Sacrum magnum nocturnum
Note comparative sul *molchomor* nelle stele di N'Gaous

Sergio Ribichini – C.N.R., Roma

Nel dibattito che in tempi recenti ha riaperto la questione della natura del sacrificio punico MLK –e sulla quale G. del Olmo Lete è più volte intervenuto con acute e convincenti argomentazioni[1]– sono rimaste un po' al margine della discussione le testimonianze offerte dall'epigrafia latina nordafricana[2] e in particolare le iscrizioni recuperate nei pressi di N'Gaous (*Nicivibus*), in Algeria, nel 1930 da P. e J. Alquier[3]. La riflessione su questi testi, che hanno restituito tra l'altro la vocalizzazione latina per la formula punica MLK'MR, è ancorata, se non erro, alla messa a punto di M. Le Glay del 1966[4], da cui dipende gran parte degli studi posteriori. Mi sembra dunque utile profittare di questo omaggio al lavoro svolto da G. del Olmo Lete per sottoporre a lui, e alla comune riflessione, alcune considerazioni comparative sulla tipologia del rito attestato in quelle iscrizioni.

* * *

1. Cf. G. del Olmo Lete, "Pervivencias cananeas (ugaríticas) en el culto fenicio - II. El culto MLK", *Semitica* 39 (1989) 67-76; Id., "El *Molk* púnico: interpretación de un ritual", AA.VV., *La problemática del infanticidio en las sociedades fenicio-púnicas*, Eivissa 1995, pp. 9-22; Id., "Les inscriptions puniques votives. Suggestions d'interprétation", M.H. Fantar - M. Ghaki (edd.), *Actes du IIIe Congrès international des études phéniciennes et puniques (Tunis, 11-16 novembre 1991)*, I, Tunis 1995, pp. 347-351; Id., *El* continuum *cultural cananeo. Pervivencias cananeas en el mundo fenicio-púnico*, Barcelona 1996, pp. 53-80.

2. Costituiscono un'eccezione i lavori di H. Bénichou-Safar, "Le rite d'entrée sous le joug. Des stèles de Carthage à l'Ancien Testament", *RHR* 210 (1993) 131-143; Ead., "A propos du tophet de Carthage: réflexion sur le sens du terme MLK", M.H. Fantar - M. Ghaki (edd.), *Actes du IIIe Congrès international des études phéniciennes et puniques (Tunis, 11-16 novembre 1991)*, I, Tunis 1995, pp. 142-148. Della medesima studiosa si veda inoltre "Les Phénico-Puniques et la mort: mise en perspective des recherches", S. Moscati (ed.), *I Fenici. Ieri, oggi, domani*, Roma 1995, pp. 95-105.

3. Cf. J. e P. Alquier, "Stèles votives à Saturne découvertes près de N'Gaous (Algérie)", *CRAI* 1931, pp. 21-26 (comunicazione di S. Gsell). Si deve ai coniugi Alquier il recupero di quattro stele; una quinta era già edita nel *CIL* VIII 4468 e 18630.

4. Cf. M. Leglay, *Saturne Africain. Histoire*, Paris 1966, pp. 335 ss., che ha messo a frutto i lavori precedenti, tra i quali si ricorderanno in particolare quelli di J. Carcopino, "Survivances par substitution des sacrifices d'enfants dans l'Afrique romaine", *RHR* 106 (1932) 592-599, ripreso in *Aspects mystiques de la Rome païenne*, Paris 1941, pp. 39-48; O. Eissfeldt, *Molk als Opferbegriff im Punischen und Hebräischen und das Ende des Gottes Moloch*, Halle 1935; J. Guey, "Ksiba et à propos de Ksiba, II. «Moloch» et «Molchomor». A propos des stèles votives", *MEFRA* 1937, pp. 83-103; R. Dussaud, "Précisions épigraphiques touchant les sacrifices puniques d'enfants", *CRAI* 1946, pp. 371-387; J.-G. Février, "Molchomor", *RHR* 143 (1953) 8-18; Id., "Essai de reconstitution du sacrifice molek", *JA* 248 (1960) 167-187; Id., "Le rite de substitution dans les textes de N'Gaous", *JA* 250 (1962) 1-10.

Nella località algerina in questione, com'è noto, sono state recuperate cinque stele votive iscritte, databili intorno al 200 d.C., che nel repertorio di M. Le Glay[5] sono lette come segue:

I. [Q]uod bonum et faus|[tu]m feliciter sit fac|[tu]m. Domino sanc|[t]o Saturno sacrum | [m]ag(num) nocturnum mor|[c]homor ex voto A(ulus) Qui|[nti]us Victor et Elia Rufina | [co]n(iux) eius pro Impetrato fil(io) l(ibentes) v(otum) s(olverunt) a(gnum) v(i)k(arium) *oppure*: (pro) v(i)k(ario).

II. Quod bonum faus(t)um fe[lici]|ter factum sit. Domino sancto S[at]|urno, anima pro anima, sangu[ine] | pro sanguine, vita pro vita, pro salute C[o]|ncess(a)e et voto pro voto sac[ru]|m solverunt mo(l)chomor C[...|...]us Rufinianu[s ...|...] co[niux ? ...

III. Q(uod) b(onum) f(austum) f(eliciter) f(actum) s(it). D(omino) s(ancto) S(aturno) sacrum m(agnum) | nocturnum anima pr[o] | anima, sang(uine) pro sang(uine), | vita pro vita, pro Con[ces]|s(a)e salute<m> ex viso et voto [sa]|crum reddiderunt molc[ho]|mor Felix et Diodora li[b(entes)] | animo agnum pro vika[rio].

IV. [Q(uod) b(onum) f(austum) f(eliciter) f(actum) s(it) sacrum] magnum [noc]|[tur]num, anima pro anima, vita pro [vi]|ta, sanguine pro sanguine, pro salu[te] | Donati, sacrum solvit ex viso capi[te m]|orcomor Faustina agnum pro vi[kari]|o libens animo reddit.

V. Quod bonum faustum feliciter factum sit. | Domino sancto Saturno magnum nocturlnum [....] co [...] ex [viso ...|...] sacrum [...

