

1.

CIPRO FRA ORIENTE E OCCIDENTE

Il mito di Afrodite

Carlo Consani

1. IL MITO DI AFRODITE

Nella cultura occidentale la figura di Afrodite, Venere per il mondo romano, è strettamente legata ai connotati che della dea ci sono stati trasmessi dalla mitologia classica: nella memoria collettiva resta impresso il racconto omerico della dea che, data da Zeus in sposa al dio del fuoco Efesto, zoppo e deforme, viene da questi sorpresa in amorevole consesso con il dio della guerra Ares e, imprigionata con una rete metallica fabbricata appositamente dal marito, viene esposta al giudizio degli altri dei, che, divisi fra benevolenza e sarcasmo, concludono l'episodio con l'olimpico e inestinguibile riso (*Odissea*, VIII 266-366).

Altrettanto legata all'immaginario estetico occidentale è l'immagine della *Nascita di Venere* di Botticelli (1494 ca.), che raccoglie a livello iconografico una serie di richiami puntuali a elementi del mito classico: dalla rappresentazione della conchiglia (battezzata non a caso come *Cypraea Tigris*) su cui Afrodite sarebbe approdata a Cipro, alla raffigurazione di Zefiro che con il suo soffio spinge la dea sul mare verso l'approdo, al manto ricco di fiori porto a coprire la nudità della dea, che richiama il dettaglio delle erbe e dei fiori che sarebbero cresciuti sotto i piedi leggeri della dea, appena approdata a terra¹.

In realtà le fonti greche presentano una quantità impressionante di elementi diversi a proposito della nascita e della figura di questa dea, a

¹ Sul mito e l'archetipo di Afrodite, nonché sull'utilizzazione di questa figura nella pittura dal periodo rinascimentale in poi si veda Dunn Mascetti 1996, con ricco apparato iconografico. Per la complessiva analisi del mito di Afrodite, le sue specificazioni e le idee connesse con questa figura divina nel mondo greco si veda, oltre all'utile sintesi di Bell 1991, 53-57, il monumentale lavoro della Pirenne-Dalforge 1994.

partire dalle due versioni fornite, rispettivamente, nei poemi omerici e nella *Teogonia* esiodea; tanto che già Cicerone notava con qualche disagio e distacco la molteplicità delle versioni trasmesse dagli antichi a proposito dell'origine di Venere/Afrodite (*De natura deorum*, III 23, 59).

Il racconto restituito da Omero nel noto passo dell'*Iliade* (V 370, 381) rappresenta la dea come frutto di uno dei diversi accoppiamenti attribuiti a Zeus, secondo lo stereotipo della versione umanizzata degli dei greci; Afrodite viene infatti presentata come nata dall'unione di Zeus con una divinità femminile, il cui nome, Dione (Διώνη), costituisce sul piano linguistico la versione femminile dello stesso nome di Zeus, e incarna probabilmente un precedente della figura che, nella versione più classica del *pantheon*, è stata poi identificata con Hera. Nella creazione di questa divinità secondaria dal nome ricalcato morfologicamente su quello di *Zeús/Diwós* (> Διώνη) è probabilmente da rintracciare quella difficoltà di attribuire una madre biologica ad Afrodite, più chiaramente riflessa nell'altra fonte, quella esiodea.

Nella *Teogonia* (176-200), infatti, ad Afrodite è attribuita una nascita dai connotati ben più inquietanti di quelli riflessi nell'*epos* omerico: la nascita della dea sarebbe frutto della mutilazione inflitta da Cronos al padre Urano per sfuggire al terribile destino dei fratelli precedentemente nati dall'unione di Urano e Gaia. Con la complicità della madre, Cronos, armato di una falce dai denti aguzzi, avrebbe atteso al calar delle tenebre l'arrivo di Urano voglioso di unirsi a Gaia e con un colpo netto avrebbe reciso i testicoli del padre, gettandoli dietro di sé nel mare. Mentre dal sangue uscito copioso dalla mutilazione e raccolto da Gaia sarebbero nate le Erinni, i Giganti e le Ninfe Melie, attorno ai divini testicoli, trasportati dalle onde del mare, si sarebbe formata una bianca schiuma dalla quale sarebbe uscita una fanciulla che, spinta da Zefiro, sarebbe approdata dapprima a Cythera, per arrivare poi nell'isola di Cipro. Il racconto esiodeo continua, identificando la creatura nata dalla schiuma del mare come una divinità:

[...] là giunse la bella e veneranda dea e sotto i suoi piedi leggeri cresceva l'erba; lei, gli dei e gli uomini, chiamarono Afrodite poiché era nata dalla schiuma del mare (*aphrós*) e anche Cytherea perché approdò a Cythera.²

² Un'altra tradizione manoscritta aggiunge due versi, espunti dall'edizione Mazon de Les Belles Lettres: «[...] o anche Ciprogenia perché nata a Cipro battuta dai flutti oppure *Philommēdēs* perché nata dai testicoli». Il tentativo di etimologizzare il nome di Afrodite e i suoi epiteti, per il resto caratterizzato da un buon grado di plausibilità, conosce una decisa caduta nella spiegazione dell'ultimo attributo: *Philommēdēs* (o *Philommeidēs* come compare nei poemi omerici e nell'*Inno V Ad Afrodite*), infatti, non ha nulla a che vedere con la mitica origine della dea dai testicoli di Urano, bensì rappresenta l'usuale epiteto

Se è vero che, secondo l'interpretazione antropologica e strutturalistica del mito, nelle figure degli dei è possibile rintracciare la visione del mondo diffusa nella società che ha prodotto e alimentato la circolazione di queste figure, allora, al di là della molteplicità dei connotati e delle avventure attribuite ad Afrodite, nella figura di questa divinità è possibile individuare due elementi principali: da un lato la forza creatrice della natura e il suo perenne rinnovarsi con il trascorrere delle stagioni, in connessione ultima con la figura della Grande Madre di origine mediterranea e vicino-orientale; dall'altra, in un ordine più umano, il principio di attrazione esercitato dalla donna e visto non solo e non tanto in relazione alla procreazione e alla generazione, quanto in rapporto con il piacere e le gioie del sesso³.

Quanto i due diversi principi connessi con la figura di Afrodite siano stati persistenti nel mondo greco è mostrato dal tentativo di conciliare le due diverse tradizioni sull'origine di Afrodite tentato da Platone nel *Simposio* (180c-181): uno dei convitati al banchetto, volendo teorizzare la superiorità dell'amore omosessuale su quello eterosessuale, si basa appunto sull'argomentazione che esisterebbe una doppia Afrodite, una più antica e priva di madre, nata da Urano e perciò definita Urania, l'altra, più recente, nata da Zeus e definita Pandemos (*volgare* in senso etimologico, cioè *usuale*): «[...] l'amore caratteristico di Afrodite Pandemos è volgare, opera alla cieca e lo amano gli essere meschini, al contrario, l'altro amore, quello per i fanciulli, deriva da Afrodite Urania, che non partecipa dell'elemento femminile ma solo di quello maschile, ed è inoltre più antica».

