

IL SANTUARIO RURALE NELLA SIRIA-FENICIA E IL SUO SVILUPPO IN EPOCA ROMANA

TAREK AHMAD*

Abstract: Many previous studies have contextualized the religious monuments in Phoenicia, but usually did not specify the link between the creation of sacred landscape and certain rural environmental contexts and how this relationship is reflected in the first monumental and architectural development of each monument. In order to explore this problematic, I first try to identify the characteristic elements of sacred landscape and then the religious monuments in relation to those elements, in order to trace the origin of the foundation and the architectural development of the rural Roman sanctuaries in Phoenicia.

Keywords: Roman Rural Sanctuaries; Sacred Landscape; Syria.

La peculiarità dell'architettura templare nella Siria greco-romana è l'esistenza di numerosi luoghi di culto costruiti al di fuori delle città, in un ambiente geografico isolato e rurale. L'analisi architettonica ed epigrafica di numerosi santuari in Siria, condotta mediante una serie di indagini archeologiche, ha permesso di riscontrare una fitta presenza di tali luoghi, soprattutto nella Fenicia, variamente disposti sul territorio rurale a partire dal periodo persiano e lungo il periodo classico.¹ In linea generale, molte interpretazioni precedenti hanno contestualizzato i monumenti religiosi, ma non hanno sempre specificato il nesso fra la creazione dei luoghi di culto rurali e i contesti ambientali, né si sono proposti di evidenziare in quale modo tale nesso si rifletta nella prima monumentalizzazione dello spazio e nel successivo sviluppo architettonico di ciascun monumento.

Al fine di esplorare questa problematica, il presente contributo intende, in primo luogo, enucleare quegli specifici elementi della natura rurale che, una volta sacralizzati, divenivano luoghi di culto preferenziali. Partendo poi dalla considerazione che le evidenze letterarie ed epigrafiche possono rendere comprensibile le formulazioni del "sacro" in ambito indigeno semitico e greco-romano, vengono studiati, sul piano della logotecnica, gli elementi planimetrici e architettonici dei santuari romani rurali in rapporto alla loro collocazione paesaggistica, al fine di rintracciare l'origine della loro fondazione e il loro sviluppo architettonico.

1. CONSACRARE UN LUOGO RURALE

Il concetto di "sacro" o di "santo" nei culti "semitici" era identificato con il termine *qds* usato per indicare sia la divinità sia il suo luogo di culto.² Pur essendo raro l'utilizzo del termine ἅγιος nelle manifestazioni religiose

* Università di Damasco, Siria; dott.tarek.ahmad@gmail.com.

1 Già nell'800 cominciarono le raccolte archeologiche ed epigrafiche relative ai resti dei templi romani nella Fenicia; possiamo citare E. Renan (1864), seguito da H.C. Butler (1919-1920), e poi da D.M. Krencker e W. Zschietzschmann (1938). D'altra parte, nuove ricerche sui santuari e sui loro territori furono intraprese a partire dal Novecento e vennero condotte in particolare da K.S. Freyberger, J.-P. Rey-Coquais, L. Nordiguian e J. Dentzer-Feydy (cfr. la bibliografia finale di questo contributo). Recentemente J. Aliquot ha documentato oltre 100 luoghi culturali romani nel suo studio sulla vita religiosa nel Libano: ALIQUOT 2009, pp. 233-367. Per l'età persiana in Fenicia e Palestina, si vedano ora OGGIANO 2005, OGGIANO – PEDRAZZI 2013.

2 Cfr. XELLA 1982, pp. 11-12; LIPiŃSKI 1995, pp. 417-421.

ellenistico-romane, esso si applicava comunemente nella Siria del periodo classico per designare le divinità fenicie ellenizzate.³ Le divinità dei luoghi sacri rurali erano divinità epicoriche; si ancoravano fortemente al proprio luogo e da esso prendevano i loro epiteti, come nel caso di Zeus Baetokaike (Hoson Sulaiman).⁴ La lista riportata da Filone di Biblo enumera già quattro Baal signori del monte Saphon (al-Aqra'), Libano, Anti-Libano e del Brathy (Haramon).⁵ Si può notare che l'etimologia dello stesso monte Haramon deriva dalla radice semitica *hrm*, ovvero "essere sacro e inviolabile", e il monte Saphon viene definito anche come "qds di Baal" nella mitologia ugaritica.⁶ D'altra parte, occorre seguire gli aspetti mitologici delle divinità fin dal Vicino Oriente preclassico ed esaminare alcune loro raffigurazioni per poter svelare le peculiarità di tipo geografico e ambientale. Le raffigurazioni di Baal Saphon stante su un monte con i fulmini in mano confermano, senza dubbio, lo stesso concetto religioso dell'apparizione divina nel proprio luogo, cioè la sua dominazione sul sacro.⁷ Nella figura di Baal Saphon è stato riconosciuto un diretto antecedente divino per il culto ellenistico-romano di Zeus Casio, ancorato nel suo monte anche come signore degli elementi atmosferici (Zeus *κεραυνός*/tuonante).⁸ In questo senso va concepita l'interpretazione dell'imperatore Adriano, riportata da Elio Spartiano, della tempesta e del fulmine che colpiva l'animale da lui offerto alla stessa divinità sul Casio/Saphon, come un felice presagio divino.⁹

Altre evidenze si possono riscontrare durante il periodo classico, per esempio nella divinità di Zeus *Seimos* a Kalat Kalota,¹⁰ Zeus *Madbachos* a Shekh Barakat,¹¹ equivalente di Zeus *Bomos* a Burj Baqriha,¹² Zeus/*Baalgalaso* a Qaalat Fakra,¹³ Zeus *oreios* ("della montagna") a Helalie nei pressi di Sidone,¹⁴ *ʾlh gbl* (*Ela-gabal* o "dio della montagna") ad Emesa e a Nezala (Qaryatyn)¹⁵ e dello stesso Zeus Casio, venerato anche con l'epiteto Zeus *Coryphaeus* ("sommità del monte"), a Seleucia in Pirea¹⁶ e ad al-Hoson.¹⁷

È noto anche che l'acqua rivestiva un ruolo di notevole importanza nel rappresentare le forze delle divinità, come integrate e immanenti alla dimensione concreta e fisica del luogo. Tali aspetti si presentano frequentemente sia in ambiente geografico fenicio sia altrove, come accade in seguito anche nel periodo romano. Sono numerose le testimonianze dirette e indirette relative a culti praticati presso fiumi e corsi d'acqua, guadi e foci di fiumi,

3 Si citano per esempio le divinità di Baetokaike (Hoson Solaiman): *IGLS* VII, nn. 4028-40; di Remalas (Haloua): *IGLS* XI, n. 1; e di Qasr Antar: *ibid.*, n. 40.

4 *IGLS* VII 4031-4038. Cfr. da ultimo, BONNET 2015, p. 146.

5 Cfr. Eus. *P.E.* I 9, 10. Sembra che l'identificazione del monte *Brathy* con l'attuale Haramon (Jabel al-Shekh) sia più plausibile rispetto a quella con il *Bargylus* o l'Amanos. Sulla discussione dell'identificazione cfr. ALIQUOT 2009, pp. 21-22.

6 *KTUCAT* 1.3, III, 28-31. Cfr. SMITH 1994, p. 71.

7 Cfr. SMITH 1994, p. 174; Louvre AO 15.775 = RS 4.427.

8 Cfr. BONNET 1987, pp. 125-126; TITO 2012, pp. 83-84. È molto indicativa, come simbolo della divinità Zeus Casio *Keraunios*, l'immagine di fulmini alati sulle sfere di frombolieri romane ritrovate a Seleucia in Pirea, cfr. SEYRIG 1939, p. 301.

9 Ael. Sp. *Had.* 14, 3.

10 *IGLS* II, n. 383. Cfr. GATIER 1997, pp. 760-765; MILLAR 1993, pp. 13-15, 254.

11 Cfr. in particolare *IGLS* II, n. 466; cfr. STEINSAPIR 2005, p. 48, n. 34.

12 Gli studiosi hanno interpretato il termine *Madbachos* o *Bomos* semplicemente come "altare", ma in realtà potrebbe trovare un altro significato nei vocabolari semitici completamente lontano dal sacrificio e dall'altare stesso, in quanto la radice *DBH* indica generalmente "fare ferite" o "crepe", e il sostantivo *Madbah* si riferirebbe così al luogo e alle crepe sul monte, ovvero al monte stesso. Il termine greco *Bomos* a Burj Baqriha indicherebbe il monte stesso inteso come altare.

13 Il termine *Baalgalas* è composto da Baal come primo elemento e dall'aggettivo o l'epiteto *Galasos* come secondo elemento, che deriva probabilmente dalla radice semitica *gls*, cioè alta montagna o monte: REY-COQUAIS 1999, pp. 632-633.

14 RENAN 1864, p. 397.

15 BUTCHER 2003, p. 343.

16 *OGIS* I, n. 245.

