaroli 2003: 68). Ringrazio per questa segnalazione M.V. Tonietti.

<sup>714</sup> Anche se forse, all'epoca della redazione dei testi rituali, il hurrita ad Ugarit non era più che una lingua rituale in decadenza (DIETRICH 2004).

---

“uccello delle cavità”)<sup>715</sup>, dimostra come il ruolo rilevante svolto da questi volatili in rituali di ambito hurrita<sup>716</sup> avesse colpito gli scribi ittiti<sup>717</sup>. Ciò non fa che confermare l’importanza dell’elemento hurrita nell’introduzione di questi rituali nella cultura ittita, lasciando aperta la possibilità che in questa introduzione la cultura hurrita fungesse in realtà da tramite per quella siriana. Un elemento che potrebbe suggerire un’origine hurrita per il complesso che stiamo esaminando è dato dal cospicuo utilizzo di volatili in relazione agli *abi* di Emar. Si è visto infatti che queste installazioni, destinate a consentire un rapporto con l’aldilà, sembrano derivare dalla cultura hurrita, come sembrano confermare ora gli scavi di Tell Mozan, l’antica Urkesh, uno dei massimi centri religiosi hurriti<sup>718</sup>. È stata infatti recentemente rinvenuta una struttura che i suoi scavatori hanno proposto di identificare come un esempio di *abi*<sup>719</sup>. La struttura consiste in un pozzo circolare, profondo oltre 8 m.<sup>720</sup>, con un ambiente rettangolare ad ovest, aggiunto successivamente e dotato di uno stretto accesso e di una ripida scalinata in pietra; entrambi i vani sono rivestiti in pietra. Alla massima altezza conservata la lunghezza complessiva della struttura supera i 7,5 m ed il diametro della sua parte circolare è di circa 4 m<sup>721</sup>. Alla base dell’interpretazione come *abi* per questa struttura, il cui periodo di utilizzo viene posto tra 2300 e 2100 a.C. circa, stanno i risultati dell’analisi dei resti archeozoologici in essa rinvenuti<sup>722</sup>: dall’esame di un campione consistente, infatti, risultano prevalenti i resti di suini e ben attestati anche quelli di cani. I resti di volatili, su 1037 reperti, ammontano invece a soli due frammenti, “la cui incompletezza non ha reso possibile alcun

---

<sup>715</sup> Cf. ZINKO 1987: 6 n. 25. MUŠEN *hurri* è inserito tra quei nomi che “refer to the diet or habitat of the bird” da BLACK, AL-RAWI 1987: 120.

<sup>716</sup> ARCHI 1975: 139.

<sup>717</sup> OTTEN 1958: 133, KUB XLI 1 Vo 4: MUŠEN *hurri*lin SUM-anz[i].

<sup>718</sup> BUCCELLATI, KELLY-BUCCELLATI 2005.

<sup>719</sup> KELLY-BUCCELLATI 2002; COLLINS 2004.

<sup>720</sup> BUCCELLATI 2005: 10.

<sup>721</sup> BUCCELLATI - KELLY-BUCCELLATI 2004: 20-30; KELLY-BUCCELLATI 2005.

<sup>722</sup> DI MARTINO 2005.

---

approfondimento sistematico”<sup>723</sup>. Pur con le necessarie riserve in merito all’identificazione della struttura con un *abi*, non possiamo tuttavia non rilevare come, nella fase più antica per la quale sia disponibile della documentazione, l’utilizzo di volatili non sembra caratterizzare le pratiche hurrite di carattere ctonio, un elemento tanto più significativo se rapportato sia alla successiva documentazione ittita e hurrita, che mostra un cospicuo utilizzo di volatili in rapporto all’*abi* ed alle fosse rituali<sup>724</sup>, sia alla documentazione di Emar, dove pure abbiamo rilevato l’importanza dei volatili in rapporto agli *abi* della città siriana<sup>725</sup>. È dunque possibile che questa particolare valenza rituale dei volatili sia da ritenere di origine siriana, introdotto poi nella religione ittita dall’elemento hurrita. Sono ormai assodate, del resto, “the Syrian origins of at least a part of the Hurrian traditions adopted in Anatolia”<sup>726</sup>.

Il legame tra volatili e riti ctoni sembra permanere in ambito fenicio, almeno in rapporto a quelle divinità che appaiono collegate appunto alla tradizione cananea relativa agli antenati regali, mostrando anche aspetti catartici. In ambito israelitico i volatili appaiono molto legati proprio alla sfera catartica che, forse anche per il carattere privato della maggior parte delle occasioni (parto, mestruo, ecc.), risulta meno evidente nei testi dell’Età del Bronzo. Occorre del resto tenere presente che, nei testi veterotestamentari, sugli elementi rituali ctoni sembra essersi esercitata la repressione monoteistica.

È però possibile ipotizzare anche una differente origine dei due aspetti, quello ctonio e quello catartico, originari rispettivamente dell’ambito siriano e di quello hurrita e/o ittita, poi intrecciatisi anche per il naturale aspetto “impuro” di quanto attiene all’aldilà<sup>727</sup>. A tal proposito, è interessante osservare come l’aspetto negativo del rapporto

---

<sup>723</sup> DI MARTINO 2005: 68.

<sup>724</sup> Cf. COLLINS 2004: 55, “it is notable that no bird remains were found in the deposits at Urkesh” (sebbene minimi resti invece siano stati rinvenuti, la loro irrilevanza resta notevole).

<sup>725</sup> MINUNNO 2009.

<sup>726</sup> WILHELM 2002: 174.

<sup>727</sup> Potrebbe non essere irrilevante in questo senso il fatto che la morte di un membro della famiglia reale ittita, per la quale era previsto il rituale funerario, fosse definita come *valliv wavtaiv* “grande peccato”, consistente nella rottura dell’ordine e nell’interruzione della regalità, un “peccato” i cui effetti negativi

---

con i defunti predomina in ambito ittita<sup>728</sup>, laddove ad esempio ad Ugarit il contatto con i defunti dovette essere sentito in maniera più positiva<sup>729</sup>. L'esito di questo amalgama sarebbe poi documentato nel I millennio nelle culture siro-palestinesi, in cui gli aspetti ctonici e quelli catartici sembrano coesistere<sup>730</sup>.

È possibile che al nesso mitico-rituale tra volatili e riti di carattere ctonico non sia estranea la concezione di un aspetto ornitomorfo delle anime dei defunti, un motivo “tanto diffuso da esser generico”<sup>731</sup>, ben oltre l'ambito vicino-orientale<sup>732</sup>. Ma anche nel Vicino Oriente il motivo è ben documentato. Nelle concezioni dell'antico Egitto una delle componenti dell'individuo, il *ba*, che “comes into existence at death, is corporeal in nature, and (...) performs all vital functions”<sup>733</sup>, era concepito in forma di uccello<sup>734</sup>.

---

sarebbero recuperati tramite il passaggio a “dio” del sovrano (SILVESTRI 1982: 407-408); altri tuttavia rende l'espressione come “a great loss”, con “great” possibilmente connotato come “royal” (VAN DEN HOUT 1994: 56-57; 1995: 195).

<sup>728</sup> Cf. DEL MONTE 1973. Sulle concezioni ittite dell'oltretomba cf. DEL MONTE 1974; 1987; HAAS 1976; ARCHI 1979; 2007; SILVESTRI 1982.

<sup>729</sup> Cf. XELLA 1987.

<sup>730</sup> Un valore particolare delle offerte di volatili si riscontra anche in altri ambiti. Ad esempio sono interessanti le differenze tra le vittime dei sacrifici pubblici e quelle dei rituali contenuti nei papiri magici greci: “les différences sont plus marquées dans les sacrifices sanglants, et d'abord dans le choix des animaux. Ceux du culte civique, porc, brebis, vache, sont absents, et à leur place on retrouve des oiseaux, surtout le coq et aussi l'âne, autant de victimes rares et qui comme telles expriment une inversion nette par rapport aux rites de la religion civique” (GRAF 1994: 258). Se si tratti solo di “inversione” o piuttosto di influssi orientali, è una questione che meriterebbe di essere approfondita.

<sup>731</sup> GROTANELLI 1977: 16-17. WEICKER 1902.

<sup>732</sup> Ad esempio, per la ripresa del tema in ambito orfico, cf. TURCAN 1959; per i Longobardi, Paolo Diacono, *H.L.* V 34: *iuxta morem Langobardorum (...) si quis enim in aliqua parte aut in bello aut quomodocumque extinctus fuisset, consanguinei eius intra sepulchra sua perticam figebant, in cuius summitate columbam ex ligno factam ponebant, quae illuc versa esset, ubi illorum dilectus obisset, scilicet ut sciri possit, in quam partem is qui defunctus fuerat quiesceret*”; per l'Europa orientale cf. PAULSON 1964: 220, 230.

<sup>733</sup> ŽABKAR 1975: 589.

---

In Mesopotamia le fonti accadiche attestano, per il I millennio, la concezione che i defunti assumessero un aspetto ornitomorfo<sup>735</sup>, forse, come è stato ipotizzato, solo nei casi di involuzione demoniaca subito da quanti non avessero ricevuto le necessarie attenzioni da parte dei vivi<sup>736</sup>. Il topos dell'aspetto ornitomorfo dei morti è presente nell'epopea di Gilgames<sup>737</sup>, nella "Discesa di Ištar"<sup>738</sup> ed in "Nergal ed Ereškigal"<sup>739</sup>.

È stato supposto che ad Ugarit i *rpum*, gli antenati defunti, potessero manifestarsi sotto forma di uccelli<sup>740</sup>, e tracce di una concezione simile sono ancora riscontrabili anche nell'Antico Testamento, pur nel contesto delle successive redazioni veterotestamentarie e della loro rimozione di quegli elementi che potessero apparire in contrasto con un rigido monoteismo. Così Isaia (8,19 e 29,4) descrive il vociare dei morti con un termine (forma *pilpil* di *šāpap*) altrimenti usato solo per il verso degli uccelli<sup>741</sup>. Un accenno potrebbe aversi anche in Ezechiele 13, nell'uso magico di reti per uccellare l'anima<sup>742</sup>, sebbene ciò

---

<sup>734</sup> Cf. ŽABKAR 1968; CREVATIN 1999; ASSMANN 2003: 99-100. Forse l'uccello poteva talora essere un'upupa (KEIMER 1931: 317).

<sup>735</sup> Cf. BOTTÉRO 1982: 73; GRONEBERG 1990: 259.

<sup>736</sup> LUNDSTRÖM 2003: 42. Sui doveri dei vivi verso i defunti in Mesopotamia cf. BAYLISS 1973. Anche la presenza di una lista di uccelli all'interno di una tomba neobabilonese di Uruk potrebbe ricollegarsi a questa concezione: MAUL 1995. In un testo letterario (GURNEY 1955), di fronte ad un nemico col corpo di MUŠEN *hurri* e volto di altro volatile (*šābe<sup>mes</sup> pag-ri MUŠEN hur-ri a-me-lu-ta a-ri-bu pa-nu-šū-un*, l. 31), ci si chiede se si tratti di uomini (come poi viene appurato) o demoni (*še-e-du namtaru [ú-tuk-]ku ra-bi-šu lem-nu-te*, ll. 66-68). Sebbene sia possibile (HUTTER 1988: 71) che "dämonenartige Wesen" ornitomorfi siano indicati con "böse Vögel" (HUL-*lu-uš* MUŠEN.HI.A) in un rituale ittita di scongiuro, potrebbe però trattarsi piuttosto di un presagio negativo da scongiurare (cf. HAAS 1996: 86 e n. 32, contro quanto ipotizzato in HAAS 1971: 430). Apparizioni di uccelli come cattivi presagi (TU.MUŠEN *u* MUŠEN BAR-*i*) sono previste anche negli esorcismi *namburbi* (CAPLICE 1967: 34-38).

<sup>737</sup> VII, 181-190 (versione di Ninive).