Nelle epigrafi s'indicano dunque con chiarezza il destinatario, gli offerenti, la vittima, le motivazioni, il beneficiario, il meccanismo e lo scopo di un rito precisamente definito. Si tratta, con tutta evidenza, di un'offerta rivolta al Saturno africano da dedicanti privati (una coppia di coniugi: stele I, III e forse II; una donna: stele IV), i quali la presentano in adempimento di un voto, affinché ne tragga beneficio una terza persona, verosimilmente loro figlio o figlia[6]. In due casi il *sacrum* è stato spontaneamente promesso dai dedicanti (*ex voto*: I; *voto pro voto*: II); negli altri tre, esso lo è stato a seguito di un'apparizione (probabilmente onirica) del dio (*ex viso et voto*: III) o viene celebrato in virtù d'una visione dello stesso genere (*ex viso capit[e?]*: IV; *ex [viso ...]*: V). Il rito concerne l'offerta, con valore sostitutivo, di un agnello (*agnum vikarium*: I; *agnum pro vikario*: III e IV), che è anche raffigurato (sulle stele I, II, III e V) accovacciato sotto la figura del dio armato del coltello rituale. Per indicare il compimento del rito si usano i verbi *reddere* e *solvere* (*sacrum reddiderunt*: III; *sacrum solvit ... agnum reddit*: IV; *votum solverunt*: I; *sacrum solverunt*: II), mentre la definizione di *magnum* data per il *sacrum* e le formule introduttiva (*Quod bonum faustum feliciter factum sit*[7]) e conclusiva (*libens / libentes animo*) testimoniano che esso era celebrato solennemente e con gioia. Le iscrizioni attestano inoltre che il rito era compiuto *pro salute* di beneficiarii, che hanno nomi significativi (*Impetratus*: stele I; *Concessa*: II e III; *Donatus*: IV) al punto da suggerire che fossero stati attribuiti a figli ottenuti per una grazia divina[8]. Quanto alle modalità con le quali si riteneva che il rito operasse, e alla sua natura, esse sono da un lato indicate con una peculiare designazione (*sacrum magnum nocturnum morchomor*: I; *sacrum molchomor*: II; *sacrum magnum nocturnum ... sacrum molchomor*: III; *sacrum magnum nocturnum ... morcomor*: IV; *magnum nocturnum*

5. Cf. M. Leglay, *Saturne africain. Monuments*, II, Paris 1966, pp. 68-75.

6. Si cf. in particolare la stele I, con la chiara indicazione che il rito è celebrato *pro Impetrato filio*. Altre dediche a Saturnus *pro filio, pro filia* ad esempio in M. Leglay, *Saturne africain. Monuments*, II, p. 231. Per le stele puniche, cf. KAI 84: ʿL BNM, "für seinen Sohn".

7. Su questa formula latina e quella punica BYM NʿM WBRK ho raccolto dati e bibliografia in S. Ribichini, "Quelques remarques sur le «temps» phénicien", F. Briquel-Chatonnet - H. Lozachmeur (edd.), *Proche-Orient ancien: Temps vécu, temps pensé*, Paris 1998, pp. 104-105, nota 32.

8. Cf. J.-G, Février, "Le rite de substitution ...", p. 4.

... *sacrum*: V), dall'altro vengono precisate con una formula altrettanto specifica (*anima pro anima, sanguine pro sanguine, vita pro vita*: stele II e III; *anima pro anima, vita pro vita, sanguine pro sanguine*: IV).

Tralascio di riprendere qui il significato del termine *molchomor*[9], in questi casi chiaramente connesso all'offerta di un agnello, per concentrarmi piuttosto sull' ambientazione notturna del rito, sulla formula utilizzata per indicarne il meccanismo operativo e sul valore sostitutivo della vittima. Comincio tuttavia con l'osservare che il *molchomor* di queste iscrizioni si qualifica come un *sacrum* previsto e accettato dal culto pubblico ed evidentemente inserito nella religione ufficiale di Saturno; stando tuttavia agli offerenti e ai beneficiarii, esso si colloca nella sfera dei *sacra privata*, piuttosto che in quella dei *sacra publica*, secondo la distinzione di Festo[10]. Si tratta dunque di un rito analogo (almeno in questo aspetto) a quelli testimoniati da molte stele votive dei "tofet" punici, dove il MLK è offerto da privati cittadini perché il dio ascolti (o: ha udito) la loro voce.

* * *

Il *molchomor* dei testi di N'Gaous è un rito importante che si svolge di notte: *sacrum magnum nocturnum*. Secondo taluni degli studiosi che si sono occupati di questi documenti, l'ambientazione notturna dovrebbe essere ricondotta all'eredità punica del sacrificio dei fanciulli. J.-G. Février, ad esempio, riprendendo le considerazioni di M. Noth sulla Pasqua ebraica, l'attribuisce al ruolo "apotropaico" che avrebbe avuto il sacrificio MLK, inteso come sacrificio di bambini, e ricorda il passo di Filone di Biblo in cui si afferma che i Fenici, in momenti di grave crisi, per evitare la rovina di tutti, immolavano un fanciullo, sgozzandolo in un rito "segreto" (μυστικῶς)[11]. Per questo studioso, inoltre, l'oscurità era elemento caratterizzante per lo svolgimento di un rito nel quale la partecipazione del pubblico era probabilmente limitata a pochi protagonisti[12]. Analogamente, per A. van den Branden il buio della notte doveva nascondere gli aspetti temibili che necessariamente si accompagnavano a un sacrificio umano[13].

Considerazioni di questo tipo, a mio avviso, non tengono conto del fatto che nessun documento letterario o epigrafico consente di stabilire che l'immolazione di giovani vittime umane, nella religione

9. Viene inteso solitamente come "sacrificio / offerta *molk* di un agnello". Il punto sulla questione in P.G. Mosca, *Child Sacrifice in Canaanite and Israelite Religion. A Study in* Mulk *and* מלך, Harvard 1975 (tesi dattiloscritta), pp. 58-61. Diversamente E. Lipiński, "Rites et sacrifices dans la tradition phénico-punique", J. Quagebeur (ed.), *Ritual and Sacrifice in the Ancient Near East*, Leuven 1994, pp. 257-281 propone (p. 277) di tradurre il punico MLK'MR con "sacrifice *molk* de celui qui l'a promis"; H. Bénichou-Safar, "A propos du tophet ...", propone di collegarlo al rito iniziatico dell'*intratio sub jugum*, attestato nelle dediche latine a Saturno. L'ultimo lavoro sul termine MLK è quello di H.-P. Müller, "Hebräisch מֹלֶךְ und punisch *ml( )k(t)*", Y. Avishur - R. Deutsch (edd.), *Michael. Historical, Epigraphical and Biblical Studies in Honor of Prof. Michael Heltzer*, Tel Aviv-Jaffa 1999, pp. 243-253.

