

NOTE CRITICHE SU ALCUNE PRESUNTE ICONOGRAFIE DELLA DEA AŠERA

Paolo Merlo

La dea Ašera¹, al contrario di altre divinità come Anat, Astarte, Ba'al, Rešef ecc., non possiede materiale iconografico iscritto con il proprio nome, così che la sua identificazione possa essere stabilita con certezza. Questa particolare situazione dei dati in nostro possesso ha come ovvia conseguenza che tutti i tentativi di identificare la dea Ašera in determinate raffigurazioni divine sono basati sostanzialmente sulla interpretazione soggettiva delle raffigurazioni stesse avanzate dagli studiosi, tanto archeologi che storici delle religioni del Vicino Oriente. Nonostante tale oggettiva situazione di difficoltà delle fonti, Ašera è stata fatta oggetto di numerosi tentativi di identificazione sul piano iconografico, soprattutto dopo le scoperte epigrafiche di Kuntillet 'Ağrud menzionanti tale divinità².

Le presenti note critiche³, ben lungi dall'essere un riepilogo completo di tali tentativi, si prefiggono di verificare se i processi interpretativi che hanno dato luogo all'identificazione della dea Ašera siano fondati su criteri validi o meno. Per ovvie ragioni di spazio, non si procederà qui all'analisi dei singoli reperti archeologici che hanno dato luogo a questi tentativi, ma si cercherà di rendere evidente il processo interpretativo stesso che ha indotto i vari studiosi a proporre tali identificazioni (spesso risultanti da associazioni effettuate tra testi epigrafici e materiale iconografico). Le presenti note pertanto non pretendono di entrare nella problematica archeologica, quanto piuttosto di tentare una precisazione intervenendo nell'ampio dibattito storico-religioso che negli ultimi anni si è sviluppato intorno alla dea Ašera⁴.

- ¹ In queste note viene accettata la tesi, ormai dominante nel mondo scientifico, che la dea denominata dalla Bibbia אֲשֵׁרָה abbia i suoi antecedenti nella Aširatu ugaritica (*ašrt*) e Ašratum paleobabilonese (*daš-ra-tum*).
- ² Gli studi sulle iscrizioni di Kuntillet 'Ağrud e sulla relativa menzione di Ašera sono numerosissimi; si vedano J.M. HADLEY 1987, 180-213; F. SCAGLIARINI 1989, 131-46; P. MERLO 1994, 21-55; J. RENZ 1995, 47-64 e la bibliografia ivi citata.
- ³ Viene qui presentata, in forma riveduta, una parte della ben più ampia ricerca sulla dea Ašera che costituisce il tema del mio dottorato presso la Pontificia Università Lateranense di Roma. Una prima stesura delle presenti note era già pronta nel luglio 1996 al termine di un soggiorno di studio presso l'Università di Tübingen reso possibile da una borsa del «Deutscher Akademischer Austauschdienst»: a tale istituzione va il mio più vivo ringraziamento.
- ⁴ Una critica alle facili associazioni iconografiche di cui è stata fatta oggetto Ašera è stata compiuta anche in S.A. WIGGINS 1991. Le sue osservazioni, però, forse un po' troppo generiche e non elaborate sistematicamente, sono state ignorate dagli studi successivi sull'iconografia di Ašera. Diversamente C. FREVEL 1995, 767-898, si sofferma a lungo sui singoli reperti archeologici che sono stati identificati con Ašera; anche le sue dettagliate analisi mancano comunque di sistematicità e rischiano così di non penetrare fino al cuore di questa difficile problematica.

Con l'intento di sistematizzare ed esemplificare le ipotesi formulate finora, si possono distinguere 5 principali motivi iconografici che sono stati proposti come rappresentazioni della dea Ašera:

- a) albero stilizzato affiancato da capridi;
- b) figurine fittili raffiguranti una dea nuda in posizione frontale allattante due neonati;
- c) figure di dea nuda frontale che tiene in mano piante (note come figure-*qdš*⁵);
- d) figure di dea nuda stante su un leone detta «Signora degli animali» o «Signora dei leoni»;
- e) figurine fittili di dea che con le mani si sostiene il seno, particolarmente tipiche di Giuda nell'VIII-VII sec. a.C, dette «figurine a colonna» o «a pilastro».

Le categorie c) e d), cioè quelle delle figure-*qdš* e della «Signora dei leoni», vengono spesso correlate tra di loro, così che un medesimo reperto archeologico può essere trattato come afferente a entrambe le categorie.

a) Albero stilizzato affiancato da capridi.

L'albero stilizzato affiancato da capridi è un motivo iconografico molto diffuso nel Vicino Oriente antico, di cui abbiamo attestazioni fin dagli inizi del Medio Bronzo⁶. In Palestina esso è documentato appunto dal Medio Bronzo fino all'Età del Ferro in molteplici esempi e varianti.

Tale motivo iconografico viene spesso interpretato come espressione figurativa della *Konstellation*⁷ della «dea», in quanto sia l'albero stilizzato (o «palmetta»), sia i capridi sono considerati espressione della vitalità, della prosperità e della fertilità⁸.

Ma la correlazione tra albero stilizzato e la *Konstellation* della «dea» non basta a giustificare di per sé l'identificazione della «dea» in questione con Ašera. Una simile identificazione sarebbe giustificata solo nel caso in cui Ašera (o Aṯiratu, o Ašratum) fosse l'unica dea vicino-orientale simbolizzante la vitalità, la prosperità e la fertilità; a quanto risulta dai testi biblici⁹, ugaritici¹⁰ e mesopotamici¹¹, una simile tipologia le è tuttavia estranea. Perché mai dunque la «dea» di tale *Konstellation* dovrebbe essere proprio Ašera?

⁵ La vocalizzazione del termine *qdš* non è uniforme negli studi (Qudšu, Qadeš, Qedešet) e, non essendoci certezze in proposito, si è preferito non vocalizzare il termine.

⁶ O. KEEL - C. UEHLINGER 1992, 21-22.

⁷ Per il significato del termine tedesco «Konstellation» (oppure «Sinnkomplexe») si veda O. KEEL - C. UEHLINGER 1992, 13-14.

⁸ O. KEEL - C. UEHLINGER 1992, 64: «Palme, Capride, Löwe und Taube bilden die Sphäre der Göttin. Belege aus Lachisch und Afek werden zeigen, daß die Palme ganz eindeutig die Vitalität der Göttin vergegenwärtigt».

⁹ Nelle 40 attestazioni bibliche in cui ricorre אֶשֶׂרָה non si evince mai alcun collegamento diretto con la fertilità; così anche S.A. WIGGINS 1993, 130.

¹⁰ S.A. WIGGINS 1993, 71: «Athirat does not appear to be connected with a fertility cult in Keret or the Baal Cycle».

¹¹ La caratteristica fondamentale di Ašratum è quella di essere la moglie del dio Amurru; altre sue caratterizzazioni sono poco significative.

Il passaggio dalla generica «dea» ad Ašera viene usualmente compiuto attraverso una particolare (ma, a nostro avviso, scorretta) interpretazione della famosa iscrizione della brocca di Lachiš¹² (Fig. n. 1). L'iscrizione sulla brocca decorata di Lachiš recita: *mtn. šy ꜥ]ty ꜥlt*. Il termine *ꜥlt* è iscritto esattamente sopra il disegno di un albero affiancato da capridi. Secondo F.M. Cross il termine *ꜥlt* sarebbe qui da intendere come un altro nome della dea Aširatu, così come sarebbe attestato dai testi ugaritici¹³. Partendo poi da tale presupposto (*ꜥlt* = *ꜥElat* = Aširatu), egli restituisce *ꜥ[rb]ty* in quanto «A title of *ꜥElat* is needed. We know that *ꜥilt* = *ꜥatirat* (Asherah) is regularly called *rbt*, 'Lady' in the Ugaritic texts ...»¹⁴. La restituzione *[rb]t* è pertanto fondata sulla sola ipotesi che *ꜥlt* sia identica a Aširatu.

Successivamente, basandosi sulla tesi di F.M. Cross, molti autori hanno affermato che l'albero stilizzato sulla brocca di Lachiš rappresentava una dea da identificarsi con Aširatu, in quanto i titoli *rbt* e *ilt* sarebbero due usuali epiteti della dea nei testi ugaritici¹⁵. Tutto ciò costituisce però palesemente un circolo vizioso, poiché dapprima il Cross ha restituito *[rb]t* sull'ipotesi che *ꜥlt* = Aširatu, poi ci si è valse della restituzione *[rb]t* per affermare l'ipotesi precedentemente avanzata!