<sup>738</sup> 10 (versione di Assur: 6): *lab-šu-ma kīma* (GIN7) *iš-šu-ri šu-bat gap-[pi]*.

<sup>739</sup> [*lab-šu-ma kīma iš-š*] *u-ru šu-bat a-kap-pu* (GURNEY 1960: 114).

<sup>740</sup> Cf. DE MOOR 1988: 71. Nel sigillo RS 7.200 (SCHAEFFER-FORRER 1983: 93-94), in cui appaiono insieme uomini ed uccelli, rinvenuto in una tomba, potrebbe allora vedersi una rappresentazione dei *rpum*.

<sup>741</sup> Cf. HOFFNER 1967: 398.

<sup>742</sup> KORPEL 1996.

---

non indichi necessariamente che l'anima fosse concepita come un uccello, perché in casi del genere la simbologia rituale può essere autonoma.

La presenza dunque di simili concezioni, relative ai defunti, potrebbe avere agito in qualche modo sull'impiego rituale di volatili, rendendoli particolarmente pertinenti a riti di ambito ctonio e catartico.

In effetti un ulteriore elemento che può motivare l'impiego di specifici volatili (e in generale di specifici animali), poco documentato nella nostra area, è il loro legame simbolico con certe divinità. Abbiamo visto come la presenza di resti di colombe in una favissa della Ebla paleosiriana sia stata interpretata proprio sulla base del legame tra questi uccelli e le divinità come Ištar e Aštarte<sup>743</sup>, legate alla fertilità<sup>744</sup>. In epoca tarda sappiamo che le colombe erano sacre alla *dea Syria* di Hierapolis, tanto da non poter essere non solo offerte, ma neppure molestate<sup>745</sup>. In effetti il legame simbolico può esercitarsi nei due sensi, privilegiano cioè o, al contrario vietando, determinate vittime<sup>746</sup>.

Analoghi legami simbolici sono possibili, per altre divinità e con altri volatili: nella glittica emariota di tradizione ittita “l'oiseau est indiscutablement l'animal associé le plus souvent aux diverses divinités du monde anatolien. Dans les documents où l'oiseau est

---

<sup>743</sup> Cf. DOLCE 1999: 420.

<sup>744</sup> Per fare giusto qualche esempio: un volatile è tra gli attributi di una “grande dea” nella glittica della Cappadocia d'epoca paleoassira (POPKO 1995: 59); nei testi ittiti i *rhyta* ornitomorfi sono quelli prevalentemente collegati alla dea IŠTAR (CARRUBA 1967: 96); sulle stele puniche la colomba potrebbe essere un simbolo di Tinnit (RIBICHINI 1987: 20); la colomba di Afrodite, a Cipro, sembra rimasta come simbolo riconoscibile ancora, in ambito cristiano, nel 1932 (BATES 1932).

<sup>745</sup> Cf. *De dea Syria*, 14; 54.

<sup>746</sup> Un testo di Uruk risalente all'epoca della dinastia caldea, AO 6451, vs., l. 42, “se clôt par la recommandation de n'offrir ni chair de mouton, dans le temple de Šamaš, à Šakkan, qui était le dieu du bétail (...), ni chair de boeuf, dans le temple de Sin, à une divinité dans l'ideogramme de laquelle entre le signe du boeuf, ni chair d'oiseau à Bêlit-šêri, ni chair de boeuf ou chair d'oiseau à Éreš-kigal, la déesse des enfers” (THUREAU-DANGIN 1921: 75). È possibile che il divieto di offrire *šir iššūri* alle due ultime divinità, per il quale Thureau-Dangin non forniva spiegazioni, derivi proprio dai legami ctoni dei volatili e dal possibile aspetto ornitomorfo di defunti e demoni (per *šêri* come dimora di demoni cf. CAD S, pp. 145-146, A 3g). Il divieto di *šir alpi* per Éreš-kigal, invece, resta da spiegare, ma come suggeriscono le parole di Thureau-Dangin, le spiegazioni per questi divieti possono essere di varia natura.



---

suffisamment détaillé, on reconnaît le plus souvent un aigle, en tout cas un rapace<sup>747</sup>. Se il volatile accompagna spesso il dio sul cervo, “l’oiseau est l’attribut de divinités très diverses, mais dont la personnalité ne peut guère être précisée”<sup>748</sup>, ed anche della figura divina femminile nuda<sup>749</sup>. Esempi di volatili come emblemi di divinità si hanno anche nella glittica di Ugarit<sup>750</sup> e potrebbero trovarsi anche in quella di Alalakh<sup>751</sup>. Non sappiamo comunque se questi rapporti si manifestassero anche sul piano della prassi rituale.

---

<sup>747</sup> BEYER 2001: 331.

<sup>748</sup> BEYER 2001: 331.

<sup>749</sup> BEYER 2001: 321, fig. 44.

<sup>750</sup> AMIET 1992: 72 (n° 150); 159 (n° 374). Nei testi le dee *ktrt*, legate alla sfera nuziale, soprattutto femminile, hanno l’epiteto *snnt*, “rondini” (KTU 1.17 ii 27, etc.; 1.24:15, 41), cf. MARGOLIS 1972: 55; WATSON 2006: 451.

<sup>751</sup> COLLON 1982: 123-125.

---

## Bibliografia

Aartun, K.

- 1985 “Neue Beiträge zum ugaritischen Lexikon (II)”: *Ugarit-Forschungen* 17 (1985), pp. 1-47.

Aistleitner, J.

- 1974 *Wörterbuch der ugaritischen Sprache*, Berlin.

Alster, B. (ed.)

- 1980 *Death in Mesopotamia. Papers read at the XXVIe Rencontre assyriologique internationale*, Copenhagen.

Amiet, P.

- 1992 *Corpus des cylindres de Ras Shamra-Ougarit II. Sceaux-cylindres en hématite et pierres diverses. Ras Shamra-Ougarit IX*, Paris.

Archi, A.

- 1975 “L’ornitomanzia ittita”: *Studi micenei ed egeo-anatolici* 16 (1975), pp. 119-180.
- 1979 “Il dio Zawalli. Sul culto dei morti presso gli Ittiti”: *Altorientalische Forschungen* 6 (1979), pp. 81-94.
- 1984 “Allevamento e distribuzione del bestiame ad Ebla”: *Studi eblaiti* 7 (1984), pp. 45-81.
- 1987 “Les titres de EN et LUGAL à Ebla et des cadeaux pour le roi de Kish”, *Mari. Annales de recherches interdisciplinaires* 5 (1987), pp. 37-52.
- 1988 “Minima eblaitica 8: ti<sub>8</sub>-MUŠEN « ornement du heaume, cimier, heaume », *N.A.B.U.* 1988/79: 55.
- 1990 “The Names of the Primeval Gods”: *Orientalia* 59 (1990), pp. 114-129.

- 
- 2007 “The Soul has to Leave the Land of the Living”: *Journal of Ancient Near Eastern Religions* 7 (2007), pp. 169-195.
- c.s. “Cult of the Ancestors and Funerary Practices at Ebla”.
- Arnaud, D.
- 1982 “Traditions urbaines et influences semi-nomades à Emar, à l’âge du Bronze Recent”, in: MARGUERON (ed.) 1980: 245-264.
- 1986 *Recherches au pays d’Aštata. Emar VI; textes sumériens et accadiens*, 3, Paris.
- 1987 “Les Hittites sur le moyen-Euphrate: protecteurs et indigènes”, in: AA.VV., *Hethitica VIII (Acta Anatolica E. Laroche oblata)*, Louvain-Paris, pp. 9-27.
- Assmann, J.
- 2003 “Totenglauben und Menschenbild im Alten Ägypten”: *Altorientalische Forschungen* 30 (2003), pp. 93-104.
- Baker, D.W.
- 1987 “Leviticus 1-7 and the Punic Tariffs: A Form Critical Comparison”: *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 99 (1987), pp. 188-197.
- Baldacci, M.
- 1989 Recensione di S. Ribichini, P. Xella, *La terminologia dei tessili nei testi di Ugarit* (Collezione di studi fenici, 20), Roma 1985: *Bibliotheca Orientalis* 46 (1989), coll. 118-120.
- 1994 “Some Eblaite Bird Names and Biblical Hebrew”: *Die Welt des Orients* 25 (1994), pp. 57-65.
- Bates, W.N.
- 1932 “Aphrodite’s Doves at Paphos in 1932”: *The American Journal of Philology* 53 (1932), pp. 260-261.

---

Bayliss, M.

- 1973 "The Cult of Dead Kin in Assyria and Babylonia": *Iraq* 35 (1973), pp. 115-125.

Beaulieu, P.-A.

- 2000 "Les animaux dans la divination en Mésopotamie": *Topoi, orient-occident*, Suppl. 2000/2, pp. 351-365.

Beckman, G.M.

- 1977 *Hittite Birth Rituals*, Ph.D. Dissertation, Yale University.

Begg, C.T.

- 1987 "The Covenantal Dove in Psalm LXXIV 19-20", *Vetus Testamentum* 37 (1987), pp. 78-81.

Bénichou-Safar, H.

- 1988 "Sur l'incinération des enfants aux tophets de Carthage et de Sousse": *Revue de l'histoire des religions* 205 (1988), pp. 57-68.

Berman, H.

- 1982 "Some Hittite Oracle Fragments": *Journal of Cuneiform Studies* 34 (1982), pp. 94-98.

Beyer, D.

- 1990 "Jardins sacrés d'Emar au Bronze Récent": *Ktéma* 15 (1990), pp. 123-131.  
2001 *Emar IV. Les sceaux* (Orbis Biblicus et Orientalis - Series Archaeologica, 20), Fribourg/Göttingen.

Beyer, D. (ed.)

- 
- 1982 *Meskéné-Emar. Dix ans de travaux: 1972-1982*, Paris.
- Biga, M.G.  
2009 “Dovecotes in the Kingdom of Ebla, Syria, XXIV Cent. B.C.”, in P. Negri Scafa, S. Viaggio (eds), *Dallo Stirone al Tigri, dal Tevere all'Eufrate. Studi in onore di Claudio Saporetti*, Roma 2009, pp. 11-16.
- Bika'i, O.  
2002 “Les pigeonniers dans l'ancien village de Mishrifeh”, in M. Al-Maqdissi *et alii*, *Excavating Qatna I. Preliminary Report on the 1999 and 2000 Campaigns of the Joint Syrian-Italian-German Archaeological Research Project at Tell Mishrifeh*, Damascus 2002, pp. 191-196.
- Biro, M.  
1980 “Fragment de rituel de Mari relatif au *kispum*”, in ALSTER 1980: 139-150.
- Black, J.  
1996 “The Imagery of Birds in Sumerian Poetry”, in M.E. Vogelzang, H.L.J. Vanstiphout, (eds), *Mesopotamian Poetic Language: Sumerian And Akkadian (Proceedings of the Groningen Group for the Study of Mesopotamian Literature)*, Groningen 1996, pp. 23-46.
- Black, J., Al-Rawi, F.N.H.  
1987 “A Contribution to the Study of Akkadian Bird Names”: *Zeitschrift für Assyriologie* 77 (1987), pp. 117-126.
- Bonechi, M.  
2000 “Noms d'oiseaux à Ébla: les rapaces”: *Topoi, orient-occident*, Suppl. 2000/2, pp. 251-181.

---

Bonnet, C.

1988 *Melqart. Cultes et mythes de l'Héraclès tyrien en Méditerranée* (Studia Phoenicia, 8), Namur-Leuven.

1996 *Astarté. Dossier documentaire et perspectives historiques*, Roma 1996.

Bordreuil, P., Caquot, A.

1979 "Les textes en cunéiformes alphabétiques découverts en 1977 à Ibn Hani": *Syria* 56 (1979), pp. 295-315

Bordreuil, P., Pardee, D.

1982 "Le rituel funéraire ougaritique RS. 34.126": *Syria* 59 (1982), pp. 121-128.