17 *IGLS* II, n. 652.

sorgenti naturali emergenti o in grotte, tutti luoghi caratterizzati da specifici aspetti geologici e di guarigione. I testi epigrafici affermano, anche, il carattere sacro dei fiumi in Siria, e l'identificazione di alcuni di essi con Baal/Zeus come l'Oronte (Nahr el-Asi) e il Belus (Nahr Queq).¹⁸ In Fenicia, l'Oronte e il *Litanus* costituivano, in senso mitologico, l'ambiente in cui ebbe luogo il mito di Baal e il Dragone sincretizzato con quello greco di Zeus e il Tifone.¹⁹ Nel *Panion* di Cesarea-Paneas presso la principale sorgente del Giordano, Eusebio accenna a un fenomeno "miracoloso", in cui la vittima offerta e gettata nell'acqua diveniva invisibile.²⁰ E ancora nella Siria interna, Luciano di Samosata riporta una tradizione secondo la quale il santuario di Hierapolis/Mabbug sarebbe stato fondato da Deucalione, l'eroe del diluvio, presso una voragine dove l'acqua era defluita.²¹ Non appare fuori luogo considerare, in senso mitologico, la voragine di Hierapolis come sorgente e/o foce del diluvio: si pensi all'etimologia semitica del nome della città di Mabbug che, secondo una proposta, significherebbe "sorgente/sorse",²² in riferimento, senza dubbio, al mito del diluvio. Sempre basandosi sulla testimonianza di Luciano, si può proseguire con l'esempio della connotazione miracolosa inerente all'acqua nel mito di Adonis, nella regione di Biblio. L'autore riporta i fenomeni atmosferici e idrologici del fiume Adonis (Nahr Ibrahim): improvvisa crescita, colorazione di rosso e venti intensi, tutti fenomeni causati dalle conseguenze della morte dell'eroe e ricorrenti ogni anno nella stessa stagione.²³ I fenomeni naturali legati al culto di Adonis si ritrovano in altre fonti classiche, fra cui sono molto significativi i racconti tardo-antichi riportati da Zosimo e Sozomeno. Quest'ultimo narra di un "fuoco" che, come una stella o un globo luminoso, scendeva giù dalla cima del monte Libano, in un preciso periodo dell'anno e nel corso di una particolare cerimonia d'invocazione, per finire nelle acque del fiume,²⁴ Zosimo, invece, indica la qualità curativa miracolosa dell'acqua in un "lago" vicino al santuario presso la sua sorgente Afqa.²⁵

Analoghe osservazioni storiche possono farsi anche per ciò che riguarda la correlazione fra la "sacralità" del luogo naturale e i suoi elementi botanici. Numerosi testi cuneiformi ricordano la teofania delle divinità presso alberi come cedri o querce come, ad esempio, la nascita di Dumuzi da un cedro.²⁶ Tale tradizione religiosa è frequentissima, tra l'altro, nella mitologia greco-romana, basti pensare alla nascita di Adonis dall'albero detto Mirra,²⁷ ma si potrebbero ricordare anche la rappresentazione dell'alloro per evocare Apollo, la quercia per alludere ad Ercole, la vite per Dioniso e l'olivo per Atena ecc. Esempi in tal senso sono anche offerti dal bosco associato al santuario di Eshmun/Asclepio a Sidone²⁸ e dai boschetti di Crono ad Arado²⁹ e ad Abile di Lysanias.³⁰ Talora sembra possibile attribuire una specifica "sacralità" a determinate piante, come nel caso del cipresso associato alle divinità solari.³¹

18 Cfr. BALTY 1982, p. 291

19 Per i testi ugaritici cfr. CAQUOT – SZNYCER 1974, pp. 168, 239-240, 243; e per l'epoca greco-romana cfr. Strab. XIV 2, 7.

20 Eus. *Hist.* VII 17; cfr. HAJJAR 1990, p. 2286.

21 Luc. *Syr. D.* 13.

22 DIRVEN 1997, p. 161.

23 «Ogni anno il fiume cresce e sanguina perdendo la sua normale tonalità e segnalando l'inizio delle ritualità alla gente di Biblio. La storia è che in questi giorni Adonis è ferito nel Libano, e il suo sangue che raggiunge l'acqua cambia il colore del fiume e gli dà il suo nome»: Luc. *Syr. D.* 8 (trad. SANZI 2003, p. 342).

24 Sozom. *Hist.* II 5, 5.

25 Zos. I 58, 1-2. Si tratta, più che di un lago, di un bacino adiacente alla grotta-sorgente dove la divinità, attraverso l'acqua, offriva all'uomo un mezzo di guarigione. Sulla natura curativa di alcune sorgenti, cfr. Plin. *N.H.* XXXI.

26 Cfr. CASTELLINO 1977, p. 320.

27 Cfr. RIBICHINI 1981, pp. 25-33, 57-66.

28 Strab. XVI 2, 22. Cfr. GARBINI 1977, pp. 408-412.

29 *IGLS* VII, n. 4002. Essendo la città una piccola isola, il bosco doveva trovarsi in un luogo rurale cioè presso le montagne sulla terraferma (*Bargylus*).

30 *OGIS*, 606.

31 HAJJAR 1977, pp. 136-139.

Alla luce di questo concetto del sacro, la scelta del luogo di culto rurale, ovvero il luogo “sacro”, veniva determinata dalla stessa divinità tramite varie manifestazioni “miracolose”. Anche se si conservano poche tracce per le fondazioni dei santuari, un’analisi puntuale delle testimonianze permette di supporre che tali luoghi di culto rurali si trovassero inseriti in contesti ambientali con peculiari caratteristiche di tipo geografico, idrologico e botanico, a cui si adattava la monumentalizzazione del sacro.

2. TIPOLOGIE ARCHITETTONICHE LOCALI PREROMANE

Pur nella consapevolezza della difficoltà di lettura della prima monumentalizzazione del luogo di culto all’aperto, si è avvertita l’esigenza di proporre un quadro generale di riferimento alle costruzioni cultuali nell’area fenicia preclassica, con lo scopo di ricercare una continuità di modelli architettonici e/o di fondazione per i periodi successivi.³²

Fin dal periodo persiano sono immediatamente riconoscibili i templi di Amrit e di Ain el-Hayat, che non sembrano inserirsi in un rigido piano urbanistico della città, ma si presentano come sistemazione architettonica e organizzazione spaziale di un luogo di culto all’aperto.³³ L’originalissima struttura del santuario di Amrit consiste in un grande bacino scavato nella roccia, alimentato da una sorgente e circondato da un portico su tre lati, con il quarto lato destinato all’accesso. Al centro del bacino fu risparmiato un cubo roccioso, sormontato superiormente da un sacello egittizzante, che si ergeva in alto sulla piscina sacra (FIG. 1).³⁴ L’analogo santuario di Ain el-Hayat consta di due sacelli costruiti al centro di un bacino naturale.³⁵ Pur essendo di rara realizzazione, tale modello costruttivo conferma come l’architettura si adattasse a veicolare la potenza della divinità e ad offrire un luogo di culto idroterapeutico.

Le poche attestazioni ellenistiche di installazioni cultuali in luoghi rurali affermano una continuità di modelli architettonici più antichi di culti terapeutici. È il caso del santuario di Bostan esh-Sheikh, consacrato ad Eshmun presso un bosco e una sorgente nei pressi di Sidone, risalente alla metà del VI sec. a.C. e in uso fino al periodo tardo romano.³⁶ La sorgente, chiamata *Ydl(l)*, fu in funzione come *omphalos* sacro, che irrigava tutto il santuario tramite canali e bacini, fra cui è degna di nota la cosiddetta “piscina di Astarte” databile al III sec. a.C. ispirata al modello fenicio di Amrit: un bacino a cielo aperto con un “trono” addossato al centro del lato sud³⁷ (FIG. 2). Anche l’adiacente costruzione “dei fregi di bambini” era dotata di tre bacini.³⁸ Tali ambienti del santuario servivano a varie pratiche rituali, fra cui certamente i trattamenti idroterapeutici dovevano essere le più importanti.³⁹

32 È possibile rintracciare, fin dall’età di Ferro I, i monumenti cultuali isolati posti al di fuori dalla città in uno spazio aperto come, ad esempio, il Monte Ebal e il *Bull Site* in Palestina, cfr. OGGIANO 2005, pp. 64-69. Nel periodo del Ferro II si può notare un altro modello architettonico “di frontiera” o “di confine”: si tratta di luoghi di culto non più isolati, ma costruiti all’interno di fortezze o caravanserragli, in un chiaro e stretto rapporto con il traffico commerciale e ai margini dei confini politici del centro urbano, cfr. OGGIANO 2005, pp. 124-136. Per la Fenicia di età persiana cfr. da ultimo OGGIANO – PEDRAZZI 2013, pp. 63-67.

33 Per una recente interpretazione del santuario di Amrit, si veda il recente contributo di OGGIANO 2014.

34 DUNAND – SALIBY 1985, pp. 14-37.

35 MARKOE 2000, p. 127. Sembra plausibile che l’etimologia moderna del luogo di culto Ain el-Hayat, cioè “la sorgente della vita”, potesse riferirsi alla conservazione della funzione religiosa e misteriosa della sorgente che era di natura curativa.

36 Il luogo di culto fu celebrato dal re Eshmunazar II e poi dal suo successore Bodashtart tra la metà del VI sec. a.C. e l’inizio del V sec. a.C. come attestano le varie iscrizioni rinvenute nel sito: cfr. XELLA – ZAMORA 2005, pp. 235-236. Nel IV sec. a.C. fu costruito un tempio anfiprostilo e un altare chiamato “Tribuna di Eshmun”. Tra i vari saggi sul santuario si veda in particolare l’accurato studio di Stucky, che ha analizzato la documentazione di M. Dunand proponendo nuove ricostruzioni architettoniche e cronologiche: STUCKY 2005.

