



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI MACERATA

DIPARTIMENTO DI STUDI UMANISTICI LETTERE E STORIA

CORSO DI DOTTORATO DI RICERCA IN

*STUDI LINGUISTICI FILOLOGICI E LETTERARI*  
*Poesia e cultura greca e latina in età tardoantica e medievale*  
CICLO XXXI

TITOLO DELLA TESI

*Prophetia ex Dictis Sibyllae Magae*

RELATORE

Chiar.mo Prof. Claudio Micaelli

DOTTORANDA

Dott.ssa Elena Santilli

COORDINATORE

Chiar.mo Prof. Roberto Palla

ANNO 2017/2018



## INDICE

INTRODUZIONE.....	2	
CAPITOLO PRIMO: DAL MITO ALLA STORIA SIBILLINA: TESTI, PROFETISMI E GENERI LETTERARI .....		8
1.1 SIBILLA: UN <i>EXCURSUS</i> TRA LE FONTI.....	9	
1.2 LETTERATURA SIBILLINA: APPROCCI GENERALI .....	25	
1.3 NUOVE PROSPETTIVE DI STUDIO NELLA LETTERATURA SIBILLINA .....	34	
CAPITOLO SECONDO: <i>MUNDUS ORIGO MEA EST</i> : VICENDE ECDOTICHE DI UN POEMETTO SIBILLINO.....		54
2.1 <i>MUNDUS ORIGO</i> : STATO DELL'ARTE .....	55	
2.2 LA CRITICA DEGLI ANNI '90 E DEL XX SECOLO.....	57	
2.3 PREMESSE CRITICHE E NUOVE EVIDENZE MANOSCRITTE .....	60	
2.4 <i>DESCRIPTIO CODICUM</i> .....	61	
CAPITOLO TERZO: <i>PROPHETIA EX DICTIS SIBYLLAE MAGAE</i> .....		103
<i>PRAEFATIO CRITICA</i> .....	104	
<i>CONSPECTUS SIGLORUM</i> .....	111	
<i>PROPHETIA EX DICTIS SIBYLLAE MAGAE</i> .....	112	
TRADUZIONE .....	118	
COMMENTO .....	121	
3.1 <i>PROPHETIA EX DICTIS SIBYLLAE MAGAE</i> E IL RAPPORTO CON LE FONTI .....	184	
3.2 APOCALISSI CRISTIANE, APOCALISSI NORRENE: CONFRONTO TRA LA <i>PROPHETIA</i> E <i>VOLUSPÀ</i> .....	191	
3.3 UNA CURIOSITÀ FILOLOGICA: MAGIA SIBILLINA .....	203	
3.3.1 <i>Ulteriori considerazioni ecdotiche: Ms Bernensis 184</i> .....	206	
3.3.2 <i>La Sibilla Maga: ulteriori valutazioni ecdotiche per una indipendente immagine         culturale</i> .....	209	
3.3.3 <i>Riflessioni antropologico-letterarie alla ricerca di una identità culturale</i> .....	210	
3.4 UNA POSSIBILE ATTRIBUZIONE .....	217	
3.4.1 <i>Sull'uso meccanico delle clausole esametriche classiche e degli attacchi di</i>		

<i>esametro</i> .....	227
3.4.2 <i>Relazioni tra avantesto e testo</i> .....	228
3.4.3 <i>Ulteriori considerazioni sull'atteggiamento metrico</i> .....	230
3.4.4 <i>Confronti stilistico-linguistici</i> .....	232
3.4.5 <i>Possibilità commodiane</i> .....	232

CAPITOLO QUARTO: UNA STORIA ALTERNATIVA: LA <i>PROPHETIA DELLA SIBILLA MAGA E I CARMINA DUODECIM SAPIENTUM</i> .....	235
4.1 <i>I CARMINA DUODECIM SAPIENTUM</i> .....	237
4.2 LA SIBILLA MAGA E I DODICI SAPIENTI.....	239
4.3 L'ESTRATTO DELLA <i>PROPHETIA EX DICITIS SIBYLLAE MAGAE</i> .....	243
4.4 UNA POSSIBILE STORIA EXTRA-VAGANTE.....	245
4.45 LA <i>PROPHETIA</i> IN EPOCA UMANISTICA.....	248
CONCLUSIONI.....	252
BIBLIOGRAFIA.....	256
SITOGRAFIA.....	291
APPENDICE.....	294
RINGRAZIAMENTI.....	325



*A mia nonna,  
che della Maga  
la storia sibillina narrò.*

*Alla mia montagna  
che della Maga  
le storie custodì:  
lassù nulla trema.*

## INTRODUZIONE

La *Prophetia ex Dictis Sibyllae Magae*, carne noto anche per l'*incipit Mundus Origo mea est* è uno dei tanti componimenti sibillini adespoti della tardoantichità che, attribuito alla *Sibylla Maga*, rientra nel genere della poesia didascalica apocalittico-escatologica dei primi secoli dell'era cristiana. L'edizione critica che se ne propone è il frutto di cinque anni di ricerca rivolti al reperimento del materiale manoscritto, alla ricostruzione della vicenda letteraria ed ecdotica del testo e allo studio del contesto sibillino, imprescindibile per una analisi di genere.

Di tali dinamiche di ricerca questo lavoro tenterà di descrivere i risultati, chiedendo venia, sin da ora, per le inevitabili lacune che, si augura, potranno essere colmate nell'approfondimento del sistema letterario sibillino *tout court*, intento cui l'autrice è rivolta.

Infatti, sebbene non rientri tra le più comuni o frequentate nell'antichità, la figura mitologica della Sibilla vanta una storia letteraria continuativa, dal V sec. a.C. fino all'epoca contemporanea. Essa fu profetessa greca, romana, giudaica e cristiana e ispirò, come tale, molta letteratura profetico-oracolare, determinandosi anche matrice iconica. La si ritrova rappresentata in alcuni dei cicli pittorici più rinomati: le Sibille del pavimento del Duomo di Siena<sup>1</sup> e quelle del Michelangelo<sup>2</sup> nella Cappella Sistina sono esempi paradigmatici.

Il mondo sibillino si esplica sotto molteplici forme e in eterogenei campi, richiedendo allo studioso che approccia alla materia un confronto continuo con metodi, dati scientifici e materiali di analisi. In modo particolare è la letteratura il campo principe della sibillinistica poiché grazie agli *Oracoli Sibillini*, sia il personaggio Sibilla, sia i contenuti profetici a questa attribuiti, viaggiano nel tempo, assolvendo a funzionalità non solo estetiche, divulgative e didattiche ma prioritariamente politiche e dottrinarie. Tale uso impegnato della letteratura sibillina ha determinato un interesse storico diacronico per l'omonimo mito che, di fatto, sopravvive ancora oggi non solo nelle roccaforti dell'interesse accademico ma anche nella letteratura popolare, distribuito in maniera capillare in quei territori che attestano familiarità narrativa con il personaggio, garantendone una verificabilità antropologica forte.

Lo si comprende bene dall'esperienza italiana della regione Marche (che trova comunque corresponsione con altri territori nazionali come Sicilia e Sardegna<sup>3</sup> ma anche extra nazionali, come Spagna, Germania, Francia), dove il fenomeno sibillino è pervasivo e riscontrabile nella toponomastica<sup>4</sup>, nella letteratura romanzesca, nella titolazione delle piccole e medie imprese, nelle correnti di pensiero alchemico-massoniche contemporanee persino, indagabili con criterio etnografico storico. D'altra parte la corona dei Monti Sibillini è stata teatro di uno dei *best seller* più in

---

<sup>1</sup> Caciorgna M., Guerrini R., *Il pavimento del Duomo di Siena*, Silvana Editoriale, Cinisello Balsamo (MI), 2011.

<sup>2</sup> Dorfles G., Dalla Costa C., Pieranti G., *Arte artisti opere e temi, Dal Rinascimento all'Impressionismo*, Atlas, Bergamo, 2010, pp. 258-261.

<sup>3</sup> Si cita in questa sede una delle più recenti pubblicazioni siciliane, curata da 10 autrici femministe, le quali recuperano il mitico personaggio di Sibilla per interpretare i tipi del femminile politico, artistico culturale etc. della società contemporanea, determinando un prodotto di scrittura non solo *gender style* ma anche multifocale. Cfr., Cardillo Di Prima L., Fiume M., Gambino D., Gherib A., Lo Iacono S., Lombardo C., Mallamo A., Monroy B., Terranova N., Ugolini L.M., *Sibille*, F. Toscano (a cura di), Edizioni Arianna, Geraci Siculo (PA), 2015.

<sup>4</sup> Amadio G., *Toponomastica marchigiana*, II voll., Editrice Stab. Tip. "Sisto V", Ascoli Piceno, 1953; Menghini A., *Il mistero del lago di Pilato*, Amp, Perugia, 2005, pp. 81-106.

voga del XV sec., *La Salade* di Antoine de La Sale, testo cui si deve uno dei più riusciti tentativi “di interpretazione del mondo ipogeo. [...] Ci sono regni meravigliosi [...] ma si raccontano anche delle meravigliose capacità di appropriarsi della sapienza intellettuale, [...] si racconta infine delle profondità e degli abissi insondabili dove il mondo del peccato, del sogno e del silenzio può condurci in contrapposizione al mondo esteriorizzato”<sup>5</sup>.

Un interesse quello verso la Sibilla, dunque, che ha tanta più ragione di esistere se si pensa alla prassi storica con cui la letteratura sibillina ha generato un *transfert* continuo tra mondo letterario e mondo geografico, tra credenza, interesse puramente ludico e verifica fattuale. Non è un caso che le mitiche imprese di ricerca della Terra del prete Gianni medievali trovino esperienza gemella nelle missioni sibilline, intraprese con continuità dal medioevo fino all’epoca contemporanea. Oltre che per i territori di Cuma, proprio per l’Appennino centrale sono registrate numerose escursioni che, muovendo dall’esperienza letteraria odeporica quattrocentesca, assumono i tratti di un vero viaggio fisico<sup>6</sup>. Persino esimi

---

<sup>5</sup> Turri E., *Prefazione* in *Le Paradis de la Reine Sibylle*, traduzione e commento di Patrizia Romagnoli con prefazione di Eugenio Turri, Tararà, Verbania, 2007, p. VI. Ivi si rammenta come l’edizione citata riporti in commento una interpretazione unicamente letteraria dell’esperienza del De La Sale. Al di là dell’esperienza odeporica affrontata dal cortigiano di Agnese di Borbone, l’autore avrebbe rinunciato a quelli che gli editori della prima metà del XX sec. giudicarono perizia e scrupolo filologico, agendo in funzione estetica e, soprattutto, riemigrando sempre alla funzionalità ortodossa della falsa credenza sibillina. Antoine “si offre come garante dell’autenticità della scoperta di un universo reale, ma la cui lettura si rivela prestissimo ben più ambigua di quella di tanti paesaggi allegorici che affollano la letteratura del periodo” (pp. 154-155). [...] Il mondo così come ce lo presenta Antoine de La Sale può essere letto come un libro e con l’aiuto dei libri, ma l’interpretazione dei suoi segni è incerta e insufficiente a fornire una risposta definitiva (p. 160). [...] Nel momento della sua conclusione il testo torna a quell’atmosfera cortigiana che era stata l’occasione della sua nascita” (p. 180). Per contro va citata l’opinione, seppur datata, di uno dei più esperti conoscitori della tradizione romanza e folklorica sibillina marchigiana. Luigi Paolucci, infatti, sostiene che “il racconto del provenzale è senza dubbio degno di fede per la precisione delle citazioni, per il carattere scrupoloso dell’uomo che distingue ad ogni passo ciò che vede personalmente e ciò che apprende da altri, ciò che si può e non si può credere”, convalidando in maniera esperienziale l’odeporica del De la Sale (cfr. Paolucci L., *La Sibilla Appenninica*, Leo S. Olschki Editore, Firenze, 1967, p. 38).

<sup>6</sup> Si potrebbe parlare di una vera e propria storia odeporica 900esca presso i territori dell’Appennino marchigiano, meta di numerose escursioni volte a rinvenire la leggendaria grotta della Sibilla, soprattutto negli anni del II dopoguerra. Accanto alle interpretazioni drammatiche del mito sibillino che trovano nelle opere *La leggenda drammatica*, *Guerrin Meschino* di Domenico Tumiati (1912) e la *Sibilla* di Aristide Sartorio (1922) esempi programmatici, iniziano a comparire i primi resoconti dei viaggi intrapresi verso il circolo montano della Corona. Così, nel 1941 lo scrittore e critico letterario Titta Rossa, rimembrando della propria ascesa al Vettore, cita la Sibilla come suggestiva presenza presso le montagne marchigiane ove sovente accadono tempeste impetuose: “chi poteva essere a far tutto quel fracasso se non la Sibilla?” (cfr. Titta R., *Fra il lago e il monte della Sibilla*, in “Le vie d’Italia”, maggio 1941, Touring Club Italiano, Milano, pp. 529-537). Vere e proprie descrizioni ibride, migranti dall’interesse naturalistico a quello fiabesco, sono quelle del Conselvatico che, nei primi anni ’60, restituisce l’idea di una Sibilla Maga, pronta a far da cornice a quel “Vettore che è come un riferimento; s’innalza sempre più a penetrare nel cielo, basta salirvi per riempire le mani di stelle” (Conselvatico T., *Lo spirito di una terra*, in “Le Marche” (numero speciale de “La rivista di Ancona”), Comune di Ancona, Ancona, 1961, pp. 23-36). L’eruditismo locale (esistono diversi prodotti letterari ispirati a viaggi compiuti al monte e alla grotta della Sibilla e numerose scritture private sibilline tra cui si menzionano quelle di Enrico Ricciardi di Sarnano, Furio Jesi e lo scultore Pericle Fazzini) fa posto ben presto all’interesse accademico, sollecitato, per di più, dal successo del *Tannhäuser* wagneriano che riportava in auge il mito del *Mons Veneris* e delle peripezie di un eroe nei paradisi sotterranei di piacere (temi affini a quelli conosciuti per le leggende della grotta e del Monte Sibilla). Uno dei primi ad interessarsi alle montagne della Sibilla fu Gaston Paris, in contatto con il filologo italiano Alessandro d’Ancona, da cui venne a sapere che l’interesse sibillino non era mai tramontato (Paris G., *Le Paradis de la Reine Sibylle* in “Revue de Paris”, 15



accademici non si sottrassero nell'andare a scovare il Regno della Sibilla: non ultimi il Rajna e il Desonay<sup>7</sup> che, avendo letto dell'ascesa verso la grotta della Sibilla del

---

dicembre 1897, Parigi, poi in *Légendes du moyen âge*, Librairie Hachette, Parigi, 1903) e anzi era stato portato avanti negli ultimi anni del XIX sec. da personaggi come Alfredo Reumont, che ne aveva fatto oggetto di discussione durante un Convegno accademico (Reumont A., *Del Monte di Venere, ossia Labirinto d'Amore*, in *Saggi di Storia e Letteratura*, Edizioni di Storia e Letteratura, Firenze, 1880, p. 378) e, nei primi albori del XX sec., niente poco di meno che da Pio Rajna (Rajna P., *Nei paraggi della Sibilla di Norcia*, in *Studi dedicati a F. Torraca nel XXXVI anniversario della sua laurea*, Francesco Perrella E. C. Editore, Napoli, 1912, pp. 333-353; Gasparini P., *Pio Rajna e Gaston Paris in viaggio alla grotta della Sibilla fra Tannhäuser e Guerin Meschino*, in *Epica e storia. Le vie del Cavaliere in memoria di Antonio Pasqualino*, M. Gandolfo Giacomarra (a cura di), Associazione per la conservazione delle tradizioni popolari, Palermo, 2005, pp. 255-325. Pubblicazioni di settore si dovevano in quel tempo al Graf (Graf A., *Un monte di Pilato in Italia*, in *Miti, leggende e superstizioni del Medioevo*, Plurima, Torino, 1925, pp. 339-353), al Torraca (Torraca F., *Nuove rassegne*, Tipografia di Raff. Giusti, Livorno, 1894, pp. 179-181; *Studi di letteratura napoletana*, Tipografia di Raff. Giusti, Livorno, 1884, pp. 283-284) che ebbero il merito di mettere a disposizione molto materiale letterario rinascimentale e umanistico sulle storie della Sibilla Appenninica e sul Lago di Pilato e non ultimo al Neri, che verificò il sostrato leggendario sibillino in Italia meridionale (Neri F., *Le leggende italiane della Sibilla*, in "Studi Medievali" IV, Ermanno Loescher, Torino, 1912-1913, pp. 213-230, poi in *Ricerche di storia letteraria*, Fabrilina, Torino, 1930). Tra gli studi 900eschi sulla Sibilla Appenninica vanno menzionati anche Crocioni G., *La gente marchigiana nelle sue tradizioni*, Edizioni Corticelli, Milano, 1951; Crocioni G., *Bibliografia delle tradizioni popolari marchigiane*, Olschki, Firenze, 1953; Vittori A., *Montemonaco-Nel regno della Sibilla Appenninica*, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze, 1938; Falzetti D., *Il Paradiso della Regina Sibilla*, Magrelli e Ricci Edizioni, Norcia, 1963; Allevi F., *Con Dante la Sibilla e altri*, Edizioni scientifico letterarie, Milano, 1965. Per una rassegna bibliografica completa si cfr. Santarelli G., *Le leggende dei Monti Sibillini*, Edizioni Voci del Santuario della Madonna dell'Ambro, Montefortino, 1974, pp. 129-146.

<sup>7</sup> La sete di eruditismo e di chiarezza in merito al tema della Sibilla e alle *quaestiones* emerse circa il rapporto della leggenda della Sibilla Appenninica con quella del Tannhäuser e sulla presunta ascendenza del mito sibillino da un antico culto di Cibele, portarono molti studiosi a visitare i territori della Sibilla, alla ricerca di elementi archeologici atti a garantire una duratura frequentazione agli albori delle civiltà: alla mano il testo del De la Sale. I primi a cercare la grotta furono Gaston Paris e Pio Rajna che risalirono il monte il 23 giugno del 1897, senza alcun esito. Il Rajna tentò nuovamente la ricerca nel 1898, anno in cui risalì da Montemonaco per ben due volte: le conferme archeologiche stentaron a venire e così lo studioso si focalizzò sulla ricerca antropologica, intervistando i montanari sulle storie dell'anfratto sibillino, a quel tempo ostruito da rocce e detriti, come già avevano confermato il marchigiano cartaro Gian Battista Miliani (*I monti della Sibilla*, Roma, 1892) e la spedizione CAI di Ascoli Piceno del 1889. Le escursioni verso la grotta ripresero negli anni '20 del '900 quando venne a costituirsi un Comitato degli scavi nella Grotta del Monte Sibilla (noto anche come Comitativa Romano-Umbro Marchigiana), cui presto aderirono Gaston Paris, Pio Rajna (in qualità di presidente onorario), Domenico Falzetti (in qualità di presidente) e, infine Fernand Desonay che si accingeva a pubblicare l'edizione critica de *La Salade* (Desonay F., Antoine De la Sale, *Le Paradis de la Reine Sibylle*, Librairie Ancienne Edouard Champion, Parigi, 1930). Tra il 1922 e il 1924 venne rinvenuta l'entrata, costituita da un architrave poggiate su due blocchi di pietra verticali. Il gruppo, forte anche dell'appoggio politico di Rajna, giovò della sovrintendenza del prof. Moretti, responsabile del settore antichità delle Marche, per l'attivazione di saggi archeologici presso la grotta. Nonostante ulteriori lavori e una nuova escursione prodotta nel 1929 a cura del solo Desonay, nulla venne alla luce. Lo studioso belga tentò nuovamente l'impresa, accompagnato questa volta dal Rajna e dal Falzetti tra il 15 e il 18 agosto 1930. L'avvento del secondo conflitto mondiale arrestò le ricerche che proseguirono solo per opera di marchigiani affezionati come il poeta Tullio Consalvatico. Infatti, il geologo Lippi-Boncampi riferisce che nel suo sopralluogo del 1946 erano venuti alla luce alcuni sedili quadrati: le voci dei montanari tributarono al poeta tale scoperta (Lippi-Boncampi C., *I monti sibillini*, Tipografia Mareggiani, Bologna, 1948, pp. 34-35). Di nuovo il Desonay, il Falzetti e il sovrintendente d'allora Giovanni Annibaldi tentarono gli scavi nel luglio del 1953, i quali riportarono alla luce delle iscrizioni murarie di XIV sec., monete coeve francesi e un cunicolo sotterraneo. Nonostante un ulteriore intervento del 1956 i lavori non proseguirono, se non per la solerzia del professore universitario dell'Ateneo maceratese Dante Cecchi che, dopo aver recuperato diverse fonti orali provenienti dal territorio di

De la Sale, racconto ricco di approfondimenti botanici e dettagli sulle cime del Vettore, essendosi occupati dell'edizione critica del testo francese nel primo lustro degli anni '40, risalirono le montagne marchigiane alla ricerca del magico paradiso sotterraneo!

Non che poi la suggestione sibillina, penetrante e perturbante, non abbia investito il campo del sociale, ove essa è riuscita ad agire in maniera rivendicativa e funzionale. In questo senso assume valore la tanta produzione letteraria promossa dalle attuali editorie indipendenti, le quali propongono il mito di Sibilla come attivatore di una narrativa dall'approccio ludico, illustrativo, didascalico, formativo<sup>8</sup> e sociologico. Si pensi in modo particolare, accanto ai romanzi di intrattenimento come *La Sibilla Pastora*<sup>9</sup>, a volumi più impegnati come *Il libro delle Streghe* di Joyce Lussu (1988)<sup>10</sup>. L'autrice rende conto di una Sibilla custode di un immane tesoro, impegnata al telaio del Tempo presso la sua Montagna, circondata dalle sue sorelle vestite di bianco (vento), di rosso (fuoco) e di nero (sonno), amministratrice e dispensatrice di beni e giustizia tra gli uomini. Una Sibilla buona, aiutante di Maria peccatrice, in contrapposizione al corrotto mondo clericale, responsabile di averne macchiato il mito per necessità politiche. Una Sibilla al mezzo tra il leggendario paesano e le fonti classiche, tra la percezione romanza, cristiana e quella politica che la vede persino aiutante di quel Meschino giovinetto vagabondo in cerca dei propri natali. Una *medium* riscattata dal passato stregonesco e impiegata dall'autrice per la ricostruzione di una parità di genere che arricchisce il sostrato popolare delle leggende con quello più rigido della letteratura medievale. La Lussu decora la Sibilla dei propri ideali socialisti, partigiani e utopisti, facendone un emblema del "suo interesse per le comunità rurali", per cui si comprendono anche gli "studi sulle comunanze picene (antiche comunità matriarcali), sulla figura mitica della Vergara marchigiana e sull'eretico Cecco d'Ascoli"<sup>11</sup>, tutti testimoni del principio di sororità femminista degli anni '70.

---

Visso e Castelsantangelo sul Nera, si interrogò di nuovo sulla possibilità di effettuare ricerche sulla grotta di Sibilla, in un momento particolarmente fervido in cui venivano studiati i cicli ipogei di Genga, Fabriano e dell'Esino. Dalla conferenza che tenne il 21 novembre 1974 presso palazzo Buonaccorsi di Macerata (dal titolo: *Il Monte della Sibilla-Leggende e realtà*) se ne trasse un nuovo interesse del gruppo CAI maceratese che, a più riprese, salì sulla grotta. Ancora oggi vengono organizzate numerose escursioni verso la grotta e il lago di Pilato ma l'avanzamento degli studi in proposito necessita di approfondimenti finora intentati.

<sup>8</sup> Si segnala in modo particolare l'impegno della casa editrice indipendente Giaconi Editore (<http://giaconieditore.com>) che, sul tema, ha sostenuto la pubblicazione di Belmontesi E., *Le Scontafavole* (con illustrazioni di Marco Salusti), Giaconi Editore, Recanati, 2016; Belmontesi E., *Guarda chi si rivede*, Giaconi Editore, Recanati, 2015; Cerquetti B., *Il bosco delle lucciole, una storia di amicizia e di avventura sui Sibillini*, Giaconi Editore, Recanati, 2011. Vanno menzionati anche De Signoribus A., *Segreti e storie popolari delle Marche*, Tradizioni Italiane Newton, Roma, 2011; Principi C., *Dicerie popolari marchigiane tra ottocento e novecento*, Edizioni Simple, Pollenza, 1995. Esiste anche una nutrita bibliografia di testi che in maniera fin troppo ambiziosa, usa l'*appeal* sibillino per veicolare associazioni e messaggi culturali distorti. Tra questi si segnala lo studio di Poli G., *L'Antro della Sibilla e le sue sette sorelle*, Controcorrente, Napoli, 2008 che, pur ispirandosi alla metodologia eliadiana, si rende pregevole in via quasi esclusiva per le fonti orali descritte, reperite in ambito marchiano (versante di Montemonaco) e Erba G., *La medica e la strega, il ruolo della donna nella storia della medicina*, Decima Musa, Caltignana, 2018 (pp. 216-217). Vanno menzionati anche alcuni dei più famosi blog intitolati alla Sibilla: <http://vocesibillina.blogspot.com/2011/03/il-paradiso-della-regina-sibilla.html>; <https://sibilla-online.com/blog/>.

<sup>9</sup> Tassetti E., *Il segreto della Sibilla Pastora*, Giaconi Editore, Fermo, 2017.

<sup>10</sup> Lussu J., *Il libro delle streghe. Dodici racconti di donne straordinarie, maghe, streghe e Sibille*, C. Cretella (a cura di), Gwynplaine, Camerano, 2011.

<sup>11</sup> Lussu 2011, p. 27.

Approcciando una indagine culturale sui prodotti mitici e sui mitemi rituali, superando “il citazionismo postmoderno, la scomposizione dell’antico in frammenti decontestualizzati e perciò tanto più pronti al riuso, ai più arbitrari montaggi”<sup>12</sup>, si spera di fornire in questo lavoro non solo una restituzione scientifica della letteratura antica ma anche uno stimolo alla riflessione comparativa e densa che le letterature mitiche, poiché *humanae*, producono.

Per dirla alla maniera degli storici dell’arte, si auspica di “prelevare e isolare (dalla materia classica e tardoantica), come da una miniera, una sua accezione specialissima, riconoscendone la consonanza col moderno in nome del rigore ‘meccanico’ delle forme”<sup>13</sup>, poiché “la rinascita del classico, la sua continua rivisitazione in un drammatico e ripetuto alternarsi di morti e resurrezioni-di cui la sopravvivenza del mito sibillino è figlia- può essere considerata la ‘forma ritmica’ della storia culturale europea”<sup>14</sup>.

In virtù di questo uso poliedrico e diffuso della Sibilla, dalla sua capacità di presa e fascinazione nel presente come nel passato, si propone una riflessione mitemica del personaggio (Cap. I), funzionale alla discussione sulle possibilità di ricerca filologica nel campo più ristretto (o nel genere?) della letteratura sibillina che dal tardoantico ha condotto alla fortunata stagione dell’oracolistica e dell’arte figurativa sibillina umanistica e romantica. L’applicazione metodica e pratica dell’ecdótica riservata all’ambito letterario tardoantico cristiano verrà esposta nella riproposizione dell’edizione critica di un prezioso testo sibillino del passato, redatto nel tardo V sec. d.C. in Occidente e conservato dalla tradizione manoscritta fino almeno al XV sec.

Avendo documentato una casistica manoscritta non prima sondata, il lavoro di ricerca ha richiesto un vero e proprio impegno di filologia pura dove il dato letterario, testuale e codicologico ha dovuto necessariamente scontrarsi con quel sibillinismo vivo che, soprattutto nei sottoboschi culturali italiani, tedeschi e francesi, vive di una matrice ipertestuale direttamente connessa con la produzione sibillina del Cristianesimo dei primi secoli. I numerosi viaggi e la caccia ai manoscritti, resa necessaria dalla mancata segnalazione dei pochi versi della Sibilla nei cataloghi cartacei e *on line* delle biblioteche europee, hanno permesso di de-costruire e ricostruire, per quanto possibile, le potenzialità espressive del poemetto apocalittico-escatologico *Prophetia ex Dictis Sibyllae Magae*, di cui viene presentata la costituzione del testo con traduzione, commento (Cap. II e III) e qualche riflessione critica sulla diffusione fino all’epoca moderna, mediata probabilmente da fortunate serie poetiche scolastiche (Cap. IV).

Pur senza infingimenti, si spera di aver fornito una idea più complessa di un testo finora giudicato da “dimenticatoio” che, almeno al parere dell’autrice, pare essere invece un chiaro frutto delle tendenze culturali del paganesimo cristiano o del Cristianesimo pagano tardoantico (e perché no, anche medievale), in via di definizione.

Sia per l’appunto metodologico, sia per lo stimolo ai contenuti, il presente elaborato ha beneficiato della supervisione di alcuni docenti, colleghi e amici che qui si ringraziano: prof. Claudio Micaelli, prof. Roberto Palla, prof. Giuseppe Flammini, prof.ssa Maria Grazia Moroni, prof. Massimo Bonafin, prof. Giuseppe Capriotti, prof.ssa Silvia Maria Marengo, prof.ssa Francesca Spigarelli, Dott.

---

<sup>12</sup> Settis S., *Il futuro del classico*, Giulio Einaudi, Torino, 2004, pp. 6-7.

<sup>13</sup> Settis 2004, p. 31.

<sup>14</sup> Settis 2004, p. 122.

Simone Giaconi, dott.ssa Carlotta Larocca, dott. Andrea Lattocco, dott.ssa Vanessa Sabbatini.

Macerata, 12 settembre 2018



CAPITOLO PRIMO

DAL MITO ALLA STORIA SIBILLINA: TESTI,  
PROFETISMI E GENERI LETTERARI



Antoine de La Sale, *Carta del monte di Pilato e del monte della Sibilla*, da Musée Condé di Chantilly, ms 653 (924), ff. 5v-6r, disegno, XV sec.

La Sibilla rappresenta un mito poliedrico, rituale e fenomenologicamente diversificato, attestato agli albori delle civiltà e afferente alle manifestazioni del profetismo antico.

Questo personaggio può essere sondabile con gli strumenti delle scienze umanistiche: la filologia, la critica letteraria, la storia, la storia delle religioni, la comparatistica, la filosofia del linguaggio, la filosofia interpretativa, la linguistica etc. Come tale, Sibilla si propone un campione di indagine per cui può esistere solo una definizione polivalente.

Nella presente dissertazione verranno presentate alcune proposte interpretative del mito, della letteratura a questo afferente e delle strategie di ricerca attivabili al fine di compendiare in modo, se non esaustivo, quanto meno più complesso, le fonti letterarie, iconiche e materiali della mantica sibillina classica, cristiana, moderna e contemporanea.

### **1.1: Sibilla: un *excursus* tra le fonti**

Complessa è l'etimologia del sostantivo *Sibilla*, probabile nome parlante, come attestano i primi tentativi interpretativi degli autori antichi<sup>15</sup> (I sec. a.C.), per i quali venivano chiamate Sibille coloro che emettevano oracoli o responsi, comunicando il volere delle divinità da cui ricevevano ispirazione<sup>16</sup>. Anche stando alle interpretazioni contemporanee<sup>17</sup>, Sibilla funzionò tanto come nome personale

---

<sup>15</sup> Diod., *Bibl.*, 4, 66, 6; Varro *apud* Lact., *Inst.*, 1, 6, 7.

<sup>16</sup> Cfr. anche Serv., *Aen.*, 3, 445; 6, 12; Isid., *Orig.*, 8, 8, 1-2.

<sup>17</sup> A una etimologia connessa al concetto di “conoscenza” pensano gli studiosi Rzach (Rzach A., *Sibyllen*, in “RE II.A.” 2, pp. 2003-2013) e Nikiprowetzky (Nikiprowetzky V., *La troisième sibylle*, in “Revue de l'histoire des religions”, tome 190, n.1, 1976, pp. 100-102), i quali sostengono un possibile legame con il semitico *sabhal*; una ascendenza onomatopeica dalla parola *sibilus* è proposta da Amirante Romagnoli (Amirante Romagnoli C., *Sibille Oracoli e libri sibillini*, Carlo Saladino Editore, Palermo, 2014); il Postgate elabora l'ipotesi di una etimologia mista, spiegabile come contrazione dal latino *sapio* + il greco *ὄλλα*, da cui si ricaverebbe il significato di “vedere oltre” (cfr. Marrone P., *Il mito della Sibilla*, Associazione marlese storia patria, 2004, disponibile anche in <http://www.storiapatriamarsala.it/sibilla.pdf>). Vengono altresì proposti collegamenti con la veneranda età della ministra divina (Valianti E., *La Sibilla nel mondo del Web: una proposta*, tesi di Laurea presso l'Ateneo di Macerata, Facoltà di Lettere e Filosofia, corso Discipline della mediazione Linguistica, a.a. 2010/2011) e con la caverna cui generalmente la Sibilla è associata (Semerano G., *Le origini della cultura europea*, Ed. Olschki, Firenze, 1984; Gatti E., *Odisseo*, Ed. Virgilio, Milano, 1975). Di una etimologia di ascendenza italica, infine, è portavoce il linguista Siliquini (Siliquini L., *Così parlò la Sibilla Appenninica. Tracce storiche e linguistiche della cultura sibillinica*, in *Corrado Giaquinto tra Fortunato Duranti e la Sibilla*, Montefortino, 2010, pp. 39-46).



quanto come sostantivo collettivo e di categoria<sup>18</sup>, atto a designare una profetessa<sup>19</sup> di genere femminile invasata dalla divinità e capace di esprimersi attraverso fenomeni estatici<sup>20</sup>, di *trance* di visione e possessione<sup>21</sup>. Nel Cristianesimo le Sibille vennero contraddistinte anche dal carattere della verginità, elemento indispensabile per realizzare la profetazione<sup>22</sup>.

Quasi come un personaggio *super tempora*, la Sibilla agisce come una variazione su tema, differenziandosi di epoca in epoca per tratti specifici e tangenziali che lasciano riconoscere comunque sempre la matrice mitico-storica originaria. Per questo uno dei criteri più agevoli per inquadrare il fenomeno sibillino rimane quello cronologico (accanto a quello geografico<sup>23</sup>).

---

<sup>18</sup> Di una Sibilla propriamente detta parlano le fonti più antiche: Plut., *Mor.*, 397a; Aristoph., *Eq.*, 61; Aristoph., *Pax*, 10965. Eurip., FGHist., p. 403 (ed. Nauk); Plat., *Phaedr.*, 244b; Ps. Plat., *Thg.*, 124d. Già a partire dai primi esperimenti di cataloghi sibillini si assiste alla moltiplicazione mitica del personaggio: il nome Sibilla viene attribuito a più personalità geograficamente determinate il cui tratto comune è la capacità profetica e il vagabondaggio. Si cfr. Paus., 10,12, 2-9 [per il quale, secondo il Parke (Parke H.W., *Sibille*, ECIg, Genova, 1992; testo originale Parke H.W., *Sibylls and Sibylline Oracles in Classical Antiquity*, London-New York, 1988) la folla sibillina potrebbe essere giustificata da una confusione della vate, in ragione del suo stato delirante] e FGHist., 156 F 95. Meritano menzione anche Eraclide Pontico *apud* Lact., *Inst.*, 1, 6, 12 e Clem., *Str.*, 1, 21, 108, 1-3. Va ricordato che il proliferare di Sibille per tutto il mondo orientale e occidentale, durante l'epoca classica come anche medievale e umanistica, può essere rapportato a un fenomeno storico e geografico di credenze. In breve, l'associazione di una Sibilla alle varie comunità poteva avvenire in virtù di una fama primigenia di un più antico personaggio sociale o storico, secondo delle modalità retoriche specifiche: 1) potevano diffondersi racconti di una Sibilla itinerante che aveva frequentato una rosa di luoghi i quali avrebbero rivendicato i natali della *seer*; 2) rivendicazione univoca della patria sibillina da parte delle comunità o dei luoghi ove la Sibilla è più anticamente attestata; 3) sostituzione del nome della profetessa locale con quello di categoria di Sibilla (Cfr. anche Parke 1992, pp. 37 e segg.). Per quanto concerne la Sibilla romana si riporta qui il parere di Gillmeister (Gillmeister A., *The Sibylline books-Social Drama in Action and Civic Religion*, in *Mantic Perspectives: oracles, Prophecy and performance*, Krzysztof Bielawski Ed., Varsavia, 2015, pp. 177-188) il quale ritiene che l'assenza del mito sibillino nell'*Ab Urbe Condita* di Livio e la ridondanza e l'impegno a statalizzare la figura di Sibilla durante il regno di Augusto potrebbero costituire un argomento per descrivere cronologicamente l'inserimento a Roma della narrazione sibillina. Più precisamente: "it is possible two traditions of libri were in use at the time Livy was writing: the first was linked to Jove and the other associated with Apollo. The first affiliation functioned in the religious sphere, the second in the cultural sphere, particularly in literature" (p. 179).

<sup>19</sup> *Teos.*, S. 1, 12 (Erbse); *Prol., Or. Sib.*, 29-30 (ed. Geffcken 1902); Iov. Lid., *Mens.*, 4, 47; *Suid.*, σ 361, pp. 355, 6-7 (ed. Adler).

<sup>20</sup> Dodds E.R., *I Greci e l'irrazionale*, Introduzione di Maurizio Bettini, Nuova edizione a cura di Riccardo di Donato, Presentazione di Arnaldo Momigliano, Bur Rizzoli saggi, Milano, 2013 (ivi pp.113 e segg.).

<sup>21</sup> Nello specifico la Sibilla è partecipe di uno stato non ordinario di coscienza. Cfr. Argurio S., *Poesia, estasi e stati non ordinari di coscienza*, in "Cognitive Philology", n.9, 2016. Questa particolare condizione di invasamento determina l'assunzione di una specifica casistica retorica di descrizione dell'atto di possessione e di presentazione dei contenuti oracolari. Per quanto concerne il primo aspetto si rimanda alla dinamica di preminenza vocale su quella scopica nell'approccio della ministra Sibilla rispetto alla divinità, in maniera coerente rispetto alle tecniche narrative e tematiche dei *cantus/fletus/flatus* femminili classici, organizzabili nell'esposizione di *voce, suono, fiato, sospiro, murmure, grido, pianto, lamento, singulto, canto* (cfr. Farnetti M., *Sguardo o voce?*, in *L'occhio, il volto, Per una antropologia dello sguardo*, F. Zambon, F. Rosa (a cura di), Editrice Università degli Studi di Trento, Labirinti 41, Trento, 1999, pp. 135-159).

<sup>22</sup> Le prime riflessioni etimologiche circa l'elemento profetico e quello virginali per le Sibille è documentato in Hier., *Adv. Iovin.*, 1, 41.

<sup>23</sup> La "dispersione geografica" (concetto recuperato in Panizza M., Piacente S., *Geomorfologia culturale*, Pitagora, Bologna, 2003) del mito sibillino impone di leggere quest'ultimo anche come modulo geo-antropologico. Pregevole il tentativo proposto da Bouché-Leclercq (Bouché-Leclercq A., *Histoire de la divination dans l'antiquité*, II, Erneste Leraux Editeur, Parigi, 1880, disponibile

All'epoca arcaica risale la prima attestazione letteraria di Sibilla, attribuita ad Eraclito<sup>24</sup> che la descrive come una profetessa invasata, dalla bocca furente che, "parlando senza sorrisi, senza ornamenti e senza profumi, raggiunge con la voce mille anni per la virtù del dio"<sup>25</sup>. Proprio l'aspetto precipuamente profetico, pur indugiando talvolta sull'ironico, viene recuperato nell'epoca classica, dove la Sibilla viene chiamata in causa soventemente. Ne parlano Aristofane<sup>26</sup>, Euripide (egli ne attesta una descrizione genealogica, proponendola come figlia di Lamia e Zeus e nipote di Poseidone)<sup>27</sup> e Platone<sup>28</sup> che, in maniera non troppo dissimile dalla Pizia, la inquadra come modello del *furor* profetico.

Nel IV sec. a.C. iniziano a diffondersi i primi cataloghi sibillini come quello attribuito ad Eraclide Pontico, il quale, tra le tante conosciute, si sofferma a parlare di tre Sibille: la Sibilla Marpessa, proveniente da Troia, l'Eritrea di nome Erofile e la Delfica, profetessa più anziana di Orfeo<sup>29</sup>, probabilmente proveniente dalla Frigia e di nome Artemide<sup>30</sup>. Nella Focide essa sarebbe giunta durante le sue peregrinazioni al fine di rivelare il volere di Zeus a seguito della propria ira maturata nei confronti del fratello Apollo<sup>31</sup>.

In virtù della connessione diretta con il mondo apollineo e per la presunta analogia<sup>32</sup> con il ruolo estatico della Pizia, proprio la Sibilla Delfica è oggetto di

---

in versione epitomata in [http://www.treccani.it/enciclopedia/sibilla\\_\(Enciclopedia-Italiana\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/sibilla_(Enciclopedia-Italiana)/) dal quale vengono distinte le Sibille greco-ioniche (Eritrea, Marpessa, Sibilla di Samo, Frigia, Sibilla di Sardi, Sibilla di Rodi, Delfica, Tessalica, Tesprozia), greco italiche (Cumana, Cimmeria, Tiburtina, Italica, Libica) e orientali (Egizia, Persica, Babilonese). Va annoverato anche il censimento operato da Di Modugno che, concentrandosi sulla ricezione medievale della Sibilla in Italia, rileva alcune isole sibilline in Trentino Alto Adige, nelle Marche, Campania e Sicilia (Di Modugno G., *Una carta delle Sibille nelle tradizioni popolari*, in *Sibille e linguaggi oracolari*, Mito Storia Tradizione, Atti del convegno internazionale di studi, Macerata- Norcia 20-24 Settembre 1994, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pisa Roma, 1998, pp. 803-821).

<sup>24</sup> Plut., *Mor.*, 397a. Sulla Sibilla di Plutarco cfr. Monaca M., *Plutarco e gli oracoli della Sibilla*, in *Valori Letterari delle opere di Plutarco. Studi offerti al Professore Italo Gallo dall'International Plutarch Society*, A. Pérez Jiménez, F. Titchener Ed., Málaga-Logan, 2005, pp. 307-341.

<sup>25</sup> La collocazione del mito sibillino in epoca arcaica è confermato da numerosi riferimenti a temi oracolari sibillini connessi all'*Iliade*, ai tempi di Solone e Creso (Lact., *Inst.*, 1, 6, 12; Clem., *Str.*, 1, 21, 108, 1-3, Nic. Dam., *FGrHist.*, 90 s. 67, 2) e anche dagli oracoli trasmessi da Solino (Sol., *De mir.*, 2, 18) sulla talassocrazia dei Lesbi. È ipotizzabile che il culto sibillino fosse già vivo nel VII sec. a.C. se si accetta filologicamente (Barigazzi J., *Favorino di Arles*, Le Monnier, Firenze, 1966, pp. 322 e segg.) l'attestazione di Favorino di Arles (*Fav.*, *Cor.*, 13) e se si pensa che proprio in quel tempo iniziarono a circolare le prime raccolte oracolari (Parke 1992, p. 67).

<sup>26</sup> Aristoph., *Eq.*, 61; Aristoph., *Pax*, 1095, 1116.

<sup>27</sup> Lact., *Inst.*, 1, 6, 8.

<sup>28</sup> Plat., *Phaedr.*, 244b; in maniera simile anche in Arist., *Probl.*, 954a.

<sup>29</sup> Il tema dell'antichità della profetessa Sibilla, soprattutto negli autori antichi, è argomento forte per sostenere la veridicità e la forza profetica dei suoi vaticini.

<sup>30</sup> L'associazione di Sibilla ad Artemide è tema controverso già a partire dall'antichità. Anche Pausania pone un collegamento tra la *mantis* e la dea sostenendo che Sibilla aveva per nome Erofile ma anche Artemide. Costei diceva talvolta di essere la legittima sposa di Apollo, talvolta la prole. Tale ambiguità era dovuta allo stato confusionale indotto dalla possessione (Paus., 10, 12, 2).

<sup>31</sup> Clem., *Str.*, 1, 21.

<sup>32</sup> Numerose sono le divergenze tra la figura della Pizia e quella della Sibilla. Se la prima è un personaggio storico, la seconda rimane un personaggio mitologico. L'ispirazione per la Pizia è determinata da un invasamento con perdita di coscienza e conoscenza, mentre la Sibilla partecipa di una possessione in estasi cosciente o semicosciente, mai annientando la propria facoltà razionale. Anche la descrizione spaziale dell'invasamento del dio subisce delle variazioni: la Pizia viene posseduta quando Apollo, giungendo dalla vagina, risale per il corpo della profetessa per uscire dalla sua bocca in forma di vaticinio. Per la Sibilla, invece, la possessione avviene per scuotimento laterale e per agitazione del ventre che genera l'atteggiamento glossolalico della ministra. Entrambe le donne sono considerate essere investite del dono profetico (cfr. Plat., *Phaedr.*, 244 a-c: *μανίας θείαι μέρτοι*



varie dissertazioni nel passato. Diodoro Siculo<sup>33</sup> dichiara che ella fu figlia niente poco di meno che di Tiresia, offerta ad Apollo Pizio come vergine dopo essere stata rapita dagli Epigoni. La giovane di nome Dafne (o Manto) avrebbe perfezionato a Delfi le proprie doti divinatorie, superando di gran lunga le attitudini del padre<sup>34</sup>. Plutarco<sup>35</sup>, invece, riporta la tradizione per cui la Sibilla di Delfi sarebbe stata allevata dalle Muse dell'Elicona, probabilmente spinte a questo compito dal fatto che Sibilla era profetessa e figlia del dio del sole<sup>36</sup>.

È però in epoca ellenistica che il fenomeno sibillino registrò un incremento letterario cospicuo, incoraggiato anche dalla ripresa del profetismo<sup>37</sup> soprattutto nelle regioni greco-asiatiche a seguito delle conquiste di Alessandro Magno<sup>38</sup>. Dalla testimonianza di Clemente Alessandrino<sup>39</sup> si viene a conoscenza di una folla di Sibille antiche, attive nel III sec. a.C., tra cui la Tesprozia e la Colofonia<sup>40</sup> presso il centro dell'Apollo Clario. A Fileta di Efeso<sup>41</sup> si deve la menzione della Sibilla Sardia e a Ipecoro<sup>42</sup> i primi cenni alla Sibilla Cumana, la quale conquisterà il seggio

---

δόσει διδομένης) e in quanto prioritariamente afferenti al dio Apollo (e diversamente dall'onirismo: cfr. Paus., 34, 4: χωρίς δὲ πλὴν ὅσους ἐξ Ἀπόλλωνος μανῆναι λέγουσι τὸ ἀρχαῖον μαντεῶν γ' οὐδεὶς χρησιμολόγος ἦν), vaticinano per mezzo oracolare, seppur con delle sostanziali differenze.

Infatti, i vaticini pitici debbono essere interpretati e trascritti dal gruppo sacerdotale predisposto nel santuario delfico; la Sibilla, sovente, vaticina oralmente e trascrive i propri responsi. Le formulazioni enigmatiche degli oracoli, seppur condivisi da entrambe le profetesse, assumono una coloritura più negativa nella divinazione sibillina, sempre incentrata su temi distruttivi e drammatici. Infine, se la Pizia è una sacerdotessa indissolubilmente vincolata alla sede delfica, luogo privilegiato da Apollo per stabilire un contatto con il genere umano, la Sibilla appartiene alla schiera dei mantici itineranti. Come tale, non sempre ella è ispirata da Apollo, ma interagisce anche con divinità femminili, con lo stesso Zeus e poi, nella tradizione più tarda, con il Dio giudaico e cristiano. Per una trattazione a confronto tra la mantica di Sibilla e quella della Pizia (a partire dai testi plutarchei) si cfr. Chirassi Colombo I., *Pythia e Sibylla. I problemi dell'Atechnos Mantike in Plutarco*, in *Plutarco e la Religione*, Atti del VI Convegno plutarcheo, Ravello, 29-31 maggio 1995, I. Gallo (a cura di), M. D'Auria Editore in Napoli, Napoli, 1997, pp. 429-447.

<sup>33</sup> Diod., *Bibl.*, 4, 66, 5.

<sup>34</sup> Cfr. anche Monaca M., *Una "Sibilla" bei Papiri Magici? Per una rilettura di PGM VI*, in "MHNH", 11, 2011, pp. 360-370.

<sup>35</sup> Plut., *Mor.*, 398c.

<sup>36</sup> Paus., 10, 12, 2; Suid., σ 335.

<sup>37</sup> In questo periodo sono attive, tra le profetesse femminili, Fennide di Caonia e le sacerdotesse delle Colombe di Dodona (Paus., 10, 12, 10; 10, 15, 2)

<sup>38</sup> Di questo periodo è Nicanore, citato nel decalogo sibillino varroniano come fonte per la Sibilla Persica (la prima). Costui fu scrittore del periodo alessandrino e pare abbia composto anche in merito alle gesta di Alessandro. All'autore accenna anche la *Teosofia di Tubinga*, in merito alla Sibilla Caldea o Persiana, di nome Sambethe (Theos. S., 1, 15-20), *alias* la Sibilla Ebraica (cfr. Iov. Lid., *Mens.*, 4, 47; Sch. Plat., *Phaedr.*, 244b; Suid., σ 361).

<sup>39</sup> Clem., *Str.*, 1, 21.

<sup>40</sup> Paus., 10, 12, 5: questa Sibilla è associata alla Marpessa. Cfr. anche Suid., σ 360: la Sibilla viene considerata figlia di Calcante, chiamata Lampusa, nome probabilmente modulato sulla forma *Lampon*, indicante un indovino di epoca periclea (Paus., 6; Arist., *Rhet.*, 3, 18; Sch. Aristoph., *Av.*, 521 e *Pax*, 1084). La connessione con Calcante può essere interpretata come una rilettura mitemica del leggendario scontro tra Calcante e Mopso presso Claro, che vide il primo indovino soccombere e sopravvivergli la figlia (Sibilla). La critica storico-religiosa interpreta questa narrazione come una descrizione dello scontro tra tradizione sacerdotale ufficiale e officiosa (Talamo C., *La Sibilla di Claros*, in *Sibille e linguaggi oracolari*, Mito Storia Tradizione, Atti del Convegno internazionale di Studi, Macerata Norcia-20-24 Settembre 1994, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pisa-Roma, 1998, pp. 239-248). La Sibilla (*Mimallon*) di Claro è nota anche a Licofr., *Alex.*, 1464, secondo quanto sostenuto in Eust. Dion., *Per.*, 444; Tzet., *Alex.*, v. 1464.

<sup>41</sup> Sch., Aristoph., *Pax* 1071; *Av.* 962; Suid., s.v. *Bakis*; Muller C., *FGrHist.* vol. 4 (1851), 474.

<sup>42</sup> Ipec., *FGrHist.*, 422.

d'onore nel panorama sibillino romano. È ellenistica anche la Sibilla di Samo<sup>43</sup> che aiutò gli abitanti di Priene nelle loro imprese di conquista, anche se è possibile che questa profetessa fosse già nota in epoca arcaica. Perduta durante l'epoca classica, venne recuperata dalla sensibilità erudita ellenistica. Eratostene, che ne è fonte, sostiene di aver trovato menzione della *mantis* negli antichi archivi dei Sami e anche la critica moderna pare abbia confermato che la fonte dell'autore possa essere rintracciata in uno scritto risalente al V sec. a.C.<sup>44</sup>. Di questa Sibilla si conserva il nome personale Erofile, il cui significato "amata da Era", non solo funzionerebbe da connettore del mito con l'isola di Samo (a Era dedicata), ma rappresenterebbe anche un possibile indizio di un antico culto femminile profetico. Sibilla potrebbe essere stata inizialmente ispirata da Era, operando una mantica di destinazione popolare ma anche aristocratica<sup>45</sup>: il culto sarebbe stato convertito ad Apollo quando Alessandria di Troade, controllando l'intera regione, volle creare un ponte leggendario tra l'attività sibillina e quella del proprio tempio dedicato ad Apollo<sup>46</sup>. L'atto riuscì facilmente dal momento che, già nel III sec. a.C., circolavano voci su una Sibilla di nome Erofile resa serva in Troade<sup>47</sup>.

Ben presto, poi, la Sibilla greca emigrò a Roma.

Quando la Grecia divenne romana, nel travagliato periodo compreso tra il 146 a.C. e il 27 a.C., il processo di acculturazione comportò un *transfert* anche mitico che coinvolse la figura della Sibilla. Dieci furono le Sibille note a Roma, grazie al fortunato catalogo redatto da Varrone e conservato da Lattanzio<sup>48</sup> che menziona, in ordine cronologico<sup>49</sup> e con corredo di fonti, la Sibilla Persiana, la Libica, la Delfica, la Cimmerica, l'Eritrea, la Samia, la Cumana, l'Ellespontina, la Frigia e la Tiburtina.

<sup>43</sup> Erat., FGrHist., 241 s.26 (Varro *apud* Lact., *Inst.*, 1,69); F.Gr.Hist., 544 s. 4. Cfr. anche Val. Max., 1,5 ext.1.

<sup>44</sup> Cfr. Jacoby F., *Atthis: the local chronicles of ancient Athens*, Clarendon Press, Oxford, 1949, cap. III, par. IV. A conferma si legga anche Parke 1992, pp.43 e segg. dove si sottolinea che a Samo erano attestati oracoli sibillini già nel VI sec. a.C. Anche la citazione della Samia tra la Sibilla Eritrea e la Cumana nel catalogo varroniano e la menzione delle date 712/711 a.C. e 666/665 a.C. nelle *Cronache* di Eusebio e Girolamo non lascia spazio a dubbi sull'origine della collocazione cronologica più antica della Sibilla Samia, della quale fa menzione anche Pausania, quando sostiene che Erofile si fermò del tempo a Samo.

<sup>45</sup> Esiste una tradizione ben documentata da fonti letterarie e archeologiche che connette la Sibilla Samia a quella Cumana. In modo particolare risulta determinante la lettura di una *sors* con iscrizione euboica (VI sec. a.C.), fornita da M. Guarducci. La Sibilla Cumana sarebbe giunta a Cuma attraverso Samo e più precisamente dalla colonia samia di Dicearchia, associata proprio al culto di Era. Anche Varrone conosce per la Cumana il nome di Erofile e la conservazione del nome fino al medioevo pare dirla lunga sulla fama di questa Sibilla rispetto alle altre, almeno nei tempi più antichi. Si cfr. Parke 1992, pp. 109 e segg.

<sup>46</sup> Parke 1992, pp. 54 e segg.

<sup>47</sup> Pind., *Pean.*, 8a. 17 (Snell).

<sup>48</sup> Lact., *Inst.*, 1, 6.

<sup>49</sup> Parke 1992, p. 45. Va riferita una differente e problematica lettura del catalogo varroniano ispirata al lavoro di M. Salvatore (cfr. Salvatore M., *Il catalogo varroniano delle Sibille*, in *Il santuario dell'Ambro e l'area dei Sibillini* Giuseppe Avarucci (a cura di), Edizioni di Studia Picena, Ancona, 2002, pp. 423-443). Egli presenta il catalogo varroniano come pressoché sconosciuto in contesto romano. La pluralità delle Sibille e la mancanza della citazione degli autori-fonti per alcune di esse testimonierebbero come a Roma fosse nota solo la Cumana, al massimo la Tiburtina: tutte le altre sarebbero state elencate nell'ottica di un interesse antiquario. Ma di queste poco si sapeva. Lo stesso catalogo delle dieci Sibille riportato dallo scoliasta platonico (cfr. Sch., *Phaedr.*, 244b) potrebbe non dipendere da Varrone ma essere nato in modo indipendente, condividendo con quello varroniano solo lo scopo. Viene messo in discussione anche il coinvolgimento di Lattanzio nella trasmissione della testimonianza varroniana in ambito bizantino. Peraltro il numero delle Sibille varroniane se confrontato con quello delle Sibille proposte negli altri cataloghi da questo dipendenti, diventerebbe superiore a 20 o comunque a 10.

Tra queste la Persiana, conosciuta anche come Ebraica<sup>50</sup>, Egiziana<sup>51</sup> e Babilonese, verrà recuperata negli oracoli giudaico ellenistici, confezionati nel VI sec. d.C. da un bizantino che si preoccupò di raccogliere il materiale oracolare sibillino dei secoli precedenti. Ivi ella si presenta come figlia di Circe e Indovino e profetessa dell'unico grande Dio<sup>52</sup>.

Famoso anche il gruppo delle Sibille italiane che ispirarono tanta letteratura successiva e numerose leggende medievali. In particolare la Sibilla Cumana venne ricordata per aver condotto a Roma i Libri Sibillini, quali ebbero grande applicazione in ambito politico fino al 400 d.C.<sup>53</sup> quando Stilicone ne promosse la distruzione completa<sup>54</sup>. Si narra che la Sibilla, sotto le spoglie di una vecchia, si fosse rivolta al re di Roma<sup>55</sup> per vendergli nove libri. Egli rifiutò per ben due volte

---

<sup>50</sup> La Sibilla Persiana avrà una storia indipendente. Diversi secoli dopo il periodo in cui scrisse Varrone essa è citata dalla *Teosofia di Tubinga* con il nome di Sambhete, appartenente alla stirpe noaica e poi anche da numerosi altri autori (cfr. Brocca N., *Lattanzio, Agostino e la Sibylla Maga, Ricerche sulla fortuna degli Oracula Sibyllina nell'Occidente latino*, Herder, Roma, 2011, pp. 27 e segg.) che la menzionano con l'appellativo di Ebraica. Come tale è conosciuta da Paus., 10, 12, 9; Ael., VH, 12, 35. Si tratta di una definizione ricavata per criterio di individuazione geografica. Infatti, agli israeliti erano sconosciute le Sibille, non menzionate neanche nella Bibbia, dove persistono, tuttavia, vari modelli di *nebiim* (Mirjam, Debora, Hulda: cfr. *Ex.*, 15, 20; *Nm.*, 12, 1-7; *Gdc.*, 4, 4-11; 5, 2-31). La ricezione delle Sibille avviene grazie all'attività del giudaismo ellenizzato di cui portavoce sono i giudei della diaspora, non quelli della madrepatria che rimangono più conservatori in merito all'uso delle tradizioni. È dalla volontà degli alessandrini di interagire con la cultura pagana che si può operare un confronto tra la Sibilla Ebraica e i profeti giudaici. Essa manca di una sede e uno stile per l'espressione profetica che si trovano per gli altri intermediari di Dio ma con questi condivide la causa esogena dell'invasamento. Cfr. Da Spinetoli O., *La Sibilla nella Bibbia e negli scritti pseudoepigrafici*, in *Il santuario dell'Ambro e l'area dei Sibillini*, G. Avarucci (a cura di), Edizioni di Studia Picena, 2002, pp. 405-409).

<sup>51</sup> Brocca 2011, pp. 28-29, nt. 32.

<sup>52</sup> *Or. Sib.*, 3, vv. 813-818.

<sup>53</sup> Eco del profetismo sibillino continua a sopravvivere in alcune testimonianze letterarie. Cfr. *Proc., Bell. Goth.*, 1, 7, 6-8.

<sup>54</sup> Per l'applicazione dei Libri Sibillini a Roma si cfr. Monaca M., *La Sibilla a Roma. I Libri Sibillini fra religione e politica*, Edizioni Lionello Giordano, Cosenza, 2011 e anche Monaca M., *Prodigi e profezie nel mondo romano, peculiarità della rivelazione sibillina*, in *Modi di comunicazione tra il divino e l'umano*, G. Sfamini Gasparro (a cura di), Edizioni Lionello Giordano, Brindisi, 2005, pp. 311-346.

I Libri Sibillini vennero custoditi nel tempio di Giove Capitolino, supervisionati dal collegio dei *duumviri sacris faciundis* che, intorno al 367/365 a.C. aumentarono a dieci unità, con l'apertura anche al ceto plebeo e, in epoca sillana, divennero quindici (cfr. *Liv.*, 6, 37; 12, 42, 1-3). I Libri vennero persi a causa di un incendio avvenuto nell'83 a.C.: prontamente il Senato impartì a una commissione composta da tre membri di andare a reperire il materiale sibillino disperso in territorio italico, greco e asiatico. Vennero recuperati circa 1000 esametri, poi sottoposti al riformismo augusteo. Dopo averli filologicamente epurati, ne venne prodotta una raccolta da conservare presso il tempio di Apollo sul Palatino. I Libri non avevano una libera diffusione ma potevano essere consultati solo dal Senato e in occasioni specifiche che lo richiedevano (introduzione di un nuovo culto; abbattimento di una pestilenza etc.) (*Dion. Cass.*, 54, 17, 2; *Suet., Aug.*, 31, *Tac., Ann.*, 6, 12; *Iust., Ap.*, 1, 44, 14-15; *Lact., Inst.*, 1, 6). Ciò perché l'abitudine romana era quella di strumentalizzare politicamente gli oracoli, come nel caso della applicabilità per la promulgazione della *prorogatio imperii*, soprattutto nei casi più caldi sul *limes* orientale (cfr. Breglia Pulci Doria L., *Libri sibillini e dominio di Roma*, in *Sibille e linguaggi oracolari*, Mito Storia Tradizione, Atti del Convegno internazionale di studi, Macerata-Norcia 20-24 settembre 1994, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pisa Roma, 1998, pp. 277-304).

<sup>55</sup> Stando a Varrone la Cumana si rivolse a Tarquinio Prisco (scelto probabilmente dal Reatino per evitare sovrapposizioni cronologiche con le altre Sibille menzionate nel suo catalogo e perché fu il Prisco, a seguito delle guerre sabine, a gettare le fondamenta del tempio di Giove; cfr. anche Parke 1992, pp. 48-49) ma è nota una più documentata versione per cui il re di Roma in questione sarebbe stato Tarquinio il Superbo.

la proposta della donna a causa del prezzo elevatissimo. Ad ogni rifiuto la Sibilla bruciò tre testi. Ad ultimo il re, intimorito dalla nuova offerta avanzata dalla vecchia, pensando possibile che si trattasse di un presagio, acconsenti all'acquisto, pattuendo il prezzo originario per un terzo dei testi. Questi vennero collocati nelle camere sotterranee del tempio di Giove Capitolino mentre Sibilla spari e di lei nulla più si seppe.

La Sibilla Cumana varroniana venne recuperata da Virgilio che ne parla nel libro 6 dell'*Eneide*, dove la profetessa accompagna Enea nel mondo infero.

Si tratta di una delle più fortunate descrizioni classiche della profetessa (cfr. 6, vv. 9-12; 42-82), destinata a sopravvivere in letteratura<sup>56</sup> e in iconografia durante i secoli. A Virgilio, in effetti, si deve una vera e propria configurazione romana del prototipo sibillino. Sibilla viene interpretata come una profetessa calibrata sul modello greco<sup>57</sup>, padrona di una grotta con cento bocche, figlia di Glauco e Trivia<sup>58</sup>, dunque connessa ai culti primigeni italici e, per la prima volta, protagonista di una consultazione oracolare e non una profetazione libera<sup>59</sup>. Altresì, la Sibilla del Mantovano offre i suoi servizi proponendo oracoli orali e scritti<sup>60</sup> su foglie di palma, attestando una modalità profetica mista<sup>61</sup>, derivante dalla contaminazione delle pratiche della mantica greca con quelle delle *sortes* italiche<sup>62</sup>.

L'esempio narrativo del Mantovano venne raccolto da un altro grande autore latino, ovvero Ovidio che menzionò la Sibilla nelle sue *Metamorfosi* (14, vv. 130 e segg.). Il poeta narra di come Sibilla fu imbrogliata da Apollo, che le concesse di vivere il numero di anni corrispondenti ai granelli di sabbia da lei tenuti in mano. Infatti, il dio la voleva come amante ma, al rifiuto di lei, la incalzò per esprimere un desiderio sul quale poi innestare il principio della punizione. Si tratta di una

---

<sup>56</sup> Cenni alla Sibilla Cumana sono presenti anche in Lucano (5, 97-120). Sulla trattazione del passo sibillino in Lucano si cfr. Lattocco A., *Maledetta profezia: la spes improba veri da Appio ad Amiclate in Lucan. V 71-236*, in "Scholia", n. 1, 2015, pp. 9-21; Santilli E., *Apollo violento, Apollo trickster e infine Dio, tra divinità e profetazione sibillina*, Velletri, maggio 2018, in corso di pubblicazione. Da Servio (*Aen.*, 6, 321) ricaviamo che ella, provenendo da Eritre, si spostò a Cuma dove visse finché non ricevette una lettera dai suoi connazionali, contenente un pezzo d'argilla. Colta dall'emozione si spense. Anche Petronio dichiara che, presso Cuma, in attesa della morte, la Sibilla si lasciò morire rinchiusa in una *ampulla* sospesa (*Petr.*, 48, 8). Tale leggenda è nota anche a Pausania (10, 12, 8), il quale la desunse dalle guide dei templi che erano solite mostrare un vasetto sospeso realizzato in pietra, contenente quella che ai loro occhi pareva essere la polvere delle ossa di Sibilla.

<sup>57</sup> Monaca 2011, p. 44; Suárez de la Torre E., *La Sibila, Oráculos Sibillinos*, in *Apócrifos del Antiguo Testamento*, A. Diez Macho., A. Pinero Sáenz (a cura di), voll. III, Ediciones Cristiandad, Madrid, 2002, pp. 376 e segg.

<sup>58</sup> Serv., *Aen.*, 6, 56-76.

<sup>59</sup> Monaca 2011, p. 45.

<sup>60</sup> Servio (*Aen.*, 3, 344; 6, 74) dà conto di tre modalità di profetazione sibillina ovvero, quella orale, quella scritta e quella simbolica, operata per mezzo di geroglifici. Cfr. anche Hor., *Carm. Saec.*, 5 (*Sibyllini monuere versus*) e Sil., 13, 724 (*ora Sibylla docet venientum et nomina pandit*).

<sup>61</sup> Secondo S. Crippa (Crippa S., *La voce e la visione, Il linguaggio oracolare femminile*, in *Sibille e linguaggi oracolari*, Mito Storia Tradizione, Atti del convegno internazionale di studi, Macerata-Norcia 20-24 Settembre 1994, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pisa Roma, 1998, pp. 164 e segg.) l'esplicitazione di una metodologia profetica piuttosto che un'altra è da imputare al messaggio che dagli autori vuole essere diffuso. Quando si allude a Sibilla come prototipo di profetessa viene preferito il canale scritto mentre il canale orale è preferito quando si intende rivolgersi alla voce della ministra divina.

<sup>62</sup> La pratica chiamata in causa è quella di scrittura di enigmi e oracoli su materiali organici (Cic., *Div.*, 2, 85; Plaut., *Cas.*, v. 384) come legno e foglie, attestata presso Preneste e nei territori dei *Marcii*.

riproposizione ai limiti del comico e del parodico<sup>63</sup> che, tuttavia, attesta come quello della Sibilla fosse un mito ben consolidato nella Roma augustea, dove la profetessa tendeva ad essere completamente incarnata con i suoi vaticini, come si ricava dalla identificazione simbiotica proposta con la sua voce<sup>64</sup>.

Interessante, infine, anche il caso della Sibilla Tiburtina<sup>65</sup>, di nome Albunea, l'ultima del catalogo varroniano, la cui vicenda è connessa alla statua con i Libri Sibillini ripescata nel Tevere<sup>66</sup>. Proprio questa profetessa ebbe grande fama nell'epoca medievale, assurgendo a una delle più veritiere ministre del Dio cristiano.

Di fatto, già tra il I e il II sec. d.C. la *novella religio* recepì nella propria letteratura l'affascinante Sibilla.

La si ritrova per la prima volta ne *Il Pastore* di Erma, testo apocalittico, circolato in lingua greca e latina fino almeno al V sec. d.C., mai canonizzato ma di grande fortuna<sup>67</sup>. Qui Sibilla è strategicamente usata come *alter ego* dell'incarnazione della Chiesa: Erma, giovane e incolto pastore viene guidato da un angelo nell'interpretazione delle visioni di una donna, ricevute nei pressi di Cuma. Ogni indizio (il luogo, i libri, il trono, il giovane e il vetusto incarnato della fanciulla) sembra far pensare alla Sibilla, il cui scopo sarebbe quello di riprendere sulla retta via della religione cristiana coloro che se ne sono distanziati. In realtà, la donna è la Chiesa, l'unica a poter condurre gli uomini alla salvezza. Un *misunderstanding* che ha il pregio di palesare quello che sarà l'atteggiamento collettivo delle fonti dei primi secoli dell'era cristiana, del tardoantico e anche del medioevo, per le quali la Sibilla diviene un "clone metamorfico"<sup>68</sup>, una storta di "modulo profetico al crocevia delle fedi"<sup>69</sup>. Grazie alla *storicità mitemica* del personaggio Sibilla, questo viene ereditato e salvato di generazione in generazione, di cultura in cultura, con sempre nuovi ruoli, andandosi a fidelizzare di volta in volta con la divinità imperante: Apollo nel mondo classico, il Dio veterotestamentario nella parentesi giudaico-ellenistica e, infine, nel Padre del buon Cristo.

La stagione cristiana della Sibilla produsse una quantità considerevole di riferimenti letterari alla profetessa che, associata al fare vaticinante dei profeti dell'Antico Testamento, si guadagnò il ruolo di annunciatrice del Cristo. Detratta

---

<sup>63</sup> Cfr. Santilli 2018 e bibliografia ivi citata. L'atteggiamento operato da Ovidio pare quello che Genette definisce di "parodia minima", ravvisabile nell'andamento narrativo peggiorativo della decomposizione corporea di Sibilla e nell'allestimento di una para tragedia attivata con gli stilemi retorici dell'eziologia epica, nonché nella selezione del lessico. Ovidio, sulla scorta di quanto pure verificato nell'*Ars Amatoria*, impiega l'ipotesto virgiliano per creare un *pastiche* funambolesco dove l'inganno si realizza nel contrappasso dei temi della polverizzazione, dell'*agnorismos*, dell'invisibilità in presenza della metamorfosi. In questi termini egli si fa mentore di una leggenda sibillinica unica nel contesto romano.

<sup>64</sup> Cfr. anche Crippa 1998, pp. 159-189; Crippa 2015; Santilli E., *Recensione a Crippa S., La voce, sonorità e pensiero alle origini della cultura europea*, pubblicata in "Il capitale culturale", Macerata, 13, 2016.

<sup>65</sup> Cfr. anche Tib., 2, 5, 67-70.

<sup>66</sup> Altre fonti imprescindibili dell'epoca pre-cristiana per il materiale sibillino sono: Cic., *Catil.*, 3, 9 e 11; Tac., *Ann.*, 6, 12; Dion. Cass., 53, 18, 3; Pol. Alex., *FGrHist.*, 275 s. 79; Ipec., *FGrHist.*, 576; Posid., *FGHist.*, 87 s. 36 e *Or. Sib.*, 3, vv. 350 e segg.; Fleg., *FGrHist.*, 257 s. 36.

<sup>67</sup> Erm., *Vis.* 1, 1, 3; *Vis.* 2, 1, 1 (ed. Leutsch).

<sup>68</sup> Cfr. Santilli E., *Riflessioni Comparative: la Sibilla come frontiera Letteraria*, Altre Modernità, Milano, 2018.

<sup>69</sup> Sfameni Gasparro G., *La Sibilla voce del dio per pagani, ebrei e cristiani: un modulo profetico al crocevia delle fedi*, in *Sibille e linguaggi oracolari*, Mito Storia Tradizione, Atti del convegno internazionale di studi, Macerata- Norcia 20-24 Settembre 1994, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pisa Roma, 1998, pp. 505-553.

dal contesto pagano, pur talvolta con qualche incertezza<sup>70</sup>, ella fu citata come fonte di garanzia dei passi biblici per conto di Giustino Martire, Atenagora e Teofilo<sup>71</sup>. Proprio dal vescovo di Antiochia dipendono le testimonianze di Tertulliano. Costui, prima della conversione al montanismo<sup>72</sup>, propone una Sibilla *tota christiana* che, nell' *Ad Nationes* (2, 1, 8; 2, 10, 34) e nell' *Apologeticum* (19, 10), viene descritta come *veri Dei vera vates*, unica nel suo genere<sup>73</sup>. Ancora, di una Sibilla al mezzo tra la ricezione pagana e quella cristiana, un po' profetessa, un po' poetessa, danno conto Clemente Alessandrino<sup>74</sup> e la *Cohortatio ad Graecos* (37, 1) di Marcello di Ancira<sup>75</sup>. Esemplificativo anche quanto asserito da Eusebio nella *Praeparatio Evangelica* (9, 15; 10, 11, 27), nella *Oratio ad coetum sanctorum* (18, 2), come pure nella *Vita Constantini* (2, 50), dove si narra che la profetessa fu parte determinante nell'attivazione della persecuzione diocleziana contro i cristiani. Infatti, ella avrebbe prestato il suo corpo ad Apollo, determinando un falso vaticinio, indotto proprio dal nume pagano<sup>76</sup>. Un tale aneddoto sembrerebbe contraddire il ruolo salvifico sibillino ma, in realtà, se si riflette sulla posizione letteraria della narrazione, si costata che il racconto viene proposto nel proemio di un editto che Costantino immaginava a tutela dell'equilibrio tra nuova religione e sistema gentile. In questi termini Sibilla agisce come un nome, un concetto capace di dialogare tra mondi apparentemente inconciliabili.

Che dire poi della ricezione occidentale della letteratura sibillina promossa da Lattanzio e, al seguito, Agostino<sup>77</sup>, cui si deve il lascito più determinante per le Sibille medievali e per la diffusa e longeva credenza sibillina in ambito tanto religioso quanto laico. Nelle *Divinae Institutiones* (1, 6, 13-14), oltre ad essere riportato il citato catalogo varroniano, viene descritta la Sibilla Eritrea come la profetessa *quae et nomen suum verum carmini inseruit [...], cum esse orta Babylone [...], quae celebrior inter ceteras ac nobilior habetur*. Rievocando la differenza di matrice ciceroniana<sup>78</sup> tra testimoni umani e divini, escludendo le categorie dei filosofi e dei poeti<sup>79</sup>, per Lattanzio ogni Sibilla è giudicata essere *testis*

---

<sup>70</sup> Taz., *Orat.*, 41, 1; 42; *Carm. Contr. Pag.*, 1-8; P. Nol., *Carm.*, 19; Prud., *C. Symm.*, vv. 892-95; Prud., *Apoth.*, vv. 435- 43. Sull'argomento cfr. anche Palla R., *La Sibilla nella poesia cristiana tra quarto e quinto secolo*, in *Il santuario dell'Ambro e l'area dei Sibillini*, G. Avarucci (a cura di), Edizioni di Studia Picena, Ancona, 2002, pp. 445-458.

<sup>71</sup> Iust., *Apol.*, 1, 20, 1; 1, 44, 12-13; Aten., *Leg.*, 30, 1; Teophil., *Ad Autol.*, 1, 2, 9.

<sup>72</sup> Cfr. Micaelli C., *Le Sibille in alcuni scrittori cristiani*, in *Il santuario dell'Ambro e l'area dei Sibillini*, G. Avarucci (a cura di), Edizioni di Studia Picena, Ancona, 2002, pp. 459-477.

<sup>73</sup> Tertulliano è uno dei primi autori cristiani ad affrontare il problema della unicità o pluralità delle Sibille. Egli immagina che la profetessa sia una sola e che la proliferazione delle sue personalità sia da imputare ai pagani. Ciò rientra nella missione di conversione cristiana: se inserire la Sibilla nel novero dei profeti non avrebbe creato dissapori teologici, parlare di una tradizione plurale di Sibille avrebbe invece potuto far emergere una profonda opposizione culturale, dato che la lotta tra monoteismo e politeismo pagano nel II sec. d.C. non era ancora risolta.

<sup>74</sup> Clem. Al., *Prot.*, 8, 77, 3; *Paed.*, 2, 10; 98, 3; *Str.*, 1, 15, 70, 3-4; 1, 21, 108; 1, 21, 132.

<sup>75</sup> Si accoglie ivi la paternità dell'opera attribuita recentemente all'autore da Riedweg C., s.v. *Ps-Justinus (Markell von Ankyra?) Ad Graecos de vera religion (bicher Cohortatio ad Graecos)*, Einleitung und Kommentar, Schwabe, Basilea, 2011 e prima da Pouderon B., *Pseudo-Justin, Ouvres Apologétiques, introduction, texte grec, traduction et notes*, B. Pouderon (ed.), Cerf, Parigi, 2009.

<sup>76</sup> Cfr. anche Lact., *De Mort. Persec.*, 10.

<sup>77</sup> Per una analisi dettagliata della tradizione testuale sibillina in questi due autori si rimanda ai pregevoli interventi di Nicoletta Brocca e la bibliografia ivi citata: Brocca 2008, pp. 225-260; Brocca 2011.

<sup>78</sup> Cic., *Top.*, 77; *Tusc.*, 1, 113-116.

<sup>79</sup> Lact., *Inst.*, 1, 6, 6.

*Dei* (7, 23, 4). Inspirata dal Dio cristiano ella è alla pari dei profeti: il riserbo nei confronti dell'affidabilità degli oracoli sibillini, diffuso all'epoca dell'autore, viene interpretato come un retaggio culturale. Infatti, gli oracoli non possono essere penetrati se non attraverso la dottrina cristiana, rimanendo quindi, invisibili ai più.

Agostino, invece, assegna il regno di Dio a Sibilla nel *De Civitate Dei* (18, 22-23), pur non rinunciando a una certa dipendenza dall'immaginario pagano della profetessa se è vero che ella è considerata contemporanea di Romolo. A ben guardare l'idea sibillina del Vescovo di Ippona viene a prendere forma nel corso degli anni: nelle *Epistolae ad Romanos inchoata expositio* (3, 2-4) Sibilla è solo una cantrice di Dio, poiché ancora non ispirata (*C. Faust.*, 13, 7-15). Non potendo prescindere dalla lettura di San Paolo (*Act.*, 17, 26-28), però, la Sibilla rientra tra quei profeti che non sono riusciti a tacere di Dio. Il riscatto compiuto nei confronti del personaggio si comprende se si tiene conto che Sibilla, non avendo avallato culti eroici o pagani ed essendo associata sin dalle prime menzioni di Virgilio (considerato autore cristiano) alla predizione di un *puer* salvatore, merita, agli occhi dell'Africano, un riconoscimento. Ecco dunque consacrata alla memoria cristiana la Sibilla agostiniana, che, tra Oriente e Occidente, aveva ormai conquistato la fiducia dei maggiori autori e Padri della Chiesa come Gregorio Nazianzeno (*Carm.* 2, 2, 7, vv. 239-251), che le tributa la predizione sul legno della croce. È proprio di questa Sibilla che si avrà eco nel medioevo a partire dal *Dies Irae* (1220-1250) di Tommaso da Celano, il quale ad apertura del carne cita: *solvat saeculum in favilla/teste David cum Sibylla*<sup>80</sup>!

Proprio alla Sibilla Eritrea di Agostino è attribuito uno dei testi sibillini più famosi tra tardoantico e medioevo, ovvero il noto componimento acrostico Ἰησοῦς Χριστός Θεοῦ υἱός σωτήρ/ *Iesus Christos Dei Filius Salvator*, tradotto in versione latina proprio dal Vescovo di Ippona dall'originale greco. Egli, nel *De Civitate Dei* (18, 22-23), dichiara di averlo appreso da un codice sibillino cedutogli dal proconsole Flacciano, testimoniando sia la prassi di tramandare e tradurre dalla lingua greca a quella latina oracoli sibillini (di norma attribuiti all'Eritrea anche se essa viene in parte confusa con la Cumana<sup>81</sup>), sia la diffusa circolazione libraria di raccolte di oracoli. Il testo in questione risulta essere un presagio apocalittico-escatologico con a tema l'avvento del Giudizio Universale. È organizzato in 27 versi<sup>82</sup> anche se ne esiste una versione ampliata, costituita da 34 versi metrici, tradita negli *Oracula Sibyllina* (8, 217-250) e nell'*Oratio Constantini ad sanctorum coetum* (18, 4). Si tratta del completamento dell'acrostico con il sostantivo σταυρός greco /*crux* latino, probabilmente introdotto proprio nell'*Oratio Constantini* per la prima volta al fine di rafforzare il legame concettuale tra la nuova religione e l'imperatore<sup>83</sup>. La fortuna

---

<sup>80</sup> Cfr. Ermini F., *Il "Dies irae"*, Tipografia Editrice Romana, Roma, 1893.

<sup>81</sup> Durante l'epoca cristiana tre sono le Sibille più diffuse, ovvero la Cumana, l'Eritrea e la Tiburtina. Sull'argomento cfr. Cervelli I., *Questioni sibilline*, Istituto Veneto di Scienze, Venezia, 2011.

<sup>82</sup> Non vi è dubbio alcuno che Agostino conoscesse solo la versione *brevior* dell'oracolo. Si legga a conferma l'interpretazione numerica dei 27 versi riproposta proprio dall'autore nel *De Civitate Dei* (18, 23), ove si dice che 27 è cubo di 3. Peraltro se anche Agostino avesse avuto notizia dei 7 versi aggiuntivi, nell'economia del discorso, li avrebbe citati giacché anche il 7 è numero sacro nell'ottica cristiana. L'aggiunta di versi rispetto alla versione originale può essere giustificata dal fatto che era norma d'uso evidenziare l'acrostico (anche con aggiunte) al fine di rivendicare la veridicità dei più vari testi sibillini.

<sup>83</sup> Edwards M. J., *The Constantinian Circle*, in *Apologetics in the Roman Empire. Pagans, Jews and Christians*, M. Edwards, M. Goodman, S. Price, Cg. Rowland (a cura di), Clarendon Press, Oxford, 1999, pp. 251-275. A favore di questa interpretazione è anche lo studioso Kurfess. Sulla storia dei 7 versi aggiuntivi si confrontino le varie ipotesi proposte da Brocca 2011, pp. 282 e segg. Cfr. anche Drake H.A., *Constantine and the Bishops. The Politics of Intolerance*, Johns Hopkins University

dell'oracolo e dunque della profetessa che ne è mentore è verificata dalla sua trascrizione capillare in numerosi codici finanche del XV e XVI sec. Si pensi che ne sono conosciute due ulteriori traduzioni latine, confluite nei *Versus Sibyllae de iudicio diei* e nel *Saeculare Sibyllinum*, testi prodotti in ambito insulare, per influenza della scuola di Canterbury, non oltre l'VIII sec.<sup>84</sup>. Alcune sezioni specifiche sono persino andate ad innestarsi in un ulteriore oracolo sibillino dall'incipit *Veniet enim cum rex omnipotens*, noto anche sotto la dicitura *Versus Sibyllae*, tradito dai mss Trier, Stadtbibl., 36, ff. 113v-115v e Oxf., Bodl., Canon. Patr. Lat. 184 (19170), ff. 100v-101r. In questo caso i versi dell'Eritrea interpretata da Agostino si prestano a una rielaborazione in prosa!

Non sorprende che, quindi, di lì a poco, essi si cristallizzino in ulteriori componimenti come il *Contra Iudaeos, paganos et Arrianos* di Quotvultdeus, o meglio nella sezione più nota dei *Cantus Sibyllae*, recitati (e anche drammatizzati) durante la celebrazione del Natale fino alle diverse disposizioni impartite dal Concilio tridentino.

Di fatto, alle porte del medioevo, la Sibilla inizia ad ispirare anche tanta produzione laica e religiosa di realizzazione drammatica e teatrale. Si pensi ai *ludi sibyllini*, vere e proprie manifestazioni recitate, strutturate sul modello dell'*Ordo prophetarum*<sup>85</sup>, dove insieme ai profeti dell'Antico Testamento vari attori interpretavano le profetesse di Dio sui sagrati delle chiese!

Anche autori come Isidoro di Siviglia, Rabano Mauro, Gervasio di Tilbury, Vincenzo di Bouvais citarono le Sibille con descrizioni tra l'antiquario e il meraviglioso. Persino Boccaccio lasciò loro spazio nel *De Mulieribus Claris* (cap.19): tra la narrazione della storia di Oritia di Martesia e di Medusa figlia di Forco, l'autore fiorentino presenta la Sibilla Eritrea, esprimendosi circa quelle che, da tempo, erano considerate questioni sibilline irrisolte. Egli ritiene che pur essendo note molte Sibille, l'Eritrea, così chiamata per aver trascorso parte della sua vita ad Eritre, di nome Erofile, fu di gran lunga superiore alle altre per la qualità dei suoi vaticini. Recuperando l'etimologia da Varrone, anche Boccaccio interpreta il nome Sibilla come un *nomen omen*, che vuol indicare la "mente divina", la capacità di arrivare al volere di Dio. In virtù della chiarezza con cui ella riesce ad espletare le parole divine, viene riconosciuta come una narratrice oltre che una profetessa. Il legame con il Cristianesimo è di fatto suggellato in quanto i temi delle predizioni conosciute sono connessi ai momenti salienti della vita del Cristo e precisamente,

---

Press, Baltimore and London, 2000; Pizzani U., *Costantino e l'Oratio ad sanctorum coetum*, in *Costantino il Grande. Dall'antichità all'Umanesimo. Colloquio sul Cristianesimo nel mondo antico*, Macerata 1990, G. Bonamente, F. Fusco (a cura di), Distribuzione E.G.L.E., Roma, 1993, pp. 797-822.

<sup>84</sup> Queste traduzioni presentano una traslitterazione completa dell'acrostico greco, non pervenuta da parte di Agostino che aveva ammesso non essere riuscito a compendiare in modo esaustivo il proprio avantesto, non disponendo in lingua latina di un termine iniziante per Y. I *Versus Sibyllae de iudicio diei* sono un testo redatto intorno all' VIII sec. d.C., tramandato da un *codex unicus* della Loira di IX sec., probabilmente confezionato presso la scuola di Teodoro e Adriano e presumibilmente composto dalla mano di Aldelmo (cfr. Brocca 2011, pp. 237-246). Il *Saeculare Sibyllinum* è una traduzione del libro 8 degli Oracoli ed è tradito da due testimoni di IX e X sec., ovvero mss Aug. CLXXII, ff. 33r-36v e Pal. Lat. 212, f. 72v. Esiste anche una terza traduzione proposta in un codice di Cambridge, derivato dallo stesso antigrafo da cui provengono i *Versus Sibyllae de iudicio diei*, entrambi attestanti legami di produzione con la scuola di Canterbury.

<sup>85</sup> Per lo studio della rappresentazione drammatica della Sibilla nel medioevo si cfr. Hüe D., *La Sibylle au théâtre*, in M. Bouquet, F. Morzadec, *La Sybille, Parole et représentation*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes, 2004, pp. 177-195 e anche Roessli J.-M., *Catalogues de sibylles, recueil(s) de Libri Sibyllini et corpus des Oracula Sibyllina*, in E. Norelli, *Recueils noematifs et canons dans l'Antiquité*, Institut Romand des Sciences Bibliques, Losanna, 2004, pp. 47-68.



l'Incarnazione, la Natività, la Passione, la Resurrezione e il Giudizio Universale. D'altra parte Boccaccio dichiara esplicitamente di credere nello *status* virgineo della Sibilla, la quale non avrebbe potuto vaticinare se non fosse stata illibata. Di lei non si conoscono le modalità della scomparsa.

Già a partire dal XIII sec., poi, accanto ai consueti richiami al personaggio Sibilla iniziano a diffondersi in maniera autonoma i singoli oracoli sempre di più associati a usi dottrinari e politici. Si pensi alla ricorrenza di estratti sibillini in ambito gioachimita nel periodo in cui più tese erano le relazioni tra il papato e Federico II nella penisola italiana<sup>86</sup> e in cui l'annuncio della fine del mondo doveva essere supportato da un riscontro testuale: a questa funzione di garanzia furono delegati i testi dei più noti maghi della tradizione e della Sibilla, richiamata in causa anche nel commento alla *Expositio Sibyllae Erithreae et Merlini*<sup>87</sup>.

In breve, la Sibilla del medioevo sviluppò tutte le potenzialità mitiche ed iconiche del personaggio tramandate dall'antichità e dall'esperienza cristiana.

Se ne comprende, dunque, l'impatto anche nell'arte.

Se il contenuto apocalittico ed escatologico dei testi garantì agli oracoli e alla Sibilla il prolifico reiterarsi della tradizione scritta, anche l'iconografia sacra e laica iniziò a recepire la profetessa secondo un ruolo protagonista. La tradizione delle dieci Sibille varroniane, in parte già selezionate per criterio di rilevanza dal Cristianesimo, venne decontestualizzata e reinventato. Dodici furono le ministre di Dio, per emulazione numerica nei confronti dei Profeti minori e degli Apostoli<sup>88</sup>: alla serie varroniana vennero aggiunte la Sibilla Agrippa e la Sibilla Europa. È ignota la genesi di questi nuovi nomi: per la prima è possibile che un errore filologico derivato da cattiva trascrizione per *Aegiptia* abbia generato la nascita *ex abrupto* di una ulteriore profetessa<sup>89</sup> mentre per la seconda è stata ipotizzata una derivazione progressiva dalle forme *Herophila* < *Europhila* < *Europa*<sup>90</sup>. Ad ogni modo, esse presero a circolare con le altre con soluzione di continuità fino al XIX sec., sempre conservando, almeno in iconografia, degli attributi distinti dalle loro presunte matrici.

Grande fu anche l'attenzione riservata al modo di rappresentazione delle Sibille: al 1481 risale un opuscolo dal titolo *Sybillarum et Prophetarum de Christo vaticinia*, confluito nella più ampia raccolta attinente alle opere del frate domenicano Filippo Barbieri (*Discordantiae sanctorum doctorum Hieronymi et Augustini*). Ivi, affianco a una selezione di oracoli sibillini, veniva fornita una sorta di catalogo di riferimento per gli stilemi iconografici delle diverse Sibille, con ampi dettagli circa i loro attributi iconici e sui canoni di rappresentazione<sup>91</sup>.

D'altra parte nel medioevo e poi in epoca umanistica il tema sibillino divenne frequente anche nelle decorazioni delle case private, svincolandosi dalla mera accezione di figurazione sacra. Le Sibille vennero sfruttate come *status symbol* del potere delle casate come quelle degli Orsini a Roma o dei Malatesta a Rimini: “la Sibilla acquista dunque, in questo contesto, una sua specifica funzione quale

---

<sup>86</sup> Salvi A., *Le Sibille nelle fonti medievali*, in *Il santuario dell'Ambro e l'area dei Sibillini*, G. Avarucci (a cura di), Edizioni di Studia Picena, Ancona, 2002, pp. 479-494. MCGinn B., *Joachim and the Sibyl*, in “Cîteaux” 34, 1973, pp. 97-138.

<sup>87</sup> De Luca S., *Le Sibille attraverso la storia, l'arte e il mito*, Quaderni degli Accademici Incolti, Roma, 1999, pp. 34 e segg.

<sup>88</sup> Cfr. Salvi 2002, pp. 492 e segg. con bibliografia.

<sup>89</sup> Mâle E., *Quomodo sibyllas recentiores artifices repraesentaverint*, E. Leroux, Parigi, 1899.

<sup>90</sup> Helin M., *Un texte inédit sur l'iconographie des sibylles*, in “Revue Belge de philology et d'histoire”, 15, 1936, p. 360.

<sup>91</sup> Sulla tradizione testuale di Filippo Barbieri si cfr. il Cap. 1. 3.

testimone di una favolosa età remota in cui aveva preconizzato l'avvento di Cristo (...), degna di essere affiancata ad uomini straordinari che, con le loro gesta, hanno scandito le età dell'uomo"<sup>92</sup>.

Anche la letteratura tra XV e XVI sec. nobilitò il personaggio sibillino che, di fatto, subì un cambiamento semantico, retorico e narrativo, mosso a partire dalla reinterpretazione delle fonti precedenti. Infatti, durante il medioevo, accanto alle riscritture degli oracoli più antichi giudaici e cristiani (raccolta degli Oracoli Sibillini greci, ma anche gli oracoli traditi in ambito latino come il già citato acrostico agostiniano), due correnti letterarie sibilline si distinsero tra le altre<sup>93</sup>. La prima, afferente ai luoghi di profetazione sibillina, fu alimentata soprattutto dalla connessione con la letteratura folklorica ed ebbe grande diffusione in Italia, oltre che in Germania e in Francia. La Sibilla in questione iniziò ad essere percepita più come una donna malvagia: si pensi alla Sibilla del *Roman d'Enea* dove la profetessa viene descritta secondo una corruzione estetica, rappresentante proprio la sua parte demoniaca. A questo filone appartengono le Sibille di *Lancelot* (XIII sec.), della *Prophetia Merlini* (1276) e de *Le Paradis de la Reine Sibylle*<sup>94</sup>. Quest'ultimo è un romanzo odepotico redatto da Antoine De la Sale, impiegato presso la corte d'Angiò nella prima decade del XV sec. A seguito di una visita nell'ascolano e dopo una escursione sulla grotta della Sibilla, Antoine fornì un resoconto della missione ad Agnese di Borbone, narrando tutte le leggende locali di una Sibilla muta-forma, padrona di un mondo di piacere dai tratti purgatoriali<sup>95</sup>, custodito da un anfratto scosceso e impervio da dove pochi poterono fare ritorno.

Una storia simile si ritrova anche nell'opera di Andrea da Barberino dal titolo *Guerrin Meschino*, dove un giovane fanciullo in cerca dei suoi natali, si imbatte nel

---

<sup>92</sup> Castelli P., *Fonti ed immagini: le dieci Sibille ovvero l'ideologia del potere politico-religioso tra Medioevo e Rinascimento*, in *Sibille e linguaggi oracolari*, Mito Storia Tradizione, Atti del convegno internazionale di studi, Macerata- Norcia 20-24 Settembre 1994, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pisa Roma, 1998, pp. 709-739 (ivi p. 710).

<sup>93</sup> Si sposa qui la critica letteraria proposta in MCGinn B., *Oracular Transformations: the «Sibylla Tiburtina» in the Middle Ages*, in *Sibille e linguaggi oracolari*, Mito Storia Tradizione, Atti del convegno internazionale di studi, Macerata- Norcia 20-24 Settembre 1994, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pisa Roma, 1998, pp. 603-635; MCGinn B., *«Teste David cum Sibylla»: The Significance of the Sibylline Tradition in the Middle Ages*, in *Women of the Medieval World. Essay in Honor of John H. Mundy*, J. Kirshner, S.F. Wemple (a cura di), Cambridge University Press, Oxford, 1985.

<sup>94</sup> Böhler-Regnier D., *La Sibylle dans La Salade d'Antoine De la Sale: la reine souterraine au coeur d'un traité didactique. Enquête sur l'Imaginaire de la figure séductrice et satanique au XVsiècle en milieu princier*, in *Sibille e linguaggi oracolari*, Mito Storia Tradizione, Atti del convegno internazionale di studi, Macerata- Norcia 20-24 Settembre 1994, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pisa Roma, 1998, pp. 673 - 693.

<sup>95</sup> Il regno della Sibilla è assimilabile a un luogo di purgazione dai caratteri eterogenei, per alcuni versi *locus amoenus*, una specie di paradiso terrestre (mito ben diffuso nel medioevo). La scoperta del luogo di Sibilla viene percepito come un vero e proprio pellegrinaggio (Cfr. Montesano M., *La Sibilla di Norcia nel contesto dei viaggi medievali all'altro mondo: il Guerrin Meschino e il Paradiso della Regina Sibilla*, in *Sibille e linguaggi oracolari*, Mito Storia Tradizione, Atti del convegno internazionale di studi, Macerata- Norcia 20-24 Settembre 1994, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pisa Roma, 1998, pp. 695-708). Va altresì detto che il purgatorio terreno sibillino rientra in una delle elaborazioni in transito nella concettualizzazione cristiana della espiazione dei peccati. Stando a quanto asserito da LeGoff, il processo di cristianizzazione affronta diverse fasi di razionalizzazione e accettazione della reificazione degli eventi e degli spazi al mezzo tra il mondo divino e quello umano. Si giustifica così la trattatistica in merito alla divisione di una geenna superiore e una inferiore e la nascita di un inferno e di un paradiso, raggiungibili da un purgatorio tanto terreno, quanto divino (cfr. LeGoff J., *L'immaginario medievale*, Editori Laterza, Bari, 1985, pp. 75-116).

regno sotterraneo della Sibilla (Cumana)<sup>96</sup>, una bellissima dama che con le sue ancelle si trasforma dal venerdì notte alla domenica in biscia poiché ella presiede a un paradiso di piaceri e peccato. La Sibilla evocata è presentata come una ammaliante seduttrice i cui caratteri, lontani dalla morigeratezza cristiana, arricchiscono l'immaginario negativizzante della profetessa. D'altra parte l'autore riporta anche un'altra leggenda legata alla Sibilla Tiburtina, nota per essersi inimicata Maria madre di Dio: una variante mitica piuttosto proliferata fino al XVII sec<sup>97</sup>. Sia Antoine De la Sale sia Andrea da Barberino si fanno fonti per una nuova personalità sibillina medievale destinata ad avere grande eco nei secoli successivi, ovvero la Sibilla Appenninica. Anche se a ben guardare la più recente critica ha demolito la convinzione comune che la Sibilla dei due autori fosse quella

---

<sup>96</sup> Cursietti M., *Il Guerrin Meschino*, Editrice Antenore, Padova, 2005: ivi, *Guerrin Meschino*, 9, 1, 11.

<sup>97</sup> Il rapporto negativo tra Sibilla e Santa Maria è suggellato nella tradizione sibillina scritta e orale. Tra i tanti esempi si cita l'*Auto da Sibila Cassandra* di Gil Vicente (1513) ove si dice che Isaia ha grandi difficoltà ad interagire con la Sibilla cui è stata sottratta la possibilità di essere madre di Dio a causa della sua superbia. Filippo Neri (Neri 1912) riporta, invece, alcune storie sibilline tradite oralmente nel sud della penisola italiana. Accanto a una Sibilla profetessa di Dio che continua a parlare del Cristo nonostante le minacce demoniche, si dà conto di una Sibilla più sovente strega e malvagia. Ella è solitamente la maestra di Maria: della piccola ebrea la Sibilla è invidiosa, dal momento che ha saputo da Dio che proprio Maria riceverà l'incarnazione di Gesù Cristo. Suo impegno è quello di punirla (leggenda di Maria e del rogo del libro; leggenda della nascita dell'incavo dell'ascella). Si narra pure di una Sibilla che, per raggiungere Dio, vuole costruire una torre alta e rivolta verso il cielo: sarà Dio a raderla al suolo per punire la superbia della sua ministra. Ulteriori lasciti del nucleo mitico primigenio si hanno in un racconto rumeno dell'alto medioevo (Cfr. Chirassi Colombo I., *Storia di una fata. La Sibilla gelosa di Maria*, in *Il santuario dell'Ambro e l'area dei Sibillini*, G. Avarucci (a cura di), Edizioni di Studia Picena, Ancona, 2002, pp. 505-561, ivi pp. 557-558) e in una leggenda popolare ascolana che narra di Maria la quale, quasi personificandosi con Sibilla, uccide Ponzio Pilato, rinunciando all'immortalità e all'assunzione in cielo (Cfr. Lussu J., *Tra comunità e comunanze all'ombra della Sibilla: divagazioni picene*, in "Proposte e ricerche", 20, 1988, pp. 111-116).

Per quanto concerne il territorio dei Monti Sibillini, c'è chi ha sostenuto che esista un rapporto inscindibile tra la Sibilla Appenninica e il carattere della rivalità contro Maria. Eppure la critica recente ha posto in luce i punti deboli di questo falso connubio, rilevabili nella assenza di una esplicita menzione del tema in De la Sade e in Hammerli (da cui l'autore francese dipende), Cfr. Brocca 2011, pp. 340 e segg. Per la Sibilla dei Sibillini solo il Peranzoni nel *De Laudibus Piceni* (1510-1527) cita un rapporto negativo tra la incantatrice e la madre di Dio ma questo viene di nuovo a mancare nell'*Italia Illustrata* di Flavio Biondo (1448-1458) e nella *Descrizione di tutta l'Italia* di Leandro Alberti (1449-1552). "È pertanto possibile che le due tradizioni sibilline, della fata seduttrice di un mondo sotterraneo e della presuntuosa rivale (e maestra) della Vergine Maria, non siano nate insieme. Andrea da Barberino, il primo ad attestarle entrambe (...) potrebbe ben essere stato l'artefice della loro contaminazione" (Cit. Brocca 2011, p. 344). È altresì possibile che il leggendario rapporto conflittuale tra le due donne di Dio abbia una radice storica e trovi fondamento nel riformismo francescano spirituale, particolarmente sentito in tutti i territori della Marca. È fatto noto che, tra XIV e XVI sec., gruppi minoritari fossero particolarmente impegnati nella resistenza e trovassero le loro sedi di azione fuori Roma, in luoghi ben protetti, come appunto le cime dell'Appennino (cfr. Chirassi Colombo 2002, pp. 536 e segg.).

Analogo al ruolo conosciuto per Sibilla nei confronti di Maria è quello conservato da alcune leggende sulla Sibilla marchigiana e le sue fate dai piedi caprini. Presso Visso (ma questa stessa versione è attestata anche in altre zone umbro-marchigiane) si narra, infatti, che dal monte della Sibilla tutte le fanciulle venissero giù di sera a danzare con i fanciulli, a cui era proibito alzare le vesti delle ragazze. Le fate dovevano risalire nel regno prima che facesse l'alba altrimenti la Sibilla le avrebbe punite. Si tratta di racconti eziologici sulla nascita del saltarello marchigiano.

Sul rapporto più ampio in termini storico religiosi tra l'evoluzionismo sincretico dei culti femminili in quelli mariani si cfr. Chirassi Colombo I., *Divagazioni su un'ultima dea*, in "Studi e materiali di Storia delle Religioni", 62, 1996, pp. 161-173.

geograficamente collocata sul Monte Sibilla della catena dei Sibillini<sup>98</sup>, va ricordato che proprio la Sibilla marchigiana, connessa alle ulteriori leggende della grotta e del Lago di Pilato, ispirò un filone letterario autonomo. Flavio Biondo, nell'*Italia Illustrata*, menziona la *caverna Sibyllae vulgo appellata*; Luigi Pulci<sup>99</sup>, memore del viaggio dell'anno 1470, cita più direttamente la profetessa, dichiarando di esser “stato al Monte di Sibilla/che mi pareva alcun tempo un bel gioco:/ancor resta nel cuor qualche scintilla/Di riveder le tanto incantate acque /dove già l'ascolan Cecco mi piacque” (*Morgante*, vv. 112-117). La Sibilla delle Marche è dettagliatamente descritta anche da Nicolò Peranzoni (*De laudibus Piceni*), il quale, parlando della grotta della Sibilla e del Lago di Pilato<sup>100</sup>, dice: *putat [...] Sibyllam ipsam in montibus ipsis latitare (argumentum sumentes, Virginem scilicet Mariam Dei genitricem ad aedem edoctam instructamque fuisse sacris litteris) et ibi ad diem*

---

<sup>98</sup> Cfr. Cursietti 2005, p. XXIII: “È il caso della figura della Sibilla, il cui antro fino ad oggi era stato pacificamente e unanimemente situato presso Norcia in Umbria. Eppure risulta chiaro dalla lettura del testo come invece, forse raccogliendo una tradizione orale, Andrea lo collochi, scavalcato il rilievo dell'Aspromonte, in Puglia, presso Lucera, città di cui sono attestate nel medioevo anche le denominazioni di Nucera e Norcia, che hanno evidentemente generato nei lettori la confusione con l'altra Norcia. [...] Ubicazione non casuale per questa specie di antinferno che è il regno della Sibilla, dal momento che proprio a Lucera l'imperatore Federico II aveva deportato e concentrato le sue truppe musulmane: una sorta di città maledetta, dunque, che si prestava perfettamente ad ospitare chi era stata relegata e isolata dal mondo per la sua presunzione di divenire la madre di Cristo”. A supporto viene citato il passo 6, 1-4.

<sup>99</sup> Cfr. anche Pulci L., *Ep.* del 4 dicembre 1470, Ed. di Lucca 1868, p. 42.

<sup>100</sup> Esistono anche numerose fonti letterarie circa la grotta della Sibilla. Tra queste si ricordano la lettera inviata da Enea Silvio a Giorgio Piccolomini (*Ep.*, L.I; *ep.* 46): “mi risovvenne che nell'antico ducato (Spoleto) non lungi dalla città di Norcia vi è un sito dove sotto una scoscesa rupe trovasi una caverna nella quale scorre dell'acqua. Quivi come ben ricordo di aver udito havvi un convegno di streghe (striges), di demoni, di ombre notturne e chi ha il coraggio può vedervi gli spiriti (spiritus) e parlare con loro e apprendere le arti magiche”. Si cfr. anche Ortelius (*Theatrum Orbis Terrarum*, 1532, p. 67, ed. Antuerpia) e il Magini (*Descrizione Universale della terra*, 1621, p. 90).

Per quanto concerne il Lago di Pilato, nel De La Sale citato come *Lac de la Sibylle*, si ha una tradizione autonoma delle fonti. Già nel passato esso era stato meta di riunione per attività negromantiche, come testimonia Pierre Bersuire nel *Reductorium morale* (XIV sec.): “Dicebat enim inter montes isti civitati proximos esse lacum ab antiquis daemonibus consecratum et ab ipsis sensibiliter inhabitatum ad quem nullus hodie praeter necromanticos potest accedere quin a daemonibus rapiatur. Igitur circa terminos lacus facti sunt muri qui a custodibus servantur ne necromantici pro libris suis consecrandis daemonibus illuc accedere permittantur. Est ergo istud ibi summe terribile quia civitas illa omni anno unum hominem virum pro tributo infra ambitum murorum iuxta lacum ad daemones mittit qui statim visibiliter illum hominem lacerant et consumunt quod (ut aiunt) nisi civitas faceret patria tempestatibus deperiret”, (l. 14, c. 30).

L'appellativo “di Pilato” venne conferito al lago recuperando le vicende narrate sul condannatore di Cristo da Iacopo da Varazze: Pilato, per aver messo a morte Gesù, sarebbe stato gettato in più fiumi fino a fermarsi nel lago dei Sibillini che, al ribrezzo per la sopravvenuta contaminazione, si ribellò agitando le sue acque. Le leggende iniziarono ben presto a parlare di demoni pesci ospitati nelle acque mortifere del lago (Brocca 2011, pp. 327-328, nt. 98), credenza tuttora diffusa e incoraggiata dalla presenza del chirocefalo, microorganismo che, con le variazioni di temperatura, determina il colore rosso delle acque. Fra Bernardino Bonavoglia sul lago dice “dicitur autem quod iuxta Nurtiam est quidam mons in quo est lacus qui dicitur Pilati quia opinio est quasi multorum illuc corpus eius fuisse a diabolis per tauros in vehiculo deportatum. Ad hunc locum veniunt homines diabolici [...]”). Di nuovo sulla questione negromantica si esprime Fazio degli Uberti nel suo *Dittamondo* (l. 3, c.1): “Del monte di Pilato ov'è un lago/che si guarda la state a muda a muda/Perché, quale s'intende in Simon mago/ per sacrar il suo libro là su monta” (cfr. Baldoncini S., *Un luogo magico nel Dittamondo di Fazio degli Uberti: il lago di Pilato*, in *Il santuario dell'Ambro e l'area dei Sibillini*, G. Avarucci (a cura di), Edizioni di Studia Picena, Ancona, 2002, pp. 494-504). Altri autori che parlano del Lago sono Benvenuto Cellini (*Vita*, ed. Bacci, 1902, p. 56) e il Merula (*Cosmographia Generalis*, ed. Amsterdam, 1621, p. 579). Cfr. anche Paolucci 1967 e la bibliografia ivi segnalata; Graf 1925.

*usque futuri iudicii mansuram esse [...]. Nescit mortale genus quid habeat caligo futuri, nescit Sibyllas omnes ultimum obiisse diem nec usquam gentium reperiri. De his loquor quas olim antiquitas aut vaporem ex aqua haurientes aut foliis notas et nomina mandantes, oracula sive responsa dabant.* Anche Leandro degli Alberti nella *Descrizione di tutta l'Italia*<sup>101</sup> narra la “pazzesca favola essere quivi l’entrata per passare alla Sibilla che dimora in un bel reame ornato di grandi e magnifici palagi abitati da molti popoli pigliandosi amorosi piaceri nei detti palagi e giardini con vaghe damigelle, e ciò fanno di giorno e poi la notte tanto gli mascoli quanto le femmine diventano spaventose serpi insieme con la Sibilla e che tutti quelli che desiderano entrarci gli bisogna primieramente pigliare lascivi piaceri con le dette stomacose serpi”! E proprio degli splendidi palazzi fa menzione il Trissino (*Italia Liberata dai Goti*, I, 24) quando la sua Sibilla, incontrando Narsete, mostrerà gli interni della propria dimora affrescata con tutti arazzi rappresentanti le battaglie future della storia del mondo<sup>102</sup>.

A partire dal XVI sec. la Sibilla, per quanto internata nelle grotte negromantiche dei Sibillini, torna ad ambire a un nuovo profetico ruolo propositivo, divenendo vate di epoche di rinnovamento. Mentre Andrea da Barberino scrive di una *fata maledetta da lo eterno Dio*, nota anche come *Regina di Saba* nel *Chronicon Breve* di Giorgio di Monaco<sup>103</sup> e pronta a tramutarsi nella temibile *Morgana* e *Melusina* del Carracciolo e dell’Ariosto<sup>104</sup>, continuò a sopravvivere una variante alternativa e positiva della Sibilla, evoluzione di quella complessa realtà mitica medievale che, di fatto, contempla anche un filone neutrale positivo, più conservatore, rimasto legato alla predizione cristica. Non una strega ma una profetessa salvifica e quasi onnisciente è, per esempio, la Sibilla della leggenda letteraria dell’*Ara caeli*<sup>105</sup>. Nella *Legenda Aurea* di Jacopo da Varazze si narra che Ottaviano Augusto, dopo aver conquistato il potere a Roma, chiamò la Sibilla per sapere se potesse esistere qualcun altro più insegue di lui. Infatti, il Senato voleva tributargli l’onore di essere divinizzato. Ma la Sibilla, giunto il mezzodì e essendosi predisposto un cerchio dorato intorno al sole, indicò all’imperatore la visione della Vergine Maria con in braccio il Bambino che sarebbe stato l’unico Dio del mondo (Cap. 6, 2, 1, 3). Non troppo dissimile risulta poi l’oracolistica attribuita alla Sibilla Tiburtina, responsabile di una profezia storica sulla cui vicenda filologica ancora poca luce è stata fatta<sup>106</sup>. Essa è nota per mezzo di un testo di natura apocalittica, conosciuto

---

<sup>101</sup> Ivi si cita dalla edizione veneziana del 1557, p. 279

<sup>102</sup> Nel racconto si ha menzione anche del pozzo di Amatrice dal quale Narsete esce, dopo aver fatto visita alla Sibilla. Si tratta di uno dei primi cenni letterari del collegamento geografico e mitemico tra il versante appennino marchigiano e quello laziale. Si ricorda in questa sede che il mito sibillino è ben radicato anche presso Amatrice dove, prima del sisma del 2016, era visibile, nella chiesa di San Francesco, un affresco rappresentante Agostino e la Tiburtina in atto di segnalare l’Albero di Jesse (Capriotti G., *In attesa del re con Virgilio e la Sibilla: l’albero di Jesse nella chiesa di san Francesco ad Amatrice*, Percorsi Bairati, Eum, Macerata, 2009). Nella toponomastica attuale, per di più, esiste un anfratto piuttosto frequentato dagli amatoriali speleologi noto come *Pozzo della Sibilla*. Sul probabile transito orale delle tradizioni sibilline a livello trans appenninico si cfr. Seppilli A., *La tradizione della Sibilla di Norcia e la profondità dei tempi, ipotesi di un culto megalitico*, in *Risalire il Nilo, Mito, fiaba, allegoria*, F. Masini, G. Schiavoni (a cura di), Sellerio editore, Palermo, 1983, pp. 39-56.

<sup>103</sup> Chirassi Colombo 2002, pp. 546 e segg.

<sup>104</sup> Harf-Lancner L., *Morgana e Melusina. La nascita delle fate nel Medioevo*, Einaudi, Torino, 1989; Petoia E., *Miti e Leggende nel Medioevo*, Newton and Compton editori, Roma, 1992, pp. 149-165.

<sup>105</sup> Questa Sibilla è menzionata anche in un discorso di Papa Innocenzo III (*Sermo II*, in *Nativitate Domini*, PL 217, 456 C).

<sup>106</sup> Per quanto concerne le edizioni del testo: la prima versione è quella edita da E. Sackur nel 1898,

dagli studiosi del Novecento grazie a rielaborazioni medievali di XI-XVI sec.; il testo in realtà pare essere stato elaborato in greco in un'epoca compresa tra IV e VI sec. Esso riporta la leggenda per cui a Roma cento senatori sognarono nella stessa notte nove soli di colori diversi. Chiesero l'interpretazione da parte della Sibilla Tiburtina che rivelò loro il significato della manifestazione. I soli rappresentavano le nove età del mondo, in ordine dalla creazione fino al Giudizio Universale. Proprio durante l'illustrazione onirica Sibilla profetizzò la nascita di Cristo, da collocarsi nella IV era del tempo (coincidente con il quarto sole). Ella proclamò altresì il famoso testo acrostico sul Giudizio Universale, palesandosi profetessa pienamente di Dio, simile a quella citata da Dante nel Paradiso (vv. 64-66): *così la neve al sol si disigilla;/così al vento nelle foglie lievi/ si perdea la sentenza di Sibilla.*

Pare chiaro come la Sibilla venga recepita e riproposta, nel corso dei secoli, con tutte le sfumature cumulate nel tempo, divenendo la *summa* dell'intermediazione non solo tra paganesimo e Cristianesimo, ma anche tra letteratura, favolistica e leggenda. Non che manchino attestazioni seicentesche, barocche e romantiche, le quali, di fatto, si innestano su quella poliedrica rigenerazione del personaggio che subisce un passaggio “dalla veggente classica” alla “dea del paradiso sotterraneo”, il quale “non è diretto: dobbiamo frapparvi la Sibilla cristiana, trasfigurata dalla leggenda popolare”<sup>107</sup>. Superando il puro stato mitico aurale tipico del medioevo<sup>108</sup>, la Sibilla viene sempre più a configurarsi come una realtà se non mitico-rituale, quanto meno letteraria la quale, attraverso la sua capillare diffusione, permette di enucleare un filone di letteratura sibillina specifico, accomunato da tendenze stilistiche, retoriche e tematiche che vale la pena precisare.

## 1.2: Letteratura sibillina: approcci generali

Viene generalmente considerata “letteratura sibillina” quella serie di componimenti letterari definiti *Oracula Sibyllina*, una raccolta di materiale poetico e in prosa, letterariamente costruito secondo i dettami dell'oracolistica di VI sec., con ricorrenti matrici acrostiche e considerato il frutto del responso della mitologica profetessa Sibilla.

Tali *Oracula Sibyllina* furono allestiti da un anonimo bizantino che, nel VI sec. d.C., si occupò di confezionare una raccolta degli oracoli più fortunati al suo tempo<sup>109</sup>, come egli stesso dichiara nel prologo dell'opera: “(...) molto più sarà

---

basata sulla collazione di sei manoscritti; da altra tradizione proviene l'edizione del Migne; la seconda versione nota con il titolo di *Vaticinium Sibyllae*, venne pubblicata da Unsiger nel 1870; il testo greco venne invece scoperto ed edito da Mercati e Alexander. Per ulteriori e più esaustive informazioni si cfr. Amirante Romagnoli 2014, pp. 163 e segg.; Brocca 2011, pp. 307 e segg.; Brocca 2008, pp. 225 e segg. Per quanto invece concerne la relazione della tradizione della Sibilla Tiburtina e i testi di natura apocalittica si cfr. McGynn 1994, pp. 606 e segg.

<sup>107</sup> Cit. Neri 1912, p. 220.

<sup>108</sup> Petoia 1992.

