

IL LESSICO DELLA SPARTIZIONE NEL SACRIFICIO ROMANO

Carlo Santini

Università di Macerata

Maurice and Robert skewered the carcass,
lifted the dead weight, and stood ready.

In the silence, and standing over the
dry blood, they looked suddenly furtive.

Jack spoke loudly: «This head is for
the beast. It's a gift».

W. Golding, *Lord of the Flies*, 151.

Mancano studi specifici sulla spartizione delle carni in occasione del sacrificio presso i Romani, se si esclude una scarsa bibliografia (1), per lo più della fine del secolo scorso, di impronta positivista e quindi rivolta esclusivamente ai "Realien", nonostante le testimonianze di alcune fonti, Varrone e Arnobio soprattutto; molto probabilmente a tale silenzio devono aver contribuito le notevoli affinità con il sacrificio presso i Greci sì che l'indagine su questo ultimo esimeva dall'approfondire i termini dell'atto sacrificale a Roma, fatte salve alcune differenziazioni che, invece, non sono affatto trascurabili. Andrà inoltre tenuto presente che la prassi sacrificale romana aveva strette correlazioni con l'aruspicina, quella fondamentale parte della cosiddetta disciplina etrusca, che i Romani si sforzarono a lungo di nazionalizzare riuscendovi solo agli inizi dell'impero (2). Ristretta quindi, da un lato, dai Greci e dall'altro dagli Etruschi e non facilmente definibile in termini cronologici, la tecnica di spartizione della vittima presso i Romani e il lessico correlato sono rimasti finora un poco in ombra; scopo del presente contributo sarà quindi precisare alcune caratteristiche dell'atto sacrificale partendo soprattutto dalle fonti letterarie ed evidenziando tale ricco (singolarmente ricco, direi) patrimonio lessicale che, con sperimentata

minuziosità, i Romani utilizzarono al momento, da loro sentito come essenziale, della spartizione delle carni.

Una prima, generale, distinzione dell'animale destinato al sacrificio concerne le finalità per le quali questo viene sacrificato; Macrobio (*Sat.* 3, 5, 1) riferisce infatti una notizia tratta dal primo libro del *De religionibus* del giurista C. Trebazio Testa il quale appunto insegna che «hostiarum genera esse duo, unum in quo voluntas dei per exta disquiritur, alterum in quo sola anima deo sacratur, unde etiam haruspices animales has hostias vocant». Abbiamo qui già la cognizione che il sacrificio dell'animale per esaminarne le viscere è atto differente dal sacrificio di sostituzione (3), quando la vita dell'animale è offerta in cambio di alcunché, rappresentando il primo qualche cosa di più complesso, dove il momento della spartizione delle carni e della osservazione degli *exta* assume una rilevanza tutta particolare. Avremo successivamente occasione di ritornare su siffatta distinzione della quale le fonti parlano troppo poco, tanto che non siamo in grado di sapere con precisione in che misura i due tipi di sacrificio si differenzino al momento detto *inter caesa et porrecta*, che fa seguito all'uccisione (4).

La spartizione del corpo, articolata sulla distinzione tra gli *exta* offerti agli dei (sono ritenuti essere generalmente cinque: *iecur, fel, pulmo, omentum* e *cor*, aggiunto tra gli *exta* dall'età di Pirro) (5) e i *viscera*, consumati successivamente dagli offerenti, occupa molto tempo in quanto i sacerdoti ricorrono a pratiche minuziose per la preparazione del *ferculum* da presentare alla divinità; una testimonianza della complessità del rituale la ricaviamo dal suo riflesso sul calendario con la serie dei *dies intercisi*, quando, come nota Varrone (*De l.L.* 6, 31), il procedere ad attività legali «mane et vesperi est nefas», mentre «medio tempore inter hostiam caesam et exta porrecta fas». Con tale atto sacrificale assistiamo infatti a un processo di trasformazione che fa sì che l'animale, già trasferito con l'*immolatio* nella sfera del sacro, sia ora posto in grado di dare indicazioni sulla volontà degli dei.

