

SERIE ORIENTALE ROMA
LXX, 1

ARABIA ANTIQUA

EARLY ORIGINS OF SOUTH ARABIAN STATES

Proceedings of the First International Conference on the Conservation
and Exploitation of the Archaeological Heritage of the Arabian Peninsula Held
in the Palazzo Brancaccio, Rome, by IsMEO on 28th-30th May 1991

Edited by

CHRISTIAN JULIEN ROBIN
with the collaboration of IWONA GAJDA

ESTRATTO



ROMA
ISTITUTO ITALIANO PER IL MEDIO ED ESTREMO ORIENTE
1996

SABINA ANTONINI

UNA TAVOLETTA-PORTAFORTUNA IN TERRACOTTA
DAGLI SCAVI DI YALĀ/AD-DURAYB
(REPUBBLICA DELLO YEMEN)

Tra il 30 novembre e il 17 dicembre 1987 la Missione Archeologica Italiana dell'IsMEO, diretta dal professor Alessandro de Maigret, intraprese lo scavo di una casa privata nella città sabea di Yalā/ad-Durayb, nel wādī Yalā¹. Lo scavo mise in luce un settore dell'abitazione sabea, da noi denominata «casa A», che constava di 12 ambienti o *loci*, di cui alcuni organizzati su due piani².

La tavoletta in terracotta (figg. 1 e 2), oggetto del nostro studio, venne rinvenuta nell'ambiente centrale del corpo della casa (*locus* 1 = *L1*); questo costituiva una sorta di stretto e lungo corridoio di passaggio che metteva in comunicazione, tramite una porta volta a sud-est (*P8*), l'esterno con le stanze più interne della casa. La tavoletta fu trovata sul pavimento, a circa 50 cm sotto la base della finestra (*P4*), che si apriva sul muro settentrionale (*M1*) di *L1*. Tale finestra non comunicava con l'esterno, ma con altri due ambienti della casa stessa (*L7* e *L12*).

La tavoletta è di forma rettangolare, piatta, con il lato inferiore leggermente convesso (cm 27 × 15; lo spessore varia da cm 1,8 a 2,3). Sul lato superiore s'innesta una sporgenza, forata orizzontalmente per rendere possibile la sospensione dell'oggetto (cm 3,1 × 4,1; il diam. del foro è di

¹ La città fortificata, che venne scoperta dalla Missione stessa nel luglio del 1985, si trova ad una trentina di km a sud-ovest di Ma'rib, l'antica capitale del regno di Saba'. Cfr. A. DE MAIGRET, «Archaeological Activities in the Yemen Arab Republic, 1985: Exploration in the Banī Ḍabyān Region: a. the Survey; b. The Sabaeen Antiquities in the wādī Yalā Area», *East and West*, 35 (1985), pp. 338-51; ID., *The Sabaeen Archaeological Complex in the wādī Yalā (Eastern Ḥawlān at-Tiyāl, Yemen Arab Republic)*, IsMEO Reports and Memoirs, XXI, Rome, 1988.

² A. DE MAIGRET e Ch. ROBIN, «Les fouilles italiennes de Yalā (Yémen du Nord): nouvelles données sur la chronologie de l'Arabie du Sud préislamique», *CRAIBL*, 1989, pp. 278-83 e fig. 2.



Fig. 1 – La tavoletta in terracotta proveniente dallo scavo di *L1* a Yalā (fot. A. Solazzi).

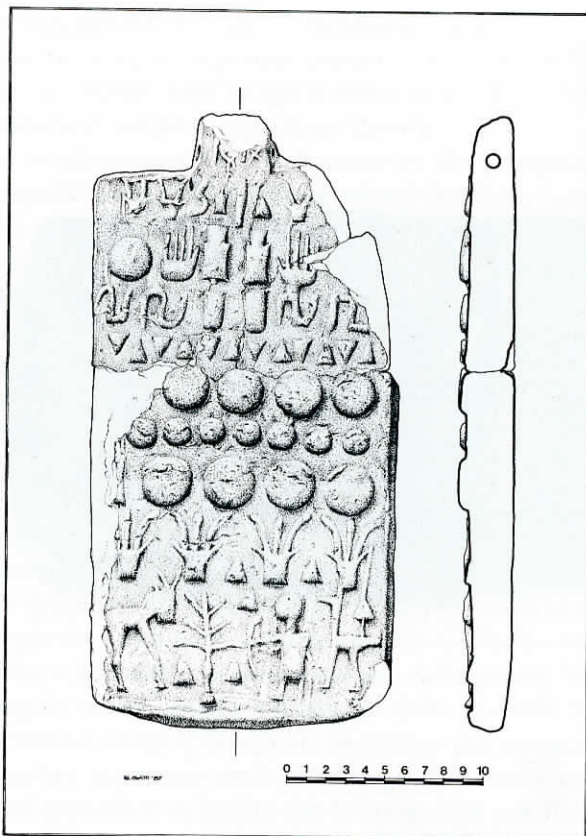


Fig. 2 – Riproduzione grafica della tavoletta (dis. E. Gatti).

cm 0,7) (fig. 3). Su tale sporgenza è un'iscrizione in rilievo di quattro lettere. Una faccia è figurata, mentre l'altra, così come le superfici laterali, è ricoperta da una spessa ingubbiatura di colore arancio-rossastro vivo. In alcuni punti di questa faccia inferiore sono evidenti i segni verticali della lustratura a stecca, che mancano invece su quella superiore (fig. 4)³.

³ La forma ricorda, come mi suggerisce il prof. J. Ryckmans, il piccolo amuleto sudarabico in legno con dedica a Wadd da Haram e la tavola di periodo islamico, conservata al Museo di Arte Islamica del Cairo. Cfr. A. GROHMANN, *Arabische Paläographie*, I. Teil, Graz-Köln, 1967, pp. 94-95 e tav. XII.

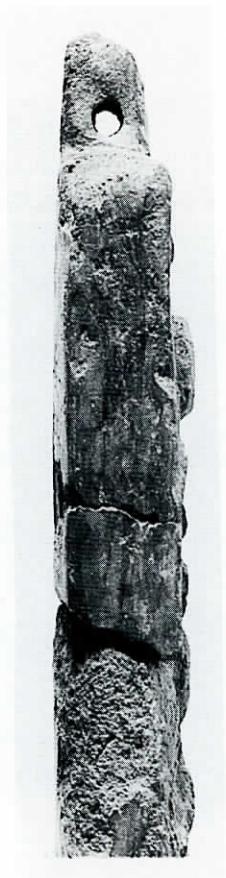


Fig. 3 – Il profilo della tavoletta mostra il foro praticato sulla sporgenza (fot. A. Solazzi).



Fig. 4 – Superficie posteriore della tavoletta in cui sono evidenti i segni della lustratura (fot. A. Solazzi).

Il pezzo, ricomposto dai suoi 7 frammenti, nel complesso è integro: manca soltanto lo spigolo superiore destro. Una parte dell'iscrizione, in alto, è abrasa e in alcuni punti, lungo il margine sinistro e presso la rottura dell'angolo destro, è saltata la superficie figurata.

L'oggetto sembra essere di fabbricazione locale. L'impasto, infatti, non differisce da quello della abbondante ceramica rinvenuta nello scavo. Esso si presenta di colore nocciola-rossastro, con abbondanti inclusi di paglia sminuzzata, e con minerali di mica e di quarzo di piccole dimensioni; anche il tipo di cottura, la consistenza e il trattamento superficiale del fittile sono gli stessi che riscontriamo nella produzione ceramica.