2. AFRODITE E CIPRO

Un elemento costante fin dalle prime testimonianze relative ad Afrodite è rappresentato dalla connessione di questa figura divina con Cipro,

della dea, identificata fino dalle attestazioni più antiche come «amante del sorriso». Sulla diffusione di quest'epiteto nel *corpus* omerico e in Saffo si veda Cavallini 2000, 37-49.

³ Per un inquadramento generale relativo all'interpretazione strutturalistica e antropologica dei miti si può vedere la voce *Dei* dell'*Enciclopedia Einaudi* (IV, Torino, 1978, 502-518), redatta da Marc Augé. Per un ottimo esempio di un siffatto approccio al mito greco in generale e, nella fattispecie, alla figura di Afrodite si veda il saggio che Jean-Pierre Vernant ha dedicato ai miti cosmogonici greci nel *Dictionnaire des mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique*, curato da Yves Bonnefoy (1981, 252-260). Per una panoramica complessiva delle specifiche connesse con la figura di Afrodite, e frutto della stratificazione attraverso il tempo, si vedano Pirenne-Delforge 1994; Dunn Mascetti 1996, 27-32; Cavallini 2000.

connessione arricchita dalla tradizione di un presunto collegamento con la costa siro-palestinese e della mediazione fenicia, accennata da Erodoto (I 105, 2) e maggiormente argomentata da Pausania (I 14, 7 e 22, 3)⁴.

Tuttavia, se è vero che «Dietro ad Afrodite c'è chiaramente l'antica dea semitica dell'amore, Ištar-Astarte, consorte divina del re, regina del cielo e etera nella stessa persona», la cronologia della presenza fenicia a Cipro e la supposta trafila che, da Ištar-Astarte, avrebbe dato luogo alla figura di Afrodite pone notevoli problemi⁵. Infatti, la presenza di Fenici a Cipro è documentata sia su base archeologica che documentaria a partire dal IX secolo a.C., mentre a Paphos, collocazione tradizionale del culto di Afrodite, un tempio che conserva chiare tracce della venerazione di una divinità femminile riconducibile alla dea risale al XII secolo a.C., quindi a un periodo in cui non si può certo parlare di presenza fenicia sull'isola⁶.

Appare evidente che, se a Cipro il culto connesso con questa figura divina è più antico – e non di poco – delle più antiche e documentate tracce della presenza fenicia nell'isola, allora diventa inevitabile verificare all'interno della tradizione e della cultura cipriota se esistano possibili antecedenti della figura di Afrodite e, eventualmente, a quali caratteri corrispondano.

A tale interrogativo, che sfiora inevitabilmente la complessa e a lungo dibattuta questione della presenza di possibili elementi orientali nella religione greca, si è cercato da più parti di rispondere⁷, ma credo che le ricerche più sistematiche e ricche di risultati sulla specifica figura di Afrodite si debbano a Jacqueline Karageorghis: agli elementi raccolti dalla studiosa

⁴ Sulle connessioni della figura di Afrodite con l'isola di Cipro si veda Pirenne-Delforge 1994, 309-369; un contributo ancora insuperato sulla fonte più antica e ricca di particolari relativamente alla nascita e alle connessioni della dea con Cipro, *l'Inno V Ad Afrodite*, è rappresentato dall'introduzione e dal commento di cui Filippo Cassola correda il testo nell'edizione degli *Inni omerici* della Fondazione Valla (Cassola 1975, 227-252 e 544-560).

⁵ Tale problematica è già chiaramente impostata da Walter Burkert (1984, 224), di cui si è citata una frase iniziale del paragrafo dedicato alla figura della dea.

⁶ Sulla questione della presenza dei Fenici a Cipro, oltre alla classica presentazione di Hill 1972 (1940), I, 96-104, e alla sintesi di Vassos Karageorghis 1982, 123-127 e 162-166, si veda l'analisi dettagliata che alla questione hanno dedicato Claude Baurain e Anne Destrooper-Georgiades (1995, 596-631).

⁷ La tematica degli influssi orientali sulle credenze religiose e su singole figure del *pantheon* greco è stato oggetto di interesse e di studi approfonditi a partire dagli anni '60 del secolo scorso: numerosi sono gli studi dettagliati e le sintesi, tra le quali più direttamente collegati con la tematica qui trattata sono i lavori di Olivier Masson (1960), Ino Michaelidou-Nicolaou (1978) e Cecilia Beer (1991).

cipriota farò perciò riferimento nel delineare i possibili antecedenti ciprioti della figura di Afrodite⁸.

La più antica documentazione rinvenibile a Cipro di riti connessi con la fertilità risale al Neolitico; al periodo compreso fra IV e III millennio a.C. risalgono alcuni idoli in pietra scolpiti a riprodurre e fattezze del corpo femminile con forte accentuazione degli organi sessuali, accompagnati a rappresentazioni bisessuate con compresenza di elementi fallici e di organi femminili⁹. Questa tradizione, in continuità con il periodo precedente, si è arricchita durante il periodo Calcolitico, come è documentato dal rinvenimento di un notevole numero di reperti nella zona sud-occidentale dell'isola, da cui provengono rappresentazioni di varia foggia di donne incinte o partorienti, veri e propri inni alla fertilità¹⁰; la concentrazione dei reperti connessi con questi motivi vicino alla costa sud-occidentale dell'isola, in quella che poi sarà la dislocazione storica della città di Paphos, ha suggerito all'archeologo che ha scavato questo sito, Edgard J. Peltenburg, che la collocazione del culto di Afrodite a Paphos corrisponderebbe non tanto a una casualità storica, ma potrebbe celare la permanenza in loco di antichi culti della fertilità, rinnovati poi in epoca storica dai legami istituiti tra Afrodite e la città. Verso la fine dell'Età del Bronzo Antica (2000-1900 a.C.), inoltre, è documentato sulla costa settentrionale di Cipro l'arrivo di popolazioni provenienti dall'Anatolia, che portano con sé, oltre alla tecnica metallurgica, una serie di simboli religiosi connessi con la fertilità maschile.

Ma il periodo di più intenso contatto tra Cipro e il Vicino Oriente è rappresentato dal Cipriota Medio (1900-1600), quando le località della costa sud-orientale dell'isola sono in contatto con i maggiori centri della costa siro-palestinese, come Ugarit¹¹; all'interno di questo tipo di contatti commerciali è facile supporre che i Ciprioti siano venuti a conoscenza delle principali divinità orientali, se è vero che una tavoletta proveniente da Ugarit cita una serie di divinità venerate ad Alasia (il nome di Cipro o di una sua città nelle fonti orientali): Baal, Sapas, Atort (variante del nome di Astarte), Anat. Quest'influsso orientale ha precise contropartite nella documentazione archeologica, poiché all'epoca del Cipriota Medio

⁸ La studiosa si è occupata a più riprese della questione; tra i suoi numerosi lavori sulla figura di Afrodite mi limito a citare la *summa* delle pluriennali ricerche, rappresentata dalla monografia Karageorghis 2005, e il più recente contributo alla questione: Karageorghis 2012.