<sup>109</sup> Edizioni critiche moderne e contemporanee di valore per gli *Oracula Sibyllina* sono: Alexandre Ch., *Oracula Sibyllina. Voluminis I, Pars II, continens libros quattuor ultimos, cum curis in omnes libros posterioribus et nova libri quarti recensione*, Didot, Parigi, 1853; Alexandre Ch., *Oracula Sibyllina. Editio altera e priore ampliore contracta, integra tamen et passim aucta multisque locis retractata*, Parigi, 1869 (ivi consultato nella riedizione promossa da Forgotten Books, 2018); Rzsch A., *Oracula Sibyllina*, Vienna, 1891; Kurfess A., *Sibyllinische Weissagungen*, Berlino, 1951; Gauger J. D., *Sibyllinische Weissagungen*, Artemis, Düsseldorf- Zürich, 1998, Geffcken 1902 e Monaca M., *Oracoli Sibillini*, Collana di Testi Patristici, A. Quacquarelli, C. Moreschini (a cura di), Città Nuova Editrice, Roma, 2008. Si segnalano anche alcuni contributi determinanti per il commento dei suddetti Oracoli: Erbetta M., *Gli Oracoli Sibillini Cristiani*, in *Gli Apocrifi del Nuovo Testamento*, voll. III, Marietti Ed., Torino, 1969, pp. 487 e segg.; Buitenwerf R., *Book III of the*

conveniente che destinino il loro tempo alle Scritture divine quanti sono dotati di buona volontà, poiché esse contengono rivelazioni su Dio e su argomenti che procurano un vantaggio spirituale. Grazie ad esse è possibile ottenere nello stesso tempo un duplice beneficio: essere utili a se stessi e a coloro che le leggono. Mosso da questa ragione, ho deciso di riunire in un'opera, unitaria e armoniosa, gli oracoli detti sibillini, che si incontravano confusi e dispersi e la cui lettura e interpretazione risultava incerta (...) anche al fine di costituire un'opera contemporaneamente più completa e varia"<sup>110</sup>.

La raccolta pervenuta è composta da dodici libri, per un totale di 4230 esametri dattilici epici greci, cui vanno ad aggiungersi una serie di otto frammenti provenienti da fonti cristiane e, nello specifico, da Teofilo (cfr. *Aut.*, 2, 36; 2, 3) e Lattanzio (*Inst.*, 7, 24, 2; 2, 11, 16; 7, 19, 2; 1, 7, 13) mentre l'ultimo frammento di forma prosastica è conservato nella *Constantini Oratio ad sanctorum coetum* (21). I libri sono numerati da I a VIII e da XI a XIV secondo le determinanti filologiche. Essi contengono, infatti, materiale letterario distinguibile in tre tradizioni genealogiche: le famiglie manoscritte  $\Phi$  e  $\Psi$ <sup>111</sup> riportano il materiale più antico (libri I-VIII) mentre è alla famiglia  $\Omega$  che si deve la conservazione della seconda collezione di *Oracula*, probabilmente posteriore alla precedente (VII sec.) e articolata nei libri IX-XV. I libri XI-XIV della tradizione  $\Omega$  presentano materiale differente da quello attestabile nelle famiglie  $\Psi\Phi$ ; i restanti offrono, invece, un ri-assemblaggio degli oracoli già propri dei libri I-VIII della tradizione  $\Phi$  e  $\Psi$ . Di fatto, non esiste materiale oracolare originale attribuibile ai libri IX e X: ciò non significa che questi non siano esistiti in una forma alternativa. È possibile che i materiali frammentari, confluiti solo successivamente nel computo degli *Oracula*, siano appartenuti a libri non attualmente pervenuti di contenuto sempre sibillino o comunque profetico.

Nei libri sono rintracciabili due matrici di orientamento teologico e letterario ben distinguibili, ossia quella giudaico-ellenistica (libri I, II, III, IV, V, VIII con qualche sezione cristologica e dunque cristiana, IX, X, XI, XII) e quella giudaico-cristiana (libri VI e VII ma anche sezioni dei libri I e II, VIII). Trovando prima vita compositiva per lo più nell'Egitto Tolemaide di III sec. a.C., tali testi profetici, apocalittici ed escatologici, pur presentando una frammentarietà e diversità formale e di argomento, presentano unitarietà di genere. Specificamente, condividono il *focus* rivolto ai temi della visione trascendentale e salvifico-escatologica<sup>112</sup> secondo una consequenzialità storica.

Infatti, affrontando la narrazione degli episodi biblici e mitici come il Diluvio Universale e la successione delle generazioni umane (libri I e II), gli *Oracula* raccontano della caduta della torre di Babilonia, della guerra di Crono e la sua progenie con i Titani, della successione degli otto imperi, non tralasciando di

---

*Sibylline Oracles and its social setting*, Brill, Boston, 2003; Collins J. F., *The Sibylline Oracles*, in J.H Charlesworth, *The Old Testament Pseudepigrapha*, Trinity Pr Intl, New York, 1983, voll.I, pp. 317-372; Schiano C., *Il secolo della Sibilla, Momenti della Tradizione Cinquecentesca degli Oracoli Sibillini*, Edizioni di Pagina, Bari, 2005.

<sup>110</sup> *Or. Sib.*, *Prolog.*, 4-15 (Cfr. Geffcken 1902, p. 1); traduzione italiana a cura di Mariangela Monaca (Cfr. Monaca 2008, p. 57).

<sup>111</sup> Specificamente va segnalato che in  $\Phi$  si hanno il prologo e il libro VIII, soltanto fino al v. 485, mentre in  $\Psi$  (ove manca il prologo) viene presentato il libro VIII in prima posizione e sono aggiunti i 93 versi della sezione pseudo-focilidea, corrispondente a una citazione *verbatim* delle *Sententiae* dello Pseudo Focilide (Cfr. anche Brocca 2011, p. 93, nt. 2).

<sup>112</sup> Cfr. Collins J. F., *The development to the Sibylline tradition*, in "Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt II", voll. 20, 1986, pp. 421-459; Hanson P.D., *Visionaires and their Apocalypses*, Fortress Press, Philadelphia-London, 1983.

inserire liste compilative di peccati e l'annuncio dell'epifania di un *rex/regina* salvifico/a che possa porre rimedio al disastro umano morale imperante (libro III<sup>113</sup>). Sentimenti anti -idolatrici e riferimenti storici alla disfatta macedone successiva alla conquista di Babilonia, alla vendetta asiatica sul potere dilagante romano, ma anche riferimenti letterari ad Omero e alla Guerra di Troia occupano le pagine di questi indovinelli divinatori, i quali, nel libro IV, annunciano l'azione devastante su Roma del governo neroniano e accennano alla eruzione del Vesuvio<sup>114</sup>. Più smaccatamente storici sono gli ultimi tre libri della raccolta, mentre attenzione cristologica è riservata al materiale trattato nei libri VI, VII e del libro VIII, da ricordare per la presenza dell'acrostico cristico, conservato ai vv. 217-250, noto anche nella già citata versione agostiniana<sup>115</sup> *Iudicii signum, tellus sudore madescet*.

La grande fortuna di questo gruppo di oracoli ha limitato, nel corso del tempo, l'attribuzione dell'etichetta sibillina, la quale ha finito spesso per essere univocamente rapportabile alla raccolta di oracoli bizantini. Eppure, anche se gli *Oracula Sibyllina* costituiscono il corpo forte della produzione letteraria di contenuto profetico-sibillino, non va tralasciato che esiste un'altra letteratura a questa affine per contenuti, scheletro retorico-stilistico e per attribuzione alla Sibilla, il cui limite, sinora, è stato quello di essere indagata e percepita in maniera esterna alla più cogente oracolistica sibillina.

In questi termini si propone un ampliamento numerico e qualitativo della produzione letteraria ispirata a Sibilla, secondo un approccio che trova giustificazione nell'applicazione degli strumenti comparatistici, multifocali e letterari tradizionali.

In questo modo viene a definirsi un compendio più nutrito di materiale sibillino, finora poco indagato in termini unitari, il quale merita di essere approcciato in maniera omogenea rispetto alle raccolte profetiche più note.

Di fatto, la Sibilla, vero e proprio “tipo rifrangentesi in una molteplicità di figure dai diversi nome, età, provenienza”<sup>116</sup>, agendo come mitema e come *image*<sup>117</sup> storica e culturale, diventa l'ispiratrice di una letteratura non certo confinabile al gruppo degli oracoli greci o della raccolta bizantina. Piuttosto essa si fa portavoce di una tendenza letteraria longeva, la quale agisce trasversalmente in termini cronologici e spaziali, come si è tentato di chiarire nel primo paragrafo.

Tale *corpus*, eterogeneo nelle manifestazioni, localizzazioni e funzioni presenta delle ricorrenze strutturali che ne permettono un riconoscimento esclusivo. Infatti, gran parte delle opere di ispirazione sibillina conserva il contenuto e l'assetto retorico dell'*oraculum*<sup>118</sup>. Si tratta quasi sempre di una specie di messaggio

---

<sup>113</sup> Si condivide la lettura tripartita del libro III degli *Oracula*, offerta da J. F. Collins, in Collins 1986, pp. 430-436.

<sup>114</sup> Brenk F., *The sibyl sing of Vesuvius*, in *Sibille e linguaggi oracolari*, Mito Storia Tradizione, Atti del convegno internazionale di studi, Macerata- Norcia 20-24 Settembre 1994, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pisa Roma, 1998, pp. 487-504.

<sup>115</sup> Cfr. Aug., *Civ.*, 18, 23, vv. 217-244. Cfr. anche Alici L., *Agostino, La Città di Dio*, Bompiani Il pensiero occidentale, Milano, 2015.

<sup>116</sup> Sfameni Gasparro 1998, p. 524.

<sup>117</sup> Gnisci A., *Letteratura comparata*, Bruno Mondadori, Milano, 2002, pp. 185 e segg.

<sup>118</sup> Il sostantivo risente di una eco classicheggiante, provenendo, a parere di Festo, dal più antico lessema *auguraculum* (Paul. Fest. 17); esso è composto dal suffisso *-tlom/* (Milani C., *Il lessico della divinazione nel mondo antico*, in *La profezia nel mondo antico*, M. Sordi (a cura di), vol. 19, Vita e Pensiero: pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano, 1993, pp. 31-49). Il sostantivo è associato al termine *os, oris* e al verbo *orare* da Ennio (*Scaen.*, 306), Cicerone (*Top.*,



formulato come un responso concesso da un dio variabile (pagano, giudaico, cristiano) nei confronti del genere umano e dispensato da una ministra intermediaria di nome Sibilla. Il modello con cui viene stimolato e prodotto l'oracolo è quello classico ricavabile dalle interrogazioni oracolari in uso presso il popolo greco. Infatti, in Grecia era frequente imbattersi in oracoli di diffusione ufficiale ma anche di tradizione popolare; non mancavano neanche quelli di ispirazione incerta<sup>119</sup>, ricavati senza interrogazione del dio e formulati in maniera spontanea dal ministro divino. Essi erano percepiti come direttamente impartiti dalla divinità e acquisivano un prestigio inarrivabile<sup>120</sup>. A volte l'oracolo può essere espresso anche dalla Sibilla senza la necessità di una interrogazione; la sua provenienza divina viene sempre ribadita però o in termini descrittivi (la Sibilla prepara il lettore all'arrivo del dio e alla fase della profetazione o chiarisce come le sue parole abbiano una origine extra umana) o si ricava dallo *status* stilistico. Gli oracoli vengono tendenzialmente composti in metri esametri o in maniera poetica (per l'epoca umanistica), mantengono spesso una *pars* acrostica interna e utilizzano il formalismo poetico per elevare lo stile di scrittura. Il lavoro retorico e l'aulismo sono caratteristiche costanti e dichiarative di un contenuto assunto direttamente dal piano divino.

Gli oracoli possono avere una estensione variabile, da un singolo verso fino a rappresentarsi in componimenti estesi. Talvolta sono parte integrata in cornici narrative o romanzate, di cui comunque, costituiscono sempre un punto di *acmé* letteraria.

Tali caratteristiche fanno ben comprendere come i componimenti sibillini e gli oracoli siano una entità letteraria malleabile e multiforme. A queste norme non sfuggono neanche gli oracoli della raccolta bizantina se si pensa che, proprio in questa, sono presenti delle sezioni testuali che hanno subito una cristallizzazione e una diffusione autonoma, come già verificato per l'acrostico cristico. D'altra parte gli *Oracula* nascono dall'agglomerato intenzionale di testi sparsi; essi pervengono nelle mani del compilatore sotto forma di componimenti circolati primariamente in maniera autonoma e svincolata da ogni forma di *corpus* precostituito.

Ecco dunque come, accanto agli oracoli e alla letteratura profetica del mondo mesopotamico, iranico<sup>121</sup>, giudaico, della letteratura apocrifa veterotestamentaria (Profezie di Balaam, Libro di Daniele, Henoc etiopico etc.<sup>122</sup>), si affermi sin dall'antichità un'altra forma di oracolistica tipicamente *sibillina*, fonte e testimonianza della più ampia attitudine profetica del tempo in cui essa viene riproposta. In questi termini la raccolta ufficiale degli *Oracula Sibyllina* è l'esempio specifico del profetismo sibillino in voga tra II a.C. e VII sec. d.C., costituendosi come fonte letteraria e storica per la descrizione fenomenologica del primo Cristianesimo e per gli esempi forniti di *basileografia* (libri I-VIII e XI).

Esiste anche una ricorrenza tematica nell'ambito oracolare sibillino che si conserva nel corso dei secoli, variabilmente modulata in relazione alla divinità sottostante

---

20, 77) e Varrone (*L.l.*, 6, 76). Rimane evidente una matrice di lascito indoeuropeo: Émile Benveniste propone che *oraculum* sia un calco semantico dal greco *χρηστήριον* (Benveniste E., *Oraculum*, in "Rph", 22, 1948, p. 120). In antichità l'*oraculum* indicava sia il responso del dio, sia il luogo ove esso veniva rilasciato. Cfr. anche Monaca 2005<sup>1</sup>, pp. 311-346.

<sup>119</sup> Prandi L., *Considerazioni su Bacide e le raccolte oracolari greche*, in *La profezia nel mondo antico*, M. Sordi (a cura di), voll. 19, Vita e Pensiero: pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano, 1993, pp. 51-62.

<sup>120</sup> A questo tipo randomico di profetazione, già nel passato, erano associati gli oracoli prodotti da Orfeo, Bacide, la Sibilla e dei profeti itineranti *χρησμολόγοι* (Paus., 10, 12, 11).

<sup>121</sup> Suarez de la Torre 2002, pp. 367 e segg.

<sup>122</sup> Monaca 2008, pp. 33-34.

all'invasamento di Sibilla. Gli oracoli tendono a riproporre una rosa di temi topici tra cui vanno menzionati quelli pregevolmente identificati da M. Monaca<sup>123</sup> per il *corpus* bizantino: 1) la successione delle razze e degli imperi; 2) l'avvento della fine dei tempi; 3) la conflagrazione; 4) l'aritmologia; 5) la gematria; 6) la visione di Dio eterno e onnisciente; 7) la presentazione di personaggi-chiave, capaci di indirizzare le fasi apocalittico teletiche del mondo umano. Anche gli obiettivi didattico-politici risultano essere elementi costanti dall'antichità giudaico ellenistica fino all'oracolistica di epoca cristiana, medievale e umanistica: l'intervento sibillino mira sempre all' "esaltazione di una teologia monoteista"<sup>124</sup>, adattabile a sovvertire o produrre una conversione dai sistemi del pantheon di riferimento precedentemente adottato nella comunità di produzione del componimento letterario. Le modalità di azione letteraria reagiscono in maniera direttamente proporzionale alla evoluzione mitemica conosciuta per il personaggio Sibilla, che diventa, quindi, un mito agente per necessità storica<sup>125</sup>. Infatti, la "proliferazione di oracoli sibillini per tutta l'epoca ellenistica fino al Rinascimento [...] tradisce il bisogno dialogico di comunità geograficamente contigue ma culturalmente distanti. È l'aspetto profetico a fare da collante e la Sibilla diventa 'elemento mediate'. Il paganesimo elabora, così, oracoli riferibili a singoli eventi voluti da un Fato divino, operante nelle dinamiche di un tempo olimpico scandito secondo sistemi umani. Il Dio onnisciente e onnipresente giudaico e cristiano, invece, ispira profezie messianiche, escatologiche e politiche. La crisi del mondo oracolare pagano lascia presto spazio alle tendenze profetiche cristiane che, sulla scorta di un Logos in grado di riassorbire e interpretare anche le verità veterotestamentarie, prendono il sopravvento. Ma l'approccio profetico cristiano continua a nutrirsi e di quello giudaico e di quello più classico, portando a concludere che la reiterabilità del modello oracolistico sibillino crea un legame inscindibile tra paganesimo, giudaismo e Cristianesimo [...]. Il mito della Sibilla si conferma come un tentativo da parte delle comunità del passato e quelle più vicine alla contemporaneità, di reagire alla crisi della presenza storica, attraverso quella 'strategia dialogante', conciliante e/o antifrastica con il passato e con il futuro, volta a segnalare 'il naturale coronamento della ricerca del divino'<sup>126</sup>"<sup>127</sup>. Tale processo è tanto più reale e riconoscibile in seno al Cristianesimo dal momento che, a livello narrativo, si assiste a una ri-semantizzazione religiosamente indirizzata dei concetti, dei luoghi, degli elementi guida, della struttura magica dei protagonisti delle narrazioni agiografiche e persino dottrinarie. Non va dimenticato che è proprio tra tardoantico e medioevo che si verifica la spazializzazione e temporalizzazione gerarchica dell'aldilà, non senza ammettere una sorta di attitudine all' "addomesticamento dell'errare narrativo", inglobando anche il racconto folklorico, finanche a permettere una restituzione teatrale che, infine, produce una visione

---

<sup>123</sup> Cfr. Monaca M., *Tra mantica e poesia: La raccolta giudeo- cristiana degli Oracula Sibyllina*, in *Motivi e Forme della Poesia cristiana antica tra scrittura e tradizione classica*, XXXVI incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma, 3-5 maggio 2007, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma, 2008, pp. 87-97.

<sup>124</sup> Monaca 2008, p. 37.

<sup>125</sup> Cfr. anche Monaca M., *Storia dell'Impero Romano e apocalittica negli Oracula Sibyllina*, in *Forme della cultura nella Tarda Antichità*, Atti del VI Convegno dell'Associazione di Studi Tardoantichi Napoli e S. Maria Capua Vetere, 29 settembre-2 ottobre 2003, U. Crisculo (a cura di), M. D'Auria Editore, Napoli, 2007, pp. 217-240.

<sup>126</sup> Rinaldi G., *Pagani e Cristiani. La Storia di un Conflitto*, Carocci Editore Frecce, Roma, 2016, p. 42.

<sup>127</sup> Cfr. Santilli 2018<sup>1</sup>, pp. 134-135.

piena e metodologicamente complessa dell'azione culturale indagata<sup>128</sup>.

Tale prospettiva di adattabilità della materia oracolare sibillina più antica trova riscontro anche nella storia degli studi sulle origini degli oracoli sibillini classici. L'ipotesi avallata è quella di un originario *corpus* di materiali pagani diversamente penetrato e confezionato nella letteratura oracolare, ad opera sia di autori culturalmente preparati, sia provenienti da contesti popolari<sup>129</sup>. È possibile che si sia trovata ispirazione nelle antiche *procurationes* etrusche contaminate con testi greco-ellenistici oppure che si sia realizzata una compresenza di citazioni desunte dai *Libri Fatales*, rielaborate secondo il sistema linguistico italico<sup>130</sup>. In sostanza “gli autori (...) non avevano familiarità con le profezie sibilline nella forma in cui ci sono pervenute, ma (sembra) che avessero a disposizione molto altro materiale di cui non riproducono che una minima parte”<sup>131</sup>.

Si tratta di una densità di contenuto connessa da uniformità retorica, la quale rimane coerente rispetto alla evoluzione storica, filologica e letteraria dell'oracolistica sibillina *tout court*, caratterizzata da una polimorfia generativa, responsabile della operatività continua del prototipo sibillino nelle varie culture.

Sibilla pagana, Sibilla giudaica e Sibilla cristiana vengono non già a sostituirsi, quanto piuttosto a sovrapporsi nelle letterature specifiche: la Sibilla classica, vestale di uno spirito profetico incardinato in spazialità e tempistiche olimpiche, viene assorbita dalle pratiche giudaica e cristiana, le quali hanno come obiettivo quello di diffondere il credo monoteistico attraverso un sistema di profezie *super tempora*, capaci di inquadrare e giustificare il senso storico del mondo fino alle epoche correnti. L'inclinazione escatologica, tipica cristiana, distingue la Sibilla *quae de Christo conscripsit* da quella apocalittica degli Ebrei: “tour à tour une et multiple, païenne, juive et chrétienne, la Sibylle se fait porte-parole des polythéismes aussi bien que des monothéismes. Par les oracles qu'elle profère ou ceux qu'on lui prête, elle se fait encore l'écho des revendications identitaires de divers groupes humains, que ce soit les ambitions politiques d'une cité hellénistique ou l'affirmation de foi de quelque théologien juif ou chrétien. C'est sans doute pour répondre à tous ces besoins que la Sibylle s'est multiplié”<sup>132</sup>.

Il carattere *transeunte* di Sibilla assume un rilievo che vale la pena ribadire poiché costituisce la spiegazione principale alla metodologia di scrittura e conservazione degli oracoli sibillini fino al XIX sec. Infatti, la prassi per cui la letteratura oracolare ha avuto seguito in maniera cronologicamente evolutiva è basata sull'adozione di una tecnica di ri-scrittura caratterizzata da una *aemulatio in imitando*, utile alla “ipertestualizzazione”<sup>133</sup> dell'oracolistica sibillina.

In breve, esiste una relazionalità forte e imprescindibile tra letteratura oracolare sibillina passata e futura rispetto a un dato momento storico preso in analisi, poiché quella anteriore costituisce sempre l'avan-testo per quella posteriore. E ciò non accade in termini di influenza testuale ma come vera e propria pratica che supera l'abilità citazionista, più volte conosciuta e verificata per le letterature antiche,

---

<sup>128</sup> Cfr. Le Goff 1985, pp. 95-97.

<sup>129</sup> Cfr. Prandi 1993, pp. 51-62.

<sup>130</sup> Cfr. la rassegna di opinioni proposta da Amirante Romagnoli 2014, pp. 216 e segg. A favore di una matrice etrusca Hildebrandt, Hoffmann e Bloch (cfr. anche Parke 1992, pp. 235-236); per la tesi della contaminazione si ricordino invece gli interventi di Bayet e Gagè.

<sup>131</sup> Cit. Parke 1992, pp. 15-16.

<sup>132</sup> Roessli J.M., *Vies et métamorphoses de la Sibylle*, in “Revue de l'histoire des religions”, n. 2, 2007, pp. 253-271.

<sup>133</sup> Cfr. terminologia presente in Genette G., *Palimpsestes, La littérature au second degré*, Seuil, Paris, 1982; cfr. Gnisci 2002, p. 94.

abituata a far fede al principio di autorevolezza, autorità e antichità storica per rincarare l'aspetto veritiero dei propri messaggi. Piuttosto si tratta di una cristallizzazione, della creazione di uno zoccolo duro di sezioni sibilline intertestuali sotto il profilo tematico e retorico che si conservano, ampliandosi o modellandosi, plasmandosi anche con generi e tipi di scritture letterarie diverse senza mai denaturarsi o perdersi. Talvolta vengono a generarsi delle reiterazioni di singoli temi, di singoli *incipit*, di vere e proprie *tranches* testuali dove l'obiettivo è quello non solo di richiamare ma di proseguire e chiarificare il senso della produzione profetica sibillina da cui si è preso spunto. Elemento garante è il livello di credenza attribuito e alla profetazione e alla ispirazione e, non ultimo, alla capacità percettiva dell'oracolo e del suo pubblico. In questi termini il materiale sibillino risulta dotato, rispetto ad altri, di una straordinaria capacità auto-generativa, dal momento che si conferma come fenomeno letterario sempre intrinsecamente foriero di nuove attestazioni letterarie. Si spiega in questo senso anche la fortuna della raccolta *maior* degli *Oracula Sibyllina* che, essendo dotata di una organicità e una consequenzialità logica e ordinata della distribuzione dei temi e delle dipendenze causa-effetto delle sezioni storiche e apocalittiche ed essendo collettore di tradizioni oracolari antichissime, si presta bene ad essere una delle fonti di maggiore confronto per le riscritture oracolari successive, secondo una selezione di volta in volta definita in base alle esigenze di contenuto. Per esempio in epoca classica ed ellenistica saranno più riusate le sezioni storiche degli oracoli o quelle politiche, nella fase di affermazione cristiana quelle apocalittiche mentre nel periodo tardoantico e medievale quelle relative alla figura oracolare di Sibilla. Dopo il medioevo vengono recuperate le sezioni alto medievali incentrate sul ruolo di annunciazione della venuta cristiana da parte di Sibilla, nuovo nucleo tematico durativo. E così via.

Uno dei casi sempre validi ed efficaci<sup>134</sup> per spiegare il fenomeno è quello rapportabile ad Agostino che dichiara come il testo selezionato dal libro della Sibilla Eritrea o Cumana (che si preferisca), riportato poi debitamente nel suo *De Civitate Dei* (18, 22-23) altro non sia che *exigua particula* di un contesto più ampio. Egli in sostanza ribadisce la prassi in uso al suo tempo di gestire con autonomia il materiale oracolare disponibile. D'altra parte l'Africano dichiara anche di aver organizzato versi sibillini letti in Lattanzio, restituendo una forma sequenziale e ordinata: *Sed quae ipse singillatim posuit, ego arbitratus sum coniuncta esse ponenda, tamquam unum sit prolixum, quae ille plura commemoravit et brevia*<sup>135</sup>. Sarà proprio da quegli stessi versi riadattati da Agostino che deriverà un altro dei testi sibillini più famosi, dall'*incipit In manus iniquas*, sopravvissuto anche in versione *aucta* con *incipit Non multi non vel pauci*<sup>136</sup> e molto in voga in contesto iconografico, poiché presto associato come *oraculum pictum* nelle rappresentazioni sacre sibilline<sup>137</sup>.

---

<sup>134</sup> Esistono molti altri esempi di riscrittura sibillina. Si citano in questa sede il *Sermo de Regnum Cantium et in novissimis temporibus certa demonstratio*, il *Ludus de Antichristo*, il famoso anglo normanno componimento intitolato *Le Jeu d'Adam* (XII sec.), il *Livre de la Sibille* di Philippe de Thaon. Vanno ricordati anche i tentativi catalografici sibillini (appartenenti ad ogni epoca) e quelli romanzeschi che hanno Sibilla come protagonista quali, ad esempio, *Le paradis de la Reine Sibylle* di Antoine de La Sale e il *Guerrin Meschino* di Andrea da Barberino, ma anche la sezione dedicata al Palazzo della Sibilla ne *L'Italia Liberta dai Goti* di Trissino.

<sup>135</sup> Aug., *Civ.*, 18, 23.

<sup>136</sup> Per un esteso studio su questo centone si rimanda a Brocca 2011.

<sup>137</sup> Cfr. De Luca 1999. Nello specifico l'oracolo è visibile nella rappresentazione pavimentale del Duomo di Siena, in corrispondenza della Sibilla Libica.

In breve, capita che la maturazione di una sezione di contenuto, rappresentabile anche con un gruppo di versi ricorrenti, transiti in maniera conservativa nei vari tentativi letterari oracolar-sibillini, dando vita a un *intertexto duro e forte*<sup>138</sup>, letterariamente isolabile e individuabile come *skill* letteraria. Proprio questo può essere usato come strumento di identificazione di un gruppo testuale sibillino distinguibile su via preferenzialmente analogica, secondo una valenza operatrice *esorcisma* di matrice anceschiana<sup>139</sup> ma anche secondo un approccio di funzionalità modificatrice delle realtà semiotiche complesse<sup>140</sup>. Insomma, gli oracoli vengono propriamente a configurarsi come nuclei di testo che agevolmente descrivono e possono essere utilizzati secondo una *tematicità metacritica*<sup>141</sup> diretta o in *funzione* univocamente *ipertestuale* o, infine, in maniera *trans generica*<sup>142</sup> ed *ermeneuticamente multifocale*<sup>143</sup>.

Secondo tale valenza la letteratura sibillina diventa una espressione letteraria più complessa ed aperta rispetto ai tentativi di analisi finora intentati. Molto spesso si è provato ad inquadrare la produzione sibillina in più ampie categorie letterarie, proponendo di leggere i testi sibillini (con riferimento unico agli *Oracula Sibyllina* bizantini!) come appartenenti alla letteratura pseudoepigrafa oracolare<sup>144</sup>, alla letteratura apocalittica<sup>145</sup>, alla letteratura di rivelazione<sup>146</sup>. La produzione sibillina

---

<sup>138</sup> Per concetto di intertestualità transeunte, indagabile come genere letterario a sé stante a partire dalla letteratura classica, si è debitori dell'analisi proposta dal prof. Alessandro Barchiesi in seno al convegno tenutosi a Salonicco, 25-27 maggio 2017 dal titolo *Intertextuality and Roman Literature*.

<sup>139</sup> Cfr. Anceschi L., *Dei generi letterari*, in *Progetto di una sistematica dell'arte*, Mursia, Milano, 1997, pp. 71-72.

<sup>140</sup> Schaeffer J.M., *Che cos'è un genere letterario*, Collana Nuovi Saggi, Pratiche Editrice, Parma, 1992, (ivi cap. IV).

<sup>141</sup> Guillén C., *Entre lo uno y lo diverso. Introduccìon a la literadura comparada*, disponibile anche in traduzione italiana *L'uno e il molteplice. Introduzione alla letteratura comparata*, Mulino, Bologna, 1992.

<sup>142</sup> Tale approccio risulta pertinente ancor più se si pensa alle riflessioni *trans-generiche* relative alle forme letterarie brevi, come l'epigramma, la sentenza, il proverbio, l'aforisma etc.: "la forma breve devia, contraddice, oppone e apre un'alternativa ai sistemi dominanti. Assume un ruolo conflittuale nella dialettica dell'apertura e della chiusura, della temporalità lineare che si sforza di dominare e superare", cit. Montandon A., *Le forme brevi*, Armando Editore, Roma, 2001, p. 182.

<sup>143</sup> Si tratta di una innovativa metodologia di studio della realtà avanzata sulla base della lettura critica delle espressioni dialogiche e letterarie platoniche da parte della scuola filosofica di Tubinga Milano e portata avanti in contesto italiano da M. Migliori e A. Firmani. Si cita ivi il documento parzialmente edito dal titolo *Opportunità e utilità di un approccio multifocale* (M. Migliori, A. Firmani, Macerata, 2018). Cfr. anche Scafoglio D., *Antropologia e psicanalisi. Note sulla storia di un rapporto*, in *Sconfinamenti, Escursioni psico-antropologiche*, S. Beggiora, M. Giampà, A. Lombardozi, A. Molino (a cura di), Mimesis, Semiotica e Filosofia del Linguaggio, Milano, 2014, pp. 27-40; Harrison G., *Identità come appartenenza che si racconta. Qualche appunto per trovare una diversa forma di tematizzazione delle identità*, in *Sconfinamenti, Escursioni psico-antropologiche*, S. Beggiora, M. Giampà, A. Lombardozi, A. Molino (a cura di), Mimesis, Semiotica e Filosofia del Linguaggio, Milano, 2014, pp. 59-76; Caldironi L., "Dis-orienta-menti". *Tra mito, Arte e Pensiero: una via 'sghemba' per il futuro a partire da W. Bion*, in *Sconfinamenti, Escursioni psico-antropologiche*, S. Beggiora, M. Giampà, A. Lombardozi, A. Molino (a cura di), Mimesis, Semiotica e Filosofia del Linguaggio, Milano, 2014, pp. 133-160.

<sup>144</sup> Speyer W., *Religiöse Pseudepigraphie und literarische Fälschung*, in Brox N., *Pseudepigraphie in der heidnischen und jüdisch-christlichen Antike*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1977, pp. 195-263; Rist M., *Pseudepigraphy and the Early Christians* in Aune D.E., *Studies in New Testament and Early Christian Literature*, E. J. Brill, Leiden, 1972, pp. 75-91.

<sup>145</sup>Cfr. Momigliano A., *Dalla Sibilla pagana alla Sibilla cristiana: profezia come storia della religione*, in "ANSP", Cl. Di Lett. E Fil., s. III, 17, 1987, pp. 407-428; Nikiprowetzky 1976; Cervelli I., *L'ultimo Momigliano. Costanti e variabili di una ricerca*, in "Studi Storici", 30, 1989, pp. 59-104.

<sup>146</sup> Questa definizione è quella recentissimamente usata da M. Monaca nella sua edizione degli *Oracula Sibyllina*. La studiosa dedica un capitolo introduttivo al rapporto tra letteratura sibillina

esclusa dal computo oracolare, invece, ha continuato ad essere definita in base al genere letterario cui, di volta in volta, poteva essere associata (poema, centone, oracolo etc.).

La variabilità di approccio che si propone, invece, approntata più a un trattamento *tematologico*<sup>147</sup> della letteratura sibillina *tout court*, dovrebbe riscattare molta altra parte di letteratura finora accantonata. Pertanto, in senso stretto emigra sotto la dicitura di letteratura sibillina ogni produzione letteraria, per lo più poetica (ma anche di forma prosastica) che abbia un contenuto oracolare, apocalittico, escatologico e salvifico, in generale profetico- rivelatorio, che contenga forme acrostiche parziali o complete e la cui paternità sia letterariamente e/o culturalmente associata alla figura mitologica della Sibilla, qualunque identità sia attribuita alla profetessa. Testi di tale natura possono appartenere alla cultura pagana- classica, giudaico-ellenistica, cristiana e laica senza limiti cronologici di diffusione e senza vincoli linguistici (lingua greca, latina e volgare<sup>148</sup>). In senso esteso, sono considerabili letteratura sibillina tutti quei prodotti letterari che, oltre a presentare le caratteristiche succitate, sono riferibili alla Sibilla, con inclusione di citazioni o descrizioni sibilline proposte dai vari autori o sezioni di opere con identità di genere dichiarato, di cui la profetessa è comunque la principale protagonista.

Proprio in questi termini la figura della Sibilla diventa un *tema* e un *mito comparativo*, essendo riscattato il ruolo eminentemente letterario che offre opportunità di applicazione mitemica nella proto-tipicità iconica e retorica<sup>149</sup>.

Una sorta di clone metamorfico, un “cultural phenomenon”<sup>150</sup> che riesce a valicare

---

(ancora una volta identificata con gli oracoli della raccolta canonica) e letteratura di rivelazione. Cfr. Monaca 2008, pp. 31-33.

<sup>147</sup> Cfr. approccio metodologico descritto in Trousson R., *Un problème de littérature comparée: les études des thèmes. Essai de méthodologie*, Minard, Parigi, 1965.

<sup>148</sup> Non si vuole escludere quella letteratura medievale di tradizione francese e tedesca che ha come soggetto la Sibilla. Per una compilazione esaustiva della letteratura autonoma sibillina di questa tradizione si rimanda a Dronke P., *Medieval Sibyls: their Character and their Auctoritas*, in “Studi Medievali”, s. III, 36, 1995, pp. 590 e segg.

<sup>149</sup> La Sibilla è stata più volte chiamata in causa dalla critica letteraria in funzione paradigmatica. In questa sede ci si limita a ricordare l'inquadramento profetico del personaggio, la cui cornice narrativa ricalca alcuni protocolli descrittivi ricorrenti. Sibilla è sempre connessa a canali di comunicazione orali. Quando vengono impiegati quelli scritti (poi affermatasi come dominanti a partire dall'età tardoantica) essi agiscono secondo un formulario atto a generare una “diffrazione delle unità del testo (oracolare) e quindi una conseguente confusione semantica” (cit. Manetti G., *Strategie del discorso oracolare: la scrittura*, in *Sibille e linguaggi oracolari*, Mito Storia Tradizione, Atti del convegno internazionale di studi, Macerata- Norcia 20-24 Settembre 1994, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pisa Roma, 1998, pp. 53-74, ivi p. 57). I vaticini vengono concepiti come il frutto di una mantica mista di cui Sibilla diviene la rappresentante. Spesso essa è concepita come generatrice di modalità espressive profetiche (cfr. Plut., *De Pyt. Or.*, 398 c-d; Fleg., *FGrHist.*, 257, F 37), andando a costituire un esempio di incarnazione profetica a sezioni (Lincoln B., *La morte della Sibilla e le origini mitiche*, in *Sibille e linguaggi oracolari*, Mito Storia Tradizione, Atti del convegno internazionale di studi, Macerata- Norcia 20-24 Settembre 1994, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pisa Roma, 1998, pp. 209-221, ivi pp. 212-213), ispirata pure al modello mitico lunare, a cui, in prospettiva storico-religiosa, appartiene. Sibilla è stata altresì indagata come funzione archetipica letteraria e materiale: in questi termini essa agisce in ambito culturale (letterario e artistico *tout court*) come un personaggio “agli albori delle società e della storia” (cit. Tortorelli Ghidini M., *Un modello arcaico di Sibilla*, in *Sibille e linguaggi oracolari*, Mito Storia Tradizione, Atti del convegno internazionale di studi, Macerata- Norcia 20-24 Settembre 1994, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pisa Roma, 1998, pp. 249-261, ivi pp. 247-261).

<sup>150</sup> Gillmeister A., *Sibyl in Republican Rome-literary construction or ritual reality?*, in *Society and Religions. Studies in Greek and Roman History*, vol. III, ed. Danuta Musial, Torun, 2010, p. 12. Lo

la letteratura contemporanea, proponendosi come una sorta di *image di globalizzazione*<sup>151</sup>, una “*expression particulière, (...), le résultat du passage du général au particulier*” di un *motif*, un “*concept large*”<sup>152</sup> più ampio, ovvero quello profetico<sup>153</sup>. Allontanando la “*possibilité de prendre pour original et neuf le résultat et l'expression tardive d'une longue tradition*”<sup>154</sup>, si coglierà l'opportunità di attivare un comparativismo dell'antico (non esclusivamente sibillino), capace di superare i limiti segaliani<sup>155</sup> e di approdare a una più concreta conoscenza dell'altro letterario e culturale, che dovrebbe essere l'obiettivo principe dello studio letterario post-descrittivo, soprattutto per la letteratura tardoantica e medievale. Come già ricordava Peter Dronke nel famoso articolo *Hermes and The Sibyls: Continuations and Creations*<sup>156</sup>, a partire dalla letteratura ispirata della classicità, come quella di Hermes Trimegisto e delle Sibille, si costituisce la premessa performativa per l'analisi dei transiti stilistici e tematici tra letterature del passato e del presente<sup>157</sup>. In questi termini la letteratura sibillina rappresenta una chiara manifestazione di letteratura di *intensificazione*, utile a rimarcare “*the maintenance of social equilibrium and unity*” e atta ad essere “*associated with prodigium-an unnatural event (person) going beyond the understanding of a human mind, or happening 'out of place'*”<sup>158</sup>.

### 1.3: Nuove prospettive di studio nella letteratura sibillina

L'aspetto durativo della letteratura sibillina può essere contestualizzato sotto due profili prioritari.

Il primo è rintracciabile nella continuità e nella conservazione della letteratura sibillina classica. Per riportare il caso più noto riferibile alla raccolta *maior* degli *Oracula Sibyllina*, si ricordi che l'*editio princeps* si ebbe per opera della stamperia di Oporino nel 1545, grazie alle cure di Sixt Birk, il quale la compilò per mezzo della collazione unica del ms Monac. Gr. 351 di XV sec. Un impegno letterario e scientifico che bastò ad innescare un interesse raffinato, elitario ma durativo sul materiale sibillino. Nel 1546 il calvinista Castellione produsse una traduzione metrica in lingua latina degli *Oracula*; nel 1599 Johann Koch (Johannes Opsopoeus) pubblicò una seconda edizione a Parigi dalla Compagnie de la Grand'Navire; proprio questa venne usata fino al XIX sec., periodo in cui Angelo

---

studioso definisce la Sibilla anche come una “*multidimensional, multi-characteristic figure, recognisable in the whole oikoumene*” (p. 18).

<sup>151</sup> Gillmeister 2010, p. 22.

<sup>152</sup> Cit. Trousson 1965, pp. 12 e segg.

<sup>153</sup> L'idea proposta è quella di lavorare su micro-configurazioni che possano poi essere rapportate a macro-configurazioni letterarie, secondo quanto esposto dalle teorie comparative di Detienne M., *Noi e i Greci*, Cortina Raffaello, Milano, 2007, pp. 118 e segg.

<sup>154</sup> Cit. Trousson 1965, pp. 66 e segg.

<sup>155</sup> Segal C., *Classics and Comparative Literature*, in “*Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici*”, n. 19, 1984, pp. 9-21. Un primo correttivo all'idea di Segal è proposto in Augusti G., «*Una città che si muove tutta verso l'alto*». *Classici e comparativistica*, in *Interculturalità, Antropologia, Religioni, Letterature, Testimonianze*, Firenze, 1996.

<sup>156</sup> Cit. Dronke P., *Hermes and the Sibyls: Continuations and Creations*, in Id., *Intellectuals and Poets in Medieval Europe*, Storia e Letteratura, Roma, 1992, p. 241.

<sup>157</sup> Cfr. Gillmeister 2015, p.180: “*From the perspective of performative practices, we are able to free ourselves from the rule of the text paradigm which, by its nature, proposed treating culture as a closed system of meaning. The paradigm of performance art is more open, and it welcomes changes. At the same time it does not assume that cultural and ritual values would become vague as a result of those changes. It merely notices their transformation and the development of new religious features which respond much better to challenges of an era*”.

<sup>158</sup> Gillmeister 2015, p. 182.

Mai, integrando la valutazione ecdotica dei mss Ambros. E 64 sup., Vat. Gr. 743, Vat. Gr. 1120, produsse un ulteriore avanzamento critico negli studi di settore (1817-1828). D'altra parte non va dimenticato che l'approccio all'oracolistica sibillina per tutti i secoli XVI-XVII fu orientato dalla necessità di verificare e sondare alcune problematiche teologiche relative alla valutazione del grado di intervento di Dio nella determinazione profetica e modifica del reale. Dunque, lo scrupolo filologico venne ben presto affiancato dall'impegno da parte degli studiosi a produrre un commento e ad alimentare il dibattito scientifico sui contenuti più o meno veritieri delle profezie sibilline.

A mo' di esempio si ricordi la produzione letteraria di Michael Neander (1525-1595), il quale nella sua *Catechesis Martini Lutheri parvua, Graecolatina, postremum recognita*, pubblicata da Giovanni Oporino a Basilea nel 1564<sup>159</sup>, affrontò il tema della poliedrica valenza degli oracoli sibillini, percepiti secondo l'aspetto catechetico e pedagogico. Pure Isaac Vossius (1618-1689)<sup>160</sup> e il suo contemporaneo Jean Crasset (1618-1692)<sup>161</sup> si espressero sulle medesime tematiche, seguendo la scia critica inaugurata pochi anni prima da Herbert Rosweyde (1569-1629)<sup>162</sup> e Jacques Cappel (1570-1624)<sup>163</sup>.

Il valore riservato alla produzione letteraria oracolare sibillina era sempre di natura ottimistica e accrescitiva, secondo un approccio di credibilità che, tuttavia, non fu mantenuto in maniera estensiva: infatti, personaggi come il giurista Hugo Grotius e il teologo Richard Simon si distaccarono completamente dall'uso e dallo studio della letteratura sibillina, decontestualizzandola, giudicandola infruttuosa e, per ciò che concerne l'aspetto più teosofico, non realisticamente ispirata<sup>164</sup>.

Nonostante tutto, a partire dal XVI sec., la letteratura oracolare sibillina fu usata, oltre che per scopi esegetici, anche come argomento di agone teologico tra parte riformata e fazione cattolica ai tempi della riforma protestante, specificamente nel dibattito sull'esistenza del purgatorio e sugli effetti dell'attività di preghiera sui morti. Proprio gli oracoli sibillini vennero chiamati in causa "pour toucher à des problèmes d'ordre littéraire, philosophique et médical"<sup>165</sup>. Così accadde per Pierre Petit (1617-1687) nel suo trattato *De Sibylla libri tres*, pubblicato a Lipsia nel 1686 (Heredes Friderici Lankisch ed.), dove vennero rielaborate le tesi del predecessore Robert Burton, esposte nel saggio medico-filosofico del 1621 dal titolo *Anatomie*

---

<sup>159</sup> Cfr. Backus I.D., *Les apocryphes néo-testamentaires et la pédagogie luthérienne des XVI-XVII siècles: les recueils de Michael Neander (1564-1567) et Nicolas Glasera (1614)*, in *Apocryphité. Historire d'un concept transversal aux religions du livre. En hommage à Pierre Geoltrain*, S.C. Mimouni (a cura di), S. Mimouni, Parigi, 2002, pp. 263-276; Backus I.D., *Early Christianity in Michael Neander's Greek-Latin edition of Luther's Catechism*, in *History of Scholarship. A selection of Papers from the Seminar on the History of Scholarship held Annually at the Warburg Institute*, C. Ligota, J.L. Quantin (a cura di), OUP Oxford, Oxford-Londra, 2006, pp. 197-230.

<sup>160</sup> Vossius I., *Isaaci Vossii de Sibyllinis aliisque quae Christi natalem praecessere oraculis. Accedit ejusdem responsio ad objectiones nuperae criticae sacrae*, Oxoniae, 1679; Vossius I., *Isaaci Vossii de Sibyllinis aliisque quae Christi natalem praecessere oraculis. Accedit ejusdem responsio ad Objectiones nuperae criticae sacrae*, Gaal J. (ed.), Lugduni Bataviae, 1680.

<sup>161</sup> Crasset J., *Dissertation sur les oracles des Sibylles*, Parigi, 1678; Crasset J., *Dissertation sur les Oracles des Sibylles, augmentée d'une réponse à la critique de Marckius*, Parigi, 1684.

<sup>162</sup> Rosweyde J., *Lex Talionis XII Tabularum Cardinali Barnonio ad Isaaco Casaubono dicta*, Anversa, 1614; Rosweyde J., *Anti-Capellus sive explosio naeniarum Iacobi Capelli*, Anversa, 1619; Rosweyde J., *Syllabus malae fidei Capellianae*, Anversa, 1620.

<sup>163</sup> Cappel J., *Vindiciae pro Isaaco Casaubono*, Francoforte sul Meno, 1619.

<sup>164</sup> Si segnala che, allo stato attuale, il prof. J. Roessli dell'Università di Montreal è uno dei più impegnati negli studi di settore sulla ricezione post cinquecentesca dell'oracolistica sibillina.

<sup>165</sup> Roessli J., *John Twysden (1607-1699) et les Oracles Sibyllins*, pervenuto sotto forma di bozza e concesso dall'autore per fini di studio alla scrivente.



*de la mélancolie.* Nella *Praefatio* l'autore dichiarò: *De Sibyllis ago, immo de Sibylla, quod nomen cur singularites usurpem, totius libri intentio et series declarat. De Sibylla inquam, verum longe alio modo et iudicio, ac qui de Sibyllis [...] scripserunt. [...] Mihi vero propositum est, non historicum modo me, aut criticum, aut theologum praestare Sibyllae, sed etiam philosophum. [...] Nempe ut longe alia, hoc modo contemplanti, rerum facie et apparatu se offerat mihi Sibylla, multoque ampliorem aperiat campum, atque iis qui Sibyllina attingunt, eorum tantum oraculorum causa, quae de Christo et Ecclesia circumferuntur.* Ancor più nel dettaglio egli riscattò la figura della profetessa Sibilla, in ragione del suo fare vaticinante, della sua indole, approfondendo i meccanismi che le consentirono una esperienza extra corporale della psiche, in maniera non disgiunta dal contesto religioso e facendosi garanti di un prodotto oracolare dall'indubbio prestigio letterario: *Nunc mihi quo dixi proposito in Sibyllae res et praescita inquirenti, ea convenit diligentia, quae nihil Sibyllinum a se alienum putet. Cui consentaneum, ut quae alii, ut parum proposito suo necessaria, consulto omiserunt, studiose mihi, ut meo congruentia, undiquaque expiscanda fuerint atque explicanda. Hinc sane factum est, ut non solum de natura Sibyllae, corporis temperamento, animi indole vaticinandi facultate, et causis dicendum fuerit: sed etiam alia multa his affinia et adiacentia, ex eorum genere quae Hippocrates tà exothen vocat, Philosophi etiam tà exo, fuerint necessario adiungenda. Patria, inquam, educatio, et virtus ratio, vita longa, solitudo, peregrinationes, antra in quibus habitasse dicitur, morte, sepulcrum, epitaphium; omnia e veterum monumentis expressa.*

L'approccio conservato da Pierre Petit meritevole di essere rilevato è lo stato di credibilità che venne impartito sia alla profetessa Sibilla sia agli oracoli da lei prodotti, elementi caratteristici della sua epoca e mantenutisi costanti fino almeno al XIX sec. Chiare sono le parole dello stesso autore che, sempre nella prefazione dell'opera, rivolgendosi al suo dedicatario Federico Benedetto Carpzovio, rammentava di acquisire uno stato di disponibilità nei confronti dei vaticini sibillini di cui egli aveva voluto restaurare il *background* storico in modo tale da renderli scientificamente accettabili come fonte letteraria: *Minus hercule calles, pravissimis opinionibus ea putari mendacia, quae vel auribus nova, vel visu rudia, vel certe supra captum cogitationis ardua videntur; quae si paulo accuratius exploraris, non modo compertu evidentia, verum etiam factu facilia senties*<sup>166</sup>.

Un ulteriore esempio di riflessione critica extra-letteraria sulla Sibilla e sugli oracoli è quella portata avanti nel XVII sec. da parte del medico e matematico inglese John Twysden (1607-1688), il quale fu autore di una dissertazione sul materiale sibillino intitolata *A Disquisition Touching the Sibylls and the Sibylline Writings*. L'opera venne pubblicata a Londra nel 1662 a seguito del trattato *A short Discourse of the Truth and Reasonableness of the Religion Delivered by Jesus-Christ* di Sir Henry Yelverton, di cui doveva costituire un ampliamento e un completamento, occupando poco più di cento pagine. Si trattò di una *retractatio* delle posizioni dominanti in merito alla impossibile assunzione credibile degli oracoli sibillini, proposta dai contemporanei e poco anteriori Opsopoeus, Isaac Casaubond etc. Twysden intavolò un vero e proprio saggio di veridicazione del materiale profetico sibillino, richiamando i Padri della Chiesa e la trattatistica antica classica e scolastica sul tema (*and shall endeavour to vindicate them -gli oracoli- at least so much as concerns Christians, from the unjust exceptions urged against*

---

<sup>166</sup> Il testo è stato consultato presso <https://archive.org/details/petripetitidesi00petigoog/page/n436> (ultima consultazione 11/10/2018).

them)<sup>167</sup>. Nello specifico egli sostenne come le Sibille attestassero una letteratura oracolare scevra di elementi idolatrici e, pertanto, divinamente ispirata. L'autore propose una *querelle* in merito alla considerazione sulla letteratura sibillina, inserendosi in quel dibattito già attivato qualche anno prima dal teologo calvinista di origine francese David Blondel. Costui, infatti, autore del trattato *De Sibyllis celebres tant par l'antiquité payenne que par le saints Peres (...)*, edito a Charenton nel 1649, si era concentrato sulla irragionevolezza dell'uso della preghiera per i morti, le cui origini egli attribuiva alla divulgazione dell'oracolistica sibillina dal passato sino alla contemporaneità. Twysden rigettò tale posizione, salvando i testi oracolari i cui errori, laddove ebbe modo di rintracciarli, egli attribuì a una eziologia sempre di natura umana. D'altra parte, a suo parere, solo nella verità della profetazione sibillina poteva essere rintracciata la giustificazione della diffusione degli oracoli sibillini in epoca pagana e giudaica: tali oracoli non vennero compresi ma dovettero attendere l'approccio esegetico cristiano per essere ricollocati nella dinamica profetica dei gentili e dei giudei, proprio in virtù della loro divina provenienza. L'autore si espresse persino riguardo alla divinazione, la quale venne classificata in base a diversi tipi: la prima divinazione considerata è quella storica che procede analizzando in modo comparato il passato e il presente. Seguono quella astrologica, talismanica (entrambe meno efficaci) e, infine, quella derivante da entusiasmo. A quest'ultima categoria, trattata per mezzo del criterio passionale esposto nei *Problemata* aristotelici, egli attribuisce anche la tipologia specifica della divinazione (l'autore non usa mai l'espressione *profetazione* per le Sibille, termine troppo compromettente per un confronto con il fenomeno sibillino pagano) sibillina. Il fenomeno sibillino non è considerato il frutto della malinconia quanto piuttosto della intercessione divina, capace di permettere uno stato mediano rispetto alla piena ispirazione suscitata nei profeti maggiori e comunque ben lontana dalle ispirazioni demoniache. Lo stato di possessione non può appartenere al mondo dei cieli ma la coscienza e la veridicità degli oracoli dalle Sibille proferiti mantengono un innesto di purezza e stimolo divino che configura queste vati di Dio nella schiera dei personaggi propositivi della religione cristiana.

Il secondo aspetto relativo alla sopravvivenza della letteratura sibillina è rappresentato dalla costanza con cui continuano ad essere scritti gli oracoli sibillini, con varie funzionalità, estetiche, letterarie, scolastiche. Si tratta di nuove opere che muovono dal processo di ri-scrittura cui si accennava nel paragrafo precedente. A partire dagli intertesti forti più consolidati e tradizionali (di natura sia tematica sia stringentemente letteraria) prendono a diffondersi numerosi nuovi componimenti non ancora indagati in termini filologici e letterari. Se ne propongono due dei casi più rilevanti intercettati durante gli ultimi anni di ricerca e destinati a una futura e indipendente trattazione da parte dell'autrice, ivi presentati a modello e ad esempio della poliedricità tipologica e alla vastità numerica della letteratura sibillina ancora insondata.

Il primo testo in analisi è un componimento in prosa, noto come *Liber Sibille*, introdotto da un prologo (*Incipit prologus Liber Sibille*) dall'incipit *Versus Sibille Thedole magne*, intercettato in un manoscritto francese (Epinal, Bibl. Munic, Ms.

---

<sup>167</sup> Twysden J., *A Disquisition Touching the Sibyls and the Sibylline Writings*, Londra, 1662, *Praefatio*, p. 159.

74 (161), ff. 130v-138v<sup>168</sup>) da parte del filologo B. Bischoff<sup>169</sup> nella prima metà del secolo scorso. Esso è stato reso noto unicamente per mezzo di una edizione diplomatica e non è mai più stato approfondito in termini critici e di commento. Si tratta di un testo complesso e poliedrico, un vero e proprio *panphlet* che, dalla creazione del mondo ad opera di Dio passa a presentare una doviziosa descrizione del paradiso, proponendo persino interessanti postille sull'infanzia di Maria Madre di Dio.

L'operetta, mutila nella sua parte finale e redatta presumibilmente nella Francia meridionale dell'VIII sec. (con probabile influenza ispanica per quanto concerne lessico e dipendenze testuali dottrinarie)<sup>170</sup>, risponde ai canoni precipui della produzione sibillina. A parlare è la *Sibylla Theodola magna, vates* orientale, figlia del re Ozia proveniente dal territorio della tribù di Neftali presso Ninive e imperante sui Giudei. Ella dichiara di ricevere ispirazione divina da parte del Dio cristiano. Nello specifico, per mezzo di un discorso diretto, si viene a sapere che, *dum essem in Babylonia templum ora dei sexta pausanti me in cubiculo meo, ecce angelus ille terribilis adsistens Michahel* (f.131r). È l'arcangelo Michele, inviato da Dio, a interferire con la vita terrena della Sibilla, la quale, *ex abrupto*, viene richiamata al suo compito di profetessa poiché giunto è il momento di annunciare la venuta del Cristo (*Exurge, Theodola vates, et prophetare de illo invicti caeleste, qui venturus est in tempore hoc redimere mundum. De si qua sunt incipe, quoniam tu aperies os tuum et ego adimplebo illud. Fac celerius, incipe, quae ante debebas* (f.131r)). Destata dal sonno ella inizia, dunque, a *conlaudare illum creatorem ab alto*, introducendo al vero e proprio vaticinio e alla narrazione profetica (avviata dopo la segnalazione *incipit liber primus*, f.131r), la cui prima parte è dedicata alla creazione del mondo. Viene narrato l'impegno di Dio nella creazione di *polum, tellus, astrarum ignes camposque liquentes, coetos pelagi magnos, cacumina montium, in montibus aque, qui per eos transeunt de quattuor venientibus principia magna* (f.131r), accennando pure alle coorti angeliche (*terminans angelicosque choros spiritu ante omnia Deus ignem micantem suosque famulos fecit terribilis ipse*, f.131v). Grande spazio è dedicato alla descrizione astronomica, con una puntuale caratterizzazione della distribuzione delle luci nel cielo e nella loro alternanza per la caratterizzazione della notte e del giorno (*ad finem* f.131v). Dio, *minator ventorum ipse altipotens initium et finis, A et Ω*, viene rappresentato nell'atto di plasmare il mondo animale e l'uomo (*ab humum plasmando primum hominem [...], somno sopitum artus et viscera nudat, evulsa costa ex ossibus eius carne induit*), cui viene affidato il creato, amabilmente custodito dal *cosmos* naturale, secondo quanto esplicitato per mezzo di un lungo monologo della divinità rivolto alle sue creature (f.132v). La II sezione<sup>171</sup> del testo è occupata dalla disposizione del Paradiso: *namque illa immensa maiestas, qui est invicta potestas ab alto, pontifex terribilis super omnes antistes, ipse statuens ortum paradysi*

---

<sup>168</sup> *Catalogue général*, 4° 3 (1861), p. 430. Il manoscritto contiene i testi di Sedulio (ff. 3r-73v), i *Monosticha* di Pseudo Cato (ff. 32v-40r), estratti di Giovenco (ff. 73r-106v); Andrevardo di Fleury (autore che vive fino all'878 d.C., data determinante per le coordinate cronologiche del manufatto), l'anonimo carme *De benedictionibus patriarcharum* (A. Wilmart in *Rev. Bénéd.* 32 (1920), pp. 57-63); estratti dai *Disticha Catoniensis* (ff. 119r – 125v); Eugenius Toletanus (ff. 125 v – 126 v); estratti di Alcuino (ff. 126v– 130v); *Sibilla Theodola* (ff. 130v – 138v).

<sup>169</sup> Cfr. Bischoff B., *Sibylla Theodola, eine Beschreibung des Paradieses (Achtes Jahrhundert?)*, in *Anecdota Novissima*, A. Hiersemann, Stuttgart, 1984, pp. 57-79. Il testo viene anche citato in maniera marginale in Dronke 1995, pp. 614-615.

<sup>170</sup> Cfr. Bischoff 1984, p. 66.

<sup>171</sup> La divisione in sezioni ivi seguita tiene conto di quella proposta in Bischoff 1984.

*firmum, preciosum, conclusum, sedens ab austro et euro*. Esso viene descritto come un luogo ameno, un grande giardino rigoglioso di fiori (rose, viole, lillium), di boschi e verdeggianti di alberi<sup>172</sup>, odoroso e risonante di dolci armonie, dove crescono le viti (ma anche di olivi, pini etc.) che abbelliscono numerosi porticati e producono specie varie di uve. Ivi viene prodotto profumato miele da tutte le api madri, *castae similesque Mariae ex tribu Iuda venture, illi virgini sacre beate* (f.133v).

Il componimento sibillino si distingue per la presenza di una serie di cataloghi elencativi che tentano di dare contezza della struttura e dell'arredo naturalistico del paradiso: a f. 134r è riportata la lista degli alberi *qui late voce nemora alta dimittunt. Haec omnes intolerabiles celum virtice fulcunt, haec multitudo arborum inestimabili textit preciose corone* (circa 73 specie, di cui molte di fantasiosa invenzione) e, in modo speculare, cataloghi orografici e sui fiumi e sulle terre e genti del mondo paradisiaco sono riportati a chiusa del componimento (cfr. ff.138r-138v).

Dopo essersi occupato della descrizione idrologica del paradiso, l'autore, per bocca della Sibilla Theodola, dedica la IX sezione del testo ai temi dottrinari. La profetessa, rivolgendosi direttamente ai fedeli, asserisce: *de adveniente illum terribilem magnum, ipsum cognoscite Dei filium esse, non alium esse canimus. Intellegite hec omnes, cognoscite gentes. Revelatum est mihi de illo creatore celeste, qui est in principio natus ante lucanum. Audite haec. Ecce omnipotens ille ex patre caelesti, sine tempore ante saecula natus virginalem uterum ingressus ab alto in tempore hoc sine conscientia nasciturus filius sine origine summus* (ff.135r-135v). Ricorda, dunque, l'episodio della venuta dei magi, guidati dalla stella cometa (*ecce magi ovantur antecedens eos stella magnaue cometis*, f.135v), per poi soffermarsi sulla figura *Mariae, magnissime flores, in eternum digna ovans procedit preclara virgo [...]. Tunc virgo concipiet et erit utero plena, et adimpleantur hec omnia ex divino precepto in tempore hoc. Diffidebunt sacerdotes vel populi omnes, sed divino omnipotens non prevalebunt, quoniam ipse est initium et fine, qui veniet per virginem sanctam* (f.136r) [...]. *Circundabunt eam apostoli in nubibus ex nutu divino et veniebunt ad omnia quadrangulo rota sorte dimittentes. Ille eam commendabit, qui accipiet claves regni caelorum. Hec portabunt eam cum hymnis et canticis omnes volente illo invicto terribili summo. Angeli eam rapiebunt et perducent in pomerium summi divini. Ibidem corpus eius requiescere faciet sub nemora viti* (f.136v). Proprio attraverso la trattazione dell'assunzione di Maria in cielo si torna a discutere del paradiso, seguendo una rocambolesca *Ringkomposition* tematica. Il testo si conclude con un approfondimento erboristico e zoologico sui limiti estremi che separano l'*hortus conclusus* dal mondo terrestre (*in ea erbarum copiose secundum suum genus modum arborum amplissime nimis; habitantes sub eis multitudine serpentium premixte maligno et volatilia pessima, quae est intolerabile genus. Quantum in heremo grifes flendo ex eis uberiores lacrime currunt, tantum preciose efficiuntur ditissime gemme*) e con una serie di cataloghi utili a delineare i confini, le terre (Evilat, Pison, regione del Tigri, Nilo ed Eufrate) e i popoli che il paradiso comprende (ff. 137r-138v).

Il paradiso è ivi concepito come *pomerium Dei* e accoglie al suo interno la sorgente dell'Eberet da cui si muovono i quattro corsi d'acqua che, oltre a separare il regno

---

<sup>172</sup>*Viridiorum oreclarum amoenum pagens opacissimum lignum inter magnum lauri odoratus texere nemus. Illic eminentia gliscunt, que late voce nemora alta dimittunt, ferentes fructum secundum suum genus ligni modum idria pome. Illis exalantia tricilarum premiscue secundum suum genus uvarum per omnes circumvallate intexunt porticus arborum.*

divino da quello umano, rappresentano il punto di contatto con questo. È attraverso i fiumi che gli uomini godono e ricevono i frutti e i doni del paradiso.

I *Versus Sibille Theodole magne* costituiscono un vero e proprio esempio di riscrittura sibillina, denso di potenzialità tematiche ancora da approfondire e di elementi di intertestualità degni di confronto comparativo con la tanta produzione pseudoepigrafa e con la letteratura medievale laica e cristiana *tout court*. Infatti, al di là delle possibilità ecdotiche ancora persistenti sul testo (allo stato attuale delle ricerche il testo sembra tradito da un unico manoscritto), emergono aspetti letterari, stilistici e di approfondimento dottrinario piuttosto significativi. Il componimento perviene, innanzitutto, sotto forma di un *liber*. Così esso è chiamato nelle *iuncturae* che separano il prologo e la parte prima dedicata, in maniera coerente con la tradizione specificamente cristiana sui vaticini sibillini, concepiti in versione scritta e contenuti in raccolte, spesso in libri.

La Sibilla è giudicata essere l'autrice del testo profetico che, di fatto, si configura come tale solo in sezioni particolari. Lo statuto profetico del brano è anticipato già nel prologo quando l'angelo del Signore interviene su Sibilla e in maniera quasi brusca, la esorta a profetare dell'avvento cristico. Si noti la ricorrenza di sostantivi ed espressioni tipicamente connesse al mondo oracolare: *vates, prophetare, aperies os tuum*. L'uso del discorso diretto sia da parte della Sibilla sia da parte di Michele eleva lo stato patetico del pezzo, introducendo alla vera e propria sezione di vaticino, inaugurata qualche riga più avanti con l'attacco *In principio polum*. Pur condividendo il parere del Bischoff in merito all'assenza di vere e proprie sezioni etiche, continua ad emergere il più collaudato repertorio standardizzato della profezia sibillina, rintracciabile nella menzione di Cristo salvatore discendente in terra. Mutuando contenuti e modalità espressive dalla letteratura neotestamentaria (soprattutto dal Vangelo di Matteo), la Sibilla Teodola intima ai fedeli *ipsum cognoscite salvatorem, non alium esse credamus, quoniam ipse Deus de Deo, maiestas unitasque conexa, ardoris tegmen, lux, splendor et ignis. Cum descendit in terris, induebitur carnem ut homo servitutis* (f.136r). La venuta di Cristo è il core tematico per eccellenza della profetazione sibillina e ricorre in tutta la letteratura omonima; nel testo in questione, oltre come contenuto del messaggio oracolare, viene utilizzato anche come espediente narrativo, allorquando, ad introduzione della vicenda dei Magi d'Oriente, la Sibilla si rivolge alla città di Betlemme, dicendo: *Et tu, Bethleem terra Iuda, in tempore hoc erisque beata, dum in te aparuerit ille ab alto caelestis. Ibi nascebitur in diebus regis iniqui* (f.135v).

La Sibilla in questione è presumibilmente una Sibilla greca: così lascia supporre il nome parlante Teodola, considerata *magna*<sup>173</sup> in virtù del proprio contatto con il Dio cristiano che la ispira: *Sic fecit mihi magna, qui potens est, in eternum terribilis, in consiliis excelsus, in proelio magnus, genitor creature caelestis, in eternum potens, in firmamento summusque beatus; magna est ipsa aeterna potestas* (f.135r). È questo Dio a inviare il proprio ministro Michele ed è a lui che la Sibilla fa riferimento nelle espressioni usate in maniera anaforica, quasi a creare una ricorrenza stilistica distintiva dal punto di vista dell'articolazione degli argomenti: cfr. *quoniam revelabitur mihi hoc sacramentum ex divino precepto* (f.132v); *revelabitur mihi hoc sacramentum ex divino praecepto* (f.133r); *Nam revelatum est*

---

<sup>173</sup> L'interpretazione greca della profetessa si deve già al Bischoff (cfr. Bischoff 1984). Dronke (cfr. Dronke 1995) propone la possibilità che l'attributo *magna* derivi da una corruzione di un originario *maga*. Per quanto l'ipotesi rimanga suggestiva se si confronta il prototipo sibillino magico attestato dalla *Prophetia ex Dictis Sibyllae Magae*, proprio l'assunto esplicitato dalla Sibilla a f.135r (*fecit mihi magna*) parrebbe escludere l'opzione.

*ex divino precepto* (f.133v). Ancora, rivolgendosi alle *gentes*, Sibilla conferma: *Intellegite hec omnes, cognoscite, gentes. Revelatum est mihi de illo creatore celeste, qui est in principio natus ante lucanum. Audite haec* (f.135v).

Si tratta di una ministra interposta tra il mondo divino e quello umano. Con il gruppo dei fedeli essa è in connessione, come dimostrano espressioni collettivizzanti della tipologia *etenim ipse passurus erit pro nostra delicta* (f.136r). Con i fedeli più volte ella ricerca un confronto, come pure ribadisce, in termini retorici, l'uso insistito dell'imperativo (*Intendite auribus vestris, audite mirabile donum*, f.133r, f.133v, f.136v, f.137r). Per quanto concerne lo stato di ispirazione, poi, esso è mutuato dall'immaginario classico (tendenzialmente virgiliano): Theodola è una Sibilla risvegliata e riempita dello spirito profetico, il quale si manifesta per mezzo della bocca (*os tuum*). Singolare in termini tematologici la descrizione dell'annuncio dell'atto profetico. È del tutto desueta e dunque preziosa l'intercessione di un angelo nella ispirazione della ministra di Dio che, in quanto tale, viene ispirata direttamente dalla divinità. Il ruolo interposto di Michele pare confermato dalle sue parole *et ego adimplebo*, connesse a un ruolo attivo dell'angelo nella determinazione dei temi sacri da vaticinare. Sibilla, che durante la profezia chiarisce come *ego Sibilla hos non volens incipiam edere versus, quoniam fecit mihi magna ille eternus pontificalis* (f.137r), è combattuta: pur non volendo profetizzare si ritrova ad esprimere oracoli divini impartitigli da un Dio silenzioso e misterioso, arroccato ben al di sopra di quel mondo da lui creato e del paradiso doviziosamente descritto. Si tratta di una ispirazione alternativa che trova un implicito confronto con l'ispirazione e con la chiamata dell'Annunciazione riservata a Maria, ivi evocata a f.136r: *A Gabrihelo hec omnia gerebuntur in tempore hoc, ab illo archangelo sancto: 'Ave Sanctissima virgo beata. Tibi enim obumbras altissimi virtus, per te omni mundo sanctum gignere Deum', [...] post haec Gabriel angelus ad eam veniet ipse. Tunc virgo concipiet et erit utero plena, ut adimpleantur hec omnia ex divino precepto in tempore hoc*. Infatti, se Gabriele saluta la Vergine, annunciandole poi la missione imposta da Dio con toni soavi e leggiadri, quello di Michele risulta più come un *imperat* e il tono è molto più severo e crudo nei confronti della vate. Singolare il reimpiego del lessico che, per ambo le missioni, ovvero la concezione di Cristo e l'annuncio della venuta del Salvatore, implica la ricorrenza del verbo *adimpleo*.

I *Versus Sibille Theodole Magne*, inoltre, conservano quelle strategie retoriche di comunicazione e di formazione letteraria tipiche della letteratura sibillina: accanto alla formulazione di sintagmi e *iuncturae* ricorrenti che servono sia da scansione degli argomenti sia come strategia drammatica e mnemonica (*Incipere habeo; quoniam revelabitur, qui parvum haec omnia credunt, intendite auribus; per quadrangulo rota*), accorrono numerose perifrasi. Esse sono generalmente impiegate in funzione poetica per impreziosire la figura letteraria di Cristo, variamente appellato come *summus divinus, sempiternus pontificalis, invictus ab alto, terribilis summus* etc. Lo scrupolo stilistico è visibile anche nella ricercata tendenza ritmica. Già il primo editore del testo metteva in luce come, pur essendo il componimento in prosa, esso terminava ogni sezione con una chiusa esametrica e, sovente, il ritmo della poesia veniva riprodotto internamente nel discorso grazie a frequenti assonanze e figure di suono. Pure l'uso compilativo delle fonti (Ippolito di Roma, Claudiano, Virgilio, Protovangelo di Giacomo, Vangelo di Matteo, Oracoli Sibillini classici, Agostino, Arnobio, Lattanzio- e il compendio potrebbe essere copiosamente ampliato-) attesta l'obiettivo autonomo dell'anonimo autore che, collocandosi nel pieno del flusso della letteratura pseudoepigrafa, recuperando il mito sibillino, lo ricalibra per nuove esigenze letterarie e dottrinarie, non tacendo

intenti enciclopedici e didascalici, rintracciabili nelle serie piuttosto corpose dei cataloghi. Un nuovo prodotto di letteratura sibillina che, oltre a proporsi come fertile terreno di indagine per la tematizzazione del paradiso, la sua collocazione geografica ad Oriente, la sua figurazione spaziale (secondo la tipologia differita di *mons*), si rende meritevole di attenzione per la proto-tipicizzazione della medesima vate Sibilla. La profetessa, infatti, viene per la prima volta ad inquadrarsi come depositaria di una sapienza religiosa capace di sconfinare nel mondo erboristico. Assume uno specifico rilievo il catalogo degli alberi del paradiso il quale, recitato dalla profetessa, restituisce la figura di una *pharmakis* classica<sup>174</sup>. Si tratta di un aspetto non certo irrilevante dal momento che sempre in letteratura la Sibilla è considerata emblema delle donne sapienti, oscillante tra la figura di Circe e Medea o della Strega del Sabba. Di rado, tuttavia, sono conservati testi nei quali la Sibilla è depositaria di una conoscenza erboristica, riservata, invece, alle altre donne mitiche che trovano nell'uso sapiente delle piante e delle erbe la strategia per dominare sull'uomo e sulla natura. Tale *specimen* parrebbe confermato anche dalla tipologia di formazione nominale attestato nei *Versus Sibille Theodole Magne*, ove è presente una nomenclatura di natura medico-botanica.

Un approfondimento in questo senso potrebbe costituire un punto di svolta nello studio dell'immaginario sibillino.

Altro caso indicativo della prolifica opportunità investigativa della letteratura sibillina è rappresentata dalla intricata vicenda degli oracoli annessi alla edizione delle *Discordantiae sanctorum doctorum Hieronimi et Augustini* di Philippus De Barberis (Filippo Barbieri) e del rapporto intercorrente tra questi e l'iconografia sibillina<sup>175</sup>. Infatti, l'esempio addotto rimane rappresentativo del più complesso rapporto tra testo e immagine (affrontato anche secondo la prospettiva filologica) che, nel caso del fenomeno sibillino, assume una *facies* del tutto rilevante. Anche per la tradizione della Sibilla si può parlare di una "letteratura di testi iconici"<sup>176</sup>,

---

<sup>174</sup> Cfr. Chirassi Colombo I., *Il magos e la pharmakis, Excursus attraverso il lessico storico in ottica di genere*, in *Religions orientales-culti misterici, neue Perspektiven-nouvelles perspectives-prospettive nuove*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart, 2006, pp. 163-179.

<sup>175</sup> Il rapporto problematico tra l'iconografia sibillina e il testo di Filippo Barbieri è stato per la prima volta messo in discussione dalla dott.ssa Tea Fonzi (Fonzi T., *Icone della profezia. Immagini sibilline tra le Marche e l'Europa*, Università degli Studi di Macerata, a.a. 2013/2014). Infatti, la studiosa, indagando le fonti *ex novo* e in maniera autoptica, ha rilevato come i risultati raggiunti dall'antesignano Mâle non tenessero pienamente conto del dato iconografico, risultando perciò solo parzialmente utili alla collocazione del testo di Barbieri/Pseudo-Barbieri nella ricostruzione storica della iconografia sibillina. In maniera puntuale e specifica la dott.ssa Fonzi ha rettificato la parte metodologica di indagine iconografica, applicandola in maniera esemplificativa sul caso sibillino. Ella ha operato un confronto esteso ed esaustivo delle icone sibilline connesse alle varie edizioni del testo barbieriano, rilevando anche le problematiche filologiche connesse alla ricezione diversificata degli *oracula picta* e quelli attestati nella *pars* testuale. Studiando tutte le edizioni disponibili degli *Opuscola* di (Pseudo) Barbieri, la Fonzi ha posto in essere una rettifica più ampia nell'economia degli studi dell'immagine, ribadendo la necessità di un confronto autoptico con l'oggetto di studio e impegnandosi in una prossima pubblicazione di orientamento iconografico e iconologico che possa servire a una omologazione scientificamente distintiva e qualitativamente perfezionante delle indagini multifocali e dell'intimo rapporto tra testo e immagine.

<sup>176</sup> L'espressione è ricavata dai pionieristici impegni di studio delle relazioni e dinamiche filologiche tra testi della letteratura cavalleresca medievale e i cicli iconici laici prodotti dal medioevo in avanti, condotti da M.L. Meneghetti. Cfr. Meneghetti M.L., *Storie al muro, Temi e Personaggi della letteratura profana nell'arte medievale*, Einaudi, Torino, 2015, p. X. Di una simile interazione, muovendo da un punto di vista artistico, si è occupata anche C. Frugoni nelle sue molteplici pubblicazioni. A titolo indicativo si menzionano, tra le più recenti, le monografie: Frugoni C., *Uomini e animali nel Medioevo*, Il Mulino, Bologna, 2018; Frugoni C., *Vivere nel medioevo, Donne*,

ovvero una serie testuale imprescindibile per la rappresentazione artistica medievale e post-medievale di soggetti sibillini. Anche le profetesse Sibille esistono in arte grazie al fenomeno di rappresentazione, “cioè della ri-creazione artistica di un tema o di un testo letterario, ben noto e riconoscibile alla sua epoca, e radicato nella memoria collettiva”<sup>177</sup>. E ciò è tanto più vero a partire dal XV sec.

D’altra parte è noto come, a dispetto della prolifica tradizione delle fonti classiche in merito al personaggio di Sibilla, non si sia conservata una grande attestazione di riferimenti iconografici sibillini nel passato: “il mondo antico, che pure ne aveva creato e onorato il mito [...] solo in rari casi ritenne (le Sibille) fonte di ispirazione artistica”<sup>178</sup>.

Sono state ritrovate alcune monete con la Sibilla Cumana e la Delfica e probabilmente la Sibilla Marpessa è quella presente negli affreschi a Pompei, ma molto più spesso le Sibille vengono rappresentate a partire dalle iconografie dei personaggi femminili classici<sup>179</sup> più comuni. Con il medioevo, invece, viene riscattarsi il ruolo determinante della Sibilla nel contesto artistico, dal momento che il personaggio viene investito di una risultanza simbolica dominante. L’aspetto peculiare del caso delle Sibille è rappresentato dal fatto che esse non venivano riprodotte in maniera standardizzata, ossia concordando una matrice iconica specifica ma come elementi distintivi delle figure profetiche agivano proprio gli oracoli scritti, generalmente riportati nei cartigli decorativi, trattenuti tra le mani delle Sibille. Il tema dell’oracolo era sempre ispirato a contenuti di natura cristiana, apocalittica, escatologica e, talvolta, storico-profetica.

In Italia la prima rappresentazione sibillina è quella conservata in un affresco di Sant’Angelo in Formis, basilica eretta tra il 1056 e il 1087<sup>180</sup>, dove la Sibilla è riportata accanto ai Profeti nell’atto di rivelare la venuta (ma spesso veniva preannunciata anche la nascita e la passione) di Cristo.

Si tratta solo di uno dei tanti esempi che testimoniano come, dopo l’anno mille, una vera e propria prassi di confronto testo-immagine, tra letteratura e immagine sibillina, venisse ricercato e incoraggiato. La Sibilla, dall’antichità concepita come immagine profetica femminile per eccellenza, salvata dalla letteratura dei Padri della Chiesa (Lattanzio e soprattutto Agostino in Occidente), diventa il *leitmotiv* dell’iconografia medievale, assurgendo a modello di fonte scritturale per l’annuncio del Figlio di Dio e riferimento per la profezia storica nelle committenze laiche. Il

---

*uomini e soprattutto bambini*, Il Mulino, Bologna, 2017; Frugoni C., *Quale Francesco? Il messaggio nascosto negli affreschi della Basilica superiore d’Assisi*, Einaudi, Milano, 2015. Uno dei casi più fortunati di letteratura di testi iconici è il filone delle illustrazioni di Ovidio. Sul tema cfr. la recente monografia Casamassima F., *Immagini dalle Metamorfosi di Giovanni Andrea dell’Anguillara, Catalogo della serie del 1563 e del 1584*, Affinità Elettiva, Ancona, 2018. Ancora, sul versante letterario, si ricordi l’impegno della scuola zamboniana: cfr. tra gli altri Zambon F., *Immagine e scrittura nell’estetica cistercense*, in *Metafora medievale, Il libro degli amici di Mario Mancini*, Carocci, Roma, 2011, pp. 213-235.

<sup>177</sup>Meneghetti 2015, p. XI. Sulle dinamiche psico-antropologiche e relazionali tra arte e letteratura si cfr. anche Caldironi 2014, pp.133-158. Capitale anche il contributo di Paduano G., *Prometeo e l’abolizione del tempo nel canone teologico*, in *La bi-logica fra mito e letteratura. Saggi sul pensiero di Ignacio Matte Blanco*, P. Bria, F. Oneroso (a cura di), Angeli, Milano, 2004: “Essa-la struttura della comunicazione letteraria-si afferma nei corti circuiti del pensiero creativo, garantiti da nessi perfettamente estranei ad una Weltanschauung razionale, e ancor di più nell’ambiguità delle connotazioni, nell’opacizzazione del rapporto tra significante e significato, nell’eccesso di senso che è in ogni figura, nelle identificazioni impossibili che si creano dalla folgorazione della metafora”.

<sup>178</sup>Cit. De Luca 1999, p. I.

<sup>179</sup>Rossi A., *Le Sibille nelle arti figurative italiane*, in “L’Arte”, XVIII, Roma, 1915, pp. 209-214.

<sup>180</sup>Jacobitti G.M., Abita S., *La basilica benedettina di Sant’Angelo in Formis*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 1992.



testo letterario dell'oracolo diviene in questa ottica co-protagonista della sua emittente.

Il vincolo dell'immagine sibillina con il testo oracolare va a stabilire un connubio inscindibile. Sia per la proto-tipicità della *image* del libro associata agli oracoli della Sibilla, sia per la fortuna ecdotica degli oracoli sibillini cristiani nella letteratura teologica (cfr. lo *Iudicii signum* di Agostino ma anche la diffusione della raccolta *maior* degli *Oracula* greci), sia, infine, per il contenuto apocalittico e profetico dei medesimi oracoli in un periodo in cui il movimento gioachimita aveva preso piede, le rappresentazioni della Profetessa (pagana, giudaica e, infine, cristiana) vengono associate sempre a un oracolo. Non di rado il testo oracolare può essere rappresentato da una selezione di versi, tratti da un oracolo più lungo o particolarmente fortunato, oppure da commistioni di vecchi e nuovi versi o da interi testi di contenuto profetico composti *ad hoc*. Nel caso in cui l'oracolo *pictum* derivi da un oracolo letterario già noto, va chiarito come nella tradizione iconografica non sempre sia rispettata l'attribuzione standard del testo alla Sibilla cui invece esso è associato nella tradizione letteraria: nel sopraccitato caso di Sant'Angelo in Formis, per esempio, la profetessa rappresentata è la Persica<sup>181</sup> ma a questa viene associato il testo dello *Iudicii signum*, ricavato da Agostino che lo aveva attribuito alla più nota Sibilla Eritrea! Si tratta, con ogni probabilità, di una differita ri-manipolazione del materiale oracolo-immagine, dovuta a motivi di familiarità letteraria con il testo agostiniano nel medioevo e alla ricerca di una incidenza significativa tematica, dal momento che il testo del Vescovo di Ippona riassumeva in maniera efficace l'apprensione apocalittica del suo tempo.

D'altra parte non va sottovalutato il fatto che, nel medioevo, l'attitudine creativa e manipolatoria del materiale sibillino è piuttosto prolifica. La letteratura sibillina conobbe un *revival* particolarmente significativo e numerose furono le esperienze letterarie oracolari e sibilline indipendenti da quelle più comunemente note e da queste rielaborate. Tra i tanti esempi basti ivi menzionare i numerosi *offitia* tropati, di cui si dà testimonianza negli *Orda Prophetarum*, per cui, a partire da brogliacci confezionati non senza rigore letterario e retorico, venivano messe in scena rappresentazioni sacre dove la Sibilla accompagnava i Profeti Maggiori nella annunciazione del Cristo.

La diffusione pervasiva in campo tanto letterario quanto artistico della figurazione sibillina impose presto la necessità di avere un modello iconico di riferimento per i maestri d'arte che, soprattutto dal XIV sec. in avanti, iniziarono a decorare sale private e chiese famose con le immagini sibilline<sup>182</sup>.

È proprio in questo contesto che assume grande valore la testimonianza letteraria del domenicano Filippo Barbieri<sup>183</sup>, autore di origine siracusana (1426) che si distinse per le proprie mansioni in seno all'ordine. Insegnò teologia ma fu anche inquisitore presso Malta, Sardegna e in Sicilia dove trascorse gran parte della sua vita. Abbracciò la missione di predicatore, ispirata alla teoria tomista e fu benvenuto nella corte papale e in quella del principe Mattia Corvino anche se, per la propria affezione alle nuove direttive teologiche impartite da Papa Urbano V, non ebbe fruttuosi scambi con il fermento intellettuale umanistico del tempo. Il rapporto del Barbieri con la scrittura fu piuttosto complesso e determinante rispetto alla biografia

---

<sup>181</sup> Morisani O., *Gli affreschi di Sant'Angelo in Formis*, Di Mauro, Cava dei Tirreni- Napoli, 1962.

<sup>182</sup> Tra gli altri è sufficiente ivi riportare i casi delle Sibille di Nicola e Giovanni Pisano, Michelangelo, Beato Angelico, Agostino di Duccio (Tempio Malatestiano), Lorenzo Ghiberti, Pinturicchio, Luca Signorelli, Raffaello etc.

<sup>183</sup> Evola N.D., *Fra Filippo Barbieri cronista e filosofo siciliano del sec. XV*, in *Miscellanea di Studi in Onore del Prof. Eugenio di Carlo*, A. Vento, Trapani, 1959, pp. 98-122.

dell'autore: nel 1481 venne esonerato dalle proprie mansioni a causa di un libello diffamatorio rivolto, tra gli altri, a Paolo II e Sisto IV. Dovette attendere almeno un anno per essere reintegrato e di lì a poco (1487) morì presso Palermo.

La produzione letteraria del domenicano è piuttosto consistente quanto filologicamente discussa<sup>184</sup>. A questa appartiene l'opuscolo *De his in quibus Augustinus et Hieronymus dissentire videntur in divinis litteris*, presumibilmente edito da Mattia Moravo nel 1479 presso Napoli. Il presente volume, dedicato alla teosofia tomistica, venne riedito nell'anno 1481 sotto il titolo di *Opuscola*: si trattava di una raccolta di quattro testi, di cui probabilmente solo l'operetta re-intitolata *Discordantiae sanctorum doctorum Hieronymi et Augustini* era dell'autore siracusano. Eppure, estensivamente, vennero associati a Filippo anche gli altri testi collezionati nella raccolta: tra questi vi era un opuscolo sulle Sibille<sup>185</sup> che, per il proprio contenuto didascalico relativo alla maniera di rappresentazione artistica delle profetesse, guadagnò estrema fortuna e diffusione. La sezione sibillina degli *Opuscola*<sup>186</sup> è nota per almeno tre differenti edizioni. La prima è quella datata 1 dicembre 1481: essa è provvista di una introduzione dell'editore Filippo da Lignamine e di tredici incisioni di cui dodici raffiguranti le Sibille e una Proba Falconia. Le immagini delle Sibille sono racchiuse da cornice semplice e riproducono due matrici iconiche diverse, ovvero quella della profetessa assisa in trono e velata e quella della profetessa in posizione eretta con i capelli sciolti. Solo la Sibilla Tiburtina è rappresentata nell'episodio dell'*ara caeli* e, dunque, in compagnia dell'imperatore Augusto<sup>187</sup>.

Dello stesso anno è conosciuta anche una diversa raccolta di *Opuscola* datata nuovamente 1 dicembre 1481 la quale, tuttavia, presenta notevoli variazioni rispetto alla prima menzionata. Infatti, le tavole xilografate compaiono in numero di 29 e sono provviste di cornici architettoniche. Le Sibille sono rappresentate per mezzo di pose differite (condividono la matrice solo la sibilla Agrippa e la Libica) e sono interposte alle xilografie dei Profeti. Tutte le immagini sono accompagnate da una

---

<sup>184</sup> È attribuita all'inquisitore una cronaca di papi e imperatori, nota per un'edizione romana del 1474 e riedita nel 1726 in *Rerum Italicarum scriptores* ad opera di Muratori, erroneamente attribuita per diverso tempo al primo editore Filippo da Lignamine (Eccard J., *Corpus Historicum Medii Aevi*, Francofurti et Lipsiae, 1743; Fabricius J.A., *Bibliotheca Latina mediae et infimae aetatis V*, Florentiae, 1745 (ivi 1858)). Del Barbieri sono anche *Virorum illustrium cronica* edito presumibilmente nel 1475, *De immortalitate animarum libri tres* e *De divina providentia et hominum praedestinatione libri duo*, poi ripubblicate in una edizione napoletana sotto il titolo *Libellus de animorum immortalitate/ Libellus de diva providentia, mundi gubernatione, hominum praedestinatione atque reprobatione*, il *De inventoribus scientiarum et artium mechanicarum libri tres*, *Sermonum quadragerimarum*. Va notato che tutte le opere del Barbieri sono state ponderate ecdoticamente dal momento che esse sono giunte sempre senza frontespizio o indicazioni tipografiche.

<sup>185</sup> Per l'attribuzione dell'opuscolo *de Sibyllis* a Filippo Barbieri si cfr. Mâle 1899; Mâle E., *L'art religieux de la fin du Moyen Âge en France*, Parigi, 1925. Dette opere sono significative dal momento che costituiscono il primo approccio critico all'arte medievale sibillina: lo studioso, al termine del XIX sec., tenterà di ricercare le matrici iconiche delle Sibille rappresentate, fornendo uno studio di evoluzione storica sulla modifica del canone lattanziano con quello delle dodici sibille. Cfr. anche Giuliani G., *Gli esordi critici di Emile Mâle: la tesi in latino sulle sibille*, disponibile in <https://journals.openedition.org/mefrm/1527>, (ultima consultazione 21/10/2018).

<sup>186</sup> Le altre opere contenute nella stampa sono: *Cento vergelianus de laudibus Christi*, letture commentate del simbolo Anastasiano di Tommaso d'Aquino e un glossario biblico del grammatico Donato Teologo.

<sup>187</sup> Questa versione fu diffusa anche su pergamena e con xilografie cromaticamente definite a mano. Una copia di tale tipologia venne donata a Papa Sisto V, dedicatario degli *Opuscola* (cfr. Monaco, Bayer. Staatsbibl. 4°inc. c. a. 181M; Bav, membr. IV-29).

serie di oracoli attribuiti *ad hoc* e di un piccolo *resumè* di natura iconica, legato alle modalità di riproduzione artistica e degli attributi distintivi delle Profetesse.

Una simile edizione è quella proposta nell'anno 1482, dove, tuttavia, oltre alla perdita della prefazione del De Lignamine, si attesta un ampliamento del testo letterario. I quattro *opuscola* vengono anticipati da una pagina introduttiva e anche le xilografie vengono ridotte secondo la tipologia della prima stampa decembrina dell'anno precedente. Tornano ad essere rappresentate le dodici Sibille e Proba Falconia con l'uso, stavolta, di cornici architettoniche elaborate, secondo il modello attestato nella seconda edizione del 1481. Le immagini delle Profetesse vengono accompagnate da una descrizione iconica (assente per Eritrea e Cumana) e anche di una indicazione della loro età e di un testo oracolare.

Esiste, infine, una edizione postuma rispetto all'autore, datata 1517 e nota con il titolo *Quattuor hic compressa opuscola*, promossa ad opera di Jacob Koebel, la quale presenta una variazione in merito alla disposizione degli *opuscola*. La sezione tomista viene sostituita con l'*Opusculum varia iudeorum et gentilium de Christo testimonia* e l'edizione viene fatta concludere con la *Consolatio Christi ad matrem* di Sebastian Brant, introdotta da debita illustrazione rappresentante una scena di Pietà. Interessanti le variazioni connesse alla sezione sibillina, la quale è anticipata da un testo breve che discute il numero e l'etimo delle Sibille, con una sensibile dipendenza dalle fonti lattanziane. Seguono le illustrazioni iconicamente ispirate allo stile rappresentativo tedesco e i testi iconico-oracolari. La serie di profezie, tuttavia, è variata rispetto a quella nota nelle precedenti edizioni: le sezioni profetiche sono riportate in soluzione di continuità con l'altra parte di testo che agisce, invece, come introduzione iconica alle immagini. Segue un'ulteriore serie oracolare in esametri, ivi per la prima volta attestata. Le immagini figurate occupano una intera facciata. La prima Sibilla rappresentata è la Persica: *Eam tamen aurea veste indutam et candido velo coopertam incessisse legimus*<sup>188</sup>. L'accorgimento iconico è seguito dalla *pars* oracolare direttamente attribuita alla Sibilla e riportata nell'immagine raffrontata nel *recto* della carta successiva: *que de Christo hec prenunciavit: panibus simul quinque et duobus piscibus hominum milia in heremo quinque satiabit et relinquit tollens duodecim cophinos implevit in spem multorum. Alio quoque in loco sic ait. Ecce bestia conculcaberis et gignetur*

---

<sup>188</sup> Il testo ivi presentato non è disponibile in edizione critica (l'autrice sta provvedendo a una rivalutazione ecdotica della tradizione in collaborazione con la dott.ssa Tea Fonzi). Esso è stato restituito a partire dalla lettura della stampa datata 1520 per conto di *Bernardinus Benalius* a Venezia (cfr. <https://archive.org/details/quattuorhiccompr00barb/page/n33>). Tutte le *lectiones* riportate in testo sono rapportabili all'analisi diplomatica dell'unico testimone menzionato.



*dominus in orbem terrarum: et gremium virginis erit salus gentium: et pedes eius inualitudine hominum et invisibile verbum palpabitur.*

La segnalazione dell'oracolo, come si vede, viene riportata nel cartiglio trattenuto tra le mani della Sibilla. Nel testo, tuttavia, alla descrizione del medesimo e alla citazione della fonte classica da cui la detta Sibilla viene menzionata la prima volta (secondo lo stilema varroniano prima e lattanziano poi), si affianca l'ulteriore



Pseudo-Filippo Barbieri, *La Sibylla Persica*, stampa veneziana, Bernardinus Benalius, 1520



oracolo: *Virgine matre satus: pandore sidebit asello/ Iucundus princeps: unus qui ferre salutem/ Rite queat lapsis: tamen illis forte diebus/ Multi multa darent immensi fata laboris/Solo sed satis est oracula prodere verbo/ Ille deus casta nascetur virgine magnus.*

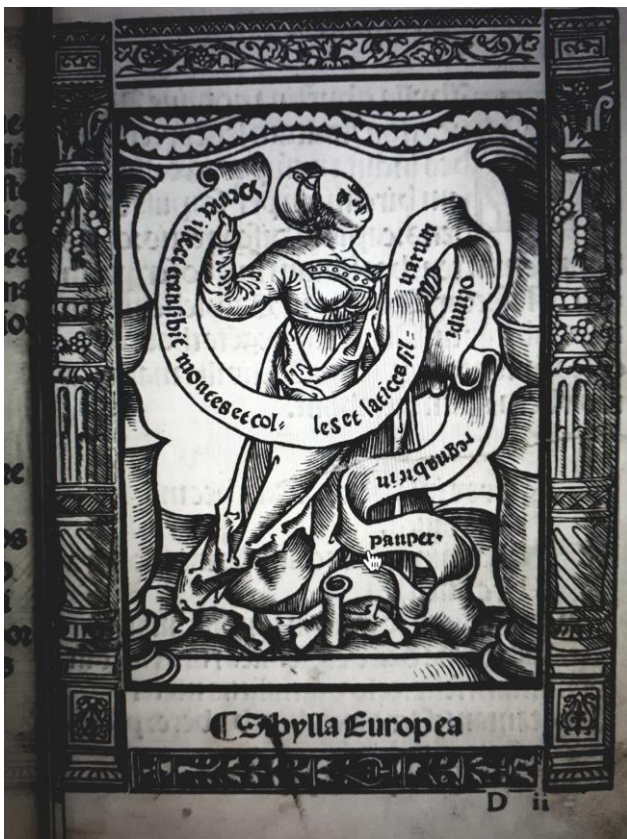
Con lo stesso principio e in maniera speculare rispetto alla distribuzione della materia letteraria vengono presentate le altre profetesse. A mo' di esempio si confronti la figura della Sibilla Libica, concepita come *multum iuvenem, [...] ornata sero viridi ex floribus in capite: vestita palio honesto.* Il suo oracolo è costituito dalle parole: *Ecce veniet dies et illuminabit dominus condensa tenebrarum: et nexus synagoge solvetur: et desinent labia hominum cum viderint regem viventium et tenebit illum in gremio virgo domina gentium: et regnabit in misericordia: et uterus matris eius erit statera unctorum: inde in manus iniquas veniet et dabunt Deo alapas manibus incestis miserabilis et ignominiosus erit miserabilibusque spem prebebit.*



**Pseudo-Filippo Barbieri, *La Sibylla Libica*, stampa veneziana, Bernardinus Benalius, 1520**

L'oracolo letterario riporta, invece: *Ecce dies venient quo eternus tempore princeps./Irradians fata leta: viris sua crimina tollet/ Lumine clarescet cuius synagoga recenti/Sordida qui solus reserabit labra reorum./ Aequus erit cunctis: gremio rex membra reclinet/Regine mundi: sanctus per secula vivus.*

Ugualmente accade per le nuove Sibille del canone medievale, ovvero la Agrippa e la Europa. Della prima si dice: *rosea veste cum clamide rosea; non multum iuvenis manum tenens in gremio quasi admirans et deorsum respiciens. Sic ait de Christo; invisibile verbum palpabitur et germinabit ut radit; et siccabitur ut folium; et non apparebit ut radit; et siccabitur ut folium; et non apparebit venustas eius; et circumdabitur alvus materna; et flebit deus leticia sempiterna et ab hominibus conculcabitur et nascetur ex matre ut deus et conversabitur ut peccator.* Le viene attribuito l'oracolo: *Summus erit sub carne satus; charissimus atque/virginis et vere complebit viscere sanctum/ verbum; consilio sine hora spiritus almi/despectus multis tamen ille; salutis amore/ Arguet et nostra commissa piacula culpa/Cuius honos constans et gloria certa manebit.*



**Pseudo-Filippo Barbieri, *La Sibylla Europea, La Sibylla Agrippa*, stampa veneziana, Bernardinus Benalius, 1520**

Per quanto concerne la Sibilla Europa, ricordata nella xilografia con il nome di *Europea*, essa viene iconograficamente indicata con *decora iuvenis, facie rutilans, velo subtilissimo capite ligata; induta veste aurea. De Christo sic ait: Veniet ille et transibit montes et colles et latices silvarum olympi; regnabit in*

*paupertate et dominabitur in silentio; et egredietur de utero virginis. Le viene associato il componimento: Virginis eternum veniet de corpore verbum./ Purum qui valles et montes transiet altos/illem volens etiam stellato missus olympo/edetur mundo pauper: qui cuncta silenti/ Referit imperio; sic credo; et mente fatebor/ Humano simula ac divino semine et natus.*

È chiaro come venga a profilarsi un duplice filone oracolare interno all'opuscolo sibillino dell'ultima edizione. Uno di natura conservativa e con risultanza iconica distintiva, il quale viene recuperato dalla tradizione più antica e consolidata dell'oracolistica sibillina e l'altro nuovo, probabilmente dedotto da una fonte intermedia meno nota o composto *ad hoc* (esso è infatti ispirato al più coinciso oracolo riportato nella *pars* in prosa del volume) per fini eruditi che rimane vincolato alla *facies* letteraria dell'opuscolo. Le modalità di interazione tra le due linee oracolari, la vicenda ecdotica delle medesime e infine, i confronti delle serie comparse nelle edizioni precedenti costituiscono le premesse per nuove questioni letterarie ed iconiche sibilline che aprono le porte ad accattivanti occasioni di indagine scientifica.

D'altra parte numerose sono le *quaestiones* che rimangono aperte in merito al caso specifico delle Sibille della serie testuale Barbieri e che fanno comprendere la necessità di più ampi studi di settore. Anzitutto, la paternità dell'opera ancora discussa, per quanto quasi certamente non riconosciuta, non impedisce di scorgere in Barbieri un compilatore o selettore dell'opuscolo sibillino. A partire da una intera e totalizzante rivalutazione ecdotica e della parte manoscritta e delle stampe degli *Opuscola*, andrebbe ridefinito il ruolo del frate domenicano nella scelta, ri-manipolazione e organizzazione del materiale del volume. Questo era probabilmente destinato a uso scolastico e, come tale, era provvisto di testi utili alla formazione, la cui selezione l'inquisitore, spesso impegnato come docente, avrebbe potuto curare<sup>189</sup>.

D'altra parte in merito all'aspetto eminentemente iconico, andrebbe sottolineata e indagata la natura del contributo e del coinvolgimento del Barbieri nella formulazione e nella stigmatizzazione originale delle immagini. In questo caso, proprio la circolazione più o meno interconnessa delle immagini delle profetesse con i singoli oracoli delle Sibille (i quali, come si è visto, potevano essere ri-assemblati secondo le funzionalità o le esigenze specifiche degli autori e dei tempi) potrebbe (1) non essere stata voluta dal Barbieri che, autore o compilatore dell'opuscolo sibillino, avrebbe potuto curare solo la *pars* letteraria dell'edizione; (2) seppur diretta per influenza del Barbieri, potrebbe non essere stata concepita in funzione iconografica.

Nonostante Barbieri sia ad oggi considerato come il primo autore di riferimento per l'iconografia sibillina, potendo allo stato attuale delle ricerche confermare solo parzialmente un eventuale coinvolgimento del domenicano nella stesura della parte letteraria dell'opuscolo, numerosi continuano ad essere i dubbi circa l'uso del testo barbieriano in funzione iconografica distintiva. L'argomento è stato debitamente affrontato dalla collega dott.ssa Tea Fonzi (con la quale l'autrice sta collaborando per una monografia illustrativa e chiarificatrice del tema), la quale pone in luce vari elementi di discordanza nelle rappresentazioni sibilline dell'edizione decembrina. Infatti, viene ribadito come sia atipica una

---

<sup>189</sup> La *princeps* del 1481 venne supportata da un formato foglio generalmente impiegato per la produzione di testi universitari Cfr. Barbieri F., *Storia del libro dall'antichità al XX secolo*, Edizioni Dedalo, Bari, 2004.



condivisione della matrice iconografica per la Sibilla Eritrea e Proba Falconia e come sia desueto il riferimento a sole due modalità rappresentative estese in un'opera originariamente concepita come di riferimento iconografico. Se l'autore (Pseudo-Barbieri o chiunque esso sia) avesse avuto in mente di fornire un riferimento iconico per le Sibille avrebbe certamente sfruttato un compendio numericamente più consistente di formule iconografiche in funzione rappresentativa e distintiva. D'altra parte è evidente, invece, come l'edizione del 1517 (l'unica a non essere stata direttamente rivisitata dal presunto autore Barbieri!) sia stata concepita con una funzionalità iconica più schietta, venendo tra l'altro epurata delle sezioni testuali dottrinali e più teologicamente impegnate. Anche la scelta di testi oracolari completamente differenti e mai prima attestati la dicono lunga sulla variazione di funzioni delle diverse stampe. Andrebbe verificato, dunque, l'impatto del Barbieri nella concezione di questa nuova versione dell'opera, ancorché postuma, nonché gli eventuali rapporti dell'autore con i precedenti editori, con un focus sul curioso caso delle edizioni decembrine del 1481. Legittimo il sospetto di una circolazione bifida del manoscritto originario da cui sarebbero dipese le stampe del 1481<sup>190</sup> o di una differita esigenza decorativa della stampa, elementi che avrebbero condotto alla estremamente diversa realizzazione delle due edizioni.

Altro elemento non certamente secondario nelle possibilità di approfondimento scientifico del caso Barbieri è quello connesso più specificamente alle serie oracolari attribuite alle Sibille, che dalle edizioni del 1481-1482 e 1517 variano sensibilmente. Specificamente, i testi poetici dell'ultima edizione sono per la prima volta ivi attestati, testimoniando la operazione di ri-scrittura oracolar-sibillina post-rinascimentale fruttifica, meritevole di autonoma riflessione critica.

Proprio dal confronto dei testi oracolari uniti alla variazione delle matrici iconiche nelle tre/quattro edizioni degli *Opuscola* del Barbieri si ricava una lettura del testo barbieriano differente e limitata per le opportunità di riferimento iconico. Infatti, è possibile che il Barbieri (o lo Pseudo-Barbieri) abbia dedicato i suoi sforzi alla parte letteraria e non abbia invece avuto parte a quella rappresentativa per cui, l'editore, si sarebbe affidato a modelli già noti e non dunque distintivi, di rappresentazione. Almeno nelle edizioni del 1481. L'edizione del 1482 potrebbe essere stata, invece, concepita sulla scia della precedente, fornendo però già le varianti per quella del 1517. Solo quest'ultima, attestante una *commixtio* di elementi iconici e oracolari nuovi e identificativi, dettata probabilmente da necessità chiarificanti e dalla ricerca di un intento cristallizzatore di modelli sibillini rappresentativi, indirizzati dal gusto estetico dell'epoca, funzionò come catalogo di riferimento.

Ad ogni modo, al di là di ogni ragionevole ipotesi, una rivalutazione sistemica del caso sibillino barbieriano potrebbe condurre a nuove piste di ricerca sia letteraria sia più schiettamente iconografica, con considerevole vantaggio degli

---

<sup>190</sup> Il Mâle aveva sostenuto che il codice da cui sarebbe derivata la *princeps* del 1481 fosse quello da lui analizzato presso la Biblioteca dell'Arsenale (ms Ars 243). In realtà non è ancora stata studiata la relazione del testimone con le due edizioni coeve, risultando lo stesso, peraltro, più affine strutturalmente alla versione II del 1481. Dubbi e riserve sulla posizione critica del Mâle, inoltre, sono state avanzate in Cornagliotti A., *La passione di Ravello, Sacra rappresentazione quattrocentesca di ignoto piemontese*, Stamperia Artistica Nazionale, Torino, 1976.



studi (anche recenti) concentrati sulla rivalutazione e definizione dei cataloghi iconici sibillini tradizionalmente accettati<sup>191</sup>.

Un semplice *excursus ad casum* per segnalare la vastità del materiale di indagine che, nella diversità di genere e problematiche, troverebbe nell'approccio ecdotico un *imprinting* risolutivo determinante. Evitando l'atteggiamento scoriaceo nei confronti di una più autonoma letteratura sibillina, indagandone e approfondendone le modalità espressive, ciò che ci si augura è una apertura di intenti e di rivalutazioni che ritrovi, secondo una spinta non solipsista ma quanto meno organica, la forza di una indagine olistica. Essa, muovendo dalla filologia, passando per l'antropologia del testo e riapprodando ai canoni più classici della critica letteraria, potrebbe ancora produrre interessanti approfondimenti eruditi su una letteratura sistematica e di sistema quale quella oracolar-sibillina, capace pure di potenzialità comparative pregnanti.

A tal proposito e come ultimo esempio chiarificatore verrà dato spazio nei prossimi capitoli alla specifica storia di uno dei tanti componimenti sibillini del tardo antico.

Attraverso l'analisi della *Prophetia della Sibylla Maga* si tenterà un itinerario multidisciplinare finalizzato al ricollocamento del testo nella dinamica storica cui esso appartiene, tentando pure un approfondimento antropologico che risulti

---

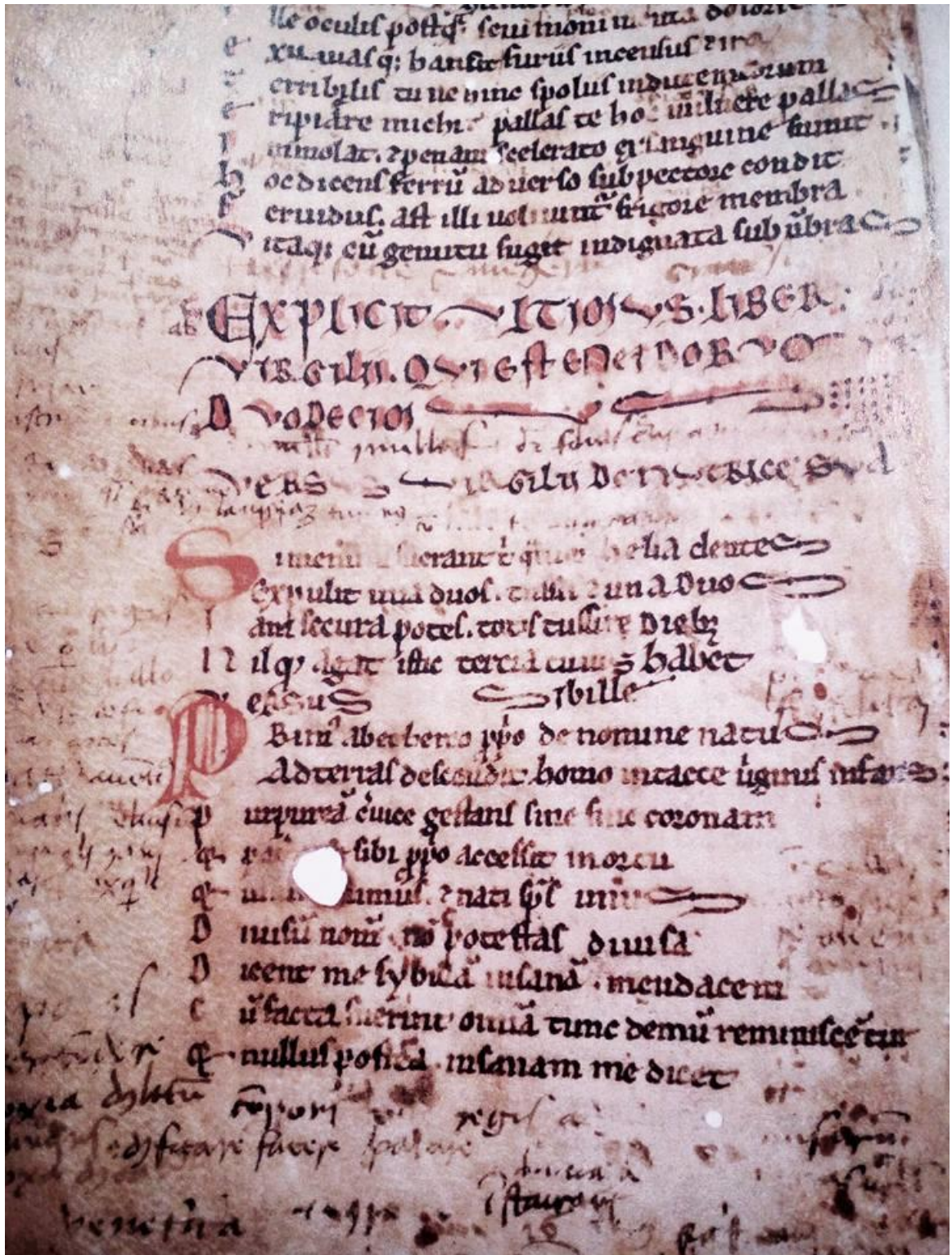
<sup>191</sup> Il primo catalogo sibillino iconografico, oltre a quello varroniano-lattanziano, è rappresentato dal ciclo delle *Sibille* della camera paramenti del Cardinal Giordano Orsini a Roma (1434). Insieme all'altro catalogo sibillino delle sei Sibille del *coro della Chiesa di Colonia*, esso rappresentava il primo aggiornamento del canone rappresentativo delle profetesse, provvisto pure di serie oracolari scritte stigmatizzanti e distintive delle singole *dominae*. Pur potendo essere riconosciuti come modelli di riferimento (cenni alla serie Orsini, per esempio, sono contenuti in almeno sei carteggi e tra questi anche nell'Epistola XI di Poggio Bracciolini a Roberto Valturio negli anni in cui egli si apprestava ad intervenire sul Tempio Malatestiano: *Bonae memoriae Cardinalis de Ursinis in aula palatii sui, quae paramenti camera appellatur, Sibyllas omnes summa cum diligentia pingi fecit cum inscriptione eorum, quae suis temporibus quaeque de Christo praedixit. Quare scribas Romam licet, ut et formam picturae et nomina Sibyllarum et epigrammata notentur ab homine erudito, tibi que mittantur. Nam nullo loco reperies quod quaeris exquisitius et simul effugies molestum laborem. Non enim parva cura haec res est aut nunc confici posset, aut tunc confecta est summa cum doctissimorum virorum diligentia*) risulta improprio parlare di un vero e proprio canone iconico dal momento che entrambi i cicli sono andati perduti e se ne ha menzione solo in documenti letterari sotto forma di mera citazione e non con compendio descrittivo esaustivo. Un possibile ciclo di confronto con le Sibille di Colonia potrebbe essere rappresentato dalla serie di Cortina, proposta come ulteriore matrice iconica sibillina di riferimento (Settis S., *Le sibille di Cortina*, in *Renaissance studies in honor of Craig Hugh Smyth*, A. Morrogh, F. Superbi Gioffredi (a cura di), Giunti Editore, Firenze, 1985, pp. 437-464). Si tratta di un ciclo trecentesco di fattura in modalità giottesca, rappresentante le Sibille assise, incoronate e vestite di manti porpora, verde e blu. L'elemento distintivo è rappresentato ancora una volta, dal cartiglio con debito *oracolum pictum*, imposto secondo una funzione deittica e didascalica.

Tra le proposte di serie iconiche di riferimento sibillino, merita menzione l'ipotesi avanzata da T. Fonzi. La studiosa ritiene che possano aver agito come matrici iconiche, le tradizioni iconografiche sibilline riportate nei libri d'ore. [Cfr. ms Par. Lat. 920 1514 (ff.17r-29v), commissionato da Lousi de Laval (1469-1489), il più antico testimone con la serie delle 12 sibille figurate con cartigli e oracoli alternativi]. Le immagini a questi ispirati sarebbero poi confluite nelle xilografie e nelle rappresentazioni del nord della Francia e nella zona italo-campana durante il XVIII sec. In questo periodo, infatti, dato anche il rinnovato fermento per l'attitudine esoterica, numerosi erano i maestri xilografi che riproducevano e facevano commercio di serie illustrative di Sibille. Sull'argomento cfr. anche Santilli E., *Reincarnazione Profetica: Fantasmi sibillini e nuovi mondi*, Venezia, 2018 (in corso di pubblicazione).

vantaggioso alla interpretazione dei luoghi più difficili di un testo e di un linguaggio, predestinato a pochi e denso di oscurità significative.

CAPITOLO SECONDO

*MUNDUS ORIGO MEA EST: VICENDE  
ECDOTICHE DI UN POEMETTO SIBILLINO*



*Versus Sibyllae*, Biblioteca Apostolica Vaticana, ms Vat. Lat. 1581, f.125 v, XII sec.

Alla letteratura sibillina appartiene un componimento di recente acquisizione scientifica. Si tratta di un poemetto breve, composto di 136 versi in lingua latina dall'incipit *Mundus Origo mea est* databile in epoca tardoantica. L'elaborato si distingue per la forma poetica e acrostica e per l'attribuzione a una non meglio definita *Sibylla Maga*. Tendenze tematiche cosmogoniche e apocalittiche ne caratterizzano il contenuto.

Esso costituisce una rappresentanza oltremodo rilevante nel panorama letterario se non tardoantico *tout court*, almeno in quello specificamente oracolare sibillino. Infatti, si distingue per essere stato realizzato da un anonimo autore senza il riferimento diretto agli oracoli in lingua greca. Tale aspetto garantisce il suo *status* autonomo e originale: se nei secoli V-VII d.C. l'Occidente assiste a una proliferazione di materiale sibillino in lingua latina, generato per lo più da traduzioni inter-dipendenti da testi oracolari precedenti circolati in lingua greca, il caso del *Mundus Origo* emerge come voce in contro canto. Esso mantiene uno *specimen* compositivo, contenutistico e letterario.

### 2.1: *Mundus Origo*: stato dell'arte

Il testo è stato reso noto, per la prima volta, nel 1951: il filologo tedesco B. Bischoff gli dedicò poco più di otto pagine nell'articolo *Die lateinischen Übersetzungen und Bearbeitungen aus del Oracula Sibyllina*, contenuto in *Mélanges Joseph DeGhellinck*. Il contributo fu ripubblicato quindici anni dopo nel I volume di *Mittelalterliche Studien*<sup>192</sup>, senza alcuna variazione o incremento critico. Bischoff in quell'occasione, basandosi sulla collazione di tre manoscritti datati tra il IX e il XV sec.<sup>193</sup>, forniva l'*editio princeps* del testo sibillino corredato da apparato critico negativo e delle fonti.

