DIALOGHI CON BISANZIO

Spazi di discussione, percorsi di ricerca

Atti dell'VIII Congresso
dell'Associazione Italiana di Studi Bizantini
(Ravenna, 22-25 settembre 2015)

a cura di
Salvatore Cosentino, Margherita Elena Pomero
e Giorgio Vespignani

TOMO SECONDO

FONDAZIONE
CENTRO ITALIANO DI STUDI
SULL'ALTO MEDIOEVO
SPOLETO
2019

ISBN 978-88-6809-238-2

prima edizione: giugno 2019

© Copyright 2019 by « Fondazione Centro italiano di studi sull'alto medioevo », Spoleto and by « Dipartimento di Storie e Metodi per la Conservazione dei Beni Culturali dell'Università di Bologna » (sede di Ravenna).

Il volume è stampato col contributo dell'Alma Mater Studiorum - Università di Bologna, sede di Ravenna, Dipartimento di Beni Culturali e della Associazione Italiana di Studi Bizantini

In copertina: Mappa di Costantinopoli dal *Liber Insularum Archipelagi* di Cristoforo Buondelmonti. Ravenna, Biblioteca Classense, Ms. 308, fol. 58v

SOMMARIO

S. Cosentino, M. E. Pomero, G. Vespignani, *Premessa* ... pag. XI

Programma del Congresso ..... » XIII

Antonio Carile, *L'Egittologia nella tradizione storiografica romano-orientale* ..... » 1

Alessandra Avagliano, *Sculture bizantine inedite e poco note di Salerno e della Costa d'Amalfi* ..... » 13

Isabella Baldini, *Κτίσις, misura e simbolo dello spazio tardoantico* ..... » 31

Claudia Barsanti (†), *A margine delle colonne-clava dell'arco del Foro di Teodosio I a Costantinopoli* ..... » 45

Marina Bazzani, *Simeone Nuovo Teologo e Gregorio di Narek: due mistici poeti a confronto* ..... » 63

Gabriella Bernardi - Davide Baldi, *Le steatiti del Museo Civico Medievale di Bologna: nuovi studi* ..... » 85

Livia Bevilacqua, *Veneziani a Costantinopoli. Qualche considerazione sulla circolazione di opere d'arte nel Mediterraneo nel XIV secolo* ..... » 109

Sonja Caterina Calzascia, *Un risveglio materiale e spirituale: l'impiego del verbo ἐγείρειν nei poemetti di Paolo Silenziario su Santa Sofia* ..... » 123

VALENTINA CANTONE, *L'insegnamento orale di Mar Aba nelle miniature della* Topografia Cristiana *di Cosma Indicopleuste* ..... pag. 141

ANNA CARAMICO, *L'*editio princeps *del* de animalium proprietate *di Manuele File* ..... » 153

MARIA CRISTINA CARILE, *Vestire segni di autorità: gerarchia e rappresentazione nell'abbigliamento dei dignitari tardoantichi* ..... » 169

LORENZO M. CIOLFI, *Un uso politico del* dossier *agiografico su san Giovanni Vatatzes il Misericordioso* ..... » 189

FABRIZIO CONCA, *Carducci e la Quarta Crociata* ..... » 209

ANTONELLA CONTE, *Scelte espressive ed espressivi silenzi nella corrispondenza di Basilio di Cesarea e Gregorio di Nazianzo* » 223

SALVATORE COSENTINO, Karpophorountes*: donatori cristiani dell'Oriente tardoantico* ..... » 239

SALVATORE COSTANZA, *Tipologie del segno divinatorio a Bisanzio (XII-XV secolo)* ..... » 253

CARMELO CRIMI, *Gregorio Nazianzeno a Costantinopoli nel racconto di Niceta David Paflagone* ..... » 271

FRANCESCO D'AIUTO, *L'iscrizione dell'imperatore Michele nella basilica tessalonicese di S. Demetrio: data e contesto di un* carmen epigraphicum *bizantino* ..... » 287

MARIO D'AMBROSI, *L'epigramma dedicatorio sull'encolpio di Gaeta: un decapentasillabo 'imperfetto'?* ..... » 305

LUIGI D'AMELIA, *La tradizione manoscritta del « Nuovo Ottoeco » di Giuseppe l'Innografo: alcune osservazioni sulla (s)fortuna dei canoni apostolici* ..... » 325

MASSIMILIANO DAVID, *Nuove tecnologie di indagine per lo studio archeologico del Palazzo dell'Esarca a Ravenna* ..... » 343

PAOLA DEGNI, *La gerarchia dei troni patriarcali nella tradizione manoscritta: alcune considerazioni* ..... » 353

MANUELA DE GIORGI - SILVIA PEDONE, *La scultura della chiesa di San Filippo a Hierapolis. Nuovi dati e il progetto* Marmora Phrygiae ..... pag. 367

VALENTINA DE PASCA, *Il fascino di Bisanzio nella produzione orafa longobarda: alcuni casi da Castel Trosino e Nocera Umbra* ..... » 389

ELEFTHERIOS DESPOTAKIS, *Nuovi materiali sulla carriera ecclesiastica di Aristobulo-Arsenio Apostolis* ..... » 409

CLAUDIA DI BELLO, *La scultura postgiustinianea tra modelli e nuove formule: il caso della lastra di Costantino V a Sant'Irene* ..... » 423

MARCO FANELLI, *Neomartiri di età paleologa e temi controversistici contro l'Islam* ..... » 439

FRANCESCA FIORI, *Nicola Parathalassites di Palermo: continuità degli elementi linguistici e formali romano-orientali in una iscrizione di epoca normanna* ..... » 459

ANDREA GARIBOLDI, *Le monete bizantine della Biblioteca Classense di Ravenna* ..... » 469

BEATRICE GIROTTI, *Leggere e tradurre il greco e l'ebraico: le donne delle élites e la cultura nella tarda antichità* ..... » 491

LINDA KNIFFITZ - ERMANNO CARBONARA - STEFANO FERRIANI - MARCELLO GALLI, *Il profilo conservativo dei siti archeologici attraverso la scheda di autovalutazione* ..... » 509

ALESSANDRO IANNUCCI, *'Come un leone innamorato'. Tradizione omerica e innovazione cavalleresca nell'*Achilleide ..... » 521

DELPHINE LAURITZEN, *L'Épigramme sur l'*ekphrasis *de Jean de Gaza (*Anthologie Palatine *XV, 1)* ..... » 535

FREDERICK LAURITZEN, *Psello e gli oracoli caldaici* ..... » 549

SILVIA LEGGIO, *Tra la Grande Chartreuse e l'Italia: la stauroteca bizantina di Farneta* ..... » 557

ROMINA LUZI, *Il mare nei romanzi bizantini: evoluzione di un topos e irruzione dell'immaginario* ..... » 571

ANDREA LUZZI, *Note sulla produzione di canoni 'giambici' ecclesiastici a Bisanzio dopo l'originaria fioritura tradizionalmente ascritta al Damasceno* ..... pag. 589

MARIA ROSARIA MARCHIONIBUS, *L'invisibile visibile: il caso di San Salvatore in Chora* ..... » 615

GIULIA MARSILI, Notae lapicidarum *su mense marmoree: maestranze e committenti nel Mediterraneo tardoantico* ..... » 635

FRANCESCO MONTICINI, *Il tassello e il puzzle. Studio di un inedito ed anonimo commento al* De Insomniis *di Sinesio* ..... » 655

SIMONA MORETTI, *« De hereditate olim domini Ylarionis cardinalis Niceni »: icone e altre opere di Bessarione* ..... » 677

NICOLA NACCARI, *Il* Constitutum Constantini *nella corrispondenza papale verso l'Oriente greco (XI-XII sec.). Alcune osservazioni* ..... » 697

ELENA NONVEILLER, *Persistenze di pratiche sacrificali cruente di matrice pagana nel mondo bizantino e postbizantino* ... » 717

LUCIA ORLANDI, *Il battesimo degli infanti. Aspetti culturali e sociali del pedobattesimo a Bisanzio fra IV e VII secolo* .. » 739

ANDREA PARIBENI, *Riflessi dell'organizzazione del cantiere nel decoro scolpito della Santa Sofia di Costantinopoli* ..... » 761

PIETRO PIRRONE, *La 'stauroteca' di Gaeta: una testimonianza artistica costantinopolitana d'età macedone nel monastero di San Giovanni a Piro (principato longobardo di Salerno)* .... » 771

PIETRO PODOLAK, *Il dossier latino sul concilio del 1166 "Pater maior me est"* ..... » 789

VALERIO POLIDORI, *Verso un'edizione critica della Mistagogia del Santo Spirito di Fozio: riflessioni stemmatiche* ..... » 805

MARGHERITA ELENA POMERO, *Alcune osservazioni sul vestiario e le insegne del potere del* δεσπότης *nelle fonti scritte ed iconografiche* ..... » 817

FRANCESCA POTENZA, *La* Passio *greca di s. Pantaleone (*BHG *1412z-1413h e* nov. auct. bhg *1413a-1413eb): per una ricostruzione della storia del testo* ..... » 835

ANGELA PRINZI, *Nuove ricerche sul* dossier *greco dei martiri terracinesi Cesario e Giuliano* ..... pag. 849

MARIO RE, *Severo vescovo di Catania nel* De Virgantino *(*B.H.G. *61),* additamentum *della* Passio *dei martiri lentinesi Alfio, Filadelfo e Cirino (con una proposta di datazione)* ..... » 863