Bottéro, J.

1982 "La mitologia della morte nell'antica Mesopotamia", in P. Xella (ed.), *Archeologia dell'inferno. L'aldilà nel mondo antico vicino-orientale e classico*, Verona, pp. 49-93.

Bounni, A, Lagarce, È, Lagarce, J.

1998 *Ras ibn Hani, I. Le Palais Nord du Bronze Récent. Fouilles 1979-1995, synthèse préliminaire* (Bibliothèque Archéologique et Historique, 151), Beyrouth.

Brelich, A.

1966 *Introduzione alla storia delle religioni*, Roma.

Buccellati, G.

2005 "The Monumental Urban Complex at Urkesh. Report on the 16<sup>th</sup> Season of Excavations, July-September 2003", in D.I. Owen, G. Wilhelm (edd.), *Studies on the Civilization and Culture of Nuzi and the Hurrians, XV*, Bethesda (Maryland) 2005, pp. 3-28.

---

Buccellati, G., Kelly-Buccellati, M.

2004 "Der monumentale Palasthof von Tall Mozan/Urkeš und die stratigraphische Geschichte des *ābi*. Bericht über die 15. Kampagne 2002": *Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft zu Berlin* 136 (2004), pp. 13-39.

2005 "Urkeš as a Hurrian Religious Center": *Studi micenei ed egeo-anatolici* 47 (2005), pp. 27-59.

Bulmer, R.

1989 "The Uncleaness of the Birds of Leviticus and Deuteronomy": *Man* 24 (1989), pp. 304-321.

Burkert, W.

1972 *Homo necans: Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*, Berlin / New York.

1978 "Killing in Sacrifice: A Reply": *Numen* 25 (1978), pp. 77-79.

1981 "Glaube und Verhalten: Zeichengehalt und Wirkungsmacht von Opferritualen", in RUDHARDT, REVERDIN 1981: 91-125.

1984 *Anthropologie des religiösen Opfers. Die Sakralisierung der Gewalt*, München.

Cagni, L.

1988 *Offerte sacrificali e votive ad Ebla. Approccio metodologico e saggio-campione*, in H. Waetzoldt, H. Hauptmann (a cura di), *Wirtschaft und Gesellschaft von Ebla*, Heidelberg 1988, pp. 181-198.

Calvet, Y.

2000 "Ougarit: les animaux symboliques du répertoire figuré au Bronze Récent": *Topoi, orient-occident*, Suppl. 2000/2, pp. 447-465.

---

Caplice, R.

- 1967 “Namburbi Texts in the British Museum. II”: *Orientalia* 36 (1967), pp. 1-38.

Capuzzi, A.

- 1968 “I sacrifici di animali a Cartagine”: *Studi magrebini* 2 (1968), pp. 45-76.

Caquot, A.

- 1960 “Les Rephaim ougaritiques”: *Syria* 37 (1960), pp. 75-93.  
1975 “Hébreu et Araméen”: *Annuaire du Collège de France* 75 (1975), pp. 423-432.  
1976 “Hébreu et Araméen”: *Annuaire du Collège de France* 76 (1976), pp. 451-465.  
1978 “Hébreu et Araméen”: *Annuaire du Collège de France* 78 (1977-1978), pp. 559-580.

Caquot, A., de Tarragon, J.-M., Cunchillos, J.-L.

- 1989 *Textes ougaritiques II. Textes religieux et rituels, correspondance*, Paris 1989.

Carruba, O.

- 1967 “Rhyta in den hethitischen Texten”: *Kadmos* 6 (1967), pp. 88-97.

Cazelles, H.

- 1976 “Impur et sacré à Ugarit”, in AA.VV., *Al-Bahit. Festschrift Joseph Henninger zum 70. Geburtstag am 12. Mai 1976* (Studia Instituti Anthropos 28), Bonn 1976, pp. 37-47.

Cecchini, S.M.



- 
- 1981 “*tht* in KAI 2, 3 e in KTU 1.161: 22ss.”: *Ugarit-Forschungen* 13 (1981), pp. 27-31.
- 1984 “Un rendiconto di lavori edilizi (KTU 4.195)”: *Studi epigrafici e linguistici sul Vicino Oriente antico* 1 (1984), pp. 43-51.

Christmann-Franck, L.

- 1971 “Le rituel des funérailles royales hittites”: *Revue hittite et asianique* 29 (1971), pp. 61-111.

Ciasca, A., Di Salvo, R., Castellino, M., Di Patti, C.

- 1996 “Saggio preliminare sugli incinerati del *tofet* di Mozia”: *Vicino Oriente* 10 (1996), pp. 317-346.

Clemens, D.M.

2001 *Sources for Ugaritic Ritual and Sacrifice. I- Ugaritic and Akkadian Texts*, Münster.

Coacci PolSELLI, G.

- 1982 “*Ilib*, *gb*, *b*, tra ugaritico, fenicio ed ebraico”: *Rivista degli studi orientali* 56 (1982), pp. 21-26.

Coleran, J.E.

- 1940 “Origins of Old Testament Sacrifice”, *Catholic Biblical Quarterly* 2 (1940), pp. 130-144.

Collins, B.J.

- 2002 “Necromancy, Fertility and the Dark Earth: The Use of Ritual Pits in Hittite Cult”, in P. Mirecki, M. Meyer (edd.), *Magic and Ritual in the Ancient World* (Religions in the Graeco-Roman World, 141), Leiden 2002, pp. 224-241.

---

2004 “A Channel to the Underworld in Syria”: *Near Eastern Archaeology* 67 (2004), pp. 54-56.

Collon, D.

1982 *The Alalakh Cylinder Seals. A new catalogue of the actual seals excavated by Sir Leonard Woolley at Tell Atchana, and from neighbouring sites on the Syrian-Turkish border* (British Archaeological Report - International Series, 132), Oxford.

Cooper, J.E..

1995 “The role of birds in sustainable food production”: *Biodiversity and Conservation* 4 (1995), pp. 266-280.

Creason, S.

1992 “The Syntax of  $\text{𐤍𐤍}$  and the Structure of the Marseille Tariff”: *Rivista di studi fenici* 20 (1992), pp. 143-159.

Crevatin, F.

1999 “Una nota sull’«anima-uccello» egiziana”, in M. Lamberti, L. Tonelli (eds), *Afroasiatica tergestina. Contributi presentati al 9° Incontro di Linguistica Afroasiatica (Camito-Semitica), Trieste, 23-24 Aprile 1998*, Padova 1999, pp. 225-227.

D’Agostino, F., Seminara, S.

1997 “Sulla continuità del mondo culturale della Siria settentrionale: la «*mašʾartum*» ad Ebla ed Emar”: *Revue d’assyriologie et d’archéologie orientale* 91 (1997), pp. 1-20.

Dahood, M.

---

1976 “Hebrew Lexicography: a Review of W. Baumgartner’s *Lexikon*, Volume II”: *Orientalia* n.s. 45 (1976), pp. 327-365.

Deist, F.E.

1971 “A Note on *šhrrt* in the Ugaritic Text 51:VIII:22”: *Journal of Northwest Semitic Languages* 1 (1971), pp. 68-70.

Delcor, M.

1983 “À propos du sens de *špr* dans le tarif sacrificiel de Marseille (CIS I, 165, 12): parfum d’origine végétale ou parfum d’origine animale?”: *Semitica*, 33 (1983), pp. 33-39.

1990 “Le tarif dit de Marseille (CIS I, 165). Aspects du système sacrificiel punique”: *Semitica*, 38 (1990), pp. 87-93.

Del Monte, G.F.

1973 “Il terrore dei morti”: *Annali dell’Istituto Universitario Orientale di Napoli* 33, n.s. 23, pp. 373-385.

1974 “La fame dei morti”: *Annali dell’Istituto Universitario Orientale di Napoli* 35, n.s. 25, pp. 319-346.

1987 “Inferno e paradiso nel mondo hittita”, in P. Xella (ed.), *Archeologia dell’inferno. L’aldilà nel mondo antico vicino-orientale e classico*, Verona, pp. 95-115.

del Olmo Lete, G.

1981 *Mitos y leyendas de Canaan según la tradición de Ugarit* (Fuentes de la ciencia bíblica, 1), Madrid.

1986a “The Cultic Literature of Ugarit. Hermeneutical Issues and their Application to KTU 1.112”, in K.H. Hecker, W. Sommerfeld (edd.), *Keilschriftliche Literaturen. Ausgewählte Vorträge der XXXII. Rencontre*

- 
- Assyriologique Internationale, Münster, 8.-12.7.1985* (Berliner Beiträge zum Vorderen Orient, 6), Berlin 1986, pp. 155-165.
- 1986b “Liturgia funeraria de los reyes de Ugarit (KTU 1.106)”: *Studi epigrafici e linguistici sul Vicino Oriente antico* 3 (1986), pp. 55-71.
- 1988 “Ug. *t<sup>c</sup>*, *t<sup>c</sup>y*, *t<sup>c</sup>t*: nombre divino y acción cultural”: *Ugarit-Forschungen* 20 (1988), pp. 27-33.
- 1989a “Liturgia sacrificial y salmodia en Ugarit (KTU 1.119)”: *Aula Orientalis* 7 (1989), pp. 27-35.
- 1989b “Anatomía cultural en Ugarit. Ofrenda de vísceras en el culto ugarítico”: *Aula Orientalis* 7 (1989), pp. 123-125.
- 1989c “Rituales sacrificiales de plenilunio y novilunio (KTU 1.109/1.46)”: *Aula Orientalis* 7, pp. 181-188.
- 1992a *La religión cananea según la liturgia de Ugarit. Estudio textual* (Aula Orientalis–Supplementa, 3), Barcelona 1992.
- 1992b “Ug. *hgb* y *slh* como material sacrificial”: *Aula Orientalis* 10 (1992), pp. 151-152.
- 1993 “Royal Aspects of the Ugaritic Cult”, in: J. Quaegebeur (ed.), *Ritual and Sacrifice in the Ancient Near East* (Orientalia Lovanensia Analecta, 55), Leuven 1993, pp. 51-66.
- 1995 “The Sacrificial Vocabulary at Ugarit”: *Studi epigrafici e linguistici sul Vicino Oriente antico* 12 (1995), pp. 37-49.
- 2004 “The Ugaritic Ritual Texts. A New Edition and Commentary. A Critical Assessment”, *Ugarit-Forschungen* 36 (2004), pp. 539-648.

del Olmo Lete, G., Sanmartín, J.

- 1998 “Kultisches in den keilalphabetischen Verwaltungs- und Wirtschaftstexten aus Ugarit”, in: M. Dietrich, I. Kottsieper (edd.), “Und Mose schrieb dieses Lied auf”. *Studien zum Alten Testament und zum Alten Orient. Festschrift für Oswald Loretz zur Vollendung seines 70. Lebensjahres mit Beiträgen*

---

von Freunden, Schülern und Kollegen (Alter Orient und Altes Testament, 250), Münster 1998, pp. 175-197.

de Moor, J.C.

1987 *An Anthology of Religious Texts from Ugarit*, Leiden 1987.

1988 "The Seasonal Pattern in the Legend of Aqhatu": *Studi epigrafici e linguistici sul Vicino Oriente antico* 5 (1988), pp. 61-78.

De Tarragon, J.-M.

1984 *Le culte à Ugarit d'après les textes de la pratique en cuneiformes alphabétiques*, Paris.

Descola, P.

2004 "Le sauvage et le domestique": *Communications* 76 (2004), pp. 17-39.

de Vaux, R.

1941 "Les prophètes de Baal sur le mont Carmel": *Bulletin du Musée de Beirouth* 5 (1941), pp. 7-20.

1964 *Studies in Old Testament Sacrifice*, Cardiff 1964.

Dietrich, M.

1989 "Das Einsetzungsritual der Entu von Emar (Emar VI/3, 369)": *Ugarit-Forschungen* 21: 47-100.