⁹ Si veda *ivi*, 62.

¹⁰ *Ivi*, 63-65.

¹¹ Sui rapporti fra Cipro e il Vicino Oriente nella Media Età del Bronzo si vedano Graziadio 1997, 49-61, e Karageorghis 2012, 28-30.

e Tardo risalgono alcune raffigurazioni di divinità femminili prima col volto d'uccello poi con un normale volto femminile, ma sempre con gli attributi femminili fortemente evidenziati¹². A quest'orizzonte culturale, caratterizzato da un'evidente ispirazione a modelli orientali, ma fatti propri e adattati a gusti locali, anche sulla base dell'influsso esercitato dal mondo miceneo continentale e cretese, appartiene un santuario risalente al XIII secolo e collocato sul sito che poi sarà quello della fenicia Kition, dove veniva venerata una divinità femminile della fertilità¹³.

Come è possibile percepire da questa pur sommaria rassegna dell'evidenza archeologica su suolo cipriota, è chiaro che un culto della fertilità che trova manifestazione in raffigurazioni del corpo femminile con attributi sessuali più o meno marcati appare come caratteristico della popolazione locale dal Neolitico alla fine dell'Età del Bronzo; altrettanto ben documentato è l'apporto delle tradizioni religiose orientali, che particolarmente sensibili nel periodo del Tardo Cipriota, sono state recepite e fatte proprie dalle comunità cipriote, con risultati affatto originali e specifici. Questo rappresenta l'antefatto storico, culturale e religioso rispetto al periodo immediatamente successivo al XIII secolo a.C., che rappresenta una fase cruciale per la definizione dell'identità cipriota come parte integrante del mondo greco.

3. ELEMENTI LOCALI, GRECI E ORIENTALI A CIPRO TRA II E I MILLENNIO A.C.

Il quadro geolinguistico della Grecia alla fine dell'età micenea è caratterizzato da una situazione in cui la *facies* micenea, dialettalmente di tipo greco meridionale o orientale, è ancora in comunicazione con il mare e in grado di condividere isoglosse con le isole dell'Egeo: questo genere di circolazione linguistica arriva fino a Creta e a Cipro¹⁴; anche se la situazione cipriota è resa più complessa dalla compresenza, accanto all'elemento greco di tipo *acheo*, di culture e gruppi etnici differenti, quali Eteociprioti, Fenici, Egiziani e i cosiddetti «Popoli del mare»¹⁵, oggi si sta consolidando un sostanziale consenso sul fatto che la parte iniziale del Tardo

¹² Karageorghis 2012, 69-71.

¹³ *Ivi*, 72.

¹⁴ Per una ricostruzione del quadro linguistico della Grecia alla fine dell'età micenea rinvio ai dati che ho raccolto e alle conclusioni raggiunte in Consani 2006.

¹⁵ Sulla questione si veda Karageorghis 2002, 71 ss.

Cipriota III (*post* ±1200 a.C.), pur caratterizzato dall'arrivo di nuovi nuclei di popolazione dal mondo greco continentale e cretese e da un'estesa attività (ri)costruttiva, non è privo di continuità con aspetti culturali del periodo precedente¹⁶. Perciò, se nel corso dell'Età del Bronzo c'erano stati sull'isola modesti insediamenti micenei, l'apporto di popolazione di provenienza occidentale acquista ben altra consistenza dopo il 1200 a.C.: questo è stato collegato con la caduta dei regni micenei e con la conseguente diaspora di gruppi di popolazione verso zone periferiche dell'Egeo (Deger-Jalkotzy 1998, 125). Il fatto innegabile è che il periodo compreso tra 1200 e 1050 a.C. si presenta come cruciale per la formazione sia dell'identità etnica cipriota (Negbi 1998), sia di una *facies* dialettale già perfettamente caratterizzata in senso arcadico-cipriota; aspetto, quest'ultimo, provato fuori da ogni ragionevole dubbio, da quella che può essere considerata la più antica attestazione di un nome greco-cipriota inciso in grafia sillabica su un *obelòs* di bronzo (<o-pe-le-ta-u> [*ophel(e)tau*] «di Opheltas»), risalente all'XI secolo a.C. e proveniente dalla necropoli di Paleopaphos-Skales (Consani 2008 [2010], 411-413).

Proprio in questa fase cruciale per la costruzione dell'identità etnica cipriota le tradizioni antiche, pur se di molto posteriori, tramandano racconti ricchi di suggestioni sull'arrivo a Cipro di Greci di ritorno dall'impresa di Troia; il più esplicito in tal senso è il racconto di Pausania:

Dopo l'assedio di Troia, la tempesta che disperse i Greci sulla via del ritorno spinse sulle coste dell'isola di Cipro Agapenore e la flotta arcadica; Agapenore fondò Paphos ed eresse a Paleopaphos il santuario di Afrodite. La dea, da allora, è stata venerata in un santuario chiamato Golgoi. (Pausania, *Periegesi*, VIII 5, 2-3)

Si noterà come, attraverso un racconto in gran parte basato su miti e tradizioni orali connesse con l'*epos* omerico, alcuni elementi corrispondano a realtà provate su basi diverse, come il collegamento tra Cipro e l'Arcadia, la fondazione di Paphos e l'erezione del tempio di Afrodite.

¹⁶ Per una sintesi del problema della transizione fra Tardo Cipriota III e Cipro Arcaico I, nel quadro delle dinamiche culturali sviluppatasi nell'Egeo orientale si veda Graziadio 1997, 239-266. Il problema dell'ellenizzazione di Cipro, inteso non semplicemente in base all'interpretazione dei resti delle culture materiali rinvenute *in situ*, ma come costruzione di una identità dinamica e complessa, nell'ultimo decennio è stato al centro di un notevole dibattito dal quale emerge la necessità di riconsiderare attentamente una serie di dati, che lungi dall'essere oggettivi, sono stati considerati da alcuni studiosi alla stregua di veri e propri *factoids* che segnano profondamente la storia dell'archeologia cipriota dalla fine del XIX secolo: sull'intera problematica si vedano i contributi di Leriou 2002 e 2007, con ulteriore ricca bibliografia.

