

le 'nozze sacre' con la sua sposa: con il nuovo anno veniva reinstaurato, volta per volta, l'ordine divino, cosmico e sociale.

Il sacerdozio mesopotamico era assai vario nelle sue specializzazioni: neanche queste, però, erano in rapporto con la varietà delle figure divine. nel senso, p. es. che i sacerdoti di una divinità si distinguessero, per funzioni, titoli o attributi da quelli di un'altra (ciò vale, se mai, per le 'prostitute sacre' di Ishtar, che facevano parte del personale sacerdotale). Oltre al sommo sacerdote di ogni città templare (probabilmente contituatore delle funzioni dell'originario re-sacerdote, da quando il re vero e proprio regnava nella città 'profana'), vi era il gran sacerdote del tempio stesso, poi si distinguevano, secondo le loro precise cariche, i sacerdoti purificatori, i sacerdoti-veggenti, i sacerdoti-cantori; in un certo senso erano da considerarsi come 'sacerdoti' tutti coloro che svolgevano un'attività dedicata al tempio; sia gli artigiani (p. es. quelli che fabbricavano gli idoletti espiatori per *Pakiu*), sia gli addetti alla pulizia dell'arredamento sacro del tempio. Vi erano anche sacerdotesse, ugualmente con incarichi particolari.

2. EGITTO

Cenno alla storia degli studi. — Più che la Bibbia, la letteratura classica — sin dal celebre 2° libro di Erodoto fino agli autori ellenistici (da ricordare, oltre a scritti come il *De Iside et Osiride* di Plutarco, i frammenti dell'egiziano ellenistico Manetho) — fornisce le informazioni di cui, sulla religione egiziana, si disponeva fino al principio del secolo scorso. La spedizione napoleonica in Egitto (1798) segna una data decisiva: la decifrazione della celebre iscrizione bilingue della 'pietra di Rosetta' per opera dell'erudito francese Champollion (1822) ha aperto la strada allo studio dei testi originali di quasi tremila anni di storia egiziana. Da allora in poi la storia dell'egittologia e degli studi sulla religione egiziana è stata ricca di scoperte e di riscontri, ma voler riassumerla in poche righe non potrebbe condurci che a un elenco di nomi di studiosi, di pubblicazioni e di scavi. Tra questi ultimi siano almeno menzionati quelli che nel 1887 hanno condotto alla scoperta, nella località di Tell el Amarna, non solo del sito in cui Amenofi IV ha trasferito la capitale del regno da Tebe, in seguito al suo dissidio d'origine

religiosa con il clero tebano, ma anche di un vasto archivio che conserva la corrispondenza sua e di suo padre con i re e i principi di tutto il Vicino Oriente nel momento della massima espansione egiziana (1411-1358).

Quadri storici. — Le varie *facies* del neolitico dell'Alto (Badari, Negade I) e del Basso Egitto (Merimde, ecc.) si fondono in una relativa omogeneità culturale durante il periodo detto Negade II, approssimativamente contemporaneo al 'Diendet Nasr' mesopotamico di cui accusa gli influssi (v. sopra, p. 163). L'unificazione politica della Valle del Nilo dev'essere avvenuta poco dopo il 3000 a.C., probabilmente a partire da una conquista del Basso Egitto da parte dei regnanti dell'Alto Egitto; le prime due dinastie note alla tradizione sono dette 'thinite', perché avevano sede a Thinis (= Abydos) nell'A.E., ma subito dopo Menfi (nel B.E., non lontano dall'attuale Cairo) divenne sede dei re del c.d. Antico Regno (AR) che è durato fino al 2100 cca. Dopo un c.d. '1° periodo intermedio' (2100-2012 cca.) di confusione, durante il quale vari signori feudali cercano di rendersi autonomi o addirittura di arrivare al potere sull'intero Egitto (si affermano, in una certa misura, quelli di Eracleopoli, riconosciuti in seguito come re della 9ª e 10ª dinastia), si costituisce il Medio Regno (MR), dall'11ª alla 14ª dinastia, con sede a Tebe nell'A.E. Il 2° periodo intermedio è quello provocato dall'invasione di genti straniere (c.d. Hyksos: semiti scacciati dalle loro sedi in seguito all'espansione del Mitanni?); ma dal 1610 in poi una serie di potenti dinastie, sempre tebane, segna il Nuovo Regno (NR), durante il quale l'Egitto diventa potenza egemonica nell'ecumene di allora. Sotto Rames II, nel 1296, la potenza egiziana si scontra frontalmente con quella hitita nella battaglia di Qadesh (costa siriana); da allora, essa si avvia a una lenta e graduale decadenza sia politica che culturale, pur mantenendo un altissimo prestigio attraverso le sfavorevoli vicende storiche: le conquiste che l'Egitto subisce da parte libica, nubica ed etiopica precludono a quella (525) da parte dei Persiani e successivamente a quella da parte di Alessandro Magno (332) e, infine, dei Romani.