1990 "Die akkadischen Texte der Archive und Bibliotheken von Emar": *Ugarit-Forschungen* 22, pp. 25-48.

1995 "Altsyrische Götter und Rituale aus Emar": *Biblica* 76 (1995), pp. 239-249.

2004 "Der hurritische Kult Ugarits zwischen König und Volk", in M. Hutter, S. Hutter-Braunsar (eds), *Offizielle Religion, lokale Kulte und individuelle Religiosität. Akten des religionsgeschichtlichen Symposiums „Kleinasien und angrenzende Gebiete vom Beginn des 2. bis zur Mitte des 1.*

---

*Jahrtausends v. Chr.* “ (Bonn, 20-22. Februar 2003), Münster 2004 (AOAT 318) pp. 137-155.

Dietrich, M., Loretz, O.

1980 “Totenverherung in Māri (12803) und Ugarit (KTU 1.161) ”: *Ugarit-Forschungen* 12 (1980), pp. 381-382.

1981 “Neue Studien zu den Ritualtexten aus Ugarit (I)”: *Ugarit-Forschungen* 13 (1981), pp. 63-100.

Dietrich, M., Loretz, O., Sanmartín, J.

1975 “Zu *šlm kll* im Opfertarif von Marseille (CIS I 165)”: *Ugarit-Forschungen* 7 (1975), pp. 561-562.

1995 *Cuneiform Alphabetic Texts from Ugarit, Ras Ibn Hani and Other Places (KTU: second, enlarged edition)*, Münster.

Dijkstra, M.

1984 “The Ritual KTU 1.46 (= RS 1.9) and its Duplicates”: *Ugarit-Forschungen* 16 (1984), pp. 69-76.

Di Martino, S.

2005 “Tell Mozan/Urkesch: archeozoologia della struttura sotterranea in A12”: *Studi micenei ed egeo-anatolici* 47 (2005), pp. 67-80.

Di Salvo, R., Di Patti, C.

2005 “Gli esemplari incinerati del *tofet* di Mozia. Indagine osteologica”, in: A. Spanò Giammellaro (ed.), *Atti del V congresso internazionale di studi fenici e punici, Marsala-Palermo, 2-8 ottobre 2000*, Palermo, 645-652.

Dolce, R.

- 
- 1999 “Ébla: le bestiaire du Bronze Ancien et du Bronze Moyen”: *Topoi, orient-occident*, Suppl. 1999/2, pp. 411-434.
- Dombrowski, B.W.W.
- 1976 “Killing in Sacrifice: The Most Profound Experience of God?": *Numen* 23 (1976), pp. 136-144.
- Dor, M.
- 1937 “Explication zoologique des prescriptions alimentaires de la Bible et du Talmud”: *Bulletins et Mémoires de la Société d'anthropologie de Paris* 8 (1937), pp. 63-70.
- Douglas, M.
- 1966 *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, London.
- Driver, G.R.
- 1955a “Birds in Old Testament I. Birds in Law”: *Palestine Exploration Quarterly* 87 (1955), pp. 5-20.
- 1955b “Birds in Old Testament – II. Birds in Life”: *Palestine Exploration Quarterly* 87 (1955), pp. 129-140.
- 1958 “Once Again: Birds in the Bible”: *Palestine Exploration Quarterly* 90 (1958), pp. 56-58.
- Durand, J.-M.
- 1989a recensione di ARNAUD 1986: *Revue d'assyriologie et d'archéologie orientale* 83, pp. 163-191.
- 1989b “Tombes familiales et culte des Ancêtres à Emâr”: *N.A.B.U.* 1989/112, pp. 85-88.

- 
- 1997 “La divination par les oiseaux”, *Mari. Annales de recherches interdisciplinaires* 8 (1997), pp. 273-282.
- Durand, J.-M., Guichard, M.
- 1997 “Les rituels de Mari”, in D. Charpin, J.-M. Durand (edd.), *Florilegium marianum III. Recueil d'études à la mémoire de Marie-Thérèse Barrelet* (Mémoires de N.A.B.U., 4), Paris 1997, pp. 19-78.
- Dussaud, R.
- 1937 “Ornithomancie et hépatoscopie chez les anciens Phéniciens”: *Syria* 3 (1937), pp. 318-320.
- Ebach, J., Rütterswörden, U.
- 1977 “Unterweltsbeschwörung im Alten Testament. Untersuchungen zur Begriffs- und Religionsgeschichte des ʾōb, Teil I”: *Ugarit-Forschungen* 9 (1977), pp. 57-70.
- 1980 “Unterweltsbeschwörung im Alten Testament. Untersuchungen zur Begriffs- und Religionsgeschichte des ʾōb, Teil II”: *Ugarit-Forschungen* 12 (1980), pp. 205-220.
- Eberhart, C. A.
- 2004 “A Neglected Feature of Sacrifice in the Hebrew Bible: Remarks on the Burning Rite on the Altar”: *Harvard Theological Review* 97 (2004), pp. 485-493.
- Ellison, R.
- 1981 “Diet in Mesopotamia: The Evidence of the Barley Ration Texts (c. 3000-1400 B.C.)”: *Iraq* 43 (1981), pp. 35-45
- 1983 “Some Thoughts on the Diet of Mesopotamia from c. 3000-600 B.C.”: *Iraq* 45 (1983), pp. 146-150.



---

Fadhil, A.

- 1983 *Studien zur Topographie und Prosopographie der Provinzstädte des Königreichs Arraphe* (Baghdader Forschungen, 6), Mainz am Rhein.

Fedele, F.

- 1977 “Antropologia fisica e paleoecologia di Tharros. Nota preliminare sugli scavi del *tofet*, campagna 1976”: *Rivista di studi fenici* 5 (1977), pp. 185-193.
- 1978 “Antropologia fisica e paleoecologia di Tharros. Campagna 1977”: *Rivista di studi fenici* 6 (1978), pp. 77-79.
- 1979 “Antropologia e paleoecologia di Tharros. Ricerche sul *tofet* (1978) e prima campagna territoriale nel Sinis”: *Rivista di studi fenici* 7 (1979), pp. 67-112.
- 1980 “Antropologia e paleoecologia di Tharros. Ricerche sul *tofet* (1979) e seconda campagna territoriale nel Sinis”: *Rivista di studi fenici* 8 (1980), pp. 89-98.

Fedele, F., Foster, G. V.

- 1988 “Tharros: ovicaprini sacrificali e rituale del *tofet*”: *Rivista di studi fenici* 16 (1988), pp. 29-46.

Février, J. G.

- 1955 “Le vocabulaire sacrificiel punique”: *Journal asiatique*, 243 (1955), pp. 49-63.
- 1959 “Remarques sur le grand tarif dit de Marseille”, *Cahiers de Byrsa*, 8 (1958-1959), pp. 35-43.
- 1960 “L'évolution des rites sacrificiels à Carthage”: *Bulletin archéologique du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques* 1959-1960, pp. 22-27.
- 1964 “Les rites sacrificiels chez les Hébreux et à Carthage”: *Revue des études juives*, 123 (1964), pp. 7-18.

---

Finkbeiner, U., Sakal, F.

- 2003 “Emar 2002 – Bericht über die 5. Kampagne der syrisch-deutschen Ausgrabungen”: *Baghdader Mitteilungen* 34 (2003), pp. 9-117.

Firth, R.

- 1963 “Offering and Sacrifice: Problems of Organization”: *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 93 (1963), pp. 12-24.

Fisher, L. R.

- 1969 “An Ugaritic Ritual and Genesis I, 1-5”, in: AA.VV., *Ugaritica VI* (Mission de Ras Shamra, 17), Paris 1969, pp. 197-205.

Fitzmyer, J.A.

- 1995 *The Aramaic Incriptions of Sefire (Revised Edition)*, Roma.

Fleming, D. E.

- 1992a *The Installation of Baal’s High Priestess at Emar. A Window on Ancient Syrian Religion* (Harvard Semitic Studies, 42), Atlanta.
- 1992b “The Rituals from Emar: Evolution of an Indigenous Tradition in Second-Millennium Syria”, in: M. W. Chavalas, J. L. Hayes (eds.), *New Horizons in the Study of Ancient Syria*, Malibu (Bibliotheca Mesopotamica, 25), pp. 51-61.
- 1992c “A Limited Kingship: Late Bronze Emar in Ancient Syria”: *Ugarit-Forschungen* 24 (1992), pp. 59-71.
- 1995a “More Help from Syria: Introducing Emar to Biblical Study”: *The Biblical Archaeologist* 58 (1995): 139-147.
- 1995b “New Moon Celebration once a Year: Emar’s *hidašu* of Dagan”, in K. van Lerberghe, A. Schoors (edd.), *Immigration and Emigration within the*

- 
- Ancient Near East. Festschrift E. Lipiński* (Orientalia Lovaniensia Analecta, 65), Leuven 1995, pp. 57-64.
- 1996 “The Emar Festivals: City Unity and Syrian Identity under Hittite Hegemony”, in: M. W. Chavalas (ed.), *Emar: The History, Religion, and Culture of a Syrian Town in the Late Bronze Age*, Bethesda (Maryland), pp. 81-121.
- 2000 *Time at Emar. The Cultic Calendar and the Rituals from the Diviner’s Archive* (Mesopotamian Civilizations, 11), Winona Lake (Indiana).
- Friedrich, J.
- 1939 “Ein hethitischer Brief aus Tell Atchana”: *Orientalia* 8 (1939), pp. 310-316.
- Fronzaroli, P.
- 1988 “Il culto dei re defunti in *ARET* 3.178”, in P. Fronzaroli (ed.), *Miscellanea eblaitica, 1*, Firenze 1988, pp. 1-33.
- 1992 “The Ritual Texts of Ebla”, in P. Fronzaroli (ed.), *Literature and Literary Language at Ebla* (Quaderni di semitistica, 18), Firenze 1992, pp. 163-185.
- 1993 *ARET XI. Testi rituali della regalità (archivio L.2769)*, Roma.
- 1996 “À propos de quelques mots éblaïtes d’orfèvrerie”, in Ö. Tunca, D. Deheselle (edd.), *Tablettes et images aux pays de Sumer et d’Akkad. Mélanges offerts à Monsieur H. Limet*, Liège 1996, pp. 51-68.
- 2003 *ARET XIII. Testi di cancelleria: i rapporti con le città (archivio L. 2769)*, Roma.
- Frymer-Kensky, T.
- 1983 “Pollution, Purification, and Purgation in Biblical Israel”, in C.L. Meyers, M. O’Connor (eds), *The Word of the Lord shall go forth. Essays in Honor of David Noel Freedman in Celebration of his Sixtieth Birthday*, Winona Lake 1983, pp. 399-414.

---

Garbini, G.

1983 “Note sui testi rituali ugaritici”: *Oriens Antiquus* 22 (1983), pp. 53-60.

García y Bellido, A.

1963 “Hercules Gaditanus”: *Archivo español de arqueología* 36 (1963), pp. 70-153.

Garrone, D.

2002 “Il sacrificio nell’Antico Testamento”, in: D. Fiorenzoli (ed.), *Colpa e sacrificio. Il sacrificio vicario nella storia delle religioni*, S. Pietro in Cariano, pp. 71-79.

Gelio, R.

1981 “Il sangue nei rituali: analogie e individualità tra mondo biblico e anatolico-mesopotamico”, in F. Vattioni (ed.), *Atti della settimana “Sangue e antropologia biblica (Roma, 10-15 marzo 1980)*, Roma 1981, pp. 425-451.

Gibson, J.C.L.

1977 *Canaanite Myths and Legends*, Edinburgh.

Ginsberg, H.L.

1930 “A Punic Note”: *American Journal of Semitic Languages and Literatures* 47 (1930), pp. 52-53.

Giorgetti, S.

1982 “Area culturale annessa al tempio a pozzo nuragico”, in V. Santoni, “Cabras – Cuccuru s’Arriu. Nota preliminare di scavo (1978, 1979, 1980): *Rivista di Studi Fenici* 10 (1982), pp. 113-115.