Il più antico storico greco, Erodoto, riferisce (*Storie*, I 105, 2) di aver appreso la notizia che un tempio di Afrodite Urania sarebbe esistito ad Ascalona e che da questo sarebbe derivato il culto cipriota della dea; in un periodo di molto posteriore lo storico romano Tacito (*Storie*, II 3, 1), che probabilmente visitò Cipro nel I secolo d.C., attribuisce la fondazione del tempio, o ad Aeria o al re Cinira. Anche se tali testimonianze non possono esser considerate come vere e proprie prove storiche, tuttavia è indubbio che nei miti e nelle tradizioni raccolti dagli storici antichi si possano scoprire riferimenti a precisi fatti storici: ad esempio, il re Cinira, il cui nome comporta un indubbio aspetto orientale, citato da Tacito, è noto dall'*Iliade* come re cipriota, ricordato per la sua ricchezza ma anche per la sua devozione ad Afrodite. La molteplicità e anche il carattere contraddittorio delle varie tradizioni sulla fondazione del tempio di Afrodite, potrebbero riflettere il contrasto tra la popolazione indigena e i Greci arrivati alla fine del Tardo Cipriota: questi ultimi potrebbero essere riflessi nella figura di Agapenore e nei collegamenti fra quest'eroe e l'Arcadia, mentre i primi potrebbero nascondersi dietro alla figura di Cinira, che appunto per i propri connotati potrebbe rappresentare l'elemento etnico precedentemente arrivato dalla costa siro-palestinese (secondo quanto adombrato nel racconto di Erodoto) e fusi poi con la popolazione locale¹⁷.

La conclusione che se ne può trarre è che la figura di Afrodite, la dea il cui nome era percepito dagli stessi Greci come correlato con il nome della schiuma marina (*aphrós*)¹⁸, deve la propria genesi a un originale sincretismo tra le tradizioni locali cipriote connesse con la figura femminile portatrice di fertilità e la linea delle divinità femminili orientali rappresentate dalla sumerica Inanna, la mesopotamica Ishtar, la semitica Astarte e le ugaritiche Anat e Athtart. René Labat, opportunamente citato nel recente saggio di Jacqueline Karageorghis, così sintetizza i caratteri di questa divinità femminile orientale:

Ella era la dea dell'amore nelle sue manifestazioni più pure e, allo stesso tempo, più crude. Era la madre, la sorella, la figlia, l'amante di svariati dei, era ella stessa un'amante appassionata e incostante. Era la spietata dea della guerra, ma anche la saggia e potente protettrice di dei, re e uomini, investiva i re dello

¹⁷ Una siffatta ipotesi è avanzata da Karageorghis 2012, 75.

¹⁸ Si ricorda, per inciso, che la questione dell'etimologia del nome di Afrodite continua a rappresentare una questione aperta sulla quale si registrano ancora oggi opinioni diverse, tra le quali la pista in chiave semitica continua a essere la più battuta (Dugand 1974; West 2002), senza che, tuttavia si possa dire che la questione è arrivata a una soluzione definitiva, non fosse altro che per la diversità delle ipotesi interpretative proposte.

scettro, del trono e dell'emblema regale e proteggeva le dinastie. Si elevava alle altezze del cielo come la stella più splendente e discendeva agli inferi in cerca del suo amante, provocando, con la sua assenza, la sterilità della natura.¹⁹

È stupefacente ritrovare in questa descrizione alcune delle caratteristiche più specifiche dell'Afrodite greca²⁰.

L'ipotesi che scaturisce da questa notevole serie di elementi è che, quando i Greci sono arrivati a Cipro, abbiano trovato la figura di questa divinità, nata dal sincretismo fra le tradizioni indigene e gli elementi religiosi orientali appena visti, e che se ne siano appropriati trasformandola via via nella figura di Afrodite consegnataci dalla mitologia d'epoca arcaica e classica. La dualità della tradizione sui fondatori del tempio di Afrodite, Agapenore e Cinira, potrebbe riflettere proprio il contrasto fra la tradizione locale (Cinira) e quella greca (Agapenore): di fronte alla fortuna politica e militare dell'elemento greco, Cinira e i suoi discendenti sarebbero stati relegati al ruolo di una dinastia di re-sacerdoti della dea, privi delle funzioni politiche ormai saldamente in mano ai nuovi re greco-ciprioti. Non è privo di fondamento supporre che il titolo di «sacerdote della Signora», di cui molti re ciprioti si sono fregiati fino all'età ellenistica (vd. il paragrafo successivo), debba la propria origine a questo episodio della storia locale.

La storia di questo singolare caso di sincretismo religioso non si sarebbe, tuttavia, conclusa alla fine dell'Età del Bronzo; l'arrivo e l'insediamento dei Fenici a partire dal IX secolo avrebbe prodotto altre forme di interazione: questi ultimi, infatti, insediatisi a Kition, ricostruirono i templi del Tardo Cipriota e li dedicarono alla loro dea Astarte²¹.

In una storia così complessa, ma anche perfettamente delineabile nei suoi connotati, un elemento resta abbastanza problematico: se infatti l'origine cipriota della dea appare accertata, rimane da chiarire per quale via tale figura sia penetrata così velocemente e prepotentemente nella religione e nella cultura greca, vista la posizione che occupa nell'epica, nella poesia esametrica continentale (Esiodo) e nella lirica monodica (Saffo).

Senza scartare l'ipotesi della possibile mediazione fenicia, Jacqueline Karageorghis prospetta, con buona verisimiglianza, come possibile tramite della diffusione di Afrodite nel mondo greco la Ionia, soprattutto nel rinnovato quadro dei rapporti che Atene intrattene con le città della Ionia e con la stessa Cipro nel contesto delle guerre persiane²².

¹⁹ Karageorghis 2012, 77.

²⁰ Cf. Dunn Mascetti 1996, 38-43; Karageorghis 2012, 85 ss.

²¹ *Ivi*, 84-85.

²² L'ipotesi è finemente argomentata da Jaqueline Karageorghis (*ivi*, 103-105).

4. TESTIMONIANZE EPIGRAFICHE DI CULTI A CIPRO

È stato da tempo rilevato che la documentazione epigrafica cipriota d'età arcaica e classica (grosso modo tra VIII e IV sec. a.C.) attesta in maniera inequivocabile la presenza di una notevole porzione del *pantheon* greco; la documentazione raccolta a suo tempo e integrata con le successive acquisizioni attesta il culto delle seguenti divinità²³:

- Zeus, venerato nelle città più importanti dell'isola come Salamina, Soloi, Marion, Golgoi e noto con diversi epiteti (Zeus Keraunios a Kition, Zeus Orompatas ad Amathonte, Zeus Polieus a Paphos);
- Atena aveva dei templi a Soloi, Vouni e Idalion, dove era venerata nello stesso tempio che ospitava il culto della fenicia Anat, spesso identificata con l'Atena greca;
- Hera, per quanto di diffusione più recente, aveva dei culti ad Amathonte, a Paphos e ad Ayia Moni;
- Artemide era venerata soprattutto a Nea-Paphos, a Chytroi e come Artemis Paralia presso Kition;
- un tempio di Demetra è noto a Kurion.