Il motivo figurato sembra eseguito a stampo con una matrice (legno? pietra?), nella quale gli elementi iconografici erano realizzati in negativo. Non è escluso, quindi, che da futuri scavi di abitazioni private, o forse anche di edifici pubblici, nella città di Yalā possano venire alla luce altri esemplari. Sulla superficie figurata si possono notare alcune «sbavature» di argilla, dovute probabilmente a piccoli difetti della matrice. Questi difetti si riconoscono dai soggetti rappresentati, i cui contorni, in alcuni punti, non sono ben delineati, ma legati con gli elementi vicini: la mano a destra è fusa con l'oggetto sottostante; il primo oggetto a sinistra della terza fila è unito al cerchio soprastante; il quarto cerchio della prima fila del registro di mezzo è legato con il circolo più piccolo della seconda fila; la testa di antilope all'estrema destra è congiunta al vertice del triangolo sottostante tramite uno stretto segmento verticale di argilla. A sua volta il triangolo alla base ha un'appendice di argilla che lo congiunge con l'animale del registro inferiore. Anche i contorni della testa di questo animale non sono definiti, ma fusi con il muso dell'antilope. Non del tutto precisa, pur essendo riconoscibile, è la prima testa di antilope del primo registro, così come poco chiaro è il disegno in corrispondenza delle braccia e dei piedi dell'uomo. Queste osservazioni sono importanti per il riconoscimento obiettivo dell'iconografia essenziale della figurazione.

Per quanto riguarda lo stile, ritroviamo nella tavoletta il geometrismo e l'essenzialità della resa figurativa propri dell'arte sudarabica coeva, sia della scultura (opere plastiche a tutto-tondo e in bassorilievo) sia dell'architettura sacra; la stilizzazione, d'altra parte, risponde adeguatamente al modo simbolico di esprimere non solo i concetti ma anche le divinità (rappresentate attraverso i loro attributi), che è un tratto tipico della cultura sudarabica. La raffigurazione, infatti, raccoglie in sé una *summa* di simboli, tutti da decodificare, tranne il registro inferiore della scena di caccia, che è, però, a sua volta simbolo di un rito. Oltre alla scena rituale e ai simboli astrali, si trovano anche degli oggetti, che nonostante il loro valore più pro-

priamente profano, proprio per il fatto stesso di essere rappresentati simbolicamente, ed in tale contesto, dovrebbero far parte di una sfera concettuale divina.

Nel forte conservatorismo dello stile sudarabico (cioè non ancora intaccato dagli influssi ellenistici, che si affermeranno in Arabia meridionale a partire dal I sec. a.C.) del nostro rilievo, non c'era spazio per l'espressione personale dell'artigiano sabeo; egli poteva scegliere soltanto la maniera di disporre i diversi elementi figurativi, pur essendo soggetto a rispettare una rigorosa logica per esigenze comunicative. Lo stile personale si può forse intravedere nella disposizione serrata dei simboli, e nella volontà di riempire in ogni modo i pochi spazi vuoti.

a. LA SCENA DI CACCIA

La rappresentazione in rilievo si articola in tre principali registri, orizzontali e paralleli, di cui solamente l'ultimo in basso mostra una scena narrativa (fig. 5). Questa è composta da un personaggio maschile, rivolto verso sinistra, che impugna con le braccia tese in avanti un arco. L'uomo ha il corpo piuttosto tozzo e reso frontalmente, le braccia e le gambe appena abbozzate di profilo, la testa tonda e anch'essa di profilo e il collo lungo. All'estrema sinistra, rivolto verso destra, è un quadrupede con corna, probabilmente un orice, di dimensioni sproporzionate rispetto all'arciere; al centro, tra l'uomo e l'animale, compare un albero, forse una palma. L'elemento vegetale è caratterizzato da una sorta di stelo centrale, rigonfio al livello del tronco e più largo e piatto alla base, da cui si dipartono verso l'alto 6 corte ramificazioni (3 per lato), che costituiscono la fronda; i due rami inferiori si incurvano leggermente verso il basso. A destra, alle spalle dell'uomo e rivolto verso sinistra, fa da *pendant* all'orice un altro animale, da identificare probabilmente con uno struzzo. Il volatile è raffigurato con il collo lungo e sottile, il corpo ovale e bombato, la coda a spatola e le zampe alte e fini. Ai lati del tronco dell'albero, sopra l'arco del cacciatore e sopra il corpo dello struzzo compaiono dei triangoli, che, come riempitivi, sembrano costituire una nota paesaggistica della scena, indicando, a mio avviso, montagne o colline in cui è ambientata la caccia.

La scena, organizzata secondo una visione simmetrica – simmetria che riscontriamo nella disposizione di tutti gli elementi che compongono l'intera tavoletta –, dove gli animali posti alle estremità convogliano l'attenzione sull'attore principale dell'azione, cioè l'arciere, costituisce nel suo genere la più antica rappresentazione della caccia rituale in Arabia del Sud.

Scene di caccia, più comunemente allo stambecco che non all'antilope, compaiono di frequente nell'arte rupestre o nei rilievi sudarabici; l'arma usata a tale scopo è la lancia, impugnata anche da cammellieri⁴ e da cavalieri⁵. Troviamo il cacciatore armato di arco e freccia in un graffito del wādī as-Sirr, presso banū Hushaysh⁶ (ad una ventina di km a est di Ṣan'ā'), e in un sigillo trovato in Arabia orientale, che mostra un arciere a piedi, che tende l'arco contro un quadrupede rampante⁷. Numerose sono anche le incisioni rupestri con scene di cacciatori a piedi, armati di arco e frecce, rinvenute nel jabal Qara (ad una ottantina di km a N di Najrān, in Arabia Saudita), raccolte da E. Anati sotto il nome di «realistic-dynamic style»⁸.

Come accennato sopra, lo stambecco è l'animale che ricorre più spesso nelle scene di caccia; nel nostro caso la preda cacciata è probabilmente un orice, riconoscibile dalla forma delle corna⁹. L'antilope, secondo un'opinione comunemente accettata, doveva essere l'animale sacro al dio 'Athtar¹⁰ e ne doveva rappresentare il simbolo.

⁴ Cfr. per es. A. GROHMANN, *Arabien* (Kulturgeschichte des alten Orients, III. Abschnitt, IV. Unterabschnitt, in *Handbuch der Altertumswissenschaft*), München, 1963, fig. 104 e tav. XVIII, 1; W. RADT, *Katalog der Staatlichen Antikensammlung von San'ā' und anderer Antiken im Jemen. Aufgenommen von der deutschen Jemenexpedition 1970*, Berlin, 1973, tav. 22, n. 6; tav. 34, n. 89, tav. 35, n. 91.

⁵ P. CERVÍCEK e F. KORTLER, «Rock Art Discoveries in the Northern Yemen», *Paiduma*, 25, 1979, pp. 226-32, fig. 6, nel sito del wādī Amlaḥ; figg. 9, 13, 16 nel sito a N del wādī Qu'ayf; e figg. 23, 28 nel wādī Qu'ayf (questi siti si trovano nello Yemen nord-orientale, un centinaio di km a est di Ṣa'da). Tali graffiti vengono datati dagli autori al III-IV sec. d.C. (p. 232). Per le scene del capitello scolpito di Ḥuṣn al-'Urr cfr. J. PIRENNE, «Le chapiteau sculpté de Ḥuṣn el-'Urr», *CIAS II, Le Musée d'Aden*, tome II, Fascicule 2, Louvain, 1986, pp. 241-50.