1. Il re. — Per tutta la storia egiziana permangono dominante la coscienza del fatto che il regno è sorto dall'unificazione dell'Alto e del Basso Egitto: l'Egitto sarà sempre chiamato "i Due Paesi" e il re porterà sempre una doppia corona (in cui chiaramente si distinguono quella dell'A.E. e quella del B.E.) e due serie distinte di emblemi. L'unificazione culmina nella figura

del re unico. La concezione egiziana della regalità dà un'immagine particolare a tutta la civiltà e, in modo specifico, alla religione dell'antico Egitto. Si può dire che lo stato stesso non è che il re; il paese è, tutt'intero, proprietà privata del re, i suoi abitanti, dal contadino agli alti funzionari, sono al suo servizio, coltivano o amministrano la sua terra; è il re che commercia (= scambia doni!) con altri paesi: è lui che vince le guerre (cfr. le raffigurazioni di scene belliche in cui è solo — o per lo meno grandeggia in proporzioni sovrumane — contro i nemici). Perciò anche la religione 'pubblica' è un affare esclusivo del re, unica persona che — teoricamente — amministra il culto, anche se nella pratica (nell'impossibilità di esser presente in ogni tempio del paese ogni giorno) delega persone (sacerdoti) che agiscono esplicitamente in nome suo (parallelamente al personale profano che in virtù di un'analoga delega amministra la sua proprietà, il paese). Questa posizione che distingue il re da ogni altro mortale, si esprime anche nel carattere divino che gli si attribuiva. È stato osservato che i concetti religiosi, e perfino teologici, egiziani sono piuttosto lontani da ciò che per noi è la logica e ammettono contemporaneamente cose che per noi si escludono a vicenda; anche il concetto della divinità del re ci appare pieno di contraddizioni: a volte il re è esplicitamente definito come dio, ma ciò non vuol dire che egli non dipenda in tutto e per tutto dagli dèi e che non sia esaltato come figlio di un dio (per lo più del dio-sole Ra), che è stato allattato da una dea; né la discendenza da Ra esclude che egli sia figlio anche di altri dèi o che egli sia un'incarnazione terrestre del dio Horus, figlio di Osiride, il dio-re morto (v. sotto). Per assurda che ci possa sembrare, dal punto di vista dell'ideologia regale egiziana è perfettamente coerente la raffigurazione in cui il re — unica persona che possa celebrare un culto — adora la propria immagine che è immagine divina.

2. *Osiride e la sua cerchia.* — Non si può comprendere pienamente la teologia regale senza la conoscenza del mito di Osiride e di Horus. Già nel periodo predinastico (cioè nell'Egitto ancora non-unificato) i re mettevano davanti al loro nome per-