Ma una posizione di netta prevalenza conoscono i culti di Apollo e, naturalmente, di Afrodite.

Per quanto riguarda Apollo il numero dei testi in cui è ricordato il suo culto e il rilievo e la diffusione che assume lo fanno identificare come la principale divinità maschile venerata sull'isola: infatti, oltre ai culti per così dire «generici» attestati a Mersinaki, Chytroi e Golgoi, questa figura divina è caratterizzata dalla estrema diversificazione in una serie di culti locali. Il più noto e importante è quello di Apollo Hylates (Apollo «delle foreste»), venerato soprattutto presso Kurion, ma noto anche a Nea-Paphos, Dhrymou; altre figure specifiche sono:

- Apollo Magirios (connesso con l'attività dei sacrifici);
- Apollo Dauchnaphorios (da *dauchna*, forma locale per *dáphne* «alloro»), attestato a Lefkoniko presso Salamina;
- Apollo Eilapinastés è ricordato in un'iscrizione di Chytroi;
- Apollo Myrtatés, attestato a Marathounda;
- Apollo Lakeutés, attestato a Pyla.

Infine tre culti attestati a Idalion e Tamassos, che rivelano il sincretismo con le divinità fenicie Reshef e Mikal, testimoniano Apollo Amykl(ai)os, Apollo Heleitas e Apollo Alasiotas (su cui vd. oltre).

²³ La base partenza per questa ricostruzione è costituita ancora dall'ottimo lavoro di Masson 1960.

L'unica altra divinità in grado di competere con la notorietà di Apollo e con la sua capacità di identificarsi con culti locali, così come con figure della religione fenicia, è rappresentata da Afrodite, proprio per la sua storia peculiare che ne fa il prodotto di un'antichissima tradizione locale connessa con i riti della fertilità e della Madre Terra, unita, fin dall'Età del Bronzo con motivi religiosi di origine orientale, come già si è avuto modo di mostrare.

Il dato più interessante connesso con le testimonianze epigrafiche del culto di Afrodite è costituito dal fatto che per tutta l'età arcaica e classica la dea non è praticamente mai rammentata con il suo nome greco; le espressioni caratteristiche con cui viene identificata questa figura sono le seguenti:

- a. Il titolo (*w*)*anassa*, femminile dell'antico titolo regale d'età micenea, *wanax*, cioè «Signora», «Regina»; se ne conoscono almeno sei attestazioni tutte dall'area di Paphos, quattro da Nea Paphos, una da Ayia Moni, una da Paphos. Questa titolatura è frequente soprattutto nel sintagma *ho hijereùs tâs wanassas*, «sacerdote della Signora», attribuito di diversi re ciprioti, che rappresenta la persistenza di un aspetto assai arcaico della figura di Afrodite, connesso, come si è già detto, con la sua stessa origine.
- b. Ancora più diffusa è la designazione di Afrodite attraverso il semplice aggettivo *tâs, tâi, tân Pap(h)ías, /-ai, /-an* («[della/alla/la dea] di Paphos»); se ne conoscono non meno di 13 attestazioni in epigrafi sillabiche rinvenute in diverse località dell'isola.
- c. In due epigrafi, una da Chytroi e una da Idalion, la dea è designata invece attraverso l'uso dell'etnico derivato dalla città di Golgoi, *tâs, tâi golgías, /-ai*.
- d. Infine, ad Amathonte, due epigrafi bilingui della fine del IV secolo a.C., contengono le dediche dei due monumenti fatte dal re locale Androklès ad Afrodite; è interessante notare come, in accordo con il carattere eteocipriota della città e dei suoi abitanti, le dediche siano bilingui: la parte sillabica riporta un testo eteocipriota, per noi incomprensibile a parte la menzione del nome del re, mentre quella alfabetica contiene una dedica redatta in attico/*koinè*. Nelle parti alfabetiche delle due iscrizioni la dea è indicata in un caso come *Kypriai* («alla Ciprigna»), nell'altro come *Kypriai Aphrodítēi* («alla Ciprigna Afrodite»): appare evidente che in una data vicina al 315/310 a.C., il tradizionale uso locale di fare riferimento ad Afrodite senza nominarla, ma con epiteti parlanti che richiamano luoghi dell'isola o attraverso titoli antichissimi, ha ormai ceduto il passo al costume pangreco di designare la dea con il nome o con l'epiteto di Ciprigna.

6. INTERAZIONI CIPRIOTI-FENICI

La presenza fenicia a Cipro, dopo alcune tracce abbastanza sparse del IX secolo a.C., risulta sempre più concretamente percepibile a partire dall'VIII secolo²⁴; dopo l'insediamento a Kition, l'*emporion* fenicio più antico e importante dell'isola, la presenza di comunità fenicie più o meno consistenti è documentata in diverse località, da Idalion a Tamassos a Marion a Lapethos. La complessità dell'interazione tra Fenici e Ciprioti, da tempo oggetto di studio²⁵, risulta bene dai fenomeni di sincretismo e di identificazione di diverse divinità delle due etnie, presenti nei documenti bilingui di Idalion e di Tamassos.

La bilingue fenicio-cipriota di Idalion è uno dei documenti epigrafici ciprioti più noti poiché negli anni '70 del XIX secolo costituì la base della decifrazione del sillabario cipriota classico.

Il testo fenicio:

- (1) [bymm ? lyrh ?] bšnt 'rb' 4 lmlk | mlkytn [mlk]
- (2) [kty w'dyl sml] 'z 'š ytn wytn' | 'dn | b'lr[m]
- (3) [bn 'bdmlk l'l]y lršp mkl | k šm' ql ybrk

[Nel giorno del mese?] dell'anno 4 del re Milkijaton [re]

[di Kition e di Idalion]. Questa [statua] diede ed eresse il nostro signore Bahalrom

[figlio di Abdimilk per il dio] suo Rešef Mikal, poiché egli udi la [sua voce. Possa egli benedire].

Il testo greco:

- (1)]-i | pa-si-le-wo-se | mi-ki-li-ja-to-no-se | ke-ti-o-ne | ka-e-ta-li-o-ne | pa-si-le-u
- (2)]-me-na-ne | to-pe-pa-me-ro-ne | ne-wo-so-ta-ta-se | to-na-ti-ri-ja-ta-ne | to-te-ka-te-se-ta-se | o-wa-na-xe
- (3)]-o-a-pi-ti-mi-li-ko-ne | to-a-po-lo-ni | to-a-mu-ko-lo-i | a-po-i-wo-i | ta-se | e-u-ko-la-se
- (4)]-pe-tu-ke | i-tu-ka-i | a-ga-ta-i |

²⁴ Per il quadro complessivo della presenza fenicia a Cipro si rinvia a i dati raccolti in Karageorghis 2002, 143 ss.