Prima di scalfare dal corpo della vittima la corata, un'invocazione degli aruspici alle divinità perché si appropriino delle parti dell'organismo loro spettanti, come è stato riferito da Arnobio (6) (4,11 sg.: «et invocati ab haruspibus parent, et suis acciti nominibus veniunt et fidelia reddunt responsa quaerentibus [...] unde tamen facietis fidem, Melloniam verbi causa vel Limentinum inserere se fibris et ad rerum quas quaeritis significantias aptare? numquid illorum vidistis os habitum faciem, aut eadem haec

possunt in pulmonibus aut iocusculis conspici?»), rappresenta il punto di partenza di tale procedimento di trasformazione in base al quale, secondo un'illuminante frase di Seneca, «pecudum viscera sub ipsa securi formantur», vale a dire i segni auspicali sorgono sotto il coltello che incide le carni (7). «L'animal devenait une sorte de temple où les influences divines se trouvaient localisées» osserva giustamente il Bouché-Leclercq (8); gli stessi Romani erano ovviamente consapevoli della modificazione della realtà imposta dal rito; ciò è infatti dimostrato da un interrogativo che altrimenti potrebbe sembrarci curioso, sulla presenza o meno del cuore nel corpo dell'animale ucciso. Il peggior tipo di presagio era infatti costituito dall'assenza di tale organo vitale in occasione dell'esame degli *exta*; come ricorda Plinio (*Nat. h.* 11, 186), il giorno in cui Cesare in qualità di *dictator* indossò in pubblico la veste di porpora e si sedette su una sedia d'oro, al momento del sacrificio egli non riuscì a trovare il cuore della vittima: «unde quaestio magna – aggiunge lo scrittore – de divinatione argumentantibus, potueritne sine illo viscere hostia vivere an ad tempus (al momento del sacrificio) amiserit» (9).

Dopo l'*immolatio*, che trasferisce l'animale dall'ambito profano a quello sacro, dal quale le sue carni usciranno solo al momento della *profanatio*, quando verranno distribuite agli offerenti, e gli altri gesti rituali, come l'aspersione con il vino, si procede all'uccisione dell'animale mediante una scure, se questo è un bovino, con il coltello, se è suino o ovino; Servio (*ad Geo.* 3, 492) riferisce che le vittime «interdum ab inferiore parte, interdum desuper feriebantur», il che andrà messo, a suo giudizio, in relazione analogica con la natura della divinità, se cioè si tratta di *dei inferi* o *superi*. Dopo l'uccisione il corpo dell'animale è trasportato sull'*anclabris mensa* dove avrà luogo la spartizione che attribuisce agli dei la parte loro spettante (gli *exta*, l'*augmentum* e, se previsto, il *magmentum*) in quanto invitati al banchetto dagli uomini, e restituisce a questi ultimi i *viscera* perché vengano consumati; a questa prassi fa eccezione un duplice tipo di sacrificio, l'*holocaustum* (il termine di origine greca presuppone verosimilmente l'assenza di questo sacrificio dal più antico diritto pontificale) con il quale anche i *viscera* sono fatti consumare dal fuoco (ma non mancano incertezze sull'esatto procedimento, cf. Serv. *ad Aen.* 6, 253), e le *hostiae prodiguae*, che, come riferisce Festo (330 L.) sono quelle *quae consumuntur*, vale a dire, come ritiene Lübbert (10), le vittime dei cui *exta* è consentito cibarsi; a

questo riguardo il Latte (11) pensa che tali vittime siano le *hostiae animales* alle quali si è sopra accennato.