Comunque, oltre all'evidente viziosità dell'argomentazione, neanche l'ipotesi di partenza *ꜥlt* = Aširatu è confermata dalla lettura dei testi ugaritici; infatti né *rbt* né *ilt* sono titoli esclusivi della dea Aširatu in tale documentazione. Dovrebbe infatti essere largamente noto che il titolo *rbt* ricorre, nei testi di Ugarit, anche come epiteto della dea Šapšu (KTU² 1.23.54; 1.16.I.36-8), oltre a figurare come titolo comune a varie altre dee nel Vicino Oriente¹⁶. Anche il termine *ilt* non si impone come riferimento esclusivo alla dea Aširatu: esso viene infatti impiegato non solo per *ꜥAnatu* (KTU² 1.3.II.18), ma lo si trova forse anche in riferimento a *ꜥAštartu* (KTU² 1.50.2 e 4). Il termine di per sé significa «dea» in generale (KTU² 1.39.11 e 18; 1.112.25), e potrebbe anche designare in qualche caso una divinità femminile autonoma (KTU² 1.41.24; 1.87.26).

Tutto l'intero edificio costruito a sostegno dell'identificazione della «dea» con Aširatu risulta pertanto sorreggersi su una erronea correlazione tra testi ugaritici e materiali iconografici.

In conclusione, pur non potendosi negare che l'albero stilizzato affiancato da capridi rimandi, nel suo significato iconico, alla *Konstellation* della «dea», rimane del tutto impossibile attribuire un nome preciso alla divinità in questione.

¹² Cf. F.M. CROSS 1954, 20-21, seguito da W.A. MAIER 1986, 166; R. HESTRIN 1987b, 212-23; J.M. HADLEY 1989, 202-207; O. KEEL - C. UEHLINGER 1992, 80. Su tale iscrizione cf. anche B. SASS 1988, 60-61.

¹³ F.M. CROSS 1954, 20 nota 17; W.A. MAIER 1986, 178 nota 7.

¹⁴ F.M. CROSS 1954, 20 nota 17.

¹⁵ O. KEEL - C. UEHLINGER 1992, 80 affermano: «Die verehrte Göttin ist vielleicht als Aschera zu identifizieren; *rbt* „Herrin“ und *ilt* „Göttin“ sind in den mythologischen Texten aus Ugarit Epitheta der Aširat/ Aschera».

¹⁶ Cf. in accadico le occorrenze elencate in K. TALLQVIST 1938, s.v. *ra-bi-tu*, 170 e s.v. *rubātu*, 171-72; si aggiunga inoltre che nel I millennio a.C. in fenicio *rbt* sarà epiteto di Astarte e della «Signora di Biblo» (ad esempio KAI 10,2.3.7; KAI 14,15; KAI 17,1; KAI 33,3 le varie altre attestazioni: citate in DNWSI, s.v. *rb2*, 1049).

b) *Figurine fittili di dea nuda allattante due neonati.*

Un altro tentativo, volto ad identificare la dea Aṭīratu / Ašera attraverso la correlazione tra dati archeologici e testi ugaritici, è stato compiuto recentemente dopo il ritrovamento di due parti di placchette fittili nei pressi di Afek, databili al XIII sec. a.C. Un primo piccolo frammento di placchetta è stato rinvenuto nel 1978 in Afek stessa¹⁷, un secondo frammento – di dimensioni assai maggiori – è stato rinvenuto nelle vicinanze del Kibbutz Revadim, a circa 38 km a sud di Afek¹⁸ (Fig. n. 2).

La dea di questa ultima placchetta è raffigurata di fronte, nuda, ed espone in modo palese la propria vagina tenendola allargata con le mani; è possibile inoltre distinguere sulle sue gambe tracce di capridi affiancanti una palmetta; infine, essa porta al seno due neonati che sembrano nell'atto di succhiare dal suo seno¹⁹.

L'insieme di detti motivi iconografici sottolinea i temi della fertilità umana e animale. La placchetta, pertanto, è stata giustamente interpretata come raffigurazione della «dea-madre» o, forse meglio, di una «madre-divinizzata», con gli attributi tipici della *Konstellation* della «*dea-nutrix*»²⁰.

Secondo la tesi sostenuta da O. Keel - C. Uehlinger e da O. Margalith, la dea raffigurata in questa placchetta dovrebbe essere identificata con Aṭīratu / Ašera. Ciò per tre motivazioni, tutte correlate a determinate interpretazioni dei testi ugaritici: 1) le dee Aṭīratu e Rḥmy sono le madri e le nutrici di Šḥr e Šlm²¹; 2) Aṭīratu è detta anche Rḥmy, che significa letteralmente «utero»; 3) Aṭīratu viene definita *qnyt ilm*, cioè «progenitrice degli dèi».

A una analisi accurata dei testi ugaritici, però, tutte e tre queste argomentazioni non risultano cogenti. La prima motivazione presuppone che le dee Aṭīratu e Rḥmy, citate nella prima parte della tavoletta KTU² 1.23, siano da identificare con le due donne dette «mogli di Ilu» nella seconda parte della stessa tavoletta; tale presupposto però manca di validi fondamenti²². L'affermazione, poi, che KTU² 1.23.60ss. descriva

¹⁷ P. BECK 1986 Pl. 12.2; cf. anche M. KOKHAVI 1990, 20 Fig. 17 e foto a p. 38; O. MARGALITH 1994; C. FREVEL 1995, 811-17.

¹⁸ P. BECK 1986 e Pl. 12.1; O. KEEL - C. UEHLINGER 1992, 82; O. MARGALITH 1994; C. FREVEL 1995, 811-17.

¹⁹ P. BECK 1986, 30-31, notando come vi sia una certa distanza tra il volto dei due neonati e il seno, esprime dubbi sul fatto che i due neonati stiano veramente succhiando il seno e propone così che essi siano embrioni.

²⁰ Cf. C. FREVEL 1995, 814: «Bei allem Vorbehalt der Klassifizierungen kann man die Plaketten als Darstellung einer „Muttermutter“ oder einer „göttlichen Mutter“ bezeichnen»; da parte loro O. KEEL - C. UEHLINGER 1992, 82: «Die Göttin vereinigt in einer Gestalt die geheimnisvollen Mächte der mütterlichen Erde, die Menschen und Tiere gebiert, nährt und gedeihen läßt». P. BECK 1986, 32 pensa che sia una dea della fertilità e della nascita di incerta identificazione.

²¹ O. KEEL - C. UEHLINGER 1992, 82 nota 35: «In KTU 1.23 sind Aṭīratu und Rḥmay die Mütter der beiden jugendlichen Götter Šaḥar und Šalim und stillen diese...» anche se poi aggiungono: «in Z. 60ff ist dagegen nur von einer Frau Els die Rede, die die beiden Götter geboren habe und stille»; così anche O. MARGALITH 1994, 111.

²² La tavoletta KTU² 1.23 è divisa in due parti: la prima (linee 1-29) sembra essere un testo rituale (forse un esorcismo, cf. M. Dietrich - O. Loretz in TUAT, II, 351), e la seconda, una narrazione mitologica (linee 30-76). Che vi sia un collegamento tra le due parti del testo è fuori discussione, ma che Aṭīratu, nominata solo nella prima parte, sia da identificare con una delle donne possedute

una di tali dee mentre allatta Šhr e Šlm (*sic*)²³, oltre a ingenerare confusione tra le divinità Šhr e Šlm e gli dèi «voraci» menzionati sempre in questo testo, si fonda sulla erronea traduzione con «signora» del termine *št* nella linea 61 di KTU² 1.23. Il termine *št* è qui invece una forma verbale dal verbo *š(y)t e non ha nulla a che vedere con Aṭiratu:

KTU² 1.23, 58-63

(58) *tqtnšn w tldn*

tld[. i]lm. n' mm.

agzrym (59) *bn. ym.*

*ynqm. b ap[.]dd [.]*²⁵

rgm. l il. ybl

(60) *atty*²⁶. *il. ylt*

mh. ylt

ilm. n' mm [[agzry]]

(61) *agzrym. bn ym.*

*ynqm. b ap. dd*²⁷.