LORENZO RICCARDI, *Con lo sguardo a Occidente: il* restyling *della Pantanassa di Philippiada (Epiro) al tempo del despota Niceforo (1267/8-1294/6)* ..... » 883

ANTONIO RIGO, *Il simbolismo dei fiori in un'opera tardobizantina. Un discorso di Marco Eugenico all'imperatore Giovanni VIII Paleologo* ..... » 903

CLEMENTINA RIZZARDI, *Iconografia del battesimo in una formella della Cattedra eburnea di Massimiano a Ravenna: origini, peculiarità e sviluppi* ..... » 913

VITTORIO G. RIZZONE, *I vescovi di Siracusa tra VIII e IX secolo e la diffusione dell'iconoclasmo in Sicilia: fonti documentarie e archeologiche* ..... » 925

CRISTINA ROGNONI, Libri legales *e cultura giuridica alla corte di Ruggero II. La testimonianza di un contemporaneo* » 943

MARIAFRANCESCA SGANDURRA, *I più antichi* Pentecostaria *manoscritti: il problema della denominazione e della formazione del libro liturgico del periodo pasquale* ..... » 963

LETIZIA SOTIRA, *La gestualità dell'orante a Ravenna fra V e XII secolo* ..... » 981

MARIA DORA SPADARO, *Michele V nella* Chronographia *di Michele Psello: una versione di parte?* ..... » 993

EVA STAURENGHI, *L'archivio fotografico di Friedrich Wilhelm Deichmann dell'Istituto Archeologico Germanico di Roma. Il* dossier *ravennate* ..... » 1011

GIOACCHINO STRANO, *Il tema dell'ἔρως per i βασιλεῖς e la fortuna delle* Lettere *di Filostrato negli epistolari bizantini del X secolo* ..... » 1025

ALESSANDRO TADDEI, *A chi attribuire la cosiddetta "colonna di Giuliano" ad Ankara?* ..... pag. 1039

SILVIA TESSARI, *Arte psaltica a Tessalonica tra la fine del XIII e l'inizio del XIV secolo. Alcuni protagonisti. Il ms.* Marc. Gr. *II, 118* ..... » 1053

RENZO TOSI, *Sul riuso di* topoi *proverbiali in Costantino Manasse* ..... » 1071

ANTONINO TRANCHINA, *« Salva, o* Logos*, colui che ha scolpito questo fonte ». Per una revisione dell'opera di* Gandoûlphos*, tra nuovi materiali e spunti interpretativi* ..... » 1083

GIULIA TRONCARELLI, *L'iscrizione dei SS. Sergio e Bacco a Costantinopoli: alcune nuove osservazioni* ..... » 1101

FLAVIA VANNI, *Aspetti meno noti della scultura mediobizantina: la decorazione a stucco* ..... » 1119

GIORGIO VESPIGNANI, *Crisobolli e privilegi concessi a Firenze da Giovanni VIII Paleologo (1439). Per lo studio di una* Romània *fiorentina* ..... » 1141

Elena Nonveiller

PERSISTENZE DI PRATICHE SACRIFICALI CRUENTE DI MATRICE PAGANA NEL MONDO BIZANTINO E POSTBIZANTINO

È generalmente diffusa l'idea che la presunta fine dei sacrifici cruenti pagani sia stata determinata principalmente dall'affermazione del cristianesimo. Benché essa appaia centrale in talune teorie interpretative, ci pare tuttavia suscettibile di essere ridiscussa, *in primis* in ragione dell'osservazione secondo cui nel mondo cristiano il sacrificio, se pure adattato alle esigenze della nuova religione, sia stato praticato ancora per diversi secoli, malgrado le interdizioni ecclesiastiche, e, in qualche caso, sia persistito fino ad oggi. Se nella *pars Occidentis* dell'impero si assisteva, soprattutto dall' VIII secolo in poi, alla scomparsa pressoché totale dei sacrifici pagani, nella *pars Orientis*, accanto alla sacramentalità eucaristica, è sopravvissuta a lungo l'uccisione santificata e l'offerta di animali alla divinità. Particolarmente vitale è sempre stato, ad esempio, il sacrificio animale nel contesto rituale armeno [1] che dal V secolo d. C. (un secolo dopo la cristianizzazione ufficiale dell'Armenia) ha conosciuto addirittura uno specifico mito di fondazione [2]. In ambito neoellenico, ma anche bulgaro e, più in generale, balcanico, permane ancor oggi il *kourbani* [3] – termine che designa sia la vittima che il rito sacrifi-

[1] A. Sharf, *Animal Sacrifice in the Armenian Church,* in *Révue des Études Arméniennes*, I (1985), pp. 417-418.

[2] Narrato nei « Canoni di Sahak il Grande », in F. C. Conybeare, A. J. MacLean, *Rituale Armenorum. Being the Administration of the Sacraments and the Breviary Rites of the Armenian Church Together with the Greek Rites of Baptism and Epiphany*, Oxford, 1905, pp. 54-85.

[3] Dal termine turco *qurban*, derivato dall'aramaico *korbân* o *qorbân* ("offerta sacra promessa a Dio", cfr. Marco, 7, 8-13), che rimanderebbe, a sua volta alla radice semitica del

cale [4] –, in occasione della celebrazione del *dies natalis* di alcuni santi ortodossi, di cui tratteremo di seguito.

L'interesse inesauribile della riflessione antropologica rivolto al tema del sacrificio, come nodo non risolto al centro di grandi sistemi culturali e religiosi nelle sue manifestazioni più varie e più lontane nel tempo e nello spazio, ha sempre costituito il fondamento di molti complessi mitico-rituali. Il tema sacrificale, in tutte le sue svariate declinazioni e trasformazioni (compreso il rito del « capro espiatorio »), incluse le forme più razionalizzate o sublimate, resta infatti centrale nello studio delle pratiche cultuali. Senza addentrarci negli eterogenei sistemi sacrificali e nelle complesse teorie antropologiche sul sacrificio su cui questi poggiano – da quelle generali elaborate dalla fine dell'Ottocento in poi da E.B. Tylor [5], W. Robertson Smith [6], É. Durkheim [7], M. Mauss [8], C. Lévi-Strauss [9] M. Eliade [10] ed E. Leach [11], per citarne solo alcuni, alle ricerche più specificatamente relative al mondo greco e romano (fiorite soprattutto negli ultimi decenni del Novecento e arricchite anche dai contributi apportati dalla filologia, dall'archeologia, dalla storia delle religioni e dalla filosofia), di A. Brelich [12], W. Burkert [13], J.-P.

verbo « avvicinare », probabilmente risalente all'accadico *qarabu*, dal significato letterale di « essere avvicinato » e figurato di « essere elevato » o « essere offerto in sacrificio », cfr. M. M. Bravmann, *Studies in Semitic Philology*, Leiden, 1977, pp. 465-482.

[4] S. Georgoudi, *Rito e sacrificio animale nella Grecia moderna. I 'kourbania' dei santi*, in *La cucina del sacrificio in terra greca*, a cura di M. Detienne e J. P. Vernant, Torino, 1982, pp. 183-202.

[5] E. B. Tylor, *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom*, I-II, London, 1871.

[6] W. Robertson Smith, *The Religion of the Semites: the Fundamental Institutions*, Berlin, 1894.

[7] É. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, 1912.

[8] H. Hubert, M. Mauss, *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*, in *Année Sociologique (1896/1897-1924/1925)*, II (1899), pp. 29-138.

[9] C. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Paris, 1962; ID., *Le totémisme aujourd'hui*, Paris, 1962; Id., *Mythologiques, I. Le cru et le cuit*, Paris, 1964.

[10] M. Eliade, *De Zalmoxis à Gengis-Khan: études comparatives sur les religions et le folklore de la Dacie et de l'Europe orientale*, Paris, 1970.

[11] E. Leach, *The Logic of Sacrifice*, in *Anthropological Approaches to the Old Testament*, VIII (1985), pp. 136-50.

[12] A. Brelich, *Introduzione alla storia delle religioni*, Roma, 1966.

[13] W. Burkert, *Homo necans: Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*, I-II, Berlin - New York, 1997.

Vernant [14], R. Girard [15] e J. Scheid [16] –, ci limitiamo a sottolineare come nell'universo greco-romano antico il sacrificio (nelle sue eventuali fasi di macellazione, cucina e commensalità) [17] rappresentasse un momento fondamentale del rituale festivo, quale occasione privilegiata di condivisione e comunanza per saldare i legami culturali, politici e sociali della comunità d'appartenenza. Sebbene il sistema sacrificale greco presentasse delle sostanziali analogie con il sistema romano, essi tuttavia si esplicavano in forme diverse e storicamente determinate nelle due rispettive civiltà. Dalle indagini comparative emergono infatti alcune fondamentali convergenze culturali, quali la concezione stessa del sacrificio come immolazione di una vittima (per lo più animale) offerta agli dèi, seguita da una spartizione delle carni e dalla preparazione e consumazione di queste in un banchetto rituale, a cui erano invitati a partecipare gli dèi stessi. Prima della preparazione culinaria, la vittima veniva divisa in due parti: l'una spettava ai celesti o inferi, l'altra ai mortali; la qualità della porzione divina consentiva agli uomini di entrare in relazione – o, meglio, in un rapporto di dipendenza – con gli dèi, sancendo, nel contempo, la distanza incolmabile che li separava da loro. Dapprima avveniva la consumazione della vittima da parte degli dèi, successivamente, da parte degli uomini che mangiavano le parti materiali, ma non vitali della vittima (ossa e grasso), destinate

[14] J.-P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs. Études de psychologie historique*, Paris, 1965; Id., *Théorie générale du sacrifice et mise à mort dans la ΘΥΣΙΑ grecque*, in *Le sacrifice dans l'Antiquité*, éd. J. Rudahardt et O. Reverdin, Vandoeuvres - Genève, 1981, pp.1-21.