10. Cf. Fest., p. 284 L: *Publica sacra, quae publico sumptu pro populo fiunt, quaeque pro montibus, pagis, curis, sacellis: at privata, quae pro singulis hominibus, familiis, gentibus fiunt.* Si veda in generale J. Toutain, "Sacra", Ch. Daremberg - E. Saglio (edd.), *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines*, IV 2, Paris 1911, pp. 948-951.

11. Cf. J.-G. Février, "Essai de reconstitution ...", pp. 175-176, con riferimento a Phil. Bybl., fr. 3 b Jacoby (apud Eus., *Praep. Evang.*, IV 16,11). Cf. anche P. G. Mosca, op. cit., p. 102. Secondo Porfirio (*De abst.*, II 27,2), tuttavia, τῷ Κρόνῳ κοινῇ πάντες ἀνθρωποθυτοῦσιν. Pubblici sono i sacrifici di bambini menzionati da Diodoro Siculo (ad es. in XX 14 e in XIII 86) e altri scrittori. Per Tertulliano (*Apol.*, IX 2-3) *Infantes penes Africam Saturno immolabantur palam usque ad proconsolatum Tiberii. ... Sed et nunc in occulto perseveratur hoc sacrum facinus.*

12. J.-G. Février, "Essai de reconstitution ...", p. 180.

13. Cf. A. van den Branden, "Il sacrificio umano presso i Punici", *Bibbia e Oriente* 15 (1973) 205, per il quale, inoltre, le espressioni *anima pro anima, sanguine pro sanguine, vita pro vita* devono «senza possibilità di dubbio, riferirsi al rito punico del sacrificio umano».

fenicia o in quella di Cartagine, sia stata celebrata di notte[14] e che le poche testimonianze sul carattere segreto della cerimonia siano contraddette da altre che parlano piuttosto di un rito celebrato apertamente e con larga partecipazione. Si è del resto più volte richiamata l'attenzione sulla varietà delle fonti letterarie in proposito, che è tale da non consentire una ricostruzione unitaria del rito; non sembra cioè possibile accostare indistintamente le fonti letterarie sul sacrificio punico dei fanciulli, diverse tra loro per contesto e per contenuto, alla documentazione epigrafica sul MLK, anch'essa del resto sufficientemente articolata, per ricostruire in modo unitario il rito punico dell'immolazione dei bambini. Nel caso specifico, poi, l'epoca delle iscrizioni di N'Gaous, la località e la lingua dei testi stessi invitano a tener conto anche del contesto storico-culturale in cui essi si collocano, che è quello dell'Africa punica ormai pienamente romanizzata.

Di riti celebrati di notte, in riferimento all'epoca delle epigrafi algerine, e più in generale nella letteratura latina, non v'è per vero abbondanza di testimonianze; ma quelle che si possiedono sono tutte interessanti. Si può osservare, anzitutto, che i Romani provavano una profonda diffidenza verso i riti notturni, soprattutto quelli celebrati da donne. Lo attesta in modo particolare Cicerone, nel *De legibus*, a proposito dei sacrifici notturni permessi alle matrone e strettamente regolamentati: *nocturna mulierum sacrificia ne sunto praeter olla quae pro populo rite fient. Neve quem initianto nisi, ut adsolet, Cereri Graeco sacro*[15]. Le eccezioni previste dallo scrittore, accanto alle cerimonie iniziatiche per le dee di Eleusi, si riferiscono, verosimilmente, a riti d'antica istituzione, previsti dal culto pubblico: ad essi probabilmente fa riferimento anche Aulo Gellio quando genericamente scrive: *sacra sunt Romana partim diurna, alia nocturna*[16]. Si tratta, ad esempio, dei riti per *Bona dea*, cui lo stesso Cicerone allude altrove[17]; o di quelli cui accenna Livio[18], che riferisce anche d'incontri notturni con la dea Egeria del re Numa, "mitico" fondatore dei riti religiosi più graditi agli dèi; o ancora di quelli del *vetus ritus* dei *Lemuria*, cerimonie celebrate nelle notti di maggio per placare le ombre dei morti con un rituale magico-apotropaico, secondo la testimonianza di Ovidio[19]. Nella proibizione dei *sacra nocturna* proclamata dal *De legibus* ciceroniano, che raccoglie un generale consenso sul tema, sono inclusi, per contro, i riti considerati notturni per eccellenza, cioè quelli della magia e quelli delle iniziazioni misteriche.

Sul primo gruppo c'è da osservare che, nella letteratura latina, la notte è il momento specifico in cui si ritiene che agiscano gli operatori di magia: notturni sono i riti nocivi compiuti da Medea e da Canidia, secondo Ovidio e Orazio[20]; di notte si compiono i sacrifici occulti di Sassia, accompagnati da preghiere

14. Ma cf. Diod. Sic., XX 65: i Cartaginesi dopo una vittoria sacrificano di notte, nel fuoco, i più belli dei prigionieri, in rendimento di grazie.

15. Cf. Cic., *De leg.*, II 21. Cf. anche II 35: *De nocturnis sacrificiis mulierum... excepto praesertim in ipsa lege sollemni sacrificio ac publico. ... Quid ergo aget Iacchus Eumoplidaeque vostri et augusta illa mysteria, si quidem sacra nocturna tollimus?*; e II 37: *Ad nostras igitur revertor. Quibus profecto diligentissime sanciendum est, ut mulierum famam multorum oculis lux clara custodiat, initienturque eo ritu Cereri quo Romae initiantur.*

16. Aul. Gell., *Noctes Atticae*, III 2,8: *sacra ... nocturna; sed ea, quae inter noctem fiunt, diebus addicuntur, non noctibus.* Apuleio (*De deo Socratis*, 14, 148-149) cita le cerimonie notturne a riprova della varietà dei riti e delle mille forme di osservanza religiosa.