sonale il nome Horus, e lungo tutta la storia egiziana, la complessa titolatura ufficiale del re comprendeva anche un 'nome di Horus' del re. Non è sicuro che questo titolo sin dall'inizio presupponesse il mito osirico nella forma in cui lo conosciamo: anzi, la sporadica comparsa di qualche re della 2ª din., che invece di Horus si fa chiamare Seth, rende la questione assai problematica. Comunque, sin dalle iscrizioni delle piramidi (che, risalendo all'epoca della 5ª e 6ª din., — 2480-2190 cca. — sono i nostri documenti letterari lunghi più antichi) il mito osirico era già formato, e nelle sue linee fondamentali non doveva esser molto diverso da come lo presenta Plutarco che ne dà una narrazione coerente (mentre i testi antico-egiziani, vi fanno solo innumerevoli allusioni, senza mai narrarlo per esteso). Osiride figura, in questo mito, come un antichissimo re che viene ucciso e fatto a pezzi dal fratello Seth; i pezzi dispersi del corpo vengono cercati, ritrovati e riuniti dalla sorella-sposa di Osiride, Iside (il cui nome significa 'trono') che concepisce dal dio morto un figlio, Horus; questi vendicherà in seguito il padre, vincendo Seth, e gli succederà nel regno, mentre Osiride regnerà sui morti. Dal punto di vista della teologia regale è importante che ogni re morto veniva identificato con Osiride, mentre ogni re nuovo succedeva al suo predecessore come Horus a suo padre.

Il ciclo osirico (per la sua posizione cosmogonica v. sotto) appare come un corpo a sé nella religione egiziana; i culti e miti osirici sembra siano entrati nella religione ufficiale in un secondo momento (anteriore, tuttavia, ai testi delle piramidi) per guadagnare successivamente e gradualmente importanza e popolarità. Ma le loro radici sono antichissime: la posizione di Osiride, quale antico re, fondatore di istituzioni, la sua morte per uccisione e lo sbramamento del suo corpo, insieme con il pronunciatissimo rapporto tra questo dio e il grano (dal MR in poi nei riti osirici si impiegavano immagini del dio fatte di terra in cui era seminato grano, di modo che il grano spuntava letteralmente dal corpo del dio morto!), rendono indubbio che la sua figura sia il prodotto della rielaborazione politeistica di un essere di tipo dema (v. sopra, p. 17). Ma proprio in ciò

che distingue questa figura divina da un *dema* primitivo — il suo inserimento nella concezione della regalità, la sua funzione cosmogonica, quella escatologica e il nuovo tipo di rapporto in cui entra con il nuovo tipo di agricoltura — si collegano le tendenze creatrici originarie della religione egiziana. Il ciclo festivo del seppellimento di Osiride, documentato dettagliatamente solo in epoca tarda, ma dimostrabilmente antico nei suoi tratti essenziali, veniva celebrato nell'ultimo mese della stagione dell'Inondazione (le altre due stagioni del calendario egiziano, ciascuna di quattro mesi, erano quella dell'Emersione — delle terre coltivabili dalle acque del Nilo — e quella della Mietitura): la morte di Osiride — che contemporaneamente alla versione dello sbranamento viene presentata, già nei testi delle piramidi, anche come avvenuta per annegamento nel Nilo — esattamente come l'inondazione stessa nella cui stagione avviene — è condizione della fertilità dei campi di grano, ma è condizione anche dell' 'emersione' di un mondo ordinato dalle acque caotiche, ed è condizione dell'ascesa al trono di un re-Horus. Nel primo giorno della stagione dell'Emersione veniva ritualmente eretta la colonna *djed*, la cui forma, come ideogramma, significa 'durata', 'stabilità' e che era concepita anche come 'colonna vertebrale di Osiride'.

3. *Cosmogonie e teogonie.* — Il mito osirico fu inserito in epoca anteriore alle iscrizioni delle piramidi in un sistema cosmogonico da cui in origine era indipendente: si tratta del sistema della c.d. 'teologia eliopoltana' accentrata intorno al dio di Eliopoli, Atum (presto identificato con il dio-sole Ra). Atum, dio primordiale e unico esistente in principio, procrea da solo la coppia divina Shu e Tefnut (interpretati come 'aria' ed 'elemento umido': ma bisogna ricordare che sarà Shu a separare cielo e terra, e, quanto all' 'elemento umido', esso non solo in Mesopotamia, ma, come si vedrà, anche in Egitto, aveva connotati cosmogonici e cosmologici di gran rilievo); da questi nascono il dio-terra Geb e la dea-cielo Nut (notare la singolarità della concezione egiziana rispetto alla grande maggioranza delle