37 DUNAND 1971, pp. 19-21; STUCKY 2005, pp. 147-159.

38 Si tratta di una costruzione contemporanea alla “piscina di Astarte”, costituita da quattro unità raggruppate attorno a un cortile a cielo aperto e dotate di nicchie e bacini. Sulla funzione dei bacini di questa costruzione cfr. da ultimo STUCKY 1997, p. 921.

39 Allo stato delle nostre conoscenze, le testimonianze archeologiche non sembrano attestare la continuità di tale modello architettonico nel periodo romano, tuttavia appare molto significativa la descrizione di Luciano di Samosata del bacino dei pesci – con altare eretto al centro – consacrato alla Dea Syria e associato al suo santuario a Hierapolis/Mabbug: Luc. *Syr. D.* 45-47; cfr. LIGHTFOOT 2003, pp. 489-491.



FIG. 1. Il sacello del santuario di Amrit (Marato), VI-IV sec. a.C. (foto autore).



FIG. 2. Piscina di Ishtar nel complesso santuario di Eshmun a Bostan esh-Sheikh. III sec. a.C. (DUNAND 1967, Tav. IV. 2).

Pur difforni per natura e forme architettoniche, altri luoghi di culto rurali dell'epoca ellenistica sembrano rientrare nella stessa sfera d'influenza, come conferma il caso della grotta di Wasta, posta ai piedi occidentali della catena del Libano tra Sidone e Tiro. La grotta fu consacrata ad Afrodite *epikoos*/Astarte nei graffiti, e i simboli vegetali e sessuali disegnati sulle pareti confermano un'antica forma culturale connessa alla sessualità, alla fecondità e alla fertilità, ma l'epiteto *epikoos* potrebbe indicare, inoltre, la natura guaritrice della divinità.⁴⁰ Tuttavia, le installazioni culturali nel sito sono costituite da una nicchia centrale scavata nella parete orientale della grotta, fiancheggiata da altre due nicchie secondarie; al di sotto v'è una tavola rocciosa per le offerte.⁴¹

3. I PRIMI EDIFICI CULTUALI IN EPOCA ROMANA

A partire dal I sec. a.C. numerosi luoghi di culto rurale furono fondati o rifondati nell'area fenicia con nuovi modelli architettonici probabilmente ispirati da modelli indigeni più antichi. I limiti intrinseci al tentativo di ricostruire le installazioni culturali sono evidenti, considerato lo stato lacunoso della documentazione architettonica e gli scarsi dati archeologici a disposizione. Si possono tuttavia prendere in esame alcune installazioni culturali, come i cosiddetti "monumenti a colonne" e gli altari monumentali.

La significativa presenza della tipologia architettonica nota come "monumento a colonne" merita di essere evidenziata, soprattutto in considerazione del fatto che essa costituiva uno fra i primi edifici culturali presenti nelle località rurali. Si tratta di una costruzione modesta composta da un piccolo monumento generalmente quadrato, eretto su un podio di circa 5x5 m, che racchiude al centro un cippo costituito da un blocco monolitico solitamente cubico e circondato da otto o dodici piccole colonne.⁴² La molteplicità di problemi d'ordine storico e funzionale connessi a tale tipologia architettonica ha suscitato tra gli studiosi

40 BONNET 2004, pp. 134-135.

41 MOUTERDE – BEALIEU 1947-1948, p. 6, pl. IV.

42 COLLART – COUPEL 1977, pp. 78-82.



FIG. 3. Il sacello di Machnaqa, veduta da O., inizi dell'età romana (foto autore).

templare sviluppatosi poi nel corso dei secoli, sono riferibili anche alla prima fase di qualificazione sacrale. Tra questi esempi va esaminato in primo luogo uno dei monumenti più discussi della Fenicia, cioè il sacello di Machnaqa dominante la valle del Nahr Ibrahim (l'antico fiume Adonis) a est di Biblo (FIG. 3). Si tratta di un piccolo altare di 3x3 m, inglobato, in fase successiva, in un altro monumentale circondato da un portico.⁴⁶ Pare evidente che tale installazione culturale nel sito era costituita da un semplice altare sacrificale trasformato in un altro altare monumentale appartenente alla categoria locale degli "altari-torre".

La fondazione di numerosi luoghi di culto caratterizzati da modeste installazioni cultuali può rispecchiare in qualche modo l'influsso culturale e religioso dei nuovi gruppi stazionati nella Beqaa e nell'Anti Libano, ovvero gli Arabi Iturei, che furono potenti durante il primo secolo dell'età romana.⁴⁷ L'importazione dei modelli architettonici romani è rintracciabile già dall'età augustea. È molto indicativa, a tale riguardo, la costruzione del tempio monoptero edificato presso la sorgente di Ain el-Jouj nei pressi di Baalbek, il quale ospitava presumibilmente un cippo ornato sui quattro lati da raffigurazioni divine proprie del culto eliopolitano.⁴⁸

un acceso dibattito.⁴³ L'elemento peculiare di tale tipologia è chiaramente rappresentato dal nucleo cubico monolitico ornato da una nicchia con decorazione figurata (Kafer-Dan) o con iscrizione (Deir el-Qalaa),⁴⁴ che indica, senza dubbio, la sua funzione di *naiskos* o *sacellum*. In seguito, il modello subì una trasformazione radicale con la costruzione del grande santuario greco-romano in cui venne inglobato, come nel caso di Hoson Sfire, o costituiva uno dei suoi edifici come il santuario di Kaser Neba e di Hoson Niha.⁴⁵

Gli altari o i semplici sacelli, che costituivano il nucleo del complesso

43 Secondo H.J.W. Drijvers tutte queste tipologie appartengono alla categoria *hmana* riconosciuta nel santuario di Allat a Palmira: DRIJVERS 1988, pp. 165-179. L'ipotesi è eseguita poi da FREYBERGER 1997, pp. 852-853; al contrario M. Gawlikowski dimostra la differenza fra le varie categorie dei monumenti cultuali locali e ritiene che il monumento di Machnaqa fosse un altare-torre destinato al sacrificio, come nel caso di Khirbet Tannur, Jebel Ramm e di Zeus Gerasa, e aggiunge che l'etimologia di *hmana* occorre solo nel caso del santuario di Allat: GAWLIKOWSKI 1997, pp. 837-849; GAWLIKOWSKI 1999, p. 496 con bibliografia.

44 Il monumento di Deir el-Kalaa, nei pressi di Beirut, è un edificio costruito direttamente sulla roccia nell'area sacra di fronte al tempio di *Baalmarqod*; le sue dimensioni corrispondono perfettamente a quelle di un cippo ornato di iscrizioni greche ritrovato nella stessa zona all'inizio del secolo scorso, cfr. NORDIGUIAN 1993-1994, p. 369. L'autore definisce l'edificio un altare monumentale.

45 Per la nuova ricostruzione del complesso di Hoson Niha cfr. YASMINE 2009, pp. 138-139. Analogo esempio potrebbe riscontrare presso il santuario di Nebo a Palmira: BOUNNI 2004, p. 13. Anche qui l'autore definisce il monumento come un altare.

46 La seconda costruzione costituisce un monumento a base quadrata di 5,3x5,36 m, con orientamento diverso dalla prima e con decorazioni composte da un plinto alla base e da una gola egizia come cornice. In seguito, fu aggiunta una peristasi di dodici colonne a capitelli dorici e basi attiche, innalzata su un podio e sormontata da una trabeazione e da una serie di balaustre con elementi vegetali: a questa fase risalgono probabilmente anche i due recinti che compongono il *temenos*, cfr. KALAYAN 1964, pp. 105-110. Per una nuova ipotesi di ricostruzione dell'edificio cfr. YASMINE 2005, pp. 301-302, fig.1.

47 Sugli Iturei si veda da ultimo ALIQUOT 1999-2003, pp. 161-290.

48 Si tratta di un tempio costruito su alto podio e circondato da otto colonne corinzie. Lo stile di età augustea della costruzione e soprattutto dei capitelli potrebbe riferirsi all'impostazione architettonica che trasformò l'originario monumento a colonne in una nuova forma importata da Roma nel periodo della fondazione della colonia di *Berytus*. Sulla datazione del monumento cfr. WIEGAND 1921, pp. 23-33, fig.11 b.

4. LO SVILUPPO ARCHITETTONICO DEL LUOGO CULTUALE

Tra i numerosi luoghi di culto extraurbani di periodo romano, diffusi in particolare nelle aree montuose della Fenicia, alcuni permettono, attraverso un'analisi sistematica, di proporre uno sviluppo architettonico molto significativo a partire da monumenti piuttosto modesti per arrivare fino al grande santuario.