17. Cf. ad es. Cic., *De domo sua*, 105; *Har. resp.*, 8 e 37; *in Pis.*, 95. Altro materiale e analisi in G. Piccaluga, "Bona dea. Due contributi all'interpretazione del suo culto", *SMSR* 35 (1964) 195-237; H.H.J. Brower, *Bona dea. The Sources and Description of the Cult*, Leiden 1989.

18. Cf. Liv., I 19,5: *sibi cum dea Egeria congressus nocturnos esse; eius se monitu quae acceptissima dis esse sacra instituere, sacerdotes suos cuique deorum praeficere.* Non è chiaro il contesto del *sacrum nocturnum* celebrato in Campania e testimoniato da Liv., XXIII 35: il sacrificio aveva luogo di notte, con grande partecipazione popolare, e si compiva prima della mezzanotte. Cf. inoltre Plaut., *Poen.*, 320-322 (*noctu sacrificatum ire*).

19. Cf. Ov., *Fast.*, V 419-444.

20. Cf. Ov., *Met.*, VII 192 s. (Medea); Hor., *Epod.*, V 51-54 (Canidia). Cf. inoltre Tibull., I 5, 15; 8, 18; Hor., *Sat.*, I 8, 20 ss.; Apul., *Met.*, II 22; III 16 e 21.

criminose e da empi voti, secondo l'accusa di Cicerone[21]; sempre di notte e a fini magici, secondo Virgilio, si evocano i Mani[22] e si celebrano i riti per Ecate[23]. In epoca non lontana dai testi epigrafici algerini, poi, Apuleio usa due volte l'espressione *sacra nocturna* con riferimento a riti di magia nera e difendendosi dall'accusa di averli celebrati egli stesso a Oea[24]. Per il loro intento nocivo e il loro contenuto magico, tutti i riti che rientravano in tale genere di *sacra nocturna* erano considerati un crimine dalla legge Cornelia ed erano puniti con la pena di morte[25].

La seconda categoria di *sacra nocturna* ricordati e in buona parte condannati da Cicerone è quella delle iniziazioni, considerate occasione d'unioni furtive anche dalla Commedia Nuova, che usa spesso il tema dell'ambientazione notturna dei riti iniziatici come motivo letterario[26]. Cicerone, per parte sua, nel già citato *De legibus*, è fermo nel condannare la celebrazione notturna dei misteri, mantenendo ripetutamente l'eccezione per quelli in onore delle dee eleusine, ai quali egli stesso era stato iniziato[27], e ricordando che analoga proibizione era stata proclamata già in Grecia[28]; il suo giudizio di condanna si rivolge, in modo particolare, ai misteri celebrati in onore di Bacco, conosciuto, non a caso, come *Nyctelius*, dio "notturno". Tali feste sono *orgia*, secondo la definizione di Virgilio[29], ma anche, e

21. Cf. Cic., *Pro Cluentio*, I 94: *Quin etiam nocturna sacrificia quae putat occultiora esse sceleratasque eius preces et nefaria vota cognovimus; quibus illa etiam deos immortalis de suo scelere testatur neque intellegit pietate et religione et iustis precibus deorum mentis, non contaminata superstitione neque ad scelus perficiendum caesis hostiis posse placari.* Cf. anche Cic., *Ad Vat.*, 14, con riferimento agli *inaudita ac nefaria sacra*, che secondo *inmanibus et barbaris moribus*, prevedono di *elicere inferorum animas* e *puerorum extis deos manis mactare.* Cf. inoltre Serv., *in Verg. Aen.*, IV 493 (il contesto è quello dell'azione magica richiesta da Didone e celebrata di notte): *"Magicas invitam" pro 'ad magicas' aut 'magicas adgredi invitam'; quia, cum multa sacra Romani susciperent, semper magica damnarunt.*

22. Cf. ad es. Verg., *Aen.*, IV 490: *nocturnosque movet manis*; e il commento di Serv., *in Verg. Aen.*, IV 490: *"Nocturnosque" utrum quia in nocte sunt, an quia per noctem evocantur, an noctu? Ut Cicero "nocturnis canibus dilaniandum". et "Manes" quod ad inferos manent, id est abeant.*

23. Cf. Verg., *Aen.*, IV 607-612 (609: *nocturnisque Hecate triviis ululata per urbis*) e il commento di Serv., *in Verg. Aen.*, IV 609: *"Nocturnis" non triviis nocturnis, sed per nocturnum tempus; sacra enim Hecatae in triviis frequentantur per noctem.* Cf. inoltre Ov., *Met.*, VII 192 s., cit.

24. Cf. Apul., *Apol.*, 57,2 (*nocturna sacra*); 58,2 (*nocturnis sacris*). Nei paragrafi 57-60 lo scrittore respinge le presunte prove di tali celebrazioni (piume svolazzanti e macchie di fuligine) sui muri addotte dai suoi accusatori come riscontro delle immolazioni d'uccelli *magiae causa.*

25. Cf. Paul., *Sent.*, V 23 (*Ad legem Corneliam de sicariis et veneficiis*), 15: *Qui sacra impia nocturnave, ut quem obcantarent defigerent obligarent, fecerint faciendave curaverint, aut cruci suffiguntur aut bestiis obiciuntur.*

26. Cf. Cic., *De leg.*, II 36: *Quid autem mihi displiceat in nocturnis, poetae indicant comici.* Violenze su fanciulle di buona famiglia, nel corso di riti notturni, sono comuni, ad esempio, nelle commedie di Menandro (*Arbitr.*) e di Plauto (*Aulul.*, *Cistell.*), ecc.

27. Cf. Cic., *De leg.*, II 36: l'eccezione è giustificata dal fatto che *nihil melius illis mysteriis, quibus ex agresti immanique vita exculti ad humanitatem et mitigati sumus, initiaque, ut appellantur, ita re vera principia vitae cognovimus, neque solum cum laetitia vivendi rationem accepimus, sed etiam cum spe meliore moriendi.*

28. Cf. Cic., *De leg.*, II 15,37: *Atque omnia nocturna (ne nos duriores forte videamur) media Graecia Diagondas Thebanus lege perpetua sustulit. Novos vero deos et in his colendis nocturnas pervigilationes sic Aristophanes facetissumus poeta veteris comoediae vexat, ut apud eum Sabazius et quidam alii dei peregrini iudicati e civitate eiciantur.* Della proibizione di questo Tebano (Diagondas, Pagondas, Dinagoras?) sfugge completamente il contesto storico (cf. "Diagoras" di cui in Plut., *De superst.*, 13, 171 C?).

