

# SACRIFICI DI BAMBINI NEL MONDO FENICIO E PUNICO NELLE TESTIMONIANZE IN LINGUA GRECA E LATINA - I

Paolo Xella

Alla memoria di Cristiano Grottanelli

Sommario:

## PARTE I

0. Premessa
1. Il problema generale
2. Una selezione tipologico-funzionale
3. Le testimonianze
4. Un primo bilancio del *dossier*
  - a. Destinatari del rito
  - b. Tipologia delle vittime
  - c. Modalità di messa a morte
  - d. Circostanze, contesti e scopi del rito
  - e. Origini del rito
- Bibliografia parziale

## PARTE II

5. Altre testimonianze su sacrifici umani
6. La visione dell'altro e i sacrifici umani
7. Uno sguardo alle interpretazioni moderne
8. Conclusioni
- Bibliografia generale.

### 0. Premessa.

Il presente studio<sup>1</sup> anticipa parzialmente i risultati di una mia ricerca, attualmente in corso, sul tema dei santuari a incinerazione del mondo fenicio e punico noti convenzionalmente come *tofet* e dei riti ivi praticati. Esso viene pubblicato in questa rivista in due parti, secondo il sommario sopra presentato. La prima parte comprende i paragrafi 1-4, corredati da una bibliografia parziale; la seconda parte – che spero possa essere pubblicata nel prossimo numero di *Studi epigrafici e linguistici sul Vicino Oriente antico* – comprenderà i paragrafi 5-8, cui sarà acclusa una bibliografia generale.

La decisione di presentare questa ricerca nella forma attuale, avulsa dallo studio più generale di prossima pubblicazione, si motiva nel fatto che si tratta di un'indagine che per

---

<sup>1</sup> Desidero ringraziare vivamente l'amico Andrea Ercolani, che ha letto il presente testo e mi ha fornito una serie di indicazioni e consigli assai utili. Sono altresì grato a Maria Grazia Lancellotti per la sua preziosa collaborazione nella preparazione di questo lavoro.

certi versi è in sé conchiusa e che ambisce comunque a porsi come autonoma, anche se i suoi esiti dovranno venire in seguito correlati con i risultati conseguiti dall'analisi di altri blocchi documentari. Mi è sembrato dunque non del tutto privo di interesse conferire, anche formalmente, tale autonomia a un'esposizione critica sulle testimonianze letterarie in lingua greca e latina concernenti i sacrifici cruenti nel mondo fenicio-punico, specificamente con vittime infantili.

### 1. Il problema generale.

Nell'ambito del tema dei sacrifici cruenti presso le genti fenicie e puniche e, in particolare, delle immolazioni rituali di individui in giovane e giovanissima età, un interesse rilevante presentano i riferimenti contenuti, in varie forme, nella documentazione in lingua greca e latina. Si tratta di uno dei due grandi "blocchi" documentari di natura indiretta (l'altro è costituito, *mutatis mutandis*, dai dati biblici, che però sono riferibili a una realtà culturale "cananea", dunque fenicia d'Oriente), da porsi accanto a quelli diretti, forniti dall'epigrafia e dall'archeologia, che devono includere i dati forniti dalle analisi di resti ossei umani e animali<sup>2</sup>.

Già altrove ho avuto modo di insistere sull'opportunità, nel caso del problema del *tofet*, di adottare un modello interpretativo rigoroso che storicizzi tale tematica e affronti separatamente i vari blocchi documentari, per produrre solo successivamente una sintesi interpretativa generale<sup>3</sup>.

In questa sede presento una prima panoramica critica delle testimonianze degli autori classici sui sacrifici di bambini. Il mio approccio – tutt'altro che nuovo come tematica (si veda la bibliografia citata nel corso della trattazione) – si ispira metodologicamente a una scelta di fondo e a un criterio che mi pare invece piuttosto innovativo. La scelta (peraltro largamente condivisa) consiste nell'accettare come pertinente – sia pure in misura da verificare – tale documentazione; il criterio consiste nell'individuare le varie notizie, classificarle tipologicamente e valutarle di per sé, cioè trattarle come se, almeno teoricamente, non possedessimo che questa documentazione sul fenomeno dei riti cruenti fenici e punici.

In altri termini, la rassegna che segue non vuole avere tesi a priori, né difendere interpretazioni preconette, circa la reale esistenza della pratica cruenta o meno<sup>4</sup>. Il *dossier* risultante dovrà dunque valutarsi come *corpus* autonomo per le indicazioni che esso potrà fornire, nell'attesa di giungere ad un momento di sintesi in cui, superate tali preoccupazioni, si dovrà necessariamente procedere a una valutazione comparativa di tutta la documentazione pertinente.

<sup>2</sup> Si aggiunga un vasto materiale comparativo (dati etnologici sul ruolo dell'infanzia, sui fenomeni di ritualizzazione della morte, sugli usi funerari riguardanti i bambini, i vari casi di infanticidi, rituali e non, ecc.).

<sup>3</sup> P. Xella, "Per un modello interpretativo del *tofet*. Il *tofet* come necropoli infantile?", in G. Bartoloni – P. Matthiae – L. Romano (a cura di), *Tiro, Cartagine, Lixus: nuove acquisizioni*. Atti del Convegno Internazionale in onore di Maria Giulia Amadasi Guzzo, Roma, 24-25 novembre 2008 (= Quaderni di *Vicino Oriente* IV, 2010), in corso di stampa.

<sup>4</sup> Questo per quanto riguarda gli esseri umani. Non esistono dubbi, invece, circa la messa a morte rituale degli animali, vittime sacrificali innegabili i cui resti combusti si ritrovano nei vari santuari a incinerazione da soli o mescolati a resti umani.

## 2. Una selezione tipologico-funzionale.

Le fonti letterarie greche e latine sono testimonianze con le quali occorre ineludibilmente confrontarsi nella trattazione del nostro tema<sup>5</sup> e che, per lungo tempo, hanno costituito quasi l'unica fonte disponibile per ogni approccio al fenomeno<sup>6</sup>, restando comunque a tutt'oggi una fonte indispensabile di informazioni d'ogni tipo<sup>7</sup>.

Si pensi che già F. Münter, nel 1816, disponendo in pratica delle stesse nostre informazioni a livello di fonti classiche, poteva presentare la sua teoria di un "Baal-Molok", dio del fuoco<sup>8</sup>. Correva l'anno 1881 quando C.-P. Tiele affermava che bambini e ragazzi erano le vittime elettive dei sacrifici umani fenici, da distinguere dalle uccisioni di schiavi o di prigionieri di guerra<sup>9</sup>. Nel 1889 R. Pietschmann, sempre sulla sola base di tali fonti, sottolineava come gli dèi richiedessero vite umane in cambio di protezione. In tale prospettiva, il sacrificio dei bambini era per lui pratica istituzionale e regolare, anche se considerata un'usanza disumana voluta da divinità barbare<sup>10</sup>. Sorvoliamo qui su studiosi che, come Movers<sup>11</sup>, Meltzer<sup>12</sup>, Kahrsted<sup>13</sup>, Baudissin<sup>14</sup>, Lagrange<sup>15</sup>, Meyer<sup>16</sup> e altri ancora, hanno usato gli stessi testi senza dubitare del quadro che se ne poteva ricavare, pur con differenze nell'interpretazione del fenomeno<sup>17</sup>. Da allora praticamente niente è cambiato nella documentazione letteraria, disponendosi oggi dello stesso *corpus* utilizzato da questi studiosi.

Moltissimo è cambiato, invece, sul piano delle documentazioni archeologica ed epigrafica, poiché attualmente possediamo informazioni dirette, prima totalmente ignote,

<sup>5</sup> Si tratta di uno dei due famosi "scogli" (*l'écueil biblique* e *l'écueil classique*) su cui ha attirato l'attenzione il compianto M. Sznycer in varie parti della sua produzione scientifica (cf. in particolare Sznycer 1978, ma anche Sznycer 2005).

<sup>6</sup> I dati pertinenti, già sostanzialmente raccolti da M. Meyer nell'*Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie* di W.H. Roscher (Leipzig 1890-1897), coll. 1501 ss., si ritrovano quasi tutti in Leglay 1966, pp. 315 ss. e sono stati ridiscussi in vari contributi, la maggior parte dei quali si troveranno più avanti citati.

<sup>7</sup> Cf. per tutti quanto osserva Ribichini 1995.

<sup>8</sup> Münter 1821 (1816).

<sup>9</sup> Cf. Tiele 1881, p. 208 e *passim*.

<sup>10</sup> Pietschmann 1889, pp. 167-168.

<sup>11</sup> Movers 1967 (1841, 1856).

<sup>12</sup> Meltzer 1879-1895.

<sup>13</sup> Kahrsted 1913.

<sup>14</sup> Baudissin 1874 e 1911.

<sup>15</sup> Lagrange 1905 (II ed.), pp. 101-109 e 445.

<sup>16</sup> Rilevandone la quantità, l'A. ne trovava la ragione nel fatto che, agli autori greci e latini, questo culto appariva paradigmatico di quel sacrificio umano che le loro rispettive culture non accettavano più (Meyer 1890-1894, col. 1501).

<sup>17</sup> Si consideri che l'intero problema era ed è reso più complesso dal problema del "Moloch" (*molek*) nella Bibbia ebraica, che chiama(va) ad una (in realtà fuori luogo) valutazione etica dell'antico Israele. La monografia più recente ed esaustiva sul tema è, a mia conoscenza, Stavrakopoulou 2004, cui si rinvia per la bibliografia relativa. Cf. anche, più di recente, alcuni contributi contenuti in Finsterbusch – Lange – Römheld (edd.) 2007 (specie quello di A. Lange) e l'articolo di Bauks 2008. L'esistenza dei sacrifici infantili in ambito cananeo-israelitico, almeno nei secoli VII-VI a.C., è ormai largamente ammessa dagli specialisti del settore, anche i più "fondamentalisti": la questione dibattuta è, se mai, la loro pertinenza al culto yahwistico o meno.

circa i santuari a incinerazione. Si è tuttavia registrata negli studi una certa tendenza a sostenere la relativa arbitrarietà di utilizzare, congiuntamente e organicamente, tutti i blocchi documentari e, insieme, a screditare in parte o in tutto le fonti classiche, a dubitare della loro pertinenza ai dati archeologici ed epigrafici provenienti dai *tofet*.

Sembra quasi che una valutazione integrata della documentazione, anziché apportare chiarimenti, possa quasi alterare e confondere la nostra comprensione della realtà storica. Tale pericolo è presente solo nel caso in cui le fonti non siano recepite criticamente. In esse non si devono cercare conferme o smentite a priori di determinate teorie, ma cogliere i nuclei significanti di informazioni che, opportunamente “decodificate”, vanno poi utilizzate nella ricostruzione. Come in ogni altra indagine storica, la pluralità di fonti costituisce una ricchezza e non un limite: sta al ricercatore elaborare le strategie più efficaci per giungere alla migliore interpretazione possibile.

Resta comunque un assunto fondamentale di metodo quello di non accomunare indiscriminatamente tutte le informazioni, ma operare una distinzione in base a precisi criteri che vanno chiaramente applicati.

In questa sede mi occuperò primariamente delle fonti greche e latine – che ho cercato di raccogliere con la maggiore esaustività possibile – come *corpus* a parte, ma non indiscriminatamente. Da esse escluderò infatti in una prima fase tutte quelle testimonianze che non chiamano esplicitamente in causa bambini o adolescenti come vittime del rito, alludendo più o meno genericamente a sacrifici umani, pur senza negare a priori un’eventuale loro pertinenza alla tematica in oggetto. Proprio per questa ragione, nel prosieguo del lavoro, sarà necessario soffermarsi sia pure brevemente su diversi casi di immolazioni umane non infantili, escludendo però casi specifici come quelli dei prigionieri di guerra o degli anziani.

A parte l’ovvia constatazione che non è irrilevante, dal punto di vista storico-religioso, stabilire quale sia la tipologia delle vittime dei riti, tale distinzione appare comunque indispensabile per evitare, come è accaduto spesso, di porre sullo stesso piano complessi rituali non omogenei o addirittura diversi tra loro. Oltre che errato metodologicamente, quest’ultimo procedimento può ingenerare in taluni una falsa impressione di “caoticità” e “confusione” nelle informazioni, che invece devono essere analizzate in base a criteri di omogeneità e funzionalità storico-religiosa.

Un’ulteriore avvertenza. Le testimonianze in questione contengono informazioni tutt’altro che nuove, ma il progredire delle conoscenze ha notevolmente affinato le possibilità interpretative, grazie a una migliore messa a fuoco dei contesti e all’arricchimento dei materiali. I passi relativi sono stati molte volte ripresi, commentati e a volte anche martoriati da esegesi esasperate, che non sempre, però, hanno tenuto conto dell’intero *dossier* documentario operando, in modo esplicito o implicito, ingiustificate esclusioni o selezioni e rivelando preconcetti interpretativi di orientamenti diversi, a volte molto trasparenti<sup>18</sup>. Qui mi propongo di effettuare una rassegna tendenzialmente completa

---

<sup>18</sup> Cf. II Parte, Par. 8. In questa sede non si avrà la pretesa di un commento sistematico di tutta la letteratura secondaria, che costituisce invece oggetto di uno specifico capitolo della monografia che ho in preparazione.

delle testimonianze e di riepilgarne i dati che mi sono apparsi realmente significativi ai fini della presente indagine, alla luce delle attuali conoscenze<sup>19</sup>.

Proprio da ultimo, segnalo come – nell’adottare la ormai celebre distinzione tra sacrifici umani e uccisioni rituali proposta da A. Brelich per “classificare” (convenzionalmente) i casi desunti dalle testimonianze letterarie – si è molto spesso distorto il pensiero dell’autore: chi vuol seguire fedelmente l’approccio di Brelich, infatti, deve accettare che quasi tutti i passi citati più avanti testimoniano riti culturali, cioè inseriti in un rapporto stabile con destinatari sovrumani<sup>20</sup>.

### 3. Le testimonianze.

Scegliendo di muovermi per quanto è possibile lungo l’asse diacronico, prendendo cioè le mosse dalle testimonianze più antiche come redazione testuale<sup>21</sup>, il primo documento che propongo di esaminare è la tragedia euripidea *Le Fenicie*, in particolare i passi relativi al sacrificio del figlio di Creonte, anche se non si tratta di un bambino<sup>22</sup>. La vicenda, come è noto, è ambientata a Tebe, dove il re Creonte riceve un terribile oracolo: in cambio della salvezza della città egli dovrà lasciar sacrificare il proprio figlio Meneceo. Il padre lo supplica di fuggire per sottrarsi all’oracolo, ma egli sceglie di immolarsi per la patria<sup>23</sup>.

Apparentemente questa testimonianza non apporta contributi diretti al nostro problema: non vi si parla affatto di sacrifici di bambini, l’azione si svolge a Tebe e non in una città fenicia. Un’analisi appena più approfondita rivela però alcuni tratti interessanti che stimolano riflessioni pertinenti alla nostra ricerca, soprattutto per quanto riguarda il contesto ideologico che fa da sfondo alle vicende messe in scena.

Dobbiamo fare qui obbligatoriamente riferimento a un saggio di R. Rebuffat il quale, ormai più di trent’anni fa, ha studiato un tema caro ad Euripide, quello del personaggio che si sacrifica/che è sacrificato a seguito di un responso oracolare: Macario ne *Gli Eraclidi*, la figlia di Eretteo in *Eretteo*, Ifigenia in *Ifigenia in Aulide* e, appunto, Meneceo ne *Le Fenicie*<sup>24</sup>. In quest’ultimo caso, Rebuffat si è particolarmente soffermato a proporre

19 Non tutte le testimonianze verranno qui menzionate, in conformità al criterio su esposto. Alla fine della Parte II conto tuttavia di presentare l’elenco – che spero completo – di quelle che sono riuscito a raccogliere.

20 Cf. dello scrivente “Del buon uso di Angelo Brelich: sacrifici umani e uccisioni rituali”, in I. Baglioni (ed.), *Storia delle religioni e Archeologia: discipline a confronto*, in stampa, cui rinvio per una messa a punto. L’opera di riferimento sono le dispense universitarie Brelich 1967 (recentemente ristampate).

21 E’ un criterio forse discutibile e in certa misura estrinseco, giacché la datazione di un documento non condiziona necessariamente l’antichità delle notizie che esso riporta. Tuttavia, in mancanza di meglio, resta una linea utile anche perché spesso è possibile individuare con una certa approssimazione la trasmissione testuale, il persistere di *topoi*, i nessi che uniscono alcuni autori e le dipendenze reciproche.

22 Cf. in particolare gli episodi della rivelazione dell’oracolo a Creonte da parte di Tiresia, il tentativo del padre di convincere Meneceo a mettersi in salvo, la sua tragica fine e le conseguenze per la città.

23 Come è stato notato, esistono analogie con la vicenda biblica di Jefte e sua figlia (Gdc 11, 29 ss.).

24 Rebuffat 1972.

un'analisi contestuale, allargata anche a considerazioni storico-politiche<sup>25</sup> più generali. L'autore ha tentato di mostrare come tutta una serie di elementi della tragedia siano compatibili con la tradizione riferita ai sacrifici umani dei Fenici e, in particolare, con la forma di tale tradizione che doveva essere nota al tragediografo e familiare al pubblico ateniese. A parte la significativa ambientazione tebana (cf. *infra*), l'immolazione (o, in questo caso, l'autoimmolazione) di chi si sacrifica per evitare una catastrofe nazionale, quindi per il bene di tutti, il tipo di morte, l'atteggiamento dei parenti, sono dati che, aggiunti alla presenza delle donne del coro, "fenicie" di Cartagine<sup>26</sup>, tradirebbero l'intento di fornire un modello ideologico desunto abbastanza<sup>27</sup> fedelmente da ciò che circolava intorno alle pratiche sacrificali cruenti delle genti fenicie e puniche.

Altri studiosi di Euripide, prima e dopo Rebuffat, hanno analizzato l'episodio di Meneceo, ma la questione dell'eventuale *background* fenicio sembra essere stato abbastanza sottovalutato. Se qualche "minimalista" ha voluto sottolineare l'importanza secondaria dell'episodio<sup>28</sup>, altri come Vellacott<sup>29</sup>, Foley<sup>30</sup>, O'Connor-Visser<sup>31</sup> hanno variamente analizzato personaggio e vicenda, avanzando anche l'ipotesi che il personaggio di Meneceo sia un'invenzione del tragediografo<sup>32</sup>. Quanto agli autori di specifiche monografie sul sacrificio umano, solo Bonnechère prende rapidamente in considerazione l'interpretazione di Rebuffat, per discostarsene, senza tuttavia troppo argomentare la propria posizione<sup>33</sup>.

In linea generale, si può affermare che tutti gli studiosi menzionati non hanno troppo seguito la traccia del possibile contesto 'fenicio' del sacrificio di Meneceo. Il già citato Bonnechère, ad esempio, si limita a dire che i riferimenti sono troppo generici e che non si prendono adeguatamente in considerazione i sacrifici greci. Naturalmente le trattazioni euripidee di sacrifici umani non possono essere decontestualizzate dalla cultura greca; ciò non toglie tuttavia che il tragediografo, nel rappresentare le tragiche vicende tebane, abbia potuto scegliere di privilegiare un particolare punto di vista, quello del coro delle giovani fenicie, che hanno un importante ruolo di accompagnamento e commento all'episodio di Meneceo. L'idea stessa che Euripide abbia potuto creare *ad hoc* questo personaggio e non l'abbia mutuato da tradizioni precedenti fa pensare che la sua vicenda e il commento del coro siano stati concepiti e poi costruiti in una prospettiva coerente.