Sembra che le straordinarie caratteristiche morfologiche del sito di Kalat Fakra abbiano giocato un ruolo primario nella scelta del luogo di culto dedicato a Zeus *Baalgalasos* ("Baal della montagna"). Infatti, le installazioni cultuali si estendono lungo un massiccio calcareo frastagliato che domina la valle del *Nahr el-Kalb* a 35 km a nord-est di *Berytus*. Allo stato delle nostre conoscenze, possiamo rintracciare le prime installazioni realizzate nel sito, che si estendono in tre settori. Il settore superiore costituiva un luogo di culto all'aperto nel quale furono inseriti i monumenti più antichi: un altare monumentale e un monumento a colonne, collocabili nel I sec. a.C., ovvero durante il dominio degli Iturei. Sembra che il sito giocasse un ruolo saliente nella politica edilizia di Agrippa I, soprattutto nella colonia di *Berytus*. Ciò appare nella dedica a Zeus *Baalgalasos* e all'imperatore Claudio della torre inserita in un chiaro rapporto con gli altri monumenti della terrazza superiore (FIG. 4).⁴⁹ Il settore più basso ospita un piccolo tempio dedicato ad Atargatis.⁵⁰ Anch'esso presenta caratteristiche orientali nella cella munita sui lati brevi di banchi supportati da nicchie, che potrebbero appartenere a un *adyton* e/o a una *krypta*, poi demoliti con la trasformazione del tempio in battistero.⁵¹ Il settore intermedio accoglie, invece, l'edificio più importante del sito. Agli inizi del periodo romano, l'edificio costituiva un tempio in *antis* poggiante direttamente sul massiccio frastagliato, mostrando così l'aspetto fisico dell'affioramento dalla roccia stessa.⁵² Nel corso del II e del III sec. d.C. esso venne trasformato in un tempio prostilo preceduto da un *temenos* (FIG. 5).

Anche le installazioni cultuali del sito di Hoson Sfire, circa 20 km a est di Tripoli, erano estese in tre settori su vari livelli di altitudine, posti ai piedi sud-orientali di un massiccio calcareo con caratteristiche morfologiche attraenti nell'area.⁵³ I due settori più alti del sito accoglievano ciascuno un monumento a colonne eretto al centro di un piccolo spazio delimitato da un recinto. La terrazza inferiore costituiva il nucleo del luogo di culto, che durante il periodo romano si articolava in tre distinti edifici (FIG. 6): un tempio periptero (A), un tempio in *antis* (B) preceduto da un altare-monumentale e, infine, un monumento a colonne (C). Sulla base delle testimonianze epigrafiche e dello studio architettonico è possibile definire la cronologia generale del sito.⁵⁴ Allo stato attuale delle nostre conoscenze non sembra possibile riportare il monumento C al periodo ellenistico; appare invece plausibile inserirlo nel contesto storico della prima età romana, in virtù anche dell'influenza dalla tetrarchia degli Iturei ad Arca. A quest'epoca risale la fondazione del luogo di culto su varie terrazze, con la costruzione di monumenti tipici della regione.

Anche l'analisi architettonica del tempio B permette di collocare quest'ultimo nello stesso periodo, cioè agli inizi dell'età imperiale.⁵⁵ Le prime installazioni cultuali nel sito mostrano un'organizzazione dello spazio sacro a cielo aperto – non delimitato da un recinto – in cui una piattaforma culturale posta sul lato est della terrazza doveva costituire il fulcro del luogo di culto verso il quale tutti i monumenti

49 Cfr. REY-COQUAIS 1999, pp. 636-638, 646-648.

50 REY-COQUAIS 1999, pp. 638-640.

51 ALIQUOT 2009, pp. 264-265.

52 Cfr. YASMINE 2005, pp. 310-311. Al contrario dalla documentazione tedesca che si riferisce solamente a un tempio prostilo: KRENCKER – ZSCHIEZSCHMANN 1938, pp. 40-46.

53 Cfr. STEINSAPIR 2005, p. 67.

54 Il sito è stato oggetto di scavi e restauri effettuati dall'autorità libanese, ma i lavori non sono stati mai pubblicati. Restano fondamentali gli studi architettonici di alcuni studiosi del secolo scorso: KRENCKER – ZSCHIEZSCHMANN 1938, pp. 20-34, Tavv. 12-18; COLLART – COUPEL 1977.

55 KRENCKER – ZSCHIEZSCHMANN 1938, pp. 24-29.



FIG. 4. Kalat Fakra, i monumenti della terrazza superiore, da destra a sinistra: torre, monumento a colonne, altare-monumentale, veduta da S. I sec. a.C.- I sec. d.C. (foto autore).



FIG. 5. Il santuario di Zeus veduta da S-E, Kalat Fakra. I- II sec. d.C. (foto autore).



FIG. 6. Foto satellitare del complesso santuarioale a Hoson Sfire, I- II sec. d.C. (Google Earth 28/11/2005).

erano orientati.⁵⁶ Nell'età severiana (prima del 212), il monumento C subì una ricostruzione mediante la quale si provvedeva a inglobare la precedente struttura a colonne all'interno di un piccolo spazio delimitato da un recinto.⁵⁷ Più controversa si presenta l'interpretazione del tempio periptero A, qualora lo si metta in rapporto con l'organizzazione dello spazio sacro; soprattutto la sua posizione perpendicolare rispetto al recinto del monumento C sembra suggerire una datazione posteriore. Infatti, la nuova lettura

⁵⁶ A.I. Steinsapir suggerisce, invece, una piattaforma naturale accogliente di un altare come prima installazione cultuale del luogo: STEINSAPIR 2005, p. 68.

⁵⁷ Per la dedica della nuova costruzione cfr. YON 2009, pp. 194-196.

dell'iscrizione proveniente dal tempio A fornisce la data del 282 d.C., e non quella del 202 d.C. proposta da E. Renan.⁵⁸ Tuttavia, sembra che il sito accogliesse un notevole sviluppo durante il III sec. d.C., pur rimanendo, in ogni caso, un luogo culturale "all'aperto" posto su una terrazza elevata (FIG. 7). Infine, le tracce di un muro di recinzione, tracce visibili soprattutto sul lato est, potrebbero appartenere a una fortificazione medievale (FIG. 8).

Analoghe considerazioni sullo sviluppo di un luogo culturale "all'aperto", inglobato in un santuario, si potrebbero fare per il santuario di Hardine⁵⁹ e per il complesso di Deir el-Qalaa;⁶⁰ ma il caso del complesso templare di Niha appare il più indicativo per la sua organizzazione di luogo di culto all'aperto.

All'estremità nord dell'antico villaggio di Niḥata (Niḥa), ai piedi del monte Sanin, a sud-ovest di Baalbek, si sviluppa un complesso templare su entrambe le rive di un corso d'acqua stagionale e vicino ad alcune sorgenti che l'alimentano (FIG. 9). Presso due piccole sorgenti e su una terrazza leggermente elevata e dominante il corso d'acqua, è ancora visibile una struttura modesta composta da una piattaforma preceduta sul lato ovest da una scalinata, destinata ad accogliere vari monumenti votivi tra i quali un piedistallo raffigurante una *Tyche* fra due leoni.⁶¹ Pochi metri a nord si ergeva un tempio prostilo tetrastilo B orientato a sud verso la piattaforma, seguendo il corso d'acqua. Sulla riva destra del corso d'acqua di fronte alla piattaforma si innalza un altro tempio prostilo tetrastilo A. Lo stile apparentemente "arcaico" delle strutture sulla piattaforma e le immagini divine presenti inducono J. Yasmine a proporre una fase anteriore dei due templi (I sec. a.C.),⁶² seguita dalla costruzione del tempio B nel corso del I sec. d.C. – datazione che si può indicare sulla base dello stile architettonico caratterizzato dalla mancanza del podio e da una minore decorazione⁶³ – e poi dalla costruzione del tempio A fra la metà del II sec. e la metà del III sec. d.C.⁶⁴ Tale ipotesi cronologica sembra molto plausibile in quanto coincide con un tipo di organizzazione dello spazio sacro non delimitato da un recinto, ma articolato verso la piattaforma evidentemente precedente, come il caso di Hoson Sfire.

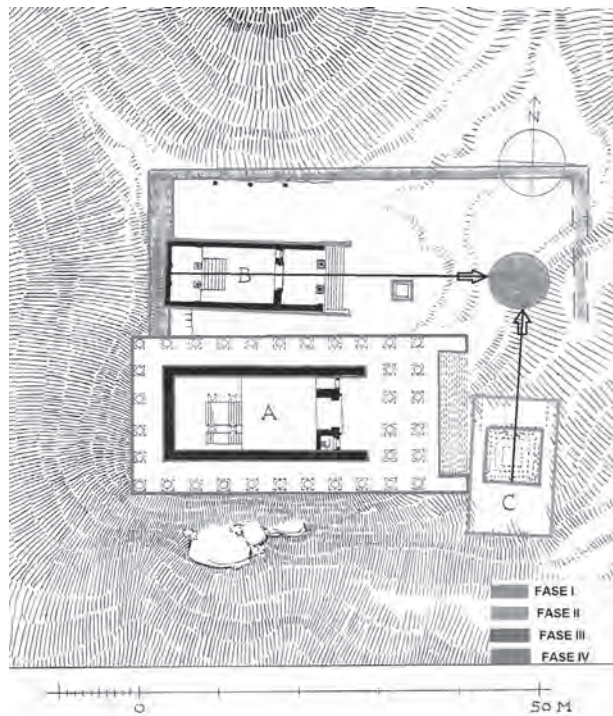


FIG. 7. Pianta del complesso santuarioale a Hoson Sfire con le fasi cronologiche dei monumenti, rielaborata sulla base della pianta di KRENCKER – ZSCHIEZSCHMANN 1938, p. 23, fig.38.

58 Cfr. RENAN 1864, pp. 131-132; YON 2009, pp. 197-200.

59 Cfr. YASMINE 2009, pp. 123-134.

60 Resta molto difficile proporre una cronologia definitiva per i monumenti romani appartenenti al complesso di Deir el-Qalaa, ma risulta essere molto significativa l'area sacra (zona II) a nord-est del tempio di Baal-Marqod, dove si trovano alcuni edifici culturali delimitati forse da un recinto, cfr. NORDIGUIAN 1993-1994, pp. 367-370.