[15] R. Girard, *La violence et le sacré*, Paris, 1972; Id., *Le bouc émissaire*, Paris, 1982.

[16] J. Scheid, *Religion et piété à Rome*, Paris, 1985; Id., *Sacrifice et banquet à Rome. Quelques problèmes*, in *Mélanges de l'Ecole Française de Rome. Antiquité*, XCVII (1985), pp. 193-206.

[17] Queste fasi non erano sempre previste per ogni sacrificio: vi erano infatti casi di animali che era lecito immolare e offrire ritualmente agli dei, ma non consumare; era il caso, ad esempio, del cavallo negli *Ecurria* romani (festa celebrata in ottobre nel Campo Marzio), animale ritenuto sacrificabile, ma non commestibile. Su tali feste, comparate a quelle dell'India vedica, si veda il datato, per taluni aspetti, ma ancora fondamentale studio di G. Dumézil, *Fêtes romaines d'été et d'automne: suivi de dix questions romaines*, Paris, 1975, pp. 176-219. Potevano inoltre esservi casi di commensalità senza una vera e propria immolazione della vittima animale, come nell'oblazione di cereali seguita da un banchetto, in occasione della festa romana arcaica celebrata dal collegio sacerdotale degli *Arvales* alla fine di maggio in onore della dea Dia, cfr. J. Scheid, *La spartizione sacrificale a Roma*, in *Sacrificio e società nel mondo antico*, a cura di C. Grottanelli e N. F. Parise, Bari, 1993, pp. 278-280.

invece agli dèi [18]. In entrambe le civiltà la commensalità e la convivialità rappresentavano dei momenti fondamentali del rituale sacrificale, assumendo un'importante valenza sociale e politica. Attraverso l'uccisione rituale della vittima e il regime di convivialità e comunanza (κοινωνία greca e *communio* romana) che essa instaurava, i cittadini si riconoscevano come 'mangiatori di carne'. Qualsiasi rifiuto settario dell'alimentazione carnea, quindi del sacrificio cruento, si configurava non solo come rifiuto di una pratica religiosa, ma anche come massima espressione di dissenso nei confronti del sistema sociale e politico dominante. Esso infatti costituiva il perno non solo delle pratiche alimentari, ma definiva e regolava le relazioni "cosmiche" tra sfera divina, umana, animale e vegetale.

Malgrado la consuetudine delle pratiche sacrificali cruente sia nel mondo greco che romano, il trauma dell'immolazione aveva sempre generato reticenze e divieti relativi allo spargimento di sangue, di cui sono numerose le testimonianze letterarie e filosofiche soprattutto a partire dall'età tardo antica. La più antica normativa sui sacrifici risalirebbe al IV secolo d. C. e sarebbe costituita dai decreti imperiali che condannavano alcuni tipi di sacrifici cruenti in onore degli dei pagani. Secondo le informazioni forniteci dal *Codice teodosiano*, la più antica norma sarebbe databile al 321 [19], durante il regno di Costantino il Grande, in cui venivano condannate però solo talune pratiche sacrificali: quelle connesse alla magia e alla divinazione. La succitata legge, come le altre norme promulgate tra il 319 e il 324 da Costantino, non condannava *tout court* il sistema religioso tradizionale, ma si limitava a proibire quelle pratiche che già da tempo erano oggetto di critica da parte di filosofi e letterati. L'imperatore, pur avversando alcune forme di *superstitio* (tra cui aru-

[18] Essi, accontentandosi del fumo aromatico delle ossa e del grasso bruciati, dimostravano di possedere una natura immortale, destinata a un'eterna giovinezza, dal momento che la loro esistenza non comportava nessun elemento deperibile e nessun contatto con ciò che poteva corrompersi (qual era il cibo carneo).

[19] Allo stesso anno risale anche un'interessante iscrizione proveniente dalla Mesia contenente una dedica a una statua del dio Sole che ne regola il culto e le offerte: ai soldati del vessillo si prescrive di offrire ogni anno al *Sol conservator* incenso e libagioni, accendendo un cero, ed evitando di celebrare sacrifici cruenti, cfr. *Inscriptiones Latinae selectae*, ed. H. Dessau, Berlin, 1892-1916, n. 8940.

spicina [20] e magia) [21], autorizzava le cerimonie pubbliche dell'antica *religio*, al fine soprattutto di mantenere i culti ufficiali. La regolamentazione e la limitazione di pratiche considerate devianti o 'superstiziose' [22] appariva perciò dettata dal timore che queste potessero oscurare o diminuire la *maiestas* imperiale. Il culto del regnante e l'apoteosi degli imperatori defunti sono attestati almeno fino al V secolo, quando una legge del 425 condannò il culto eccessivo delle immagini dell'imperatore [23]. Per una condanna più severa nei confronti della *superstitio* e dell'*insania sacrificiorum* si dovrà attendere una legge del 341 – emanata dagli imperatori Costante e Costanzo –, in cui però mancavano ancora riferimenti precisi ai vari tipi di sacrifici vietati, nonché alle eventuali pene previste per i contravventori:

Abbia fine la *superstitio*, venga abolita l'*insania sacrificiorum*. Infatti, chiunque contro la legge di nostro padre, il divo principe, e contro questo ordine della nostra benevolenza osi celebrare dei sacrifici, sarà sottoposto ad una pena adeguata e ad una sentenza immediata [24].

Le tipologie di pena previste per i trasgressori cominciarono a definirsi qualche anno più tardi, in una legge del 346 [25], in cui Costante e Costanzo, sempre più preoccupati di ostentare la loro av-

[20] Una legge del primo febbraio del 319 vietava agli aruspici di entrare nelle dimore private e minacciava la confisca dei beni dei contravventori, cfr. *Codex Theodosianus*, IX, 16, 1.

[21] Con una legge del 324, Costantino proibiva la magia privata, finalizzata alla seduzione, e la magia nera, autorizzando la sola magia bianca, cfr. *Codex Theodosianus*, IX, 16, 3.

[22] Sul concetto di *superstitio* nel IV secolo nella compilazione teodosiana si veda in particolare M. R. Salzman, Superstitio *in the* Codex Theodosianus *and the Persecution of Pagans*, in *Vigiliae Christianae*, XLI (1987), pp. 172-188.

[23] *Codex Theodosianus*, XV, 4, 1. Eusebio (nella *Vita di Costantino*, IV, 16) alludeva a una legge che vietava la collocazione di immagini dell'imperatore Costantino all'interno dei templi.

[24] *Codex Theodosianus*, XVI, 10, 2, ed. Th. Mommsen, Paris, 2005 (Sources chrétiennes, 497), p. 428: Cesset superstitio, sacrificiorum aboleatur insania. Nam quicumque contra legem divi principis parentis nostri et hanc nostrae mansuetudinis iussionem ausus fuerit sacrificia celebrare, competens in eum vindicta et praesens sententia exeratur [...].

[25] Sebbene la discussione sulla cronologia di questa legge rimanga una questione aperta, la maggior parte degli studiosi oscillano per datarla tra il 346 e il 356-357, tra cui L. De Giovanni (*Il libro XVI del Codice Teodosiano*, Napoli, 1991, pp. 138-140), che propende per una datazione alta, mettendo il testo in stretta relazione con il *De errore profanarum religionum* di Firmico Materno, assai affine per gli argomenti trattati, e E. Magnou-Nortier

versione al paganesimo, stabilirono che per i sacrificatori (soprattutto per coloro che praticavano sacrifici notturni) e per i governatori provinciali, che non li denunciassero, fosse prevista la pena capitale e la confisca dei beni:

Si è deciso che in ogni luogo e in tutte le città i templi siano chiusi in modo che, essendo vietato entrarvi, venga negata a tutti trasgressori la licenza di delinquere. Esigiamo inoltre che tutti si astengano dal sacrificare. Pertanto, se qualcuno voglia continuare ad agire in tal senso, venga abbattuto dal gladio vendicatore. Noi decretiamo anche che i beni del suppliziato siano rivendicati dal fisco e che, allo stesso modo, siano puniti i governatori delle province, qualora debbano rendersi colpevoli di negligenza nel condannare tali reati [...] [26]

Nel 356 Costanzo proibì ogni genere di sacrificio e fece chiudere i templi pagani, minacciando di morte quanti osassero disubbidire [27]. Tuttavia l'imperatore, come i suoi predecessori, non conduceva ancora in modo sistematico una politica antipagana, per la quale bisogna attendere la legislazione teodosiana. Dopo la breve pausa compresa tra il 360 e il 363, dovuta alla restaurazione giulianea dei riti pagani (e la cui frenesia scarificale aveva provocato non di rado "orrore" tra i sudditi) [28], l'imperatore Teodosio nel 381 promulgò una legge decisamente più repressiva nei confronti dei sacrifici cruenti che si svolgevano nelle cerimonie pubbliche. Qualche anno più tardi (391), una nuova legge imperiale ribadiva con maggiore chiarezza il divieto da parte dei magistrati e dei dignitari di corte di celebrare sia pubblicamente che privatamente i sacrifici divinatori della tradizione etrusca – gli *haruspicina*, ossia l'ispezione delle interiora delle vittime sacrificali –, condannati alla stregua dei crimini di lesa maestà (*crimina laesae maiestatis*), e vi associava altresì la

e M. Rouche (*Le Code Théodosien, livre XVI, et sa reception au Moyen Age*, Paris, 2002, pp. 370-378) che ne propongono invece una più bassa.