št. špt (62) *l arš*

špt l šmm.

w y'rb. b phm. 'sr. šmm

(63) *w dg b ym*

Entrambe²⁴ concepirono e partorirono,

partorirono gli dèi amabili,

voraci figli di un giorno,

che succhiano i capezzoli.

Il messaggio si annuncia a Ilu:

«Le due donne di Ilu hanno partorito!»

«Cosa hanno partorito?»

«Gli dèi amabili,

voraci, figli di un giorno,

che succhiano i capezzoli».

Posero²⁸ <gli dèi amabili> un labbro fino alla terra,

un labbro fino al cielo,

così entrarono nella loro bocca gli uccelli del cielo,

e i pesci del mare.

L'identità delle madri di tali «dèi voraci», allo stato attuale delle nostre conoscenze, non può essere stabilita con certezza.

La seconda motivazione addotta per l'identificazione di Aṭiratu / Ašera è parimenti poco plausibile, poiché sull'identità di Rḥmy gli studiosi non sono finora pervenuti ad alcun accordo. Sono state infatti prospettate tre soluzioni diverse in merito alla sua

da Ilu nella seconda parte, è un'affermazione molto problematica, in quanto essa non ha alcun fondamento testuale a suo favore: Aṭiratu non solo non è mai nominata nella seconda parte della tavoletta, ma la sua presenza non è necessaria per lo svolgimento del rito. Contrari a detta identificazione si sono espressi ultimamente B. CUTLER - J. MACDONALD 1982, 34; W.A. MAIER 1986, 31; S.A. WIGGINS 1993, 78-79.

- 23 Nelle affermazioni di O. MARGALITH 1994, 111: «... the text of the Ba'al epic [*sic*] (CTA 23.59-61) describing the birth of the twins Shaḥar and Shalem ...» (similmente anche altri autori) si compie una confusione tra due coppie di divinità: le linee 58-61 di KTU² 1.23 si riferiscono infatti alla nascita degli dèi «voraci» e non a Šhr e Šlm! La nascita di questi ultimi era già stata narrata nelle linee 51-54.
- 24 Le forme verbali sono al duale, qui i soggetti sono le due divinità precedentemente possedute da Ilu.
- 25 Sull'infondatezza dell'emendamento <št> spesso proposto a questo punto, cf. P. MERLO 1996.
- 26 La lettura di KTU² *atty* è da considerarsi un errore di stampa anche se la foto in CTA non è chiarissima in questo punto.
- 27 La lettura di KTU² *dd* è un errore di stampa. Cf. foto in CTA Pl. XXXIII.
- 28 Intendendo *št* come III pers. pl. perfetto da *š(y)t.

identificazione: alcuni la ritengono una dea autonoma²⁹, altri pensano a un epiteto della dea ^cAnatu³⁰, altri ancora a un epiteto di Aṭiratu³¹.

La terza motivazione addotta per identificare la dea della placchetta con Aṭiratu è il suo epiteto *qnyt ilm*, «progenitrice degli dèi». Tale epiteto però viene interpretato, spesso in modo abbastanza arbitrario, al fine di attribuire a Aṭiratu i caratteri di «dea madre» per eccellenza. Una analisi dei testi ugaritici in cui ricorre questo epiteto³², condotta alla luce di altri passi con simili espressioni³³, rivela chiaramente che la dea Aṭiratu, più che «dea madre», è «madre degli dèi»! La caratterizzazione di Aṭiratu come «madre degli dèi» non può assolutamente essere modificata in quella di «dea madre», in quanto la maternità di Aṭiratu è limitata in modo preciso al solo mondo divino³⁴. Mai, in nessun testo mitologico ugaritico, è possibile infatti riscontrare un collegamento generico tra Aṭiratu e la fertilità femminile o agricola («terra-madre»), che invece sono i tratti «fenomenologici» specifici della «dea madre».

In conclusione, nulla permette di definire Aṭiratu «dea madre» nel senso di una dea che rappresenti la forza generativa dell'uomo e della terra³⁵. L'epiteto *qnyt ilm* deriva pertanto unicamente dal fatto che Aṭiratu è la moglie del dio supremo Ilu: gli dèi sono «figli di Ilu» e, conseguentemente, sono anche «figli di Aṭiratu»³⁶.

Le placchette fittili di Afek e Revadim, pertanto, non possono essere considerate come raffigurazioni di Aṭiratu / Ašera, quanto piuttosto rappresentazioni di una locale divinità femminile dai forti connotati di «dea madre»³⁷.

c) *Figure di dea nuda del tipo-qdš.*

In vari luoghi della Palestina sono state rinvenute numerose placchette fittili, datate all'epoca del Tardo Bronzo, raffiguranti una dea nuda, in posizione frontale, che tiene

²⁹ Così ad esempio H. GESE 1970, 81; J. DAY 1986, 390; M. DIETRICH - O. LORETZ in TUAT II, 353.

³⁰ Così ad esempio R. LARGEMENT 1949, 34; P. XELLA 1973, 120-21; G. del OLMO LETE 1981, 623; J.C. de MOOR 1987, 120; T.L. HETTEMA 1989-90, 81 nota 16.

³¹ Così ad esempio W.A. MAIER 1986, 31; C. FREVEL 1995, 612. TOu I, 371 nota *m* pensa ad una dea distinta, ma intesa come doppione di Aṭiratu.

³² KTU² 1.4.I.21; 4.III.25-34; 4.IV.31; 1.8.II.1.

³³ Ci si riferisce ad esempio all'espressione «figli di Aṭiratu» quando i testi ugaritici vogliono indicare la totalità degli dèi in generale (KTU² 1.3.IV.48; 3.V.4; 3.V.39; 1.4.I.11; 1.8.II.5) oppure alle parole del dio Ilu «dona uno dei tuoi figli ed io lo farò re» nel momento in cui chiede ad Aṭiratu di proporre un dio a cui affidare la regalità (KTU² 1.6.I.45).

³⁴ Alcuni autori citano nel contesto della maternità di Aṭiratu anche KTU² 1.15.II.26 dove si dice che l'erede al trono del re Kirta si nutrirà del latte di Aṭiratu e di ^cAnatu; qui però siamo di fronte a immagini dell'ideologia regale, dove l'erede al trono riceve come nutrimento latte divino. Il brano non ha alcun interesse verso Aṭiratu.

³⁵ In modo identico si è espresso S.A. WIGGINS 1993, 70-71 «She [=Aṭiratu] is not generalised into a mother-goddess in an anthropological sense» (p. 71).

³⁶ TOu I, 69; S.A. WIGGINS 1993, 71.

³⁷ A nulla porta il tentativo di attribuire ad Aṭiratu il ruolo di dea nutrice partendo dal noto pannello d'avorio ugaritico raffigurante una dea alata che allatta due giovani; l'identità di tale dea, probabilmente ^cAnatu, è comunque discussa: cf. U. WINTER 1983, 397-404.

in mano due piante (Fig. n. 3), denominate solitamente figure-*qds*³⁸. Figure di dea nuda dello stesso tipo sono inoltre note su pendagli d'oro rinvenuti a Minet el-Beida e a Ugarit³⁹, e anche su alcune stele egiziane della XIX dinastia⁴⁰. Alcune di queste figure (soprattutto quelle egiziane) ritraggono la dea nuda stante sopra un animale (spesso un leone), così che esse verranno trattate anche successivamente nella tipologia della «Signora degli animali».

Tra i vari tentativi di identificare la dea rappresentata da queste figurine, alcuni autori hanno proposto che si tratti di Aṭiratu (Ašera)⁴¹; la motivazione principale adottata per tale identificazione è che il termine *qds* sarebbe un epiteto di Aṭiratu nei testi ugaritici; inoltre, sempre secondo tali autori, la famosa stele egiziana pubblicata da Edwards nel 1955, sulla quale tre iscrizioni nominano *Qds*, 'Anatu e 'Aṭartu, apporrebbe ulteriore peso a tale identificazione.

Purtroppo un simile ragionamento non è cogente, soprattutto perché è erronea l'interpretazione dei testi ugaritici citati a sostegno della tesi che *qds* sia un epiteto di Aṭiratu.