61 YASMINE 2009, p. 141; YASMINE 2013, pp. 700-702.

62 YASMINE 2009, pp. 145-146.

63 KRENCKER – ZSCHIEZSCHMANN 1938, pp. 116-117.

64 FREYBERGER 1999, p. 573.

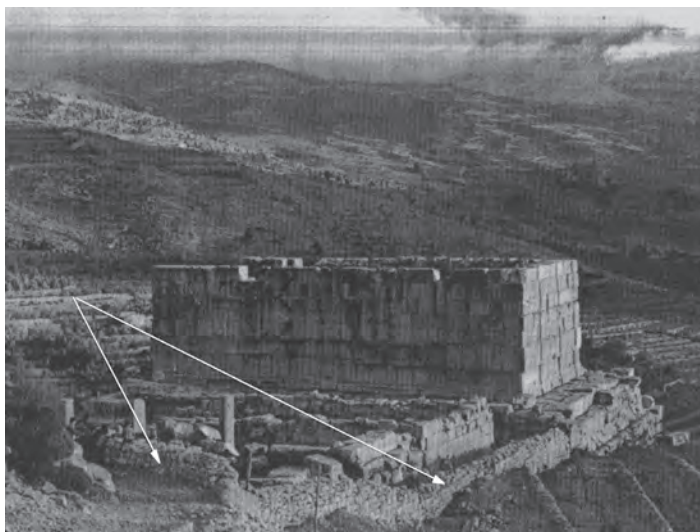


FIG. 8. Il complesso santuarioale a Hoson Sfire, veduta da N-O. Fortificazione medievale (TAYLOR 1967, p. 118, fig. 113).



FIG. 9. Pianta del complesso santuarioale a Niha (Nihata), I sec. a.C.-III sec. d.C. (pianta elaborata sulla base di KRENCKER – ZSCHIEZSCHMANN 1938, p. 106, fig. 137).

A completare, infine, questo quadro, è opportuno accennare al sito di Baetokaike (Hoson Sulaiman) posto nella *perea* di Arado presso il *Bargylus* (FIGG. 10-11).⁶⁵ L'analisi puntuale del sito, permette di riscontrare un contesto ambientale in cui la principale sorgente e la pianta del ricino avrebbero giocato un ruolo essenziale nella scelta del luogo di culto. Infatti, le straordinarie caratteristiche idrogeologiche della sorgente, come lo sgorgo stagionale d'acqua calda ed effervescente, sarebbero state intese come manifestazioni divine.⁶⁶ Anche il toponimo del sito Baetokaike, che vuol dire casa/villaggio o tempio del ricino, indica lo svolgimento delle pratiche terapeutiche nel sito.⁶⁷ È molto probabile che l'olio di ricino fosse il "miracoloso" mezzo di guarigione donato al fedele, che rendeva grazie alla divinità tramite un'iscrizione incisa su altare votivo ritrovato nel sito.⁶⁸ Inoltre, la particolare attenzione rivolta alla sorgente, come appare nella costruzione inglobata successivamente nel santuario romano, lascia pensare ai suoi molteplici usi cultuali fra cui erano sicuramente primari i trattamenti idroterapeutici. Anche se resta poco conosciuta la fase della monumentalizzazione ellenistica del sito,⁶⁹ è ben chiaro dalla documentazione epigrafica romana il suo

65 Cfr. per l'ultimo DABBOUR – THOLBECQ 2009, p. 211; ERTEL – FREYBERGER 2009, pp. 758-760, figg. 55-56.

66 Cfr. STEINSAPIR 2005, p. 33, n. 3. Sulle particolari caratteristiche delle sorgenti della regione cfr. DUSSAUD 1896, pp. 310-311. Non mancano antiche testimonianze che potrebbero riferirsi al fenomeno nella stessa area, come quella di Flavio Giuseppe (*Bell. Iud.* VII 96-99) e quella del viaggiatore islamico Naser ibn Khasro (XI d.C.): N. Khasro, S.F. *Intod.* Tuttavia, questo medesimo fenomeno geologico è conosciuto nella regione del *Bargylus* meridionale, documentato dai viaggiatori francesi del XIX secolo, sotto il nome locale di *fawwar*, sorgenti effervescenti, cfr. DUSSAUD 1896, pp. 310-311; REY 1866, pp. 332-333.

67 Sull'etimologia del nome cfr. DUSSAUD 1896, p. 329. Il ricino, infatti, è ben conosciuto nell'antichità, ma anche nella attuale medicina locale, come pianta curativa.

68 Cfr. BONNET 2015, pp. 146-147. Sull'iscrizione cfr. REY-COQUAIS 1997, pp. 931-934.

69 In mancanza di sufficienti attestazioni archeologiche ed epigrafiche, appare poco probabile l'ipotesi di S. K. Freyberger (FREYBERGER 2004, p. 16) sull'attribuzione del recinto del santuario romano all'epoca ellenistica, soprattutto dopo la scoperta di una struttura precedente sotto il recinto occidentale presso la sorgente, cfr. DABBOUR – THOLBECQ 2009, p. 211.

rapido sviluppo nel II sec. a.C. fino a diventare un santuario federale con privilegi reali di asilo e mercato esonerato di tasse.⁷⁰ Agli inizi dell'età romana risalgono probabilmente i monumenti tipici della regione: monumenti a colonne con un cippo a forma di una nicchia, un sacello eretto su un podio (FIG. 11) e, infine, un tempio in *antis* privo di podio.⁷¹ È molto probabile collocare in età antonina l'organizzazione architettonica del luogo di culto in due spazi: il grande santuario e il mercato, lasciando così lo spazio intermedio come un luogo di culto in cui erano collocate le precedenti strutture: sacello e monumento a colonne.⁷² La prima costruzione costituiva un prostilo eretto in un grande *temenos* delimitato da un recinto con blocchi ciclopici, che inglobò la struttura presso la sorgente. La seconda, invece, inserì il tempio in *antis* in un complesso caratterizzato da una grande esedra sul lato di fondo (FIG. 10).

5. IL TEMPIO E LA ROCCIA

Il fenomeno della creazione di luoghi di culto rispecchia le eccezionali caratteristiche degli elementi orografici e/o idrografici presenti in tali luoghi. Già dalla fine dell'età ellenistica, alcuni contesti templari mostrano l'intento di domare e proteggere l'elemento naturale considerato sacro. Nel caso del tempio di Baalshamin a Si' (I sec. a.C.) è immediatamente riconoscibile il rapporto con il tessuto geografico. Il tempio fu costruito per racchiudere uno sperone roccioso sul monte, al centro di uno spazio stretto delimitato da un recinto.⁷³ La particolare scelta di racchiudere l'elemento orografico trova riscontro solamente negli altari dell'area fenicia, come l'altare monumentale nel *temenos* di Zeus a Baetokaike (Hoson Sulaiman) e quello nel santuario di Ain Harsh.⁷⁴ Le attestazioni archeologiche non sono così frequenti da far ritenere verosimile la continuità culturale di tale tipologia architettonica in lungo arco cronologico preclassico, anche se le indagini archeologiche ad Ebla hanno posto in luce una simile tradizione architettonica nel cosiddetto "tempio della roccia".⁷⁵ Per non incorrere nel



FIG. 10. Foto aerea del complesso santuarioale di Hoson Sulaiman (Baetokaike), età romana (per gentile concessione della Direzione generale dell'antichità e dei musei in Siria).

70 Cfr. per l'ultimo BONNET 2015, pp. 135-142.

71 Per il tempio in *antis* cfr. KRENCKER – ZSCHIEZSCHMANN 1938, p. 99.

72 FREYBERGER 2004, p. 28; ERTEL – FREYBERGER 2009, pp. 766-767.

73 DENTZER 1985, p. 73.

74 FREYBERGER 2006, pp. 236-237, tav. 25 a.

75 La conservazione della roccia lasciata del tutto naturale all'interno della cella del tempio suggerisce un particolare significato sacrale in relazione con un evento storico o mitologico o/e con l'emersione naturale di una sorgente in quanto la stessa presenta voragini profonde, cfr. MATTHIAE 2006, p. 470. La continuità religiosa dei modelli architettonici è poco rintracciabile nel periodo romano. Pur difforme per la sua tipologia architettonica, è importante accennare alla continuità dei modelli fenici rintracciabili nello straordinario caso del tempio romano di Qadboun che adattava il modello architettonico conosciuto fin dall'età del bronzo recente, cfr. BOUNNI 1997, pp. 780-782. È molto indicativa, anche, la stele di Baal risalente all'VIII sec. a.C. conservata nella *favissa* del tempio romano, cfr. BOUNNI 1991, p. 55.



FIG. 11. Il monumento a colonne (edicola) e il sacello su podio, Hoson Sulaiman (Baetokaike), veduta da O., I sec. a.C (foto autore).

rischio di omologare situazioni costituzionalmente diverse, e pur tenendo conto che lo stato attuale delle nostre conoscenze non può considerarsi definitivo, si limita l'analisi ad alcuni casi, ritenuti sostanzialmente analoghi, attestati da rinvenimenti archeologici e da fonti letterarie.