Girard, R.

---

2004 *Il sacrificio*, tr. it., Milano.

Gonnet, H.

1995 “Le culte des ancêtres en Anatolie hittite au IIe mill. avant notre ère”:  
*Anatolica* 21 (1995), pp. 189-195.

Goodnick Westenholz, J.

2001 “Emar – The City and its God”, in: K. van Lerberghe, G. Voet (edd.),  
*Languages and Cultures in Contact. At the Crossroads of Civilizations in  
the Syro-Mesopotamian Realm. Proceedings of the 42th RAI (Orientalia  
Lovaniensia Analecta 96)*, Leuven 2001, pp. 145-167.

Gordon, C.H.

1987 “Eblaitica”, in: C.H. Gordon, G.A. Rendsburg, N.H. Winter (edd.),  
*Eblaitica. Essays on the Ebla Archives and Eblaite Language, I*, Winona  
Lake (Indiana) 1987, pp. 19-28.

Gras, M., Rouillard, P., Teixidor, J.

1995 *L'univers phénicien*, Paris.

Groneberg, B.

1990 “Zu den mesopotamischen Unterweltsvorstellungen: Das Jenseits als  
Fortsetzung des Diesseits”, *Altorientalische Forschungen* 17 (1990), pp.  
244-261.

Grottanelli, C.

1977 “Motivi escatologici nell'iconografia di un rasoio cartaginese”, *Rivista di  
studi fenici* 5 (1977), pp. 13-22.

- 
- 1981 “Santuari e divinità delle colonie d’Occidente”, in: AAVV, *La religione fenicia. Matrici orientali e sviluppi occidentali. Atti del colloquio in Roma, 6 marzo 1979*, Roma 1981, pp. 109-133.
- 1988 “Uccidere, donare, mangiare: problematiche attuali del sacrificio antico”, in: Grottanelli, Parise 1988: 3-53.
- 1990 “Do ut des?": *Scienze dell’Antichità. Storia, archeologia, antropologia* 3-4 (1989-1990), pp. 45-54.
- 1999 *Il sacrificio*, Roma-Bari.

Grottanelli, C., Parise, N.F. (eds)

- 1988 *Sacrificio e società nel mondo antico*, Roma / Bari.

Gündem, C.Y., Uerpmann, H.-P.

- 2003 “Erste Beobachtungen an den Tierknochenfunden aus Emar (Syrien) – Grabungen bis 2002”: *Baghdader Mitteilungen* 34 (2003), pp. 119-128.

Gurney, O.R.

- 1955 “The Sultantepe Tablets IV. The Cuthaeian Legend of Naram-sin”: *Anatolian Studies* 5 (1955), pp. 93-113.
- 1960 “The Sultantepe Tablets (Continued): VII. The Myth of Nergal and Ereshkigal”: *Anatolian Studies* 10 (1960), pp. 105-131.
- 1977 *Some Aspects of Hittite Religion*, Oxford.

Guzzo Amadasi, M. G.

- 1967 *Le iscrizioni fenicie e puniche delle colonie in occidente* (Studi semitici, 28).
- 1988 “Sacrifici e banchetti: Bibbia ebraica e iscrizioni puniche”, in: GROTTANELLI, PARISE 1988: 97-122.

Haas, V.

- 
- 1971 "Ein hethitisches Beschwörungsmotiv aus Kizzuwatna, seine Herkunft und Wanderung": *Orientalia* 40 (1971), pp. 410-430.
- 1976 "Die Unterwelts- und Jenseitsvorstellungen im hethitischen Kleinasien": *Orientalia* 45 (1976), pp. 197-212.
- 1993 "Ein hurritischer Blutritus und die Deponierung der Ritualrückstände nach hethitischen Quellen", in B. Janowski, K. Koch, G. Wilhelm (edd.), *Religionsgeschichtliche Beziehungen zwischen Kleinasien, Nordsyrien und dem Alten Testament. Internationales Symposium, Hamburg 17.21. März 1990* (Orbis Biblicus et Orientalis, 129), Freiburg-Göttingen 1993, pp. 67-85.
- 1994 *Geschichte der hethitischen Religion* (Handbuch der Orientalistik I, 15), Leiden 1994.
- 1996 "Marginalien zu hethitischen Orakelprotokollen": *Altorientalische Forschungen* 23 (1996), pp. 76-94.

Haas, V., Wilhelm, G.

- 1974 *Hurritische und luwische Riten aus Kizzuwatna* (Alter Orient und Altes Testament, 3), Kevelaer/Neukirchen-Vluyn.

Hagenbuchner, A.

- 1989 *Die Korrespondenz der Hethiter*, Heidelberg.

Harris, M.

- 1992 *Buono da mangiare. Enigmi del gusto e consuetudini alimentari*, tr. it., Torino.

Healey, J. F.

- 1978a "Ritual Text KTU 1.161 – Translation and Notes": *Ugarit-Forschungen* 10 (1978), pp. 83-88.
- 1978b "*Mlkm/rp<sup>3</sup>um* and the *kispum*": *Ugarit-Forschungen* 10 (1978), pp. 89-91.

- 
- 1988 “The “pantheon” of Ugarit: further notes”, in: *Studi epigrafici e linguistici sul Vicino Oriente antico* 5 (1988) (=Cananea selecta. Festschrift für Oswald Loretz zum 60. Geburtstag), pp. 103-112.
- Hendel, R.S.
- 1989 “Sacrifice as a Cultural System: The Ritual Symbolism of Exodus 24,3-8”: *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 101 (1989), pp. 366-390.
- Hennessy, J.B.
- 1985 “Thirteenth Century B.C. Temple of Human Sacrifice at Hamman”, in E. Gubel, E. Lipiński (edd.), *Studia Phoenicia III. Phoenicia and its Neighbours*, Leuven 1985, pp. 221-230.
- Henninger, J.
- 1953 “Was bedeutet die rituelle Teilung eines Tieres in zwei Hälften? Zur Deutung von Gen. 15, 9 ff.”: *Biblica* 34 (1953), pp. 344-353.
- Herdner, A.
- 1978 “Nouveaux textes alphabetiques de Ras Shamra - XXIV<sup>e</sup> campagne, 1961”, in AA.VV., *Ugaritica VII*, Paris 1978, pp. 1-74.
- Herles, M.
- 2007 “Der Vogel Strauss in den Kulturen Altvorderasiens”, *Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft zu Berlin* 139 (2007), pp. 173-212.
- Herr, L.G.
- 1983 “The Amman Airport Structure and the Geopolitics of Ancient Transjordan”: *Biblical Archaeologist* 46 (1983), pp. 223-229.
- Hess, R.S.



- 
- 1996 “A Comparison of the Ugarit, Emar and Alalakh Archives”, in WYATT, WATSON, LLOYD 1996: 75-83.
- Hillers, D. R.
- 1970 “Ugaritic *šnpt* ‘Wave-Offering’ ”: *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 198 (1970), p. 42.
- Hoffner, H. A. Jr.
- 1967 “Second Millennium Antecedents to the Hebrew *ʿōb*”: *Journal of Biblical Literature* 86, pp. 385-401.
- Hubert, H., Mauss, M.
- 1899 *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*, “Année sociologique” 2 (1899), pp. 29-138.
- Hurowitz, V.A.
- 1998 “Emar GARZA and Hebrew terms for priestly portions”: *N.A.B.U.* 1998, pp. 67-68.
- Husser, J.-M.
- 2007 “A-t-il existé un bûcher cultuel de Melqart?”, in W.G.E. Watson (ed.), “*He unfurrowed his brow and laughed*”. *Essays in Honour of Professor Nicolas Wyatt*, (Alter Orient und Altes Testament, 299), Münster 2007, pp. 163-175.
- Hutter, M.
- 1988 *Behexung, Entsühnung und Heilung. Das Ritual der Tunnawiya für ein Königspaar aus mittelhethitischer Zeit (Kbo XXI, 1 – KUB IX 34 – Kbo XXI 6)*, Freiburg/Göttingen.

---

Jancović, B.

- 2004 *Vogelzucht und Vogelfang in Sippar im 1. Jahrtausend v. Chr.*, Münster  
2004 (Alter Orient und Altes Testament, 315).

Janowski, B.

- 1980 “Erwägungen zur Vorgeschichte des israelitischen *š<sup>c</sup>lamîm*-Opfers”:  
*Ugarit-Forschungen* 12 (1980), pp. 231-259.

Kapeluš, M.

- 2008 “Some Remarks on Hittite Royal Funerary Ritual *sallis wastais* (Texts from Building A on Büyükkale)”, *Studi micenei ed egeo-anatolici* 50 (2008), pp. 449-456.

Kassian, A., Korolëv, A., Sidel'tsev, A.

- 2002 *Hittite Funerary Ritual šalliš waštaiš* (=Alter Orient und Altes Testament, 288), Münster.

Keimer, L.

- 1931 “Remarques sur la huppe (*Upupa epops*) dans l'Égypte ancienne”: *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie orientale* 30 (1931), pp. 305-331.

Kelly-Buccellati, M.

- 2002 “Ein hurritischer Gang in die Unterwelt”: *Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft zu Berlin* 134 (2002), pp. 131-148.  
2005 “Introduction to the Archaeo-Zoology of the *ābi*”: *Studi micenei ed egeo-anatolici* 47 (2005), pp. 67-80.

Kirk, G.S.

- 1981 “Some Methodological Pitfalls in the Study of Ancient Greek Sacrifice (in Particular)”, in RUDHARDT, REVERDIN 1981: 41-80.

---

Klawans, J.

- 2001 "Pure Violence: Sacrifice and Defilement in Ancient Israel": *Harvard Theological Review* 94 (2001), pp. 133-155.

Koehler, L., Baumgartner, W.

- 1958 *Lexicon in Veteris Testamenti Libros*, Leiden.

Korpel, M.

- 1996 "Avian Spirits in Ugarit and in Ezechiel 13", in: WYATT, WATSON, LLOYD 1996: 99-113.

Krahmalkov, Ch. R.

- 2000 *Phoenician-Punic Dictionary. Studia Phoenicia XV* (Orientalia Lovaniensia Analecta, 90), Leuven.

Kuyt, A., Wesselius, J.W.

- 1985 "A Ugaritic Parallel for the Feast for Ba'al in 2 Kings X 8-25": *Vetus Testamentum* 35 (1985), pp. 109-111.

Laffineur, R.

- 1981 "Le symbolisme funéraire de la chouette": *L'antiquité classique* 50 (1981), pp. 432-444.

Lancellotti, M.G.

- 2003 *I bambini di Kharayeb. Per uno studio storico-religioso del santuario*, in: B. Virgilio (ed.), *Studi ellenistici XV*, Pisa 2003, pp. 341-369.

Landsberger, B.

- 
- 1966 “Einige unerkant gebliebene oder verkannte Nomina des Akkadischen”,  
*Die Welt des Orients* 3 (1964-1966), pp. 246-268.

Langdon, S.

- 1904 “The History and Significance of Carthaginian Sacrifice”: *Journal of Biblical Literature* 23 (1904), pp. 79-93.

Laroche, E.

- 1980a *Glossaire de la langue hourrite*, Paris.
- 1980b “Emar, étape entre Babylone et le Hatti”, in: MARGUERON (ed.) 1980: 235-244.
- 1982 “Documents hittites et hourrites”, in: BEYER (ed.) 1982: 53-60.
- 1988 “Observations sur le rituel anatolien provenant de Meskene-Emar”, in: F. Imparati (ed.), *Studi di storia e di filologia anatolica dedicati a Giovanni Pugliese Carratelli*, Firenze 1988, pp. 111-117.

Lebrun, R.