⁶ R.B. SERJEANT, *South Arabian Hunt*, London, 1976, fig. del frontespizio.

⁷ M. GOLDING, «Artefacts from Later Pre-Islamic Occupation in Eastern Arabia», *Atlat*, 8, Part III, 1984, p. 166 e tav. 135A. Questo sigillo è stato rinvenuto insieme ad altri, datati da A. Jamme intorno al IX-VIII sec. a.C.

⁸ E. ANATI, *Expédition Philby-Ryckmans-Lippens en Arabie. I^{ère} partie: Géographie et Archéologie*. Tome 3: *Rock-Art in Central Arabia* (Bibliothèque du Muséon, 50), Vol. 2, Louvain, 1968, pp. 47-76.

⁹ Cfr. la teoria di antilopi del rilievo da Ma'in in M. TAWFIK, *Āthār Ma'in fī Jawf al-Yaman* (Publications de l'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire, Etudes sud-arabiques, 1), Le Caire, 1951, figg. 27 e 29; A. GROHMANN, *Göttersymbole und Symboltiere auf südarabischen Denkmälern*, DSAWW, Bd. 58, Abh. I, Wien, 1914, p. 64, fig. 168. Le corna dello stambecco sono, al contrario, ricurve: questa caratteristica spesso è talmente accentuata, sia nei rilievi che nell'arte rupestre sudarabici, da renderle quasi inverosimili.

¹⁰ A. GROHMANN, *Göttersymbole...*, cit., p. 64; M. HÖFNER, «Die vorislamischen Religionen Arabiens», in H. GESE, M. HÖFNER e K. RUDOLPH, *Die Religionen Altsyriens*,

Quanto allo struzzo, la sua iconografia ci è nota, in ambiente sudarabico, dal portale decorato di Kharibat Hamdān (antica Haram) presso al-Ḥazm nel Jawf¹¹, da un pilastro del tempio di as-Sawdā', dedicato ad 'Athtar, scavato di recente da J.-F. Breton¹², dai rilievi di calcare scolpiti, facenti parte di un altare proveniente da Ma'rib¹³, e da una placca di bronzo iscritta rinvenuta nel tempio Awwam a Ma'rib¹⁴. Ad Hajar ibn Ḥumayd in Qatabān, in un blocco di pietra reimpiegato in un muro costruito nei primi secoli d.C., compaiono tre struzzi, incisi in maniera molto semplice e lineare¹⁵; altri due struzzi compaiono con l'iscrizione del British Museum Ja 2202¹⁶. Altre raffigurazioni di struzzi sono state rilevate a shi'b Sukhaybir¹⁷, e nel wādī Qu'ayf¹⁸. L'animale è dipinto, inoltre, in rosso-scuro su alcuni frammenti di ceramica rinvenuti dalla Missione Sovietica nel sito di Raybūn presso il wādī Daw'an¹⁹.

Lo struzzo è spesso rappresentato anche in Arabia centrale, nelle incisioni rupestri attribuibili da E. Anati ai cosiddetti «oval headed people»²⁰.

Nei contesti citati sopra l'animale è raffigurato in movimento, è fornito di un folto piumaggio, particolareggiato nelle sue sfumature (Arabia

*Altarabiens und der Mandäer (Die Religionen der Menschheit, herausgegeben von C.M. SCHRÖDER, Bd. 10, 2), pp. 233-402, Stuttgart, 1970, p. 312; J. PIRENNE, «Frise de têtes d'antilopes à cornes en lyre», CIAS, tome I, section 2, Louvain, 1977, pp. 308-309; J. RYCKMANS, «The Old South Arabian Religion», in W. DAUM (ed.), *Yemen. 3000 Years of Arts and Civilisation in Arabia Felix*, Frankfurt-Main, 1987, p. 107.*

¹¹ A. FAKHRY, *An Archaeological Journey to Yemen (March-May, 1947)*, Cairo, 1951, tav. LXIII; J. PIRENNE, «Décor sculpté de l'entrée du temple de al-Ḥazm (Haram)», *CIAS*, tome I, sect. 2, Louvain, 1977, pp. 263-67.

¹² J.-F. BRETON, J.-Ch. ARRAMOND e G. ROBINE, *Le temple de 'Athtar d'as-Sawdā', San'a'*, 1990.

¹³ J. SCHMIDT, «Antiken aus dem Stadtgebiet von Ma'rib», *ABADY*, Bd. IV, 1987, Mainz am Rhein, pp. 132-34, tav. 9a-c.

¹⁴ A. JAMME, *Sabaeen Inscriptions from Maḥram Bilqīs (Ma'rib)*, Baltimore, 1962, p. 245, tav. C, fig. 2.

¹⁵ B. DOE, *Southern Arabia*, London, 1971, fig. 110.

¹⁶ A. JAMME, «La collection sud-arabe du British Museum», *Miscellanées d'ancien (sic) arabe*, II, Washington, 1971, p. 52.

¹⁷ J. RYCKMANS, «Graffites "Thamoudéens" du Yémen septentrional», *Le Muséon*, LXXII, 1954, pp. 177-89, tav. IV, fig. 3.

¹⁸ P. CERVÍCEK e F. KORTLER, «Rock Art Discoveries...», *cit.*, fig. 25.

¹⁹ Vedi l'articolo di A. Sedov in questo volume.

²⁰ E. ANATI, *Expédition Philby-Ryckmans-Lippens en Arabie. 1^{ère} partie: Géographie et Archéologie. Tome 3: Rock-Art in Central Arabia. Vol. 1: The «Oval-Headed» People of Arabia* (Bibliothèque du Muséon, 50), Louvain, 1968, fig. 79 e tav. XXXVIIIa-b; tav. XLa e fig. 84a, tav. XLI e fig. 85, fig. 86 e tav. XIVb.



Fig. 5 – Il registro inferiore con la scena di caccia (fot. A. Solazzi).

centrale), con le ali alzate (al-Ḥazm) e le penne dettagliate (Ma'rib). Nella tavoletta di Yalā il volatile è reso invece in modo piuttosto schematico e statico.

Secondo Maria Höfner lo struzzo era, presso le popolazioni sudarabiche, un animale simbolico, tuttavia non ancora attribuibile (per mancanza di ulteriori dati a nostra conoscenza) ad una specifica divinità²¹.

Nel mondo orientale, come dimostrano alcuni sigilli assiri e neo-babilonesi e una coppa di bronzo iraniana, la caccia allo struzzo veniva usualmente praticata a piedi o su cammello. L'animale veniva cacciato per le sue penne e per le uova; queste ultime dovevano avere un impiego ben pre-

²¹ M. HÖFNER, «Südarabien (Saba', Qatabān, u.a.)», in H.W. HAUSSIG, *Götter und Mythen im vorderen Orient (Wörterbuch der Mythologie, Erste Abteilung: Die alten Kulturvölker, Bd. I)*, Stuttgart, 1965, pp. 541 sg.

ciso nei costumi religiosi e funerari²². Uova di struzzo sono state trovate, infatti, a Mari nel tempio di Ishtar, e in epoca più tarda in numerosi contesti tombali.