<sup>25</sup> Particolare attenzione è prestata da Rebuffat al contesto storico, anche in base all'acuto studio di J. De Romilly (De Romilly 1965).

<sup>26</sup> "Ce sont bien des Carthagoises. Le public du théâtre ne pouvait s'y tromper..." (Rebuffat 1972, p. 30).

<sup>27</sup> Su alcuni limiti della proposta interpretativa di Rebuffat, cf. già Xella 1975, p. 241-242. Cf. in generale O'Connor-Visser 1987; Hughes 1991; Bonnechère 1994 e la bibliografia citata più avanti.

<sup>28</sup> Così, ad esempio, Conacher 1967, pp. 227-248.

<sup>29</sup> E' questo il caso di Vellacott 1975: sui sacrifici umani in Euripide, cf. pp. 178-204.

<sup>30</sup> Foley 1985, la quale evidenzia le tendenze interpretative principali nella storia degli studi.

<sup>31</sup> O'Connor-Visser 1987 (pp. 73-89): l'idea che, se ognuno facesse il proprio dovere per il proprio paese, tutto andrebbe per il meglio, si ritrova anche in *Erechtheus*, fr. 50A 1.53 ss.

<sup>32</sup> Così ad es. Mastronarde 1996, p. 28.

<sup>33</sup> Bonnechère 1994, pp. 121 ss. L'autore sottolinea l'atmosfera volutamente "adolescenziale" in cui si svolge l'intera tragedia (pp. 121-122). Quanto a Hughes 1991, egli si limita ipotizzare che il "mito di Meneceo" possa essere un'invenzione di Euripide (p. 74).

Come primo elemento di riflessione è da additare il fatto che, mentre ci sono nelle tragedie di Euripide altri esempi di sacrificio umano, Meneceo è l'unica vittima maschile.

Un altro punto importante è che, oltre a Tiresia, autore del vaticinio, solo il coro commenta positivamente il sacrificio di Meneceo<sup>34</sup>. Il coro esprime il punto di vista 'fenicio' sul dramma. Circa la composizione del coro, si è sostenuto che le vergini fenicie siano state scelte da Euripide per le loro connessioni con la fondazione di Tebe e per il loro punto di vista più distaccato rispetto agli eventi<sup>35</sup>. L'analisi di tale scelta – che potrebbe anche essere dovuta a ragioni opposte, nel senso cioè che si sarebbe cercato un legame tra Tebe e la Fenicia per inserire il coro – potrebbe però avere delle implicazioni importanti sul piano interpretativo. Ora, Euripide sembra attribuire alle ragazze una visione degli eventi che non coincide con quella 'normale': tale visione oltrepassa addirittura l'idea che, in caso di estremo pericolo, un giovane coraggioso scelga di immolarsi per il bene comune e arriva al punto di farle sperare di diventare madri per partorire giovani che assomiglino a Meneceo.

Ciò che si deve sottolineare non è l'improbabile dipendenza dell'episodio di Meneceo da riti fenicio-punici, ma il fatto che Euripide, nel costruire questo personaggio ed elaborare il commento del coro, può essere stato influenzato da una *Weltanschauung* attribuita alla cultura fenicia, senza che con ciò si voglia negare il primario carattere greco, e naturalmente più ancora tipicamente "euripideo", di questo dramma. In tale ottica, va considerato con attenzione il significato da attribuire all'immolazione richiesta dall'oracolo. A ben guardare, si tratta di una sorta di "compensazione", poiché proprio in quei luoghi Cadmo aveva ucciso il drago che proveniva dalla terra: è proprio lì, dunque, che il giovane rampollo, appartenente alla stirpe che da tale morte fu prodotta, deve versare il suo sangue. Tale sacrificio potrebbe interpretarsi come una sorta di compimento di un voto rimasto, per così dire, in sospeso, in quanto con la sua esecuzione non solo la terra sarà pacificata e reintegrata della sua perdita, ma addirittura "vi sarà propizia la terra che già produsse per noi il raccolto degli Sparti dal casco d'oro"<sup>36</sup>: si tratta quindi di continuare a godere di un privilegio già ricevuto.

Il riferimento a Cadmo ci introduce in un'atmosfera 'fenicia'<sup>37</sup>, ribadita esplicitamente dal coro delle donne cartaginesi, arrivate in Grecia dopo avere attraversato il mare di Sicilia e il mare Ionio<sup>38</sup>. Esse fanno sosta a Tebe nel corso del viaggio che le porterà a Delfi, dove si occuperanno del servizio culturale presso il tempio di Apollo. Tappa non casuale, che avviene in una città che, pur se posta su suolo greco, può considerarsi quasi fenicia e addirittura di più: Tebe è una sorta di propaggine della stessa Fenicia: "Se qualcosa accadrà a questa terra dalle sette torri, comune sarà la sventura per la Fenicia" (vv. 244 ss.)<sup>39</sup>.

<sup>34</sup> Foley 1985, p. 107 e p. 145.

<sup>35</sup> O'Connor-Visser 1987, p. 82.

<sup>36</sup> Cf. vv. 938-940.

<sup>37</sup> Cf. Vian 1963; Edwards 1979; Beekes 2004.

<sup>38</sup> Cf. vv. 202-213.

<sup>39</sup> Cf. vv. 244 ss. Appare superfluo sottolineare (cf. gli studi citati *supra*, nota 36) che il nesso Cadmo-Tebe è chiave di lettura fondamentale, così come il ruolo della seconda nei rapporti, non solo a livello mitico, con l'Oriente mediterraneo.

Il sacrificio di Meneceo sembra avere dunque un significato *politico* ed *etico* insieme: *Se ciascuno, a seconda delle proprie possibilità, mettesse quanto ha di meglio a disposizione della comunità per amor di patria, le città non avrebbero tanti mali e vivrebbero felicemente*<sup>40</sup>.

Non solo nelle circostanze eccezionali, quindi, ma anche nella quotidianità ognuno è tenuto ad offrire alla comunità ciò che ha di più prezioso: questa è la base su cui si costruisce una società felice e senza sventure. Va da sé che in questo contesto i figli appaiono il bene più prezioso da offrire non solo in senso metaforico, ma anche reale: essi possono essere immolati come supremo oggetto di sacrificio. Nella tragedia euripidea la *Weltanschauung* qui abbozzata viene configurata come un tratto tipicamente “fenicio”: sono le stesse donne del coro ad augurarsi di avere figli come Meneceo.

Un altro dato rilevante, nell’ottica di una ricerca di *echi* rituali, è costituito dal fatto che la vittima designata, in questo caso di sesso maschile, non deve ancora avere né preso moglie, né procreato: deve, cioè, trovarsi in uno stadio, se non proprio infantile, almeno di non ancora compiuta maturità. La vittima deve essere in una condizione di integrazione sociale non del tutto realizzata, ancora depositaria di quelle potenzialità irrisolte<sup>41</sup> che la rendono “preziosa” come dono offerto agli dèi e di cui il proprio padre e la comunità cui appartiene si privano in una suprema rinuncia.

Il testo di Euripide, in sintesi, pur non facendo diretto riferimento a rituali fenici cruenti, potrebbe essere una testimonianza preziosa sul piano dell’ideologia che esso riflette. La morte di Meneceo vi è presentata come una sorta di atto sacrificale dalle forti valenze simboliche, che trova una cornice molto più adeguata se la si interpreta presupponendo uno sfondo anche “fenicio”, piuttosto che esclusivamente greco<sup>42</sup>.

Si tratta chiaramente di assonanze, riecheggiamenti, e non già di una testimonianza diretta ed esplicita. Se ci si è soffermati così a lungo su questo testo, è per sottolineare comunque l’importanza di una valutazione che non sempre mira a identificare il *vero* storico. Questo dato – come altri analoghi – è rilevante perché lascia intravedere un retroterra concettuale e una visione etica oggetto di discussione in alcuni ambienti, sullo sfondo della “filosofia” patriottica che presiedeva alla pratica cruenta – nota e condannata come tale – delle genti fenicio-puniche<sup>43</sup>.

40 Cf. in particolare i vv. 1015-1018: Εἰ γὰρ λαβῶν ἕκαστος ὅ τι δύναίτο τις / χρηστὸν διέλθει τοῦτο κὰς κοινὸν φέροι / πατρίδι, κακῶν ἂν αἱ πόλεις ἐλασσόνων / πειρώμεναι τὸ λοιπὸν εὐτυχοῖεν αὖ.

41 E’ molto rilevante il parallelo istituibile con personaggi sul tipo del giovane (14 anni) re sidonio Eshmunazor, sotto il profilo dell’ “incompiutezza”: cf. Xella 2007. Si tratta, dal punto di vista greco, della condizione del παῖς o del κοῦρος, non dell’ ἄνθρωπος.

42 Si noti ancora come Diodoro Siculo (XX 14, 6) ritenesse che Euripide si fosse forse ispirato a riti cartaginesi per la vicenda di Ifigenia: (...) εἰκὸς δὲ καὶ τὸν Εὐριπίδην ἐντεῦθεν εἰλεφῆναι τὰ μυθολογούμενα παρ’ αὐτῶ περι τὴν ἐν Ταύροις θυσίαν (...).

43 In tale ottica si può citare il frammento sofocleo dell’*Andromeda* (fr. 126 Radt), in cui è pure questione di un sacrificio personale per il bene della città, dove si parla esplicitamente di sacrifici a Kronos e i “barbari” menzionati sembrano proprio le genti fenicio-puniche.

Un riferimento ai riti cartaginesi in prospettiva etico-giuridica è contenuto in un passo del *Minos pseudoplatonico*<sup>44</sup> (assegnato ad un'epoca compresa tra la fine del IV e la fine del III secolo a.C.), dove sembra confermato il doppio livello interpretativo che, in ambito greco, si poteva dare al fenomeno: riprovazione per l'atto in sé e i suoi modi di attuazione, da una parte; comprensione "illuminata" degli ideali che ne erano alla base e che facevano apparire le uccisioni come cose sante e legittime a chi le praticava, dall'altra. Si tratta di una testimonianza attendibile, anche perché la circostanza che il passo sia inserito all'interno di una più ampia discussione sembra una garanzia incoraggiante circa la buona fede dell'autore. Si tratta di una discussione tra Socrate e un discepolo intorno alla varietà delle leggi vigenti presso i diversi popoli. Il discepolo afferma, in particolare, che i Cartaginesi considerano cosa talmente "santa e legittima" (ὄσιον καὶ νόμιμον) praticare sacrifici umani, da arrivare a immolare i propri figli (τοὺς αὐτῶν υἱεῖς) offrendoli a Kronos. Doveva trattarsi di una notizia di pubblico dominio, dato che il discepolo ritiene di aggiungere: "come probabilmente anche tu hai sentito" (ὡς ἴσως καὶ σὺ ἀκήκοας). Qui il rito ha un preciso destinatario divino, nel cui culto si inquadra: come è ben noto, si tratta di Baal Hammon, reso con Kronos o Saturno dagli autori greci e latini<sup>45</sup>.

Passiamo ora a una glossa di Esichio, dove una notizia particolare (Λίβυς τε ἀηδῶν) è però attribuita a un non identificato tragediografo molto più antico (V secolo a.C.)<sup>46</sup>. Qui si afferma che le donne cartaginesi piangevano e sgozzavano i loro figli in onore di Kronos. L'autore riporta, dichiarandola infondata, la motivazione tradizionalmente addotta per tale fenomeno: ciò sarebbe avvenuto a causa della "desertificazione" o "natura desertica" (ἐρημία) del paese. E' stato merito di S. Ribichini avere fornito un'adeguata interpretazione del passo, nei dettagli come nel suo generale contesto<sup>47</sup>. I luoghi desertici e solitari sono preferiti dall'usignolo, un'abitudine dalle radici mitiche ben individuabili nella tradizione greca; vi è una connessione con il motivo mitico della madre che uccide suo figlio, da cui l'evocazione delle donne cartaginesi piangenti, omicide della propria prole. Come osserva Ribichini, "Esichio (...) ha interpretato [*scil.*: il frammento del tragediografo] secondo una delle spiegazioni che si potevano dare al suo tempo per tale espressione; vi ha colto un riferimento alla tradizione sul sacrificio punico dei fanciulli, fissato dalla memoria come un rito in onore di Kronos praticato in Libia (...)".

44 Ps. Plat., *Minos*, 315B-316 (in particolare 315B): Καρχηδόνιοι δὲ θύουσιν ὡς ὄσιον ὄν καὶ νόμιμον αὐτοῖς, καὶ ταῦτα ἔνιοι αὐτῶν καὶ τοὺς αὐτῶν υἱεῖς τῷ Κρόνῳ, ὡς ἴσως καὶ σὺ ἀκήκοας, "I Cartaginesi, invece, sacrificano [*scil.*: vittime umane, ἀνθρώπους] come è santo e legittimo e certuni tra loro [sacrificano] i propri figli a Kronos, come probabilmente anche tu hai sentito" (testo in Mazza – Ribichini – Xella 1988, p. 107). Il passo è da confrontare con una notizia di Teofrasto (fr. 584A, cf. *infra*, nota 67), secondo cui, tra l'altro, a Cartagine si praticavano sacrifici umani regolari e in onore di Kronos, in forma ufficiale e con il concorso di tutti.

45 Xella 1991. A differenza di certi moderni, gli antichi non si meravigliavano che i Punici – condividendone *mutatis mutandis* la *Zeitgeist* – considerassero i riti cruenti come pratica pia e santa, effettuata nell'amore e nel timore delle divinità (cf. per es. le note di Cicerone nel *De rep.* III 9, 15).

46 Esych. λ 949 Latte = *Tragica Adespota*, fr. 23 Kannicht – Snell). Circa il "canto" dell'usignolo di Libia, si dice, tra l'altro: αἱ γὰρ ἐν Καρχηδόνι τῆς Λιβύης κλαίουσι γυναικες, αἱ τὰ ἴδια τέκνα κατὰ τι νόμιμον ἐσφαγιάζον Κρόνῳ.

47 Il testo è stato analizzato approfonditamente da S. Ribichini, "(Canto di) usignolo di Libia", in stampa negli Atti del VI Congresso Internazionale di studi fenici e punici (Lisbona 2005).

La notizia ha certo un valore testimoniale indiretto, in riferimento al pianto delle madri al momento del rito cruento, ma appare fuori di dubbio la *communis opinio* che da essa traspare. Si noti che l'uccisione dei τέκνα avviene "secondo il costume" (κατά τι νόμιμον) ed è inserita nel culto stabile tributato al dio. Qualunque sia il peso che si voglia attribuire alla notizia, la pratica cruenta è presentata come regolare, tradizionale e consuetudinaria: è un rito culturale.

Il passo più antico e più famoso – oltre che forse il più discusso – sul sacrificio dei bambini è quello di Clitarco (III secolo a.C.), tramandatoci da varie fonti. Tale testimonianza è notevole in quanto riflette, in modo netto e puntuale, quella che appare da altre fonti la *struttura fondamentale* del sacrificio: i Cartaginesi (ma anche i Fenici), secondo l'autore, sacrificano i loro figli a Kronos a seguito di un giuramento precedentemente prestato. Essi promettono le vittime in cambio del soddisfacimento dei loro *desiderata*: "Afferma Clitarco che i Fenici, ma soprattutto i Cartaginesi, che onorano Kronos, allorché cercano di ottenere qualcosa di importante, giurano di offrire in sacrificio al dio uno dei loro figli, qualora ottengano ciò che desiderano"<sup>48</sup>.

Questo passo è molto importante anche perché colloca senza ambiguità il sacrificio dei bambini all'interno del più vasto culto tributato a Kronos (τόν Κρόνον τιμώντας) come rito culturale (vedi già prima), riservandogli tuttavia una dimensione particolare: esso, cioè, viene attivato a seguito di una procedura specifica che lo caratterizza come il compimento di un voto.

Si ha qui poi la celebre descrizione del rito, che ha vivamente colpito l'immaginario antico e moderno: esso consisterebbe nel far cadere il bambino dalle braccia di una statua bronzea di Kronos dentro un braciere<sup>49</sup>. Quest'ultima parte della notizia si inserisce nel filone del "riso sardonico"<sup>50</sup>, che va dissociato dal nostro tema e mostra contaminazioni con altre tradizioni che minano la sua credibilità storica, almeno per quanto riguarda l'immagine del Kronos bronzeo e la complessa "macchina di morte" così descritta.

Sarebbe tuttavia errato, solo su tale base, inficiare il valore della testimonianza nel suo insieme. Gli elementi che contiene rivelano, infatti, una notevole coerenza con altri dati documentari. Sia per la combustione dei corpi, sia per la presentazione del rito come

48 Κλείταρχος δὲ φησι τοὺς Φοίνικας, καὶ μάλιστα Καρχηδονίους, τὸν Κρόνον τιμώντας, ἐπάν τινος μεγάλου κατατυχεῖν σπεύδωσιν, εὐχεσθαι καθ' ἑνὸς τῶν παίδων, εἰ περιγένοιτο τῶν ἐπιθυμηθέντων, καταγιεῖν αὐτὸν τῷ θεῷ (Clitarco, fr. 9 Jacoby, FrGrHist II B, n. 137). Si tratta del passaggio più rilevante.

49 Cf. id., *ibid.*: ...τοῦ δὲ Κρόνου χαλκοῦ παρ' αὐτοῖς ἐστῶτος τὰς χεῖρας ὑπίτας ἐκτετακός ὑπὲρ κριβάνου χαλκοῦ, τοῦτον ἐκκαίειν τὸ παιδίον. Τῆς δὲ φλογός τοῦ ἐκκαιομένου πρὸς τὸ σῶμα ἐπιπτούσης, συνέλκεσθαι τε τὰ μέλη, καὶ τὸ στόμα σεσηρὸς φαίνεσθαι τοῖς γελῶσι παραπλησίως, ἕως ἂν συσπασθῆν εἰς τὸν κρίβανον παρολίση. τὸν οὖν σεσηρότα γελῶτα σαρδάνιον ἐντεῦθεν λέγεσθαι, ἐπεὶ γελῶντες ἀποθνήσκουσι. Σαίρειν δὲ ἐστὶ τὸ διέλκειν τὸ στόμα καὶ χεῖνειν, "V" è infatti presso di loro un Kronos bronzeo posto in piedi, con le mani protese, le palme levate verso l'alto, sopra un braciere di bronzo, che arde il bambino. Quando il corpo è avvolto dalle fiamme, le membra si stirano e la bocca appare contratta come in chi ride, fino a che il bambino scivola nel braciere in un estremo spasmo. E' per questo che tale riso largo è detto "sardonico", dato che essi muoiono ridendo. Σαίρειν significa infatti 'contrarre la bocca e sbadigliare'".

50 Cf. in proposito Ribichini 2003, cui si rimanda per l'intero *dossier* sul tema.

conseguenza dell'esaudimento di un voto, abbiamo testimonianze concomitanti che provengono dall'archeologia e dall'epigrafia dei *tofet*.

In altri termini, si ritrova qui la "struttura" fondamentale e insieme l'ideologia apparente del rito, *inserito stabilmente nel culto*:

- a) la richiesta al dio per ottenere qualcosa a cui si tiene molto;
- b) il giuramento e il compimento di un voto, che consiste nell'offerta di uno dei figli (all'atto della richiesta e/o all'esaudimento della stessa);
- c) (l'uccisione e) l'arsione del corpo.

Ricordiamo che nelle iscrizioni rinvenute in contesto di santuari a incinerazione fenici e punici, nessuna delle quali ha mai carattere funerario, vi è sempre la menzione del voto (il termine usato in netta prevalenza è *ndr*) che è stato offerto (con varia terminologia); a conclusione dell'iscrizione si trova la "formula" che specifica variamente come la divinità abbia ascoltato la preghiera e abbia "benedetto", cioè esaudito, la richiesta del fedele<sup>51</sup>.