Nonostante il componimento venga subito ascritto al genere poetico- l'editore stesso usava il sostantivo *poesia*<sup>194</sup>- esso è presentato con un giudizio stilistico e letterario sostanzialmente scadente. L'assetto metrico instabile e lo stato di corruttela del testo convincono il filologo tedesco dello *status* vacante e subalterno del *Mundus Origo* rispetto alle produzioni latine di V sec. Di fatto, egli non esclude neanche la possibilità che la poesia sibillina dipenda da un avan-testo greco, adducendo a motivo garante la riproposizione dell'acrostico CRISTUS ai vv. 77-83, forma deficitaria dell'*h*, generalmente conservata tra la gutturale e la vibrante nelle trascrizioni latine. Più che a una banalizzazione grafica, tale occorrenza induce a propendere per una vera e propria fedeltà filologica suggestionata dalla variante greca ΧΡΙΣΤΟΣ<sup>195</sup>, per la quale è contemplata unicamente la consonante

---

<sup>192</sup> Bischoff B., *Die lateinischen Übersetzungen und Bearbeitungen aus del Oracula Sibyllina*, in *Mélanges Joseph DeGhellinck*, S.J.(Museum Lessianum, Section Historique 13), Gembloux, 1951, pp. 121-147, poi ripubblicato in Id., *Mittelalterliche Studien*, Stuttgart, Vol. I, pp. 1580-91.

<sup>193</sup> I manoscritti chiamati in causa sono: Oxford, Bodl. Auct. T. II. 23 (ff. 90r-93r) di IX sec.; Valenciennes, B.M., ms 404 (ff 62 r-65r) di IX sec.; Praga, NUB XIII G. 18. (ff. 238 r-239r) di XV sec.

<sup>194</sup> Bischoff 1951, p. 144.

<sup>195</sup> Per quanto l'argomento rimanga insufficiente per dimostrare un originario antigrafo greco del carme sibillino, vale la pena sottolineare come l'ipotesi di Bischoff non sia completamente da scartare. Infatti il *Mundus Origo* (nella sua versione integrale) è trasmesso nei codici della tradizione *semper* a seguito del centone pseudo-agostiniano *Non multi non vel pauci*, dimostrando una affinità tematica sia alla materia sibillina *tout court* sia a quella specificamente agostiniana legata al personaggio sibillino. D'altra parte le sezioni del libro 18 del *De Civitate Dei* dedicate alla figura della Sibilla cristiana contengono un riferimento diretto a due tradizioni testuali connesse alla serie sibillina oggetto di analisi. Il capitolo 23 riporta i versi di Lattanzio che, debitamente riordinati da Agostino (*Inserit etiam Lactantius operi suo quaedam de Christo vaticinia Sibyllae, quamvis non*

aspirata<sup>196</sup>. Bischoff giunge a considerare il testo il frutto dell'intento traduttorio latino o comunque il prodotto di un impegno letterario allo stato embrionale per mano di uno dei tanti interpreti di medio- bassa estrazione che, per tutto il medioevo, agirono al fine di diffondere la più nota raccolta degli *Oracoli Sibillini*. D'altra parte, come ricorda Sylvain Piron, "circulations textuelles ont suivi le même parcours auquel a fait écho, sur le mode de la fiction, la production de nouvelles prophéties latines prétendument traduites du grec u de l'hébreu"<sup>197</sup>. Non che si tratti di una posizione estrema: in un articolo successivo destinato alla dissertazione sul testo prosaico attribuito alla *Sibilla Theodora*<sup>198</sup>, il filologo tedesco sembra riconsiderare l'assunto: "an Sibyllenliteratur aus altchristlicher Zeit hat das Lateinische ausserdem eine 'Sibylla Maga', ein Gedicht von 136 (135) Versen"<sup>199</sup>. Nonostante le riserve dello studioso tedesco, nel 1953, A. Kurfess<sup>200</sup> si occupa della prima traduzione metrica in lingua tedesca, appoggiando sostanzialmente l'idea del testo proposta da Bischoff, ma ampliandone il commento dei riferimenti letterari, inquadrando un tessuto di referenze non esclusivamente concernente materiale sibillino. Vengono messi in risalto i contatti con la classicità virgiliana e ovidiana e con le filosofie di tendenza stoica e platonica.

---

*exprimat cuius. Sed quae ipse singillatim posuit, ego arbitratus sum coniuncta esse ponenda, tamquam unum sit prolixum, quae ille plura commemoravit et brevia*), offrono la versione originaria del centone *Non multi non vel pauci* di incipit *In manus iniquas*. Il capitolo precedente (22) è dedicato alla traduzione latina dell'Africano ricavata dal carne acrostico cristico greco, letto da Agostino sul codice offertogli dal proconsole Flacciano. Si legge: *vir clarissimus Flaccianus, qui etiam proconsul fuit, homo facillimae facundiae multaeque doctrinae, cum de Christo colloqueremur, graecum nobis codicem protulit, carmina esse dicens Sibyllae Erythraeae, ubi ostendit quodam loco in capitibus versuum ordinem litterarum ita se habentem, ut haec in eo verba legerentur: Ἰησοῦς Χριστὸς Θεοῦ υἱὸς σωτήρ, quod est latine: Iesus Christus Dei Filius Salvator. Hi autem versus, quorum primae litterae istum sensum, quem diximus, reddunt, sicut eos quidam latinis et stantibus versibus est interpretatus, hoc continent [...]*. Per quanto i seguenti assunti possano valere solo come potenziali suggestioni, non è errato pensare che l'anonimo autore del *Mundus Origo* abbia avuto presente l'*opera omnia* e/o la sezione sibillina della produzione letteraria agostiniana. In questo caso il contatto con il testo greco per la restituzione acrostica dei vv.77-83 potrebbe essere avvenuto a partire non già da un testo greco ma da una trascrizione greca (come quella presente nel *De Civitate Dei*) limitata all'acrostico e non per forza estendibile a tutto il testo poetico- profetico. La presenza di un errore di trascrizione, d'altra parte, non deve sorprendere. Già Agostino testimonia (18, 23) come sia difficile affrontare una traduzione dalla lingua greca alla lingua latina, specialmente in una composizione a struttura acrostica, a causa dello status deficitario della lingua romana rispetto all'apparato alfabetico greco: *In his latinis versibus de graeco utcumque translatis ibi non potuit ille sensus occurrere, qui fit, cum litterae, quae sunt in eorum capitibus, connectuntur, ubi T littera in graeco posita est, quia non potuerunt latina verba inveniri, quae ab eadem littera inciperent et sententiae convenirent. Hi autem sunt versus tres, quintus et octavus decimus et nonus decimus. Denique si litteras quae sunt in capitibus omnium versuum connectentes horum trium quae scriptae sunt non legamus, sed pro eis T litteram, tamquam in eisdem locis ipsa sit posita, recordemur, exprimitur in quinque verbis: Iesus Christus Dei Filius Salvator; sed cum graece hoc dicitur, non latine*. Anche la ricorrenza ravvicinata del *Mundus Origo* con la *versio aucta* del carne pseudo-agostiniano nei manoscritti e la inter dipendenza di quest'ultimo con il materiale sibillino raccolto dall'Africano per mezzo della lettura di Lattanzio non esclude la possibilità che possa essere esistita una vicinanza di intenti e di rimandi testuali alla più famosa produzione letteraria teologica del V sec., di cui anche il *De Civitate Dei* fa parte.

<sup>196</sup> Bischoff 1951, p. 144.

<sup>197</sup> Piron S., *Anciennes Sibylles et nouveaux oracles*, in *L'antiquité tardive dans les collections Médiévales, Textes et Représentations VI-VII siècle*, S. Giovanni, B. Grévin (a cura di), École Française de Rome, Roma, 2008, p. 262.

<sup>198</sup> Cfr. Cap. I, pp. 36-41.

<sup>199</sup> Cit. Bischoff 1984, p. 58.

<sup>200</sup> Kurfess A., *Alte lateinische Sibyllenverse*, in "Theologische Quartalschrift" 133, 1953, pp. 80-96.



La necessità di una traduzione anche italiana del testo spinge M. Erbetta, nel 1969, a fornirne una personale nel contributo dal titolo *Gli Oracoli Sibillini cristiani*,<sup>201</sup> cui, tuttavia, non è seguito alcun intento di commento o rivalutazione critica della tradizione manoscritta.

## 2.2: La critica degli anni '90 e del XX secolo:

Per quanto il componimento “has remained little known and little loved”<sup>202</sup>, esso è stato rivalutato a partire dai primi anni '90, alla luce della lettura critica fornita da Peter Dronke che, oltre ad intervenire filologicamente sul testo<sup>203</sup>, ha posto un correttivo sostanziale al negativo giudizio di Bischoff. Nell'articolo *Hermes and the Sibyls: continuations and creations* del 1992, infatti, il medievista tedesco propone il *Mundus Origo* come l'esempio di una tipologia di letteratura medievale consapevole e innovativa. Le “fresh creations”<sup>204</sup>, specificamente quelle attribuite a *Hermes Trimegisto* e alle *Sibille*, racchiudono il nucleo dei tipi di fonti cui la scienza letteraria e filologica dovrebbe rivolgersi: “in order to see both the new giants and the old aright, in order to trace both the continuity of ancient thought and imagination and their creative renewals”. In quest'ottica “the discipline of medieval Latine literature is a necessity”<sup>205</sup>. Al di là dell'intento promotore in favore della Medievistica, Dronke offre, per la prima volta, un abbozzo di commento che premia le specificità compositive del poemetto sibillino. Rifuggendo dall'idea di un *barbaric poem*, lo studioso propone piuttosto una lettura originale del componimento, che si distingue dalla tradizione sibillina oracolare per il particolare quadretto offerto della Sibilla, la quale dichiara di aver tratto la propria anima da una stella, secondo un motivo tipicamente platonico. Non solo: la profetessa del *Mundus Origo*, a differenza di quella evocata negli *Oracoli Sibillini*, è pienamente consapevole durante l'atto possessorio del Dio. L'approfondimento tematico lascia spazio anche alle considerazioni stilistiche che permettono all'autore di confermare la natura compositiva autonoma del testo, indipendente da ulteriori fonti greche e caratterizzato, peraltro, da una unità tematica e compositiva evidente. Spaziando, infatti, dalla Creazione al Giudizio Universale, il poemetto palesa una evidente *Ringkomposition*, rilevabile nei riferimenti alla Sibilla vaticinante che fanno da congiuntura alle digressioni teologiche e nel tema del mondo stellare citato ad apertura e a chiusura del componimento.

A questo determinante contributo per la storia del *Mundus Origo*, ricordato anche per la proposta di datazione e ambientazione del testo nella Spagna del VII sec.<sup>206</sup>, che supera la collocazione cronologica nel V sec. d.C. in ambiente anglo normanno proposta dall'editore, segue un ulteriore articolo del 1995<sup>207</sup>.

---

<sup>201</sup> Erbetta 1969, pp. 487-540.

<sup>202</sup> Cit. Dronke P., *Hermes and the Sibyls: Continuations and Creations*, in Id., *Intellectuals and Poets in Medieval Europe*, Storia e Letteratura, Roma, 1992, p. 232.

<sup>203</sup> In Dronke 1992, pp. 242 e segg., è presente una appendice che lo studioso dedica a una correzione filologica di sezioni testuali del *Mundus Origo*, basandosi sulla tradizione manoscritta già usata dal Bischoff e sull'edizione da quest'ultimo fornita, come dichiarato espressamente in commento.

<sup>204</sup> Dronke 1992, pp. 235 e segg.

<sup>205</sup> Cit. Dronke 1992, p. 241.

<sup>206</sup> Tale deduzione è elaborata dal confronto metrico operato con una serie di componimenti spagnoli coevi: *Pulcrifico radians mentis et vite febo* (ps.-Fructuosus, s. VII, ed. M. C. Diaz y Diaz, in “Hispanica Sacra”, 4 (1951) 142; *Crux alma gerit sanctorum corpora fratrum* (? Braulio, S. VII, ed. J. Vives, in “Inscripciones cristianas”, Barcelona, 1942, nt. 272). Cfr. anche Dronke 1992, p. 232, nt. 24. Lo studioso annuncia, in questa sede, una ri-edizione critica del *Mundus Origo* in preparazione per “Studi Medievali”, mai pervenuta.

<sup>207</sup> Dronke 1995, pp. 581-615.

In *Medieval Sibyls: their character and their auctoritas*, affrontando le dinamiche seriose e le evoluzioni comiche del personaggio della Sibilla nel corso della tardoantichità fino al primo Seicento, Dronke cita di nuovo il poemetto sibillino. Di questo *monologue*, descritto come una “enigmatic composition”<sup>208</sup>, viene riproposta una rassegna compilativa degli elementi tematici innovativi: accanto ai già citati accenni platonici, acquisisce importanza la *descriptio Sibyllae*, delineata come una *mantis* greca in grado, tuttavia, di decidere le sorti del proprio destino, assumendo quasi una “cosmic stature”<sup>209</sup>. Attraverso un breve cenno alle relazioni concettuali con le testimonianze sibilline non già della tradizione cristiana (alla quale il poemetto sembrerebbe appartenere) quanto piuttosto a quella classica virgiliana e ovidiana e attraverso una breve riflessione sulla visione del corpo emersa dal testo, diversa dalle conclamate fonti sibilline, bifronte e contrastivamente distinta tra trattazione del corpo fisico e del corpo morale dell'uomo, viene riproposta la necessità filologica e di commento del *Mundus Origo*. Ulteriori indagini vengono auspicate per il conseguimento di un ampliamento della conoscenza di quello che Le Goff chiamava *immaginario medievale*, includendo la visione di una Sibilla *partner* del Dio ispiratore e anche vittima della Provvidenza divina, cui i continui riferimenti testuali al fuoco punitore e purificatore e alla possibilità della conquista del cielo rimandano<sup>210</sup>.

Le promettenti aspettative dello studioso tedesco, purtroppo, rimangono completamente disattese per almeno un ventennio, fatta eccezione per un unico riferimento al *Mundus Origo* proposto da J. Lightfoot nel 2007<sup>211</sup>. In questa occasione la studiosa propone la necessità di un approfondimento scientifico della relazionalità letteraria e tematica tra i testi sibillini tardoantichi e medievali e quelli della tradizione norrena degli *Edda*, al fine di penetrare criticamente la natura della cristianizzazione dell'Europa settentrionale<sup>212</sup>. Il *Mundus Origo*, in questo contesto, rappresenta, a parere della studiosa, una “distillazione e reinterpretazione”<sup>213</sup> del materiale sibillino circolante nel VII sec. d.C. e, nello stesso tempo, un prodotto eclettico in sintonia con le profezie di *Volva* del testo *Voluspà*, che coniuga una dimensione d'azione quasi noaica (alla maniera della Sibilla del III libro degli *Oracoli*) con la tecnica rivelatorio-apocalittica ispirata da Odino<sup>214</sup>.

Il vero passo in avanti negli studi della vicenda letteraria del poemetto *Mundus Origo* è stato compiuto nel 2011. N. Brocca, nella monografia *Lattanzio, Agostino e la Sibilla Maga, Ricerche sulla fortuna degli Oracula Sibyllina nell'Occidente latino*<sup>215</sup>, dedica utili riflessioni sul testo, pur privilegiando la trattazione dello stesso in simbiosi con quella del centone pseudo agostiniano *Non multi non vel pauci*. Recuperando alcuni cenni proposti in un precedente articolo del 2008<sup>216</sup>, la studiosa aggiunge un codice nel computo della tradizione manoscritta del poemetto, ovvero il testimone ms 219,

---

<sup>208</sup> Dronke 1995, pp. 582-583.

<sup>209</sup> Dronke 1995, p. 584.

<sup>210</sup> Dronke 1995, pp. 586 e segg.

<sup>211</sup> Lightfoot J., *The Sibylline Oracles*, with Introduction, Translation and Commentary on the First and Second Books, Oxford University Press, Oxford, 2007, pp. 118-121.

<sup>212</sup> Cfr. anche Mitchell A., *Witchcraft and Magic in the Nordic Middle Ages*, Penn, University of Pennsylvania Press, Philadelphia-Oxford, 2011.

<sup>213</sup> Lightfoot 2007, p. 118. Sulla questione si legga anche Dronke U., *The Poetic Edda: Mythological Poems*, Clarendon Press, Oxford, 1997, pp. 94 e segg.

<sup>214</sup> Cfr. Cap. III, 3. 2, pp. 190 e segg.

<sup>215</sup> Brocca 2011, pp. 299-302.

<sup>216</sup> Brocca N., *La tradizione della Sibilla Tiburtina e l'acrostico della Sibilla Eritrea tra Oriente ed Occidente, tardo antichità e Medioevo: una collezione profetica?*, in S. Giovanni, B. Grevin, *L'Antiquité tardive dans les collections médiévales: teste et représentations, VIe-XIVe siècle*, Collection de l'École Française de Rome, 405, Rome, 2008, pp. 225-260.

conservato presso la Biblioteca Municipale della città di Douai. Tuttavia, nonostante l'apporto scientificamente rilevante, oltre all'uso del *Mundus Origo* per la definizione di un *terminus ante quem* per la composizione del *Non multi non vel pauci*<sup>217</sup>, non viene offerta alcuna lettura o interpretazione critica.

Nonostante l'avvio di un progetto di ricerca dal titolo *Trasformazioni e persistenze della cultura classica nel carme sibillino Mundus origo mea est: lavoro preparatorio per un'edizione critica con introduzione, traduzione e commento*, avviato dalla stessa Brocca presso il Dipartimento di Culture Comparete dell'Università degli Studi dell'Aquila dal maggio 2013 all'aprile dell'anno successivo, nessun contributo scientifico ha più di recente affrontato le vicende materiali, filologiche ed ermeneutiche del testo sibillino, menzionato unicamente in riferimenti occasionali e tangenziali<sup>218</sup>.

---

<sup>217</sup> Il *Non multi non vel pauci* e il *Mundus Origo* condividono una riproposizione congiunta in ogni attestazione manoscritta dei due componimenti, fatta eccezione per il testimone parigino P (Par. Lat. 2773). N. Brocca, in virtù di tale occorrenza filologica, propone di considerare il *Mundus Origo* genealogicamente distinto e cronologicamente posteriore al *Non multi non vel pauci*. Il poemetto, solo in una fase successiva della sua evoluzione letteraria, sarebbe stato aggiunto al centone più antico, come sembrerebbe dimostrare l'attestazione indipendente del *Non multi* rispetto al *Mundus Origo* e l'attribuzione della paternità sibillina al centone piuttosto che alla poesia. La studiosa adduce come prova la presenza di una perifrasi introduttiva ove compare il sintagma *Sibylla Maga*, sempre apposta in modo associativo in apertura del testo pseudo agostiniano. La infondatezza (parziale) di tale assunto sarà discussa nelle prossime pagine.

<sup>218</sup> Per una completa bibliografia del poemetto *Mundus Origo* si tenga conto anche dei seguenti riferimenti: Stegmüller W., *Repertorium Biblicum Medii Aevi Matriti*, 1950-1980, n°124, 2.2, Madrid; Dekkers E., *Clavis patrum latinorum quae in novum corpus christianorum edendum optimas quasque scriptorum recensiones a Tertulliano ad Bedam*, Abbatia Sancti Petri, Steenbrugis, 1961, n° 1430a; Schaller D., Könsgen E., *Initia carminum latinorum saeculo undecimo antiquiorum. Bibliographisches Repertorium für die lateinische Dichtung der Antike und des früheren Mittelalters*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1977, n° 9889; Walther H., *Initia carminum ac Versuum Medii Aevi Posterioris Latinorum*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1969, n.11469; Migne J. P., *Patrologia latina*, Suppl. III, n.1431, Garnier Fratres, Parigi; strumento digitale IN PRINCIPIO- Brepols (s.v. *Mundus Origo mea est*). Il testo è citato anche in Powell K., Scragg D., *Apocryphal Texts and traditions in Anglo Saxon England*, D.S. Brewer, Woodbridge, 2003, pp. 93 e segg.; Treu U., *Christian Sibyllines*, in *New Testament Apocrypha*, (Voll. II), *Writing relating to the Apostles: Apocalypses and related subjects*, John Knox Press, Westminster, 2003, pp. 652-685 (con l'apporto di una traduzione inglese a cura di R. McL. Wison); Kelly K. C., Leslie M., *Menacing Virgins: representing virginity in the Middle age and Renaissance*, Delaware, London, 1999, pp. 57 e segg. ([https://books.google.it/books?id=2BFVe6YUw2YC&printsec=frontcover&hl=it&source=gbs\\_ge\\_summary\\_r&cad=0#v=onepage&q&f=false](https://books.google.it/books?id=2BFVe6YUw2YC&printsec=frontcover&hl=it&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false)); Sansoni C. G., *La Rassegna della Letteratura Italiana*, Genova, 1995, p. 179 (nt.); Chirassi 2002, pp. 532- 533; AA.VV., "Medioevo Latino" (Voll. 17), C. Leonardi, L. Pinelli (a cura di), SISMEL, Edizioni Galluzzo, Firenze, 1996, p. 107 (nt.); North R., Hofstra T., *Latin culture and medieval german Europe*, J. Benjamins Pub Co., Groningen, 1989, pp. 7 e segg. (anche in Dronke U., *Myth and Fiction in Early Norse Lands*, Routledge, Londra, 1996, pp. 31 e segg.); Roessli J. M., *Augustin, les sibylles et les Oracles Sibyllins*, in <http://www.concordia.ca/content/dam/artsci/theology/profiles/jean-michel-roessli-augustin-sibylles-oracles-sibyllins.pdf>; Ernout A. & Thomas F., *Syntaxe latine*, C. Klincksieck ed., Parigi, 1964; Gauger 1998; Graf K., *Bildnisse schreibender Frauen im Mittelalter*, B. Verlag, Basilea, 2002; Hollander H. W. & Van der Hout G. E., *The Apostle Paul Calling Himself an Abortion: 1 Cor. 15:8 in the Context of 1 Cor. 15:8-10*, in "Novum Testamentum", 38, 1996, pp. 224-236; Horst S., *Merlin und die völva. Weissagungen im altnordischen*, in "Münchener nordistische Studien" 5, Monaco, 2010; Meijering E. P., *Geschiedenis van het vroege Christendom. Van de jood Jezus van Nazareth tot de Romeinse keizer Constantijn*, Balans, Vienna, 2004; Roessli J. M., *Le récit de la Passion dans les Oracles sibyllins*, in Gagné A. & Racine J. F., *En marge du canon. Études sur les écrits apocryphes juifs et chrétiens*, L'écriture de la Bible 2, Cerf, Parigi, 2012, pp. 159-200; Hilgenfeld A., *Die Ketzergeschichte des Urchristentums urkundlich dargestellt*, G. Verlag, Lipsia, 1884 (poi Darmstadt 1966).



### 2.3: Premesse critiche e nuove evidenze manoscritte

In questa occasione di scrittura scientifica verrà riproposta una analisi critica del testo di cui verranno approfondite le complicate e intricate relazioni con il *background* culturale di diffusione e quelle para e intra testuali del *Mundus Origo mea est*, per una migliore comprensione delle tenenze di coda della letteratura poetica (e non solo) di epoca tardoantica.

D'altra parte, la necessità di una ri-edizione critica del testo *Mundus Origo* non è vincolata solo a un interesse settoriale e peculiare ma anche e soprattutto allo stato attuale delle ricerche scientifiche. La pervenuta conoscenza del codice 219 di Douai è stato solo il primo di un fortunato ritrovamento concernente la tradizione manoscritta del poemetto. Se il codice francese di XII sec. impone una nuova valutazione filologica per confronto con gli altri tre testimoni della tradizione (O, V, Pr), permettendo una possibile e più consapevole ricostruzione stemmatica rispetto a quella proposta dal primo editore, nuove tradizioni manoscritte sono state rilevate.

Le indagini filologiche, condotte a partire dagli anni 2015/2016, hanno restituito al computo dei testimoni attestanti il *Mundus Origo* cinque codici. I manoscritti in questione sono **V1**= Vat. Lat. 1581 (f. 125 v) di XII sec.; **V2**= Vat. Lat. 1586 (f. 77 r) di XV sec.; **B**= Barb. Lat. 2087 (c. 16 r) di XV sec.; **Ot** = Ott.Lat. (f. 47 v) di XV sec.; il **Br** = Bern. 184 (f. 244 v) di IX/X sec.

Gli anni 2017/2018, inoltre, hanno aggiunto ulteriori testimoni, conservati nella Biblioteca Medicea Laurenziana: **PI** = Plut. 33.31 (f. 35r) di XIV sec. e **PII** = Pl. 91 sup.19 (ff. 24v-25r), di XV sec. In modo particolare il primo Pluteo costituisce un riferimento scientificamente consistente e rilevante dal momento che il manoscritto appartiene a Boccaccio e da lui fu corredato di note descrittive ed esplicative, una vera e propria testimonianza della vivacità reattiva di diffusione della letteratura sibillina ben oltre l'epoca basso-medievale.

Tuttavia, la tradizione testuale documentata non risulta omogenea.

I manoscritti già noti e più antichi, ovvero **O** = Oxford, Bodl. Auct. T. II. 23 (ff. 90r-93r) di IX sec.; **V** = Valenciennes (BM) 404 (ff. 62r-65r), di IX sec.; **D** = Douai (BM) 219 (ff. 166 r- 166 bis r) di XII sec.; **Pr** = Praga, NUB XIII. G. 18 (ff. 238r-239r) di XV sec. documentano una versione del carne sibillino per un totale di 135/136 versi, con l'eccezione di O che documenta solo i primi 123 versi.

Tutti gli altri manoscritti, invece, conservano solo un breve estratto del carne. Si tratta di una selezione poetica di materiale esametrico consistente in sei versi, con *incipit Primus ab etherio proprio de nomine natus*, corrispondenti ai vv. 17- 22 della versione estesa.

Altresì, i codici V1 e Br presentano una *versio* ridotta e contaminata del carne, organizzato in 9 versi, con *incipit Primus ab etherio proprio de nomine natus*, coincidente con il v. 17 della versione estesa del testo. L'*explicit* è mutuato dai versi conclusivi del centone pseudo-agostiniano *Non multi non vel pauci (Dicent me Sibyllam insanam mendacem)*, riletto in *variatio*.

Si tratta di tre tradizioni letterarie indipendenti dal punto di vista filologico e intimamente connesse in termini letterari e storici che, pertanto, verranno analizzate in maniera distinta.

A partire dallo studio dei codici della versione integrale i quali documentano errori congiuntivi e distintivi tali da ipotizzare una relazione stemmatica individuabile, verrà proposta l'edizione critica del carne sibillino (Cap. III). La discussione attiva sulla versione contaminata e quella extra-vagante, invece, verrà riservata al Cap.

IV, per la ricostruzione di una storia del testo, articolata in almeno tre fasi evolutive, la quale travalica l'epoca rinascimentale.

Infatti, tutte le testimonianze manoscritte, indipendentemente dalla qualità testuale precipua, documentano una diffusione della poesia sibillina per un arco di tempo che va dal IX sec. fino all'inoltrato XV sec., secondo una occorrenza concomitante delle varianti testuali. Infatti, ai *codices antiquiores* della versione integrale (O e V) di IX e X sec. si accosta la redazione del manoscritto bernense 184, a questi coevo.

Non si è potuto, in questa sede, rinunciare all'impegno descrittivo del materiale manoscritto selezionato, di cui, a seguire, si fornirà un approfondimento materiale e contenutistico.

#### **2.4: Descriptio Codicum**

Una descrizione completa dei codici attestanti le tradizioni del poemetto sibillino *Mundus origo mea est* trova fondamento nell'esigenza di presentazione schietta dei materiali sia fisici sia documentari, utile all'approccio storico-filologico di cui si è detto e che verrà affrontato a seguire.

D'altra parte, nonostante vengano chiamati in causa testimoni pregevoli e certamente noti, ad essere citati sono pure esemplari di cui non esiste una descrizione soddisfacente o aggiornata.

Assolvendo a questo intento compilativo, affrontato seguendo i parametri proposti e modulati sulla campionatura del modello belga di Gruijs e dell'Università di Nimega negli anni '80<sup>219</sup> del secolo precedente, riconfermati anche dalla *Guida a una descrizione uniforme dei manoscritti e al loro censimento* pubblicata a Roma nel 1990<sup>220</sup>, si è tentato di costruire una mappa di riferimento per i capitoli successivi.

Alla descrizione esterna e materiale dei codici, capace di inquadrare cronologicamente e geograficamente la diffusione dei manufatti e del testo, si affianca una descrizione interna dei contenuti condotta con un focus scientemente selezionato. In modo specifico, dei codici vaticani (Vat. Lat. 1581, Vat. Lat. 1586, Ott. Lat. 1223, Barb. Lat. 2087) e di quelli attestanti gli estratti della profezia sibillina (Bern. 184, Plut. 33.31, Plut. 91 sup.19) è stata descritta la ricorrenza ordinata dei *Carmina Duodecim Sapientum et alia* tardoantichi, sulla base del confronto con l'*Anthologia Latina* (A. Riese)<sup>221</sup> e della più recente edizione critica ad opera di L. Martorelli (2018)<sup>222</sup>, condizione necessaria per studiare le vicende filologiche del carne sibillino e della catena poetica para-virgiliana, la quale avrà fortuna ben oltre il XV sec.

Solo per le tradizioni testuali II e III vengono proposte trascrizioni diplomatiche a fini compilatori e coerentemente esaustivi, per quanto non immediatamente spendibili in contesto critico (all'analisi estesa delle convergenze testuali sarà destinato un successivo impegno di ricerca).

---

<sup>219</sup> Jemolo V., Morelli M., *Guida ad una descrizione catalografica uniforme del manoscritto*, Roma, 1984.

<sup>220</sup> Jemolo V., Morelli M., *Guida a una descrizione uniforme dei manoscritti e al loro censimento*, Roma, 1990; Petrucci A., *La descrizione del manoscritto. Storia, problemi, modelli*, La Nuova Italia Scientifica, Roma, 1984.

<sup>221</sup> Riese A., *Anthologia Latina, sive Poesis Latinae supplementum*, Hakkert, Amsterdam, I e II voll., 1972.

<sup>222</sup> Martorelli L., *Versus sapientum de diversis causis: Introduzione, testo critico, traduzione poetica e commento filologico*, Weidmann, Milano, 2018.

Segue un compendio bibliografico afferente i manoscritti, tematicamente indirizzato e selezionato. Si segnala, in questo senso il caso del codice boccacciano Plut. 33.31: dell'esemplare sono stati indicati solo i riferimenti della critica coerenti e afferenti ai *folia* 1-47r.

Infine, è parso utile riproporre considerazioni di natura codicologico-materiale sulle pagine che contengono il carne sibillino, evitando di tralasciare accorgimenti estetici ed elaborazione della *mise en page* utili a definire la natura poetica, metrica e acrostica del testo nonché la valenza gnoseologica del prototipo magico della Sibilla evocata nel testo.

L'intera tradizione è stata studiata per mezzo di visione autoptica dei testimoni.

### **Manoscritto Oxoniense**

**Bodleian Library of Oxford, Bodl. Auct. T. II. 23, ff. 90r-93r, IX sec.**

**Descrizione esterna:** Esemplare composito in quattro parti, di IX sec., prodotto in Francia centro-occidentale, probabilmente presso l'abbazia di Tours; membranaceo; ff. 157; mm 216 x 200; numerazione moderna a matita riportata nel margine superiore; tracce di foratura presumibilmente connesse alla realizzazione della rigatura eseguita a secco; lo specchio di scrittura è definito a secco; il testo è inquadrato a tutta pagina in 20 righe; una inversione di tendenza nella *mise en page* si riscontra nei ff. 58-81 ove la marginatura è più ampia e il coefficiente di rapporto tra bianco e nero sul *folium* è inferiore a quello degli altri fascicoli; sono attive almeno 3 mani con evidenti cambi a ff. 31v, 81v, 93r, 97r, 127r; non sono presenti decorazioni fatta eccezione per uno schema riassuntivo dei contenuti del volume presente nel foglio di guardia e databile all'XI sec.; numerose *maniculae* presenti ai ff. 19, 21, 31, 32, 97, 105, 106, 120; rilevate anche frequenti postille ai ff. 38, 39, 41, 110, 111, 118; gli inchiostri impiegati sono il marrone e il rosso, riservato ai titoli; non sono evidenti particolari difetti del manoscritto sottoposto a restauro, se non quelli connessi al supporto (cfr. ff. 30, 66, 67, 75, 76); legatura in pelle su supporto ligneo. Il manoscritto appartenne a Vincenzo Cartusiansis (XIII sec.) e poi fu del Collegio Parigino della Compagnia di Gesù (XVI sec.). Nel corso del XVIII sec. venne acquistato dal direttore del Collegio di Clermont.

### **Descrizione interna:**

- A. ff. 1r-32v, <CASSIODORUS, *De anima*>, inc. «Liber Magni Aurelii Cassiodori senatoris De Anima», expl. «conversatione tractare»;
- B. ff. 32v-34r, <AUGUSTINUS HIPONENSIS, *Retractatio de Quantitate animae*>, tit. *Incipit retractatio B(eati) Augustini super librum De Quantitate Anime ab eo disputatum*, inc. «In eadem urbe scripsi dialogum in quo de anima multa querunt ac differunt», expl. «magis quam mihi et explicit»;  
ff. 34r-81v, <AUGUSTINUS HIPONENSIS, *De Quantitate Animae*>, tit. *Augustini De Anime Quantitate*, inc. «Quoniam video te abundare otio», expl. «sanguine comedere nisi de anime origine disputare»;
- C. ff. 82r-88v, <PSEUDO-AUGUSTINUS, *Sermones et Carmen Sibyllinum*>, tit. *Incipit sermo Sancti Augustini de adventu domini*, coloph., *Explicit Sermo Sancti Augustini*, inc. «Vos inquam convenio iudei quisque in hodiernum negastis filium dei», expl. «nichil ultra repugnant nichil querere debeat»;

- ff. 88v-90r, <PSEUDO-AUGUSTINUS, *Non multi non vel pauci*>, tit. *Incipit Dicta Sybillae Magae*, inc. «Non multi non vel pauci non tres», expl. «Et nullus postea insanam me dicet se dei magam»;
- ff. 90r-93r, <*Prophetia ex Dictis Sibyllae Magae*>, tit. *Item eiusdem Sybillae magae sequuntur carmina*, inc. «Mundus Origo mea est animam de sidere traxi», expl. «Sed perit exultans ut fides criman purget»;
- ff. 93r-96v, <*Officium nocturnum*>, inc. «Regem venturum dominum admissus est Gabriel angelus», expl. «fanos se mitte permissum patris innos»;
- ff. 97r-126r, <AMBROSIUS, *De Nabuthe Jezraelita*>, tit. *Incipit De Nabuthae, Nabuthae Historia Tempore Vetus est usu cotidiana*, coloph. *Explicit de Nabuthae Jezraelitae*, inc. «Quis enim divitum non cotidie», expl. «prevaricationis evaserint»;
- f. 126v, <*Formulae medicae*>, inc. «Ad per fluvium hos», expl. «redde unde venisti, Pater noster»;
- D. ff. 127r-155r, <*Physiologus*>, tit. *Incipit Liber. Physiologus de natura animalium vel avium seu bestiarum*, coloph. *Finis*, inc. «De natura leonis tres dicit», expl. «flamma te non comburet»;
- ff. 155r-155v, <*De Famula Rotlinde*>, inc., «Deus qui contritorum non despicias gemitum et merentium non aspernis affectum», expl. «Deus qui iusticias impium et non vis morte pecca»;
- ff. 155r-155v, <LAMBERTUS, *Hymnus cum notis*>, inc. «Magna vox laude sonora», expl. «nostra votis sancti episcopi».

**Bibliografia:** Cfr. Madan F., *Summary Bodleian Catalogue, Vol. IV (collections received during the first half of the 19th century) nos. 16670-24330*, P.D. Record, Oxford, 1897, s.v. 20618; Baxter R., *Bestiaries and their users in the middle ages*, Sutton Publishing Ltd. & The Courtauld Institute, Stroud-London, 1998, p. 29; Krämer S., *Bibliographie Bernhard Bischoff und Verzeichnis aller von ihm herangezogenen Handschriften* (Fuldaer Hochschulschriften, 27), Verlag Josef Knecht, Francoforte sul Meno, 1998, No. 142, 151f., 164; Handschriftenarchiv Bernhard Bischoff (Bibliothek der Monumenta Germaniae Historica, Hs. C 1, C 2), *Microfiche-Edition*, ed. Arno Mentzel-Reuters (with list of MSS. By Stoklaskova Z. & Stumpf Ma.) (*Monumenta Germaniae Historica*, Hilfsmittel 16), Monaco, 1997, Fiche 47, XC VII.1.30-40; Fairbank A.J., Hunt R.W., *Humanistic script of the fifteenth and sixteenth centuries*, reprinted edition, Bodleian picture books, New series no. 2, Oxford, 1993; Dronke 1992, p. 243; Brocca 2008, pp. 225-260; descrizioni disponibili anche in <http://www.bodleian.ox.ac.uk/dept/scwmss/wmss/online/medieval/auctarium/auctarium.html> e in [https://medieval.bodleian.ox.ac.uk/catalog/manuscript\\_774](https://medieval.bodleian.ox.ac.uk/catalog/manuscript_774) e [https://medieval.bodleian.ox.ac.uk/catalog/manuscript\\_774](https://medieval.bodleian.ox.ac.uk/catalog/manuscript_774).

**Notazioni filologiche e materiali:** La *Prophetia ex Dictis Sibyllae Magae* è tradita al seguito del più noto centone pseudo agostiniano dall'*incipit Non Multi non vel pauci* ed *explicit Et nullus postea insanam me dicet sed dii magam* (ff. 88v-90r). I due componimenti sono introdotti dalla dicitura rubricata in maiuscola *Incipit Dicta /Sybillae Magae* (f. 88v) mentre, specificamente, il poemetto è connesso al centone dalla frase rubricata in maiuscola, sviluppata nelle righe 3 e 4 del *folium, Item eiusdem Sybillae Magae/ Sequuntur Carmina*. Il componimento sibillino ha *incipit Mundus Origo mea est animam de sidere traxi* ed *explicit Sed perit exultans ut fides crimina purget*.

Nei *folia* citati risultano evidenti tracce della legatura, come si deduce dalla presenza di 16 giri di cucitura nell'estremità del margine interno. Il testo è disposto ordinatamente in tutta la pagina, articolato in 20 righe, secondo una *mise en page* rispondente alla ricetta monacense, come verificabile dal rapporto dei margini laterali 1:3/2. La preponderanza quantitativa del bianco sul nero permette una leggibilità agevole: i margini non vengono quasi mai superati nella realizzazione della scrittura. Unica inversione di tendenza si registra a f. 93 r ove, tuttavia, la realizzazione di una pagina più fitta è dovuta al cambio di mano (corrispondente anche al cambio di argomento). Per la realizzazione del testo sono impiegati due inchiostri: il marrone chiaro è utilizzato per la stesura del corpo del poemetto mentre il rosso è impiegato per le lettere iniziali di ogni verso. Tale accorgimento rivela una attenzione del copista nel restituire la struttura poetica e acrostica del testo poetico. Si registra anche la presenza di un inchiostro marrone più intenso, probabilmente usato per un differente intervento sul testo, dal momento che l'occorrenza risulta concentrata nei *loci erroris*, dove è rilevabile la rasura correttiva della pergamena.

### **Manoscritto di Valenciennes**

**Bibliothèque Municipale de Valenciennes, Ms 404, ff. 62v-65r, IX/X sec.**

**Descrizione esterna:** Esemplare omogeneo, di IX sec., prodotto in Francia settentrionale presso l'Abbazia di Saint -Amand (Saint -Amand les Eaux), membranaceo; ff. 118; mm 219 x 148; carta di guardia più antica ad apertura, frammenti di pergamena di riporto presenti a f. 90 bis r e v, 97 bis r; pagina vuota a f. 93v; numerazione moderna a matita a margine superiore; non sono rilevabili tracce di foratura mentre più evidenti ve ne sono per la definizione di una rigatura a secco; lo specchio di scrittura è definito a secco; il testo è inquadrato a tutta pagina in 26 righe; sono attive almeno 3 mani, presumibilmente quelle di un copista e di lettori/correttori che agiscono con una serie di postille (cfr. ff. 28r, 28v, 32 v-37 v, 38r, 39r, 39v, 40r, 41r, 41v, 42r, 43v, 44r, 45r- 49v, 72r); non sono presenti decorazioni o miniature ma vanno segnalati i diagrammi illustrativi a colori ai ff. 50v-55v; gli inchiostri impiegati sono il marrone, il rosso e per gli schemi sono attestati anche giallo e azzurro; legatura in pelle su supporto ligneo; buono stato di conservazione; il testimone appartiene alla collezione storica della Bibliotheca Carolina.

### **Descrizione interna:**

ff. 1r-13r, <ISIDORUS HISPALENSIS, *Etymologiarum Libri*>, tit. *De rethorica*, inc. «Liber Ysidori de rethorica et dialectica», expl. «VIII Deo preposta»;

ff. 13v-27r, <ISIDORUS HISPALENSIS, *Etymologiarum Libri*>, tit. *De Dialectica*, inc. «Dialectica est disciplina ad disserendas rerum causas», expl. «corpore pre modico mel tibi portat apes»;

ff. 27r-56r, <ALCUINUS, *De rethorica et virtutibus*>, tit. *Disputatio de rethorica et virtutibus sapientissimi regis Karoli et Albini magistri*, coloph. *Explicit disputatio de rethorica et virtutibus sapientissimi regis Karoli et Albini magistri feliciter Amen*, inc. «Quia te venerande magistri Albine deus adduxit et reduxit», expl. «ut sis defensor cura salusque tuis»;

f. 56v, *Tabula descriptiva*;  
 ff. 57r-57v, <*Sententiae Septem Sapientum graece et latine*>, tit. *Sententiae septem sapientum*, inc. «Solon hoc est ait finem respice longae vitae», expl. «Phisica in humanis idest naturalibus»;  
 ff. 57v-60r, <*Tabulae descriptivae*>;  
 ff. 60r-61v, <ORIGENES, *De cantico canticorum*>, tit. *Itemquae ex his Origenis in canticum canticorum dixerit inserendum esse putavimus*, coloph. *Explicit prologus Origenis de cantico canticorum*, inc. «Temptemus inquit prius de eo requirere quid illud sit», expl. «sponsae vel sponsi et de amico verbi dei coniunctione dirigitur»;  
 ff. 61v-62v, <PSEUDO-AUGUSTINUS, *Non multi non vel pauci*>, tit. *Incipiunt dicta Sybillae magae*, inc. «Non multi non vel pauci», expl. «insanam me dicet sed dei magam»;  
 ff. 62v-65r, <*Prophetia ex Dictis Sibyllae Magae*>, tit. *Infert et post aliqua eademque Sybilla*, coloph. *Explicit Prophetia ex Dictis Sibyllae Magae*, inc. «Mundus origo mea est animam de sidere traxi», expl. «Vita brevis hominis finita solvitur annis»;  
 ff. 65r-65v, <PSEUDO- AUGUSTINUS, *Carmen Sibyllinum De Iudicii Die*>, tit. *Versus Sibyllae De iudicii die*, inc. «Iudicii signum tellus sudore madescet», expl. «Precedet celo ignis qui solvitur in amnis»;  
 ff. 66r-118r, <PSEUDO-ALCUINUS, *Tractatus de computo et astronomia*>, tit. *Capitula Primi libelli incipiunt*, inc. «Quotus mensis sit ab apreli», expl. «Ante diem dauso componet vesper Olympo».

**Bibliografia:** Il codice è recensito in Gattè D., *Catalogue Général des Manuscrits des Bibliothèques Publiques de France* Imprimerie National, Parigi, 1849, *sub numero* 25, 366; è disponibile in versione digitalizzata in Bnf Gallica, <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8452582n/f139.item.zoom> e schede descrittive sintetiche sono fornite in <http://www.europeanaregia.eu/en/manuscripts/valenciennes-bibliotheque-municipale-ms-404/en>.

**Notazioni filologiche e materiali:** La *Prophetia ex Dictis Sibyllae Magae* è trasmessa dopo il centone *Non Multi non vel pauci*, ai ff. 62v-65r. Il titolo di *iunctura* recita *Inferte et post aliqua eademque Sybilla* e il testo è conchiuso dall'*explicit Explicit Prophetia ex Dictis Sibyllae Magae*.

Nei *folia* interessati il testo è presentato a tutta pagina e disposto in maniera ordinata e funzionale alla lettura. Il supporto materiale risulta pregevole a discapito di quella più ruvida e ricca di impurità presente ai ff. 102 e 104-107. In evidenza i solchi di rigatura ricavati a secco. L'inchiostro impiegato è quello marrone scuro; solo nei titoli vi sono tracce di rosso.

## Manoscritto di Douai

Bibliothèque Municipale de Douai, Ms 219, ff.166 r-166 bis, XII sec.

**Descrizione esterna:** Esemplare omogeneo, di XII sec., prodotto in Francia settentrionale (Nord- Pas de Calais) presso la abbazia di Anchin; membranaceo; ff. 171 (118, 165, 166, 169 a e b, bissati); mm 340 x 250; il codice è composto di 22 fascicoli quaternioni; è presente numerazione fascicolare realizzata ad inchiostro e coeva ai ff. 6v, 14v, 38v, 46v, 54v, 62v, 70v, 78v, 86v, 94v, 102v, 110v, 118v, 125v, 133v, 141v, 149v, 157v<sup>223</sup>; numerazione moderna ad inchiostro a pressione apposta a margine superiore (ad eccezione del f.143r che ha riportato il numero di pagina nell'intercolumnio a causa dello stato corrotto della parte sommitale del *folium*); un errore di numerazione occorre al f. 69r, debitamente corretto con intervento a matita nel margine superiore; i *folia* bissati presentano numerazione realizzata a matita; la foratura marginale rintracciabile è relativa alla realizzazione di rigatura, eseguita a secco; lo specchio di scrittura di dimensioni mm 267 x 170, è definito a secco; il testo è inquadrato in due colonne di 39 righe, con intercolumnio di mm 19; sono attive almeno due mani, quella del copista maggiore e di un possessore successivo che interviene con postille realizzate in inchiostro nero scuro (ff.6v, 8r, 19r, 47v); di ulteriore mano gli interventi a ff.37r, 49r, 108v, 122v, 148v; sono presenti numerose glosse esplicative e correttive marginali e interlineari (ff. 5r, 5v, 6v, 8r, 12r, 15v, 20r, 21r, 22v, 33r, 39v, 43r, 43v, 49r, 50r, 50v, 51v, 53r, 55r, 56r, 58v, 59r, 59v, 66v, 67r, 67v, 70v, 73r, 89r, 92r, 97r, 103v, 113r, 113v, 114r, 120v, 132r, 134r, 134v, 136r, 147r, 151r, 167v), tra cui meritano menzione quelle dedicate ai *loci similes* riscontrati tra Lattanzio e Agostino e ai contenuti delle opere dell'Africano (ff. 31r, 31v, 66v, 67r, 104v, 133v, 134r, 134v, 135r, 135v, 137v, 138r); scrittura minuscola, vengono impiegate capitale e onciale per i titoli, generalmente eseguiti in inchiostro verde o rosso, differentemente dalla tinta marrone scuro o terrigno destinata al testo; sono rubricati i titoli delle opere e dei libri posti ad indicazione nell'estremità del margine superiore; sono presenti miniature abitate a soggetto zoomorfo e fitomorfo, realizzate con l'impiego di inchiostri verde, rosso, azzurro, oro [ff. 2r, 23r, 41v (con elementi decorativi antropomorfi e fitomorfi); 62v, 83r, 100v, 120v, 140v, 154v] dal miniatore monaco di Anchain Baudri; vanno menzionati anche richiami apposti in inchiostro marrone sia nei margini che nell'intercolumnio, destinati ad evidenziare passi rilevanti [ff. 4r, 4v, 5r, 5v, 6r, 6v, 8r, 8v, 9r, 9v, 10v, 11r, 11v, 12r, 12v, 13r, 13v, 14r, 14v, 15r, 18r, 19r, 20r, 21r, 21v, 22r, 22v, 23r, 23v, 24r, 24v, 25r, 26r, 26v, 27r, 27v, 28r, 28v, 30r (con ricamo rubricato a margine), 30v, 31v, 33r, 33v, 34r, 34v, 35r, 35v, 36r, 36v, 37r, 37v, 38r, 38v, 39v, 40r, 40v, 41r, 42v, 43v, 44r, 44v, 45v, 46r, 46v, 47r, 48r, 48v, 49r, 49v, 50r, 50v, 51r, 51v, 52r, 52v, 53r, 53v, 54r, 54v, 55r, 55r, 56r, 56v, 57r, 57v, 58r, 59v, 61r, 61v, 62r, 62v, 63r, 64r, 64v, 66r, 66v, 68r, 68v, 70r, 70v, 74r, 74v, 77v, 78r, 78v, 79r, 80r, 80v, 82r, 83r, 84r, 85r, 85v, 86r, 86v, 87v, 88r, 88v, 89r, 89v, 92r, 92v, 93r, 93v, 94r, 95r, 95v, 97r, 101v, 102r, 103v, 104r, 106r, 106v, 107r, 107v, 108v, 109r, 109v, 111r, 111v, 112r, 114r, 116r, 118bis r, 119r, 120r, 122r, 124r, 133v, 139v, 143v, 145r, 147r, 148r, 150r, 154v]; legatura basso medievale in pelle di vitello con impressioni a secco su assi lignee e borchie

---

<sup>223</sup> Esiste una irregolarità nella numerazione dei fascicoli dal momento che al quaternioni XIX segue il XXI. Non è da escludere la perdita di fogli. D'altra parte, già in f.151 r, il manoscritto riporta delle problematiche nella trascrizione sequenziale del testo lattanziano, come pone in evidenza la glossa marginale *multum deest* e l'assetto lacunoso e parzialmente lacunoso della seconda colonna di f.151r e 151v.

in metallo per la chiusura, restaurata nel *dorsum* nel XXI sec.; buono stato di conservazione fatta eccezione per la parte terminale dell'esemplare che, principalmente nei ff. 163r *ad finem*, risente di contaminazione per umidità (segni evidenti di corruttela sono comunque presenti nell'estremità del margine superiore ai ff. 141r-162v, nei bordi del margine inferiore e nella parte perimetrale dei *folia totius codicis*); il testimone appartenne alla biblioteca *coenobii Aquiscinctensis*, alla quale fu restituito nel 1574, come esplicitato nella nota di possesso a f. 1r.

**Descrizione interna:**

f. 1v, <AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *Contra Faustum Manichaeum*>, tit. *Ex dictis Augustini*, inc. «De his libris dici potest aliquid habere eos non consonum», expl. «eidem fidei tenore veritatis astipulantur», cfr. *Caput V*, PL 42 0248;

f. 1v, <AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *Excerpta ex epistola CXLIII*>, tit. *Item*, inc. «Nimis perverse se ipsum amat», expl. «dixisse pteat que cognoverit dicenda non fuisse», cfr. PL 33 0586;

f. 1v, <HIERONYMUS STRIDONENSIS, *Excerpta ex epistola LVIII ad Paulinum*>, tit. *Ex verbis Ieronimi*, inc. «Lactantius quasi quidam fluuius» expl. «quam facile aliena destruxit», cfr. PL 22 0585;

f. 1v, <HIERONYMUS STRIDONENSIS, *Excerpta ex epistola LXXXIV*>, tit. *Item Ieronimus*, inc. «Lactantium propter eruditionem sic interdum» expl. «dialogum Ciceronis exceptum reperies», cfr. PL 22 0748;

ff. 2r-23r, <FIRMIANUS LACTANTIUS, *Libri septem Istitutionum Divinarum cum praefatio Hieronymi, De Falsa Religione*>, tit. *Libri Septem Firmiani Lactantii Institutionum divinarum adversum gentes. Incipit Liber de Falsa Religione*, coloph. *Explicit liber primus Lactantii de falsa religione*, inc. «Magni et excellenti ingenio viri cum se doctrine penitus dedissent», expl. «cetera libens ac paratus accesserit»; ff. 23r-41v, <FIRMIANUS LACTANTIUS, *Libri septem Istitutionum Divinarum, De Origine Erroris*>, tit. *Incipit Liber Secundus de Origine Erroris*, coloph. *Explicit liber secundus Lactantii de Origine Erroris*, inc. «Quamquam primo libro religiones deorum falsas esse monstraverim», expl. «inveniri non potuisse fateantur»;

ff. 41v-62v, <FIRMIANUS LACTANTIUS, *Libri septem Istitutionum Divinarum, De Falsa Sapientia*>, tit. *Incipit Liber Tercius de Falsa Sapientia*, coloph. *Explicit liber tercius Falsa Sapientia*, inc. «Vellem michi quem veritas in obscuro latere adhuc existimatur», expl. «et que sapientia vera sit proximus liber indicabit»;

ff. 62v-83r, <FIRMIANUS LACTANTIUS, *Libri septem Istitutionum Divinarum, De Vera Sapientia*>, tit. *Incipit Liber Quartus de Vera Sapientia*, coloph. *Explicit liber quartus de Vera Sapientia*, inc. «Cogitanti michi et cum animo meo semper reputanti priorem illum», expl. «in proximo libro de iustitia disseramus»;

ff. 83r-100r, <FIRMIANUS LACTANTIUS, *Libri septem Istitutionum Divinarum, De Iustitia*>, tit. *Incipit Liber Quintus de Iustitia*, coloph. *Explicit liber quintus Lactantii de Iustitia*, inc. «Non est apud me dubium Constantine imperator maxime quin hoc opus», expl. «ut mereamur a deo simul et ultionem passionis et premium»;

ff. 100r-120v, <FIRMIANUS LACTANTIUS, *Libri septem Istitutionum Divinarum, De Vero Cultu*>, tit. *Incipit Liber Sextus de Vero Cultu*, coloph. *Explicit liber sextus de Vero Cultu*, inc. «Quod erat officium suscepti muneris divino», expl. «religione atque officio suo satis fecit»;



ff. 120v-140r, <FIRMIANUS LACTANTIUS, *Libri septem Institutionum Divinarum, De Vita Beata*>, tit. *Incipit Liber Septimus de Vita Beata*, coloph. *Firmiani Lactantii Institutionum Divinarum adversus Gentes Liber Septimus de Vita Beata Explicit*, inc. «Bene habet iacta sunt fundamenta», expl. «premium virtutis quod ipse promisit a domino consequamur»;

f. 140r, <AUGUSTINUS HIPONENSIS, *De Civitate Dei*>, tit. *Augustinus in libro xx de Civitate Dei*, inc. «Nullus vel negat vel dubitat per Christum Iesum tale quale sacris litteris», expl. «Existimo tamen eo quo a me commemorata sunt ordine esse ventura», cfr. *Civ.*, 20, 30, 4;

ff. 140v-154v, <FIRMIANUS LACTANTIUS, *De Ira Dei*>, tit. *Incipit Liber Lactantii De Ira Dei*, coloph. *Explicit liber Firmiani Lactantii de Ira Dei*, inc. «Animadverti sepe donate plurimos», expl. «numquam vereamur iratum»;

ff. 154v-165v, <FIRMIANUS LACTANTIUS, *De Opificio Dei*>, tit. *Incipit Liber eiusdem de opificio Dei vel Formatione Hominis*, coloph. *Explicit liber Lactantii de Opificio Dei vel Formatione hominis*, inc. «Quam minime sim quietus etiam in summis necessitatibus», expl. «ad iter celeste direxerit»;

ff. 165v-166r, <ISIDORUS HISPALENSIS, *Etymologiarum Libri*>, tit. *Isidorus in libro Ethimologiarum*, inc. «Sybille generaliter dicuntur omnes femine vates lingua greca», expl. «Celebrior autem inter ceteras ac nobilior Erithrea perhibetur», cfr. *Etym.*, 8, 8;

f. 166r, <PSEUDO-AUGUSTINUS, *Non multi non vel pauci*>, tit. *Excerpta ex Dictis Sybille mage*, inc. «Non multi non vel pauci non tres neque duo sunt dii sed unus deus solus immensus», expl. «et nullus postea insanam me dicet sed dei magam vel dei magni prophetes»;

ff. 166r-166bis r, <*Prophetia ex Dictis Sibyllae Magae*>, inc. «Mundus Origo mea est animam de sydere traxi», expl. «Vita brevis hominis finita solvitur annis»;

ff. 166bisr-167r, <AUGUSTINUS HISPALENSIS, *De Civitate Dei*>, tit. *Augustinus in libro octavo decimo de Civitate Dei*, inc. «Tempore quo Roma condita est non nulli Sybillam Erythram vaticina tam ferunt», expl. «Nonnulli sane Erythream Sybillam non Romuli sed belli Troiani tempore fuisse scripserunt», cfr. *Civ.*, 18, 22-23;

f. 167r, <AUGUSTINUS HISPALENSIS, *De Civitate Dei*>, tit. *Item Augustinus in Libro xx de Civitate Dei*, inc. «De duabus resurrectionibus», expl. «e verbo exprimentes nos possumus miliarios appellare», cfr. *Civ.*, 20, 7;

ff. 167v-168v, <HUCBALDUS MONACHUS, *Versus*>, coloph. *Explicit egregium calvorum nomine metrum*, inc. «Qui constat vatum non displicuisse camenas», expl. «completur claris carmen cantabile calvis»;

f. 169r, <VENANTIUS FORTUNATUS, *Carmen Paschale*>, tit. *Versus Fortunati Presbiteri ad Felicem Episcopum de Pascha*, inc. «Tempora florigero rutilant distincta sereno», expl. «et maneat pastor et lacerentur oves», cfr. *Carmen Pasch.*, *Caput IX, Ad Felicem Episcopum de Paschate Resurrectionis Domini*, PL 88 0130B; *Caput XI, De Nicetio Episcopo Traverensi*, PL 88 0134C;

ff. 169r-170v, <VENANTIUS FORTUNATUS, *In nomine Domini nostri Iesu Christi et domino meae Mariae. De verginitate*>, tit. *Item in honore Sancte Dei genetricis Marie versus eidem de virginitate*, inc. «Culmina multa polos radianti lumine complent», expl. «In portu vite nos tua dextra locet», cfr. PL 88 0266B;

ff. 170v-171r, <VENANTIUS FORTUNATUS, *Ad virgines*>, tit. *Item versus eiusdem ad virgines*, inc. «Inter apostolicas acies sacrosque prophetas», expl. «non nuptura homini sed sis amata Dei», cfr. PL 88 0284A.

**Bibliografia:** La descrizione esaustiva del codice è presente in Gattè D., *Catalogue Général des Manuscrits des Bibliothèques Publiques des Départements*, Tomo VI Douai, Imprimerie Nationale, Parigi, 1878, pp. 111-113: la descrizione è disponibile anche on line in <http://www.archivschachtel.de/texte/sonstiges/tipps/catalogue-general-manuscripts-france>; il codice è citato anche in IN PRINCIPIO- BREPOLIS (risorsa digitale); Brocca 2008, pp. 225-260; Brocca 2011.

### **Notazioni filologiche e materiali:**

Il testo della *Prophetia ex Dictis Sibyllae Magae* è tradito, nella sua versione estesa, ai *folia* 166r-166 bis r. Il *folium* 166 bis r è dotato di duplice numerazione moderna, quella apposta ad inchiostro in pressione, locata all'altezza della quinta riga di testo, nel margine esterno superiore; quella a matita è presente, invece, nell'estremità ultima del *folium* all'altezza della seconda riga di testo, poco sopra quella più antica, andata perduta a causa della corruttela del supporto nelle zone estreme dei margini.

Il poemetto sibillino ha *incipit Mundus Origo mea est animam de sidere traxi* ed *explicit Vita brevis hominis finita solvitur annis*.

È riportato a seguito del centone pseudo-agostiniano *Non multi non vel pauci*, introdotto dalla dicitura *Excerpta ex dictis Sybille mage*; non è connesso a quest'ultimo dalla mediazione di *colophon* letterari; piuttosto ne viene separato per mezzo di un'unica riga bianca. Proprio la sequenzialità dei due componimenti poetici sotto il medesimo titolo è fatto indicativo della possibilità attributiva della *Prophetia Sibyllae* alla raccolta più ampia dei *Dicta Sibyllae Magae*, come induce a credere anche l'indice dei testi contenuto a f. 1r (per quanto posteriore in termini cronologici), riportante in luogo dell'undicesimo argomento, il titolo: *Excerpta ex dictis Sybille Mage*.

Il testo sibillino è seguito dall'estratto del libro 18 del *De Civitate Dei* di Sant'Agostino, come segnalato dal titolo rubricato riportante: *Augustinus in libro octavo decimo de civitate dei*.

La manifattura pregevole del codice giustifica la quasi impercettibile presenza delle tracce di foratura; fori di rigatura sono gli unici di cui si trova riscontro nelle pagine caratterizzate da una *mise en page* composta (di ricetta monacense), dove il rapporto tra bianco e nero risulta equilibrato. Il testo, disposto in due colonne, è realizzato in inchiostro marrone scuro. Le lettere iniziali di ogni verso sono, invece, composte con colori alternati verde e rosso. Tale assetto cromatico delle lettere iniziali premia tanto la natura poetica quanto la struttura acrostica del poemetto. I *folia* attestanti il carne sibillino sono ben conservati, fatta eccezione per le parti sommitali dei margini superiori, corrotti a causa di una penetrazione di acqua.

### **Manoscritto di Praga**

**Klementinum di Praga, Ms Nub XIII G 18, ff. 238r-239r, XV sec.**

**Descrizione esterna:** Esemplare omogeneo di XV sec. (1456-1481), cartaceo, proveniente dalla Boemia centrale, da Wittingau; ff. 279; dimensioni mm 205 x 140; numerazione moderna a matita a margine superiore; assenti tracce di rigatura; la scrittura segue le evidenze delle vergelle; lo specchio di scrittura è realizzato con inchiostro nero, lo stesso impiegato per la stesura del testo; il testo è disposto in un numero irregolare di righe che varia da 39 a 42; sono attive almeno 3 mani (cc. 14r;

229r; 238r-239v); l'inchiostro predominante è quello di tinta scura marrone-nero, usato per il testo; è conosciuto il nome del copista Crucem de Tecz, il quale firma il trattato *De vita et Moribus Philosophorum veterum*, come si evince dal *colophon* di chiusura contenuto a c. 42r (cfr. anche cc. 70v, 105r, 205r, 277v); il testimone è appartenuto alla Biblioteca Privata del Principe di Boemia Pietro Von Rosemberg nel XVII sec.; a seguire fu del monastero *Trebonensis* (1718).

#### **Descrizione interna:**

cc. 1r-42r, <GUALTERIUS BURLAEUS, *Tractatus de vita et moribus philosophorum veterum*>, coloph., *Et sic est finis de vita philosophorum scriptus per me Crucem de Telcz in Sobieslavia in scolis dum fui pro socio*, inc. «De vita et moribus philosophorum», expl. «in artibus liberalibus»;

c. 42r, <*Descriptio stature et vite Alexandri*>, inc. «Alexander fuit statura brevis cervice longa», expl. «centum complevisset»;

c. 42r, <*Sententiae Septem Sapientum*>, inc. «Quis dives quis nil cupiet», expl. «non posse et velle nocere»;

c. 42r, <*De arte medicinae*>, inc. «Si bonas naturas medicine», expl. «eget a malio gravi»;

c. 42r, <*De misere carnis versibus*>, inc. «O caro lubrica cum tibi», expl. «membra minutat»;

cc. 42v-70v, <*De moribus gestis philosophorum*>, coloph. *Explicit de moribus philosophorum per quattuor virtutes cardinales per me Crucem de Telcz...in 1469*, inc. «Quoniam ut dicit Salomon», expl. «felicitas est habere quod amat»;

cc. 71r-105r, <CIRILLUS, *Apologeticum*>, tit. *Incipit primis libri quadripartiti editus a Cirillo episcopo poeta laureato*, coloph. *Explicit quadripartitus apologeticus Cirilli episcopi...finitus per Crucem de Telcz in Sobieslavia*, inc. «Secundis sottilis sententiam», expl. «qui se perdit et... augustus quievit»;

cc. 105r-107r, <PSEUDO-SENECA, *De quattuor virtutibus cardinalibus*>, tit. *Senece Cordubensis philosophi stoyci patri Lucane poete Liber de quattuor virtutibus incipit*, coloph. *Explicit Senece...Sobieslaviae*, inc. «Quattuor virtutibus cardinalibus», expl. «ignaviam»;

cc. 107r-109v, <PSEUDO-ISIDORUS HISPALENSIS, *De norma vivendi*>, tit. *Incipit Ysidorus de norma vivendi*, coloph. *Explicit Ysidorus et norma vivedi*, inc. «Abe fili ut oportet», expl. «bonum quod rapisti... amen»;

cc. 109v-110v, <HIERONYMUS STRIDONENSIS, *Chronicon*>, tit. *Quot annos regnavit Cronica*, inc. «Quadrante tertio anno» expl. «qui ipse...est»;

cc. 110v-111r, <*Decretum Papae Urbani*>, tit. *Decretum Urbani Pape*, inc. «Ope leges sunt» expl. «in anima amen»;

cc. 111r-114v, <GENNADIUS, *De Ecclesiasticis Dogmatibus*>, tit. *Incipit Augustini de Ecclesiasticis Dogmatibus*, coloph. *Explicit...amen*, inc. «De adiuno», expl. «in moribus invenire»;

cc. 120v-123v, <*De vita Pilati*>, inc. «Quondam fuit Pilatus», expl. «restavit»;

cc. 123v-124r, <METODIUS, *Opera*>, inc. «Methodius Episcopus Pataviens», expl. «sancti amen»;

c. 124v, <*Beata Virgo Maria in revelationibus*>, inc. «Et deus», expl. «cessabit in secula seculorum»;

cc. 125r-144v, <*Viridarium Consolatio*>, tit. *Incipit Viridarium Consolationis*, coloph. *Explicit Viridarium Consolationis... in scola Sobieslaviensis*, inc. «Quoniam ut apostolus», expl. «secula seculorum amen»;

cc. 145r-173r, <*Manuale cuiusdam ad quedam de Sacris Scripturis*>, tit. *In nomine domini manuale...episcopi*, inc. «Non ignoro», expl. «scit paucis»;

cc. 173v-176v, <*Notae theologicae variae*>, inc. «Quem quod est», expl. «signat invenit»;

cc. 176v-177v, <*Expositio orationis dominicae*>, inc. «Pater noster qui est in celis», expl. «malo...amen»;

cc. 177v-180r, <BERNARDUS CLARAEVALLENSIS, *De confessione*>, tit. *Bernardus in libro de Confessione*, inc. «Multi multa sciunt», expl. «diligunt illum amen»;

cc. 180r-183r, <INNOCENTIUS PAPA III, *Libellus de miseria conditionis humanae*>, tit. *Incipit libello de miseria conditionis humane*, inc. «Tedet animam meam», expl. «in regno patris eorum»;

cc. 183v-184r, <PSEUDO- AUGUSTINUS, *Carmen Sibyllinum De Iudicii Die*>, tit. *Sermo Beati Augustini Episcopi de die Iudicii*, inc. «Recogitamus», expl. «dignaque tempus venentur»;

cc. 184v-186r, <*Tractatus de vitiis et virtutibus*>, tit. *Tractatus de vitiis et virtutibus*, inc. «Qui vitiorum», expl. «non possunt affligere»;

cc. 186r-192v, <*Adnotationes variae et theologicae*>, tit. *Incipiunt...peccatoribus*, inc. «homo qui», expl. «peccatur»;

cc. 193r-193v, <*Nota de religiosis*>, tit. *Item Nota de religiosis*, inc. «Et de opere», expl. «deus amen»;

cc. 194r-198r, <PSEUDO-AUGUSTINUS, *De videndo deum*>, inc. «In interiore homine», expl. «qui custodit eam»;

cc. 198v-205r, <PSEUDO- AUGUSTINUS, *Meditaciones*>, tit. *Idem Meditationes Sancti Bernardi (Augustini)*, coloph. *Explicit manuale beati Augustini qui liber etiam de salute anime intitulatur, finitus in die Longini per Crucem de Telcz a. 1456*, inc. «Quoniam in medio laqueorum», expl. «solam amen»;

cc. 205v-208v, <BERNARDUS CLARAEVALLENSIS, *Opera varia*>, tit. *Opere Beati Bernardi*, coloph. *Expliciunt...cetera*, inc. «Opere nam», expl. «voluntatis mei»;

cc. 209r-209v, <BERNARDUS CLARAEVALLENSIS, *Jubilus*>, tit. *Incipit Jubilus Beati Bernardi Abbati*, coloph. *Explicit Jubili Beati Bernardi abbati*, inc. «Jesu dulcis memoria», expl. «dicatur oram albam»;

cc. 209v-211v, <*Colloquium Sanctae Mariae et Anselmi de passione Christi*>, coloph. *Explicit*, inc. «Quia flere perapto», expl. «regnat astronomiam»;

cc. 211v-218v, <HENRICUS DE FRIMARIA, *Tractatus de IV instinctibus*>, coloph. *Explicit tractatus curialis de instinctibus*, inc. «Semen cecidit in terram bonam», expl. «conregnabitis»;

cc. 218v-227r, <GERARDUS ZUTPHANIENSIS, *Tractatus de spiritualibus ascensionibus*>, tit. *Tractatus de VII gradibus amoris*, inc. «Beatus vir», expl. «frequenter revolvere»;

cc. 227r-227v, <*Historia de muliere vagabunda, quae hostiam consecratam in arbore posuit*>, inc. «Ad...una muliere», expl. «mala et egerunt»;

cc. 227v-228v, <*De Sancto Bartolomeo unde traxit originem*>, inc. «Ille qui fuit», expl. «in vita sua...evum»;

cc. 229r-238r, <*Tractatus de articulis fidei*>, inc. «Si deus est animus», expl. «nil temere credideris B. C. D. per totum»;

c. 238r, <PSEUDO-AUGUSTINUS, *Non multi non vel pauci*>, tit. *Dicta Sibille mage*, inc. «Non multi non vel pauci non tres», expl. «sed dei magam»;

cc. 238r-239r, <*Prophetia ex Dictis Sibyllae Magae*>, inc. «Mundus mea origo est animam de sydere traxi», expl. «finita solvitur annis»;

cc. 239r-239v, <WIPPONIS PRESBYTERUS, *Proverbia centum*>, inc. «Incipit inventum», expl. «quo vocat illos pater»;

c. 239v, <*Proverbia quaedam cuiusdam metraste*>, inc. «Id est non», expl. «sola supernum»;

cc. 240r-247r, <JOHANNES BOCCACCIUS, *Historia de Walthero et Griselide cum epistula Petrarchae ad Boccacium*>, tit. *Historia de Walthero et Griselide a Francisco Petrarca in latinum sermonem redacta*, coloph. *Explicit pia historia Griseldis*, inc. «Est ad Ytalie latus», expl. «rustica hec muliercula passa est»;

cc. 247r-247v, <*Notae de mensura terrae*>, inc. «Nota cosultus terre», expl. «complebitur hominis»;

cc. 247v-248v, <*Enigmata algorismi*>, inc. «Est autem numeracio», expl. «septimo die investigabit»;

cc. 248v-251r, <BERNARDUS CLARAEVALLENSIS, *Tractatus de formula vitae noviciarum*>, coloph. *Explicit Bernardus de noviciorum formula*, inc. «Petis a me, mi frater», expl. «boni operis dietam»;

c. 251r, <*Nota de fide et auctoritate*>, inc. «Occasum est», expl. «que canunt alter ...»;

cc. 251r-251v, <*Versus de conflictuu virtutum ac vitiorum*>, inc. «Vos qui sub Christo», expl. «celestis ianua regni»;

c. 251v, <MARTINUS DUMIENS, *Epistola ad Mironem Regem*>, inc. «Non ignoro», expl. «valeant»;

cc. 252r-262v, <*Liber Tobiae cum prologo Sancti Hieronymi*>, inc. «Ut Tobias», expl. «haboribus ...amen»;

cc. 262v-263r, <*Ludibrium grammaticum de Nemine*>, inc. «Erat vir in Oriente nomine Nemo», expl. «Nemo ascendit in celum, nisi qui de celo descendit»;

cc. 264r-275r, <*Descripciones diversarum rerum ordine alphabetico*>, inc. «Anulus principio caret», expl. «Hoc tibi domine Crux, quod mihi dares sexternum»;

cc. 275r-275v, <*Juramentum episcopo Olomucensi a clericis confirmandis praestitum*>, inc. «Ego non», expl. «non tortabo»;

cc. 275v-277r, <*Visio Philiberti*>, inc. «Vir quidam exstiterat», expl. «sit ut suis merear iungi deum oro»;

c. 277r, <FULBERTUS CARNOTENSIS, *Versus de castitate*>, inc. «Sex...perfectio casta», expl. «Christi gratia presta»;

c. 277v, <*Versus de vanitate et contemptu mundi*>, coloph. *Explicit cuiusdam de vanitate et contentu mundi Crux de Telcz a. 1481 in Trzebon*, inc. «Versor in hoc mundo», expl. «sed adhuc volo sicut et olim»;

cc. 278r-278v, <MAGISTRUS PETRUS, *Versus de mundi contemptu*>, coloph. *Explicit 1481*, inc. «Cum vigili cura», expl. «ponar ymago»;

cc. 278v-279r, <MAGISTRUS PETRUS, *De simoniae vitio*>, tit. *Eiusdem de simoniae vitio*, coloph. *Explicit de simonia Petri magistri edicio*, inc. «Signat Musa Petri», expl. «uterque cathenas».

**Bibliografia:** La scheda catalografica completa è disponibile on line in <http://www.ductus.it/index.php/archives/links/ductusit-cataloghi-di-manoscritti-02/>.

Il manoscritto è menzionato anche in Bischoff 1951; Dronke 1992; Brocca 2008; Brocca 2011. Una versione digitalizzata del codice è presente in [http://www.manuscriptorium.com/apps/index.php?direct=record&pid=AIPDIG-NKCR\\_XIII\\_G\\_18\\_3APOFFB-cs#search](http://www.manuscriptorium.com/apps/index.php?direct=record&pid=AIPDIG-NKCR_XIII_G_18_3APOFFB-cs#search).

**Notazioni filologiche e materiali:** La *Prophetia ex Dictis Sibyllae Magae* è conservata ai *folia* 238r-239r ed è riportata a seguito del centone pseudo agostiniano *Non Multi non vel pauci*. La sezione sibillina è introdotta da una *manus* indicante il titolo *Dicta Sibille mage*. Il poemetto è differenziato dal centone unicamente dalla disposizione a due colonne del testo, che ne lascia intuire la natura poetica e acrostica. Esso conserva *incipit Mundus mea origo est animam de sidere traxi ed explicit Vita brevis hominis finita solvitur annis*. La mano che realizza i due testi è presumibilmente la stessa.

Per quanto concerne gli aspetti materiali, la *mise en page* risulta complessa e lasciata allo scrupolo compositivo del copista che, nel caso dei *folia* selezionati, passa dalla stesura del testo a tutta pagina (cfr. le 18 righe del *Non multi non vel Pauci*) alla disposizione a colonne (di numero irregolare: da 39 a 42) con intercolumnio definito ad inchiostro. Tale assetto viene abbandonato già a partire dalla carta 240r. Il coefficiente di riempimento delle pagine è basso, con netto vantaggio del nero sul bianco, fatto che determina una non semplice lettura del contenuto letterario. Non si rilevano difetti particolari del manufatto, fatta eccezione per una macchia di inchiostro localizzata nel margine inferiore destro a c. 238r.

### **Manoscritto Bernense**

**Burgherbibliothek di Berna, Ms 184, f. 244v, IX sec.**

**Descrizione esterna:** Esemplare omogeneo, di IX sec.; membranaceo; ff. 244; numerazione moderna a matita a margine superiore. I libri delle opere virgiliane sono distinti grazie a un richiamo posto nel margine superiore; la rigatura è eseguita a secco; lo specchio di scrittura è definito a secco; il testo è disposto in tre colonne solo nel f.1v, mentre, da f.2r, esso è presentato a piena pagina, con una successione di 20 righe. Al f.41r le righe aumentano a 28; sono attive circa 5 mani (ff. 41r; 69v; 88r; 178r; 196r; 212v; 227r; 230r); si registrano diverse glosse tra cui meritano menzione quelle presenti ai ff. 83v; 85r; 86r; 105r; 159v; 211v; 224v; 241r; in f. 88r la glossa è di tipologia stilistica; interessanti anche le glosse dei ff. 97 v e 149r poichè riportano delle *fabulae*; glossa esplicativa di una *lectio difficilior* a f. 226v; gli inchiostri utilizzati sono di tinta marrone. Si distingue un inchiostro nero più vivido che compare isolato nelle glosse di una differente mano. È impiegato altresì il colore azzurro: quest'ultimo è utilizzato per la realizzazione di decori delle lettere di inizio verso ai ff. 5v; 7v; 12r; 14r; 16r; 18v; 19r; 20v; 22v; 28v; 35v. In f. 28v si ha un diagramma a margine di natura astronomico-geografica. Segni metrici sono presenti nei *folia* relativi all'*Eneide* (cfr. ff. 68r-244v); disegno non meglio definibile in f.150r; buono stato di conservazione dovuto a intervento di restauro, maggiormente incidente nell'estremità destra dei margini; si riscontrano, tuttavia, difetti della pergamena ai ff. 48; 78; 80; 87; 189; tracce insistenti di bulbi piliferi sono riscontrabili in f.121v; mutilazioni delle pagine (a causa del restauro) ai ff. 17; 58; 76; 147; 187; 203; 207; 226; il testimone appartenne a *Bongarius*, come si evince dalla sigla presente in f.1 r, ripetuta anche in *corpore manuscripti* e al termine del testimone, a f. 244 v.

### **Descrizione interna:**

f. 1r, <*Carmina Duodecim Sapientum, De Hectore*>, tit. *Epithaphium Ectori*, inc. «Defensor patriae iuvenum fortissimus Hector», expl. «Condidit et merens hac tumulavit humo», cfr. *Anth. Lat.* 631;

f. 1r, <*Carmina Duodecim Sapientum, De Achille*>, tit. *Epitaphium Achilli*, inc. «Pelides ego sum Thetidis novissima proles», expl. «Cum pressi hostili fraude peremptus humum», cfr. *Anth. Lat.* 630;

ff. 2r-22v, <P. VERGILIUS MARO, *Bucolicae*>, tit. *Bucolicae*, inc. «Titire tu patulae recubans sub tegmine fagi», expl. «Venit hesperis ite capelle»;

f. 22v, <OVIDIUS NASO, *Argumenta Bucolicon et Georgicon*>, tit. *Carmen tetrasticon*, inc. «Quid faciat laetas segetes», expl. «olim foedere reddi»;

ff. 22v-68r, <P. VERGILIUS MARO, *Georgicorum libri*>, tit. *Incipit Liber Primus*, inc. «Quid faciat laetas», expl. «turni nece finem»;

f. 68r, <OVIDIUS NASO, *Argumenta Aeneidis*>, tit. *Incipit Versus Ovidii Nasoni*, inc. «Aeneas primo Lybie», expl. «iussus narrare parabat»;

ff. 68r-244v, <P. VERGILIUS MARO, *Aeneis*>, tit. *Eneidum Liber I*, inc. «Arma virumque cano», expl. «fugit indignata sub umbras»;

f. 244v, <M. VALERIUS MARTIALIS, *Carmen De Nutrice*>, tit. *Versus Virgilii de nutrice sua*, inc. «Si meministi fuerant», expl. «tussis habet», cfr. *Mart.* 1,19;

f. 244v, <*Prophetia ex Dictis Sibyllae Magae versio brevior cum tres aliis sibyllinis versibus*>, tit. *Versus Sibille*, inc. «Primus ab ethereo proprio de nomine natus», expl. «sed di ma».

**Bibliografia:** Hagen H., *Catalogus Codicum Bernensium*, Bibl. Publ. Bern. Collegii Auspicus, Berna, 1875, pp. 237-240; AA.VV., “Studi Medievali”, Nuova Serie, Loescher, Torino, 1951, p. 801; Rosellini M., *Sulla tradizione dei Carmina Duodecim Sapientum*, in “Rivista di filologia e di Istruzione classica”, 1994, pp. 436-463; Rosellini M., *Vicende umanistiche dei Carmina Duodecim Sapientum*, in “Rivista di filologia e di Istruzione classica”, 1995, pp. 320-346.

#### Trascrizione diplomatica:

Primus ab aethereo proprio de nomine natus  
 Ad terras descendet<sup>224</sup> homo intactae virginis infans  
 Purpurea cervices gestans sine fine coronam<sup>225</sup>  
 Et pater ipse sibi proprio accesfit in ortu  
 Et unus animus et nati spiritus unus  
 Divisum nomen non potestas divisa  
 Dicent me Sibillam. Insanam. Mendacem  
 Cum facta fuerint omnia tunc demum reminiscentur  
 Et nullus p̄ me dicet  
 Sed dii ma<sup>226</sup>

**Notazioni Filologiche e Materiali:** La versione contaminata del testo della *Prophetia ex Dictis Sibyllae Magae* è presentata nell'ultimo *folium* del manoscritto,

<sup>224</sup> Una glossa interlineare pone un correttivo al verbo, offrendo la variante *descendit*.

<sup>225</sup> La parte terminale del costantivo *coronam* sembra essere arricchita da un abbellimento reso con inchiostro, che interessa anche le due righe successive.

<sup>226</sup> La parola (presumibilmente *maga*) rimane mutila.

f. 244 v, sotto il titolo rubricato *Versus Sibyllae*, a seguito dei *Versus Virgilii De nutrice sua*. Il testo è proposto a tutta pagina; questa detiene un coefficiente di riempimento a favore del bianco sul nero e, pertanto, la lettura del manoscritto è agevole. Lo specchio di scrittura, come anche la rigatura, sono ottenuti a secco. L'inchiostro impiegato è un marrone terrigno, quasi rosso ruggine, in modo corente con quello usato nei *folia* precedenti. Non si registra intervento di ulteriori mani se non quella dell'esecutore. Rispetto ai fogli precedenti, è visibile una piccola crescita del registro di scrittura, appena più ampio a partire dal *De nutrice sua*, dovuto alla disponibilità di spazio materiale. Non vi sono decorazioni particolari se non gli abbellimenti nel corpo del testo segnalati in nota. L'estremità del margine inferiore accoglie la sigla di uno dei possessori del codice, ossia *Bongarius*.

## Manoscritti Vaticani

**Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Lat. 1581, f. 125 v, XII sec.**

**Descrizione esterna:** Esemplare omogeneo, di XII sec.; membranaceo; ff. 125; 198 x109 mm. Il testimone è articolato in quaternioni; numerazione realizzata ad inchiostro a margine superiore; i libri presenti nel manoscritto sono segnalati a margine superiore in inchiostro rosso; tracce di rigatura ricorrono nell'estremità esterna dei *folia*; la rigatura è ottenuta a secco; lo specchio di scrittura di dimensioni 157 x65 mm, è definito a secco; il testo è inquadrato in una colonna centrale, con ampi margini laterale e posteriore, secondo la ricetta d'uso monacense della pagina. Di un evidente cambio di mano nell'annotazione del testo si può parlare per i ff.52r-53v; 68r-70v; 122r-124v cui corrisponde anche una variazione della pergamena, mentre le assai numerose postille presenti in tutto il manoscritto, documentano ulteriori (4) mani. L'inchiostro dominante per la realizzazione del testo è marrone scuro. Sono presenti decorazioni sulle lettere capitali e di apertura tra le quali meritano menzione quelle a ff. 10v, 20v, 29v, 38r, per l'uso degli inchiostri rosso e azzurro, cui va aggiunta l'occorrenza a f. 60v, per l'impiego del colore verde. È presente (f. 1) un capolettera figurato, decorato a soggetto zoomorfo e fitomorfico e realizzato con l'impiego di inchiostri rosso e marrone scuro; legatura derivante da restauro; buono stato di conservazione fatta eccezione per casi isolati di pergamene che presentano uno stato logoro del materiale di supporto (cfr. ff. 52r-53v, 68r-70v, 122r-123v, 125v). Fori del supporto rilevanti e ricuciture in corda coeve alla realizzazione unica del manoscritto ricorrono in ff. 11, 16, 21, 32, 36, 90, 92, 125.

### Descrizione interna:

ff. 1r-125r, <P. VERGILIUS MARO, *Aeneidis cum scholiis*>, tit. *Aeneidis*, coloph. *Explicit vitiosus liber Virgilii qui est ⁊ duodecim*, inc. «Arma virumque cano», expl. «vitaque cum gemitu fugit indignata sub umbras»; vv. 567-588 *libri II desunt*; vv. 873-874 *libri V sexto praemittuntur*;

f.125v, <M. VALERIUS MARTIALIS, *Carmen De Nutrice*>, tit. *Versus Virgilii de nutrice sua*, inc. «Si memini fuerant tibi quattuor Helia dentes», expl. «nil quod agat istic tertia cuius habet», cfr. Mart. 1,19;

f.125v, <*Prophetia ex dictis Sibyllae Magae, versio brevior cum tres aliis sibyllinis versibus*>, tit. *Versus Sibille*, inc. «Primus ab ethereo proprio de nomine natus», expl. «et nullus postea insanam me dicet».



**Bibliografia:** cfr. Cormier R., *A Preliminary Checklist of Early Medieval Glossed «Aeneid» Manuscripts*, in “Studi Medievali”, 1991; Alessio G.C., *Medioevo - Tradizione manoscritta*, in Della Corte F., *Enciclopedia Virgiliana III*, Istituto della Enciclopedia Italiana Treccani, Roma, 1987; Fohlen J., *Les manuscrits classiques dans le fonds Vatican latin d'Eugène IV (1443) à Jules III (1550)*, in “Humanistica Lovaniensia”, Leuven University Press, Lovanio, 1985; Olsen 1985.

### **Trascrizione diplomatica:**

Primus ab ethereo proprio de nomine natus  
Ad terras descendit homo intacte virginis infans  
Purpuream cervice gestans sine fine coronam  
Et pa<sup>r</sup> sibi proprio accessit in ortu  
Et unus animus et nati spiritus unus  
Divisum nomen non potestas divisa  
Dicent me Sybilam insanam. mendacem  
Cum facta fuerint omniam tunc demum reminiscuntur  
et nullus postea insanam me dicet

**Notazioni Filologiche e Materiali:** L'estratto del poemetto *Prophetia ex dictis Sibyllae Magae* è contenuto al f. 125v, l'ultimo del manoscritto. Esso è riportato sotto il titolo rubricato *Versus Sibille*, appena dopo i versi del carne di Marziale (qui giudicato virgiliano) *De nutrice sua*. Il testo è disposto a tutta pagina con coefficiente di scrittura equilibrato tra il nero e il bianco. La lettura del contenuto è agevole. Il rapporto tra i margini beneficia le misure maggiori del margine inferiore rispetto al superiore. Non si riscontrano tracce evidenti di foratura e rigatura. Gli inchiostri impiegati sono marrone scuro per il testo e rosso per i titoli ed entrambi compaiono nella realizzazione del *colophon* di *explicit* dell'*Eneide*. Sono distinguibili diverse mani (almeno 2 in corrispondenza delle varianti cromatiche dell'inchiostro) nelle glosse interlineari e marginali. La cospicuità delle stesse e lo stato corrotto dell'inchiostro impediscono una comprensione efficace del contenuto. Le postille abbondano specificamente in corrispondenza del margine sinistro nell'estremità esterna e nel margine inferiore. La pergamena presenta delle corruttele: sei fori sono rilevabili in prossimità della parte superiore sinistra della pagina, probabilmente derivanti da uno stato originario del supporto. Ulteriori lacerazioni sono riscontrabili alla riga 8 del *folium*, presso i versi 4 e 5 della *Prophetia* e nella parte terminale del margine sinistro. Tracce di radici di bulbi piliferi sono visibili nell'estremità superiore. Nonostante il buono stato di conservazione del codice tutto, il *folium* in questione presenta una pergamena estremamente ingiallita, che, tuttavia, esclude il *recto*. Presumibilmente tale stato del *verso* è da imputare alla posizione terminale del *folium*. Non vi sono particolari decorazioni, fatta eccezione per l'attenzione riservata alle lettere iniziali dei due carmi. Più precisamente, la S del *De nutrice sua*, risulta realizzata in inchiostro rosso e con registro superiore rispetto alle dimensioni del testo restante. Così anche per la P del *Mundus Origo*, la quale è realizzata in rosso, con doppia asticella interna alla gobba della labiale. Sono altresì presenti segni di notazione metrica a margine

interno, in corrispondenza dei versi del *Mundus Origo*, ma essi ricorrono anche ai ff. 11v-24r; 31v-51v; 54r-64r; 65v-67v; 71r-118v; 119v-121v.

**Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Lat. 1586, f.77 r, XV sec.**

**Descrizione esterna:** Esemplare omogeneo di XV sec.; membranaceo; ff. 95; dimensioni di 254 x 168 mm; sulla base del sistema del richiamo *in pedice foliorum*, si possono contare nove fascicoli, di cui I, IV, V, VI e il VII di 10 *folia*, il II, III e IX di 12 *folia* e il fascicolo VIII di 9 *folia*; numerazione a margine realizzata ad inchiostro; la rigatura è effettuata ad inchiostro; il testo è riportato a piena pagina con ampio spazio nei margini esterno e inferiore; lo specchio di scrittura di dimensioni mm 166 x 107 è definito ad inchiostro; il testo è inquadrato in colonne di 30 righe; possibile cambio di mano al f. 84, in corrispondenza del fascicolo nuovo; nello stesso *folium* si ha una glossa marginale del secondo copista; sono presenti anche una glossa marginale a f. 4r, una glossa correttiva a f. 35r di mano del copista maggiore; l'appunto presente nel margine inferiore a f. 78r è, invece, di mano diversa dalle altre; gli inchiostri impiegati per il testo tendono a un marrone molto chiaro. Per la realizzazione dei capiletera, invece, vengono adoperati anche azzurro, rosso, verde e oro. Capiletera miniati si hanno a ff. 1r e 15r: le lettere T e Q sono iniziali decorate con abbellimenti fitomorfici. Va notato lo stato incompleto del capoletera a f. 94v. La carta di guardia di apertura, riportante la segnalazione delle opere contenute per mano del copista, attesta anche una nota autografa del miniatore *Antonius Jacobus*; buono stato di conservazione dell'esemplare, fatta eccezione per la sua parte terminale che, nei ff. 84r *ad finem*, risente di contaminazione per umidità o contatto con sostanze liquide.

**Descrizione interna:**

ff. 1r-14v, <P. VERGILIUS MARO, *Bucaolicae*>, tit. *Publii Virgilio Maronis Buccolion prima egloga que de Titirus incipit*, coloph. *Publii Virgilio Maronis Mantuani Buccolicorum Carmen Explicit. Deo gratias*; inc. «Titire tu patule recubans sub tegmine fagi», expl. «Ite domum satire. Venit hesperis ite capelle»; ff. 14v-51v, <P. VERGILIUS MARO, *Georgicorum Libri cum argumentis in incipit*> tit. *Publii Virgilio Maronis Georgicorum ad Mecenatem Liber primus incipit Argumentum in primo*, coloph. *Georgicorum Liber quartus explicit. Finis adest*, inc. «Quid faciat letas segetes quo sidere terram», expl. «Titire te patule cecini sub tegmine fagi»; ff. 51v-53v, <Appendix Vergiliana, *Moretum*>, tit. *Publii Virgilio Maronis Moreti liber incipit*, inc. «Iam nox hibernas bis quinque peregerat horas»; expl. «Atque agit insegetes et terre condit aratrum»; ff. 53v-54r, <PSEUDO-VERGILIUS, *Carmen*>, tit. *Publii Virgilio Maronis disticon in Balistam latronem*, inc. «Monte sub hoc lapidum tegitur balista sepultus», expl. «Jupiter in celis Cesar regit omnia mundo», cfr. *Anth. Lat.* 261; ff. 54r-54v, <Appendix Vergiliana, *Copa*>, tit. *Publii Virgilio Maronis Liber Cope incipit*, inc. «Copa sirisca caput greca redimita mytella», expl. «Mors aurem vellens vivite ait venio»; ff. 54v-55r, <Appendix Vergiliana, *De est et non*>, inc. «Est et non monosyllaba nota frequentant», expl., «Qualis vita hominum duo quam monosyllaba versant»; ff. 55r-55v, <Appendix Vergiliana, *De institutione Viri Boni*>, inc. «Vir bonus et prudens qualem vix reperrit ullum», expl. «offensus pravis dat palmam et premia rectis»;

ff. 55v-56v, <Appendix Vergiliana, *De Rosis Nascentibus*>, inc. «Ver erat et blando mordentia frigora sensu», expl. «Sed memor esto aevum sic properare tuum»;

ff. 56v-57r, <Appendix Vergiliana, *Priapeum 'Quid Hoc Novi Est'*>, tit. *Publii Virgilii Maronis Priapeie liber incipit*, inc. «Quid hoc novi est quid ira deum nuntiat», expl. «Venus Jocosae molle ruperit latus»;

ff. 57r-64r, <Appendix Vergiliana, *Culex*>, tit. *Publii Virgilii Maronis Culicis liber incipit*, coloph. *Expli*, inc. «Lusimus octavi gracili modulante talia», expl. «funeris officium vite pro munere reddit»;

f. 64r, <PSEUDO-VERGILIUS, *Carmen*>, inc. «Sus invenis serpens casum venere sub unum», expl. «Hic fremit ille gemit: sibilat hic moriens»;

ff. 64-66r, <Appendix Vergiliana, *Dirae*>, inc. «Bactare cigneas repetamus carmine voces», expl. «Gaudia semper enim tua me meminisse iuvabit»;

ff. 66r-67r, <P. VALERIUS CATO, *Lydia*>, coloph. *Explicit*, inc. «Invideo vobis agri formosaeque prata», expl. «Ut maneam que vix oculis cognoscere possim»<sup>227</sup>;

f. 67r, <M. VALERIUS MARTIALIS, *Carmen De Nutrice*>, inc. «Si minimum fuerat tibi quatuor helia dentes», expl. «Nil quod agat istic tertia tussis habet», cfr. *Mart.*, 1,19;

ff. 67r-76v, <Appendix Vergiliana, *Priapea*>, tit. *Publii Virgilii Maronis Mantuani Priapeie Liber incipit*, inc. «Carminis incompti lusus lecture procaces», expl. «Huc ades et nervis tente Priape fave»;

ff. 76v-77r, <PSEUDO- AUGUSTINUS, *Carmen Sibyllinum De Iudicii Die*>, inc. «Iudicii signum tellus sudore madescet», expl. «Et omnis hic deo reges sistentur ad unum»;

f. 77r, <*Prophetia ex Dictis Sibyllae Magae versio brevior*>, inc. «Primus ab ethereo proprio de numine natus», expl. «Divisum nomen sed non divisa potestas»;

f. 77r-77v, <*Carmina Duodecim Sapientum, De Y littera*>, inc. «Lictera Pictagore discrimine secta bicorni», expl. «Turpis inopsque simul miserabile transiget evum», cfr. *Anth. Lat.* 632;

f. 77v, <AUSONIUS BURDIGALENSIS, *De aetatibus. Hesiodion*>, inc. «Ter binos deciesque novem superexit in annos», expl. «Cetera secreti novit deus arbiter evi», cfr. *Anth. Lat.* 647, vv.11-17 *desunt*;

f. 77v, <PSEUDO-VERGILIUS MARO, *Carmen*>, inc. «Meonium quisque es romanus nescit Homerum», expl. «Hec Grais constant singula trina mihi» cfr. *Anth. Lat.* 674<sup>a</sup> (*olim* 788);

f. 77v-78r, <P. OVIDIUS NASO, *Argumenta Aeneidis*>, inc. «Virgilio magno quantum concessit Homero», expl. «Livoris titulum proposuisse tibi», cfr. *Anth. Lat.* 1;

f. 78r, <*Carmina Duodecim Sapientum, Dodecasticha de Hercule*>, inc. «Oppressit Nemeae primo virtute leonem», expl. «Postremo Hesperidum victor tulit aurea mala», cfr. *Anth. Lat.* 627;

ff. 78v-79r, <*Carmina Duodecim Sapientum, Pentasticha de duodecim libris Aeneidos*>, inc. «Eolus inmittit ventum Iunone precante», expl. «Palantea necem misero dant cingula turno», cfr. *Anth. Lat.* 591-602;

ff. 79r-80r, <*Carmina Burana*>, inc. «Pergama flere volo fato Danaii data solo», expl. «Que Paridis scelere sit nihil abseque fere», cfr. *Carmen* 56, 101; vv. 6, 7 *invertuntur*; vv. 24, 27, 31, 32, 33, 35, 36, 38-43 *desunt*;

---

<sup>227</sup> Va notato che il testo della *Lydia* è riportato senza soluzione di spaziatura, a seguito del *Dirae* virgiliano.

ff. 80r-80v, <CATO, *Nomina Musarum*>, inc. «Clio gesta canens transactis tempora reddit», expl. «In medio residens complectitur omnia Phebus», cfr. *Anth. Lat.* 664;

f. 80v, <*Carmen*>, inc. «Et belli sonuere tube violenta premit», expl. «Argolicus teutras mesus clonus coebalus arcas»;

f. 80v, <*Carmen*>, inc. «Almo teon Tyrsis orti sub colle Pelion», expl. «Nays amat Thirsim glauce almon nisa Theonem», cfr. *Anth. Lat.* 393;

ff. 80v-81v, <P. OVIDIUS NASO et *Carmina Duodecim Sapientum, Tetrasticha de quattuor temporibus anni*>, tit. *Descriptio temporum et primo veris*, inc. «Verque novum stabat cinctum florente corona», expl. «Sinthonia glacialis hiems nive cana senescit», cfr. *Anth. Lat.* 567-578<sup>228</sup>;

ff. 81v-82r, <*Carmina Duodecim Sapientum, Epitaphia P. Vergilii Maronis disticha*>, tit. *Epitaphia plura composita adiversis per Virgilio*, inc. «Titiron ac segetes cecini Maro et arma virumque», expl. «Per silvas per rus venit ad arma virumque» cfr. *Anth. Lat.* 507-518 *cum nominibus auctorum*;

ff. 82r-82v, <*Carmina Duodecim Sapientum, Tetrasticha de Vergilio*>, inc. «Prima mihi musa est sub fagi Tityrus umbra», expl. «Cum tibi me rapuit mantua parthenope», cfr. *Anth. Lat.* 555-566<sup>229</sup> *cum nominibus auctorum*;

ff. 82v-83r, <*Carmen Unde supra*>, tit. *Egerat Virgilius cum Varrone antique de Italia recessisset ut siquid sibi accideret Eneidam combureret quod adiplere volens et Cornelius Gallus hoc sentiens Cesari pro parte romanorum et totius orbis suplicavit ne comburerentur in hunc modum*, inc. «Temporibus letus tristamur maxime Cesar», expl. «Plus fatis possunt Cesaris ora dei», cfr. *Anth. Lat.* 242;

f. 83r, <SULPLICIUS CARTHAGINIENSIS, *Hexasticha in Aeneidis libris*>, tit. *Valerius autem Martialis seu ut quidam dicunt Stultitius Cartaginensis ne Eneida combureretur in hunc modum alloquitur Cesarem*, inc. «Iuverat hec rapidis aboleri carmina flammis», expl. «Et pene est alio Troia cremata rogo», cfr. *Anth. Lat.* 653;

ff. 84r-95r, <*Cento Probae*>, tit. *De ope tertie dies*, inc. «Tertia lux gelidam celo dimoverat umbram», expl. «Hac casta manea in religione nepotes», *versus 1-94 desunt*;

f. 94r, <ISIDORUS HISPALENSIS, *De viris illustribus*>, tit. *Ysidorus de viris Illuxribus libro quinto ait*, inc. «Proba uxor adelphi proconsulis inter viros», expl. «apocriphas legitur»;

ff. 94v-95r, <CAESAR AUGUSTUS, *Carmen Caesari Augusto tributum*>, inc. «Ergone suppremis potuit vox improba verbis», expl. «Laudetur vigeat placeat relegatur ametur», cfr. *Anth. Lat.* 672, vv. 12, 16, 30-32 *desunt*.

**Bibliografia:** Lord M. L., *Boccaccio's Virgiliana in the «Miscellanea Latina»*, in “Italia medievale e umanistica”, Salerno Editrice, Roma, 1991; Fumagalli E., *Girolamo Avanzi e gli incunaboli dei "Priapea"*, in “Italia medievale e umanistica”, Salerno Editrice, Roma, 2004; Rosellini 1995; Ramires G., *Parrasio lettore dell'Appendix virgiliana nell'incunabolo Neap. V. A.36*, in “Annali dell'Istituto

<sup>228</sup>Pare rilevante sottolineare come la disposizione dei versi della serie, in questo manoscritto, sia frutto di una interpretazione erudita in *variatio*. Infatti, la descrizione delle stagioni viene messa a punto a partire dalla congiunzione di ogni primo verso di ogni *tetrastichon* dei Dodici Sapienti, alla cui guida è posto il verso (pseudo) ovidiano. Questa medesima struttura è conservata per tutte e quattro le stagioni menzionate in ordine: primavera, estate, autunno, inverno.

<sup>229</sup>Si noti come il copista nel primo tetrastico abbia operato un salto *du même au même*, congiungendo i primi due versi del primo componimento con gli ultimi due versi del secondo componimento.

universitario orientale di Napoli”, 2005; Luceri A., “*Elabora, mi Alde, Elabora*”. *Parrasio e la editio aldina dell'Appendix Vergiliana (1517): un inedito ex Iani Parrhasii testamento*, in “Annali dell'Istituto universitario orientale di Napoli”, 2005; Alessio 1987, p. 442; Prete S., *La tradition textuelle et les manuscrits d'Ausone*, in “Revue française d'histoire d'Ausone”, 1985; Petitmengin P., *I manoscritti latini della Vaticana. Uso, acquisizioni, classificazioni*, in *La Biblioteca Vaticana tra riforma cattolica, crescita delle collezioni e nuovo edificio*, M. Ceresa (a cura di), voll. 2, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vaticano, 2012; Bernardi M., *Per la ricostruzione della biblioteca colocciana: lo stato dei lavori*, in Bologna C., Bernardi M., *Angelo Colocci e gli studi romanzi*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vaticano, 2008; Schaller D., *Nachtrage zu Hans Walther, Initia carminum ac versuum medii aevi*, in “Mittellateinisches Jahrbuch”, 1972; Stohlmann J., *Nachtrage zu Hans Walther, Initia carminum ac versuum medii aevi*, in “Mittellateinisches Jahrbuch”, 1973; Reeve M.D., *The textual Tradition of Appendix Vergiliana*, in “Maia. Rivista di letterature classiche”, 1976; Bernardi M., *Angelo Colocci*, in *Autografi dei letterati italiani. Il Cinquecento*, M. Motolese, P. Procaccioli, E. Russo (a cura di), voll. 2, Salerno Editrice, Roma, 2013.

#### **Trascrizione diplomatica:**

Primus ab ethereo proprio de numine natus  
Ad terras descendit homo intacte virginis infans  
Purpurea cervice gerens sine fine coronam.  
Et pater ipse sibi proprio accessit in ortu  
Et unus animus et nati spiritus unus  
Divisum nomen sed non divisa potestas

**Notazioni Filologiche e Materiali:** L'estratto sibillino (senza contaminazione) della *Prophetia ex dictis Sibyllae Magae* è riportato a f. 77r ed è posto a seguito del più noto *Iudicii Signum*, trascritto a partire da f. 76v. Uno spazio bianco distingue il poemetto sibillino dal testo seguente. Inoltre, la presenza della prima lettera dell'estratto della *Prophetia Sibyllae Magae* di dimensioni superiori al carattere del testo e l'esecuzione della stessa in inchiostro azzurro, in modo coerente con le altre lettere iniziali dei componimenti trascritti, confermano il ruolo incipitario della medesima e la conseguente autonomia dei versi sibillini. Il testo è disposto a tutta pagina con un rapporto tra nero e bianco equilibrato che permette un'agevole lettura dei contenuti.

La qualità pregevole del manufatto è testimoniata dalla tipologia di pergamena, la quale, liscia al tatto e bianca, non presenta difetti materiali. Altresì, non sono evidenti tracce di foratura mentre cenni di rigatura e di confezione della *mise en page* si palesano nell'estremità inferiore sinistra del *folium*. Specificamente, è evidente come le lettere incipitarie siano state eseguite esternamente rispetto alla linea di definizione dello specchio di scrittura. Gli inchiostri impiegati per la esecuzione del testo sono l'azzurro per la lettera iniziale e il marrone scuro. La stessa tonalità cromatica si preserva per gran parte del manoscritto.

**Biblioteca Apostolica Vaticana, Barb. Lat. 2087, cc. 16r-16v, XV sec.**

**Descrizione esterna:** Esemplare di origina italiana, cartaceo, cc. 22, di XV sec., datato al 1488 nella prima carta di guardia. Nell'estremo margine sinistro esterno della stessa carta è presente una ulteriore data, riportante 1585<sup>230</sup>. Il supporto materiale proviene da cartarie differenti non di provenienza italiana, come dimostrano le filigrane riscontrabili. La prima filigrana, condivisa dai primi e dagli ultimi cinque fogli bianchi, rappresenta un volatile a doppia coda, inscritto in un cerchio con biforcazione a V nell'estrema sommità; la seconda filigrana, che interessa le cc. 1r-7v, è della tipologia iconica afferente al grifone (Cfr. Briquet 7453-7462<sup>231</sup>). Dimensioni: 297 x 213 mm; il manoscritto è composto da 5 fogli bianchi con carta più recente, bianca e ben conservata. Segue un fascicolo di 10 fogli distinto dai seguenti per l'omogeneità della tipologia di carta, più scura, sottile e datata. Infine, occorre una serie di 20 fogli di cui solo 13 riportano scrittura, realizzata con carta differente per grammatura, spessore, filigrana; la numerazione è apposta ad inchiostro ma esclude i primi 5 fogli bianchi ad apertura, arrestandosi alla c. 22v. Non vengono numerati, dunque, gli ultimi 12 fogli; non si hanno tracce di foratura mentre la legatura è realizzata a corda fina ed è perfettamente integrata nel dorso del manufatto; lo specchio di scrittura, di dimensioni 210 x 115 mm, è ricavato dalle tracce di filoni e vergelle sulla pagina per il primo fascicolo. Il testo è disposto in una unica colonna mentre tutti i margini e, particolarmente quelli esterno e inferiore, sono ampi e destinati a ricevere il commento al testo. Lo specchio di scrittura del secondo fascicolo, invece, ha le dimensioni di 188 x 130 mm e la rigatura è realizzata in inchiostro marrone chiaro (come pure nei successivi 7 fogli omogenei). Il testo è inquadrato in una unica colonna centrale per 29 righe nel primo fascicolo. Nel secondo il numero delle righe aumenta a 32 e la scrittura viene accolta a tutta pagina; la *mise en page* è realizzata secondo la ricetta monacense. Sono attive almeno 2 mani per ciò che concerne la realizzazione del testo, secondo quanto è evidente alle cc. 7v e 9r; di una mano altra si può parlare per le annotazioni presenti nella carta di guardia e nell'ultimo *folium*; le numerose

---

<sup>230</sup> Il ms presenta, a cc. 17v-20v, estratti dell'epistolario del Pietro Paolo Vergerio, umanista protestante nato nel 1498. Proprio gli estremi biografici dell'autore permettono di porre un *terminus ante quem* per la composizione del manoscritto che, nella sua forma attuale, non può essere stato confezionato prima degli inizi del XVI sec. È possibile che una prima sezione, corrispondente alle cc. 1r-7v, sia stata realizzata nella seconda metà del XV sec., come si ricava dalla data *antiquior* della carta di guardia; la data *potior*, invece, potrebbe alludere all'intervento di ampliamento del manoscritto che, vale la pena ricordarlo, non è ultimato. Tali elementi permettono di definire il codice composito.

<sup>231</sup> Per una conoscenza estesa del settore carta e filigrane si cfr. Zonghi A., *Le Marche Principali delle carte fabrianesi dal 1293 al 1599 raccolte e dichiarate dal Can.<sup>co</sup> Aurelio Zonghi*, Tipografia Gentile, Fabriano, 1881; Zonghi A., *Le Antiche Carte Fabrianesi alla esposizione generale Italiana di Torino*, Tipografia Sonciniana, Fano, 1884; Briquet C. M., *Les filigranes: dictionnaire historique des marques du papier dès leur apparition vers 1282 jusqu'en 1600*, (ed. by Allan Stevenson), Amsterdam, 1968; Gerardy T., *Aufgaben der Wasserzeichenforschung*, IPH Yearbook, vol. 5, Texas, 1984; Zonghi A., *I segni della carta, la loro origine e la loro importanza*, Premiata tipografia economica, Fabriano, 1991; Petrucci A., *Figura e scrittura nella filigrana*, in *Produzione e uso delle carte filigranate in Europa (secoli XIII-XX)*, (a.c. di Castagnari G.), Pia Università dei cartai di Fabriano, 1996, pp. 123-131; Castagnari G., *Il contributo dei fratelli Zonghi agli studi della filigranologia*, in *Produzione e uso delle carte filigranate in Europa (secoli XIII-XX)*, Pia Università dei Cartai, Fabriano, 1996, pp. 63-77; Castagnari G., *L'opera dei fratelli Zonghi, L'era del segno nella storia della carta*, Cartiere Miliani di Fabriano, Fabriano, 2003; Lorusso S., *Caratterizzazione, tecnologia e conservazione dei manufatti cartacei*, Pitagora, Bologna, 2006; Casetti Brach C., *Itinerari della carta: dall'Oriente all'Occidente: produzione e conservazione*, Roma, 2006; Castagnari G., *Augusto Zonghi matematico-umanista. Le carte antiche fabrianesi nell'era del segno*, Istocarta, Fabriano, 2018.

postille marginali presenti nel primo fascicolo possono essere attribuite alla mano del copista maggiore (o primario), come induce a credere la realizzazione peculiare del  $\pi$  greco a cc. 1r, 2r, 6r, 7r. Il titolo della prima opera contenuta è riportato in lingua greca (annotazioni in lingua greca compaiono anche nel corpo del testo) ed è realizzato in inchiostro rosso. Una cornice di abbellimento separa dall'*incipit* del testo, il quale è introdotto dalla lettera capitale decorata da realizzazioni fitomorfe in inchiostro rosso. Anche le successive capitali (ad inizio verso) sono rubricate. Inchiostro più scuro (marrone tendente al nero) è impiegato nel secondo fascicolo, ad eccezione delle cc. 22 r-v ove è presente inchiostro marrone chiaro. La legatura è moderna, realizzata in pelle, pergamena e corda fina; buono stato di conservazione, migliore quello dei fogli iniziali e finali e del fascicolo II. Il manoscritto non è completo e presenta uno stato non ultimato di realizzazione. Ciò è dimostrato dall'assenza delle capitali ad inizio capitolo alle cc. 10r, 13v, 15v, 16r, 17v, 20v. È presente una unica indicazione in merito al realizzatore del primo fascicolo. *In pedice*, al termine della c. 7v, si legge: *Hunc librum scripsit Leonellus cochapanus Ludovico paruto In pignus amoris et benevolentiae. sue in ipsum*. A costui vanno attribuite anche le glosse marginali rubricate del primo fascicolo. Merita menzione anche la scritta che si trova nelle carte di guardia a chiusura del manoscritto: *O quantum mihi mellis habes quantum Inclyte lactis os tibi utroque mavet cor tibi utroque mavet*. Il manoscritto fu posseduto dal Cardinal Francesco Barberini (dal 1597 al 1679).

#### Descrizione interna:

- cc. 1r-7v, <*De Hercule furente poema*>, tit. *Περὶ τῆς μανίας τοῦ Ἡρακλέους διὰ τοῦ τριβράχου*, coloph. *Τέλος, Hic librum scripsit Leonello cochapanus Ludovico paruto In pignis amoris et benevolentie sue in ipsum*, inc. «Victor ab infernis tandem remeaverat umbris», expl. «Silva sonat: reddunt vicinae murmura valles»; cc. 8r-9v, *Alba folia*;
- cc. 10r-15v, <DONATUS, *Vita Vergilii*>, tit. *(V)irgilius Maro parentibus modicis fuit*, coloph. *Finis. Deo Grazias*, inc. «(V)irgilius Maro parentibus modicis fuit», expl. «nec mihi est in Aeneide»;
- cc. 15v-16r, <*Carmen*>, inc. «Virgilius Mecenati suo sat. d. Rufus Pomponius Libertus», expl. «Sat tenuit phileptum reconciliet suus. Vale»;
- c. 15v, <*Carmina Duodecim Sapientum, De libidine et vino*>, inc. «Nec Veneris nec tu vini tenearis amore», expl. «Ne te muneribus laedat uterque suis», cfr. *Anth. Lat.* 633, vv.15-16 *desunt*<sup>232</sup>;
- c. 16r, <PSEUDO-VERGILIUS, *Carmen*>, inc. «Meonium quisquis romanus nescit Homerum», expl. «Haec Graeis constant singula trina mihi»; cfr. *Anth. Lat.* 674<sup>a</sup>;
- c. 16r, <P. OVIDIUS NASO, *Praefatio Argumentorum Aeneidis*>, inc. «Virgili magno quantum concessit Homero», expl. *Livoris titulus preposuisse tibi*», cfr. *Anth. Lat.*, 1;
- c. 16r, <*Carmina Duodecim Sapientum, Dodecasticha de Hercule*>, inc. «(Op)Pressit Nemeae primo virtute leones», expl. «Postremo Hesperidum victor tulit aurea mala», cfr. *Anth. Lat.* 627;
- cc. 16r-16v, <*Prophetia ex Dictis Sibyllae Magae versio brevior*>, inc. «Primus ab ethereo proprio de numine natus», expl. «Divisum nomen non divisa potestas»;

<sup>232</sup>A margine è riportato il nome dell'autore, corrispondente a *Phidelfum*. Tuttavia, il carne è trasmesso generalmente sotto il nome di Vitale.

c. 16v, <*Carmina Duodecim Sapientum, Epitaphia P. Vergilii Maronis disticha*>, inc. «Tityron ac segetes cecinit», expl. «Per silvas per rus venit ad arma virum», cfr. *Anth. Lat.* 507-518 *cum nominibus auctorum*;

cc. 16v-17v, <*Carmina Duodecim Sapientum, Tetrasticha de Vergilio in diverso ordine disposita*>, inc. «Virgilio mihi nomen erit que Mantua foelix», expl. «Vatis relliquias hec pia terra fovet», cfr. *Anth. Lat.* 565, 566, 555-562 *cum nominibus auctorum*;

c. 17v, <OCTAVIANUS AUGUSTUS, *Carmen*>, inc. «In Macedum campos ultus iam Caesaris umbris», expl. «Vix celum superis vix sidera summa reliqui», cfr. *Anth. Lat.* 855;

c. 17v, <SCIPIO, *Carmen*>, inc. «Ille ego sum patriam Peno qui Marte cadentem», expl. «Punica et excelsas dire Carthaginis arces», cfr. *Anth. Lat.* 842;

cc. 17v-20v, <P. PAOLUS VERGERIUS, *Epistulae*> coloph. *Finis. Deo Gratias*, inc. «Non est apud quem verear vir magnifice nisi apud te», expl. «dignissimum est restituat», cfr. *Epistulae* CXIII-CXVIII;

cc. 20v-22r, <F. PETRARCA, *Vita Terentii*>, tit. *De Terentii vita*, inc. «De Terentii vita antiquis libris multa reperivit publicata», expl. «declinandum breviter de Terentio dicta sunt»;

cc. 22r-22v, <*Andriae epitoma*>, inc. «(A)ndria prima fabula vocatur immo qui ex andro insula», expl. «ipse Athenis demigravit».