Il merito di aver individuato la pratica di una caccia rituale nell'antica Arabia meridionale spetta per primo a N. Rhodokanakis²³, seguito da altri studiosi, che accettarono e, anzi, confermarono con nuove osservazioni la sua teoria²⁴. In seguito A.F.L. Beeston mise in rilievo il fatto che le iscrizioni relative alla caccia da lui raccolte si inserivano in un contesto religioso, e che in una società agricola, quale quella sudarabica, la caccia si poteva spiegare solo come pratica eseguita per ottenere il favore delle divinità²⁵. Quest'ultima considerazione è stata avvalorata da R.B. Serjeant in uno studio sui moderni rituali di caccia allo stambecco, praticati dalle popolazioni dello Ḥaḍramawt e di altri territori yemeniti. In questo tipo di caccia formale, egli riconosce la sopravvivenza di quei riti primitivi, che A. Beeston aveva intravisto nelle sue iscrizioni. Altri testi pre-islamici, secondo Serjeant, sembrano indicare la necessità di propiziazione degli dei o delle forze soprannaturali, attraverso la caccia; il fine di questa pratica, cioè, sarebbe quella di ottenere dagli dei abbondanti piogge, per garantire la fecondità del terreno e del bestiame²⁶.

Della stessa opinione è Jacques Ryckmans, secondo il quale la condizione necessaria e preliminare per ottenere il favore divino è il successo dell'impresa, dove gli animali cacciati siano erbivori (essenzialmente selvaggina con corna, ma anche lo struzzo)²⁷. J. Ryckmans ritiene che le numerose

²² Cfr. A. PARROT, «Acquisitions et inédits du Musée du Louvre», *Syria*, 30, 1953, pp. 1-11, tavv. I-VI; H. FRANKFORT, *Cylinder Seals. A Documentary-Essay on the Art and Religion of the Ancient Near East*, London, 1939, tavv. XXXIc, XXXVIb; ID., *The Art and Architecture of the Ancient Orient*, Rome-London, 1985, p. 141, figg. 159-60, p. 340, fig. 400B.

²³ N. RHODOKANAKIS, Recensione a *Deutsche Axum-Expedition*, Bd. I, von E. LITTMANN, Berlin, 1913, *WZKM*, 28, 1914, pp. 112 sgg.; ID., *Altsäbaische Texte*, I, SBAWWPH, Bd. 206, Abh. 2, Wien, 1927, pp. 83, 92.

²⁴ W.H. INGRAMS, «A Dance of the Ibex Hunters in the Hadramaut», *Man*, 37, 1937, pp. 12-13; M. TAWFIK, *Āthār Maʿīn...*, *cit.*, p. 23, a proposito della iconografia rappresentata sui blocchi incisi da al-Ḥazm e da Maʿīn; W.E.N. KENSDALE, «The Red Granite Stela of Maʿīn», *JNES*, 12, 1953, pp. 194-96.

²⁵ A.F.L. BEESTON, «The Ritual Hunt, a Study in Old South Arabian Religion Practice», *Le Muséon*, LXI, 1948, pp. 183-96.

²⁶ R.B. SERJEANT, *South Arabian Hunt*, *cit.*, pp. 35-36, 61, 76-77, 84.

²⁷ J. RYCKMANS, «La chasse rituelle dans l'Arabie du Sud ancienne», in *al-Bahit [al-Bāhit]*, *Festschrift Joseph Henninger zum 70. Geburtstag am 12. Mai 1976* (Studia Instituti Anthropos, 28), St. Augustin bei Bonn, 1976, pp. 261-62.

teorie di stambecchi o antilopi rappresentate nell'arte sudarabica simbolizzano le divinità che garantiscono la pioggia e la fecondità degli armenti.

In quest'ottica, lo stesso significato potrebbe essere attribuito alla scena della tavoletta di Yalā, dove la caccia è rappresentata in modo narrativo, e non attraverso simboli: in un luogo di altura, riconoscibile dagli alberi e dai rilievi, l'arciere è in procinto di scoccare la freccia contro la sua preda. Questa immagine, che ha un rapporto, come vedremo, con le altre parti del rilievo, doveva essere chiaramente leggibile e familiare agli abitanti della «casa A». Il documento, del resto, acquista particolare importanza, proprio perché proviene da una abitazione privata. Questo indica che il destinatario del messaggio comunicato attraverso quell'immagine conosceva il suo significato e lo doveva avere presente quotidianamente. Non a caso l'oggetto, durante l'ultimo periodo di frequentazione della casa, era appeso presso l'ingresso e in un punto di passaggio obbligato per accedere alle stanze sia del pianterreno che del piano elevato; quest'ultimo, infatti, si raggiungeva soltanto salendo una scala interna a *LI*, ancora oggi perfettamente conservata.

Il messaggio del rilievo fittile può essere letto nelle due direzioni, dal basso verso l'alto e viceversa poiché l'azione è ciclica: un buon raccolto, garantito e protetto dalla divinità, fa sì che l'uomo consacri ad essa una caccia (il cui esito deve essere positivo), per ringraziarla e propiziarsela; oppure, il successo della caccia, eseguita in onore della divinità, garantisce all'uomo un'abbondante produzione agricola. Letto il messaggio in questa chiave, la caccia in onore del dio è la *conditio sine qua non* per assicurare la fertilità e la produttività della terra.

La decorazione immediatamente sopra alla scena di caccia è composta da quattro teste di animali, che Jacqueline Pirenne chiama «antilopi con corna a forma di lira²⁸». Due triangoli, uguali a quelli presenti nella scena di caccia, occupano lo spazio tra la seconda testa e la terza, e tra questa e la quarta; la zona tra la prima e la seconda testa è invasa dalle corna dell'antilope della rappresentazione sottostante. La teoria di teste di antilopi potrebbe avere la funzione di separare il registro inferiore da quello centrale.

Gli animali, a differenza di quelli che compaiono insieme ad altri simboli nel primo registro (sotto l'iscrizione), hanno in mezzo alla testa, tra le corna, un oggetto verticale con terminazione a punta. Questo motivo è molto diffuso nell'iconografia dei rilievi e delle monete sudarabici²⁹. Secondo

²⁸ J. PIRENNE, «Frise de têtes d'antilopes...», *cit.*

²⁹ *Ibid.*, pp. 311-12; G.F. HILL, *The Ancient Coinage of Southern Arabia*, Chicago, 1969, pp. 12-13, tav. I, nn. 10-11: nelle monete compare il bucranio con il simbolo tra le corna, che viene interpretato dall'A. come una sorta di piuma; C. CONTI ROSSINI («Monete sudarabiche»,

Maria Höfner tra le corna sarebbe inserita la folgore o il fascio di fulmini («Donnerkeil»), simbolo della pioggia temporalesca, che scende dalle montagne per raccogliersi nelle vallate e garantire così, attraverso l'irrigazione naturale, la fertilità dei campi³⁰. Potrebbe, tuttavia, trattarsi di un ornamento (floreale o di altra natura) usato per adornare la testa dell'animale in occasione di cerimonie religiose, come avveniva per esempio per i tori condotti al sacrificio rituale, rappresentati in numerosi rilievi della stessa cultura³¹.

b. IL REGISTRO CENTRALE

La figurazione centrale della tavoletta mostra una serie di cerchi in rilievo, disposti su tre file orizzontali e parallele: la prima fila comprende cinque cerchi (considerato presumibilmente anche il primo di sinistra, la cui superficie è saltata) di misura media; nella seconda fila si contano sette piccoli cerchi, ed infine nell'ultima fila quattro cerchi di diametro maggiore rispetto ai precedenti. Davanti al primo dei quattro sembra conservata per metà la testa di un'altra antilope (fig. 1).