- 1977 “Textes religieux hittites de la fin de l’empire”, in: AA.VV., *Hethitica II*, Louvain-la-neuve 1977, pp. 93-153.
- 1979 “Les rituels d’Ammihatna, Tubni et Mati contre une impureté = CTH 472”, in: AA.VV., *Hethitica III*, Louvain-la-neuve 1979, pp. 139-164.
- 1983 “Le rituel d’évocation kizzuwatnien KBo XXIV 45 et son duplicat”: *Orientalia Lovaniensia Periodica* 14 (1983): 103-114.
- 1985 “L’aphasie de Mursili II = CTH 486”, in: AA.VV., *Hethitica VI*, Louvain-la-neuve 1985, pp. 103-137.
- 1988 “Divinités louvites et hourrites des rituels anatoliens en langue akkadienne provenant de Meskene”, in: AA.VV., *Hethitica IX*, Louvain-la-neuve 1988, pp. 147-155.

Lemardelé, C.

- 
- 2002 "Le sacrifice de purification: un sacrifice ambigu?": *Vetus Testamentum* 52 (2002), pp. 284-289.
- Lewis, T.J.  
1996 "Toward a Literary Translation of the Rapiuma Texts, in: WYATT, WATSON, LLOYD 1996: pp. 115-149.
- L'Heureux, C.E.  
1979 *Rank among the Canaanite Gods. El, Ba'al, and the Repha'm* (Harvard Semitic Monographs, 21), Missoula MT.
- Lipiński, E.  
1970 "La fête de l'ensevelissement et de la résurrection de Melqart", in: *Actes de la XVII<sup>e</sup> Rencontre Assyriologique Internationale*, s.l. 1970.
- Loisy, A.  
1920 *Essai historique sur le sacrifice*, Paris.
- Loretz, O.  
2002 "Ugaritisch *āp* (III) und syllabisch-keilschriftlich *abi/apu* als Vorläufer von hebräisch *ʿab* / *ʿôb* „(Kult/Nekromantie-)Grube“. Ein Beitrag zu Nekromantie und Magie in Ugarit, Emar und Israel": *Ugarit-Forschungen* 34 (2002), pp. 481-519.
- Lundström, S.  
2003 "Zur Aussagekraft schriftlicher Quellen hinsichtlich der Vorstellungen vom Leben nach dem Tod in Mesopotamien": *Altorientalische Forschungen* 30 (2003), pp. 30-50.
- Marchetti, N., Nigro, L.

---

1997 “Cultic Activities in the Sacred Area of Ishtar at Ebla During the Old Syrian Period: the *Favissae* F.5327 and F.5238”: *Journal of Cuneiform Studies* 49 (1997), pp. 1-43.

2002 “The *Favissa* F.5238 in the Sacred Area of Ishtar and the Transition from the Middle Bronze I to the Middle Bronze II at Ebla”, in: K. van der Berghe, G. Voet (a cura di), *Languages and Cultures in Contact at the Crossroads of Civilizations in the Syro-Mesopotamian Realm (Proceedings of the 42th R.A.I.)*, Leven 2000 (Orientalia Lovaniensia Analecta, 96), pp. 245-287.

Margolis, B.

1972 “The *Kôšārôt/ktrt*. Patroness-saints of Women”: *Journal of the American Near Eastern Society* 4 (1972), pp. 52-61.

Margueron, J.-Cl.

1975a “Les fouilles françaises de Meskéné-Émar (Syrie)”: *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 1975, pp. 201-211.

1975b “Quatre campagnes de fouilles à Emar (1972-1974): un bilan provisoire” : *Syria* 52 (1975), pp. 53-85.

1980 “Emar: un exemple d'implantation hittite en terre syrienne”, in: MARGUERON (ed.) 1980: 285-312.

1982 “Architecture et urbanisme”, in: BEYER (ed.) 1982: 23-39.

1995 “Emar, Capital of Aštata in the Fourteenth Century BCE”: *The Biblical Archaeologist* 58 (1995): 126-138.

Margueron, J.-Cl. (ed.)

1980 *Le moyen Euphrate. Zone de contacts et d'échanges. Actes du Colloque de Strasbourg 10-12 mars 1977* [Leiden] 1980.

Marlasca Martín, R.

- 
- 2005 “La *Egersis* de Melqart: una propuesta para su interpretación”, in: *Atti del V congresso internazionale di studi fenici e punici, Marsala-Palermo, 2-8 ottobre 2000*, Palermo 2005, pp. 455-461.

Marx, A.

- 1988 “Sacrifice de réparation et rites de levée de sanction”: *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 100 (1988), pp. 183-198.

Masson, O.

- 1950 “A propos d'un rituel hittite pour la lustration d'une armée : le rite de purification par le passage entre les deux parties d'une victime”: *Revue de l'histoire des religions* 137 (1950), pp. 5 – 25.

Maul, S.M.

- 1995 “Totengeist und Vögel. Eine Vogelliste aus dem neubabylonischen Grab 433 in Uruk”, in R.M. Boehmer, F. Pedde, B. Salje (edd.), *Uruk. Die Gräber* (Ausgrabungen in Uruk-Warka Endberichte, 10), Mainz am Rhein 1995, pp. 218-220.

Mayer, W.

- 1996 “The Hurrian Cult at Ugarit”, in WYATT, WATSON, LLOYD 1996: 205-211.

McEwan, G.J.P.

- 1983 “Distribution of Meat in Eanna”: *Iraq* 45 (1983), pp. 187-198.

McEwen, E.L.

- 1911a “The Leprosy of the Bible in its Medical Aspect”: *The Biblical World* 38 (1911), pp. 194-202.
- 1911b “The Leprosy of the Bible: its Religious Aspect”: *The Biblical World* 38 (1911), pp. 255-261.

---

Merlo, P., Xella, P.

- 1999 “The Ugaritic Cultic Texts. 1. The Rituals”, in WATSON, WYATT 1999, pp. 287-304.

Meshel, N.S.

- 2008 “Food for Thought: Systems of Categorization in Leviticus 11”: *Harvard Theological Review* 101 (2008), pp. 203-229.

Mettinger, T.N.D.

- 2001 *The Riddle of Resurrection: “Dying and Rising Gods” in the Ancient Near East*, Stockholm.

Milano, L.

- 1981 “Alimentazione e regimi alimentari nella Siria preclassica”: *Dialoghi di archeologia* 3/3 (1981), pp. 85-121.
- 1988 “Codici alimentari, carne e commensalità nella Siria-Palestina di età preclassica”, in: GROTTANELLI, PARISE 1988: 55-85.
- 1990 “Luoghi di culto in Ebla: economia e sistema delle offerte”: *Scienze dell’antichità* 3-4 (1989-1990), pp. 155-173.

Milgrom, J.

- 1971 “Sin-Offering or Purification-Offering?": *Vetus Testamentum* 21 (1971), pp. 237-239.
- 1972 “The Alleged Wave-Offering in Israel and in the Ancient Near East”: *Israel Exploration Journal* 22 (1972), pp. 33-38.
- 1976 “Two Kinds of *ḥaṭṭāʾt*”: *Vetus Testamentum* 26 (1976), pp. 333-337.
- 1981 “The Paradox of the Red Cow (Num. XIX)”: *Vetus Testamentum* 31 (1981), pp. 62-72.



- 
- 1983 “The Graduated *ḥaṭṭāʾt* of Leviticus 5:1-13”: *Journal of the American Oriental Society*, 103 (1983) = J.M. Sasson (ed.), *Studies in Literature from the Ancient Near East by Members of the American Oriental Society Dedicated to Samuel Noah Kramer*, New Haven, Connecticut 1984 (American Oriental Series, 65), pp. 249-254.

Minunno, G.

- 2006 “Aspetti del culto nel santuario di Bostan eš-Šeikh”: *Agogè* 3 (2006), pp. 107-116.
- 2009 “Da Urkeš ad Emar. Nota sull’*abi*”, in P. Negri Scafa, S. Viaggio (eds), *Dallo Stirone al Tigri, dal Tevere all’Eufrate. Studi in onore di Claudio Saporetti*, Roma 2009, pp. 283-293.

Moraldi, L.

- 1956 *Espiazione sacrificale e riti espiatori nell’ambiente biblico e nell’Antico Testamento* (Analecta Biblica, 5), Roma.
- 1957 “Terminologia cultuale israelitica”: *Rivista degli studi orientali* 32 (1957), pp. 321-337.

Mosca, P.G.

- 2001 “For the Birds. The Terms ŠŠP and ḤZT in the Marseilles Tariff (Line 11)”: *Ugarit-Forschungen* 33 (2001), pp. 403-418.

Moscati, S.

- 1987 *Il sacrificio punico dei fanciulli: realtà o invenzione?*, Roma 1987.
- 1990 *L’olocausto dei fanciulli*, in: AA.VV., *Riti funerari e di olocausto nella Sardegna fenicia e punica. Atti dell’incontro di studio, Sant’Antioco 3-4 ottobre 1986*, Cagliari 1990, pp. 7-12.
- 1992 *Il santuario dei bambini (tofet)*, Roma 1992.

---

Moscati, S., Ribichini, S.

1991 *Il sacrificio dei bambini: un aggiornamento*, Roma 1991.

Müller, H.-P.

1996 “Der phönizisch-punische *mqm ʿlm* im Licht einer althebräischen Isoglosse”: *Orientalia* 65 (1996), pp. 111-126.

Negri Scafa, P.

2006 “Operatori culturali mesopotamici in ambito extra-temple”, in M. Rocchi, P. Xella, J.-Á. Zamora (edd.), *Gli operatori culturali. Atti del II Incontro di studio organizzato dal “Gruppo di contatto per lo studio delle religioni mediterranee”*, Roma, 10-11 maggio 2005 (Storia delle religioni, 3), Verona 2006, pp. 83-98.

Niehr, H.

1999 “Zu den Beziehungen zwischen Ritualen und Mythen in Ugarit”: *Journal of Northwest Semitic Languages* 25 (1999), pp. 109-136.

Oliva Mompeán, J.

1998 “Neue Kollationen und Anmerkungen zu einigen Alalah VII-Texten”: *Ugarit-Forschungen* 30 (1998), pp. 587-601.

Otten, H.

1958 *Hethitische Totenrituale*, Berlin.

1961 “Eine Beschwörung der Unterirdischen aus Boğazköy”: *Zeitschrift für Assyriologie* 54 (1961), pp. 114-157.

Pallary, P.

1922 “Note sur les urnes funéraires trouvées à Salammbô près de Carthage”: *Revue Tunisienne* (1922), pp. 206-211.

---

Pardee, D.

- 1988 “Troisième réassemblage de RS 1.019”: *Syria* 65 (1988), pp. 173-191.
- 1992 “RS 24.643: texte et structure”: *Syria* 69 (1992), pp. 153-170.
- 1995 “RS 1.009 (CTA 36, KTU 1.46): Reconstructing a Ugaritic Ritual”: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies of the University of London* 58 (1995), pp. 229-242.
- 1996 “*Marziḥu, Kispu*, and the Ugaritic Funerary Cult: A Minimalist View”, in WYATT, WATSON, LLOYD 1996: 273-287.
- 2000a *Les textes rituels* (=Ras Shamra-Ougarit XII), Paris.
- 2000b “Trois comptes ougaritiques: RS 15.062, RS 18.024, RIH 78/02”: *Syria* 77 (2000), pp. 23-67.
- 2000c “Animal Sacrifice at Ugarit”: *Topoi, orient-occident*, Suppl. 2000/2, pp. 321-331.
- 2002 *Ritual and Cult at Ugarit*, Atlanta.

Parker, R.

- 1983 *Miasma Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford.

Pasquali, J.

- 2002 “Sul “falco” (buru<sub>4</sub>-mušen) di <sup>d</sup>ra-sa-ab <sup>d</sup>en<sup>ki</sup> ad Ebla”: *N.A.B.U.* 2005/33, pp. 34-36.
- 2005a “Una statua (alan<sub>x</sub>) in forma di “falco” ad Ebla”: *N.A.B.U.* 2005/19, pp. 20-21.
- 2005b *Il lessico dell’artigianato nei testi di Ebla* (Quaderni di semitistica, 23), Firenze.