29. Verg., *Georg.*, IV 521: *nocturnique orgia Bacchi*; Verg., *Aen.*, IV 301-303: *... qualis commotis excita sacris / Thyas, ubi audito stimulant trieterica Baccho / orgia nocturnusque vocat clamore Cithaeron.* Cf. Serv., *in Verg. Georg.*, IV 520: *"nocturnique orgia" quia sacra eius nocte celebrantur: ex quo Nyctelius est cognominatus. "nocturnique orgia" pro "nocturna orgia"*; Serv., *in Verg., Aen.*, IV 303: *"Orgia" licet apud Graecos dici sacra omnia 'orgia', sicut apud Latinos 'caeremoniae' dicuntur; sed iam abusive sacra Liberi* orgia *vocantur ... "Nocturnusque" nocte celebratus; unde ipsa sacra 'nyctelia' dicebantur, quae populus Romanus exclusit causa turpitudinis.*

soprattutto, *sacra nocturna*, secondo la fraseologia specifica adottata in proposito da Ovidio[30], da Tito Livio[31] e dallo stesso Cicerone[32], che ne ricorda la proibizione dopo l'*affaire* dei Baccanali del 186 a.C.

Com'è noto, il racconto dello scandalo sollevato in quell'anno dalle cerimonie compiute nel bosco di Stimula in onore di Bacco si trova, con molti dettagli, nel libro XXXIX di Tito Livio, che insiste a lungo sul carattere clandestino, notturno e orgiastico di questi riti. Inizialmente introdotti a Roma da un Greco, riservati alle donne e celebrati soltanto per tre giorni all'anno, i misteri bacchici erano stati completamente trasformati da una sacerdotessa campana, che pretendendo d'obbedire a un'ingiunzione divina per prima aveva iniziato anche gli uomini, cominciando dai figli, e mutato in culto notturno le celebrazioni diurne, che ebbero da allora una frequenza mensile. Secondo l'accusa, la notte favoriva ogni licenziosità e non ci si arrestava davanti ad alcuna infamia; gli uomini si univano tra loro, più che con le donne, e quelli che esitavano ad accettare lo stupro venivano immolati come vittime. Il console che raccolse le prove di quanto avveniva sostenne che al carattere licenzioso e promiscuo delle riunioni si aggiungevano atti illegali, cospirazioni, falsificazioni di documenti, omicidi. Sembrò dunque ampiamente giustificata la feroce repressione voluta dal senato di Roma contro tutti i riti notturni; i Baccanali, giudicati contrari alla religione, alla morale e alla sicurezza dello Stato, vennero aboliti e i loro adepti perseguitati; riunioni di culto furono in seguito autorizzate, ma in forme strettamente regolamentate. Non è qui il caso di approfondire ulteriormente la questione; giova invece ricordare che l'inchiesta prese avvio dalle confessioni di una ragazza, con la quale si era confidato un giovane, restìo a subire il rito d'iniziazione bacchica voluto invece da sua madre: costei, in occasione di una malattia del figlio, aveva fatto voto d'iniziarlo, appena fosse guarito, ai Baccanali, e quindi, vincolata alll'adempimento del voto dalla bontà degli dèi, voleva soddisfarlo[33].

Con tutta evidenza, per tornare alla questione del *molchomor*, il *sacrum magnum nocturnum* ricordato nei testi di N'Gaous doveva essere celebrato apertamente: le iscrizioni sono epigrafi votive, lasciate a pubblica memoria di un atto religioso ufficialmente eseguito; per la sua ambientazione notturna, tuttavia, la documentazione relativa ai *sacra nocturna* testé esaminata suggerisce di non allontanarsi troppo dal significato che in quell'epoca si dava ai riti celebrati di notte, che sembra essere improntato ai due contesti particolari, cioè a quello magico e a quello iniziatico: gli uni e gli altri proibiti, ma solo nella misura in cui venivano considerati nocivi e contrari al pubblico interesse. Sembra pertanto opportuno restituire la giusta evidenza all'intuizione di M. Le Glay, il quale aveva colto la natura magica del rito nordafricano e concluso: "Il s'agit d'une cérémonie rituelle à caractère magique qui se déroule la nuit, comme la plupart des cérémonies secrètes des religions à mystères, et qui revêt un caractère de particulière gravité"[34]. Si potrebbe parimenti riprendere l'ipotesi da taluni avanzata in proposito, che cioè il *molchomor* notturno di N'Gaous avesse valore iniziatico per un figlio consacrato alla divinità a seguito di un voto (che il dio stesso, peraltro, avrebbe richiesto con una apparizione notturna). Non mi pare, comunque, che si possa conseguentemente attribuire il valore di "salvezza oltremondana" (o misterica) alla formula *pro salute*,

30. Cf. Ov., *Ars amat.*, I 564: *Nyctelium patrem, nocturnaque sacra precare.* Cf. anche Sil. It., *Pun.*, III 394-395.

31. Cf. ad esempio Liv., XXXIX 8,5: *occultorum et nocturnorum antistes sacrorum*; 12,4: *expromeret sibi ...quae in luco Stimulae Bacchanalibus in sacro nocturno solerent fieri*; 13,9: *nocturnum sacrum ex diurno*; 14,6: *de Bacchanalibus sacrisque nocturnis*; 14,10: *ne qua sacra in operto fierent ... ne qui nocturni coetus fierent*; cf. inoltre Liv., *Perioch.*, XXXIX 5: *Bacchanalia, sacrum Graecum et nocturnum, omnium scelerum seminarium.* Che si tratti di una terminologia specifica per i misteri bacchici è stato osservato già da Z. Stewart, "The God Nocturnus in Plautus' *Amphitruo*", *Journal of Roman Studies* 50 (1960) 37-43.