Difficile è dare un'interpretazione certa a questa iconografia, soprattutto perché non ha paralleli puntuali in tutta la produzione artistica sudarabica a noi nota. Gli unici elementi circolari che avrebbero potuto avvicinarsi ai nostri sono quelli che compaiono su uno dei tre blocchi con decorazione incisa, rinvenuti presso il tempio di 'Athtar a Ma'in; qui troviamo una serie di 7 «cerchi» allineati sopra la teoria di stambecchi in piedi e di profilo verso sinistra; ogni «tondo» sembrava presentare 28 segni lungo il bordo interno, diversamente interpretati³². Per quanto riguarda i cerchi, R.B. Serjeant riferi-

RC-ANL, Serie quinta, XXX, 1921, pp. 247-48) riprende l'interpretazione di Grohmann nel definire un fascio di fulmini o un doppio fulmine l'ornamento tra le corna dell'animale; P. CASANOVA («Note de numismatique himyarite», *RN*, 3^e Série, XI, 2, 1893, pp. 176-89, p. 181) parla di ciuffo tra le corna, formato dai peli disposti in tal modo per qualche cerimonia religiosa.

³⁰ M. HÖFNER, «Die vorislamischen Religionen Arabiens», *cit.*, pp. 312 sg.; A. GROHMANN, *Göttersymbole...*, *cit.*, pp. 32-34; J. RYCKMANS, «Le panthéon de l'Arabie du Sud Préislamique. Etat des problèmes et brève synthèse», *RHR*, 206, 1989, p. 160.

³¹ Cfr. W. DOSTAL, «Some Remarks on the Ritual Significance of the Bull in Pre-Islamic South Arabia», in R. Bidwell e G.R. Smith (edd.), *Arabian and Islamic Studies*, London, 1983, pp. 196-213.

³² Secondo Kensdale i 28 segni interni ad ogni cerchio rappresentano i giorni in cui è diviso il mese lunare; Ryckmans, seguendo la teoria di Serjeant, ritiene che si tratti delle 28 «mansions lunaires, étoiles ou groupes d'étoiles proches de l'écliptique, dont le lever ou le coucher héliaque jalonne depuis des siècles le calendrier des travaux champêtres des paysans de l'Arabie du Sud». Cfr. J. RYCKMANS, «La chasse rituelle...», *cit.*, pp. 283-84.

sce che il numero 7 equivale, in alcune parti dell'Arabia meridionale, al numero delle stelle in una delle quattro stagioni agricole. Egli le mette in relazione con il periodo adatto per la caccia e cioè in ottobre «with the star al-Sābi', the time when the Sābi'ī millet is sown»³³. A prescindere dalle interpretazioni attribuite ai cerchi e al loro numero, gli oggetti circolari incisi sul pilastro di Ma'in in realtà, nella parte superiore, non sono chiusi; essi, in base ad altri numerosi paralleli – inediti e in corso di studio – provenienti dal Jawf, costituiscono ciascuno la terminazione di un elemento verticale formato da un fascio di linee parallele³⁴. Quanto agli elementi circolari, in alcuni rilievi hanno il contorno a zig-zag, in altri liscio, e quindi il numero dei segni (28) sarebbe casuale. Secondo J. Schmidt si tratterebbe di un disegno astratto raffigurante una pianta o un frutto dal quale si diramano le foglie³⁵.

Su un altro pilastro della stessa serie vi è un registro in cui compaiono dei personaggi in piedi, sopra le cui teste sono incise due file parallele di cerchi allineati, interpretati da J. Ryckmans come dei vasi panciuti, e da J. Pirenne come dei gong o dei cimbali³⁶. Anche sul portale di al-Hazm, già citato, vi è una rappresentazione simile all'ultima descritta proveniente da Ma'in: al di sopra delle figure umane ritroviamo due file di oggetti rotondi, che R.B. Serjeant, d'accordo con A. Fakhry, interpreta come bottiglie traslucide in pelle animale per contenere il vino, con destinazione profana (utilizzate ancora oggi, per conservare il caffè, note con il nome di *batṭa*)³⁷. Questa interpretazione, secondo J. Ryckmans, risponde adeguatamente al rapporto tra l'insieme della scena e la celebrazione di una caccia rituale fruttuosa³⁸. Per W.E.N. Kensdale sarebbero dei vasi rituali per libagioni³⁹.

È evidente che gli autori, pur avendo attribuito funzioni diverse, siano concordi nel riconoscerli dei contenitori appesi; ciò è suggerito dalla presenza di un'appendice sporgente dalla parte superiore esterna di ogni cerchio, legata alla soprastante barretta orizzontale. Ritornando alla nostra tavoletta, non sembra, tuttavia, che si possa parlare di recipienti. Una delle interpretazioni potrebbe essere che i cerchi del registro di mezzo siano la rappresentazione simbolica delle differenti grandezze degli astri visibili

³³ R.B. SERJEANT, *South Arabian Hunt*, cit., p. 64.

³⁴ Vedi l'articolo di Rémy Audouin in questo volume.

³⁵ J. SCHMIDT, «Der 'Attar-Tempel bei Ma'in», *ABADY*, Bd. I, Mainz am Rhein, 1982, p. 148.

³⁶ J. RYCKMANS, «La chasse rituelle...», cit., p. 288; J. PIRENNE, «Deux blocs du décor sculpté de l'entrée du temple de Ma'in», *CIAS*, tome I, sect. 2, Louvain, 1977, p. 256.

³⁷ R.B. SERJEANT, *South Arabian Hunt*, cit., p. 68.

³⁸ J. RYCKMANS, «La chasse rituelle...», cit., p. 292.

³⁹ W.E.N. KENSDALE, «The Red Granite Stela...», cit., p. 195.

(Luna, Sole, Stelle o Pianeti). Un'ipotesi interessante è quella suggeritami dal prof. Walter Dostal, d'accordo con il dr. Andre Gingrich, secondo cui potrebbe trattarsi del calendario con il sistema del *qirānāt*. Egli innanzitutto riconosce nella serie dei 7 piccoli cerchi le Pleiadi e, nell'insieme, i dischi potrebbero rappresentare i mesi lunari; i 12 triangoli con i vertici rivolti in alto e in basso sarebbero strettamente correlati con il registro di mezzo, indicando così il sorgere ed il calare degli stessi mesi lunari. Dostal tenderebbe a considerare come unico registro i miei primi due, dal momento che il serpente (sopra i triangoli) è messo in relazione con le Pleiadi – in Arabia sud-occidentale il serpente è considerato il primo animale che annuncia la comparsa delle Pleiadi, considerate come visibili e invisibili – e con la pioggia e la fertilità. Così le mani, come gli oggetti al centro (i contenitori tra le mani e tra i serpenti) potrebbero simboleggiare la semina. A. Gingrich, in particolare, ha condotto degli studi etnografici nel Ḥijāz meridionale e nello Yemen nord-occidentale, dove ha rilevato che le Pleiadi compaiono in due importanti tipi di calendari agrari, basati sui principi degli *anwā'* e delle *qirānāt*; la cronologia di quest'ultimo sistema è determinata dalla congiunzione mensile (in arabo *qirān*) della Luna con le Pleiadi. Lo studioso austriaco suppone che questo gruppo stellare debba aver avuto un ruolo molto importante anche nell'astronomia popolare locale pre-islamica e suppone che il sistema delle *qirānāt* rappresenti il più antico sostrato del calendario odierno, usato in alcune regioni dell'Arabia meridionale⁴⁰.