Sarà opportuno fare a questo punto un riferimento alla grande importanza degli *exta* nel sacrificio romano: questi infatti, esaminati dall'aruspice, dicono se gli dei approvano o meno il sacrificio dell'animale or ora ucciso, essi rappresentano quindi il confine tra il *sacrificare* e il *litare* e cioè l'assenso del dio a prender parte al sacrificio (12); tale tematica è felicemente sintetizzata in una scherzosa e allusiva esclamazione plautina, cf. *Poen.* 489 «tum me Iuppiter faciat ut semper sacrificem nec unquam litem». Non è questa la sede per soffermarsi sull'arte divinatoria collegata all'osservazione degli *exta* e in particolare del fegato, vista la presenza di specifiche monografie come quella del Thulin; farò soltanto cenno alla prassi di cuocere gli *exta* degli animali più grandi in una *olla extaris* per verificare ancora una volta se il fegato dell'animale si sia alterato o meno (il termine tecnico di tale cattivo presagio è *extabescere*) durante la cottura; accadde infatti e.g. che nel 176 a.C. il console Cn. Cornelio, avvertito dal *victimarius*, ordinasse «aquam effundi ex olla ubi exta coquerentur» e vi scorgesse «ceteram integram partem extorum, iecur omne inenarrabili tabe absumptum» (Liv. 41, 15, 2). Il bollire gli *exta* è probabilmente conforme al più antico uso romano, che prevede l'ispezione degli *exta* quando sono ancora *adhaerentia*, a differenza di quello etrusco (13).

Altra circostanza che evidenzia l'importanza degli *exta* consiste in quanto le fonti ci riferiscono sul loro possesso, sicché viene a determinarsi la distinzione tra chi ha iniziato il rito con l'*immolatio* e chi (può essere eventualmente una persona diversa) spartirà gli *exta* per presentarli agli dei; così Livio (5,21,8) riferisce che, in occasione della guerra contro Veio, avendo alcuni soldati romani sentito di là dalle mura la voce dell'aruspice annunciare al re durante un sacrificio che sarebbe riuscito vittorioso chi *exta prosecuisset*, si affrettarono a scavare un cunicolo per entrare dentro la città assediata, impadronirsi delle interiora e portarle al loro *dictator* (14).

Siamo ormai giunti al punto culminante del sacrificio con l'offerta degli *exta*, debitamente preparati, sull'ara per essere bruciati in onore della divinità; l'espressione tecnica è *exta porricere* (cf. Varr. *De re r.* 1, 29, 3 «sic quoque exta deis cum dabant, porricere dicebant») o *exta reddere* (cf. Serv. *ad Geo.* 2, 194 «sacerdotum usus est verbo [sc. Vergilius]; reddi enim dicebantur exta, cum probata et elixa arae superponebantur»). Il

Benveniste collega il verbo *porricere* con *portentum*; ambedue i vocaboli sono infatti accomunati dal preverbo *por-* che indica lo svolgersi di alcunché per tutta la lunghezza di un determinato spazio, di modo che dove nel primo caso si tratta di stendere le interiora sull'altare, nell'altro è la serie degli eventi futuri ad essere svelata da un certo fenomeno (15). Gli *exta*, dopoché sono stati tagliati con cura, prendono il nome di *prosecta* (cf. Non. 325 L. «*exta quae aris dantur ex fibris pecudum dissecta*») o *prosicium* (cf. Varr. *De l.L.* 5, 110); a proposito della preparazione degli *exta* non mancano comunque attestazioni differenti da parte delle fonti; così un passo di Arnobio (2,68) indica due diverse prescrizioni succedutesi entrambe in età arcaica, «cum Romulo Pompilioque regnantibus percocta plane ac madida concremarentur diis exta, nonne rege sub Tullo semicruda coepistis et leviter animata porricere prisca observatione contempta?» la seconda parrebbe essersi protratta nel tempo, tuttavia Svetonio (*Aug.* 1) nel menzionare come eccezionale l'impresa di un Ottavio che, a causa di un'imminente incursione nemica, tolse dal fuoco le interiora ancora mezze crude e le tagliò, fornisce un dato parzialmente contrastante; probabilmente, come suppone il Lübbert (16), proprio questa parte del sacrificio, come già quella dell'esame degli *exta*, doveva differenziare il sacrificio di sostituzione e piaculare da quello che aveva la sola finalità di onorare gli dei e utilizzava *hostiae consultoriae* al posto di *hostiae animales*.