32. Cic., *De leg.*, II 37.

33. Cf. Liv., XXXIX 9,4: *Mater adulescentem appellat: se pro aegro eo vovisse, ubi primum convaluisset, Bacchis eum se initiaturam, damnatam voti benignitate deum exsolvere id velle.*

34. M. Leglay, *Saturne africain. Histoire*, p. 336.

come pure è stato ipotizzato, dal momento che nelle dediche a Saturno, quando compare, tale espressione ha il preciso valore di salute fisica[35]. Del resto, anche nell'*affaire* dei Baccanali sopra menzionato, l'iniziazione misterica, celebrata di notte, almeno nel caso che suscitò la loro repressione, è chiaramente legata al voto fatto dalla madre dell'interessato, la quale aveva promesso di far iniziare il figlio malato e in pericolo di vita, non appena questi, per intercessione divina, si fosse ristabilito.

* * *

I testi di N'Gaous, come s'è detto, attestano anche la credenza che il *molchomor* operasse secondo un particolare meccanismo, indicato nella formula *anima pro anima, vita pro vita, sanguine pro sanguine*, subito seguita dall'indicazione *pro salute*. La questione, mi sembra, è di comprendere se la formula sostitutiva indichi o meno che l'agnello sostituiva come vittima il fanciullo destinato al sacrificio. E' utile, a questo proposito, richiamare l'attenzione sulle precise corrispondenze che tale formula trova in una serie di testimonianze sia pure d'epoche e contesti tra loro diversi. Ricordo per primo un passo dei *Fasti* di Ovidio[36], che testimonia un rituale di magia terapeutica compiuto di notte e finalizzato alla salvezza di un bambino malato. Significativamente, anche il rito notturno citato dal poeta latino è definito col termine *sacrum* e prevede sia l'uccisione di un animale come sostituto della vita in pericolo sia l'uso di un formulario non molto distante da quello delle stele nordafricane. E' bene precisare, tuttavia, che il contesto in cui si colloca l'episodio riferito da Ovidio è di carattere mitico: protagonisti sono infatti il piccolo Proca, leggendario re di Alba, predecessore di Numitore, e la ninfa Crane (da identificare con la dea romana Carna)[37], che interviene a salvarlo; esso sembra comunque dare valore paradigmatico a un rito effettivamente celebrato, dal momento che la protagonista "insegna" agli uomini le virtù del biancospino per proteggere le camere dei lattanti e soprattutto il rito da compiere nel caso in cui questi ultimi siano caduti preda della malattia, cioè quando, in termini mitici, si trovino ad essere vittime delle *striges*, che sono rapaci notturni, avidi del sangue dei bambini sfuggiti alla sorveglianza della nutrice[38].

Proca, dunque, neonato di cinque giorni, secondo il racconto di Ovidio, è stato visitato da quegli uccelli, che hanno succhiato il suo sangue dal petto; accorre la nutrice ai suoi vagiti e, vedendolo in fin di vita, va a trovare Crane e l'informa; la ninfa viene presso la culla, tranquillizza i genitori in lacrime e insegna cosa fare. Per tre volte ella tocca gli stipiti della porta e segna la soglia con un ramo di biancospino, asperge poi l'entrata con acqua medicamentosa e quindi, tenendo in mano le interiora crude di una scrofa di due mesi, pronuncia la formula terapeutica: *Atque ita "noctis aves, extis puerilibus" inquit, / "parcite: pro parvo victima parva cadit. / Cor pro corde, precor, pro fibris sumite fibras. / Hanc animam vobis pro meliore damus"*[39]. Sistema infine *sub aethere* i visceri tagliati a pezzi, proibisce ai

35. Si veda ad esempio il *sacrum* offerto al dio, *pro comperta fide et pro servata salute*, dal sacerdote C. Manius Felix Fortunatianus, *in somnis monitus Saturni numine iussus*, in M. Le Glay, "Nouveaux documents, nouveaux points de vue sur Saturne africain", E. Lipiński (ed.), *Studia Phoenicia - VI. Carthage*, Leuven 1988, pp. 188-191 (altre formule ivi ricordate, cf. p. 202: *pro domo sua, pro se et suis, pro se, coniugis liberisque*).

36. Cf. Ov., *Fast.*, VI 101-168. Si veda il commento di F. Bömer, *P. Ovidios Naso, Die Fasten*, II. *Kommentar*, Heidelberg 1958, pp. 344-345.

37. Ovidio ne parla a proposito del primo giorno del mese di giugno, consacrato appunto a Carna (da *caro*: la dea proteggeva gli organi vitali); Ovidio l'identifica a torto con Cardea, la dea dei cardini (*cardo*; cf. anche Aug., *De civ. Dei*, IV 8) e inventa in proposito il nome della "ninfa" Crane, amata da Giano, al quale si deve il dono del biancospino.

38. Secondo Ovidio (*Fast.*, VI 131 ss.) il nome di *striges* viene dal fatto che tali uccelli emettono grida strazianti; che siano uccelli dalla nascita, o che lo siano diventati per un incantesimo, o che un canto malefico marsico abbia mutato vecchie donne in tali uccelli, essi, secondo la credenza comune riferita dal poeta, lordano i piccoli corpi che rapiscono nelle culle e straziano col becco la carne dei lattanti.

39. Cf. Ov., *Fast.*, VI 158 ss.

partecipanti alla cerimonia di voltarsi e depone il ramo di biancospino sotto la finestra che dà luce alla stanza. Così, a quanto si dice, gli uccelli rispettano la culla e il bambino riprende il suo colorito.

L'ambientazione notturna, in questo caso, si lega all'azione di uccelli che colpiscono di notte e riducono esangue il bambino; l'intervento di questa particolare protagonista sovrumana, inoltre, è giustificato dal fatto che alla dea romana Carna si chiedeva appunto di conservare in buona salute il fegato, il cuore e più in generale le carni che si trovano nel corpo[40]; la storia in cui ella rivela ai genitori le pratiche magiche da compiere per salvare il bambino dalla consunzione delle *striges* suggerisce infine che a tale dea e a tale rito si facesse propriamente ricorso in caso di deperimento dei *viscera* di un essere umano[41]. L'*anima* del maialino viene "data" in cambio di una vita "più preziosa" e si sostituisce al bambino, organo per organo, perché esso guarisca.