Il passo di Luciano di Samosata (II sec. d.C.) sulla fondazione del “Tempio Sacro” di Era/ Dea Syria a Hierapolis/Mabbug⁷⁶ riconosce come oggetto di venerazione la piccola voragine posta sotto il tempio.⁷⁷ Le evidenze archeologiche, soprattutto in Asia Minore, confermano tale tradizione.⁷⁸ Nella Siria interna, le indagini archeologiche hanno posto in luce complessi santuariali nell'area a sud di Hierapolis, che si inseriscono nella stessa categoria di templi. È il caso del tempio di Apollo/Hadad ad Isriya, l'antico borgo di Seriana situato al margine nord del deserto siriano, che accoglie nell'ambiente sotterraneo un solco naturale o “voragine” sotto la cella.⁷⁹ Un esempio analogo lo troviamo a nord-ovest di Palmira, presso il santuario di Abgal a Khirbet Sermin databile al II sec. d.C. dove c'è una “grotta” (G) puramente naturale.⁸⁰ Allargando i nostri orizzonti e considerando l'area desertica estesa verso l'Arabia, non appare fuori luogo rammentare anche un'altra tecnica architettonica per conservare sotto il tempio l'acqua piovana, che diventa così sacra. Degno di nota è il caso del tempio di Dhat Ras, che possedeva un'ampia cisterna sotto la cella a forma di *krypta* a botte munita di canali (scarichi) collegati al tetto.⁸¹

76 Luc. *Syr. D.* 13. A. Schmidt osserva una voragine, con fessure non profonde e una sorgente, in cima alla collina di Hierapolis dove sarebbe eretto il tempio: SCHMIDT 1929, pp. 178-179.

77 In realtà, sono numerose le fonti letterarie che attestano la presenza di voragini nei grandi santuari ellenistici e romani; basti pensare alla fondazione del santuario di Zeus Olimpico ad Atene: Paus. I 18, 8; e il santuario di Apollo a Hierapolis in Frigia, cfr., ad esempio, Dam. *Isid.*, in Phot. 131.

78 Citiamo, ad esempio, il cosiddetto *Felspalttempel* ad Efeso dove la statua cultuale doveva essere eretta direttamente sopra una fenditura della roccia contenente la falda acquifera, cfr. LESSING – OBERLEITNER 1978, p. 117; il monoptero in relazione con il cosiddetto *Ploutonion* nel santuario di Apollo a Hierapolis in Frigia, cfr. ISMAELLI 2009, pp. 153-159; e il sacello a cielo aperto costruito presso una sorgente vicino Mileto che sarebbe stato il nucleo del tempio greco-ellenistico *Didymaion*, cfr. DRERUP 1964, pp. 364-367.

79 GÖGRÄFE 2013, p. 173, Abb. 7.

80 SCHLUMBERGER 1951, p. 18.

81 La funzione della *krypta* non sembra ancora del tutto chiara, soprattutto in presenza dei numerosi pozzi e cisterne al di fuori del tempio stesso, ma l'accesso indiretto alla *krypta* induce a proporre un uso cultuale legato alla raccolta dell'acqua e alla sua custodia sotto la cella: EDDING 2004, pp. 22-23.

6. LE ATTIVITÀ RITUALI

Non sono numerose le testimonianze delle attività rituali riscontrate nei santuari rurali. Tale circostanza è da imputare principalmente alle rare indagini archeologiche e alle poche notizie su reperti archeologici rinvenuti. Tuttavia, in base alle testimonianze letterarie, epigrafiche e iconografiche è possibile tracciare i lineamenti di alcune attività rituali in rapporto con le componenti sacre del luogo di culto.

Se nelle città siriane è attestata un'attività rituale di tipo processionale, confermata dall'immagine del *Baitylos* trasportata su un carro raffigurato sulle monete di Sidone,⁸² o portata in un reliquario su un cammello nell'iconografia dei rilievi dei santuari palmireni di Bel e di Allat,⁸³ resta molto difficile metterla in relazione con il contesto architettonico dei santuari rurali. Tuttavia, le notevoli "dimensioni celebrative" dei santuari rurali sono connesse alla loro funzione di meta di continui pellegrinaggi e di centri oracolari e terapeutici. Infatti, l'aspetto misterioso degli oggetti di culto, orografici o idrografici, costituiva il nucleo di attività oracolari molto diffuse nei santuari siriani.⁸⁴ Le iscrizioni fanno accenni diretti o indiretti a tali attività e non mancano specifici racconti letterari, anche se risalenti alla tarda antichità, come quello di Damascio che descrive come ad Emesa la divinità rispondesse oracolarmente tramite lettere incise sul *Baitylos*, che venivano poi interpretate dal profeta.⁸⁵

D'altro canto, alcune fonti letterarie attestano l'esistenza di oracoli ricevuti tramite riti in rapporto con l'acqua, come le offerte di oggetti in strutture idrauliche artificiali o naturali.⁸⁶ Non pare inutile, inoltre, supporre che si praticasse una intensa attività oracolare nei templi costruiti sopra voragini o cave come ad esempio il tempio di Apollo ad Isriya. Le offerte gettate nelle acque non sembrano aver lasciato numerose tracce nei contesti santuariali rurali, anche se disponiamo di alcune testimonianze significative come, ad esempio, le statuette di piombo e altri oggetti rinvenuti nei bacini del santuario di Ain el-Jouj.⁸⁷

Lo svolgimento di varie processioni solenni è attestato da fonti letterarie, tra cui Luciano, che descrive i rituali più importanti detti "al mare" nel corso dei quali veniva portata dell'acqua in vasi sigillati per versarla poi nel lago del santuario di Hierapolis⁸⁸. Alcuni santuari rurali nella Fenicia potrebbero confermare lo svolgimento di processioni simili, come nel caso di Baetokaike (Hoson Sulaiman). La posizione adiacente della porta ovest del santuario a una sorgente suggerisce una processione connessa all'uso dell'acqua sia per il rito del lavaggio di oggetti sacri presso la sorgente, sia per il trasporto dell'acqua da versare nei pozzi recentemente rinvenuti nel *temenos* tra la porta ovest e il tempio.⁸⁹ Si possono citare altri esempi paralleli, come il caso del monumento Si' 8, adiacente al complesso di Baalshamin a Si', che si potrebbe mettere in rapporto con un simile percorso rituale, se prendiamo in considerazione la presenza di un "bacino" situato a 200 m a ovest;⁹⁰ si può aggiungere la menzione del caso del santuario di Afqa, dove le gallerie sotterranee e le sorgenti adiacenti al santuario potevano creare una sorta di "teatro" per cerimonie idriche annuali.⁹¹

82 BMC Hill, Sidone n. 245.

83 DIRVEN 1999, pp. 82-86.

84 Y. Hajjar classifica nel suo studio 44 divinità oracolari venerate secondo molteplici modalità di riti: HAJJAR 1990, pp. 2237-2320.

85 Dam. *Isid.* 1, 1 in Phot. *Bibl.* 203; cfr. ATHANASSIADI 1999, pp. 308-311, n. 138.

86 Zosimo riporta come i fedeli consultassero Afrodite nel santuario di Afqa: se l'oggetto offerto era accolto dalla divinità, esso affondava, altrimenti galleggiava sulla superficie: Zos. I 1. Sozomeno, invece, racconta che l'imperatore Adriano dopo aver offerto una foglia di alloro nella sorgente di Daphne, la ritirò coperta da iscrizioni che gli predicevano l'impero: Sozom. *Hist.* V 19. Analoga situazione è riscontrabile nel racconto di Eusebio sull'animale offerto e scomparso nelle acque presso il *Panion* a Cesarea-Paneas: Eus. *Hist.* VII 17; cfr. HAJJAR 1990, pp. 2286, 2296.

87 HAJJAR 1977, pp. 121-141, nn. 109-127.

88 Luc. *Syr. D.* 47-48; cfr. LIGHTFOOT 2003, p. 492.

89 È ancora in corso la pubblicazione dei risultati delle ultime indagini.

90 FREYBERGER 1998, p. 55; DENTZER-FEYDY 2003, pp. 105-106.

91 ALIQUOT 2009, pp. 259-260.

A completare il quadro delle attività rituali vanno ricordati gli eventi meteorologici e astronomici interpretati come manifestazioni divine che segnalavano l'inizio di festività religiose, come la colorazione in rosso del fiume Adonis, l'arrivo dei venti etesii e la levata eliac di Sirio, che annunciavano ogni anno le feste Adonie,⁹² fra i mesi di giugno e luglio, nella regione di Biblo e in particolare nel santuario di Afqa. È verosimile supporre, a questo punto, che le attività rituali connesse con eventi astronomici fossero di origine antichissima e si svolgessero probabilmente in diversi santuari siriani nel periodo romano.⁹³ Più controverso, invece, stabilire come e dove venissero praticate tali attività nei santuari e nei templi rurali in mancanza di attestazioni dirette. Fra le tradizioni architettoniche locali è frequente in molti templi siriani di età romana l'accesso al tetto piatto tramite scale per lo svolgimento di attività religiose come l'osservazione delle stelle.⁹⁴

7. CONCLUSIONI

Non è sempre facile individuare l'epoca della fondazione e per quale motivo fosse scelto come "sacro" un luogo rurale e non un altro. Tuttavia, alla luce degli esempi sopra discussi, pare che alcuni luoghi di culto rurali fossero scelti in base alle peculiari caratteristiche dei loro elementi geografici e/o geologici, caratteristiche che furono considerate come manifestazioni divine o connesse a talune divinità tramite aspetti mitici o teologici. È possibile classificare tali elementi in tre categorie principali: la prima è rappresentata dall'elemento orografico, fra cui annoveriamo monti o sommità di montagne, ma anche singole rocce o perfino pietre; la seconda dall'elemento idrico, rappresentato da sorgenti, corsi d'acqua o fiumi; la terza dall'elemento botanico, costituito da boschi, alberi o piante.