[26] *Codex Theodosianus*, XVI, 10, 4, ed. cit. (nota 24), p. 432: « Placuit omnibus locis adque urbibus universis claudi protinus templa et accessu vetito omnibus licentiam delinquendi perditis abnegari. Volumus etiam cunctos sacrificiis abstinere. Quod si quis aliquid forte huiusmodi perpetraverit, gladio ultore sternatur. Facultates etiam perempti fisco decernimus vindicari et similiter adfligi rectores provinciarum, si facinora vindicare neglexerint ».

[27] Ibid., XVI, 10, 6, ed. cit., p. 434.

[28] A tale proposito si veda N. Belayche, *"Partager la table des dieux". L'empereur Julien et les scarifices*, in *Revue de l'Histoire des Religions*, CCXVIII, n. 4 (2000), pp. 455-486.

proibizione di celebrare qualsivoglia rito pagano (ribadita poco tempo dopo da una legge speciale inviata al prefetto d'Egitto dal patriarca di Alessandria,Teofilo, che stabiliva la chiusura del *Serapeum* d'Alessandria) [29]. L'anno successivo veniva definitivamente soppressa definitivamente la libertà di culto e tolti i sussidi statali alle cerimonie pubbliche [30].

Scorrendo l'intera sezione *De paganis, sacrificiis et templis* del XVI libro del codice teodosiano, risulta evidente quanto i pagani dediti ai sacrifici notturni e agli *haruspicina* fossero ancora numerosi nel 423, tanto da rendere necessaria l'emanazione di una nuova legge che prevedesse la pena capitale oppure la proscrizione e l'esilio, in particolare per coloro che fossero colti in flagranza di reato a sacrificare in onore dei demoni [31]. Il testo normativo non fa però alcun riferimento alla distinzione tra le varie pratiche sacrificali, comprese quelle relative alla devozione privata (soprattutto di carattere divinatorio e propiziatorio) [32].

La legge teodosiana più coercitiva nei riguardi dei sacrificatori pagani fu quella del 435: essa vietava qualsiasi pratica sacrificale cruenta, prescrivendo indiscriminatamente la pena capitale per i

[29] *Codex Theodosianus*, XVI, 10, 10. Su questa legge si veda lo studio di J. GAUDEMET, *La condamnation des pratiques païennes en 391*, in *Epektasis. Mélanges Daniélou*, Paris, 1972, pp. 597-602.

[30] *Codex Theodosianus*, XVI, 10, 12, 4-6, ed. cit. (nota 24), p. 444: « [...] simulacris vel [...] victimam caedat vel [...] larem igne, mero genium, penates odore veneratus accendat lumina, inponat tura, serta suspendat ». Teodosio, dopo la vittoria su Eugenio, annunciò inoltre al senato che ormai il fisco non avrebbe più finanziato le spese destinate ai culti e ai sacrifici solenni della religione romana, cfr. ZOSIMO, IV, 59, éd. F. PASCHOUD, Paris, 1979, pp. 22-23.

[31] *Codex Theodosianus*, XVI, 10, 23, ed. cit. (nota 24), p. 464: « Post alia: paganos qui supersunt, si aliquando in execrandis daemonum sacrificiis fuerint comprehensi, quamvis capitali poena subdi debuerint, bonorum proscriptio ac exilium cohercebit ».

[32] Sebbene nell'*asklepeion* di Atene i sacrifici privati che accompagnavano l'incubazione siano attestati almeno fino al 480, anno di chiusura del tempio di Iside a Canope, è comunque probabile che i sacrifici pubblici nelle città greche cessassero verso la fine del V secolo, cfr. F. R. TROMBLEY, *Hellenic Religion and Christianisation (c. 370-529)*, I, Leiden, 1993, p. 5. Diversa è invece la situazione di altre zone dell'impero, come la Siria, dove molti culti, almeno nella sfera privata, permasero più a lungo, cfr. G. WIDENGREN, *'Synkretismus' in der syrischen Christenheit*, in *Synkretismus im syrisch-persischen Kulturgebiet. Symposion in Reinhausen bei Göttingen (Oktober 1971)*, hrsg. A. DIETRICH, Göttingen - Vandenhoeck - Ruprecht, 1975 (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, 96), pp. 48-52.

contravventori e la purificazione dei loro luoghi di culto tramite la distruzione e l'imposizione di simboli cristiani:

Noi proibiamo qualsiasi esecrabile immolazione di vittime perpetrata nello scellerato spirito pagano e qualsiasi tipo di sacrificio condannabile, così come tutte le altre pratiche già proibite dall'autorità delle antiche decisioni. Noi ordiniamo che tutti i loro santuari, i loro templi e i loro luoghi sacri, casomai ce ne sia ancora oggi qualcuno intatto, vengano distrutti per ordine dei magistrati e vengano purificati tramite la collocazione di simboli della venerabile religione cristiana. Dal momento che tutti ne sono al corrente, chiunque, una volta sottoposto a regolare processo, a seguito di prove circostanziate, risulti essere un trasgressore di questa legge, sia condannato a morte [33].

L'azione di Teodosio era mossa soprattutto contro i pagani di Alessandria, non solo perché si trattava della città che aveva accolto l'imperatore Giuliano, ma anche per la necessità di reprimere un paganesimo ben radicato in Egitto [34]. Numerosi furono i divieti imperiali che si susseguirono fino all'età di Giustiniano, volti a tentare di estirpare nei santuari di Iside a Philae e di Zeus Ammmone ad Auglia e a Heliopolis (Baalbek) – oltre che in alcune città della Siria e dell'Anatolia, in particolare a Carrhae (Harran) e a Edessa –, la pratica dei sacrifici cruenti, attestata almeno fino al VI secolo [35].

Tra le varie testimonianze letterarie ve n'è una particolarmente originale relativa all'immolazione di animali domestici in un contesto eortologico rurale, trasmessaci da un testo agiografico, datato al

[33] *Codex Theodosianus*, XVI, 10, 25, ed. cit. (nota 24), pp. 466-468: « Omnibus sceleratae mentis paganae exsecrandis hostiarum immolationibus damnandisque sacrificiis ceterisque antiquiorum sanctionum auctoritate prohibitis interdicimus cunctaque eorum fana templa delubra, si qua etiam nunc restant integra, praecepto magistratuum destrui collocationeque venerandae christianae religionis signi expiari praecipimus, scientibus universis, si quem huic legi aput competentem iudicem idoneis probationibus illusisse constiterit, eum morte esse multandum ».

[34] R. Rémondon, *L'Egypte et la suprème résistence au Christianisme (Ve-VIIe siècles)*, in *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire*, LI (1952), pp. 63-70.

[35] Sui sacrifici a Heliopolis si vedano: *Chronicon Paschale*, I, 9 ed. L.A. Dindorf, Bonn, 1832, p. 561; Michele il Siro, *Chronicon*, IX, 16, éd. J.-B. Chabot, Paris, 1899-1910, II, p. 179. Su Carrhae: Teodoreto, *Historia ecclesiastica*, IV, 18; Procopio, *De bello persico*, II, 13.7; Michele il Siro, *Chronicon*, IX, 33 ed. cit. supra, p. 270. Su Edessa (in particolare sui sacrifici in onore di Zeus-Hadad): Michele il Siro, *Chronicon*, X, 12, ed. cit. supra, p. 318; Giovanni di Efeso, *Historia ecclesiastica*, III, 3, 2, éd. E.W. Brooks, Louvain, 1935-1936, III, 3, pp. 115-116.

VI secolo: la *Vita* di San Nicola di Sion [36]. Tra le vicende biografiche narrate, si racconta che il santo avrebbe visitato numerosi santuari in Licia, dove si celebravano sacrifici di buoi, seguiti da banchetti festivi [37].

Questi (Nicola) andò nell'oratorio del santo Arcangelo, a Traglassi, offrì una coppia di piccoli buoi e convocò tutto il popolo presso di sé. Ci fu un banchetto e gioia grande. Tutti, lieti, diedero gloria a Dio, che glorifiche loca quelli che lo glorificano. Di là poi il santo andò al monastero di San Giovanni e dei santi padri Sabbazio, Nicola e Leone che furono archimandriti ad Acalisso ed offrì cinque piccoli buoi e convocò a sé tutto il popolo. Essi mangiarono e si saziarono e Dio fu glorificato per mezzo del suo servo Nicola. Ancora, per grazia e potere dello Spirito Santo, il santo andò in tutte le chiese vicine, diede come offerta, rendendo grazie a Dio, sedici piccoli buoi, compiendo la profezia del santo David che dice: "Adempirò ai voti che le mie labbra pronunciarono e la mia bocca disse nel momento della mia sofferenza [...]. Dopo due anni lo Spirito Santo apparve al servo di Dio Nicola affinché si recasse nelle sante case di preghiera vicine e facesse in ciascun tempio offerta di una coppia di buoi giovani e glorificasse Dio [...]. E allora, dopo aver eseguito l'ordine dello Spirito Santo, esultando insieme ai fratelli che erano con lui, nel volgere di venticinque giorni tornò al monastero, alla santa Sion [38].