²⁵ I rapporti tra le due etnie sul piano della religione e dei riti sono oggetto dell'analisi di Olivier Masson (1960), mentre una sintesi dei rapporti più ampiamente culturali tra elemento locale e Fenici è al centro della piccola monografia di Masson - Szyner 1972, ancora oggi punto di riferimento per la questione, nonostante sia un po' invecchiata sul piano documentario. Aspetti più circoscritti sono al centro dei miei contributi Consani 1988 e 1990, dedicati all'analisi dei documenti epigrafici bilingui e digrafi, e di quello di Karageorghis 1991, che analizza la cultura della città di Amathonte, fra elemento indigeno eteocipriota, fenicio e greco-cipriota.

[Nell'anno quarto] del re Milkijaton, regnante su Kition e Idalion, nell'ultimo (giorno) del periodo di cinque giorni dei giorni intercalari, questa statua dedicò il wanax [Baalrom] figlio di Abdimilkos ad Apollo Amiklos, dal quale ha ottenuto il compimento delle sue preghiere. Alla buona sorte.

Per un'analisi compiuta dell'intertestualità e dei fenomeni di contatto individuabili in questa bilingue rinvio a un mio precedente studio²⁶; qui preme solo segnalare che alla dedica al dio Rešef Mikal (linea 3 della parte fenicia), nella parte cipriota corrisponde la menzione di un Apollo Amyklos (linea 3), un epiteto che, come è stato mostrato²⁷, è da interpretare come la precisa resa greca del nome divino fenicio Mikal, sotto forma di prestito adattato alla morfologia greca. Dal punto di vista sia linguistico che culturale l'operazione, compiuta dal principe fenicio Ba'alrom, che nella parte sillabica si fregia del titolo regale greco di *wanax*, appare dunque come il tentativo di naturalizzare nella cultura locale un elemento religioso fenicio, con spiccata attenzione alle credenze religiose della comunità ospitante.

Una situazione per così dire speculare è attestata nelle due bilingui fenicio greche del santuario rurale di Tamassos; queste infatti presentano due coppie di dediche così distribuite:

	TESTO FENICIO	TESTO SILLABICO
ICS 215	<i>l[rš]p 'hyyt</i> «a Rešef Eleitas»	<i>to-i-a-pe-i-lo-ni to-i-e-le-wi-ta-i</i> «ad Apollo Elewitas»
ICS 216	<i>lršp 'lhyts</i> «a Rešef Alahiotas»	<i>to-i-a[•-•]-ni-to-i a-la-si-o-ta-i</i> «ad Apollo Alasiotas»

In questo caso è la divinità fenicia Rešef ad assumere due epiteti caratteristicamente greci e locali: nel secondo caso, inoltre, non si debbono dimenticare le connessioni che nelle fonti vicino-orientali il toponimo e l'etnico Alasia/Alasiotas hanno con l'isola di Cipro; e tuttavia la forma con cui l'epiteto è recepito nel testo fenicio, con un'aspirata in corrispondenza con la sibilante del testo cipriota, rinvia alla maniera in cui agli orecchi di un Fenicio doveva suonare la sibilante sorda nel dialetto cipriota, cosa

²⁶ Consani 1988, 44-45.

²⁷ Masson 1960, 138-139 (ICS 248).

che rivela il tramite orale del prestito e rinvia a precise condizioni della tipologia del contatto²⁸.

I casi appena esaminati rivelano appieno come i due gruppi etnico-linguistici e le relative culture siano stati caratterizzati sull'isola da rapporti di pacifica convivenza che, in assenza di conflitti, sono durati per tutto il periodo arcaico, portando a fenomeni di acculturazione reciproca e di interferenza linguistica.

Le cose cambieranno nel corso del V secolo con la rivolta delle città greche della Ionia contro la dominazione persiana, seguita dalla rivolta dei re ciprioti, ad eccezione del re di Amathonte; infatti i Fenici di Kition sembrano schierati dalla parte dei Persiani, sia in questo primo episodio, sfortunato per le città greche e per i re ciprioti, sia nelle successive alterne vicende che videro impegnata sempre più direttamente Atene, fiancheggiata nella parte finale del V secolo da Evagora I re di Salamina, fino alla definitiva disfatta persiana nella battaglia di Salamina del 480 a.C.

Così, nello stesso periodo in cui anche il resto della Grecia conosce la trasformazione di un'identità aggregativa in identità di tipo oppositivo²⁹, anche a Cipro, cessato il periodo di pacifica convivenza e integrazione tra le diverse componenti etniche e linguistiche, durato per tutto il periodo arcaico, la componente fenicia e quella locale cipriota risentono profondamente e con esiti negativi, sia delle diverse posizioni assunte dai re ciprioti nella politica estera sviluppata verso Egiziani, Assiri e Persiani, sia nei contrasti interni, da cui i principi fenici cercarono di trarre singolarmente vantaggio³⁰.

Vede così la fine un lungo processo di integrazione e acculturazione, che nei secoli compresi tra l'Età del Bronzo Recente (Tardo Cipriota I-III) e l'età arcaica (Cipro Geometrico - Cipro Arcaico I) ha contribuito a costruire l'identità cipriota grazie all'apporto e all'interazione fra la componente locale, quella greca e quella fenicia, senza trascurare l'apporto che Assiri, Persiani ed Egizi hanno dato in momenti diversi e con diverse durata e intensità.

²⁸ Sulla questione si veda Egetmeyer 2010, 168. Per un'analisi più approfondita dei diversi problemi testuali e linguistici che pone la situazione di contatto e interferenza fra testo greco e testo fenicio rinvio a Consani 1988, 42-44.

²⁹ Per questa complessa problematica si vedano le considerazioni che ho sviluppato in Consani 2007, 57-63.

³⁰ Per una ricostruzione di questo scorcio della storia cipriota e dei riflessi culturali connessi si veda Karageorghis 2002, 213-217.

7. EPILOGO

Esce dai limiti di questo contributo seguire, attraverso le epoche successive³¹, fino alla situazione attuale quello che appare come una costante della situazione e della stessa identità cipriota: l'essere uno dei punti di frontiera e perciò anche di incontro e di scontro tra Occidente e Oriente.

Tuttavia, il modello d'integrazione, che i Ciprioti, i Fenici e gli altri attori della scena egea orientale sono stati capaci di attuare nella fase più antica della loro storia e che, come si è visto, è in ultima analisi alla base della costruzione della figura di Afrodite, non può non essere confrontata – purtroppo in negativo – con l'attuale situazione geopolitica: l'isola, infatti costituisce uno dei pochi luoghi che ospita nel mondo contemporaneo un muro che divide, anche simbolicamente, il territorio e la popolazione residente. Il riferimento, com'è ovvio, è all'occupazione della parte nord-orientale dell'isola, operata da parte della Turchia nel 1974 come risposta al colpo di stato che, favorito dal governo greco dei Colonnelli, aveva pochi giorni prima destituito l'arcivescovo Makarios, primo presidente eletto della neonata Repubblica cipriota (1960). Si tratta di un episodio in cui l'intervento di due entità politiche e statali esterne, Grecia e Turchia, vanificava il tentativo di trovare una forma di convivenza pacifica tra la componente greca (all'epoca 82%) e quella turca (18%) della popolazione locale, sancita da una ripartizione del potere (nella proporzione del 70 e 30%), prevista nella costituzione del 1960.