In ambiente sudarabico il motivo dei cerchi, in numero variabile da uno a sei, accompagna anche alcune iscrizioni sabeë e minee, che A. Grohmann interpreta come simboli stellari⁴¹. La disposizione di questi cerchietti ricorda quella dei *Sibitti* (7 punti) dei rilievi e cilindri assiri e babilonesi, che inizialmente denotavano un gruppo di 7 divinità, per diventare, successivamente, il simbolo, appunto, delle Pleiadi⁴².

⁴⁰ Colgo l'occasione per ringraziare il prof. W. Dostal per i suggerimenti offertimi e il dr. A. Gingrich per avermi fatto pervenire due suoi articoli inediti sull'argomento: «Manāzil, Anwā' and Qirānāt: Ethnographic Evidence on the Development of Star Calendars in South-Western Arabia», di prossima pubblicazione in Maria FIRNEIS (ed.), *Interactions of European and Asian Astronomy*, Publications of the Astronomical Society of the Pacific Conference Series (PASP), Provost, Utah 1991; «Female Form, Evil Times. Local Concepts Related to the Pleiades in the Ethnography of Southern Ḥijāz», da pubblicare in R. STIEGNER (ed.), *Festschrift für Prof. Maria Höfner*, Graz.

⁴¹ Cfr. GI 1158, 1529, 1550; CIH 139, 492; RES 4531, 4792, 4846; A. GROHMANN, *Göttersymbole...*, cit., pp. 35-36; M. HÖFNER, «Die vorislamischen Religionen Arabiens», cit., 1970, p. 302.

⁴² E. DOUGLAS VAN BUREN, 1945, pp. 74-82; D.J. WISEMAN, «A New Stela of Aššur Nasir-Pal II», *Iraq*, XIV, 1952, pp. 24-44.

C. IL REGISTRO SUPERIORE

Una serie di triangoli allineati con i vertici rivolti alternativamente in basso e in alto separa il registro centrale da quello superiore.

Il primo registro è composto da una serie di oggetti carichi di connotati simbolici, disposti specularmente (rispetto ad una immaginaria divisione centrale) due a due su tre file; isolati sono i quattro elementi centrali della prima fila. Tra tutti i simboli raffigurati, di cui se ne contano ben dieci diversi, solamente alcuni sono facilmente riconoscibili (fig. 6).

Nella prima fila ritroviamo le teste di orici (due verso il margine sinistro della tavoletta, e presumibilmente altre due in quello destro), senza l'ornamento tra le corna. In mezzo e in corrispondenza della soprastante iscrizione vi sono quattro oggetti, il primo dei quali sembra essere l'arma ricurva («Totschläger»), il caratteristico simbolo divino, attribuito del dio sabeo Almaqah. A volte, però, la clava è rappresentata accanto alla testa di antilope, che è l'animale sacro ad 'Athtar (tale accostamento è frequente nelle monete sabeo)⁴³. Il secondo dei quattro simboli è difficilmente riconducibile ad una forma che ci ricordi un oggetto specifico (altare? incensiere?)⁴⁴, mentre il terzo potrebbe raffigurare la folgore, la stessa che compare tra le corna delle teste di antilopi del fregio che separa il terzo dal quarto registro. Questi due simboli insieme potrebbero rappresentare, in via del tutto ipotetica, un aspetto del dio 'Athtar, che è quello legato alla fertilità dei campi, e quindi alla produzione agricola.

Anche il quarto simbolo, se vi si riconosce una punta di lancia (senza asta, che, al contrario, viene generalmente rappresentata), è un attributo di 'Athtar, mostrando così, insieme al primo oggetto, anche l'aspetto guerresco del dio⁴⁵. Tuttavia, come nella scena di caccia, così in questo contesto il triangolo potrebbe rappresentare la montagna, che nella religione pre-

⁴³ A. GROHMANN, *Göttersymbole...*, cit., pp. 6-19; M. HÖFNER, «Die vorislamischen Religionen Arabiens», cit., p. 304. Numerosi confronti all'arma ricurva sono presenti non solo in ambiente yemenita; si trovano, infatti, anche più a nord, nei graffiti delle popolazioni definite «Oval-Haeded», che risalgono, secondo Anati, al III millennio a.C. Cfr. E. ANATI, *Expédition Philby-Ryckmans-Lippens...*, cit., vol. 1, pp. 87 sgg., figg. 50-51.

⁴⁴ La concavità dei lati lunghi richiama il «simbolo della porta», tipicamente mineo, riconducibile anch'esso ad 'Athtar. Se così fosse, l'appendice superiore non sarebbe altro che una sbavatura dell'argilla o un difetto del calco, che si nota in altri punti della superficie figurata della tavoletta. Cfr. A. GROHMANN, *Göttersymbole...*, cit., pp. 52 sgg.; M. HÖFNER, «Die vorislamischen Religionen Arabiens», cit., p. 308.

⁴⁵ A. GROHMANN, *Göttersymbole...*, cit., p. 48; M. HÖFNER, «Die vorislamischen Religionen Arabiens», cit., p. 305.

islamica, sia come divinità (= montagna divinizzata), sia come luogo di culto, sia come proprietà di un dio, aveva grande importanza⁴⁶.

Nella seconda serie di simboli, posti alle estremità marginali, ricompaiono i dischi delle stesse dimensioni di quelli della prima fila del registro di mezzo. Potrebbe trattarsi, appunto, di un astro o della Luna e quindi rappresentare un determinato periodo stagionale, oppure, meno probabilmente, di un'offerta per gli dei (una forma di pane?). A fianco di ogni disco vi è una mano con il pollice rivolto verso l'interno. Il motivo dell'impronta della mano (sculpto o inciso nella pietra) è diffuso in Arabia meridionale, ed è spesso associato ad iscrizioni che terminano con invocazioni al dio Almaqah⁴⁷; numerosi esempi di impronte di mani si trovano nei graffiti rupestri (si veda per esempio le incisioni a shi'b Sukhaybir⁴⁸, a Kharibat Sa'ūd, su un pilastro del tempio di dhāt-Himyam⁴⁹, ecc.).

In alcuni casi la mano è accostata ad altri due simboli, il disco e la falce lunare⁵⁰; vi sono esempi in cui il disegno, nato dalla combinazione dei tre suddetti simboli, è accompagnato da iscrizioni⁵¹.

La mano aperta con significato apotropaico ha la funzione di proteggere l'uomo dagli influssi negativi e tenere lontano il male. Alcune placche in pietra con decorazione in bassorilievo mostrano una divinità (sia essa maschile che femminile) con il braccio destro alzato lateralmente e piegato ad angolo acuto, e la mano aperta in segno di benedizione, che è un tratto proprio degli dei della fertilità⁵². Secondo la Höfner in ambiente sabeo la mano era probabilmente uno dei simboli di 'Athtar⁵³.

⁴⁶ Ch. ROBIN, «Les montagnes dans la religion sudarabique», in R.G. STIEGNER (ed.), *Al-Hudhud. Festschrift Maria Höfner zum 80. Geburtstag*, Graz, 1981, pp. 263-77.