F.M. Cross, W.A. Maier e J. Day⁴² deducono l'uguaglianza *Qds* = Aṭiratu in base alle circostanze che: a) *qds* sarebbe epiteto di Aṭiratu in KTU² 1.14.IV.34; b) i due termini *ltpn w qds*, «benigno e santo», si riferirebbero uno a Ilu e l'altro a Aṭiratu in KTU² 1.16.I.11; 21-22; c) l'espressione *bn qds* in riferimento agli dèi in generale (KTU² 1.2.I.21; 1.17.I.3 ecc.) sarebbe da intendere letteralmente come «figli di *Qds* = Aṭiratu», analogamente all'altra espressione «70 figli di Aṭiratu».

Tutte e tre queste interpretazioni sono però erranee; infatti a) il termine *qds* in KTU² 1.14.IV.34 non è affatto un epiteto di Aṭiratu, ma deve essere tradotto con «santuario» (o la parte più sacra di esso), così come altre volte in ugaritico⁴³; ciò è reso evidente dall'avverbio *tn* «là» alla linea 36⁴⁴:

(31) ... *tlkn ym. w tn*
aḥr špšm. b tlt

... andarono un giorno e un secondo,
dopo l'alba al terzo,

38 Il termine *qds* è il nome della dea iscritto sulle stele egiziane. La bibliografia su tali placchette è numerosissima, cf. il catalogo di pezzi in J.B. PRITCHARD 1943, 6-10 e la discussione in 32-42; si veda poi ultimamente il catalogo e la discussione di 55 pezzi offertici da J. KAMLAH 1993, 110-112, 122-125. Cf. inoltre anche W. HELCK 1971, 217-22; U. WINTER 1983, 110-14; W.A. MAIER 1986, 81-96; H. WEIPPERT 1988, 302-305; O. KEEL 1992, 203-208.

39 J.B. PRITCHARD 1943, 34-35; O. NEGBI 1976, 99-100.

40 J.B. PRITCHARD 1943, 33-34.

41 Così ad esempio F.M. CROSS 1973, 33-34 e 177 nota 133; J. DAY 1986, 389; W.A. MAIER 1986, 90-91; J.M. HADLEY 1989, 70-73. Similmente si era espresso anche W. HELCK 1971, 217.

42 F.M. CROSS 1973, 33 nota 124, seguito da W.A. MAIER 1986, 43 (e citato da O. KEEL - C. UEHLINGER 1992, 76 nota 28); J. DAY 1986, 389; J.M. HADLEY 1989, 70-73.

43 Si veda KTU² 1.3.III.30; 1.17.I.26 dove *bqds* significa «nel santuario»; anche nei testi rituali *qds* ha tale significato, cf. KTU² 1.106.13; 1.115.7; 1.119.33. Identico significato si ritrova infine anche in fenicio e in punico, cfr. DNwSI, s.v. *qds*₂, 994.

44 Così giustamente T. YAMASHITA 1963, 118-119; P. XELLA 1982, 11; S.A. WIGGINS 1991, 388. Si vedano inoltre le traduzioni dei testi ugaritici: T. O. I, 529; J.C.L. GIBSON 1978, 87; G. del OLMO LETE 1981, 298.

ym[gy.] l qdš (35) aṭrt[.] šrm.
w l ilt šdynm.
tm ydt[.] krt t^c

giunse al santuario di Aṭiratu di Tiro,
e alla dea di Sidone;
là fece un voto Kirta, l'Eroe.

Per quanto concerne il punto b), il binomio *lṭpn w qdš*, interpretato dagli autori citati come riferentesi alla coppia divina Ilu e Aṭiratu, si deve invero intendere come una coppia di epiteti del solo Ilu⁴⁵.

Infine per c) il sintagma *bn qdš*, usato per indicare la collettività degli dèi in generale, non va inteso come espressione letterale della filiazione divina di *qdš*, quanto piuttosto come l'espressione della santità degli dèi, dove *bn qdš* (letteralmente «figli della santità») sono «i santi»⁴⁶. Che gli dèi siano detti «figli di Aṭiratu» (*bn aṭrt*) non è affatto una prova che *aṭrt* sia da identificare con *qdš*, in quanto nei testi mitologici ugaritici gli dèi sono considerati anche come figli del dio Ilu. Si deve infatti ricordare l'espressione *pḥr bn ilm*, «assemblea dei figli di Ilu» = «assemblea degli dèi» (KTU² 1.4.III.14, ecc.), usata per designare la collettività degli dèi in generale e il fatto che Ilu stesso chiami gli dèi con l'appellativo «miei figli» (*bny*) in KTU² 1.16.V.24. Una identificazione di *bn qdš* e *bn aṭrt* è pertanto altrettanto possibile quanto quella tra *bn qdš* e *bn ilm*, ritenendo così *qdš* il dio Ilu⁴⁷.

In conclusione, non esiste alcun passo nei testi ugaritici dove *qdš* debba essere chiaramente e necessariamente inteso come epiteto di Aṭiratu⁴⁸.

Infine, anche la stele egiziana pubblicata da Edwards con le tre iscrizioni menzionanti *Qdš*, 'Anatu e 'Aṭtartu (Fig. n. 4) non può essere utilizzata per confermare l'identità tra *Qdš* e Aṭiratu. E ciò per due motivi: un primo motivo è dovuto alla *petitio principii* insita nel ragionamento, in quanto chi sostiene che la stele rappresenti Aṭiratu presuppone che *Qdš* sia un suo epiteto⁴⁹; il secondo motivo consiste nel fatto che lo studio dell'iconografia delle varie stele egiziane del tipo *qdš* rende plausibile che quest'ultima sia una dea indipendente dalle dee cananee, diffusa soprattutto in Egitto⁵⁰.

Rimosso così ogni plausibile fondamento alla supposta identificazione *qdš* = Aṭiratu, va ritenuto probabile che le numerose placchette fittili di tipo-*qdš* ritrovate in Palestina nel Tardo Bronzo rappresentino una «dea» variamente denominata, in lu-

45 Cf. tra gli altri M. POPE 1955, 43-44; P. XELLA 1982, 13; S.A. WIGGINS 1991, 388-89.

46 DLU s.v. *bn* (I) 5, 111, traduce «santo» intendendolo come una «concreción de una cualidad»; UT n. 2210 traduce «sons of holiness = gods» A conferma di ciò si notino le espressioni *bn amt* (letteralmente «figli di schiava») per «schiavi» in KTU² 1.14.III.37, oppure *bn ḥrnk* «tuo messaggero» in KTU² 2.61.3. Fuori dai testi di Ugarit si può anche ricordare l'espressione 'l *gbl qdšm*, «dèi santi di Biblo» in KAI 4.4-5, oppure קהל קדשים parallelo a סוד קדשים «assemblea dei santi» (= gli dèi) in Sal. 89,6-8.

47 E' proprio questa la proposta di P. XELLA 1982, 15 che rende l'espressione *bn qdš* con «figli del Santo», intendendo così che gli dèi sono i discendenti di Ilu.

48 A una identica conclusione è giunto recentemente anche M.S. SMITH 1994, 294-95.

49 Ciò è stato dimostrato chiaramente da S.A. WIGGINS 1991, 389.

50 Cf. ultimamente I. CORNELIUS 1993, 29-33.

ghi e tempi diversi, pur con caratteristiche inalterate di elargitrice di fertilità, da intendere come «donatrice» e «protettrice» della vita⁵¹.

d) *Figure di dea nuda stante su leone, detta «Signora degli animali» o «Signora dei leoni».*

Strettamente correlata alla discussione sulle figure-*qdš* è quella concernente le figure di dea stante su leone detta «Signora degli animali» o «Signora dei leoni» (Fig. n. 5). Il titolo «Signora degli animali»⁵², è stato applicato alle figure di dea nuda frontale stante su leone (o su cavallo) provenienti dalla Palestina o dall'Egitto, che spesso coincidono con le già discusse figure-*qdš*⁵³.

Per questo motivo l'identificazione di tali raffigurazioni divine con la dea Aṭiratu/Ašera avviene solitamente ritenendo la cosiddetta «Signora degli animali» identica alla dea rappresentata dalle figure-*qdš*, dando cioè per scontato che il termine *qdš* sia un epiteto della dea Aṭiratu⁵⁴. Ma, come già si è visto sopra nel paragrafo dedicato alle figure-*qdš*, non è affatto certo che *qdš* nei testi ugaritici sia un epiteto della dea Aṭiratu: al contrario, una analisi delle stele egiziane raffiguranti tale dea rende piuttosto propensi a ritenere che *qdš* designi una dea autonoma⁵⁵.