religioni in cui il cielo è padre, cioè maschio, e la terra è madre). Ora Geb e Nut vengono fatti genitori di Osiride, Iside, Seth e Nephthys (sorella-sposa di Seth), protagonisti del ciclo osirico. Ma anche per quel che riguarda la cosmogonia, la religione egiziana conservava, fianco a fianco, le più varie tradizioni. La teologia menfita (dell'AR, sebbene pervenutaci solo in un papiro d'epoca etiopica che tuttavia appare come una copia solo parzialmente alterata di un testo antichissimo) presenta come creatore il dio poliade di Menfi, Prah: egli, con il suo 'cuore' (pensiero) e la sua 'lingua' (parola) crea ogni cosa, dèi ed uomini, città, templi e le statue di culto in cui coltiva le singole divinità. Prah che i Greci più tardi identificavano con Hephaistos, doveva essere sin da principio un dio fabbro che, come tale, 'forgiava' il mondo: ma la teologia sacerdotale sublimava questa sua attività artigianale in una creazione del tutto spirituale. Altrettanto vale con ogni probabilità per il dio-vasaio Chnum, dio delle regioni delle cataratte del Nilo, che nei testi non 'modella' più, ma 'genera' il creato. L'idea della creazione per procreazione, presente, come si è visto, anche nella teologia eliopoltana, invade anche quelle cosmogonie che nella loro forma originaria non sono teogonie (la possibilità che una cosmogonia si configuri come teogonia è data dal fatto che le divinità del politeismo rappresentano, come si è visto, aspetti della realtà e quindi, del cosmo). Se, infatti, in certe cosmogonie si parla semplicemente dell'emersione di una collina primordiale dalle acque caotiche del Nun (si tenga sempre presente l'esperienza egiziana dell'emersione delle terre dalle acque dell'Inondazione del Nilo, ma si ricordi ugualmente che questa esperienza non spiega da sola l'idea di un caos acquatico riscontraibile anche in altre religioni) o della nascita di un uovo primordiale nel Nun o di un fore di loro sulla sua superficie, nella teogonia 'ernopoltana' Nun viene personalizzato al punto di avere una moglie e per discendenti due successive coppie dal nome piuttosto astratto ('infinito', 'buio'), fino alla quarta generazione in cui compare il dio Amun, massima divinità di Tebe, ugualmente con una sposa dal nome formato dal suo.

4. Antropomorfismo e teriomorfismo delle divinità. — Le divinità egiziane sono antropomorfe, in quanto si comportano e parlano come persone umane; nel culto anch'esse, cioè le loro statue, hanno un trattamento quotidiano come le divinità babilonesi: vengono giornalmente vestite, ornate, nutrite. Tuttavia, esse spesso appaiono in forma animale, e precisamente ora nella forma completa di un animale (Horus come falco, Hathor e Nut come vacca, Sobek come coccodrillo), ora, invece, e con particolare frequenza, con corpo umano e con testa d'animale. Bisogna aggiungere che la stessa divinità può talvolta avere contemporaneamente più aspetti teriomorfi: così il sapiente dio-scriba Thoth può apparire come — o con la testa di — un babuino o un ibis; o più dei possono avere lo stesso aspetto teriomorfo o teriocefalo (Chnum e Amun come ariete; Hathor e Nut come vacca). Anche un animale così insignificante come una specie di insetto — lo scarabeo (di cui, però, si credeva che si generasse da sé) — può esser raffigurazione di un dio così importante come Ra. Non si è trovata ancora un'interpretazione sufficientemente convincente di questa particolare caratteristica della religione egiziana; l'idea di una sua origine dal totemismo è del tutto gratuita, dato che nessun altro indizio di quel complesso sistema religioso e sociale che è il totemismo (v. sopra, p. 16) si riscontra nella civiltà egiziana. Il carattere astratto (cioè non spontaneamente 'espressivo') della forma più peculiarmente egiziana del teriomorfismo, che è il teriocefalismo, insieme con l'assenza di precisi legami mitici tra le figure divine e gli animali a loro associati, fa pensare a una funzione puramente (o prevalentemente) 'emblematica' e 'convenzionale' dei tratti animaleschi della divinità, senza tuttavia chiarirne l'origine.