Alle divinità vengono tuttavia offerti non solo gli *exta*, ma anche il cosiddetto *augmentum* e/o *magmentum*; nel definire i vari pezzi delle vittime che devono far parte di questa offerta supplementare la casistica nomenclatrice del lessico pontificale impiega con straordinaria e minuziosa precisione un gran numero di vocaboli dal colorito esoterico. Tutto ciò pare attestare la grande importanza che il diritto pontificale attribuisce alla prassi di aggiungere agli *exta* altre parti di carne tratte dalle varie membra del corpo della vittima; che nessuna parte dell'animale dovesse essere esclusa dalla spartizione tra la divinità e l'uomo lo possiamo arguire da un passo di Dionisio di Alicarnasso (7, 72, 15) che descrive appunto il rito dell'offerta μετὰ τοῦτο δείραντές τε καὶ μελίσσαντες ἀπαρχὰς ἐλάμβανον ἐξ ἐκάστου σπλάγγου καὶ παντὸς ἄλλου μέλους: abbiamo così un'attestazione precisa del valore di "parti esemplari", e cioè rappresentative della totalità del corpo dell'animale, che viene attribuito agli *augmenta* / *magmenta*.

Un passo di Arnobio (7, 24 sg.) che irride polemicamente a un rito, ai suoi occhi tanto formalmente scrupoloso quanto

assurdo, conserva l'elenco e la spiegazione dei vari termini tecnici, l'*offa penita* (vale a dire il 'boccone munito di coda') che sarebbe appunto «cum particula visceris cauda pecoris amputata», mentre la «cauda bovis siligine et sanguine delibuta» (un antenato dell'odierna "coda alla vaccinara"?) prende il nome di *palasea* o *plasea*; procedendo oltre abbiamo le *neniae* corrispondenti all'estremità dell'intestino e dell'orifizio anale (cf. *ibid.*: «intestini est perrectio per quam proluvies editur sucis perexsiccata vitalibus», i *polimina* (*polimenta*) ovvero i testicoli (cf. Fest. 266 L.: «polimenta dicebant testiculos porcorum cum eos castrabant a politione segetum aut vestimentorum») (17), le *taedae*, ovvero pezzetti di grasso prelevati dal corpo dell'animale e destinati ad essere bruciati (cf. *ibid.*: «arvina in exiguas miculas catillaminum insecta de more») donde per metafora il nome, l'*omentum* cioè la rete dell'addome che racchiude gli intestini (cf. *ibid.*: «quo receptacula ventrii circumretita finiuntur»), gli *strebula* o *caro strebula*, probabilmente dal greco στρεβλός 'curvo', ma tramite mediazione *umbra* (Fest. 410 L.), che indicano quanto «ex coxendicibus taurorum demitur», vale a dire la parte di tessuto muscolare che riveste l'osso dell'anca dell'animale, le *rumae*, ovvero l'estrema parte della gola dei ruminanti, dove si evidenziano due protuberanze. Completano infine l'elenco le parti interne dell'animale, come le «fendicae, quae et ipsae sunt hiraе, quas plebis oratio hillas solet, cum eloquitur, nuncupare» (18), vale a dire le vere e proprie trippe, e tutta la serie degli insaccati, i *farcimina*, per i quali, come nota il Lübbert (19), vigeva la scrupolosa corrispondenza tra le budelle e le *prosciciae* che dovevano farcirle. Si tratta quindi, come attestato da Varrone (*De l.L.* 112, 3), di salsicce che vengono preparate per far parte del *ferculum*; lo scrittore reatino ricorda tra queste un *hilum*, cioè una salsiccia molto piccola («tenuissimum intestinum fartum»), un *apexabo* e un *longavo* (cf. *ibid.*: «quod in hoc farcimine summo quiddam eminet, ab eo quod ut in capite apex apexabo dicta; tertium fartum est longavo, quod longius quam duo illa»).