Pasquali, J., Mangiarotti, P.

- 2005 “Il rito dell’«ipogeo» (a-ba-i) ad Ebla”: *N.A.B.U.* 2005/20, pp. 21-23.

---

Paulson, I.

- 1964 "Seelenvorstellungen und Totenglaube der permischen und wolga-finnischen Völker": *Numen* 11 (1964), pp. 212-242.

Pentiuc, E.J.

- 1999 "West Semitic Terms in Akkadian Texts from Emar": *Journal of Near Eastern Studies* 58 (1999), pp. 81-96.

Péter, R.

- 1977 "L'imposition des mains dans l'Ancien Testament": *Vetus Testamentum* 27 (1977), pp. 48-55.

Pettinato, G.

- 1992 *Il rituale per la successione al trono ad Ebla* (Studi Semitici, n.s. 9), Roma.

Pinnock, F.

- 2000 "The Doves of the Goddess. Elements of the Cult of Ishtar at Ebla in the Middle Bronze Age": *Levant* 32 (2000), pp. 121-128.

Pitard, W. T.

- 1978 "The Ugaritic Funerary Text RS 34.126": *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 232 (1978), pp. 65-75.
- 1992 "A New Edition of the "Rāpi'ūma" Texts: KTU 1.20-22": *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 285 (1992), pp. 33-77.
- 1994 "The "Libation Installations" of the Tombs at Ugarit": *The Biblical Archaeologist* 57 (1994), pp. 20-37.
- 1996 "Care of the Dead at Emar", in: M. W. Chavalas (ed.), *Emar: The History, Religion, and Culture of a Syrian Town in the Late Bronze Age*, Bethesda, Maryland, 1996, pp. 123-140.

---

Pope, M.

- 1981 “The Cult of the Dead at Ugarit”, in: G.D. Young (ed.), *Ugarit in Retrospect. 50 Years of Ugarit and Ugaritic*, Winona Lake (Indiana), 1981, pp. 159-179.

Popko, M.

- 1995 *Religions of Asia Minor*, Warsaw.

Potts, D.T.

- 2001 “Ostrich distribution and exploitation in the Arabian peninsula”: *Antiquity* 75 (2001), pp. 182-190.

Poulain, T.

- 1978 “Étude de la faune, de quelques restes humains et de coquillages provenant de Ras Shamra (sondages 1955 à 1960)”, in AA.VV., *Ugaritica VII*, Paris 1978, pp. 161-180.

Prechel, D.

- 2008 “Hethitische Rituale in Emar?”, in L. d’Alfonso, Y. Cohen, D. Sürenhagen (eds), *The City of Emar among the Late Bronze Age Empires. History, Landscape, and Society. Proceedings of the Konstanz Emar Conference, 25.-26.04. 2006* (AOAT 349), Münster 2008, pp. 243-252.

Puhvel, J.

- 1991 *Hittite Etymological Dictionary*, III, Berlin.

Rainey, A. F.

- 1970 “The Order of Sacrifices in Old Testament Ritual Texts”: *Biblica* 51 (1970), pp. 485-498.

---

Ribichini, S.

- 1981 *Adonis. Aspetti "orientali" di un mito greco*, Roma 1981.
- 1984 "Da Myrrha alla Mirra: Adonis e il profumo dei re siriani", in AA.VV., *Adonis. Relazioni del colloquio in Roma, 22-23 maggio 1981* (Collezione di studi fenici, 18), Roma 1984, pp. 35-60.
- 1985 *Poenus Advena. Gli dei fenici e l'interpretazione classica*, Roma.
- 1987 *Il tofet e il sacrificio dei fanciulli* (Sardò, 2), Sassari 1987.
- 1989 "L'aruspicina fenicio-punica e la divinazione a Pafo": *Ugarit-Forschungen* 21 (1989), pp. 307-317.
- 2000 "La questione del «tofet» punico", in: S. Verger (ed.), *Rites et espaces en pays celte et méditerranéen* (Collection de l'École Française de Rome, 276), Roma 2000, pp. 293-304.

Ribichini, S., Xella, P.

- 1984 "Il dio *pdr*": *Ugarit-Forschungen* 16 (1984), pp. 267-272.
- 1985 *La terminologia dei tessili nei testi di Ugarit* (Collezione di studi fenici, 20), Roma 1985.

Rivière, C.

- 1997 "Approches comparatives du sacrifice", in F. Boespflug, F. Dunand (eds), *Le comparatisme en histoire des religions. Actes du Colloque international de Strasbourg (18-20 septembre 1996)*, Paris 1997, pp. 281-289.

Robertson Smith, W.

- 1894 *Lectures on the Religion of the Semites. First Series: The Fundamental Institutions*, London.

Rudhardt, J., Reverdin, O. (eds)

- 1981 *Le sacrifice dans l'antiquité* (Entretiens sur l'antiquité classique de la Fondation Hardt, 27), Vandoeuvres-Gèneve.

---

Sahrhage, D.

1999 *Fischfang und Fischkult im alten Mesopotamien*, Frankfurt am Main.

Salonen, A.

1970 *Die Fischerei im alten Mesopotamien nach sumerisch-akkadischen Quellen*.

1973 *Vögel und Vogelfang im alten Mesopotamien*, Helsinki.

Salvini, M.

1975 “Note sulle «sentenze» hurriche nei rituali ittiti di *Kbo XXI e XXII* : *Oriens Antiquus* 14 (1975), pp. 227-241.

Sanmartín, J.

1992 “Tejidos y ropas en ugarítico: apuntes lexicográficos”: *Aula Orientalis* 10 (1992), pp. 95-103.

Saracino, F.

1982 “Il letto di Pidray”: *Ugarit-Forschungen* 14 (1982), pp. 191-199.

Schaeffer-Forrer, C.F.-A.

1983 *Corpus des cylindres-sceaux de Ras Shamra-Ugarit et d'Enkomi-Alasia* (Synthèse, 13), Paris.

Schamberg, J.F.

1899 “The Nature of the Leprosy of the Bible. From a Medical and Biblical Point of View”: *The Biblical World* 13 (1899), pp. 162-169.

Schenker, A.

- 
- 1994 “Interprétations récentes et dimensions spécifiques du sacrifice *ḥaṭṭāʾ*”: *Biblica* 75 (1994), pp. 59-70.
- Schmidt, B. B.
- 1996 “The Gods and the Dead of the Domestic Cult at Emar: a Reassessment” , in: M. W. Chavalas (ed.), *Emar: The History, Religion, and Culture of a Syrian Town in the Late Bronze Age*, Bethesda, Maryland, 1996, pp. 141-163.
- Schmitz, P.C.
- 2009 “The Owl in Phoenician Mortuary Practice”: *Journal of Ancient Near Eastern Religions* 9 (2009), pp. 51-85.
- Schwemer, D.
- 1995 “Das alttestamentliche Doppelritual *ʿlwt wšlmym* im Horizont der hurritischen Opfertermini *ambašši* und *keldi*”, in D.I. Owen, G. Wilhelm (edd.), *Studies on the Civilization and Culture of Nuzi and the Hurrians – 7. Edith Porada Memorial Volume*, Bethesda (Maryland) 1995, pp. 81-116.
- Scurlock, J.
- 1993 “Once more *ku-bu-ru*”: *N.A.B.U.* 1993/21, pp. 15-18.
- Siddu, A.
- 1982 “Tempio a pozzo nuragico: le stele puniche”, in V. Santoni, “Cabras – Cuccuru s’Arriu. Nota preliminare di scavo (1978, 1979, 1980): *Rivista di Studi Fenici* 10 (1982), pp. 115-118.
- Sigrist, M.
- 1993 “Gestes symboliques et rituels à Emar”, in: J. Quaegebeur (ed.), *Ritual and Sacrifice in the Ancient Near East. Proceedings of the International*



---

*Conference organized by the Katholieke Universiteit Leuven from the 17th to the 20th of April 1991 (Orientalia Lovaniensia Analecta, 55), Leuven 1993, pp. 381-410.*

Silvestri, D.

1982 "Riflessi linguistici delle ideologie funerarie nell'Anatolia ittita", in G. Gnoli, J.-P. Vernant (edd.), *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, Cambridge 1982, pp. 407-418.

Smith, M.S.

1998 "The Death of 'Dying and Rising Gods' in the Biblical World: An Update, with Special Reference to Baal in the Baal Cycle": *Scandinavian Journal of the Old Testament* 12 (1998): 257-313.

2006 *The Rituals and Myths of the Feast of the Goodly Gods of KTU/CAT 1.23. Royal Constructions of Opposition, Intersection, Integration, and Domination*, Atlanta.

Snaith, N.H.

1957 "Sacrifices in the Old Testament": *Vetus Testamentum* 7 (1957), pp. 308-317.

Solinas, P.G.

1984 "Caccia, spartizione, società": *Studi storici* 25 (1984), pp. 897-911.

Speiser, E.A.

1964 *Genesis. Introduction, Translation, and Notes*, Garden City NY.

Sperber, D.

1975 "Pourquoi les animaux parfaits, les hybrides et les monstres sont-ils bons à penser symboliquement ?": *L'homme* 15 (1975), pp. 5-34.

---

Stager, L. E.

1980 "The Rite of Child Sacrifice at Carthage", in: J. G. Pedley (ed.), *New Light on Ancient Carthage*, Ann Arbor (Michigan), 1980, pp. 1-11.

Staubli, T.

2002 "Die Symbolik des Vogelrituals bei der Reinigung von Aussätzigen (Lev. 14, 4-7)": *Biblica* 83 (2002): 230-237.

Strauss, R.

2006 *Reinigungsrituale aus Kizzuwatna. Ein Beitrag zur Erforschung hethitischer Ritualtradition und Kulturgeschichte*, Berlin/New York.

Taggar-Cohen, A.

2006 "The NIN:DINGIR in the Hittite Kingdom: A Mesopotamian priestly office in Hatti?": *Altorientalische Forschungen* 33 (2006), pp. 313-327.

Tambiah, S.J.

1963 "Animals Are Good to Think and Good to Prohibit": *Ethnology* 8 (1963), pp. 423-459.

Tarasewicz, R.

2003 "YOS 6 141: The Account of Bird-Keeper from Eanna Temple at Uruk": *N.A.B.U.* 2003/15, pp. 11-13.

Thompson, R.C.

1904 *The Devils and Evil Spirits of Babylonia*, II, London.

Thureau-Dangin, F.

1921 *Rituels accadiens*, Paris.

---

Tomé, C.

- 2005 “Note sur l’exploitation des oiseaux «aquatiques»”: *Paléorient* 31 (2005), pp. 74-78.

Trémouille, M.-C.

- 2000 “La religione dei Hurriti”: *La parola del passato* 55 (2000), pp. 114-170.

Tropper, J.

- 2001 “Brot als Opfermaterie in Ugarit. Eine neue Deutung der Lexeme *dqt* und *gdlt*”: *Ugarit-Forschungen* 33 (2001), pp. 545-565.

Tsirkin, J. B.

- 1981 “The Labours, Death and Resurrection of Melqart ad Depicted on the Gates of the Gades’ Herakleion: *Rivista di studi fenici* 9 (1981), pp. 21-27.

Tsukimoto, A.

- 1980 “Aspekte von *kispu(m)* als Totenbeigabe”, in ALSTER 1980: 129-138.
- 1982 “A Report on Divination by Means of a Sacrificial Bird”: *Oriens* 18 (1982), pp. 107-110.
- 1985 *Untersuchungen zur Totenpflege (kispum) im alten Mesopotamien* (Alter Orient und Altes Testament, 216), Kevelaer / Neukirchen-Vluyn.

Tsumura, D.T.