La successiva proclamazione della parte occupata come stato indipendente sotto la denominazione di Repubblica turca di Cipro del Nord (1984), pur condannata da una risoluzione delle Nazioni Unite, ha concluso un decennio caratterizzato da conflitti, divisioni, distruzione del patrimonio culturale e spostamenti forzati di popolazione. L'erezione del muro che divideva la capitale Nicosia tra i due stati ha rappresentato per lunghi anni il segno di una divisione difficilmente sanabile, che l'ingresso di Cipro nell'UE (2004), nonché la presidenza della stessa, assunta dalla Repubblica cipriota nel corso del 2012/13, non è stato sufficiente a risolvere.

La divisione, artificiosamente provocata dall'esterno e che ha avuto riflessi negativi negli atteggiamenti della stessa popolazione locale³², si ri-

³¹ Per una sintesi delle principali vicende che, dal periodo romano alla metà del XVI secolo, hanno caratterizzato la condizione di Cipro nella sua peculiare situazione geopolitica, si veda Rossi-Osmida 1998.

³² La visione profondamente politicizzata che del passato è stata alimentata nella zona greco-cipriota e turco-cipriota è oggetto della Master-Thesis di Marleen Brouwer

flette anche nell'immagine profondamente diversificata che le due comunità offrono di elementi della storia remota, incluso il mito di Afrodite, un elemento che la moderna industria del turismo non si è lasciata sfuggire: una qualsiasi ricerca sulla rete fornisce, anche su siti dall'evidente natura turistico-alberghiera, una quantità notevolissima di richiami alla dea e alla sua leggendaria nascita dalla schiuma del mare, identificata con alcune formazioni rocciose che emergono dal mare davanti a Paphos.

Un dato interessante di come le divisioni recenti abbiano indotto una lettura diversa, addirittura opposta della tradizione, è offerto dalla toponomastica: i Greco-Ciprioti chiamano infatti queste rocce *Petra tou Romiou* («La roccia dei Greci»), una denominazione in cui un ruolo importante è giocato dal richiamo all'eroe bizantino Digenis Akritas, che avrebbe difeso la terra greca dagli infedeli lanciando contro di loro le rocce in questione; così il richiamo alla figura mitologica di Afrodite da una parte e quella all'eroico guardiano dell'Impero bizantino vengono uniti a identificare in un preciso elemento del paesaggio fisico tutto il portato dell'identità greco-cipriota, solidificatasi nel corso della storia attorno ai poli dell'ellenismo prima e successivamente del cristianesimo.

La denominazione che i Turco-Ciprioti danno, per loro parte, dello stesso luogo, *Gavur Tashi* («La roccia degli infedeli») si configura come la precisa e speculare negazione degli elementi storici che hanno concorso a formare l'identità di quella che, a tutti gli effetti, si vuole rappresentare come la controparte greca, in una rilettura profondamente politicizzata ed estremizzata di un passato in gran parte comune.

(2009); dati che non possono non impressionare relativamente al ruolo che la scuola ha svolto nelle due parti di Cipro nel perpetuare una visione profondamente diversa della storia sono offerti nel Rapporto che Yiannis Papadakis (2008) ha messo a punto per l'International Peace Research Institute di Oslo. L'importanza di promuovere azioni dirette a rimuovere i sentimenti di divisione e di rivalsa, alimentate nelle rispettive popolazioni dagli organismi politici locali e dall'intervento esterno di Grecia e Turchia, è stato al centro di un interessante esperimento di rappresentazione dello stato di vita e della memoria collettiva attuato attraverso la partecipazione diretta di persone dei due gruppi locali, concretizzatasi nella produzione del film *Our Wall*; si vedano in proposito Dujardin 2000 e la Tavola Rotonda sull'opera cinematografica tenutasi nel 1997 nell'ambito del Colloquio *Chypre et la Méditerranée orientale*, organizzato a Lione dalla Maison de l'Orient Méditerranéen (Ioannou - Métral - Yon 2000, 221-252).

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Baurain - Destrooper-Georgiades 1995 C. Baurain - A. Destrooper-Georgiades, «Chypre», in V. Krings (éd.), *La civilisation phénicienne et punique*, Leiden - New York - Köln, Brill, 1995, 597-631.
- Beer 1991 C. Beer, «Cultes chypriotes et éléments phéniciens?», in E. Acquaro (a cura di), *Atti del II Congresso internazionale di studi fenici e punici*, I, Roma, Consiglio Nazionale delle Ricerche, 1991, 357-365.
- Bell 1991 R.E. Bell, *Women of Classical Mythology. A Biographical Dictionary*, New York - Oxford, Oxford University Press, 1991.
- Bonnefoy 1981 Y. Bonnefoy (sous la dir. de), *Dictionnaire des mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique*, Paris, Flammarion, 1981, 2 voll.
- Brouwer 2009 M. Brouwer, *Different Images of the Same Past. The Institutionalisation of Historical Narratives in Cyprus as Reflections of Turkish-Cypriot and Greek-Cypriot Nationalism*, Universiteit Utrecht 2009 (unpubl. MA-Thesis).
- Burkert 1984 W. Burkert, *I Greci. Età arcaica, età classica (secc. IX-IV)*, Milano, Jaca Book, 1984, 2 voll. (*Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart - Berlin - Köln - Mainz, Kohlhammer Verlag).
- Cassola 1975 F. Cassola (a cura di), *Inni omerici*, Milano, Mondadori - Fondazione Lorenzo Valla, 1975.
- Cavallini 2000 E. Cavallini, *Il fiore del desiderio. Afrodite e il suo corteggio fra mito e letteratura*, Lecce, Argo, 2000.
- Consani 1988 C. Consani, «Bilinguismo, diglossia e digrafia nella Grecia antica. I. Considerazioni sulle iscrizioni bilingui di Cipro», in E. Campanile - G.R. Cardona - R. Lazzeroni (a cura di), *Bilinguismo e biculturalismo nel mondo antico*, Atti del Colloquio interdisciplinare di Pisa (28-29 settembre 1987), Pisa, Giardini, 1988, 35-60.
- Consani 1990 C. Consani, «Bilinguismo, diglossia e digrafia nella Grecia antica. III. Le iscrizioni digrafe cipriote», in *Studi in memoria di Ernesto Giammarco*, Pisa, Giardini, 1990, 63-79.
- Consani 2006 C. Consani, «La dialettologia greca oggi: acquisizioni, problemi, prospettive», *Incontri linguistici* 29 (2006), 11-38.