Sarà interessante a questo proposito notare come la maggior parte di tale lessico abbia un'origine metaforica e compaia non solo nell'ambito religioso di ristretti circoli pontificali, ma anche in quello laico della gastronomia (20). Tali offerte addizionali prendono il nome di *augmenta* e *magmenta* senza che sia possibile stabilire una differenziazione troppo netta tra i due termini, anche in conseguenza della spiegazione fornitaci dalla glossa di Placido, cf. *C.G.L.* 5, 82 «magmentum alii pinguissimum extorum, alii

secunda prosecta», molto probabilmente la sola differenza consiste nella maggiore o minore solennità del rito, come si ricava anche dall'etimologia varroniana: «*augmentum, quod ex immolata hostia desectum in iecore imponitur in porriciendo augendi causa. magmentum a magis, quod ad religionem magis pertinet: itaque propter hoc magmentaria fana constituta locis certis quo id imponeretur*». J. Collart, editore del quinto libro del *De lingua Latina*, commentando questo passo, ritiene che, mentre *augmentum* sia da intendersi come un supplemento della prima offerta, quella degli *exta*, *magmentum* costituisca una vera e propria seconda offerta che si aggiunge alla prima (21); ciò verrebbe d'altra parte confermato dall'etimologia dei due termini: *magmentum* va infatti collegato alla serie *mactus-mactare* (l'etimologia di *magmentum* da *magis*, per la quale cf. anche Serv. *ad Aen.* 9, 641, è palesemente una "etimologia popolare") nel significato di onorare il dio, renderlo più grande e rafforzarlo con l'offerta, espressione quindi di continuità, che viene confermata dal rito, dove il termine *macte* accompagna il susseguirsi delle offerte (cf. Cat. *De agr.* 132), mentre *augmentum* (dalle serie di *augere*) indica, contrariamente al valore semantico assunto nelle lingue romanze, non già l'accrescere, bensì l'atto stesso di produrre alcunché di sacro (22) e quindi il momento essenziale del sacrificio con l'offerta degli *exta* e delle porzioni che simboleggiano e sostituiscono l'intero animale. L'offerta del *magmentum* è quindi dispensata in determinati casi, come e.g. nella legge dell'ara di *Narbo* al tempo degli Antonini, dove è esplicitamente detto «*sive quis hostia sacrum faxit qui magmentum nec protollat idcirco tamen probe factum esto*» (C.I.L. 12, 4333).

Dopo l'offerta di *exta*, *augmentum* e *magmentum* il resto del corpo dell'animale, ridivenuto profano, viene consumato; il termine tecnico maggiormente usato per intendere la «cena in honorem numinum celebrata» è *epulum* insieme agli altri della serie *epulor*, *epulatio*, *Epulones*; «*porcilia piaculares epulati sunt et sanguem*» riporta appunto il testo di un'epigrafe (C.I.L. 6, 2104 a 22) rievocativa di un sacrificio piaculare compiuto nel 218 d.C. dalla confraternita degli *Arvales*.

Il momento della spartizione della carne appare da quanto fin qui esposto come un fenomeno complesso in cui sembra risolversi una tensione religiosa che è andata lentamente accumulandosi nel corso dell'atto. La complessa tematica del sacrificio, anzi il "segreto" del sacrificio, è già adombrato in un opuscolo, *Das Geheimnis des Opfers oder der Mensch ist, was er isst*, pubblicato

da Ludovico Feuerbach nel 1866 a commento della famosa e provocatoria frase che viene infatti riportata nel titolo (23). Nella dissertazione è possibile individuare, tra l'abbondante materiale prodotto, che abbraccia rituali di altre civiltà come quella ebraica, alcuni punti chiave quali, oltre alla proclamata identità (ma sarebbe meglio parlare di analogia) tra cibo ed essenza («wie die Speise, so das Wesen, wie das Wesen, so die Speise. Jeder isst nur, was seiner Individualität oder Natur, seinem Alter, seinem Geschlecht, seinem Stande und Berufe, seiner Würde gemäss ist»), il concetto che «Opfer heisst die Götter speisen», vale a dire che, dietro il sacrificio, si nasconde il tentativo da parte dell'uomo di attingere in qualche misura una sorta di rapporto con il divino autoproclamandosi commensale di quegli dei che, quando sono tra di loro, mangiano nettare e bevono ambrosia (e con ciò ribadiscono la loro distanza dall'umano), ma che, in occasione del banchetto sacrificale, «sitzen an unserem Mahl und essen mit uns, wie wir andern». Mi pare che l'osservazione del filosofo tedesco abbia grande significato per il sacrificio romano di cui il momento *inter caesa et porrecta* rappresenta il culmine (24): l'uomo ospita a banchetto il dio (si tengano presenti a questo riguardo i racconti di teoxenia) (25) e i sacerdoti si incaricano di fare e distribuire le parti, gli *exta*, l'*augmentum* e il *magmentum* agli dei, il resto agli offerenti; nell'intero procedimento quello che è veramente importante consiste nell'evitare che vengano commessi errori e nel far sì che tutto risulti rigorosamente distribuito.