**Bibliografia:** cfr. Buoncuore M., *Per un iter tra i codici di Seneca alla Biblioteca Apostolica Vaticana: primi traguardi*, in “Giornale italiano di filologia”, 2000; Fohlen J., *Colophons et souscriptions de copistes dans les manuscrits classiques latins de la Bibliothèque Vaticane (XIVe et XVe s.)*, in *Roma, magistra mundi. Itineraria culturae medievalis. Mélanges offert au Père L.E. Boyle à l’occasion de son 75e anniversaire*, Brepols, Turnhout, 1998; Kristaller P.O., *Iter Italicum*, II, Columbia University, New York, 2003, n. 463; Riou Y.F., *Essai sur la tradition manuscrite du «Commentum Brunsonianum» des Comédies de Térence*, in “Revue d’histoire des textes”, 1973; Pellegrin E., *Manuscrits de Pétrarque à la Bibliothèque Vaticane. Supplément au catalogue de Vattasso*, in “Italia medievale e umanistica”, Salerno Editrice, Roma, 1975.

#### **Trascrizione diplomatica:**

Primus ab ethereo proprio de numine natus  
 Ad terras descendit homo intacte virginis infans  
 Purpurea cervice gerens sine fine coronam  
 Et pater ipse sibi proprio accessit in ortum  
 Et unus animus et nati spiritus unus  
 Divisum nomen sed non divisa potestas

**Notazioni Filologiche e Materiali:** L'estratto della *Prophetia* sibillina è riportato alle cc.16r-16v. Esso è separato dal testo precedente per mezzo di un rigo bianco mentre, da quello successivo, è distinto per mezzo di un segno di interruzione costituito da due puti e una linea. Tutta la sezione testuale è riportata su carte di cui sono evidenti filoni e vergelle. La rigatura è realizzata in inchiostro marrone chiaro. Sono presenti segni di richiamo a margine di inchiostro nero attribuibili a una



differenti mani, confrontabili con cc. 17v, 18v, 19v, 20r. Dello stesso inchiostro risulta essere l'appunto *Terentius* a c. 20v.

### **Biblioteca Apostolica Vaticana, Ott. Lat. 1223, c. 47v, XV sec.**

**Descrizione esterna:** Esemplare omogeneo miscelaneo di XV sec., di provenienza italiana. Esso è databile al 1453 secondo una nota della carta di guardia, cartaceo; sono presenti due filigrane che attestano una duplice provenienza del materiale di supporto. La prima filigrana riporta un angelo in atto di preghiera; la seconda filigrana, più semplice, rappresenta un fiore con tre petali iscritto in un cerchio. Il manoscritto è composto da cc. 193 di cui c. 41 è bissato (c. 41bis); dimensioni, 255 x 180 mm; numerazione realizzata ad inchiostro apposta nel margine superiore; lo specchio di scrittura di dimensioni 178 x 98 mm è ricavato attraverso i filoni e le vergelle, come anche l'impalcatura della rigatura; il testo è disposto a tutta pagina in 28 righe, mentre i margini esterno e inferiore risultano più ampi rispetto ai restanti, secondo la tipologia di confezione della pagina assimilabile alla ricetta reimsiana; a partire da c. 113r lo specchio di scrittura presenta le dimensioni di 195 x 88 mm e il testo, seppur a piena pagina, è disposto in 30 righe; il manoscritto è composto da XIX fascicoli di 10 carte ciascuno, fatta eccezione per il fascicolo XII che conta solo 9 carte. Risultano mancanti le cc. 112r-112v; il materiale di supporto si presenta sostanzialmente omogeneo; la carta dei primi undici fascicoli è, tuttavia, più grezza, ruvida e il segno di filoni e vergelle risulta più marcato. Differentemente la carta dei restanti otto fascicoli è più chiara, levigata e con minore evidenza della lavorazione su telaio. La legatura è realizzata a corda fina e non vanta un buono stato di conservazione. La mano del copista di cc. 1r-2v, sostituita a partire da c. 3r, è attiva anche nelle glosse e postille a cc. 7r, 8r, 9r, 9v, 13v. Glosse marginali di ulteriore mano sono presenti a c. 21r. Di evidenti cambi di mano si può parlare per cc. 42r, 48r, 52r, 62r, in corrispondenza del cambio fascicolo e, ancora, a c. 70r, 72r, 88r, 89v. A c. 92r torna attivo il copista del fascicolo XII. Copista diverso si alterna a c. 109r e, di nuovo, a c. 184v. Decorazioni monocrome sono rilevabili a cc. 3r e 113r: le lettere incipitarie risultano abbellite con decorazioni fitomorfe. Va menzionata anche l'ultima carta che riporta, a chiusura, lo schizzo di un'epigrafe romana e due testi epigrafici nell'estremità superiore destra. Un diagramma rappresentante una tavola del calendario annuale occupa la metà inferiore del foglio. Gli inchiostri impiegati per la realizzazione del manoscritto sono il rosso e varie tonalità di marrone. Il nome di un copista e un riferimento cronologico si ricavano dal *colophon* di chiusura a c. 191v: *Ravenne III kt Iunii, Aurelius Cassiodorus Palatii preapostitus scripsit*. Sono presenti note di possesso nella carta di guardia di apertura. La prima recita: *Die XXV Iulii MCCCCLIII Die Mercurii Vene<tiis>/Dom<inus> Nic<olaus>. Len<---> Flo<rentinus?>/Prope s<---> Pa<---> Rain<--->*. È aggiunto: «*Visto p<er> mi Franc<esco> de Lucha*. La seconda registra esplicitamente l'ente possessore del manoscritto: *Ex Bibliotheca Ducum ab Altaemps*. Meritano menzione, contenute nella prima carta, le indicazioni sul prezzo del manufatto, secondo quanto si legge in una nota di XVI sec. riportante: *Sechondo mag<istr>o Girolamo, duc<ati> 3*. Il manoscritto fu posseduto dal Cardinale Pietro Ottoboni. A c. 193v è riportato un ulteriore nome di riferimento cui il manoscritto è connesso: *F<rater>Bartholomae>us> Massen<en>sis>*.

### **Descrizione interna:**

cc. 1r-2v, <CASTALIUS, *De Romae Imperatoribus ordine et temporibus*>, tit. *De Romae Impertribus Ordine et Temporibus*, inc. «Nosse volet scireque qui», expl. «Et sono moriens inquit <-->A<---->dio»;

cc. 3r-27v, <S. AURELIUS VICTOR, *De Caesaribus*>, tit. *Libellus de vita et moribus imperatorum. Brevitatus ex libris Sexti Aurelii Victoris. A Cesare Augusto Vsque ad Theodosium*, inc. «Anno urbis condite septingentesimo vigesimo secundo», expl. «eius eodem annus Constantinopolim translatus atque sepultum est»;

cc. 27v-41v, <*Epistula Alexandri ad Aristotelem*>, tit. *Epistola Alexandri Magni regis Macedonum missa ab India ad Aristotelem preceptorem suum*, coloph. *Finis*, inc. «Semper memor tui etiam inter dubia bellosque nostros pericula carissime preceptor», expl. «Oppinio et animi et industris optime Aristorelis ponderaris»;

c. 41bis, *album folium*;

c. 42r, <*Carmina Duodecim Sapientum, Disticha de unda et speculo*>, tit. *De speculo et Aqua*, inc. «Redditur effigies liquida visentis in unda», expl. «in speculo solet apparere figura», cfr. *Anth. Lat. 519-530 cum nominibus auctorum*;

cc. 42r-42v, <*Carmina Duodecim Sapientum, Disticha de glaciali aqua*>, tit. *De aqua conversa in gelu*, inc. «Qua ratis egit iter iuncto bove plaustra trahuntur», expl. «Cum frigus boreas obstupescit aquas», cfr. *Anth. Lat. 531-537, 539-542 cum nominibus auctorum*<sup>233</sup>;

cc. 42v-43v, <*Carmina Duodecim Sapientum, Tristicha de arcu caeli*>, tit. *De Iride*, inc. «Taumantis proles varianti veste refulgens», expl. «picta veste decens et multicoloribus alis», cfr. *Anth. Lat. 543-554 cum nominibus auctorum*;

cc. 43v-44r, <P. OVIDIUS NASO et *Carmina Duodecim Sapientum, Tetrasticha de quattuor temporibus anni*>, tit. *De quattuor anni temporibus*, coloph. *Finis*, inc. «Verque novum stabat cinctum florente corona», expl. «Sithonia glacialis hiems nive cana senescit», cfr. *Anth. Lat. 567-578 cum nominibus auctorum*;

cc. 44v-45r, <*Carmina Duodecim Sapientum, Tetrasticha de aurora et sole*>, inc. «Aurora oceanum croceo velamine fulgens», expl. «Depellit tenebras noxque peracta fugit», cfr. *Anth. Lat. 579-590 cum nominibus auctorum*;

cc. 45r-45v, <*Carmina Duodecim Sapientum, De Sirenis*>, tit. *De Sirenis et Ulixee*, coloph. *Finis*, inc. «Sirenas vario cantus Acheloya proles», expl. «Sic tandem exitio monstra canora dedit», cfr. *Anth. Lat. 637 cum nomine auctoris*;

c. 45v, <*Carmina Duodecim Sapientum, De die natali*>, inc. «Clarus in offenso procedat lumine Tytan», expl. «Asmenidae referant alacres sua munera nati», cfr. *Anth. Lat. 638 cum nomine auctoris*;

cc. 45v-47r, <*Carmina Duodecim Sapientum, Hexasticha de duodecim signis*>, tit. *De signis*, coloph. *Finis*, inc. «Primus adest Aries taurusque insignibus auro», expl. «Quisque refunditque aquas et pisces ultimus ordo», cfr. *Anth. Lat. 615-626 cum nominibus auctorum*;

cc. 47r-47v, <PSEUDO- AUGUSTINUS, *Carmen Sibyllinum De Iudicii Die*>, tit. *Versus Sibille de Iudicii die*, coloph. *Finis*, inc. «Iudicii que signum tellus sudore madescet», expl. «Et omnes hic deo reges sistentur ad unum»;

c. 47v, <*Prophetia ex Dictis Sibyllae Magae versio brevior*>, tit. *Versus eiusdem Sibille*, inc. «Primus ab ethereo proprio de numine natus», expl. «Divisum nomen sed non divisa potestas»;

---

<sup>233</sup> La serie dei nomi degli autori è rubricata e presentata a margine. Incorre un errore di attribuzione evidenziato dallo stesso copista (che produce nel margine esterno la soluzione emendata), per i componimenti 532-537, 539-540.

c. 47v, <*Carmina Duodecim Sapientum, De Y Lictera*>, tit. *De Y Lictera*, colph. *Finis*, inc. «Lictera Pitagore discrimine secta bicorni», expl. «Turpis inopsque simul miserabile tranfiget eum», cfr. *Anth. Lat.* 632 *cum nominibus auctorum*;

c. 48r, <*Carmen de porticu S. Gregorii Velli aurei*>, tit. *In porticu S. Gregorii Velli aurei*, inc. «Temporibus Claudii Tiberii facta hominum armigerorum», expl. «septies decies centua milia Lxxx xLvii mili»;

c. 48r, <*Carmen de Romae ruina*>, tit. *Roma ruina modo olim fundata rapinis*, inc. «Nil inte longo tempore stare sinis», expl. «servorum servi nunc tibi stant domini»;

c. 48r, <M.T. VARRO, *Carmina ex Hebdomadum Eigrammatis*>, tit. *Epigramma per Pacuvium Nevio*, inc. «Immortales mortales si foret», expl. «et numeri innumeri simul omnes conclamaverunt»;

c. 48r, <*Epigramma Pacuvio tributum*>, tit. *Pacuvii Epigramma*, inc. «Adolescens quam et si properas», expl. «Pacuvii sita ossa. Hoc volebam nescias ne esses. Vale»;

cc. 48r-49r, <*Extractus De Imperatoribus*>, inc. «G. Iulius Cesar fuit homo pulchre stature», expl. «Fuit in superum modici cibi»;

c. 49r, <A. GELLIUS, *Extractus De Coronis*>, tit. *Corone Septem apud A. Gellium*, inc. «Trimphalis», expl. «Aurea»;

c. 49v, <*De honoris Romae*>, inc. «Imperatoribus Romam cum victoria redeuntibus», expl. «licebat absque pena teum obpropria i< ... >»;

c. 49v, <*C. I. Caesari tributi Versus*>, tit. *C. I. Caesaris*, inc. «Orbem terrarum nostra vi», expl. «ad unam tantum dedux imus monarchiam»;

c. 49v, <*Epigramma de Olimpo monte*>, tit. *Epigramma in Olimpo monte*, inc. «Olimpi vertex ex qua parte est apollinis pythii templum», expl. «tu vale Apollo et da nobis bona»;

c. 49r, <*Carmen Divo Iulio dedicatum*>, inc. «Divo Iulio primigenio qui vixit annis xxv», expl. «pto vita populi respice <...> tuli»;

c. 50r, <F. PETRARCA, *Carmina*>, tit. *Seneca*, inc. «Cura labor meritum sumpti pro munere honores», expl. «Namquam animam cedo reddisus ossa tibi», cfr. F. Petrarca, *Carm.*, 1,3;

c. 50r, <*Epigramma Thimoni tributum*>, tit. *Thimonis epigramma*, inc. «Hic sum post vitam», expl. «Nomen non queras: dii te lector male perdant»;

cc. 50r-50v, <*Epigramma Alexandro Macedoni tributum*>, tit. *Alexandri Macedoni Epigramma a Lotomeo editum*, inc. «Hic iacet infectus sub saxi tegmine tectus», expl. «Omnia mors capit nulli mors impia parit»;

cc. 50v-51r, <*Epigramma Alexandro Macedoni tributum*>, tit. *Aliud eiusdem Alexandri magni a Demosthene editum*, inc. «En ego qui totum mundum certamine vici», expl. «Quis vel sim qualis lector et ipse vides»;

c. 51r, <*Epigramma de corona Alexandri*>, tit. *In corona Alexandri descriptum*, inc. «Ortus et occasus», expl. «servit et Auster»;

c. 51r, <*Epigramma Euripidii tributum*>, tit. *Euripidis poetae epigramma*, inc. «Si te precor quid et ipse», expl. «ergo divi felix care viator ali»;

c. 51r, <*Epigramma*>, inc. «Si probitas sensus virtutum», expl. «Non foret extinctus Federicus qui iacet intus»;

c. 51v, <*Epitaphium Semiramidi tributum*>, tit. *Semiramis moriens sepulchrum sibi confecit et in eo scripsit hoc modo*, inc. «Siquis regum pecunia indiget», expl. «sepulchra non labefacta esset»;

c. 51v, <*Inscriptio sigilli Platonis*>, tit. *In sigillo Platonis scriptum erat*, inc. «facilius est moveri quietum», expl. «quietare motum»;

c. 51v., <*Inscriptio sigilli Aristotelis*>, tit. *In sigillo Aristotelis scriptum erat*, inc. «Sapientior est qui quod», expl. «quod nescit»;

c. 51v, <Epigramma uxori Boetii>, tit. *Epigramma uxoris Boetii*, inc. «Elpes dicta fui sicut regionibus alunna», expl. «Iudicis eterni testificata tronum»;

c. 51v, <Epigramma Ioseph Constantinopolitano tributum>, tit. *Epigramma Ioseph patriarche Constantinopolitani a Maffeo Vegio editum*, inc. «Ecclesie antistes fueram qui magnus», expl. «qui morerer voti campos et ipse mei»;

cc. 52r-53r, <Carmina Duodecim Sapientum, Hexasticha de titulo Ciceronis>, tit. *Epithaphia exastica Ciceronis A XII sapientibus edita*, coloph. *Finis*, inc. «Hic iacet Arpinas manibus tumulatus amici», expl. «Servitio pressam destituit patriam», cfr. *Anth. Lat.* 603-614 *cum nominibus auctorum*;

c. 53v, <Carmina Duodecim Sapientum, De Achille>, tit. *Achillis Epithaphium*, inc. «Pelides ego sum Thetidis novissima proles», expl. «Cum pressi hostilem fraude peremptus humum», cfr. *Anth. Lat.* 630 *cum nomine auctoris*;

c. 53v, <Carmina Duodecim Sapientum, De Hectore>, tit. *Hectoris Epithaphium*, inc. «Defensor patrie iuvenum fortissimus Hector», expl. «Condidit et merens hac tumulavit humo», cfr. *Anth. Lat.* 631 *cum nomine auctoris*;

cc. 53v-54r, <Carmina Duodecim Sapientum, Dodecasticha de Hercule>, tit. *Herculis labores duodecim*, inc. «Oppressit nemeae primo virtute leonem», expl. «postremo Hesperidum victor tulit aurea mala», cfr. *Anth. Lat.* 627;

cc. 54r-54v, <Epithaphium Theobaldo tributum>, tit. *Epithaphium Theobaldi Comitis Flandrie*, coloph. *Finis*, inc. «Par iubar internis extinctum sidera lugent», expl. «Extersitque dies perniciose diem»;

c. 54v, <Carmina Duodecim Sapientum, De libidine et vino>, tit. *De libidine et vino*, coloph. *Finis*, inc. «Nec Veneris nec tu vini tenearis amore», expl. «Serviat hos fines transiluisse nocet», cfr. *Anth. Lat.* 633 *cum nomine auctoris*;

c. 55r, <M. VALERIUS MARTIALIS, Epigramma>, tit. *Que mulier accipienda*, inc. «Qualem Flacce velim queris, nolimve puellam», expl. «Nec volo quod satiet nec volo quod cruciet», cfr. *Anth. Lat.* 272 *cum nomine auctoris*;

c. 55r, <M. VALERIUS MARTIALIS, Epigramma (5, 56)>, inc. «Queris sollicitus diu rogasque», expl. «preconem facias vel architectum»;

c. 55r, <Carmen>, inc. «Dic quid agis formosa Venus si nescis amanti», expl. «Redde vicem quia semper amat qui semper amatur», cfr. *Anth. Lat.* 24 *cum nomine auctoris*;

c. 55r, <Carmen Rescriptum>, coloph., *Finis*, inc. «Non redivit in florem sed munus perdit amanti», expl. «Facit adulterium et munus perdit amanti», cfr. *Anth. Lat.* 25 *cum nominis auctoris*;

cc. 55r-55v, <AUSONIUS BURDIGALENSIS, De Achilla, qui dissecuit calvariam>, coloph. *Finis*, inc. «Abiecta in trinis inhumati glabra iacebat», expl. «Auctorem ut feriant tela retorta suum»;

c. 55v, <AUSONIUS BURDIGALENSIS, De aetatibus animalium, Hesiodion>, tit. *De aetatibus animantium secundum (H)Efrodum*, coloph. *Finis*, inc. «Ter binos deciesque novem superexit in annos», expl. «Cetera secreti novi deus arbiter evi», cfr. *Anth. Lat.* 647;

c. 56r, <Carmen Unde supra> tit. *Supplicatio et versus Cornelii Galli ad Cesarem de non comburenda Eneide*, inc. «Temporibus letus tristamur maxime Cesar», expl. «Plus fatis possunt Cesaris ora dei», cfr. *Anth. Lat.* 242;

c. 56r, <SULPLICIUS CARTHAGINIENSIS, Versus>, tit. *Item supplicatio et versus Valerii Martialis velut quedam dicunt Sculpitii Carthaginensis de non comburenda Eneide*, inc. «Iusserat hec rapidis aboleri carmina flammis», expl. «Et pene est odio troia cremata rogo», cfr. *Anth. Lat.* ad 653;

cc. 56r-57r, <Carmen Caesari Augustus tributum>, tit. *Responsio et versus Octaviani Augusti de non comburenda Eneide*, coloph. *Finis*, inc. «Ergo ne

supremis potuit vox improba verbis», expl. «Laudetur placeat vivat relegatur ametur», cfr. *Anth. Lat.* 672;

cc. 57r-57v, <*Carmina Duodecim Sapientum, Epithaphia P. Vergilii Maronis disticha*>, tit. *Epithaphia Virgilii Distica*, coloph. *Finis*, inc. «Tytiron ac segetes cecini Maro et arma virumque», expl. «Parthenope cecini pascua rura duces», cfr. *Anth. Lat.* 507-518 *cum nominibus auctorum*;

cc. 58r-59r, <*Carmina Duodecim Sapientum, Tetrasticha de Vergilio*>, tit. *Epythaphia Virgilii tetrastica composita a duodecim sapientibus.i. Palladiuo, Asclepiado, Eustemio, Pompeyano, Maximiano, Vitale, Basilio, Asmenio, Vomano, Eufobrio, Iuliano, Hilario.*, coloph. *Expliciunt epithaphya Virgilii tetrastica*; inc. «Prima mihi musa est sub fagi Tytirus umbra», expl. «Cum tibi me rapuit Mantua Parthenope», cfr. *Anth. Lat.* 555-566 *cum nominibus auctorum*;

cc. 59r-60r, <*Carmina Duodecim Sapientum, Pentasticha de duodecim libris Aeneidos*>, coloph. *Finis*, inc. «Aeolus immittit ventum Iunone precante», expl. «Pallantea necem misero dant cingula Turno», cfr. *Anth. Lat.* 591-602 *cum nominibus auctorum*;

c. 60v. <*Carmina Duodecim Sapientum, De Orpheo*>, tit. *De Orpheo*, inc. «Treicius quondam vates fide creditur canora», expl. «moresque agrestes expoliavit Orpheus», cfr. *Anth. Lat.* 628 *cum nomine auctoris metricisque notationibus*;

c. 60v, <*Carmina Duodecim Sapientum, De Fortuna*>, tit. *De Fortuna*, inc. «O fortuna potens ac nimium levis», expl. «Nec quos differuit perpetuo premit», cfr. *Anth. Lat.* 629 *cum nomine auctoris metricisque notationibus*;

c. 61r, <*Carmina Duodecim Sapientum, De Laude horti*>, inc. «Adeste Musae maximi proles Iovis», expl. «Tribuit colenti multiforme gaudium», cfr. *Anth. Lat.* 635 *cum nomine auctoris metricisque notationibus*;

cc. 61r-61v, <*Carmina Duodecim Sapientum, De interno livore*>, tit. *De invidia*, coloph. *Finis*, inc. «Livor tabificum malis venenum», expl. «Nec Phebus soboles ne clara Phebi», cfr. *Anth. Lat.* 636 *cum nomine auctoris et notationibus metricis*;

cc. 62r-70r, <ANTONIUS LUSCHUS, *Oratio pro magistro Matheo de Vitedono*>, tit. *Onorato Domini, Antonii Luschi pro doctoratu M. Mathei De vite dono in medicina incipit feliciter*, coloph. *Finis*, inc. «Inter priscas et gentiles ymagines que per falsa», expl. «De hoc publicum conficiat instrumentum»;

cc. 70r-71v, <ANTONIUS LUSCHUS, *Epistula metrica ad Johannem Galeazum*>, tit. *Versiculi de scribendi circha capsam que turrem sepulchri collocanda est in maiori ecclesia Mediolani*, coloph. *Finis*, inc. «Cum ducis anguigeri variis divisa sepulchris», expl. «Sol hunc atra dies septembris trina premit»;

cc. 72r-87r, <AESOPUS, *Fabulae cum Prohemio Leonicensis ad Iohannem Franciscum Mantuanum*>, tit. *Prohemium omni boni Leonicensis in fabulas Esopi ad Iohannem Franciscum principem mantuanum*, inc. «Respicenti michi etatis pristina viros», expl. «Fabula docet temporibus cedere sapientis est»<sup>234</sup>;

---

<sup>234</sup> In ordine vengono riportate le seguenti favole esopiche: *De vulpe et aquila; De Luscinia et Accipitre; De vulpe et hirco; De vulpe et leone; De cato et Gallo; De vulpe et aliis vulpibus; De vulpe et rubo; De vulpe et crocodillo; De caponibus et perdice; De confettore carbonibus et purgatore panni; De piscatoribus saxum trahentibus; De ranis et gurgite; De Anu et Medico; De anu et galina; De adolescentibus et coquo; De duobus inimicis; De brutis et simio; De thunno et delphi; De medico et egroto; De aucipe et serpente; De cane et lupo; De cane gallo et culpe; De leone, asino et vulpe; De formica et columba; De noctua rubu et ethya; De egro et medico; De asino et dominis suis; De viatore et Mercurio; De plebe avium; De leporibus conquerentibus; De cervo et venatoribus; De angue et cancro; De leone lupo et volpe; De ansere et cygno; De divite et Ethyopo; De duobus iter facientibus; De cancro et vulpe; De noctua et Cato.*

c. 88r <TITUS STROZAE, *Epitaphia*>, inc. «Hoc iacet Estensis Nicolaus marmore letus», expl. «Sidera letantur animam excepisse beatam»;

c. 88r, <HIERONIMUS GUARINUS, *Epitaphia*>, inc. «Hic ille Extensi Nicolaus origine cuius», expl. «hic iacet humane monumentum nobile sortis»;

c. 88r, <LODRISIUS CRIVELLUS, *Epitaphia*>, inc. «Divus in hoc tegitur Nicolaus marchio saxo», expl. «quaesitus pacis unicus autor erat»;

c. 88r, <TITUS STROZAE, *Epithaphia*>, inc. «Si quis iusticie cultor pietatis et alme», expl. «Estensis cuius spiritus astra tenet»;

c. 88v, <GUARINUS VERONENSIS, *Epitaphia*>, inc. «Sic animama etherea servet Nicolaus in arce», expl. «De hinc laudes alie maiora volumina poscunt»;

c. 88v, <GUARINUS VERONENSIS, *Epitaphia*>, inc. «Ceu procul a patria totum peragraverat orbem», expl. «Consilium is duris fuit et spes unita rebus»;

c. 88v, <LIPPUS, *Epitaphia*>, inc. «Felicem princeps patriam populosque regebam», expl. «A patria rapuit mors inopina procul»;

c. 89r, <TOMAS TURCUS VERONENSIS, *Epitaphia*>, inc. «Inclita magnanime fuerat qui gloria gentis», expl. «hac victor sibi parte viam affe [...] vit Olimpo»;

cc. 89v-91r, <*Epistolae Senecae et Neronis*>, inc. «Si aut aetati mehe Caesar liceret adulari», expl. «Ulla in re obessem. Vale»;

cc. 92r-108r, <AESOPUS, *Fabulae cum Prohemio Gregorii Corrarii Veneti ad Philippum Corrarium*>, tit. *Prohemium Gregorii Corrarii Veneti in quasdam fabellas Ad Philippum Corrarium feliciter incipit*, coloph. *Habes mi Philippe munusculum mea quedem sententia non aspernendum. Quod si grato animo susceperis ut par est a tui amatissimo profectum munus plura fortasse alias scribam. Sed tunc precipue si sensero te bonarum artium studiis delectari. Vale*, inc. «Sepe numero consideranti Philippe mi suavissime», expl. «Fabula docet fortunam principum non principes coli»<sup>235</sup>;

cc. 109r-111r, <PETRUS PAULUS VERGERIUS, *Oratio de Iusti Nopolo pro Cermusone*>, tit. *Oratio Petrii Pauli Vergerii De Iusti Nopolo pro Cermusone ad illustrissimum principem Dominum Franciscum Iuniorem de Karraria incompleta et inemendata*<sup>236</sup>, inc. «Multa in verba facienda essent», expl. «parti velis ut benemerite virtutis premia oerfidia occupet»;

c. 111v, <*Index Plutarchi Vitarum*>, tit. *Plutarcus*, inc. «Alexander», expl. «Pompeo»<sup>237</sup>;

<sup>235</sup> In ordine vengono riportate le seguenti favole esopiche: *De aquila et sole*; *De brutis et simio*, *De formica et cicala*; *De vulpe et corvo*; *De aranea et musca*; *De mure et testudine*; *De equo et bove*; *De balena et piscatore*; *De simia et vulpe*; *De vulpe et formica*; *De bove et sue*; *De corvo et gallinis*; *De vulpe et cerva*; *De bove arante et lupo otioso*; *De rana et corvo*; *De leone et asino*; *De leone vulpe et mure*; *De vipera et herinacio*; *De corvo et columba*; *De columba et ursicatalo*; *De vulpe et aspidi*; *De vulpe peregrinante*; *De aere et terra*; *De ove errabunda et cervo*; *De cadavere et anima*; *De hirco et herinacio*; *De strutho et gallina*; *De nauta agili et simia*; *De equo et mulo*; *De formica volante et ape*; *De ape et passere solitario*; *De arundine et canna mellis*; *De pavone et herinacio*; *De gallo et vulpe*; *De riconceronte et cervo*; *De spino et ficu*; *De Luscinia et corvo*; *De columba et luto*; *De talpa et natura*; *De simia et historione*; *De simia et vulpe*; *De simia et vulpe (bis)*; *De hirundine*; *De vipera pregnantem*; *De cane et lupo*; *De sue et vulpe*; *De turture et passere*; *De vipera et phenice*; *De tauris et camelo*; *De cane et ovibus*; *De rana et eius pullo*; *De lupis et ovibus*; *De duobus adulteris et eorum uxoribus*; *De quodam civie qui felicissimus habebatur*; *De rustico qui thesaurum invenit*; *De viro edente colubras*; *De fure lusco et gibboso*; *De lupo explorante et aliis lupis*; *De manibus et corpore*; *De quodam cive romano se summis pontificibus gratum reddere studente*.

<sup>236</sup> È presente una correzione nelle ultime tre parole del titolo rubricato. Una differente mano corregge (con inchiostro marrone) *Completa sed inemendata*.

<sup>237</sup> Si tratta di un indice con i nomi dei protagonisti delle *Vitae* plutarchee. Alcuni nomi sono accompagnati da simboli di richiamo. La pagina termina con tre righe scritte. La prima è occupata

cc. 113r-148r, <A. TIBULLUS, *Corpus Tibullianum*>, tit. *Albij Tibulli poete illustris Liber incipit*, coloph. *Tibulli poetae illustris liber feliciter finit; Albus Tibullus eques regalis: insignis forma cultuque corporis observabilis ante alios carminum Messallam orininem dilexit cuius etiam contubernalis (...) Obiit adolescens et indicat epigramma superscriptum*, inc. «Divitias alius fulvo sibi congerat auro», expl. «Aut caneret forti regia bella pede»;

cc. 148v-155r, <KAROLUS ARETINUS, *Batrachiomomachia*>, tit. *Karoli Aretini in Homeri poete, Βατραχομωμάχων idest ranarum murumque pugna ad Marrasium Stilicensem poetam*, coloph. *Finis*, inc. «Nuper suavissime Marrasi cum apud», expl. «Phoebus quam tanti cessat discordia belli»;

cc. 155v-160r, <MARRASIUS STILICENS, *Angelinetum*>, tit. *Marrasii Stilicensis ad Leonardum Aretinum Angelinetum praefatio*, inc. «Hunc Leonarde tuo volui obsignare libellum», expl. «vestit ex chartis famacopola piper»;

c. 160r, <PANORMUS, *Carmina varia*>, tit. *A Panormita epigramma ad Marrasium*, inc. «Angeline oculis dedit aurea tela cupido», expl. «Marrasius certe vult et amore mori», cfr. *Carm.* 1, 65;

cc. 160r-162v, <LEONARDUS ARETINUS, *Carmina varia*>, tit. *Leonardus Aretinus Marrasio S.*, inc. «Fons perdam si fabulis proturisque redimus», expl. «iterum vale nonus octavus Florentia»;

cc. 163r-163v, <MARRASIUS STILICENS, *Carmina varia*>, tit. *Marrasius Leonardo S. d. p.*, inc. «Non opus est Stythichum» expl. «Sic iuvenis fies in amore furente», cfr. *Carm.* II;

cc. 164r-165v, <MARRASIUS STILICENS, *Carmina varia*>, tit. *Marrasius Carulo Arretino*, inc. «Credebam Gaios latices coluisse camenas» expl. «Cantum elegos placida scribere mente velis», cfr. *Carm.* III;

cc. 165v-166r, <MARRASIUS STILICENS, *Carmina varia*>, tit. *Ad Angelinam Cornelianam pro Cornelio*, inc., «Cornelius dire pavidus formidine pestis» expl. «pectore sit semper Cornelianus amor», cfr. *Carm.* IV;

c. 166r, <MARRASIUS STILICENS, *Carmina varia*>, tit. *Ad Evam pro Sabino Siculo*, inc. «Eva vale quondam mea lux mea vita voluptas», expl. «Ut pedibus collum nulla puella premat», cfr. *Carm.* V;

c. 166r, <MARRASIUS STILICENS, *Carmina varia*>, tit. *Ad Margaram ut Fabritium redamet*, inc. «Margara siquis erit merito tibi dignus amari», expl. «Cantabunt laudes carmine nostra tuas», cfr. *Carm.* VI;

cc. 166r-166v, <MARRASIUS STILICENS, *Carmina varia*>, tit. *Ad Evam puellam pro Sabino suo*, inc. «Esset apud Latias formosior Eva pellas», expl. «Carior est facies quam sibi vita tua», cfr. *Carm.* VII;

c. 166v, <MARRASIUS STILICENS, *Carmina varia*>, tit. *Ad Evam puellam pro Sabino suo*, inc. «Postquam limato iecisti spicula ferro», expl. «et quem non vivens mortua habebō virum», cfr. *Carm.* VIII;

cc. 166v-167r, <MARRASIUS STILICENS, *Carmina varia*>, tit. *Ad Petrum Vintorinum pro Fabritio*, inc. «Si maiore opera celebres clarosque poetas», expl. «Nasonis primo sit tibi nota domus», cfr. *Carm.* IX;

cc. 167r-168r, <MARRASIUS STILICENS, *Carmina varia*>, tit. *Ad Barnabam humanitatis deferentem*, inc. «Qua monitus fueras mi dulcis epistola ad aures», expl. «Rhetores et primas ique redique varias», cfr. *Carm.* X;

---

dal numero di riferimento della Vita: *xLxiii*. Le ultime due non sono restituibili a causa dell'inchiestro sbiadito. Si leggono soltanto le prime due parole: *Grece latina*. La c.112 è andata perduta.



c. 168r, <MARRASIUS STILICENS, *Carmina varia*>, tit. *Ad Mauritium Lutium ut suae nuptae primos flores decerpit*, inc. «Toniam formosa est et sanguine clara parentum», expl. «et matutinas collige prime rosas», cfr. *Carm.* XI;

cc. 168r-168v, <MARRASIUS STILICENS, *Carmina varia*>, tit. *Ad Eneam Silvium Responsio*, inc. «Non hilare accipiam memem Trinacria tellus», expl. «ut cito dirapiat pectora nostra furor», cfr. *Carm.* XII;

cc. 168v-169r, <MARRASIUS STILICENS, *Carmina varia*>, tit. *Ad dea aquarum*, inc. «Nimphae carus amor fugit hinc vos currere ad ortus», expl. «Incipite et Veneta correvocate meam», cfr. *Carm.* XIII;

cc. 169r-170r, <*De colucibus et iumentis. De Philomena Ovidio tributum*>, inc. *Incipit Ovidius de vocibus appropriatis avibus et quadrupedibus et primo de Philomena*, coloph. *Finis*, inc. «Dulcis amica veni noctis solatia prestans», expl. «Seu semper sileant sive sonare queant», cfr. *Anth. Lat.* 762;

c. 170r-171r, <*Conflictus veris et hiemis Ovidio tributum*>, tit. *Ovidius de vere et hieme*, inc. «Conveniunt cuncti subito de montibus altis», expl. «Salve dulce decus. cuncta per secula salve», cfr. *Anth. Lat.* 687;

cc. 171r-175r, <OVIDIUS, *Heroides, Epistula XV*>, tit. *Saphos<sup>238</sup> vatis egregie Pelasgide Militens Lesbis. Epistola ad Phaonem siculum amatorem suum*, inc. «Num quid ubi aspecta est studiose littera dextre», expl. «ut in Leucandiae fata petantur aquae»;

cc. 175r-176r, <MARRASIUS STILICENS, *Carmina varia*>, tit. *Marrasius per Suntino Bentio de ortu et obitu Larvantii ad nostrum Marchionem estensem*, inc. «Larvati dicunt princeps animos et salutem», expl. «per lege putamos incipe amare viros», cfr. *Carm.* XVII;

cc. 176r-177r, <GUARINUS VERONENSIS, *Responsio ad Marrasium*>, tit. *Responsio Guarini Veronensis per Marchione Estensi ad Marrasium et Sutinum Bentium*, inc. «Vos laetis oculis letis complector et ulmis», expl. «intermissus enim fit labor <---> levis»;

cc. 177r-177v, <MARRASIUS STILICENS, *Carmina varia*>, tit. *Responsio ad Guarinum Veronensem Incipit*, inc. «Postquam tu nostris respondes», expl. «Perpetuo vivent carmina nostra tuis», cfr. *Carm.* XVIII;

c. 177v, <MAFFEUS VEGIUS, *Carmina*>, tit. *Maffei Vegii carmina ad Marrasium per Angelina*, inc. «Quid gemis et taciens singultus pectora», expl. «ossa tremor corpus debile pressit humo»;

cc. 178r-178v, <MAFFEUS VEGIUS, *Laudensis Carmina*>, tit. *Eiusdem Maffei Vegii Laudensis Carmina*, inc. «Heus ubi tu flavelle me ore substantia vitae», expl. «Si valeas et me poinde valeri putas»<sup>239</sup>;

c. 178v, <OCTAVIANUS AUGUSTUS, *Carmen*>, inc. «In Macedum campis ultus iam Caesaris umbra», expl. «Vix caelum superis et sydera summa reliqui», cfr. *Anth. Lat.* 855;

c. 178v, <GUARINUS VERONENSIS, *Carmina*>, inc. «Sudorem prae se fert virtus mente deorum», expl. «mollis adest que visa fuit durissima quondam», cfr. *Carm.*, 1,63;

cc. 178v-179r, <MAFFEUS VEGIUS, *Carmina*>, tit. *Maffei Vegii ad Aulum*, inc. «Magne vir Aule Cupis Galli ut celeberrima regis», expl. «qui regisque tui scribere gesta velint»;

c. 179r, <MAFFEUS VEGIUS, *Carmina*>, tit. *Eiusdem Maffei*, inc. «Me dudum pulchro celebrasti carmina», expl. «tu eum principibus laude perennis eris»;

<sup>238</sup> Il termine *Sophos* è corretto da una ulteriore mano in *Sapphus*.

<sup>239</sup> A seguito del testo compare una indicazione cronologica riportante la data 1436.

cc. 179r-179v, <MAFFEUS VEGIUS, *Carmina*>, tit. *Eiusdem ad Bartolomeum episcopum Mediolanensem*, inc. «Magne ca[...] insubristense sanctissime presul», expl. «tu vates potius bel[...]sta fasta cane»;

c. 179v, <COELIUS SEDULIUS, *Carmen Paschale*>, inc. «Salve sancta parens enixia puerpera regem» expl. «sola sine exemplo placuisti femina Christo», cfr. *C. Pasc.* 2, 63-69;

c. 179r, <MAFFEUS VEGIUS, *Carmina*>, tit. *Eiusdem Maffei V.*, inc. «Si faber atque senex tuus est Galathea maritus», expl. «Disco sub exemplo cautior esse suo»;

c. 180r, <MAFFEUS VEGIUS, *Carmina*>, tit. *Maffeus Veggius ad Nicolaum principum*, inc. «Parve liber cui te mutatur», expl. «Cumque meo torum carmine summe animum»;

cc. 180r-182v, <MAFFEUS VEGIUS, *Convivium deorum*>, tit. *Convivium deorum incipit*, coloph. *Expapia 1430 fecit*, inc. «Pex superum positis» expl. «Sede manens placidam duxit per membra [...] etem»;

cc. 182v-184v, <GUARINUS VERONENSIS, *Carmina*>, tit. *Incipit Galeotus Guarinus ad Nicolaum Strozaum virum clarum*, coloph. *Vale*, inc. «Cui mea cui potius metra», expl. «hinc honor hinc laudes hinc rectis gloria fastis», cfr. *Carm.* 12;

cc. 184v-187v, <*Carmen*>, coloph. *Finis*, inc. «Nunc sacre Muse sanctos nunc solvite sines», expl. «Spes certe studiis relicta bonis»;

cc. 187v-189r, <CLAUDIUS, *Scriptio de Balneis (Carmen XXVI)*>, tit. *Descriptio fontis sive balnei aponisque edita a Claudiano poeta celeberrimo apud urbem Anthenoream patavium*, coloph. *Claudiani Poetae de scriptio de balneis. Aponiruris Patavini Finit Honorio et Arcadio imperatoribus*, inc. «Fons Anthenoree vitam qui porrigis urbi», expl. «Pacatumque aegro luxuriante dolor»;

cc. 189v-191v, <CASSIODORUS VIVARIENSIS, *Epistula XXXIX Aloisio architecto Theodoricus rex*>, tit. *Sanctus Theodoricus rex: Aloisio architecto sat.*, coloph. *Ravenne III KI Iunii Aurelius Cassiodorus Palatii Praepositus Scripsit*, inc. «Si audita veterum miracula ad laudem», expl. «Expendere ut tantum videamus ruris menia custodire. Vale».

**Bibliografia:** cfr. Baglio M., *Seneca e le «Ingannese lusinghe» di Nerone: Zanobi da Strada e la fortuna latina e volgare di Tacito*, *Annales XIV*, 52-56, in “Studi petrarcheschi”, 2000; Buonocore M., *Nuove acquisizioni di manoscritti ovidiani: l’Epistula XV delle “Heroides”*, in “Giornale italiano di filologia”, 1994; Buonocore M., *I codici di Ovidio presso la Biblioteca Apostolica Vaticana*, in “Rivista di cultura classica e medioevale”, 1995; Buonocore 2000; Dell’Era A., *Note al Corpus Tibullianum*, in “Bollettino dei Classici”, 1999; Dell’Era A., *Per il testo del Corpus Tibullianum*, in “Bollettino dei Classici”, 1996; Rosellini 1994; Rosellini 1995; Varanini G.M., *Appunti sulla famiglia Turchi di Verona nel Quattrocento. Tra mercatura e cultura*, in *Studi in memoria di Mario Carrara*, A. Contò (a cura di), Biblioteca Civica di Verona, Verona, 1995; De Gregorio G., *L’Erodoto di Palla Strozzi (cod. Vat. Urb. Gr. 88)*, in “Bollettino dei Classici”, 2002.

#### **Trascrizione diplomatica:**

Primus ab ethereo proprio de numine natus  
Ad terras descendit homo intacte virginis infans

Purpurea cervice gerens sine fine coronam  
Et pater ipse sibi proprio accessit in ortu  
Et unus animus et nati spiritus unus  
Divisum nomen sed non divisa potestas

**Notazioni Filologiche e materiali:** Il testo del *Mundus Origo* è riportato al f. 47v. Esso ricorre a seguito dei *Versus Sibille Iudicii die*, introdotti a partire da c. 47r. È separato dal precedente testo per mezzo del *colophon* rubricato di chiusura riportante *Finis*. Il poemetto è introdotto, invece, dal titolo rubricato *Versus eiusdem Sibille* ed è distinto dai testi successivi solo da una riga bianca. In questo *specimen* l'estratto della *Prophetia* si distingue da tutta la sequenza riportata da c. 45r a c. 47v. Va notata l'attenzione riservata al sintagma *virginis infans* che è sottolineato con inchiostro rosso, in maniera simile a ciò che accade per *averni*, *lunaris* e *chaos* in *Versus Sibille Iudicii die* e *una* in *De V Lictera*. Infine, proprio l'attribuzione sibillina del testo costituisce un elemento *per differentiam* rispetto alle altre attestazioni della tradizione extravagante del poemetto che non contengono esplicitata alcuna menzione della Sibilla. Anche la posizione sequenziale della *Prophetia ex Dictis Sibyllae Magae* rispetto al *De Iudicii Die* non è casuale: in questo manoscritto è ancora percepita la cristallizzata sequenza sibillina di testi oracolari. La descrizione codicologica della carta è aderente e uniforme a quella già fornita in termini generali.

### Manoscritti Laurenziani

**Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. 33.31, f. 35r, XIV sec.**

#### Descrizione esterna:

Esemplare omogeneo miscelaneo di XIV sec. di provenienza italiana; presumibilmente redatto in Toscana o tra Napoli e la Romagna durante gli spostamenti di Giovanni Boccaccio, proprietario e redattore del manoscritto; ff. 73 di cui il f. 1v contiene un indice compilativo delle opere contenute nel manufatto; membranaceo; sono presenti una carta di guardia con filigrana, contenente l'*Index* delle opere riportate nel codice e tre *cartae* conclusive; ai ff. 20, 21, 22 la pergamena è di riuso e risulta ricavata da un graduale di XIII sec. redatto in scrittura beneventana; dimensioni, 288 x 208 mm; numerazione apposta a margine superiore ad inchiostro; nei primi *folia* il testo è disposto in due colonne di 42 righe mentre, a partire da f. 4r, esso è restituito in unica colonna centrale con margini laterali e inferiore predisposti per il commento; tracce evidenti di rigatura e della confezione della *mise en page* riscontrabili a f. 12r; il manufatto non presenta particolari decorazioni, eccezion fatta per le glosse disegnate rappresentanti un versatoio, una foglia a tre punte nel margine sinistro e illustrazioni geometriche, al f. 4r; di pregio anche le *maniculae* dei ff. 9r, 12v (la *manus* è corredata di maniche e bottoni), 13r, 14v, 18v, 54v; inchiostri predominanti sono marrone scuro e rosso. Un tempo unito al ms Plut. 29.8, il codice è appartenuto al canonico Antonio Petrei attivo nella basilica di San Lorenzo a cavallo tra XV e XVI sec. (come si deduce dalla nota di possesso a c. 1r). Pervenne alla Biblioteca Laurenziana nella seconda metà del XVI sec.

**Descrizione interna:**

- ff. 1r-3r, <FULGENTIUS, *Expositio sermonum antiquorum*>, tit. *Flavij Plantiadis Fulgentij vescovi expositio antiquorum sermonum ad gratiarum calciadum Incipit feliciter*, coloph. *Fabii Planciadis Fulgentiis Vescovi Expositio antiquorum sermonum cum testimoniis explicit*, inc. «Redetuoque preceptoque domine ferie nostra», expl. «tam delenifica»;
- f. 3r, <GREGORIUS MAGNUS, *Excerpta ex Moralibus in Job*>, tit. *Gregorius in moralibus*, inc. «Huius mundi», expl. «sufficiunt multa non parant»;
- f. 3r, <SENECA, *Excerpta philosophica*>, tit. *Seneca*, inc. «in recti» expl. «equa libera»;
- f. 3v, <*Lamentatio Bertoldi*>, coloph. *Explicit*, inc. «Manbio fortune» expl. «versum»;
- f. 3v, <*Distichon*>, inc. «Disce puer dum tempus habes ne tempora perdes» expl. «Discere que poscit discat quod discere possit»;
- f. 3v, <AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *Excerpta*>, tit. *Augustinus*, inc. «Nam opere demonstrandam», expl. «fieri suspicari quod facere»;
- f. 3v, <HIERONIMUS, *Excerpta*>, tit. *Ieronimus*, inc. «Amor forme», expl. «novissime amor facit»;
- f. 3v, <SENECA, *Excerpta ex De Tranquillitate vitae*>, tit. *Seneca de Tranquillitate Vite*, inc. «Quid illos otiosos», expl. «speculumque occupatos»;
- f. 3v, <*Tetrastichon ad Sanctum Miniatem et alia*>, inc. «Tu precibus Minias», expl. «Corpus ibi donas transit nam spiritus astra»;
- ff. 4r-16v, <PERSIUS, *Satirae cum Vita auctoris*>, tit. *Vita Persii Flacci incipiter feliciter*, coloph., *Finit sextus et ultimus liber satirarum Persii Flacci Vescovi Ultrerrani feliciter Iohannes*, inc. «Aule Flaccus Persius apud», expl. «Invencus orsippe tui finita acervi»;
- f. 16v, <*Carmen*>, inc. «Et belli sonuere tube violenta premit», expl. «elusus archas»;
- f. 17r, <*Vita Vergilii (Bernensis)*>, tit. *De nobilitate...discipuli Epidii oratoris incipit*, inc. «Publius Virgilius Maro genere manutanus», expl. «probatissimorum virorum»;
- ff. 17r-24r, <Appendix Vergiliana, *Culex*>, tit. *Poetarum sapientissimi Virgilii Maronis...ludi libellus incipit Culex*, coloph. *Culex Virgilii Maronis Finis et cetera*, inc. «Lusimus Octavi gracili modulante talya», expl. «funeris officium vite pro munere reddit»
- ff. 24v-27v, <Appendix Vergiliana, *Dirae*>, tit. *Dire Maronis Virgilii Incipiunt Feliciter*, coloph. *Dire Maronis Virgilii Finiunt*, inc. «Battare cigneas repetamus carmine voces», expl. «Ut maneam quod vix oculis cognoscere possim»;
- f. 27, <PSEUDO-VERGILIUS, *Carmen*>, tit. *Versus Virgilii qorum materia est Iuvenis aprum vulneravit ex improviso serpentem calcavit et ipse serpene merietur et simul tres omnes intereunt*, inc. «Sus invenis serpens casu venere sub unum», expl. «Hic fremit ille gemit: sibilat hic moriens»;
- ff. 27v-28r, <*Carmina Duodecim Sapientum, Distica de unda et speculo*>, inc. «Redditur effigies liquida currentis in unda», expl. «Ceui levi in speculo solet apparere figura», cfr. *Anth. Lat.* 519-530 *cum nominibus auctorum*;
- ff. 28r-28v, <*Carmina Duodecim Sapientum, Disticha de glaciali aqua*>, inc. «Qua ratis egit iter iuncto bove plaustra trahuntur», expl. «Cum frigus Boreasobstupefecit aquas», cfr. *Anth. Lat.* 531-542<sup>240</sup> *cum nominibus auctorum, carmen 538 deest*;

---

<sup>240</sup> Si segnala come i secondi versi dei carmi 532 e 533 siano invertiti tra loro.

ff. 28v-29r, <*Carmina Duodecim Sapientum, Tristicha de arcu caeli*>, inc. «Taumantis proles varianti veste refulgens», expl. «picta veste decens et multicoloribus alis», cfr. *Anth. Lat.* 543-554 *cum nominibus auctorum*;

ff. 29r-29v, <P. OVIDIUS NASO et *Carmina Duodecim Sapientum, Tetrasticha de quattuor temporibus anni*>, inc. «Verque novum stabat cinctum florente corona», expl. «picta veste decens et multicoloribus alis», cfr. *Anth. Lat.* 567-578 *cum nominibus auctorum*;

ff. 30r-31r, <*Carmina Duodecim Sapientum, Tetrasticha de aurora et sole*>, inc. «Aurora oceanum croceo velamine fulgens», expl. «Depellit tenebras noxque peracta fugit», cfr. *Anth. Lat.* 579-590 *cum nominibus auctorum, carmen 588 deest*;

ff. 31r-32r, <*Carmina Duodecim Sapientum, Pentasticha de duodecim libris Aeneidos*>, inc. «Eolus inmittit ventum Iunone precante», expl. «Pallanea necem misero dant cingula Turno», cfr. *Anth. Lat.* 591-602 *cum nominibus auctorum*;

ff. 32r-33r, <*Carmina Duodecim Sapientum, Hexasticha de duodecim signis*>, tit. *De signis*, inc. «Primus adest Aries Taurusque insignibus auro», expl. «Quiquerefundit aquas et pisces ultimus ordo», cfr. *Anth. Lat.* 615-626 *cum nominibus auctorum*;

ff. 33r-33v, <*Carmina Duodecim Sapientum, De Orpheo*>, inc. «Threicius quondam vates fide creditur canora», expl. «Moresque agrestes expoliavit Orpheus», cfr. *Anth. Lat.* 628 *cum nomine auctoris*;

f. 33v, <*Carmina Duodecim Sapientum, De Fortuna*>, inc. «O Fortuna potens ac nimium levis», expl. «Nec quos desseruit perpetuo premit», cfr. *Anth. Lat.* 629 *cum nomine auctoris*;

ff. 33v-34r, <*Carmina Duodecim Sapientum, De laude horti*>, inc. «Adeste Muse maximi proles Iovis», expl. «tribuit colenti multiforme gaudium», cfr. *Anth. Lat.* 628 *cum nomine auctoris*;

ff. 34r-34v, <*Carmina Duodecim Sapientum, De interno livore*>, inc. «Livor tabificum malis venenum», expl. «Nec Phebus sobolesve clara Phebi», cfr. *Anth. Lat.* 636 *cum nomine auctoris*;

f. 34v, <*Carmina Duodecim Sapientum, De Sirenis*>, inc. «Syrenas variocantus Acheloia proles», expl. «si tandem exitio monstra canora dedit», cfr. *Anth. Lat.* 637 *cum nomine auctoris*;

f. 35r, <*Carmina Duodecim Sapientum, De die natali*>, inc. «Clarus inoffenso procedat lumine Tytan», expl. «Asmenide referantalacres sua munera nati», cfr. *Anth. Lat.* 638 *cum nomine auctoris*;

f. 35r, <*Prophetia ex Dictis Sibyllae Magae versio brevior*>, tit. *Versus Sybille*, inc. «Primus ab ethereo proprio de numine natus», expl. «divisum nomen sed non divisa potestas»;

f. 35r, <*Carmina Duodecim Sapientum, De Y littera*>, tit. *De Y littera*, inc. «Lictera Pictagore discrimine secta bicorni», expl. «Turpis inopsque simul miserabile transiget evum», cfr. *Anth. Lat.* 632;

f. 35v, <*Carmina Duodecim Sapientum, De Libidine et vino*>, tit. *De libidine et vino*, inc. «Nec Veneris nec tu vini tenearis amore», expl. «Serviat hos fines transiluisse nocet», cfr. *Anth. Lat.* 633;

f. 35v, <M. VALERIUS MARTIALIS, *Epigramma*>, tit. *Que mulier accipienda*, inc. «Qualem Flacce velim queris, nolimve puellam», expl. «Nec volo quod satiet nec volo quod cruciet», cfr. *Anth. Lat.* 272 *cum nomine auctoris*;

ff. 35v-36r, <M. VALERIUS MARTIALIS, *Epigramma (Lib. 5, 56)*>, inc. «Quaeris sollicitus diu rogasque», expl. «Preconemque facias vel architectum»;

- f. 36r, <*Carmen*>, inc. «Dic quid agis formosa Venus si nescis amanti», expl. «Redde vicem quia semper amat qui semper amatur», cfr. *Anth. Lat.* 24 *cum nomine auctoris*;
- f. 36r, <*Carmen Rescriptum*>, coloph., *Finis*, inc. «Non redit in florem sed munus perdit amantis», expl. «Facit adulterium et munus perdit amantis», cfr. *Anth. Lat.* 25 *cum nominis auctoris*;
- f. 36r, <AUSONIUS BURDIGALENSIS, *De Achilla, qui dissequit calvariam*>, coloph. *Finit*, inc. «Abiecta in trivis inhumati glabra iacebat», expl. «Auctorem ut feriant tela retorta suum»;
- f. 36r, <M. VALERIUS MARTIALIS, *Carmen De Nutrice*>, tit. *Virgilii Versus de nutrice*, inc. «Si memini fuerant», expl. «tussis habet», cfr. *Mart.* 1, 19;
- f. 36r, <PSEUDO-VERGILIUS, *Carmen*>, tit. *Balista*, inc. «Monte sub hoc lapidum tegitur balista sepultus», expl. «Nocte die tutum carpe viator iter», cfr. *Anth. Lat.* 261;
- f. 36v, <AUSONIUS BURDIGALENSIS, *De aetatibus. Hesiodion*>, tit. *De Etatibus*, inc. «Ter binos deciesque novem», expl. «cetera secreti novit deus arbiter evi», cfr. *Anth. Lat.* 647;
- ff. 36v-37v, <*Carmina Duodecim Sapientum, Hexasticha de titulo Ciceronis*>, tit. *Epithaphia Exastica Ciceronis a XII Sapientibus edita incipiunt*, coloph. *Epythaphya Ciceronis finiunt*, inc. «Hic iacet Arpinas», expl. «Servitio pressam prestituit patriam», cfr. *Anth. Lat.* 603-614 *cum nominibus auctorum, carmen 608 deest*;
- ff. 37v-38r, <*Carmina Duodecim Sapientum, De Achille*>, tit. *Accillis Epithaphyum*, inc. «Pelides ego sum», expl. «cum pressi hostilemfraude perempri humum», cfr. *Anth. Lat.* 630 *cum nomine auctoris*;
- f. 38r, <*Carmina Duodecim Sapientum, De Hectore*>, tit. *Hectoris Epitaphium*, inc. «Defensor patriae iuvenum fortissimus Hector», expl. «Condidit et merens hac tumulavit humo», cfr. *Anth. Lat.* 631 *cum nomine auctoris*;
- f. 38, <*Carmina Duodecim Sapientum, Dodecasticha de Hercule*>, tit. *Herculis Labores XII*, coloph., *Finiunt*, inc. «Oppressit Nemeae primo virtute leonem», expl. «Postremo Experidumvictor tulitaurea mala», cfr. *Anth. Lat.* 627 *cum nomine auctoris*;
- f. 38v, <PSEUDO- AUGUSTINUS, *Carmen Sibyllinum De Iudicii Die*>, tit. *Versus Sibillae De iudicii die*, inc. «Iudiciumque signum tellus sudore madescet», exp. «Et omnes hic deo rege sistentur ad unum»;
- ff. 39r-45v, <Appendix Vergiliana, *Priapea*>, tit. *Diversorum auctorum Priapeia incipit*, coloph. *Explicit Priapeia*, inc. «Carminis incompti», expl. «Priape fave»;
- f. 46, <CATO, *Nomina Musarum*>, tit. *Interpretatio Nove Musarum*, inc. «Clio gestans canens», expl. «omnia Phebus», cfr. *Anth. Lat.* 664;
- f. 46r, <*Carmen*>, inc. «Ista est expositio», expl. «nonum bene proferre quod eligens»;
- f. 46r, <*Carmen*>, inc. «Non sine re iusta», expl. «virtutis amore»;
- f. 46r, <*Carmen*>, tit. *De quatuor principales virtutibus*, inc. «Iustitia fortitudo», expl. «clementia modestia»;
- f. 46r, <LOVATUS LOVATI, *Poema de Tristano et Isotta*>, inc. «Militie virisque», expl. «procul mora»;
- f. 46r, <*Carmen*>, inc. «Iuno Tersiphone», expl. «maioris amoris»;
- f. 46r, <*Carmen*>, tit. *De tribus pastoriens et amatricibus eorum*, coloph. *Explicit*, inc. «Almo tironem», expl. «tyronem»;
- f. 46r, <*Versus domini Iovanni de Padua*>, inc. «Edificorum saxis», expl. «metallum»;

ff. 46v-49r, <P. OVIDIUS NASO, *Ibis*>, tit. *Ovidi de Ibice incipit feliciter*, coloph. *Explicit Ovidiis De Inide*, inc. «Tempus adhec lustris», expl. «acria tella geri»;  
 ff. 49v-59r, <P. OVIDIUS NASO, *Amores*>, tit. *Ovidii Nasonis sine titulo Liber primum incipit*, coloph. *Explicit...cetera Deo Gratias*, inc. «Qui mihi Nasonis», expl. «ero opus»;  
 ff. 59v-67r, <BERNARDUS SILVESTRIS, *Megacosmus et Microcosmus*>, tit. *Incipit Liber Microcosmi et meghacosmi Bernardi Silvestris*, coloph. *Explicit Liber Megacosmi et Migrocosmi Bernardis Silvestris*, inc. «In huius operis», expl. «omnificasque manus»;  
 ff. 67v-69r, <VITALIS BLOISENSIS, *Comoedia Geta*>, tit. *Commedia Gete et Birrie incipit*, coloph. *Explicit hic Geta receptus...amphytrion*, inc. «Retorum studia minimumque», expl. «fore cuncta placet»;  
 ff. 70r-71v, <GUGLIELMUS BLOISENSIS, *Comoedia Alda*>, tit. *Comedia Alde incipit*, coloph. *Explicit Comedia Alde*, inc. «Cum parit Alda», expl. «sit Alda sui»;  
 ff. 71v-73v, <ARNOLFUS ORLEANENSIS, *Comoedia Lidia*>, tit. *Comedia Lidie incipit*, coloph. *Explicit Comedia Lidie*, inc. «Postquam primi», expl. «sit sibi fraude trium».

**Bibliografia:** Una descrizione compilativa è presente a [http://www.bml.firenze.sbn.it/laformadelibro/sezioni\\_ita/scheda33.htm](http://www.bml.firenze.sbn.it/laformadelibro/sezioni_ita/scheda33.htm) Si rimanda al sito <http://opac.bmlonline.it/Bibliografia.htm?idlist=2&record=602412442069> per la bibliografia completa e aggiornata sul manoscritto. Bibliografia significativa ai fini dello studio della sezione testuale sibillina: Albanese G., *Boccaccio bucolico e Dante: da Napoli a Forlì*, in *Boccaccio e la Romagna*, Atti del Convegno di Studi, Forlì, Salone Comunale (22-23 novembre 2013), G. Albanese, P. Pontari (a cura di), Longo, Ravenna, 2015, pp. 67-118; Black R., *Boccaccio Reader of the Appendix Vergiliana : the Miscellanea Laurenziana and Foureenth-Century Schoolbooks*, in *Gli Zibaldoni di Boccaccio. Memoria, scrittura, riscrittura*, Atti del Seminario Internazionale, Firenze-Certaldo, 26-28 aprile 1996, M. Picone, C. Cazalé Bérard (a cura di), Cesati, Firenze, 1998; Brown V., *Boccaccio in Naples: the beneventan liturgical palimpsest of the Laurentian autographs (mss. 29.8 and 33.31)*, in *Terra Sancti Benedicti: studies in the paleography, history and liturgy of medieval southern Italy*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2005, pp. 361-443; Bérard C.C., *Riscrittura della poetica e poetica della riscrittura negli Zibaldoni di Boccaccio*, in *Gli Zibaldoni di Boccaccio. Memoria, scrittura, riscrittura*, Atti del Seminario Internazionale, Firenze-Certaldo, 26-28 aprile 1996, M. Picone, C. Cazalé Bérard (a cura di), Cesati, Firenze, 1998, pp. 425-453; Ciccutto M., *Immagini per i testi di Boccaccio: percorsi e affinità dagli Zibaldoni al Decameron*, in *Gli Zibaldoni di Boccaccio. Memoria, scrittura, riscrittura*, Atti del Seminario Internazionale, Firenze-Certaldo, 26-28 aprile 1996, M. Picone, C. Cazalé Bérard (a cura di), Cesati, Firenze, 1998, pp. 141-160; Di Benedetto F., *Presenza di testi minori negli Zibaldoni*, in *Gli Zibaldoni di Boccaccio. Memoria, scrittura, riscrittura*, Atti del Seminario Internazionale, Firenze-Certaldo, 26-28 aprile 1996, M. Picone, C. Cazalé Bérard (a cura di), Cesati, Firenze, 1998, pp. 13-28; Ferretti M., *Boccaccio, Paolo da Perugia e i Commentari ovidiani di Giovanni del Virgilio*, in “Studi sul Boccaccio”, 35, 2007, pp. 85-110; Finazzi S., *Le unciales litterae e Boccaccio*, in “Italia medioevale e umanistica”, 56, Salerno Editrice, Roma, 2015, pp. 297-307; Goldin D., *Il Boccaccio e la poesia francese del XII secolo*, in “Studi sul Boccaccio”, 13, 1981-82, pp. 327-362; Hausmann F., *Carmina priapea*, in *Catalogus Translationum et Commentariorum: Medieval and Renaissance Latin Translations and Commentaries*, vol. IV, The Catholic University of America Press, Washington, 1980, pp. 423-450; Pascal C., *Poesia latina medievale: saggi e note critiche*, Battiato, Catania, 1907; Petoletti M., *Il Boccaccio e la tradizione dei testi latini*, in *Boccaccio letterato*, Atti del



Convegno internazionale, Firenze-Certaldo, 10-12 ottobre 2013, M. Marchiaro, S. Zamponi (a cura di), Firenze, Accademia della Crusca, 2015, pp. 105-121; Rosellini 1995; Vacchetta G., *Giovanni del Virgilio (e Dante)*, in *Scritti. Ricerche medievali e umanistiche.*, R. Avesani, M. Feo, E. Pruccoli (a cura di), Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2012, pp. 729-742; Zabughin V., *Vergilio nel Rinascimento italiano da Dante a Torquato Tasso: fortuna, studi, imitazione, traduzioni e parodie, iconografia*, in *Il Trecento e il Quattrocento*, vol. 1, Zanichelli, Bologna, 1921.

### **Trascrizione diplomatica:**

Primus ab ecthereo proprio de numine natus  
Ad terras descendit homo intacte virginis infans  
Purpurea cervice gerens sine fine coronam  
Et pater ipse sibi proprio accessit in ortu  
Et unus animus et nati spiritus unus  
Divisum nomen sed non divisa potestas

**Notazioni filologiche e materiali:** L'estratto della *Prophetia ex Dictis Sibyllae Magae* è contenuto al f. 35r ed è inserito nella sezione destinata ai *Carmina Duodecim Sapientum*. È introdotto dal titolo *Versus Sybille*; le lettere V e S sono rubricate secondo un uso decorativo riservato ai titoli dei componimenti trascritti e anche nelle lettere iniziali di ogni verso del poemetto sibillino. Tale accorgimento è coerente con la natura poetica del componimento. Il *folium* presenta numerose abrasioni, specificamente a ridosso del margine esterno e interno laterale. Lo specchio di scrittura è tracciato ad inchiostro di cui rimangono tracce visibili nella parte posteriore della pagina; la *mise en page* contempla uno spazio di un rigo bianco tra i diversi componimenti. Il testo è disposto in 30 righe.

**Biblioteca Medicea Laurenzana, Plut. 91 sup. 19, ff. 24v-25r, XV sec.**

### **Descrizione esterna:**

Esemplare omogeneo miscelaneo di XV sec.; ff. 240 di cui i ff. 70r e 79v sono lasciati intonsi; cartaceo; dimensioni 270 x 190 mm; nella carta di guardia è presente una filigrana della tipologia a campana; il testo è disposto a piena pagina secondo una *mise en page* che prevede 33 righe; specchio di scrittura e rigatura ricavati dall'andamento dei filoni e delle vergelle; il testo è redatto da una unica mano che annota numerose postille (cfr. cc. 18v, 33r, 36r, 39r, 49v, 50r, 50v, 61v, 64v, 65r, 67v, 68v, 77r, 77v, 81v, 82r, 86r, 86v, 94v, 95r, 99v, 100v, 101v, 103r, 105v, 107r, 108r, 113v, 115r, 120r, 122r, 125v, 126v, 131r, 135v, 142r, 142v, 146v, 147v, 149v, 150v, 154v, 158r, 168r, 169r, 170v, 173v, 175r, 184r, 185v, 190v, 191r, 229r, 236r, 237v, 238r); le glosse correttivo-esplicative presenti a cc. 85v e 91r sono vergate da una differente mano; anche l'inchiostro, diversamente da quello marrone scuro tendenzialmente predominante in tutto l'esemplare, risulta più tenue nella gradazione cromatica; annotazioni corrette sono rilevabili a cc. 104r, 115v, 120r, 126v, 146r, 162r; numerazione a inchiostro a margine superiore; presente anche una ulteriore numerazione apposta nel margine esterno laterale a metà pagina redatta ad inchiostro; numerazione moderna a matita vergata nel margine inferiore; segni di richiamo per i fascicoli a c. 51r e a c. 91r; non sono presenti decorazioni; talvolta lo stato del manoscritto perviene incompleto: infatti, sono vacanti le lettere

incipitarie della c.1r, probabilmente destinate a decorazione, come lascia intendere la segnalazione indicativa delle consonanti a margine in registro minuto, poi lasciate incomplete. Buono stato di conservazione eccezion fatta per una maculatura della carta a causa di un contatto con acqua piovana; il manoscritto appartenne a Bernardus de Puccinis, secondo quanto annotato a c.1r.

### Descrizione interna:

c. 1r, <PSEUDO-VERGILIUS, *Carmen*>, tit. *P. V. Ma disticon in Balistam latronem*, inc. «Monte sub hoc lapidum tegitur balista sepultus», expl. «Juppiter in celis Cesar regit omnia mundo», cfr. *Anth. Lat.* 261;

cc. 1r-1v, <Appendix Vergiliana, *Copa*>, tit. *P. V. M. Liber Cope incipit*, inc. «Copa sirisca caput greca redimita mytella», expl. «Mors aurem vellens vivite ait nemo»;

cc. 1v-2r, <Appendix Vergiliana, *Est et Non*>, inc. «Est et non cuncti monosyllaba nota frequentant», expl. «Qualis vita hominum duo quam monosyllaba versant»;

cc. 2r-2v, <Appendix Vergiliana, *De institutione Viri Boni*>, inc. «Vir bonus et prudens qualem vix reperrit ullum», expl. «offensus pravus dat palmam et premia rectis»<sup>241</sup>;

cc. 2v-3r, <Appendix Vergiliana, *De Rosis Nascentibus*>, inc. «Ver erat et blando mordentia frigora sensu», expl. «Sed memor esto evum sic properare tuum»;

cc. 3v-4r, <Appendix Vergiliana, *Priapeum 'Quid Hoc Novi Est'*>, tit. *P. V. M. Liber Priapeye incipit*, inc. «Quid hoc novi est quid ira deum nuntiat», expl. «Venus Jocosa molle ruperit latus»;

cc. 4r-6r, <Appendix Vergiliana, *Moretum*>, inc. «Iam nox hibernas bis quinque peregerat horas», expl. «Atque agit in segetes et tres condit aratrum»;

cc. 6r-12v, <Appendix Vergiliana, *Culex*>, tit. *P. V. M. Liber Culicis Incipit*, inc. «Lusimus octavi glacidi modulante talya» expl. «Funeris officium vite pro munere reddit»;

c. 12v, <PSEUDO-VERGILIUS, *Carmen*>, inc. «Sus invenis serpens casum venere sub unum», expl. «Hic fremit ille gemit: sibilat hic moriens»;

cc. 12v-14v, <Appendix Vergiliana, *Dirae*>, tit. *P. V. M. Liber Dirarum Incipit*, inc. «Bactare cigneas repetamus carmine voces» expl. «Gaudia semper evum tua me meminisse iuvabit»;

cc. 14v-15v, <Appendix Vergiliana, *Lydia*>, tit. inc. «Invideo vobis agros formosaque prata» expl. «Ut maneam que vix oculis cognoscere possim»;

c. 15v, <M. VALERIUS MARTIALIS, *Carmen De Nutrice*>, tit. *Virgilio Versus de nutrice*, inc. «Si minimum fuerit tibi quatuor Helya dentes», expl. «Nil quod agat istic tertia tussis habet»<sup>242</sup>, cfr. *Mart.* 1,19;

---

<sup>241</sup> Va notato, in questa sede, la presenza di segni di interpunzione usati a chiusura dei diversi componimenti o serie testuali. Nel caso del Pluteo il simbolo è costituito da due punti e una riga orizzontale. Simile segno appare anche a conclusione del *Moretum* in c. 6r, della *Culex* a c. 12v, della *Lydia* a c. 15v. Ricorre, delimitando i confini dei testi, infine, a cc. 24v; 29r; 238v; 240r.

<sup>242</sup> Merita di essere sottolineata la presenza dell'epigramma di Marziale (I, 19) *De nutrice sua*, non rilevato nell'elenco compilativo di occorrenze manoscritte del carne proposto in Olsen B. M., *Virgile et la renaissance du XIIe siècle*, in *Lectures Médiévales de Virgile*, Actes du Colloque organisé par L'École française de Rome, (Rome, 25-28 octobre 1985), École Française De Rome, Palais Farnèse, Roma, 1985. Per completezza, si fornisce trascrizione diplomatica del testo: *Si minimum fuerit tibi quatuor helya dentes/Expulit una duos, tussis et una duos/Iam segura potes totis tussire diebus/Nil quod agat istic tertia tussis habe.*

- cc. 15v-24v, <Appendix Vergiliana, *Priapea*>, tit. *P. V. M. Liber Priapeie Incipit*, inc. «Carminis incompti lusum lecture procaces», expl. «huc ades et nervi stente Priape fave»;
- c. 24v, <PSEUDO- AUGUSTINUS, *Carmen Sibyllinum De Iudicii Die*>, inc. «Iudicii signum tellus sudore madescet», expl. «Et omnes hic deo reges sistentur ad unum»;
- cc. 24v-25r, <*Prophetia ex Dictis Sibyllae Magae versio brevior*>, inc. «Primus ab ethereo proprio de numine natus», exp. «Divisum nomen sed non divisa potestas»;
- c. 25r, <*Carmina Duodecim Sapientum, De Y littera*>, inc. «Lictera Pictagore discrimine secta bicorni», expl. «Turpis inopsque simul miserabile transiget evum», cfr. *Anth. Lat.* 632;
- c. 25r, <AUSONIUS BURDIGALENSIS, *De aetatibus. Hesiodion*>, inc. «Ter binos deciesque novem superexit in annos», expl. «Cetera secreti novit deus arbiter evi», cfr. *Anth. Lat.* 647;
- cc. 25r-25v, <PSEUDO-VERGILIUS, *Carmen*>, inc. «Meonium quisquis romanus nescit Homerum», expl. «Hec genus constant singula trina mihi» cfr. *Anth. Lat.* 674<sup>a</sup> (olim 788);
- c. 25v, <P. OVIDIUS NASO, *Argumenta Aeneidis*>, inc. «Virgilio magno quantum concessit Homero», expl. «Livoris titulum proposuisse tibi», cfr. *Anth. Lat.* 1;
- c. 25v, <*Carmina Duodecim Sapientum, Dodecasticha de Hercule*>, inc. «Oppressit Nemeae primo virtute leonem», expl. «Postremo Hesperidum victor tulit aurea mala», cfr. *Anth. Lat.* 627 cum nomine auctoris;
- cc. 25v-26v, <*Carmina Duodecim Sapientum, Pentasticha de duodecim libris Aeneidos*>, inc. «Aeolus immittit ventum Iunone precante», expl. «Pallantea necem misero dant cingula Turno», cfr. *Anth. Lat.* 591-602 cum nominibus auctoribus;
- cc. 26v-27v, <*Carmina Burana*>, inc. «Pergama flere volo fato Danaum data solo», expl. «Que Paridis scelere sit nihil abseque fere», cfr. *Carmen* 56, 101;
- c. 27v-28r, <CATO, *Nomina Musarum*>, inc. «Clio gesta canens transactis tempora reddit», expl. «In medio residens complectitur omnia Phebus», cfr. *Anth. Lat.* 664;
- c. 28r, <*Carmen*>, inc. «Et belli sonuere tube violenta peremit», expl. «Argolicus teutras mesus clonus coebalus archas»;
- c. 28r, <*Carmen*>, inc. «Almo Theon Tyrsis orti sub colle Pelyon», expl. «Nays amat Tyrsim glauce almon nisa Theonem», cfr. *Anth. Lat.* 393;
- cc. 28r-29r, <P. OVIDIUS NASO et *Carmina Duodecim Sapientum, Tetrasticha de quattuor temporibus anni*>, inc. «Verque novum stabat cinctum florente corona», expl. «Sithonia glacialis hyemps nive clara senescit», cfr. *Anth. Lat.* 567-578<sup>243</sup>;
- c. 29r, <SEXTUS PROPERTIUS, *Elegiae*>, tit. *Librum Eneidos ultimo scripsit Virgilius de quo predicavit romanus Sextus Propertius sic*, inc. «Cedite romani scriptores cedite Grai», expl. «Nescio quod maius nascitur Yliade», cfr. *Eleg.* 2,34,65-66;
- c. 29r, <DONATUS, *Vita Vergilii*>, tit. *Cum itaque Virgilius...intra secundum lapidem in quo disticon est quod epse fecerat vel ut quidam dicunt Rutilius, coloph. Inveniuntur tam plura epithafia scripta de Virgilio...hic parere volo. Videlicet*, inc. «Mantua me genuit calabri rapuere tenet nunc», expl. «Parthenope cecini pascua rura duces», cfr. cap. 35;
- cc. 29r-29v, <*Carmina Duodecim Sapientum, Epithaphia P. Vergilii Maronis disticha*>, tit. *Epitaphiaplura composita a diversis pro Virgilio*, inc. «Tytiron ac

<sup>243</sup> Va segnalato che la serie dei componimenti è determinata da un rimaneggiamento degli originari versi. Ogni carne è costituito dall'accoppiamento di versi corrispondenti nel numero, tratti dai carmi della serie di riferimento, così come accade per il codice Vat. Lat. 1586.

segetes cecini Maro et arma virumque», expl. «Per silvas per rus venit ad arma virum», cfr. *Anth. Lat.* 507-518 *cum nominibus auctorum*;

cc. 29v-30r, <*Carmina Duodecim Sapientum, Tetrasticha de Vergilio*>, inc. «Prima mihi musa est sub fagi Titirus umbra», expl. «Cum tibi me rapuit Mantua Parthenope», cfr. *Anth. Lat.* 555-566<sup>244</sup> *cum nominibus auctorum*;

c. 30v, *carta alba*;

cc. 31-44r, <P. VERGILIUS MARO, *Bucolicae*>, tit. *P. Virgiliis Maronis Bucolicorum Liber Incipit Tytirus Melibeus*, inc. «Tityre tu patule recubans sub tegmine fagi», expl. «Ite domum sature venit hesperiis ite capelle»;

cc. 44r-79r, <P. VERGILIUS MARO, *Georgicorum Libri cum argumentis*>, tit. *Incipit Liber Primus Georgicorum*, coloph. *P. V. M. Georgicorum Liber III et ultimus explicit*, inc. «Quid faciat letas segetes quo sidere terram», expl. «Tytire te patule cecini sub tegmine fagi»;

cc. 79v-80r, *cartae albae*;

c. 80v, <*Argumenta Aeneidos*>, tit. *In his XII versibus(?) totius libri Aeneidos materia continetur*, inc. «Primus habet libicam veniant ut Troes in urbem», expl. «ultimus imponit bollo Turni nece finem»;

c. 80v, <OVIDIUS NASO, *Argumenta Aenidis*>, tit. *Argumentum Ovidis in primo libro Aeneidos*, inc. «Eneas primo Libie depellitur oris», expl. «Excidium Troie iussus narrare parabat»;

cc. 81r-238v, <P. VERGILIUS MARO, *Aeneis cum argumentis Ovidi*>, tit. *P. V. M. Liber Primus Incipit*, coloph. *Explicit liber XII et ultimus Virgilii Aeneidos*, inc. «Arma virumque cano Troye qui primus ab oris», expl. «Vitaque cum gemitu fugit indignata sub umbras»;

c. 239r, <SERVIUS, *Commentarius in Vergilii Aeneidos Libros*>, tit. *Aut ignibus egra dedere quere sub illo signo precedenti in II libro*, coloph. *Notandum est istos versus a cuncta Varro emendator ibi huius operis fuisse sublato que turpe videbatur vito forti contra feminam irasci*, inc. «Iamque adeo super unus eram cum limina veste», expl. «Cum mihi sunt non ante oculis tam clara videnda»;

c. 239v, <*Carmen Unde supra*> tit. *Egerat autem Virgilius cum Varrone...orbis supplicavit ne comburerentur in hunc modum*, inc. «Temporibus letis tristamur maxime Cesar», expl. «Plus fatis possunt Cesaris ora dei», cfr. *Anth. Lat.* 242;

c. 239v, <SULPLICIUS CARTHAGINIENSIS, *Versus*>, tit. *Versus autem Martialis seu ut quedam dicunt...in hunc modum adloquitur Cesarem*, inc. «Iusserat hec rapidis aboleri carmina flammis», expl. «Et pene est alio Troia cremata rogo», cfr. *Anth. Lat. ad 653*;

cc. 239v-240r, <CAESAR AUGUSTUS, *Carmen Caesari Augusto tributum*>, tit. *Carmina Octaviani Cesaris Augusti ne Eneida combureretur* inc. «Ergo ne suppressis potuit vox improba verbis», expl. «Laudetur vigeat placeat relegatur ametur», cfr. *Anth. Lat.* 672.

**Bibliografia:** Bandini A.M., *Catalogus Codicum Latinorum Bibliothecae*, Firenze, 1726-1803, pp. 754-756.

### Trascrizione diplomatica:

---

<sup>244</sup>Va notato come il primo tetrastico è ricavato dalla congiunzione dei primi due versi del componimento 555 e gli ultimi due del componimento 566, come accade per la serie conservata nel ms Vat. Lat. 1586.

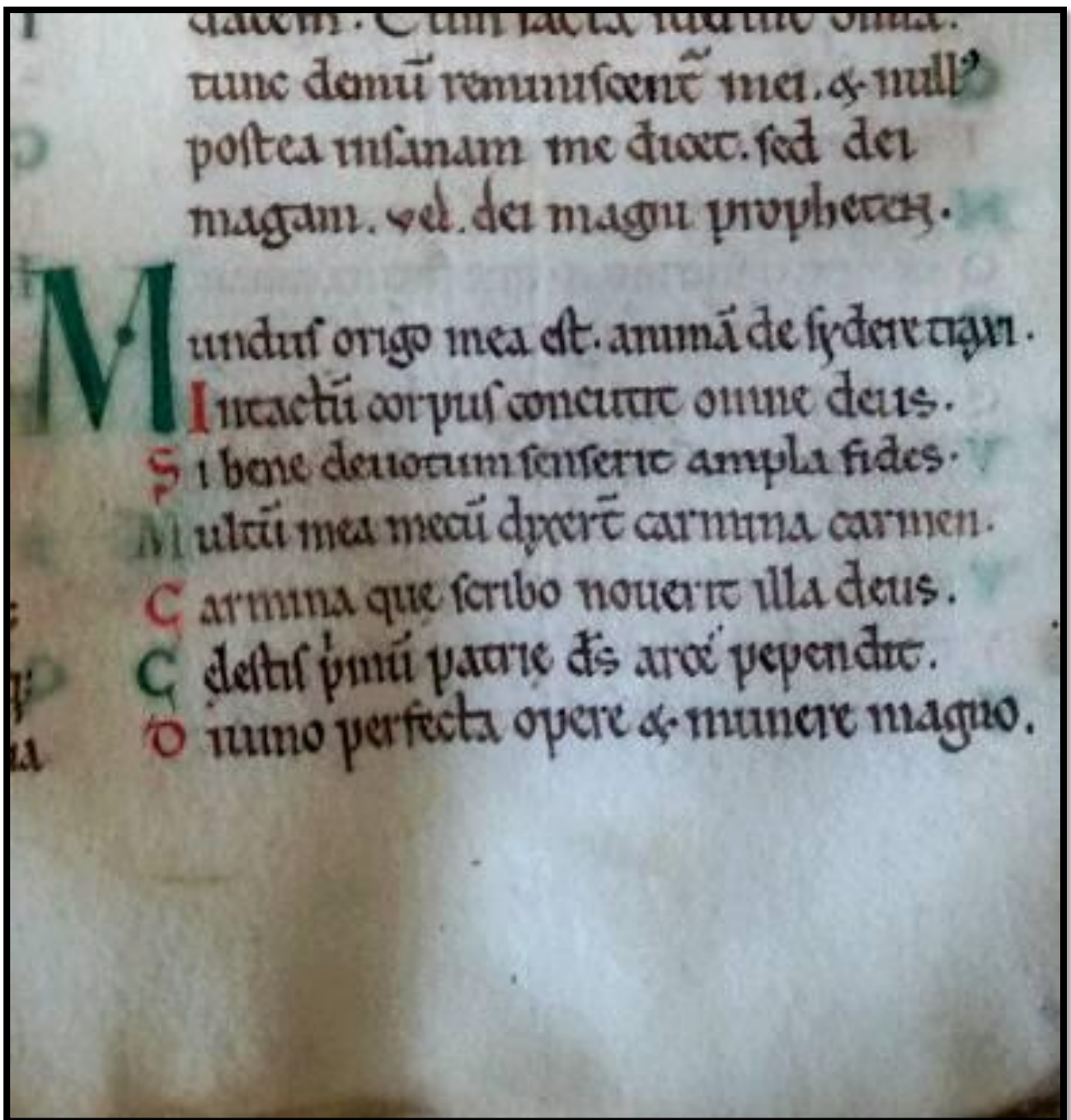
Primus ab ethereo proprio de numine natus  
Ad terras descendit homo intacte virginis infans  
Purpurea cervice gerens sine fine coronam.  
Et pater ipse sibi proprio accessit in ortu  
Et unus animus et nati spiritus unus  
Divisum nomen sed non divisa potestas

**Notazioni filologiche e materiali:** L'estratto della *Prophetia ex Dictis Sibyllae Magae* è contenuto alle cc. 24v-25r; esso è anticipato dal carme sibillino *De Iudicii die* (c. 24v) di cui è graficamente premiata la struttura acrostica. Il componimento sibillino è seguito da una catena di *carmina* appartenenti alle serie dei *Carmina Duodecim Sapientum*. Specificamente, nella carta 25r, separato da un unico rigo bianco, è trascritto il testo *De Y littera* (*Anth. Lat.* 632). Non vi sono annotazioni codicologiche da rilevare, eccezion fatta per l'*usus* del copista di introdurre ogni nuovo componimento con un rientro a margine della lettera incipitaria di mm 16; è presente anche una contaminazione del supporto scrittoria a causa di umidità in corrispondenza dei margini esterni.

### CAPITOLO TERZO

## *PROPHETIA EX DICTIS SIBYLLAE MAGAE*

---



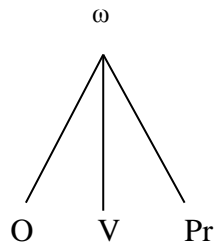
*Mundus Origo mea est*, Bibl. Mun. de Douai, ms 219, f. 166r, XII sec.

### *Praefatio critica*

Dall'articolo *Die lateinischen Übersetzungen und Bearbeitungen aus del Oracula Sibyllina*, curato da B. Bischoff, primo scopritore ed editore del testo, si ricava una interpretazione stemmatica della relazione dei manoscritti. È avallata l'idea di una tradizione chiusa e geneticamente affine per i codici di Oxford, Valenciennes e

Praga, giudicati dipendenti da un unico archetipo in corsiva minuscola precarolingia. A sostegno, una serie di *errores* congiuntivi, riscontrabili almeno in cinque versi (vv. 15, 23, 67, 104, 112)<sup>245</sup>.

Se ne ricava uno *stemma codicum* descrittivo della famiglia manoscritta monoradicale tripartito della tipologia ivi rappresentata:



(Fig.1)

Essendo giudicati di eguale peso filologico i codici compaiono visivamente nella medesima fascia orizzontale. Come tali vengono trattati nella *constitutio textus*. Di fatto, la distanza cronologica tra il *codex antiquior* e il *seriore* della tradizione è stata di recente interrotta dalla valutazione di D<sup>246</sup>, di XII sec. Tale occorrenza ha permesso ulteriori considerazioni critiche e stemmatiche, a seguito della *collatio codicum* rinnovata sulla base del testimone V, operata interamente per visione autoptica dei codici summenzionati. Tale scelta è stata indotta dalle naturali caratteristiche dell'esemplare di Valenciennes il quale rappresenta, allo stato attuale delle ricerche, il *codex antiquior* della tradizione attestante la poesia sibillina per il totale di 136 versi, a dispetto del codice O. L'oxoniense, infatti, pur precedendo V di un cinquantennio, presenta il testo sibillino con una lacuna estesa di 13 versi nella parte finale del carme, non dovuta a corrottele di natura codicologica<sup>247</sup>. Tale *absentia textus*, a dispetto della mancanza del verso 68 che può essere relazionabile (anche se non in maniera esclusiva) a cause filologiche di natura meccanica, risulta significativa e limitante ai fini operativi della *collatio*. Infine, l'uso del codice V rimane utile per un confronto scientificamente attivo con la prima ricostruzione e analisi ecdotica da parte di B. Bischoff che, come già detto, non conosceva il manoscritto di Douai.

<sup>245</sup>Nello specifico, per il v. 15 ove il testo riporta il sostantivo *donum* introdotto a emendamento per il *dorsumque* conservato per *consensus codicum*, è ipotizzabile che l'editore abbia interpretato l'occorrenza testuale come derivata da una confusione della sequenza nasali-vocale, poi trasmessa in modo paritario e verticale a partire dall'archetipo. Luogo critico e congiuntivo è giudicato il *nutu* del v. 23, emendato in edizione con il *natum* fornito dall'editore e suggerito pure da una glossa correttiva infra- marginale di seconda mano presente a f. 238v di Pr (come discusso in testo). Per l'univocità genetica dei testimoni sono chiamati a sostegno le varianti dei vv. 67, 104 e 112. Il participio attributivo *vestitae* (v. 67), emendato in *vertice*, è presumibilmente considerato da Bischoff come *error* della stessa tipologia meccanica riscontrata in v. 15. All'*Ulter* documentato in O e V a v. 104 viene preferita, invece, la variante grafica accorsa nel *codex recentior* Pr, giudicata *bona lectio*. Infine, la presenza di *honor* in tutti i manoscritti è pensata come corrottela meccanica per un originario *horror* (emendamento attestato nella edizione del 1951), derivato da una cattiva trascrizione delle sequenze nasali/ liquida.

<sup>246</sup> Il codice di Douai è citato nel computo dei manoscritti attestanti il *Mundus Origo* per la prima volta nel 2008, in Brocca 2008, pp. 225-260. Esso è citato nuovamente in Brocca 2011. Cfr. Cap. II.

<sup>247</sup> Il testo della poesia sibillina è riportato sino a f. 93 r. Esso occupa solo le prime 6 righe delle 20 disponibili sulla pagina, documentando una concezione organica e non deficitaria o mutila del supporto materiale e/o testuale.

Per quanto concerne la relazione ecdotico- genetica dei quattro manoscritti, già il filologo tedesco aveva avuto modo di sottolineare come i codici non fossero descritti. Tale assunto è giudicato valevole ed estendibile anche al novello codice francese.

Infatti, è indubbio che il manoscritto oxoniense non sia apografo di alcun codice della tradizione dal momento che esso è il testimone più antico di quelli attestanti il *Mundus Origo*; è possibile assumere, inoltre, che esso non sia servito come antografo dei testimoni di Valenciennese e Praga dal momento che risulta mutilo di 13 versi finali, debitamente restituiti con minime varianti dagli altri codici. Ciò vale anche per il manoscritto di Douai, poiché questo riporta la poesia per un totale di 136 versi ed è sicuramente successivo ad O, essendo stato datato al XII sec.

Seguendo la linea cronologica verificata dai rimanenti manoscritti, databili tra X e XV sec., è evidente come l'analisi sistemica e biunivoca dei testimoni D con V e Pr con V e D non documenti alcuna filiazione diretta tra i testimoni.

Per il rapporto tra i due manoscritti francesi si noti come D, posteriore al codice di Valenciennes di almeno tre secoli, non recepisca gli errori di V ai vv. 22 (*potestate*), 23 (*magnus*), 31 (*paccatumque*), 41 (*urgat*)<sup>248</sup>. Peraltro: al v. 21 la *lectio singularis* di V (*proprium*) non è attestata in D (*proprius*), al v. 66 V interpreta *metu et* come sequenza di sostantivo + congiunzione a differenza di D che legge il verbo *metuet*; a v. 93 il *diviciasque* di V non è recepito da D che attesta *divitiasque*; in v. 104 l'*Ingratus* di V è presente in D nella forma corretta *ingratus*. Nello stesso verso alla versione corrotta di V *ulter* si oppone quella certamente buona del pronome *alter* di D<sup>249</sup>. Infine, a v.121, D attesta *displicet* contro il *displicit* di V.

Dal confronto tra V (X sec.) e Pr (XV sec.) emerge una situazione non dissimile da quella appena descritta, dal momento che anche il *codex potior* non recepisce gli errori propri di V ai vv. 22, 23, 31, 41, 66, 81, 93 e 104.

Pr non è stato ricavato neanche da D (XII sec.). Infatti non riporta gli errori propri di D ai vv. 16 (*post quam* D; *postquam* Pr) e 34 (*orbem* D; *aequor* Pr). Nel verso successivo, peraltro, il testimone D attesta una lacuna tra i sostantivi *pater* e *spes*, non recepita in Pr che riporta il testo con soluzione di continuità. Ancora, si confrontino i vv. 42 (*ut* D; *vel* Pr), 43 (*ut* D; *et* Pr<sup>250</sup>), 55 (*Cum* D; *Dum* Pr), 71 (*conscripta* D; *commissa* Pr), 79 (*alumnus* D; *alupnus* Pr), 99 (*gramine* D; *germine* Pr), 117 (*que* D; *quae* Pr) dove Pr non segue le lezioni erronee del codice di Douai. Non si ha traccia neanche della *lectio singularis* di D al v.129 riportante *tartarum* (*vs gratarum* di Pr)<sup>251</sup>.

---

<sup>248</sup> Va specificato che in tali luoghi il copista di V si corregge producendo lezioni congrue a quelle proposte da D. L'ipotesi di un contatto del copista di D con il codice V successivo alle correzioni di V non è supportata da due elementi. V infatti corregge se stesso in tempo reale rispetto alla fase di copiatura. Inoltre V si auto-corregge anche ai vv. 81 (*humilisque* V; *humilesque* D), 87 (*qui* V; *quique* D), senza mai produrre *lectiones similes* a D.

<sup>249</sup> I codici V e D risultano distanti nella trasmissione del testo anche in virtù della consistente serie di varianti. Alle varianti grafiche dei vv. 1 (*sidere* V; *sydere* D), 16 (*conpescuit* V; *compescuit* D), 19 (*purporea* V; *purpurea* D), 25 (*adsumenre* V; *assumere* D), 67 (*vestitae* V; *vestite* D), 70 (*purpora* V; *purpura* D), 86 (*fundi, perfundi* V; *fudi, perfudi* D), 100 (*providi* V; *pervidi* D), 130 (*conpendia* V; *compendia* D), 135 (*sidere* V; *sydere* D) si associano quelle adiafore. Si cfr. i vv. 24 (*coeperat* V; *ceperat* D), 38 (*loquuntur* V; *loquetur* D), 41 (*qui spiritus* V; *quis spiritus* D), 50 (*parata* V; *prata* D), 43 (*dicione* V; *ditione* D), 67 (*viderit* V; *videbit* D), 129 (*gratarum* V; *tartarum* D), 131 (*collegit* V; *colligit* D).

<sup>250</sup> In questo verso si deve presumere altresì che il copista di Pr abbia commesso un errore di trascrizione documentando *dicione* per *ditione*.

<sup>251</sup> Dal confronto tra D e Pr si notano le seguenti varianti grafiche: vv. 38 (*immortale* D; *inmortale* Pr), 52 (*immortales* D; *inmortales* Pr), 100 (*pervidi* D; *providi* Pr), 130 (*conpendia* D; *compendia* Pr), 135 (*sydere* D; *sidere* Pr). Considerando lo stemma ivi proposto (fig.2) possono essere



Di fatto, alla luce di quanto argomentato, è possibile trattare tutti i codici O V D e Pr per la ricostruzione del testo sibillino, condotta secondo i dettami di una tradizione chiusa. L'inferenza di un archetipo comune ( $\omega$ ) è certamente suffragata dall'occorrenza della serie di errori congiuntivi e ricorrenti in tutti i manoscritti.

Il caso del v.23, già rilevato da B. Bischoff, risulta indicativo a tal proposito. Tradita per *consensus codicum*, la *lectio nutu* è indubbiamente forma erronea se si confronta la necessità non tanto metrica<sup>252</sup> quanto tematica del testo<sup>253</sup>. Infatti, il sostantivo *nutus,us*, pur rispondendo alla sfera tematica dell' "ordinare e disporre per volontà" secondo l'*usus* classico<sup>254</sup>, mal si adatta al concetto espresso dalla sezione dei vv. 17-24, nei quali l'autore sta evocando la nascita del figlio di Dio, novello *natus* che deriva dal Padre *animus, spiritus* e *potestas*. La natura erronea dell'occorrenza manoscritta è facilmente deducibile anche dalla presenza di una glossa correttiva registrata *intra rigos* nel codice di Praga, riportante *natum* (f. 238v)<sup>255</sup>. Essa è lezione accolta nella presente edizione dal momento che, oltre a costituire dato de-testuale, costituisce una *repetitio in variatio* con il participio sostantivato *natus* del v.17, legato all'ablativo *nomine* (*Primus ab aetherio proprio de nomine natus*). È possibile ipotizzare una volontà poetica da parte dell'anonimo autore di proporre una insistenza semantica e strutturale capace di veicolare una *inversio* dal ruolo soggettivo a quello oggettivo del Cristo rispetto al Padre, corrispondente a una definizione separativa del momento della nascita rispetto a quello della *passio*. La modifica dell'andamento sintattico a partire proprio dal v.23, peraltro, impone che il *natum* risponda bene come referente del pronome relativo *quem*, presentato anaforicamente anche al v.24.

Pure il v.43 presenta un luogo critico riferibile a una trasmissione originariamente corrotta: laddove i codici V D e Pr riportano *urna*, l'oxoniense oppone l'aggettivo possessivo *vestra*, entrambe varianti in collisione tematica con il verso e la sezione tutta dei vv. 33-52, dedicata alla manifestazione del sapere onnisciente della profetessa Sibilla, mutuato dall'unico Dio, sommo *pater spesque tuorum* (v. 35).

---

considerate adiafore le varianti presenti in vv. 16 (*compescuit* D, *expescuit* Pr), 51 (*notus est solis* D; *notus est soles* Pr), 59 (*serviet* D; *serviat* Pr), 61 (*qui nos* D, *quos* Pr), 64 (*quia est* D; *qui est* Pr), 86 (*fudi* D, *fundi* Pr; *perfudi* D, *profudi* Pr), 98 (*spicato* D; *spicatos* Pr), 124 (*sed* D; *si* Pr).

<sup>252</sup>Lo stato metrico del verso è altamente compromesso, dal momento che attesta quantità problematiche ai fini della resa esametrica nel primo e quarto piede. Ciò in riferimento alla spiegazione eziologica dell'errore e della scelta ecdotica.

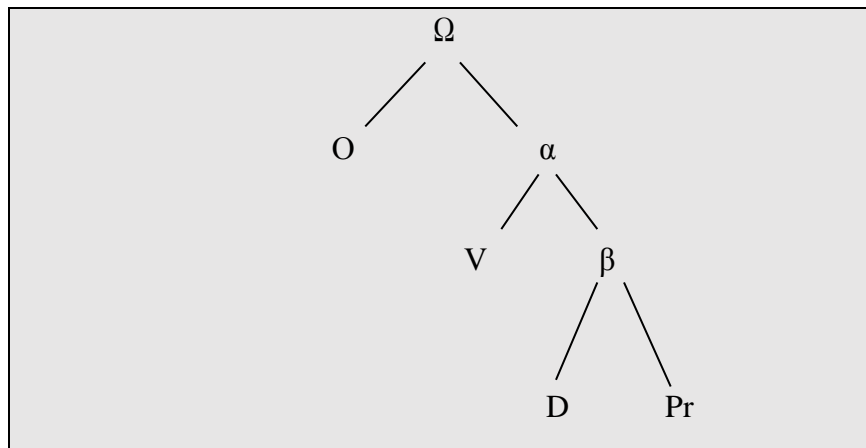
<sup>253</sup>Per l'eziologia meccanica della genesi dell'errore si cfr. nt. 245.

<sup>254</sup>*Nutus* è, propriamente, il cenno del capo cui corrisponde un consenso imposto e deliberante. In questo senso viene già usato da Virgilio associato all'atto esecutorio della volontà divina in *Aen.*, 9, 106 e in *Aen.*, 10, 115 (*adnuit et totum nutu tremefecit Olympum*). Come atto efficace di azione/cessazione di attività compare in Livio, 34, 62 (*Unus Scipio [...] finire nutu disceptationem potuisse*). In senso traslato e metonimicamente inteso come "atto di volontà" si leggano (tra le tante) le attestazioni di Virgilio in *Aen.*, 7, 592 (*saevae nutu Junonis eunt res*) e quelle ciceroniane in *Fam.* 10, 10 (*Totum se ad alicuius voluntatem notumque convertere*), *Cat.*, 3, 9, 21 (*Haec omnia deorum nutu atque potestate administrari*).

<sup>255</sup>La glossa *natum* di Pr è coerente con la deduzione eziologica della *lectio nutu*. È presumibile, infatti, che la nasale distintiva dell'accusativo, generalmente abbreviata con il segno tachigrafico, sia andata perduta in sede d'archetipo. Non è desueto, inoltre, operare confusione tra la vocale centrale aperta *a* e la posteriore chiusa *u*, soprattutto se la scrittura impiegata è carolina antica o gotica.

Errori esplicativi possono essere, ancora quelli di vv. 51<sup>256</sup>, 79, 104, 112, 121<sup>257</sup>. Da rigettare è, invece, *l'argumentum* del v.15 (*dorsumque*) addotto da Bischoff, così come quello del v. 67 (*vestitae*): si tratta, infatti, di varianti da accogliere nel testo.

Accertata la presenza di una tradizione chiusa per i codici posseduti si propone il seguente stemma descrittivo dei rapporti genealogici tra gli stessi:



(Fig.2)

Dall'archetipo  $\omega$  si origina uno stemma bifido. Il primo ramo è rappresentato dal codice O che è anche il più antico della tradizione. L'aspetto cronologico, per quanto non incida in maniera determinante, può giustificare in principio una differenza nella trasmissione testuale e manoscritta che, come già ricordato, si spalma su ben sei secoli. Costituiscono argomenti forti alla indipendenza di O le lacune unicamente da questo manoscritto conservate. La prima, registrata al v. 3, è indicativa di una mancanza testuale integrata dal ramo  $\alpha$  e probabilmente da considerarsi presente in  $\omega$ . Infatti, essa documenta la perdita di un verso originariamente esistente nell'archetipo, come inducono a credere motivi di carattere metrico, dal momento che nella poesia si viene a costituire una struttura metrica coerente e vincolante con la tipologia sibillina della profezia. Se, infatti, dal v.7 inizia l'*oraculum* vero e proprio, i primi sei versi funzionano come cornice introduttiva del personaggio cui è affidato il monologo, ovvero la Sibilla. Non a caso, recuperando il v.3, ipotizzando in questa sede un pentametro, si crea un sistema composto di tre distici elegiaci ove la Sibilla presenta la propria discendenza, il proprio *modus prophetandi* e la qualità dei propri *carmina*, per

<sup>256</sup> La lezione congetturata da Bischoff *notus est solis* deriva dalla valutazione delle varianti adiafore di V Pr (*notus est soles*) e O (*notus es soles*), trovando poi conferma nella lezione di D (*notus est solis*). Alla luce dello stemma proposto pare di poter inferire che, se *solis* è *lectio singularis* di D, l'opposizione sub -stemmatica dei verbi *es* ed *est* lascia pensare a una probabile differita ricezione di una voce del verbo *sum* espressa per mezzi tachigrafici già nell'archetipo.

<sup>257</sup> La forma *displicit* conservata è evidentemente corruzione da imputare all'archetipo. Supponendo che D intervenga autonomamente a correggere l'occorrenza (*displicet*), essa, tuttavia, sarebbe confermata in  $\omega$  dal consenso di Pr del ramo  $\beta$  con V e, dunque, di  $\alpha$  e O.

lasciare poi posto alla sequenza esametrica. La distanza tra O e  $\alpha$  rimane confermata anche dall'omissione in O dei versi finali, corrispondenti ai vv. 124-136 presenti in V, D e Pr.

Altresì, elementi filologicamente pesanti concorrono a sottoscrivere l'indipendenza di O dal gruppo dei codici *recentiores*. Significativo il caso del v.43 dove l'occorrenza dell'errore (archetipico) *urna* in D e Pr permette di restituire  $\beta$ , dal quale, con il consenso di V, si può risalire alla lezione di  $\alpha$ . Tale lezione è adiafora rispetto a quella proposta da O, comunque erronea e dunque testimone di una biforcazione stemmatica a livello subarchetipico, nonché della parentela genetica dei codici V D e Pr. Simile situazione è quella del verso 82, che nel ramo  $\alpha$ , senza alcuna defezione, restituisce il verso *Vocibus et gemitum noctesque diesque dedere*. Differentemente il ramo rappresentato da O omette la congiunzione *que* dopo il *noctes*, diminuendo il verso tutto di una sillaba, fatto che, nella restituzione di un componimento metrico, assume rilievo. Non solo: in questo stesso verso il ramo  $\alpha$  oppone la lezione *dedere* a quella adiafora *debere* di O. Ulteriori conferme sussistono<sup>258</sup> ai vv. 14 (*gyrus*), 27 (*vegens*), 29 (*proles*), 40 (*sunt*), 49 (*ferveri*), 100 (*domusque*), 106 (*saxo*), 111 (*sede*), 119 (*fatescunt*)<sup>259</sup>, 122 (*homines*), 123 (*perit*) dove il testimone oxoniense propone lezioni alternative a quelle trasmesse per consenso da V D e Pr.

La vicinanza genetica di questi ultimi manoscritti è ampiamente documentata dai luoghi separativi nei confronti di O e dalle occorrenze congiuntive dei vv. 43, 111, 119, 134.

Concorrono ulteriori *loci* a descrivere il rapporto stemmatico nel ramo  $\alpha$ . Nello specifico la parentela tra V e D risulta evidente dalla trasmissione della glossa marginale *dicta* a v. 7. La nota è da considerarsi anche elemento testimone della natura chiusa della tradizione manoscritta. Infatti, O integra il sostantivo nel verso mentre in versione di glossa esso è recepito da  $\alpha$  che, dunque, lo trasmette a V e  $\beta$ , a sua volta letto differentemente dai codici apografi (Pr riporta *dicta in texto*)<sup>260</sup>. La vicinanza tra V e D è suggellata anche dalla lacuna del v. 34 tra i sostantivi *pater* e *spesque*, non altrimenti documentata e da collocare almeno al livello di  $\alpha$ . È possibile supporre che anche questa sia stata generata in  $\omega$  data la tendenza a ridurre le lacune piuttosto che a generarle.

Di per sé il codice Pr sembrerebbe distanziarsi dalla congiunzione di V e D ma, con questo ultimo manoscritto, esso è strettamente imparentato. Il *codex interpositus*  $\beta$  è ecdoticamente giustificabile dalle occorrenze congiuntive dei vv. 24 (*ceperat*), 38 (*loquetur*), 41 (*quis spiritus*), 50 (*prata*), 81 (*humilesque*), 93 (*divitiasque*) e 134 (*colla*). Rilevanti anche l'errore di v. 101 (*glomos*) e la correzione a v. 104 (*alter*).

---

<sup>258</sup> Errori (e varianti) propri di O sono stati giudicati quelli ai vv. 11, 21, 44, 93, 107, 113.

<sup>259</sup> Questo luogo conserva e rappresenta anche un errore congiuntivo per il ramo  $\alpha$  che attesta la lezione *fatescunt*.

<sup>260</sup> Tale nota è considerabile di tipologia esplicativa. Proprio la posizione dopo il v. 6 scelta dal copista induce a credere che questo abbia voluto segnalare l'inizio effettivo della profezia sibillina, dividendo l'introduzione del componimento dal corpo del testo oracolare. A conferma si noti come i versi precedenti presentino un sistema metrico rispondente al distico elegiaco, prendendo le distanze dalla sequenza esametrica annunciata e perseguita, seppur in maniera irregolare, per i restanti 130 versi. Anche il senso tematico del participio sostantivato *dicta* risulta indicativo della natura deittica della glossa: essa difficilmente può costituire termine esplicativo dei sostantivi contenuti nel verso in questione. Il *transfert* concettuale e/o paleografico tra *arce* e *dicta* risulta duro. Piuttosto, il richiamo alle "cose dette" si palesa come richiamo diretto al titolo della sequenza sibillina che vede protagonista anche la poesia *Mundus Origo mea est* (cfr. *Dicta Sibyllae Magae*).

Infine, specifica attenzione merita il codice V. Dal confronto autoptico con il testimone di Valenciennes è possibile ravvisare come due mani agiscano sulla trascrizione della poesia sibillina. Alla prima mano corrispondono sia il testo sia la serie di correzioni presenti ai vv. 27, 41, 81, 106, 107, 108 e 120; alla seconda mano è imputabile l'integrazione della congiunzione *que* al pronome *qui* di v. 87. Proprio la natura delle correzioni imposta dalla prima mano, che agisce in tempo reale rispetto alla fase di copiatura del testo stesso, induce a ipotizzare un contatto di V con il ramo di O.

Al v. 27, infatti, il copista corregge la prima lezione *vigens*, riportata dal ramo  $\alpha$ , in *vegens*, secondo quanto attestato anche in O. Tale occorrenza non rimane isolata: al v. 107 la variante grafica *aras* è ricavata dalla correzione di un precedente *haras*, presente pure in O e così accade per gli interventi dei vv. 41 (*arguat ex urgat*) e 81 (*humilesque ex humilisque*). È logico supporre che esista almeno un altro codice, geneticamente affine a O e ancora non pervenuto, il quale è stato consultato dal copista di V. Tale manoscritto è certamente diverso da O dal momento che nei vv. 106, 108 e 120 V<sup>1</sup> corregge e propone già in testo lezioni completamente adiafore da quelle verificate in O D e Pr (v. 106 *tauros*; v. 108 *volucris*; v. 120 *vertitur*). L'appartenenza del codice interposto al ramo rappresentato da O è altresì suggerita dalla veste numerica delle occorrenze elencate. Infatti, per quanto la tipologia degli interventi del copista sul testo originale risulti banale e rappresentata per lo più da soluzioni grafiche e morfosintattiche, pare indicativo che su 136 versi, ben 7 risultino corretti e che le modifiche siano apportate non oltre il verso 123. Ciò si ritiene dato non trascurabile dal momento che si allinea con la tipologia testuale conservata da O, mutila degli ultimi 13 versi. In conclusione si può asserire che  $\omega$  abbia prodotto due rami, ovvero  $\alpha$  da cui dipendono V,  $\beta$  (D e Pr) e uno diverso da cui discenderebbero O e il supposto interposito.

Di fatto, lo stato attuale degli studi ancora incompleto e le leggi dell'economia pragmatica filologica impongono di preferire, almeno in questa prima fase critica, lo stemma rappresentato in fig. 2 ai fini dell'*editio*.

Sulla base delle scelte filologiche apportate risulta opportuno restituire in termini critici il titolo di presentazione del componimento, da sempre citato per mezzo del suo incipit *Mundus Origo mea est*. Tenendo in considerazione solo i quattro manoscritti impiegati per la restituzione della poesia sibillina, si noterà come il *Mundus Origo* altro non sia che uno dei testi copiati con tema sibillino. Infatti, in O esso compare a seguito del *Non multi non vel pauci* pseudo -agostiniano mentre in V è cernitato dal medesimo centone e dal componimento agostiniano modulato sui versi sibillini traditi da Lattanzio dall'*incipit De Iudicii die*. Nei codici più recenti si registra una simile situazione: in D la poesia sibillina accorre dopo il *Non multi non vel pauci* ed è seguita dall'estratto del libro 18 del *De Civitate Dei* di S. Agostino (f. 168br: *Augustinus in Libro Octavo Decimo de Civitate Dei*) ove l'Africano parla dei vaticini cristici della Sibilla. Infine, in Pr, il componimento è restituito dopo il centone tardoantico di Quodvultdeus.

A buona ragione si può parlare di una *sequenza sibillina* di cui il *Mundus Origo mea est* è parte cristallizzata e minimamente variabile. A questo nucleo testuale è attribuito un titolo di apertura con relative varianti: O riporta *Incipit Dicta Sybillae Magae*; V attesta *Incipiunt Dicta Sybillae Magae*, D ha *Excerpta ex dictis Sybille Mage* mentre Pr annovera *Dicta Sibille Mage*. Il nucleo conservativo emergente dai titoli è quello rintracciabile nel sintagma *Dicta Sibyllae Magae*, in variazione solo nel testimone di Douai dove l'uso dell'ablativo è reso necessario dalla costruzione con la preposizione *ex*, a resa del complemento di argomento. D'altra parte, per

quanto concerne specificamente il *Mundus Origo mea est* all'interno della sequenza testuale sibillina, esso è geneticamente isolato e distinto per mezzo di ulteriori titoli di congiunzione e *colophon* di chiusura, almeno nei codici più antichi O e V.

Il testimone oxoniense introduce la poesia metrica con la frase *Item eiusdem Sybillae Magae* creando un ponte concettuale con il componimento precedente per mezzo dell'aggettivo *eiusdem* e del sintagma nominale *Sybilla Maga* declinato al genitivo. Sulla stessa scia il testimone di Valenciennes appone il titolo specifico *Infert et post aliqua eademque Sybilla*, strutturando una *consecutio* annunciata dai riferimenti ai *post aliqua*, agli ulteriori componimenti della Sibilla, e all'aggettivo *eadem* per la profetessa poco prima chiamata in causa. A chiusa del poemetto si trova, poi, il *colophon* *Explicit prophetia Sybillae Magae*. Si tratta della prima definizione tipologica attribuita al componimento: *prophetia* è l'apposizione tributata ai 136 versi sibillini. Una lettura incrociata delle occorrenze dei titoli permette, dunque, di enucleare un sintagma filologicamente forte, identificativo della poesia *Mundus origo Mea est*. Essa può essere titolata *Prophetia ex dictis Sybillae Magae*, coniugando l'occorrenza specifica di V e quella più generale della sequenza sibillina testimoniata da tutti i codici della tradizione e conservativa del *core* tematico profetico, escatologico ed apocalittico e quello tipologico rappresentato dalla produzione letteraria ispirata dalla Sibilla.

Viene di seguito fornita la versione critica del carme sibillino *Prophetia ex dictis Sibyllae Magae*.

## *Conspectus Siglorum*

### *Codd.:*

**O** Oxford, Bodleian Library, Auct. T. II. 23, IX sec.;

**V** Valenciennes, Bibliothèque Municipale, ms 404, X sec.;

**D** Douai, Bibliothèque Municipale, ms 219, XII sec.;

**Pr** Praga, National Library of Czech Republic (Klementinum), NUB XIII. G. 18, XV sec.;

### *Editiones:*

**Bisc.** = Bischoff B., *Die lateinischen Übersetzungen und Bearbeitungen aus del Oracula Sibyllina*, in *Mélanges Joseph DeGhellinck*, S.J. (Museum Lessianum, Section Historique 13), Gembloux, 1951, pp. 121-147, poi in Id., *Mittelalterliche Studien*, Stuttgart, Vol. I, pp. 1580-181.

### *Alia subsidia critica:*

**Dron.** = Dronke P., *Hermes and the Sibyls: Continuations and Creations*, in Id., *Intellectuals and Poets in Medieval Europe*, Storia e Letteratura, Roma, 1992, pp. 219-244.