⁴⁷ A. GROHMANN, *Göttersymbole...*, cit., pp. 44-46.

⁴⁸ J. RYCKMANS, «Graffites "thamoudéens" du Yémen septentrional», *Le Muséon*, LXXII, 1959, tav. V, fig. 1.

⁴⁹ Ch. ROBIN e J. RYCKMANS, «Les inscriptions de al-Asāhil, ad-Durayb et Hīrbat Sa'ūd (Mission Archéologique Française en République Arabe du Yémen: prospection des antiquités préislamiques, 1980)», *Raydān*, 3, 1980, pp. 113-81, tav. 28a-b.

⁵⁰ Cfr. GI 1724 e GI 804; A. GROHMANN, *Göttersymbole...*, cit., p. 38, fig. 86 e p. 44, fig. 102.

⁵¹ A. JAMME, «Sabaean Texts of J. 'Amūd al-'Ayraf, Yemen», *Miscellanées d'ancien (sic) arabe*, XI, Washington, 1980, pp. 31 sg., tav. 3; pp. 44 sg., tav. 6. Cfr. anche M. JUNG, «Graffiti rupestri nello Yemen del Nord I», *AION*, 49, 3 (1989), pp. 271-88; «Graffiti rupestri nello Yemen del Nord II», *AION*, 49, 4 (1989), pp. 323-35.

⁵² Cfr. la placca del giovane dio da al-Jūba, conservata nel Museo Archeologico di Ṣan'a', e le placche con la decorazione della dea dhāt-Himyam.

⁵³ M. HÖFNER, «Die vorislamischen Religionen Arabiens», cit., pp. 303-304; EAD., «Südarabien...», cit., pp. 508 sgg.



Fig. 6 – Il registro superiore con la rappresentazione dei simboli e l'iscrizione in rilievo sulla sporgenza (fot. A. Solazzi).

Al centro della seconda fila, e tra le due mani, sono rappresentati due oggetti che sembrano essere la riproduzione grafica di alcuni vasi trovati nello scavo della «casa A» di Yalā. Si tratta di giare di medie dimensioni, caratterizzate dalla doppia carena (sulla spalla e sul fondo del corpo) e dal piede ad anello. Tali vasi erano probabilmente utilizzati come contenitori per derrate alimentari (granaglie, farine, ecc.); nel caso specifico potrebbero avere la funzione di unità di misura e/o di simbolo per indicare la raccolta fruttuosa dei prodotti del terreno, in quanto garantita dalla benedizione e protezione della divinità tutelare.

La terza fila di questo primo registro mostra quattro elementi a forma di S rovesciata (due nel margine destro della tavoletta e due in quello di sinistra), che potrebbero rappresentare, in modo un po' inconsueto rispetto alla usuale iconografia, dei serpenti⁵⁴. Al centro, tra i serpenti, vi sono due

⁵⁴ Per l'iconografia del serpente ved. A. GROHMANN, *Göttersymbole...*, cit., pp. 71 sgg.

oggetti uguali tra loro, che sono di assai ardua identificazione. Data la posizione che occupano nella tavoletta, dovrebbero avere una corrispondenza con i due oggetti (i vasi) soprastanti, e forse la stessa valenza (unità di misura, pesi, altri tipi di contenitori?), e comunque un significato legato all'attività dell'uomo. I serpenti, come le impronte delle mani aperte, hanno un valore apotropaico e la funzione di proteggere il prodotto dell'opera umana, rappresentata dai due oggetti centrali.

In genere il serpente viene messo in relazione con Wadd⁵⁵, ma per esempio in Gl. 1158 e Gl. 1302 (da Barāqish) il serpente è accanto al monogramma e ai simboli di 'Athtar.

L'ISCRIZIONE

L'iscrizione si riferisce probabilmente alla funzione stessa dell'oggetto. Riporto comunque qui di seguito la lettura e l'interpretazione che ne ricava il prof. Christian Robin: «La tavoletta è prolungata verso l'alto da una linguetta, che l'artista non ha voluto lasciare vuota: malgrado la perdita di una grossa scheggia all'epoca della rovina dell'edificio, si vede ancora la parte inferiore di quattro segni.

Il primo problema che si incontra è sapere se si tratti di scrittura. Si osserva innanzitutto che la resa grafica, rispetto ai simboli in rilievo già descritti, è diversa: qui i tratti, infatti, sono meno sporgenti e meno spessi. D'altra parte si riconoscono chiaramente delle lettere in due dei quattro segni. Quella all'estrema destra è una croce che possiamo leggere *t*. Quella più a sinistra è un tratto verticale, sormontato, come sembra, da un cerchio: potrebbe essere *y*. I due elementi al centro sono meno chiari, ma possono essere ugualmente delle lettere: a destra si vede la parte inferiore di un'asta verticale; a sinistra si riconosce un tratto verticale che scende molto più in basso delle altre lettere, con uno sperone in basso a destra, e, al di sopra, una linea obliqua che sbarra questo tratto. Sembra, dunque, verosimile che siamo di fronte ad una iscrizione, e cioè ad una parola di quattro lettere.

Se i quattro segni formano una parola, il secondo problema è la sua lettura e la sua interpretazione. Bisogna cercare una parola che cominci per *t* e che finisca con *y*: *t [..] y* (o al contrario, se il testo è destrorso: *y [..] t*).

⁵⁵ M. HÖFNER, «Die vorislamischen Religionen Arabiens», *cit.*, pp. 533 sgg. Sono attestati anche un dio *Sahar*, «aurora», simbolizzato da un serpente, e un altro dio mineo chiamato *Naḥastāb*, cioè «buon serpente». Cfr. G. RYCKMANS, «Rites et croyances préislamiques en Arabie méridionale», *Le Muséon*, LV, 1942, p. 175.

Della lettera che è accanto a *t*, resta solo la parte inferiore, composta da un'asta verticale: le letture possibili sono: *g, h, d, q, l, h* o *y*, meno probabilmente *h* o *n*. La lettura dell'ultima lettera è incerta, poiché non corrisponde esattamente a nessun segno conosciuto.

Considerando la natura del documento, senza dubbio una tavoletta destinata ad attirare il favore divino sul suo proprietario, possiamo pensare ad una parola formata dalla radice HZY, da cui si formano dei termini con significato di «favore» (*hzy*), «auspici favorevoli (?)» (*thzyt, thzt*) e «riuscire» (*htzy*). La lettera vicina a *t* può essere *h*, come abbiamo visto. Resta da sapere se è possibile leggere *z* tra (*h*) e *t*. Questo non è escluso perché *z*, lettera rara, ha potuto assumere forme variabili nel periodo della formalizzazione della scrittura: avremmo qui una *z* di un tipo un po' particolare. Per concludere proporremmo la seguente lettura (ipotetica): *t(hz)y*, «che essa sia favorevole».

Diversa è l'interpretazione del prof. G. Garbini: «La brevissima iscrizione a rilievo presente sulla parte superiore della tavoletta di terracotta è composta da quattro segni che pongono diversi problemi: il secondo da destra è mutilo, il terzo ha una forma destrorsa e il quarto non è allineato agli altri. In tali condizioni è difficile giungere a un'interpretazione soddisfacente, ma l'interesse dell'oggetto su cui si trova l'epigrafe è tale che vale la pena di avanzare un'ipotesi di lettura.