- Consani 2007 C. Consani, «Identità, alterità e le gerarchie delle lingue: uno sguardo alla storia», in C. Consani - P. Desideri (a cura di), *Minoranze linguistiche. Prospettive, strumenti, territori*, Roma, Carocci, 2007, 56-70.
- Consani 2008 [2010] C. Consani, «Il greco dal periodo prealfabetico all'età ellenistica e le lingue dell'area egea», *AIQN* 30, 2 (2008 [2010]), 341-428.
- Deger-Jalkotzy 1998 S. Deger-Jalkotzy, «The Last Mycenaeans and Their Successors (Updated)», in S. Gitin - A. Mazar - E. Stern (eds.), *Mediterranean Peoples in Transition. Thirteenth to Early Tenth Centuries B.C.E.*, Jerusalem, Israel Exploration Society, 1998, 114-128.
- Dugand 1974 J.-É. Dugand, «Aphrodite-Astarté (De l'étymologie du nom d'Aphrodite)», in *Hommages à Pierre Fargues (= Annales de la Faculté des Lettres et Sciences humaines de Nice 21)*, Paris, Les Belles Lettres, 1974, 73-98.
- Dujardin 2000 P. Dujardin, «Chypre notre amour. De la mise en mémoire à la mise en oubli», in Ioannou - Métral - Yon 2000, 221-223.
- Dunn Mascetti 1996 M. Dunn Mascetti, *Aphrodite. Goddess of Love*, San Francisco, CA, Chronicle Books, 1996.
- Egetmeyer 2010 M. Egetmeyer, *Le dialecte grec ancien de Chypre*, t. I. *Grammaire*, t. II. *Répertoire des inscriptions en syllabaire chypro-grec*, Berlin - New York, W. de Gruyter, 2010.
- Graziadio 1997 G. Graziadio, *Cipro nell'Età del Bronzo*, Pisa, SEU, 1997.
- Hill 1972 (1940) G. Hill, *A History of Cyprus*, Cambridge, Cambridge University Press, 1972 (1940).
- ICS O. Masson, *Les Inscriptions Chypriotes Syllabiques. Recueil critique et commenté*, Paris, De Boccard, 1983 (1^a ed. 1961).
- Ioannou - Métral - Yon 2000 Y. Ioannou - F. Métral - M. Yon (sous la dir. de), *Chypre et la Méditerranée orientale*, Actes du Colloque de Lyon (1997), Lyon - Paris, Maison de l'Orient Méditerranéen - Diffusion De Boccard, 2000.
- Karageorghis 2005 J. Karageorghis, *Kypris. The Aphrodite of Cyprus: Ancient Sources and Archaeological Evidence*, Nicosia, A.G. Leventis Foundation, 2005.
- Karageorghis 2012 J. Karageorghis, «La genesi di Afrodite / The Genesis of Aphrodite», in *Cipro. Isola di Afrodite*,

- Catalogo della Mostra (Roma, Palazzo del Quirinale, 17 ottobre 2012 - 6 gennaio 2013), s.l. [Roma], s.e., s.d. [2012], 59-107.
- Karageorghis 1982 V. Karageorghis, *Cyprus from the Stone Age to the Romans*, London, Thames and Hudson, 1982.
- Karageorghis 1991 V. Karageorghis, «Amathous between the Greeks and the Phenicians», in E. Acquaro (a cura di), *Atti del II Congresso internazionale di studi fenici e punici*, III, Roma, Consiglio Nazionale delle Ricerche, 1991, 959-968.
- Karageorghis 2002 V. Karageorghis, *Cipro. Crocevia del Mediterraneo orientale 1600-500 a.C.*, Milano, Mondadori - Electa, 2002.
- Karageorghis 2012 V. Karageorghis, «Cipro fra Oriente e Occidente: introduzione archeologica / Cyprus between the Orient and Occident: An Archaeological Introduction», in *Cipro. Isola di Afrodite*, Catalogo della Mostra (Roma, Palazzo del Quirinale, 17 ottobre 2012 - 6 gennaio 2013), s.l. [Roma], s.e., s.d. [2012], 21-57.
- Leriu 2002 N.(A.) Leriu, «Constructing an Archaeological Narrative: The Hellenization of Cyprus», *Stanford Journal of Archaeology* 1 (2002), 1-32.
- Leriu 2007 N.(A.) Leriu, «The Hellenization of Cyprus: Tracing Its Beginnings (an Updated Version)», in S. Müller Celka - J.-C. David (éds.), *Patrimoines culturels en Méditerranée orientale: recherche scientifique et enjeux identitaires*, 1^{er} atelier (29 novembre 2007): *Chypre, une stratigraphie de l'identité. Rencontres scientifiques en ligne de la Maison de l'Orient et de la Méditerranée*, Lyon, Université Lumière Lyon 2 - CNRS, 2007, 1-33.
- Masson 1960 O. Masson, «Cultes indigènes, cultes grecques et cultes orientaux à Chypre», in *Éléments orientaux dans la religion grecque ancienne*, Colloque de Strassbourg (22-24 mai 1958), Paris, Presses Universitaires de France, 1960, 129-142.
- Masson - Sznycer 1972 O. Masson - M. Sznycer, *Recherches sur les Phéniciens à Chypre*, Genève - Paris, Droz, 1972.
- Michaelidou-Nicolaou 1978 I. Michaelidou-Nicolaou, «The Culte of Oriental Divinities in Cyprus. Archaic to Greco-Roman Times», in *Hommages à M.J. Vermaseren*, II, Leiden, Brill, 1978, 791-800.

- Negbi 1998 O. Negbi, «Reflections on the Ethnicity of Cyprus in the Eleventh Century B.C.E.», in S. Gitin - A. Mazar - E. Stern (eds.), *Mediterranean Peoples in Transition. Thirteenth to Early Tenth Centuries B.C.E.*, Jerusalem, Israel Exploration Society, 1998, 87-93.
- Papadakis 2008 Y. Papadakis, *History Education in Divided Cyprus. A Comparison of Greek Cypriot and Turkish Cypriot Schoolbooks on the «History of Cyprus»*, Oslo, International Peace Research Institut, 2008.
- Pirenne-Delforge 1994 V. Pirenne-Delforge, «L'Aphrodite grecque. Contribution à l'étude de ses cultes et de sa personnalité dans le panthéon archaïque et classique», *Kernos* Suppl. 4 (1994).
- Rossi-Osmida 1998 G. Rossi-Osmida, «Il regno di Cipro e Venezia / The Kingdom of Cyprus and Venice», in V. Karageorghis (a cura di), *Documenti inediti di Cipro antica*, Treviso, Canova, 1998, 37-57.
- West 2002 M.L. West, «The Name of Aphrodite», *Glotta* 76 (2002), 134-138.