Le immolazioni di coppie di giovani buoi (vittime sacrificali per eccellenza), compiute dal santo stesso non si riferiscono affatto a un contesto pagano, ma totalmente cristiano, dal momento che esse vengono addirittura 'ordinate' dallo Spirito Santo per glorificare Dio. I sacrifici vengono celebrati pubblicamente con la partecipazione attiva delle comunità locali. Pur non essendoci alcun riferimento alla sparti-

[36] Le edizioni della *Vita*, in ordine cronologico, sono le seguenti: N. C. Falconius, *Sancti Confessoris. Pontificis et Celeberrimi Thaumaturgi Nicolai Acta Primigenia*, Napoli, 1751; Antonin, *Sv. Nikolaj, episkop pinarskij i archimandrit sionskij*, in *Trudy Kievskoj Duchovnoj Akademii*, VI (1869), pp. 445-497; Anrich, *Hagios Nikolaos. Der heilige Nikolaos in der griechischen Kirche*, I-II, Leipzig-Berlin, 1913; I. Ševčenko, N. Patterson Ševčenko, *The Life of Nicholas of Sion*, Brookline (Massachusetts), 1984 (Archbishop Iakovos Library of Ecclesiastical and Historical Sources, 10); H. Blum, *Die vita Nicolai Sionitae*, Bonn, 1997; M. T. Bruno, *San Nicola nelle fonti narrative greche*, Bari, 1985. Eccetto quest'ultima, che si basa sulla traduzione russa dell'archimandrita Antonin, a sua volta basata sul Falconio, le altre edizioni si basano principalmente su due manoscritti: Vat. gr. 821 e Sin. gr. 525.

[37] *Nicolai Sionitae Vita*, 54-57 in *Bibliotheca Hagiographica Graeca*, éd. F. Halkin, Bruxelles, 1957[3], 1347.

[38] Traduzione italiana di M. T. Bruno in *San Nicola di Sion*, ed. cit. (nota 36), pp. 190-192.

zione delle carni successiva all'immolazione delle vittime, nel testo viene invece menzionato a più riprese il banchetto, quale momento rituale conclusivo di condivisione cui prende parte l'intera comunità senza distinzioni di genere, età o rango sociale. I sacrifici descritti sembrano tra l'altro non destare alcuno stupore tra gli astanti ed essere, anzi, accolti come pratica consueta, totalmente integrata nella vita religiosa delle comunità cristiane dei villaggi visitati dal santo. Come riscontriamo nei πανηγύρια di età post-bizantina, non è da escludere che fin dal VI secolo fosse diffusa la pratica, soprattutto in contesti rurali, di offrire vittime animali per celebrare alcuni santi locali (forse nel giorno del loro *dies natalis*).

Se l'interdizione della pratica di sacrifici cruenti dovette essere ribadita alla fine del secolo successivo nel concilio *in Trullo* del 692, malgrado pene meno severe – scomunica per i laici e deposizione per i chierici –, e nuovamente, due secoli dopo, nella novella 58 dell'imperatore Leone VI il Saggio [39], era sintomo non solo dell'inefficacia della legislazione precedente, ma altresì del sospetto che tali pratiche non fossero state ancora estirpate totalmente e ovunque nei vasti territori dell'impero, in ragione, probabilmente, del loro radicamento nei culti locali.

L'insistenza maggiore delle condanne canoniche delle pratiche sacrificali si concentrava soprattutto sullo spargimento e sul consumo del sangue della vittima. Il canone 67 del trullano prescriveva specificatamente l'astensione dalla consumazione del sangue e dei *suffocata*, ossia dalle carni di animali uccisi per soffocamento, nonché dalla fornicazione, ad essa associata.

Le Sante Scritture hanno prescritto di astenerci dal sangue, da animali strangolati e dalla fornicazione. Pertanto coloro che per ghiottoneria escogiteranno comunque dei modi per rendere edibile il sangue di qualsivoglia animale, dovranno essere puniti adeguatamente. Se qualcuno d'ora in avanti, per qualsiasi ragione, oserà cibarsi del sangue di un animale, se chierico, dovrà essere deposto, se laico, scomunicato [40].

[39] Cfr. *Les novelles de Léon VI le Sage. Texte et traduction*, éd. A. Dain, P. Noailles, Paris, 1944, pp. 47-50; sulla ripresa di alcuni canoni del Concilio *in Trullo* si veda S. N. Troianos, *The Canons of the Council in Trullo in the Novels of Emperor Leo VI*, in *The Council in Trullo Revisited*, ed. G. Nedungatt, M. Featherstone, Rome, 1995, p. 196.

[40] *Concilio in Trullo*, canone 67, ed. G. Rhalles, M. Potles, Atene, 1852, II, p. 462: « 'Η θεία ἡμῖν Γραφὴ ἐνετείλατο ἀπέχεσθαι αἵματος, καὶ πνικτοῦ καὶ πορνείας. Τοῖς οὖν

L'uccisione rituale della vittima per soffocamento o strangolamento era considerata non solo una pratica estranea al sistema sacrificale greco fin dall'antichità, ma altresì un importante marcatore culturale di civiltà per differenziarsi dalle popolazioni 'selvagge' e 'primitive', quali, ad esempio, gli Sciti [41]. Lo strangolamento non era ritenuta una pratica 'cruenta', non essendovi spargimento di sangue, ma appariva nondimeno come un'immolazione violenta e disonorevole [42].

L'origine della proibizione bizantina relativa alla consumazione di sangue animale è da attribuirsi probabilmente alla tradizione ebraica, la quale si basava principalmente sul divieto della legge mosaica del *Levitico* (17, 10-14) e del *Deuteronomio* (32, 17-21), successivamente ripresa dagli *Atti degli Apostoli*, in particolare nelle lettere ai cristiani di Antiochia [43]; essa prescriveva di non cibarsi del sangue e della carne al sangue, pena la scomunica, poiché il sangue era ritenuto l'elemento vitale per eccellenza [44]. Questa concezione, che si fondava sull'identificazione tra *nephes* (anima) e sangue, quale forza vitale veicolante lo pneuma divino, era anteriore alla legge mosaica la quale la riprese, a sua volta, da testi precedenti. Qualche traccia di tale concezione è ravvisabile in un passo del *Genesi*:

> Quanto si muove e ha vita vi servirà di cibo: vi do tutto questo, come già le verdi erbe. Soltanto non mangerete la carne con la sua vita, cioè il suo sangue [45].

Questo divieto era legato alla credenza secondo cui il sangue, essenza dello spirito vitale, provenisse esso stesso da Yahweh. Il sangue non spettava agli uomini perché era vita quindi andava restituito alla divinità; qualsiasi spargimento di sangue era pertanto

διὰ τὴν λίχνον γαστέρα αἷμα οἱουδήποτε ζῴου τέχνῃ τινὶ κατασκευάζουσιν ἐδώδιμον, καὶ οὕτω τοῦτο ἐσθίουσι, προσφόρως; ἐπιτιμῶμεν. Εἴ τις οὖν ἀπὸ τοῦ νῦν αἷμα ζῴου ἐσθίειν ἐπιχειρήσοι οἱῳδήτινι πρόπῳ, εἰ μὲν κληρικὸς εἴη, καθαρείσθω, εἰ δὲ λαικὸς ἀφοριζέσθω ».

[41] Erodoto, IV, 8-10, 60; Strabone, XI, 3.6; Dione, *Oratio XXXVI* (*Boristenitica*), Pausania, I, 21, 5; VIII, 43, 6.

[42] Omero, *Odissea*, XXII, 471-3.

[43] *Atti*, 15, 29.

[44] *Levitico*, 17, 14: « Non mangerete sangue di alcuna specie di essere vivente, perché il sangue è la vita d'ogni carne; chiunque ne mangerà sarà eliminato » (*Antico Testamento. I Pentateuco e Libri profetici*, a cura di M. Galizzi, Torino, 1968, p. 258).

[45] *Genesi*, 9, 4 (Ibid., p. 66).

vietato. Vi era l'obbligo di versare tutto il sangue, riservando, anche nella pratica non propriamente sacrificale, alla sfera extra-umana questa parte vitale della vittima, affinché fosse restituita alla fonte di ogni vita, pena un castigo tremendo, assimilabile al diluvio dei primordi. L'interdizione relativa alla consumazione del sangue presupponeva l'adozione di tecniche specifiche di uccisione della vittima che doveva essere sgozzata al fine di essere dissanguata totalmente e marinata in salamoia (*meliha*), prima che le sue carni potessero essere consumate (tradizione che persiste ancora oggi, come è noto, nelle tecniche di macellazione e preparazione delle carni dette *kāšer*). Il mangiare in modo religiosamente scorretto il cibo carneo, ossia contenente ancora sangue, era equiparato addirittura all'omicidio, che consisteva appunto nel versare il sangue-vita [46].

Nel *Nuovo Testamento* veniva ribadito il medesimo divieto mosaico relativo al consumo di sangue; esso faceva, del resto, parte degli obblighi imposti ai pagani da poco convertiti al cristianesimo, tra cui il rifiuto delle offerte alimentari in onore degli dei pagani. Gli *Atti degli Apostoli*, oltre a ribadire il divieto vetero testamentario di consumare sangue e carni di animali strangolati [47], riportano anche il discorso di Giacomo sull'integrazione dei pagani convertiti alla comunità cristiana facendo riferimento ai sacrifici in onore delle divinità pagane [48].