Emerge quindi, proprio al momento della spartizione, una tensione particolare, che è elemento peculiare della religiosità romana, volta a ricercare mediante il rito codificato e l'esattezza della prassi quella condizione di tranquillità che consente l'azione senza l'impedimento di scrupoli superstiziosi, sia che essa abbia come fine l'allontanamento dell'inquietudine di cui parla il Bayet (26) che l'ansiosa ricerca di legittimità alla quale accenna Scheid (27). Proprio quindi nell'esatto approntamento delle parti da offrire agli dei si risolve gran parte della tensione religiosa che in qualche misura il sacrificio deve determinare nei partecipanti: ce ne danno attestazione le fonti citate, soprattutto Arnobio, il cui impegno antipagano attesta l'attrazione che ancora ai suoi tempi esercitava tale rito.

Resta infine un'ultima considerazione: abbiamo parlato di rapporti analogici, di porzioni esemplari, di sostituzione; si tratta di coordinate culturali presenti in ambiti assai differenziati e diffusi; più determinato è il raffronto tra il corpo dell'animale e il

templum. «A fondamento della dottrina del *templum* – scrive A. Di Nola (28) – vi è la ricerca di una sicurezza dello spazio sacralmente rilevante, soprattutto ai fini della rivelazione numinosa, in rapporto al rimanente spazio sacralmente insignificante. Lo spazio così delimitato viene adeguato a quello paradigmatico del piano divino, del quale il *templum* terrestre aruspical è una trasposizione. L'idea, quindi, della "divisione" o del "taglio", se si volesse accettare come valida l'etimologia più corrente, va riferita non tanto al sezionamento della regione templare in riparti o sedi divine, ma essenzialmente all'intenzione di scindere, attraverso una sezione ideale, lo spazio profano da quello religioso»; in tali considerazioni è possibile leggere, pur con una certa approssimazione, anche alcuni elementi che presiedono al rito della spartizione delle carni del sacrificio: la divisione viene intesa come una lotta contro l'uniformità anonima dello spazio, il fine è l'individuazione di spazi "vitali, utili, significanti". Gli esiti di tale procedere ci appaiono tuttavia assai diversificati, se ad essi possiamo ascrivere tanto le tecniche di misurazione e della gromatica quanto il formalismo in vernice esoterica del lessico delle carni e delle porzioni.

Note

1. Dopo la compilazione cinquecentesca del Brissonius (Barnabe Brisson), *De formulis et solemnibus populi Romani verbis libri VIII*, Francofurti 1592 vanno segnalate le dissertazioni di E. Lübbert, *Commentationes pontificales*, Berolini 1859, pp. 99-132; C. Krause, *De Romanorum hostiis quaestiones selectae*, Marpurgi Cattorum 1894; M. Kretzer, *De Romanorum vocabulis pontificalibus*, Halis Sax. 1903 e l'articolo di G. Blecher, *De extispicio capita tria* in "Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten" II 1903-1905 [= Gissae 1905], pp. 171-245. Di scarsa rilevanza ai fini della presente indagine S. Eitrem, *Opferritus und Voropfer der Griechen und Römer*, Kristiania 1915, perché non vi si accenna quasi mai alla vera e propria uccisione dell'animale.