### *Sigla:*

**ω** = *consensus codicum*

**α** = *consensus codicum V D Pr*

**β** = *consensus codicum D Pr*

**V<sup>1</sup>** = *V post correctionem*

**O<sup>1</sup>** = *O post correctionem*

**D<sup>1</sup>** = *D post correctionem*

**Pr<sup>1</sup>** = *Pr post correctionem*

## *Prophetia ex Dictis Sibyllae Magae*

Mundus origo mea est animam de sidere traxi	1
Intactum corpus concutit omne deus	
.....	
Si bene devotum senserit ampla fides	
Multum mea mecum dixerunt carmina carmen	5
Carmina quae scribo noverit illa deus	
Caelestis primum patriae deus arce pependit	
Divino perfecta opere et munere magno	
Principio lucis ante chaos ipse deus	
Principio sine fine deus deus omnibus auctor	10
Remotumque chaos noctis discrevit amicae	
Et iussit stare diem noctemque diemque	
Luminibus mutare vices astrisque moveri	
Et rerum quibus reparentur saecula gyros	
Diluvium terris fudit dorsumque supernum	15
Ast deus postquam ripis compescuit aquas	
Primus ab aetherio proprio de nomine natus	
Ad terras descendit homo intactae virginis infans	
Purpurea cervice gestans sine fine coronam	
Et pater ipse sibi proprius accessit in ortu	20
Et unus animus et nati spiritus unus	
Divisum nomen non potestas divisa	

6 cfr. Prop., 2, 22b, 48 *noverit illa*; Ovid., *Trist.*, 4, 2, 26 *noverit illa*; 7 cfr. Commod., *Apol.*, 328 *Mors in ligno [...] quo Deus pependit*; 8 cfr. P. Nol., 19, 319 *puto munere magno*; 10 cfr. Verg., *Ecl.*, 5, 64 *deus deus*; Stat., *Silv.*, 5, 3, 100 *omnibus auctor*; 12 cfr. Stat., *Theb.*, 6, 335 *noctemque diemque*; Val. Fl., 2, 89 *noctemque diemque*; Sil., 4, 811 *noctemque diemque*; Germ., *Arat.*, 434, 498 *noctemque diemque*; Man., 1, 578; 3, 231; 3, 463; 4, 744 *noctemque diemque*; 17 cfr. Verg., *Aen.*, 8, 319 *Primus ab aetherio*; 19 cfr. Pers., 3, 41 *Purpureas...cervices*; 20 cfr. Verg., *Aen.*, 5, 241 *Et pater ipse*; Verg., *Aen.*, 6, 780 *Et pater ipse*; Val. Fl., 4, 571 *Et pater ipse*; 21 cfr. Man., 2, 64 *spiritus unus*; 23 cfr. Ovid., *Met.*, 7, 474 *nomine dixit*; 24 cfr. Commod., *Apol.*, 120 *quem regio nulla capebat*;

1 *Mea origo Pr*; *sydere β*; 2 *concutit litt. erasa post n V*; 3 *lacunam statuit Bisc.* <Narrabo quodcumque deus mihi spirat in ore> *suppl. Dron.* 7 *arce dicta O Pr Bisc. dicta in marg. VD* 8 *perfecto em. Bisc.* 9 *v. vix legitur in D* 10 *v. vix legitur in D* 11 *cahos V*; 14 *reparentur ex repararentur V*; *gyros α gyro em. Bisc.*; 15 *donumque em. Bisc.*; 16 *post quam D*; *compescuit V expescuit Pr*; 19 *purporea V Bisc. porporea O*; 20 *proprium V propius em. Dron.*; *hortu O*; 22 *potestate litt. s suprascripta V*;

Quem magus natum astrorum nomine dixit	
Descenditque agnus mundi quem vix coeperat orbis	
Assumere voluit humani corporis artus	25
Sed animi virtute vigens et corpore casto	
Semper aetate vegens ipse senescere nescit	
Unus ubique potens ipse decriminat orbem	
Et proles ipse pater duobus spiritus unus	
Posse unum voluisse unum nec velle divisum	30
Pacatumque reget patriis virtutibus orbem	
Postea caelos repetens et patris aurea tecta	
Laudate animis magna cum voce potentem	
Dicere me sinit totum qui continet aequor	
Summe deus pater < > spesque tuorum	35
Summe patris fili verbi cui semen origo es	
Qui vestros nutus animis confertis amici	
Immortale iecur vobis secreta loquuntur	
Nos scire vetat maiora sunt scientia summi	
Quae sint quae fuerint et quae futura canantur	40
Quae corda quis metus agat animum quis spiritus arguat	
Quae fortuna reges regat, vel digna potestas	
Et anima regum ultra ditione feruntur	
Ut populi gentesque cadant nec pacis tempora surgant	
Ut lues ut febris ut caeli noxius ardor	45

25 cfr. *Ciris*, 198 *humanos...corporis artus*; Ovid., *Met.*, 7, 317 *corporis artus*; Iuvenc., *Evang.*, 1, 619 *splendebunt corporis artus*; 29 cfr. Verg., *Aen.*, 7, 327 *odit et ipse pater*; cfr. Man., 2, 64 *spiritus unus*; 31 cfr. Verg., *Ecl.*, 4, 17 *Pacatumque reget patriis virtutibus orbem*; 32 cfr. Verg., *Aen.*, 6, 13 *aurea tecta*; Ovid., *Epist.*, 16, 179 *aurea tecta videbis*; *Pont.*, 2, 1, 42 *aurea Romani tecta*; Stat., *Theb.*, 1, 208 *aurea tecta replent*; 34 cfr. Drac., *Laud.*, 60 *totum quas continet aequor*; 36 Sil., 10, 478 *origo est*; Ovid., *Fast.*, 6, 11 *origo est*; Stat., *Theb.*, 4, 776 *origo est*; Victorin., *Aleth.*, 1, 482 *origo es*; 38 cfr. Verg., *Aen.*, 6, 598 *immortale iecur*; Macr., 5, 1, 14 *immortale iecur todens*; 39 cfr. Stat., *Theb.*, 10, 72 *scire vetat quatit ille*; 40 cfr. Verg., *Georg.*, 4, 393 *quae sint quae fuerint*; 41 cfr. Sil., 7, 23 *quae fortuna*; 44 cfr. Man., 3, 661 *tempora surgant*;

23 magus ex magnus V; nutu ω, natum add. Pr<sup>1</sup> Bisc. 24 ceperat β; 25 adsumere V; 27 vigens β vegens ex vigens V; 29 proles α; 31 pacatumque ex paccatumque V 33 potente Pr; 34 orbem D; 35 lacunam statuit Bisc. 36 filii O; est em. Bisc. 37 v. in marg. sup. add. Pr 38 inmortale O Pr ante in mortale crucis signum posuit Bisc.; loquuntur V loquetur β; 40 sunt O 41 qui spiritus O V; urgat O arguat ex urgat V; 42 ut D 43 Ut D; animi ex anime D animae em. Bisc. urna α vestra O Bisc.; ditione O D Bisc.; 44 ui O;



Ut labor lunae similis solisque defectus  
 Ut mare porrectum alternis motibus inflet  
 Qui nomina stellis et astris signa dedisti  
 Qui calidos latices fervere iubes in viscera terrae  
 Ignea parata ferventia flumina currunt 50  
 Ignis vobis notus est solis qui scire potestis  
 Immortales sensus et cogitata crimina nostis  
 Dic quid agis mortalis homo qui partem de corpore perdis  
 Summe deus tantum me non sinas sanguini et igni  
 Dum servas animam quo corpore perdes 55  
 Cognoscoque meam in me redire figuram  
 Speroque ignem et ignis non sufficit igni  
 Bis arsura fero minas irasque potentes  
 Surgentem time cui summus serviet aer  
 Veniet ille dies altus cuius noverit horam 60  
 Qui nos scire vetuit filioque negavit  
 Nec tantum dicam nam scit et ipse diem  
 Qui pater ipse sibi nec a patre discrepat ipse  
 Idem nosse potest quia est scita potestas  
 Tunc varias poenas meritis expendimus omnes. 65  
 Tunc metuet summum gemitus lacrimasque ciebit  
 Cum viderit gemitus torqueri vestitae flammae  
 Viris dare ignem et finem non ponere poenae  
 Tunc nec regna valent nec possunt omnia regum  
 Purpura nec tincta nec gemmis picta corona 70  
 Nec scripta manibus commissa saecula regni  
 Nil possunt artes nullus succurrit aruspex

48 cfr. Ovid., *Fast.*, 5, 152 *signa dedistis*; *Met.*, 1, 220 *signa dedi*; *Amor.*, 2, 8, 8 *conscia signa dedi*; 49 cfr. Ovid., *Met.*, 1, 138 *in viscera terrae*; 60 Cfr. *Mc*, 13, 32 *De die autem illo, vel hora nemo sci...*, *neque Filius, nisi Pater*; 65 cfr. Verg., *Aen.*, 11, 258 *scelerum poenas expendimus omnes*; 71 cfr. P. Nol., 9, 36 *promissi in saecula regni*;

49 *ferveri O* *fervere ex ferveri V* *fervere vobis Pr*; 50 *prata β ante parata crucis signum posuit Bisc.*; 51 *notus est soles V Pr* *notus es soles O* *notus est solis em. Bisc.*; 52 *immortales O Pr*; 53 *Quicquid Pr*; 55 *Cum D* 59 *serviat Pr*; *ether in marg. D*; 61 *Quos Pr*; 64 *qui est Pr*; 66 *metu et V* 67 *videbit D.*; *ante gemitus crucis signum posuit Bisc.* *torquere vertice flammae em. Bisc.*; 69 *v. om. O* 70 *purpura V Bisc.* *porpura O*; 71 *conscripta D*; *seculi regna Pr*; *sceptra em. Bisc.* 72 *sucurrit Pr* *r in marg. Pr*;

Cuncta fessa claudunt honor potentia regnum	
Ipse pater nivei latens in limine mundi	
Ipse dabit nitorem suis consistere sanctis	75
Supplices exorant ut ira desinat omnes	
Concurrunt pauci probato pectore sancti	
Recto corde deum qui semper coluere potentem	
In quorum mentes spiritus habitavit alumnus	
Sinceroque animo voluerunt implere praecepta	80
Te semper dixere deum humilesque rogavere	
Vocibus et gemitum noctesque diesque dedere	
Sic vos alloquitur mollito pectore sanctos	
En ego sum qui machinam caeli qui sidera feci	
Qui gemino mundum nitere lumine iussi	85
Qui terras mariaque fudi animasque perfudi	
Quique meis manibus artus per membra deduxi	
Ossibus adieci corpus et in ossa medullas	
Et nervos stabilivi et venas sanguine plenas	
Qui cutem nitidam limo glutinante formavi	90
Inseruique animas et sensus mentibus auxi	
Qui victum animis tribui et corporis escam	
Divitiasque dedi fluviis arvisque metalla	
Et puros fontes et aquas fontibus aptas	
Armentumque genus pecudum aviumque naturas	95

74 cfr. Verg., *Aen.*, 8, 720 *ipse sedens niveo cadentis limine Phoebi*; cfr. Verg., *Georg.*, 1, 353, *ipse pater*; 82 cfr. Arat., *Phaen.* (*sec. transl. Quam fecit Cicero*), 3, 2 *cum caeloque simul noctesque diesque feruntur*; Mart., 12, 38 *noctesque diesque cathedris*; Stat., *Theb.*, 12, 396 *noctesque diesque locutus*; 84 cfr. Ovid., *Pont.*, 4, 15, 19 *en ego sum cuius te munere dixi*; Iuvenc., *Evang.*, 3, 109 *en ego sum vestrae doctorem noscite lucis*; 4, 349 *en ego sum clarae vobis reparatio vitae*; Prud., *Perist.*, 3, 72 *En ego sum*; 88 cfr. Ovid., *Met.*, 14, 73, *per ossa medullas*; 92 cfr. P. Nol., 23, 80 *corporis escam*;

79 alum nus O alupnus Pr ut almus *in marg.* D; 81 humilesque *ex humilisque* V humilisque O; 82 noctes O; debere O 86 fundi V O Pr Bisc. perfundi V profundi O profudi Pr Bisc.; 87 Qui V quique V<sup>1</sup> qui *em.* Bisc.; 93 diviciasque V O; fluis O; arvaque ω arvisque *ex arvaque* D<sup>1</sup> metella O; 94 *litt. erasa post u* O; 95 pecudum *ex pecodum* O<sup>1</sup>; aurumque Pr;

Qui lac uberibus separato sanguine clausi  
 Arida qui volui sulcis viridescere gramen  
 Qui culmos fragiles spicato semine clausi  
 Qui floribus terram variato germine pinxi  
 Qui dulces animas apium domosque providi 100  
 Qui globos pomis humore grandescere iussi  
 qui vineta dedi venasque in corpore feci  
 Haec homini provisa dedi nec inventa negavi  
 Ingratus ego sum has gratias accipit alter  
 Hoc meritis confertur opus et praemia factis 105  
 Montes saxa colunt arietes tauros et antra  
 Statuas fontes aras et inane sepulchrum  
 Auguriant volucres solem lunamque fatentur  
 Auctorem operum tempnunt magnumque relinquunt  
 En ego cur meo redemi sanguine cunctos 110  
 Si de sede regnum hominum terrena mutarunt  
 Cupiditas maior quam de tenebris horror erat  
 Ut mea sit anima ipse me non tempore quaeret  
 Accipite praecepta iusto animo de corpore casto  
 Qui datis fletus digna mercede probate 115  
 Urgentur anni ad finem saecula currunt  
 Quem deus novit et mihi scire negavit  
 Res tantum scio quae sint et quae futura canantur  
 Omnia nam minuuntur astra fatescunt  
 Solvuntur terrae et pauper vestitur aer 120

**107** cfr. Ovid., *Met.*, 6, 568 *inane sepulchrum*; **112** cfr. Prop., 4, 10, 10 *finibus horror erat*; **114** cfr. Lucr., 4, 875 *de corpore nostro*; Iuv., 13, 92, *de corpore nostro*;

**98** spicatos Pr; **99** gramine D germine *in marg.* D<sup>1</sup>; **100** ama O *litt. ni superscripta* O ut alveos *in marg.* D<sup>1</sup>; domusque O; pervidi D; **101** glomos β globos *ex glomos* D<sup>1</sup>; **102** vineta *ex veneta* O; **103** *litt. erasa post* H O; **104** Ingratus V; ulter VO **106** saxo O; taurus ω tauros *ex taurus* V; tauros Bisc.; **107** aras *ex haras* V haras O **108** volucres *ex volucris* V **109** relinquunt O; **111** fede α; **112** terrenis Pr; honor ω horror *em.* Bisc. de tenebris erat horror *em.* Dron. **113** quaret O; **114** iussio O; **117** que D; **118** scio *em.* Bisc.; canantur *ex canantur* O<sup>1</sup> **119** fatescunt α; **120** vestitur O β vertitur *ex vestitur* V vertitur Bisc.;

Sanguine subtracto displicet omne genus  
 Facta gravant hominem perdunt cogitata nocentem  
 Sed perit exultans ut fides crimina purget  
 Tunc genus omne reparabitur quod reddet ex se  
 Purum in aeternum iubebit manere nitorem 125  
 Et castis palma meritis habitacula praestat  
 Sub tali domino locum nec dives habebit  
 Pauper dives erit corde qui credidit alto.  
 Peccata tartarum nec praemia quaerunt  
 Bene fecisse nimis haec sunt compendia vitae 130  
 Dicere quod carum est quod maior colligit auctor  
 Ponere quoque simplex habet natura nutritum  
 En ego mortalis quae scivi carmina dixi  
 Quae nec sacra dies nec ultrix colla caecidi  
 Digna si sum rapiat animamque in sidere condat 135  
 Vita brevis hominis finitis solvitur annis.

**121** cfr. Ovid., *Pont.*, 4, 16, 24 *in omne genus*; Ovid., *Fast.*, 4, 94, *continet omne genus*; Ovid., *Trist.*, 2, 264 *carminis omne genus*;  
**122** cfr. Cypr., *Hept.*, 1246 *ast illos sua facta gravant quos crimina fuscant*; **124** cfr. Verg., *Georg.*, 3, 480 *et genus omne*; Verg.,  
*Aen.*, 5, 737 *tum genus omne*; Lucr., 2, 1089 *quam genus omne*; Lucr., 5, 865 *et genus omne*; Ovid., *Met.*, 15, 387 *et genus omne*;  
 Ovid., *Fast.*, 4, 99 *quid genus omne*; **130** cfr. Stat., *Theb.*, 2, 658 *compendia vitae*; Ven. Fort., *Mart.*, 1, 393 *labor iste viae tribuat*  
*compendia vitae*;

**121** displicet V O Pr; **122** homines O Bisc.; *nocentem ex nocentes O* **123** Si Pr; *perit O credit ex perit D<sup>1</sup>*; *Desunt*  
*reliqua inde ab 124 in O* **124** reparabit *em.* Bisc. **126** et castis palmas D; **127** dives *ex divis V* dives *ex divas Pr*  
*(ut vid.) v. vix legitur in D* **128** *v. vix legitur in D* **129** gratarum V Pr tartarum D quer D (*ut vid.: forsit. queritis*)  
**130** compendia D; **131** collegit V; **132** nutritum D; **133** En ego V *litt. erasa post E V* **134** colla cecidi  $\alpha$  colla  
 caecidi *em.* Bisc. hora cecitit *em.* Dron. **135** sydere D; **136** finita  $\alpha$  Bisc. finitis *in marg.* D<sup>1</sup>.

## Traduzione:

Il cielo è la mia origine, l'anima dalle stelle del cielo ho ricevuto Illibato corpo scuote, tutto, il Dio	1
.....	
Se rettamente consacrato lo avrà trovato la nobile fede. Un grande oracolo i miei canti hanno annunciato con me E questi versi io scrivo, poiché quelli li ammise Dio: "Dalla somma rocca della celeste patria per prima cosa Dio valutò Perfette cose per intervento divino e vigoroso dono Al principio della luce, prima del Cahos, lo stesso Dio In principio, senza fine Dio, Dio autore di ogni cosa Sia l'originario chaos ha disgiunto dalla notte benevola Sia ha stabilito che vi fossero il giorno e la notte e che il giorno Con le luci mutasse le evoluzioni e che con le stelle fosse alternato Affinchè per mezzo di queste ancora ora si rinnovino i cicli naturali delle cose, affinchè del giorno abbia luogo la parabola ciclica. Il diluvio sulle terre profuse e fin sulle montagne che rasentano le dimore divine Ma Dio, a seguire, ritrasse nelle rive le acque. Il primogenito dal sommo cielo, dal proprio nome derivato Sulle terre discese come uomo, come figlio partorito di vergine inviolata Sul capo porpureo portando una corona di eterno valore. E il Padre, lui stesso, a sé stesso ancor più vicinamente accostò nella nascita E unico fu l'animo e unico fu lo spirito del Figlio Diviso il nome, non mai disgiunta la potenza. E questo bambinello uno dei Sapiienti lo annunciò nel nome delle stelle E discese l'agnello del cielo per mezzo del quale la volta celeste con fatica aveva avuto origine; Assumere volle del corpo umano le fattezze Ma fiorente nella virtù dell'animo e nel corpo casto Sempre vigoroso nell'età egli stesso non può invecchiare. Lui solo onnipotente, lui stesso dal peccato libera il mondo E il Figlio è lo stesso Padre e hanno i due un unico Spirito Un unico potere, una unica volontà all'origine né una volontà disgiunta nel presente. E in pace governerà, con le virtù dal Padre ereditate, il mondo Infine ritornando nei cieli e nelle auree dimore paterne. Lodate negli animi a gran voce Colui che tutto può Comanda che io profetizzi Colui che ha dominio sulla distesa delle acque: Tu, altissimo Dio Padre e speranza dei tuoi Tu, altissimo Figlio del Padre, che hai l'origine nel seme del Verbo E voi amici della fede che preservate negli animi le vostre volontà. Da un cuore immortale a voi le cose nascoste sono sussurate Eppure ci impedisce di conoscere, le cose più grandi appartengono alla Sapienza dell'Altissimo Le cose che sono, che sono state e le cose future che vengono cantate E quali sentimenti chissà quale timore incalzi, quale spirito l'animo affligga Quale sorte governi i re, o degno potere E quale delle due anime dei re sono portate al comando Come i popoli e le genti cadano nè sorgano tempi di pace Come i contagi, come le epidemie, come del cielo il nocivo ardore	5 10 15 20 25 30 35 40 45

Come l'eclissi di luna e in modo simile anche l'eclissi di sole  
 Come il mare proteso si agiti per l'alta e la bassa marea che si alternano.  
 E tu, che i nomi alle stelle e i segni agli astri hai attribuito  
 E tu, che ardenti cunicoli scorrono, comandi, nelle viscere della terra  
 cosicchè di fuoco provvisti fiumi ribollenti scorrono. 50  
 Il fuoco del sole è noto a voi cui è concesso sapere  
 Degli immortali sentimenti e dei crimini premeditati voi avete coscienza.  
 Di, cosa chiedi, o uomo mortale allorquando perdi la parte del corpo?  
 -Altissimo Dio, soltanto non abbandonarmi al sangue e al fuoco-  
 Ancora conservi l'anima, di qualunque corpo ti priverai<sup>261</sup> 55  
 E io so anche che la mia parvenza a me ritorna  
 E temo il fuoco e il fuoco non mai basta al fuoco.  
 Io che brucerò due volte rivelo minacce e furie divine:  
 Temi Colui che risorge, al quale il sommo aere è asservito.  
 Verrà quel giorno di cui l'Altissimo l'ora conosce 60  
 Lui che ha proibito che noi possiamo apprenderla e ha imposto che neanche al Figlio sia nota.  
 Oh, né cosa tanto empia dirò, infatti Egli stesso conosce il giorno,  
 Lui che è il Padre stesso in sé né dal Padre Lui stesso può essere distinto,  
 Lui medesimo ha facoltà di conoscere poiché è perfetta potenza.  
 Allora molteplici pene secondo i meriti espieremo noi tutti, 65  
 Allora ognuno avrà timore dell'Altissimo, sospiri e lacrime piangerà  
 Quando vedrà il ritorcersi della fiamma adorna di lamento  
 E che il fuoco si rigetta sugli uomini e fine non pone alla pena.  
 Allora nè godranno di vigore le monarchie nè avranno valore tutti i beni dei sovrani,  
 La porpora, né le stoffe variopinte, né la corona adorna di gemme 70  
 Né le leggi scritte, né gli atti perpetrati dalle mani, né i tempi del regno mortale,  
 Né hanno valore le scienze, nessun indovino può portare aiuto.  
 Ogni cosa, consumata, ha fine: l'onore, il potere, il regno.  
 Lo stesso Padre celandosi alle soglie del cielo candido di neve,  
 Egli stesso stabilirà che vi sia per i suoi Santi la luce. 75  
 Come supplici pregano affinché l'ira cessi, tutti uniti,  
 Trovano rifugio pochi, dal cuore eccellente, i Santi  
 Loro che nel retto cuore sempre onorarono Dio onnipotente,  
 Nelle menti dei quali ebbe dimora lo Spirito Santo  
 E con sincero sentimento hanno voluto adempiere ai precetti. 80  
 Te sempre chiamarono Dio, umili uomini  
 Con voci anche un grido di dolore sia di notte sia di giorno rivolsero.  
 Così a voi Santi si rivolge con cuore dolce:  
 'Ecco, io sono colui che l'architettura del cielo, colui che gli astri ha disposto  
 Colui che ha comandato che il cielo più alto brillasse per mezzo di luci gemelle 85  
 Colui che ha generato le terre e i mari e che anche le anime ha effuso.  
 E anche colui che con le proprie mani ha intessuto gli arti attraverso le membra,  
 Alle ossa ha aggiunto la sostanza materiale e attraverso le ossa, i midolli,  
 Anche tendini e muscoli ha rinsaldato e vene di sangue ricolme.  
 Colui che la chiara cute, dal fango impastato, ha ricavato 90

---

<sup>261</sup> Volendo accettare la traduzione negativizzante della particella *Dum* a inizio verso, secondo l'uso attestato anche nella poesia commodiana (cfr. *Apol.*, 21), il verso presenterebbe la spiegazione più compiuta del rapporto tra corpo e anima. La traduzione suona: "Non conservi l'anima in quel corpo per il quale ti corrompi (del quale ti priverai)". Cfr. Salvatore A., *Commodiano, Carme Apologeticum*, Corona Patrum, Società Editrice Internazionale, Torino, 1977.

E vi ha riposto le anime e la facoltà razionale di pensiero nelle menti ha reso più grande.  
 Colui che il nutrimento alle anime e cibo del corpo ha accordato  
 E ricchezze ha donato ai fiumi e ai terreni i metalli  
 E sorgenti spontanee e acque nelle sorgenti raccolte  
 E bestiame e varietà di armenti e gli universi degli uccelli. 95  
 Colui che il latte nei seni, distinto il sangue, ha conchiuso,  
 Colui che ha voluto che ciò che fosse arido nei solchi della terra crescesse verde come l'erba,  
 Colui che i fragili steli con seme dotato di spighe ha contornato,  
 Colui che con fiori di vario genere la terra ha abbellito di colori,  
 Colui che le dolci indoli delle api e gli alveari ha predisposto, 100  
 Colui che ha comandato che pomi sugli alberi da frutto si accrescessero con linfa nutritiva,  
 Colui che ha dato le vigne e le ispirazioni nel corpo ha disposto.  
 Questi beni predisposti all'uomo ho concesso nè ho proibito che ne inventasse di nuovi:  
 Privato di riconoscenza Io sono, tali benevolenze qualcun altro le riceve.  
 Tale azione è rivolta a coloro che ne sono meritevoli, tali guadagni per le cose realizzate! 105  
 Monti, rupi onorano, arieti, tori e antri  
 Effigi, fonti, are e un vacuo sepolcro;  
 Traggono auspici dal volo degli uccelli, del sole e della luna professano il culto.  
 Il Creatore delle cose affrontano e Colui che è grande abbandonano. 110  
 Perché mai allora Io, con il mio sangue, ho redento tutti  
 Gli uomini, se riguardo alla sede, il Regno hanno barattato con cose terrene?'  
 La cupidigia più grande del terrore delle tenebre si dimostrava,  
 Come se l'anima potesse essere mia ed Egli stesso non me la richiedesse nel tempo!  
 Accogliete i precetti riguardo all'animo onesto, al corpo casto 115  
 Onde, piuttosto che dei frutti del pianto, di una degna ricompensa dimostratevi degni!  
 Incalzano gli anni, fuggono le ere verso la fine  
 La quale Dio conosce ma a me ha negato di sapere.  
 Io soltanto ho contezza di ciò che è e di ciò che per il futuro è profetizzato  
 Ogni cosa, infatti, si consuma, gli astri si dissolvono, 120  
 Vengono distrutte le terre e poveramente è adornato il cielo,  
 Per il sangue versato soffre ogni specie  
 Le azioni compiute pesano sul genere umano, i crimini premeditati condannano colui che si rende  
 peccatore,  
 E per di più egli muore singhiozzando affinché la fede le colpe espia.  
 Solo allora ogni specie avrà indietro ciò che ha prodotto da sé.  
 Che colui che è pio permanga nell'eterna luce, Egli comanderà 125  
 E ai puri meritevoli della palma riserva dimore per l'anima.  
 Sotto un tale Signore posto il ricco non avrà  
 Ricco sarà quel povero che ha creduto nel profondo del cuore:  
 I peccati conducono all'Averno, non certo ai premi!  
 L'aver operato bene soprattutto, questo è il senso della vita, 130  
 Professare ciò che è prezioso, ovvero ciò che un artefice più grande (di noi) sostiene  
 Abbandonare anche, ciò che una unica indole ha fomentato.  
 Ecco, io mortale gli oracoli che ho appreso, li ho divulgati,  
 I quali né il Giorno di Dio né l'ora vendicatrice hanno invalidato.  
 Degna, se lo sono, mi porti via (il Signore) e l'anima nel cielo riponga: 135  
 La vita breve dell'uomo in una manciata di anni si dissolve".

## Commento

Il testo della *Prophetia ex Dictis Sibyllae Magae* ha contenuto apocalittico-escatologico ed è articolabile in una serie di sezioni<sup>262</sup> enucleate per via tematica e strutturale, funzionali allo studio specifico dei contenuti e ancor più alla restituzione dell'andamento dialogico e drammatico del componimento poetico tutto.

L'alternanza della *vox prophetica* con quella *divina* e le frequenti domande retoriche o proposizioni interrogative dirette, le quali richiamano un uso non solo dispensatorio o accessorio dei destinatari del componimento (*id est* il pubblico dei fedeli) costituiscono il movente chiave della de-strutturazione proposta a seguire, articolata in VII sezioni, il cui obiettivo è quello di approfondire e chiarificare i temi affrontati, nonché cogliere le dinamiche stilistiche, metriche e culturali sottese nel carne sibillino. La poliedricità tematica del commento tiene conto della natura eterogenea del componimento.

### Sezione I (vv. 1-6): La Sibilla Maga

La prima sezione è compresa tra i vv. 1-6 ed ha a oggetto la presentazione della Sibilla che, *ex abrupto* e quasi rallentando il ritmo profetico, si presenta, descrivendosi come una donna proveniente dal cielo, il cui corpo è a servizio di Dio. Proprio il Creatore, scuotendola e facendo uso delle sue membra terrene e pure, le permette di accedere alla *sapientia* che, fortificata dalla fede, le ha concesso in passato di vaticinare *multa carmina* per il mondo e ora le consente di scrivere un nuovo e più ragguardevole oracolo.

L'identità autonoma dei primi versi è ricavabile non solo dalla posizione incipitaria degli stessi ma anche dal particolare assetto metrico che, a differenza delle restanti parti del carne concepite secondo un ritmo esametrico<sup>263</sup>, sono impostati in modo coerente con lo schema del distico elegiaco. Scelta interessante, dal momento che rivela la volontà dell'autore nel "vestire" poeticamente i versi incipitari della dichiarazione della mitica autrice, secondo gli stilemi noti della classicità: il distico

---

<sup>262</sup> Già il primo editore aveva diviso il corpo testuale in undici sezioni (con titolo) corrispondenti ai vv. 1-6; 7-14; 15-33; 34-52; 53-59; 60-73; 74-82; 83-115; 116-129; 130-132; 133-136, enucleate su base tematica (cfr. Bischoff 1951, p. 143). Sullo stesso esempio e principio anche il primo traduttore italiano M. Erbetta propone una divisione testuale titolata in nove sezioni. Le differenze sostanziali sono riscontrabili a seguito della settima sezione. Al v. 83 viene fatta corrispondere la sezione dal titolo *Bontà divina e cattiveria umana*, la quale prosegue fino al v. 129, non tenendo conto della sotto-paragrafazione dei vv. 115-129. Anche le due originarie *partes* vengono reintegrate nella sezione finale (vv. 130-136) dal titolo *Conclusione* (cfr. Erbetta 1969).

<sup>263</sup> Ulteriori considerazioni in merito alla natura esametrica del contenuto profetico del carne saranno sviluppati nel corso del capitolo. In questa sede si tiene solo a ribadire la natura metrica e ritmica del componimento che, pure nelle sue irregolarità, pare possa essere confermata per tutti i 136 versi. Le irregolarità riscontrate, di cui si forniscono esempi in nota al commento, sono ivi giudicate frutto del lascito della progressiva de-familiarizzazione con la poesia ritmica di impronta classica tipica del tardoantico. Non di meno si scarta l'ipotesi già avanzata dal Dronke (Dronke 1992, p. 229) circa la possibilità di una contraffazione metrica del componimento con funzionalità estetica e di conformità al genere oracolare. Infatti, già il compilatore della raccolta degli *Oracoli Sibillini* aveva a notare che i Greci tendevano a non considerare veritieri alcuni oracoli dal metro claudicante, giudicandoli falsi. In realtà, egli spiega, la causa della irregolarità metrica sarebbe da imputare ai tachigrafi degli oracoli della Sibilla che peccavano spesso o per ignoranza nella scrittura o per l'impossibilità di seguire il ritmo di dettato imposto dalla profetessa (*Or. Sib., Prolog*). Pertanto, lo status metricamente irregolare dell'oracolo sibillino può essere giudicato un *fainomenon* di ascendenza storico-letteraria sempre però connesso all'ambito profetico.



elegiaco ad apertura incornicia la sezione descrittiva del carne per poi lasciare spazio all'esapodia catalettica che definisce il contenuto del vaticinio sibillino, secondo quella prassi compositiva che, sin dal VII sec. a.C., voleva i vaticini profetici annotati in metri esametri.

È al movimento ritmico che spetta la segnalazione del cambiamento di tono: infatti, assumendo voce profetica a partire dal v. 7, Sibilla (che fino al v. 6 si esprime in prima persona) prosegue il discorso concentrandosi sulla descrizione del Creatore e del suo operato, abbandonando il *focus* autoreferenziale e avviando la sezione propriamente oracolare. La configurazione meccanico-stilistica dei vv. 1-6 è ormai accettata anche dalla critica, come lascia intuire l'impegno filologico di P. Dronke il quale, intervenendo nella lacuna del v. 3 del testo<sup>264</sup>, emenda *Narrabo quodcumque deus mihi spirat in ore*. Pur non essendo stata accettata in questa edizione la congettura poiché priva di riferimenti minimi alla παράδοσις, proprio l'articolazione esametrica (con il primo emistichio costituito da due piedi spondaici e uno dattilico e il secondo emistichio di due dattili e il consueto piede catalettico, con le cesure tritemimere, efteimimere e femminile di secondo piede) in responsione al pentametro di v.4 conferma una lettura poetico-elegiaca da parte dello studioso, messa in ombra nella prima edizione del testo (ove si accenna unicamente a una non meglio definita irregolarità metrica) e ivi recuperata. Da notare altresì la condivisione della *mise en verse* nella sezione enucleata. Infatti l'*actio* verbale è posizionata sempre *in medio* (*est, concutit, senserit, dixerunt, scribo*), spezzando, di volta in volta, la copiosa dispensazione verbosa.

La sezione si distingue altresì per la caratterizzazione condensata eppure esaustiva della ministra divina che viene descritta nelle sue qualità emotivo-razionali (v. 1), fisiche (vv. 2-4) e nelle tipologie spazio temporali nonché modali della profetazione orale e scritta (vv. 5-6).

**v. 1:** Il primo verso del poema è dedicato alla presentazione della Sibilla che colloca la propria natura ed esistenza spirituale nel cielo. L'esametro regolare, abbellito per mezzo della cesura pentemimere, è concepito con una insistenza semantica connessa alla sfera celeste. In *positio princeps* è collocato *mundus*, sinora tradotto come "mondo terrestre"<sup>265</sup>. In realtà il sostantivo, impiegato al nominativo, quasi rinforzando l'identità locativa della perifrasi citata dalla profetessa in congiunzione con *origo*, parrebbe indicare, secondo l'impiego più comune del termine, proprio il cielo, l'urano, lo spazio celeste che avvicina Sibilla alla dimensione divina di Dio Padre. Anche il richiamo al *sidus* confermerebbe tale interpretazione, se si tiene conto della ricorrenza dei due sostantivi in maniera congiunta<sup>266</sup> nella letteratura classica. Specificamente il poeta vuole alludere all'aspetto onnicomprensivo del cielo, che abbraccia tutto il mondo esistente e che, come tale, è dimora di Dio. Non è un caso che esso ricorra in altri luoghi del carne, ad indicare proprio la residenza locativa del Padre e, per estensione, del Figlio, come nel caso del v. 24, ove è descritta la discesa dell'*agnus mundi ad orbem*. Similmente a v. 74, si parla di Dio

---

<sup>264</sup> Cfr. Dronke 1992, pp. 292-293 e nt. 286.

<sup>265</sup> Cfr. Erbetta 1969, p. 489. Tecnicamente il sostantivo *mundus*, di presumibile etimologia etrusca (Ernout Meillet 2001, p. 421), in ambito cristiano subisce una restrizione semantica notevole che lo confina a designare il mondo terrestre a cui si oppone il cielo (*Gv*, 18, 36: *regnum meum non est de hoc mundo*). Tuttavia, come si tenta di dimostrare nel commento, l'anonimo autore pare tenere a mente l'originaria accezione classica del nome, designante la volta celeste e i suoi ordinati movimenti. Una dipendenza semantica dal lessico di ispirazione platonica rimane più che presumibile.

<sup>266</sup> Cfr. *Lucr.*, 1, 788; *Verg.*, *Aen.*, 9, 92; *Ciris*, 7, 218; *V. Max.*, 9, 6, 15; *Cic.*, *Arat.*, 237; *Cat.*, 64, 206.

*nivei latens in limine mundi* e anche il v. 84 risulta rilevante, allorché Dio, avendo preso la parola, ricorda gli atti della creazione e la decisione di far brillare il *mundum* con una luce gemella ed alternata (*gemino mundum nitere lumine*). Differente è, invece, la coloritura semantica impiegata per il sostantivo *caelus* di cui *mundus* non può essere considerato sinonimo. Infatti, pur ricorrendo tre volte nel carme (vv. 32, 45, 84) dove è impiegato (almeno in due casi) nella forma plurale, *caelus* indica una sfera spaziale sottostante al *mundus* e gerarchicamente dipendente da questo. Tale accezione antifrastica *mundus/caelus* trova giustificazione nell'uso di destinazione diversificato del secondo sostantivo, il quale va a designare una visione reificata della compagine celeste, ovvero quella accessibile e visibile all'uomo e, pertanto, al Figlio di Dio. Infatti *caelus* è impiegato in maniera coordinativa con l'espressione di matrice virgiliana *aurea tecta*, ricorrendo poi nella descrizione del momento apocalittico, con allusione al rosseggiare fiammeggiante del cielo dove si alternano eclissi di sole e luna (monitorabili dal genere umano) e in quella del momento della Creazione. Lo stesso Dio sostiene di essere *qui machinam caeli, qui sidera feci*. Proprio il v. 84 può essere letto in corresponsione con il v. 1 della *Prophetia ex Dictis Sibyllae Magae*. Il poeta, attraverso un gioco di richiami semantici e strutturali costanti nel testo, riesce a restituire una *image* profetico-teologica del proprio orientamento. Nei due versi ricorrono sostantivi della sfera celeste secondo una disposizione speculare eppure alternativa. Il *mundus* cui si riferisce la Sibilla è metonimia per un iper-uranio, distinto dalla *machinam caeli* di cui Dio provvede gli uomini<sup>267</sup>. Il *caelus* pare assumere la connotazione di un teatro, di una scena drammatica di cui Dio è rettore, artefice, regista e spettatore e si distingue dal *mundus* onnipresente, consustanziale a Dio e dove Dio risiede<sup>268</sup>. Anche il mondo siderico è chiamato in causa: la stella (uso del singolare *sidere*) del v. 1 si distingue, nella sua unicità, dalle stelle (*sidera*) del v. 84, vere e proprie luci

---

<sup>267</sup> Viene ivi privilegiata la sfumatura semantica universalistica propria del sostantivo *mundus*, già documentata in ambito classico in Vitruvio (9, 4: *Mundus est omnium naturae rerum conceptio summa, caelumque sideribus conformatum*) e in una nota di Paolo Festo che spiega (p.143): *mundus appellatur caelum, terra, mare et aer*.

<sup>268</sup> Per quanto concerne il sostantivo *caelus* esso è impiegato nella sua accezione tipicamente cristiana all'interno del poema, come pure lascia intuire la ricorrenza plurale, pressoché desueta prima dell'avvento della letteratura teleologicamente impegnata. Non viene tuttavia abbandonata la derivazione semantica classica, in quanto *caelus* risulta indicare lo spazio opposto alla terra. Più precisamente *caelus* è la parte aerea *qua terrae marique opponitur* (cfr. Varr., L.L., 5, 16: *loca naturae secundum antiquam divisionem prima duo, terra et caelum*). L'opposizione richiamata nel testo tra *mundus* e *caelus* trova rilevante giustificazione nella stessa fisicità naturale attribuita a *caelus*, ovvero quella connessa al suo uso augurale e profetico: "le ciel étant considéré comme découpé en régions qu'observe la science augurale ou que parcourent les astres" (Ernout-Maillet 2001, pp. 83-84). In questo senso avrebbe ancor più ragione di sussistere l'opposizione descritta poiché il poeta cristiano ha necessità di porre un distinguo tra i livelli di partecipazione umana e divina tra i personaggi chiamati in causa nel testo. Egli usa la figura profetica di Sibilla come vate del Dio cristiano e, in virtù di tale elevazione ontologica dell'ispirazione divina rispetto alla pagana apollinea, viene dichiarata immediatamente la posizione teleologicamente e teologicamente più pregnante della Sibilla Maga. Ella si colloca, almeno per la sua *pars animae*, a contatto con Dio, sul piano del Creatore. Sibilla e Dio sono nel *mundus*. Il *caelus* rimane il luogo di confronto tra gli uomini, più volte redarguiti e richiamati all'attenzione dalla Sibilla e da Dio durante i rispettivi monologhi, e il mondo divino. Anche il Figlio di Dio, pur partecipando della natura del Padre è collocato al livello del *caelus* dal momento che egli agisce nella salvazione della *humana gens*. Non che ciò sottenda una *diminutio naturae* del Figlio rispetto al Padre (come pure conferma l'espressione *Nec tantum dicam* di v. 62) o di un confronto tra Cristo e Sibilla. Piuttosto si tratta di una descrizione bivalente atta a indicare una spazialità teologico geografica di orientamento platonico, la quale corrisponde, a livello microscopico, alle definizioni binarie intra-umane (condivise anche dal Cristo), ovvero quelle relative a corpo e anima (cfr. vv. 1-2; 53-57).

di scena del mondo donato agli uomini<sup>269</sup>. Tale binomio strutturale non può che alludere alla caratterizzazione neoplatonica<sup>270</sup> sottesa al carne sibillino, riscontrabile già nei versi introduttivi, dove è chiara l'insistenza sul divisionismo astrale e terreno. Esiste, infatti, una ulteriore opposizione tra le coppie *mundus/origo* e *anima/sidus*, perfettamente coerente con le teorie divisioniste sulla natura del mondo, le quali, in Occidente, ritrovano linfa vitale a partire dal I sec. d.C. In un dialogo costante con la dottrina aristotelica, si andava recuperando appieno il ruolo della trascendenza nella opposizione tra movimento, creazione e immanentismo. Si tratta degli stessi concetti sviluppati già in Plutarco<sup>271</sup> e Apuleio<sup>272</sup>.

Il *revival* del pensiero trascendente risveglia molta letteratura filosofico-teologica che, nel IV sec., trova in Mario Vittorino e in Ambrogio i suoi campioni. Inizia una programmatica riflessione sulla *distinctio* tra mondo immanente e mondo metafisico, con un impiego di tali categorie ermeneutiche sulle valutazioni umane e trinitarie. Vittorino<sup>273</sup> considera il Padre una “monade platonica corretta” dal momento che, pur preesistendo al Figlio, lo contiene. Come tale il Figlio è e dunque ha una *derivatio* ricavabile non da generazione ma da processione. Tale atteggiamento ermeneutico dei processi di diffusione dello spirito vitale da parte del Motore Divino, sembra ravvisabile anche nel nostro carne, ove l'occorrenza del perfetto *traxi* ammicca alle filosofie neo-platoniche.

D'altra parte anche Agostino aveva riflettuto in termini teologici sull'idea dell'Uno di derivazione platonica, giungendo all'analisi del problema dell'anima e di Dio nel secondo libro del *De Ordine*<sup>274</sup>. Nella trattazione della sapienza e del razionale come unico strumento di comprensione della genesi del male del mondo e nell'ordine che questo assume nel circuito cosmico divino, il Vescovo di Ippona fa

---

<sup>269</sup> L'uso poetico aulico del singolare *sidere* nel v. 1 è del tutto coerente con l'accezione significativa di *mundus* descritta, dal momento che il sostantivo viene impiegato in senso collettivo per indicare l'insieme del mondo astrale ed aereo, con uno specifico riferimento tematico rivolto alla relazione con *animam*. Secondo il lessico astrologico *sidus* è anche “l'astre en tant qu'influant sur la destinée humaine” (Ernout- Meillet 2001, p. 623) e ciò stabilisce un incremento ermeneutico che valorizza la descrizione dell'ascendenza sibillina dal regno divino. Nella traduzione si è preferito utilizzare una resa plurale per indicare l'insieme delle stelle che costituiscono una costellazione, o meglio, l'insieme delle costellazioni dello zodiaco (Forcellini, vol. 4, p. 359) pur tenendo presente la differenza epistemica con l'occorrenza plurale *sidera* del v. 84, ove il poeta sta considerando gli elementi funzionali del cielo creati da Dio per l'uomo. In questo caso si tende a considerare *sidera* una *variatio* per *stellas* (*stella* è indicativo di una stella isolata, stando anche alla classificazione proposta da Sant'Isidoro, *Etym.*, 3, 60: *Stella est quaelibet singularis; sidera sunt stellis plurimis facta, ut Hyades, Plejades; astra autem sunt stellae grandes, ut Orion, Bootes. Sed haec nomina scriptores confundunt*), non infrequentemente attestata in letteratura classica (cfr. Cic., *Tusc.*, 24, 69; Hor., *Epod.*, 17, 5; 41; Tibull., 2, 1, 87; Ovid., *Met.*, 4, 315). Infine, va notata l'ulteriore occorrenza di *sidus* nella forma singolare in correlazione con l'accusativo *animam*, a conclusione del poemetto. Nel v. 135 si dice: *animamque in sidere condit*. La Sibilla sta augurandosi il ritorno presso Dio, da Dio stesso promosso e per indicare il luogo di ristoro, torna a evocare il *sidus*. Chiudendo in *Ringkomposition*, viene proposta una spazialità coerente che pone la Sibilla, discesa dalle stelle del cielo, in attesa di una prossima assunzione presso il medesimo *sidus* da cui ella proviene, secondo un movimento letterario e poetico speculare a quello proposto in v. 1, che termina, tuttavia, nella sentenza mitico-retorica sullo scorrere dei tempi della vita e sulla necessità della virtù. Infatti, come tutti i mortali, anche la profetessa deve subire l'attesa angosciante dell'avvento del Giudizio Universale.

<sup>270</sup> Di una matrice neoplatonica nel testo parlano già B. Bischoff (Bischoff 1951) e P. Dronke (Dronke 1992, 1995), pur non indagando riferimenti specifici testuali o concettuali.

<sup>271</sup> Plut., *De E*, 392 a-393b.

<sup>272</sup> Apul., *Plat.*, 1, 6, 193.

<sup>273</sup> Vitt., *Adv. Arium*, 1, 19; 3, 7; *Epist. Candidi Ariani*.

<sup>274</sup> Aug., *De Ord.*, 2, 18,47.

riferimento all'uomo nella sua duplicità corporea e ideale, in virtù dell'idea della sua partecipazione all'immortalità propria di Dio, principio ordinatore e rappresentate del mondo immutabile e metafisico<sup>275</sup>.

Secondo questa lettura l'accento a *mundus* e *sidus* nello stesso verso sarebbe il frutto di una *variatio* diretta tra i due termini, dove *mundus* farebbe riferimento al *nous*, intendendo *origo* come atto di processione, mentre *sidus* sarebbe da rapportare alla sostanza ontologica che si fa immanente nella parte razionale dell'anima. Peraltro, l'impiego del presente *est* e del perfetto originario *traxi*<sup>276</sup> implica una rottura temporale: al tempo statico del v. 1 che colloca l'assunto *super tempora* si contrappone in modo netto la parte verbale del v. 2, la quale ripristina l'*actio* in termini fattuali e in tempi umani.

**v.2:** Il pentametro regolare è concepito in stretta simbiosi semantica con il verso di apertura. Esso descrive la discesa di Dio nella Sibilla secondo una spazialità esterna e totalizzante. *Deus*, collocato in *explicit*, non penetra nella sua ministra ma le provoca un sussulto corporeo onnicomprensivo (*corpus omne*) tale da ispirarla. Egli usa come strumento le membra umane della Sibilla, illibate e virginee (*intactus*), secondo lo stilema condiviso da gran parte degli operatori religiosi cristiani. Il verso presenta una realizzazione ritmica alternata funzionale alla definizione del processo di invasamento. Al primo emistichio di formazione spondaica corrisponde un tempo lento e cadenzato che ricalca lo stato performativo e maestoso della Sibilla; segue il secondo emistichio con la duplice successione dattilica che velocizza il ritmo, a vantaggio della resa descrittiva dell'invasamento corporeo della ministra. La evoluzione rapida del pentametro è foneticamente suggerita anche dalla allitterazione della oclusiva velare e della dentale sorda nonché dall'omoteleuto interno (*corpus, deus*), premiando la posizione emergente e centrale del verbo *concutit*, vero *focus* dell'azione. Questo, retto logicamente dal soggetto *deus*, dichiara esplicitamente le dipendenze letterarie e l'immagine mantica sibillina cristiana, alludendo a un rapporto di crasi violenta tra Dio e l'anima della *mantis*, tra il Dio e il corpo strumentale. Infatti, il verbo *concutio* è già presente nella descrizione sibillina di Virgilio<sup>277</sup>, cui l'anonimo compositore guarda costantemente per la propria Sibilla<sup>278</sup>. Proprio l'analogia con il passo virgiliano presuppone una specifica lettura del contatto tra Sibilla e Dio: ella è visitata dal Padre in modo non indolore, quasi violento, tale da procurare al corpo uno scuotimento permanente e pervasivo. La stessa etimologia di *concutio* (*cum + quatio*) pertiene alla sfera del movimento turbolento, indicando lo scuotimento, spesso ricavato tra due soggetti fisicamente interagenti secondo un rapporto diversamente equilibrato<sup>279</sup>. Un soggetto passivo subisce l'atto di movimento da

---

<sup>275</sup> Cfr. anche le interpretazioni critiche presenti in Moreschini C., *Storia del Pensiero Cristiano Tardo Antico*, Bompiani, Milano, 2013.

<sup>276</sup> Il verbo *traho* è ivi utilizzato con la valenza semantica subordinativa del soggetto, ovvero l'azione verbale risulta passivante rispetto a chi la espleta: la Sibilla riceve, a mo' di contagio, la propria anima dalla stella secondo un uso figurato documentato anche in Planc., *Ad Cic.*, 10, *Fam.*, 4: *quid est quod me in alienam partem trahere possit?*

<sup>277</sup> Verg., *Aen.*, 6, 101: *Concutit et stimulos sub pectore vertit Apollo.*

<sup>278</sup> Il legame intertestuale tra il componimento sibillino e le opere virgiliane è suggellato dall'accento alla mantica scritta e orale (vv. 5-6), dalle citazioni del *corpus* virgiliano nei vv. 17, 31, 32, 74, dal richiamo ad Ovidio (cfr. v. 107) che a Virgilio si ispira per la propria trattazione sibillina, nonché dai *loci similes* proposti in apparato.

<sup>279</sup> L'uso del verbo *concutio* è piuttosto ambiguo, soprattutto in un contesto letterario mantico-profetico, dove esso esplica in maniera univoca lo stato di rapporti tra dio invasatore e soggetto invasato. Nel caso dei passi sibillini cristiani può essere interpretato come una *actio* verbale

parte di un soggetto operante cui si è stringentemente subordinati. In questo senso la Sibilla viene descritta come modificata dal suo stato naturale attraverso una azione indotta dalla forza di Dio. Non si tratta, tuttavia, dello stesso turbamento descritto per la Cumana del Mantovano<sup>280</sup>: il *concutit* cristiano viene vissuto come un movimento fisico aderente eppure esterno al corpo sibillino, il quale, di fatto, rimane *intactus* e non implica una degenerazione bacchica della ministra<sup>281</sup>. Questa

---

sottendente il cambiamento (movimento) da uno stato di quiete ad uno di moto con una funzionalità esplicita. In questo senso il verbo viene impiegato anche da Seneca (*Ep.*, 15: *Gestatio et corpus concutit et studio non officit: possis legere, possis dictare, possis loqui, possis audire, quorum nihilo ne ambulatio quidem vetat fieri*) e in ambito medico da Celso (3, 21: *corpus concutiendum est multa gestatione*). Esempi più cogenti vengono forniti da Lucrezio e Quintiliano. Il poeta, discutendo degli atomi privi di sensibilità e del processo generativo della vita dalla materia, afferma: *Praeterea quamvis animantem grandior ictus/ quam patitur natura, repente adfligit, et omnis/corporis atque animi pergit confundere sensus. /dissoluuntur enim positurae principiorum/ et penitus modus vitales impediuntur,/donec materies, omnis concussa per artus,/vitalis animae nodos a corpore solvit/ dispersamque foras per caulas eiecit omnis* (2, 949). *Concutio* vale come verbo di movimento che porta alla formazione della materia e del mondo. Di altra natura il passo del retore che offre una immagine chiara del concetto verbale, allorquando scrive *corpus totum vi sua concutit risus* (Quint., 6, 3, 9). La specularità degli elementi della frase registrata con quelli del v. 2 permette di comprendere la natura dello scuotimento. Come quando il corpo viene percosso e scosso da lievi convulsioni nervose brevi ma frequenti, così viene messa in movimento la Sibilla nella sua parte materiale, quella impiegata da Dio per il vaticinio. La funzionalità del moto si ritrova nella violenza del passaggio: lo scuotimento diviene elemento necessario al *transfer* di conoscenza che permette a Sibilla di partecipare dei semi di sapienza del Divino. L'impatto traumatico del dio nei confronti della profetessa Sibilla e in generale delle ministre divine viene ribadito anche in Lucan., 5, 86-224. L'impiego del verbo *concutio* rimane rilevante anche per la definizione della tipologia di mantica attribuita al personaggio della Sibilla, descrivibile come *trance di possessione* (Grottanelli 1998, p. 44; Rouget 1980, pp. 11-90), poiché presuppone un movimento e una crisi fisici. Nel caso specifico del poemetto sibillino, tuttavia è il *transfer* di conoscenza a prendere il sopravvento, secondo una caratterizzazione che non coinvolge la parte corporea. Sibilla è dolente e preoccupata per la propria fine ma non è scombussolata dall'atto profetico in sé. In questi termini ella presenta i caratteri di una *mantis* sottoposta a *trance* estatica, poiché mancano riferimenti ad altri enti interagenti nell'invasamento. Sibilla è sola con Dio, circondata dal silenzio e portavoce di descrizioni oracolari che procedono per accostamenti di immagini dove il movimento alto/basso e il rapporto cromatico rosso fuoco/ bianco lucente inducono a sottoscrivere un atteggiamento se non allucinatorio comunque improntato all'atto della *visio*.

<sup>280</sup>In *Aen.* 6, 41-50 Virgilio descrive l'arrivo del dio nella Sibilla, intuito come l'esito corporeo del trauma di possessione, concepito secondo violenza: *Excisum Euboicae latus ingens rupis in antrum,/quo lati ducunt aditus centum, ostia centum,/unde ruunt totidem voces, responsa Sibyllae./ventum erat ad limen, cum virgo 'poscere fata/tempus' ait; 'deus ecce deus!' cui talia fanti/ante fores subito non vultus, non color unus,/non compta mansere comae; sed pectus anhelum,/et rabie fera corda tument, maiorque videri/nec mortale sonans, adflata est numine quando/iam proprio dei.*

<sup>281</sup>Verg., *Aen.*, 6, 78-79: *Bacchatur vates, magnum si pectore possit/Excussisse deum: tanto magis ille fatigat*. Il calibro violento dell'intervento di Apollo sulla ministra è confermato dalla descrizione delle urla di Sibilla che sta per ricevere il Dio. Alla concitazione tematica si affianca quella stilistica, suggerita dalla geminazione del sostantivo *deus* del v. 46, intervallato dall'interiezione *ecce*. Si profila un incastro antagonista di tempi e presenze umane e divine non troppo diverso da quello documentato per la *Prophetia Sibyllae Magae*, allorquando, al *ventum erat ad limen* di Enea (v. 45: suggella il varco di un limite non solo fisico ma anche gnoseologico) si contrappone il *tempus* del v. 46 in forte *enjambement*. È il tempo del dio ad essere giunto per Enea, per Sibilla e le dinamiche spazio-temporali umane sembrano essere accelerate da un motore letterario estraneo ai protagonisti. *Tempus* in *positio princeps* si articola in maniera sintattica con i due sostantivi *deus*: questi tre vocaboli vengono ad alternarsi per mezzo di bisillabi regolari e secondo un movimento fonetico persistente e sfuggibile (come suggeriscono le allitterazioni della *s* e il ristagno della affricata in *ecce*, che immanentizza la presenza divina). Ulteriore prova si trova nell'assetto metrico che, per mezzo delle cesure maschili tritemimere ed eptemimere, incornicia la semantizzazione della presenza divina, opponendo, nella parte terminale del secondo emistichio, un rallentamento dei

modifica degli stati di relazione che non esaurisce l'approccio violento ma lo modifica sul fronte degli assoluti culturali teologici, rimane la mediatrice e il marcatore filologico più coerente di un trapasso tematico tra paganesimo e cristianesimo, che non si estingue nel tardoantico ma prosegue almeno nella mistica medievale<sup>282</sup>. Del turbamento corporale della Sibilla in contesto letterario profetico si ha conto anche nelle sezioni giudaico ellenistiche di apertura e chiusura dei libri sibillini. Esempio chiarificatore è il passaggio contenuto in *Or. Sib.*, 2, 1-3 ove la ministra lamenta la penetrazione mistica all'interno del petto. Si confrontino anche *Or. Sib.*, 3, 4-7; 295-299; 4, 18-19; 11, 322-324; 12, 294-299.

Il *background* teologico e filosofico del verso si esprime anche nella lettura congiunta di *concutit* con il precedente *traxi*: se poste a sistema le due espressioni

---

tempi. L'andamento si capovolge repentinamente in poche sillabe quando Virgilio ha cura di passare dalla specificazione di un tempo divino imposto a un tempo umano dedicato funzionalmente alla descrizione del trapasso nella ministra sibillina. Segue una descrizione fenomenologica e corporea dell'invasamento, registrata per esclusione dei fattori fisici. La anafora del *non* (vv. 47-48), in *variatio* con la congiunzione avversativa *sed* del secondo emistichio del v. 48, produce un tipo di narrazione che negativizza lo stato cosciente e fisicamente integro di Sibilla. La descrizione non avviene per dettagli descrittivi ma per privazioni caratteriali. *Non vultus, non color, non comae*. Il volto non è più un luogo di identità, così anche il colore perde i caratteri della normalità vitale, quasi annunciando l'avvicinarsi di uno stato mortifero ma non mortale. Le *comptae comae* annunciano lo stato di disordine e di violenza nella sintomatologia *en theos*. Quasi evocando lo stato menadico di invasamento dionisiaco, *anhelum* e *rabie* divengono i veri soggetti agenti del trauma di possessione, turbando il petto e il cuore di Sibilla. Ai vv. 50-51 di nuovo in forte *enjambement*, si torna a una caratterizzazione di stato privativo. Sibilla non ha più una voce mortale quando il dio esercita la sua forza di possessione (semanticamente indicata dall'aggettivo *propior* al grado comparativo): è un rapporto ad esclusione di stato fisico naturale che non coinvolge l'estasi (sempre cosciente) e che si determina in un momento di *absentia*. Se il dio c'è lo stato naturale di Sibilla non si verifica. È in questi termini che si può parlare di una violenza di interazione, concetto rafforzato anche dall'occorrenza del termine *rabies*, ossia furia, furore, violenza, furore sibillino, frenesia amorosa. Quasi un afflato dolce amaro saffico che, tuttavia, non è imprigionato nell'ottica della poesia d'amore, quanto più in quella tipicamente profetica. Ulteriori conferme del rapporto violento tra la Sibilla classica e il dio pagano (almeno in Virgilio) sono riscontrabili in *Eneide* 6 (vv. 75-76; 77-80), dove le smembrate parti del corpo sibillino analizzate vengono omogeneizzate per mezzo di occorrenze semantiche negative e violente. Sibilla è detta agitarsi come una baccante (*bacchatur*) desiderosa di liberarsi dal dio che le è dentro. Nonostante la sua volontà ella rimane "domata e premuta, spinta sotto" da Apollo, definito, per mezzo di una immagine poetica, un cavaliere nel momento di domare il suo cavallo, il quale serra al ventre del suo servo gli sproni e ne penetra la carne. Se ne ricava un rapporto di sottomissione fisica (non intellettuale) conservato per tanta altra parte di letteratura (cfr. Ovid., *Met.*, 14, 130-153).

<sup>282</sup>M. McInerney nel recente saggio *Eloquent Virgins: the Rhetoric of virginity from Tecla to Joan d'Arc* (2003) ha dedicato ampio spazio al commento dei riusi lessicali e delle suggestioni tematiche dell'oracolistica sibillina autonoma latina nella creazione dei prototipi virginali della mistica medievale. Nel XII sec. proprio l'estratto del *Mundus Origo*, coincidente con la prima decade di versi, è considerato diffuso in territorio tedesco e alla base delle fonti ispiratrici delle opere di Hildegarda di Bingen. In relazione alla *descriptio* corporale della Sibilla l'autore propone un parallelo tra il potere propagatore del corpo virgineo della Sibilla e le narrazioni mistico-musicali di *Causae et Curae*: "The Sibyl (...) represents herself as a virgin whose body is sexually intact and whose very integrity invites the divine to invade it, to shake it into speech, to provoke music from it. The Sybil's body thus resonates with a whole series of hollow and musical female bodies in Hildegard's work: the generic body (...) is 'open like a frame of wood in which strings to be strummed are attached, and like windows open to the wind, so that the elements are more forceful than in men (...)'. Nor are these congruences coincidental, for Hildegard was certainly aware of some version of the Sibyl's song" (cit. pp. 135-136). Ne deriva una immagine di scuotimento strumentale e musicale, plasmato secondo una *aemulatio in imitando* della materia classica e primo-cristiana che, nel medioevo, rettifica in senso meraviglioso o razionale le derive *phantasmatiche* (Di Febo M., *Mirabilia e merveille. Le trasformazioni del meraviglioso nei secoli XII-XV*, Eum, Macerata, 2015) delle mitologie trans-culturali pagane e cristiane.

verbalmente suggeriscono un progressivo movimento fisico- terreno parallelo a uno poetico e stilistico di discesa. La netta opposizione del contenuto celeste del v. 1 e quello più terreno del v. 2, la riproposizione parallela tra *animam* e *corpus*, induce il lettore a muoversi “metafisicamente” dall’alto verso il basso, accedendo a una dimensione più sensibile e comprensibile. L’interdipendenza del distico trova conferma nella stessa unità minima metrica utilizzata, nonché nell’uso metonimicamente ammiccante di *mundum* per *deus*.

Merita attenzione anche l’uso dell’aggettivo *intactus* in *incipit*, il quale, alludendo alla candidezza di Sibilla, evoca l’immagine della sacra verginità, ampiamente discussa e quasi ostentata nella trattatistica teologica tardoantica e successiva. Anche la Sibilla (e, a partire dall’epoca medievale, le Sibille) cristiana è una vergine, concepita nel sistema della verginità celestiale<sup>283</sup> che è dono e peculiarità di chiunque operi in contatto con Dio. Proprio San Girolamo sosterrà che le Sibille sono in grado di profetare riguardo a Cristo in virtù della loro verginità, poiché l’ispirazione profetica è dono vincolante allo stato illibato: *solo con la verginità poterono conoscere la volontà di Dio*<sup>284</sup>. In quest’ottica Sibilla rientra nella schiera degli *instrumenta* usati come *organon theou*<sup>285</sup> ed è dunque percepita come pedina epistemica. In breve, la sapienza produce il mezzo e il riscatto della posizione tra Dio e gli operatori divini dove, tuttavia, la dimensione fisica dell’operatore divino lascia il posto a una figurazione massimale, tipologica e indicativa dei sistemi di interazione uomo-Dio. Sibilla preservandosi dalla corruzione e violazione del corpo, si rende testimone principe della veridicità e operatività di Dio *super tempora*, avvalorando le teorie degli *spermata aletheias* di matrice giustiniana. Eppure non può non essere notato come l’aggettivo *intactus* non coinvolga in maniera estensiva la figura sibillina: solo le sue membra sono effettivamente qualificate inviolate, mentre risulta integrale l’impiego semantico in v. 18, dove

---

<sup>283</sup> Va chiarito che la *Prophetia* adombra una ulteriore sfumatura di senso in merito allo stato virgineo della Sibilla, connesso alla sua natura sociale, in virtù del nutrito *background* classico di cui essa si sostanzia (cfr. Apparato delle fonti). È noto come la *virgo* classica sia colei che non ha contratto matrimonio ed è nubile e non colei che non ha consumato rapporti sessuali. Si tratta di una visione emancipata del corpo, intuito solo come un mezzo di realizzazione di uno stato più interessante e determinante per la società e per il soggetto stesso. L’occorrenza nel poemetto sibillino di prestiti letterari da Virgilio e Ovidio, confermano questa ambivalenza di sensi. Entrambi gli autori latini riferiscono di una *virgo* che, nel Mantovano (Verg., *Aen.*, 3, 443-446; 6, 42-46) è descritta alla maniera greca, con una verginità simbolica, espressione dello *status* soprannaturale del personaggio. In Ovidio (Ovid., *Met.*, 14, 130 -135; 140-141), invece, Sibilla è rappresentata come la profetessa rimasta nubile, nell’intento di preservare il suo corpo da Apollo, secondo lo stilema dell’amore rifiutato del Dio conosciuto anche per Cassandra. L’intimo rapporto tra stato illibato del corpo e mancata realizzazione sociale in questo secondo passo è accentuato dal *trick* letterario che richiama ben due vendette corporali del dio verso la sua ministra. Sibilla non viene rimproverata per aver rifiutato le lusinghe di Apollo. Eppure, in modo subdolo, viene colpita nella sua ragion d’essere sociale e privata, giacché è dalla propria richiesta che proviene l’eterna condanna. Una pena che si realizza in *absentia contactus corporis*, dunque nella esacerbazione dello *zitellaggio* non catarticamente e socialmente riconosciuto (*innuba permaneo*) e poi in una degradazione corporea persistente e devastante. La *aegra senectus* avanza e corrompe il corpo di Sibilla che neanche più al dio che la ha amata sarà riconoscibile (*Phoebus quoque forsitan ipse/ vel non cognoscet vel dilexisse negabit*). La chiave di lettura, in questo senso, può essere fornita dai vv. 147-148 che legano la vicenda esistenziale sibillina con il profetismo e con il dio ispiratore. Il tanto grande corpo che le era appartenuto, ora il tempo lo corromperà ed essa si ritroverà piccola, fino ad esaurirsi in polvere (*consumptaque membra senecta ad minimum redigentur onus*). Il degradarsi della Sibilla diviene un fisico *disapparire* nel mondo fisico, in cui rimarrà solo l’essenza più aleatoria e più intima della profezia, la voce, evocata in un poliptoto insistente nel v. 153 (*voce, vocem*).

<sup>284</sup> Hier., *Adv. Iovin.*, 1, 41; traduzione italiana di Carla Boccherini.

<sup>285</sup> Teophil., *Ad. Aut.*, 2, 9.

l'attributo è rivolto alla Vergine Maria: *Ad terras descendit homo intactae virginis infans*. Viene a istituirsi una distinzione implicita che rivendica la differenza di stato gerarchico teologico e sociale tra la Madre e la Profetessa di Dio. Mentre Maria è completamente inviolata, Sibilla preserva solo il suo corpo, secondo un distinguo tra *status* completamente perfetto e uno diversamente corrotto, determinato dalla vicinanza e compartecipazione con il genere umano. Torna ad operare palesemente il paradigma oppositivo tra mondo terrestre, mediano e divino già accennato in v. 1.

v.4: Il pentametro regolare contiene presumibilmente una chiarificazione delle qualità corporee di Sibilla. Nonostante i limiti imposti dallo stato lacunoso del v. 3<sup>286</sup>, si considera *ampla fides* soggetto isolato nel verso per la *positio in explicit*. La fede, quasi personificata, è definita nobile. L'aggettivo *amplus* viene qui recuperato nella valenza morale, senza perdere la sfumatura fisicizzante e deitica attribuibile alla *Fides*. D'altra parte, essa è trattata come garante della veridicità profetica della Sibilla. È lei a testare lo *status* del *corpus*, cui l'aggettivo *devotum* è immediatamente connesso. Afferente al lessico cristiano, esso indica il sentimento della consacrazione totale, dell'offerta pia di Sibilla e delle sue membra a Dio. L'impiego del verbo *senserit*, in posizione centrale, come nel pentametro precedente per il *concutit* e cernitato dalla successione aggettivo + sostantivo secondo la medesima successione di v. 2, conferma l'assunto, implicando una declinazione di senso anche giuridica. *Sentio*, in questa accezione, indica il verificare con prova fisica e morale, supponendo una attività di giudizio<sup>287</sup>. Dio, provando la fede della Sibilla le ha permesso di accedere alla conoscenza e di divulgarla all'uomo.

L'obiettivo dell'autore è quello di spiegare il modo e fornire un certificato di garanzia sulla purezza e realtà delle parole che saranno profetate dalla Sibilla, in un atteggiamento di *captatio benevolentiae* rivolto sia nei propri riguardi, sia in quelli del personaggio sibillino. In sostanza, egli avrebbe concepito il primo distico elegiaco in modo funzionale alla presentazione dell'aspetto animistico e corporale della Sibilla; il secondo distico verterebbe sulla spiegazione della possibilità del vaticinio che passa attraverso un corpo consacrato e provato dalla fede, dunque uguale e più nobile a quello condiviso dal genere umano. Infine, il terzo distico viene focalizzato sul tema dei contenuti del vaticinio, proposti in continuità con quelli forniti nel passato eppur denso di novità epistemica ed escatologica, secondo un movimento fisico e letterario a *climax* che dall'esterno procede all'interno del corpo sibillino, dal generico passa al *core* tematico del vaticinio per il lettore.

---

<sup>286</sup> Preme sottolineare come già Dronke avesse intuito la necessità di avere nel v. 3 un esametro tematicamente connesso alla qualità fisico-concettuale del vaticinio sibillino. Tuttavia, la responsione che egli istaura tra il pronome indefinito *quodcumque* e l'aggettivo *devotum* (utilizzata anche nella traduzione italiana di Erbetta (1969)) non risulta pertinente proprio in virtù dei temi affrontati nel distico successivo. Ritenendo poeticamente valido l'andamento tripartito dei tre distici iniziali, pare poco probabile che l'autore abbia destinato ben due distici alla preparazione del tema oracolare; piuttosto rimane coerente l'insistenza sulla garanzia del vaticinio per mezzo della *Fides*. D'altra parte molti dei racconti di invasamento e oracolari in genere dedicano spazio alla descrizione fisica della discesa dello spirito divino.

<sup>287</sup> Il verbo *sentio* conosce un impiego già classico nella valenza di "conoscere /intendere/provare", come testimonia Ter., *Adelph.*, 4, 2, 7 (*sentio mala nostra*). Interessante anche la ricorrenza del verbo associato a un soggetto divino: Hor., *Carm. Saec.*, 73, (*hoc Jovem sentire*); Hor., *Ep.*, 1, 134 (*praesentia numina sentit*); Sil., 12, 639 (*Aeneadae sensere deum*).



vv. 5-6: L'ultimo distico è dedicato alla presentazione del vaticinio sibillino. Vantando un assetto metrico regolare (considerando sinziesi l'aggettivo possessivo *mea*), il verso è concepito in maniera stilisticamente aulica. Il verbo *dixerunt*, in posizione centrale, rimane cernitato dall'allitterazione della nasale bilabiale (*multum mea mecum*) e del poliptoto terminale (*carmina carmen*), ricalcando il senso di continuità dell'azione profetica dei vaticini sibillini che sembrano avere una performativa valenza durativa. Il *carmen* della *Prophetia*, la cui rilevanza è suggerita dall'iperbato a cornice composto con l'aggettivo *multum* in *incipit*, è visto in continuità con gli altri *carmina*: tale uso del sostantivo evoca una parità tematica. La Sibilla sta annunciando un nuovo canto oracolare la cui rilevanza è ricavabile anche dall'*auctoritas oracolorum* espletati secondo la tradizione mitica (pagana e cristiana). Interessante anche l'uso della paronomasia declinata nella figura etimologica *mea mecum*, la quale rimane funzionale all'identificazione di Sibilla con i suoi vaticini. Sibilla è uno strumento della voce di Dio e, come tale, è parificata alla elevata qualità dei propri vaticini. Il verso è concepito in stretto collegamento con il pentametro successivo, che recupera in anafora il sostantivo *carmina*, a sua volta in iperbato con il pronome *illa*, referente del relativo *quae*. Il *fil rouge* tematico è rintracciabile nella evoluzione cronologica dei vaticini: se in v. 5 l'uso del perfetto *dixerunt* colloca nel passato l'attività sibillina, in v. 6 *scribo* sancisce la proiezione nel presente dell'atto profetico. La Sibilla sta profetando nel tempo istantaneo, operando anche una modifica nella presentazione della profetazione. Dall'oracolistica per via orale (*dico*), si passa a quella scritta (*scribo*), rivelando una trasmigrazione dei caratteri tipici della descrizione virgiliana sibillina, ormai recepita e integrata nella trattazione cristiana ma anche una esplicitazione del fare profetico ibrido sibillino<sup>288</sup>. In questo senso converrà

---

<sup>288</sup>Che la Sibilla sia sempre stata associata alla sua voce secondo un binomio storico, tipologico e mitico è evincibile a partire dalla letteratura classica (cfr. cap. I; Paus., 10, 12; Plut., *Mor.*, 397 a; Plut., *De Pyt. Or.*, 398 c-d) e anche dall'analisi sistemica della critica contemporanea. Specificamente, Sabina Crippa ha dedicato acute riflessioni sul mondo sonoro della Sibilla, identificando la sua mantica come espressione di una tipologia vocale ben definita. La voce di Sibilla è rappresentata con riferimenti che "appartengono ad un campo semantico costituito da termini imparentati ad un verbo di dire, ma che mettono in risalto i valori fisici della voce, secondo livelli diversi di comunicabilità e intelligibilità. [...] La profezia della Sibilla è un suono acuto, laringale: un grido" (Crippa 1998, pp. 159-189; Crippa S., *La voce. Sonorità e pensiero alle origini della cultura europea*, Lo scudo di Achille, Unicopli, Milano, 2015). Tuttavia, l'occorrenza nel testo del verbo *scribo*, introduce una differente pratica divinatória, inaugurata in Occidente, per il caso sibillino, proprio da Virgilio e recepita a più riprese e differentemente da numerosi autori che di Sibille trattarono (cfr. Lact., *Inst.*, 1, 6; Tibul., 2, 5, vv. 67-70). Il Mantovano, infatti, è il primo autore a variare il modello mantico, introducendo una tipologia oracolare tipica delle popolazioni italiche etrusche basata sulle *sortes*, realizzate su materiali di legno o foglie con funzione apocalittica (Parke 1992, p. 102; Manetti 1998, p. 54). Questa pratica, attestata nei santuari di Fortuna a Preneste e presso i *Marcii* (Cic., *Div.*, 2, 85; Plaut., *Cas.*, 384; Simm., *Ep.*, 4, 34, 3), si inserisce nei caratteri profetici sibillini, come spiegano anche le chiose serviane (Cfr. Saerv., *Aen.*, 3, 444). Il carattere orale del vaticinio della Sibilla in realtà non viene sostituito ma riassorbito già a partire dal modello. Virgilio conosce la modalità orale dell'oracolistica sibillina ma la descrive come una prassi più desueta rispetto a quella scritta: non è un caso che Enea costituisca una eccezione nel ricevere un vaticinio orale, responsabilmente richiesto sotto consiglio di Eleno (Verg., *Aen.*, 3, 441; *Aen.*, 6, 74-76; Poccetti P., "*Fata canit foliisque notas et nomina mandate*": *Scrittura e forme oracolari nell'Italia antica*, in *Sibille e linguaggi oracolari*, Mito Storia Tradizione, Atti del convegno internazionale di studi, Macerata-Norcia 20-24 Settembre 1994, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pisa Roma, 1998, pp. 75-106). Per la *Prophetia* tardoantica non è dato sapere il peso dell'incidenza della *novitas* virgiliana (comunque da non escludere, considerate le dipendenze del testo tutto con l'*opera omnia* virgiliana): pur tuttavia, rimane indicativo il riferimento alternativo alla mantica orale e scritta, che assolve non a una opposizione metodologica ma a una evoluzione di garanzia e perfezione che diventerà tratto distintivo delle Sibille classiche e, a seguire, cristiane (le dodici profetesse cristiane saranno rappresentate iconograficamente con il cartiglio e il proprio oracolo: proprio in virtù della loro testimonianza scritta potranno essere riconosciute e gerarchizzate (De Luca 1999)). Il rapporto della profezia giudaico-cristiana con la scrittura rimane vivido anche

esplicitare la natura stessa dei *carmina*, da intendersi come vaticini e formule magiche divulgabili oralmente o annotate per conto della stessa ministra profetica, in analogia con il senso primo dell'etimologia del sostantivo *carmen*<sup>289</sup>. Non manca una impalcatura enigmatica<sup>290</sup>. La critica si è interrogata ampiamente sulla definizione tipologica di questi *carmina*: è possibile che si tratti di *tranches* di versi, di singole parole o di geroglifici. Ogni ipotesi risulta coerente per spiegare la difficoltà ermeneutica dei vaticini millantata anche dal Mantovano in *Aen.*, 3, 443-452 (*inconsulti abeunt sedemque odere Sibyllae*).

Nel caso della *Prophetia ex Dictis Sibyllae Magae* pare evidente come *carmen* si riferisca specificamente al *versus*, dal momento che tendenzialmente ad ogni esametro corrisponde una unità tematica.

Sibilla si appresta a dar conto delle verità divine, concesse e conosciute (*noverit*) da Dio, evocato nuovamente a chiusa di verso (cfr. anche v. 2). L'uso del congiuntivo nella proposizione relativa impropria aiuta a comprendere la posizione di Dio nei confronti della ministra, secondo un nesso di causalità, poiché è Dio che ammette la conoscenza e approva la divulgazione degli oracoli ancora non diffusi al popolo. L'impiego di *noverit*<sup>291</sup> nella sua valenza traslata, ad indicare una conoscenza che implica e determina l'accettazione del fatto conosciuto, inaugura, seppur in maniera ancora implicita, quel tema della conoscenza dipendente che sarà un punto di forza per tutto il poemetto.

## Sezione II (vv.7-32): Dio Padre, Dio Figlio e la Trinità

A partire dal v. 7 inizia il primo vaticinio sibillino, di natura escatologica, il quale prosegue fino a v. 32, estremo ultimo della seconda sezione. In questo luogo del testo alla *maga* è riservato il compito di presentare Dio nella sua funzione di pantocratore, evocata nei vv. 7-17. Dio, dall'alto della sua dimora, viene ricordato come principio della discrezione tra luce e oscurità, creatore del giorno, della notte e dell'alternarsi degli astri nel cielo. Ammiccando al racconto contenuto in *Gen.* (1, 1-24) vengono altresì evocate le vicende del diluvio universale, le quali introducono la sequenza poetica dedicata al Figlio di Dio (vv. 17- *ad finem*). *Primus natus* (v. 17), egli è disceso dalla Vergine Maria (v. 18) e, indossando una corona imperitura, presagio della Passione (v. 19), condivide potestà, spirito e natura con il Padre (vv. 20-23). Si tratta di una vera e propria dichiarazione teologicamente impegnata sui temi dell'Incarnazione (vv. 24-25) e della consustanzialità del Figlio rispetto al Padre (vv. 28-32), con cui vengono condivisi i caratteri della onnipresenza biologica e temporale (vv. 26-27).

La Sibilla, adottando il metro esametro in accordo con la prassi oracolare antica<sup>292</sup>, realizza una sezione testuale di funzionalità mnemonica, dichiarativa, dottrinarie e paideuticamente propedeutica. L'obiettivo è quello di conquistare l'attenzione degli

---

in relazione al contenuto apocalittico del testo. Non va dimenticato, infatti, che proprio nell'*Apocalissi* il Salvatore si rivolge a Giovanni intimandogli di scrivere le profezie di cui sarà testimone: *scribe ergo quae vidisti et quae sunt et quae oportet fieri post haec* (*Ap.*, 1, 19). Si noti l'impiego dell'imperativo del verbo *scribo* associato alla proposizione formulare e anaforica del *quae vidisti...haec*, verificata anche nel testo sibillino in vv. 40 e 118. D'altra parte la tipologia scritta di mantica sibillina è ben attestata a Roma con la tradizione dei Libri Sibillini, ri-collezionati dopo il fatidico incendio dell'84 e destinati all'uso esclusivo da parte del Senato.

<sup>289</sup> Cfr. Ernout Meillet 2001, p. 100.

<sup>290</sup> Cfr. Beta S., *Il labirinto della parola, Enigmi, oracoli e sogni nella cultura antica*, Einaudi, Torino, 2016, pp. 145-222.

<sup>291</sup> Il verbo *nosco*, *is*, *novi*, *notum*, *noscere* è ivi trattato nella sua accezione giuridica, così come attestato in Plaut., *Truc.*, 2, 1, 18; Cic., *Att.*, 11, 7; *Famil.*, 4, 4.

<sup>292</sup> Parke 1992, p. 17.

uditori, di ricordare loro il ruolo di Dio nei confronti del creato, di stabilire teologicamente la tipologia di relazione che sussiste con il Figlio e prepararli ad accettare in modo consapevole l'asserzione di v. 33, esortazione di giubilo e timoroso rispetto nei confronti della religione sovrana, avvio della sezione III. Interessante e di rilievo l'uso testuale di Virgilio, sapientemente distribuito.

**vv.7-8:** Il primo verso (v. 7) è interessato da una glossa trasmigrata nel testo, espunta in edizione e corrispondente al sostantivo *dicta*. Essa è localizzabile già al livello dell'archetipo, dal momento che è integrata a testo nei codici O e Pr, mentre rimane disgiunta a margine nei manoscritti francesi (V, D). È giudicata argomento forte ai fini dello studio parentale dei manoscritti V D e Pr<sup>293</sup>. Che si tratti di un elemento accessorio al testo pare evidente anche dall'assetto metrico del verso il quale risulta, previa espunzione del *dicta*, un esametro regolare, ritmicamente modulato sulla base delle tre cesure maschili tritemimere, pentemimere ed efteimere e foneticamente rilevante per l'allitterazione della oclusiva labiale sorda. Il perfetto per raddoppiamento *pependit*<sup>294</sup> (in posizione principe a chiusura dell'esametro) affianca il processo di sospensione in *enjambement* che si profila a sistema con il verso successivo, introducendo il tema della bellezza dell'operato di Dio che crea il mondo, compiaciuto dalla bellezza di ciò che da Lui proviene. Ne emerge l'immagine di un *Deus* signore e sovrano che domina dalla rocca della propria onnipresente patria, come suggerisce la tipicizzazione lessicale (*arx, patria; iubeo* v. 12; *corona* v. 19 *ad filium Dei; patris aurea tecta* v. 32). Il v. 8 esplicita il carattere delle azioni divine, percepite come doni magnanimi e perfetti. La natura del verso è esametrica, accettando lo iato in terzo piede e la composizione anapestica in quarto piede, con cesura tritemimere ad isolamento dell'aggettivo *divinus, a, um*. Stilisticamente impreziosito dall'iperbato *divino opere*, il verso si distingue anche per la verbosità nominale e aggettivale disposta in maniera chiasmica (*divino opere munere magno*). I primi due esametri della profezia escatologica costituiscono una introduzione di sapore virgiliano al tema della creazione, affrontato a partire da v. 9. Tale identità poetica viene rafforzata dalla accettazione dell'accusativo neutro *perfecta*, non riferibile all'aggettivo *divino* dell'*editio princeps* e concepito in dipendenza dal *pependit* di v. 8, altrimenti sospeso nel significato.

**vv.9-10:** Il v. 9 è metricamente compromesso anche se rimane distinguibile l'articolazione in sei *metra* ed è dedicato alla descrizione della separazione della materia dal *chaos*, dunque alla distinzione tra luce e notte impartita da Dio, evocato in *explicit*, in anafora con il sostantivo dei vv. 2, 6, 10. L'accostamento dei due avverbi in *variatio (principio, ante)* insiste sul tema originario della attività di Dio, fonte di tutte le cose, attraverso un ammiccamento anche fonetico suggerito dall'allitterazione della rotacizzante e della sibilante, figura stilistica che prosegue

---

<sup>293</sup> Cfr. Cap. III, p. 107, nt. 260.

<sup>294</sup> In questa sede viene preferito il significato figurato di *pendo* ben attestato in letteratura classica e cristiana. La sfumatura estimativa, in realtà, gioca *vis a vis* e figuratamente con la più diffusa applicazione locativa dell'*actio* verbale. Essa è richiamata alla memoria dal riferimento all'*arx caelestis patriae* e poi reintegrata nel v. 8 ove si accenna alle cose perfette (*perfecta*) provviste da Dio in favore dell'uomo. Merita menzione un preciso uso giuridico del verbo che, con la medesima sfumatura, ricorre in Ulp., 26, 7 (*Si pater minus penso consilio hoc fecit*): il diretto referente è il *pater*, colto proprio nel momento della decisione dell'avvio dell'azione (*hoc fecit*), deitticamente segnalata dal pronome dimostrativo. Non diversamente il caso del v. 7 dove Dio viene colto nel momento della decisione orientativa della sua futura azione creatrice.

nel verso successivo. Merita attenzione la *unctura principio lucis ante chaos*, la quale adombra il concetto dottrinario della creazione *ex nihilo*, ormai radicata a partire dal IV sec. d.C. nella tardoantichità occidentale (cfr. anche Tert., *Instit. Div.*, 2, 8, 8). Il v. 10 presenta assetto metrico regolare con un uso ragionato della quantità sillabica, specificamente nei piedi III e IV. Infatti, se nel primo *Deus* le vocali sono concepite in iato, nella seconda occorrenza del termine si accoglie il dittongo, producendo una variazione ritmica che mimetizza il cambiamento poetico, pur continuando ad insistere tematicamente sulla centralità del Divino creatore. La geminazione del sostantivo nel luogo centrale dell'esametro offre una prova dell'andamento centripeto della sezione, concentrata a considerare ogni espressione umana una estensione della volontà creatrice del Padre. Anafora in *variatio* può essere giudicato il recupero di *principio* in v. 10, ove, tuttavia, l'avverbio è considerato in maniera assoluta e la cui valenza aumentativa è messa in risalto dalla perifrasi *sine fine*, impiegata a seguire (v. 19) anche per il Figlio di Dio. Il forte *enjambement* connette l'esametro a quello successivo, dipendente dal soggetto logico *auctor*, posto a chiusa del verso già internamente ripartito dal ritmo cadenzato delle cesure maschili tritemimere ed efemimere e quella di terzo trocheo. Nonostante la Sibilla abbia annunciato che il carne che verrà proferito sarà veicolato per via scritta, lo scheletro stilistico-retorico, sin dai primi versi del componimento, è ricco di richiami lessicali allitteranti, tematicamente vincolanti e quasi iperboliche che ben si addicono alla natura profetica del testo nonché al suo possibile impiego performativo. Ci si riferisce al clima di *suspence* registrato dal v. 7 ove Dio appena accennato viene continuamente evocato, per arrivare alla descrizione della Creazione (*discrevit*) in v. 11.

**vv.11-14:** È questa la sezione testuale dedicata ai momenti salienti della Creazione, modulata sulla base di *Gen.* 1, 4-19. Tuttavia, prendendo le distanze dal racconto biblico, la *Prophetia* concentra solo tre aspetti determinanti della nascita del mondo, ovvero la distinzione della notte dal *chaos* pre-cosmico (v. 11), la separazione tra notte e giorno (v. 12), la creazione degli astri nel cielo (v. 13), responsabili del ritmo delle stagioni (v. 14). In realtà, pur preservando la diffusa concezione della tripartizione del mondo in cielo, terra e mare<sup>295</sup>, l'anonimo autore, operando da *sector et sarcinator*, pare avere riassunto brevemente la parabola saliente della formazione celeste, quasi tralasciando l'aspetto terreno destinato ai vv. 17 e segg. Le dipendenze nei confronti delle Sacre Scritture, d'altra parte, sono isolabili in due nuclei: i vv. 11-12 guardano a *Gen.* 1, 4, 5 con una variazione sensibile rispetto alla trattazione della luce. Il primo atto divino non risponde al canonico *fiat lux* che produce la separazione tra tenebra e luce, piuttosto è concentrato nel definire il ruolo benevolo della tenebra, disgiunta dall'oscurità confusionaria e nemica del *chaos* primordiale. Un passo cronologicamente precedente alla creazione biblica stessa. I versi successivi sembrano rispondere a *Gen.* 1, 14-19 in maniera linguisticamente e tematicamente più diretta, poiché condensano la distinzione tra notte e giorno con il tema del movimento degli altri nel cielo, forieri di luce e padroni dell'alternanza delle stagioni e delle ere cosmiche. La mano compositiva gestisce in maniera del

---

<sup>295</sup> Cfr. a tal proposito le fonti classiche Ovid., *Met.*, 2, 96 e bibliche *Psalms.*, 146 (145), 5-6. Il medesimo approccio è conservato anche da Iuven., 1, 486; *Adv. Marc.*, 2, 97 e da Commodiano. L'autore esplicita il rapporto di Dio con la creazione delle parti del mondo in almeno due luoghi significativi: *Instr.*, 1, 2, 1; 1, 3, 5 con riferimento a Giove e *Apol.*, 771. Cfr. anche Commodien, *Instructions. Texte ét. Et trad. par Poinsotte J.M.*, Collections des Universités de France, Parigi, 2009, p. 107, nt. 2 e Commodiano, *Carmen De Duobus Populis, Introduzione, nota critica e commento* I. Salvatore (a cura di), Pàtron Editore, Bologna, 2011, p. 173, v. 771.

tutto autonoma la resa poetica, sia nella focalizzazione di passaggi specifici, sia nello studio retorico del passo. Il v. 11 è concepito sapientemente per la resa ritmica: l'esametro è internamente articolato per mezzo dalle pause forti pentemimere ed eptemimere, le quali premiano la riflessione oppositiva tra la notte e il caos. Il v. 12, per quanto metricamente coerente solo nei primi e negli ultimi due piedi, reagisce in forte *enjambement* con il v. 13, arricchito pure dall'omoteleuto (*diem, noctem, diem*) e l'uso correlativo della congiunzione copulativa interna e dell'*et* di v. 14. Significativo anche il recupero della clausola *noctemque diemque* che, per quanto di retaggio classico, raramente viene usata a chiusa di esametro<sup>296</sup>, quanto piuttosto ad apertura di verso o in corrispondenza di quarto e quinto piede. Virgilio, peraltro non la impiega mai come clausola finale<sup>297</sup>. La fortuna in contesto cristiano e il suo uso relativo alle spiegazioni astrologiche dell'alternanza di luci nel cielo ha avuto continuativa fortuna, come dimostra l'uso successivo che ne fa Alcuino nella *Epistola* 100 rivolta a Carlo Magno del 798, dove, rispondendo alle curiosità del re sull'andamento e il corso delle stelle, l'autore recupera gli antichi versi poetici: *Sol tempora dividit anni/ mutat noctemque diemque/radiisque petentibus astra*. Anche Floro citerà, parafrasando poeticamente l'atto della creazione, la soluzione metrica e, nel carme religioso 119 (vv. 5-6), riferendo di Dio, dirà: *Tu pressus quondam tenebris horrentibus undas/ Luce nova irradians noctemque diemque creasti*. Si confrontino anche i *Versus in natali Machabeorum martyrum* (1284 b: *Ad te, magne, meae mentis fiducia surgit/qui chaos immensum caeca caligine mixtum/Dividis in partes et das noctemque diemque*); singolare pure il caso di Wandalbertus Prumiensis (121) che, nel IX sec., ancora una volta riferendosi a Dio, impiegherà l'espressione in modo congiunto all'immagine del mutamento delle evoluzioni e del cielo (*Comprehensio Temporum, Mensium, Dierum atque horarum: Distinxit, moderante Deo, mortalibus aegris;/ Alternis iugiter vicibus noctemque diemque;/ Aestatem atque hiemen, autumnii, verisque tepore*).

La tendenza astrologica del passo è ancor più evidente dall'analisi dei vv. 13-14 che, ritmati internamente dalle cesure tritemimere (vv. 13,14), pentemimere (v. 14) ed eptemimere (v. 13), insistono foneticamente sui suoni sibilanti, rotacizzanti e nasal-labiali, in modo da suggerire il concetto del cambiamento ciclico e ripetitivo dell'alternarsi del cielo. L'uso del verbo *reparo* nel congiuntivo presente ribadisce l'aspetto evolutivo e rigenerato dell'azione divina. Pensata come una proposizione finale impropria, la frase rimane cronologicamente sospesa rispetto a quella puntuale indicata dal perfetto di v. 12 e soggiacente agli infiniti di v. 13, assumendo il valore di interruzione profetica dello stato passato, come apertura alla pervasiva durata dell'azione divina, dei lasciti delle scelte del Signore. Si tratta di un indugio fugace che rientra già nel v. 15, dove la presenza di *fudi* precipita di nuovo nel tempo biblico (cfr. 3.2, pp. 195-196). Simile uso del tempo oracolare sembra non rimanere dissociato da una interpretazione funzionale: il presente alluderebbe, in questo senso, alla speranza istantanea della ripresa del ritmo umano in conformità a quello da Dio ripristinato, opponendosi alle allusioni sullo stato di depravazione del mondo, contenute in vv. 104-109 e recuperando la valenza esortativa a una novella età dell'oro, secondo la matrice virgiliana più volte letteralmente citata a testo. *Saecula* e *gyrus* sono i sostantivi scelti ad indicare i tempi della natura. Accolto in edizione critica e preferito all'accusativo plurale riportato dal ramo β, *gyrus* è impiegato in funzione di soggetto in maniera coordinata a *saecula* ed è ivi utilizzato per la sua valenza estensiva, ad indicare il decorrere ciclico del giorno,

<sup>296</sup> Cfr. Sil., 4, 811; Stat., *Theb.*, 7, 398; Val. Fl., 2, 89; Germ., *Arat.*, 434, 498; Man., 1, 578; 3, 231.

<sup>297</sup> Cfr. Verg., *Aen.*, 5, 762; Verg., *Aen.*, 8, 81.

secondo l'uso poetico classico<sup>298</sup>. Quest'ultimo verso contiene una sintesi dell'andamento binario esposto nei vv. 12-13, relativo al *dies*, impiegato come metonimia per *lux*, rispetto a quella degli *astra*, cui si riferisce in maniera esclusiva il pronome relativo *quibus*.

**vv. 15-16:** L'esametro di v. 15 ben congegnato, attestante le cesure maschili tritemimere, pentemimere ed eptemimere e con allitterazione sistemica dei suoni sibilanti, nasali, rotacizzanti in funzione suggestivo-onomatopeica, con omoteleuto a cornice, conferma l'uso poetico autonomo e ambizioso dell'anonimo autore. Si accetta la lezione trasmessa per *consensum codicum, dorsumque supernum*, la quale rappresenta un accusativo esplicante il complemento di moto a luogo, in stretta simbiosi con l'ablativo locativo *terris*. Tale interpretazione è suggerita dalla vicinanza tematica con il passo biblico *Gen. 7, 19: Et aquae praevaluerunt nimis super terram, opertique sunt omnes montes excelsi sub universo caelo*. L'anonimo autore, in sostanza, avrebbe condensato in un unico verso il concetto della devastazione del diluvio -con evidente allusione all'esperienza noaica, non certamente causale se si considerano i rapporti parentali tra Sibilla e Noè allusi negli *Oracoli Sibillini*<sup>299</sup>- e avrebbe voluto riprodurre il concetto di movimento dell'acqua che sale verso la catena montagnosa altissima (*supernum*- fino all'altezza delle dimore divine). L'uso di *dorsum* con l'accezione di "parte estrema" era già noto in ambito latino<sup>300</sup> ed usato proprio in relazione alla letteratura teologica: con questo senso il sostantivo è impiegato da Cassiodoro nel commento al *Psalms. 68, 25*. Il nome è altresì ricorrente in *siderum figurationibus* e, dunque, con specifica allusione al mondo celeste. Il riferimento al cielo è sfruttato, per esempio, da Rufino (cfr. *Orig. in Psalm 36, hom. 5, 4: quod principaliter caelum dicitur, inferius solum... dorsum ipsum firmamenti huius*). È altresì necessario rilevare come la lezione *dorsumque supernum* rientri appieno nel lessico di matrice neo-platonica, diffusosi a seguito della grande reattività alla speculazione filosofica di Plotino e Proclo anche in Occidente. Nello specifico, rielaborando l'approccio di Platone alla *ousia* del cielo e commentando il *Liber Elementorum* di Euclide proprio Proclo menziona la ripartizione celeste che contiene, al suo interno, l'urano intellettuale, ove anima e *nous* trovano genesi e compimento, collocato in una zona intermedia di contatto tra mondo celeste e umano-terreno<sup>301</sup>.

L'uso tradizionale del verbo *fundo* che costruisce con l'accusativo ed è impiegato tendenzialmente con sostantivi indicanti liquidi promuove l'idea del versare deliberato e devastante delle acque che risalgono fin oltre la terra. Ma non manca la clemenza del Signore. In v. 16 (esametro di andamento spondaico nei primi quattro piedi con irregolarità nel secondo elemento del primo metro, con tutte le cesure maschili in evidenza) l'apertura forte con la congiunzione avversativa *Ast* introduce alla pacificazione di Dio che conchiude le acque profuse per mezzo delle rive. L'aderenza al passo biblico del Diluvio universale, peraltro, è suggerita, a livello semantico dall'occorrenza di *diluvium* di v. 15 e anche, a livello macroscopico, dalla struttura tutta della sezione testuale vv. 9-19. In questa parte del testo è possibile scorgere un ulteriore processo di selezione, rispetto a quello finora trattato, delle esperienze più rilevanti ispirate dall'opera di Dio: la creazione (vv. 11-13), la prima purgazione del peccato umano (*alias* il diluvio vv. 15-16), la

---

<sup>298</sup> Hor., *Sat.*, 2, 6, 25; Sen., *Ep.*, 12.

<sup>299</sup> Cfr. *Or. Syb.*, 3, 813-878. Sulla parentela noaica di Sibilla si cfr. anche (*Theos. S.1,15-20 Erbse*<sup>2</sup>).

<sup>300</sup> Cfr. *ThLL* s.v. *dorsum*, pp. 2037-2041.

<sup>301</sup> Procl., *Ad Eucl.*, B 84, 10-20.

discesa in Maria vergine e l'incarnazione (vv. 17-18). Si chiude con la prefigurazione della Passione, cui si allude per mezzo della *coronam* in v. 19, in cui è possibile ravvedere la corona di spine che decreterà Cristo come il figlio di Dio ed eterno *agnus* immolato per il peccato degli uomini. Solo dal v. 20 si profila una sezione più impegnata a livello teologico e dottrinale.

**vv.17-19:** Il v. 17 merita un approfondimento dal momento che un estratto extravagante della *Prophetia*, avente per *incipit Primus ab aethero proprio de nomine natus*, ha circolato diffusamente almeno fino al XV sec., inserendosi nella tradizione ecdotico-manoscritta di una differente serie testuale poetica piuttosto in voga in età tardoantica e medievale, conosciuta sotto il titolo *Carmina Duodecim Sapientum*<sup>302</sup>. Si tratta di un verso modulato interamente sul modello virgiliano, come chiarisce l'apertura *Primus ab aethero*, condivisa con Verg., *Aen.*, 8, 319. Il Mantovano, indulgiando sulla mitica fondazione del Lazio (vv. 306-369), racconta della venuta in terra di Saturno che, *Olympo/ arma Iovis fugiens et regnis exul ademptis/ is genus indocile ac dispersum montibus altis /composuit legesque dedit, Latiumque vocari/ maluit*. Recuperando sia la componente linguistico-retorica, sia quella tematica, l'anonimo autore si lascia ispirare dal testo virgiliano con l'obiettivo di rievocare la discesa di Gesù Cristo sulla terra. Non che il nome del Salvatore venga mai citato esplicitamente. Infatti, il figlio di Dio è evocato solo per mezzo di metafore; il nome di Cristo non compare mai nella *Prophetia*, fatta eccezione per l'occorrenza acrostica dei vv. 77-83 (ancorché viziata). L'iperbato a cornice, l'anastrofe del secondo emistichio accompagnano la *climax* tematica dell'avvento del novello *natus*, derivato *de proprio nomine Dei*. L'ablativo indica la locazione, la provenienza del Figlio rispetto al Padre, adombrando, in contrasto con il movimento di derivazione citato nei vv. 1-2, una vera e propria creazione, non generazione, a rafforzare il sentimento teologico di coincidenza sostanziale delle due Entità, suggerita, in ultimo, anche dalle pause ritmiche pentemimere ed eptemimere che incorniciano l'attributo possessivo *proprio*<sup>303</sup>. Si comprende così anche la posizione forte, nel mezzo dell'esametro, del sostantivo *homo*. Cristo è percepito nell'atto della discesa (*ad terras descendit*), tema rafforzato foneticamente dall'insistenza sui suoni sibilanti ed è presentato secondo una scansione cronologica degli eventi della reificazione della presenza divina sulla terra. Egli è prima disceso dall'alto (primo emistichio) e poi è venuto nella vita terrena come *parto (infans)* della Vergine Maria (secondo emistichio). Il sostantivo *virgo* è ivi utilizzato in maniera appositiva e dichiaratoria dello *status* incorrotto della madre di Dio, secondo una sequela lessicale già impiegata da Prudenzone nella *Psychomachia* (2, 70: *et intactae post partum virginis ullum*). Interessante il riferimento, a v. 19, a *coronam*: nel decantare l'imperitura regalità che spetterà al Figlio di Dio, viene prefigurato l'atto ultimo della Passione. Ancora una volta al centro dell'esametro viene presentata l'*actio* verbale nel participio *gestans*, che, proprio per la natura indefinita del modo verbale, concorre a creare una sospensione descrittiva nella sezione narrativa. Tale accorgimento retorico ben si confà alla scelta dell'ablativo locativo *cervice*, che

<sup>302</sup> Cfr. Cap. IV.

<sup>303</sup> Va notato come nella tradizione extra-vagante del testo sia attestata la variante *numine* per *nomine*. Si tratta di una adiafora coerente che, se letta in concordanza con l'aggettivo *aethero* (qui giudicato con funzione sostantivata e locativa, in costruzione con *ab*), conserva una declinazione affine eppur diversa dei significati. In questo caso l'intero verso sarebbe dedicato al Figlio, evocato nel forte iperbato che incornicia la perifrasi relativa allo spazio di provenienza, collocabile nella medesima e propria celeste potenza divina.

indica il capo, intorno al quale insiste la corona di spine. Essa viene posta sul capo di Gesù Cristo crocifisso ed è l'attributo per eccellenza della Passione e del sacrificio del *rex Iudaeorum* (Mt, 27, 37). È *sine fine*, come la salvezza garantita al genere umano per mezzo del sacrificio cristico ed è *purpurea*. Una tale aggettivazione cromatica non è banale né casuale, dal momento che rimanda contemporaneamente alla regalità di Cristo e al suo al capo sanguinante. Peraltro, confrontando il versetto in Mc, 15, 17 (*Et induunt eum purpura et imponunt ei plectentes spineam coronam*)<sup>304</sup> risalta la vicinanza dei riferimenti alla porpora e alla corona di spine insistente nella medesima sequenza, secondo una mutuazione testuale simile a quella riscontrata a v. 60 con il primo dei Sinottici.

D'altra parte il riferimento alla prefigurazione della passione rimane coerente con l'approccio profetico del carne tutto.

**vv.20-22:** È questa la sezione propriamente teologica del carne, ove viene affrontata la consustanzialità del Padre e del Figlio. Il v. 20 centra la trattazione dell'accostamento del Figlio al Padre, con una ridondanza semantica concentrata centripetamente nel primo emistichio dell'esametro. La generazione processata dal sé divino è tema ampiamente noto già in contesto classico greco, giudaico (1 *Hen.* 84, 3) e poi ripreso in contesto cristiano (Lact., *Inst.*, 1, 7, 1) e sibillino in *Or. Sib.* 3, 11-13; 8, 429; fr. 1, 15-17; Teof., *Aut.*, 2, 36 (*fragm.* 1); Lact., *Inst.*, 1, 7, 13; 7, 19, 2 (*fragm.* 6); *epit.* 5, 3. Anche le cesure pentemimere ed eptemimere riportano l'attenzione dell'uditorio sul comparativo avverbiale *proprius*. Esso assume una valenza locativa pervasiva ravvisabile nei concetti espressi in v. 21, unito nell'anafora della congiunzione copulativa, impiegata ad apertura e internamente al verso. La struttura chiasmica del verso premia l'idea dell'identità delle due entità di anima e spirito, congiunte. Il v. 22, invece, insistendo su un ritmo pedante e rallentato a causa dell'impostazione olospondaica dell'esametro, chiarifica una coincidenza della potenza divina, discinta solo nel nome (con forte cesura pentemimere in corrispondenza del sostantivo *nomen*), impreziosita stilisticamente dalla rinnovata ricorrenza chiasmica e forte poliptoto a cornice dell'aggettivo *divisus*, *a*, *um*. La speculazione teologica riportata è aderente ai principi del Cristianesimo dei primi secoli relativi alla agenesia di Dio. Si tratta di un tema piuttosto caro anche a Commodiano, autore con il quale la poesia sibillina presenta non rare affinità. Egli più volte si riferisce a Dio come *deus omnipotens, unus a semetipso creatus* (*Apol.*, 91 ma anche *Apol.*, 94, 114), presumibilmente accogliendo una *renovatio* ideologica in merito alla relazione tra realizzazione animistica e esternale della persona divina (cfr. 3.4). Volendo parafrasare le parole di R. H. Charles<sup>305</sup>, sostenendo la auto-generazione del Dio cristiano, si viene a porre un distinguo tra Dio e gli idoli elaborati dagli uomini e tra le divinità della mitologia classica per le quali le *fairy tales of birth* risultavano grezze e antropomorfe nella loro gestazione ontologica e relazionale con il genere umano.

Infine, i vv. 21 e 22 risultano depositari dell'approccio monarchiano della teoria trinitaria dell'anonimo autore. Seppur in maniera ancora rozza e stilisticamente strutturata per mezzo di analogie, accostamenti e parallelismi, si tende, in maniera non raramente iperbolica, ad allontanare la visione pagano politeista dalla percezione di Dio. Tuttavia, ancora con un lessico tecnicistico imperfetto e

<sup>304</sup> La descrizione dell'episodio dell'imposizione della corona di spine sul capo di Cristo è contenuta anche in Mt, 27, 29; Gv., 19, 2.

<sup>305</sup> Cfr. Charles R. H., *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament 2*, Apocryphile Press, Oxford, 1966, p. 375; cfr. Salvatore 1977, pp. 137-138.



vacillante, viene asserita la coincidenza delle persone di Padre, Figlio e Spirito Santo e delle loro facoltà onniscenti e onnicomprensive. Così anche in *Comm., Apol.*, 93, 105, 108, 277, 281 e *Ippol., Haer.*, 9, 12.

**v.23:** Il verso si caratterizza per una nuova evocazione biblico-evangelica. Ad essere chiamato in causa è l'episodio dei magi d'Oriente che, di seguito alla visita ad Erode, si apprestano a raggiungere Gesù bambino, guidati dalle stelle del cielo (*Mt*, 2, 1-7). L'esametro (che presenta una unica irregolarità nella trattazione della prima vocale *brevis* del sostantivo *magus* in luogo della lunga in posizione spondaica) conferma l'attenzione dell'anonimo autore alla rielaborazione del materiale cristiano, secondo una certa libertà di utilizzo. Colpisce qui l'uso del singolare in luogo della tradizione plurale degli astrologi persiani, da intendersi tuttavia conforme ai criteri di realizzazione stilistico retorica. Infatti, pare ragionevole supporre che, volendo evitare l'andamento claudicante e sovrabbondante dell'assetto metrico del verso, alla forma plurale del verbo *dico, is* sia stata preferita quella singolare, con conseguente adattamento del soggetto referente e con estensione della forma plurale al nome *astrum, i*. All'unico *magus* fanno da contrappeso le molte stelle (*astrorum*), quasi evocando un mutamento grammaticale e tematico. Va altresì aggiunto che l'identificazione del *magus* con uno dei saggi orientali giunti a Betlemme incoraggia un uso distintivo del termine in senso sapienziale. Tale considerazione non è banale poiché crea un presupposto *intra textu* per orientare la lettura ermeneutica dell'apposizione *maga* rivolta alla Sibilla nel titolo introduttivo.

Infine, l'uso sospeso del nesso relativo *quem*, in uno stretto iperbato con il referente *natum*, più volte impiegato in *variatio* (cfr. v. 18, *natus*; v. 21, *nati*), rientra nella prassi orale di presentazione del testo, offrendo un esempio della possibile natura drammatica del componimento oracolare. D'altra parte l'insistenza nelle riprese lessicali e anche di valenza semantica in un testo così breve, si inquadra chiaramente in una reattività mnemonica ricercata e conseguita dall'autore. Questo verso, se diversamente percepito, rimane un esametro semanticamente vagante: piuttosto, come già accade per i vv. 7, 13-14 (ma poi anche, in questa sezione, ai vv. 24-27 e 30) la Sibilla parla secondo un atteggiamento onnisciente che le permette di spostarsi tra i tempi e gli argomenti con agilità profetica, per l'appunto, garantendosi anche la libertà di richiamare alla memoria la saggia annunciazione del divino, secondo le teorie bibliche. Proprio questo uso malleabile del testo pare conforme a una declinazione parlata: se la parte scritta funziona da canovaccio, la mobilità interna delle insistenze concettuali e lessicali ne realizza la pronuncia fonica. Si conserva così una parvenza stilistica adeguata all'impalcatura profetica del testo, non vanificando la necessità d'uso.

**vv.24-25:** Si tratta di uno dei versi più complessi del poemetto, avente una indipendenza semantica forte. *Agnus*<sup>306</sup> è riferito non al Cristo ma a Dio Padre, con allusione all'immolazione per mezzo del Figlio a vantaggio della comunità dei fedeli nei secoli. Lo si comprende bene dalla lettura del v. 25 ove viene esplicitata la volontà divina di palesarsi per via terrena. Dunque, cronologicamente,

---

<sup>306</sup> L'impiego del sostantivo *agnus*, diffusamente attribuito al Cristo nella tradizione letteraria cristiana (*Gv*, 1, 29; *ThlL*, s.v. *agnus*, p. 1363) e poi, per estensione, agli uomini fedeli del Cristianesimo (*Gv*, 21,15-16; *Carm. Epigr.* 769, 5; *Hier., Epist.*, 59, 2; *P. Nol., Epist.*, 32,17; *Sedul., C. Pasch.*, 5, 413) non viene qui rinnegato ma usato in maniera stilisticamente elevata. Il Figlio, l'agnello non è ancora sceso in terra ma Dio viene presentato nella sua duplicità esistenziale ancor prima che questa si sia compiuta.

l'Incarnazione non ha ancora avuto luogo come, d'altra parte si deduce dal *descendit in positio princeps*, che immortalata l'azione performativa e durativa, colta *in itinere* per quanto proiettata nel passato. Le cesure pentemimere ed eptemimere isolano bene l'apposizione impiegata per il Creatore, colto, ancora una volta, nella sua dimensione astrale e celeste. *Mundus* è impiegato ad indicare il cielo più sommo, sede della divinità in conformità con l'occorrenza a v. 1 e si oppone a *orbis* che, sfruttando l'accusativo di relazione *quem*, crea una ripresa tematica coerente con i vv. 10-15. Infatti, nel momento dedicato alla Creazione non si fa riferimento alla definizione della terra e del cielo, puntualmente ripresa a sistema nell'oracolo, così da premiare la rete interna dei richiami e ammiccando allo sfondo paraplatonico del Cristianesimo professato dall'anonimo autore. Solo nel v. 25 viene esplicitata l'acquisizione delle fattezze mortali, prodotte dalla volontà di Dio (*voluit*). Interessante la scelta dell'infinito *assumere* che si ripete al v. 30 dove la prospettiva di *actio* supera quella descrittiva.

**vv.26-27:** La congiunzione avversativa *sed* ad apertura di esametro pone una netta demarcazione concettuale con gli assunti dei versi precedenti. Nonostante Dio si sia incarnato e sia provvisto di una esperienza corporea simile a quella umana, rimane casto e integro, non sottoposto ai cambiamenti dell'età. È il tema dell'incorruttibilità divina ad essere accennato, stilisticamente corredato dalla logica binaria di costruzione del verso. In v. 26 si insiste sulla proposizione in parallelo degli ablativi *virtute* e *corpore*, designanti i due luoghi ove si realizza la presenza vigorosa (*vigens*) di Dio. Separati dalla congiunzione copulativa *et* essi sono i motori concretanti una duplice movenza fonica: al primo emistichio con una insistenza sulla fricativa labiodentale sonora si oppone il sintagma *corpore casto* del secondo emistichio, che privilegia il suono della oclusiva velare sorda. Interessante anche il gioco di parole che viene a crearsi tra il *vigens* e il *vegens* del v. 27: al cambio di fonema corrisponde il mutamento dell'immagine che, dalla sfera della forza statica passa a quello della forza dinamica. La forte irregolarità metrica non impedisce una impalcatura retorica efficace che si ritrova nella medesima costruzione ablativo+ participio dei due primi emistichi, in forte assonanza. Anche l'avverbio temporale *semper* in *incipit* è chiarificatore dell'esposto, in corresponsione con il blocco negativizzante impartito dal *sed*. La valenza imperitura della fortezza fisica e morale conduce Dio, consustanziale al Figlio (*ipse*), alla impossibilità di invecchiare. Da rilevare anche la successione allitterante e paronomasia interna *senescere nescit*, quasi un *trick* etimologico. Prediligendo un uso nominale dell'infinito, l'autore insiste sul discorso dell'impossibilità di Dio e del Figlio di sottostare alle leggi corruttibili della natura, utilizzando il verbo *nescio* con il significato di *non possum* in costruzione con l'infinito, già documentato in *Comm., Apol.*, 908; *Instr.*, 1, 9, 9; 19, 9; 2, 3, 4; 5, 15. Non per propria volontà ma per incompatibilità di essenza pura ed essenza corruttibile. L'uso del verbo *nescio*, risulta indicativo a questo proposito, poiché focalizza l'irrealizzabilità della perdita fisico-temporale della divinità. D'altra parte non può escludersi un riferimento oracolare più specifico alla vita di Cristo, secondo il sistema di allusioni e prefigurazioni già indagato. In questo senso il riferimento all'età prestante di Dio e alla vigoria dell'animo e del corpo potrebbero ricalcare l'esperienza evangelica del Messia che non ha potuto invecchiare a causa della crocifissione. Rimane difficile solo l'accostamento di soggetto, dal momento che, lo si è detto, i vv. 20-27 sembrano chiamare solo il Padre (sempre in nominativo) mentre il Figlio è citato come appendice di Dio e, sintatticamente, compare sempre in accusativo, come oggetto logico in dipendenza dalle azioni del genitore.

**vv.28-31:** La struttura metrica è piuttosto irregolare ma non per nulla ricercata. All'esametro tendenzialmente regolare di v. 30, che ha due sinalefi in I e III piede e dove la vocale radicale di *divisum* di V piede è recepita come breve, si oppongono i due versi precedenti. In v. 28 la *correptio attica* ricorrente in IV piede non permette l'agevole lettura dell'esametro che risulta ipermetro per l'aggiunta di una sillaba. Tuttavia, a ben guardare, proprio questa impalcatura costringe il lettore ad indugiare foneticamente sul pronome *ipse*, depositario fisico dell'atto teologico esposto, permettendo, infine, anche una equilibrata cesura tra i due emistichi. In v. 29, invece, la presenza del ritmo bi-anapestico dei piedi III e IV, garantisce una inversione dei ritmi, funzionale a inquadrare i termini *pater duobus*. La dinamica metrica sembra irrigidirsi a vantaggio del contenuto teologico, impegnato nella definizione della consustanzialità e della unicità raccogliitrice del Padre e del Figlio. Anche stilisticamente gli accorgimenti presi dall'anonimo autore paiono indirizzati in questo senso. Si noti la duplice anafora di *ipse*, usato come pronome in v.28 e come aggettivo in v. 29 sempre riferito al Padre, ribadendo insistentemente la causa originaria del motivo di dipendenza tra gli enti divini. In anafora e poliptoto anche la particella *unus*, usata ugualmente con funzione pronominale e aggettivale per ben quattro volte in appena 3 versi. Più specificamente *unus* va a cernitare i vv. 28 e 29 dove compare in *incipit* e in *explicit*, in modo da anticipare la *sententia* teologica di v. 30. La sintassi muta ivi sensibilmente: il movimento ternario degli infiniti inverte il referente logico degli assunti precedenti. È l'azione divina ad avere priorità rispetto alla persona, secondo un movimento a *climax* di forte impatto ermeneutico. L'andamento triadico rivela un primo ammiccamento al concetto della trinità, effettivamente introdotto con l'uso del sostantivo *spiritus* per la prima volta in tutta la poesia. Anche l'uso del tempo dei verbi non pare casuale. I presenti *posse* e *velle* incorniciano il passato *voluisse*: non solo si genera poliptoto tra gli ultimi due infiniti verbali, ma anche si profila una insistenza di specificazione cronologica tra momento presente e il momento della scissione del Padre dal Figlio. La precisazione non è rivolta alla potenza di Dio, percepita come unica nelle due estensioni delle persone trinitarie, quanto piuttosto alla volontà. Dettaglio da non trascurare nella logica definatoria del Cristianesimo professato: in linea con le discussioni teologiche tardoantiche (V-VI sec.), si insiste sulla impossibilità di non-coincidenza della volontà del Padre con quella del Figlio, che, seppur con realizzazioni differenti nella percezione umana a seguito dell'Incarnazione, non si disgiungono mai, negli intenti e negli esiti operativi. Questa coincidenza trova esplicitazione retorico-sintattica nel v. 29. L'esametro, articolato in due proposizioni coordinate tra loro, risulta sovrabbondante per l'uso nominale. La frase del primo emistichio è ellittica del predicato nominale *est*, con funzione locativa ed ontologica. Il Figlio risiede e coincide con il Padre. Si adotta in edizione la *lectio proles* conservata dal codice O, dal momento che essa produce un elemento sensibile per la restituzione dei significati del testo. Peraltro l'accostamento ragionato dei nominativi contribuisce a rimarcare la identità unica di Padre e Figlio. Nel secondo emistichio, di nuovo è richiamato l'unico Spirito che risiede nei due con uso ellittico del verbo *esse*, producendo un parallelismo stilistico e un incremento tematico. In questo verso viene esposto il principio trinitario con Padre (*pater*), Figlio (*proles*) e Spirito Santo (*spiritus*). In maniera iperbolica ma più dettagliata rispetto alle persone divine vengono rivangati i concetti esposti in vv. 20-22.