Senza addentrarci nella ricca e complessa polemica sui temi sacrificali degli autori cristiani dei primi secoli, nonché quella teologica sul rapporto, assai controverso, tra eucarestia e sacrificio nelle rispettive scuole di Alessandria e di Antiochia del III secolo, faremo solo un breve accenno ad alcune questioni fondamentali: innanzitutto al fatto che i sacrifici 'pagani' fossero rifiutati non tanto come pratica in sé o perché cruenti (come nella polemica settaria antisacrificale di matrice orfico-pitagorica), ma in quanto offerti a figure 'cattive', ossia demoniche o idolatriche, come aveva ribadito Agostino di Ippona. Egli intendeva per sacrificio quell'atto di culto in cui l'uomo offre alla divinità un dono [49], affermando che in ogni sacrificio bisognasse considerare quattro aspetti fondamentali: a chi si

[46] *Genesi*, 9, 5-7.
[47] *Atti*, 15, 29.
[48] Ibid., 15, 19-20.
[49] Agostino di Ippona, *De civitate Dei*, X, 5-6.

offrisse, da chi venisse compiuta l'offerta; che cosa si offrisse e, infine, perché si offrisse [50]. Osservava poi come fin dall'antichità il culto verso Dio si fosse espresso nella forma del sacrificio: i sacrifici dei pagani erano nell'errore perché rivolti ai demoni, mettendo in risalto le forze delle creature, anziché la potenza del Creatore [51].

Successivamente, la linea di demarcazione tra cristiani, atei, eretici o politeisti era determinata proprio dall'adesione o meno a pratiche sacrificali cruente: i martiri cristiani erano coloro che affermavano la loro appartenenza alla nuova religione per lo più con il rifiuto di sacrificare agli dèi e per questo puniti. Il sacrificio divenne così il principale marcatore culturale tra cristiani e non cristiani [52].

Ambiguo era invece l'atteggiamento del neoplatonico Porfirio nei confronti dei sacrifici cruenti: nel *De abstinentia* si scaglia contro i sacrifici animali e l'alimentazione carnea [53], a favore del vegetarianesimo, riferendosi all'antica tradizione pitagorica e a Teofrasto (in particolare al trattato *De pietate*), mentre nel suo pamphlet *Contra christianos* [54], databile intorno al 270 d. C., polemizza contro il cannibalismo antropofago della comunione cristiana [55].

Nella tradizione demonologica cristiana più antica troviamo interessanti concezioni relative all'associazione tra sangue e demoni, tra cui quella riferita da Origene secondo la quale lo spargimento di sangue avrebbe attirato particolari demoni (δαίμονες λίχνοι), i quali ne andavano così ghiotti da 'leccare' addirittura il sangue degli animali sacrificati sugli altari pagani [56].

Un'altra interdizione presente sia nella *pars Orientis* che *Occidentis* dell'impero era relativa alla consumazione della carne di carogne, ovvero di animali morti per cause naturali o perché preda di altri animali (*morticinae*), e di animali che si erano, a loro volta, cibati di

[50] Agostino di Ippona, *De Trinitate*, IV, 14, 19.

[51] Agostino di Ippona, *De civitate Dei*, X, 4.

[52] Grottanelli, *Il sacrificio*, Roma - Bari, 1999, p. 72.

[53] Porfirio, *De abstinentia*, II, 29-30.

[54] Libro bruciato nel V secolo e di cui ci restano purtroppo solo pochi frammenti, cfr. *Theophrastus of Eresus, Sources for his Life, Writings, Thought & Influence. Commentary*, ed. W. W. Fortenbaugh, P. Huby, R. Sharples, D. Gutas, Leiden - New York - Köln, 1993.

[55] A. von Harnak, *Porphyrius, 'Gegen die Christen'. 15 Bücher*, in *Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften*, Berlin, 1916, p. 88; C. Grottanelli, *Appunti sulla fine dei sacrifici*, in *Egitto e Vicino Oriente*, XII (1989), p. 176.

[56] Origene, *Contra Celsum*, VIII, 30.

carogne (*cadavera mortuorum*) [57], come prescritto anche nella tradizione ebraica del *Levitico* [58] e del *Deuteronomio* [59].

Le prime differenze tra le due aree dell'impero su queste interdizioni sono rilevabili a partire dall'epoca dello scisma del 1054, per acuirsi soprattutto dal XIII secolo in poi, quando i bizantini iniziarono a rappresentare i nemici latini come dei 'barbari' trasgressori, consumatori di carni crude e di animali proibiti; atteggiamento giustificabile antropologicamente con la 'necessità' identitaria di differenziarsi dal nemico, in quanto 'altro' e 'incivile' per eccellenza. Atteggiamento che emerge non solo nelle pratiche alimentari, ma anche liturgiche [60].

Giuseppe Briennio, in un opuscolo [61] di quarantanove capitoli – segnalato per la prima volta da Krumbacher [62] –, interamente consacrati a una violenta requisitoria sulle cause della decadenza dei costumi dei bizantini, condannava con toni moralistici vizi e superstizioni dei suoi contemporanei, formulando accuse simili, ma rivolgendole però ai cristiani d'Oriente, paragonandoli ai 'selvaggi' pagani:

> Gli ortodossi, come i pagani, divorano indistintamente le carni di animali strangolati, morti per malattia o prede di caccia di altre bestie selvagge, e ne bevono il sangue [63]

[57] B. Caseau, *Le tabou du sang à Byzance: observances alimentaires et identité*, in *Pour l'amour de Byzance: hommage à Paolo Odorico*, ed. Ch. Gastgeber, Frankfurt am Main, 2013, pp. 53-62; Ead., *Nourritures terrestres, enourittures célestes. La culture alimenaire à Byzance*, Paris, 2015, pp. 60-61.

[58] *Levitico*, 11, 39-40; 17, 15-16.

[59] *Deuteronomio*, 14, 21.

[60] B. Caseau, *Norritures terrestres* cit. (nota 57), p. 181.

[61] La prima edizione dell'opuscolo (intitolato: « Τίνες αἰτίαι τῶν καθ' ἡμᾶς λυπηρῶν; ») fu quella di Eugène Bulgaris (*Œuvres du moine Jospeh Bryennios*, III, Leipzig, 1784, pp. 119-123). Molto tempo dopo il testo, corredato di traduzione francese e commento, fu riproposto, con il titolo *Quelles sont les causes des nos malheurs?*, da L. Œconomos, *L'état intellectuel et moral des Byzantins vers le milieu di XIV siècle d'après une page de Joseph Bryennios*, in *Mélanges Charles Diehl*, I (1930), pp. 225-233.

[62] K. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Litteratur von Justinian bis zum Ende des oströmischen Reiches (527-1453)*, München, 1897², pp. 113-114.

[63] Giuseppe Briennio, *Τίνες αἰτίαι τῶν καθ' ἡμᾶς λυπηρῶν;*, éd. L. Œconomos, Paris, 1930, p. 227: « ὅτι πνικτὰ καὶ θνησιμαῖα καὶ θηριάλωτα καὶ αἵματα ζώων ἀπερισκέπτως, ὡς ἐθνικοί, οἱ ὀρθόδοξοι κατεσθίοθσιν ».

La persistenza di alcune pratiche sacrificali cruente sembra dettata da una certa ambiguità e tolleranza già presente nei canoni conciliari e dalle novelle imperiali che prescrivevano non più la condanna capitale, ma pene sempre più clementi – quali l'esilio, la tonsura o un'ammenda –, come stabiliva anche la succitata novella 58 di Leone VI [64].

Alcune testimonianze riguardano l'usanza di cuocere le carni all'interno dei luoghi di culto cristiani, offrendone poi porzioni agli astanti, preti compresi. Il canone 99 del concilio trullano, anche se rivolto specialmente agli armeni, proibiva ai fedeli di cuocere le carni nel santuario e di darne parte ai sacerdoti, secondo l'uso giudaico che, a detta dei Padri conciliari, avrebbe previsto di offrire ai sacerdoti porzioni dell'animale sacrificato [65]. Il canone ribadiva inoltre che, malgrado tali pratiche fossero interdette alla comunità dei laici, pena la scomunica, si autorizzava tuttavia i sacerdoti ad accettare parti di carne purché ciò avvenisse fuori dalla chiesa, allo scopo di salvaguardarne la purezza (τὸ ἀκηλίδωτον) [66].

Un atteggiamento così tollerante da parte delle autorità politiche e religiose era forse dettato non solo dall'antichità della consuetudine, insieme a quella di banchettare dentro le chiese, – ripetutamente denunciata nei sinodi dalla fine del IV secolo [67] –, ma altresì dalla credenza che le carni sacrificali, come altre offerte in natura o in denaro, contribuissero ad assicurare la sussistenza del basso clero, soprattutto rurale, che di fatto dipendeva in gran parte dai doni dei fedeli [68]. A questo proposito un documento del XII secolo, citato da Stella Georgoudi [69], costituito da un testo contenente una serie di risposte canoniche fornite da un certo Nikitas, arcivescovo di Salonicco, a domande poste da diversi arcipreti, ci informa sulla diffusione della pratica dei sacrifici cruenti di animali seguita da pasti

[64] *Les novelles de Léon VI le Sage*, ed. cit. (nota 42), pp. 47-50.

[65] *Concilio in Trullo*, canone 99, ed. cit. (nota 40), II, p. 543.

[66] Ibid.: « [...]Ὅθεν τὸ τῆς ἐκκλησίας φυλάττοντες ἀκηλίδωτον, ὁρίζομεν, μὴ ἐξῖναί τινι τῶν ἱερέων ἀφωφισμένα καρεῶν μέλη παρὰ τῶν προσαγόντων λαμβάνειν, ἀλλ' οἷς ἀρεσθῇ ὁ προσάγων, τούτοις ἀκρείσθωσαν, ἔξω τῆς ἐκκλησίας τῆς τοιαύτης γινομένης προσαγωγῆς [...] ».