Il formulario e l'offerta d'interiora crude, comunque, appaiono singolari nella religione romana, senza ulteriori paralleli[42]. Questi ultimi sono stati trovati, invece, nella documentazione cuneiforme vicino-orientale preclassica. Si possono infatti citare al proposito vari incantesimi di tradizione mesopotamica e ittita, che per la guarigione di un malato prevedono analoghe immolazione di un animale ed estrazione di *exta*, accompagnate da formule che individuano nei dettagli la corrispondenza tra l'individuo da guarire e la vittima offerta allo scopo: "organo per organo, sangue per sangue, vita per vita". I punti in comune, rispetto al rito romano, sono molti forti e riguardano talora anche i preliminari dell'azione magica, come l'aspersione di acqua lustrale, o i gesti conclusivi, come il divieto di voltarsi e l'allontanamento dei resti dell'animale immolato, abbandonati in luogo aperto, gettati nelle acque di un fiume, sepolti o altrimenti collocati lontano dal consorzio umano[43].

Taluni studiosi, confrontando i rituali ittiti con il passo di Ovidio, hanno proposto di vedere nel rito latino l'esito di un influsso orientale; altri invece hanno preferito parlare di autonomi sviluppi di riti che sono apparentemente identici poiché identico è il contesto magico-terapeutico di riferimento. Nel primo caso si è ipotizzata una "continuità" tra il materiale ittita e quello romano; nel secondo si è sottolineata piuttosto l'universale diffusione dei meccanismi operativi della magia "simpatica", che utilizza *vicarii*, in forma d'animali da immolare o anche d'immagini dell'individuo in cura, per trasferire su di essi la malattia. Il problema è stato ripetutamente discusso, senza che siano stati raggiunti, se non erro, risultati definitivi[44].

40. Cf. Macr., *Sat.*, I 12, 32-33; un santuario della dea è segnalato da Tert., *Ad nat.*, II 9.

41. Cf. G. Dumezil, *La religion romaine archaïque*, Paris 1966, pp. 377-379; D. Sabbatucci, *La religione di Roma antica. Dal calendario festivo all'ordine cosmico*, Milano 1988, pp. 182-184.

42. Cf. Macr., *Sat.*, III 5,1: *sola anima deo sacratur*; gli *exta*, abitualmente, vengono cotti in una marmitta, prima d'essere tagliati e offerti alla divinità.

43. Cf. ad esempio R. Campbell Thompson, *The Devil and Evil Spirits of Babylonia*, II, London 1904, pp. XXXI-XXXII e 20-23 (la tecnica prevede l'invocazione del dio Ea, signore delle operazioni magiche, l'immolazione di un maialino da latte, l'imposizione delle sue interiora sulle parti corrispondenti del corpo malato, aspersioni col sangue dell'animale e con acqua pura, la formula di sostituzione del maialino all'infermo, così che «la carne sia come la carne del paziente, il sangue come il suo sangue, il cuore come il suo cuore», ecc.); G. Contenau, *La magie chez les Assyriens et les Babyloniens*, Paris 1947, pp. 225-226. I testi ittiti sono stati raccolti ed esaminati da H. Kronasser, "Fünf hethitische Rituale", *Die Sprache* 7 (1961) 140-167 e V. Haas, "Ein hethitisches Beschwörungsmotiv aus Kizzuwatna. Seine Herkunft und Wanderung", *Orientalia* 40 (1971) 410-430.

44. H. Kronasser, art. cit., rimane cauto sulle somiglianze, che ascrive a "eine Weitgehende internationale Kulturgemeinschaft"; V. Haas, art. cit., accetta per contro una trasmissione più o meno diretta; H.S. Versnel, "«May He not be Able to Sacrifice». Concerning a Curious Formula in Greek and Latin Curses", *ZPE* 58 (1985) 247-269, a p. 267 scrive: «However possible a transmission is, I believe that it is wrong to exclude an independent development of the two customs and their attendant formulas. Not only is the idea of substitution very general, but the form in which an animal substitute is offered instead of a man or a man instead of another man is almost invariably subject to natural conditions»; W. Burkert, *The Orientalizing Revolution. Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age*, Cambridge-London 1992, p. 59, registra le somiglianze tra il rito romano (che egli attribuisce erroneamente al culto della dea Carmenta) e quelli vicino-orientali

Dal nostro punto di vista, non è necessario risolvere il quesito a favore dell'una o dell'altra ipotesi; anche se per la formula *anima pro anima, vita pro vita, sanguine pro sanguine* dei testi di N'Gaous è possibile citare ulteriori paralleli semitici[45] e ipotizzare per essa una derivazione più o meno diretta dal Vicino Oriente, la generale propensione dei formulari magico-terapeutici per le azioni di trasferimento della malattia dal corpo invalido a un suo sostituto (poi ritualmente collocato in luogo marginale rispetto all'abitato) può essere sufficiente a giustificarne l'uso ancora nell'Africa romana. Nell'uno o nell'altro caso il giudizio non cambia: le analogie rituali osservate, ricordate anche a proposito dei testi di N'Gaous[46], suggeriscono nuovamente, per questi ultimi, un'interpretazione che non si allontani dal contesto comune a tutti i casi citati. La formula di tali iscrizioni, pertanto, non va intesa nel senso che l'agnello sostituisse il figlio o la figlia prioritariamente destinati al sacrificio; piuttosto, alla luce di tali paralleli, sembra più corretto intendere il meccanismo di "sostituzione" nel senso che la vittima animale, mediante un rito di magia terapeutica e l'intervento del dio Saturno, assicurava la salvezza di coloro per i quali, esplicitamente, essa veniva offerta, perdendo a favore di quelli la sua "anima", il suo sangue, la sua vita[47].

* * *

Per chiarire meglio il valore di questa offerta sostitutiva conviene aggiungere qualche considerazione sul senso del termine *vicarius*, testimoniato tre volte nelle iscrizioni di N'Gaous (*agnum vikarium*: stele I; *agnum pro vikario*: stele III e IV). Anche se si volesse correggere la prima epigrafe, leggendo *a(gnum) (pro) v(i)k(ario)* anziché *a(gnum) v(i)k(arium)*, non possono esservi dubbi: è l'agnello ad essere offerto come "sostituto". Non ha trovato del resto alcun seguito l'ipotesi che "vicario" fosse lo stesso fanciullo, sacrificato non in quanto tale, ma in quanto rappresentante di un essere regale e divino, col quale il bambino veniva identificato tramite la maschera che si poneva sul suo volto nel rito[48]. G. del Olmo Lete ha oltretutto osservato che nei testi di N'Gaous la particella latina *pro* ha un triplice senso traslato: "a vantaggio di", nelle espressioni *pro ... filio* e *pro salute*; "al posto di, in cambio di", nella formula *anima pro anima, sanguine pro sanguine, vita pro vita*; e "in qualità di", appunto nel caso di *pro vikario*[49]. Il nostro caso, infine, non sembra molto diverso da quello ricordato da Livio a proposito dei Baccanali, dove l'autore registra che chi non s'adattava al disonore dei riti iniziatici veniva immolato "come vittima"[50].

preclassici, osservando: «Is this a case of a spontaneous parallel arising from general "elementary ideas" of the human mind, or is it simply the case that in the lower realm of witches and magic the cultural barriers are more permeable than at the level of higher literature?».