5. La morte. — Ciò che a prima vista colpisce nella religione egiziana è l'immensa importanza che essa dà all'idea della morte; i primi monumenti architettonici dell'Egitto hanno destinazione sepolcrale; i più caratteristici — le piramidi — sono monumenti sepolcrali; i più antichi testi religiosi sono le iscrizioni di questi monumenti dell'AR; le iscrizioni scritte sui sarcofagi del MR e i testi dei papiri messi nelle tombe stesse

durante il NR (delle cui formule variamente e frequentemente ripetute si è ricostruito un intero 'Libro dei Morti') continuano e completano questa grandiosa letteratura funebre. Tuttavia, sarebbe un'illusione credere di poter delineare una coerente visione egiziana della morte: anche in questo campo, come in quello delle cosmogonie o in quello dell'ideologia regale, noi ci troviamo di fronte a una pluralità di concezioni diverse ed opposte, ma parallelamente conservate e vive nella tradizione egiziana. Ovviamente, anche per l'egiziano antico (come non solo per l'uomo di qualsiasi cultura, ma perfino per gli animali, cioè indipendentemente da fattori di cultura) la morte appare temibile, terrificante. Ma è esattamente contro questa tragica visione della morte, comune, sia pure in varie forme, all'intera umanità, che la religione egiziana elabora grandiose reazioni. L'usanza già preistorica di deporre nella tomba viveri e oggetti d'uso per il morto, in Egitto viene ad assumere un carattere particolare; l'offerta alimentare al morto diventa costantemente ripetuta; dalla tomba propriamente detta, sotterranea, viene separato un locale di culto costruito sopra di essa e in esso la statua del morto diventa oggetto di un culto analogo a quello tributato nei templi alla statua divina (compresa la cerimonia della 'apertura della bocca' con cui, ogni mattina, la divinità veniva messa in grado di mangiare, respirare, parlare, cioè di vivere). Parallelamente, in formule rituali veniva esplicitamente negata la morte e affermata la vita perpetua del defunto. Di fronte a questo culto che immortalava e, nello stesso tempo, elevava a un piano divino il morto, appaiono come secondarie le speculazioni intorno alle sue condizioni effettive. Gli egiziani distinguevano in ogni individuo due specie di 'anime': il *ka* (reso da qualcuno come 'forza vitale') che veniva ritualmente trasferito nella statua funeraria, e il *ba*, considerato come indipendente dal corpo e capace, dopo la morte, di salire in cielo o di accompagnare il dio Ra nel suo quotidiano viaggio attraverso il cielo (di giorno) e negli inferi (di notte), dove, prima di risalire doveva sostenere una lotta contro un serpente mostruoso (Apopi). Sin dai testi delle piramidi, però, l'integrità del corpo (realizzata con la mummificazione) era considerata come condizione del-

l'ascsa dell' 'anima' nel cielo. Ma, accanto a queste idee, ve n'erano altre: nel solo 'Libro dei Morti' appaiono, fianco a fianco, le concezioni più varie della morte: il morto esiste in quanto il suo corpo è integro; egli vive in un al di là simile alla terra fertile della valle del Nilo, in felici condizioni di prosperità ed abbondanza, senza nemmeno il bisogno di lavorare, perché ha una servitù a sua disposizione (rappresentata, nelle tombe, da figurine che nell'al di là vengono chiamate a vita); egli vive in cielo; si trasforma in determinati animali (falco) o piante (loto); oppure, la sua immortalità è il risultato di un giudizio divino: condotto dal dio-scriba Thot davanti ad Osiride, il morto recita una 'confessione negativa' (proclama, cioè, la propria innocenza rispetto a un lungo elenco di colpe in cui peccati morali e trasgressioni rituali si mescolano), mentre il suo cuore viene messo in un piatto di una bilancia, nel cui altro piatto sta (l'immagine di) Ma'at, dea dell'ordine cosmico, morale, sociale, dell'equilibrio dei contrasti e del regolare funzionamento di ogni cosa; se i piatti della bilancia sono in equilibrio, vuol dire che il morto è vissuto in maniera giusta, e perciò viene assolto ed accolto nel regno di Osiride; in caso contrario, egli 'muore' una seconda volta, inghiottito da una mostruosa 'divoratrice'. Tuttavia, contro quest'ultima possibilità, il 'Libro dei Morti' mette a disposizione del morto alcune formule magiche atte ad impedire al suo cuore di accusarlo, in modo che l'istanza morale che è alla base del concetto del 'giudizio' viene elusa. Infine, nel 'Libro dei Morti' figura anche la più alta e, nello stesso tempo, la più specificamente egiziana soluzione del problema della morte: il morto è immortale e divino in quanto si identifica con l'immortale dio morto, Osiride.