Pur limitandoci a un cenno su quanto di sicuro vi è nel repertorio epigrafico, senza discutere dati che possono essere in misura diversa controversi, il quadro parallelo che emerge dalla breve notizia clitarchea è altamente significativo soprattutto perché, prescindendo da dettagli più o meno fantasiosi, corrisponde a un nucleo rilevante di informazioni da esso desumibili.

Lo scrittore latino Ennio (III-II secolo a.C.) riferisce lapidariamente che i Cartaginesi erano soliti sacrificare "bambini" agli dei, senza specificare nel dettaglio l'identità dei destinatari del rito<sup>52</sup>. Tenendo anche conto che l'autore militò nell'esercito di Roma durante la II guerra punica, due sono sostanzialmente i dati rilevanti della notizia: da un lato, l'uso del diminutivo *puelli*, che pare sottolineare la tenera età delle vittime, circostanza confermata da altre fonti; dall'altro lato, il *soliti* attribuito ai Cartaginesi, che sta a indicare un costume abituale e radicato, non già occasionale e sporadico. Anche in questo caso non v'è dubbio sulla natura culturale della pratica.

Alla testimonianza enniana può accostarsi quella desumibile da un frammento di Varrone (II-I secolo a.C.)<sup>53</sup>, riportato da S. Agostino, dove si ribadisce la consuetudine (*solitos*) dei Cartaginesi di sacrificare a Saturno i bambini (qui: *pueri*), menzionata insieme a sacrifici di anziani praticati dai Galli in onore dello stesso dio. Tale accostamento è significativo, poiché fa emergere la specificità delle vittime in ciascuna cultura (*Poeni - pueri // Galli - maiores*). Anche in questo caso si tratta di un rito inserito in un culto stabile tributato al solito dio.

Ricordiamo ancora una testimonianza di Dionigi d'Alicarnasso (a cavallo tra I secolo a.C. e inizio del I secolo d.C.) che, per quanto non menzioni esplicitamente vittime

<sup>51</sup> Cf. Amadasi Guzzo 1989-1990, 2002 e 2007-2008.

<sup>52</sup> *Poeni suos soliti dis sacrificare puellos* (fr. 221 Vahlen).

<sup>53</sup> *De civitate Dei* VII, 19 (= fr. 44 in B. Cardauns, *M. Terentius Varro. Antiquitates rerum divinarum*, I-II, Wiesbaden 1976): *a quibusdam pueros ei [scil. Saturno] solitos immolari, sicut a Poenis, et a quibusdam etiam maiores, sicut a Gallis, quia omnium seminum optimum est genus humanum.*

infantili, può considerarsi omogenea alle altre notizie poiché parla di sacrifici umani a Kronos eseguiti regolarmente a Cartagine, per tutto il periodo di vita di questa città<sup>54</sup>.

Veniamo ora a Diodoro Siculo, uno degli autori di maggiore peso (nonostante i suoi limiti), tra quelli che testimoniano la pratica sacrificale cruenta.

In una delle notizie pertinenti al nostro tema, che si riferisce agli eventi siciliani del 406 a.C., si racconta che, nel corso dell'assedio di Agrigento, il condottiero cartaginese Annibale profanò una necropoli per avere più agevole accesso alle mura della città. Gli indovini al seguito dell'armata lo misero vanamente in guardia dal demolire la tomba di Terone (tiranno akragantino dal 489 al 472 a.C.), che era stata colpita da un fulmine. Come conseguenza di queste azioni, un'esiziale epidemia si diffuse nell'accampamento e provocò la morte dello stesso generale punico. In più, si credette di vedere gli spiriti dei morti aggirarsi minacciosi nella notte, quasi in cerca di ulteriori vendette. A questo punto i Cartaginesi cessarono la demolizione delle tombe e, per placare l'ira degli dei e assicurarsi un loro intervento anti-polluzione, decisero di procedere al sacrificio di varie vittime umane: un  $\pi\alpha\iota\varsigma$  fu immolato a Kronos da un lato, dall'altro lato numerose persone vennero ritualmente annegate in onore di Poseidon (un dio punico di incerta identificazione)<sup>55</sup>.

Abbiamo a che fare con una notizia di estremo interesse da vari punti di vista, ivi inclusa l'informazione che le suppliche agli dei vennero eseguite "secondo il costume ( $\epsilon\theta\omicron\varsigma$ ) della sua patria".

La notizia appare attendibile nella sostanza. Le procedure rituali consistono in due sacrifici differenziati, eseguiti in onore di due divinità diverse, ciascuno con modalità specifiche per tipo di procedura e di vittime. A "Kronos" compete il fanciullo, che si conferma così essere la sua vittima sacrificale *per eccellenza*. I sacrifici sono eseguiti a causa dell'insorgere di una situazione di impurità e dunque se ne potrebbe ipotizzare una loro sporadicità. Qui, tuttavia, si impone una riflessione più attenta: quella che a prima vista potrebbe apparire una "occasionalità", doveva rientrare nella casistica rituale codificata dalla cultura religiosa punica, in previsione di questo tipo di eventi "catastrofici", ampiamente attestati nelle fonti antiche. Si tratta del sacrificio piacolare, ben noto (tra le altre) nelle civiltà del Mediterraneo, pienamente integrato nel culto secondo norme specifiche per ciascuna cultura. Quanto alla distinzione tra sacrifici umani e uccisioni rituali, anche qui vi sono degli specifici destinatari sicché i riti, se pure in fasi più arcaiche avrebbero potuto anche avere carattere "autonomo", ora sono pienamente inseriti in un culto stabile tributato a divinità politeistiche.

Un altro passo dello stesso Diodoro è ugualmente rilevante ai nostri fini. Si parla qui<sup>56</sup> dell'uso ancestrale dei Cartaginesi di sacrificare a Kronos i figli delle famiglie più in vista,

54 *Ant. Rom.* I 38, 2: λέγουσι δὲ καὶ τὰς τύσας ἐπιτελεῖν τῷ Κρονῶ τοὺς παλαιούς ὡς περ ἐν Καρχηδόνι τέως ἢ πόλις διέμεινε (...) ἀνδρωφόνους, "Dicono pure che gli antichi offerissero sacrifici a Kronos, come a Cartagine per tutto il tempo in cui la città esistette (...), dei sacrifici umani".

55 XIII 86, 1-3. Su questo Poseidon punico cf. C. Bonnet – E. Lipinski, "Poséidon", in DCP, pp. 358-359; cf. anche Lipinski 1995, pp. 390 ss. e *passim*.

56 Nel celeberrimo passo si parla, più in generale, degli dei di Tiro e delle pratiche culturali tradizionali che, con il tempo, erano state abbandonate o eseguite con negligenza.

un obbligo che sarebbe stato nel tempo aggirato dai “nobili” grazie all’acquisto di bambini da famiglie povere, da usare come vittime ed evitare così di far morire i propri figli. Il sopravvenire di un evento catastrofico (il passo è relativo agli eventi del 310 a.C.) induce a ripristinare la pratica per riguadagnarsi il favore del dio adirato<sup>57</sup>.

Queste informazioni autorizzano a dedurre che, stando a questo tipo di fonti, il sacrificio dei bambini *su base selettiva* dovesse essere teoricamente costante nel tempo, anche se “ritoccato” con certe opportune correzioni che, secondo i “teologi” locali, alla lunga si sarebbero tragicamente risolte in un inganno nei confronti della divinità destinataria. Stando al resoconto di Diodoro, infatti, le trasformazioni del rituale nel senso accennato non risultarono gradite al dio, il quale ritirò la protezione dalla città. La catastrofe occorsa indusse i cittadini non solo a ripristinare l’antica prassi, ma anche a celebrare l’inevitabile riparazione (volta a colmare il debito rituale di tanto tempo) attraverso un’ecatombe, un sacrificio pubblico di 200 bambini appartenenti a famiglie di spicco.

Anche in questo caso è prudente acquisire soprattutto gli elementi fondamentali della notizia e restare cauti su particolari ipotetici (anche se non necessariamente falsi), quali ad esempio il numero delle vittime e la circostanza che i bambini “comprati” fossero stati allevati espressamente per fungere da sostituti. Da ultimo, il brano diodoreo riporta l’allusione alla statua metallica di Kronos, dato come si è visto sospetto; è comunque degno di nota che l’autore ricollegli il rito cartaginese al paradigma mitico del dio che divora i propri figli<sup>58</sup>. Anche qui è esplicita la dimensione culturale del rito, che ha il suo abituale destinatario sovrumano.

Una succinta notizia riportata da Filosseno (autore del I secolo a.C.) testimonia l’esistenza, in Sardegna, di un idolo del dio Kronos che aveva le mani protese, dalle quali gli abitanti dell’isola avrebbero lasciato precipitare i lattanti, i quali ridevano prima di morire<sup>59</sup>. Troviamo qui ripresa la tradizione, già conosciuta attraverso Clitarco, che mette

57 XX 14, 1-7, cf. in particolare 4-5: ἠτιῶντο δὲ καὶ τὸν Κρόνον αὐτοῖς ἐναντιοῦσθαι, καθ’ ὅσον ἐν τοῖς ἔμπροσθεν χρόνοις θύοντες τούτῳ τῷ θεῷ τῶν υἱῶν τοὺς κρατίστους ὑστερον ὠνούμενοι λάθρα παῖδας καὶ θρέψαντες ἐπεμπον ἐπὶ τὴν θυσίαν· καὶ ζητήσεως γενομένης εὐρέθησάν τινες τῶν καθιερουργημένων ὑποβολιμαῖοι γεγονότες. τούτων δὲ λαβόντες ἔννοϊαν καὶ τοὺς πολεμίους πρὸς τοῖς τείχεσιν ὄρωντες στρατοπεδεύοντας ἐδεισιδαιμόνου ὡς καταλελυκότες τὰς πατρίους τῶν θεῶν τιμάς. διορθώσασθαι δὲ τὰς ἀγνοίας σπεύδοντες διακοσίους μὲν τῶν ἐπιφανεστάτων παίδων προκρίναντες ἔθυσαν δημοσίᾳ· ἄλλοι δ’ ἐν διαβολαῖς ὄντες ἐκουσίως ἑαυτοὺς ἔδοσαν, οὐκ ἐλάττους ὄντες τριακοσίων, “Rimproverarono a se stessi d’essersi alienati (il favore di) Kronos, dato che a lui avevano un tempo offerto i figli dei cittadini più autorevoli, ma in seguito avevano dismesso tale usanza acquistando in segreto dei bambini allevati per essere offerti in sacrificio. Ricerche svolte portarono a scoprire che tali bambini erano bambini sostituiti. Prendendo cognizione di questo, vedendo poi che i nemici avevano posto il campo sotto le loro mura, essi furono colti da un terrore superstizioso per avere dismesso le pratiche religiose dei padri. Ansiosi di riscattare la trascuratezza, effettuarono allora un pubblico sacrificio di 200 bambini, presi dalle più nobili famiglie; altri ancora, invece, implicati in false accuse, si offrirono spontaneamente e non erano in numero inferiore a 300”.

58 XX 14,6-7.

59 (...) Φιλόξενος δὲ φησιν ἐνίους ἰστορεῖν, ὅτι ἐν Σαρδοὶ τῇ νήσῳ Ξοάνων ἔστι τοῦ Κρόνου προτεῖνον τὰς χεῖρας, ἐφ’ οὗ τοὺς οἰκούντας ἐπιτίθεναι τὰ βρέφη ταῖς χερσὶ τοῦ Ξοάνου, καὶ ἀπογελάειν, εἴτα ἀποθνήσκειν. καὶ διὰ τὸ γελάειν τούτο κεκληθῆσαι τὸν ἐπιθανάτιον γέλωτα

in relazione la statua bronzea di Kronos, il “riso sardonico” e la morte, con la menzione ulteriore della Sardegna quale teatro di tali rituali. Al di là dei problemi specifici che presenta questa tradizione – che viene deliberatamente esclusa dalla presente indagine – è opportuno sottolineare come si ritrovi anche qui un nesso, sia pure vago, tra il sacrificio di bambini piccolissimi e il dio Kronos, ricordando naturalmente che la Sardegna è terra di antiche e profonde tradizioni fenicio-puniche.

Una menzione di pratiche cruente da porre in relazione con le testimonianze bibliche sui riti del “far passare per il fuoco” e, di riflesso, implicitamente estendibili alle genti fenicie, si trova in Filone di Alessandria (20 a.C.-50 d.C.), senza che sia percepibile più che un riecheggiamento<sup>60</sup>.

Passando a Plutarco, abbiamo a che fare con un autore di peso, le cui informazioni non possono essere facilmente dismesse o sottovalutate.

Una delle sue testimonianze<sup>61</sup>, in particolare, va posta in relazione con il passo (già esaminato) di Diodoro relativo all’acquisto di bambini da sacrificare.

Dopo alcune considerazioni generali sull’opportunità di non credere agli dèi, se tale fede induce a pratiche cruente e riprovevoli (il riferimento è anche a Galli e Sciti ma, in particolare, ai Cartaginesi)<sup>62</sup>, Plutarco conferma che Kronos era il destinatario di tali riti e

---

(Fr. 591 in Chr. Theodoridis (ed.), *Die Fragmente des Grammatikers Filosseno*, Berlin / New York 1976): “Stando a Filosseno, alcuni affermano che nell’isola di Sardegna v’è una statua (lignea) di Kronos con le mani protese, dove gli abitanti pongono i loro lattanti sulle mani della statua, essi ridono, quindi muoiono. A causa di questo riso, essi finiscono in tal modo l’atto di ridere davanti alla morte”. Sul tema, oltre a Ribichini 1996 e 2003, cf. Minunno 2003.

60 *De specialibus legibus* I 312-313: ὁ δὴ πάγιον καὶ ἄτρεπτον καὶ ἀμετάβλητον ἀγαθὸν μεταδιώκομεν καὶ τῆς ἰκεσίας καὶ θεραπείας αὐτοῦ περιεχώμεθα καὶ μῆτε κρατήσαντες ἐχθρῶν ζηλώσωμεν τὰς ἐκείνων ἐν αἷς εὐσεβεῖν δοκοῦσιν ἀσεβείας υἱοὺς καὶ θυγατέρας τοῖς αὐτῶν κατακαίοντες θεοῖς [313] – οὐχ ὅτι τὰ τέκνα πᾶσι τοῖς βαρβάροις ἐπιμπράναι δι’ ἔθους ἐστίν· οὐ γὰρ οὕτως ἐξηγίονται τὰς φύσεις, ὥς, ἂ μὴδε πολέμιους καὶ ἐχθροὺς ἀσυμβάτους ἐν πολέμῳ ταῦτα τοὺς φιλάτους καὶ οἰκειοτάτους ἐν εἰρήνῃ δρᾶν ὑπομείναι; “Recherchons donc le Bien qui est ferme, inaltérable, immuable, et attachons-nous à Lui comme Ses suppliants et Ses serviteurs. Lorsque nous aurons été vainqueurs de nos ennemis, gardons-nous d’imiter les pratiques impies par lesquelles ils s’imaginent manifester leur piété, brûlant leurs fils et leurs filles en l’honneur de leurs dieux. Ce qui ne signifie pas que tous les Barbares ont coutume positivement de faire passer par le feu leurs enfants: ils ne sont pas d’un naturel sauvage au point d’oser faire subir, en temps de paix, aux êtres qui sont pour eux les plus chers et les plus proches, ce qu’ils ne font même pas, en temps de guerre, à leurs ennemis et leurs adversaires irréconciliables”: trad. S. Daniel, Paris 1975, *Introduction, traduction et notes par Suzanne Daniel, De specialibus legibus* I-II). A questo passo è probabilmente da ricollegare quello del *De Abrahamo* 184, dove si riaccenna al sacrificio dei figli (in C. Kraus Reggiani, a cura di, *Filone Alessandrino. De Opificio Mundi – De Abrahamo – De Josepho*, Roma 1979).

61 *De superst.* 13, 171 B-E (cf. *infra*). F. Vattioni 1982 ha proposto di accostare questo passo a quello di Siracide 34 (31), 24, circa l’atteggiamento dei genitori: “Sacrifica un figlio davanti al padre di lui / chi offre un sacrificio dalle sostanze dei poveri” (Cod. Vat.), per cui intravede un contesto sacrificale.

62 *Ibid.*, 13, 171 B: Καρχηδονίοις οὐκ ἔλυσιτέλει Κρίτιαν λαβοῦσιν ἢ Διαγόραν νομοθέτην ἀπ’ ἀρχῆς μῆτε ὧν νομίσειν ἢ τοιαῦτα θύειν οἷα τῷ Κρόνῳ ἔθουν; “Non sarebbe stato più utile

spiega anche che chi era in grado, offriva i propri figli, mentre chi non ne aveva, se li comprava dalle famiglie povere, come si era soliti fare con agnelli o uccellini, cioè il tipo più corrente e umile di vittime sacrificali animali. La madre che aveva ceduto il piccolo doveva assistere alla cerimonia senza piangere, altrimenti non avrebbe ottenuto il compenso pattuito e il bambino sarebbe stato ugualmente immolato, mentre il frastuono di flauti e tamburi sarebbe servito a coprire le grida dei piccoli<sup>63</sup>. Plutarco fornisce qui una chiara testimonianza che i bambini erano uccisi prima di essere posti sui roghi.

Al di là del giudizio moralmente negativo di Plutarco, che presenta gli eventi in modo tale da mettere in risalto la crudeltà del rito, dal brano emergono nuovi particolari interessanti, in particolare il fatto che, secondo l'autore e a parziale differenza di quanto afferma Diodoro, a comprare i bambini non erano solo i ricchi, ma anche tutti coloro che non avevano figli propri da sacrificare<sup>64</sup>.

Il quadro plutarcoo può essere interpretato senza troppe difficoltà nella prospettiva di un luogo sacro sede di un'articolata attività culturale, che poteva comprendere anche riti di protezione dell'infanzia. L' "offerta" di un figlio poteva servire, ad esempio, a livello familiare, a riscattare il resto della progenie dai pericoli di malattie gravi o di morte. In questo contesto, l'acquisto di un "figlio" da sacrificare avrebbe potuto assumere un significato particolare per le coppie sterili che, nel caso in cui la donna avesse invocato la divinità per rimanere incinta, o dopo tante preghiere lo fosse rimasta, supplicavano e/o ringraziavano il dio offrendogli il figlio "adottato". Anche se naturalmente è prematuro e arduo qui presentare conclusioni, queste riflessioni scaturiscono dalla natura stessa delle informazioni che esaminiamo.

Per quanto riguarda gli strumenti musicali menzionati da Plutarco (flauti e timpani) essi, più che per coprire le urla delle vittime, potevano servire a creare e esaltare il contesto gioioso del rituale, come ci si aspetterebbe proprio nel caso in cui qualcuno volesse ringraziare la divinità che ha esaudito le proprie richieste. E' noto, del resto, che le iconografie sulle stele puniche riproducono anche strumenti musicali, certo variamente utilizzati nell'ambito dei riti del santuario.

In qualche passaggio di altre sue opere Plutarco ricorda come Gelone, dopo la vittoria sui Cartaginesi a Imera nel 480 a.C., avrebbe loro imposto di rinunciare ai sacrifici di bambini in onore del dio Kronos, sottolineando addirittura come ciò costituisse una

---

ai Cartaginesi prendere sin dalle origini un Crizia o un Diagora in qualità di legislatore e non credere a nessun demone o dio, piuttosto che praticare i sacrifici che essi facevano a Kronos?".