Un altro tentativo di identificare tali figure con Aṭiratu è stato compiuto basandosi sull'ipotesi che «Signora del leone» fosse un antico epiteto di Aṭiratu. Il tutto prende l'avvio da un'ulteriore ipotesi: quella che il nome di persona 'bdlb't («Servo della leonessa»), inciso sulle cinque punte di freccia da El-Ḥadr, costituisca un arcaico epiteto di Aṭiratu⁵⁶. Purtroppo quest'ultima ipotesi è costruita su un fondamento del tutto fra-

51 'Anatu, Astarte, Ašera e Qdš sono tutte possibili candidate: cf. H. WEIPPERT 1988, 304-305 e I. CORNELIUS 1993. Giustamente J. KAMLAH 1993, 111-12, preferisce sottolineare l'omogeneità del significato di tutte queste placchette piuttosto che definire l'identità della dea ivi raffigurata.

52 E' da sottolineare che tale titolo non è mai attestato in testi epigrafici o letterari del Vicino Oriente, ma deriva dalla poivtnia qhrw~n greca.

53 Cf. ad esempio le figure citate da O. KEEL - C. UEHLINGER 1992, 74-76 (Abb. 69-72) e le 7 placchette elencate da J. KAMLAH 1993, 124ss. nel paragrafo 'Die Göttin mit Pflanzen und Tieren'.

54 Così ad esempio R. HESTRIN 1987a, 67-71 che, dopo aver collegato il leone alle stele egizie *qdš*, sostiene che *qdš* è un epiteto di Aṭiratu; anche W.A. MAIER 1986, 167, sostiene che la dea siro-palestinese avente relazioni iconografiche con i leoni più di tutte le altre dee è 'Ašerah/'Elat/Qudšu'.

55 Così I. CORNELIUS 1993, 31-33.

56 Così F.M. CROSS 1973, 33, che traduce *lb't* con «One of the Lion»; oppure «Lion Lady», modificando quanto aveva sostenuto in F.M. CROSS 1967, 13* «The name, 'servant of the Lion-Lady' (i.e. 'Anat)...», il quale modificava ancora quanto sostenuto in T.J. MILIK - F.M. CROSS 1954, 8: «As for the lioness-goddess there is an embarrassing choice between the three chief Canaanite goddesses: 'Aṭirat, 'Aṭtart and 'Anat. The first seems preferable, as she, under the epithet Qudšu, is represented standing on a lion in numerous Egyptian stelae dedicated to her...». Affermazioni ben poco critiche, poiché non citano alcun testo epigrafico a conferma, sono quelle di W.G. DEVER 1990, 135: «... the Mother Goddess, consort of El and the great goddess of sex (sic) and fertility in Canaan, one of whose principal (sic) epithets was 'the Lion Lady'» (si noti che lo stesso W.G. Dever aveva sostenuto che *Lion Lady* fosse un epiteto di 'Anatu: W.G. DEVER

gile: sia perché la scoperta del nome *'bdlb'nt* «Servo della leonessa, figlio di Anat», inciso sulla punta di freccia n. 5 da El-Ĥadr, farebbe propendere per una identificazione della leonessa con la dea Anat, sia perché la traduzione di *lb't* con «Signora del leone» (*Lion Lady*) non è del tutto corretta⁵⁷.

Un ulteriore tentativo di associare la «Signora degli animali» con Ašera è stato compiuto in tempi recenti da O. Keel e C. Uehlinger, i quali ritengono di poter identificare nei motivi iconografici della dea assieme a un avvoltoio e a un leone presenti in uno scarabeo del Medio Bronzo da Tell el-ʿAğul la *Konstellation* di Ašera (Fig. n. 6). Secondo la loro tesi, tale dea con avvoltoio e leone esprimerebbe la *Konstellation* dell'epiteto «Signora della steppa» (*bēlet šēri*), «mit dem in akkadischen Texten der MB-Zeit (*sic*) die Göttin Ašratum, die Vorläuferin der später Aṭirat/Aschera, tituliert wird»⁵⁸. Ma tale motivazione non può assolutamente essere ritenuta valida, in quanto, a mia conoscenza, non esiste alcun testo del Medio-Bronzo che attesti per Ašratum l'epiteto *bēlet šēri*!

A una attenta analisi delle attestazioni in lingua accadica relative alla dea Ašratu(m)⁵⁹ risulta infatti che il titolo *bēlet šēri* le viene attribuito solo in tre documenti: SBH 48 dorso, linea 29; SBH 50 dorso, linea 18; SBH III dorso, linea 18⁶⁰, tutti testi tardo-babilonesi databili all'epoca Arsacide e Seleucide, cioè più di 1500 anni posteriori al Medio-Bronzo. Non appare quindi metodologicamente accettabile la correlazione tra l'iconografia di un sigillo e un epiteto che sono così lontani sia cronologicamente, che geograficamente.

Oltre a queste considerazioni di metodo, si deve sottolineare che lo scarabeo citato da O. Keel e C. Uehlinger proviene da Tell el-ʿAğul (a sud di Gaza) e mostra un chiaro influsso egiziano, il che rende ancora più improbabile la sua associazione con la dea Ašratum, in quanto nel Medio-Bronzo Ašratum è attestata solo in ambito amorreo-mesopotamico e non in Palestina.

In conclusione, anche questo tentativo di identificare l'iconografia della dea Ašera si deve considerare privo di valido fondamento.

L'ipotesi che la «Signora degli animali» potesse rappresentare Ašera / Aṭiratu, unita all'altra ipotesi che l'albero stilizzato affiancato da capridi ne fosse il suo simbolo, ha poi indotto alcuni studiosi ad identificare con Ašera la dea raffigurata sul primo e terzo registro del piedistallo culturale («cult stand») scoperto nel 1968 a Tell

1984, 28) e di J.G. TAYLOR 1988, 560: «Moreover as Dever has noted, Asherah is referred to as the 'lion-lady'...».

57 Così giustamente O. KEEL - C. UEHLINGER 1992, 146 nota 84.

58 O. KEEL - C. UEHLINGER 1992, 25 e Abb. 4.

59 Cf. S.A. WIGGINS 1993, 132-53 al quale, per completezza, andrebbero aggiunte poche altre testimonianze che comunque non cambiano la valutazione finale.

60 SBH 48 (VAT 55+), SBH 50 (VAT 415+), SBH III (K 4629) sono pubblicati rispettivamente in G. REISNER 1896, 85ss., 91s., 134s. Su questi testi si veda, più recentemente, M.E. COHEN 1988, I vol., 222-52 e 298-318. Il contesto in cui si trova il nome della divinità Ašratu(m) è il medesimo per tutte e tre le tavolette, si tratta cioè della litania di divinità nella parte finale di una lamentazione *balag*. S.A. WIGGINS 1993, 145, cita come 'testo' SBH IV, ma tale 'testo' non ha riferimento ad alcuna concreta tavoletta, essendo solo una lettura d'insieme di più tavolette frammentarie (si veda quanto dice G. REISNER 1896, x).

Ta'anach⁶¹ (Fig. n. 7). Alla luce, però, di quanto si è detto in merito alle grandi difficoltà che incontrano i presupposti di tale identificazione (cf. *supra*), non sembra lecito continuare a sostenere che la dea di questo piedistallo cultuale sia Ašera. C'è da osservare, inoltre, che la figura di dea nuda stante del registro più basso di tale oggetto non sembra essere una figura-*qdš*, come invece vorrebbero R. Hestrin e W.G. Dever: essa, infatti, non è rappresentata stante sopra un leone, ma nell'atto di stringere per il collo i due leoni che l'affiancano. Una simile raffigurazione, più che richiamare le figure-*qdš*, può essere messa in relazione con figure di dea dominatrice di animali mesopotamiche e siriane⁶².