2. La dipendenza dei Romani dall'aruspicina etrusca emerge chiaramente dal dettato della legge riportata da Cic. *De leg.* 2, 21: «prodigia portenta ad Etruscos aruspices, si senatus iussit, deferunt, Etruriaque principes disciplinam doceto». Solo all'epoca di Varrone e di Nigidio Figulo, quando la lingua etrusca si stava estinguendo, si procedette alla traduzione (*M. Tarquiti Priscus*) dei libri sacri. Tacito (*Ann.* 11, 15) menziona una riforma del *collegium haruspicum* attuata da Claudio «ne vetustissima Italiae disciplina per desidiam exolesceret».

3. Il concetto di sacrificio inteso come mimesi sostitutiva è accennato in Serv. *ad Aen.* 2, 116 «sciendum in sacris simulata pro veris accipi». Fa riferimento ai rituali romani in cui compare esplicitamente o risulta percepibile la valenza

sostitutiva del sacrificio A.M. Di Nola in *Enciclopedia delle religioni*, Firenze 1970-76, 5, 525.

4. K. Latte in RE s.v. *immolatio* 1130 ritiene che il sacrificio di sostituzione avesse termine con l'uccisione dell'animale: «bei den *animales hostiae*, bei denen nur das Leben des Tieres dargebracht wurde, scheint die heilige Handlung damit zu Ende gewesen zu sein».

5. Cf. Plin. *Nat.h.* 11, 186: «non semper autem in parte extorum habitum est: L. Postumio L.f. Albino rege sacrorum post CXXVI Olympiadem, cum rex Pyrrhus ex Italia decessisset, cor in extis haruspices inspicere coeperunt.»

6. È interessante notare come la polemica dello scrittore cristiano offra singolari analogie con quella di provenienza orientale che compare nell'immaginario epistolare di Alessandro Magno e di Dindimo, re dei Bramani, cf. p. 179 Kübler: «nam hominem mundum esse parvum dicitis et sicut in eo multiplicata sunt membra disposita, ita varios deos fingitis in caelo consistere, quorum unicuique diversas partes vestri corporis deputatis». Si veda a questo proposito J. André *Échos poétiques d'un brahmane* in "Revue des études latines", 60, 1982, pp. 43-49.

7. Sen. *Nat. q.* 2, 32, 4; cf. anche Cic. *De div.* 2, 35: «cum immolare quispiam velit, tum fieri extorum mutationem, ut aut absit aliquid aut supersit». Nel sacrificio descritto da Sil. *Pun.* 1, 120-122 «hostia mactatur [...] raptimque recludit / spirantes artus poscens responsa sacerdos / ac fugientem animam properatis consulit extis» tutto nel testo lascia intendere che l'ispezione deve essere fatta al più presto.

8. A. Bouché-Leclercq, *Histoire de la divinisation dans l'antiquité*, Paris 1882 [= New York 1975] 4, p. 67 sgg.

9. Tale casistica rivela evidenti i tratti derivati dallo stoicismo; non mancheranno le critiche rivolte a questa da Cic. *De div.* 2, 35-38, che riporta anche lui l'episodio del sacrificio di Cesare.

10. Cf. E. Lübbert *op. cit.* p. 122.

11. Cf. K. Latte *art. cit.* 1130.

12. C.O. Thulin, *Die etruskische Disziplin, II, Die Haruspicin* in "Göteborgs Högskolas Årsskrift" XII 1906, p. 5 rileva a questo riguardo una fondamentale differenza tra il modo di procedere degli Etruschi e quello romano: «die Römer stellten an den Gott eine Frage, die er mit "ja" (*litare*) oder "nein" (*non perlitare*) zu beantworten hatte; die Etrusker liessen die Eingeweide selbst reden und sie vermochten die Sprache zu deuten, welche die Götter durch bestimmte Zeichen der Eingeweide redeten».