45. Cf. ad esempio Es., 21,23-24; Lev., 24,18-20; Deut., 19,21. Cf. F. Cumont, *Lux Perpetua*, Paris 1949, pp. 315-316.

46. Cf. ad esempio H.S. Versnel, "Self-Sacrifice, Compensation and the Anonymous Gods", J. Rudhardt - O. Reverdin (edd.), *Le sacrifice dans l'Antiquité*, Genève 1980, pp. 168-170.

47. Cf. già J. Bidez - F. Cumont, *Les Mages hellénisés*, II, Paris 1938, p. 342.

48. Cf. G. Garbini, *La religione dei Fenici in Occidente*, Roma 1994, p. 72; alle pp. 68-81 lo studioso spiega l'ideologia che a suo avviso è alla base del sacrificio dei bambini nel mondo fenicio-punico: il fanciullo sostituisce il re, originariamente destinato al sacrificio per il benessere del paese, nell'ambito delle concezioni, tipiche delle culture dell'antico Oriente, legate alla regalità sacra. Ma che la vittima sia regale, sempre a suo avviso, è un concetto estraneo all'ambiente di lingua semitica, così come estraneo alle concezioni semitiche è il motivo del fuoco, che appare legato piuttosto alle popolazioni di lingua indoeuropea. L'origine straniera del sacrificio dei bambini «spiega agevolmente il rapido declino del rito in territorio fenicio e la sua lunga conservazione nel mondo delle colonie, dove probabilmente i fenici discendenti dagli antichi gruppi etnici anatolici erano in numero considerevole» (pp. 80-81).

49. Cf. G. del Olmo Lete, *El* continuum *cultural*, p. 70 nota 85, che osserva in aggiunta: «En nuestro caso la equivalencia *agnum pro vik[ario]* = *a[gnum] v[i]k[arium]* aclara el sentido; es el mismo que tiene el cordero *puḫu* mesopotámico». Si può forse aggiungere l'ulteriore valore di *pro*, "come, per causa di", nell'espressione *voto pro voto* della stele II.

50. Cf. Liv., XXXIX 13,11: *pro victimis immolari*; cf. anche 10,7: *velut victimam tradi sacerdotibus*. Cf. anche Caes., *Bell. gall.*, VI 16, 2.3 (*pro victimis homines immolant*); P. Mela, *Chor.*, II 11,2 (*pro victimis advenas caedere*).

Al termine *vicarius*, del resto, sembra essere legato nella lingua latina un valore proprio, connesso naturalmente alla nozione dell'essere il cui sacrificio risparmia, riscattandola, la vita di un altro. Ci sono donne, dice Seneca il Vecchio, che si sono gettate sulla pira del loro sposo; e altre che in qualità di "vicarie" hanno salvato la vita dei loro mariti, dando la propria al loro posto[51]. Un valore di riscatto s'individua nondimeno, con chiarezza, anche nei rituali per l'espulsione della malattia sopra ricordati: in ognuno di essi il senso del procedimento non è quello di offrire una vittima al posto di un'altra, bensì di sacrificare una vita animale perché la vita umana possa uscire dal pericolo in cui si trova. Si può aggiungere che anche nel caso dei *sacra nocturna* celebrati nella religione romana in onore dei morti, il rito apotropaico operava con valore di riscatto: per assicurarsi che i *lemures* non venissero a turbare l'esistenza della sua famiglia, il celebrante, dopo essersi purificato, gettava dietro di sé delle fave, voltando lo sguardo e recitando la formula: *haec ego mitto; his redimo meque meosque fabis* [52].

Il significato dell'*agnus pro vicario* o *vicarius*, insomma, si deve intendere, a mio avviso, non nel senso che l'animale sia stato offerto "in luogo di" un'altra vittima predestinata al sacrificio, ma in qualità di *anima* vicaria per un'esistenza in pericolo. La vita dell'essere umano, in altri termini, è posta in repentaglio non già dal voto dei suoi genitori, bensì per cause (dal nostro punto di vista) "naturali", cioè per via di una situazione di crisi intervenuta, che impone, *ex viso et voto*, il ricorso alla divinità, la celebrazione notturna di un *molchomor* e l'offerta di un agnello, che vale come riscatto per la salute del figlio o della figlia.

Mi sembra pertanto corretto concludere che il rito testimoniato nei testi di N'Gaous non costituisce l'ultimo sviluppo di un rito sacrificale punico in onore di una divinità assetata di sangue umano, bensì un rituale notturno che bene si colloca nella serie dei cerimoniali magico-terapeutici e in quelli di consacrazione alla divinità di una vita in pericolo; rituale che qui appare pienamente inserito nel culto politeistico del dio principale dell'Africa romana e che si celebra in adempimento di un voto fatto con uno scopo tanto privato quanto pratico: la guarigione di un figlio dalla salute compromessa.

51. Cf. già J. Carcopino, op. cit., p. 44 che traduce *agnum pro vikario* con "agneau à titre de remplaçant" e cita L. Ann. Sen., *Controv.*, II 2,1 (*quaedam ardentibus rogis se maritorum immiserunt, quaedam vicaria maritorum salutem anima redemerunt*); cf. anche *Controv.*, II 5,8 (*alia pro incolumitate mariti vicaria morte decidit*) e IX 1 (*Cimon, filius eius, ut eum sepeliret, vicarium se pro corpore patris dedit*). Altri esempi sul valore di riscatto legato al termine *vicarius* in Quint., *Declam. min.*, 302,5; 342; Id., *Declam. maior.*, apud Lact., *Div. Inst.*, VI 23,30.

52. Ov., *Fast.*, V 437-438.