Anche per il piedistallo cultuale di Tell Ta'anach non si può pertanto concludere che in esso sia da ravvisare una raffigurazione della dea Ašera.

e) *Figurine fittili di dea sostenenti il seno, cosiddette «figurine a pilastro».*

Concludiamo la presente panoramica sui tentativi di identificazione della dea Ašera analizzando le figurine fittili cosiddette «a pilastro» o «a colonna»⁶³ («pillar-figurines», «Säulenfigürchen»). Si tratta di centinaia di figurine e frammenti provenienti soprattutto dal territorio di Giuda, i cui ritrovamenti culminano nei secoli VIII e VII a.C.⁶⁴. Le «figurine a pilastro» (Fig. n. 8), oggetto di identificazione con Ašera, raffigurano una donna e hanno la parte inferiore del corpo non modellata a forma tonda (non vengono pertanto rappresentate le gambe ed il sesso). Solitamente tale figura femminile è rappresentata nell'atto di sostenere il proprio seno con le mani; da notare ancora che il seno è usualmente di grandi dimensioni, il che fa supporre che l'autore lo abbia voluto porre in evidenza. Dette caratteristiche, unite al fatto che viene a mancare la rappresentazione del sesso, inducono a ritenere centrale l'aspetto di dea-nutrice piuttosto che quello erotico⁶⁵. Ritrovamenti di tali figurine si sono avuti in contesti domestici, magazzini, silos, tombe, ecc.⁶⁶, esse pertanto vengono per lo più interpretate come espressione di religiosità popolare.

61 Cf. soprattutto R. HESTRIN 1987a, 67-71; TAYLOR 1988, 560; seguiti da J.M. HADLEY 1989, 218 e 1994, 250. L'edizione di questo piedistallo cultuale si trova in P.W. LAPP 1969, 42-44 e Fig. 29.

62 Così P. BECK 1994, 364. Si noti un parallelismo con le figure sigillari di Ebla protosiriana: P. MATTHIAE 1995, 104 fig. 18 sigillo in alto a sinistra. Secondo H. WEIPPERT 1992, 30-40, la figura di questo registro, unitamente a essere una rappresentazione di tipo cosmico, avrebbe significato apotropaico (p. 39).

63 Bibliografia principale su queste figurine: J.B. PRITCHARD 1943, 56-58; J.R. ENGLE 1979, 5-35; U. WINTER 1983, 107-109; J.M. HADLEY 1989, 232-248; O. KEEL - C. UEHLINGER 1992, 370-85; e da ultimo la monografia di R. KLETTER 1996.

64 Si tenga presente che figurine di questo tipo sono state rinvenute anche in territori limitrofi a Giuda (R. KLETTER 1996, 45-46). La delimitazione temporale è discussa, mentre O. KEEL - C. UEHLINGER 1992, 375, restringono l'arco di tempo ai secoli VIII e VII, altri autori pensano che tali figurine fossero in uso già dal X sec. a.C. fino al VI sec.; la quasi totalità di queste figurine sono comunque databili VIII-VII sec. a.C., cf. R. KLETTER 1996, 40-42 e fig. 12

65 R. WENNING 1991, 91; O. KEEL - C. UEHLINGER 1992, 380: «Den *Nutrix*-Aspekt heben die vollen Brüste hervor, die Ausdruck des Segens sind».

66 R. KLETTER 1996, 57-63 e fig. 31.

Al di là della discussione se tali figurine rappresentino davvero una dea⁶⁷, alcuni studiosi hanno proposto di identificare il personaggio così rappresentato con Ašera.

Già R. Patai e poi altri autori⁶⁸ hanno sostenuto questa identificazione motivandola con il fatto che la forma stessa di tali figurine potrebbe essere identificata con quella dell'oggetto culturale אֲשֵׁרָה della Bibbia, cioè una forma stilizzata di albero. Ma una simile proposta non può essere accolta, perché la parte inferiore, non modellata, del corpo di queste figurine è da interpretare piuttosto come rappresentazione schematica della gonna⁶⁹.

Nonostante le critiche a tale interpretazione, ultimamente la tesi che vede in queste figurine una rappresentazione di Ašera sembra riscuotere sempre più successo, dovuto sostanzialmente alla circostanza che, della dea, abbiamo le contemporanee testimonianze epigrafiche di Hīrbet el-Kōm e di Kuntillet 'Ağrud.

Il ragionamento che ha portato vari studiosi a identificare le figurine «a pilastro» con Ašera è, più o meno, il seguente: in tali figurine potrebbero identificarsi altre dee (per esempio, Astarte), ma poiché non si conoscono altre dee venerate in Giuda all'infuori di Ašera, è opportuno ritenere che in Giuda la dea raffigurata da queste placchette sia Ašera; ciò non toglie che in siti non giudaici si possa trattare di Astarte o di altre dee ancora⁷⁰.

Una simile argomentazione, se pure teoricamente plausibile, è altamente ipotetica, in quanto non fondata su veri e propri elementi probatori; la sua base è piuttosto la «mancanza» di dati, cioè un argomento da silenzio. Le figurine «a pilastro» rappresenterebbero Ašera solo perché non si hanno altre «possibilità» epigrafiche: ma si è forse certi che in futuro non verrà scoperto alcun altro nome divino femminile in Palestina?

Oltre a questa critica di metodo, vi è una difficoltà nel merito dell'interpretazione che sconsiglia l'identificazione tra queste figurine e Ašera. L'unica caratteristica esplicita di queste figurine è l'aspetto di dea-*nutrix*, evidenziato dai due grandi seni;

67 U. Hübner ad esempio ipotizza che queste figurine abbiano una funzione 'multi-dimensionale': ex-voto, talismano, culto dei morti, raffigurazione divina dato che queste figurine sono state trovate in vari contesti archeologici (H. HÜBNER 1989, 52-54). Per altre teorie sul significato di queste figurine si veda R. KLETTER 1996, 73-74.

68 R. PATAI ³1990, 39: «... the figure consists of a straight cylindrical column with a flaring base. One can assume that these figurines are the small clay counterparts of the larger wooden Asherah poles which were set up by implanting them into the ground» (ed. orig. nel 1967, p. 35). La tesi ripresa da R. HESTRIN 1987b, 221-222: «We suggest that the pillar represents the trunk of a tree - the 'Asherah - and that together with the large breasts it symbolizes the mother-goddess who gives life and nourishment» (p. 222). Le idee di J.R. ENGLE 1979 secondo cui il termine אֲשֵׁרָה potrebbe indicare anche le figurine a colonna sono mere speculazioni; si veda in proposito la critica di J.M. HADLEY 1989, 241-43.

69 Così giustamente R WENNING 1991, 91; O. KEEL - C. UEHLINGER 1992, 378-80.; R. KLETTER 1996, 77.

70 J.S. HOLLADAY 1987, 278; W.G. DEVER 1990, 158; O. KEEL - C. UEHLINGER 1992, 380-82 e nota 357.

orbene, questa tipologia di dea è completamente assente nei testi biblici ed epigrafici della Giudea nel I millennio a.C. che si riferiscono ad Ašera⁷¹.

L'identificazione delle figurine «a pilastro» con la dea Ašera deve pertanto essere considerata come una mera «ipotesi di lavoro», nell'attesa che nuove scoperte aggiungano eventualmente altri dati alle nostre conoscenze.

Conclusioni

Al termine di questa panoramica sulle proposte di identificare, dal punto di vista iconografico, la dea Ašera, dobbiamo concludere che ci troviamo di fronte a tentativi spesso inficiati da erronee interpretazioni dei testi ugaritici, a volte viziati da ragionamenti circolari e a volte invece eccessivamente ipotetici. Inoltre si è spesso verificato che, sulla base di presunte identificazioni (accolte senza la dovuta cautela o senso critico), se ne siano costruite delle nuove, così che sulla base di dati niente affatto certi è stato ritenuto possibile rintracciare un po' dovunque la presenza della dea Ašera.

Allo stato attuale delle nostre conoscenze, invece, pur riconoscendo che molti reperti archeologici devono essere considerati come testimonianze della *Konstellation* della «dea», non possiamo ricavarne con la medesima sicurezza che questa sia Ašera. Una iconografia specifica di Ašera, purtroppo, ancora ci sfugge.

Abstract

In the last two decades scholars made many attempts to discover representations of the goddess Ašera. This article deals with the five main iconographic motives that have been put forward as representations of Ašera: a) a stylized tree flanked by two ibexes (or gazelles); b) pottery plaque figurines of a naked, frontally-faced goddess nursing two babies; c) figures of a naked, frontally-facing goddess holding flowers (*Qdš-type*); d) a naked goddess standing on a lion (or horse), called «Mistress of animals»; e) pottery clay figurines from Judah, called «pillar figurines».

However, the critical examination of these five attempts shows that none of them are cogent, either because they are grounded on incorrect interpretations of the ugaritic texts, or because they include circular reasoning, or finally because they are too hypothetical. In conclusion: the iconography of the goddess Ašera still escapes us.