Il sorgere di luoghi di culto in territorio isolato e di natura rurale è un fenomeno rintracciabile in Fenicia fin dal VII-VI sec. a.C., che diventa poi tipico dell'età persiana, quando le installazioni culturali sembrano inserite nel contesto ambientale consacrato in uno spazio aperto e/o costruite per proteggere un determinato oggetto di culto o un certo elemento paesaggistico. Pur essendo scarse le testimonianze archeologiche relative all'epoca ellenistica, si può registrare una innegabile continuità ideologica nella creazione di luoghi culturali rurali o nella frequentazione di quelli già esistenti. Agli inizi dell'età romana sono attestati numerosi luoghi di culto in cui sono collocate installazioni culturali semplici, che sviluppano nuovi modelli architettonici locali come altari monumentali, sacelli e "monumenti a colonne", accanto a tipologie "vitruviane", articolate nello spazio sacro aperto secondo una precisa logica del percorso rituale in cui l'oggetto di culto (l'elemento paesaggistico) giocava un ruolo centrale. Una volta ricostruiti i lineamenti essenziali di questa "logica" rituale, risulta possibile tracciare i caratteri peculiari dello sviluppo architettonico del luogo. Questo non esclude, però, un'organizzazione più classica, caratterizzata da un ampio *temenos* delimitato da recinto che ospitava uno o più edifici culturali.

92 Luc. *Syr. D.* 8. Cfr. SOYEZ 1977, pp. 50-56; RIBICHINI 1981, pp. 149-150.

93 Sono numerosissime le citazioni epigrafiche e iconografiche che possono fare riferimento all'astrologia come mezzo di venerazione, cfr. HAJJAR 1990, pp. 2298-2300.

94 Sui numerosi esempi dei templi muniti di scale cfr. AMY 1950, pp. 82-115. In certi casi le scale erano integrate nel muro del tempio e davano l'accesso a soffitte situate sotto il tetto spiovente e riservate ad oggetti rituali; non è da escludere anche l'uso per la manutenzione del tetto, cfr. ALIQUOT 2009, pp. 83-84.

ABBREVIAZIONI BIBLIOGRAFICHE

- ALIQUOT 1999-2003 = J. ALIQUOT, *Les Ituréens et la présence arabe au Liban du II^e siècle a.C. au IV^e siècle*, in «MUSJ» 56, 1999-2003, pp. 161-290.
- ALIQUOT 2009 = J. ALIQUOT, *La vie religieuse au Liban sous l'empire romain*, Beyrouth 2009 («Bibliothèque archéologique et historique», 189).
- AMY 1950 = R. AMY, *Temple a escaliers*, in «Syria» 27, 1950, pp. 82-136.
- ATHANASSIADI 1999 = P. ATHANASSIADI (ed.), *Damascius, the Philosophical History*, Athens 1999.
- BALTY 1982 = J. CH. BALTY, *Le Belus de Chalcis et les fleuves de Syrie-Palestine*, in *Archéologie au Levant: recueil à la mémoire de Roger Saidah*, Lyon 1982 («Collection de la Maison de l'Orient méditerranéen, 12. Série archéologique», 9), pp. 287-298.
- BONNET 1987 = C. BONNET, *Typhon et Baal Šaphon*, in E. LIPÍŃSKI (ed.), *Phoenicia and the East Mediterranean in the first Millennium B. C. Proceedings of the Conference* (Leuven, from the 14th to 16th of November 1985), Leuven 1987 («Orientalia Lovanensia Analecta», 22; «Studia Phoenicia», 5), pp. 101-143.
- BONNET 2004 = C. BONNET, *Le roi et la déesse. La dédicace grecque à Ptolémée et Aphrodite de la grotte de Wasta, près Tyr*, in «SEL» 21, 2004, pp. 125-141.
- BONNET 2015 = C. BONNET, *Les enfants de Cadmos: le paysage religieux de la Phénicie hellénistique*, Paris 2015.
- BOUNNI 1991 = A. BOUNNI, *La stèle de Qadboun*, in «MEFRA» 103, 1991, pp. 51-55.
- BOUNNI 1997 = A. BOUNNI, *La permanence des lieux de culte en Syrie, l'exemple du site de Qadboun*, in «Topoi» 7, 1997, pp. 777-789.
- BOUNNI 2004 = A. BOUNNI, *Le sanctuaire de Nabū à Palmyre*, Beyrouth 2004 («Bibliothèque archéologique et historique», 131).
- BUTCHER 2003 = K. BUTCHER, *Roman Syria and the Near East*, London 2003.
- BUTLER 1919-1920 = H. C. BUTLER, *Syria: Publications of the Princeton University Archaeological Expedition to Syria in 1904-1905 and 1909*, Leiden 1919-1920.
- CAQUOT – SZNYCER 1974 = A. CAQUOT – M. SZNYCER, *Textes ougaritiques 1. Mythes et légendes*, Paris 1974.
- CASTELLINO 1977 = G. R. CASTELLINO, *Testi sumerici ed accadici*, Torino 1977.
- COLLART – COUPEL 1977 = P. COLLART – P. COUPEL, *Le petit autel de Baalbek*, Paris 1977 («Bibliothèque archéologique et historique», 98).
- DABBOUR – THOLBECQ 2009 = Y. DABBOUR – L. THOLBECQ, *Le sanctuaire de Baetocaecé (Hoson Suleiman, Jabal al-Saheliyé, Syrie): un état des lieux*, in «Topoi» 16, 2009, pp. 207-223.
- DENTZER-FEYDY 2003 = J. DENTZER-FEYDY, *Le sanctuaire, nature et fonction du monument: conclusions*, in J. DENTZER-FEYDY – J.-M. DENTZER – P.-M. BLANC (edd.), *Hauran II. Les installations de Si' 8. Du sanctuaire à l'établissement viticole*, I, Beyrouth 2003 («Bibliothèque archéologique et historique», 164), pp. 105-109.
- DENTZER 1985 = J.-M. DENTZER, *Six campagnes de fouilles à Si'*, in «Damaszener Mitteilungen» 2, 1985, pp. 65-83.
- DIRVEN 1999 = L. DIRVEN, *The Palmyrenes of Dura-Europos. A Study of Religious Interaction in Roman Syria*, Leiden 1999 («Religions in the Graeco-Roman World», 138).
- DIRVEN 1997 = L. DIRVEN, *The Author of De Dea Syria*, in «Numen» 44, 1997, pp. 153-179.
- DRERUP 1964 = H. L. DRERUP, *Bericht über die Ausgrabungen in Didzma 1962 I: Die Grabung im Adzton*, in «AA» 79, 1964, pp. 333-368.
- DRIJVERS 1988 = H. J. W. DRIJVERS, *Aramaic ḥmana and Hebrew ḥmn: Their Meaning and Root*, in «JSS» 33, 1988, pp. 165-179.
- DUNAND 1967 = M. DUNAND, *Rapport préliminaire sur les fouilles de Sidon en 1964-1965*, in «BMB» 20, 1967, pp. 27-44.
- DUNAND 1971 = M. DUNAND, *La piscine du trône d'Astarté dans le temple d'Echmoun à Sidon*, in «BMB» 24, 1971, pp. 19-25.
- DUNAND – SALIBY 1985 = M. DUNAND – N. SALIBY, *Le temple d'Amrith dans la Pérée d'Aradus*, Paris 1985 («Bibliothèque archéologique et historique», 121).
- DUSSAUD 1896 = R. DUSSAUD, *Voyage en Syrie, notes archéologiques*, in «RA» 28, 1896, pp. 299-336.
- EDDING 2004 = T. W. EDDING, *A Nabatean/Roman Temple at Dhat Ras, Jordan*, in «Near Eastern Archaeology» 67, 2004, pp. 14-25.