63 (...) ἀλλ' εἰδότες καὶ γινώσκοντες αὐτοὶ τὰ αὐτῶν τέκνα καθιέρουν, οἱ δ' ἄτεκνοι παρὰ τῶν πενήτων ὠνούμενοι παῖδια καθάπερ ἄρνας ἢ νεοσοῦς, παρειασθήκει δ' ἡ μήτηρ ἄτεγτος καὶ ἀστενάκτος· εἰ δὲ στενάξειεν ἢ δακρύσειεν, ἔδει τῆς τιμῆς στέρεσθαι, τὸ δὲ παιδίον οὐδὲν ἦττον ἔθυετο· κρότου τε κατεπίμλατο πάντα πρὸ τοῦ ἀγάλματος ἐπαυλούντων καὶ τυμπανίζοντων ἕνεκα τοῦ μὴ γενέσθαι τὴν βόησιν ἐξάκουστον (*ibid.*, 171C-D), "(...) ma del tutto consapevoli e consci essi offrivano i loro figli e quelli che ne erano privi, acquistavano i figli dei poveri come fossero agnelli o uccellini, mentre la madre senza piangere ed emettere un gemito era lì presente; se gemeva o piangeva, perdeva il guadagno della vendita, mentre il bambino finiva ugualmente sacrificato; davanti alla statua poi tutto lo spazio era invaso dal suono dei flauti e dei tamburi perché le grida non si udissero".

64 Osserva a ragione Mosca 1975, pp. 13 ss., che Diodoro e Plutarco hanno dovuto attingere a fonti di informazione differenti, essendo le due affermazioni difficilmente conciliabili.

clausola nel trattato di pace<sup>65</sup>. L'allusione a un preciso documento, un trattato di pace, implica che il sacrificio dei bambini a Kronos era una pratica assolutamente reale e regolare.

Su questa notizia di Plutarco occorre soffermarsi aprendo una specifica parentesi, perché i vari casi (incluso quello qui menzionato) in cui un'autorità straniera proibisce o tenta di impedire che le genti fenicie e puniche praticino i loro riti cruenti sono stati al centro di due importanti studi di S. Ribichini<sup>66</sup>, con i cui risultati occorre confrontarsi. Inoltre, anche se in questo lavoro ho dichiaratamente affermato di voler esaminare solo le notizie relative ai sacrifici di bambini, è evidente che l'insieme di questi interventi esterni è presentato dalle fonti come mirante a far cessare *anche* i sacrifici infantili, come nel caso esplicito del passo plutarco. E' dunque ragionevole considerare insieme le notizie relative che si riferiscono, oltre che a Gelone, anche al re persiano Dario, ad Alessandro Magno in occasione dell'assedio di Tiro e al caso di un certo Ificrate<sup>67</sup>. Tralasciamo per il momento l'intervento dei Romani contro i sacerdoti di Saturno, riportatoci da Tertulliano, su cui si tornerà più avanti per le caratteristiche specifiche dell'episodio e i particolari problemi che esso solleva.

Cominciamo dunque dal caso di Gelone, sul cui intervento possediamo anche la testimonianza parallela di Teofrasto (IV-III secolo a.C.), riportata in uno scolio a Pindaro<sup>68</sup>.

Osserva dunque Ribichini che Teofrasto parla in generale di "uccisioni umane" e afferma altrove (fr. 584 A) che esse, celebrate in onore di Kronos, avrebbero dato luogo a cerimonie pubbliche col concorso generale. Nonostante il fatto che la menzione parallela di simili riti in Arcadia in occasione delle feste Lykaia (che si ritrova nel *Minos*

65 *Reg. et imp. apophth.*, Gelo, 1, 175A: Γέλων ὁ τύραννος, ὅτε Καρχηδονίους πρὸς ἡμέρα κατεπολέμησεν, εἰρήνην ποιούμενος πρὸς αὐτοὺς ἠνάγκασεν ἐγγράφαι ταῖς ὁμολογίαις ὅτι καὶ τὰ τέκνα παύσονται τῷ Κρόνῳ καταθύοντες. Stessa notizia in *De sera num. vind.* 6, 551E-552A, cf. in particolare: ... Γέλων δὲ καὶ προπολεμήσας ἄριστα καὶ κρατήσας μάχῃ μεγάλη Καρχηδονίων, οὐ πρότερον εἰρήνην ἐποιήσατο πρὸς αὐτοὺς δεομένους ἢ καὶ τοῦτο ταῖς συνθήκαις περιλαβεῖν, ὅτι παύσονται τὰ τέκνα τῷ Κρόνῳ καταθύοντες.

66 Cf. Ribichini 1997, in particolare per l'episodio di Tiro e Ribichini 1998 per tutti gli altri possibili casi, quest'ultimo incluso.

67 Cf. *infra*. Non ci sembra rientrare in questo genere di interventi l'opera "civilizzatrice" attribuita da Cicerone (*Pro Balbo* XIX 43) a Cesare nella regione gaditana (*Omitto quantis ornamentis populum istum C. Caesar cum esset in Hispania praetor adfecerit, controversias sedarit, iura ipsorum permissu statuerit, inveteratam quandam barbariam ex Gaditanorum moribus disciplinaque delerit, summa in eam civitatem huius rogatu studia et beneficia contulerit*). Concordo con Ribichini 1998, pp. 663-664, quando ritiene molto ipotetico che la "barbarie" di quelle genti consistesse nei sacrifici umani (in particolare di bambini e adolescenti trovati con il cranio spezzato) testimoniati dall'archeologia gaditana; cf. in questo senso Corzo Sánchez (ad es. 1989 e 1995), le cui argomentazioni non sono però a mio avviso da rifiutare in blocco.

68 Theophr. fr. 586 (in *Theophrastus of Eresus, Sources for His Life, Writings, Thought and Influence, Text and Translation* by W. Fortenbaugh – P. Huby – R. Sharples – D. Gutas, I-II, Leiden 1992), *apud* Schol. Pind., Pyth. II 2 (Drachmann): (...) τοῦτο εἶρηκε διὰ τὸ νεωστὶ Καρχηδονίους καὶ Λίβυας καὶ Τυρρηνοὺς ὑπὸ τῶν περὶ Γέλωνα καὶ Ἰέρωνα μὴ μόνον τῆ νήσῳ ἐπιπλεύσαντας καθηρῆσθαι, ἀλλὰ καὶ ὑπ' αὐτοῖς τὴν Καρχηδόνα γενέσθαι, ὥστε ὑπακούειν τὸ γοῦν ἀνθρωποθυτεῖν φησὶν ὁ Θεόφραστος ἐν τῷ Περὶ Τυρρηνῶν παύσασθαι αὐτοὺς Γέλωνος προστάξαντος.

pseudoplatonico, cf. *supra*) possa mettere in guardia sul carattere stereotipo della notizia, e che la fonte plutarchea possa essere lo stesso Teofrasto, Ribichini osserva che Plutarco parla di fanciulli, τέκνα, fornendo particolari apparentemente sconosciuti anche a Teofrasto.

E' comunque rilevante che lo stesso Ribichini ammetta che "(...) è dunque possibile collegare le due notizie", senza tuttavia poter affermare niente circa l'adesione cartaginese all'imposizione di Gelone. Ora, dal nostro punto di vista, quest'ultimo aspetto è piuttosto (anzi: del tutto) ininfluenza, così come al limite la testimonianza non risulta inficiata dall'ipotesi che la richiesta di Gelone sia un'inserzione retorica introdotta dalla storiografia greca successiva. Questo non solo non invalida il dato sul piano storico-religioso ma, paradossalmente, finisce addirittura col rafforzarlo, poiché se Gelone, nell'ottica storica del *realmente accaduto* (*res gestae*), può non avere avanzato tale richiesta, è comunque importante che, nell'ottica storiografica (*historia rerum gestarum*) posteriore, essa sia apparsa del tutto plausibile, addirittura al punto di poter essere inserita (eventualmente?) a bella posta, in quanto nota a tutti, come clausola (fittizia?) di un trattato.

Prescindendo qui dalle altre argomentazioni svolte dall'autore<sup>69</sup>, mi è difficile accettare, per la notizia su Gelone, che i "dubbi irrisolti sul suo valore documentario"<sup>70</sup>, inficino nella sostanza tale testimonianza: la circostanza che tali sacrifici fossero considerati come tipici dei Cartaginesi ne esce a mio avviso addirittura rafforzata, ne avesse o meno Gelone richiesto la fine<sup>71</sup>.

Veniamo ora all'intervento del re persiano Dario nei confronti dei Cartaginesi, da porsi cronologicamente alla vigilia della spedizione persiana (491 a.C.) contro Ateniesi ed Eretrii e contenuto in un celebre passo di Giustino, che conviene per comodità riportare qui di seguito integralmente:

"Mentre avvengono questi fatti, dei messi di Dario, re di Persia, vennero a Cartagine con un editto nel quale si proibiva ai Cartaginesi di immolare vittime umane e di nutrirsi di carne canina; il re ordinava loro altresì, piuttosto che di seppellire i corpi dei morti, di darli invece alle fiamme e, al contempo, egli richiedeva il loro aiuto contro la Grecia, verso cui Dario era in procinto di portare la guerra. Sempre in guerra con i loro vicini, i Cartaginesi

<sup>69</sup> Ribichini osserva che la clausola concernente il sacrificio umano è assente in Diodoro, ma questo non sembra avere particolare rilevanza ai nostri fini. Tutta la discussione che segue, in cui si fa cenno alle accuse di falsità rivolte da Timeo (impegnato in una polemica a largo raggio) a Teofrasto, non mi pare abbia successo nel voler screditare dalle fondamenta una notizia fornita da due autori diversi. Sorprende ancora la conclusione di Ribichini, in cui egli ricorda che, comunque, Diodoro fu testimone dello sgozzamento di un fanciullo sotto le mura di Agrigento, nel 406, al fine di porre fine a una pestilenza, rito eseguito secondo i costumi patrii (cf. *supra*). Ciò suona come un'ulteriore e sostanziale conferma della familiarità delle genti puniche con pratiche cruente di questo tipo.

<sup>70</sup> Ribichini 1997, p. 662.

<sup>71</sup> E' appena il caso di notare che un conto è il problema storiografico dell'attendibilità della proibizione e della relativa clausola, un altro è la constatazione che l'eventuale invenzione e inserimento fittizio del particolare risultasse plausibile alla luce di una realtà religiosa che doveva essere largamente nota. Quanto a Teofrasto, di scuola aristotelica, egli non ha di certo inventato, ma deve aver raccolto una notizia che circolava e che era in qualche modo documentata. Tutto ciò impone di accogliere come fidedegna la sua testimonianza.

gli rifiutarono però i loro aiuti ma, al fine di non moltiplicare troppo i rifiuti, per il resto si sottomisero ai suoi ordini”<sup>72</sup>.

Anche qui si pone il problema dell'autenticità della notizia, sospettata di essere apocriфа da parte di alcuni (non certo tutti) commentatori. Anche per Ribichini il contesto storico renderebbe dubbio il dato, apparendogli tra l'altro improbabile che il re di Persia si reputasse e fosse di fatto, allora, in misura di inviare ordini anche ai Cartaginesi ed esigerne l'osservanza. Per quanto riguarda i dettagli della notizia, si può concordare sulla difficile spiegabilità della proibizione della carne di cane (ma soprattutto per i limiti delle nostre conoscenze!)<sup>73</sup> e, se vogliamo, in parte anche di quella relativa agli usi funerari. Nonostante tutto, però, occorre di nuovo distinguere tra il recupero di precisi dati storici – Dario era davvero nella condizione di imporre qualcosa ai Cartaginesi e, se sì, ha veramente tentato di modificare le abitudini religiose ed alimentari puniche? – e la sostanza “ideologica” del dato. Il contesto storico può ammettere che si inseriscano particolari inventati in tutto o in parte, ma ben difficilmente chi lo faceva poteva proporre al suo pubblico notizie infondate. Al contrario, il rendere più interessante il proprio racconto si realizzava attraverso l'arricchimento con dati che non dovevano suonare come implausibili ai destinatari, ma essere verosimili. Detto in altri termini, le falsificazioni intenzionali risultano tanto più efficaci se il dato è vero in sé, anche se non in quel determinato contesto.

Ben poco si può dire di un certo Ificrate che, a detta di Porfirio (III secolo d.C.), avrebbe posto fine ai sacrifici umani cartaginesi (ma dal contesto più generale si comprende che ci si riferisce a bambini)<sup>74</sup> ed è possibile che vi sia stata qualche confusione con Gelone, come osserva Ribichini, ma anche qui la testimonianza sul rito non appare posta in discussione<sup>75</sup>.

Resta ancora da prendere in considerazione quanto riferisce Curzio Rufo (I secolo d.C.), secondo il quale, presso i Fenici di Tiro, vi era l'*antichissimo* uso di sacrificare un bambino a Saturno. Tale rito era ormai caduto in desuetudine al tempo dell'assedio alla città da parte di Alessandro Magno (332 a.C.), epoca in cui sono ambientati i fatti. Secondo l'autore, l'usanza era passata dalla Fenicia ai Cartaginesi attraverso i fondatori

<sup>72</sup> XIX 1, 10-13: *Dum haec aguntur, legati a Dario, Persarum rege, Karthaginem venerunt adferentes edictum, quo Poeni humanas hostias immolare et canina vesci prohibebantur; mortuorum quoque corpora cremare potius quam terra obruere a rege iubebantur; petentes simul auxilia adversus Graeciam, cui inlaturus bellum Darius erat. Sed Karthaginienses auxilia negantes propter adsidua finitimum bella ceteris, ne per omnia contumaces viderentur, cupide parere.* L'autore, come è noto, è un tardo epitomatore delle *Storie Filippiche* di Pompeo Trogo, la cui fonte è stata, a sua volta, Timeo di Tauromenio (IV-III secolo a.C.: fr. 20 Jacoby): cf. Ribichini 1998, p. 656. Per Pompeo Trogo su Cartagine, cf. Alonso Nuñez 1988-1989.

<sup>73</sup> Lo stesso Ribichini (Ribichini 1998, pp. 657-658), ricorda tuttavia come St. Gsell e altri (cf. bibliografia citata) notassero che la cinofagia non era sconosciuta in Africa e che, anzi, gruppi di “cinofagi” ancora si trovavano nella regione di Gabes. In linea generale, si potrebbero trovare, sul piano comparativo, non poche spiegazioni per questo tabù.

<sup>74</sup> *De abst.* II 56, 5 ss., cf. in particolare 8: *Καὶ μὴν καὶ οἱ ἐν Λιβύῃ Καρχηδόνιοι ἐποίουν τὴν <ἀντὴν> θυσίαν ἣν Ἰφικράτης ἔπαυσεν.*

<sup>75</sup> Ribichini 1998, p. 662.

della loro città e nella metropoli punica si sarebbe mantenuta per tutto il tempo della sua esistenza. Di fronte alla grave minaccia portata dal Macedone, qualcuno a Tiro propose dunque di ripristinare la pratica cruenta (la vittima sarebbe stata un bambino di famiglia libera, *ingenuus puer*), ma il consiglio degli anziani si oppose e non se ne fece nulla<sup>76</sup>.

Si devono notare al proposito tre punti importanti:

- a) non è possibile ravvisare nella notizia intenti denigratori da parte dell'autore sul piano etico, giacché i Tiri *si rifiutano* di riprendere l'antico costume (la riprovazione generica è già espressa da due frasi, il *quod equidem dis minime cordi esse crediderim*, seguita dal commento finale *humanitatem dira superstitio vicisset*); i Fenici testimoniano dunque eventualmente "progressi" sul piano etico, rifiutandosi di ripristinare la pratica cruenta;
- b) nell'ambito di una normale stretta relazione fra Tiro e Cartagine, il sacrificio di bambini è per la prima volta esplicitamente rinviato a un primitivo contesto fenicio e stavolta ciò non avviene sul piano del paradigma che vede Kronos/El fondare nel tempo mitico la pratica (questa testimonianza va posta infatti in relazione con quelle trasmesse da Filone di Biblo e con le tradizioni ad esse collegate; insieme alla testimonianza di Curzio Rufo, abbiamo qui una mini ricostruzione storica del sacrificio fenicio-punico)<sup>77</sup>;
- c) la caduta in disuso del rito potrebbe trovare una conferma – soggetta comunque alla massima cautela in quanto argomento *ex silentio* – nel mancato ritrovamento, almeno sino ad ora, di tali santuari a incinerazione in contesti vicino-orientali.

Oltre al breve cenno nel suo lavoro sopra citato<sup>78</sup>, Ribichini ha dedicato uno studio specifico alla notizia di Curzio Rufo e ai problemi ad essa connessi<sup>79</sup>. Egli si propone di dimostrare che tale notizia sarebbe una rielaborazione di fonti precedenti, mirante a enfatizzare la crisi della città, analogamente a quanto avvenne a Cartagine durante l'assedio del 310 a.C. Ciò che emergerebbe dalla notizia, in cui la proibizione sarebbe più un *topos* letterario che un fatto storico, sarebbe più l'ostilità al rito che la realtà di esso<sup>80</sup>. Questo sarebbe dimostrato, per Ribichini, dagli altri interventi esterni (per nessuno dei quali vi sarebbe la certezza del dato storico), da parte di culture che vengono ritenute (o si ritengono) più "civili" dei Cartaginesi, interventi cui i Cartaginesi stessi si sottraggono. I dati verrebbero così a perdere molta della loro importanza. Ribichini nota poi che non vi sono accenni al fuoco (anche se a rigore noi non ce lo aspetteremmo), pur riconoscendo che il termine *immolare* è troppo generico per trarre conclusioni. Altro punto debole della notizia di Curzio Rufo sarebbe, sempre secondo Ribichini, il *dicuntur*, concernente il perdurare della pratica a Cartagine, il che attesterebbe una riserva dello scrittore nei

<sup>76</sup> *Hist. Alex. Magn.* IV 3, 23: *Sacrum quoque, quod equidem dis minime cordi esse crediderim, multis saeculis intermissum repetendi auctores quidam erant, ut ingenuus puer Saturno immolaretur, quod sacrilegium verius quam sacrum Carthaginienses a conditoribus traditum usque ad excidium urbis suae fecisse dicuntur. Ac nisi seniores obstitissent, quorum consilio cuncta agebantur, humanitatem dira superstitio vicisset.*

<sup>77</sup> Cf. *infra*.

<sup>78</sup> Ribichini 1998, pp. 667-678.

<sup>79</sup> Ribichini 1997.

<sup>80</sup> Non si comprende perché si debba esprimere ostilità verso una pratica, se essa non viene attuata nella realtà.

confronti delle sue fonti. Egli, ellenista, vorrebbe suscitare nel lettore il sentimento di orrore per eventi crudeli (che, sia detto *en passant*, poi non si verificano!). Nell'analizzare le fonti di Curzio Rufo, Ribichini accetta poi che lo scrittore latino si sia servito di Diodoro in modo primario (lui per Cartagine). Per questo fatto, egli conclude, "Ne consegue, necessariamente, un ridimensionamento deciso per il valore di questa testimonianza sulla presenza di sacrifici di bambini nella città fenicia in epoca storica"<sup>81</sup>.

Ma che si intende per "ridimensionamento"? Siamo nuovamente di fronte a una modalità di approccio che, mirando in fondo al "vero storico" (se pure non vi è una "agenda" inconscia che opera a qualche livello), rischia di perdere di vista una valutazione storico-culturale dell'informazione che è qualcosa di più e di diverso rispetto al "realmente accaduto". Il dato essenziale che emerge dal passo, a prescindere dal se le cose siano andate proprio nel modo descritto, è che si ha cura di distinguere tra una situazione di superamento del rito cruento (a Tiro) e una di mantenimento dello stesso (a Cartagine). Se poi fosse sufficiente il *dicuntur* (che, tutt'al più, rinvia a una tradizione riportata per scrupolo di completezza) o altre locuzioni di questo tipo, a screditare un'informazione o un'affermazione, una quantità incredibile di testimonianze letterarie antiche, classiche o meno, su ogni sorta di argomenti, andrebbe sospettata o respinta.