71 S.A. WIGGINS 1993, 130. Anche volendo spostare l'attenzione ai testi di Ugarit (ma questo contrasterebbe con le affermazioni che l'identificazione con Ašera riguarda solo la Giudea), non troviamo alcun testo che evidenzi il carattere di dea-*nutrix* di Aširatu. Sull'erronea interpretazione di Aširatu come nutrice in KTU² 1.23.60-61 si veda quanto detto *supra* nella discussione della placchetta proveniente da Afek. Nemmeno KTU² 1.15.II.26, dove si dice che l'erede al trono del re Kirta si nutrirà del latte di Aširatu e di Anatu, attesta tale caratteristica in quanto lì si è di fronte a immagini dell'ideologia regale che non ha alcun interesse a descrivere la funzione di Aširatu.

BIBLIOGRAFIA CITATA*

P. BECK

- 1986 *A New Type of Female Figurine*, in M. KELLY-BUCCELLATI (Ed.), *Insight through Images. Studies in Honor of E. Porada*, Malibu 1986 (Bibliotheca Mesopotamica 21), 29-34.
 1994 *The Cult-Stands from Taanach. Aspects of the Iconographic Tradition of Early Iron Age Cult Objects in Palestine*, in: I. FINKELSTEIN - N. NA'AMAN (Eds.), *From Nomadism to Monarchy. Archaeological and Historical Aspects of Early Israel*, Jerusalem 1994, 352-81.

M.E. COHEN

- 1988 *The Canonical Lamentations of Ancient Mesopotamia*, 2 Voll., Potomac 1988.

I. CORNELIUS

- 1993 *Anat and Qudshu as the 'Mistress of Animals'. Aspects of the Iconography of the Canaanite Goddesses*, SEL 10, 1993, 21-45.

F.M. CROSS

- 1954 *The Evolution of the Proto-Canaanite Alphabet*, BASOR 134, 1954, 15-24.
 1967 *The Origin and Early Evolution of the Alphabet*, ERLS 8, 1967, 8*-24*.
 1973 *Canaanite Myth and Hebrew Epic. Essays in the History of the Religion of Israel*, Cambridge (Mass.) 1973.

B. CUTLER - J. MACDONALD

- 1982 *On the Origin of the Ugaritic Text KTU 1.23*, UF 14, 1982, 33-54.

J. DAY

- 1986 *Asherah in the Hebrew Bible and Northwest Semitic Literature*, JBL 105, 1986, 385-408.

W.G. DEVER

- 1984 *Asherah Consort of Yahweh? New Evidence from Kuntilet 'Ajrud*, BASOR 255, 1984, 21-37.
 1990 *Recent Archaeological Discoveries and Biblical Research*, Seattle 1990.

I.E.S. EDWARDS

- 1955 *A Relief of Qudshu-Astarte-Anath in the Winchester College Collection*, JNES 14, 1955, 49-51.

J.R. ENGLE

- 1979 *Pillar Figurines of Iron Age Israel and Asherah/Asherim*, Ph.D. Diss. University of Pittsburgh, 1979.

C. FREVEL

- 1995 *Aschera und der Ausschließlichkeitsanspruch YHWHs: Beiträge zu literarischen, religionsgeschichtlichen und ikonographischen Aspekten der Ascheradiskussion*, Weinheim 1995, 2 voll., (BBB 94/1,2).

H. GESE

- 1970 *Die Religionen Altsyriens*, in C.H. SCHRÖDER (Hg.), *Die Religionen der Menschheit*, Bd. 10,2, Stuttgart 1970, 3-233.

J.C.L. GIBSON

- 1978 *Canaanite Myths and Legends*, Edinburgh 1978.

J.M. HADLEY

- 1987 *Some Drawings and Inscriptions on Two Pithoi from Kuntilet 'Ajrud*, VT 37, 1987, 180-213.
 1989 *Yahweh's Asherah in the Light of Recent Discovery*, Ph.D. Diss., St. John's College, Cambridge 1989.

* Per alcune abbreviazioni, cf. l'indice generale alla fine del presente fascicolo.

- 1994 *Yahweh and 'His Asherah': Archaeological and Textual Evidence for the Cult of the Goddess*, in M. DIETRICH - M.A. KLOPFENSTEIN (Hg.), *Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte*, Göttingen 1994 (OBO 139), 235-68.
- W. HELCK
1971 *Betrachtungen zur großen Göttin und den ihr verbundenen Gottheiten*, München 1971.
- R. HESTRIN
1987a *The Cult Stand from Ta'anach and its Religious Background*, in E. LIPINSKI (Ed.), *Phoenicia and the East Mediterranean in the First Millenium B.C.*, Studia Phoenicia V, Leuven 1987 (OLA 22), 61-77.
1987b *The Lachish Ewer and the 'Asherah*, IEJ 37, 1987, 212-23.
- T.L. HETTEMA
1989-90 'That it be repeated'. A Narrative Analysis of KTU 1.23, JEOL 31, 1989-90, 77-94.
- J.S. HOLLADAY
1987 *Religion in Israel and Judah under the Monarchy. An Explicitly Archaeological Approach*, in P.D. MILLER - P.D. HANSON - Mc BRIDE (Eds.), *Ancient Israelite Religion. Essays in Honor of F.M. Cross*, Philadelphia 1987, 249-99.
- U. HÜBNER
1989 *Das Fragment einer Tonfigurine vom Tell el-Milh. Überlegungen zur Funktion der sog. Pfeilerfigurinen in der israelitischen Volksreligion*, ZDPV 106, 1989, 47-55.
- J. KAMLAH
1993 *Tell el-Fuḥḥār (Zarqū?) und die pflanzenhaltende Göttin in Palästina. Ergebnisse des Zeraqōn-Surveys 1989*, ZDPV 109, 1993, 101-27.
- O. KEEL
1992 *Das Recht der Bilder gesehen zu werden. Drei Fallstudien zur Methode der Interpretation altorientalischer Bilder*, Freiburg 1992 (OBO 122).
- O. KEEL - C. UEHLINGER
1992 *Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen*, Freiburg-Basel-Wien 1992.
- R. KLETTER
1996 *The Judean Pillar-Figurines and the Archaeology of Asherah*, Oxford 1996 (BAR International Series 636).
- M. KOKHAVI
1990 *Aphek in Canaan. The Egyptian Governor's Residence and Its Finds*, Jerusalem 1990.
- P.W. LAPP
1969 *The 1968 Excavations at Tell Ta'anek*, BASOR 195, 1969, 2-49.
- R. LARGEMENT
1949 *La naissance de l'aurore. Poème mythologique de Ras Shamra-Ugarit*, Louvain 1949.
- W.A. MAIER
1986 *'Asherah. Extrabiblical Evidence*, Atlanta 1986, (HSM 37).
- O. MARGALITH
1994 *A New Type of Asherah-Figurine?*, VT 44, 1994, 109-15.
- P. MATTHIAE
1995 *Ebla. Un impero ritrovato. Dai primi scavi alle ultime scoperte*, Torino³ 1995.
- A. MAZAR
1990 *Archaeology of the Land of the Bible 10.000-586 B.C.E.*, New York 1990.

P. MERLO

- 1994 *L'Ašera di Yhwh a Kuntillet 'Ajrud. Rassegna critica degli studi e delle interpretazioni*, SEL 11, 1994, 21-55.
 1996 *Über die Ergänzung <št> in KTU 1.23:59*, in corso di stampa in UF 28, 1996.

J.T. MILIK - F.M. CROSS

- 1954 *Inscribed Javelin-Heads from the Period of the Judges: A Recent Discovery in Palestine*, BASOR 134, 1954, 5-15.

J.C. de MOOR

- 1987 *An Anthology of Religious Texts from Ugarit*, Leiden 1987.

O. NEGBI

- 1976 *Canaanite Gods in Metal. An Archaeological Study of Ancient Syro-Palestinian Figurines*, Tel Aviv 1976.

G. del OLMO LETE

- 1981 *Mitos y leyendas de Canaán según la tradición de Ugarit*, Madrid 1981.

R. PATAI

- 1990 *The Hebrew Goddess*, New York³ 1990.

M.H. POPE

- 1955 *El in the Ugaritic Texts*, Leiden 1955 (VTS 2).