- ERTEL – FREYBERGER 2009 = C. ERTEL – K.S. FREYBERGER, *Das Heiligtum von Baitokaike (Hösn Soleiman) ein lokales Kult-, Markt- und Heilzentrum in Phönizien aus hellenistischer Zeit*, in «Kölner Jahrbuch» 41, 2008 [ma 2009], pp. 731-777.
- FREYBERGER 1997 = K.S. FREYBERGER, *Fonction de Hamana et les sanctuaires des cultes indigènes en Syrie et en Palestine*, in «Topoi» 7, 1997, pp. 851-871.
- FREYBERGER 1998 = K.S. FREYBERGER, *Die frühkaiserzeitlichen Heiligtümer der Karawanenstationen im hellenisierten Osten*, Mainz am Rhein 1998.
- FREYBERGER 1999 = K.S. FREYBERGER, *Les temples de Niha, Témoins de cultes locaux d'influence romaine au Liban*, in «Topoi» 9, 1999, pp. 569-577.
- FREYBERGER 2004 = K.S. FREYBERGER, *Das Heiligtum in Hoson Soleiman (Baitokaike)*, in «DaM» 12, 2004, pp. 16-40.
- FREYBERGER 2006 = K.S. FREYBERGER, *Das Heiligtum in Ain Hersha: Religiöses Leben im Gebiet des Hermon in römischer Zeit*, in «Damaszener Mitteilungen» 14, 2006, pp. 227-250.
- GARBINI 1977 = G. GARBINI, *Analisi di iscrizioni fenice*, in «AION» 37, 1977, pp. 403-416.
- GATIER 1997 = P.-L. GATIER, *Villages et sanctuaires en Antioche autour de Qalaat Kalota*, in «Topoi» 7, 1997, pp. 751-775.
- GAWLIKOWSKI 1997 = M. GAWLIKOWSKI, *Du Hamana au Naos. Le Temple palmyrénien hellénisé*, in «Topoi» 7, 1997, pp. 837-849.
- GAWLIKOWSKI 1999 = M. GAWLIKOWSKI, *Motab et Hamana. Sur quelques monuments religieux du Levant*, in «Topoi» 9, 1999, pp. 491-505.
- GOGRÄFE 2013 = R. GOGRÄFE, *Isriye (It-riah)-Seriana Bemerkungen zur Raumbfunktion eines severischen Tempels in Syrien*, in I. GERLACH – D. RAUE (edd.), *Sanktuar und Ritual: heilige Plätze im archäologischen Befund (Forschungscluster 4, Heiligtümer: Gestalt und Ritual, Kontinuität und Veränderung)*, Berlin 2013, pp. 171-184.
- HAJJAR 1977 = Y. HAJJAR, *La triade d'Héliopolis-Baalbek, son culte et sa diffusion à travers les textes littéraires et les documents iconographiques et épigraphiques*, Leiden 1977 («Études Préliminaires aux Religions Orientales dans l'Empire Romain», 59).
- HAJJAR 1990 = Y. HAJJAR, *Divinités oraculaires et rites divinatoires en Syrie et en Phénicie à l'époque gréco-romaine*, in «ANRW» II 18.4, Berlin-New York 1990, pp. 2236-2320.
- ISMAELLI 2009 = T. ISMAELLI, *Il monoptero del santuario di Apollo a Hierapolis in Frigia, Ricerche sull'oracolo alfabetico*, in «Istanbuler Mitteilungen» 59, 2009, pp. 131-192.
- KALAYAN 1964 = H. KALAYAN, *Rapport préliminaire sur les travaux de reconnaissance du site de Maschnaka*, in «BMB» 17, 1964, pp. 105-110.
- KRENCKER – ZSCHIEZSCHMANN 1938 = D.M. KRENCKER – W. ZSCHIEZSCHMANN, *Römische Tempel in Syrien*, Berlin-Leipzig 1938.
- LESSING – OBERLEITNER 1978 = E. LESSING – W. OBERLEITNER, *Ephesos: Weltstadt der Antike*, Heidelberg 1978.
- LIGHTFOOT 2003 = J.L. LIGHTFOOT, *Lucian: On the Syria Goddess*, Oxford 2003.
- LIPINŃSKI 1995 = E. LIPINŃSKI, *Dieux et déesses de l'univers phénicien et punique*, Leuven 1995 («Orientalia Lovaniensia Analecta», 64; «Studia Phoenicia», 14).
- MARKOE 2000 = G.E. MARKOE, *Phoenicians: People of the Past*, Berkeley 2000.
- MATTHIAE 2006 = P. MATTHIAE, *Un grand temple de l'époque des archives dans l'Ebla protosyrienne: fouilles à Tell Mardikh 2004-2005*, in «CRAI», 2006, pp. 447-493.
- MILLAR 1993 = F. MILLAR, *The Roman Near East*, Cambridge (Mass.)-London 1993.
- MOUTERDE – BEAULIEU 1947-1948 = R. MOUTERDE – A. BEAULIEU, *La grotte d'Astarté à Wasta*, in «MUSJ» 27, 1947-1948, pp. 6-19.
- NORDIGUIAN 1993-1994 = L. NORDIGUIAN, *Remarques sur l'agglomération antique de Deir el-Qalaa*, in «MUSJ» 53, 1993-1994, pp. 353-401.
- OGGIANO 2005 = I. OGGIANO, *Dal terreno al divino. Archeologia del culto nella Palestina del primo millennio*, Roma 2005.
- OGGIANO 2014 = I. OGGIANO, *Architectural Points to Ponder under the Porch of Amrit*, in «RStFen» 40, 2014, pp. 191-209.
- OGGIANO – PEDRAZZI 2013 = I. OGGIANO – T. PEDRAZZI, *La Fenicia in età persiana. Un ponte tra il mondo iranico e il Mediterraneo*, Roma 2013 (Supplemento alla «RStFen» 39, 2011).
- RENAN 1864 = E. RENAN, *Mission de Phénicie*, Paris 1864.

- REY-COQUAIS 1997 = J.-P. REY-COQUAIS, *Note sur deux sanctuaires de la Syrie romaine*, in «Topoi» 7/2, 1997, pp. 929-944.
- REY-COQUAIS 1999 = J.-P. REY-COQUAIS, *Qalaat Faqra: un monument de culte impérial dans la montagne libanaise*, in «Topoi» 9, 1999, pp. 629-664.
- REY 1866 = E.G. REY, *Reconnaissance de la Montagne des Annisries*, in «Bulletin de la Société de Géographie» 5, 1866, pp. 433-469.
- RIBICHINI 1981 = S. RIBICHINI, *Adonis, aspetti "orientali" di un mito greco*, Roma 1981 («Studi Semitici», 55).
- SANZI 2002 = E. SANZI, *I culti orientali nell'impero romano: un'antologia di fonti*, Cosenza 2002.
- SCHLUMBERGER 1951 = D. SCHLUMBERGER, *La Palmyrène du nord-ouest: villages et lieux de culte de l'époque impériale. Recherches archéologiques sur la mise en valeur d'une région du désert par les Palmyréniens*, Paris 1951 («Bibliothèque archéologique et historique», 49).
- SCHMIDT 1929 = A. SCHMIDT, *Bibliographie. La grotte de Hiérapolis-Menbidj*, in «Syria» 10, 1929, pp. 178-179.
- SEYRIG 1939 = H. SEYRIG, *Antiquité syriennes. 29. A propos du culte de Zeus a Séleucie*, in «Syria» 20, 1939, pp. 296-323.
- SEYRIG 1951 = H. SEYRIG, *Antiquités syriennes. 48. Aradus et Baetocaecé*, in «Syria» 28, 1951, pp. 191-206.
- SMITH 1994 = M.S. SMITH, *The Ugaritic Baal Cycle: Introduction with Translation, Volume I*, Leiden 1994.
- SOYEZ 1977 = B. SOYEZ, *Byblos et la fête des Adonies*, Leiden 1977 («Études Préliminaires aux Religions Orientales dans l'Empire Romain», 60).
- STEINSAPIR 2005 = A.I. STEINSAPIR, *Rural Sanctuaries in Roman Syria. The Creation of a Sacred Landscape*, Oxford 2005 («BAR International series», 1431).
- STUCKY 1997 = R.A. STUCKY, *Le bâtiment aux frises d'enfants du sanctuaire d'Echmoun à Sidon*, in «Topoi» 7, 1997, pp. 915-927.
- STUCKY 2005 = R.A. STUCKY, *Das Eschmun-Heiligtum von Sidon. Architektur und Inschriften*, Basel 2005 («Beiheft zur Halbjahresschrift Antike Kunst», 19).
- TAYLOR 1967 = G. TAYLOR, *The Roman Temples of Lebanon*, Beirut 1967.
- TCHALENKO 1953 = G. TCHALENKO, *Villages Antiques de la Syrie du Nord*, I-III, Paris 1953 («Bibliothèque archéologique et historique», 50).
- TITO 2012 = V. TITO, *Zeus Kasios. Un culto montano a tutela della navigazione*, in *Tradizione, tecnologia e territorio I*, Roma 2012 («Topografia Antica», 2), pp. 81-105.
- WIEGAND 1921 = T. WIEGAND, *Baalbek, Ergebnisse der Ausgrabungen und Untersuchungen in der Jahren 1898 bis 1905*, I, Berlin 1921.
- XELLA 1982 = P. XELLA, Qdš. *Semantica del "sacro" ad Ugarit*, in S. RIBICHINI – P. XELLA (edd.), *Materiali lessicali ed epigrafici – I*, Roma 1982, pp. 9-17 («Collezione di Studi Fenici», 13).
- XELLA – ZAMORA 2005 = P. XELLA – J.A. ZAMORA, *Une nouvelle inscription phénicienne de Bodashtart in situ à Bostan esh-Shekh (Sidon) et son apport à l'histoire du sanctuaire*, in «ZDPV» 121, 2005, pp. 119-129.
- YASMINE 2005 = J. YASMINE, *Remaniements de temples d'époque romaine; les cas de Niha et de Faqra. L'apport de l'étude métrologique*, in «BAAL» 9, 2005, pp. 301-316.
- YASMINE 2009 = J. YASMINE, *Transformations monumentales de sanctuaires et de temples antiques: Le cas de Niha e Hardine*, in «Topoi» 16, 2009, pp. 121-152.
- YASMINE 2013 = J. YASMINE, *The Niha sites (Libanon) Cultural Landscape: a 3D Model of Sanctuaries and Their Context*, in P. GRUSSENMEYER (ed.), *24 International CIPA Symposium (Vol. 40-5/W2) 2-6 September 2013*, Strasbourg 2013, pp. 699-704.
- YON 2009 = J.-B. YON, *Les inscriptions de Hoson Sfiré*, in «Topoi» 16, 2009, pp. 189-206.