E' arduo sostenere che la parziale convergenza di notizie tra Diodoro e Curzio Rufo, anziché conferire maggiore affidabilità all'informazione, possa finire paradossalmente per invalidarla. L'ipotesi che Curzio Rufo volesse ricalcare o copiare quanto Diodoro racconta per Cartagine, per descrivere a effetto l'estremo tentativo di far volgere in proprio favore il corso degli eventi con un ricorso eccezionale al sacrificio umano, a mio avviso, non regge perché, in quest'ottica, proprio dal punto di vista della *climax* narrativa, il rifiuto del Senato di Tiro produrrebbe un *flop* nelle attese del lettore. Anche se Curzio Rufo avesse attinto da Diodoro, ciò significherebbe che egli ha ritenuto conveniente e plausibile farlo nell'economia della *sua* ricostruzione la quale, anzi, doveva trovare un pubblico abbastanza informato in questo senso. In realtà, a me pare che le due notizie si integrino, confermando che la pratica era realmente eseguita e che, anzi, essa rientrava in costumi ancestrali che hanno seguito itinerari diversi in Oriente e in Occidente.

Anche qui, è il caso di ripeterlo, non oserei addurre *tout court* l'informazione a prova *decisiva* dell'esistenza della pratica cruenta ma, a maggior ragione, essa non può essere usata addirittura in senso contrario. E' buona regola che una testimonianza sia valida fino a prova contraria e che ricada su chi ne dubita l'onere di dimostrarne l'invalidazione. La notizia deve essere obiettivamente valutata nel contesto delle altre e, comunque, vi sono molte più buone ragioni per integrarla nel *dossier* sui sacrifici di bambini nel mondo punico, che per escluderla come inattendibile. Il piano del "realmente accaduto" nel dettaglio, lo ripetiamo, non va confuso con quello della ricostruzione interpretativa storico-religiosa, piani che si trovano in un rapporto complesso non risolvibile nella semplice specularità.

Chiusa per il momento questa parentesi sulle varie "proibizioni" imposte dall'esterno alla pratica del sacrificio umano punico (eccetto, come anticipato, il caso di Tertulliano), è il caso di continuare la nostra rassegna di notizie con Silio Italico (I secolo d.C.), la cui

---

<sup>81</sup> Ribichini 1997, p. 359.

testimonianza è in ogni caso meritevole di attenzione<sup>82</sup>. Il suo lungo poema è notoriamente e per forza di cose costellato di allusioni, riferimenti e descrizioni attinenti alla storia e alla cultura punica, anche se è ben noto in che misura la fantasia creativa del poeta, tra invenzioni, imitazioni, luoghi comuni ripetuti ed espedienti a effetto, lo abbia reso fonte che gode di dubbia reputazione.

Per quanto riguarda direttamente il nostro tema, da Silio Italico emerge che era usanza presso i Cartaginesi di bruciare bambini piccoli (*parvos natos*) sugli altari per implorare l'aiuto divino. La prassi è presentata come consolidata, con il particolare che ogni anno si tirava a sorte la vittima. Nella trama delle vicende raccontate dall'autore Annibale, come è noto, si opporrà a questa pratica rifiutando di lasciare sacrificare il proprio figlio.

Se sia tutto da rifiutare in ciò che racconta Silio Italico, è una vecchia domanda della letteratura latina e della storia antica, alla quale non siamo certo noi i più accreditati a dare una risposta definitiva. Seguendo la linea interpretativa adottata fino ad ora, quella cioè di cogliere la sostanza, la "filosofia" o l' "ideologia" delle testimonianze, piuttosto che i dettagli, qualcosa proporremmo di salvare, di molto generale e generico, ma non per questo trascurabile.

Dal punto di vista che abbiamo definito "ideologico", dal racconto emerge con grande evidenza la dimensione e l'importanza comunitaria del sacrificio: è la città che si fa carico di compiere il rito seguendo una specifica procedura. Il punto di vista di Imilce e di Annibale, genitori della vittima designata, rappresenta quello del singolo, il dolore intimo e privato, e l'atto rituale sarà impedito solo grazie al peso politico del condottiero.

Un'altra informazione dello stesso autore che merita ancora più attenzione, a suo modo si ricollega a e conferma questa "ideologia". Nella battaglia di Baecula (in Spagna, nel 208 a.C.) C. Lelio, compagno di Scipione l'Africano, uccide il cartaginese Gala<sup>83</sup>. Tale morte appare come una sorta di riequilibrio di una situazione rimasta in sospeso. Gala infatti, quando era bambino, avrebbe dovuto essere immolato in sacrificio ma sua madre lo aveva salvato sostituendolo con un altro bambino. Conclude filosoficamente Silio Italico: "non durano mai molto le fortune ottenute abusando degli dei" (*sed stant nulla diu deceptis gaudia divīs*). La madre, sottraendo il fanciullo al suo destino, non aveva infatti rispettato il 'patto' stabilito con la divinità: di conseguenza il pagamento dovuto viene solo differito e il figlio indebitamente salvato morirà comunque prematuramente.

In questo caso si deduce che, perché il rito sia efficace, non basta sacrificare un bambino: deve essere proprio *quello* prescelto dalla – o promesso alla – divinità. Insistiamo ancora che non interessa qui tanto la storicità di Gala o la veridicità dell'episodio, quanto l'ideologia, ben nota a Silio Italico, soggiacente alle varie vicende più o meno fantastiche che egli narra. Va da sé, poi, che l'*inciso* (perché tale è) su Gala

<sup>82</sup> *Punica* IV 763-829. Cf. in particolare 765-769: *mos fuit in populis, quos condidit advena Dido, / poscere caede deos veniam ac flagrantibus aris, / infandum dictu! parvos imponere natos. / Urna reducebat miserandos annua casus, / sacra Thoanteae ritusque imitata Dianae*. Si noterà *en passant* che le notizie di Silio Italico su altri aspetti della cultura e della religione punica, quali quelle concernenti le tradizioni e i luoghi di culto dell'Eracle gaditano, vengono *cum grano salis* ritenute utili se non addirittura preziose. Non si vede quindi ragione di non applicare lo stesso metro interpretativo (possibilista, senza essere acritico o scettico a priori) per i dati che egli fornisce sul nostro tema.

<sup>83</sup> *Tunc et furtiva tractantem proelia luce / deiecit Galam; sacris Carthaginis illum / supposito mater partu subdlexerat olim, / sed stant nulla diu deceptis gaudia divīs* (*Punica* XV 463-466).

non è tacciabile di accuse specifiche di prevenzione ideologica e anzi è talmente secondario, nella trama del poema, da rendere altamente improbabile che almeno la circostanza della sostituzione da bambino<sup>84</sup> fosse un totale parto della fantasia del poeta.

Su altri dettagli desumibili dal poema saremmo più scettici, nonostante G.-Ch. Picard abbia osservato anni addietro, a proposito del suo autore, che "(...) il semble cependant qu'au milieu des lieux communs, des imitations virgiliennes ou autres, et des 'machines épiques' gratuites et pompeuses qui constituent l'essentiel de cet énorme poème, se glisse de temps à autre une donnée recueillie à une source originale, voire même acquise par l'expérience personnelle de l'auteur"<sup>85</sup>. Lo studioso francese riteneva dunque che alcune informazioni di dettaglio fornite da Silio Italico sul sacrificio di bambini fossero attendibili. Ad esempio, egli faceva notare come il poeta, ai versi 81-98, descrivendo il bosco sacro dedicato agli dèi inferi, usasse *templum* e non *lucus* (come fa Tertulliano); la moltitudine di altari farebbe pensare al *tofet* e alle sue stele, giacché per un latino un cippo o una stele poteva passare per *ara*. Non condividiamo del tutto l'ottimismo di Picard e, pur convinti come lui che Silio Italico possedesse un nucleo non trascurabile di fondate conoscenze dei riti cartaginesi, dubitiamo che egli avesse davvero visitato il luogo del *tofet*. Se è così, i suoi ricordi sono qui strettamente intrecciati ai vari parti della sua fantasia di narratore e di poeta, pur risultandone confermato il fatto che, nei limiti su accennati, la sua è una testimonianza importante purché venga colta nella sua giusta dimensione.

La complessa tradizione mitico-rituale che viene fatta risalire a Filone di Biblo è fin troppo nota e studiata, nei suoi complessi problemi e motivi, perché ci si soffermi qui più che per un cenno alla tematica che ci interessa<sup>86</sup>. Come sopra notato, in essa figura una specifica tradizione relativa ai sacrifici umani tra i Fenici, la quale presenta in parte dei connotati mitici.

I capi delle città o del popolo, quindi gli esponenti delle famiglie più in vista del paese, in caso di grave pericolo per la comunità ("annientamento di tutti")<sup>87</sup>, dovevano offrire "il più caro dei loro figli"<sup>88</sup> alle divinità vendicatrici. Il rito era segreto<sup>89</sup> e il ragazzo veniva sgozzato. Come fondamento mitico del rito si aggiunge poi la vicenda di El-Kronos. In origine re del paese El, poi evemeristicamente divenuto un dio (astrale) con il nome di Kronos – racconta Filone riprendendo Sanchuniaton – aveva un unico figlio Ieud (*nomen-omen!*), che egli sacrificò sull'altare a causa dei pericoli di una guerra che minacciava il paese. Il ragazzo venne preparato al sacrificio e gli si fecero indossare i paramenti regali<sup>90</sup>. Il significato rituale di questa vestizione non è facile da determinare:

84 Naturalmente anche a prescindere dal Gala di Silio.

85 Picard 1974.

86 Si vedano almeno Ebach 1979; Attridge – Oden 1981; Baumgarten 1981; Cors y Meya 1995 e vari studi di Ribichini, tra cui in particolare Ribichini 1999.

87 Ἄντι τῆς πάντων φθορᾶς... (Euseb., *Praep. evang.* I 10, 44 = IV 16, 11).

88 Το ἡγαπημένον τῶν τέκνων (*ibid.*).

89 Si noti di passaggio che qualcuno (Giustino martire, *Apol.* II 12, 5) parla di "misteri di Kronos" celebrati con omicidi, forse indirettamente riferiti alle pratiche puniche.

90 Questa interpretazione meriterebbe ulteriori approfondimenti, relativi al senso da attribuire all'esistenza *post mortem* del sovrano. Tale esistenza implica un concetto di sopravvivenza che il termine "divinizzazione" rende in modo assai improprio.

forse si tratta di una sorta di “regalizzazione” della vittima, ritenendosi che in tal modo essa avesse potuto godere, nell’aldilà, delle stesse prerogative riservate al sovrano<sup>91</sup>.

Se così fosse, il sacrificio del primogenito (e, per estensione, dei bambini in generale) avrebbe implicato non solo il benessere della comunità o della famiglia che lo praticava, ma anche un vantaggio per la stessa vittima la quale, in virtù del rito, avrebbe acquisito un destino oltremondano privilegiato. Questo, in certa misura (e secondo un’ottica moderna che potrebbe deformare una realtà culturale altra), aiuterebbe a giustificare un’azione altrimenti molto destabilizzante dal punto di vista psicologico.

In ogni caso, questa testimonianza conferma che il rito aveva un precedente fondante nell’azione di Kronos, del “fenicio” Kronos, Baal Hammon che, a differenza di quello greco, divoratore dei propri figli, istituisce una precisa pratica sacrificale. Questo dato è notevole perché, pur mostrando qualche aspetto comune nelle due divinità, identifica le peculiarità morfo-funzionali del dio fenicio. E’ del tutto evidente che il carattere di questa testimonianza non si presta ad alcuna obiezione svalutativa che faccia appello a fini di propaganda denigratrice.

Non sembra possibile collegare direttamente al nostro tema una testimonianza dello pseudo-Luciano (II secolo d.C.) relativa agli abitanti di Hierapolis di Siria, nella quale si riferisce che dalle mura della città da cui solitamente vengono gettati gli animali incoronati per il sacrificio, alcuni precipitano i propri figli chiusi in un sacco, affermando che si tratta di buoi<sup>92</sup>. Forse in questo caso più che con un rito culturale abbiamo a che fare con una pratica infanticida e il senso di colpa che ne deriverebbe sarebbe superato attraverso la negazione dell’atto stesso: non si tratta di bambini ma di buoi, dicono gli autori del gesto, quindi l’azione compiuta è non solo lecita, ma addirittura un atto di pietà religiosa. Purtroppo ignoriamo il più ampio contesto (situazioni di crisi?) in cui si sarebbe fatto ricorso a tale rito.

Nell’ambito della sua apologia della religione cristiana Minucio Felice (II-III secolo d.C.) fa riferimento al culto africano di Kronos e a pratiche cruente. Gli *infantes* sacrificati, secondo l’autore, venivano blanditi affinché essi non piangessero<sup>93</sup>. La cerimonia non doveva avvenire, quindi, in un contesto di lutto e lacrime, ma piuttosto in un’atmosfera festosa e la vittima doveva procedere consenziente verso la propria morte.

<sup>91</sup> Sul tema cf. in particolare Grottanelli 1981 (e anche 1999) e, in più ampia prospettiva vagamente filosofico-teologica, Levenson 1993.

<sup>92</sup> “Ἔστιν δὲ καὶ ἄλλης θυσίης πρῶτος τοιοῦδε. Στέψαντες τὰ ἱρήια, ζῶα ἐκ τῶν προπυλαίων ἀπιᾶσιν, τὰ δὲ καὶ κατενεχθέντα θνήσκουσιν. Ἐνιοὶ δὲ καὶ παῖδας ἑωυτῶν ἐντεῦθεν ἀπιᾶσιν, οὐκ ὁμοίως τοῖς κτήνεσιν, ἀλλ’ ἐς πύρην ἐνθήμενοι χειρὶ κατάγουσιν, ἅμα δὲ αὐτέοισιν ἐπικερτομέοντες λέγουσιν ὅτι οὐ παῖδες, ἀλλὰ βόες εἰσίν.” “Vi è [presso i Siriani di Hierapolis] un altro modo di sacrificare, cioè il seguente. Essendo state le vittime incoronate, essi le fanno precipitare vive dall’alto dei propilei e queste muoiono a causa della caduta. Alcuni fanno precipitare di lì anche i loro stessi figli, non alla maniera degli animali, ma, avendoli rinchiusi in un sacco, li gettano di sotto con le loro mani e al tempo stesso rivolgono loro ingiurie e affermano che non si tratta di fanciulli, ma di buoi” (*Dea Syr.* 58).

<sup>93</sup> *Et haec utique de deorum vestrorum disciplina descendunt. Nam Saturnus filios suos non exposuit, sed voravit; merito et in nonnullis Africae partibus a parentibus infantes immolabantur, blanditiis et osculo comprimente vagitum, ne flebilis hostia imoletur* (*Octavius* 30, 1 ss., qui 3).

Di nuovo si cita Saturno come modello, ma secondo il consueto stereotipo del divoratore di figli, non del fondatore di un complesso culto sacrificale.

Una testimonianza di Tertulliano (II-III secolo d.C.), talora discussa, è particolarmente preziosa ai nostri fini. Si tratta di un autore africano (anzi cartaginese!) di nascita, che sembra avere avuto conoscenza diretta del rito in questione.

L'evento narrato è ancorato a certi riferimenti cronologici (proconsolato di un certo "Tiberio") e contestuali (i soldati romani "di nostro [= di Tertulliano] padre" (?) / "della nostra patria" (?), testimoni degli eventi) che, se per noi non sono facili da individuare, mirano comunque a conferire credibilità alla notizia<sup>94</sup>.

Racconta dunque Tertulliano che, fino a quell'epoca, dei neonati venivano pubblicamente immolati a Saturno, ma che questo proconsole Tiberio (verosimilmente non l'imperatore omonimo: forse il nome è corrotto)<sup>95</sup> fece appendere vivi i sacerdoti agli alberi del tempio nel quale si svolgevano i sacrifici. Tertulliano si riferisce a quegli alberi come a "croci votive", il che sembrerebbe implicare che anche il genere di sacrifici praticati dai sacerdoti fosse appunto di tipo votivo e, inoltre, che l'esecuzione degli stessi costituisse una sorta di compensazione-contrappasso<sup>96</sup>. La procedura prevedeva che i bambini fossero accarezzati perché non piangessero e che il sacrificio fosse effettuato in presenza dei genitori (che, del resto, offrivano *volentieri* i figli come vittime: *libentes*). Un altro dato riguarda la tenera età delle vittime, che per Tertulliano erano degli *infantes*. Egli riferisce ancora che, nonostante la proibizione romana, la pratica continuava in segreto ancora alla sua epoca.

E' di nuovo indispensabile chiamare qui in causa Ribichini, che ha studiato questa testimonianza nell'ambito degli interventi "esterni" volti a reprimere l'effettuazione dei sacrifici umani praticati dalle genti fenicio-puniche<sup>97</sup>. S'è detto dei problemi cronologici e di identificazione dei vari personaggi, sui quali l'Autore fa lo *status quaestionis*. Per quanto riguarda in particolare la discussa espressione *teste militia patris nostri* (Codex Fuldensis) o *patriae nostrae* (Codex Parisinus), lo stesso Ribichini ricorda che, stando a S. Girolamo<sup>98</sup>, Tertulliano era figlio di un centurione proconsolare, un dato che, pur se non certissimo, parla (nonostante i dubbi di qualcuno) a favore della (e non contro la!) veridicità della testimonianza. Se invece si accetta la versione "della nostra patria", evidentemente, il problema non si pone.

<sup>94</sup> *Apolog.* IX 1-6, qui in particolare 2-3: *Infantes penes Africam Saturno immolabantur palam usque ad proconsulatum Tiberii, qui ipsos sacerdotes in eisdem arboribus templi sui obumbraticibus scelerum votivis crucibus vivos exposuit, teste militia patris nostri [patriae nostrae], quae id ipsum munus illi proconsuli functa est. Sed et nunc in occulto perseveratur hoc sacrum facinus.* Di Tertulliano cf. anche l'accenno (... *Saturno alieni liberi immolantur...*) in *Ad nat.* II 7, 15; in *Scorp.* VII 6 si parla più genericamente di vittime umane per placare gli dèi e, accanto a Sciti e Galli, si menzionano gli "Africani" e Saturno come destinatario.

<sup>95</sup> Sul problema specifico esiste una vasta bibliografia, in buona parte ricordata da Ribichini 1998. Cf. in particolare Barnes 1971; Wypustek 1993, in particolare pp. 265 ss.; Rives 1994; Poinssotte 1996.

<sup>96</sup> Cf. in generale Grottanelli 1999.

<sup>97</sup> Ribichini 1998 (cf. *supra*).