[67] Si vedano in particolare i canoni 27, 28 e 55 del sinodo di Laodicea (fine IV secolo) e i canoni 37 e 42 del sinodo di Cartagine (419).

[68] A. H. M. Jones, *Il tramonto del mondo antico*, Bari, 1972, pp. 395-397.

[69] Georgoudi, *Rito e sacrificio animale nella Grecia moderna* cit. (nota 4), pp. 194-195.

comuni cui partecipavano sia laici che sacerdoti. È interessante osservare che, sebbene l'arcivescovo considerasse condannabile il sacrificio in quanto usanza giudaica e pagana (ἑλληνική), reputava tuttavia fosse un atto pio offrire ai sacerdoti animali domestici, vivi o uccisi, a condizione però che non venissero condotti all'interno della chiesa. Secondo Nikitas, i fedeli potevano contribuire in vario modo a seconda della loro disponibilità economica: se non avevano la possibilità di offrire un bue intero, potevano almeno limitarsi a una parte dell'animale oppure offrire un volatile da cortile. Il chierico affermava inoltre come fosse permesso ai preti benedire pecore e buoi prima dell'immolazione. Concludeva dicendo che, malgrado la condanna dei sacrifici, la legge mosaica non fosse stata del tutto abolita, ma piuttosto trasformata in qualcosa di più elevato [70].

Koukoules riporta una testimonianza di Teodoro Balsamone – relativa al commento al canone 23 del concilio *in Trullo* [71] –, sull'antica usanza bizantina, diffusa soprattutto in alcuni villaggi greci, di certi contadini di offrire ai preti, subito dopo la liturgia della domenica di Pasqua, carne in salamoia o altro cibo (come uova o formaggio) in cambio della comunione [72]. Questi costumi, secondo Koukoules, già molti secoli prima avevano attirato frequentemente l'attenzione delle autorità ecclesiastiche, le quali avevano preso provvedimenti contro tali comportamenti (a partire dal sinodo di Cartagine [73] fino al concilio trullano) [74], affinché i chierici non si lasciassero persuadere dai fedeli ad accettare doni in natura o in denaro in cambio della comunione [75].

La pratica del sacrificio cruento in contesti rituali cristiani è attestata anche in alcune raccolte eucologiche in cui sono riportate

[70] Ibid., p. 195.

[71] Teodoro Balsamone, *Commentarius ad canonem XXIII (Concilii Quinisexti)*, ed. cit. (nota 39), II, pp. 355-356.

[72] Ph. Koukoules, *Βυζαντινῶν βίος καί πολιτισμός*, VI, Atene, 1955, pp. 160-161.

[73] Il canone vietava di offrire al Signore durante l'officio liturgico alcunché al di fuori del pane e del vino, consentendo però l'offerta di primizie di uva e grano (miele o latte, previa consacrazione, esclusivamente per il sacramento degli infanti), cfr. P.-P. Joannou. *Discipline générale antique (IVe-IXe s.)*, I, 2. *Les canons des synodes particuliers (IVe-IXe s.)*, Grottaferrata, 1962, p. 257. Il termine "sinodo", distinto da "concilio", è qui usato nel senso suggerito da P.-P. Joannou, *Discipline générale antique (IVe - IXe s.), I, 2. Les canones des Synodes particuliers (IVe - IXe s.)*, Grottaferrata, 1962, pp. 503-508.

[74] *Concilio in Trullo*, canone 23, ed. cit. (nota 39), pp. 354-355.

[75] Ibid., p. 161.

preghiere per animali destinati all'immolazione [76]; tra queste menzioniamo solo l'*Euchologion* del codice greco Barberini 336, redatto nell'Italia meridionale, presumibilmente durante la seconda metà dell'VIII secolo, contenente una preghiera per il sacrificio di un bue, pronunciata da un prete in presenza dei fedeli, riuniti in occasione della festa di San Giorgio (o di San Menas), affinché Dio accordasse fertilità all'allevamento [77].

Riguardo tali pratiche ci sono giunti anche altri testi assai curiosi, tra cui quelli contenuti in un manoscritto proveniente dall'area cipriota, il codice *Parisinus graecus* 2244, databile al XIV secolo, costituito da una compilazione di testi ippiatrici, dietetici, botanici e astrologici, parzialmente illustrata. Particolarmente interessante, anche se purtroppo frammentario, appare un gruppo di testi relativi a prescrizioni rituali e consigli pratici atti a favorire la prosperità degli animali domestici. Molti testi ippiatrici ci sono stati trasmessi anche da un altro manoscritto, il *Leidensis Vossianus graecus* Q 50, anch'esso del XIV secolo, contenente un riassunto della collezione degli *Hippiatrica*, noto come *Epitome*. Nel *folio* 95r del codice parigino succitato, Stavros Lazaris segnalò nel 1995 la presenza di sei testi relativi ad animali (buoi, maiali, capre, montoni ed altri ancora) e a offerte vinicole (vino e vigne), presentati come apoftegmi di santi [78], in cui tre di questi fanno esplicito riferimento alla pratica dei sacrifici cruenti in un contesto eortologico cipriota. Questi tre testi menzionano il numero di animali domestici da sacrificare in memoria di alcuni santi locali, in occasione della loro festa annuale, precisamente: un bue per i santi Eulogios, Damios, Eunapios, il 3 agosto; tre maiali per sant'Alessandro, il 3 agosto; dieci pecore per sant' Exouthenios, il 13 luglio.

Due di questi testi figurano anche nel manoscritto di Leida, editi per la prima volta il secolo scorso nella collezione teubneriana

[76] Raccolte in gran parte da A. Dimitrievskij, *Euchologia*, II, Kiev, 1901.

[77] A. Jacob, *Une édition de l'Euchologe Barberini*, in *Archivio storico per la Calabria e la Lucania*, 64 (1997), pp. 5-31.

[78] S. Lazaris, *L'illustration scientifique à Byzance: le* Parisinus graecus *2244, f. 1-74*, in *Études Balkaniques*, II (1995), pp. 163-194, specialmente p. 167.

da Oder e Hoppe [79], e recentemente riediti da Anne-Marie Doyen-Higuet, inclusi i testi presenti nel codice parigino e l'*Epitome* [80].

La traduzione dei tre testi contenuti nel *folio* 95r del *Parisinus graecus* 2244 è la seguente:

Testo 1: "Per un bue"
Ungi i *cantharides* con olio d'oliva dopo averli pestati. I santi Eulogius, Damius e Eulampius per le malattie dei giovani buoi. Si prescrive anche di celebrare la loro festa e sgozzare un bue in onore di loro. La loro festa ha luogo nel mese d'agosto, il [giorno] 3 [81].

Testo 2: "Per i maiali"
Sant'Alessandro sotto l'*apsion* [82] per i maiali. Bisogna anche sgozzare tre maiali in suo onore. La sua festa è celebrata il 3 agosto [83].

Testo 3: "Per le capre e per i montoni"
Sant' *Exouthenios* per le capre e per le montoni, e bisogna sgozzare dieci ovini; la sua ricorrenza è celebrata il mese di luglio, il [giorno]13 [84].

Secondo Xavier Lequeux non si tratterebbe di preghiere, ma di prescrizioni rituali o consigli pratici atti a propiziare i santi per quietare l'ansia relativa alla fertilità delle greggi e della terra, tipiche di comunità rurali di agricoltori e pastori [85]. È presumibile

[79] *Corpus Hippiatricorum Graecorum, I. Hippiatrica Berolinensia,* eds. E. Oder, K. Hoppe, Leipzig, 1924; *Corpus Hippiatricorum Graecorum, II. Hippiatrica Parisina Cantabrigiensia Londiniensia Lugduniensia – Appendix*, hdg. E. Oder, K. Hoppe, Leipzig, 1927 (rist. Stuttgart, 1971), pp. 311-312.

[80] *Corpus Hippiatricorum Graecorum*, I-V, ed. A.-M. Doyen-Higuet, Louvain-La-Neuve, 1983; *L'Epitomé de la Collection d'hippiatrie grecque: histoire du texte, édition critique, traduction et notes*, I, ed. A.-M. Doyen-Higuet, Louvain-La-Neuve, 2006.

[81] *Epitome* ed. cit. (nota 80), X, 13: « Τὰς κανθαρίδας μετὰ ἐλαίου τρίψας χρίε. Ὁ ἅγιος Εὐλόγιος καί Δάμιος καὶ Εὐλάμπιος εἰς τὰς τῶν βοιδίων ἀσθενείας· καὶ δεῖ ἐκτελεῖν τὴν μνήμην αὐτῶν καὶ σφάζει<ν> βοῦν ἐν τῇ μνήμῃ αὐτῶν. Γίνεται δὲ ἡ μνήμην αὐτῶν μηνὶ αὐγούστῳ εἰς τὰς γ' ».

[82] Termine ignoto, forse diminutivo di *apsis* o riferito alla località di Apsiou, a 20 km a nord di Limassol.

[83] *Epitome,* ed. cit. (nota 80), X, 14: « Ὁ δὲ ἅγιος Ἀλέξανδρος ὑπὸ τοῦ ἀψίου εἰς τοὺς χοίρους. Καὶ δεῖ σφάζειν εἰς τὴν μνήμην αὐτοῦ χοίρους γ'· ἐπιτελεῖται δὲ ἡ μνήμη αὐτοῦ μηνὶ αὐγούστῳ γ' ».