13. G. Blecher *art. cit.* p. 220 è del parere che l'uso di strappare gli *exta* dal corpo della vittima sia di origine etrusca, anche se, come nota il Thulin *op. cit.* p.6, solo uno degli esempi tratti da testi letterari (Luc. 1, 616) è esplicitamente riferito a un aruspice etrusco; il rito romano richiede invece di «inspicere adhaerentia exta», cf. Fest. 89 L. Incerta invece per Thulin *op. cit.* p. 7 la caratterizzazione etrusca di arrostitire allo spiedo gli *exta*. Per quanto riguarda infine il rito della cottura degli *exta* nell'*olla*, G. Blecher *art. cit.* p. 221 pensa che questo sia essenzialmente di natura agricola.

14. Un altro episodio che ben evidenzia l'importanza del possesso fisico degli *exta* è quello riportato da Plut. *Crass.* 19,6.

15. Cf. E. Benveniste, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee* (tr. it.), Torino 1976, 2, p. 480.

16. Cf. E. Lübbert *op. cit.* pp. 125-126.

17. *Polimina* indicano anche i «globuli metallici qui ornamenti causa ex balteis equorum pendent»; cf. a questo proposito Apul. *Socr.* 23 «neque ... in emendis equis ... baltei polimina inspicimus».

18. L'etimologia di *fendicae* è incerta; nel LEW è riportato il raffronto del Forcellini con *findere*, volg. *fendere*, sicché queste sarebbero «die herausgeschlittenen Teile», tuttavia «scheint *findere* fast nur auf das Spalten harter Gegenstände zu gehen». *Hira* e il suo diminutivo *hilla*) può invece essere collegata con *haru-spex*, *hariolus*, *hernia*; per quanto riguarda il confronto di questi termini latini con quelli corrispondenti di altre lingue, oltre al greco χορδή 'intestino' e all'antico islandese *gorn* (pl. *garnar*) dallo stesso significato, resta aperto il problema di una possibile relazione con l'assiro *har-* 'fegato' suggerita dalle analogie tra l'aruspicina etrusca e quella babilonese; cf. J. Nougaryol, *Les rapports des haruspices étrusque et assyro-babylonienne et le foie d'argille de Falerii Veteres* in "Comptes Rendus Acad. Inscr. et Belles Lettres" 1955, p. 509 sgg.

19. Cf. E. Lübbert *op. cit.* p. 132.

20. È il caso di *hira* (spesso in ellissi) *Lucanica* e di *longavo*, cf. Apic. 4, 140 «longaones porcinos ex iure Terentino farsos, coctos, concisos».

21. Varron, *De lingua latina, livre V*, texte établi, traduit et annoté par J. Collart, Paris 1954, p. 217. La stessa interpretazione dei due termini si evince dalla traduzione di A. Traglia di M. Terenzio Varrone, *Le opere*, Torino 1974.

22. Cf. E. Benveniste *op. cit.*, pp. 396-398.

23. Cf. L. Feuerbach, *Kleinere Schriften (1851-1866)* IV, Berlin 1972, pp. 26-52.

24. Sono note le posizioni divergenti di W. Burkert e J.P. Vernant sul sacrificio greco: «Sacrifier, c'est fondamentalement tuer pour manger. Mais, dans cette formule, vous mettez l'accent plutôt sur "tuer"; moi, sur "manger"»; così dice appunto il Vernant durante la discussione seguita alla sua relazione *Théorie générale du sacrifice et mise à mort dans la divoia grecque* nel XXVII volume degli *Entretiens sur l'antiquité classique* presso la Fondation Hardt. Per quanto riguarda il sacrificio romano individuerei come particolarmente rilevante proprio il momento intermedio della distribuzione delle porzioni spettanti agli dei.

25. Sulla teoxenia cf. C. Santini, *Regalità sotto mentite spoglie* in Atti del Convegno Internazionale «Letterature classiche e narratologia», Perugia 1981, pp. 331-340.

26. Cf. J. Bayet, *Histoire politique et psychologique de la religion romaine*, Paris 1957, pp. 56-60.

27. Cf. J. Scheid, *La religione a Roma*, Bari 1983.

28. Cf. A. Di Nola, *Enciclopedia delle religioni s.v.* "templum", 5, 1685; cf. anche il lemma "spazio" 1251 sgg. dello stesso autore.