<sup>98</sup> *De vir. ill.* 53: *Tertullianus presbyter nunc demum primus post Victorem et Apollonium Latinorum ponitur, provinciae Africae, civitatis carthaginiensis, patre centurione proconsulari.*

Ma il punto importante è che Ribichini mette in dubbio la sostanza stessa della notizia, chiedendosi se davvero ci fossero ancora sacrifici umani all'epoca di Tertulliano. Seguendo in parte Rives<sup>99</sup>, egli osserva che i Romani, adusi a rispettare i costumi ancestrali, non avrebbero dovuto opporsi ai sacrifici umani. D'altra parte, lo stesso Rives considera seriamente l'ipotesi che il perseguire tali usanze da parte dei Romani si iscrivesse nel loro tentativo di annullare un potente segno di autonomia e identità etnico-culturale. Il fatto che la proibizione possa non essere contemporanea all'episodio descritto non è molto rilevante, come non lo è l'obiezione che Tertulliano, avvocato aduso alle tecniche forensi, non avrebbe dovuto limitarsi a ricorrere alla sola testimonianza di soldati. Anche la circostanza che Tertulliano, in questo caso, menzioni altri riti cruenti è assai poco indicativa di un carattere stereotipo del suo discorso. A ben vedere, anzi, egli cita sbrigativamente gli altri casi, mentre dedica più spazio e maggiori dettagli al caso che meglio conosce, direttamente e per ricordi personali.

Così, all'affermazione di Ribichini che "E' evidente che l'autore, citando sullo stesso piano l'episodio dei sacerdoti puniti per l'immolazione dei bambini in Nord Africa e gli esempi tradizionali dei pagani sacrificatori di esseri umani, voglia dimostrare la realtà dell'uno con quella degli altri e trarre dal loro insieme argomenti a favore della propria tesi"<sup>100</sup>, si può rispondere che se l'intento dell'autore è apologetico (v. il titolo stesso della sua opera), in realtà gli esempi da lui adottati non sono affatto posti tutti sullo stesso piano, né per qualità né per ampiezza. Non ci pare condivisibile il giudizio che da tutto ciò traspaia "(...) il limite di questa operazione e tutta l'incertezza su quanto realmente accadeva ai tempi dello scrittore o poco prima"<sup>101</sup>. Proprio al contrario, abbiamo a che fare con un dato importante per la cronologia – sia pure non precisissima – offerta da un locale informato sotto vari punti di vista, che si esprime a Cartagine e non può che riferirsi a eventi ben noti al suo pubblico. Egli parla sotto il controllo di un pubblico attento e consapevole, in grado di valutare la verità delle sue affermazioni. Come osserva Poinssotte, "On n' imagine pas que l'avocat en vue et l'intellectuel avisé qu'il était se soit laissé prendre en flagrant délit d'affabulation et, en exposant d'une manière ostentatoire des faits notoirement faux, en colportant des bruits manifestement non fondés, ait risqué de dilapider, dans une 'lettre ouverte' destinée aux plus hautes autorités de la cité, le crédit dont il pouvait disposer à Carthage..."<sup>102</sup>. Anche a chi scrive, come a Poinssotte, sembra

<sup>99</sup> Secondo Rives (Rives 1994) i sacrifici di bambini all'epoca di Tertulliano sarebbero *per lo più* cessati. Dietro l'evento narrato andrebbero piuttosto colte l'esistenza di sacche di resistenza che ancora permanevano e la testimonianza di una attività romana, ancora rivolta alla soppressione di tali pratiche. Un cenno specifico merita Wypustek 1993, che tende a negare radicalmente valore storico alla testimonianza di Tertulliano con argomenti discutibili. Un caso per tutti. Secondo Wypustek, Tertulliano userebbe qui un *topos* sulla "barbarie pagana": ma se le cose stessero così, è lecito chiedersi allora perché altri autori cristiani, più o meno coevi, non lo utilizzassero. L'autore osserva che "(...) the fact that the reproach of so potentially damaging importance found no place in the Christian polemics should put Tertullian's credibility in doubts" (p. 272), ma è proprio il contrario: si tratta di una notizia di cui egli personalmente è al corrente, non già di un *topos* generico di dominio pubblico.

<sup>100</sup> Ribichini 1998, pp. 666-667.

<sup>101</sup> *Ibid.*

<sup>102</sup> Poinssotte 1996, p. 32. L'impostazione corretta al problema è stata data, a nostro avviso, da M. Leglay: i fedeli di Saturno, che continuano l'antica pratica cruenta, non esitano ad associare ad essa la *salus* dell'imperatore, quindi "(...) comment ne pas reconnaître aux chrétiens, qu'il (*scil.*:

invece evidente "(...) que Tertullien a voulu produire un témoignage irrécusable, et que la répression a bien eu lieu"<sup>103</sup>.

Anche se, prese singolarmente, queste notizie possono dare adito qua e là ad alcune perplessità (mai, comunque, tali da invalidarle totalmente), considerate in blocco esse costituiscono un complesso testimoniale che uno storico non può sbrigativamente mettere da parte o addirittura screditare. Del resto, Ribichini finisce per rafforzare la realtà dei sacrifici infantili quando nota che la testimonianza di Tertulliano è contraddetta da altre fonti, citando Dionigi di Alicarnasso e Curzio Rufo, secondo i quali i sacrifici continuarono fino alla distruzione di Cartagine nel 146. Delle due l'una: o Tertulliano ha ragione, e allora vi fu realmente l'intervento di quell'enigmatico proconsole Tiberio; oppure afferma una cosa non vera, ma allora i sacrifici continuarono anche dopo. Da qualunque parte si valuti il problema, ciò che esce confermata è la realtà della pratica, al di là dei parametri cronologici, delle modalità e della frequenza, tutti elementi da appurare. Non è quindi, a nostro avviso, quella di Tertulliano una testimonianza da ridimensionare, tanto meno perché si tratterebbe di un semplice episodio. E' al contrario un'informazione straordinariamente importante, che riflette il persistere una pratica tradizionale consolidata e tenacemente radicata nei costumi locali<sup>104</sup>.

Un passo di Giustino<sup>105</sup>, che scrive nel III secolo d.C., apporta qualche nuovo elemento al nostro *dossier*. Non è tanto la notizia, già ampiamente nota, che i Cartaginesi fossero soliti immolare agli dèi esseri umani, uomini e bambini (qui il termine usato è significativamente *inpuberes*) in caso di pericoli o disastri, quanto un'affermazione che sembra costituire un'incongruenza rispetto a quanto precede, e cioè l'implicita crudeltà della cruenta *religio* dei sacrifici infantili. Giustino nota infatti come i Cartaginesi fossero soliti implorare il favore degli dei per quegli stessi propri figli che immolavano agli dèi.

Tale apparente (ai nostri occhi!) contraddizione si può bene spiegare, dal punto di vista storico-religioso, se si tiene a mente la natura "genitoriale" di Baal Hammon (Saturno) e Tinnit, gli dèi che nelle iscrizioni appaiono come destinatari del sacrificio. Sono quegli stessi dèi che proteggono la comunità e la famiglia, che garantiscono fertilità e salute per la

---

Tertulliano) justifie de la même accusation de crime rituel (...) la liberté de prier pour la même intention impériale? Utilisée à cette fin, la mention de Tertullien devait être vérifiable. La réalité des sacrifices d'enfants, après trois siècles et demi de domination romaine paraît donc assurée" (Leglay 1966, p. 323).

<sup>103</sup> Poinssotte 1996, *ibid.*

<sup>104</sup> Il testo parla al plurale di *infantes* e niente in esso suggerisce l'occasionalità della pratica. Nel *De civitate Dei*, come è noto, Agostino conferma che la pratica cruenta durò fino alla dominazione romana, cf. *infra*.

<sup>105</sup> XVIII 6, 9-12: *Cum inter cetera mala etiam peste laborarent [scil. Karthaginienses], cruenta sacrorum religione et scelere pro remedio usi sunt; quippe homines ut victimas immolabant et inpuberes, quae aetas etiam hostium misericordiam provocat, aris admovebant, pacem deorum sanguine eorum exposcentes, pro quorum vita dii rogari maxime solent*. In precedenza si allude allo stato di inquietudine e di agitazione che avrebbe sempre caratterizzato la vita di Cartagine. Viene da pensare a quanto scriveva Brelich 1967, sulle situazioni di crisi che fanno spesso da sfondo all'istituzione cruenta, o alla "comunicazione ad alta intensità" tra uomini e divinità, che caratterizza periodi storici con forti tensioni, di vario tipo, di cui parla Marco Simón 1999.

prole, ai quali si chiede di vegliare sui propri figli, ai quali ci si rivolge quando la comunità o la famiglia è a rischio – quest’ultima soprattutto a causa di malattie, sterilità o di morti infantili - di depotenziarsi o scomparire. Ecco dunque il duplice risvolto del rito, vero e proprio atto di pietà, che sembra prevedere comunque sia l’ottenimento di un beneficio, sia una sorte in qualche modo culturalmente privilegiata per le vittime affidate ai genitori divini.

Origene<sup>106</sup> (III secolo d.C.), nella sua discussione critica intorno al *Discorso di verità* di Celso, riflettendo sulla circostanza che presso ogni nazione è legale ciò che è gradito agli dei, riporta la notizia che presso alcuni popoli di Libia si sacrificavano i bambini a Kronos<sup>107</sup>. Il riferimento è inserito accanto a quello relativo alla Tauride, dove gli stranieri sarebbero stati sacrificati ad Artemis. Continuano, comunque, le testimonianze su pratiche culturali con destinatario stabile.

Pescennio Festo<sup>108</sup> (autore di collocazione cronologica incerta, ma sicuramente anteriore a Lattanzio, che lo cita) racconta del sacrificio di duecento figli della nobiltà cartaginese offerti per placare l’ira del dio Saturno dopo la sconfitta inferta loro da Agatocle, riportando in forma abbreviata quanto già presentato da Diodoro Siculo, che ne è probabilmente la fonte<sup>109</sup>. Si ribadisce qui l’abitudine (*solitos immolare*) dei Cartaginesi al sacrificio di esseri umani (*humanas hostias*), ma in momenti di estrema necessità essi potenziano, per così dire, l’offerta consueta e arrivano a immolare ben duecento rampolli di famiglie prominenti.

Sembra delinearsi qui una diversificazione fra un comportamento consuetudinario e uno eccezionale, che amplifica il contributo offerto a Saturno non tanto nella prassi (si veda però il *diligentius!*), quanto soprattutto nel numero e nell’ estrazione sociale delle vittime. Tale dato – sia detto *en passant* – permetterebbe di eliminare la discrepanza che si è voluta sottolineare, da parte di alcuni, tra fonti classiche e reperti archeologici: le prime, secondo questa linea interpretativa, farebbero riferimento a vittime ‘eccellenti’, mentre nei *tofet* ci sarebbero resti di individui appartenenti a varie classi sociali. Alla luce delle testimonianze letterarie, tale discrepanza è apparente e non pone problemi irrisolvibili: in occasioni particolarmente pericolose per la comunità, il sacrificio avrebbe potuto assumere specifiche caratteristiche, differenti (per numero e ‘nobiltà’ delle vittime) da quelle che caratterizzavano il culto nella sua dimensione familiare e ‘quotidiana’.

Per parte sua, la testimonianza di Lattanzio<sup>110</sup> (III-IV secolo d.C.), in cui è contenuto anche il frammento citato di Pescennio Festo, è certo debitrice a varie tradizioni precedenti. Di notevole interesse è comunque il commento dell’autore, allorché egli

106 *Contra Celsum*, V 27.

107 *Ibid.*: ... παρὰ Λιβύων τισὶ περὶ τοῦ καταθύειν τὰ τέκνα τῷ Κρόνῳ.

108 *Pescennius Festus in libris historiarum per saturnam refert Karthaginienses Saturno humanas hostias solitos immolare et, cum victi essent ab Agathocle rege Sicularum, iratum sibi deum putavisse; itaque, ut diligentius piaculum solverent, ducentos nobilium filios immolasse.* (Fr. 1 Peter, in *Lact., Div. Inst.* I 21, 13).

109 *Diod. Sic.* XX 14, 1-5.

110 *Div. Inst.* I 21, 1 ss.

afferma che questi sacrifici avvengono quando gli dei (qui, al solito, Saturno) sono propizi agli uomini<sup>111</sup>. Il sacrificio non si effettuava, quindi, necessariamente solo in un contesto di crisi e di riparazione, ma anche nell'ambito di una richiesta di benefici, in un clima di serena devozione non necessariamente turbato da angosce e pericoli particolari in atto.

In un altro passo<sup>112</sup>, si afferma che vittime dei sacrifici punici erano non soltanto degli *infantes*, ma anche i già citati duecento figli di famiglie nobili, che probabilmente non erano (almeno, non tutti) contraddistinti da tenera età.

Atanasio di Alessandria<sup>113</sup> (siamo nel IV secolo d.C.) presenta, da parte sua, una lunga lista di efferatezze commesse dai popoli 'pagani' e attribuisce ai Fenici (e ai Cretesi) la prassi di sacrificare bambini a Kronos. In lui si coglie un generico intento polemico verso i popoli del mondo antico, menzionati ma senza un particolare livore, con cenni sugli aspetti caratteristici di ciascuna delle 'depravazioni' loro attribuite.

Ugualmente in un contesto di più vasta condanna degli usi pagani Eusebio di Cesarea (IV secolo d.C.) riferisce nel suo "Elogio di Costantino"<sup>114</sup> l'usanza, presso i Fenici, di immolare ogni anno a Kronos i loro figli più cari e gli unigeniti, riallacciandosi così a una tradizione ormai lunga e consolidata che risale, come abbiamo visto, a Filone di Biblo.

E' interessante notare che lo stesso autore, nel suo *Commentario a Isaia*<sup>115</sup>, stabilisce una sorta di correlazione-equivalenza Bel, El e Kronos. Il culto di Bel prevedeva, secondo Eusebio, lo sgozzamento di vittime umane ma, soprattutto, degli "esseri più cari". Girolamo<sup>116</sup> (IV-V secolo d.C.), nel commentare il medesimo passo, equipara Bel/Belum al latino Saturno. Egli rende più esplicito quanto da Eusebio accennato riguardo al tipo di vittime prescelte, parlando infatti non solo di prigionieri di guerra e di uomini "ignobili" – laddove Eusebio menziona "vittime umane" – ma anche del sacrificio dei figli (*liberi*), laddove Eusebio aveva genericamente menzionato gli "esseri più cari".

Il fondamento mitico del sacrificio del figlio unico, insieme a quello della circoncisione, lo ritroviamo, come si è visto, altrove in Eusebio<sup>117</sup>, in un contesto in cui l'autore fa riferimento, fra l'altro, anche a Filone di Biblo: a seguito di una terribile

111 *Quid illi isti dii facere amplius possent, si essere iratissimi, quam faciam propitii, cum suos cultores parricidiis inquinant, orbitatibus mactant, humani sensu spoliant?* (*ibid.*, I 21, 11.)

112 *Epit. Div. Inst.* 18, 1-3, qui 3: *Et eidem Saturno Carthaginenses non modo infantes prosecabant, sed victi a Siculis ut piaculum solverent ducentos nobilium filios immolaverunt.*

113 *Contra paganos* 25 (... Φοίνικες δε και Κρητες τον Κρόνον εν ταϊς τεκνοθυσίαις εαυτων 'ιλάσκοντο).

114 XIII 6 ss.: ... Κρόνω μὲν γὰρ Φοίνικες καθ' ἕκαστον ἔτος ἔθνον τὰ ἀγαπητὰ καὶ μονογενῆ τῶν τέκνων. Poco più avanti, a proposito dei Libici e dei Cartaginesi, si aggiunge: ... οὐ μὲν ἀλλὰ καὶ Λίβυες καὶ Καρχηδόνιοι ταῖς ἀνθρωποθυσίαις τοὺς εαυτων ἰλεοῦντο θεούς.

115 XLVI 1-2.

116 (...) *Bel, quem Graeci Belum, Latini Saturnum vocant. Cuius tanta fuit apud veteres religio, ut ei non solum humanas hostias captivorum ignobiliumque mortalium, sed et suos liberos immolarent.* (*Comm. a Isaia* XLVI 1-2).

117 *Praep. ev.* I 10, 30-33.

pestilenza Kronos sacrifica a suo padre Urano il proprio figlio unico e poi si circoncide, costringendo i suoi alleati a fare altrettanto.

Teodoreto, vescovo di Cir(r)o (IV-V secolo d.C.), nel suo *Terapia delle malattie elleniche*, segue la tradizione e riporta, con leggere varianti, l'elenco dei diversi popoli che praticano sacrifici umani, includendovi i "Siriani" di Laodicea e i Cartaginesi di Libia, mentre, per quanto riguarda i "Cananei"<sup>118</sup>, si appella alle testimonianze bibliche per affermare l'uso di sacrificare i figli e le figlie ai propri dèi, che aveva fatto scorrere il sangue innocente dei figli e delle figlie d'Israele.

Veniamo ora ad Agostino (V secolo d.C.), il quale ben conosceva la realtà africana e non era affatto digiuno di nozioni anche precise sulla tradizione punica<sup>119</sup>.

Citando Varrone<sup>120</sup>, Agostino menziona il sacrificio di bambini (*pueri*) a Saturno da parte dei Cartaginesi, in un contesto nel quale si considera criticamente il simbolismo agricolo-naturistico che si celebrava dietro le vicende mitiche (teogoniche) di Saturno. In un altro passo del *De civitate Dei*<sup>121</sup> egli riferisce ancora tale usanza, aggiungendovi che i Romani non hanno mai accettato la pratica (indiretta conferma della testimonianza di Tertulliano sulle repressioni). Curiosamente, Agostino sembra quasi giudicare meno riprovevoli i sacrifici di bambini offerti a Saturno, che non le automutilazioni che si infliggevano i sacerdoti della Grande Madre, domandandosi come mai i Romani non abbiano mai accettato i primi e invece si sia mantenuta a Roma questa pratica crudele.

Nella consueta lista di popoli che praticano i sacrifici umani anche Cirillo di Alessandria (V secolo d.C.)<sup>122</sup> menziona i Fenici, riportando quanto già affermato da Porfirio e cioè che, a livello collettivo, erano le grandi calamità a indurli a sacrificare uno dei loro cari più amati consacrandolo a Kronos.

L'accenno ai sacrifici umani di Draconzio (V secolo d.C.), un cristiano (poeta e anche avvocato) che viveva a Cartagine, riprende una tradizione ormai ripetuta, della quale si può sottolineare il ricordo topico dell'uccisione rituale e periodica (per sgozzamento) di due bambini della nobiltà in onore di Saturno nei templi di Cartagine. Vi si aggiunge una notizia sui Sardi, che avrebbero decapitato bambini nei loro santuari<sup>123</sup>. Sui sacrifici di

<sup>118</sup> VII 452, con riferimento a Porfirio (*Theodoretus Cyrrhensis. Thérapeutique des maladies helléniques* I-II, Texte crit., intr., trad. & notes de P. Canivet, Paris 1958).

<sup>119</sup> Cf. l'ampio e tuttora valido studio di Vattioni 1968.

<sup>120</sup> *De civ. Dei* VII 19.

<sup>121</sup> *Ibid.* VII 26.

<sup>122</sup> *Pro sancta christianorum religione adversus libros athei Juliani* IV 128-129 (Patr. Gr. LXXXVI, 696 ss.).

<sup>123</sup> *Romulea* V 137 ss., cf. in particolare 148-150: *Carthagoduorum / annua nobilium praestabat funera templis / Saturnoque seni pueros mactabat ad aras* (vedasi J.M. Diaz de Bustamante, *Draconcio y sus carmina profana. Estudio bibliográfico, introducción y edición crítica*, Santiago de Compostela 1978, con le note di A. Grillone in *Gnomon* 54, 1982, pp. 528-537).

bambini a Saturno Draconzio ritorna in un altro luogo<sup>124</sup> per contrapporre questo rituale alla visione ebraico-cristiana dell'offerta sacrificale: da una parte c'è il Padre onnipotente che sostituisce a Isacco l'ariete, dall'altra Saturno che invece accetta l'offerta umana.