**vv.31-32:** I due versi terminali della II sezione sono assimilabili per la densità dei richiami virgiliani. Specificamente in v. 31 il compilatore sibillino cita *verbatim* da *Ecl.*, 4, 17, sugellando un legame rilevante per i debiti intertestuali con il Mantovano<sup>307</sup>. Ad essere giudicata pregnante non è solo la natura dell'imprestito del verso quanto piuttosto la sua locazione e la sua affinità tematica con il concetto espresso nella *Prophetia Sibyllae Magae*.

Per quanto tendenzialmente l'uso di Virgilio da parte dell'anonimo compilatore non sia direttamente rapportabile al tema sibillino, esso non appare neanche casuale. È necessario ribadire che l'*Ecloga* 4 vanta un esplicito contenuto sibillino (*Ecl.*, 4, v.4) e ha una estensiva fortuna per tutto il Medioevo, essendosene generata una lettura allegorico-teologica. Ciò infatti acquisisce più valore se si considera che, ad essere recuperato dall'autore del carne, è un verso specificamente attribuito alla figura dell'atteso *puer*, futuro responsabile dell'avvento dei *Saturnia regna* (*Ecl.*, 4, 6) e della restaurazione dell'età dell'oro, una volta venuto giù dal cielo. *Ille deum* (*Ecl.*, 4, 15) pacificherà il mondo. Così viene detto da Virgilio e così viene replicato dall'autore sibillino in merito al Figlio di Dio. La figura di Cristo si può dire plasmata su quella della divinità classica virgiliana, come induce a credere la continuità tematica degli imprestiti del Mantovano. Si è già visto come, in v. 17, la citazione di Virgilio alluda alla figura di Saturno e alla antica età della crescita del *Latium vetus*, rievocato, *ad memoriam*, anche in v. 32.

L'autore sembra giocare con la materia virgiliana secondo un uso consapevole e teologicamente pre-figurativo in ottica cristiana. Una sotto-lettura del testo virgiliano sussiste a quella sibillina: con una metafora implicita Cristo viene identificato con Saturno e di entrambi viene rievocata la discesa sulla terra (v. 17). Più esplicitamente la seconda metafora (v. 31) accosta il Figlio di Dio al *puer* virgiliano, novello Saturno. Secondo un movimento triadico il *puer* assume su di sé le caratteristiche positive del dio Saturno; a sua volta il ruolo del *puer* viene imbracciato dal *Filius Dei* che, concludendo, può già essere associato nelle azioni e nella trattazione testuale a quel dio dei tempi antichi, portatore di fortuna. Dunque, un uso ragionatissimo della materia virgiliana che si riconferma in v. 32. Quest'ultimo, che si distingue metricamente per la struttura anapestica del piede III, contiene un riferimento a *Aen.*, 6, 13 nella clausola *aurea tecta*. Ancora una volta il richiamo è al libro sibillino dell'*Eneide*, nel momento in cui Enea attracca nella terra Euboica e si appresta alla grotta della Sibilla, dopo aver attraversato *Triviae lucos atque aurea tecta* (*Aen.*, 6, 13). Si ricompono il movimento ascensionale ad andamento ciclico. Dalla discesa prefigurata in v.17 e realizzata in v. 24, si torna a guardare verso il cielo e ad ambire alla *restauratio rerum*, semanticamente rappresentata nell'aggettivo *aurea* e nella metonimia *tecta*, in una connessione retorica con i versi precedenti per mezzo anche della figura etimologica *patriis patris*. Un vero e proprio quadretto mediato da Virgilio e di sapore bucolico.

### **Sezione III: vv.33-83: Sibilla parla con gli uomini e con Dio: profezia apocalittica**

---

<sup>307</sup> Va notato come il verso virgiliano abbia avuto una fortuna autonoma anche nel III/IV sec., essendo stato citato da Constantinus I (*Conc.*, 8, 457b) e, a seguire, per tradizione indiretta, anche da Abelardo (*Theol.*, 1, 5).

È questa sezione centrale il vero nucleo oracolare del poemetto: contiene, infatti, l'annuncio dell'arrivo del Giudizio Universale grazie al quale Dio e il Figlio ristabiliranno la giustizia sul mondo (v. 60). Alla prima profezia di ordine escatologico viene affiancata quella di colore apocalittico, destinata più compiutamente ai vv. 66-73. Si caratterizza qui la voce della Sibilla, portatrice di una profezia pensata per l'intera compagine umana, con prospettive universalistiche e con una tendenza tematica negativizzante riassumibile in un elenco di disastri.

Scevro da particolari raffinatezze metriche o stilistiche tutta la sezione si caratterizza per un vocabolario tecnico, allusivo e iconico; l'andamento sintattico procede per associazione di immagini e prefigurazioni improvvise con frequenti interruzioni del discorso e cambiamenti di interlocutore. Sovente si incorre in sovrapposizione di concetti. Apprezzabile la notazione cromatica che realizza una netta contrapposizione tra oscurità del Giudizio e luminosità candida di Dio, costante in tutta la sezione del carne.

In questa parte del testo la Sibilla si rivolge almeno a tre interlocutori diversi. Alle appellazioni rivolte a Dio (vv. 35-36; 48-50;) si contrappongono quelle ai fedeli (vv. 33-34; 37-38; 51-52) e quelle delegate agli uomini (vv. 53-55; 59), concepiti come membri rappresentanti dell'intero genere umano. Ben tre versi sono poi dedicati alla descrizione del rapporto tra Dio e Sibilla, coinvolta nelle pene di purgazione (vv. 56-58).

L'articolato sistema di formule allocutive, soprattutto nella *pars* apocalittica della poesia, rende conto di una alternanza tematica. In modo particolare, quando viene chiamato in causa l'uomo inteso nella sua valenza sociale e comunitaria, il testo accoglie la II persona singolare (*tu*). Costui viene generalmente avvertito dalla Sibilla dei comportamenti malevoli che debbono essere evitati; più sfumato è l'accento al tema della condanna *ad mala* che, invece, si intensifica ogni qualvolta la profetessa si rivolge a un referente espresso in III persona singolare.

Il continuo oscillare tra II e in III persona attiva un vero e proprio movimento de-personalizzante del procedere poetico, che funziona da *zoom* per i cambi di prospettiva nei confronti del destinatario, proponendo quasi una sottolettura enigmatica e significativa del testo oracolare.

Va rilevato anche il ruolo performativo del discorso diretto della Sibilla usato quando ella si rivolge a Dio: vengono a palesarsi esplicitamente le dinamiche intercorrenti tra soggetto profetico (Sibilla) e destinante (Dio)<sup>308</sup>, legati da un rapporto di veridizione efficiente. La Sibilla in questi termini si presenta appieno nei ruoli di narratore extradiegetico ed eterodiegetico assieme, essendo portavoce di un messaggio rivolto al futuro e già potenzialmente intuibile dalla corretta e attenta interpretazione delle Sacre Scritture. Ella presenta una "narrazione anteriore"<sup>309</sup>, collocando il momento dell'atto profetico prima che il Giudizio Universale, tema *focus* del vaticino, si sia realizzato, pur non rinunciando alla prospettiva storica all'oracolo, che rimane ben conservata nelle due sezioni testuali precedentemente descritte (cfr. tema della Creazione).

Interessante anche l'attenzione rivolta alla spazialità cronologica della profezia, convergente in una predominanza del tempo presente, pensato secondo una funzionalità escatologica, provvidenziale e persino storico-religiosa. L'insistenza sulla contemporaneità dell'oggetto della profezia inverte l'imminenza del Giudizio Universale sul mondo terreno ed extra-terreno.

---

<sup>308</sup> Cfr. Manetti 1998, pp. 64-73.

<sup>309</sup> Genette, 1972, p. 267

L'incedere dell'oracolo subisce un rallentamento ai vv. 61-65, ove è presentata una successione esametrica di tema teologico. Rivelando un ammiccamento alle tendenze monarchianiste, la Sibilla affronta i rapporti di conoscenza tra il Padre e il Figlio: la sapienza divina torna ad essere *focus* costante del poemetto, presentandosi in maniera più o meno esplicita anche in vv. 39-40; 61-62. L'interesse teologico è dimostrato anche nei vv. 51-53 ove il lessico è più misterico e cristiano: la Sibilla si rivolge in maniera criptica agli adepti della nuova religione, secondo un uso simbolico delle strutture retoriche (che riverberano sempre movimenti ternari) e del vocabolario, in linea con i canoni della letteratura profetico-oracolare.

A questa sezione appartiene anche la struttura acrostica del nome CRISTUS, contenuta ai vv. 77-83, mentre gli ultimi esametri sono dedicati alla descrizione delle punizioni e dei premi concessi secondo volontà e giustizia divina agli uomini.

**vv.33-34:** La metrica risulta di nuovo desueta e articolata. Il v. 33 è concepito come un esametro dove manca la sinalefe in secondo piede. Ivi si ha una realizzazione in tribrachi. Stilisticamente merita menzione l'anastrofe della preposizione *cum* in costruzione con l'ablativo *magna voce* e la collocazione in *explicit* del referente *potentem*, apposizione di Dio, responsabile anche del forte *enjambement* con il v. 34. La Sibilla, rivolgendosi in maniera imperativa (*laudate*) verso il pubblico dei fedeli, invita tutti gli uomini a rivolgere preghiere sincere nei confronti di Dio, di nuovo elogiato come *pantocrator* nella perifrasi di v. 34. Nonostante le alterazioni, si mantiene costante la percezione esametrica nella sezione iniziale e finale di quest'ultimo verso (I, V e VI piede), caratterizzato dalla posizione centrale del pronome soggetto *qui*, riferito a Dio Padre e dal forte iperbato *totum aequor*. Dio viene ricordato come colui che ha potere sulle acque: un nuovo arricchimento ermeneutico modulato sul racconto biblico, in ripresa con la descrizione della creazione in vv. 9-16. Si noti come il codice D riporti la variante *orbem* in luogo di *aequor*. Per un verso potrebbe trattarsi di una variante adiafora, sulla scorta anche della triplice ricorrenza in chiusa di verso del medesimo sostantivo declinato in accusativo (cfr. vv. 28; 31). Proprio questa possibilità, tuttavia, ha indotto a ritenere l'occorrenza manoscritta una *lectio singularis*. Il copista di D avrebbe prodotto un *saut du même au même*, difficile da riparare anche in virtù della equivalenza metrica delle due clausole *continet aequor/ continet orbem*, entrambe attestate in poesia (Tibul., 4, 1: *Quid moror? Oceanus ponto qua continet orbem*).

I vv. 32-33 sono accomunati dall'intervento attivo della profetessa Sibilla che, pur non parlando in prima persona come in sezione I, allude a sé stessa e al ruolo che ella conserva nei confronti di Dio Padre. L'uso della proposizione infinitiva con *me* soggetto, in dipendenza dal *sinit* della reggente la dice lunga sulle dinamiche relazionali tra Dio e ministra. Infatti è l'accezione morale piuttosto che quella locativa ad essere qui premiata, la quale pone in evidenza il senso del permettere e concedere secondo un vincolo di casualità. Così Sibilla può parlare e rivelare il vaticinio, con impegno e concessione necessaria e vincolante di Dio. Interessante anche il ritorno a un lessico afferente la sfera semantica della oralità, come *dicere* che pare essere in contrasto con quanto esplicitato in vv. 5-6. A ben guardare l'idea di una divulgazione dell'oracolo rivolto al popolo dei fedeli trova la sua giustificazione propriamente e stringentemente nell'assunto del verso precedente, dove l'incoraggiamento alla lode è affiancato dall'ablativo strumentale *voce*, non inteso in senso epifenomenico. Piuttosto si allude al grido dell'anima e nell'anima conservato (*animis*).

**v.35:** Il verso è lacunoso nella sua parte centrale, corrispondente ai piedi III e IV dell'esametro che, tuttavia, pare coerente nella struttura metrica dei piedi I, II e nella clausola finale dattilico –spondaica. Prende avvio, da questo momento, un *exemplum* offerto dalla Sibilla ai fedeli: ella insegna il modo migliore per venerare Dio, cogliendo l'occasione per istruire nuovamente il suo pubblico sulla natura della divinità e i suoi attributi. Il vocativo in apertura *summe deus* viene arricchito dalla apposizione *pater* e pare probabile che anche *spes* sia nominativo concordato. Dio viene giudicato sede della speranza di coloro che in lui ripongono la fede.

**v.36:** L'esametro, viziato nei piedi interni (III e IV) e coerente nella sezione iniziale e terminale, costituisce l'invocazione a Cristo. La Sibilla si espone con una lode dal movimento triadico, rivolgendosi prima a Dio Padre (v. 35), poi a Dio Figlio (v. 37) e infine ai fedeli (vv. 38-39), replicando anche le strutture retoriche. Ad apertura e in anafora con il verso precedente è posto l'aggettivo *summe* mentre forte e speculare è il poliptoto *pater patris*. Il destinatario delle parole oracolari *fili*, in iperbato con l'aggettivo concordato, è simbolicamente cernitato da sostantivi che semanticamente ne accrescono le peculiarità divine, entrambi declinati in caso genitivo (*patris, verbi*). La parte terminale del verso colloca, ribadendola, la consustanzialità del Figlio rispetto al Padre, recuperando il filo teologico dell'oracolo. Alla semplice struttura del dativo di possesso viene associata la selezione significativa del lessico. Ricorre di nuovo *origo* a segnalare l'atto di processione diretta di Cristo rispetto a Dio in modo coerente con quanto verificato per v. 1. Se in quel caso, tuttavia, la nascita della Sibilla è determinata anche dalla figurazione fisica del verbo *traho*, di natura meccanica, in questo verso Cristo rimane sospeso nella natura del Padre. Egli risiede ed è seme del Verbo, ovvero è prodotto selezionato e frutto della Parola, del Logos che tutto comprende, secondo il concetto modulato in *Lc*, 8, 11: *Semen est verbum Dei*. Non è da escludere una familiarità testuale, per quanto filologicamente non dimostrabile, con la parabola del seminatore contenuta in *Mt*, 13, 37-43, affine anche per l'accenno alla fine del mondo e all'avvento del fuoco purgatore; si confronti anche *Mc*, 4,16-27. In edizione si accetta la *lectio es*, in concordanza con il vocativo *fili* e trasmessa per consenso dei codici, tenendo conto del frequente gioco di alternanze nell'uso della II e III persona del verbo.

**v.37:** L'irregolarità metrica si perpetua anche nella terza invocazione rivolta ai fedeli. L'esametro presenta, infatti, soluzione anapestica nel piede III. L'iperbato a cornice *qui amici* focalizza l'attenzione su coloro che hanno pattuito un rapporto amicale con Dio secondo consenso razionale. Il termine *nutus,us*, inserito nella ripetitività fonica della sibilante dominante in tutto il verso e in iperbato con l'aggettivo possessivo *vestros*, è ivi impiegato con la sua accezione fisica. Ciò cui la Sibilla allude è l'atto di accettazione della fede cristiana, operato con un moto di assenso verificato e conservato in *animis*. Si palesano, per la prima volta, i destinatari e gli interlocutori reagenti nella poesia: Sibilla, Dio, i fedeli.

**v.38:** L'esametro regolare di v. 38 è leggibile a sistema con quello precedente, cui è connesso da forte *enjambement* e dalla ripresa del pronome personale *vobis*, racchiuso tra le due cesure pentemimere ed eptemimere. Da rilevare anche la pausa femminile di secondo trocheo.

Si accetta in edizione l'aggettivo *immortale* conservato dalla tradizione manoscritta con riferimento al sostantivo neutro *iecur*, ivi giudicato come accusativo di relazione. Tuttavia, il concetto evocato da *iecur* è piuttosto ambiguo. In virtù della

sua immortalità potrebbe indicare il cuore intellettuale di Dio o del Figlio da cui i fedeli traggono ispirazione; più appagante l'interpretazione che vede *iecur* come attributo tutto umano. Esso si riferirebbe al fegato/cuore, *id est* il centro intellettuale-razionale umano che permette il contatto e l'accettazione della *fides* cristiana per mezzo dei *nutus animae*. Etimologicamente *iecur* costituisce il calco per il greco ἦπαρ, ἦπατος e nella tradizione latina e cristiana è considerato la sede del fuoco che risale fin verso il cervello (Isid., *Etym.*, 11, 1, 125: *nomen habet eo, quod ignis ibi habeat sedem, qui in cerebro subvolat*)<sup>310</sup>. Pertanto, i fedeli riescono ad apprezzare i *secreta* della fede rivelata se concedono a loro stessi di ascoltare il proprio cuore, ovvero la propria anima che, poiché in contatto con Dio, partecipa della immortalità. D'altra parte il sostantivo trova un ampio uso nella valenza di *sedes affectuum* per tutta l'epoca classica<sup>311</sup>. Non va dimenticato, infine, che la stessa Sibilla, negli oracoli greci, dichiarava che la voce immortale le era stata depositata nel cuore per mezzo di Dio (*Or. Sib.*, 13, 294-295). D'altra parte la specializzazione del lessico di funzione oracolare, coerente anche con le occorrenze dei vv. 23 (*magus*); 72 (*aruspex*); 105-108, non può che evocare nella mente del lettore l'idea della profetazione *tout court*<sup>312</sup>. Un ulteriore stratagemma per creare *suspence* in merito al vero contenuto del vaticinio, di fatto, non ancora esplicitato. Lo stile è quanto mai sintetico e oracolare.

**v.39:** Metricamente instabile, il verso conserva solo il primo e l'ultimo piede coerenti, e neanche la clausola finale rimane integra, accettando il sostantivo *scientia* come ablativo. Non privo di implicazioni il significato, rivolto ad esplicitare il tema della sapienza e della conoscenza divina e umana. Riprendendo il filone inaugurato in vv. 5-6 e insistendo sull'allitterazione del fonema sibilante nel secondo emistichio, la *vox* parlante concentra due concetti in un'unica unità poetica. La logica del verso continua a presentarsi binaria: il primo emistichio rappresenta la *pars* umana mentre il secondo emistichio è dedicato alla parte divina. La carenza dello scibile umano viene rappresentata dal *vetat*, ad indicare non un'azione imperativa e negativa da parte del Dio ma limitativa. Il cuore dell'uomo, per quanto partecipa della divinità non ha capacità sufficienti per supportare la conoscenza di Dio. Tale sfumatura di significato pare ricavabile da elementi strutturali del testo poetico. Infatti, se nel v. 38 Sibilla, parlando ai fedeli, si raffigura come diversa dagli uomini, dichiarando *vobis secreta loquuntur*, torna a immedesimarsi con essi ad apertura del nuovo esametro, dove si riscontra il pronome personale collettivo *nos*. La differenza che ricorre in v. 38 e viene meno in v. 39 tra il pubblico dei fedeli e la ministra di Dio è sita nella tipologia di disvelamento dei *secreta*. In sostanza, Sibilla riceve conoscenza della estensiva sapienza divina per mezzo di un contatto diretto con Dio, assurgendo a tramite di verità rivelata, mentre gli uomini conoscono Dio per mezzo della conversione dei loro cuori. Tuttavia, sia gli uomini sia la medesima Sibilla non hanno possibilità di condividere appieno l'onniscienza di Dio: in questo aspetto Sibilla è parte del popolo e personaggio conforme all'interazione umana. Infine merita attenzione l'uso verbale. Se nella prima parte del verso l'azione sulla conoscenza è gestita da

<sup>310</sup> In ambito cristiano il sostantivo è attestato con questa valenza in Rufin., *Clement.*, 8, 30; Aug., *Ep.* 7, 13 (*ignis [...] fervidam qualitatem, cuius sedes in iecore est*); Marcell., *Med.*, 30, 37. Come sinonimo di *sedes vitae* è attestato in *Vulg.*, *Os.*, 13, 8; Prud., *Perist.*, 4, 137; Tert., *Adv. Marc.*, 3, 18.

<sup>311</sup> Cfr. *ThLL* s.v. *iecur*, p. 243.

<sup>312</sup> Lo stesso *iecur* è impiegato come lessico tecnico in ambito medico e superstizioso da Ovidio sin nella *Vulgata*, con continuità, indicando la parte epatica destinata alle consultazioni augurali e, a seguire, la parte viscerale negli animali (cfr. *ThLL*, s.v. *iecur*, p. 246).



rapporto di causalità del soggetto rispetto al verbo e al complemento oggetto, essa rimane sospesa nel secondo emistichio dove l'uso statico di *sunt* immanentizza i contenuti dei *maiora*, esplicitati nei versi seguenti.

**v.40:** Esametro regolare fatta eccezione per il piede IV dove la vocale tematica di *futura*, originariamente breve, è percepita come lunga. Si tratta di un verso tipicamente profetico, con funzionalità pancronica, (già attestata in una similare ricorrenza testuale in *Or. Sib.*, 1, 3) strutturato secondo andamento triadico, riverberato nel poliptoto del verbo *sum* e nella triplice anafora interna al verso del pronome *quae*, recuperata altresì ad apertura dei vv. 40-42<sup>313</sup>. Le cesure tritemimere, pentemimere ed efteimere scandiscono pure un tempo ternario, censendo gli spazi fonetici e logici tra la scansione del presente, del passato e del futuro. L'aspetto modale dei verbi risulta indicativo, così come la presentazione dei tempi verbali. Si inaugura, a partire da questo verso, una serie di proposizioni dalla sfumatura probabilistica e interrogativa indiretta (*ad versum* 47), il cui scopo è quello di rappresentare la vastità della percezione e sapienza divina, superiore a quella dell'uomo. Si giustifica, in quest'ottica l'uso del congiuntivo. Interessante anche la disposizione dei tempi profetici, con un focus sul presente, la cui natura è orientata dal passato, funzionalmente richiamato alla memoria nel piede II. Dal presente dipende il futuro: questo modello espositivo degli eventi oracolari cantati richiama la proiezione al futuro apocalittico della poesia, il cui scopo è redimere i fedeli nel presente per salvarli dal fuoco del Giudizio Universale e consegnarli al regno di Dio. Si noti come l'espressione *quae sint et quae futura canantur* venga parzialmente recuperata anche in v. 118, dove, nuovamente la Sibilla esplicita il rapporto gerarchico della sapienza umana e divina, secondo un andamento ciclico di temi e retorica espressiva.

**vv.41-44:** Il v. 41 è esametro ipermetro, con regolarità dei piedi I, V e VI. Retoricamente impreziosito dall'anafora interna del pronome interrogativo *quis* e dal poliptoto *quae quis*, esso presenta struttura parallela nella disposizione degli elementi logici delle due proposizioni da cui è costituito. Ai complementi oggetto *corda /animum* segue l'esplicitazione dei soggetti *metus/spiritus* e, infine, i verbi in chiara paronomasia *agat/arguat*. Particolarmente attenta è la selezione del lessico: l'uso di *cor, cordis*, in metonimia, vuole significare la reazione emotiva suscitata dalla conquista *metus*, ovvero della paura nei confronti dell'azione riparatrice di Dio. Distinguendosi dal *timor* cristiano, benevolo e ambito, viene a profilarsi una caratterizzazione negativa dei significati che prefigura un rigurgito teologico veterotestamentario ove Dio è concepito Giudice ancor prima di essere Padre, secondo anche la suggestiva immagine conservata in *Deut.*, 28, 67 (*cordis tui formidinem qua terreberis, et propter ea quae tuis videbis oculis*). Lo *spiritus* cui

---

<sup>313</sup> La dimensione pancronica dell'assunto tiene conto della tipologia profetica sibillina. Infatti, "La Sibilla non è una voce profetica come le altre. [...] la sua è una voce di sapienza che conosce e prevede terribili destini e per questo fa paura [...], è una voce sobria, non pericolosa ma terrificante. Dotata di ogni potere che non è né quello di placare le forze della natura, né quello di dominarle o di attirarle a sé (come la voce centripeta di Orfeo), questa voce nomade e centrifuga si esprime attraverso ogni forma del reale" (cit. Crippa 1998, p. 177). Sulla scorta di tali asserzioni si propone un vincolo formalistico delle tipologie profetiche sibilline sui significanti tematici e retorici del linguaggio o delle espressioni più ricorrenti (Cfr. anche Grassi E., *Rhetoric and Philosophy*, The Pennsylvania University Press, Pennsylvania, 1980; Todorov T., *Le genres du discours*, Éditions du Seuil, Parigi, 1978).

si accenna è la disposizione d'animo di ogni fedele: il compilatore sibillino allude alle tendenze emotive e religiose intellettivamente perseguite dal pubblico dei fedeli che saranno sottoposti al Giudizio, inaugurando uno dei prospetti di riflessione sulla conoscenza di Dio. Egli ha coscienza di ciò che è dentro all'uomo ma anche di ciò che è nel mondo. I temi vengono ritmicamente alternati grazie a una struttura ad incastro dei vv. 41-44.

A v.41 corrisponde il v.43, con riferimento all'*anima regum*, in ripresa del *reges* di v. 42 il quale, tuttavia, riferendosi al potere temporale (*fortuna reges regat*), reagisce con il v. 44.

Un secondo livello di concatenazione tematica di profilo discendente la si ritrova nella successione tra aspetto interiore/personale e quello formale/sociale: così Dio ha chiara l'intenzione che orienta ogni uomo (v. 41) e quella da cui dipende la gestione dei beni terrestri (v. 42), le intenzioni di coloro che detengono il potere (v. 43) e gli esiti sociali della conduzione più o meno scelerata del potere temporale (v. 44). Anche l'apparato retorico merita attenzione: nel v. 42 (esametro regolare eccezion fatta per il terzo piede trocaico) si distingue la figura etimologica *reges regat*. Il movimento oppositivo tra *fortuna* e *digna potestas* è sottolineato, oltre che da una composizione binaria del verso, anche dalla organizzazione ritmica, scandita dalle cesure di secondo trocheo, pentemimere ed efemimere. La congiunzione oppositiva *vel* distingue ancor più i due principi originari della reggenza terrena del mondo, ovvero *fortuna* e *potestas*. Il lessico restituisce le sfumature tra il principio di casualità mutabile e certezza imperitura, di matrice teologica.

Il termine *reges* è recuperato, invece, nel poliptoto *regum* di v. 43. Si tratta di un esametro irregolare (oltre alla clausola canonica presenta una successione dattilica, anapestica, seguita da quattro sillabe brevi) che presenta ampie difficoltà stilistico-retoriche nonché filologiche. Infatti, l'aggettivo interrogativo *utra* è frutto di congettura. Il luogo critico, già debitamente segnalato da Bischoff, viene risolto nella presente *editio*, rigettando la lezione *vestra* di O scelta dal primo editore in favore dell'aggettivo interrogativo femminile *utra*. Questo, concordato con *anima* del verso in questione, si giustifica non solo per la conseguente eziologia esplicativa dell'errore grafico trasmesso in ambo le *lectiones*, ma anche per una immutata ricezione metrica e per la vicinanza strutturale stilistica e poetica con il passo. L'impostazione retorica dei vv. 39-43 è, infatti, giocata sulla sequenza di proposizioni interrogative indirette (*Quae sint quae fuerint et quae futura canantur; Quae corda quis metus agat animum quis spiritus arguat; Quae fortuna reges regat vel digna potestas*) rette dall'espressione *nos scire vetat* di v. 39. L'*usus* di *uter, utra, um* alluderebbe in modo sintetico all'opposizione teologica del concetto bene e male, cui si ammicca anche nei quattro versi precedenti, e più specificamente a quel sostrato neoplatonico di cui tutto il componimento risente. La trama filosofica riproposta a livello semantico intercorre in modo insistente, peraltro, nella sezione testuale successiva, cernitata tra i vv. 52-59, dove l'opposizione tra corpo e anima gioca un ruolo di primario ordine tematico.

Se ne ricava un nuovo ammiccamento allo sfondo neoplatonico del poemetto tutto con un riferimento alla duplicità dell'anima concupiscibile e intellettuale. Stilisticamente viene conservata la ripetitività dell'impalcatura interrogativa, la ripresa binaria dei principi orientativi espressi in v. 42 mantenendo inalterato lo schema sintattico, con una minima *variatio* in apertura con la congiunzione *Et*. Questa non viene conservata dal codice D, il quale riporta *Ut*, probabile errore meccanico rapportabile alla confusione del copista, facilmente suggestionabile dalla ravvicinata sequenza anaforica della congiunzione che raggiunge il v. 47, partendo da v. 44. Quest'ultimo, esametro ipermetro, presenta come focus centrale

la congiunzione *nec*, con sfumatura negativizzante. Quasi operando come una cesura tra i due emistichi, essa impartisce la scansione di movimento semantico nel verso: alla fase discendente immortalata dall'immagine della prefigurazione della caduta dei popoli e delle genti, si contrappone quella ascendente dell'avvento dei tempi di pace. I due movimenti sono rappresentati dai verbi *cadant/surgant* che vengono a costituire un binomio ossimorico, neutralizzato nella sua seconda metà proprio dalla negazione impartita dal *nec*. Ne emerge una descrizione iperbolica del crollo della età dell'uomo e dell'avvento apocalittico. Non può non scorgersi nell'espressione *pacis tempora* una eco virgiliana, con allusione al ripristino della pace augustea, ora compromessa dall'avvento del Giudizio Universale. Il soggetto logico di tutta la sezione è Dio che, ancora una volta calcato sul modello virgiliano del *princeps*, pare essere descritto in termini retorici classici.

**vv.45-47:** Si tratta di un nucleo poetico compatto e alternativo a quello precedente, con tema l'estensione della onniscienza di Dio in merito alla rivoluzione naturale compresente all'avvento del Giudizio Universale. È il movimento ternario a dettare il ritmo interno, semantico e retorico dei tre versi. Il v. 45, fortemente compromesso dal punto di vista metrico che trova regolare solo la clausola *noxius ardor*, si distingue per il movimento impartito dalla triplice anafora dell'*ut* interna al verso e dalla climax ascendente nella presentazione delle pesti, delle epidemie e della tenebra apocalittici. Lo scombussolamento del mondo viene ricalcato fonicamente dall'insistenza sui suoni rotacizzanti e sibilanti, ripetuta a sistema anche nelle allitterazioni dei vv. 46 e 47, metricamente regolari e tutti introdotti dalla congiunzione *ut* che omogenizza il micro-nucleo poetico. In continuità con la descrizione del cielo (*ardor caeli*) nella sua parte esperibile al genere umano, il v. 46 presenta il movimento innaturale degli astri, ovvero l'eclissi di luna e di sole, secondo una impalcatura retorica chiasmica del modello sostantivo + c. specificazione/c. specificazione +sostantivo. *Labor* e *defectus* sono in *variatio*, così da consentire una complessità poetica lessicale più articolata che rende conto anche dell'accostamento paritetico tra i due astri. Una scelta non irrilevante che tiene conto della percezione complementare del sole e della luna, prefigurazioni di Cristo e della Chiesa/Maria ma anche astri a movimento ciclico, che nascono e muoiono secondo una parabola raffrontabile con quella del Figlio di Dio<sup>314</sup>. L'accenno all'oscurarsi del Sole e della Luna diviene protagonista di una immagine luminosa descritta per difetto e concepita come pre-figurazione dell'avvento delle tenebre del Giudizio Universale, secondo quanto annunciato anche in *Is.*, 24, 23: *et erubescet luna et confundetur sol*.

Infine, il v. 47, sancendo il passaggio dal mondo atmosferico a quello idrico, presenta il mare agitato dalle maree, per mezzo di una *imago* onomatopeica ricavabile sia dalla ripetizione dei suoni *r* e *s* sia dalla sequenza metrica dei piedi d'esametro. Al dattilo iniziale e di V piede che procede secondo un ritmo veloce, si alternano i tre spondei dei piedi II, III e IV. Essi realizzano un rallentamento significativo in corrispondenza della geminata rotacizzante e della nasale la quale, non generando sinalefe con la sillaba successiva, produce una messa a suono esplosiva della vocale bassa centrale.

---

<sup>314</sup> Sulla fenomenologia della teologia solare e lunare nel Cristianesimo si rimanda a Rhaner H., *Mysterium Lunae*, in *Zeitschrift f. kaht. Teologie*, LXIII (1939), Innsbruck, pp. 311-349 (1940), pp. 61-80; 121-31; 1971, pp.107-197) e alla bibliografia ivi contenuta.

**vv.48-50:** I tre versi sono rivolti interamente a Dio, cui la Sibilla si appella direttamente, descrivendo la funzione nomenclativa della divinità e le sue disposizioni in merito alle ricchezze dei sottosuoli. Il cambio di tono e di referente è sancito dall'uso del pronome relativo *qui* posto in *positio princeps in incipit* in v. 48 e ripreso in anafora in v. 49. Ancora una volta i versi poetici vengono connessi tra loro da strutture o particelle logiche e linguistiche proposte a ripetizione, secondo criteri anaforici, grammaticali o semantici, così come pure succede tra vv. 49 e 50 legati dalla ripresa in poliptoto del verbo *fervere* e del participio aggettivale *ferventia* e, ancora tra vv. 50 e 51, introdotti rispettivamente dall'aggettivo *ignea* e dal sostantivo *ignis*, realizzanti figura etimologica.

In v. 48, per quanto la metrica risulti vacillante già a partire dai primi piedi, si apprezza la struttura chiastica del sintagma *nomina stellis et astris signa*. Tematicamente si rileva la sintesi dell'*actio* primaria della attribuzione dei nomi agli astri, modulata sul modello biblico di *Gen.* 1, 7-8 e quella dell'attribuzione dei *signa*. In questo caso il compilatore ha sintetizzato nello stesso verso due momenti biblici della Creazione, il primo rappresentato dalla costituzione del *firmamentum* e il secondo rapportabile all'attribuzione dei segni agli elementi del cielo, così da definire in modo chiaro le stagioni, i giorni financo gli anni, come si dice in *Gen.*, 1, 14: *fiant luminaria in firmamentuo caeli, ut dividant diem ac noctem et sint signa et tempora et dies et annos*. Il nuovo ammiccamento al mondo del cielo, oltre a rivangare lo sfondo teologico neoplatonico, conferma la logica delle riprese a sistema dominanti in tutto il poemetto, costituendosi propaggine continuativa dei temi già dichiarati ai vv. 11-14. Il debito veterotestamentario si indebolisce nei vv. 49 e 50, dove l'insistenza allitterante della *r* ha lo scopo di rappresentare poeticamente lo scorrere dei fiumi. Il tema devia dall'atteso riferimento ai corsi dell'Eden aperti da Dio (cfr. *Gen.* 2, 10-14) e la funzionalità gerarchica della volontà divina rispetto ai beni usufruiti dall'uomo è sancita dalla centralità logica del verbo *iubes*, reggente della proposizione oggettiva *calidos latices fervere in viscera terrae*. Interessante la scelta del sostantivo *latices*, termine aulico e poetico impiegato già in contesto classico per indicare ogni sorta di liquido che scorre (*Lucr.*, 1, 941). Di fatto, in questo caso precipuo, si è preferito fare riferimento al senso suggerito dalla etimologia del sostantivo conservata da Servio (*Aen.*, 1, 686), secondo cui *latex* proviene *ab eo, quod intra terrae venas latebat*, secondo una accezione orografica, destinata ad essere riconvertita in ambito cristiano come metonimia delle insidie diaboliche nell'animo umano (cfr. *Tert.*, *Adv. Marc.*, 10, 601; *Comm.*, *Apol.*, 174). L'uso del verbo *curro*, restituisce, altresì, l'immagine dinamica della reattività del sottosuolo, che sembra dotato di una anima sanguigna in perenne scorrimento. Proprio questa immagine poetica non risulta impropria se si tiene conto della delimitazione del termine *latex* nell'uso riferibile al vino e ai residui del vino mescolato. Viene così ad istaurarsi una nuova immagine in sottolettura di rilevanza poetica. L'autore, trattando della materia magmatica presente nella terra, allude pure al vino, dunque al sangue di Dio che scorre nelle membra del corpo umano e del mondo, come pure induce a pensare il verbo *fervere*, che immortalava il senso dello scorrere ribollendo presente in *viscera terrae*. Non che poi tale sistema allusivo sia una singolarità retorica dal momento che il medesimo nucleo tematico viene riproposto in v. 102. Infine, anche il numero dei versi dedicati a questo particolare descrittivo non va sottovalutato. Se tendenzialmente il compilatore dedica a ogni concetto un verso o incatenamenti ternari di versi, in questo caso egli si dilunga tra i vv. 49-50 con il tema dello scorrere dei *latices* e dei

*flumina*. Il forte omoteleuto *ignea parata*<sup>315</sup> *ferventia flumina* e l'allitterazione della *r* culminante nella *repetitio in currunt*, sono solo una minima *pars* della concezione poetica dell'esametro. Viene proposto un accostamento logico e consequenziale al verso precedente, permesso dalla causalità di relazione tra i due fenomeni descritti: la scelta di Dio di provvedere la terra di materiali liquidi caldi fa sì che scorrano fiumi infuocati in superficie. Questo dettaglio fisico risulta utile anche per introdurre il tema del fuoco purificatore perpetuato in v. 51.

Filologicamente merita menzione la scelta di non considerare il pronome *vobis* di v. 49, il quale, oltre ad essere presente solo nel codice praghese, è espunto nello stesso manoscritto per mezzo di punti segnalatori.

**vv.51-52:** Il v. 51, attestante una metrica vacillante fatta eccezione per la clausola finale, è filologicamente uno dei più problematici del poemetto. Si è deciso di accettare la lezione *notus est solis* di Bischoff, confermata anche dal codice D, non conosciuto dal filologo ai tempi della prima edizione. Per quanto concerne l'occorrenza nel codice francese, essa è giudicata il frutto di un intervento autonomo del copista; rilevante la coerenza del sintagma *notus est* con le lezioni riportate da tutto il ramo  $\alpha$ , a dispetto della tradizione conservata da O (*notus es*). La presenza del verbo *sum* coniugato in seconda persona singolare rimarrebbe pertinente rispetto al discorso inaugurato a v. 45 e rivolto direttamente a Dio, eppure esso stona con il dativo *vobis*, vero referente del discorso sibillino e con il concordato *potestis*. Dopo aver dedicato nuovo spazio alla figura di Dio la ministra torna a rivolgersi alla folla dei fedeli, evocati con il pronome relativo *qui* in ripresa e in *variatio* con il *qui* dei vv. 48-49. L'omoteleuto *ignis vobis solis* focalizza poeticamente i termini rilevanti dell' assunto, costituito dal richiamo ad un sottogruppo degli uomini destinatari dell'oracolo, ovvero i fedeli che hanno già acquisito la coscienza dell'imminente avvento del Giudizio Universale e delle conseguenze che derivano dall'aver compiuto *crimina* (cfr. v. 52) inestinguibili, in opposizione al *mortalis homo* di v. 53. L'insistenza semantica sui verbi di conoscenza orienta la lettura del verso e di quello successivo, i quali insistono sul concetto dell'accesso rivelato o conquistato da parte della sapienza divina: *notus est* è predicato della reggente con soggetto *ignis*, secondo una impalcatura retorica impersonale che si rende personale ed esplicita nella proposizione relativa dipendente, dove *scire* è retto a sua volta dall'ausiliare *potestis*, per mezzo di un intermediario logico che adombra la potenza della conoscenza vincolata alla *fides* e dunque a Dio. Ugualmente nel v. 52 il tema della consapevolezza viene recuperato nel participio in funzione aggettivale *cogitata* e nel verbo posto in *explicit nostis*, concepito a ripresa del *notus* di v. 51. In breve la Sibilla sta preparando l'auditorio, di cui sia i fedeli sia il buon Dio fanno parte, al messaggio apocalittico, parte più rilevante dell'oracolo.

La sezione è costruita secondo un nuovo ciclo di ripetizioni: le invocazioni prima a Dio e poi ai fedeli ricalcano quelle analizzate per i vv. 35-38, dove i primi due versi sono rivolti al sommo Padre e la seconda coppia è rivolta agli *amici*. Peraltro, anche a livello retorico i v. 37-38 presentano delle affinità con i vv. 51-52: si riscontrano in entrambe le sezioni poetiche la struttura del dativo di possesso in costruzione con il pronome *vobis*, il richiamo logico dei referenti per mezzo del

---

<sup>315</sup> Il participio *parata* è impiegato in funzione aggettivale e viene preferito alla forma *prata* di D e Pr. Viene ivi evocato lo scorrere di liquidi caldi all'interno della terra: dal magma derivano fiumi ribollenti di fuoco. D'altra parte l'aggettivo *paratus, a, um* è coerente con l'eco commodiana di cui risente il testo sibillino (cfr. Comm., *Apol.*, 965: *omni loco fontes exurgunt esse parati*: ivi l'aggettivo è impiegato sempre in riferimento a liquidi in movimento).

relativo *qui* e l'introduzione del secondo verso delle due coppie di versi per mezzo dell'aggettivo *immortalis*, e. Un chiaro esempio di ripetitività ciclica e ravvicinata di elementi tipici di una prassi di uso se non orale almeno aurale del componimento. Non mancano, infine, vicinanze contenutistiche. Come nei vv. 37-38 ci si riferisce alle volontà umane e ai segreti divini rivelati per mezzo del cuore che partecipa dell'immortalità divina, così in vv. 51-52 si accenna alla consapevolezza dei fedeli circa il destino riservato per volontà divina a coloro che si sono macchiati di crimini con dolo. In questi termini risulta interessante analizzare la forte impostazione iconica ed omissiva del lessico e delle immagini pre-figurative adottate dal compositore sibillino. Oggetto emergente di analisi è la iunctura *ignis solis*, ivi giudicata frutto dell'associazione di due metafore suggestive ed evocative. Il riferimento al sole è declinabile in almeno tre considerazioni interpretative: esso potrebbe costituire una intuitiva allusione alla giustizia divina, secondo l'accezione di *sol iustitiae* documentato nella letteratura profetica veterotestamentaria. Il fortunato passo contenuto in *Mal.*, 4, 2 (*et orietur vobis timentibus nomen meum sol iustitiae*) ma anche i numerosi cenni contenuti nei salmi (19 [18] ,6, 7: *Soli posuit tabernaculum in eis/ et ipse tamquam sponsus procedens de thalamo suo, /exultavit ut gigas ad currendam viam*; 104 (103), 19: *Fecit lunam ad tempora signanda,/ sol cognovit occasum suum*) costituirebbero l'ipotesi della poesia sibillina. Il vincolo al concetto della giustizia viene incoraggiato anche dal contenuto del v. 52 che allude, appunto, ai provvedimenti previsti per coloro che hanno deciso di compiere peccato. Pertanto, il riferimento all'applicazione della giustizia divina avrebbe lo scopo di introdurre al contenuto dei vv. 53-83, esplicitazione di ciò che accadrà dopo l'avvento di *ille dies* (v. 60) ove si compirà l'estremo Giudizio. D'altra parte non è da escludere l'identificazione estensiva del *sol* con l'immagine di Dio, connubio che appartiene in maniera diacronicamente testata al Nuovo Testamento (*Gv*, 1, 9: *Erat lux vera quae illuminat omnem hominem, veniens in mundum*). Il richiamo ampio a Dio sarebbe concepito a sistema con l'assunto di v. 52: *immortales sensus*. Si tratta di due possibili profili interpretativi concorrenti a sistema, se si considera che anche la più specifica locuzione *sol iustitiae* sin dai primi momenti dell'era cristiana viene associata allo stesso Cristo<sup>316</sup>.

La sintonia tematica dimostrata nei confronti delle fonti dei Padri della Chiesa e delle penne teologicamente più impegnate del tardoantico rende evidente come il poemetto sibillino sia bacino collettore delle sensibilità teologiche ma anche classiche dei primi secoli del Cristianesimo. Non sfugge il sentore di un rigurgito piuttosto importante della eliolatria classica, conservata e convertita a seguito del fenomeno di detronizzazione epistemica della figura di Helios, superata dal *Deus*

---

<sup>316</sup> L'immagine del *Sol Iustitiae* è frequente nei primi secoli cristiani. Condivisa come immagine anche dal Cristianesimo orientale (cfr. Clem., *Cohort. Ad Graec.*, 11, 114, 1-4), ad Occidente essa risulta particolarmente cara ad Ambrogio che la impiega in numerosissimi luoghi, tra cui meritano menzione: *Exameron* (4, 1, 2); *Epistulae* (26; 31; 37; 46; 74); *De Tobia* (16); *De Isaac et anima* (14); *De Iacob et vita beata* (2, 7); *Commentarius in Cantica Canticorum* (2). Anche nella seconda strofe dell'inno *Splendor paternae gloriae* si legge un riferimento al Sole, ormai considerato metafora rappresentativa dello stesso Dio, così come accade nel commento al Salmo 118 (*Tract. in Psalm.*, 118, ottavo discorso, n.57). Nella sua sovrapposizione alla figura divina il sostantivo *sol* compare insistentemente anche nelle pagine di personalità autorevoli come Massimo Vescovo di Torino (*Hom.*, 61 in PL 57, 371: *dies solis vocatur quod ortus eam Sol Iustitiae Christus illuminat*) e Alcuino: *Officia per Feries, Orat. Sacti Gregor.* (*Domine sancte, Pater omnipotens, aeterne Deus, fortitudo mea, firmamentum meum, liberator et protector magnus et patiens, refugium et virtus, adiutor et liberator, lux lucis, fons luminis, sol iustitiae, stella dei*); *Interpr. Mor.*; *Comm. Sup. Eccl.*, 7; *Comm. in Apoc.*, 3, 4; 4, 6; 5, 12; *Adv. Haer.*, 2.

*lunae solisque creator*, secondo quanto sarà sostenuto anche da Isidoro di Siviglia: *primum enim diem a Sole appellaverunt, qui princeps est omnium siderum* (*Etym.*, 5, 30). La cristianizzazione dell'immagine *photismòs* di Dio si radicalizza nella percezione del fenomeno della resurrezione<sup>317</sup>: dal pagano al cristiano si ha un *transfer* che in poesia è descritto come un movimento dalle tenebre alla luce. Così anche negli *Oracoli Sibillini* greci (*Or. Sib., fragm.* 1, vv. 28-30).

Per quanto concerne il sostantivo *ignis*, invece, esso potrebbe presupporre un accenno al fuoco apocalittico di purgazione che sopraggiunge al momento del giudizio, secondo quanto esposto anche in *Psalm.* 59, 3-6: *Deus noster veniet et non silebit;/ignis consumens est in conspectu eius,/et in circuitu eius tempestas valida (...) et annuntiabunt caeli iustitiam eius, quoniam Deus iudex est*<sup>318</sup>. Ancora una volta verrebbe ad istaurarsi un gioco lessicale di richiami e pre-figurazioni utili alla elaborazione del vaticinio apocalittico. D'altra parte proprio il sostantivo *ignis* ad attacco di verso avvia un ciclo di anafore e poliptoti che durano insistentemente per tutti i vv. 54 e 57, declinando il tema del fuoco nelle sue varie accezioni, ovvero come *fiamma*, come *arsura*, come *spirito*.

Infine, non si può trascurare un approccio collettivo e unificatore ai concetti sintetizzati nel sintagma in analisi. Pur risultando cronologicamente posteriore, deve rilevarsi l'approfondimento proposto da Ugo di San Vittore che, nel *De naturis igni et speciebus* (173), propone una spiegazione teologica dell'*ignis solis*. Esso viene associato alla prima tipologia delle tre cui è rapportabile il fuoco, assieme a quello della geenna: *Tres sunt naturae ignis, quod nascitur, quod pascitur, quod depascitur, hoc est quod oritur, quod nutritur, quod consumit [...]. Prima est quae fit per remotionem; quae nec nascitur, nec pascitur, nec depascitur: qualis est ignis solis et gehennae*. In termini teologici, tuttavia, *Ignis solis* è giudicato metafora della carità divina (*ignis solis qui nec nascitur, nec pascitur, nec depascitur, significat aeternam charitatem Dei*). Nonostante l'anacronismo delle fonti, potrebbe trattarsi di uno spunto orientativo e significativo. Interpretando *ignis solis* come carità cristiana, si potrebbe assumere che il v. 51 voglia alludere al premio per coloro che, da fedeli, hanno saputo apprezzare e scegliere, dunque, conoscere (*scire potestis*) Dio, in opposizione a coloro che non godranno della medesima *charitas* poiché vincolati dai *cogitata crimina*.

Peraltro, recuperando il valore di *Sol* come personificazione di Dio, si potrebbe considerare tutto il v. 51 come una perifrasi di esplicitazione del ruolo dei fedeli. È noto come l'immagine della luce di rinascita sia associata oltre che alla resurrezione anche al mistero battesimale. Precisamente, è noto come, in alcune liturgie, l'acqua usata per la somministrazione del sacramento venga considerata *infuocata* (cfr. Firm., *De error. Prof.*, II), giacché essa partecipa della luce solare impressa in Dio. Anche autori come Giustino, che sappiamo essere impegnati nell'apologetica cristiana e anche nella definizione della novella liturgia, considerano l'acqua battesimale un liquido contaminato dai raggi solari di Dio (*Triph.*, 88). Non va poi taciuta la schiera di riferimenti biblici rispetto alla figura del battezzato che diviene figlio della luce. In *Eph.*, 5, 8 si dice: *eratis enim aliquando tenebrae, nunc autem lux in Domino. Ut filii lucis ambulate*; e ancora in 1 *Thess.* 5, 4-5: *Vos autem, fratres non estis in tenebris, ut vos dies ille tamquam fur comprehendat;/omnes enim vos filii lucis estis et filii diei. Nos sumus noctis neque tenebrarum*. In questi termini il sostantivo *ignis* assumerebbe una connotazione specificamente liturgica, poiché

---

<sup>317</sup> Cfr. Rahner 1971, pp. 144-175.

<sup>318</sup> Di un *ignis* di purgazione in termini fideistici parla esplicitamente, tra gli altri, anche Cipriano nel *De Unitate Ecclesiae* (cfr. Cap. 12: *flammis ambientibus medios spiritu roris animavit*).

indicherebbe il fuoco del Sole, dunque il raggio di Dio. “É dato sapere a voi che avete ricevuto il battesimo di Dio i sentimenti immortali e conoscete i crimini premeditati”: così la traduzione dei vv. 51-52, concepiti in forte *enjambement*. Infine, va menzionato anche il riferimento al fuoco con valore purificatore e ricreativo presente in *Or. Sib.*, 6, 6; 7, 84 (ove la critica ha scorto anche un ammiccamento gnostico). Verrebbe a profilarsi una vera e propria perifrasi misterica circa il popolo dei fedeli, in maniera coerente con il tema della rivelazione già anticipato in vv. 37-38 e filologicamente rispondente alla *lectiones* adottate. La scelta di una tale significazione lessicale premierebbe, altresì, il ruolo di intenti promosso dall’autore che presenta una Sibilla colta e sapiente, capace di parlare per mezzo di allusioni e riferimenti impliciti, secondo uno stile oracolare certamente ragionato<sup>319</sup>.

**vv.53-54:** Il v. 53 è ipermetro e contiene una ulteriore appellazione della Sibilla nei confronti degli uditori-spettatori. Il periodo è costituito da una interrogativa diretta e una proposizione relativa impropria con sfumatura temporale, cui è attribuito il compito di descrivere l’avvento della morte. Essa è rappresentata metaforicamente, per mezzo di una perifrasi, con il sopraggiungere della dipartita del corpo dall’essenza psichica. L’uomo mortale (*mortalis homo*) si distingue in *partes*, secondo una ben evidente inclinazione al credo neoplatonico: di queste il corpo costituisce la più tangibile e perciò la prima a dividersi dall’anima nel momento della chiamata di Dio.

L’uso dell’imperativo *dic* ad apertura di verso contrasta con gli *incipit* precedenti, creando una vera e propria interruzione *ex abrupto* di natura deitica. Nell’economia di una funzionalità anche drammatica del testo, esso acquisisce valore dal momento che diviene luogo di movimento dell’uditorio cui probabilmente si rivolgeva l’attore rappresentante la ministra di Dio. É uno dei luoghi meta- teatrali del componimento che si rivolge al genere umano *tout court*, il quale si ritrova accomunato, seppur nella diversa accettazione della fede, dalla condizione mortale. Di difficile resa è il verbo *ago*, finora tradotto con il senso di “condurre/fare”: in questa sede si è preferito attribuire il significato di “richiedere”, trattenendo la sfumatura etimologica gerarchizzante e dipendente del verbo, nonché l’aspetto durativo dell’azione. Tale uso è documentato sia in ambito classico (Verg., *Aen.*, 6, 873; Tib., 1, 8, 57; Sen., *Herc. Fur.*, 1050; Sen., *Dial.*, 3, 1, 3; Sen., *Quaest.*, 2, 27, 2; Lucan., 7, 482) sia in letteratura cristiana (Hier., *Epist.*, 20, 5: *strictis dentibus spiritum coartamus et agimus tantum sibilum*). Anche l’esametro di v. 54 continua ad offrire una impalcatura metrica vacillante eppure non priva di sapore ritmico, specificamente nei primi tre piedi ove sono ricavabili le cesure tritemimere e pentemimere. Esse insistono proprio sul referente dell’invocazione. La Sibilla sta recitando la preghiera estrema degli uomini che, nel sopraggiungere della morte, invocano quel *summe deus*, affinché li salvi dalle fiamme e dal sangue dell’inferno (*sanguini et igni*). Interessante il richiamo al sangue che, ulteriore *signum* del flagello di Dio, assume un ruolo rilevante già a partire dall’*Esodo*. Il fuoco evocato

---

<sup>319</sup> Rimane una unica opzione di emendamento, qui ancora embrionalmente abbozzata. Tenendo in considerazione una possibile paternità commodiana (cfr. 3.4) e per confronto con Comm., *Apol.*, 73 (*nemo petram subicit nisi solus ignis ad escam*), non è impensabile ritenere *solis* un errore congiuntivo, derivante da errata trascrizione per *solus*. Paleograficamente verificabile il passaggio dall’aggettivo al sostantivo, con un cambio significativo del contenuto. Ripristinando l’attributo riferito a *ignis*, il verso assume una veste tematica differita: “soltanto il fuoco è noto a voi che avete facoltà di conoscere”, integrandosi perfettamente con la descrizione dei *ferventia flumina* dell’esametro precedente e con i *cogitata crimina* di quello successivo.



è quello purificatore e di dannazione, responsabile della messa in atto del castigo concepito da Dio (*Ez.*, 38, 22; *2 Re*, 1,12; *Sof.* 1, 17).

Sibilla parla in prima persona, secondo un processo di emulazione mimica che rientra, ancora una volta nella prassi drammatica, conferendo vivacità e alternanza di voci al componimento.

Necessario il distinguo tra le tipologie di fuoco richiamate a partire dai vv. 50, 51 e 54. Attraverso il recupero del medesimo sostantivo vengono evocati tre concetti diversi: nel primo caso il fuoco è quello atmosferico e terrestre, diremo magmatico, capace di emergere dalla crosta terrestre e dare conto di fenomeni alquanto suggestivi per il passato (eruzioni vulcaniche, sorgenti di acque calde etc.). Nel secondo caso, invece, il fuoco è propriamente quello teologico, pre-figurazione dello spirito che, promanato da Dio, è responsabile della diffusione della cristianità e del quale possono partecipare tutti coloro che consacrano la propria vita a Dio. Infine, l'*ignis* chiamato in causa in v. 54 (ma anche v. 58) è quello dell'inferno, ovvero il fuoco di tormento (cfr. *Is.*, 2,18-20; *Ier.*, 51,17-19; *Tob.*, 13, 12-13; 14,6; *Zach.*, 13, 2; *1 Hen.*, 91, 9; *Lact.*, *Inst.*, 7, 19, 9; *Lc*, 16, 23-24).

**v.55:** L'esametro è ben calibrato nei vari *pedes*, fatta eccezione per la *pars* centrale di III e IV piede ove si succede una sequenza di tre sillabe lunghe. Accanto alla anastrofe *quo de corpore* non si rilevano artifici retorici degni di nota ma interessante rimane la selezione del lessico, evocativa della polarità biunivoca tra corpo e anima. Posti a chiasmo tra i verbi *servas* e *perdes* i due sostantivi costruiscono con questi degli assunti concettuali indipendenti che ammiccano al più volte citato tessuto neoplatonico del Cristianesimo del poemetto. Ad essere ricalcata è la differenza durativa tra anima e corpo da cui muove l'invito della Sibilla a prendersi cura della prima, la quale sopravvive all'estinguersi dell'effimero involucro di membra. Il corpo è declassato rispetto all'anima proprio dalla presenza dell'aggettivo *quo*, il quale circoscrive una indefinitezza poco significativa rispetto al nucleo *animae* conservato e preservato da ogni essere umano. Il verso è luogo di un nuovo cambio di referente: la Sibilla si sveste dei panni dell'uomo morente che richiama la *benevolentia* del Cristo e torna ad ammaestrare la folla dei fedeli, rivolgendosi estensivamente agli uomini mortali, recuperando l'uso della seconda persona singolare, in sintonia con il *dic quid agis mortalis homo* del v. 53.

**vv.56-58:** Questi tre versi costituiscono un nucleo a sé stante dal momento che la Sibilla si esprime circa la propria conoscenza, ponendo un distinguo nei confronti della *scientia* umana. L'indipendenza della sub-sessione è indicata dall'uso della prima persona singolare del verbo che, nei vv. 56-57, è posto in *positio princeps* in *incipit* ed è costruito con la congiunzione enclitica *que*, oltre ad essere seguito dall'accusativo, secondo un gioco di richiami retorici già analizzato per i versi precedenti. Il v. 56 si presenta come un esametro regolare, fatta eccezione per il IV piede trocaico, con le cesure di secondo trocheo, pentemimere ed eptemimere. Queste ultime incorniciano ritmicamente la figura etimologica *meam in me*, altamente evocativa e pertinente allo sviluppo semantico del verso tutto. Il passaggio dall'accusativo dell'aggettivo possessivo all'accusativo del pronome adombra una evoluzione dall'oggetto al soggetto, secondo una ciclicità che ripercorre quella della *figuram* cui accenna Sibilla. Si recupera ivi il significato più classico del sostantivo *figura,ae*, indicante la forma modellata, l'aspetto ricavato da un lavoro manuale, secondo quanto sostenuto anche da Varrone (*L.l.*, 6, 78: *factor cum dicit fingo, figuram imponit*) e poi riconfermato in contesto cristiano da Isidoro. Nelle *Etymologiae* (1, 528), infatti, si dice: *figura est cum impressione formae*

*alicuius imago imprimitur, veluti si in cera ex anulo effigiem sumat, aut si figulus in argillam manum voltumque aliquem exprimat, et fingendo figuram faciat.* Si tratta di una scelta lessicale poetica aulica e funzionale a rievocare, di nuovo, l'atto della creazione, questa volta per mezzo dello status dell'uomo. L'uomo è creatura nata dall'argilla che Dio ha plasmato (*Gen. 2, 7: tunc formavit Dominus Deus hominem pulverem de humo; Gen. 2, 21-22*) e anche questo suo corpo così effimero tornerà a ricongiungersi all'anima con l'avvento del Giudizio, secondo quanto dichiarato già in *2 Macc.*, 7-14 e poi in *1 Cor.*, 15, 20-26 e, infine, nei Vangeli Canonici (*Lc.*, 20, 34-36; *Mt.*, 22, 29-33; *Mc.*, 12, 24-27). Come la figura etimologica mette in moto un procedimento centripeto della grammatica così il richiamo alla parte corporea e fisica, descritta nel suo ritorno all'anima cui è congiunta, conferma l'andamento ciclico della sezione, il quale si costituisce anche come momento di riflessione sul futuro proposto dalla ministra di Dio. Sibilla sta confermando e vaticinando circa il mistero della resurrezione della carne, dichiarandosi certa e consapevole del novello ricongiungimento tra le parti che costituiscono l'uomo, in analogia con quanto si trova in *Or. Sib.*, 2, 220-226; 236-239; 245-249; 4, 180-188. Interessante anche l'uso del verbo *cognosco*, impiegato in prima persona. A parlare è direttamente la Sibilla, secondo un superamento degli stilemi convenzionali della profetazione pitica dove l'impiego della prima persona verbale non corrisponde alla voce della profetessa ma sempre a quella della divinità. In modo coerente con quanto accade anche in Verg., *Aen.*, 6, 86 e segg., Sibilla diventa il fulcro dell'oracolo e voce unica ispirata per mezzo di Dio ma pienamente cosciente dell'atto di profetazione. Quella tendenza al protagonismo sibillino negli *oracula*, inaugurato anche nei primi versi introduttivi del testo (vv. 1-6), si riverbera qui con più forza dal momento che la presentazione di Sibilla è stata compiuta e si è ora al di dentro della profezia vera e propria. Esso proseguirà anche in vv. 57, 58, 62, 118, 133-135.

Il v. 57 conserva l'andamento esametrico, pur registrando una incongruenza strutturale nel III e IV piede, dove si alternano tre sillabe lunghe. È uno dei versi più sibillini del componimento, come lascia intuire il triplice poliptoto del sostantivo *ignis, is*. Il verbo *spero* è ivi assunto nella sua accezione negativa, recuperando, tuttavia, anche la sfumatura probabilistica della *vox media*: la Sibilla teme e apprezza allo stesso tempo quel fuoco di punizione che è motivo di angoscia per coloro che non hanno indirizzato la propria vita ai dettami della *fides christiana* e, ugualmente, è apprezzabile poiché fautore primo della giustizia divina. La *iunctura ignis non sufficit igni* costituisce una citazione che trova il suo ipotesto in *Prov.*, 30, 16: *ignis qui numquam dicit: Sufficit!* Non sfugge la ricorrenza semantica del verbo *sufficio, is* che inquadra bene il sistema testuale di riferimenti presenti all'anonimo compilatore sibillino. La vicinanza con il Vecchio Testamento, più volte verificata, diviene in questo punto del componimento quanto mai significativa, dal momento che ad essere recuperato non è solo il tema ma anche l'andamento sentenzioso. È noto come quello dei *Proverbi* rientri tra i libri poetici dell'Antico Testamento; peraltro i *mašal* vengono concepiti proprio come *sententiae* e vengono raffinatamente contenuti in stichi indipendenti. La medesima ricorrenza si verifica anche nella *Prophetia* sibillina, dove la citazione veterotestamentaria è confinata nel secondo emistichio del verso. La Sibilla, con un semplice gioco di associazioni nominali, spiega il motivo per cui ogni uomo dovrebbe temere il fuoco, dal momento che solo lui con lo Sceòl, il ventre sterile e la terra (*Prov.*, 30, 16) sono giudicati insaziabili. La scelta selettiva del quarto elemento della serie contenuta nel passo biblico, l'*ignis* appunto, non sembra essere stata dettata solo da esigenze tematiche specifiche ma anche dall'indipendenza che

il fuoco riveste nella presentazione degli enti insaziabili. Si dice infatti: *tria sunt insaturabilia/ et quattuor, quae numquam dicunt "Sufficit!": infernus et venter sterilis,/ terra quae non satiatur aqua/ ignis*. Non può non essere tenuto in considerazione l'avvio del passo biblico di riferimento che prende le mosse dal tema della Sapienza divina e dei limiti della conoscenza umana cui, forse volontariamente, si ammicca nella scelta del verbo *cognosco* del verso precedente. Rimane centrale il tema del fuoco, cui si allude anche in v. 58, il quale conserva un andamento metrico regolare solo nella clausola finale e una insistenza fonica sulle consonanti *r* e *s*, quasi evocando il muoversi vibrante delle fiamme. È questo il verso che introduce l'ammonimento sibillino nei confronti dell'auditorio, con un nuovo cambio di intonazione e coloritura del messaggio: *minas irasque potentes* sono annunciate agli uomini che non avranno timore di Dio. Interessante la scelta dell'aggettivo *potentes* che richiama Dio, appellato nei versi precedenti come *potens* (cfr. 28, 33, 78), colui che tutto può. L'attributo diviene prioritariamente indicativo della pertinenza delle minacce e delle punizioni previste dalla divinità nei confronti dei peccatori. Più complessa la resa del participio futuro *arsura*: il genere femminile permette di rapportare la forma verbale direttamente al soggetto della proposizione, ovvero la Sibilla, con cui è concordato. A favore di questa interpretazione concorre anche la collocazione ad apertura del verso in sintonia con la posizione dei verbi *cognoscoque* e *speroque* dei due versi precedenti. Il tempo futuro introduce al sapere oracolare sibillino, capace di predire il proprio destino. Intrigante ma oscuro rimane l'accento all'avverbio *bis*: la Sibilla sostiene che sarà infuocata due volte o in due modi. Pur non potendo fornire una spiegazione esaustiva del passo, è innegabile una affinità con quanto asserito nei testi oracolari sibillini greci e nell'*Apocalissi*.

Il riferimento numerico *bis* potrebbe essere debitore del passo giovanneo (*Apoc.*, 20,12-14) relativo all'ultimo giudizio rivolto alle nazioni, ove si dice: *et iudicati sunt mortui ex his, quae scripta erant in libris, secundum opera ipsorum. Et dedit mare mortuos, qui in eo erant, et mors et infernus dederunt mortuos, qui in ipsis erant et iudicati sunt singuli secundum opera ipsorum. Et mors et infernus missi sunt in stagnum ignis. Haec mors secunda est, stagnum ignis*. Il riferimento a un primo e a un secondo giudizio culminante nello stagno di fuoco costituirebbe l'allusione mossa da Sibilla al suo futuro. Quasi presagendo la propria morte e condanna, la ministra in un unico verbo, condensa l'esito del proprio destino: ciò che sorprende è la sfumatura negativa del passo e l'incertezza nella conquista del Paradiso. Non certo questo è l'unico luogo della poesia dove la ministra di Dio si preoccupa del proprio destino: proprio a conclusione del poemetto, sfruttando il costruito retorico di un periodo ipotetico di II tipo, dirà *Digna si sum rapiat animamque in sidere condat* (v. 135). Colei che certamente ha ricavato la propria anima dal cielo (*animam de sidere traxi*) non è certa di ritornare a vedere Dio. D'altra parte è da ricordare che Sibilla, per quanto partecipe della conoscenza divina, secondo quanto concesso dal Padre del cielo, rimane una mortale e, come partecipe del mondo umano, ella si esprime nei vv. 39, 61, 65, 133.

Unico limite è quello legato a una percezione positiva e candida della Sibilla rispetto al compito che le è stato chiesto di svolgere e connessa alla fonte ispiratrice ovvero il Dio cristiano. In breve, è difficile credere che una profetessa di Dio sia destinata alla morte del fuoco. Eppure, non si può dimenticare che una Sibilla colpevole è anche quella descritta in *Or. Sib.*, 2, 339-347, ove è la stessa profetessa a dichiararsi peccatrice, dal momento che ha condannato la propria esistenza a interessi deviati rispetto alla completa conoscenza di Dio. Ella ora, all'apprestarsi

del giorno del giudizio, teme per il proprio destino, poiché è cosciente di essersi allontanata da Dio scientemente nel passato.

In questi termini si comprende il timore del fuoco accennato al v. 57. Ancora più stringente risulta il passo contenuto in *Or. Sib.*, 7, 150-162, dove la Sibilla, misera, accenna esplicitamente alla propria morte. Sono richiamate ancora una volta alla mente le serie di crimini da lei commessi nel passato, scindendo quelli contratti per dolo e quelli involontari: la profetessa si sarebbe congiunta con molti uomini, mai contraendo matrimonio, avrebbe trascurato i bisognosi e pur allineandosi con i precetti del Cristianesimo, troppo tardi ha compreso il messaggio divino. Dunque, è certa che il fuoco le impartirà la morte, mai più concedendogli una seconda vita, dal momento che anche nel Giudizio ella verrà condannata. Eppure, pagando per i propri peccati, le sarà concesso di rivolgere lo sguardo verso il cielo. Sorprende che sia proprio il libro 7 a contenere questo estratto, essendo uno dei pochi libri interamente cristiani, per quanto poco coeso nella struttura e con ammiccamenti espliciti allo gnosticismo asiatico<sup>320</sup>. In questi termini esso inverte una tradizione che, anche se non direttamente riferibile all'anonimo compilatore sibillino, pare avere avuto una sufficiente eco tale da concretare una immagine solo parzialmente benevola di Sibilla, conservando di questa un'ombra ancora troppo pagana e quindi da condannare. Sibilla, come tutti i peccatori, sarà punita con il fuoco purgativo, ampiamente caldeggiato e vaticinato nel testo oracolare greco (cfr. *Or. Sib.*, 1, 350; 2, 19; 196-205; 286-290; 296; 3, 84-90; 287; 507; 524; 542-543; 618; 672-699; 761; 4, 64; 173-179; 5, 176-178; 211-213; 530-531; 7, 6; 27-28; 101-102; 120-125; 8, 15-16; 39; 102-103; 180; 225; 243; 410-411).

**v.59:** Il verso è metricamente incongruente nei piedi II e III; è ipotizzabile, tuttavia, che esso sia percepito come olosondaico fatta eccezione per il canonico piede V. Tale convinzione è suffragata dalla cadenza delle cesure maschili tritemimere e pentemimere in corrispondenza del verbo *time*, imperativo rivolto al *mortalis homo* già appellato a v. 53. L'andamento sentenzioso dell'assunto, vero e proprio precetto sibillino rivolto al tema del *timor Dei*, giustificherebbe il rallentare dell'incedere ritmico dell'esametro che indugia sul contenuto del verso, con una insistenza fonetica della sibilante. L'avviso della Sibilla è rivolto a tutto il genere umano, come lascia intendere il generico uso della seconda persona singolare del verbo: ella si rivolge ad ogni uomo mortale che sarà destinato a condividere il Giudizio Universale. Si tratta di una sezione profondamente cristianizzata, come pure si evince dall'analisi del lessico: *surgentem* è participio che allude alla resurrezione cristica. *Summus aer* è possibile si riferisca al cielo aereo: recuperando l'uso classico di *aer* come sezione celeste collocata tra cielo e terra, viene a completarsi la visione dello *spatium caeleste* nel poemetto sibillino. Esso appare organizzato in maniera tripartita. Al *mundus* fa da specchio il *caelus*, parte del cielo destinato allo scambio tra divinità e uomo; *aer* ne costituisce la parte atmosferica e nubifera. Non si esclude, tuttavia, una allusione alla parte del cielo decaduta. In questo caso l'assunto andrebbe interpretato: "temete Colui che risorge a cui anche il profondo cielo maledetto è asservito". Infatti, nella tradizione cristiana, suggellata dalle parole di Sant'Agostino (*Civ.*, 14, 3: *diabolus [...] esset in carceribus caliginosi huius aeris aeterno supplicio destinatus*) *aer* si oppone alle regioni celesti, andando a rappresentare la parte caliginosa ove spadroneggiano i demoni e Satana stesso.

---

<sup>320</sup> Cfr. Buitenwerf 2003; Collins 1983, pp. 421-459; Erbetta 1969; Geffken J., *Die Oracula Sibyllina, bearbeitet von J. Geffken*, WdeG, Lipsia, 1902; Lightfoot 2007; Momigliano 1987; Monaca 2008; E. Suárez de la Torre 2002, pp. 384 e segg.

**vv.60-62:** È in v. 60 che viene annunciato il Giudizio Universale, per mezzo di una perifrasi che occupa tutto l'esametro, metricamente regolare, fatta eccezione per il piede IV (ove è presente una successione di tre sillabe lunghe). Le pause di II trocheo, la pentemimere e la eptemimere incorniciano il sostantivo *dies* e l'aggettivo sostantivato *altus*, riferito a Dio, creando una assimilazione concettuale vincolante. Infatti, il giorno del giudizio, costantemente evocato nelle Sacre Scritture (cfr. *Mt.* 10,15; 11, 22; 11, 24; 12, 36; 24, 42; 25, 13; *Act.*, 2,20; *Rom*, 2, 5; 2, 13; 1 *Cor.*, 1, 8; 3,13; 5,5; 2 *Cor.*, 6, 2; 1 *Phil.*, 6,10; 2,16; 1 *Thess.*, 5, 2; I *Io.*, 17; 1 *Pt.*, 2,12; 2 *Pt.*, 2, 9; 3, 7; 10; 12; *Ps.* 110, 5;) e nel Vecchio Testamento (*Iudt.* 16, 17; *Is.*, 13, 6-9; 34, 8; *Ier.*, 31, 6; *Lam.*, 1, 12; 1, 21; 2, 21; 2, 22; *Ez.*, 7,7-12; 13, 5; 30, 3; 39, 8; *Gal.*, 1, 15; 2, 1; 2, 11; 3, 4; 4, 14; *Am.*, 5, 18; 5, 20; *Abd.*, 1,15; *Hab.*, 3,16; *Nah.*, 1, 7; *Soph.*, 1, 7, 1, 8-10; 1, 14-16; 1, 18; 2, 3; *Zach.*, 12, 3-11; 13, 1-4; 14, 1; 14, 7; *Mal.*, 3, 2; 3, 19; 3, 23) è percepito come il momento del riscatto di Dio, nel quale l'Altissimo regnerà trionfante nel corpo e nell'anima con i suoi fedeli, somministrando le pene eterne ai dannati. Per tale motivo è detto frequentemente *Dies Dei*. L'occorrenza del verbo *noverit* introduce un nuovo capitolo del tema di sapienza e conoscenza divina in contrapposizione a quella umana (vv. 60-61), avviato a partire dal prologo. In v. 6 viene impiegato il medesimo verbo per indicare la fonte di ispirazione e l'onniscienza di Dio sui *carmina* sibillini; a più riprese il tema è affrontato anche in vv. 39, 40, 41, 51, 52, 56, 57, 58. Esso si riverbera anche nella *variatio* dei verbi *vetuit scire* e *negavit* del v. 61, esametro con III e IV piedi irregolari. Il verso è inaugurato dal pronome relativo *qui*, riferito all'*altus* Dio e dalla insistenza negativizzante sul tema della conoscenza. Un rigido divieto viene posto all'uomo e alla Sibilla, assimilata al genere umano nel pronome collettivizzante *nos*; ma anche al Figlio di Dio è impedito (*negavit*) sapere l'*horam iudicii*, *iunctura* piuttosto comune nella letteratura apocalittica cristiana (*Apoc.*, 3, 3). In questi termini Cristo viene parificato all'uomo ma rimane particolarmente complessa la resa ermeneutica del verso. Che si tratti di una esplicita dichiarazione della priorità ontologica della persona del Padre su quella del Figlio non è ipotesi da scartare. Più probabile, tuttavia, un ammiccamento alla condivisione dell'umanità da parte del Figlio di Dio, esplicitata anche attraverso la subordinazione nei confronti della volontà del Padre degli uomini. Così pure indurrebbe a leggere la rettifica proposta in v. 62. Infatti, il verso contiene l'asserzione sibillina sulla consapevolezza di Cristo dell'arrivo del Giudizio. La ritrattazione di v. 61 è inaugurata dal *nec* in *positio princeps*: Sibilla sostiene che mai può proferire una realtà di così grande impatto teologico (*tantum*) dal momento che anche (*et*) il Figlio di Dio *scit diem*. L'uso del pronome *ipse* a distinguere Cristo non è casuale ma pare riconfermare la identità del Padre nel Figlio, così come accade già in vv. 20, 29. La frettolosa sequenza ossimorica degli assunti non è estranea a una qualche sfumatura ironica, come si ricava dall'uso accostato della negazione *nec* e dell'aggettivo sostantivato *tantum*, ampiamente occorrenti in questa particolare accezione nella letteratura classica (J. B. Hofmann, A. Szantyr 2002, pp. 256-258) e cristiana (Buttell 1933, p.88; Hritzu 1939, p. 60; Adams 1927, p. 123; Lavarenne 1933, p. 542; Dunn 1931, p. 78). L'anonimo compilatore avrebbe creato *ex novo* un inciampo teologico volutamente stabilito nei confronti del monarchianismo e l'avrebbe messo in bocca proprio alla Sibilla. Una scelta saggia poiché la profetessa è stata già descritta come futura penitente e condannata, di per sé volubile come mortale e in preda all'invasamento profetico. A vantaggio della finalità subliminale del verso anche la struttura metrica dello stesso. Si tratta, infatti, di un pentametro regolare con la cesura di terzo piede che divide i due emistichi in

maniera equa e speculare: all'andamento sentenzioso dei primi tre piedi di impalcatura spondaica si contrappone la ripresa ritmica veloce della sequenza dattilica degli ultimi piedi. La Sibilla si corregge in modo solenne e riprende poi il vaticinio regolarmente, allineandosi ai dettami teologici sinora esposti.

**vv.63-64:** Il v. 63 appare un esametro regolare con incoerenza metrica nei piedi III e IV. Torna a gran voce la precettistica teologica ortodossa sibillina: il verso è dedicato a ribadire la consustanzialità del Padre e del Figlio. Rilevanti i richiami anaforici della particella *nec* con v. 62, del pronome relativo *qui* ad apertura del verso, in analogia con v. 61 e del pronome *ipse*, ripetuto per ben tre volte tra i vv. 62 e 63. In quest'ultimo esso chiude l'assunto, focalizzando l'attenzione del lettore sulla identità delle *personae divinae*. Una insistenza iperbolica che si riverbera nell'occorrenza del pronome riflessivo *sibi*, proposto secondo la *iunctura pater ipse sibi*, già attestata in v. 20, ove compare nella medesima posizione metrica. Il nodo tematico centrale torna ad essere la figura di Dio Padre, come pure il poliptoto *pater patre* suggerisce. L'espressione *nec a patre discrepat* trova un luogo simile nell'opera *Ad Trasimundum* (2, 3) di Fulgenzio di Ruspe, attestando una sensibilità teologica coerente con quella espressa nel pieno V/ VI sec. ad Occidente. Anche il v. 64 è concepito a recupero dell'inciampo teologico di v. 62. Viene ribadita la condivisione della conoscenza del Figlio rispetto al Padre grazie alla ricorrenza di *nosse* e del participio in funzione aggettivale *scita*; Cristo è chiamato *potestas* poiché *potest* sapere alla maniera di Dio. La figura etimologica concorre ancora una volta a presentare perifrasticamente la figura del Figlio di cui mai è esplicitato il nome.

**vv.65-68:** In cinque versi viene presentata la catastrofe e la sofferenza derivante dal Giudizio Universale che si consuma nel fuoco. Proprio le fiamme e il fuoco purificatore e purgatore costituiscono il fulcro tematico della sezione.

Il v. 65 è esametro regolare che, con una successione alternata dell'elemento dattilico a quello spondaico, si caratterizza anche per la presenza delle tre cesure maschili. Così accade anche per il verso successivo, che attesta lo spondeo solo in II piede: esso risulta collegato al precedente anche dall'anafora del *tunc* incipitario. Si tratta di un avverbio che riporta la descrizione dell'azione al tempo profetico del vaticinio sull'avvento del Giudizio Universale, tema accantonato a causa della digressione teologica messa in bocca alla Sibilla. Da notare l'insistenza delle pause ritmiche in v. 65 in corrispondenza del sintagma contenente la logica binaria tra compensi, pene e meriti *varias poenas meritis*, modellato sull'assunto biblico profetico *dabo unicuique vestrum secundum opera vestra* (*Apoc.*, 2, 23; cfr. *Ier.*, 32, 19). Emerge chiaramente la figura veterotestamentaria di Dio giudice, pronto a condannare i peccatori. A v. 66 si assiste a una nuova modifica della persona verbale, che passa dalla prima plurale alla terza singolare. Torna ad essere protagonista il *mortalis homo* di v. 53: la Sibilla si associa al destino dei mortali, sottoponendosi al Giudizio universale mentre si dissocia dal genere umano nel momento in cui viene a proferire le pene del pianto della dannazione eterna. Corre ancora in questo verso uno dei temi in sottofondo, ovvero quello del destino della profetessa, che è consapevole di essere bruciata e di pagare le pene dei suoi peccati ma non in maniera definitiva (vv. 57-58). Per lei ancora sussiste la speranza di ritornare al cielo (v. 135): questa ultima interpretazione è suffragata proprio dal presente esametro che svincola Sibilla dalle grida e dal *planctus* dei condannati alle tenebre. Da notare come l'anonimo sibillista sia avvezzo alla frequentazione delle Sacre Scritture come dimostra l'impiego della *iunctura gemitus lacrimasque*, debito

dell'immagine conservata in *2 Re*, 1,12; *2 Mach.*, 1, 6; *Is.*, 3, 26; *Is.*, 29, 2; *Ier.*, 3, 21; *Ier.*, 9, 9; *Bar.*, 4, 11; *Bar.*, 4, 23. Si noti in questa sede che la clausola metrica trova corrispondenza anche nel poemetto *Waltharius manu fortis* (2, 866) di X sec.: non è un caso irrilevante dal momento che il poemetto epico è scritto in esametri dattilici e basato su un precedente poemetto di origine tedesca, scritto in latino dell'inoltrato V sec. Non esistono coincidenze testuali ulteriori eppure si ritiene indicativa l'occorrenza cronologica che interviene a supporto della datazione del nostro testo. Il v. 67 è un esametro con anapesto in quarto piede. Viene recuperato il tema del fuoco con il sostantivo *flammae*, concordato con *vestitae*. La *iunctura* conferisce carattere altamente poetico dell'immagine offerta dall'autore sibillino, il quale descrive i gemiti (*gemitus* è in anafora con il sostantivo di v. 66) dei dannati impennati e attorcigliati al movimento tremolante della fiamma del giudizio. Il verbo *torqueri* viene ivi accolto come infinito sostantivato che, con la sfumatura passivante, esalta il carattere riflessivo del ritorcersi delle spire di fuoco, divenendo il vero protagonista dell'azione del verso, in maniera coerente con la priorità strutturale concessa all'*actio* verbale da parte dell'anonimo autore del poemetto. Anche l'incalzare fonetico sottende un movimento vorticoso del ritmo dell'esametro grazie all'insistenza della rotacizzante, della sibilante e della nasale e labiale. Il verso è concepito in forte *enjambement* con il successivo, in cui è il sostantivo *ignem* il soggetto logico e funzionale dell'assunto. L'esametro risulta regolare con andamento spondaico nei primi quattro piedi ove si registrano due sinalefe in II e III piede. La sentenziosità dell'assunto trova vividezza anche nell'assetto retorico che vanta una *variatio* grammaticale nell'uso degli infiniti: a quello sostantivato di v. 67 si contrappone l'uso distintivo della proposizione infinitiva *viris dare* retta dal soggetto esposto all'accusativo *ignem*, legato alla coordinata *finem non ponere poenae*. Il fuoco mai può concedere il termine al supplizio. Il binomio vincolante tra *ignis* e *finem* è espresso per mezzo del chiasmo strutturale in cui vengono proposti i sostantivi, incorniciati dai due verbi. Interessante anche la logica armonica e semantica dell'esametro che è delimitato dai termini *viris poenae*, secondo una associazione tematica stringente edulcorata dalla riproposizione del medesimo caso. Si notino, infine, anche la paronomasia *ponere poenae* e l'omoteleuto *ignem et finem*.

**vv.69-73:** Il v. 69 recupera il procedere triadico distintivo della poesia sibillina, ponendosi a sistema con i vv. 65-66 per la riproposizione del *tunc* incipitario. Si tratta di un esametro regolare con cesura pentemimere; si distingue la disposizione chiastica dei soggetti in omoteleuto *regna omnia* rispetto ai verbi *valent possunt* nonché la forte figura etimologica *regna regum*. L'anafora della particella negativa *nec* interna a verso sembra pensata come connettore con il v. 70, e poi, a seguire, ad apertura di v. 71. Essa appartiene alla impalcatura negativizzante della sessione riverberata, infine, anche dal *nil* incipitario di v. 72. Quasi in maniera iperbolica viene asserita la vanità dei poteri terreni rispetto all'esecuzione del Giudizio. L'esposizione elencatoria delle cose che perdono di valore prosegue in v. 70, connesso al precedente da forte *enjambement*: la duplice anafora del *nec* è utile a separare la successione a climax degli oggetti detronizzati dal loro originario valore terreno: nell'ordine, la veste color rosso porpora (*purpora* è metonimia), simbolo del potere delle alte cariche magistrali e burocratiche, i tessuti preziosi e la corona dei re decorata con pietre, riproposta in forte ossimoro con quella di passione presentata in v. 19. Un elenco speculare a quello descritto per la prostituta apocalittica, adorna di porpora e oggetti preziosi, ormai sconfitta nel giorno del Giudizio (*Apoc.* 17, 3; 18, 16). Anche le leggi e in generale la scansione delle ere

degli uomini si vanificherà con l'avvento del fuoco: è questo il senso del v. 71, esametro con tribrachi in II piede e irregolare nella scansione del piede III. La ripresa del *nec* ad apertura ricalca quella della sezione tutta dove l'assunto è inserito. Rimane problematica la resa di senso: si è deciso di preservare la lezione *scripta* tradita da tutti i codici ad eccezione di D che riporta la variante *conscripta*<sup>321</sup>, superando l'emendamento proposto da Bischoff *sceptra*. Infatti, il sostantivo non è estraneo al senso della sezione della poesia sibillina inaugurata a v. 65. *Scripta* è ivi giudicato participio sostantivato da *scribo*, indicante le leggi scritte: un riferimento normativo risulta del tutto pertinente alla demolizione delle strutture umane per le quali l'andamento dei *regna* è stato possibile. Dopo la menzione dei sovrani dei magistrati pare coerente il richiamo al mondo nomotetico, evocato in modalità metonimica per mezzo delle leggi scritte. D'altra parte anche in *Apoc.*, 6, 5 viene affrontato il tema della giustizia, allorquando Giovanni sta descrivendo l'apertura dei sigilli da parte dell'immolato *Agnus*.

Il sostantivo *commissa* è giudicato indipendente e parte dell'andamento triadico e parallelo con cui vengono proposte le *res humanae* che non avranno peso nel momento dell'avvento del regno di Dio: si tratta delle opere e dei misfatti perpetrati per mezzo delle mani umane, secondo quanto detto anche in *Apoc.*, 9, 20.

D'altra parte il v. 72 è dedicato alla presentazione dell'inefficacia delle arti e delle tecniche divinatorie. Si dice che a nulla porteranno più le maestranze e in nessun modo potrà essere d'aiuto l'aruspice. L'esametro regolare, abbellito dalle tre cesure maschili, si distingue per la *variatio* del *nil* introduttivo che, pur conservando la sfumatura di senso negativo della proposizione, si propone come alternativa al già ripetuto *nec*. Esso crea figura etimologica con l'aggettivo *nullus*: il verso è costruito secondo un procedimento parallelo di alternanze nella disposizione dell'elemento di negazione + verbo+ soggetto logico. L'accostamento della citazione delle *artes* a quella dell'aruspice risulta interessante: il compilatore condensa in un unico verso tutte le attività elaborate dall'uomo per intercettare il mondo fisico e quello metafisico. Di vero e proprio tecnicismo si può parlare per il sostantivo *haruspex*, di chiaro intento arcaizzante<sup>322</sup>. L'obiettivo è quello di stigmatizzare tutte quelle prassi tradizionali che da sempre contraddistinguono la vita mortale dell'essere umano. L'atteggiamento verso la pratica divinatoria tradizionale non è dispregiativo<sup>323</sup> (come sovente accade nelle antiche Scritture: *Apoc.*, 2, 20-21) quanto piuttosto documentario, a differenza dei vv. 106-109, dove Dio, parlando in prima persona e non con poco rammarico, accusa il popolo dei fedeli di dedicarsi alla divinazione *ad alios deos*. A conclusione della *descriptio infernalis iudicii diei* è posto il v. 73, altamente instabile nella struttura metrica. Nonostante lo zoppicante andamento ritmico esso si distingue per l'intensità verbosa: ricorrono quattro sostantivi e un aggettivo concordato a cernitare l'*actio* verbale, posta al centro del

---

<sup>321</sup>L'errore di D in questo verso sembra chiaro: si tratta di una ricorrenza meccanica nella verbalizzazione mentale. Il copista di D, avendo appena messo a mente il sostantivo *scripta*, confonde il verbo.

<sup>322</sup> Si tende a precisare che nel testo della *Prophetia ex Dictis Sibyllae Magae* non si allude alla figura dell'*haruspex* nel suo significato precipuo di esaminatore delle interiora animali (Cfr. Milani 1993, pp. 47-48). Piuttosto, l'idea veicolata è quella più generalizzante, suggerita pure dall'etimologia del nome proposta da Isidoro di Siviglia (*Etym.*, 8, 9, 17): *haruspices noncupati quasi horarum inspectores*. La scelta di un tale sostantivo non può sfuggire per le analogie allusive concordanti con quelle presenti in v. 108.

<sup>323</sup> Più volte accade nelle Antiche Scritture che la divinità venga rappresentata in forte disaccordo con i falsi profeti e le profetesse. Nel testo apocalittico viene presentata la figura della profetessa e meretrice Iezabèle (*Apoc.*, 2, 20-21), cui Dio promette amare punizioni. Accuse vengono rivolte anche ai culti verso i falsi idoli (*Apoc.*, 9, 20-21; 21, 8; 22, 15).



verso. In una climax ascendente vengono elencati gli elementi che presto mancheranno nel mondo, ovvero l'onore, il potere e il regno, secondo una azione riassuntiva di quanto esposto nei versi precedenti. La calibratura dell'esametro è ampiamente ragionata: i tre sostantivi sono, infatti, collocati nell'emistichio di chiusa del verso. Interessante anche l'uso collettivo di *cuncta* che è concordato con *fessa*, aggettivo che allude alla diminuzione fisico morale dei beni terreni, prefigurando la descrizione del compimento del Giudizio, contenuta in v. 119.

**vv.74-76:** Torna ad essere centrale la figura di Dio Padre, evocato nell'anafora del pronome *ipse* in posizione incipitaria nei vv. 74-75. Al momento dell'avvento del fuoco e della caduta del mondo viene opposta la presentazione dei premi che saranno offerti da Dio a coloro che hanno condotto la loro vita e il loro animo in maniera retta. La *facies* di giudice di Dio Padre viene acuita e modulata sotto il profilo di una *descriptio* benevola e densa a livello cromatico. Questi due esametri, metricamente irregolari rispettivamente in III e in I e III piede, si distinguono per l'insistenza sul tema della luce. In v. 74 Dio è descritto come celato alle soglie di un cielo (*mundus*, in analogia con v. 1) candido, tale da essere definito *niveus*: il riverbero del bianco, simbolo e allusione della purezza celeste, è recuperato anche nel sostantivo *nitorem* di v. 75, la luce splendente riservata ai Santi. Costoro, in veste di supplici, tutti si prostrano affinché l'ira di Dio venga contenuta. L'iperbato a cornice (*supplices omnes*) di v. 76 contiene la preghiera rivolta a Dio, ove preminente è l'uso del lessico (*ira*) che rivela i debiti veterotestamentari e apocalittici dell'autore sibillino. L'attenzione alle sfumature cromatiche è, d'altra parte, estremamente costante nella poesia sibillina: il candore dei vv. 75-76 si contrappone allo sfarzoso brillare delle gemme, dell'oro e alla nota rosseggiante, tutti riferimenti condensati nel v. 70 e, ancor prima allo sfavillio delle fiamme del Giudizio Universale. Il bianco luminoso diventa lo sfondo di interazione di Dio, come pure induce a credere il riferimento al sole di v. 51. Una contrapposizione efficace che accompagna lettori e uditori nel continuo movimento tra alto e basso, tra terra e cielo.

**vv.77-83:** Il v. 77 è un esametro irregolare in III e IV piede, con disposizione chiasmica degli elementi nominali, rispetto al verbo che rimane isolato in posizione incipitaria. Esso è concepito in forte *enjambement* con il v. 78 ove compare il pronome relativo *qui*, esplicitante la relazione dei supplici rispetto al *deum potentem*, in iperbato. Il verso, ipermetro, è di carattere didattico, contenendo la definizione specifica del *optimus sanctus*, ovvero colui che serba nell'animo e nell'azione la fede nel Dio onnipotente. La rettitudine del cuore e delle azioni è riverberata nella *variatio* tra *pectus* e *cor*; non manca il riferimento temporale dell'avverbio *semper*, a ribadire l'imperitura longevità della fede e la necessità della eterna promessa fatta a Dio e da lui confermata. La stretta simbiosi retorica e tematica di questa sezione testuale è confermata dalla impalcatura acrostica. Come ha avuto già a notare il primo editore, in corrispondenza di questi versi si legge il nome CRISTUS. È la prima e unica volta che il compilatore sibillino si rivolge al Messia con il suo vero nome, sinora appellato per mezzo di pronomi o perifrasi e generalmente riconosciuto nel suo rapporto filiale con il Padre. Non si tratta di un dettaglio trascurabile. Infatti, oltre a confermare la prassi costante della letteratura oracolare sibillina, la presenza acrostica del nome di Cristo conferma una necessità e volontà di diffusione anche scritta del testo. Viene a profilarsi una volontà compositiva ben definita che rivela una impostazione poetica dell'autore certamente non infima. Peraltro, secondo una prospettiva teologica, l'acrostico

costituisce la vera rivelazione che trova nel personaggio di Cristo e nell'avvento del Giudizio Universale la nascita di un nuovo mondo. Un messaggio nel messaggio di cui la Sibilla pare non essere consapevole. La coincidenza delle occorrenze non poteva sfuggire all'attento lettore che trovava, dunque, nella profezia, anche un motivo di salvazione, incardinato nel nome del Figlio di Dio. Di questo acrostico molto si è parlato in termini filologici<sup>324</sup> come possibile testimonianza di un rapporto diretto con fonti in lingua greca. Attualmente si propende per credere che esso non sia altro che l'eredità della longeva tradizione autonoma dell'acrostico cristico, trascritto in greco all'interno di testi latini. La presenza acrostica arricchisce anche l'idea temporale sottostante la profezia, dal momento che, proprio la rivelazione di nomi acrostici è giudicato strumento retorico per indicare una profezia *post-eventum*. Eppure la Sibilla sa che il Giudizio Universale non è ancora avvenuto. In questi termini, l'acrostico non diventa tanto un marcatore della locazione spazio-temporale del Giudizio ma più propriamente di quella del Cristo, presenza esistente ma nascosta intorno a tutti gli uomini che sanno sposare la vera fede. La concezione volontaria ed autonoma dell'acrostico è altresì segnalata dalla coincidenza in *variatio* (con poliptoto) delle clausole metriche: infatti, i vv. 77 e 83 terminano rispettivamente con la *iunctura pectore sancti/pectore sanctos*, delimitando e isolando anche retoricamente l'occorrenza acrostica.

Il *fil rouge* della sezione prosegue nei vv. 79-83 che esplicitano il rapporto di Dio con i suoi Santi. In v. 79, esametro compromesso metricamente tra III e IV piede, viene dichiarata la presenza dello Spirito Santo (*spiritus alumnus* in iperbatò) nella *mens* degli accoliti che, in v. 80, vengono citati come scientemente rivolti ai precetti divini. Interessante il perfetto *voluerunt* che richiama l'uso temporale del *dixerunt* del verso successivo: la scelta del passato inquadra l'effetto durativo e costante della *fides* dei Santi nei confronti della divinità. Essi hanno saputo chiamare Dio, ovvero hanno saputo riconoscerlo sempre: si cela una critica velata al culto dei falsi idoli. In questi termini il sostantivo *gemitus* di v. 82 non indica la voce del lamento della punizione divina ma il grido di sofferenza connessa al martirio cui molti Santi furono sottoposti. Nell'esametro regolare abbellito dalla cesura pentemimere, si distingue un procedere verboso, con una ricorrenza di ben quattro sostantivi che isolano il verbo nella parte finale dell'esametro. Proprio il richiamo alle sofferenze incorse a causa della fede cristiana rendono Dio ben disposto nei confronti dei suoi accoliti (*mollito pectore*): egli decide, dunque, di parlare ai suoi Santi. È il verbo *alloquitur* a inaugurare la IV sezione testuale che vede Dio completamente protagonista: prendendo la parola, Dio realizza un monologo autoreferenziale che procede fino a v. 114.

#### **Sezione IV: vv.84-111: Monologo divino: Dio parla di se stesso, confessandosi deluso dall'ingratitude dell'Uomo**

La sezione che prende avvio da v. 84 si distingue dalle precedenti per la voce parlante. Proprio Dio, infatti, prende la parola e ricorda il proprio impegno nei confronti del genere umano, eletto interlocutore e destinatario del monologo che si prolunga per ben 28 versi. Dio si presenta come *creator* del cielo e della luce: dopo un accenno solo tangenziale al tema della creazione terrestre (vv. 84-86), Egli si concentra sulla nascita dell'uomo per sua opera (vv. 86-92). L'attenzione del compilatore è tutta rivolta a definire il bene diffuso da Dio nei confronti del genere umano: non solo viene evocata la plasmazione corporea e animifica dei figli di

---

<sup>324</sup> Cfr. Cap. II, nt. 195.

Adamo, ma ampio spazio è dedicato ai beni realizzati da Dio sulla terra per il sostentamento e la crescita biologica nonché razional-spirituale delle proprie creature (vv. 93-103). Risalta il concetto della *abundantia* della terra e dell'ambiente popolato dall'uomo per volere di Dio, quasi un atto descrittivo edenico precedente alla realizzazione del peccato adamico. Nonostante tutto, l'uomo ha rinnegato il proprio Padre e più cura non si prende del suo Dio, al quale sono stati preferiti altri idoli (vv. 104-109). Gli ultimi versi tradiscono il rammarico del Signore che vede destinate *fides* e *charitas* a *statuae, fontes, arae, inane sepulchrum* (v. 107), *volucres, sol, luna*. A qual fine Egli ha redento, a costo del proprio sangue, il genere umano, la cui cupidigia supera di gran lunga il terrore e il dolore della dannazione eterna?

Una domanda legittima, proposta in maniera diretta a vv. 110-111, che concludono un soliloquio descrittivo e dottrinale, costituito come un vero nucleo letterario indipendente all'interno del testo profetico. L'innalzamento dello stile, la costruzione retorica, le frequenti metafore, la verbosità iperbolica (interi versi sono costituiti solo da sostantivi), l'inter-conessione anaforica per mezzo del pronome *qui* allocato quasi sempre ad inizio del verso, sono solo alcuni degli espedienti stilistici adoperati dal compilatore sibillino per isolare, o meglio, elevare la *tranche* poetica in analisi. Un intento volontario e comprensibile se si tiene conto che le parole di Dio, proprio perché proferite direttamente dalla divinità, non possono apparire dello stesso calibro poetico di quelle attribuite alla (seppur) ispirata Sibilla. Una *repetitio* a calco dell'*incipit* dei vv. 84 e 110 (*En ego sum/En ego cur*), incornicia la sezione del poemetto.

**v.84-86:** Il v. 84 introduce la sezione divina della profezia. È Dio a parlare, come evidenziato dall'impiego della prima persona singolare del verbo e dall'esplicitazione del pronome personale *ego*. L'attacco del verso, corrotto metricamente nel piede III, è recuperato a chiusura del discorso del Signore, a v. 110. Si tratta di un esametro indicativo dell'atteggiamento retorico adottato nella costruzione dei versi successivi: l'anafora *qui* interna al verso, viene recuperata anche nel v. 85 e, a seguire, in v. 86. Il pronome relativo viene impiegato per introdurre un nuovo concetto associato all'atto creatore di Dio. Se in v. 84 viene ricordata la creazione del cielo, in v. 85 si ammicca a quella della luce, mentre, in v. 86 si concentra nel primo emistichio l'evocazione della distinzione delle terre e delle acque. In sostanza il *qui* assume un valore articolatorio e distintivo sia delle fasi stilistiche sia dell'andamento concettuale delle fasi storico-religiose dell'operato divino. Esso viene tematicamente trattenuto dalla collocazione del verbo (generalmente un perfetto storico che colloca nel passato primordiale l'operato di Dio) a chiusura di proposizione e di verso: gli estremi di ogni frase sono il *qui* (*alias* Dio) e l'*actio* da questo dipendente (*feci* (v. 84), *iussi* (v. 85), *fudi*, *perfudi*<sup>325</sup> (v. 86)): lo sviluppo concettuale e caratterizzante dell'operato divino è trattenuto all'interno di tale cornice stilistica, quasi a voler indicare una comprensività di Dio a livello ontologico, strutturale e poetico. Il nucleo dei versi è ad alta densità nominativa: *machinam, sidera* (v. 84), *geminum mundum lumine* (v. 85), *terras mariaque animasque* (v. 86). In v. 84 la geminata riproposizione del *qui*

---

<sup>325</sup>Nella presente edizione si è optato per accettare il verbo *fudi*: infatti, pur non risultando scelta vantaggiosa ai fini metrici, si preserva la successione dei perfetti vigente con continuità in vv. 84-102. La variante *perfudi*, ricavata in tradizione dai codici V e D, è quella preferita, sulla scorta anche della frequente prassi di corruzione cui è sottoposto il verbo *perfunto* (cfr. *ThLL.*, p. 1412), con vantaggio retorico e tematico per la resa testuale.

non contribuisce solo ad avviare il ritmo della sequenza testuale ma assolve alla ripartizione delle azioni da Dio determinate. Tornando ad insistere sul tema astrale e sull'impegno del Signore nei confronti dello spazio celeste (con una *variatio* reiterata dei sostantivi *caelus* (v. 84) e *mundus* (v. 85) e con il richiamo anche a *sidera* (v. 84)) l'esametro presenta nel primo emistichio l'impalcatura del regno celeste disposta da Dio cui segue, nel secondo emistichio, l'esplicitazione dell'organizzazione degli astri e, solo a seguire (v. 85) l'inserimento della luce (*gemino lumine*). Proprio l'impiego del sostantivo *machina,ae*<sup>326</sup> allude a una caratterizzazione specifica di Dio, colto nel suo essere architetto del mondo. Il cielo è percepito come un teatro da allestire di cui Dio è lo scenografo principale. In questi termini assume risalto l'immagine poetica realizzata nei versi in oggetto. Alla *skènè* celeste vengono associati prima gli astri nella loro percezione generale e poi le due luci gemelle, ovvero la luna e il sole, il cui compito è quello di far brillare il mondo. Una azione retroattiva della luce: Dio allestisce la zona del cielo destinata a un contatto umano, non meno a una frequentazione divina da parte del Figlio (cfr.v. 1). In questa sede colloca gli astri in movimento e le stelle lucifere le quali emanano propaggini luminose in tutto l'aere celeste. *Mundus*, ancora una volta, viene ivi considerato nella sua accezione atmosferica, come lascia intendere anche la differenziazione tra l'azione illuminatrice operata dai *luminaria* nei confronti del *firmamentum* e della *terra* descritta in *Gen.*, 2, 15, di cui *mundus* e *caelus* sono sinonimi. L'attenzione poetica dei versi analizzati (per quanto quella metrica tende a irregolarità concentrate prioritariamente in II e III sede per v. 85 e in III e IV per v. 86, con soluzione tribrachica) è restituita anche dal significativo iperbato di v. 85 nonché dalla figura etimologica *fudi, perfudi* di v. 86. A ben guardare, quest'ultimo verso si propone all'attenzione dello studioso anche per la logica costruttiva interna. A partire dal secondo emistichio il compilatore sibillino introduce un nuovo tema, ovvero quello della Creazione dell'Uomo, il quale sarà oggetto dei successivi cinque esametri. Attraverso una *variatio* accrescitiva del verbo *fudi* per mezzo della preposizione *per*, garantendo anche un aspetto perfettivo e durativo all'azione verbale, l'autore dirotta il discorso biblico su uno dei racconti ancora non approfonditi, avendo a modello *Gen.*, 1, 1-19; 2, 7-23. In particolare vengono condensati insieme momenti cronologicamente sequenziali ma letterariamente specifici e distanti. Il riferimento alla distribuzione celeste e alla distinzione tra terre e mari è mutuato da *Gen.*, 1, 6, 10: *Dixit quoque Deus: 'Fiat firmamentum in medio aquarum et dividat aquas ab aquis'; Et vocavit Deus aridam Terram confregationesque aquarum appellavit Maria*. Il richiamo al *gemino lumine*, invece, è chiara citazione *difficilior* di *Gen.*, 1, 16: *Fecitque Deus duo magna luminaria: luminare maius, ut preesset diei, et luminare minus, ut preeset noctis, et stellas*. Si riconferma quell'attitudine già approfondita in vv. 11-14 e segg., a maneggiare in maniera autonoma il materiale biblico. In questo caso si dimostra anche un certo spirito innovatore, ben ravvisabile nella adozione del discorso diretto attribuito a Dio, il quale diviene protagonista effettivo ed unico della scena. Non che il discorso diretto non sia presente nella narrazione biblica evocata (si cfr. *Gen.*, 1, 3, 6, 9, 11, 14, 15, 20, 22, 24, 26, 28-30; *Gen.* 2, 16-18; 23); tuttavia nel poemetto sibillino viene abolita la figura esterna del narratore e, quasi *ex abrupto*, Dio prende la parola in maniera totalizzante. Un *escamotage* letterario che, occorre segnalarlo, trova riscontro anche in *Or. Sib.*, 8, 361-402. La Sibilla, dopo aver descritto

---

<sup>326</sup>In questa accezione il sostantivo è attestato in letteratura classica in Cic., *Nat.*, 1, 19; Colum., 3, 10, 10; Ps. Apul., *Ascl.*, 16; di *machina mundi* parlano anche Lucr., 5, 96; Man., 2, 807; Lucan., 1, 80. *Machina caeli* è attestato in Stat., *Theb.*, 7, 812; 8, 310; Stat., *Silv.*, 3, 1, 181; Claud., 7, 169.

l'avvento del Giudizio e la ritrosia della stessa Morte nei confronti dei dannati e dei peccatori, annuncia al lettore che tutto ciò che le è stato depositato nella mente da Dio, dallo stesso Dio verrà compiuto (vv. 358-359): a questo punto della narrazione interrompe la voce di Dio che, dopo aver insistito sulla propria onniscienza (vv. 360-365), parla della Creazione dell'uomo. La sezione piuttosto ampia propone la figura di un Dio rammaricato molto simile a quello presentato nel testo della *Prophetia*: egli infatti, nonostante abbia dotato la sua creatura delle medesime sue facoltà fisiche e psichiche, vede l'uomo impegnarsi in derive iconoclaste. L'intento critico è fortemente motivato nella sezione dei vv. 380-390, da cui l'accusa per la venerazione di falsi idoli emerge chiaramente. Ne deriva un quadretto che, non meno del richiamo biblico, potrebbe aver costituito la fonte ispiratrice dei versi della sezione IV, seppur autonomamente rivisitati e gestiti.

Ad ogni modo la scelta di descrivere la Creazione dell'uomo non in maniera impersonale ma attraverso la voce diretta del suo fautore attiva una involuzione soggettivante del discorso, la quale contribuisce alla creazione di una empatia testuale tra mittente del messaggio (Dio) e il destinatario (l'uomo). Quest'ultimo, rivangando tutti i benefici ricavati dal Padre, non può non sentirsi toccato dalle accuse che a breve verranno presentate. Anche in questo caso la scelta di utilizzare una proposizione interrogativa diretta rivela la ricerca insistente di una direzionalità biunivoca tra Dio e uomo.

**vv.87-91:** A partire da v. 87 viene descritta la creazione materiale dell'uomo. Dio lo ha plasmato *sua manu*, definendone le membra corporee, provvedendolo del sistema scheletrico, delle zone midollari, dei tendini e dei muscoli, infine, del sistema circolatorio. L'insistenza sul lessico anatomico e l'*actio* creatrice di Dio si riverberano a più livelli negli esametri. In v. 87 si accetta la lezione *quique*, attestata per *consensus codicum* e rifiutata dal Bischoff; infatti, oltre a restituire un esametro metricamente regolare e provvisto delle cesure tritemimere, pentemimere ed eptemimere, nonché di quella femminile di primo trocheo, la presenza della congiunzione enclitica permette una continuità narrativa rispetto al verso precedente che pure, si è detto, ammiccava alla Creazione dell'uomo, allorquando Dio faceva menzione della profusione delle anime (*animasque perfudi*). La congiunzione introduce un nuovo capitolo della Creazione, ovvero quello bio-fisico. Il verso è fonicamente evocativo: l'allitterazione della nasale labiale e della vibrante dentale rende ancor più suggestiva l'immagine del Dio plasmatore, *artifex* della creatura-uomo, richiamata dall'ablativo strumentale *meis manibus*. Interessante anche l'uso della preposizione *per+* accusativo, a sottolineare il passaggio fisico e attivo della materia tra le celestiali mani, accorgimento retorico riecheggiato in *variatio* anche nel *in ossa* di v. 88. Questo verso, seppur metricamente irregolare in II e III sede, è pregevole per il forte poliptoto *ossibus ossa*, nonché per la chiusura dell'accusativo *medullas*, in omoteleuto con v. 89 (*plenas*). Proprio con v. 89, metricamente instabile in III posizione e caratterizzato dall'iperbato *venas plenas*, a cernitare l'ablativo *sanguine*, viene a costituirsi una climax tematica piuttosto singolare che accompagna il lettore in ogni fase strutturale della creazione dell'essere umano. Partendo dall'esterno per giungere agli organi interni, vengono presentati l'assemblaggio degli arti, la strutturazione delle ossa e del midollo; solo al termine Dio pone gli elementi di connessione nervosa e muscolare e dota il corpo di linfa vitale, ovvero del sangue circolante in appositi canali venosi. Se ne ricava una immagine ben più articolata di quella del Dio *creator* proposta in *Gen.*, 1, 27; *Gen.*, 2, 21-23, e anche di quella contenuta in *Or. Sib.*, 8, 366-369, dove l'atto di dare forma all'uomo da parte della divinità manca di una

caratterizzazione medico-scientifica similmente approfondita. Più ravvicinato il confronto della fonte sibillina con i vv. 90-91 della poesia (entrambi metricamente instabili rispettivamente in I, II, e III sede), ove il compilatore passa a descrivere la creazione animifica dell'uomo. Lo stacco dei due versi dai precedenti è impartito dall'apertura di v. 90 con il pronome relativo *Qui*. Il v. 90, articolato secondo un parallelismo raffrontato della coppia sostantivo/aggettivo *cutem nitidam/ limo glutinante* e contenete una ulteriore nota luminosa ravvisabile nell'uso dell'attributo *nitidam* (vs l'immagine del fango compostato, di per sé scuro e magmatico), si conclude la descrizione materiale della formazione corporea dell'uomo. Al v. 91, infatti, Dio ricorda l'inserimento delle anime e la dotazione dell'intelletto razionale. Interessante, oltre la strutturazione chiastica degli elementi *inseruique animas /sensus auxi*, l'impiego del verbo *augeo* nella sua valenza accrescitiva, a ribadire l'elemento distintivo del genere umano rispetto alle altre creature di Dio. Anche in *Or. Sib.*, 8, 366-367 si accenna alla concessione dell'intelletto e della saggezza nei confronti dell'uomo: tuttavia se il tono lì pare di rimprovero e di rammarico, ivi ancora non indulge alla critica e all'invettiva. In ultimo si noti un interessante parallelismo del passo analizzato con il testo di *Or. Sib.* 2, 220-224: pur recuperando materiale dottrinale eminentemente giudaico, non può non colpire il calco semantico e retorico tra le due *tranches* testuali. In ambo le occorrenze la Creazione dell'uomo viene articolata citando, in ordine, l'effusione dell'anima (v. 221- v. 86), la congiunzione delle ossa (v. 222- v. 88), le giunture e i nervi (v. 223-vv. 87-89), le vene (v. 224-v. 89), la pelle (v. 224-v. 90). Una dipendenza tanto più significativa se si tiene conto della presumibile allusione e volontà parafrastica dell'anonimo autore sibillino. Infatti egli rielabora e modula il tema della prima formazione umana per conto di Dio sulla base della descrizione della prima resurrezione del corpo dell'uomo, dopo la morte, a seguito del Giudizio Universale. Ciò che si intende evocare è una sovrapposizione coincidente ed erudita dei concetti della creazione corporea e animistica dell'uomo, la quale così come ebbe luogo nel momento pre-cosmico della genesi del mondo, in egual maniera si paleserà nel momento del Giudizio. Non un *flashback* ma un movimento profetico sibillino tra spazi e tempi che trovano nella loro ripetitività la garanzia della verità celeste.

**vv.92-95:** I quattro versi 92-95 sono dedicati al tema dell'impegno di Dio per il sostentamento dell'uomo. Il pronome relativo *qui* dell'esametro regolare 92 (con cesure maschili forti tritemimere, pentemimere ed eptemimere) avvia la descrizione dei doni realizzati dal Padre per provvedere al nutrimento spirituale (*victum animis*) e a quello corporale (*corporis escam*) del genere umano, ribadendo quella dicotomia di ispirazione platonica già annunciata nelle sezioni precedenti. Il raffronto tra le due nature, spirituale e fisica, si riverbera nella struttura chiastica del verso che colloca gli accusativi a cornice dei rispettivi referenti, connessi da omoteleuto. In modo particolare si segnala l'insistenza stilisticamente filtrata sul tema dell'anima: per quanto il *core* di discussione sia la plasmazione corporea dell'uomo, argomento di natura empirica, il compilatore sibillino si cura di distribuire in maniera cadenzata i riferimenti all'anima, citata in vv. 86, 91, 92 e, a seguire, con riferimento alle api, a v. 100.

L'uso della congiunzione *et* avvia una successione alternata di elementi coordinativi tonici (v. 92; v.94) ed enclitici (v. 93; v. 95) che contribuiscono a rendere ritmicamente mobile la sezione testuale. In v. 93 (esametro irregolare in II e III sede) è realizzato il chiasmo *divitias fluvii/arviis metalla*, che ripropone in

chiave parallela i doni offerti da Dio nel mondo naturale. Egli ha provveduto i fiumi di ricchezze, probabile riferimento alla presenza di oro e metalli preziosi sui fondali fluviali, come lascia intendere l'accostamento più esplicito dei *metalla arborum*. La lezione conservata nella tradizione manoscritta è *arvaque*, accusativo che, non senza logica, si inserisce nella catena dei versi in oggetto. Tuttavia, si è preferito intervenire sul testo con un vantaggio nella resa interpretativa (*arva* riferito a *fluviis* risulta piuttosto duro al senso), tenendo conto anche della glossa marginale presente nel ms D che suggerisce la variante *arvisque*.

Il v. 94 (compromesso metricamente in III e IV sede) ricorda la disposizione delle acque. Il poliptoto *fontes fontibus* insiste sulla diversa tipologia di sorgenti provviste dal Signore: egli infatti ha donato polle d'acqua sorgive (*puros*) e ha poi disposto che le acque affiorassero canalizzate per irrigare la terra. L'uso del participio *aptas* (in iperbato con *aquas*) allude all'attivismo di Dio narrato anche in *Gen.*, 2, 6: *sed fons ascendebat e terra irrigans universam superficiem terrae*. Da notare la reiterata impostazione chiasmica del verso, il quale si distingue anche per la verbosità nominativa, condivisa con il verso successivo. Il v. 95, infatti, è costituito dalla successione di cinque sostantivi, di cui tre (*armentum, pecudum, avium*) abilmente accostati in omoteleuto. L'esametro regolare, caratterizzato dalle cesure pentemimere ed eptemimere, rende conto della floridezza faunistica promossa dal Creatore: l'accostamento di *armentum* alle bestie del cielo è mutuato da *Gen.*, 1, 24-26; *Gen.*, 2,19.