Generalmente si sostiene che questo destino in origine fosse riservato al re e che solo un processo di 'democratizzazione' l'avesse esteso al comune mortale. In base ai dati disponibili, ciò appare verosimile, ma non bisogna dimenticare che i nostri testi funerari più antichi (quelli delle piramidi) si riferiscono esclusivamente al re, senza rivelare le idee diffuse tra le masse; d'altra parte, dato che il re era, per la civiltà egiziana, l'unica persona a pieni diritti, mentre

i suoi sudditi non erano che suoi organi, la sua immortalità poteva, in un certo senso, implicare anche quella di tutti coloro che gli appartenevano.

6. *Teocrasie e riforma religiosa di Amenof IV.* — La differenziazione tra le figure divine, che è una delle basi di ogni politeismo, in Egitto è continuamente minacciata da una tendenza alla *teocrasia*, cioè alla fusione di più entità divine in una sola. Già nell'AR il dio poliade di Menfi, Prah, appare anche come Prah-Sokaris (essendo quest'ultimo dio quello della necropoli di Menfi, tuttora chiamata Saqqara), in modo che una sola divinità dominava la città dei vivi e quella dei morti. Ma poiché il dio dei morti è Osiride, Sokaris può apparire come identico a lui, di modo che si avrà la formazione dell' 'unica' divinità Prah-Sokaris-Osiris. Analogamente, Osiride — condizione dell'esistenza (v. sopra) — si fonde, malgrado le sue caratteristiche ben particolari, in un'unica entità con Ra, dio-sole, che per altre ragioni appare ugualmente condizione dell'esistenza e ugualmente re degli dei; con il prestigio ascendente di Amun, dio poliade di Tebe, che nel MR e nel NR diventa dio principale dell'Egitto, si arriverà alla venerazione di un dio Amun-Ra-Osiris. Senza questa tendenza alla teocrasia, presente anche in altre religioni politeistiche, ma particolarmente pronunciata in quella egiziana, difficilmente si sarebbe verificato ciò che si usa chiamare la 'riforma monoteistica' di Amenof (Amenhotep) IV: questo re della 18ª din. (1361-1340 cca.), figlio di Amenof III, salì al trono nel periodo di massimo splendore dell'Egitto, potenza egemonica in tutto il Vicino Oriente. Non si sa bene perché, forse diventando esponente di una reazione serpeggiante in altri ambienti sacerdotali contro il prepotere del sacerdozio tebano di Amun, sin dal principio del suo regno, Amenof si fece promotore del culto di Aton, altro dio solare.

Questo dio, da un lato, si presenta più strettamente riferito al fenomeno naturale del disco solare — e in ciò diversi studiosi vedono un tentativo di politica religiosa, inteso a trovare un comune denominatore tra la religione dell'Egitto e quelle degli altri paesi vicini, ugualmente non prive di culti importanti dedicati a qualche

dio-sole (p. es. Shamash); da un altro lato, però, Aton appare più umanizzato di qualsiasi altro dio-sole. (nelle raffigurazioni i raggi del disco solare terminano in mani umane protese quasi verso i bisogni dei fedeli!). Entrambi gli aspetti del dio trovano espressione nel celebre inno composto dal re stesso, in cui da una parte si attribuisce ad Aton anche la provvidenza per i paesi stranieri, caso insolito nelle religioni 'nazionali'; d'altra parte l'esaltazione del dio assume toni straordinariamente pieni di calore umano.