J.B. PRITCHARD

- 1943 *Palestinian Figurines in Relation to Certain Goddesses Known through Literature*, New Haven 1943 (AOS 24).

G. REISNER

- 1896 *Sumerisch- Babylonische Hymnen nach Thontafeln griechischer Zeit*, Berlin 1896.

J. RENZ

- 1995 *Die althebräischen Inschriften. Teil I Text und Kommentar*, Darmstadt 1995 (Handbuch der althebräischen Epigraphik, Bd. I).

B. SASS

- 1988 *The Genesis of the Alphabet and its Development in the Second Millennium B.C.*, Wiesbaden 1988.

F. SCAGLIARINI

- 1989 *Osservazioni sulle iscrizioni di Kuntillet 'Ajrud*, RSO 63, 1989, 199-212.

M.S. SMITH

- 1994 *The Ugaritic Baal Cycle*, Vol. I, Leiden 1994 (VTS 55).

K. TALLQVIST

- 1938 *Akkadische Götterepitheta mit einem Götterverzeichnis und einer Liste der prädikativen Elemente der sumerischen Götternamen*, Helsinki 1938.

J.G. TAYLOR

- 1988 *The Two Earliest Known Representations of Yahweh*, in L. ESLINGER - G. TAYLOR (Eds.), *Ascribe to the Lord. Biblical & Other Studies in Memory of P.C. Craigie*, Sheffield 1988 (JSOTSS 67), 557-66.

H. WEIPPERT

- 1988 *Palästina in vorhellenistischer Zeit*, München 1988 (Handbuch der Archäologie. Vorderasien II/1).
 1992 *Die Kesselwagen Salomos*, ZDPV 108, 1992, 8-41.

R. WENNING

- 1991 *Wer war der Paredros der Aschera? Notizen zu Terrakottastatuetten in eisenzeitlichen Gräbern*, BN 59, 1991, 89-97.

S.A. WIGGINS

- 1991 *The Myth of Asherah. Lion Lady and Serpent Goddess*, UF 23, 1991, 383-94.
1993 *A Reassessment on 'Asherah'. A Study According to the Textual Sources of the First Two Millennia BCE*, Kevelaer/Neukirchen-Vluyn 1993 (AOAT 235).

U. WINTER

- 1983 *Frau und Göttin. Exegetische und ikonographische Studien zum weiblichen Gottesbild im Alten Israel und in dessen Umwelt*, Fribourg-Göttingen 1983 (OBO 53).

P. XELLA

- 1973 *Il mito di Šhr e Šlm. Saggio sulla mitologia ugaritica*, Roma 1973 (Studi Semitici 44).
1982 *QDŠ. Semantica del 'sacro' ad Ugarit*, in *Materiali Lessicali ed Epigrafici - I*, Roma 1982 (Collezione di Studi Fenici 13), 9-17.

T. YAMASHITA

- 1964 *The Goddess Asherah*, Ph.D. Diss., Yale University 1964.



Fig. 1 - Decorazione e iscrizione della brocca di Lachiš
da: A. MAZAR 1990, III, 7.24.

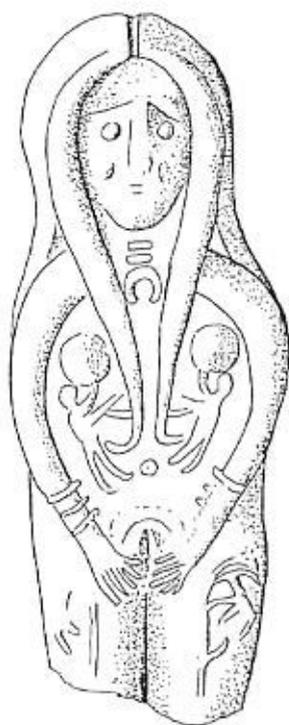


Fig. 2 - Figurina da Revadim (Afek)
da: O. KEEL, C. UEHLINGER 1992, Abb. 82.

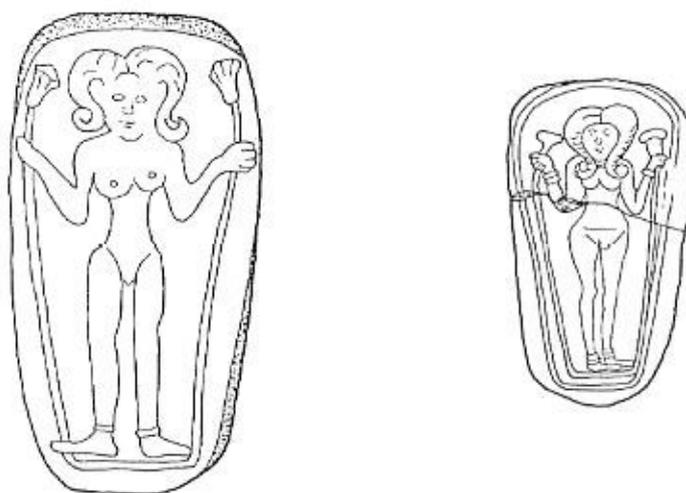


Fig. 3 - Placchette di tipo *Qdš*
da: J. KAMLAH 1993, Abb. 8 II. 10 e III. 5.



Fig. 4 - Stele di '*Qdš*, Anat e Astarte'
da: I. CORNELIUS 1993, Pl. VII, 20.

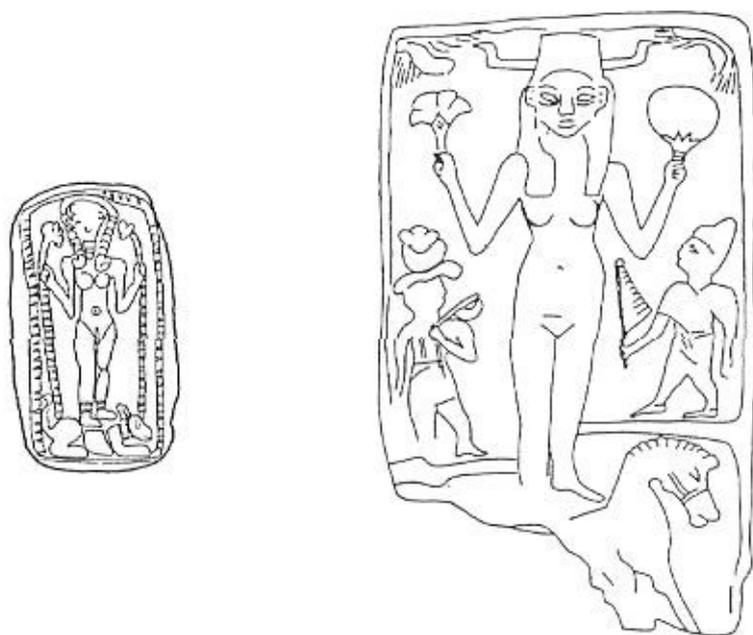


Fig. 5 - Placchette di 'Signora degli animali'
 da: J. KAMLAH 1993, Abb. VI.2, e I. CORNELIUS 1993, Pl. VIII,22.



Fig. 6 - Sigillo da Tell el-^cAğul
 da: O. KEEL, C. UEHLINGER 1992, Abb.4.

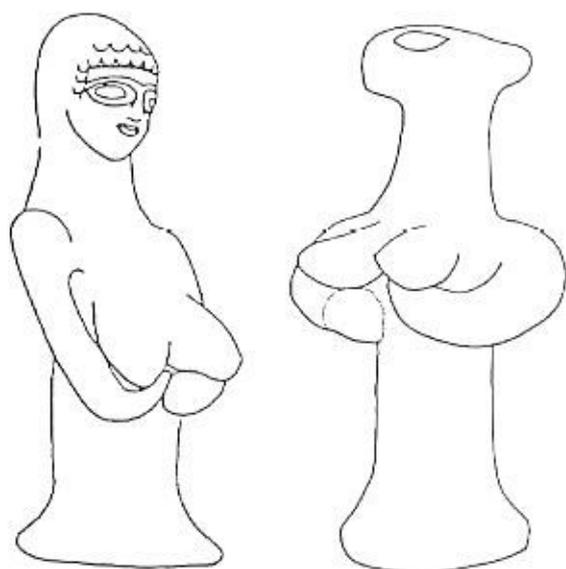


Fig. 7 - Esempi di 'Figurine a pilastro'
da. O. KEEL, C. UEHLINGER 1992, Abb.321b, c.