Orosio (V secolo d.C.), nelle sue *Storie contro i pagani*, attingendo da Giustino, parla tra l'altro dell'uso dei Cartaginesi di immolare vittime umane (*homines*) e di sacrificare bambini (di età prepuberale) in occasione di gravi calamità quali discordie intestine o esterne e pestilenze<sup>125</sup>. E' da notare che l'autore sottolinea l'integrità fisica delle vittime<sup>126</sup>, necessaria affinché il sacrificio sia ben compiuto.

Prudenzio (V secolo d.C.) ci trasmette una testimonianza che, pur se tarda alla pari di quelle che si sono appena esaminate, contiene informazioni utili, anche se ormai molto sfumate nei ricordi<sup>127</sup>. Egli descrive poeticamente i santuari dedicati Saturno, da cui si levava il fumo provocato dalle uccisioni degli *infantes* per l'omicidio di neonati e al contempo risonanti dei vagiti delle piccole vittime. Ritroviamo qui menzionati due elementi che ricorrono nelle testimonianze archeologiche relative al *tofet*: la tenerissima età della maggior parte dei bambini e il loro 'passaggio per il fuoco'.

La spiegazione etimologica del nome di Saturno in relazione alla coltivazione e al tempo, già presentata da Agostino, viene ribadita da Isidoro di Siviglia (siamo al VI-VII secolo d.C.)<sup>128</sup>, la cui testimonianza mette bene in luce la costruzione *a posteriori* che aveva portato all'identificazione della divinità punica destinataria dei sacrifici di bambini con Saturno (Kronos). Il *trait d'union* è costituito, al solito, dal mito secondo il quale Saturno/Kronos divorava i propri figli.

Infine Fozio<sup>129</sup> (siamo ormai nel IX secolo d.C.) riporta una versione abbreviata delle notizie risalenti a Clitarco sulla statua infuocata di Kronos, inserendola in un contesto che fonde tradizioni diverse convergenti sul tema del 'riso sardonico' che, come sopra accennato, non viene preso in considerazione in questa sede.

#### 4. Un primo bilancio del dossier.

Le testimonianze fin qui passate in rassegna sono, lo ricordiamo, soltanto quelle in cui sono esplicitamente testimoniati casi di sacrifici di bambini nel mondo fenicio e punico o, comunque, di persone giovani, che non hanno ancora raggiunto l'età adulta. Il criterio di selezione dei dati qui seguito è stato forse anche troppo rigoroso, poiché anche in assenza

124 *De laudibus Dei* III 116-124 (Blossi Aemilii Dracontii *De laudibus Dei libri tres*, recensuit italice vertit F. Corsaro, Catania 1964).

125 IV 6, 2-9.

126 (...) *sanas enim atque incorruptas offerri hostias mos est* (IV 6, 6).

127 *Contra Symmachum* II 291 ss., in particolare 296-297 (ed. crit. a cura di P. Garuti, L'Aquila 1996).

128 *Etim.* VIII 11, 30-33 (A. Valastro Canale (a cura di), *Isidoro di Siviglia, Etimologie o origini*, Torino 2004).

129 *Lex. s.v. Σαρδόνιος γέλως*.

di espliciti riferimenti, altre notizie sono, molto verosilmente, suscettibili di essere incluse in questo gruppo. Abbiamo voluto comunque riunire qui (quasi) esclusivamente le testimonianze prive di ambiguità in quanto a oggetto, al fine di avere un terreno abbastanza solido su cui muoverci e presentare un primo quadro dei risultati così ottenuti.

Il *dossier* fin qui raccolto è composito e vario anche se, nella sua struttura di base, mostra una notevole compattezza e coerenza, anche a dispetto di quelle notizie che si rivelano dipendere inequivocabilmente da altre più antiche. Riprendere, ripetere, rielaborare un dato desunto da un autore o da una tradizione anteriore non deve essere sempre e semplicisticamente inteso come un'azione meccanica di (ri)trasmissione. Il processo di ricezione può spesso implicare una valutazione critica della notizia e la decisione finale di incorporarla nel testo significa in qualche modo farla propria, giudicare che essa è degna di essere menzionata, confermarla, darle nuova diffusione. In altri termini, le "catene" di ripetizioni se possono, da un lato, costituire motivo di preoccupazione e scetticismo per la tendenza alla stereotipicità, dall'altro però testimoniano la popolarità, il successo, la diffusione di un dato che non deve essere tacciato a priori di inautenticità e messo quindi sbrigativamente da parte.

Se questo può essere talora fondato nel caso di dettagli facilmente smascherabili per le più varie ragioni, non è lo stesso allorché si verifica la presenza di alcuni aspetti "strutturali" nella tradizione, che attengono all'ideologia, alla dialettica culturale, a particolari elementi di fondo che ricorrono e che, in quanto tali, non sono facilmente imputabili a estro del momento, fantasia, invenzione o meccanica ripetizione dell'autore di turno.

Ci sia permesso ancora, pur se la strategia qui scelta non si propone, al momento, di collegare i vari blocchi documentari, di accennare almeno di sfuggita al fatto che sono proprio questi dati "strutturali" a rivelarsi i più compatibili con i risultati ricavati dalle indagini archeologiche ed epigrafiche. La massa delle informazioni desunte è così rilevante da resistere ad ogni tentativo di "erosione".

Riassumiamo qui di seguito quei punti che, in questa fase, ci sembrano fondamentali per quella che possiamo definire la "struttura" del rituale stesso, ovvero sia gli aspetti che lo caratterizzano e lo qualificano in senso specifico e che emergono, per l'appunto, specificamente dall'analisi delle fonti letterarie sugli infanticidi rituali.

#### A. Destinatari del rito<sup>130</sup>

Quasi tutte le nostre fonti, tranne rarissime (e spiegabili) eccezioni, indicano il destinatario del rito che praticamente sempre è designato con Kronos in greco o con Saturno in latino. Il riferimento a El nelle tradizioni facenti capo a Sanchuniaton è sicuramente omologabile al caso di Kronos. Non esistono dubbi che si tratti del dio Baal Hammon, chiamato anche direttamente Kronos o Saturno dai fedeli nei documenti epigrafici non redatti in punico<sup>131</sup>. Si tratta di una divinità le cui caratteristiche di padre in senso ancestrale e di protettore della famiglia, della fecondità umana, animale e vegetale

<sup>130</sup> Cf. per questo come per gli altri punti, le tabelle riassuntive *infra*, "Conclusioni".

<sup>131</sup> E' sufficiente ricordare le dediche di fedeli nel *tofet* di El-Hofra (titolare: Baal Hammon) redatte in greco (a Kronos: Berthier - Charlier 1955, pp. 167 ss., nn. 1-2 e 3-6; per la presenza a Cirta di una colonia greca cf. Strab. XVIII 3, 13) e in latino (a Saturno: *ibid.*, pp. 176 ss.: nn. 1, 4, 5, 7). Questo dato è risolutivo e ha chiuso una volta e per sempre la questione dell'identificazione del dio.

sono state più volte evidenziate. Nelle iscrizioni di Cartagine, come è noto, nelle epoche più antiche, egli è seguito dalla dea Tinnit, sua paredra e figura materna, che passa successivamente a precederlo nelle dediche a partire più o meno dal V secolo a.C. Il fenomeno è stato spiegato convincentemente come una particolare strategia devozionale dei Cartaginesi e rinviato pertanto agli studi al riguardo<sup>132</sup>. Non è comunque in dubbio che, stando alle iscrizioni del *tofet*, sia Baal Hammon la divinità più autorevole, il carismatico depositario di poteri decisionali, mentre il ruolo della dea si analizza al meglio come quello di una pietosa (e influente) mediatrice (*pn b'el*, “volto di Baal [Hammon]) che intercede a favore dei fedeli presso il suo sposo, il cui “volto” si mostra appunto solo a lei.

Rarissime volte (Baal Hammon=) / Kronos / Saturno non è menzionato esplicitamente nelle fonti classiche. Le eccezioni, come s'è visto, sono rappresentate da Ennio e da Giustino, che parlano genericamente di “dèi” (affermazione compatibile con gli altri dati e con il materiale epigrafico), mentre Girolamo, menzionato in precedenza, accosta a Saturno un Belum che, pur in quest'epoca tarda, doveva certo essere l'epigono e il continuatore dell'antico Baal Hammon.

E' importante ribadire qui che il quadro desumibile dagli autori greci e latini è quello di *riti culturali*, inseriti cioè nella devozione stabile manifestata verso destinatari sovrumani.

#### B. Tipologia delle vittime

Per quanto riguarda la terminologia impiegata dalle fonti per le vittime dei riti, il riferimento più frequente è a “figli”, variamente denominati, intesi tanto nel senso specifico del termine che, più in generale, come membri giovani della comunità interessata al sacrificio.

Troviamo quindi υἱός / υἱέις (*Minos* pseudoplatonico, Diodoro Siculo, Eusebio di Cesarea), παῖς / παῖδες (Clitarco, Eusebio, Atanasio)<sup>133</sup>, τέκνον / τέκνα (τεκνοθυσία) (Plutarco, Atanasio, Filone di Biblo/Porfirio/Eusebio, Origene), ovvero *filius / filii* (Pescennio Festo, Lattanzio, Agostino e Silio Italico per il figlio di Annibale), *liber / liberi* (Tertulliano, Girolamo, Isidoro di Siviglia), tutti termini che a rigore, alla stregua del francese *enfant* o del tedesco *Kind*, designano una relazione familiare senza implicazioni di sesso, al di sotto (ma non obbligatoriamente) di un certo limite di età. Talvolta però è questione di bambini molto piccoli, definiti con i termini παιδίον (Plutarco, Clitarco, Fozio) e βρέφος (Filosseno), quest'ultimo indicante propriamente il “lattante” o il “neonato”; ma abbiamo anche riferimenti a vagiti di neonati (Prudenzio, Minucio Felice), menzioni di *parvi nati* (Silio Italico), di *inpuberes* (Giustino, Orosio), di *infantes* (Lattanzio, Minucio Felice, Tertulliano, Prudenzio), di *pueri* (Varrone, Agostino, Draconzio, Quinto Curzio) e *puelli* (Ennio, ripreso da altri). Si è anche visto che, in qualche caso, le vittime devono appartenere a famiglie nobili e altolocate (Diodoro Siculo, Quinto Curzio, Pescennio Festo, Lattanzio, Draconzio), ma che la pratica della sostituzione (per acquisto, addirittura preventivo in vista di un destino sacrificale: Plutarco, Diodoro Siculo, Silio Italico per il caso di Gala) allargava la sfera delle possibilità estendendola a tutti i ceti sociali (un dato testimoniato chiaramente anche dalle iscrizioni puniche).

<sup>132</sup> Dati in Xella 1991.

<sup>133</sup> Senza contare le tradizioni sul “riso sardonico”.

In alcune testimonianze, come si è visto, si parla di giovani in senso più generico e, se si accetta come pertinente in via indiretta il testo euripideo delle "Fenicie", il tratto che emerge è soprattutto l'imaturità psico-fisica delle vittime e la loro non ancora pienamente compiuta integrazione sociale (ad esempio, non sono sposati, non hanno procreato)<sup>134</sup>, che li distingue rispetto al mondo degli adulti (mariti, padri). In alcuni casi si parla di figli unici o comunque dei figli più cari (Silio Italico, Filone di Biblo/Porfirio/Eusebio, Cirillo), a voler sottolineare il valore speciale del sacrificio. Quando i genitori cercano di sottrarsi al sacrificio ricorrendo a "sostituti" (cf. soprattutto Diodoro Siculo e Silio Italico), l'atto perde di efficacia e le conseguenze sono addirittura opposte alle attese, cioè la divinità si adira. Questo non pare avvenire quando la coppia non ha bambini propri e in questo caso sembra lecito 'adottarne' per compiere il sacrificio (Plutarco).

### C. Modalità di messa a morte

Quando non si ricorre a termini piuttosto generici, come per es. *admovere aris* (Orosio), le fonti parlano essenzialmente di due procedure, l'uccisione per sgozzamento e la combustione della vittima, che naturalmente non sono vicendevolmente esclusive.

All'uccisione per sgozzamento fanno esplicito riferimento termini come σφαγιάζω (tragediografo ignoto, Diodoro Siculo, Filone di Biblo) e κατασφάττω (Eusebio), ma non la esclude θύω (*Minos* pseudoplatonico, Diodoro Siculo, Plutarco, Eusebio, Teodoreto), insieme con θυσία (ancora Diodoro Siculo), καταθύω (Plutarco, Origene), τεκνοθύσιν (Atanasio), ἀνθρωποθύσιν (Eusebio), per quanto riguarda il greco; in latino troviamo *sacrificare* (Ennio), *immolare* (Varrone, Quinto Curzio e altri, cf. *supra*), *mactare* (Draconzio), *prosecare* (Lattanzio), laddove invece altri autori testimoniano variamente l'arsione delle vittime<sup>135</sup>.

In ogni caso, la seconda procedura, la sola attestata con certezza nei *tofet*, non è una modalità di esecuzione, ma appare consona a un eventuale processo di "trasformazione" della vittima, che le avrebbe (in ipotesi) potuto consentire di accedere a una sorte particolare nell'aldilà proprio a causa del suo passaggio attraverso il fuoco. Il fatto che né le vittime né i genitori dovessero piangere e la presenza di musica (Plutarco) farebbe pensare a un contesto volutamente "festoso" e non tristemente funebre.

### D. Circostanze, contesto e scopi del rito

Sembrano attestati, nelle fonti classiche, sia il livello comunitario che quello più strettamente familiare/individuale di partecipazione. E' lecito ipotizzare che i riti, in queste due situazioni, prevedessero delle procedure diverse, con rilevanza e spettacolarità forse maggiori nel caso di pericoli incombenti sull'intera collettività.

Stando alle nostre fonti, il rito viene eseguito (variamente) in caso di gravi pericoli per il paese, la comunità o gruppi più ridotti: da Tebe minacciata (se si accetta il caso euripideo

<sup>134</sup> Oltre a quanto fin qui ricordato, si ricordi il riferimento in Euripide (*Phoen.*, 944-948), dove il sacrificio ha come vittima il giovane Meneceo che può essere immolato in quanto ancora celibe, mentre il fratello è inadatto in quanto è già sposato. S'è appena visto come Giustino parli di vittime *inpuberes*, mentre l'espressione *inpuber aetatis* è usata per le vittime da Orosio.

<sup>135</sup> Tutta la tradizione intorno al "riso sardonico", dove sono menzionati dei bambini, parla naturalmente dell'arsione sulla statua metallica (cf. *supra*); si vedano anche Silio Italico, Diodoro Siculo, forse anche Prudenzio.

di Meneceo come non puntuale, ma emblematico), ai pericoli che al proprio paese possono comunque derivare da discordie intestine, rovesci militari, assedi, casi di impurità, epidemie, carestie e disastri di vario tipo. In questi casi sono i capi e i comandanti ad assumersi la decisione e il rito ha una dimensione collettiva e pubblica che non è in contrasto con la riservatezza o "segretezza" (μυστικῶς) di cui pure qualcuno parla<sup>136</sup>.

Descritto in questi termini, si potrebbe anche pensare al rito come celebrazione saltuaria, legato come sembrerebbe a situazioni di crisi in atto, che possono essere ricorrenti, ma difficilmente permanenti. Ma è proprio qui che un'attenta lettura delle fonti e l'uso consapevole di una corretta metodologia storico-religiosa possono configurare un quadro preciso e convincente. Non si deve infatti dimenticare che le cerimonie dovevano essere anche (e soprattutto!) volte a far sì che gli dèi evitassero ai loro fedeli tali rischi e quindi celebrate anche in fasi di tranquillità. Emblematico al riguardo il già citato commento di Lattanzio: "Che altro avrebbero potuto riservare loro di peggio i loro dèi, se fossero adirati nei loro confronti, di quello che fanno quando sono loro propizi?"<sup>137</sup>.

Si deve infatti notare che, da un lato, moltissime culture elaborano, a livello rituale, tutta una serie di *strategie preventive* (la più elementare e diffusa delle quali è la preghiera) al fine di scongiurare vari pericoli; in più, molte fonti sono concordi nell'affermare che *la stragrande maggioranza dei sacrifici si inquadra nel culto* di (Baal Hammon)/Kronos/Saturno, cioè in un sistema regolare e stabile di relazioni umano/sovrumano, e che le genti fenicio-puniche *sono solite* praticarli. Rinviando per il momento una riflessione metodologica più approfondita su questo punto fondamentale, si noterà che emerge qui una piena compatibilità con l'affacciarsi di crisi di vario tipo e l'esecuzione periodica dei riti. A volte si parla di cadenza annuale o comunque fissa, con una o due vittime<sup>138</sup>, il che lascia chiaramente pensare a riti di reintegrazione e rinnovamento sul tipo delle "feste di capodanno" ben note nella letteratura etno-antropologica e storico-religiosa. Il rito, del resto, è ritenuto un istituto santo e perfettamente legittimo<sup>139</sup> e questo ben si concilia con quanto osservato sulla "legge" che impone la loro celebrazione<sup>140</sup>.

Ma vi è un altro aspetto fondamentale che occorre sottolineare, accanto a quello fin qui delineato. Si insiste moltissimo sul *carattere votivo del sacrificio*, che viene celebrato *quando qualcuno vuole ottenere qualcosa di importante*<sup>141</sup>: si giura di compierlo una volta ricevuta la grazia. Non si può qui non far correre il pensiero al carattere delle iscrizioni rinvenute nei *tofet*, tutte compattamente di carattere votivo e caratterizzate da un formulario che ricalca gli schemi delle epigrafi di dono.

<sup>136</sup> Cf. *supra*.

<sup>137</sup> *Div. Inst.* I 21, 11 (*Quid illis isti dii facere amplius possent, si essent iratissimi, quam faciunt propitii ...*).

<sup>138</sup> Cf. *supra*. Silio Italico aggiunge, come s'è visto, il particolare (non troppo convincente) dell'estrazione a sorte.

<sup>139</sup> Il far risalire la fondazione del rito all'operato divino è in sé un'operazione di assoluta legittimazione della pratica che, come nota anche Diodoro (XX 14, 1 ss.), è inclusa nei costumi ancestrali dei Fenici. Sulla sua piena legittimità e sacralità cf. *supra*.

<sup>140</sup> Cf. nota precedente e in più Origene (*Contra Celsum* V 27).

<sup>141</sup> Si veda Clitarco (e tradizioni a lui collegate): (...) ἑπὶ πάντων μεγάλου κατατυχῆν σπεύδοσιν (*supra*, p. 68).

In base al quadro che ci offrono *le fonti classiche concernenti esclusivamente i sacrifici di bambini*, ci si può quindi configurare una situazione che si presenta almeno a due livelli. Una pratica di gestione “statuale”, attuata (in forme presumibilmente più massicce e talora clamorose) in caso di grave pericolo (in atto o temuto) per la comunità (“per evitare l’annientamento di tutti”)<sup>142</sup>, e una consuetudine iscritta nelle problematiche familiari e individuali, senza che sia poi possibile tracciare una linea invalicabile tra le due sfere. Ricordiamoci che i concetti di “pubblico” e “privato”, prodotti dalla nostra cultura, sono inapplicabili a civiltà diverse: se questo vale persino per la civiltà romana che ci è tanto vicina, a maggior ragione essi non funzionano *sic et simpliciter* nel mondo fenicio-punico, cui erano estranei sicuramente nella forma a noi familiare.

Inoltre, anche se si volesse farne oggetto di scetticismo in sé e su base di critica testuale, i vari tentativi esterni volti a far cessare la pratica cruenta nel mondo fenicio-punico dimostrano, se non altro, che essa era ritenuta *una consuetudine*: nessuno si sognerebbe di parlare di interventi volti a proibire fenomeni sporadici o occasionali, con l’intenzione di ratificarne l’abrogazione in documenti ufficiali come trattati, a meno che non si trattasse di una consuetudine ben nota, di dominio pubblico e ritenuta caratterizzante di una cultura.