[84] Ibid., X, 15: « Ὁ ἅγιος Ἐξουθένιος εἰς τὰς αἶγας καὶ τὰ πρόβατα, καὶ δεῖ σφάζειν σφακτὰ δέκα· ἐπιτελεῖται δὲ ἡ μνήμη αὐτοῦ μηνὶ ἰουλίῳ εἰς τὰς ιγ' ».

[85] X. Lequeux, *Vignes, élevages et piétié populaire en Chypre vers la fin du Moyen Age: les*

inoltre che vi fosse un nesso tra gli animali domestici di cui si prescriveva il sacrificio e i santi in onore dei quali venivano offerti. Appare arduo indagare a proposito del culto dei santi ciprioti nominati (Exouthenios, Eulampios, Photios e Andronkos), dal momento che ci risultano poco o per nulla noti. Sono state avanzate diverse ipotesi a riguardo: dapprima furono identificati con santi di origine germanica, basandosi però su un'interpretazione errata e anacronistica di un passo assai incerto di una *Cronaca* dell'isola di Cipro di Giorgio Bustron, redatta in dialetto greco-cipriota alla fine del XV secolo [86], e successivamente ripresa da Stefano di Lusignano [87]. È più probabile che si trattasse di anacoreti provenienti dalla Siria che fuggirono dalla Terra Santa dopo la conquista araba (secondo Leonzio Machairas) oppure durante la riconquista araba, verso la fine del XIII secolo (secondo Stefano di Lusignano), e avessero poi trovato rifugio a Cipro. Sant'Auxothenios, assai poco noto, è probabile sia da identificarsi con uno dei quattro santi Ηλιοφώται (Heliophotes, Auxouthenios, Epaphroditos ed Euthenios) che i ciprioti celebrano ancora oggi il 13 luglio, nel santuario che conserva le loro reliquie, situato nel villaggio di Koròni. Si tratta in ogni caso di santi il cui culto risulta prevalentemente locale.

I testi fanno esplicito riferimento a sacrifici cruenti che si configurano come tradizionali pratiche rituali perpetuate in contesti rurali e ben radicate in contesti religiosi cristiani, ma non ufficiali, sebbene, come abbiamo visto, prevedessero la presenza, se non addirittura la partecipazione attiva, del clero. Si trattava dell'uccisione rituale di animali domestici in occasione delle feste dei rispettivi santi e della distribuzione delle carni, seguita, nella maggior parte dei casi, dal banchetto rappresentato da un pasto collettivo. Sembra trattarsi di quei sacrifici 'pubblici' che sono stati definiti dai folcloristi greci del XIX e del XX secolo δημοτελείς, in occasione delle

conseils pratiques du manuscrit Parisinus graecus *2244*, in *Analecta Bollandiana*, CXXVIII,1 (2010), pp. 163-172.

[86] Sulla *Cronaca* di Giorgio Bustron si vedano G. Grivaud, *Ο πνευματικός βίος και η γραμματολογία κατά την περίοδο της Φραγκοκρατίας*, in *Ιστορία της Κύπρου, V. Μεσαιωνικόν βασίλειον – Ενετοκρατία*, ed. Th. Papadopoullos, Nicosia, 1996; *Georgios Boustronios, Διήγη- σις κρονίκας Κύπρου*, ed. G. Kechagioglou, Nicosia, 1997.

[87] Stefano Lusignano, *Chorograffia et breve historia universale dell'isola de Cipro*, Lusignano, 1573; Id., *Déscription de toute l'île de Chypre*, Lusignano, 1580.

feste dei santi locali, a differenza di quelli privati, celebrati in diverse occasioni (quali casi di malattia di uomini o animali, di nascita di un figlio maschio, di matrimonio o di edificazione di una casa). Entrambi, sia quelli pubblici che privati, persistono ancora oggi nel contesto neoellenico come in tutta l'area geografica del sud est europeo. Come abbiamo già accennato all'inizio, il termine greco moderno usato per designare sia il sacrificio che la vittima sacrificale è il succitato turco *kourbani*, benché l'uso del termine greco antico θυσία sia attestato almeno fino al XVII secolo, come suggerirebbe anche un testo proveniente dalla Macedonia greca, relativo alle memorie e ai consigli morali del prete di Serre Synadinos: il chierico, nei consigli di condotta morale impartiti a un giovane, cerca di dissuaderlo dal praticare sacrifici cruenti di buoi, montoni, capre e maiali per ingraziarsi Dio [88].

Secondo la teoria delle 'sopravvivenze' – diffusa soprattutto dai folcloristi ed etnografi greci e anglosassoni del XIX e del XX secolo –, il sacrificio cruento neogreco è stato letto sempre come il fedele continuatore dei sacrifici pagani, quali vestigia di un mondo antico ormai perduto e idealizzato; esso appare infatti denaturato dall'influenza di pratiche e usi cultuali di qualsiasi tipo, siano essi cristiani, ebraici, slavi e turchi, considerati estranei (ἐξωτικά). L'errore principale è stato quello di non studiare i *kourbania* come complessi mitici e rituali originali, unitari e coerenti, non sovrapponibili o riferibili direttamente a complessi mitico-rituali del sacrificio già noti, e il non interrogarsi sulle funzioni e sul senso che tali pratiche avessero assunto nella vita sociale e religiosa delle comunità dei villaggi rurali, nonché sulle ragioni dello spazio – o della tolleranza – che tali pratiche avessero trovato nel cristianesimo ortodosso piuttosto che in quello cattolico o protestante occidentale.

Ci sembra invece ragionevole pensare che alcune persistenze, com'è il caso appunto dei sacrifici cruenti, siano state favorite soprattutto da apporti culturali e religiosi provenienti dal mondo islamico attraverso la mediazione ottomana, ravvisabile, tra l'altro, nel

[88] *Conseils et mémoires de Synadinos, prêtre de Serrès en Macédonie (XVII siècle)*, éd. P. Odorico, Thessalonique, 1996, II, 11, p. 215: « Et accomplis pour Dieu, mon frère, des sacrifices sans effusion de sang (θυσίαν ἀναίμακτον), avec jeune, et laisse la vache et le bœuf tirer la charrue, ne pense pas et n'imagine pas qu'avec le sang des bœufs, des moutons, des chèvres et des porcs tu peux apaiser Dieu ».

termine stesso *kourbani*. Com'è noto, il sacrificio cruento islamico, tuttora vigente, è celebrato annualmente nella cosiddetta "festa dei sacrifici" o "festa grande" (*Aid-al-Kabir o Kourban Baïram* in Egitto, Siria e Turchia), nel giorno conclusivo del pellegrinaggio alla Mecca, quando è prevista l'immolazione per sgozzamento di un montone (il cui muso deve essere rivolto verso la Mecca) per commemorare il sacrificio di Ismaele, che nella tradizione islamica prende sostanzialmente il posto dell'Isacco biblico [89]. Lo stesso rituale è compiuto nel contempo dai musulmani in tutto il mondo. Esso è prescritto dal Corano ed è caratterizzato da uno stretto legame tra allevamento, sacrificio e alimentazione carnea, ricorrente anche nelle altre civiltà antiche e nel mondo bizantino [90]. Il regime sacrificale è istituito da un ordine divino, qual è stato rilevato anche nel caso dei sacrifici celebrati da Nicola di Sion. È presumibile che l'influenza delle pratiche sacrificali islamiche nel mondo bizantino sia iniziata già a partire dal VII secolo fino a consolidarsi, attraverso l'innesto di elementi nuovi, dal XIV secolo in poi. Il rito del *kourban* (o *kourbani* in neogreco) è particolarmente diffuso in tutta l'area balcanica, sia tra le comunità cristiane che tra quelle mussulmane. Si tratta di un sistema sacrificale eterogeneo, frutto del sincretismo di tradizioni religiose diverse, in cui riti pagani, ebraici, cristiani e islamici si sono fusi con culti locali e tradizioni popolari. Nell'area balcanica, soprattutto nelle zone rurali, la maggior parte di queste pratiche sacrificali, sebbene diffuse, non è riconosciuta dalla Chiesa ortodossa, restando relegata in un ambito non ufficiale.

Nel tentativo di avanzare qualche conclusione, seppure provvisoria e parziale, si può osservare come la persistenza di alcune pratiche eterodosse nel mondo bizantino e postbizantino appaia strettamente connessa al processo di definizione dell'ortodossia da parte delle autorità politiche e religiose, di cui abbiamo rilevato spesso atteggiamenti ambivalenti, se non, talora, contraddittori: da una parte, il tentativo di eliminare certe pratiche ritenute eterodosse (secondo una dinamica che potremmo definire 'esclusiva'), dall'altra, il tentativo di inglobarle ed integrarle nell'ortodossia (dinamica 'in-

[89] *Sacrifices en Islam: espaces et temps d'un rituel*, éd. P. Bonte, A. M. Brisebarre, Paris, 1999, pp. 12-14.

[90] Ibid., pp. 23-25.

clusiva'), trasformandole e purificandole degli elementi percepiti come 'estranei' e 'pericolosi', adattandole a nuovi contesti socio-culturali e religiosi. Nel caso in cui entrambe le azioni non avessero conseguito risultati, non sarebbe rimasto che il compromesso della 'tolleranza', soprattutto nei riguardi di quegli usi, costumi, tradizioni e pratiche rituali talmente radicati nella vita quotidiana della gente, compreso il basso clero, che sarebbe stato impossibile riuscire ad eliminare del tutto. È questo il caso della pratica dei sacrifici cruenti, che, malgrado le autorità politiche e religiose abbiano tentato di sradicare, è persistita per molti secoli, se non, in qualche caso, fino ad oggi.