**vv.96-103:** Prosegue il racconto di Dio sulla Creazione del mondo e degli elementi atti a garantire il sostentamento e il compiersi dell'esistenza umana. I vv. 96-102 delineano un quadretto ameno della natura confezionata dalla divinità, colta nelle immagini poetiche del *creator* cosmoforo e dell'artista *pictor terrae*. Tutta la sub-sessione testuale è caratterizzata dalla condivisione di stilemi stilistico-retorici. La metrica appare regolare in vv. 96-99 mentre torna a vacillare in vv. 100-102, con irregolarità prioritariamente concentrate in II, III e IV sede. Tutti gli esametri si aprono con il pronome relativo che inaugura una costruzione *katà stikon*, dal momento che ogni verso è concluso dal verbo coniugato al perfetto. Unica eccezione è costituita da v. 97 che apre con l'accusativo *arida*, soluzione dettata presumibilmente da ragioni metriche. Tuttavia, la difficoltà di resa del medesimo sostantivo, ivi giudicato come soggetto della proposizione relativa e come referente del complemento predicativo *gramen*, potrebbe celare ulteriori giustificazioni stilistico-testuali. Similitudini strutturali si palesano per i vv. 96 e 98: entrambi sono costruiti secondo la medesima successione di elementi logici. Al pronome relativo di apertura segue la disposizione del complemento oggetto (*lac, culmos fragiles*), cui si aggiunge l'ablativo assoluto e il verbo principale (*clausi*). Assonanti i sintagmi *separato sanguine, spicato semine*. Quest'ultimo, concepito integralmente rispetto al v. 98, è responsabile di una delle più riuscite perifrasi del poemetto sibillino: Dio viene colto nell'assemblare i piccoli chicchi di grano spigati sui fragili e teneri steli del frumento. A ben guardare anche il v. 99 risulta affine a v. 96: al pronome relativo, seppur in *variatio*, segue l'esplicitazione del complemento oggetto e dell'ablativo, cui succede il sintagma ablativo e il verbo a chiusura. Una variazione si ha nell'immagine associata al Creatore: se in vv. 96-98 emerge la figura di un Dio magnificente che assembla gli elementi nel corpo dell'uomo e nel corpo del mondo (la natura), a partire da v. 99 si profila l'immagine poetica di un Dio artista, che dipinge la terra con innumerevoli fiori variopinti. D'altra parte una nota cromatica è già ravvisabile in v. 97, ove viene proposto l'accostamento al verdeggiare dell'erba rigogliosa (*viridescere gramen*).

La floridezza della natura è ribadita anche in vv. 100-101, dove è presentata l'operosità delle api, in analogia con *Sir.*, 11, 3, responsabili dell'impollinazione e della proliferazione delle specie vegetali e la maturazione dei frutti sugli alberi. Interessante il contenuto proposto in v. 102: Dio dichiara di aver creato i vigneti e, subito appresso, dice: *venasque in corpore feci*. Con un brusco salto tematico si torna a parlare dell'uomo e della sua natura. Il sostantivo *venas* allude infatti alle spinte creatrici, le disposizioni dell'animo, le indoli divinamente concesse all'uomo. Come le api sono state dotate di *animas et domos*, così agli uomini spettano il corpo e le sue facoltà espressive. Si sottolinea il sintagma assonante *vineta venas*, il quale induce a una più sottile immagine poetico-religiosa. L'accostamento nel medesimo verso dei due sostantivi non può non richiamare alla mente la relazione tra il frutto della vite, il sangue versato da Cristo e il sangue che scorre nel corpo dei fedeli i quali, nell'atto eucaristico, proprio attraverso il vino rievocano il sacrificio del Signore. Attraverso un gioco metonimico in *absentia*, appena alludendo alla relazionalità tra natura, Dio e uomo, si torna a una visione umana interiore, abbandonando il campo naturalistico. Il compilatore sibillino assegna al primo emistichio il compito di concludere la sezione testuale inaugurata a v. 92, lasciando al secondo emistichio l'introduzione alla sezione più critica, accusatoria e tutta umana della *tranche* testuale. Già in v. 103, metricamente instabile solo in III sede, il tono poetico si modifica: viene abbandonato il riferimento al pronome relativo e l'assunto procede per mezzo dell'alternanza dei sostantivi neutri *haec, provisa, inventa*. Nel II emistichio prende avvio la sfumatura negativizzante, enfatizzata dalla particella *nec* e dal perfetto *negavi*: Dio che tutto ha donato all'uomo, non ha impedito che egli potesse raccogliere i frutti della propria applicazione intellettuale, derivante dalle *venas mentis* concretate nella materia corporea.

**vv.104-109:** Il v. 104 è un esametro regolare con soluzione tribrachica in II sede. Costituisce l'*incipit* dell'invettiva polemica di Dio nei confronti del genere umano, contenente anche una sezione dedicata al tema dei falsi idoli (vv. 106-108). L'attacco poetico è garantito stilisticamente dalla *iunctura ego sum*, che introduce e conclude la sezione divina a vv. 84 e 111: la ricorrenza del sintagma in questa sede indica la rilevanza semantica dell'assunto. Dio, infatti, rimprovera esplicitamente l'uomo della mancanza di riconoscenza, destinata a un non meglio definito *alter*, secondo uno stilema accusatorio già presente nella letteratura profetica giudaica (*Mal.*, 1, 6: *Filius honorat patrem, et servus dominum suum. Si ergo pater ego sum, ubi est honor meus?*). Il pronome, collocato in *explicit* e concepito in opposizione all'aggettivo incipitario *ingratus*, è impiegato in funzione deittico-descrittiva degli elementi concepiti a opposizione di Dio, i quali ricevono grazie e benevolenze, secondo quanto esposto in vv. 106-108. Si esclude un riferimento implicito a personaggi rilevanti del contesto storico religioso: mancano, infatti, ulteriori elementi di orientamento in tal senso nella *Prophetia*. Il sentimento negativizzante, adirato e desolato della divinità viene arricchito in v. 105, metricamente irregolare in IV sede e retoricamente connesso al precedente dal poliptoto dell'aggettivo dimostrativo (*has, hoc*). La struttura chiastica dell'esametro (*meritis opus praemia factis*) pone ancor più in risalto il tono accusatorio del discorso dal momento che Dio, quasi in maniera ironica, ricorda come dopo tutto ciò che è stato da lui disposto nel mondo, la più elevata delle sue creature abbia concesso l'ingratitude come dono al suo Creatore. I sostantivi *opus* e *praemia* sono tematicamente sub-messi al già citato aggettivo *ingratus*, vero perno funzionale per l'interpretazione del periodo. L'uso plurale del participio perfetto



*meritis* è riferibile all'elenco degli elementi naturali e animali, oggetto di culto da parte dell'uomo. La prolessi del referente contribuisce in questo senso a preparare l'attacco esplicito di Dio verso il riprovevole atteggiamento fideistico dei figli di Adamo descritto nei versi seguenti. In breve, se l'uso singolare di *alter* è impiegato in funzione collettiva, il riferimento a *meritis* contribuisce a introdurre la parte descrittiva e, dunque, esplicativa.

Il v. 106 si presenta come un esametro regolare, con un uso funzionale delle cesure, tanto più efficace se si pensa all'impalcatura metrica piuttosto complessa del poemetto sibillino nel suo insieme.

Come già accade in v. 104, dove la pentemimere isola la prima accusa di Dio (*ingratus ego sum*), così anche in questo verso la pausa femminile di II trocheo e la pentemimere contribuiscono a far emergere il reale obiettivo della lamentela divina, ovvero il verbo *colunt*. È la deviazione del culto ad essere protagonista del rimprovero. L'alta densità nominale del verso si riverbera in quella dell'esametro seguente (metricamente meno solido per la soluzione tribrachica in III sede e per la ritmica incerta in attacco), costituito interamente da sostantivi declinati al caso accusativo (*statuas, fontes, aras, sepulchrum*). Viene presentato un vero e proprio elenco dei culti criticati da Dio, distinguibili in quattro tipologie differenti, esposte a coppie nei due versi in analisi. Si tratta di una presentazione che risponde a un criterio descrittivo e cronologico dell'evoluzione della *religio* mitico-storica. A v. 106 sono citati i culti naturali (*montes, saxa, antra*) e quelli di natura zoomorfa (*arietes, tauros*), con esplicito richiamo agli animali più comunemente impiegati nei riti sacrificali. Questo primo nucleo, che trova compimento proprio nella ripresa a distanza di *antra* rispetto a *saxa*, si propone come alternativo a quello esposto in v. 107, dove si dà conto dei culti classici (greci e romani) e, a conclusione, di quelli monoteistici. Viene a riconfermarsi quella attitudine compilativa autonoma e originale dell'anonimo autore sibillino: come nel caso verificato per la ricomposizione dei passaggi biblici mutuati dal racconto di *Gen. 1 e 2* sulla creazione, in questa parte testuale viene tracciata in appena quattro emistichi, l'evoluzione dei culti pagani fino a giungere a quelli contemporanei. Accanto al culto della natura, rappresentato dalla destinazione fitomorfa e zoomorfa dei referenti, viene proposto quello più articolato della serie di v. 106. Il richiamo alle statue, alle are sacrificali e alle sorgenti pare profilare una ritualità gentile o comunque romana pre-cristiana. Più difficile da decifrare il riferimento all'*inane sepulchrum*. Proprio la sfumatura ambigua attribuibile all'aggettivo *inanis*, e rende complessa la lettura della *iunctura*. Infatti, volendo considerare quest'ultimo nella sua accezione negativizzante, l'allusione potrebbe essere diretta alla corrente del giudaismo che non ha voluto riconoscere l'aspetto messianico del Dio cristiano fattosi uomo. D'altra parte, il riferimento non escluderebbe una diretta stoccata al pubblico dei cristiani di cui, a breve, vengono esposte le scorrette metodologie di interazione con la divinità (v. 108). Il falso sepolcro significherebbe la deviazione interpretativa della salvezza conferita da Cristo per mezzo della morte sulla Croce. Quest'ultima ipotesi, tuttavia, nonostante rientri nelle corde cristiane dell'orientamento ideologico del passo, non pare confermata dalla subordinata rilevanza della figura del Figlio rispetto a quella del Padre. Cristo viene sempre percepito come propaggine del Genitore e, peraltro, la sua vicenda esistenziale viene unicamente prefigurata piuttosto che descritta. Pertanto, in assenza di ulteriori elementi testuali e coerentemente con il sostrato neoplatonico emergente nel tessuto poetico del componimento, pare plausibile avanzare l'ipotesi che *inane sepulchrum* sia da riferire alla eccessiva importanza conferita dall'umanità alla dimensione fisica dell'esistenza umana. La vacuità evocata dall'aggettivo, accostata all'idea

statica del sepolcro, pare alludere a quella sfera unicamente corporale sottesa nell'immaginario reificato di tutti i referenti di culto di vv. 105-106. La critica di Dio rientra in quella serie di ammonimenti e di riflessioni sull'accostamento ossimorico corpo/anima già verificato nella presente e nelle precedenti sezioni. La critica rivolta alla ritualità fantasmatica del passato e del presente trova consistenza anche nell'assunto del v. 108, dove alla critica delle tipologie cultuali si accosta quelle delle pratiche divinatorie. La pregnanza semantica è addotta a garanzia: il verbo *auguro* evoca il sostrato più tradizionale della pratica degli auspici. Il verbo denominale deriva da *augur* che è, per l'appunto, sinonimo di *auspicium* con riferimento esclusivo alla pratica della lettura dei *signa avium*, come confermato in contesto classico da Festo (316-317), che distingue, in merito ai volatili le tipologie *ex caelo*, *ex avibus*, *ex tripudiis*, *ex quadripedibus*, *ex divis*. L'accostamento a *volucres* determina una funzionalità iperbolica della *iunctura* con indicazione puntuale della mantica di II tipo. D'altra parte anche il secondo emistichio dell'esametro regolare torna ad insistere sulle pratiche di realizzazione divinatoria, metricamente isolate dall'insistenza delle cesure maschili. Questa componente metodologica e tecnica si affianca a quella più propriamente descrittiva di vv. 106-107. Il verbo *fateor*, della medesima tipologia di *auguro* con cui è chiasticamente strutturato, introduce la mantica di ispirazione lunare e solare, spia di un atteggiamento eliolatrico e selenolatrico antipagano<sup>327</sup>. In breve, il compilatore sibillino cerca di dare forma a quella critica più volte esplicitata nelle Sacre Scritture rivolta all'ignoranza dell'uomo e dunque alla polemica contro i falsi idoli (cfr. tra tutti *Sap.*, 13, 1-4)<sup>328</sup>.

La sub-sessione termina con il v. 109, dove è contenuta l'esplicita accusa rivolta agli uomini: essi hanno offeso il loro Genitore e lo hanno abbandonato. Si segnalano la metrica regolare e la presenza delle tre cesure maschili. Alto è il valore teologico del verso. È proprio Dio, costituendosi fonte di se stesso, ad autodefinirsi, riconfermandosi *auctor* e *magnus*, in modo coerente con la stigmatizzazione impartita dalla nuova religione. La logica schematica dell'esametro è per accostamenti paralleli: la successione accusativo + verbo è reiterata nei due emistichi.

**vv.110-111:** I vv. 110-111 sono concepiti a conclusione del monologo e del rimprovero di Dio nei confronti degli uomini. La *iunctura* incipitaria *en ego cur* esprime, in associazione con il periodo ipotetico successivo, il risentimento e il rammarico divino nei confronti della materializzazione della devozione umana che ha perduto la propria bussola.

Il v. 110 si presenta come un esametro irregolare dal particolare andamento trocaico in II, III e IV sede. Tale scelta metrica non sembra casuale dal momento

---

<sup>327</sup> Per la ricomposizione e la confluenza del culto lunare e solare nella compagine cristiana orientale e occidentale si cfr. Rahner 1939 e la bibliografia ivi contenuta. Sulla penetrazione mitica dei culti eliocentrici e selenocentrici si cfr. Graves R. *The Greek Myths*, ivi in trad. italiana a cura di Morpurgo E., Longanesi, Milano, 1955 (I ed.) e bibliografia annessa.

<sup>328</sup> Il tema della accusa e del rimprovero di Dio nei confronti dei falsi idoli viene affrontato anche negli *Oracoli Sibillini*. Si segnala qui la rilevante occorrenza in *Or. Sib.*, 8, 370-389 dove il Dio giudaico ricorda, con feroce rammarico, la propria unicità, violata dall'atteggiamento culturale umano. Gli uomini, infatti, venerano le immagini e le effigi senza voce (vv. 378-379); queste ultime vengono celebrate per mezzo di cerimonie (v. 380), doni (v. 382), roghi votivi (v. 385) e sacrifici (*ad versum* 389). Non è solo la analogia tematica a sorprendere se confrontata con la ricorrenza tematica del testo latino, quanto piuttosto il luogo della fonte. Il libro 8 degli *Oracoli* torna a costituirsi come una delle probabili fonti conosciute o che hanno funzionato da ispirazione per l'anonimo autore occidentale.

che insiste nella sezione testuale dedicata proprio alla esplicitazione dell'inefficacia e della vanità dell'impegno per la redenzione umana impartita da Dio. La necessità di un rallentamento ritmico potrebbe indurre a leggere la triplice successione sillabica lunga-breve come una *varia interpretatio* di un intento spondaico, mediato dalla ragionata selezione del vocabolario. D'altra parte non è da scartare l'ipotesi di una impalcatura giambica che prenderebbe avvio a partire dal II piede per concludersi nella clausola finale esametrica, il cui ritmo singhiozzante rievocherebbe il lamento spezzato della voce di Dio rispetto alla indifferenza della sua creatura.

Il periodo è articolato secondo la struttura di una interrogativa diretta: Dio si rivolge in modo problematico e rassegnato nei confronti della progenie adamica e, impiegando uno stratagemma retorico già riscontrato per gli ammonimenti della *Sibilla Maga* in v. 53, contribuisce ad aumentare il livello patetico del discorso. La componente poetica, a differenza delle *tranche* testuali precedenti, invece, viene ridotta al minimo, fatta accezione per l'impalcatura centrale di v. 110, dove l'iperbato *meo sanguine* incornicia il verbo principale *redemi*, vero *core* tematico dell'esametro. Interessante l'uso dell'aggettivo possessivo *meo*, il quale sottoscrive la metonimia della *iunctura*, chiaro riferimento a Cristo. Ancora una volta il nome del Figlio non viene esplicitato e torna a palesarsi quella dominanza della figura del Genitore rispetto alla Prole. Il v. 111 si risolve in una *suspence* dettata dalla sfumatura tematica del periodo ipotetico di prima tipologia che, con la collocazione del verbo *mutarunt* a chiusura, contiene il parallelo ossimorico tra *regnum* e *terrena*. Il periodo è concepito in forte *enjambement* con quello precedente, a cui è vincolato dal complemento partitivo *hominum*, collocato al centro dell'esametro. Il sintagma *de sede* chiarisce la problematica di Dio: egli lamenta una detronizzazione dell'oggetto di sede e un *trasfert* discendente che, dal cielo, si è mosso verso il mondo naturale e umano. Proprio il sostantivo *terrena* diviene il chiarificatore della pragmatica lessicologica e concettosa dei vv. 106-109, veri e propri portatori di una denigrazione ontologica dell'oggetto di destinazione fideistica.

### **Sezione V: vv. 112-113: Sibilla riprende la parola**

Con un repentino cambio di voci, ai vv. 112-113 la parola torna ad essere della Sibilla. L'attribuzione del discorso alla Maga non risulta poco problematico dal momento che non sussiste alcun elemento dichiarativo dell'intervento della ministra di Dio, fatta eccezione per la figura etimologica delle particelle *mea me* (v. 113), indicanti un soggetto di numero singolare. Il pronome *ipse* riferibile a Dio, in continuità con l'uso già verificato nella poesia, esclude la possibilità che l'assunto dell'esametro 112 (con irregolarità metrica in III, IV e V sede) sia la continuazione del rimprovero divino. Esso infatti è costruito in maniera simbiotica rispetto all'esametro 113 (con irregolarità in IV sede), introdotto da un *ut* modale. Escludendo la sfumatura finale o consecutiva, la presenza del congiuntivo parrebbe essere determinata dal contenuto irreali del discorso. In sostanza, quasi rammaricata e sorpresa dal monologo di Dio, la profetessa prende *ex abrupto* la parola e illustra la degenerazione del comportamento umano. L'uomo ha sviluppato una cupidigia temprata e più resistente del timore (*horror*) di Dio e della punizione da Dio impartita (*de tenebris*) come se (*ut*) l'anima rispondesse unicamente all'uomo e lo stesso Dio non avesse la facoltà di richiederla nel tempo. L'ablativo *tempore* assume la sfumatura di significato specifica del *tempus iudicii*, con riferimento a quel *ille dies* annunciato in v. 60. Ambo i versi sono fonicamente ridondanti, con una rilevanza della vibrante, atta a restituire la *gravitas* del riprovevole atteggiamento del genere umano. Proprio agli uomini si rivolge

direttamente la Sibilla nei versi successivi, tralasciando il tono accusatorio e meravigliato per riapprodare agli obiettivi didascalici e parenetici che distinguono la fine del carne.

#### **Sezione VI: vv. 114-132: Ultimo vaticinio apocalittico della Sibilla**

Si tratta della sezione pedagogica e sentenziosa della poesia: la Sibilla riassume i precetti cui i buoni fedeli debbono adempiere per partecipare del regno di Dio e per ottenere la salvazione, ora che il Giudizio Universale è stato annunciato e si appresta a realizzarsi. Attraverso una unica voce narrante, ovvero quella della Sibilla, si determina una *Ringkomposition* per la quale la ministra divina, recuperando un tono fraterno nei confronti del genere umano, rende più espliciti, quasi a mo' di riassunto, i temi cardine del componimento. Così alle disposizioni dei vv. 114-115 che incoraggiano i fedeli e il pubblico degli uditori ad avvicinarsi ai precetti impartiti dal Dio cristiano, si accosta la descrizione della reazione del mondo all'avvento del fatidico giorno. Tutto ciò che è terrestre verrà diminuito nella forma e nell'essenza (v. 119), le terre si sgretoleranno e dagli astri spenti il cielo si coprirà di un buio pesto (vv. 119-120). Morte e distruzione domineranno (vv. 121-122) ma, per coloro che sapranno riconoscere Dio e permetteranno di purgare i propri crimini grazie alla fede, per costoro vi sarà la ricompensa divina (vv. 123-126). Tutti gli uomini puri saranno graditi al Signore, presso il quale nessuna distinzione di ceto o censo varrà e vi sarà armonia e pace (vv. 127-129). L'evoluzione catartica della sezione è ritmata dalla presenza di vere e proprie *sententiae* morali, modulate sia dal contesto classico sia da quello più stringentemente cristiano. Vengono evocati e riassunti, a mo' di compendario (v. 130), i concetti dello scorrere del tempo (v. 116), della necessità del professare la dottrina cristiana (v. 131), del riscoprire l'identità umana nella sua simbiosi con la vera natura che presuppone la condivisione di Dio il quale, dell'uomo, è guida (v. 132).

Ulteriori temi trovano compimento in questa sezione. Mentre ai vv. 114-115 si conclude la riflessione sulla dicotomia tra corpo e anima, ai vv. 117-118 viene ribadito il tema della conoscenza parziale dell'uomo. Dio soltanto è onnisciente, mentre il figlio di Adamo ignora l'andamento degli eventi e i precetti del mondo. La stessa Sibilla torna a ribadire quanto ella non abbia accesso al sapere del suo ispiratore: *Res tantum scio quae sint et quae futura canantur*. Recuperando *verbatim* l'espressione di v. 40 ma abbandonando ormai ogni riferimento al tempo passato, il discorso profetico è proiettato verso la restaurazione dello stato di giustizia di cui Dio è artefice.

**vv.114-115:** Il v. 114, costruito come esametro ipermetro, contiene una asserzione diretta, un invito, quasi una supplica sentita e partecipata della Sibilla rivolta ai fedeli. L'uso dell'imperativo alla II persona plurale *accipite* rende immediatamente comprendibile la disposizione e il ruolo della Sibilla profetessa nei confronti del genere umano. Se nel verso precedente veniva proposta una coincidenza, seppur surreale, negli sviluppi comportamentali della propria posizione con quella degli altri fedeli, proprio la retorica istruttoria di v. 114 ribadisce il ruolo mediano di Sibilla, intermediaria tra cielo e terra. Un comando benevolo ma intransigente quello della *Maga* che racchiude tra due imperativi il succo della propria disposizione. Infatti *accipite* è concepito in stretta relazione con il *probate* dell'esametro successivo, metricamente regolare ad eccezione del primo piede trocaico. I due verbi cernitano e pongono in *incipit* e in *explicit* il *core* profetico.

In v. 112 si invitano i fedeli ad attenersi ai *praecepta* esposti nella parte precedente della poesia, relativi al trattamento di anima e corpo. Si noti l'anastrofe della preposizione *de*, collocata in posizione strategica rispetto ad ambo i referenti *iusto animo* e *corpore casto*, costruiti secondo uno schema chiastico. Si risolve, proprio ad attacco di sezione, il tema dicotomico di corpo ed anima in una logica di parità. Giusto deve essere l'animo, casto deve essere il corpo del buon fedele: una tale condizione permette l'accesso a Dio. Nel verso successivo, invece, i destinatari della profezia vengono sollecitati a comportarsi in modo tale da poter sembrare meritevoli agli occhi di Dio dei premi del Paradiso. Si tratta di uno dei versi più sibillini del componimento, per la logica compositiva sintetica, analogica e proposta per associazioni oppositive. Il *qui* introduttivo è ivi considerabile nella sua funzione avverbiale, tale da rendere la consequenzialità delle azioni determinate dal rigore nell'esecuzione dei *praecepta*. In sostanza, una volta che verranno seguiti i dettami divini sarà possibile rendersi meritevoli della degna ricompensa (*digna mercede*), ovvero del perdono e del Paradiso, piuttosto che dei frutti di un pianto amaro di rammarico e di perdizione (*datis fletus*). Gli ablativi *datis* e *mercede* sono concepiti in una relazione ossimorica.

**v.116:** Esametro regolare con andamento spondaico nei primi quattro piedi; rilevanti le cesure tritemimere e pentemimere che insistono sul sostantivo *anni*, referente del verbo *urgentur*. Il verso è concepito chiasticamente: l'*actio* verbale (*urgentur, currunt*) incornicia il nucleo nominale, proponendo una ridondante insistenza sul tema del tempo. L'anonimo compositore sibillino propone una vera e propria *sententia* che, per quanto apparentemente isolata rispetto ai versi precedenti e successivi, costituisce la dichiarazione necessaria dei moniti poco prima esposti. Proprio l'avvicinarsi del giorno del Giudizio, lo scorrere frettoloso degli anni (*anni*) e delle ere (*saecula*) sta per giungere a compimento (*ad finem*), come suggerisce la allitterazione della vibrante in corrispondenza dell'inizio e della fine dell'esametro, quasi a suggerire uno scorrere vorticoso e irrimediabile del tempo umano. La fugacità del tempo ha un riferimento spaziale e temporale specifico, una destinazione, ovvero la *finem*, non a caso collocata in posizione mediana nel verso, tale da poter essere riferita, in costruzione con la preposizione *ad*, sia ad *anni* che a *saecula*. Un accorgimento retorico che ben si confà al ritmo pedante e grave della sezione spondaica, la quale sollecita la necessità imminente di operare una conversione ai dettami cristici. Proprio in questo senso il verso deve essere concepito: l'avvento del tempo della giustizia impone la fretta a raccogliere i dettami della vera dottrina, secondo quanto esposto in vv. 114-115, cui v. 116 si connette in funzione causale. In questi termini l'esametro diviene cerniera con la parte estrema del carne. La connessione con i vv. 117 e segg., in cui viene introdotta una nuova parte profetica, è dettata proprio dalla funzione logica dello scadere del tempo. Ormai alle soglie della fine del mondo Sibilla torna a cantare per l'ultima volta il messaggio divino.

**vv.117-118:** Il v. 117 è connesso al precedente da forte *enjambement*, suggerito dal pronome relativo posto ad apertura dell'esametro (irregolare in I e IV sede) e riferito al sostantivo *finem*. L'avvento del Giudizio Universale è conosciuto solo da Dio che, nonostante sia ispiratore della profezia, non rivela alla sua ministra le coordinate spazio temporali del proprio avvento. La congiunzione *et* è ivi impiegata nella sua funzione copulativa con un significato avversativo, andando a contrapporre il tema della sapienza divina con quella umana e para-umana e riprendendo, a chiusura, il macro-tema della conoscenza che fa da *fil rouge* in tutto

il carne. In modo particolare il verso è concepito come evoluzione naturale delle asserzioni di v. 39: *Nos scire vetat maiora sunt scientia summi*, cui segue l'esplicitazione della limitatezza e del campo di azione della profezia sibillina. Infatti, in v. 40 si legge: *quae sint quae fuerint et quae futura canantur*, secondo un andamento retorico ed ermeneutico ricalcato anche in v. 118. Quest'ultimo esametro (irregolare in IV sede), ripropone uno schema definitorio della materia di competenza della Sibilla rispetto alla scienza di Dio: come in termini assoluti la conoscenza dell'Altissimo risulta sempre maggiore rispetto a quella dell'uomo, al quale, per mezzo della Sibilla, possono essere rivelati gli avvenimenti che sono, quelli che sono stati e quelli che dovranno ancora compiersi, così, in merito al Giudizio Universale, solo Dio conosce l'ora e il luogo. Non certo la Sibilla ha accesso a tali informazioni, essendo depositaria solo (*tantum*) delle informazioni relative al presente e al futuro<sup>329</sup>. Viene meno ogni riferimento alle profezie del passato, con l'eliminazione del sintagma *quae fuerint*. Si tratta di una scelta ponderata non solo in termini metrico stilistici ma anche tematici. Infatti, si viene ad impartire una variazione in merito a quella prassi di narrazione anteriore<sup>330</sup> che appartiene alla materia sibillina. Secondo tale attitudine la Sibilla è sempre collocata temporalmente prima degli eventi che vengono vaticinati e, più precisamente nel momento originario da cui prende avvio il diramarsi degli eventi di cui tratta la profezia alla ministra attribuita. Non di rado si opera per mezzo di una "manipolazione discorsiva-atta a- presentare come futuri gli eventi passati"<sup>331</sup>, con lo scopo di accrescere l'autorevolezza della profetessa grazie alla sua antichità mitico-storica e di far risultare veritieri eventi che, nel tempo reale, si erano già svolti<sup>332</sup>. Tenendo a mente le categorie discorsive di Benveniste<sup>333</sup>, se in vv. 39-40 il tempo della storia e quello del discorso rimangono tangenziali ma indipendenti, nel passo in analisi essi vengono a coincidere. Il tempo della narrazione è il luogo motore del tempo della storia, dal momento che la profezia della Sibilla si colloca come ultimo monito prima della fine, del Giudizio, il quale costituisce la nuova era sociale. La prospettiva terminale dell'atto profetico è verificata anche dalla relazione del v. 118 con lo scheletro retorico di v. 61: *Qui nos scire vetuit filioque negavit*. Il paragone è giustificato dalla coincidenza tematica vertente sull'avvento di *ille dies* (v. 60). I due esametri sono stati assemblati sulla scorta degli stessi elementi: al pronome relativo in apertura segue la proposizione infinitiva *scire* retta da un verbo di imposizione negativa (*vetuit/negavit*). Chiude l'ablativo connesso al verbo *negavit*, recuperato *verbatim* nella clausola esametrica di v. 118. Si tratta di un accorgimento strategico e funzionale che assolve ad almeno tre scopi: oltre ad essere ricalcato anche in maniera mnemonica l'andamento poetico interno al componimento, viene ribadito e concluso il tema della conoscenza. Infine, si struttura un nuovo attacco profetico, concepito ad introduzione del vaticinio dei vv. 119 e segg. e modulato secondo una retorica già familiare all'auditorio, affermata nel carne sibillino e, più in generale, nella poesia profetica.

---

<sup>329</sup> Si accoglie la felice congettura di Bischoff relativa al verbo *scio*, emendamento proposto in luogo della lectio *saeculo* conservata dai manoscritti. Infatti, tutta la sezione testuale è dedicata alla esplicazione dei gradi di conoscenza tra il mondo umano, divino e dei ministri di Dio. Il verbo *scio* crea un presupposto di richiami interni strutturali e funzionali.

<sup>330</sup> Cfr. Genette G., *Figures III*, Piccola Biblioteca Einaudi, Torino, 1976; Manetti 1998, pp. 67-69.

<sup>331</sup> Cfr. Manetti 1998, p. 67.

<sup>332</sup> Cfr. Parke 1992, pp. 18-21.

<sup>333</sup> Cfr. Benveniste E., *Problemi di linguistica generale II*, Saggiatore, Milano, 1985.

**vv.119-122:** Nei vv. 119-122 è concentrata la descrizione degli esiti del Giudizio Universale, rappresentato dalla *reductio rerum*. A partire da v. 119, metricamente irregolare e concepito secondo una disposizione parallela tra il sostantivo e il verbo (*omnia minuuntur/ astra fatiscunt*), viene presentata una climax relativa alla restaurazione del caos pre-cosmico. Vengono meno le luci degli astri, le terre, il cielo si colora di tenebra (v. 120) e ogni specie vivente soffre per il sangue versato dalla distruzione del Giudizio (v. 121). Per mezzo di uno stile sintetico, omissivo e articolato per semplici e talvolta dure associazioni, viene rielaborata la *visio* attinente alla diffusione dell'ira divina nei confronti del mondo prima della *restauratio iudicii*. Il dissolversi degli astri allude al venir meno della luce, elemento per eccellenza identificativo di Dio e determina l'avvio della disintegrazione del mondo, secondo quanto narrato anche in *Apoc.*, 6, 12-13; 16, 18-20; *Or. Sib.*, 2, 200-213; 3, 80-90; 8, 337-343; *Comm.*, *Apol.*, 1011; *Mt.*, 24, 29; *Mc.*, 13, 25. Più specificamente, a differenza del sostantivo *sidera*, gli *astra* indicano le stelle fisse: non può sfuggire la sfumatura di senso che suggerisce una delimitazione significativa specifica. A cadere non sono solo le stelle del cielo ma i punti di riferimento dell'uomo che non trova più nella volta celeste i *signa* per cui orientarsi e definire l'andamento naturale del presente. Le reminiscenze del testo biblico accorrono anche per il verso successivo, il quale si presenta come un esametro regolare abbellito dalle cesure tritemimere ed eptemimere. Il sintagma *solvuntur terrae* allude alla disintegrazione della terraferma a seguito dei terremoti impartiti dalla furia divina secondo la costruzione retorica già presente in *Comm.*, *Apol.*, 1009; 1031, nella sezione dedicata al Giudizio del Fuoco e la *Parousia* (*vastantur terrae*). Nel secondo emistichio, concepito in maniera paratattica rispetto alla prima parte del verso, si passa a parlare del cielo. Dell'*aer* si dice *vestitur pauper*. Filologicamente si è optato per mantenere la lezione conservata dalla tradizione manoscritta *vestitur*, verbo coerente con il participio *vestitae* di v. 67 e responsabile di un arricchimento poetico del verso. Infatti, la volta celeste risulta vestirsi in maniera povera dal momento che vengono a mancare i gioielli più belli, ovvero le stelle. Si tratta di una metonimia concorrente alla creazione di una immagine poetica efficace per rendere l'avvento delle tenebre, narrato anche in *Apoc.*, 16, 10; *Comm.*, *Apol.*, 1003. Si riconferma l'autonomia e l'originalità del compositore in merito alla materia religiosa, abilmente rielaborata secondo lo stile sibillino, con non marginale attenzione poetica rivangata anche nel movimento tematico oscillante tra l'alto delle stelle, il contesto terreno del suolo e, infine, di nuovo, l'alto del cielo oscuro. La descrizione del Giudizio si conclude a v. 121. Questo verso è un pentametro regolare, la prima occorrenza dopo la sezione introduttiva. È ragionevole domandarsi quale ragione abbia spinto il compilatore sibillino a variare il ritmo nel presente luogo della profezia o se si sia trattato di una banale casualità o di un errore. Tenendo a mente la rigorosa per quanto criptica impalcatura del testo, si tende ad escludere quest'ultima ipotesi a vantaggio di un tentativo volontario dell'autore che vede in v. 121 un nodo cruciale dell'intera profezia. Infatti è qui che si raggiunge l'*acmè* del discorso, allorquando viene illustrato all'uomo il modo per riscattare i propri peccati e indirizzarsi completamente a Dio per ottenere l'immortalità e la grazia divina. In questi termini la *variatio* metrica assumerebbe una funzionalità deittica e introduttiva della precettistica profetica inaugurata nell'esametro regolare (con cesure tritemimere, pentemimere ed eptemimere) di v. 122. D'altra parte, tale opzione acquisisce struttura se si considera la possibilità di valutare il pentametro in simbiosi con l'esametro precedente, a ricreare un ritmo elegiaco. A ben guardare non è irragionevole credere che la medesima struttura distica possa prendere avvio dal v.

118, dal momento che il v. 119, per quanto irregolare, risulta catalettico di una sillaba. Una riproposizione coerente se si pensa che il distico è usato ad apertura del componimento ed è attribuito alla sola voce della Sibilla, a mo' di introduzione del contenuto escatologico e apocalittico dei suoi *carmina*. Il v. 121 si presenta, dunque, come un luogo testuale di snodo verso la *pars costruens* del discorso sibillino: dopo il ricordo della grandezza e magnificenza di Dio, a seguito del rimprovero rivolto agli uomini, si passa a parlare della purgazione e della conquista del vero Regno. Costruito in maniera chiastica rispetto alla disposizione del sostantivo-aggettivo (*sanguine subtracto, omne genus*), il verso recupera il tema del sangue versato a seguito dell'imposizione dell'ira divina sul mondo, scatenata per opera degli angeli di Dio, come narrato nel testo dell'*Apocalissi* (16, 3-4) e poi variabilmente rimodulato nella letteratura religiosa.

L'esametro regolare di v. 122, infine, abbellito dalle cesure tritemimere e pentemimere e in analogia con la sezione dei vv. 119-121, conclude e riassume i dettami del tempo dell'avvento di Dio e della punizione sul mondo. Le azioni saranno il vero metro di misura sul giudizio degli uomini: in tal senso si comprende l'insistenza del verbo *gravant* sull'accusativo *hominem*, ivi impiegato nella sua accezione significativa più generale, con il valore di "genere umano". In *variatio* è presentato invece il participio *nocentem* che, accostato al sostantivo *cogitata*, rende conto del peccato per volontà. In sostanza i crimini compiuti con raziocinio e con dolo determinano lo *status* miserevole dell'uomo agli occhi di Dio. Come viene ribadito a v. 123, solo una condotta retta e affine ai precetti divini può condurre alla salvezza.

**vv. 123-124:** Il v. 123 si presenta come esametro regolare con cesura pentemimere che articola concettualmente il verso in due poli tematici. Al primo emistichio appartiene l'asserzione congiuntiva di sfumatura negativizzante. Il *sed* introduttivo rafforza la dichiarazione dello *status* del peccatore il quale, seppur implorante nei confronti della fede alla quale viene richiesta l'espiazione dei propri peccati (*ut fides crimina purget*), è destinato a perire. In una logica consequenziale si può leggere l'esametro claudicante in III e IV sede di v. 124, che contiene una vera e propria *sententia* di sapore veterotestamentario (*Lev.*, 24, 19-20; *Ex.*, 21, 24-27). Il *tunc* in *incipit* designa una collocazione spazio-temporale della realizzazione del giudizio: l'avvento di Dio comporterà la punizione e il premio per l'uomo secondo la condotta da questo assunta sulla terra. Il sintagma nominale *genus omne* gioca in *pendance* con la speculare occorrenza verificata in v. 121, costruite in maniera chiastica tra loro: ogni specie, ogni uomo, ogni essere vivente subirà la sorte del Giudizio e riceverà indietro ciò che per cui ha operato. Questo senso simbiotico tra l'esito del Giudizio (suggerito dal verbo *reparabitur*) e ciò che si è fatto in vita viene ricalcato dall'espressione *ex se* a chiusa di esametro che conferisce una sfumatura comparativa alla proposizione relativa impropria (*quod reddet*). Si segnala la scelta filologica di seguire il consenso dei codici per la lezione *reparabitur*, emendata invece dal primo editore con la forma attiva *reparabit*. Nella sua accezione passivante-riflessiva in verbo *reparo* richiama alla mente il concetto del subire l'esito di un giudizio modulato sui *facta vitae*.

**vv.125-126:** La coppia dei vv. 125-126 gioca a responsione con i due precedenti, illustrando i premi riservati a coloro che adottano una retta condotta di vita orientata dai dettami divini. Viene a profilarsi un andamento binario, concepito per opposizione analogica, finalizzato ad educare e a persuadere il fedele a una conversione totale e coerente. L'esametro di v. 125, irregolare in IV sede, trova



nell'aggettivo sostantivato *purum* in *incipit* il termine di paragone con il *nocentem* annunciato al v. 122: proprio colui che si preserva casto avrà diritto all' *aeternum nitorem* predisposto da Dio. Il tema della luce eterna è perfettamente declinato secondo il procedere della letteratura apocalittica. Anche nel testo sacro l'avvento imperituro del Cristo viene descritto metonimicamente con il trionfo della luce. Si noti accanto all'iperbato *aeternum nitorem* anche la responsione tra i due accusativi cernitanti l'esametro che, con *enjambement*, si connette al v. 126. La congiunzione copulativa coordina in termini retorici e teologici l'esito della *castitas* fideistica dell'uomo nel regno di Dio, con una specificazione peculiare sulla categoria martiriale. La *iunctura castis palma meritis*, stilisticamente premiata anche grazie alle cesure tritemimere, pentemimere ed efteimere che incombono nell'esametro regolare, realizza una sintetica perifrasi illustrativa del martire: Dio riserva (*praestat*) dimore per l'anima di coloro che si sono resi meritevoli della palma del martirio, del sacrificio, in nome dell'unica e vera divinità. La comparsa della palma è elemento altamente distintivo della contestualizzazione cristiana del componimento se si tiene conto non solo dell'attestazione in letteratura di questo *signum* ma anche della sua frequenza in contesto epigrafico, ad uso decorativo ma anche descrittivo e distintivo<sup>334</sup>. L'uso del termine *habitacula* rivela non solo una familiarità dell'autore con il lessico della novella *religio*, ma anche una declinazione paternale e affettuosa di Dio nei confronti dei suoi figli prediletti. La rilevanza della figura del martire risulta evidente anche dalla disposizione centripeta del sintagma che ha nell'iperbato *castis meritis* i limiti del nucleo ermeneutico e distintivo *palma*.

**vv.127-128:** Recuperando l'andamento binario, ai vv. 127-128 è affidato il compito di divulgare la logica della ricchezza secondo Dio. In v. 127, esametro irregolare in III sede, Egli è evocato come *tali domino* (v. 127), un Signore tale per cui non colui che è ricco verrà accettato nel regno dei cieli (*locum nec habebit*). Il richiamo alla figura del *dives*, recuperato in una anafora congiuntiva in v. 128, viene modulata dalla letteratura veterotestamentaria che più volte ricorda la premiazione di Dio nei confronti degli indigenti. Colui che è povero diverrà ricco in Dio, poiché troverà nella grazia il suo bottino. È questo il senso condiviso anche dal v.128, esametro irregolare in IV sede, dove l'accostamento ossimorico ed evolutivo in *incipit* dei sostantivi *pauper dives* si completa nella proposizione relativa, per mezzo di cui il credere fermamente in Dio (*corde qui credidit alto*) diviene la prerogativa principale per un guadagno fideistico, ontologico e sostanziale. Significativo il raffronto con *Sam.*, 2, 7-8; *Job.*, 34,19; *Sir.*, 11, 2; 1 *Psalms.*, 9, 19; 107, 41; 172, 12-13. Non che manchino, infine, riferimenti neotestamentari al tema della celebrazione del povero. Si confronti *Mt.*, 5, 3; *Lc.*, 6, 20. Il concetto è variamente definito anche in 2 *Cor.*, 6,10; 2 *Cor.*, 9, 9; *Iac.*, 2, 5;

---

<sup>334</sup> Sull'uso della palma o delle corone lemniscate sulle epigrafi dei cimiteri ipogei cristiani romani si legga Lambert C., *Pagine di Pietra. Manuale di epigrafia latino-campana tardoantica e medievale*, CUES, Fisciano, 2004; Mazzoleni, D., *L'epigrafia cristiana in occidente. Bilanci e prospettive*, in *La documentaion pratristique. Bila et prospective*, J. C. Fredouille, R.M. Roberge (a cura di), Canada, 1995, pp. 107-115; Mazzoleni D., *Epigrafi del Mondo Cristiano antico*, Lateran University Press, Roma, 2002; Grossi Condi F., *Il trattato di Epigrafia cristiana latina e greca del mondo romano occidentale*, L'Erma di Bretschneider, Roma, 1968; Plazaola J., *Arte cristiana nel tempo. Storia e Significato*, (Voll. I e II), Edizioni San Paolo, Milano, 2002; Testini P., *Archeologia Cristiana. Nozioni generali dalle origini alla fine del sec. VI*, Edipuglia, Bari, 1980; Scaglia S., *Il cimitero apostolico di Priscilla*, Società anonima tipografica, Vicenza, 1918.

**v.129:** Esametro irregolare nella parte mediana, il v. 129 è luogo di complessa riflessione filologica. Seppur conservato in maniera lacunosa nel codice D, è proprio questo esemplare a fornire la lectio *tartarum* accettata nel testo che, in tutti gli altri manoscritti, riporta la variante *gratarum*, dura al senso. Né si tratterebbe di una occorrenza ecdoticamente incoerente se si tiene conto del noto testo sibillino *De Iudicii Die*, ove compare proprio il riferimento al Tartaro (citato nel caso accusativo): *Tartareumque chaos monstrabit terra dehiscens*<sup>335</sup>.

Si tratta di una espressione sentenziosa in linea con l'andamento della sezione tutta, esprime la logica della corresponsione tra peccato e punizione. I *peccata* conducono al tartaro e non certo ai premi! Si noti la centralità della particella negativa *nec* connessa all'accusativo *praemia*, concepito a responsione oppositiva con *tartarum*, entrambi contenuti tra i referenti soggettivi e l'*actio* verbale *quaerunt*. Viene chiaramente a profilarsi la percezione e l'aspettativa edenica del Cristianesimo dei primi secoli. Questo è collocato dopo l'avvento dei *Iudicii Signa* e appartiene dunque a una prospettiva futura ed eterea. Opposta è la percezione reificata dell'Averno, luogo delittuoso e dominato dal dolore<sup>336</sup>.

**vv.130-132:** La parte conclusiva della sezione, concentrata nei vv. 130-132, è considerata autonoma rispetto alle altre parti testuali per il contenuto precettistico. Vengono ivi riassunti i *compendia vitae* (v. 130), illustrati retoricamente per mezzo di un trittico di verbi coniugati all'infinito, a sottolineare la preminenza dell'*actio hominis*. Specificamente, nell'esametro regolare di v.130, si distingue l'occorrenza dell'infinito passato *fecisse*, accostato dall'avverbio *nimis*, foneticamente posto in risalto dalla pentemimere. La collocazione cronologicamente anteriore del verbo è frutto di una scelta significativa dell'anonimo compositore che, nell'economia del verso, tende a ribadire i concetti espressi in v. 129: l'aver compiuto il bene, ovvero l'essersi comportati in maniera retta per tutta la durata della vita custodisce il nucleo e il presupposto della salvezza. Lo scarto con il *dicere* di v. 131 e il *ponere* di v. 132 è giustificato dal fatto che la professione della fede e l'abbandono della vita istintuale sono una conseguenza e un monito dell'orientare bene la propria condotta, la quale deve essere calata nella vita terrena nel suo evolversi e non nell'avvicinarsi al momento del Giudizio. Alla buona condotta viene accostato, nell'esametro regolare che presenta aferesi in III sede, il tema della giusta predicazione: si professi ciò che è *carum*, ovvero prezioso e unico. L'anafora del pronome relativo *quod* scandisce la consequenzialità e la giustificazione della retta fede. L'uomo deve divulgare i concetti da Dio espressi (*colligit*)<sup>337</sup> in quanto lui è *auctor*, artefice più grande (*maior*) e artefice primo della creatura uomo. Questo verso si colloca al mezzo non senza ragione, dal momento che definisce gli estremi dell'azione umana. Confrontando l'assunto dell'esametro di v. 132 (irregolare in II e V sede) che riporta la necessità di allontanarsi dalla *simplex natura*, ovvero da una indole istintuale infima e disadorna rispetto al disegno cosmico divino, emerge ancora più l'attinenza centripeta della figura di Dio. Egli, in quanto *auctor*, è bussola

<sup>335</sup> Cfr. anche Comm., *Instr.*, 1, 29, 14-15: *Lex docet ipsius sed quia vagari tu quaeris omnia discredis et inde in tartara ibis*; 1, 26, 39: *Vesanis autem et impiis tartara saeva*; cfr. *Apol.*, 635: *Hunc mare pertimuit, hunc venti, hunc tartarus ipse*; 641 *Hic lege<m> tartaream derupit verbo praesenti*.

<sup>336</sup> Cfr. Monaca 2008, pp. 123-124, nt. 7, Casadio G., *I Paradisi della Sibilla*, in *Sibille e Linguaggi oracolari*, Mito, Storia e Tradizione, Atti del Convegno Internazionale di Studi, Macerata-Norcia 20-24 settembre 1994, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pisa-Roma, 1998, pp. 416-17.

<sup>337</sup> In edizione è accettato il presente *colligit*, conservato dai codici D e Pr, favorito al *collegit* di V, tenendo conto del carattere sentenzioso dei vv.130-132.

dell'uomo e del creato e, come tale, ogni singola manifestazione naturale, sia essa umana, animale o fitomorfica, deve orientarsi al suo volere che è foriero di equilibrio e salvezza. Retoricamente efficace la figura allitterante *natura nutritum*.

### **Sezione VII: vv. 133-136: Congedo sentenzioso della Sibilla Maga**

Gli ultimi quattro versi del componimento sono dedicati alla chiusa della profezia. Come già ebbe a notare la critica proprio questo ultimo luogo del testo realizza una perfetta e congrua chiusa poetica secondo lo schema retorico della *Ringkomposition*. Nella sezione precedente, quasi tracciando un recupero pedissequo e sostanziale dei temi cardine discussi nel corso del testo, gli assunti sentenziosi realizzano e portano a compimento i macro-temi escatologici, apocalittici e dottrinali della poesia sibillina. In maniera speculare l'ultimo nucleo del poemetto torna a riflettere sulla figura della ministra di Dio, la quale viene descritta nel suo ruolo umano, profetico e naturalistico, per mezzo di uno stile quanto mai criptico e sibillino. L'assetto metrico risulta esametrico e regolare. L'articolazione interna dei temi procede *katà stikon*: al v. 133 viene recuperato il ruolo centrale della Sibilla che, ponendosi sullo stesso piano ontologico del genere umano, conclama il termine dei propri *carmina*. Il v. 134, invece, introduce il tema del Giudizio Universale cui anche la Sibilla sarà sottoposta: il dubbio dell'esito del tribunale divino si percepisce dall'attacco di v. 135 che, nella proposizione ipotetica introdotta dall'espressione *digna si sum*, recupera nel secondo emistichio il lessico e le immagini poetiche dei primi versi della *Prophetia*. Il riferimento all'ascesa dell'anima verso il cielo e le stelle da cui ella proviene costituisce l'aspirazione prioritaria della ministra sibillina e si colloca in perfetto *pendant* con l'incipit (v. 1): *Mundus origo mea est, animam de sidere traxi*. Qui infatti veniva asserito il luogo di provenienza dell'anima e il vincolo inestricabile con la sfera celeste e divina. La sezione si chiude con una ultima sentenza di riflessione sullo scorrere del tempo umano e sulla finitezza dello stesso che trova risoluzione e continuità solo nella salvezza divina. Una "chiusa aperta" che configura tutto il discorso sibillino come un monito, un suggerimento di cui si spera i frutti riescano ad orientare l'auditorio dei fedeli, affinché questi, scegliendo Dio, siano redenti e godano di una vita imperitura.

**v.133:** Esametro regolare con cesura pentemimere che cernita il sintagma *En ego mortalis*. Si tratta di un *focus* fonetico e ritmico determinante e significativo: l'incipit dattilico *en ego* viene mutuato dai vv. 84 e 110 e, come nei casi già citati, esso è recuperato per conferire l'avvio distintivo di una sezione ermeneuticamente indipendente. Lasciando da parte i temi teologico-trinitari viene ad emergere la figura sibillina che, quasi rivendicando una priorità di trattazione testuale per mezzo dell'uso del pronome personale *ego*, si autodefinisce *mortalis*. Si tratta di una strategia letteraria che assolve a due funzioni logiche interne al testo profetico: in primo luogo l'avvicinamento della Sibilla al genere umano determina un atteggiamento di solidarietà da parte dell'auditorio nei confronti del messaggio sibillino, il cui esito verrà subito indistintamente da profetessa e destinatari della profezia. In secondo luogo viene a ribadirsi il ruolo subordinato degli esseri viventi, finanche i profeti rispetto alla figura di Dio. In ultimo la definizione di Sibilla come una mortale tiene conto del vastissimo retaggio mitologico della figura della vate come discendente da una genealogia mista. La Sibilla è presentata come frutto di una dicotomia di mondi: già a partire dalla testimonianza euripidea (*Lact., Inst.*, 1, 6, 8) Sibilla è nota come figlia di Lamia e Zeus, discendente dunque dal Padre degli

dei e da un demone femminile operante nel mondo terreno. Non che manchino fonti giudaiche attestanti una simile impostazione genealogica (cfr. *Or. Sib.*, 3, 813-823). Infine, l'autoreferenzialità della Sibilla è perfettamente in linea con la tendenza soggettivante della letteratura profetica sibillina *tout court* già accennata, proposta secondo quell'attitudine recuperata anche nella produzione letteraria e nella specificità linguistica della mistica occidentale<sup>338</sup>. L'esprimersi in prima persona della Sibilla acquisisce in questo frangente anche la specifica valenza distintivo conclusiva: quasi superando l'uso più frequente delle sezioni di auto-conclamazione genealogica (cfr. Paus., 10, 12, 3; 12, 6; *Or. Sib.*, 3, 809; 424; 11, 315-316), infatti, Sibilla vuole ribadire l'identità del parlante, già attestata nella tradizione classica nei confronti di Apollo (cfr. Hdt., 1, 46-49).

Da un punto di vista retorico si noti la prolessi del relativo *quae*, connesso in iperbatò al sostantivo *carmina*, concepito a ripresa del tema esposto in vv. 5 (ove il termine è proposto in associazione proprio al verbo *dico*) e 6 e ivi concluso.

**v.134:** Esametro regolare con cesura pentemimere. Il verso è concepito in stretta relazione con quello precedente, come lascia intendere il pronome relativo *quae* posto in apertura e in anafora con quello di v. 133. I due soggetti *sacra dies* e *ultrix hora* sono correlati in parallelismo dalla geminata riproposizione della particella negativizzante *nec*. Le due *iuncturae* concorrono a realizzare un intarsio retorico funzionale anche dal punto di vista narrativo. La contrapposizione tra gli aggettivi *sacra* e *ultrix* permette di riflettere sull'esito binario del giudizio universale: il giorno divino può essere variabilmente inteso come salvifico per i giusti e dilaniatore per i peccatori. Di questa dicotomia dà conto il verso, attraverso il recupero di una matrice lessicale classica (*ultrix*) che impreziosisce ed eleva lo stile. Il sostantivo *hora* è lezione accolta nel testo e congettura efficace già del Dronke (modulata sull'occorrenza classica di Sil., 5, 655: *ultrix hora*), che propone il sostantivo in alternativa a *colla*, variante attestata per consenso dei codici ma dura al senso. Non si è seguito, invece, l'intervento sul verbo. Se la tradizione manoscritta conserva *cecidi*, Bischoff emenda con *caecidi*, mentre Dronke, giudicando *dies* e *hora* i soggetti dell'assunto, propone *cecitit*, adottando un presente indicativo. Nella presente edizione si è conservata la III persona singolare in concordanza con i soggetti singolari del verso. Tuttavia è stato mantenuto il perfetto originario *cecinit*, ivi accolto poiché, oltre a garantire una risultanza metrica coerente e regolare, offre lo spunto per un ulteriore approfondimento sulla collocazione *super tempora* della profezia e della ministra sibillina. L'impiego di un tempo passato colloca l'evento del Giudizio Universale come già svolto rispetto al discorso proferito dalla ministra divina, pur essendo stato presentato come l'oggetto dell'avviso e del monito educativo proferito dalla Sibilla all'uomo per conto di Dio. Non si tratta di un cambiamento temporale incongruo o confusionario quanto piuttosto irrilevante se messo in bocca alla Sibilla. A lei, infatti, è concesso sapere ciò che Dio le rivela e, in virtù della propria mantica mistica, di muoversi più liberamente nel tempo, pur rimanendo all'oscuro dei misteri divini più profondi. In sostanza, la componente di *trance* di visione che caratterizza la profezia sibillina dalle prime attestazioni classiche, offre la giustificazione per una comprensione razionale della mobilità temporale di Sibilla. Questa, d'altra parte, era già stata testimoniata all'interno del componimento, sempre in relazione alla figura sibillina, quando, a v. 58, la Sibilla di sé stessa, prima rivolgendosi al futuro e poi tornando

---

<sup>338</sup> Todorov T., *Problème de l'énonciation*, in *Langages* 17, 1970, pp.3-11; De Certeau, *L'énonciation mystique*, in *Recherches de science religieuse*, 64, 1976, pp. 183-215.

al tempo del presente, sostiene: *bis arsura fero minas irasque potentes*. In breve, Sibilla accenna ai propri *carmina* come veritieri e confermabili dalla stessa realizzazione del Giudizio Universale che, quando si compirà, darà suffragio a quanto da Lei sostenuto. Tuttavia, dell'esito del giorno di Giustizia ella non è a conoscenza per volere divino: di qui si comprende la sfumatura ipotetica del discorso di v. 135. Si tratta di una delle molteplici realizzazioni retoriche del pensiero di campo<sup>339</sup>, ovvero della realizzazione sincronica di eventi differentemente distribuiti nella cronologia comune condivisa in ambito di profezia divulgata, i quali non vengono più descritti secondo la concatenazione causa-effetto.

**v.135:** Esametro regolare con cesure tritemimere e pentemimere a separare i due emistichi in senso retorico ed ermeneutico. Può essere concepito come il vero e proprio verso di chiusura del poemetto per la coerenza tematica e lessicale dimostrata nei confronti del v.1, con cui struttura la *Ringkomposition*. La Sibilla, dando voce alle proprie aspirazioni, si rivolge in maniera del tutto confidenziale a Dio, cui chiede, qualora sia giudicata degna e meritevole, di poter lasciare il regno mortale e poter assurgere, per mezzo della propria anima, al regno dei cieli. Interessante l'uso del verbo *rapio* che richiama il concetto del rapimento con violenza, metonimicamente ammiccante nei confronti della morte. Esso si colloca in evoluzione concettuale con il *condat* posto a chiusa di verso, il cui soggetto reggente è Dio, omesso però nello schema poetico. La scelta di non definire Dio secondo l'uso adottato nelle precedenti sezioni, è piuttosto indicativa della relazionalità ministra-Dio diretta, immediata, quasi scontata. Infatti, dopo la dipartita dal mondo terreno la preghiera è rivolta affinché Dio custodisca e protegga l'anima, la vera essenza umana e cosmica nel mondo siderico, da cui ella proviene e a cui è destino che si ricongiunga. Torna in primo piano lo sfondo platonico del testo, più vivido nella prima sezione testuale e nei passi attinenti alla dicotomica proposizione corpo/anima.

Il secondo emistichio del verso è calibrato sul secondo emistichio di v. 1: *animam de sidere traxi/ animamque in sidere condāt*. Si noti la riproposizione dell'accusativo *animam* seguito dall'accento al *sidus*<sup>340</sup> e, in ultimo, la chiusa verbale in *variatio* temporale. Se ad apertura del componimento viene messa in luce, per mezzo di un tempo storico, l'origine dell'anima della Sibilla e per estensione di tutti gli esseri umani di cui ella condivide la condizione mortale (*ego mortalis*, v. 133), a chiusa della poesia si preferisce un congiuntivo presente che dia conto della prossimità dell'avvento di Dio e del serio dubbio che domina in ogni uomo e nella ministra di Dio. La sfumatura probabilistica ed esortativa del periodo ipotetico di v.135 adombra proprio la certezza dell'essere giudicati (*digna sum*) e la speranza imperitura nei confronti della redenzione (*rapiat- condāt*). Il tema del dubbio della Sibilla è presente anche in *Or. Sib.*, 2, 339-343; 8, 151-155.

**v.136:** Esametro regolare con cesure tritemimere e pentemimere che incorniciano i due emistichi del verso, ben amalgamato foneticamente dall'allitterazione della sibilante. Una ultima *sententia* sulla finitezza del tempo

---

<sup>339</sup> Cfr. Caillois R., *Temps circulaire, temps rectiligne*, in *Obliques*, 1975, pp. 130-149; Franz M. L., *Le tracce del futuro*, Como, 1986, pp. 19-44; Vidal-Naquet P., *Temps des Dieux et Temps des hommes*, in *Le chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, Éditions La Découverte, Paris, 1981.

<sup>340</sup> Cfr. Cap. III, p. 124, nt. 269.

umano e sulla centralità dell'uomo (*hominis* è collocato proprio nel nucleo dell'esametro). La breve vita dell'uomo si risolve in una manciata di anni: il participio attributivo *finitis*, lezione accolta in edizione tiene conto del dato detestuale ricavato dalla glossa correttiva presente in D.

Essa permette la restaurazione della costruzione metrica del verso, dando luogo altresì al forte omoteleuto interno al testo *brevis hominis finitis annis*. La Sibilla Maga conclude in maniera criptica e allusiva la propria profezia. La vita degli umani, della Sibilla stessa, delle creature di Dio ha compimento in un esiguo spazio di tempo (cfr. anche Comm., *Apol.*, 31). Gli anni, prestabiliti secondo una concezione deterministica e provvidenziale in senso cristiano, si dissolvono. Quasi riassumendo in maniera sintetica e oracolare il transito culturale, la parabola umana ma anche della figura sibillina in termini generali da “culture etniche a religioni fondate”<sup>341</sup>, l'ultimo verso propone rassegnazione ma anche speranza nella liberazione catartica da una vita corporale.

---

<sup>341</sup> Cfr. Casadio G., *I Paradisi della Sibilla*, in *Sibille e Linguaggi oracolari*, Mito, Storia e Tradizione, Atti del Convegno Internazionale di Studi, Macerata Norcia 20-24 settembre 1994, pp. 411-425.

### 3.1: *Prophetia ex Dictis Sibyllae Magae* e il rapporto con le fonti:

Tutta la tradizione manoscritta e le evidenze collaterali al testo non presentano alcun riferimento all'autore della poesia sibillina che di fatto rimane, allo stato attuale delle ricerche, adespota. Tale mancanza determina una lacuna gnoseologica non solo riguardo alla collocazione cronologica e geografica della *Prophetia* ma anche in merito alla restituzione del *background* culturale e letterario soggiacente al testo e alla sua evoluzione storica e di trasmissione. Tuttavia, proprio i riferimenti presenti nell'apparato delle fonti proposto in edizione risultano promettenti giacché da questi si ricavano numerose informazioni intra ed extra testuali.

Emerge chiaramente il debito dell'autore nei confronti della tradizione classica, rappresentata in modo predominante dai testi di Virgilio, evocato in almeno quattordici luoghi (cfr. vv. 10, 17, 20, 25, 31, 32, 38, 40, 65, 74, 124). L'autore ha familiarità con l'*opera omnia* del Mantovano in quanto ad essere citati non sono solo i componimenti canonici ma espliciti richiami esistono nei confronti della produzione pseudo-*virgiliana*, come conferma il v. 25 che riprende la clausola metrica nonché l'apertura dell'esametro del v. 198 della *Ciris*. D'altra parte l'incidenza virgiliana è pervasiva e non concepita in modo limitato dal momento che gli imprestiti testuali non sono confinabili in modo esclusivo ai luoghi più naturalmente connessi con la profezia sibillina e il personaggio Sibilla. Anche se ai vv. 20, 32 e 38 si allude al Libro 6 dell'*Eneide*, noto per l'incontro di Enea con la profetessa e il viaggio ultraterreno dell'eroe troiano in compagnia della *horrenda Sibylla* (Verg., *Aen.*, 6, 10), non mancano cenni ai libri 5, 7, 8 e 9. Medesima situazione si riscontra per l'eco della *Ecloga* 4, immediatamente evincibile dalla riproposizione *verbatim* del v. 17 del Mantovano in corrispondenza del v. 31 della *Prophetia Sibyllae Magae*. Infatti, pur sembrando piuttosto scontato il richiamo al componimento classico che più di tutti è giudicato evocativo e profetico secondo la prospettiva cristiana poiché *praesagium* della venuta del fatidico *puer renovationis rerum*, sono riscontrabili cenni anche alla *Ecloga* 5 (v. 10) e ai libri 1, 3, 4 delle *Georgiche*.

Presente nel computo degli autori classici anche Ovidio, l'altro grande poeta del periodo augusteo, richiamato al testo nei *loci similes* dei vv. 6, 23, 25, 32, 36, 48, 49, 84, 88, 107, 121, 124. I costanti riferimenti alle *Metamorfosi* (libri 1, 6, 7, 14, 15), ai *Fasti*, ai *Tristia* e alle *Epistolae* denotano una frequentazione poliedrica del materiale classico, confermata anche dai numerosi richiami alla poesia epica e metrica di Stazio (la *Thebais* è evocata ai vv. 12, 32, 36, 82, 130 mentre alle *Silvae* si fa riferimento al v. 10), nonché a quella storica di Silio Italico (con i *Punica* sono emersi due *loci similes* ai vv. 12, 36, 41) e alla satirica di Giovenale (v. 114)<sup>342</sup>. Alla poesia elegiaca properziana si allude ai vv. 6 e 112; alla poesia epica di Valerio Flacco si ammicca nei vv. 12 e 20. Autori di riferimento sono anche Lucrezio evocato ai vv. 114, 124 e Marco Manilio degli *Astronomica*, con cui si riscontrano concordanze testuali ai vv. 12, 21, 29, 44, ma anche Germanico (v. 12), Persio (v. 19), Cicerone e Marziale (v. 82).

Dall'elenco degli autori classici forniti si comprende come l'anonimo autore della *Prophetia* abbia messo in atto una selezione programmatica di materiale letterario

---

<sup>342</sup> Va segnalato che, a fronte della *lectio difficilis* di v. 120 *vestitur aer*, il primo editore aveva proposto un emendamento in *vertitur aer*. Seppur non accettato in edizione, non si può trascurare che la chiusa metrica trova un diretto riscontro con Giov., 6, 99: *tunc sentina gravis, tunc summus vertitur aer*. Una simile situazione è riscontrabile per il v. 67 ove, pur non trovando riferimento alla chiusa *vestitae flammae*, si ha un luogo simile per la variante (emendamento di Bischoff) *vertice flammae* con Stazio, *Theb.*, 12, 431.

augusteo e primo imperiale, piuttosto eterogenea e confinabile in termini funzionali e contenutistici.

Dall'attenta lettura della tipologia delle occorrenze classiche, è lecito supporre che l'avvicinamento alla materia classica, poetica e mitologica non sia stata motivata dalla necessità di un riferimento per la descrizione della profetessa Sibilla o di un tentativo di *aemulatio in imitando* del tema sibillino. Di certo il debito strutturale nei confronti delle descrizioni classiche della profetessa non mancano: proprio i primi sei versi del componimento sibillino integrano il tipo profetico virgiliano nella rilettura cristiana, per mezzo della *repetitio* linguistica. Ne è un esempio il v. 2, dedicato all'aspetto pragmatico e all'esecuzione fisica della profetazione.

Pur tuttavia i *loci similes* virgiliani evidenziati nel poemetto sibillino non trovano un criterio univocamente tematico di selezione.

La medesima situazione è descrivibile anche per l'*usus Ovidii*. Pur essendo assodata una vicinanza alla materia poetica ovidiana, mancano riferimenti espliciti al libro 14 delle *Metamorfosi*, dove è contenuto l'incontro dell'eroe troiano con la *virgo Cumaea* (Ovid., *Met.*, 14, 135), descritta come *virgo innuba* (*Met.*, 14, 142), e vittima del *trick* giocoso infertole da Apollo. Unico accenno tematicamente consapevole all'opera del Sulmonese potrebbe risultare quello del v. 48, dove si registra l'occorrenza *signa dedi*, mutuata dagli *Amores* (2, 8, 8: *conscia signa dedi*) e dalle *Metamorfosi* (1, 220: *signa dedi*). Quest'ultimo debito conserva, nello specifico, il senso evocato anche nel componimento sibillino: i *signa* sono gli *argumenta* a vantaggio dell'idea di una immanente presenza del Dio nell'economia della narrazione ovidiana divenendo, in *variatio*, simboli astronomici della azione degli astri mobilitati nel cielo da Dio.

Di fatto, pare più logico concentrarsi sulla posizione delle occorrenze classiche. Quasi la totalità delle citazioni tratte dagli autori augustei e imperiali, infatti, è collocabile ad apertura o a chiusura dei versi della *Prophetia ex Dictis Sibyllae Magae*; spesse volte la stringa segnalata in apparato risulta condivisa da vari autori classici proprio in virtù dell'uso poetico strutturale che se ne fa (cfr. i casi dei vv. 6, 12, 20, 25, 32, 36, 38, 82, 114, 124).

Peraltro, tutte le occorrenze testuali sono afferenti alla poesia metrica e, specificamente esametrica.

È lecito supporre che l'autore del componimento sibillino abbia subito la suggestione della poesia classica, condizionato dalla resa della metrica della propria opera poetica. Assicurandosi l'*incipit* e le clausole finali (preponderante l'uso virgiliano), poteva risultare più agevole la composizione delle parti interne degli esametri profetici. Si legga a conferma il *locus* del v. 6 dove ricorre il sintagma di ascendenza classica *noverit illa*. Esso si ritrova nella medesima posizione metrica nei versi elegiaci di Properzio e Ovidio, andando a occupare il primo piede e la prima metà del secondo piede del secondo emistichio del pentametro. Sia nelle *Elegiae* sia nei *Tristia*, peraltro, l'ultima parte del verso è completata da un bisillabo con ultima sillaba lunga (Prop., *vetat*; Ovid., *parum*). Anche il pentametro del carne sibillino non si discosta dalla struttura, recitando: *noverit illa deus*. Merita menzione anche il caso del v. 7 che presenta, a chiusa dell'esametro, il verbo trisillabico *pependit*, piuttosto comune nelle occorrenze classiche poetiche<sup>343</sup>. Più rilevante è

---

<sup>343</sup> Il verbo è usato autonomamente a chiusa di esametro anche in: Prop., 4, 1 e 43 (*cervice pependit*), Prop., 4, 8, 21 (*temone pependit*), Verg., *Aen.*, 1, 715 (*colloque pependit*), Verg., *Aen.*, 2, 546 (*umbone pependit*), Verg., *Aen.*, 7, 67 (*frondente pependit*), Verg., *Aen.*, 8, 277 (*innexa pependit*), Verg., *Aen.*, 9, 755 (*utroque pependit*), Verg., *Aen.*, 10, 341 (*moribunda pependit*), Lucan., 3, 602 e



l'uso di questo verbo anticipato da un bisillabo con il quale viene a strutturare la sequenza dattilica canonica di V piede. Simile *status* metrico ricorre anche in: Prop., 4, 5, 51 (*colla pependit*), Verg., *Aen.*, 5, 206 (*prora pependit*), Lucan., 4, 47 (*Marte pependit*), Lucan., 6, 472 (*rupe pependit*); Man., 1, 917 (*Roma pependit*), Ovid., *Ars*, 2, 257 (*luce pependit*), Ovid., *Met.*, 5, 68 (*veste pependit*), Ovid., *Met.*, 5, 127 (*poste pependit*), Ovid., *Met.*, 14, 738 (*fauce pependit*).

La clausola metrica *ipse deus* del v. 9, invece, pur essendo attestata in due distici elegiaci tratti da Properzio (Prop., 2, 15, 54 *ipse deus*; Prop., 3, 21, 6 *ipse deus*) a chiusa di pentametro, è difficilmente riconducibile a un uso compositivo mirato: quantomeno ciò non è determinabile per confronto metrico dal momento che lo *status* del verso tutto è compromesso. Se i primi due piedi risultano regolari (con una successione dattilico- spondaica), dal terzo piede la struttura è lacunosa; unica certa sensibilità metrica dell'autore rimarrebbe nella stringa *chaos ipse deus*, rappresentata da una duplice sequenza anapestica.

Di vera e propria citazione metrica, invece, si può parlare per la stringa *deus deus* del v. 10 ove è palese la citazione virgiliana. Infatti, nella *Ecloga* V (v. 64) il Mantovano ripropone: *ipsa sonant arbusta: 'deus deus ille, Menalca'*, descrivendo un esametro dattilico con spondeo in seconda sede. Anche il v. 10 *Principio sine fine deus deus omnibus auctor* risulta essere della medesima tipologia descritta. Va notato come il sintagma *deus deus* ricorra nella stessa posizione metrica, ad occupare la seconda parte del terzo piede e l'intero quarto piede, generando la cesura di terzo trocheo e la pausa pentemimere. L'impostazione classicheggiante è evocata altresì dalla clausola conclusiva derivata da Stazio (*Silv.*, 5, 3, 100).

Il gioco metrico avvertibile da parte dell'autore permette di sottoscrivere come le clausole siano reperate anche in base alla loro ricorrenza negli autori classici. Non sorprende ritrovare stringhe esametriche derivate da soluzioni interne ai versi poetici classici: è questo il caso del v. 12 riportante il sintagma *noctemque diemque*<sup>344</sup>, attestato internamente ad esametro in vari luoghi degli *Astronomica* di

---

6, 549 (*retinente pependit*), Lucan., 7, 520 (*conserta pependit*), Man., 1, 201 (*imitata pependit*), Man., 5, 552 (*puella pependit*), Ovid., *Met.*, 1, 120 (*adstricta pependit*), Ovid. *Fast.*, 6, 707 (*superante pependit*), Pers., 5, 31 (*donata pependit*), Stat., *Silv.*, 1, 2, 103 (*cervice pependit*), Val. Fl., 1, 259 (*cervice pependit*). L'impiego di questo verbo, tuttavia, potrebbe sottendere anche una lettura concettosa del motivo del *Deus descendens*. Già il noto poeta romano cristiano Commodiano aveva immortalato questo *topic* nel *Carmen Apologeticum* (v. 328), evocando la morte fruttifera del Cristo che, discendendo dalla croce (*lignum*) aveva concesso la redenzione all'umanità: *Mors in ligno fuitet ligno vita latebat/ quo deus pependit dominus vitae nostrae repertor*. La relazionalità diretta con la poesia commodiana non è difficile da immaginare per la *Prophetia Sibyllae Magae* dal momento che almeno un luogo simile nei confronti dell'opera *maior* dell'autore è riscontrabile a v. 24. Peraltro è nota la pratica acrostica usata da Commodiano (*Istructiones adversus gentium deos*), cui non è estraneo neanche il componimento sibillino in analisi, il quale ripropone il nome CRISTUS ai vv.77-84. Cfr. 3.4.

<sup>344</sup> Nella variante *noctesque diesque* la stringa metrica accorre anche al v. 82 della *Prophetia: Vocibus et gemitum noctesque diesque dedere*. Si tratta di un *usus* metrico piuttosto consolidato. Nella medesima posizione d'esametro la si trova in Marziale (12, 38,1: *Hunc hic femineis noctesque diesque cathedris*) e Stazio (*Theb.*, 12, 396: *te cupiit unam noctesque diesque locutus*) ma non mancano impieghi, seppur diversi. Tra gli autori classici si ricordino: Ennio (*Ann.*, 10, 334: *Tite sic noctesque diesque*); Plauto (*Anph.*, 168: *Noctesque diesque assiduo satis super quest*); Orazio (*Serm.*, 1, 76: *an vigilare metu exanimem noctesque diesque*); Virgilio (*Aen.*, 6, 556: *vestibulum exsomnia servat noctesque diesque*); Marco Manilio (3, 383: *hic locus in binas annum noctesque diesque*); Lucano (8, 292: *et polus Assyrias alter noctesque diesque*); Stazio (*Achill.*, 1, 2: *Aequaevam que facem captus noctesque diesque*; *Silv.*, 2, 1, 210: *aut moritura vides obeunt noctesque diesque*; *Theb.*, 3, 76: *quingenta animae circum noctesque diesque*; *Theb.*, 7, 503: *a miserae matres hunc te noctesque diesque*; *Theb.*, 12, 485: *auditi quicumque rogant noctesque diesque*). Come clausola metrica viene impiegata anche in Claudio Mario Victorius (*Aleth.*, 3, 176:

Marco Manilio (3, 396), ma anche in Virgilio (Verg., *Aen.*, 5, 766; 8, 94), Stazio (*Theb.*, 7, 398), Silio Italico (1, 604; 15, 576)<sup>345</sup>. Anche il caso del v. 20 va sottoscritto a questa categoria, dal momento che la stringa *et pater ipse* è usata da Propertio internamente ad esametro in 2, 32 e pure quello del v. 32. Il sintagma *aurea tecta* infatti, è presente in *variatio* metrica in Ovid., *Epist.*, 16, 179 e Stat., *Theb.*, 1, 208.

Interessante a questo proposito è l'uso del verbo *loquuntur* a chiusa di verso, impiegato in modo simile anche da Lucrezio, Virgilio, Ovidio, Stazio, Silio Italico, Petronio e Marco Manilio (cfr. Lucr., 4, 1018; Verg., *Ecl.*, 5, 28; Verg., *Aen.*, 1, 731; Man., 2, 223; Ovid., *Am.*, 3, 10, 5; Ovid., *Met.*, 4, 63; 7, 615; 12, 241; Ovid., *Trist.*, 5, 10, 39; Petr., *Satyr.*, 120, 1, 73; Stat., *Theb.*, 12, 26; Stat., *Achil.*, 1, 475). Infine non può non essere menzionata la costruzione della clausola esametrica a v. 87 *per membra deduxi*, modulata sulla costruzione delle occorrenze classiche, rappresentate da Lucr., 1, 414 (*per membra senectus*), 2, 262 (*per membra rigantur*), 2, 276 (*per membra voluntas*), 2, 282 (*per membra per artus*), 3, 153 (*per membra videmus*), 4, 763 (*per membra quiescunt*), 4, 907 (*per membra quietem*), 4, 927 (*per membra repente*), 4, 942 (*per membra ruina*), 6, 657 (*per membra dolorem*); Verg., *Aen.*, 1, 691 (*per membra quietem*), 8, 30 (*per membra quietem*), 8, 406 (*per membra saporem*), Man., 2, 758 (*per membra legendi*), 5, 483 (*per membra reducet*); Stat., *Theb.*, 5, 595 (*per membra tepentem*), 12, 43 (*per membra favillae*), Sil., *Pun.*, 1, 553 (*per membra cruorem*), 6, 97 (*per membra quietem*), 9, 584 (*per membra per arma*), 13, 273 (*per membra Lyaeo*), 15, 686 (*per membra per arma*).

Non che poi siano assenti riferimenti alla poesia cristiana<sup>346</sup>. A Commodiano, evocato nei primi venti versi del poemetto, si aggiungono i richiami all'apologeta

---

*infelix genitor lacrimis noctesque diesque*); Claudiano (*Carm. Min.*, 21,1: *Mallius indulget somno noctesque diesque*); nell'anonimo *Carmen ad Flavium Felicem de resurrectione mortuorum et de iudicio Domini* con concordanza di posizione nei confronti dell'*usus* verificato nel poemetto sibillino (v. 282: *experti quotiens noctesque diesque serenos*). Infine si ha riscontro nel *Polythecon* (5, 228: *An vigilare metu exanimen noctesque diesque*).

<sup>345</sup> La fortuna di questa clausola sopravvive anche nelle fonti tardoantiche e cristiane. Si segnala, in questa sede, l'occorrenza registrata nell'Epistola 85 di Alcuino del 798, dedicata a Carlo Magno, nella quale, rispondendo alle curiosità del re in merito al corso delle stelle, l'autore riporta dei versi poetici: *Sol tempora dividit anni/Mutat noctemque diemque*. Si cfr. anche Damaso nel *Carme VII De S. Paulo Apostolo* al v.17 (*Profundum penetrare mari noctemque diemque*) e Florus Lugdunensis che nel *Carmen Religiosum IV* riporta *luce nova irradians noctemque diemque creasti*. Interessanti riprese di clausole metriche sono riscontrabili anche per il v. 17 con *incipit* virgiliano *Primus ab aetherio*, recuperato anche da Sant'Agostino in *Civ.*, 7, 27, 2; *Ep.* 17, 3, 2, *Ep.*, 6, 3, 22, nonché da (Pseudo) Aurelio Vittore in *Origo Gentis Romanae*, 1, 1. Va menzionato anche l'uso, in chiusa esametrica, del *sine fine corona* del v. 19 in *variatio* (*sine fine coronam*), ricorrente in Eugenio III Toletanus, *Epitaph.*, 87 (*Amplificet regnum tribuat sine fine corona*) nonché l'apertura *quae sint quae fuerint quae* di v. 40, di impronta virgiliana, poi recuperata in *Cento Probae*, v. 37 e reimpiegata in *variatio* da Cipriano (*Hept.*, 1419: *quae sint, quae fuerint, quae mox ventura ferantur*). Nello specifico questa occorrenza risulta particolarmente fortunata. Dalle prime attestazioni classiche essa accorre anche in Macrobio (1, 5, 112: *quae sint, quae fuerint, quae mox ventura sequentur*), Boezio (*Cons.*, 5, 2, 11: *quae sint, quae fuerint ueniant que uno mentis cernit in ictu*). Infine, va precisato come anche la clausola *aurea tecta* non sia rimasta priva di impieghi nella poesia cristiana: essa è attestata almeno nel carme *Ad Virgines* di Venanzio Fortunato (*aurea tecta micant plebs aurea fulget in aula*).

<sup>346</sup> Proprio la compagine degli autori cristiani citati nella *Prophetia* permettono una prima riflessione sull'epoca di composizione del componimento. Infatti, il richiamo alle fonti religiose occidentali è rivolto a testi e autori dei primi secoli del Cristianesimo, collocabili non oltre il V sec. Si tratta di un elemento indicativo per suggerire un *terminus post quem* nella datazione dell'operetta sibillina, tenendo a mente come *terminus ante quem* la stesura del primo Vangelo, evocato chiaramente nel già citato v. 60, e cronologicamente collocabile nella seconda metà del I sec. d.C.

cristiano Draconzio, richiamato nel v. 34 nell'espressione *totum qui continet aequor*, modulato sul v. 60 del poema esametrico *De laudibus Dei*, riportante *totus quas continet aequor*. In realtà anche l'espressione *nos scire vetat maiora* del v. 39 trova una eco nel v. 12 del libro 3 del poema draconziano, che inaugura il tema della sapienza divina, onnicomprensiva ed espansiva nei confronti di quella mortale: *Omnia nosse Deum, quia condidit omnia solus/ Quis dubitet? Quod nosse iubes, coelestia norunt/ Quod tu scire vetas, ignorant omnia coelo*. Il richiamo a un letterato tardoantico, nel quale l'elemento pagano è compresente a quello teologico, va a suffragare l'idea di un debito reale dell'anonimo autore sibillino nei confronti di una letteratura eterogenea. La Sibilla della *Prophetia* è una profetessa ispirata dal Dio cristiano e come tale i suoi vaticini risultano intrisi di ammiccamenti tematici e strutturali alla bella forma letteraria del primo Cristianesimo. Se è possibile riscontrare un debito (apparentemente) solo tangenziale del poemetto nei confronti dell'opera dell'autore africano, in virtù dei cenni tematici convergenti sulla *descriptio* di Dio, *conditor naturae* (v. 3), Padre della luce, dell'ordine del cielo e fondatore della nomenclatura vigente nel mondo, più evidente continua a rimanere il debito metrico. La stringa del v. 34, infatti, è usata in luogo di chiusura esametrica. Altra prova dell'*usus* metrico esteso alla poesia cristiana è fornita dal v. 60, ove viene ad essere evocato il *dies Iudicii*, che solo il Padre conosce e che il Figlio, alla pari del genere umano, ignora. Nel giorno del Giudizio, per mezzo della conflagrazione e dell'assunzione dei beati, ogni uomo riscatterà la sua posizione nei confronti di Dio. Si tratta del tema neotestamentario presente in *Mc*, 13, 32: *De die autem illo, vel hora nemo sci [...]* *neque Filius, nisi Pater*, citato già da B. Bischoff nella prima edizione.

Ancora, vale la pena richiamare alla mente la stringa di v. 84, dove l'occorrenza dell'*incipit* esametrico *en ego sum* è chiaramente debitrice della poesia parafrastica di Giovenco (con cui si riscontra un luogo simile anche a v. 25 per l'accenno all'incarnazione del Cristo) e Prudenzio<sup>347</sup>, nonché quella di v. 92.

La clausola *corporis escam* rimanda alla poesia di Paolino Nolano (*Carm.*, 23, 80: *fit laqueus laqueatus homo et sua preda latronem/decipit et capti captivus corporis escam*), evocato precedentemente nella chiusa metrica del v. 71 e ancor prima nel v. 8, con allusione al tema del martirio (cfr. *Carm.* 19, 315-320: *et referam varias ab origine causas/ ex quibus haec orta est variis benedictio terris. Nam quia non totum pariter diffusa per orbem /prima fides ierat, multis regionibus orbis/ martyres adfuerant, et ob hoc, puto, munere magno/id placitum Christo nunc inspirante potentes*).

Di funzionalità tematica risulta l'impiego della stringa di v. 122 *facta gravant* che, se letta a sistema con il v. 124 *ut fides crimina purget*, richiama il concetto del peccato che agisce per mezzo delle libere azioni umane, evocato anche da Cipriano nella parafrasi poetica dell'*Esodo*, v. 1246 (*ast illos sua facta gravant quos crimina fuscant*).

In maniera simile il v. 130 condivide la clausola metrica *compendia vitae* con la *Vita Sancti Martini* di Venanzio Fortunato (1, 393), recuperando anche la tendenza sentenziosa dell'assunto e riassumendo i principi orientativi del comportamento del buon cristiano. D'altra parte Venanzio Fortunato, riferendo dell'incontro di Martino con il padre della paralitica di Treviri, scrive: *Vir Martine Dei, populari nate salutis/ vir cuncti bonitate parens, tibi suggero luctus/ ne miseri pereant lacrimae pietatis*

---

<sup>347</sup>Va sottolineato che l'occorrenza rimane di ascendenza pagana, dal momento che essa è impiegata, seppur in diversa posizione metrica, anche in Ovidio (*Pont.*, 4, 15, 19: *tam tuus en ego sum cuius te munere tristi*).

*amice/quem mea causa trahit loca tam longinqua venire/ ut labor iste viae tribuat compendia vitae.*

Continua ad essere evidente l'uso funzionale della poesia cristiana in senso metrico e stilistico<sup>348</sup>. Esigenze meccaniche dettano le riprese di emistichi e locuzioni in una rilettura cristiana del tema apocalittico, escatologico e sibillino. Non che si tratti, tuttavia, di un tentativo centonario<sup>349</sup>.

Indizi di comparazione con la meccanica compositiva del centone<sup>350</sup> potrebbero rimanere l'atteggiamento metrico claudicante del componimento e qualche

---

<sup>348</sup> Della grande reversibilità dell'uso metrico nella *Prophetia* offre un esempio la stringa del v. 25 (*corporis artus*). Essa, evocata anche in Paolino di Periegeux nella *Vita Sancti Martini* (5, 286: *incussor lacerit quatiebat corporis artus*; 5, 423: *nudarent turpes adpensi corporis artus*), ebbe fortuna anche nella poesia successiva. Viene menzionata in Adhelmus Scireburnensis (*Aenigm.*, 99,5: *dum trucis aspectant immensos corporis artus*), nella *Vita Bavonis Gandensis* di VIII sec. (1, 236: *sic damnare suos tractabat corporis artus*), nel *Polythecon* (1, 414: *Magnipotens animus, transgressa que corporis artus*), in Eusebio Abbate Wiremuthensis (*Aenigm.*, 55, 3: *aura mea afficiat sanos quo corporis artus*) e persino in Giovanni Battista Spagnoli Mantovano (*Parth.*, 2, 311), autore che dimostra di essere particolarmente sensibile nei confronti della prassi poetica antica (cfr. anche la ricorrenza della clausola metrica *saecula regni* in *Parth.*, 2, 274). Anche la clausola di v. 50 (*flumina currunt*) trova rispondenza cronologicamente successiva in Eusebio Abbate Wiremuthensis (*De vacca*, 4: *ex me multi uiuunt, ex me et flumina currunt*).

<sup>349</sup> Sulle caratteristiche strutturali e tematiche delle opere centonarie si leggano: Palla R., *La Poesia. Origine e sviluppo delle forme poetiche nella letteratura occidentale*, ETS Editrice, Pisa, 1991; Palla R., *Risvolti di tecnica centonaria*, in "Civiltà Classica e Cristiana", 4, Genova, 1983, pp. 279-297; Salanitro G., *Osidio Geta. Medea*, Edizioni dell'Ateneo, Roma, 1981; Salanitro G., *Omero, Virgilio e i centoni*, in "Sileno", 13, 1987, pp. 231-240; Consolino F.E., *Da Osidio Geta ad Ausonio e Proba: le molte possibilità del centone*, in "Atene e Roma", N. S. XXVIII, Lecce, 1983, pp. 133-151; Shanzer D., *The anonymous Carmen contra paganos and the date and identity of the centonist Proba*, in "Revue des Études Augustiniennes", 22, 1986, pp. 232-248. In questo caso si è tenuto conto della struttura del centone di ispirazione cristiana, tralasciando, per l'analisi strutturale, la totalità delle caratteristiche afferenti alla produzione centonaria di matrice non religiosa. Di fatto, per quanto nel poemetto sibillino l'uso sistemico metrico dei versi classici citati sia conservato, esso riguarda prioritariamente le clausole di chiusura. Fatta eccezione per la citazione integrale del Virgilio bucolico a v. 31, non si hanno riprese di emistichi e neanche si verifica l'associazione sistemica di segmenti di versi di più autori. Il rapporto quantitativo delle citazioni metriche per ogni verso è descritto dalla equazione 1:1. Peraltro il materiale classico sottostante la *Prophetia Sibyllae Magae* non è ricavato solo da Virgilio, riferimento pressoché esclusivo nella scrittura centonaria cristiana, ma attinge alla quasi totalità delle esperienze poetiche di I sec. a.C./I sec. d.C. Anche un intento conservativo didascalico rivolto alla poesia del Mantovano pare non essere coerente con il tessuto letterario della *Prophetia*, dove mancano riferimenti espliciti all'impiego scientemente elaborato nei confronti di Virgilio, conosciuti, invece per il *Cento Probae* (cfr. v. 23: *Vergilium cecinisse loquar pia munera Christi*) e anche per i *Versus ad gratiam Domini* e il *De ecclesia*. In questi ultimi due centoni, infatti, oltre alle allusioni alla fama di Virgilio, si ha un vero e proprio recupero strutturale dei personaggi e delle impalcature semantiche e contenutistiche dei dialoghi del Mantovano.

Peraltro, mancano del tutto i classici *missteps* stilistico-tematici tipici della leziosa letteratura scolastica. Nei luoghi simili proposti in apparato non ha riscontro una *inversio* tematica o uno slittamento di senso dall'*auctor* classico a quello tardoantico; piuttosto emerge un uso ragionato per affinità dell'*auctoritas* poetica antica, decretando un allontanamento dal *mos centonarius*, incarnato in un "gioco letterario (...) destinato a morire, sia pure con qualche sussulto, di morte propria" (Palla 1991, pp. 112-113).

<sup>350</sup> In questa sede si anticipa la ricorrenza dell'*usus* dello iato e dell'allungamento di sillaba breve in arsi davanti a cesura, ricordato per la poesia centonaria *tout court* anche in Lamacchia R., *Metro e ritmo nella Medea di Osidio Geta*, in "Studi Italiani di Filologia Classica", N. S. XXX, 1958, pp. 175-206. Di fatto, come già esposto in Palla 1983, pp. 281-282, è impresa ardua definire l'autonomia degli interventi poetici e metrici per gli autori di centoni. Essi, localizzati principalmente nel luogo di cucitura delle parti poetiche, si articolano in "modulazioni di taglio" (cambio della desinenza, inversioni di parole, sostituzioni e omissioni), "difetti per mancanza di complementarità metrica" (ricorrenti quando gli emistichi impiegati non sono ponderati metricamente), "tendenze" nella realizzazione di "complementarità metrica e perdita" di caratteri metrici rispetto ai "modelli". Nel

ammiccamento parodico, elementi, tuttavia, di per sé insufficienti ad attribuire la *Prophetia Sibyllae Magae* a un genere letterario immediatamente identificabile.

D'altra parte va notato come le citazioni classiche e cristiane non sempre prescindano dal senso e dal *background* tematico del passo o dell'opera da cui sono tratte.

Due esempi afferenti alla letteratura classica si distinguono in questo senso. Il primo è costituito dall'uso bucolico di Virgilio, evocato con due citazioni integrali della *Ecloga* 4, a suggellare l'idea pervasiva della azione profetica del *Carmen Cumaeum* sopra menzionato; il secondo è rintracciabile nei richiami agli *Astronomica* di Manilio. Il legame con Manilio potrebbe essere giudicato sotto la mediazione del modello virgiliano. Già l'astrologo, infatti, usa il mantovano con l'attitudine di un commentatore. Tuttavia, pare corretto tributare autonomia allo studio delle citazioni maniliane, in virtù del rapporto tematico cielo/stelle-terra sottendente gli *Astronomica* e più volte accennato nella *Prophetia* (cfr. v. 23: *quem magus natum astrorum nomine dixit*; v. 72: *nil possunt artes, nullus succurrit arespex*; v.108: *auguriant volucres solem lunamque fatentur*; v.119: *Omnia nam minuuntur astra fatiscunt*; v.120: *pauper vestitur aer*). In sostanza, pur non rinunciando alla assodata filtrazione neoplatonica del manto testuale e teologico del testo sibillino, la ricorrenza di luoghi simili con la poesia esametrica maniliana permette di conservare l'ipotesi di una intersezione di suggestioni astronomiche, mosse anche dalla letteratura classica. D'altra parte si sa che il poema degli *Astronomica*, pur non avendo avuta grande divulgazione nel passato (Quintiliano non menziona Manilio nel computo degli autori di poemi didascalici (*Inst.*, 10, 1, 87)), non mancò di essere conosciuto e copiato in contesti specifici e settoriali proprio nel periodo tardoantico. Ne sia una prova la citazione documentata nei *Matheseos Libri*<sup>351</sup> di Firmico Materno.

Concludendo, i dati forniti dall'apparato delle fonti inducono a parlare di una lettura *para fonicamente*<sup>352</sup> classicheggiante del componimento sibillino, dove la serie di luoghi simili e debiti linguistico-stilistici risultano determinanti per la *facies* uditiva della poesia sibillina<sup>353</sup>, in perfetto stile con la poligenesi autogenerativa

---

caso del testo della *Prophetia ex Dictis Sibyllae Magae* pare venire meno proprio lo stato significativo di citazione virgiliana e di altro autore. Non si hanno recuperi di nuclei metrici ma di stringhe: unica eccezione la citazione del v. 31 riconducibile alle suggestioni che la *Ecloga* 4 aveva suscitato in ambito cristiano.

<sup>351</sup> Cfr. Flammini G., *La praephatio ai Matheseos libri di Firmico Materno*, in *Prefazioni, Prologhi, Proemi di opere tecnico-scientifiche latine*, Herder, Roma, 1990, pp. 65-115.

<sup>352</sup> L'atteggiamento para fonico cui si allude è quello della tipologia descritta da R. Scarcia, il quale definisce la *parafonia* come "esplicitazione di un rapporto di dipendenza, stabilito con l'auctor, non concettuale ma meramente formale, una accettazione e una risposta alle sue soluzioni stilistiche come allusione dotata di specificità di riconoscimento diverse dalle riprese semantiche e dal recupero variato di *sententiae*" (Scarcia R., "Intelligendi auditus", *Aspetti dello studio virgiliano in Manilio*, in *Manilio fra poesia e scienza: Atti del Convegno*, D. Liuzzi (a cura di), Lecce 14-16 maggio 1992, Congedo Editore, Galatina, 1993, pp. 128-129). Si tratta di un uso e una funzione significativa del testo sottoposto a vaglio critico, in relazione anche al pubblico cui esso è destinato alla sua funzione didascalica e pedagogica o estetica, superando quell'interpretazione univocamente stilistica del fenomeno para fonico presentata in contesto francese e italiano (cfr. Marouzeau J., *Traité de stylistique latine*, Le Belles Lettres, Paris, 1962, p. 44; Traina A., *Forma e suono*, Patron Editore, Bologna, 1999).

<sup>353</sup> La eco delle evidenze metriche e testuali della *Prophetia* trovano due elementi di recupero nella poesia medievale. Nello specifico meritano menzione i casi dei vv. 66 e 126. Infatti, la clausola *gemitus lacrimasque ciebit* viene evocata nel poema epico in esametri dattilici *Waltharius*, realizzato nel IX sec. e presumibilmente redatto sulla base di un testo precedente del V sec. d.C. in lingua tedesca. Al v. 866 si legge: *Et quod plus renovat gemitus lacrimasque ciebit*. La clausola metrica *habituacula praestat* (v. 126) entra in relazione con quella ricorrente nel *De triumphis Christi apud*

della letteratura sibillina *tout court* e con il sistema parafonico tardoantico già verificato per Draconzio e poi, a seguire, Boccaccio, Pietro Aretino, Leopardi persino<sup>354</sup>.

Non solo *Imitationstechnik* del testo ma anche eco ragionata sullo stesso.

Per quanto strutturalmente sfuggente alla completa indagine filologica, questo aspetto permette di stabilire un termine di riscontro scientifico sul testo, con un *focus* prevalente sulla poesia augusteo-imperiale e su quella cristiana più teologicamente impegnata, volta ad un uso definitorio e trinitario. Con ciò non si vuole annullare l'uso specifico delle citazioni e la loro funzionalità stilistica, che, di fatto, produce esiti parodici, patetici financo teatrali-istrionici, di cui ampiamente si è detto. Quello che sembra emergere è, tuttavia, il frutto dell'atteggiamento del primo *fiorire* della poesia cristiana, dove proprio il margine liminale nell'atteggiamento critico del modello classico risulta difficile da inquadrare scientificamente, a causa di quel recupero che procede per concetti della prassi letteraria e tematica antica<sup>355</sup>, secondo una modalità già conosciuta per l'esperienza lattanziana.

### 3.2: Apocalissi cristiane, apocalissi norrene: confronto tra la *Prophetia* e *Voluspà*

Relazioni strutturali e tematiche tra la poesia sibillina e *Voluspà* sono state individuate a partire dai primi anni del XXI secolo<sup>356</sup>. La pubblicazione di una nuova e pregevole edizione critica del testo norreno curata da M. Meli<sup>357</sup> ha permesso una ulteriore indagine di confronto tra i due prodotti letterari per i quali, anche se rimane difficoltoso sostenere una dipendenza linguisticamente e organicamente emergente, possono essere identificati dei *loci communes*.

D'altra parte gli *Edda*, concepiti in una cultura di prassi aurale, si innestano su un sistema di rimandi testuali osmotici con il materiale letterario-culturale di matrice cristiana penetrato nelle zone galliche e medio-europee a partire dal V sec., patrimonio di cui anche la letteratura sibillina fa parte<sup>358</sup>.

Il testo di *Voluspà*<sup>359</sup>, primo poema degli *Edda*, conservato in maniera integrale da due manoscritti<sup>360</sup> e in versione ridotta da ulteriori quattro codici, si presenta in forma di poemetto apocalittico con una tendenza tematica volta alla consapevolizzazione degli imminenti fine del mondo e giudizio estremo. Elaborato intorno agli ultimi anni del X sec., per quanto ricavabile dai cenni alla teoria

---

*Italiam* (14, 18). Tale poema fu redatto da Flodoardo, cattedratico di Reims e poeta del X sec. Anche l'apposizione rivolta a Dio, *omnibus auctor* (v. 10), pare avere avuto fortuna in ambito metrico, dal momento che la si trova impiegata in Eugenio Toletano revisore (X sec.), autore della *Dracontii librorum recognitio* al luogo 1, v. 315: *Inde malo bonus est homini Deus, omnibus auctor*.

<sup>354</sup> Cfr. Scarcia 1993, pp. 132-135.

<sup>355</sup> Cfr. Palla 1991, pp. 97-116.

<sup>356</sup> Cfr. Lightfoot 2007, pp. 118-121.

<sup>357</sup> Meli M., *Voluspà, un'apocalisse norrena*, in *Biblioteca Medievale 117*, M. Mancini, L. Milone, F. Zambon (a cura di), Carocci Editore, Roma, 2008.

<sup>358</sup> Santilli E., *Suggestioni interne ed esterne nella vicenda letteraria di un poemetto sibillino*, in *La Silenziosa Eco, Studi di Intertestualità nella Letteratura*, S. Argurio, V. Rovere (a cura di), Aracne Editrice, Roma, 2018, pp. 13-28.

<sup>359</sup> Per un compendio organico dei riferimenti bibliografici si rimanda al sito <http://embla.bib.sdu.dk/bonis/default.html>; la versione cartacea è stata pubblicata per conto di Munksgaard Editore (Copenaghen).

<sup>360</sup> Codex Regius 2365 (R), Hauksbok 1334;

cristiana e millenaristica (seppur proposti secondo una gravidanza variabile), esso rappresenta “una storia universale mitologica che parte dall’origine del mondo e termina con la conflagrazione finale, accennando al sorgere di un nuovo mondo, [...] un genere narrativo non altrimenti attestato”<sup>361</sup>, articolato secondo una struttura di presentazione degli *argumenta* parallela a quella documentata per il carne sibillino. Anche la struttura drammatico-dialogica è condivisa da *Voluspà* e dal *Mundus Origo*: all’uso della prima persona singolare<sup>362</sup> per introdurre il materiale profetico e per presentare il discorso della *volva* (Str. I <sup>5-8</sup>) fa riscontro l’impiego del dialogo diretto e dei monologhi della *Sibylla maga* rivolti al pubblico dei credenti e al medesimo Dio. Si tratta di convergenze strutturali palesi sin dai primi versi dei due carmi.

### Strofa I

Hljóðs bið ek allar kindir  
Meiri ok minni mögu  
Heimdallar!

Vildu a tek Valfjóðr, vel  
fyrtefja  
Forn spjóll fira þau er fremst  
um man<sup>363</sup>

### vv.1-6

*Mundus origo mea est animam de sidere traxi  
Intactum corpus concutit omne deus*

.....  
*Si bene devotum senserit ampla fides  
Multum mea mecum dixerunt carmina carmen  
Carmina quae scribo noverit illa deus*

Ad apertura della prima strofe il poeta norreno richiede il silenzio dei presenti, congedandosi da costoro attraverso un *incipit ex abrupto* che colloca la *volva* in fare vaticinante. Ella, parlando in prima persona, profetizza in *medias res*, inaugurando una modalità e ambientazione *scenica*. La *volva* rivela immediatamente il proprio vincolo ispiratore e gerarchico nei confronti del dio Odino (Valfjóðr, *tu vuoi che io*

<sup>361</sup> Meli 2008, p. 19.

<sup>362</sup> In questo caso si considera l’uso della prima persona nella prima strofe come direttamente relegato alla figura della *volva* (cfr. Dronke 1997). Infatti, superando la posizione del Meli (Meli 2008, pp. 54-55) che legge tutte le sezioni descritte in prima persona come attribuibili alla voce del poeta-cantore in disposizione dialogica col proprio pubblico, lo *switch* delle persone verbali dalla prima alla terza pare indicare un uso ridondante del fare poetico profetico. Le inversioni verbali e soggettive, piuttosto frequenti all’interno del carne norreno, danno conto di una *volva* che, per parlare di sé, fa uso di una estensione letteraria riflessiva e sovrabbondante. Ci si discosta, tuttavia, dalla lettura psicologico-sciamanica del fare della *volva* che, parlando in prima persona, canta della sua attitudine alla previsione degli eventi futuri (cfr. strofe 21: *Pat man hon fólkvið*). D’altra parte proprio il confronto strutturale con il *Mundus Origo* può determinare un vantaggio interpretativo. Tenendo conto del carattere aurale delle due profezie e della possibilità di rappresentazione scenica di entrambe i testi, non è difficile interpretare le sezioni alternate sull’uso della persona come un cambiamento di ruolo nella parte dialogica con il pubblico. Indicativa, in questo senso, l’espressione *vituoð ér enn, eða hvat?* (Str. 27 <sup>5</sup>, 28, 33, 35, 39, 41, 48, 62). L’uso strategico della composizione retorica, d’altra parte, proprio per il carne norreno, viene recuperata nell’uso pronominale, come accade nella strofe 44(<sup>5-6</sup>), ove l’impalcatura linguistico sintattica ha il ruolo dichiarativo di un movimento temporale, dagli eventi del passato a quelli del futuro. Per contro, anche nel *Mundus Origo* esiste una *variatio personae*. Dal v. 84, infatti, terminate le raccomandazioni rivolte agli uomini, è lo stesso Dio a prendere la parola, interrompendo il vaticinio sibillino (*En ego sum qui machinam caeli qui sidera fecit*), il quale riprende solo al vv. 111- 113.

<sup>363</sup> Meli 2008, p.53: “Silenzio io chiedo a tutti voi presenti, /maggiori e minori figlioli di Heimdallr! /Valfjóðr, tu vuoi che io come si deve racconti/l’antica storia delle creature che io remota rammento”.

come si deve racconti/ l'antica storia delle creature che io remota rammento), secondo un atteggiamento simile a quello della Sibilla. Pur mancando una voce di cornice, il personaggio sibillino prende la parola nei vv. 1-2 e riassume la propria genealogia e origine, esprimendosi in prima persona: *Mundus Origo mea est animam de sidere traxi/ Intactum corpus concutit omne deus*.

Presentando in maniera repentina il proprio vincolo divino ella lascia subito spazio al contenuto oracolare del proprio intervento, introdotto dal verbo distintivo *dixerunt*, evocativo della prima trasmissione orale dei *multa carmina* diffusi dalla tradizione classica. Un cenno che ammicca al *vel fyrtelja* pronunciato dalla *volva*.

Le due profetesse, in termini antropologico-letterari, risultano medesimo veicolo sapienziale: sin dall'attacco poetico si configurano come *instrumenta dei* e veicoli indipendenti di natura profetica. Ad essere modulato è il livello di partecipazione profetica tra ministra e divinità: se la *volva* assume al ruolo di *partner* in un certame sapienziale con Odino di cui è subordinata e anche pari (recupero della profezia passata) nell'attimo dedicato alla previsione del futuro, Sibilla è scossa (*concutit*) dal Dio e per mezzo di lui si esprime secondo un vincolo para-gerarchico.

Ruolo chiave è giocato dal tema della *sapientia*. La poesia sibillina dedica almeno tre sezioni all'argomento: la *Sibylla maga* deriva la sua conoscenza dal Dio cristiano (v.6: *noveri tilla deus*), patrono di una *summa scientia* (vv. 39-40: *scire vetat maiora sunt scientia summi/Quae sint quae fuerint et quae futura canantur*) la quale può essere rilevata, seppur in maniera parziale, per fini escatologici e di salvazione. Sibilla diviene *persona* eletta di quel *Pater et Deus* che detiene e possiede una sapienza intesa anche come motore profetico: *Veniet ille dies altus cuius noverit horam/ Qui nos scire vetuit filioque negavit* (vv. 60-61). Una insistenza semantica e semiotica propria anche della *volva* che, tuttavia, interagisce in maniera sovrastante rispetto ad Odino. Il dio sarà costretto a concedere una ricompensa per appropriarsi del moto profetico della sua ministra, configurandosi in posizione liminale e limitata rispetto al sapere universale (cfr. Str. 29).

D'altra parte ella ha derivato le proprie competenze dalla terra ove è cresciuta, come viene rammentato nella strofe 2, dedicata al *background* della profetessa e quindi caratterizzata, in termini spazio-letterari, in modo congruente all'andamento dei primi versi della profezia sibillina.

## Strofa II

Ek man jǫtna á rum borna  
Þá er forðum mik foedda  
hǫfðu.

## v.1

Mundus origo mea est  
animam de sidere traxi

Anche i contenuti successivi vengono disposti secondo una struttura a calco. Interessante risulta l'evocazione del mondo primordiale della *volva* (Str.2<sup>364</sup>: *nove rammento mondi/cieli...al di sotto del suolo*) con una chiara allusione alla struttura cosmica dei nove cieli che non può non richiamare quella già discussa per il carne della *Sibylla maga*. Specificamente, l'accorto uso linguistico del sostantivo *heimr* rimanda al sostrato medio platonico condiviso anche dal primo Cristianesimo

<sup>364</sup> Cfr. Meli 2008, p. 56: "Rammento i giganti nati primogeniti, /quelli che un tempo mi hanno cresciuta".



tardoantico. A seguire, procedendo in maniera apofatica, bruscamente il discorso vira, per entrambe i componimenti, sul dibattito e la rievocazione del tempo mitico e degli dei in opposizione a quello umano e contemporaneo.

Senza alcuna mediazione con la parte introduttiva, entrambe i vaticini si dedicano alla presentazione della Creazione del mondo, secondo un prototipo già verificato nell'Alto Medioevo, tanto da condurre la critica ad ipotizzare un avantesto condiviso di mano germanica, dedicato alla creazione cosmica<sup>365</sup>:

### Strofa III

Ár var alda. ǫar er Ymir  
bygði  
Vara sandr né saer ne svalar  
unnir,  
jörð fannsk aeva né  
upphiminn  
gap var ginnunga, en gras  
hvergi<sup>366</sup>

### vv.7-14

*Caelestis primum patriae  
deus arce pependit/  
Divino perfecta opere et  
munere magno/  
Principio lucis ante chaos  
ipse deus/  
Principio sine fine deus deus  
omnibus auctor/  
Remotumque chaos noctis  
discrevit amicae/  
Et iussit stare diem  
noctemque diemque/  
Luminibus mutare vices  
astrisque moveri/  
Et rerum quibus reparentur  
saecula , gyrus.*

L'apertura formulare *Ar var alda* introduce il vaticinio della *volva*, distanziando la strofe terza e seguenti dalle prime due, giudicate funzionali all'introduzione del carne e dei personaggi operanti nella scena profetica (cantore, Odino e *volva*). Anche nel *Mundus Origo* è possibile assistere a un simile assetto del materiale poetico: se i primi sei versi concepiti in distici elegiaci hanno il ruolo di presentare la Sibilla a servizio del Dio cristiano tutore della *ampla fides* (v. 4), a partire dal v.7 la viva voce della profetessa si concentra sul contenuto principale del vaticinio.

### Strofa IV

Áðr Burs synir bjöðum um  
ypþu,  
þeir er Miðgarð maeran  
skópi;

sól skein sunnan á salar  
steina /þá var grund gróin  
groenum lauki

### vv.15-16

*Diluvium terris fudit  
dorsumque supernum*

*Ast deus postquam ripis  
compescuit aquas*

<sup>365</sup> Cfr. Lönnrot L., *Iörð fannz aeva né upphiminn*, in *Speculum norroenum: Norse Studies in Memory of Gabriel Turville-Petre*, U. Dronke, G. Helgadóttir, G. W. Weber, H. Bekker-Nielsen (a cura di), Odense University Press, Odense, pp. 310-327.

<sup>366</sup> Meli 2008, p. 67: "Finchè i figli di Burr sollevarono la terra/ loro che Miðgarðr illustre modellarono/ Splendeva il sole da meridione sulle pietre del suolo/ e i campi si coprivano di verdeggianti piante".

Nel momento della creazione assume valore la separazione tra acqua e terra. Dal diluvio universale il Dio cristiano veterotestamentario decide di risparmiare il genere umano, contenendo le acque residue in rive e argini. Proprio l'influenza di *Gen. 1, 9* (*concregentur aquae, quae sub caelo sunt, in locum unum: et appareat aridas*) costituisce un vivo avan-testo per la profezia norrena che, nella strofa IV, trova una delle sue prime caratterizzazioni cristiane. Il tema dell'emergere della terra dalle acque, infatti, è uno *specimen* della profezia della *volva*, non altrimenti attestato nella letteratura norrena. Per quanto, a seguire, il processo creativo della comparsa dell'erba verde e della introduzione dei moti celesti inverte l'*iter* cristallizzato nella letteratura religiosa, viene a profilarsi un primo ammiccamento generativo alla cultura altra che si andava diffondendo tra Norvegia e Islanda medievali. Cenno condiviso anche ai vv. 96-98 del carme sibillino: *Qui lac uberibus separato sanguine clausi/ Arida qui volui sulcis viridescere gramen/ Qui culmos fragiles spicato semine clausi*. Pure l'accento alla direzionalità della luce solare volta a meridione (*skein sunnan*) trova un suo luogo comune nel difficile v. 14 della profezia sibillina che, richiamandosi al moto degli astri del cielo, spiega l'intervento riparatore e definitorio di Dio nei confronti delle alternanze dei moti e delle traiettorie direzionali cicliche degli astri (*reparentur saecula gyrus*). Proprio l'interpretazione funzionale del verbo norreno *varp*, allusivo di "concetto del mulino cosmico, con i cieli che compiono il loro moto rotatorio intorno a un pilastro centrale"<sup>367</sup>, propone un'opportunità interpretativa per il *Mundus Origo*, soprattutto per quanto concerne l'intensificazione della funzione causale del verbo principale (*reparentur*)<sup>368</sup>.

Si tratta di un luogo difficile da restituire sia in via filologica che traduttiva. Nella presente edizione si è optato per recuperare la tradizione *ope codicum* relativa al sostantivo *gyrus*, trasmesso dal codice oxoniense, intendendo tutto il verso come frase profetica in opposizione alla sentenza esplicativa di v. 12 retta dal perfetto *iussit* e introdotta (a sistema proprio con il v. 14) dall'*Et*. Si premia, in tal modo, la valenza semantica causale del verbo e la natura esortativa del verso tutto, la quale giustifica anche l'impiego del congiuntivo presente passivo del verbo *reparo* altrimenti poco congruo in termini di *consecutio temporum*, al passato remoto di v. 12 e soggiacente agli infiniti di v. 13. Attribuendo valore strumentale all'ablativo del pronome relativo, si traduce: *E, per mezzo di questi elementi (quibus) siano ristabilite le età delle cose, il ciclo naturale*, con ammiccamento implicito alla direzionalità degli astri celesti e anche al concetto delle età dell'oro di sapore

<sup>367</sup> Cit. Meli 2008, p. 71.

<sup>368</sup> Va ricordato che già la critica (Meli 2008, p. 68; Hoffory J., *Eddastudien I.*, Reimer, Berlino, 1889, pp. 71-85) si è espressa circa la possibile interpolazione della strofe IV e V ("Da meridione volgeva il sole, della luna compagno,/ il braccio destro verso il bordo del cielo/il sole non sapeva dove dovesse stare/né le stelle sapevano dove avessero sede/ né sapeva la luna dove fosse il dominio") mutuata da materiale poetico di natura cosmogonica, presumibilmente di ispirazione cristiana, rendendo impossibile escludere un *humus* tematico condiviso, suggerito anche da un riscontro di affinità tra il verso sibillino 48 (*Qui nomina stellis et astris signa dedisti*) e la strofe VI<sup>(4-6)</sup> norrena: *nótt ok niðjum nofn um gáfu,/ morgin hétu ok miðjan dag/ undorn ok aptan, árum at telja* ("a Notte e congiunti dettero il nome/ indicarono il mattino e il mezzogiorno/crepuscolo e sera per computare l'anno"). Il rapporto liminale tra i due testi è suggerito non solo dal richiamo alle fasi lunari rispetto a quelle solari, cui si accenna anche tramite l'espressione *labor lunae similis solisque* del v. 46 del testo sibillino, ma anche dal richiamo all'operazione divina di nomenclatura *rerum*, vero atto *designante* che, in termini storico-religiosi, assurge a modello di dominio rituale del mondo da parte dell'uomo.

virgiliano. La possibilità di un richiamo alla grandezza del tempo passato trova conferma nell'allusione allo stato di depravazione del mondo cui sono dedicati i vv. 104-109. L'uso del tempo presente del verbo, peraltro, gioca un vero e proprio ruolo sibillino, sospendendo il *pondus* temporale e configurandosi come interruzione profetica dello stato del tempo passato, subito ripreso nella narrazione nel v. 15 con l'uso del verbo *fudi*.