Con ciò, abbiamo tentato di rispondere nei limiti del possibile alla domanda: quali erano gli scopi possibili del rito *in base alle testimonianze greche e latine*?

Stando alle fonti esaminate, esso viene visto, a tutti i livelli, come un voto solenne che si fa sotto giuramento, da cui ci si attende di essere esauditi. A livello pubblico, quando gravi pericoli minacciano l’annientamento della comunità (o dell’esercito), di carattere militare o naturale (epidemie, carestie), si cerca di guadagnarsi il favore divino affinché i rischi siano scongiurati. A livello individuale o familiare, quando si desidera ottenere “qualcosa di importante”, per il quale si è disposti addirittura a privarsi di chi ci è più caro. Il *leit-motiv* ripetuto dalle fonti è, da un punto di vista diverso ma complementare, la necessità di guadagnarsi/mantenere il favore divino o di placare l’eventuale ira degli dèi. E’ chiaro che l’accento può essere posto da un lato sulla richiesta di aiuto in particolari circostanze drammatiche, dall’altro sulla necessità di mantenere un rapporto soddisfacente con gli interlocutori sovrumani, *anche* in periodi di maggiore tranquillità.

Una volta messo a fuoco che lo scopo del rituale è quello di chiedere il mantenimento della protezione, lo scioglimento da una situazione critica o di ringraziare la divinità per un voto esaudito – situazioni che richiedevano una “comunicazione di alta intensità” con i poteri sovrumani<sup>143</sup> – comunque una prassi volta al beneficio di qualcuno (singolo o collettività: senza mutua esclusione), vediamo qualche altro aspetto particolare desumibile dalle fonti, senza dimenticare che i riti possono aver subito nel tempo varie trasformazioni.

Dettagli dei riti. Si è già accennato alla “segretezza” che sembra caratterizzarli in base a qualche fonte, ma insieme al carattere collettivo e pubblico: si può pensare a un’esclusione degli estranei (stranieri, o altri) e/o a un nucleo centrale delle cerimonie (in ipotesi, la fase drammatica dell’eventuale messa a morte della vittima) celata ai più. Non si può valutare in pieno l’informazione circa una (anche in questo caso) eventuale periodicità del rito, annuale o a scadenze fisse o secondo necessità. Si deve comunque insistere sul fatto che

<sup>142</sup> ἀντὶ τῆς πάντων φθορᾶς... (così Filone di Biblo, *supra*, n. 87).

<sup>143</sup> La felice espressione è di Marco Simón 1999, p. 14.

le indicazioni appaiono difficilmente conciliabili solo a una lettura superficiale e non sistematica, solo se si parte dal presupposto/preconcetto che esistesse un'unica forma di celebrazione. Se invece, come appare praticamente sicuro, il rito aveva tipologia, valenza e cadenze diverse a seconda delle situazioni, degli scopi e degli offerenti, ecco che un quadro così articolato non presenta dissonanze consistenti, pur nella mancanza di ulteriori informazioni di dettaglio.

Dobbiamo ancora, da ultimo, avere ben presente che le notizie degli autori classici non costituiscono una "guida del *tofet* e dei suoi riti". Si tratta di testimonianze di per sé poco omogenee, scaglionate nel tempo e nello spazio, dedotte e formulate per scopi diversi; in altri termini, sono necessariamente parziali, risentono degli interessi degli autori, dell'epoca, del punto di vista individuale e di quello, riflesso, della tradizione culturale di appartenenza di chi scrive. Ma, proprio per questo, costituiscono un serbatoio molto ricco e articolato che occorre saper decodificare e leggere senza assunti aprioristici, cogliendone gli elementi significativi e attribuendo la giusta importanza alla diversità nei dettagli<sup>144</sup>.

### E. Origini del rito

E' necessario distinguere qui il livello mitico da quello storico (o pseudo-storico) delle testimonianze.

Dal punto di vista del mito, il rito sacrificale cruento dell'immolazione infantile è stato istituito dal dio Kronos-El(-Baal Hammon), nella versione che abbiamo definito più propriamente "fenicia", per salvare il suo paese da un grave pericolo<sup>145</sup>, rispetto a quella classica, che fa un generico riferimento alla figura e all'operato di Kronos nell'*Urzeit* che divora ("sacrifica") i suoi figli, anzi in un caso lo sacrifica precisamente al proprio padre Ouranos. Sul piano storico, che le nostre fonti mostrano a loro modo di saper valutare, le indicazioni sono chiare: si tratta di un costume fenicio che fa parte della tradizione religiosa ancestrale (τὰς πατρίους τῶν θεῶν τιμὰς)<sup>146</sup>, trasmesso ai Cartaginesi dai "padri fondatori" (*a conditoribus traditum*)<sup>147</sup>. Come si è visto, il rito sembrava essere caduto in disuso nella madrepatria, mentre non poche notizie convergono ad affermare che esso fu in vigore a Cartagine a partire dalla sua fondazione e continuò (tendenzialmente in segreto) fin dopo la sua distruzione, sia pure con "addolcimenti" e intensità alternanti, come dimostra – almeno sul piano dell'attività "incinerativa" – il santuario cartaginese, che è attivo dall'epoca immediatamente successiva al primo stanziamento e fino alla distruzione della città.

Con questo, abbiamo cercato di sintetizzare i dati concernenti *i sacrifici infantili*. Come s'è visto, si è avuta cura di distinguere tipologia delle vittime, dei riti, terminologia

<sup>144</sup> Si deve qui ribadire che i santuari a incinerazione fenici e punici erano *certamente* sede di un'ampia gamma di riti, non limitati a sacrifici cruenti, che la documentazione disponibile consente di intravedere ma non di determinare con precisione.

<sup>145</sup> La tradizione è quella di El/Kronos in Filone di Biblo, cf. *supra*.

<sup>146</sup> Diod. Sic. XX 14, 5. Silio Italico lo connette implicitamente a Elissa.

<sup>147</sup> Così Quinto Curzio, *Hist. Alex. Magn.* IV 3, 23. Per la documentazione "orientale" sulla pratica sacrificale rinvio al mio studio "Le *tophet* comme problème historique: *Under Eastern Eyes*", in stampa negli atti del VIIe Congrès International d'études phéniciennes et puniques, Hammamet, novembre 2009.

specifica. A guisa di messa a punto parziale, è difficile esimersi dal notare che è stato possibile isolare un nucleo di fonti cronologicamente più “vicino” ai fatti storici punico (assumendo convenzionalmente il II secolo a.C. come discrimine).

Tale nucleo documentario non presenta fonti alterate, discutibili o sostanzialmente decurtabili nel loro valore informativo. Per le fonti più tarde, il problema è quello del proseguimento della pratica, la cui esistenza non appare mai posta in dubbio – nel nostro *dossier* – per le epoche anteriori. Ma è prematuro qui tirare le somme di un’indagine che deve tenere ancora conto di varie fonti e soprattutto includere una lettura integrata dei dati.

Nel prosieguo (II Parte), ci si occuperà tra l’altro delle notizie che concernono i sacrifici umani in genere, dato che alcuni di questi casi, comunque, sono più o meno chiaramente rapportabili al *corpus* che si è appena commentato e, per forza di cose, si passerà in rassegna la letteratura più recente sul nostro tema.

## BIBLIOGRAFIA PARZIALE (Parte I).

Alonso Nuñez 1988-1989

J.M. Alonso Nuñez 1990, "Troque-Pompée sur Carthage, *Karthago* 24, 1988-1989, pp. 11-19.

Amadasi Guzzo 1989-1990

M.G. Amadasi Guzzo, "Per una classificazione delle iscrizioni fenicie di dono", *ScAnt* 3-4, 1989-1990, pp. 831-843.

Amadasi Guzzo 2002

M.G. Amadasi Guzzo, "Le iscrizioni del *tofet*: osservazioni sulle espressioni di offerta", in C.G. Wagner – L.A. Ruiz Cabrero (edd.), *El Molk come concepto del Sacrificio Púnico y Hebreo y el final del Dios Moloch*, Madrid 2002, pp. 93-119.

Amadasi Guzzo 2007-2008

M.G. Amadasi Guzzo, "Il *tofet*. Osservazioni di un'epigrafista", *ScAnt* 14/1, 2007-2008 (= *Sepolti tra i vivi / Buried among the Living. Evidenza ed interpretazione di contesti funerari in abitato*, a cura di G. Bartoloni e M.G. Benedettini), pp. 347-362.

Attridge – Oden 1981

H.W. Attridge – R.A. Oden, *Philo of Byblos. The Phoenician History. Introduction, Critical Text, Translation, Notes*, Washington 1981.

Baethgen 1888

F. Baethgen, *Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte*, Berlin 1888.

Barnes 1971

T.D. Barnes, *Tertullian. A Historical and Literary Study*, Oxford 1971.

Baudissin 1911

W.W. Baudissin, *Adonis und Esmun. Eine Untersuchung zur Geschichte des Glaubens an Auferstehungsgötter und an Heilgötter*, Leipzig 1911.

Baumgarten 1981

A.I. Baumgarten, *The Phoenician History of Philo of Byblos. A Commentary*, Leiden 1981.

Bauks 2008

M. Bauks, "Kinderopfer als Weihe- oder Gabeopfer. Anmerkungen zum *mlk*-Opfer", in M. Witte – J. Diehl (edd.), *Israeliten und Phönizier. Ihre Beziehungen im Spiegel der Archäologie und der Literatur des Alten Testaments und seiner Umwelt*, OBO 235, Göttingen 2008, pp. 233-251.

Beekes 2004

R.S.P. Beekes, "Kadmos and Europa and the Phoenicians", *Kadmos* 42, 2004, pp. 167-184.

Berthier – Charlier 1955

A. Berthier – R. Charlier, *Le sanctuaire punique d'El-Hofra à Constantine*, I-II, Paris 1955.

Bonnechère 1994

P. Bonnechère, *Le sacrifice humain en Grèce antique. Recherches historiques et mythologiques*, Athènes-Liège 1994.

Brelich 1967

A. Brelich, *Presupposti del sacrificio umano*, Roma 1967.

Conacher 1967

C.D. Conacher, *Euripidean Drama. Myth, Theme and Structure*, Toronto 1967.

Cors i Meya 1995

J. Cors i Meya, *A Concordance of the Phoenician History of Philo of Byblos*, Sabadell (Barcelona) 1995.

Corzo Sánchez 1989

R. Corzo Sánchez, "Los sacrificios infantiles en Cádiz", in "Enterramientos infantiles en la Ibiza fenicio-púnica", in *Inhumaciones infantiles en el ámbito mediterráneo español (siglos V a.E. al II a.E.)*, CPAC 14, 1989, pp. 239-246.

Corzo Sánchez 1995

R. Corzo Sánchez, "El ritual de los sacrificios infantiles en el area gaditana", in AA.VV., *La problemática del infanticidio en las sociedades fenicio-púnicas. IX Jornada de arqueología fenicio-púnica (Huesca 1994)*, 1995, pp. 67-82.

De Romilly 1965

J. De Romilly, "Les 'Phéniciennes' d'Euripide ou l'actualité dans la tragédie grecque", *RevPhil* 91, 1965, pp. 28-47.

Ebach 1979

J. Ebach, *Weltentstehung und Kulturentwicklung bei Philo von Byblos*, Stuttgart 1979.

Edwards 1979

R.B. Edwards, *Kadmos the Phoenician. A Study in Greek Legends and Mycenaean Age*, Amsterdam 1979.

Finsterbusch – Lange – Römheld 2007

K. Finsterbusch – A. Lange – K.F.D. Römheld (edd.), in association with L. Lazar, *Human Sacrifice in Jewish and Christian Tradition*, Leiden / Boston 2007.

Foley 1985

H.P. Foley, *Ritual Irony. Poetry and Sacrifice in Euripides*, Ithaca / London 1985.

Grottanelli 1981

C. Grottanelli, "Cosmogonia e sacrificio-II. Death as the Supreme God's Beloved Son and the Founding Myth of Human Sacrifice", *SSR* 5, 1981, pp. 173-196.

Grottanelli 1999

C. Grottanelli, "Ideologie del sacrificio umano: Roma e Cartagine", *AfRG* 1, 1999, pp. 41-59.

Gsell 1929

St. Gsell, *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord*, IV, Paris 1929.

Hughes 1991

D.D. Hughes, *Human Sacrifice in Ancient Greece*, London / New York 1991.

Kahrsted 1913

U. Kahrsted, *Geschichte der Karthager von 218-146* (= *Geschichte der Karthager von Otto Meltzer*, Bd. III), Berlin 1913.

Krings 1995

V. Krings (ed.), *La civilisation phénicienne et punique. Manuel de recherche*, Leiden / Boston / Köln 1995.

Lagrange 1905

M.-J. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*, Paris 1905 (IIe éd.: Ière éd. 1903).

Lange 2007

A. Lange, " 'They Burn Their Sons and Daughters – That Was No Command of Mine'. Child Sacrifice in the Hebrew Bible and in the Deuteromistic Jeremiah Redaction", in Finsterbusch – Lange – Römheld 2007, pp. 109-132.

Leglay 1966

M. Leglay, *Saturne Africain*, I-II, Paris 1961-1966.

Levenson 1993

J.D. Levenson, *The Death and Resurrection of the Beloved Son. The Transformation of Child Sacrifice in Judaism and Christianity*, New Haven 1993.

Lipinski 1995

E. Lipinski, *Dieux et déesses de l'univers phénicien et punique* (OLA 64), Leuven 1995.

Marco Simón 1999

F. Marco Simón, "Sacrificio humanos en la Céltica antigua: entre el estereotipo literario y la evidencia interna", *AfRG* 1, 1999, pp. 1-5.

Mastronarde 1996

D.J. Mastronarde, *Euripides. Phoenissae*, Cambridge 1996.

Mazza – Ribichini – Xella 1988

F. Mazza – S. Ribichini – P. Xella, *Fonti classiche per la civiltà fenicia e punica-I*, Roma 1988.

Meltzer 1879-1895

O. Meltzer, *Geschichte der Karthager*, I-II, Berlin 1879-1895 (cf. Kahrsted).

Meyer 1890-94

M. Meyer, "Kronos", in W.H. Roscher (ed.), *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, II,1, Leipzig, coll. 1452-73 (1501-1507).

Minunno 2003

G. Minunno, "Geronticidio punico? L'uccisione degli anziani nelle più antiche tradizioni sulla Sardegna", *SMSR* 69, pp. 285-312.

Mosca 1975

P. Mosca, *Child Sacrifice in Canaanite and Israelite Religion. A Study in Mulk and Molech*, Ph.D. Diss., Harvard University, Cambridge (Mass.) 1975.

Movers 1967 (1841, 1856)

F.C. Movers, *Die Phönizier*, I-II, Aalen 1967 (Bonn 1841, Berlin 1856).

Münter 1821

F.C.C.H. Münter, *Religion der Karthager*, Copenhagen 1821 (II ed.).

O'Connor-Visser 1987

E.A. O'Connor-Visser, *Aspects of Human Sacrifice in the Tragedies of Euripides*, Amsterdam (Univ. Diss.), 1987.

Picard 1974

G.Ch. Picard, "Le tophet de Carthage dans Silius Italicus", in *Mélanges P. Boyancé*, Roma 1974, pp. 569-577.

Pietschmann 1889

R. Pietschmann, *Geschichte der Phönizier*, Berlin 1889.

Poinsotte 1996

J.-M. Poinsotte, "Le témoignage de Tertullien sur les sacrifices d'enfants à Carthage (Apol., 9, 2-6) est-il crédible?", *LALIES. Actes des sessions de linguistique et de littérature 16 (Carthage, 21 août - 2 septembre 1995)*, Paris 1996, pp. 29-33.

Rebuffat 1972

R. Rebuffat, "Le sacrifice du fils de Créon dans les 'Phéniciennes' d'Euripide", *REA* 74, 1972, pp. 14-31.

Ribichini 1995

S. Ribichini, "Les sources gréco-latines", in Krings 1995, pp. 73-83.

Ribichini 1996

S. Ribichini, "Liquidare gli anziani (in Sardegna)", *SMSR* 62, 1996 (= Omaggio a Dario Sabbatucci), pp. 445-457.

Ribichini 1997

S. Ribichini, "Sacrifici umani a Tiro? La testimonianza di Q. Curzio Rufo", in B. Pongratz-Leisten - H. Kühne - P. Xella (edd.), *Ana šadî Labnāni lū allik. Beiträge zu altorientalischen und mittelmeerische, Kulturen. Fs f. Wolfgang Röllig*, Kevelaer / Neukirchen-Vluyn 1997, pp. 355-361.

Ribichini 1998

S. Ribichini, "La proibizione del sacrificio umano cartaginese", in M. Dietrich - I. Kottsieper (edd.), *«Und Mose schrieb dies Lied auf ...».* *Fs f. Oswald Loretz*, Münster 1998, pp. 655-668.

Ribichini 1999

S. Ribichini, "Rileggendo Filone di Biblo. Questioni di sincretismo nei culti fenici", in C. Bonnet - A. Motte (edd.), *Les syncrétismes religieux dans le monde méditerranéen antique.* Actes du Colloque International en l'honneur de Franz Cumont à l'occasion du 50è anniversaire de sa mort, Roma, Academia Belgica, 25-27 septembre 1997, Bruxelles / Rome 1999, pp. 149-177.

Ribichini 2003

S. Ribichini, *Il riso sardonico. Storia di un proverbio antico*, Sassari 2003.

Rives 1994

J.B. Rives, "Tertullian on Child Sacrifice", *MH* 51, 1994, pp. 54-63.

Stavrakopoulou 2004

F. Stavrakopoulou, *King Manasseh and Child Sacrifice: Biblical Distortions of Historical Realities*, BZAW 338, Berlin/New York 2004.

Sznycer 1978

M. Sznycer, *Intervention*, in M. Galley (ed.), *Actes du 2ème Congrès International d'étude des cultures de la Méditerranée Occidentale*, II, Alger 1978, pp. 12-13.

Sznycer 2005

M. Sznycer, "Les Phéniciens et les Puniques vus à travers les études classiques (gréco-romaines). Le cas de Carthage", in *Atti del V Congresso Internazionale di studi fenici e punici*, Marsala / Palermo 2005, pp. 207-220.

Tiele 1881

C.-P. Tiele, "La religion des Phéniciens", *RHR* 3, 1881, pp. 167-217.

Vattioni 1968

F. Vattioni, "Sant'Agostino e la civiltà punica", *Augustinianum* 8, 1968, pp. 434-467.

Vattioni 1982

F. Vattioni, "Il sacrificio di fanciulli in Sir 34 (31), 24?", in id.(ed.), *Sangue e antropologia biblica nella Patristica*, I, Roma 1982, pp. 157-160.

Vellacott 1975

P. Vellacott, *Ironic Drama, a Study of Euripides' Method and Meaning*, Cambridge 1975.

Vian 1963

F. Vian, *Les origines de Thèbes. Cadmos et les Spartes*, Paris 1963.

Wypustek 1993

A. Wypustek, "The Problem of Human Sacrifice in Roman North Africa", *Eos* 81, 1993, pp. 263-280.

Xella 1975

P. Xella, "Un'uccisione rituale punica", in AA.VV., *Saggi fenici-I*, Roma 1975, pp. 23-27.

Xella 1991

P. Xella, *Baal Hammon*, Roma 1991.

Xella 2007

P. Xella, "Eshmounazor, *dhōros* ? ʾZRM en phénicien et punique", *OrNS* 76/1, 2007, pp. 93-99.