- 1993 “The Interpretation of the Ugaritic Funerary Text KTU 1.161”, in: E. Matsushima (ed.), *Official Cult and Popular Religion in the Ancient Near East. Papers of the First Colloquium on the Ancient Near East - The City and its Life held at the Middle Eastern Culture Center in Japan (Mitaka, Tokyo), March 20-22, 1992*, Heidelberg 1993, pp. 40-55.

- 
- 1999 “Kings and Cults in Ancient Ugarit”, in: K. Watanabe (ed.), *Priests and Officials in the Ancient Near East. Papers of the Second Colloquium on the Ancient Near East – The City and its Life held at the Middle Eastern Culture Center in Japan (Mitaka, Tokyo), March 22-24, 1996*, Heidelberg 1999, pp. 215-238.
- Turcan, R.
- 1959 “L’âme-oiseau et l’eschatologie orphique”: *Revue de l’histoire des religions* 155 (1959), pp. 33 – 40.
- Turner, V.
- 1977 “Sacrifice as Quintessential Process. Prophylaxis or Abandonment?": *History of Religions* 16 (1977), pp. 189-215.
- Tylor, E.B.
- 1871 *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom*, London.
- van Baal, J.
- 1976 “Offering, Sacrifice and Gift”: *Numen* 23 (1976), pp. 161-178.
- van Baaren, T.P.
- 1964 “Theoretical Speculations on Sacrifice”: *Numen* 11(1964), pp. 1-12.
- van Buren, E.D.
- 1948 “Fish-Offering in Ancient Mesopotamia”: *Iraq* 10 (1948), pp. 101-121.
- van den Branden, A.
- 1965 “Lévitique 1-7 et le tarif de Marseille, CIS I. 165”: *Rivista degli studi orientali* 40 (1965), pp. 107-130.

---

1974 “I titoli *mqm ʾlm mtrh ʿš trnj*”: *Bibbia e Oriente* 16 (1974), pp. 133-137.

van den Hout, T.

1994 “Death as a Privilege. The Hittite Royal Funerary Ritual”, in J.M. Bremer, T.P.J. van den Hout, R. Peters (edd.), *Hidden Futures. Death and Immortality in Ancient Egypt, Anatolia, the Classical, Biblical and Arabic-Islamic World*, Amsterdam 1994, pp. 37-75.

1995 “An Image of the Dead? Some Remarks on the Second Day of the Hittite Royal Funerary Ritual”, in O. Carruba (ed.), *Atti del II Congresso Internazionale di Hittitologia*, Pavia 1995, pp. 195-211.

van der Toorn, K.

1994 “Gods and Ancestors in Emar and Nuzi”: *Zeitschrift für Assyriologie* 84 (1994), pp. 38-59.

1994 “The Domestic Cult at Emar”: *Journal of Cuneiform Studies* 47 (1995), pp. 35-49.

van Soldt, W.H.

1990 “Fabrics and Dyes at Ugarit”: *Ugarit-Forschungen* 22 (1990), pp. 321-357.

Verger, A.

1968 “Su una caratteristica formale delle tariffe sacrificali puniche”: *Oriens Antiquus*, 7 (1968), pp. 123-126.

Vernant, J.-P.

1981 “Théorie générale du sacrifice et mise a mort dans la ΘΥΣΙΑ grecque”, in RUDHARDT, REVERDIN 1981: 1-21.

Vieyra, M.

- 
- 1981 “À propos d’un oiseau hittite et de la lecture du nom d’un oiseau biblique”:  
*Revue d’Assyriologie* 75 (1981), pp. 176-179
- Virolleaud, C.
- 1941 “Les Rephaïm. Fragments de poèmes de Ras-Shamra”: *Syria* 22 (1941), pp. 1-30.
- Watson, W.G.E.
- 2006 “Names for Animals in the Ugaritic Texts”, in: AA.VV., *Studies presented to Joaquín Sanmartín* (Aula Orientalis Supplementa, 22), Barcelona 2006, pp. 445-458.
- Watson, W.G.E., Wyatt, N. (eds)
- 1999 *Handbook of Ugaritic Studies* (Handbuch der Orientalistik I, 39), Leiden/Boston/Köln.
- Weicker, G.
- 1902 *Der Seelenvogel in der alten Litteratur und Kunst: eine mythologisch-archaeologische Untersuchung*, Leipzig.
- Weinfeld, M.
- 1993 *Traces of Hittite Cult in Shiloh, Bethel and in Jerusalem*, in: B. Janowski, K. Koch, G. Wilhelm (eds), *Religionsgeschichtliche Beziehungen zwischen Kleinasien, Nordsyrien und dem Alten Testament*, Freiburg/Göttingen 1993, pp. 455-472.
- Whitekettle, R.
- 2009 “One if by And: Conjunctions, Taxonomic Development, and Animals of Leviticus 11,26”: *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 121 (2009), pp. 481-497.

---

Wilhelm, G.

- 2002 "Hurrian Participation in the Bronze Age Civilization of Syria: Recent Results, Research, Perspectives", in M. Al-Maqdissi, M. Abdul Karim, A. Al-Azm, M. Dib Al-Khoury (edd.), *Documents d'archéologie syrienne I. The Syrian Jezira, Cultural Heritage and Interrelations. Proceedings of the International conference held in Deir ez-Zor april 22<sup>nd</sup>-25<sup>th</sup>, 1996*, Damascus 2002, pp. 173-180.

Wilson, E.J.

- 1994 "*Holiness*" and "*Purity*" in *Mesopotamia* (Alter Orient und Altes Testament, 237), Neukirchen / Vluyn.

Wiseman, D.J.

- 1953 *The Alalakh Tablets* (Occasional Publications of the British Institute of Archaeology at Ankara, 2), London.

Wright, D.P.

- 1986 "The Gesture of Hand Placement in the Hebrew Bible and in Hittite Literature": *Journal of the American Oriental Society* 106 (1986), pp. 433-446.
- 1987 *The Disposal of Impurity. Eliminations Rites in the Bible and in Hittite and Mesopotamian Literature*, Atlanta 1987.

Wyatt, N.

- 1999 "The Religion of Ugarit: An Overview", in WATSON, WYATT 1999: 529-585.
- 2000 "Just How 'Divine' Were the Kings of Ugarit?": *Aula Orientalis* 17-18 (1999-2000), pp. 133-141.

Wyatt, N., Watson, W.G.E., Lloyd, J.B. (eds.)

- 
- 1996 *Ugarit, religion and culture. Proceedings of the International Colloquium on Ugarit, religion and culture, Edinburgh, July 1994. Essays presented in honour of Professor John C.L. Gibson* (Ugaritisch-Biblische Literatur, 12), Münster 1996.

Xella, P.

- 1973 *Il mito di ŠHR e ŠLM. Saggio sulla mitologia ugaritica* (=Studi Semitici, 44), Roma.
- 1978 “«Purezza» e «integrità»”: *Studi storico-religiosi* 2 (1978), pp. 381-386.
- 1981a *I testi rituali di Ugarit-I. Testi* (Studi Semitici, 54), Roma.
- 1981b “Ilib, gli «dei del padre» e il dio ittita Zawalli”: *Studi storico-religiosi* 5 (1981), pp. 85-93.
- 1982a “Su un termine della tariffa sacrificale di Cartagine (KAI, 74)”, in: F. Vattioni (ed.), *Sangue e antropologia biblica nella letteratura cristiana*, I, Roma, pp. 71-74.
- 1982b *Gli antenati di Dio. Divinità e miti nella tradizione di Canaan*, Verona.
- 1982c “QDŠ. Semantica del ‘sacro’ ad Ugarit”, in: AA.VV., *Materiali lessicali ed epigrafici – I*, Roma 1982, pp. 9-17.
- 1983 “Quelques aspects du rapport économie-religion d’après les tarifs sacrificiels puniques”: *Bulletin archéologique du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques*, n.s. 19 (1983), pp. 39-45.
- 1984a “Remarques sur le vocabulaire sacrificiel d’Ougarit”: *Comptes rendus du Groupe Linguistique d’études chamito-sémitiques* 24-28 (1979-1984), pp. 467-487.
- 1984b “KTU 1.48 e la tariffa punica di Marsiglia (KAI 69, 16)”: *Rivista di studi fenici* 12 (1984), pp. 165-168.
- 1987 “Imago mortis nella Siria antica”, in P. Xella (ed.), *Archeologia dell’inferno. L’aldilà nel mondo antico vicino-orientale e classico*, Verona, pp. 117-145.



- 
- 1990 "Arsenic et vieilles dentelles" - encore sur la terminologie des textiles à Ugarit": *Ugarit-Forschungen* 22 (1990), pp. 467-474.
- 2001 "Les plus anciens témoignages sur le dieu Eshmoun: une mise au point", in: P.M.M. Daviau, J.W. Wevers, M. Weigl (edd.), *The World of the Aramaeans II. Studies in History and Archaeology in Honour of Paul-Eugène Dion* (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series, 325), Sheffield 2001, pp. 230-242.
- 2002 "Aspects du "sacerdoce" en Syrie ancienne: remarques méthodologiques et examen d'un cas particulier": *Numen* 49 (2002), pp. 406-426.
- 2007 *Religione e religioni in Siria-Palestina. Dall'Antico Bronzo all'epoca romana*, Roma 2007.
- Xella, P. (ed.)
- 2001 *Quando un dio muore. Morti e assenze divine nelle antiche tradizioni mediterranee*, Verona.
- Yamada, M.
- 1994 "The Dynastic Seal and Ninurta's Seal: Preliminary Remarks on Sealing by the Local Authorities of Emar": *Iraq* 56 (1994), pp. 59-62.
- Yerkes, R.K.
- 1923 "The Unclean Animals of Leviticus 11 and Deuteronomy 14": *Jewish Quarterly Review* NS 14 (1923), pp. 1-29.
- Yon, M.
- 1997 *La cité d'Ougarit sur le tell de Ras Shamra* (Guides archéologiques de l'Institut Français d'Archéologie du Proche-Orient, 2), Paris 1997.
- Žabkar, L.V.

---

1968 *A Study of the BA concept in Ancient Egyptian Texts* (Studies in Ancient Oriental Civilization, 34), Chicago.

1975 “BA”, in W. Helck, E. Otto (eds), *Lexicon der Ägyptologie*, I, Wiesbaden 1975, pp. 588-590.

Zaccagnini, C.

1990 “Golden Cups Offered to the Gods at Emar”: *Orientalia* n.s. 59, pp. 518-520.

Zadok, R.

1991 “Notes on the West Semitic Material from Emar”: *Annali dell’Istituto Universitario Orientale di Napoli* 51, 113-137.

Zayed, M.S.

2008 *Les oiseaux de l’Égypte et du Moyen-Orient*, s.l.

Zinko, C.

1987 “Bemerkungen zu hethitischen Vogelnamen”: *Grazer Beiträge. Zeitschrift für die klassische Altertumswissenschaft* 14 (1987), pp. 1-22.

---

## Indice

Introduzione.....	1
Utilizzo rituale dei volatili ad Emar .....	16
Rituali “festivi” di tradizione siriana .....	21
Riti legati al mese di Abî.....	23
Riti di tradizione anatolica .....	35
Altri documenti.....	38
Divinazione .....	44
Conclusioni.....	46
Utilizzo rituale dei volatili nella cultura ugaritica .....	52
L’impiego dei volatili nei rituali ugaritici.....	58
Analisi dei dati.....	91
L’utilizzo rituale dei volatili nei testi mitologici.....	96
Conclusioni.....	99
Altri siti dell’Età del Bronzo .....	103
Ebla .....	103
Mari.....	106
Alalakh.....	108
Utilizzo rituale dei volatili nell’Antico Testamento.....	110
L’impiego dei volatili .....	115
Utilizzo rituale dei volatili nel mondo fenicio e punico .....	128
Le “tariffe” sacrificali .....	128
Fonti letterarie ed archeologiche .....	133
Utilizzo rituale dei volatili in ambito ittita e hurrita .....	140
Conclusioni.....	146
Bibliografia.....	153