In pochi anni di regno, Amenofi IV consuma la rottura totale con il culto di Amun, con il sacerdozio tebano e con Tebe stessa, facendosi costruire sul suolo, vegne una nuova capitale, cambiando il proprio nome che conteneva il nome di Amun in Ekhnaton ("colui che piace ad Aton"), affermando, anche nell'inno, l'unicità di Aton. Tuttavia, di una riforma 'monoteistica' non si può parlare senza qualche riserva: Ekhnaton non nega l'esistenza degli altri dèi e conserva nel suo 'nome di trono' il nome di Ra, mentre i ritrovamenti di Tell el Amarna mostrano come il popolo continuasse, senza esser disturbato, a dedicarsi al culto degli altri dèi, compreso Amun stesso contro cui il re indirizzava la propria polemica. L'apparente monoteismo di Amenofi IV era soltanto un fenomeno più spinto, ma sostanzialmente analogo a quell'esaltazione di Marduk che, pochi secoli prima, la 1^a din. babilonese aveva realizzata in Mesopotamia, e forse proprio per il suo carattere eccessivo scomparve, senza lasciar più traccia nella storia religiosa egiziana, con la morte di quel singolare re.

3. UGARIT (FENICI)

Fino a qualche decennio fa non si avevano molte notizie precise sulla religione antica dei Semiti abitanti la costa siriana ('Fenici orientali', mentre 'Fenici occidentali' si chiamano quelli stanziatisi più tardi nell'Africa settentrionale, con la capitale in Cartagine; della religione di questi ultimi si hanno notizie da un'epoca molto più recente). Filone di Biblo, richiamandosi all'autorità di un certo Sanchuniaton che sarebbe vissuto "prima della guerra di Troia", riportava un'intera cosmogonia e ampie notizie del pantheon (in cui, però, identificava gli dèi del suo popolo con quelli greci, secondo

l'uso ellenistico), ma gli studiosi moderni erano scettici nei riguardi dell'attendibilità delle sue informazioni e ritenevano che Sanchuniaton fosse una fonte fittizia. Un ritrovamento casuale richiamò l'attenzione degli archeologi francesi sulla località di Ras Shamra, dove sin dal 1929 (e fino ad oggi) si svolgono scavi sistematici. I risultati principali di questi scavi furono l'identificazione della località con quella dell'antica città di Ugarit (nota, tra l'altro, anche dai documenti di Tell el Amarna) e il ritrovamento dell'archivio di un tempio, che conteneva numerosi testi sacri. Ugarit era abitata sin dal principio del 3° millennio e, data la sua posizione, era esposta a continui e profondi influssi culturali (oltre che a temporanee occupazioni e invasioni) da parte delle vicine grandi potenze (babilonese, egiziana, hitita); tuttavia, la sua religione conservava molti caratteri propri. Ugarit era un regno — il palazzo reale occupa gran parte della città — ed aveva un tipo di organizzazione politica, sociale e sacrale non dissimile da quella delle grandi città-stato babilonensi. Il suo archivio templare offre — in una scrittura cuneiforme, ma alfabetica — lunghi e coerenti, seppure naturalmente lacunososi, testi religiosi, oltre che epici ugualmente non privi d'interesse religioso. Qui, per ragioni di brevità, concentreremo la nostra attenzione esclusivamente sul lungo poema sacro riguardante le vicende del dio Ba'al. Si noti che, data la frammentarietà e il gran numero delle tavolette d'argilla iscritte, non si è perfettamente sicuri che si tratti di un poema unico (certe tavolette portano testi che sembrano varianti di altri), né dell'ordine di successione delle singole tavolette, ricostruito, tuttavia, con sufficiente probabilità, in base al contesto.

L'inizio del poema di Ba'al narra come il dio supremo El (il termine semitico che nella forma accadica *ilu* significa 'dio' in generale, e che sta alla base del biblico Elohim) affidi la sovranità sul mondo al dio Yam (il cui nome significa 'mare'). Ma Ba'al (= il Signore) si ribella contro questa decisione e sfida a combattimento Yam; riesce a vincere con l'aiuto delle due prodigiose armi da getto che il dio-artigiano gli fornisce. La sorella guerriera di Ba'al, Anat, butta il corpo di Yam nel mare, cioè nell'elemento dove può dominare. Segue una lunga parte imperniata sull'esigenza di Ba'al, ormai padrone del mondo, di avere un suo palazzo, e sulla costruzione di questo palazzo da parte del dio artigiano. Ma c'è un dio che non sembra voler sottomettersi al nuovo Signore, ed è Mot il cui nome è stato interpretato ora come 'morte' ora come 'terra sterile'.