Tre segni si leggono agevolmente, *t, z, y*, uno appare incerto, anche se il tratto verticale superstito restringe il campo della possibilità (*g, d, h, y, l, n*; escluderei *h* perché a ad-Durayb questo segno è privo di tratto verticale). La forma destrorsa di *z* rivela che l'iscrizione va letta da sinistra a destra, *YZ.T*. Sul piano linguistico è da rilevare che sembra improbabile una radice *yz.*, peraltro non attestata né in sudarabico né in arabo, perché in queste lingue non sono numerose le radici con *y* prima radicale. D'altra parte una parola iniziante con *y* non può essere che un imperfetto verbale di terza persona, parola che ben difficilmente può trovarsi da sola. Dobbiamo perciò supporre che la *y* iniziale sia indipendente dalla parola successiva, come del resto suggerisce la sua posizione anomala rispetto al resto dell'epigrafe.

Resta allora la forma *z.t*, che integrerei *zyt*, da una radice *zyw* o *zyy* già attestata in sudarabico: a parte due contesti mutili che non consentono di dare un significato alla radice (Fa 120 e Gr 28), due iscrizioni mostrano l'aggettivo *zy* (maschile: YM 441) e *zyt* (femminile: CIH 504) con il significato di «ritualmente puro» (*Sabaic Dictionary*, 1982, p. 173). Si potrebbe perciò intendere l'iscrizione composta da *zyt* (aggettivo femminile ovvero sostantivo astratto) e da un'altra parola resa soltanto con l'iniziale. Poiché

le raffigurazioni della tavoletta, con le loro file e i loro simboli regolari, fanno pensare a un calendario, si potrebbe ipotizzare la lettura *YZYT* con *Y* iniziale di *ywm* “giorno” o *ymt* “giorni”: “giorni puri” ovvero “giorni di purità”. Si tratterebbe cioè di un calendario liturgico-rituale che indicava i giorni in cui potevano essere compiute determinate cerimonie».

CONCLUSIONI

La tavoletta da *Yalā* è senza dubbio un pezzo del tutto originale e il più antico rilievo figurato, sicuramente datato. Le analisi al C_{14} dei carboni prelevati sul pavimento di *LI*, alla stessa quota della tavoletta (strato A, livello 1c), ci offrono una datazione calibrata dell'incendio avvenuto nel *locus I*, che oscilla tra la metà del IX e la metà del VII sec. a.C. (850 ± 650)⁵⁶. L'oggetto, così inserito in un contesto stratigrafico datato, ci aiuta ad ancorare nel tempo queste simbologie tanto problematiche, a capire la loro origine e il loro sviluppo, e, nel contempo, costituisce il terreno su cui tante interpretazioni citate potrebbero affondare le radici, per verificare l'esattezza delle ipotesi. L'importanza del documento, oltre che per l'iconografia, è dovuta anche alla presenza dell'iscrizione, che, insieme alle altre incise sulla ceramica proveniente dagli strati A, B e C⁵⁷, contribuisce a rialzare la tradizionale cronologia dell'epigrafia sudarabica⁵⁸.

In base ai dati raccolti attraverso l'osservazione dell'iconografia, saremmo propensi a ritenere che la tavoletta fosse dedicata al culto del solo dio 'Athtar, direttamente rappresentato dai suoi simboli/attributi che compaiono nei diversi registri⁵⁹. Il culto della divinità maschile 'Athtar è comune a tutte le popolazioni della cultura sayhadica. Il dio ha un ruolo di

⁵⁶ Cfr. A. DE MAIGRET e Ch. ROBIN, «Les fouilles italiennes de *Yalā*...», *cit.*, pp. 286 sgg.

⁵⁷ G. GARBINI, «Le iscrizioni su ceramica da ad-Durayb – *Yalā*», *Yemen. Studi archeologici, storici e filologici sull'Arabia meridionale*, vol. 1, 1992, pp. 79-91.

⁵⁸ Cfr. in A. DE MAIGRET e Ch. ROBIN, «Les fouilles italiennes de *Yalā*...», *cit.*, p. 290, lo schema riassuntivo dei risultati delle analisi al C_{14} dei campioni di carbone prelevati dallo scavo della «casa A».

⁵⁹ Un'iscrizione da *shī'b al-'Aql*, che si trova a pochi km a sud-ovest della città di *Yalā/ad-Durayb*, parla di una caccia in onore di 'Athtar e *Krwm*, in un luogo chiamato *Dn^m* e *'ryd*. Cfr. G. GARBINI, «The Inscriptions of *Ši'b al-'Aql*, al-Ġafnah and *Yalā/ad-Durayb*», in A. DE MAIGRET (ed.), *The Sabaean Archaeological Complex in the wādī Yalā (Eastern Ḥawlān at-Tiyāl, Yemen Arab Republic)*, ISMEO Reports and Memoirs, XXI, Rome, 1988, p. 26, iscrizione n. Y.95.AQ/7 = Eryani 41, e tav. 41.

primaria importanza nel pantheon sudarabico – nella lista delle divinità invocate 'Athtar occupa sempre il primo posto –⁶⁰, ed acquista diversi epiteti, la maggior parte dei quali prende il nome dal santuario o tempio che gli viene dedicato dhū-Yahriq, Shāriqān, dhū-Qabḍ, S^2ym^m , $Nwb^n w-Nb^m$, ecc.). 'Athtar aveva l'appellativo di S^2rq^n , «l'orientale», Grb^n , «l'occidentale», mostrando i due aspetti opposti di Venere, e Nwf^n , «quello che domina», e cioè l'astro al suo zenith. Veniva chiamato anche «vendicatore» e «protettore», invocato, cioè, per punire i profanatori di tombe. La sua funzione di divinità tutelare della fecondità e dell'irrigazione sembra derivare dallo stesso valore etimologico di 'TR, «essere ricco, irrigare, coprirsi di una ricca vegetazione»⁶¹.

La esclusiva attribuzione ad 'Athtar del pezzo di Yalā potrebbe comunque essere messa in forse dai simboli della prima fila del registro superiore, la cui identificazione, come abbiamo visto, è molto incerta, ma che potrebbero rappresentare le principali divinità del pantheon sabeo.

Per concludere si osserva che, a prescindere dalla divinità cui era dedicato, l'oggetto interpreta il momento dell'intervento dell'uomo sulla natura, intesa sia nel suo aspetto selvatico (la caccia), sia in quello domestico (l'agricoltura). Queste due attività sono strettamente connesse tra loro, ed entrambe regolate e praticate in determinate stagioni dell'anno, stagioni stabilite in base all'osservazione degli astri. Grazie anche all'iscrizione, potremmo considerare la tavoletta come una sorta di portafortuna, un oggetto augurale, che il proprietario aveva esposto in bella vista all'ingresso della casa, l'ambiente di passaggio principalmente frequentato.

⁶⁰ A.F.L. BEESTON, «The Religions of Pre-Islamic Yemen», in J. CHELHOD *et al.*, *L'Arabie du Sud. Histoire et Civilisation*, T. 1, *Le peuple yéménite et ses racines*, Paris, 1984, pp. 260-61.

⁶¹ G. RYCKMANS, «Les religions arabes préislamiques», in M. GORCE e R. MORTIER, *Histoire générale des religions*, II, Paris, 1960, pp. 327-28; A. JAMME, «La religion sud-arabe pré-islamique», in M. BRILLANT e R. AIGRAIN, *Histoire des Religions*, 4, Paris, 1956, pp. 264-65.