Anche ponendo attenzione alle sezioni centrali delle profezie, si riscontrano relazioni tra *Voluspá* e la *Prophetia Sibyllae Magae*, le quali possono essere definite parallelamente *enanziotromiche*. Già considerando l'individuazione mitico-tematica, le due figure profetiche risultano descritte in relazione alla propria posizione mediana nella gerarchia della scienza sapienziale che le avvicina alla divinità. Sono detentrici di una natura profetica che le rende intermediarie nei confronti del popolo umano e interlocutrici privilegiate del dio. In questi termini acquisisce valore l'uso delle due apposizioni *maga* e *volva*, etimologicamente connesse al campo semantico sapienziale. Se per il sostantivo *magus*, di ascendenza orientale, è possibile verificare una originaria connessione semantica alla lingua persiana la quale recupera il valore di "colui che sa, che conosce", una simile sfumatura tematica si ritrova nell'uso della lingua norrena. Nella strofe 22 si legge: *Heiði hana hétu hvars til hùsa kom,/ Völu velspá vitti hon ganda/ seið hon hvars hon kunni/seið hon hug leikinn,/æ var hon angan illrar þjóðar*. Infatti, la ricorrenza del sostantivo *Heiðr* è traducibile come "maga, colei che ben sa", come confermato dalla ricorrenza del sintagma *völu hétu*, *id est* "la veggente che ben prevede", con una riesumazione dell'etimo originario dello stesso sostantivo *volva*, ricavato al norreno *völr*, il *bastone*, metonimia per i poteri soprannaturali gestiti attraverso la bacchetta magica dall'impugnatura rigonfia. Anche l'uso dell'aggettivo *velspár* caratterizza una tipologia mantica dialogante con quella sibillina. Per quanto il vaticinio messo in bocca alla Sibilla maga sia da considerare veritiero in quanto ispirato (*Deus sine fine, omnibus auctor*, v. 10), in termini assoluti la ministra divina è partecipe di una natura profetica indipendente che, pur potendo accedere al futuro, non è vincolata all'assolutismo di realizzazione del contenuto del vaticinio. In sostanza Sibilla profetizza cosa potrà accadere (riconfermando il principio del libero arbitrio umano) pronunciando *argumenta vera et possibilia*, così come accade per la *volva*. Ella "è detta 'velspár', 'che prevede bene', 'in maniera veritiera' [...]". Altri leggono *velspár*, 'che prevede in maniera ingannevole': più coerente è l'interpretazione di *vox media* dell'attributo che, alludendo al contenuto profetico, mitizza e descrive una possibilità vera del futuro, la quale trova un ulteriore luogo di riscontro in *Qrv 2* dove la veggente chiamata in causa è detta essere maga per la sua sapienza che le concedeva di conoscere le cose non ancora accadute<sup>369</sup>. Si tratta di una sapienza *figurativa* ed esperienziale così come quella conosciuta per i vaticini sibillini. La *volva* supera lo *status* del ricordo, partecipando, piuttosto, dell'altra vista. Ella fisicamente è in connessione con l'aspetto futuro e così come Sibilla, pervasa da Dio, impatta con la visione del futuro affondando le proprie radici biologiche e strutturali nel presente: "una percezione diretta in cui il passato più prossimo si fonde con l'immediatezza del presente e con il futuro che incombe"<sup>370</sup>, come dimostra anche l'uso insistito dei verbi *vita* e *sjá* per descrivere la profezia norrena e gli alternativi *scio*, *sapio* per la tradizione latina. Una estensione semantica non certamente univoca: va notata anche la corresponsione tra il verso 2 del *Mundus Origo* che, per descrivere lo strumento

---

<sup>369</sup> Cfr. Meli 2008, pp. 115-116.

<sup>370</sup> Cit. Meli 2008, p. 129.

della profezia, ovvero il corpo della Sibilla, impiega l'aggettivo *intactum*, evocando lo stato incorrotto e virgineo della ministra di Dio. Proprio nella sezione messa in bocca alla *volva* (Str. 27) ella riferisce de *lo squillo nascosto/sotto l'intatto tronco avvezzo al cielo terso*<sup>371</sup>, evocando l'immagine dell'albero ancora vergine e non sottoposto agli eventi cosmici che lo ridurranno in polvere.

Come l'uomo così Odino<sup>372</sup> dovranno rispettare i *criteria* dell'andamento di quel futuro partecipato e descritto dalle profetesse. D'altra parte va notato che alla *volva* e alla *Sibylla* sono associate le medesime costruzioni retoriche nei testi poetici. Qualche esempio. Nelle sezioni iniziali dei carmi esse risultano dispensatrici di brevi parti testuali descrittive, per lo più limitate ed evocative: tutta la Creazione e gli eventi salienti della formazione del mondo vengono ristretti in emistichi, secondo un atteggiamento che potrebbe essere definito pre-figurale e propedeutico. L'interesse dei vaticini è destinato alle sezioni centrali dei componimenti, dedicate all'annuncio del futuro che, se nella poesia norrena è incarnato nello svelamento della *veritas* ad Odino, per il carme sibillino si sostanzia nella raccomandazione agli uomini verso la *sanctitas*, dal momento che solo i giusti e i Santi avranno l'opportunità di superare il Giudizio Universale ricongiungendosi a Dio (vv. 78-79; 114-116). Le due profetesse *preparano* il *core* profetico attraverso una evocazione mitica e fideistica capace di provocare la crescita e lo sviluppo del genere umano.

### Strofa VII

Hittusk aesir á Iðavelli,  
þeir er hǫrg ok hof há  
timbruðu;  
afla lǫgðu, auð smiðuðu,  
tangir skópu ok tól gørðu<sup>373</sup>

vv.93; 103

*Divitiasque dedi fluviis  
arvaque metalla;*

*Haec homini provisa dedi  
nec inventa negavi*

Altro tema condiviso dai due testi, seppur riproposto in *variatio*, è quello connesso alla formazione delle religioni (*þeir er hǫrg*) e alle arti e mestieri. Nel carme sibillino si mira a sottolineare il potere della *ratio* umana, la quale, predisposta da Dio, consente al genere umano di superare la materia naturale concessa dalla divinità e di procurare *inventa*. La diposizione strutturalmente distante dei due richiami (i versi presenti nel *Mundus Origo* sono collocati nella sezione terminale del carme) trova comunque un parallelo nella spazialità tematica delle profezie. Infatti, nel carme sibillino l'accento all'evoluzione impartita da Dio (avviata nel carme norreno dagli Asi di Iðavǫllr), è collocata ad apertura del monologo

<sup>371</sup> Meli 2008, p. 129.

<sup>372</sup> Va specificato che il rapporto analogico sostenibile è connesso alle figure del genere umano del carme sibillino e a Odino in quello norreno. Va rigettata la proposizione parallela della divinità e del Dio cristiano in virtù proprio del certame di sapienza che viene ad istaurarsi con la *volva*. Odino, alla stregua degli umani, non ha modo di accedere a tutta la conoscenza della profetessa, che, peraltro, è pervasiva e onnicomprensiva. Ella stessa, nella strofe 28a (7-8) dice: *Alt veit ek Óðinn, hvar þú auga falt* ("Io so tutto, Odino, sove hai riposto l'occhio"). Si tratta di un rapporto sapienziale che differisce nella sostanza e nella quantità dalla conoscenza della Sibilla che, per quanto più estesa di quella umana, costituisce sempre solo una *pars selecta* della onniscienza di Dio. La *volva* è depositaria di una sapienza-arte che le viene richiesta da Odino e che equivale all'esperienza profetica estendibile in senso spaziale (cfr. Str. 29<sup>5-6</sup>: *sá hon vitt ok um vitt of verǫld hverja*), oggetto principe della sezione strofica 27-29.

<sup>373</sup> Meli 2008, p.74: "Convennero gli asi in Iðavǫllr/dove are e templi costruirono alti/fabbricarono fucine, foggiarono gioielli, / fusero tenaglie, crearono utensili".

condotto dal *Pater omnium* che, assumendo la parola, ripercorre il suo impegno nei confronti dei propri figli (vv. 84-112). D'altra parte si trova un riscontro evocativo anche tra l'espressione *animas profudi* del v. 86 e la strofa 18<sup>(5-8)</sup> della profezia norrena: Qnd gaf Óðinn, óð gaf Henir, lá gaf Lóðurr ok litu góða (*L'anima dette Odino, lo spirito dette Hoenir, l'òður dette il portamento e l'incarnato vivo*). Proprio l'uso del sostantivo *Qnd* evoca il concetto di respiro vitale, di *animus*, inteso come spirito utile e necessario alla vita umana e animale: Odino è descritto come portatore primo di *afflatus* vivifico, secondo un ruolo più totale conosciuto per il Dio cristiano. L'anima richiamata nel testo norreno non è lo spirito razionale ma istintuale, come quello evocato nel v. 91 del carne sibillino. Dio ben chiarisce la natura dello *spiritus* fornito agli uomini: recuperando l'approccio teologico medio platonico, l'*anima* si distingue dalla *mens* (*inseruique animas et sensum mentibus auxi*) e le due nature spirituali vengono accostate a verbi semanticamente connessi in senso gerarchico e proporzionale. Disposti a cornice, i due verbi *inserui* e *auxi* protendono a un movimento bidirezionale realizzato nello stesso verso. L'anima, il connettore tra l'esistenza materiale e la sua realizzazione umana con afferenza al mondo idealmente demiurgico cristiano viene inserita da Dio, disposta e infusa dall'alto verso il basso. Essa procura, con una evoluzione impartita per mezzo di *fides et ratio*, una elevazione del *sensus* il quale, associato alla sezione estrema del *nous*, viene accresciuto in maniera proporzionale dalla divinità, secondo un gioco di elevazione sintattica e tematica che trova in Dio i suoi estremi e nell'uomo il mezzo.

A questo Dio *pantocrator* è affiancabile anche l'azione svolta da Lóðurr, il quale dona all'essere umano il *lá*, il liquido linfatico, il sangue e l'incarnato, secondo un *modus similis* a quanto esposto nei vv. 89-90 della *Prophetia Sibyllae Magae*: [...] *et venas sanguine plenas/ Qui cutem nitidam limo glutinante formavi*.

In entrambi i componimenti viene a strutturarsi un andamento triadico della percezione dell'uomo vincolato alla riflessione aristotelica riletta in chiave platonica<sup>374</sup>, scomposto e ricomposto per mezzo di una visione facoltativa del suo essere. All'anima vegetativa segue quella razionale, la quale si associa alla ricettività sensoriale così da manifestarsi in maniera indipendente e accrescitiva. Disposizione diversificata è presentata nella profezia cristiana dove la *scientia* umana viene percepita secondo il processo fisico (sangue), vegetativo e razionale. Ivi rimane costante la bidimensionalità razionale che descrive anche il *locus fidei in humano*, percepibile già al v. 92 (*qui victum animis tribui et corporis escam*), imponendo l'idea bifida del nutrimento dell'uomo, distinto in linfa spirituale di natura fideistica e prodotto materiale per il sostentamento biologico.

La dimensione ideologica cristiana condivisa in ambo i componimenti risulta palese anche in merito alla evocazione del fuoco come atto e fenomeno risolutore della fine del mondo. La conflagrazione è il timore principale dell'aspetto punitivo proposto dalla Sibilla, evocata a più riprese nel carne con una insistenza semantica sul sostantivo *ignis, is* nella sezione testuale dedicata alla parte profetico-apocalittica. All'anafora *igni, igni* (vv. 54, 57) si aggiunge il poliptoto del v. 57: *Speroque ignem et ignis non sufficit igni*, che introduce alla *bis arsura* del verso successivo (v. 58). L'avvento del Giudizio Universale (cfr. v. 60: *Veniet ille dies*) è descritto secondo un approccio cromatico e fonico, ad emulazione del crepitare dei roghi, delle fiamme, del gemito delle voci dei dannati: *Cum viderit gemitus torqueri*

<sup>374</sup> Arist., *De Anim.*, 413b; *De Somn.*, 1, 14; 3, 13.

*vestitae flammae*<sup>375</sup>/ *viris dare ignem et finem non ponere poenae* (vv.67-68). Coloro che non saranno degni del Dio creatore bruceranno nell'anima e nel corpo. Anche nel testo di *Voluspá* si assiste a una anaforica semantizzazione del fuoco connesso alla descrizione della punizione e della sofferenza dei malfattori. Ne è un chiaro esempio la strofe 41, integrata nella descrizione dei miti e dei luoghi mondani e ultramondani narrati dalla *volva* a partire dalla strofe 36. Alla citazione del fiume *Sliðr* segue il dettagliato resoconto sulla *sala della stirpe di Sindri* e sulla *sala da birra del gigante che ha nome Brimir* (cfr. Str.37<sup>3-4,7-8</sup>), ovvero *una sorta di Paradiso terrestre o di isola dei beati, collocate ai limiti della terra oltre il fiume che le separa dagli inferi, che evidentemente poteva essere oltrepassato dalle anime ben nate*<sup>376</sup>. Il fiume, nella mitologia norrena, separa il mondo dei vivi dall'oltretomba e, allo stesso tempo, le sedi dei giusti da quelle dei dannati, cui l'autore si rivolge nelle strofe 38-40. La stanza a *Náströnd* è privata della luce del sole, rivolta a settentrione: *gocce attosate cadono dentro dai pertugi/ è un groviglio la sala di serpenti dorsi*<sup>377</sup> (cfr. Str.38<sup>5-8</sup>) ed è lì che si raccolgono i peccatori i quali devono guardare il pericoloso fiume: [...] *là guardare opprimenti correnti/uomini spergiuri, assassini feroci/ e chi altrui seduce la fedele compagna./ Là succhiava Niðhoggr le spoglie dei defunti,/ straziava il lupo gli uomini*<sup>378</sup> (Str. 39<sup>1-9</sup>). La matrice cristiana pare evocata proprio nella precisione descrittiva delle categorie di peccatori e nell'intento moraleggiante ed eticamente catartico prefissato dal poeta. Infatti, la vita mortale, giunta al termine, è destinata a rientrare in un ciclo cosmicamente distruttore, di cui il fuoco è il mezzo estremo di purificazione e punizione. Ribadendo una prassi nota anche per le teorie zoroastriane, si dice (Str. 41):

Fyllisk fjörvi feigra manna,  
rýðr ragna sjöt rauðum dreyra;  
svört var þá sólskin of sumur eptir,  
veðr öll válynd.  
Vituð ér enn, eða hvat?<sup>379</sup>

Il cielo e le dimore celesti, evocate pure nel carne sibillino (v. 32, *Postea caelos repetens et patris aurea tecta*), assumono una sfumatura cromatica tendente al rosso, la quale va attribuita alla diffusione dei fumi dell'incendio cosmico. La valenza escatologica del rogo e del fuoco come elemento caratterizzante della

---

<sup>375</sup> Si segnala un luogo parallelo con l'immagine evocata nel testo norreno alla strofe 57<sup>5-8</sup>, dove si dice: "*irrompe il vapore contro il fuoco ardente, / alta gioca la vampa persino col cielo*". Oltre alla riconfermata insistenza del tema del fuoco spicca l'uso della immagine dei lembi di fiamma che si innalzano, muovendosi nel cielo, in quello che sembra un vero e proprio *ludus* simile al torcersi vorticoso delle fiammelle parlanti della profezia sibillina. È proprio la caratterizzazione ascensionale del movimento della fiamma a costituire un riferimento chiave. Infatti, come pure la critica sottolinea (Meli 2008, p. 199), si tratta di una *image* piuttosto comune nelle scritture di natura apocalittica ma sempre connessa a una descrizione verticale e gerarchizzata del fuoco, che trova la sua origine da Dio: *descendit ignis a Deo de caelo* (*Ap.*, 20, 9). Ivi, al contrario, la caratterizzazione spaziale risulta invertita e prodotta dal basso verso l'alto. Le fiamme generate si elevano (*torqueri/leikr...sjálfan*) attraverso una specifica modalità di movimento. Esse non sono statiche ma vengono immortalate in maniera poetica nel loro guizzare, a mo' di gioco, in un vortice, un turbino che invade il cosmo.

<sup>376</sup> Meli 2008, pp. 158-159.

<sup>377</sup> Meli 2008, p. 160.

<sup>378</sup> Meli 2008, p. 162.

<sup>379</sup> Meli 2008, p. 165: "*Giunta a fine è la vita degli uomini morituri/ si arrossano le divine contrade di sangue rubescenze;/si offusca allora il fulgido sole, estate dopo estate, /in tutto ostile divenne l'atmosfera. / E voi che sapete?*".

implosione ultima del mondo si estende anche alla precipua verbalizzazione attributiva del mondo infero: il gallo della strofe 43 (<sup>7</sup>) (*sótrauðr hani*) è di un colore rosso fuligine, con evidente richiamo ai fumi sub-terreni che macchiano il manto piumoso dell'animale profetico e anche l'avvento della voce profetica patrocinata da Odino per mezzo della testa di *Mimir*, viene descritto in metonimia con un verbo legato alla sfera del bruciare: *enn mjötuðr kyndisk* (*e avvampa il fato*, Str.46<sup>2</sup>). La percezione apocalittica univoca sibillina e norrena persiste nella strofe 45, alla quale tocca il compito di descrivere il disordine del mondo immediatamente precedente alla conflagrazione finale e nei vv. 69-73 del *Mundus Origo*. Per quanto non vi sia corrispondenza lessicale, linguistica o tematica stretta, in questa sede preme sottolineare la traccia analogica della violenza suscitata dall'avvento dell'ultimo Giudizio e dalla impossibilità di rimedio per mezzo degli strumenti sociali e naturali validi nel mondo mortale.

Boeðr munu berjask ok at þonum verðask  
 Munu systrungar sífjum spilla;  
 hart er í heimi hórdómr mikill,  
 skeggöld, skálmöld, skildir ru klofnir,  
 vindöld, vargöld, áðr veröldsteypisk,  
 mun engi maðr öðrum þyrma<sup>380</sup>.

Il sovvertimento dei vincoli di consanguineità e fratellanza umana giungerà all'estremo (Str. 45 <sup>1-3</sup>) producendo l'estinzione della specie e delle genealogie familiari (Str. 45 <sup>4</sup>) cui si unirà una diffusione della perversione dei costumi (Str. 45 <sup>5-6</sup>). Solo lotte e contrasti avranno la meglio (Str. 45 <sup>7-9</sup>) in un'epoca dove il creato è destinato ad auto-fagocitarsi (Str. 45 <sup>8</sup>), per mano di quell'uomo che lo ha reso vivifico e splendente (Str. 45<sup>9-10</sup>).

Similmente accade per il giudizio universale narrato dalla *Sibylla Maga*:

*Tunc nec regna valent nec possunt omnia regum  
 Purpura nec tincta nec gemmis picta corona  
 Nec scripta manibus commissa saecula regni  
 Nil possunt artes nullus succurrit aruspex  
 Cuncta fessa claudunt honor potentia regnum*

All'uso del *tunc* in *incipit* spetta il compito di collocare in termini di causa -effetto il realizzarsi del dolore della massima pena, evocato dall'immagine del torcersi della fiamma del rogo apocalittico, vestito delle voci straziate dei peccatori (67-68). Inefficace rimane qualunque strumento di salvazione ordinaria. Quasi in una *responsio* negativa al *cum* del v. 67, l'avverbio di tempo colloca in maniera determinata e vincolante l'esplicarsi del Giudizio estremo. Attraverso un andamento insistentemente apofatico, con una anafora sensibile della particella *nec* (ripetuto ben 5 volte in appena 3 versi e sempre in posizioni strategiche del verso, secondo un andamento correlativo) che semantizza una retorica della impossibilità realizzata nell'occorrenza del pronome *Nil* (v. 73), viene a strutturarsi una descrizione per privazione della vastità pervasiva e insuperabile della punizione

---

<sup>380</sup> Meli 2008, p. 174: “*Si batteranno i fratelli, diverranno reciproci assassini, /i più stretti congiunti devasteranno la stirpe;/ nel mondo imperversa il peggior meretricio, /evo di scure, evo di spada, gli scudi vanno in pezzi, evo di tempeste, evo di lupi, poi sprofonda il creato, / non vorrà uomo altrui risparmiare”.*

divina. La Sibilla, in questo luogo, sta descrivendo ciò che accadrà una volta che, avendo rinunciato l'uomo a seguire i dettami della buona *fides* cristiana, sopraggiungerà il Giudizio, condividendo con il carne norreno anche una sfumatura semantica nella individuazione temporale degli eventi. Come non manca di sottolineare Meli<sup>381</sup>, l'imperversare del mondo umano si svolgerà prima della implosione del mondo cosmico; alla stessa maniera accade nella visione cristiana che usa una inversione logica dei tempi, aumentando l'impatto apocalittico della sezione. Quando ormai il Giudizio avrà luogo, proprio allora non avranno più valore i poteri temporali e politici (vv.69-70), né strumenti come la legge troveranno impiego (v.71) o le credenze astrologiche e le arti augurali (v.72): tutto il creato cederà e sprofonderà.

Quasi con una equivalenza versificatoria in termini numerici e contenutistici, viene a costruirsi un richiamo intra testuale piuttosto suggestivo che, non è improprio crederlo, potrebbe presentare una comune matrice, modulata su un assunto non dissimile da quello esplicitato in *Mt*, 13, 12.

A partire dalla strofe 47 del testo norreno, d'altra parte, il tema della conflagrazione cosmica diviene persistente e descrittivo. Stando alla critica del Meli<sup>382</sup>, l'obiettivo del poeta è proprio quello di dare conto dello sgretolarsi delle strutture naturali e sociali. Il sopraggiungere delle genti di *Muspellz* è il contraccolpo finale a una prassi letteraria che inverte il ruolo passivante dell'uditorio. Nella strofa 48 i primi due semi-versi sono costituiti da una domanda retorica, stratagemma funzionale a inaugurare un precipizio tematico sulla implosione cosmica e l'avvento delle forze brute, secondo un uso già riscontrato in ambito sibillino e, specificamente, nel v. 53 del carne in analisi dove l'interrogativa diretta sottolinea retoricamente la congiunzione fatale tra il destino dell'anima e del corpo nel momento del Giudizio. In strofa 52 il bradisisma strutturale cosmico sembra tornare ad un equilibrio seppur precario, di cui sono responsabili la terra infernale (*halir helveg*) e il *cielo che si fende*<sup>383</sup> (Str. 52<sup>8</sup>), simile all'*aer vertitur pauper* sibillino (v. 120).

Anche nella chiusa i carmi si raffrontano, conservando una *visio* positiva e speranzosa della ripresa dell'*aetas* umana. Se nel caso sibillino è la profetessa in persona a congedarsi dal pubblico uditore cui, dopo aver confessato la sua speranza di tornare nella patria celeste, regala le ultime *sententiae sapientiae* (vv. 133-136), in *Voluspà* si lascia spazio a una nuova profezia. La *volva* preconizza la venuta di *Baldr* che concorrerà al ripristino di una età dell'oro, secondo uno stilema modulare variato sul modello virgiliano<sup>384</sup>, avantesto condiviso con il *Mundus Origo*: *Non seminati produrranno i campi/ il male volgerà in bene, tornerà Baldr,/ concordemente, gli dei di battaglia/ E voi che sapete di più?* (Str. 62). Non manca, persino, un ammiccamento alla grandezza del salvatore oltremodo potente. Nella strofe 65 (*Dá kœmr inn ríki at regindómi, / oflugr, ofan sá er ǫllu raeðr*<sup>385</sup>), oggetto di discussione filologica ancora irrisolta in merito a una possibile interpolazione cronologicamente successiva alla stesura del carne, si cita il dio che tutto governa e dispone, secondo una caratterizzazione speculare a quella proposta anche nel *Mundus Origo*, la quale denota se non una dipendenza, almeno una certa ispirazione cristiana.

<sup>381</sup> Meli 2008, pp. 174-176.

<sup>382</sup> Meli 2008, pp. 178-186.

<sup>383</sup> Meli 2008, p. 190.

<sup>384</sup> Cfr. Verg., *Ecl.*, 4, 4-7; 18-20; 29. Si cfr. il sintagma *aura tecta* virgiliano (Verg., *Aen.*, 6, 13), citato anche nel v. 32 del carne sibillino, il quale trova riscontro nella strofe 64<sup>(3)</sup>, dove è impiegata l'espressione dipendente *gulli þakþan*.

<sup>385</sup> Meli 2008, p. 207: "Giunge allora il possente in dignità divina/ forte, dall'alto, chi tutto governa".



L'andamento positivo accompagna l'*explicit* poetico che, seppur con una immagine melanconica, ancora una volta assimilabile a quella della Sibilla Maga, torna a concentrare l'attenzione sulla *volva*. Le due profetesse rimangono sospese fin nell'ultimo verso dei testi. Se tuttavia la Sibilla ambisce ad elevarsi nella patria del cielo di quel Dio che le concesse di vedere, la *volva* viene spinta in basso e sprofondata, secondo un sarcastico gioco di sapienza che, in ultimo, non può che essere vinto da Odino: *Nú mun hon søkkvask* (Str. 66<sup>7</sup>).

### 3.3: Una curiosità filologica: magia sibillina

La *Prophetia ex Dictis Sibyllae Magae* risulta essere interessante anche sotto il profilo antropologico-testuale. Infatti, è ivi documentata, per la prima volta, l'immagine della *Sibilla Maga* altrimenti sconosciuta al panorama della letteratura sibillina precedente al XV sec.

La questione non prescinde da un approfondimento di natura filologica. Che la Sibilla sia da considerare “un tipo rifrangentesi in una molteplicità di figure dai diversi nomi, età, provenienza”<sup>386</sup>, sfuggevole ad ogni omogenea e organica identità è ormai assodato.

Tuttavia, va preso atto che la maggior parte delle poliedriche prospettive interessate a definire la Sibilla sulla scorta delle attestazioni letterarie risentono del medesimo limite: le fonti sono utilizzabili *solo* per una precisazione genealogica e geografica del personaggio<sup>387</sup> e non forniscono approfondimenti circa il suo *status*. Da tale condizione si è generata una ragionevole speculazione circa la storicità di Sibilla e le sue caratteristiche tipologiche, ancora oggi solo parzialmente risolte<sup>388</sup>.

Infatti, i diversi ruoli mitologici, sociali, politici e persino religiosi sibillini sono stati scientificamente desunti dalla valutazione ermeneutica delle attestazioni linguistiche connotative della Sibilla.

Solo per citare alcuni degli esempi più noti: la definizione arcaica fornita da Eraclito (Plut., *Mor.*, 397 a), la puntualizzazione dal sapore etimologico di Varrone (Lact., *Inst.*, 1, 6, 7), ma anche i resoconti di viaggio di Pausania (Paus., 10, 12, 1) sui luoghi sibillini contribuiscono a definire il prototipo della *profetessa* in grado di esprimere il volere di un dio ispiratore (Apollo per lo più), conservando coscienza autonoma.

Lo *status symbol* di *mantis* greca viene recuperato dalla tradizione cristiana che parla di Sibilla come *vera vatis veri Dei* (Tert., *Apol.*, 19, 10), facendo assurgere una comune profetessa pagana a *testis* e vate dell'unico vero Dio, annunciatrice del Cristo e della dottrina cristiana.

In epoca medievale, accanto al potenziamento delle qualità divinatorie di Sibilla in ottica religiosa, prende piede un recupero nuovo e fecondo della figura: rielaborando la tradizione favolistica popolare<sup>389</sup>, si assiste alla fortunata diffusione del *tipo* Sibilla *fata*, signora e custode di paradisi misteriosi, spesso imprigionata nel mondo sotterraneo a causa di una antica rivalità verso Maria madre di Dio, comunque sempre sottomessa al Dio creatore. Andrea da Barberino fornisce un esempio in questo senso quando, nella narrazione del dialogo tra Guerrino e la *nobile donna* (Andrea da Barberino, *Il Guerrin Meschino*, V, 14, 8, p. 365), relativo agli elementi costitutivi della natura umana, propone una riflessione sulla natura fatata della Sibilla (Andrea da Barberino, *Il Guerrin Meschino*, V, 12, p. 360)<sup>390</sup>.

---

<sup>386</sup>Cit. Sfameni Gasparro 1998, p. 527.

<sup>387</sup>Tale evidenza era stata segnalata, per il caso delle Sibille greche, specificamente quelle riconosciute dagli Ateniesi, già in Parke 1992, p. 130.

<sup>388</sup>Tra i capitali studi sulle Sibille e le *quaestiones* relative, meritano di essere ricordati AA.VV., *Sibille e linguaggi oracolari*, Mito Storia Tradizione, Atti del convegno internazionale di Studi, Macerata- Norcia 20-24 settembre 1994, I. Chirassi Colombo, T. Seppilli (a cura di), Pisa-Roma, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, 1998; Cervelli 2011.

<sup>389</sup>Per la sopravvivenza medievale del prototipo sibillino in Italia si cfr. Neri 1912, pp. 213-230. Interessanti considerazioni sono contenute anche in Seppilli 1983, pp. 39-56.

<sup>390</sup>Andrea da Barberino, *Il Guerrin Meschino* (cfr. Cursietti 2005). L'autore, in un passo successivo a quello riferito nel testo (Andrea da Barberino, *Il Guerrin Meschino*, 5, 16, 18-20, p. 370), chiama Sibilla *iniquissima fada maledetta da lo eterno Dio*, definizione cui si affianca quella rilevabile in Antoine de la Sale, che appella Sibilla *royne* (regina) e *Madame* (Signora) (Cfr. A. De la Sale, *Il*

Durante il Rinascimento, poi, una coloritura malvagia si appropria di Sibilla, la quale viene appellata *domina* di streghe (Bartolomeo Spina, *De strig.*, 1)<sup>391</sup>.

Dal recente studio condotto sulla tradizione letteraria del poemetto sibillino di incipit *Mundus Origo mea est animam de sidere traxi*, pare che il panorama delle *facies* sibilline possa essere incrementato con un nuovo tipo.

Quella della *Sibylla Maga*, in realtà, è una figura già nota agli studiosi grazie al pregevole contributo scientifico fornito in merito da Nicoletta Brocca. La studiosa, nella monografia *Lattanzio e La Sibilla Maga, Ricerche sulla fortuna degli Oracula Sibyllina nell'Occidente latino* del 2011, dedica un paragrafo alle possibili interpretazioni della *iunctura* in termini filologici e culturali, dedicando spazio alla definizione dell'immagine magica della Sibilla tradita per il testo pseudo-agostiniano *Non multi non vel pauci*.

Peraltro, tenendo in considerazione il fatto che la tradizione manoscritta conserva in maniera univoca il centone con la poesia *Mundus origo mea est*, riproposti in soluzione di continuità come si è già avuto modo di constatare, viene approcciato un tentativo di estendere le valutazioni della *Sibilla maga* del testo pseudo-agostiniano a quella del secondo testo sibillino, con esiti, tuttavia, ancora parziali.

Questi i termini della questione.

I manoscritti che riportano i testi con attribuzione esplicita alla *Sibilla Maga* sono: V (Valenciennes, Bibl. Mun., 404, ff. 62 e segg., IX sec.), P (Paris, Bibl. Nat. Fr., Lat. 2773, f. 24, IX sec.), O (Oxford, Bodl. Lib., Auct. T.2.23, ff. 88 e segg., IX-X sec.), D (Douai, Bibl. Mun., 219, ff. 166 a-b e segg., XII sec.), Pr (Praga, Nár. Knih, XIII 3 G 18, ff. 238 e segg., XV sec.)<sup>392</sup>. Il codice parigino contiene soltanto l'opera pseudo-agostiniana mentre centone e poemetto sono riportati in ordinata successione in V, O, D e Pr. La sequenza sibillina è altresì tramandata con indicazioni dei seguenti titoli: *Dicta Sybillae magae* in O e V, *Item versus Sibille mage* in P, *Excerpta ex dictis Sybille mage* in D, *Dicta Sibille mage* in Pr.

Il sostantivo *maga, ae*, impiegato in funzione di apposizione per Sibilla, è stato giudicato frutto di un errore di trascrizione.

Infatti, il *Non multi non vel pauci* del codice V riporta, nell'ultimo verso del componimento, “et nullus postea insanam me dicet, sed Dei *magam*”, una evidente *varia lectio* per “et nullus postea insanam me dicet, sed Dei *magnam*” presente nel coevo codice P. La ponderazione delle *variae lectiones* ma soprattutto la tradizione del testo meglio conservato nel codice P hanno indotto ad accettare come *bona*

---

*Paradiso della Regina Sibilla*, P. Romagnoli (a cura di), Verbania, Tararà Edizioni, 2007, pp. 38-40).

<sup>391</sup>Va precisato che è a partire dal XII sec. che la figura della Sibilla subisce una trasformazione consistente rispetto al passato. Ne parlano le fonti cristiane, sulla scorta delle citazioni che della profetessa vengono fatte durante i primi secoli della *novella religio*: si tenga a mente la fortunata vicenda del *Dies Irae* di Tommaso da Celano, sorto in ambito francescano tra il 1220 e il 1250, in cui l'annuncio della fine del mondo per conflagrazione e l'avvento del Giudizio Universale vengono attribuiti *verbatimim* alle predizioni di Davide e Sibilla (*teste David cum Sibylla*, v.3; Cfr. Ermini 1893). Contribuiscono alla diffusione di un nuovo prototipo sibillino anche l'iconografia sacra e profana (Cfr. De Luca 1999, pp. 34 e segg.; Castelli 1998, p. 710). È questo il contesto in cui le potenzialità espressive della figura sibillina si esplicano, grazie soprattutto alle ricorrenze e rielaborazioni dei romanzi, racconti e delle nuove leggende. Spiccano, tra le altre, le descrizioni sibilline dei romanzi *Salade* (sezione *Paradis de la reine Sibylle*) di Antoine De la Sale e *Guerrin Meschino* di Andrea da Barberino, in cui Sibilla diventa una regina diabolica, donna sapientissima, muta-forma, dotata di una bellezza seducente e temibile. In altre parole, a partire dal XII sec. si prepara quella cristallizzazione topica di elementi che contribuiranno alla diffusione dell'immagine di una Sibilla diabolica e malvagia, associata sempre più spesso alla figura della strega, tutta rinascimentale.

<sup>392</sup> Cfr. Cap. II per le descrizioni dei codici.

*lectio* l'aggettivo *magnam*<sup>393</sup>. La comparsa del termine *magam* affianco a Sibilla viene dunque giustificata come un errore meccanico di banale eziologia, probabilmente derivante dall'aggettivo *magnam* associato a Sibilla per una ulteriore confusione di attribuzione, in quanto inizialmente riferito al sostantivo *Dei*<sup>394</sup>.

Di fatto, pur provenendo da un "banale accidente della trasmissione testuale"<sup>395</sup>, il sostantivo *magam* attestato nei manoscritti rimane il testimone di una presumibile figurazione magica di Sibilla, poi confluita nelle ricezioni fatate delle Sibille medievali e rinascimentali. L'occorrenza alluderebbe a una "interpretazione positiva dello status di maga"<sup>396</sup>, a dispetto delle ricezioni per lo più negative delle espressioni magiche presso le fonti classiche e cristiane<sup>397</sup>, tenuto conto della matrice cristologica delle sezioni testuali in cui la *iunctura* è attestata.

Pur condividendo le deduzioni fin qui riassunte, la personale valutazione autoptica del materiale manoscritto relativo ad ambo i testi traditi sotto la dicitura *Dicta Sibyllae magae* ha permesso un ampliamento della percezione immaginaria della Sibilla magica, grazie soprattutto a una riconsiderazione sostanziale della vicenda ecdotica del testo *Prophetia ex Dictis Sibyllae Magae*.

Infatti, se finora l'occorrenza dell'apposizione *magam* per Sibilla è stata valutata soltanto per confronto diretto con il centone pseudo-agostiniano, non si può tralasciare come la medesima *Sibilla Maga* sia chiamata in causa direttamente ed esclusivamente anche per la *Prophetia*.

Ciò accade in modo evidente nei manoscritti V e O: oltre ai tioletti di apertura dell'*ensemble* sibillino già ricordati e posti nella riga precedente il verso di attacco del *Non multi non vel pauci*, si registrano dei titoli di congiuntura che connettono il poemetto al centone, ove la *Sibilla Maga* è esplicitamente appellata. In O, che riporta il poemetto mutilato dei 13 versi finali, il *Mundus Origo* e il *Non Multi non vel pauci* sono separati dalla scritta "Item eiusdem Sybillae magae sequuntur Carmina".

In V, invece, il *Mundus Origo* è introdotto dalla frase "Infert et post aliqua eademque Sybilla", ove il ricorso all'aggettivo pronominale implica un rimando inequivocabile a quella *Sibyllam dei magam* dell'ultimo verso del centone, posto immediatamente prima dell'inserito di congiuntura, così come in O accade per l'accostamento di *eiusdem a Sybillae magae* (Cfr. anche Cap. III, *Praefatio Critica*).

---

<sup>393</sup>Tale lettura risulta più coerente se confrontata con le occorrenze linguistiche presenti nella tradizione delle citazioni degli *Oracoli Sibillini* da parte di Lattanzio, ove si trova θεοῦ μέγαλοιο προφητιν. La *lectio* μέγαλοιο è affine a quella riportata dalla tradizione autonoma manoscritta degli *Oracoli*, ove si registra μέγαλην δέ προφητιν. Tale particolare non è irrilevante dal momento che la succitata tradizione costituisce l'originale greco da cui dipende la traduzione latina del centone (Cfr. Brocca 2011, pp. 305-306).

<sup>394</sup>A questo proposito, era già stato sottolineato come l'occorrenza della chiusa del centone pseudo-agostiniano del codice D confermasse la succitata ipotesi. Infatti ivi si ha "*sed dei magam vel dei magni propheten*" che si costituisce come la traduzione letterale della testimonianza lattanziana filologicamente accettata ma che, di fatto, è chiaramente da interpretare come glossa marginale acclusa al testo, come pure l'uso del *vel* suggerisce (Cfr. Brocca 2011, pp. 305-306).

<sup>395</sup>Brocca 2011, p. 354.

<sup>396</sup>Brocca 2011, p. 347. La studiosa si appella agli ultimi versi (vv. 32-34) del *Non multi non vel pauci* che recitano: *Dicent me Sibyllam mendacem. Cum facta fuerint omnia, tunc demum reminiscentur mei et nullus postea insanam me dicet, sed dei magam*, ove la Sibilla afferma che ella verrà riabilitata dal volgo una volta che sarà rivelata la sua ispirazione da parte del Dio cristiano. Dunque, è la stessa Sibilla a dichiarare che presto tornerà a godere del suo buono stato presso il popolo, testimoniando una percezione positiva della sua figura.

<sup>397</sup>Brocca 2011, pp. 316-354.

Quest'ultimo riferimento, che di per sé potrebbe non essere per nulla indicativo, acquisisce valore se si tiene conto del *colophon* di chiusura del poemetto sibillino, che in V recita *Explicit prophetia Sibyllae magae*.

Per di più va puntualizzata una circostanza di natura codicologica. La chiusa del poemetto in V, contenuta nella prima metà del *folium* 65 r, e più precisamente nelle righe 16 e 17 delle 27 che compongono la pagina, non è realizzata con il medesimo inchiostro. Infatti, le prime tre parole *Explicit prophetia Sibyllae* sono rubricate, mentre l'apposizione *magae* risulta realizzata con una sfumatura cromatica più vicina al marrone. Il cambio di inchiostro potrebbe essere considerato una necessità contingente o estetica, posto che la tonalità del marrone non è poi troppo dissimile da quella utilizzata nella realizzazione delle lettere iniziali di ogni verso, alternate rosso e marrone chiaro<sup>398</sup>.

Anche la posizione del sostantivo *magae* è alquanto curiosa: esso è collocato da solo e al centro della riga sottostante quella che accoglie il *colophon* rubricato, realizzato in modo coerente per la buona riuscita della *mise en page*.

Pare conveniente concludere che si sia verificata una circostanza per cui il copista, per dimenticanza (qualora si tratti di un'aggiunta posteriore) o per solerzia, abbia voluto attribuire risalto al sostantivo *maga*, con finalità estetica e/o concettuale<sup>399</sup>.

### 3.3.1: Ulteriori considerazioni ecdotiche: Ms Bernensis 184

Va altresì puntualizzato che la trattazione ecdoticamente separata delle occorrenze linguistiche, e per il centone e per il poemetto, è necessaria e coerente rispetto alla tradizione filologica dei due testi, dal momento che deve considerarsi superata ogni relazione di dipendenza del poemetto dall'operetta pseudo-agostiniana.

Nonostante finora sia stato attribuito molto peso alla congiunzione tra le due *tranches* sibilline e alla circolazione simbiotica delle stesse, condizioni inferite a partire dalla attestazione autonoma del *Non multi non vel pauci* nel codice parigino P (che ha indotto a sostenere una priorità cronologica di questo testo rispetto al poemetto), il quadro filologico pare suggerire opportunità diverse.

---

<sup>398</sup>Non si può neanche escludere che si tratti di una realizzazione da attribuire a una differente mano, considerato il fatto che l'esecuzione delle M maiuscole nel blocco testuale presenta delle varianti. Prendendo in considerazione le M maiuscole delle parole *Magae*, *Multum* (v. 4 del *Mundus Origo*), *Mundus* (v. 1 del *Mundus Origo*), si noterà che esse appaiono dissimili. In *Multum* e *Mundus* il corpo di apertura della maiuscola si distanzia ampiamente dalla base contrassegnata dalla rigatura e, al tatto, si percepisce una intensità di pressione inferiore rispetto alla M di *Magae*. Inoltre, se si confrontano le consonanti sopraccitate con la maiuscola di *Non Multi* (v. 1 del centone), si assiste a una differenza di esecuzione, considerate le linee più snelle e tendenti verso il margine interno di quest'ultima lettera. Unico limite alla possibilità di un copista diverso è costituito dalla valutazione della *mise en page* del testimone, la quale sembra suggerire una contemporaneità cronologica nella trascrizione dei *Dicta Sibyllae* e dell'apposizione *magae*. Nel *folium* in questione (f.65r), infatti, il testo del poemetto *Mundus Origo* prosegue fino alla riga 15, mentre alla riga 16 si trova scritto *Explicit Prophetia Sibyllae*, con *layout* differente rispetto al corpo del testo. Il sintagma, proposto in maiuscolo, è spostato verso il centro della pagina, in posizione equidistante dai margini laterali. Il sostantivo *Magae*, come già detto, è anch'esso al centro pagina, più vicino, tuttavia, al margine laterale interno. La disposizione del testo è fin troppo coerente per essere frutto di un intervento occasionale e fortuito. D'altra parte, a complicare la situazione, vi è la composizione dell'ultima parte del *folium*, dal momento che al *magae* segue una riga apparentemente vuota ove è presente una linea di testo presumibilmente cancellata. Potrebbe trattarsi del lascito di una correzione legata alle due righe sovrastanti, tenendo in considerazione anche il fatto che, nella riga 18, si legge un nuovo riferimento ai *Versus Sibyllae* (*De Iudicii Die*) con evidente cambio di mano.

<sup>399</sup>Qualora si volesse accettare l'ipotesi dell'intervento di una diversa mano per l'esecuzione del sostantivo *maga*, anche in questo caso, si dovrebbe convenire che l'esigenza di apporre un correttivo connotativo della Profetessa, riveli l'idea di una Sibilla magica già in uso!

Le ricerche degli anni 2015-2018 hanno permesso di rigettare la valutazione del *Mundus Origo* per definire un *terminus ante quem* della datazione del centone pseudo-agostiniano<sup>400</sup>. Infatti, nonostante il *corpus* dei *Detti della Sibilla* abbia raccolto i due testi in successione ordinata e costante almeno dal IX sec. d.C., come la datazione del *codex antiquior* della tradizione impone di credere, i due testi derivano la propria origine da ipo-testi differenti: il centone rimane una traduzione latina da un originale greco mentre il poemetto è di formazione latina autonoma. Inoltre, al di là dell'occorrenza del nuovo codice francese D, finora non indagato per la *restitutio textus*, il quale torna comunque ad attestare i due testi sibillini in soluzione di continuità, paiono indicativi i casi dei manoscritti Bern. 184 (X sec.) e Vat. Lat. 1581 (XII sec.). Questi due testimoni, infatti, verificano come la *Prophetia ex Dictis Sibyllae Magae* e il *Non Multi non vel pauci* fossero concepiti, se non in maniera completamente autonoma, quanto meno come un *unicum* composto di nuclei testuali interscambiabili.

Nello specifico, il codice bernense, a seguito del titolo generico *Versus Sibylle*, attesta un estratto della *Prophetia ex Dictis Sibyllae Magae*, corrispondente ai vv. 17-22 della versione integrale. L'aspetto interessante è costituito dal fatto che gli esametri sono completati da ulteriori quattro versi riportanti: *Dicent me Sibillam, insanam, mendacem. / Cum facta fuerint omnia tunc demum reminescentur/ Et nullus postea [...] me dicet/ Sed di ma* (Cfr. Cap. IV, 4.3, pp. 243 e segg.).

Si tratta chiaramente dei versi terminali del centone pseudo agostiniano, con piccole varianti dall'originale che, ai vv. 32-34, attesta: *Dicent me Sibyllam mendacem. Cum facta fuerint omnia, tunc demum reminescentur mei et nullus postea insanam me dicet, sed dei magam*. Al di là della prolessi dell'aggettivo *insanam* e dell'omissione del possessivo *mei*, si assiste a una vera e propria contaminazione tra i due oracoli sibillini, questa volta però ordinati in maniera alternativa e non senza una finalità tematica logica. Il *Mundus origo* viene citato in relazione alla *pars prophetica* connessa alla venuta del salvifico *puer*, ovvero Cristo (*Primus ab aethero proprio de nomine natus*) e l'estratto viene fatto seguire dalla descrizione della profetessa, ovvero la *Sibilla Maga*, sintagma intercettabile nella scrittura dell'ultimo rigo *Sed di ma*. La Sibilla ricorda, modulando il noto tema dell'oracolistica greca (*Or. Sib.*, 3, 878-883), come in virtù dell'annuncio di salvezza verrà liberata dai falsi giudizi e verrà riconosciuta come vate del vero Dio. L'occorrenza manoscritta risulta rilevante per almeno due aspetti.

Il primo è identificabile con la contaminazione tra i testi sibillini che segue l'ordine inverso attestato in O, V, D, e Pr. Quindi l'immagine della *Sibilla maga*, pur rimanendo congiunta a una trasmissione coesistente e contemporanea dei due testi sibillini, non pare essere di esclusiva pertinenza del centone pseudo agostiniano.

Non che poi quella del ms di Berna sia una occorrenza isolata.

Infatti, il codice condivide la medesima disposizione testuale con il testimone di XII sec. Vat. Lat. 1581. A f. 125v, dopo il carne *De nutrice sua*, sotto il titolo *Versus Sibylle*, è riportato l'estratto del *Mundus Origo* dall'incipit *Primus ab aethero proprio de nomine natus*. Segue la sezione contaminata dal *Non multi non vel pauci* riportante: *Dicent me Sibylam insanam, mendacem/ Cum facta fuerint omnia tunc demum reminescentur/ et nullus postea insanam me dicet*. Come evidente, anche il manoscritto Vaticano presenta delle varianti rispetto alle

---

<sup>400</sup>Cfr. Brocca 2008, p. 241; Brocca 2011, p. 302.

*lectiones* di edizione per il testo del centone, le quali sono corrispondenti a quelle del testimone svizzero<sup>401</sup>.

Pur mancando il verso relativo alla *Sibilla Maga*, pare confermabile una situazione più complessa della relazione cronologica e genetica dei due testi, centone e poesia. Si deve tenere conto che sia il testimone Bernense sia il manoscritto Vaticano comprovano una circolazione extra-vagante del testo della *Prophetia*, la quale ha avuto una continuità di diffusione *completamente autonoma* rispetto al centone pseudo-agostiniano fino almeno al XV sec., come attestato dai codici Vat. Lat. 1586, Barb. Lat. 2087, Ott. Lat. 1223, Plut. 33. 31, Plut. 91 sup. 19.

Il secondo aspetto da tenere in considerazione, invece, è proprio l'occorrenza dell'ultimo verso attestante il sintagma *Sed di ma*. Per analogia con la parte terminale del *Non multi non vel pauci* il testo è facilmente emendabile con la soluzione *Sed Dei magam*. Infatti, il trattino posto sopra la vocale *i* di *Di* conferma un caso di genitivo contratto di nome proprio di II declinazione, con riferimento al Dio cristiano. Più complesso il caso della sillaba *ma*, per la quale difficilmente si comprende la mutilazione finale. Da scartare l'ipotesi che si tratti di una versione contratta del sostantivo. L'analisi autoptica del manufatto non ha permesso di rilevare alcun tratteggio significativo di abbreviazione, peraltro già desueto per sillabe con testa costituita da gutturale ed eventualmente contingente alla sola desinenza di presunto accusativo (anche nel caso in cui si trattasse della variante *magnam!*). D'altra parte tutta la sezione dei versi precedenti risulta codicologicamente concepita e realizzata secondo una attenzione estetica rivolta alla pagina. La *m* terminale di *coronam*, la *s* di *unus*, due versi più avanti e, ancora, la *a* di *divisa* nel verso immediatamente successivo presentano un tratteggio esteso e aperto verso il margine interno destro, a mo' di decorazione dello spazio bianco nello specchio di scrittura. È pressoché impossibile esprimersi sulle motivazioni che hanno condotto il copista ad arrestare il processo di copiatura, comprovato dallo stato integro del manoscritto -che non presenta perdite di *folia* nella sezione terminale- e dall'assenza di tracce di inchiostro nella pagina. Se si trattasse di una interruzione non unicamente tecnico-meccanica ma anche volontaria della scrittura, non sarebbe improprio riflettere sulla natura culturale delle remore del copista, veicolabili anche da una reticenza nei confronti dell'immagine magica di una profetessa di Dio, secondo quei canoni antropologico-religiosi ben attestati nell'Alto Medioevo per i quali il fenomeno del magico transita dal valore sapienziale a quello demoniaco.

Infine, va notato come nonostante la lacuna testuale sia evidente e collocata in una sezione strategica del codice, questa non sia mai stata emendata<sup>402</sup>. Nessun possessore del codice pare essere intervenuto a completare il testo, nonostante per il testimone sia stata documentata una articolata storia di circolazione che lo vede persino proprietà di *Bongarius*, come pure attestato dalla firma autografa di costui contenuta nel medesimo foglio.

---

<sup>401</sup> Cfr. la prolessi e la ripetizione di *insanam*; l'assenza di *mei*. Differenze rispetto alla tradizione di Br sono lo scempiamento del sostantivo *Sibylam*, l'aggiunta di *time*, l'omissione della *iunctura Sed di ma*.

<sup>402</sup> Non è dato sapere per quale motivo nessun lettore sia intervenuto sul testo anche se si deve tenere conto che una tale azione avrebbe presupposto una conoscenza specifica dei testi menzionati (già non troppo diffusi nella riproduzione manoscritta), esclusa la quale l'*actio ope ingenii* non avrebbe fornito risolutivi vantaggi.

### 3.3.2: La Sibilla Maga: ulteriori valutazioni ecdotiche per una indipendente immagine culturale

Esistono ulteriori precisazioni che paiono confermare l'idea di un binomio culturale e linguistico riferibile alla *Sibilla Maga*, testimone di una *image* cristallizzata e reattiva nella sterminata casistica di prototipi profetico-sibillini.

La prima considerazione avanzabile è relativa al manoscritto attestante il solo centone pseudo-agostiniano, ms Par. Lat. 2773. Questo codice, come già notato da N. Brocca, riporta, a seguito del più noto *Iudicii signum tellus sudore madescet*, lo pseudo agostiniano *Non multi non vel pauci*, sotto il titolo *Item Versus Sibillae Magae* (ff. 24r-24v). Mentre nel titolo (*Item versus Sibille Magae*) compare il sintagma *Sibylla Maga*, la chiusura del carme attesta *sed dei magnam*.

Se l'occorrenza *magnam* da un lato parrebbe confermare non solo la vicinanza al testo lattanziano<sup>403</sup> ma anche la sostenibile dipendenza del sostantivo *magam* dall'aggettivo *magnam* per una differita intercettazione della nasale<sup>404</sup>, pare altresì coerente riflettere sul fatto che la coesistenza nel titolo della *Sibilla Maga* a fronte della presunta variante *magnam* in uscita, possa essere testimone di una indipendente mediazione filologica e antropologica della figura magica sibillina.

Il copista dei *folia* in questione (redatti da unica mano, come riscontrabile dal confronto autoptico con il manufatto) non interviene a rettificare il testo, né in luogo del centone, né nel titolo, testimoniando una accettazione dei casi linguistici in termini se non testuali almeno culturali. Anche nel caso di una ricezione quiescente, l'immagine magica della Sibilla rimane confermata. In sostanza, pur ammettendo la possibilità di un errore di natura de- testuale, il manoscritto offre la prova fisica che il personaggio Sibilla Maga sussiste indipendentemente dal testo o dalla serie testuale e possa essere considerato autonomamente per mezzo di una valutazione filologica specifica, univoca o differita rispetto ai testi più frequentemente associati, già a partire dal sec. VIII/IX.

A sostegno di una indipendenza culturale della *Sibilla maga* concorre anche l'occorrenza degli aggettivi pronominali presenti nei titoli di trasmissione dei testi sibillini in O e V, i quali pongono un nesso di relazione concettuale tra la Sibilla del *Non multi non vel pauci* e il *Mundus Origo*. Le frasi di congiuntura tra i due testi agiscono, infatti, come strumenti letterari di organizzazione del materiale sibillino secondo quell'atteggiamento di poligenesi auto-generativa rappresentato dalla pratica di rielaborazione sincretica dei materiali oracolari sibillini esistenti per la creazione di profezie nuove.

Anche la continuità cronologica della *iunctura Sibilla Maga* non va sottovalutata. Il *codex potior* della tradizione dei testi, ovvero Pr, risale al XV sec., periodo in cui

---

<sup>403</sup> Esiste l'ipotesi (Cfr. Brocca 2008, pp. 240-241) secondo cui i *Detti della Sibilla* si basano su un originale greco che, tuttavia, deve essere diverso da quello trasmesso da Lattanzio dal momento che, per quanto concerne il *Non Multi non vel pauci*, spesso vengono riportate *lectiones* differenti dalla traduzione lattanziana.

<sup>404</sup> Corre l'obbligo di sottolineare la natura reversibile dell'errore, come peraltro attestato dal passaggio da *maga* a *magna* nella tradizione manoscritta afferente ad Agostino, in codici coevi a quelli della tradizione dei *Dicta*. Valga come esempio il caso di *Civ.*, 18, 17, v. 32 ove si parla di *illa maga famosissima Circe*, nel capitolo sulle curiose metamorfosi umane. Dall'edizione critica a cura di Dombart-Kalb (Cfr. Augustinus, *De Civitate Dei*, B. Dombart-Kalb (a cura di), Brepols Publishers, Belgio, 1981, pp. 276-277), si può notare come l'ablativo *maga* sia in realtà conservato nella forma *magna* nei codici *H* *bed* *e* (rispettivamente Mon. Lat. 28185 di XIII sec.; Par. Lat. 2051, di X sec.; Par. Lat. 11638, di X sec.) come correzione di prima mano. Colui che è intervenuto sul testo ha evidentemente operato un *misunderstanding* contenutistico. Va notato, peraltro, che le connessioni tra Circe e Sibilla sono già esplicitate in *Or. Sib.*, 3, 813-816 e che il testo agostiniano era noto a Isidoro di Siviglia che lo ha presente quando parla dei *magi* in *Or. Sib.*, 8, 9, 5.



ancora i due testi vengono copiati e tramandati come frutto dei vaticini di una magica profetessa.

D'altra parte la conservazione di un tale tipo sibillino non è da pensare come quiescente accettazione della tradizione scritta nelle fasi di copiatura, dal momento che l'indagine autoptica codicologica sui testimoni, chiarisce come si tratti di manoscritti di medio- alta fattura<sup>405</sup> e, dunque, destinati a una fruizione presso un pubblico colto, sia religioso che civile. Di certo sarebbe alquanto strano credere che l'errore *maga* si sia conservato fino a tutto il XV sec.: un lettore (o copista) colto avrebbe facilmente individuato lo stesso e molto facilmente sarebbe potuto intervenire a correggerlo.

Si deve dedurre, piuttosto, che la sopravvivenza dell'appellativo *maga* per Sibilla sia il frutto di una cristallizzazione antropologica, oltre che letteraria e che, pertanto, non prescindendo dall'atto di volontà nella perpetuata tradizione testuale, si possa parlare di un'altra *facies* sibillina. Essa risulta cronologicamente individuabile, probabilmente a partire dall'inoltrato V sec. d.C. (secondo la datazione proposta per ambo i testi *Non multi non vel pauci* e *Prophetia ex Dictis Sibillae Magae*) e comunque con certezza *almeno* dal IX sec. d.C., risultando ben precedente alla rielaborazione della *fata* medievale e non unicamente connessa alla vicenda testuale del *Non multi non vel pauci*.

Una acquisizione rilevante dal punto di vista antropologico –religioso se si tiene conto che “il passaggio fra la veggente classica e la dea del paradiso sotterraneo non è diretto: dobbiamo frapparvi la Sibilla cristiana, trasfigurata dalla leggenda popolare”<sup>406</sup>. Non ultimo, secondo un approccio comparativo letterario e storico religioso<sup>407</sup>, viene ad arricchirsi l'idea del *magico* cristiano in epoca tardoantica sotto il profilo anche sibillino, declinandosi su una profetessa sui *generis*, protagonista sempre di ruoli *super humanos* ambigui e di tensione, talvolta amorosa, talvolta conflittuale, con il grande Dio cristiano.

### 3.3.3: Riflessioni antropologico-letterarie alla ricerca di una identità culturale

La prospettiva antropologico culturale di una idea magica della Sibilla impone un chiarimento terminologico e una riflessione più ampia sulle possibilità interpretative della *Sibilla maga*.

Sin dagli albori e nella cultura classica il termine *magia*, la cui etimologia va connessa all'ambiente persiano, è percepita come *vox media*, dal momento che è considerata, a seconda delle ricorrenze, come sinonimo di *sapientia* e *philosophia*

---

<sup>405</sup>Il manoscritto O è pergameneo, miscelaneo, contenente opere patristiche e gnostiche. Nonostante si tratti di un testimone composito di quattro parti, la qualità del supporto scritto e soprattutto il coefficiente di scrittura, decisamente equilibrato e a vantaggio del bianco sul nero, confermano una fattura qualitativamente apprezzabile. Di prestigio superiore è il codice V, pergameneo, omogeneo, miscelaneo. Lo si evince dalla buona esecuzione della legatura che reintegra i fori nel margine cucito, dal coefficiente di scrittura a vantaggio del bianco sul nero e dall'impiego di vari colori per la realizzazione di schemi di studio, ovvero rosso, variazioni di marroni, celeste, giallo. Cfr. Cap. II e, per le valutazioni tecniche, Agati M. L., *Il libro Manoscritto, Introduzione alla codicologia*, L'Erma di Bretschneider, Roma, 2003; Agati M. L., *Il Libro Manoscritto da Oriente a Occidente. Per una codicologia comparata*, L'Erma di Bretschneider, Roma, 2009; Maniaci M., *Archeologia del manoscritto, Metodi, problemi, Bibliografia recente*, Viella, Roma, 2002.

<sup>406</sup>Neri 1912, p. 220.

<sup>407</sup>Cfr. l'analisi critica dei principi di indagine esposti in Sabbatucci D., *Il Mito, il Rito e la Storia*, Bulzoni Editore, Roma, 1978.

nell'accezione positiva e come *γοητεία* o *θεουργία* secondo una lettura negativa<sup>408</sup>. *Magus* è per Cicerone *genus sapientium et doctorum (...) in Persis*<sup>409</sup>; tra IV e V sec. Ammiano Marcellino scrive *magiam opinionum insignium auctor amplissimus Plato, hagistiam esse verbo mystico docet, divinorum incorruptissimus cultum, cuius scientiae saeculis priscis multa ex Chaldaeorum arcanis Bactrianus addidit Zoroastres, deinde Hystaspes rex prudentissimus (...). Huius originis apud veteres numerus erat exilis, eiusque ministeriis Persicae potestates in faciendis rebus divinis sollemniter utebantur*<sup>410</sup>, considerando la magia una *ars* elitaria destinata al contatto privilegiato con le divinità; a cavallo tra IV e V sec. il cristiano Agostino usava il sostantivo *maga* con una sfumatura che si avvicina al significato di *malefica*<sup>411</sup>. Una declinazione più cospicuamente negativa si registra per l'impiego dell'aggettivo *magicus*<sup>412</sup> anche se meritano attenzione le occorrenze in Tibullo (1, 2, 62) e Lucano (6, 577 e 3, 222) ove l'impiego dell'attributo va a qualificare le divinità mortifere. Tale uso non implica necessariamente una lettura negativa della sfera magica che, per l'appunto, partecipa dell'influsso divino. In questo senso anche la mitologica Sibilla classica riflette la sua *conditio magica*, dal momento che più fonti la descrivono come afferente al mondo delle tenebre e alle divinità lunari<sup>413</sup> anche se non vi sono fonti classiche, pagane e cristiane che definiscano esplicitamente la profetessa *maga*, almeno fino alla stabilizzazione dell'immaginario di una *fada maledeta*<sup>414</sup> medievale e comunque non con una diretta appellazione di tal sorta. Unica possibile occorrenza intermedia tra tardoantico e medioevo potrebbe essere rappresentata dal titolo del già citato testo sibillino tradito dal manoscritto Epinal, Bibl. Munic, Ms. 74 (161), del IX sec. Infatti, Dronke<sup>415</sup> aveva avanzato l'ipotesi di un possibile errore di trascrizione per cui il titolo *Versus Sibille Theodole magne* potesse derivare in realtà da una precedente versione *Sibille mage*<sup>416</sup>, documentando un *transfer* ecdotico opposto a quello descritto per il centone *Non multi non vel pauci*, dunque da *magae* a *magne*. D'altra parte risulta difficile perimetrare un eventuale sviluppo autonomo della identità della *Sibilla Maga*, se si tiene conto del proliferare delle personalità sibilline dal passato fino almeno all'epoca cristiana. Infatti, le innumerevoli Sibille del panorama tradizionale (si parla di almeno 17 identità<sup>417</sup> fino anche a raggiungere il numero di 40) non permettono di orientarsi agevolmente nel riconoscimento delle stesse all'interno della tradizione testuale; non si può altresì dimenticare che

<sup>408</sup> Cfr. *Lexicon Totius Latinitatis* 1965, s.v. *magia* e anche *ThlG* 1865, s.v. *μαγεία*.

<sup>409</sup> Cic., *Divin.*, 23, 46.

<sup>410</sup> Amm., 23, 6, 32-35.

<sup>411</sup> Aug., *Civ.*, 18, 17.

<sup>412</sup> Valgano, su tutti, i riferimenti presenti in Tacito (*Ann.*, 59) e Plinio (1, 1), collocati cronologicamente nel I sec. d.C.

<sup>413</sup> Cfr. Lact., *Inst.*, 1, 6, 8 ove Sibilla è descritta come figlia di Lamia, semi-divinità ctonia libica che ruba i neonati alle madri; cfr. anche Plut., *De Pyt. Or.*, 398 c dove Sibilla viene proposta come elemento plasmatore dell'arte divinatoria, sul modello di simili miti circolanti in zona scandinava e iranica (Cfr. Lincoln 1998, pp. 211 e segg.). Per un inquadramento esaustivo del personaggio mitologico di Sibilla si cfr. Cap. I.

<sup>414</sup> Immagine mutuata dal *Guerrin Meschino* di Andrea da Barberino.

<sup>415</sup> Cfr. Dronke 1995, pp. 614-615.

<sup>416</sup> Cit. Dronke 1995, p. 614: "The work is called *Versus Sibille Theodole Magne* (an error for *Sibille...mage?*)".

<sup>417</sup> Tale numero proviene da una personale analisi incrociata delle fonti classiche e cristiane con una classificazione delle Sibille secondo criteri cronologici (Cfr. Parke 1992) e geografici (Cfr. Bouché-Leclercq 1880). Va comunque segnalato che il quadro non è definitivo: se si volessero indagare le Sibille medievali, esso andrebbe copiosamente esteso. Cfr. Di Modugno 1994; Neri 1912.

confusione tra una Sibilla e un'altra<sup>418</sup> è attestata già negli autori antichi. Una tale situazione permane anche per la Sibilla dei testi trasmessi sotto la dicitura *Dicta Sibillae Magae*<sup>419</sup>, anche se per la *Prophetia* è possibile inferire una influenza predominante della personalità cumana.

La dipendenza dal modello virgiliano, sancita anche dalle citazioni *verbatim* tratte dall'*Eneide* e dalla *Ecloga* 4 (cfr. v. 31), fa propendere per un immaginario della *seer* che condivide con la Cumana virgiliana molti caratteri tipologici nell'ambito

---

<sup>418</sup> Cfr. Pausania (10, 12, 5) e Clemente Alessandrino (*Str.*, 1, 21, 398) nonché il Lessico Suida (*Suid.*, σ 360) sulla sovrapposizione delle Sibille Lampusa e Marpessa. Sostituzioni nei cataloghi avvengono tra la Marpessa e la Sardia in Fileta di Efeso (*Sch.*, *Ar.*, *Pax* 1071; *Av.*, 962; *Suid.*, s.v. *Bakis*); connessioni tra la Sibilla Samia e la Cumana sono recentemente state verificate, alla luce dell'analisi scientifica di alcune *sortes* euboiche di VI sec. a.C. Cfr. Parke 1992, pp. 109 e segg.

<sup>419</sup> Si è tentato di identificare, sulla base delle liste classiche delle Sibille antiche, le profetesse dei due componimenti *Non multi non vel pauci* e *Mundus Origo*, associando le stesse alle Sibille già note e più operanti nel contesto letterario coevo. Per quanto concerne il *Non multi non vel pauci*, tenendo in considerazione la genesi pseudo-agostiniana del testo, è lecito parlare di una possibile confluenza della Sibilla profetica con quella Sibilla Eritrea, già nota ad Agostino anche con il nome di Cumana (*Aug.*, *Civ.*, 18, 23). Tuttavia il confronto diretto della Sibilla del *Non multi non vel pauci* con quella dell'autore cristiano non è privo di qualche difficoltà, pur volendo accogliere la dipendenza del centone dalla ricombinazione di versi lattanziani di cui ci informa lo stesso Agostino: *Inserit etiam Lactantius operi suo quaedam de Christo vaticinia Sibyllae, quamvis non exprimat cuius*. D'altra parte proprio la Sibilla agostiniana soffre di una dubbia identità. Lo slittamento tra Sibilla Eritrea e Cumana accennato dal Vescovo di Ippona rivela quella confusione attestata già nel periodo ellenistico (Licofrone accenna alla questione nella sua *Alessandra*, come si legge in Ps. - Arist., *Mir. Ausc.*, 95, 838 a 5), per cui viene operata una sovrapposizione tra la Sibilla d' Eritre e quella Italica, mossa presumibilmente dalla necessità degli ambienti greci a "inglobare la nascita di Roma nella loro mitologia" (Cit. Parke 1992, p. 93). Di una Sibilla Cumana proveniente da Eritre parlano anche Servio (*Aen.*, 6, 321) e Livio (1, 7, 8). A favore di una autoctonia italica della Cumana si legga Pausania (10,12)). Ad ogni modo alla Sibilla Cumana spetta la fortuna di sopravvivere come una delle Sibille *maiores* anche della letteratura cristiana tardoantica e medievale. Infatti, se Erma (*Vis.*, 1, 1, 3; *Vis.*, 2, 1, 1) allude probabilmente nelle sue visioni alla Cumana, Clemente Alessandrino pone la distinzione tra la Sibilla Eritrea e quella Italica (*Clem. Al.*, *Str.*, 1, 21,108). Nella *Cohortatio ad Graecos* (37, 1). Addirittura, per mezzo di una ricombinazione delle tradizioni classico-giudaica e cristiana, la Sibilla Cumana viene sovrapposta a quella Babilonese, giunta a vaticinare in Italia. È difficile immaginare con chiarezza quale Sibilla il Vescovo di Ippona avesse in mente. Un unico suggerimento proviene dalla lettura del catalogo sibillino varroniano, conosciuto dall'Africano: *Sibyllas autem Varro prodit plures fuisse, non unam* (*Aug.*, *Civ.*, 18, 23). Varrone, infatti, distingue espressamente la Cumana dalle altre Sibille e specificamente dall'Eritrea che è l'unica altra chiamata in causa da Agostino nel *De Civitate Dei*. Dunque, è difficile credere che Agostino consideri l'Eritrea sovrapponibile con la Cumana, come pure parrebbe confermare l'uso della congiunzione correlativa negativa *sive*, la quale rafforza l'espressione di incertezza *ut quidam credunt*. Agostino conosce ambo le Sibille e l'inferenza di una possibile confusione può essere letta come un senso di relativa fiducia nei confronti dei vaticini sibillini di cui, comunque, il patrocinio prioritario è rivendicato in nome della Sibilla Eritrea, citata anche ad apertura del capitolo 23 del libro 18 del *De Civitate Dei* (*Eodem tempore nonnulli Sibyllam Erythraeam vaticinata ferunt*) e anche nel titolo stesso del paragrafo *De Sibylla Erythraea, quae inter alias Sibyllas cognoscitur de Christo evidentia multa cecinisse*. Qui si dà conto dell'Eritrea come l'unica ispirata dal Dio cristiano. D'altra parte va considerato che Agostino, come tutti gli autori cristiani, non è poi troppo interessato a una identificazione esclusiva della profetessa. Il nome o la genealogia della Sibilla erano dati di interesse solo per confermare lo *status* ispirato della vate ad opera di Dio. L'idea cristiana sibillina conta una sola Sibilla e spesso gli autori cristiani, pur confermando di conoscere la pluralità di Sibille della tradizione pagana, interpretano quella folla sibillina come il frutto di una proliferazione confusionaria e di ispirazione demoniaca mossa da Lucifero per ingannare l'uomo. Ad essere salvata è solo l'ava (generica) Sibilla. Il vincolo di antichità diviene il principale garante della qualità delle testimonianze rese in merito alle *divinae litterae*. Non è un caso che Tertulliano dica: *ne praetermit<ta>m potiora testimonia divinarum litterarum, quibus fides pro antiquita<te> superiore debetur* (cfr. *Nat.*, 2, 12, 34).

della mantica applicata<sup>420</sup>. D'altra parte le reminiscenze ovidiane del poemetto non lasciano alcun dubbio sulla patria della profetessa, dal momento che anche l'autore sulmonese si riferisce sempre alla Sibilla Italica (cfr. vv. 32 e 107. Ov., *Met.*, 14, 151-152). Infine, la selezione della Sibilla Cumana rimane coerente con quel procedimento di cristianizzazione totemica di Virgilio per tutto il medioevo che farà del poeta Mantovano un personaggio imprescindibile per letterature laiche e religiose.

Non si tratta di una *variatio* penalizzante sotto il profilo teologico: anche se con Lattanzio e Agostino è la Sibilla Eritrea ad avere la *positio princeps* nei vaticini su Cristo, proprio la rilettura teologica della classicità fa sì che la Cumana virgiliana diventi una della Sibille *maiores* accettate appieno dal Cristianesimo.

Comunque, al di là di ogni pregnante, delimitata e limitata descrizione personale della Sibilla, conviene procedere a una lettura programmatica e *immaginaria*<sup>421</sup>. In quest'ottica la *Maga Sibilla* si costituisce come manifestazione del *monstrum*<sup>422</sup>. Ciò che è meraviglioso e suscita meraviglia, una volta osservato. Così pure, nel XII sec., l'aveva interpretata l'inglese Gervasio di Tilbury<sup>423</sup> nella parte terza dei suoi *Otia imperialia*, ove, discutendo della Chimera, sostiene: *legitur autem Sibilla que in Italia vaticinata est Chimera dicta propter sua vaticinia, que mutabilitate sua varias profecie producebat figuras* (cap. 121). Si tratta di un caso degno di nota se non altro perché, facendo in modo che i contenuti non superino mai la pretesa letteraria, l'autore restituisce una fenomenologia del meraviglioso tangibile: ogni meraviglia è infatti trattata come *mirabile*, ovvero reale in quanto effettivamente esistita e verificabile nell'esperienza sensibile del reale, con un unico rischio, ovvero quello "di vedere nel prodigio la presenza del maligno"<sup>424</sup>. Una ambiguità figurabile e meravigliosa di cui partecipano le dieci Sibille annoverate dall'autore inglese e che si avvicina a quella rappresentabile per la Sibilla della *Prophetia ex Dictis Sibyllae Magae*. Questa è una profetessa di Dio (pagano prima e cristiano dopo) che riesce a prevedere, annunciare e consigliare il genere umano sulle vicende terrene e divine, prima e oltre la morte. D'altra parte la conservazione di una immagine *straordinaria* della Sibilla non indugia su una percezione univocamente negativa della stessa: l'idea di una Sibilla malefica e malvagia, dal

---

<sup>420</sup> Cfr. v.17 della *Prophetia ex Dictis Sibyllae Magae* e *Aen.*, 8, 319 (*Primus ab aetherio*); vv. 32 e *Aen.*, 6, 13 (*aurea tecta*); vv. 74 e *Aen.*, 8, 720 (*ipse sedens niveo candentis limine Phoebi*). Si ha una citazione *verbatim* del verso tratto dalla *Ecloga IV, Pacatumque reget patriis virtutibus orbem* (Verg., *Ecl.*, 4, 17) proposta al verso 31 del poemetto.

<sup>421</sup> Cfr. Trousson 1965.

<sup>422</sup> Preme sottolineare come l'etimologia del termine *monstrum* confermi l'associazione proposta. Appartenente al vocabolario religioso, *monstrum* è ciò che proviene *ab voluntate deorum*, "la cui anomalia costituisce un avvertimento" (Cit. Milani 1993, p. 43). Secondo questa accezioni si confronti l'analisi genealogica di alcune dinastie di *monstra* classici proposta di recente in Baglioni I., *Echidna e i suoi discendenti, studio sulle entità mostruose della Teogonia Esiodica*, Edizioni Quasar, Roma, 2017.

<sup>423</sup> Va ricordato che l'autore è responsabile della conservazione di ulteriori due nomi propri attribuiti alle Sibille. A seguito del passo citato, infatti, Gervasio recupera la fonte varroniana e, dopo aver discusso dell'etimologia del nome Sibilla (*dicte sic a syos, quod Eolico sermone sonat deus et belos quod est mens, inde Sibilla quasi Dei mens vel divina mens*) riporta il decalogo sibillino, chiamando la quarta *Chimera in Ytalia*; quinta *Eritrea nomine Griffilla, orta in Babilone [...] sexta Samia, que Seminace dicta est*. A chiusa, debitore di Agostino, egli cita anche alcune fonti cristiane note per la Sibilla: *Lactentius quoque interserit apertissima de Christo vaticinia Sibille, quamvis cui Sibille ascribantur non exprimat. Sed hoc certissimum est, quod in verbis illis apertissime series passionis, de felle et aceto, de cruce et colaphis, de obscuracione solis per tres horas, de morte et resurrectione continetur*. Cfr. Gervasio di Tilbury, *Il libro delle meraviglie*, E. Bartoli (a cura di), Pacini Editore, Pisa, 2011.

<sup>424</sup> Bartoli 2011, p. 23.

sapore diabolico rimane più tipica della tradizione romanzesca medievale<sup>425</sup> e comunque incongruente con il messaggio del testo profetico analizzato. La Sibilla chiamata a predicare la bontà di Dio, a narrare le vicende della passione del Cristo è una profetessa cristiana e, come tale, partecipe della purezza di Dio. Vanno in questa direzione anche le asserzioni della stessa Sibilla, contenute ad apertura del *Mundus Origo* ove si dice: *Mundus origo mea est, animam de sidere traxi* (v. 1) e poi in chiusura *Digna si sum animamque in sidere condit* (v. 135), che stabiliscono un legame insuperabile e dipendente dalla sfera celeste.

Non meno la chiusa del centone pseudo-agostiniano sembra confermare la medesima ipotesi laddove è la Sibilla stessa a riconfermarsi fedele a Dio: *Dicent me Sibyllam insanam mendacem. Cum facta fuerint/omnia, tunc denum reminiscuntur mei et nullus postea/ insanam me dicet, sed dei magam*<sup>426</sup>. Proprio l'opposizione tra *insanam/mendacem* e *dei magam* sancita dalla congiunzione avversativa *sed*, nonché i riferimenti temporali *cum versus postea* propongono l'immagine di una Sibilla spesso fraintesa e isolata nella sua conoscenza, ma comunque figura positiva e divinamente ispirata.

La conservazione di *maga Sibilla*, soprattutto se considerata la trasmissione dei testi in codici miscelanei destinati ad accogliere opere dei Padri della Chiesa, primo fra tutti Agostino, non deve soffrire dell'errore di una ermeneutica anacronistica. Che il tardoantico sia caratterizzato da un grande fermento dogmatico che, a partire dal IV-V sec. e nel pieno della tempesta del superamento delle questioni trinitarie, si concentra sulle indagini cristologiche è assodato. E se in Oriente è la cristologia cirilliana ad affermarsi, in Occidente è proprio Agostino, con le sue teorie sul peccato e la grazia redentrice, ad avere particolare fortuna e ad influenzare in modo associativo o contrastivo personaggi come Fulgenzio, Scoto, fino ad Anselmo di Canterbury (XI-XII sec. d.C.). Di questi Padri della Chiesa è propria la riflessione sulla necessità di una mediazione<sup>427</sup> tra il mondo divino e quello umano, mediazione che verrà incarnata dal Cristo umano crocifisso. Non confligge per nulla l'idea di una Sibilla collocata al mezzo tra l'umano e il divino, vaticinante per ispirazione di Dio, quale è quella maga descritta tanto nel *Non Multi non vel pauci*, tanto nel *Mundus Origo*. Ella emerge come una Sibilla ove οὐσία e ὑπόστασις, *substantiae specificata proprietas* e *rationabilis naturae individua substantia*<sup>428</sup>, partecipano dello *status* divino cristico ed umano terreno, perfettamente coerente con quella descritta nella tradizione letteraria sibillina giudaica, dove il personaggio viene recuperato al fine di divulgare il credo ebraico. Non solo: Sibilla agisce come un luogo letterario di cui si rivendica la priorità cronologica e di verità sui gentili, cercando di far comprendere come nel corso del tempo la vera religione e il vero Dio siano stati accantonati e abbiano invece avuto fortuna culti idolatrici. Gli oracoli giudaici danno contezza di una Sibilla-strumento di rivendicazione religiosa, sociale e politica degli Ebrei e, proprio questa funzione, viene recuperata nella stagione cristiana.

In questi termini la *Sibilla Maga* rappresenta un caso esemplificativo di quel "tentativo di escogitare forme di leggibilità di un reale in movimento"<sup>429</sup>. La Sibilla, da sempre collocata al "crocevia delle culture pagana, giudaica e cristiana"<sup>430</sup>, è un

---

<sup>425</sup>Per un resoconto indicativo si cfr. Buseghin M. L., *L'ultima Sibilla. Antiche divinazioni, viaggiatori curiosi e memorie folcloriche nell'Appennino umbro-marchigiano*, Carsa, Pescara, 2013.

<sup>426</sup> Cfr. *Non multi non vel pauci*, vv. 32-34.

<sup>427</sup> Cfr. Aug., *Civ.*, 9, 15 e Greg. Magn., *Mor.*, 2, (56), 92.

<sup>428</sup> Cfr. Boet., *Contr. Eut.*, 4.

<sup>429</sup> Cit. Di Febo 2015, p. 252.

<sup>430</sup> Il riferimento letterario è relativo a una nota espressione usata in Sfameni Gasparro 1994.

esempio di *portentum*<sup>431</sup> (o *monstrum*) che *inizia* a subire i primi effetti di un processo di desacralizzazione, il quale conduce in breve tempo a una oggettivizzazione, responsabile dell'affievolirsi della percezione simbolica dei *signa Dei*, dei semi di sapienza divina nel mondo reificato. Questa tipologia di fenomeni etno-social-antropologici sono comuni a molte tradizioni culturali, non ultimo quella ebraica e cristiana, come ha recentemente ribadito Marina Caffiero. Infatti, la studiosa mette in luce come le credenze magiche del mondo ebraico e conseguentemente cristiano, incentrate sullo studio dei sogni, dell'astrologia e sulla relazione con gli spiriti buoni e malvagi, non sia stata solo il motore del *bellum inquisitoriale* che dura fino al pieno Ottocento, ma sia anche alla base della riflessione sullo *status* demoniaco del mondo materiale e della “trasformazione dottrinale in direzione del processo di razionalizzazione del mondo”<sup>432</sup> in senso trans-culturale e trasversale<sup>433</sup>. Una sorta di *varia lectio sibillina* dell’assunto sempre valido per la prospettiva storico religiosa de-martiniana per cui il magismo viene indagato “come pedagogia della funzione identificante nel suo uso pratico – e capace di- (...) liberare la potenza laica dell'intelletto”<sup>434</sup>. Proprio la contestualizzazione storica del tardoantico implica una ri-definizione del paradigma di valori gnoseologici ed epistemologici e proprio questo movimento storico, che investe anche la letteratura, influenza quella che può essere chiamata una percezione *phantasmatica*<sup>435</sup> della Sibilla, la quale come manifestazione dei *mirabilia* tardoantichi giunge ad agire su una immagine *miraculosa*<sup>436</sup>. Una Sibilla cristiana al mezzo tra magico e cristiano che, nel corso de IV-X sec., dà conto di come “la linea di demarcazione fra i due ambiti, il magico ed il meraviglioso, non risultava rigidamente definita”<sup>437</sup>.

---

<sup>431</sup>Si cfr. la definizione di *portentum* riportata da Isidoro di Siviglia (*Etym.*, 11, 3, 1-2): *Portenta esse Varro ait quae contra naturam nata videntur: sed non sunt contra naturam, quia divina voluntate fiunt, cum voluntas Creatoris cuiusque conditae rei natura sit.*

<sup>432</sup> Cit. AA. VV., *Il miracolo nel Cristianesimo dei primi secoli: realtà, segno, discernimento, in Superstizione, magia e religione. Percezione e demarcazione dei confini*, M. Caffiero (a cura di), Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2015.

<sup>433</sup>Va ricordato che un fenomeno di variazione di percezione del magico sussiste nei confronti del campo medico. In diverse culture, specificamente per il mondo femminile, si assiste all’assimilazione della magia con l’erboristica e la medicina sapienziale dei veleni e delle pozioni. Tale connubio viene ben presto interpretato in maniera negativa, andando a definire il campo di azione stregonesco. La letteratura classica latina e greca conserva numerosi esempi di simil sorta: si pensi soltanto a Circe, Medea (Bettini M., Pucci G., *Il mito di Medea*, Giulio Einaudi Editore, Milano, 2017) ma anche Sagana e Canidia (Teite Paule M., *Canidia la prima strega di Roma*, Leg edizioni, Gorizia, 2017) che del magico attestano l’aspetto più macabro e oscuro. Si tratta di una ricreazione sociale dettata dai contesti per cui, almeno per le relazioni tra magismo e medicina femminile, “la sapienza delle medichesse rustiche, delle ostetriche, delle erbarie, delle curatrici domestiche e perfino delle fattucchiere contribuiva [...] a tenere in vita due pilastri fondamentali della medicina magica antica: l’approccio rituale e simbolico alla malattia, che recava traccia della primitiva origine sacerdotale [...] e l’enorme bacino di conoscenze farmaceutiche confluite nell’oralità, patrimonio indiscusso delle donne” (cfr. Maderna E., *Per virtù d’erbe e d’incanti, la medicina delle streghe*, Aboca, Sansepolcro, 2018, p. 18).

<sup>434</sup> De Martino E., *Il mondo magico, prolegomeni a una storia del magismo*, Bollati Beringhieri, Torino, 1973, p. XV.

<sup>435</sup> Illuminante per la comprensione dell’evoluzione semantica del termine *phantasia* è il recente studio in Di Febo 2015, pp. 38 e segg. L’aggettivo *phantasmatica*, in questa occorrenza, “rinviava generalmente alla facoltà dell’immaginazione o a una visione interiore alimentata da pensieri devianti”.

<sup>436</sup> Cfr. Di Febo 2015, pp. 42 e segg.; Zocca E., *Il miracolo nel cristianesimo dei primi secoli: realtà, sogno, discernimento, in Superstizione, magia e religione. Percezione e demarcazione dei confini*, M. Caffiero (a cura di), Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2015, pp. 1-32.

<sup>437</sup> Cit. Zocca 2015, p. 2.

Infine non può essere tralasciato il vincolo tra il concetto della magia e quello della conoscenza trans-sensibile, che tiene conto della problematizzazione afferente allo stato gnoseologico ed ermeneutico isolato relativo alla letteratura oracolare e, più specificamente, sibillina.

In una stagione scientifica dove il fenomeno sibillino è tornato a sottoporsi all'attenzione di antropologi e medici che tentano, anche attraverso l'uso dei testi antichi, di redigere una casistica storica di fenomeni di estasi cosciente e degli stati non ordinari di coscienza<sup>438</sup>, è d'obbligo riflettere sul vincolo esegetico delle strutture di relazione logica delle caratterizzanti letterarie della Sibilla. Infatti, il sistema mantico implica una gerarchia di processione dell'afflato divino che non solo lega ma vincola la donna profetessa alla volontà estatica della divinità. In quest'ottica il personaggio della Sibilla è visto come uno strumento identificabile nei suoi elementi di confine e, specificamente, la bocca folleggiante da cui può arrivare e fuoriuscire il dio e il suo potere profetico. Il legame strutturale tra profetazione, corpo e personaggio rientra nella dinamica di violenza sottointesa nel rapporto cosmico-rituale e mitico teorizzato già dalle prime speculazioni storico religiose, dal momento che questo si fa strumento e veicolo, elemento pratico della esecuzione della profetazione. Pertanto la *Sibilla Maga* si carica anche di quel valore sapienziale connaturato nell'immaginario tipico della vate che, proprio per la sua posizione mediana tra mondo umano e divino, partecipa della conoscenza superiore, ovvero quella da Dio ispirata. Il sostantivo *maga* recupera ivi tutto il senso originario del termine, alludendo alla sapienza privilegiata concessa alla Sibilla grazie all'induzione dello stato profetico. La Sibilla della *Prophetia ex Dictis Sibyllae Magae* si nutre dell'immagine più tradizionale della Sibilla ispirata da Dio che, in ottica cristiana, preservando il suo corpo virgineo e sottoponendosi allo scuotimento violento dell'ispirazione dello Spirito, subisce uno sconvolgimento dello stato naturale di esistenza che è, però, sempre in itinere, dal momento che deve condurre a un ordine gnoseologico ed ermeneutico superiore.

La Sibilla è maga in quanto depositaria di una conoscenza nobile, maga di sapienza e di conoscenza.

I tratti immaginari di questo alternativo profilo sibillino rimangono intatti in un'ottica diacronica e, anzi, vengono ad intrecciarsi proprio con le evoluzioni diaboliche del profilo sibillino. Valga come esempio la già citata *descripio Sibyllae* conservata nel celeberrimo *Guerrin Meschino*<sup>439</sup> di Andrea da Barberino ove la Sibilla e le sue dame si trasformano in terribili animali a causa della corruzione del peccato: *Come la messa del papa de' Cristiani fia detta, subito tutti quelli che sono in questa magione della Sibilla per divino ordine cambieranno figura, maschi e femmine, e tutti diventeranno brutti vermini: quale serpe, quale drago, quale scorpione (...)*<sup>440</sup>. *E in su la sala molte diverse bisce, ciò è serpi molto lunghe, quale bigia e altra nera di sopra e bianca di sotto. Tra ll'altre ve n'era una maggiore che l'altre; e questa parlò (...)*<sup>441</sup>. Nonostante la Sibilla venga a impersonare le vesti della padrona maledetta di un Purgatorio di tentazioni, ancora una volta la presenza di Dio, verificabile nell'approssimarsi del giorno settimanale sacro (tra sabato e domenica) genera uno scompenso evidentemente violento che, anche se

---

<sup>438</sup>Si consideri, a questo proposito, l'impegno congiunto della branca medica e delle discipline antropologiche, suggellato dal prof. Stefano Beggiora (Università Ca' Foscari di Venezia) e il Prof. Facco (Università di Padova). Cfr. Facco E., *Meditazione e Ipnosi tra neuroscienze, filosofia e pregiudizio*, Edizioni Altravista, Broni (PV), 2014.

<sup>439</sup> Cursietti 2005.

<sup>440</sup> *Guerrin Meschino*, 5, 14.

<sup>441</sup> *Guerrin Meschino*, 5, 36-37.

scientificamente e letterariamente inquadrabile nel profilo dello sviluppo del *marveilleux* medievale, non si sottrae a una logica delle forze profetiche. Quando Dio interviene Sibilla è corrotta nel suo corpo, degradata allo stato animale più umile (quello di serpente)<sup>442</sup> pur distinguendosi dalle altre compagne in virtù proprio del valore sapienziale distinto e imperituro.

Si tratta di un vero e proprio recupero particolare di un tema generale antropologicamente inquadrabile nella tipologia delle figure della memoria culturale<sup>443</sup>. La Sibilla, agisce ricorsivamente e in maniera miticamente *dendritica*<sup>444</sup> come *maga* dell'uomo e *maga* di Dio, capace di essere usata e di agire come voce profetica, come un personaggio culturale, in quanto essa “permane nel tempo e attraversa gli spazi e le società, conservando una riconoscibilità e una capacità di adattamento ai nuovi contesti, assolvendo a nuove funzioni e realizzando significati parzialmente diversi” e come “vettore di uno o più elementi (...) la cui ripetizione e riattivazione segnala che gli uomini riflettono nell'immaginario delle costanti esistenziali (...) del reale”<sup>445</sup>. In altre parole una declinazione archetipica di una Sibilla di intrecci melitinskijani<sup>446</sup> con una funzione cosmogenetica cristiana ufficiale e determinante.

Una tale poligenesi e ricorrenza di immagini, tipicamente proprie del femminile medievale e cristiano, lascia terreno fertile per ulteriori sviluppi, critiche e riflessioni, all'insegna non dell'abbandono ma dello sviluppo di una teoria degli assoluti intertestuali, annunciata in via solo teorica dal prof. A. Barchiesi<sup>447</sup> e già ricordata nel Cap.I, la quale, di fatto, rimane densa di possibilità per un sondaggio più profondo delle letterature di confine, tra le quali quella sibillina rientra.

### 3.4: Una possibile attribuzione

È possibile immaginare una attribuzione per la *Prophetia ex Dictis Sibyllae Magae*?

---

<sup>442</sup> Sul *pondus* culturale della figura serpentina connessa antropologicamente ai personaggi figurativi di memoria culturale in letteratura si cfr. Donà C., *Il serpente ginocefalo*, in *L'immagine riflessa, tesi, società, culture, Figure della memoria culturale, tipologie, identità, personaggi, testi e segni*, Atti del Convegno (Macerata, 9-11 novembre 2011), M. Bonafin (a cura di), Edizioni dell'Orso, Alessandria, 2011, pp. 61-94. Cfr. anche Donà C., *La metamorfosi segreta: dalla donna serpente alla puella venenata*, in *La metamorfosi*, F. Zambon (a cura di), Milano, Edizioni Medusa Venezia, 2009, pp. 47-80; Donà C., *Il fiero bacio e i miti della donna serpente*, in *Intrecci di motivi e temi nel Medioevo germanico e romanzo*, Atti del Convegno di Napoli, 27-28 novembre 2007, R. Del pezzo (a cura di), Napoli, 2010 pp. 99-137. L'idea ofidica dei personaggi femminili rimane strettamente connessa ad aree etno-culturali specifiche: la proliferazione, la violenza, la conoscenza. Per quanto concerne la Sibilla si ricordi in questa sede solo la frequente associazione della stessa con le vipere e i serpenti (Antoine de La Sale) e le confluenze del personaggio nella figura della fata Melusina, dominante in epoca medievale (cfr. Chirassi Colombo I., *Melusina o il segno del serpente: avventure storico-culturali di una donna anche serpente*, in *Melusina, mito e leggenda di una donna serpente*, Utopia, Roma, 1986, pp. 61-86).

<sup>443</sup> Cfr. Bonafin M., *L'immagine riflessa, tesi, società, culture*, in *Figure della memoria culturale, tipologie, identità, personaggi, testi e segni*, Atti del Convegno (Macerata, 9-11 novembre 2011), M. Bonafin (a cura di), Edizioni dell'Orso, Alessandria, 2011, p.1.

<sup>444</sup> Cfr. Barbieri A., Mura P., Panno G., *Le vie del racconto, Temi antropologici, nuclei mitici e rielaborazione letteraria nella narrazione medievale e germanica e romanza*, Unipress, Padova, 2008.

<sup>445</sup> Bonafin 2011, p. 5

<sup>446</sup> Meletinskij E.M., *Archetipi letterari*, M. Bonafin (a cura di), Eum, Macerata, 2016.

<sup>447</sup> Cfr. Intervento presso il Convegno Internazionale di Studi presso Tessaloniki, *Trends in Classics* (maggio 2017).



Se finora non sono state avanzate ipotesi in merito all'individuazione di una autorialità specifica del testo sibillino, tendenzialmente giudicato come un rozzo rifacimento di sapore profetico apocalittico dagli ampi limiti retorici e letterari, proprio l'analisi sviluppata in sede di commento ha permesso di avanzare un primo tentativo.

Nonostante gli ampi limiti e della scrivente e del contesto da cui il testo sibillino è stato tratto, non è risultato incoerente dare evidenza alle similitudini che esistono tra la *Prophetia Sibyllae Magae* e le opere letterarie dell'autore che, *factus itaque Christianus et volens aliquid studiorum suorum muneris offerre Christo, [...] scripsit mediocri sermone quasi versu adversus paganos*<sup>448</sup>.

Commodiano è uno degli autori più discussi della tardoantichità e uno dei più chiamati in causa per confronti e per possibili attribuzioni letterarie: a buona ragione, se si pensa alla aleatorietà delle informazioni che di lui sono ricavabili<sup>449</sup> e alla complessa vicenda dei manoscritti contenenti le sue due uniche opere, il *Carmen de duobus populis (Apologeticum)* e le *Instructiones*<sup>450</sup>.

Tuttavia, alcune corrispondenze metriche, stilistiche, retoriche finanche contenutistiche del testo della *Prophetia* con quello degli altri due componimenti dell'autore africano, ha permesso di indugiare su una (alquanto affascinante) suggestione.

Infatti, il testo della *Prophetia ex Dictis Sibyllae Magae* rimane affine al genere della poesia didascalica del Cristianesimo dei primi secoli in cui proprio Commodiano fu innovatore, mai allontanandosi dal modello classico ma reinterpretandolo in funzione tematica e stilistica. Anche l'uso anomalo e tipologico della metrica costituisce un argomento forte in questo senso: la *Prophetia* e le opere commodiane sono le uniche a condividere un impianto esametrico mobile e fluido

---

<sup>448</sup> Gennad., *Vir. Ill.*, 15.

<sup>449</sup> È noto come le informazioni sulla biografia dell'autore provengano unicamente dalle menzioni di lui fatte da due fonti di V sec. d.C., ovvero il decreto pseudogelasiano *Concilium romanum*, I, 5 (a. 494) *de libris recipiendis et non recipiendis: opuscola Commodiani, apocripha* (PL 59, 163b) e Gennadio di Marsiglia (*De Vir. Ill.*, 15) e dallo stesso Commodiano. Già alla fine del XIX sec. si sospettò persino che Gennadio dipendesse direttamente dalla lettura del primo libro delle *Instructiones* commodiane per le confuse notizie riportate in merito all'autore (cfr. Erbert A., *Allgemeine Geschichte der Literatur des Mittelalters im Abendlande* 1, F.C.W. Vogel, Lipsia, 1889, p. 90, nt. 3). Il nome di costui è ricavato solo dal manoscritto *Berolinensis* 167 (IX sec.) delle *Instructiones*, il quale riporta come titolo di apertura *Inc(ipiunt) Commodiani Instructiones per litteras versuum primas*. È solo dall'ultimo componimento di quest'opera (2, 35 *Nomen gasei*, secondo la lettura interpretativa contenuta in Salvatore 1977, p. 9), realizzato come un acrostico rovesciato e dedicato alla definizione del nome del poeta, che si evincono ulteriori dettagli sull'autore, il quale appella se stesso *Commodianus Mendicus Christi*. Commodiano, proveniente presumibilmente dall'Africa proconsolare o comunque conoscitore diretto degli sviluppi occidentali della dottrina cristiana (per la *quaestio* della provenienza dell'autore si cfr. il resoconto esposto in Salvatore 2011, pp. 12-13), svolse un ruolo diverso dai *doctores* della dottrina religiosa citati in *Instr.*, 2, 12, 1-3; 2, 18, 15 e *Apol.*, 61 e si convertì alla nuova religione già adulto, come sottoscrive in *Apol.*, 1-14 (*Dum furor aetatis primae me portabat in auras*). Per una più ampia trattazione della questione commodiana si rimanda alla bibliografia contenuta in Salvatore 1977, pp. 5-15 (cfr. nt. 2).

<sup>450</sup> Salvatore 1977; Salvatore 2011; Commodiano, *Instructiones*, A. Salvatore (a cura di), Collana di Studi Latini, Libreria Scientifica Editrice, Napoli, 1966. Ulteriori edizioni: *Commodiani Carmina* rec. Et comm. Crit. Instr. B. Dombart (CSEL 15), Vienna, 1887 (anche London- New-York, 1968); *Commodiani Carmina*, recogn. E. Ludwin. Particula altera *Carmen Apologeticum* complectens, Lipsia, 1877; *Commodiani carmina* cura et studio Ios. Artin (CCSL 128), Turnhout, 1960; *Commodianus Episcopus Africanus, Carmen apologeticum adversus Iudaeos et gentes*, in *Spicilegium Solesmense*, J. B. Pitra (a cura di), I, Parigi, 1852, pp. 20-48; Poinssotte 2009; Rönsch H., *Das Carmen apologeticum des Commodian*, in *Zeitschrift für die historische Theologie* 42, 1872, pp. 163-302.

che, pur disattendendo la norma corrente prosodica, trovano efficace risultanza sintattica e ritmica.

Infine, lo stile poco elevato eppure non privo di ragione poetica del testo sibillino rientra appieno nell'ottica compositiva di un autore che fu "un maestro e probabilmente le sue opere, sostanzialmente precettistiche, evidenziano il tentativo di fornire al Cristianesimo testi di facile comprensione e immediata divulgazione"<sup>451</sup>. D'altra parte, sia i testi di Commodiano sia la produzione sibillina appartengono alla stagione della letteratura apocalittica veterotestamentaria, apocrifia e cristiana che offre molti frutti per tutto il tardoantico.

In questa sede ci si limiterà a proporre un quadro complessivo delle risultanze più marcate, rimandando un più completo studio comparativo a un prossimo approfondimento.

Un primo confronto tra la *Prophetia ex Dictis Sibyllae Magae* e il *Carmen Apologeticum* commodiano rivela una dinamica distributiva della materia letteraria affine e regolare per la presentazione delle sezioni teologico-dottrinarie, apocalittiche e didascaliche.

In questo senso pare indicativa la presentazione della storia dell'uomo a seguito della introduzione generale dedicata da Commodiano, nell'*Apologeticum*, alla descrizione della propria conversione (vv. 1-14) e alla esposizione dei temi concernenti la vita terrena in opposizione alla vita eterna concessa da Dio (vv. 15-58). Infatti, a partire dal Apol., v. 149 (*Hic fecerat primum hominem, ut esset aeternus*) si fa menzione dell'immortalità concessa sin dalla genesi all'uomo, il quale, tuttavia, *ruit in mortem neglectis ille praeceptis* (v. 150). Segue la narrazione della punizione di Dio e la menzione del Diluvio Universale, elementi ricorrenti anche nei vv. 9-16 del poemetto sibillino. Anche la polemica contro la copiosità di beni e il tema della vanità della ricchezza terrena trovano posto ai vv. 313-362 e 579-616 del *Carmen* e, in maniera simile, nei vv. 69-73 e nei vv. 127-128 della *Prophetia*. Così accade per la tematica apocalittica che viene a profilarsi nei vv. 805-1060 dell'*Apologeticum*, articolata nella sua fase storica (vv. 807-988) e in quella più propriamente apocalittico-escatologica, con pieno riscontro anche nel poemetto sibillino (cfr. Commento). I vv. 989-1056 riassumono l'avvento del Giudizio Universale impartito da Dio e *cum coeperit autem mundum iudicare per ignem, /Devitatque pios et cadit super impios* (vv. 995-996). Infine, anche l'insistenza sul fuoco purgatore, l'avvento della *pestifera clades* (v. 1009), il differente trattamento dei Santi salvati da Dio e dei peccatori che verranno puniti trovano eco a più riprese nel carme sibillino (cfr. vv. 54-57; 65-83; 116; 120-129).

In termini narrativi paiono ravvisabili alcune risonanze strutturali: infatti, ambo i componimenti terminano con una *pars* apocalittica e precettistica che si risolve senza la promessa del riscatto di una vita ultraterrena, cui si ammicca, invece, nel corpo dei poemi. La sospensione dell'esito positivo della scelta di una vita rivolta a Dio e l'insistenza nei confronti dell'approssimarsi del tempo apocalittico costituiscono un argomento di presa nei confronti dei lettori che si sentono proiettati verso una conversione più intimamente convinta. Ciò appare tanto più vero all'interno della *Prophetia* ove la stessa Sibilla si sottomette al volere impartito dal Dio, avendo conosciuto l'esito profetico dell'ispirazione e proponendo un esempio in *aemulatio* nei confronti dei destinatari dell'opera.

Anche la dinamica interna di disposizione tematica trova una affinità nell'esplicitazione della fase apocalittica a ridosso della sezione terminale dei

---

<sup>451</sup> Salvatore 2011, p. 10.

carmi. L'Apocalissi rappresenta proprio il compimento massimo della cronologia interna delle due opere.

Entrambi i poemetti, prendendo avvio dalla storia della Creazione e della creazione dell'uomo, conducono il lettore verso due fasi determinanti in funzione pedagogica, ovvero l'esposizione escatologico-dottrina (usata per consapevolizzare il fedele e il gentile sulla natura della dottrina cristiana) e quella apocalittica, implicante una reazione attiva del lettore ormai convertito ai dettami teletici. La *pars* apocalittica completa il cerchio narrativo: con il Giudizio Universale, il cui esito solo Dio può conoscere, termina l'interazione uomo-Dio, la quale si converte in morte o resurrezione. Persiste una unitarietà del *topos* letterario che dalla Creazione procede alla promessa e alle strategie di ottenimento della vita eterna secondo una struttura che, nel caso del carne sibillino, è rafforzata in *Ringkomposition* grazie al riferimento rivolto al mondo siderico (cfr. v. 1 e v. 135). La menzione delle stelle assume una valenza speculare a quella della *colonia sancta* (v. 989) evocante il mondo di "gioia senza fine"<sup>452</sup>, rappresentato da Dio nell'*Apologeticum*.

La specularità delle sopraccitate strategie narratologiche e tematiche giustificerebbe anche la scelta della figura mitologica della Sibilla per un eventuale altro carne di mano commodiana. In breve, la scelta di scrivere un carne sibillino potrebbe essere coerente con la personalità letteraria di Commodiano che, già in *Apol.*, vv. 215-219, rende esplicita la propria considerazione nei confronti dei profeti, inviati da Dio per insegnare al mondo il retto modo di vivere. Costoro sono stati uccisi (*mactabant iustos redarguentes illos inique*) e, perciò, Dio ha inviato il proprio Figlio, fattosi uomo attraverso l'Incarnazione, a profetizzare e testimoniare il mondo dei cieli. In questi termini la Sibilla non è un personaggio casuale ma, si potrebbe dire, piuttosto scontato. Le ragioni letterarie dell'assunto vanno trovate nella familiarità del giudaismo con la profetessa Sibilla che è la responsabile diretta degli *Oracula Sibyllina* pervenuti, in tutte le loro varianti e tradizioni. Il ruolo dell'unica donna profetessa attiva e riconosciuta dal paganesimo, dal giudaismo e, a seguire, dal Cristianesimo, assume un ruolo coerente con la missione didascalica di Commodiano, il quale ha l'obiettivo di convertire i pagani, rettificare il credo dei gentili e migliorare il sentire fideistico dei *novelli Christi*. D'altra parte la Sibilla viene sempre letterariamente utilizzata in funzione precettistica e come guida dottrina, oltre che come profetessa di avvenimenti tipicamente apocalittici. E non si dimentichi l'intenso rapporto di Commodiano nei confronti della più consueta e disponibile letteratura sibillina, che rappresenta uno degli avantesti e uno dei modelli di confronto letterario più utilizzati dall'autore<sup>453</sup>.

---

<sup>452</sup> Salvatore 1977, p. 111.

<sup>453</sup> In quest'ottica si può proporre anche una diversa ipotesi del termine *Maga* associato a Sibilla nel titolo del testo profetico. Pur tenendo a mente la dinamica filologica discussa in 3.3, non è impossibile che il sostantivo sia stato concepito dall'autore in maniera direttamente relazionata con il testo del *Mundus Origo* e che poi si sia esteso al più fortunato connubio testuale che premette al poemetto il testo pseudo-agostiniano. *Maga* potrebbe nascere come apposizione distintiva della Sibilla, secondo una funzionalizzazione gnoseologica che deriva dalla etimologia del nome di matrice orientale, tradizione con cui Commodiano dimostra di avere confidenza (cfr. la *quaestio* etimologica del termine *Gazei* in Salvatore 1977, pp. 8-10). In questo caso il maestro di dottrina attribuirebbe alla Sibilla il ruolo della *Sapiente*, alludendo alla conoscenza nobile di cui ella è depositaria e confezionandone una immagine antitetica rispetto all'uso discriminante del medesimo termine *magus*, rivolto in maniera offensiva dai Giudei verso Cristo. A ben guardare i vv. 388-398 (*Et magum infamant, canentibus rostra clusissent/Quales eos dicam, antequam dispersi fuissent,/ quos nec exulatos fregit [in] senectus ipsa?/ Si magus adfuerat, cur ergo prophetae canebant/Venturum e caelo, ut esset spes gentium ipse/Si falsae de ipsis pronuntiant perdere terram?/ Quod provenit de eis, sic eri<n>t et falsa de illo./Sed quia sunt sprete semper quod cruenti*

Per di più alla Sibilla -e in modo specifico alla Sibilla del carne profetico *Mundus Origo*-si confà un ruolo rivelatorio evidente, condiviso anche da Commodiano quando, nei confronti dei lettori, si rapporta come narratore-rivelatore.

Anche il gioco erudito che l'autore affianca alla dispensazione dottrinaia rivolta al suo pubblico, rappresentato dalle complesse costruzioni acrostiche, per lo più presenti nelle *Instructiones* (Cfr. *Praefatio*, vv. 1-9), pare trovare riscontro nella *Prophetia*. Alla Sibilla, infatti, è attribuito l'acrostico cristico, in modo coerente con la tradizione profetica rivelatoria delle Sibille cristiane ma anche con l'atteggiamento poetico dell'autore. Commodiano aveva saputo sfruttare appieno le potenzialità erudite dell'acrostico poetico e anche nella *Prophetia* si riscontra un uso strategico e polivalente dell'incastonato acrostico CRISTUS dei vv.77-83. Così come l'autore africano, nel carne 35, "non volendo far figurare nel titolo il suo nome (un po' per umiltà e un po' forse per il gusto della criptografia), lo ha ingegnosamente nascosto e incastonato nell'acrostico, ma rovesciato, in modo che solo la curiositas del doctus lettore potesse trovarlo"<sup>454</sup>, in egual modo l'acrostico del carne sibillino pare costituire un vero e proprio nascondiglio per il nome di Cristo, mai accennato internamente al testo. Esso è posto appena dopo la prima metà del carne e rappresenta il soggetto nominale, la terza persona mai definita della Trinità cui è dedicata la sezione dottrinaia. In breve, l'autore della *Prophetia* ha rappresentato attraverso l'acrostico una duplice sovra-lettura testuale, rappresentata in prima analisi dal *labor limae* tecnico (acrostico in funzione meccanica) e, in seconda battuta, dalla rivelazione per i cristiani già convertiti. Se il primo approccio al testo può essere affrontato variabilmente da gentili e giudei, il sostrato acrostico è direttamente rivolto alla specificazione di quel *Filius* che condivide con il Padre *potestas* e *maiestas* e dal quale si divide solo per il nome. CRISTUS è il vero messaggio ove si realizza il senso della Creazione e dell'Apocalissi e la sua rivelazione viene volontariamente rallentata e predisposta solo per coloro che hanno scelto di entrare nella vita cristiana, accettando nell'esperienza e nella letteratura il vero insegnamento della rivelazione.

Un possibile limite da considerare è l'assenza della consonante aspirata nella trascrizione del CRISTUS della *Prophetia*. Volendo sostenere una paternità commodiana del testo si verifica come Commodiano, autore di testi corredati da acrostico cristico, abbia impiegato nel primo libro delle *Instructiones* la variante CHRISTI per trascrivere il nome del Figlio di Dio, adottando quindi la traslitterazione della consonante aspirata (Cfr. *Instruct.*, I, 26, REPUGNANTINUS ADVERSUS LEGEM CHRISTI). D'altra parte, va ricordato anche che è attestato per lo stesso autore l'uso alternativo delle varianti CHRISTUS/CRISTUS, come si evince dal titolo del carne 8 del libro 2 delle *Instructiones* (MILITIBUS CRISTI). Per quanto la *lectio* CRISTI sia attestata dal solo codice Berolinensis, a dispetto della variante CHRISTI del codice Par. Lat. 8304 e del codice Voss. Lat. 49, va notato che questi due esemplari, redatti entrambi nel XVII sec., condensano all'interno tracce di evoluzione linguistica che potrebbero presupporre una rettifica di trascrizione rispetto alla tradizione trasmessa dal manoscritto *vetus*, di IX sec. Peraltro, è attualmente opinione comune che i due manoscritti siano descritti

---

*fuertunt./Contra suum Dominum, rebellant dicere magum./Nec volunt audire, quae dixerunt vates in illos./Quod non intellegent in totum fine sub ipsa.*), Commodiano usa il termine *magus* in sinonimia con *vates* e secondo una accezione negativizzante che, tuttavia, si caratterizza a partire dalla fonte del giudizio che viene riassunto e che coincide con quello dei Giudei. In questi termini il *magus* si distingue dal vero *propheta canens* poiché i termini di paragone vengono posti in relazione al pensiero giudaico che li ha partoriti, quasi vincolando il sostantivo *magus* a un interscambiabile uso di *vox media*.

<sup>454</sup> Cit. Salvatore 1977, p. 7.

proprio dal *Berolinensis*<sup>455</sup>. Pare coerente in questa sede accettare come *bona lectio* la lezione CRISTI, tra l'altro accolta nell'ultima edizione critica del testo ad opera di J. M. Poinssotte (2009), la quale, dunque, funziona da confronto diretto con la tradizione trasmessa dal testo della *Prophetia*. Unica riserva rimane l'occorrenza del v. 11 dello stesso carme commodiano, *Hec gloria Regis, militem videre paratum* che, iniziando con la consonante aspirata, a dispetto del titolo, restituisce la lezione CHRISTI nel testo poetico. Non è dato risolvere la questione in termini scientifici, tuttavia, volendo accogliere la lettura di CRISTI come variante adiafora per CHRISTI, viene a profilarsi una soluzione alternativa alla *quaestio* afferente le dipendenze testuali tra la *Prophetia* e un avantesto greco o alla mediazione di una trascrizione latina da un originale greco, già discusse in Cap. II.

La menzione strategicamente funzionale del nome di Cristo nell'acrostico della *Prophetia* assume particolare valore nell'ambito della percezione che il compositore sibillino riserva alla figura del Figlio rispetto al Padre, la quale torna a riecheggiare quella esposta anche in Commodiano. L'insistenza sul tema dell'incarnazione comune nell'*Apologeticum* (cfr. vv. 277-282) pare condividere una matrice dottrinarie e stilistico lessicale con la sezione sibillina avviata dal v. 17 di *incipit Primus ab aethero proprio de nomine natus*. In modo più puntuale, sembra sussistere una specularità tra i vv. 277-279 dell'*Apologeticum* e i vv. 20-22 della *Prophetia*:

<p style="text-align: center;"><b><i>Carmen Apologeticum (vv. 277-279)</i></b></p>	<p style="text-align: center;"><b><i>Prophetia ex Dictis Sibyllae Magae (vv. 20-22; 28)</i></b></p>
<p>Hic Pater <i>in Filio venit</i>, deus <i>unus ubique</i>:/ nec Pater est dictus, nisi factus Filius esset. /nec enim reliquit caelum, ut in terra pareret [...].</p>	<p>Et Pater ipse sibi proprius <i>accessit in ortu</i>/ Et unus animus et nati spiritus unus/Divisum nomen non potestas <i>divisa</i>; <i>Unus ubique</i> potens ipse decriminat orbem;</p>

La figura del Padre assume sempre un ruolo cronologicamente precedente rispetto al Figlio, descritto secondo una funzionalità dell'*actio* verbale detenente movimento. Il concetto della *processio* divina che muove dal Padre e dunque prosegue nel Figlio, pare essere ribadita dal verbo di moto *venit* in costruzione con in+ ablativo come accade per il verbo *accessit* che costruisce con in+ ablativo *ortu*. L'impiego delle particelle negative assurge al ruolo di definizione in *absentia* delle qualità divine.

Seguendo un procedimento non sistematico ma solo definitorio dei passaggi più rappresentativi della dottrina cristiana, attraverso una insistenza sulla “storia della salvezza di cui il poeta descrive [...] i personaggi con le loro funzioni narrative” e di cui “la dottrina è offerta al lettore nello svolgimento di tale storia”<sup>456</sup>, Commodiano riesce nell'*Apologeticum* a descrivere e definire le persone della Trinità in un modo che pare ravvisabile anche nel *Mundus origo*. A tal proposito

<sup>455</sup> Cfr. Salvatore 1965, p. 8, nt. 9 e pp. 8-12.

<sup>456</sup> Salvatore 2011, p. 34.

paiono esemplificative le parole dell'ultima editrice del *Carmen Apologeticum* Isabella Salvatore (ed. 2011), quando sostiene che “Dio è causa, protagonista e fine della storia della salvezza; Cristo è protagonista, oggetto della fede che offre la salvezza, strumento di Dio e Dio stesso”. La studiosa colloca nella dinamica narrativa e dottrinale anche la figura dell’Uomo (modello di riferimento relazionale con il lettore), il quale è percepito come “protagonista, strumento di Dio e destinatario del premio finale”<sup>457</sup>. Parimenti, nella *Prophetia ex Dictis Sibyllae Magae* si percepisce una articolazione distintiva affine, sia per via tematica che per via stilistica. Le qualità principali del Dio del carne sibillino corrispondono a quelle commodiane, nella definizione della unicità e della autogenerazione delle persone divine. Come ricordato in apertura dell’*Apologeticum* (v. 1, *unum Deum*), Dio è *unus* (cfr. *Prophetia*, vv. 21-22: *Et unus animus et nati spiritus unus/Divisum nomen non potestas divisa*), oggetto di conoscenza pressoché inarrivabile per l’uomo e unico nella sua composizione trinitaria, infine come *unus ubique*, reggente e presente nello spazio (cfr. *Apol.*, v. 277 e *Prophetia*, v. 28).

Egli è altresì definito come generato da sé. La discussa espressione di *Apol.*, v. 91 *omnipotens, unus a semetipso creatus* è uno dei luoghi di più ricco confronto tra la produzione commodiana e la *Prophetia* sibillina. Come ha già a notare Salvatore<sup>458</sup>, si tratta di una espressione piuttosto desueta negli autori del primo Cristianesimo, esplicita solo nella teologia tertulliana<sup>459</sup> e intimamente connessa con la definizione dell’agenesia tipica dell’oracolistica sibillina giudaica (cfr. *Or. Sib.*, 3, 11-12; 8, 169)<sup>460</sup>. Appaiono, dunque, interessanti i vv. 20, 63 del testo sibillino ove si dice *Et Pater ipse sibi proprius accessit; Qui pater ipse sibi nec a patre discrepat ipse*, poiché essi riconfermano la autogenesi di Dio. In questo senso persiste l’unicità di Dio che è interpretata come coincidenza tra Padre e Figlio: così in *Apol.*, 771 (*unus est in caelo Deus caeli [...] quem Moyses docuit ligno pependisse pro nobis*) l’oggetto della profezia vira verso il riferimento al Padre, pur accennando, per mezzo del verbo *pendit* (condiviso con allusione alla passione cristica presumibilmente anche in v. 7<sup>461</sup> della *Prophetia*) alla morte corporale di Cristo Figlio sulla croce. Più evidente il parallelismo tra il vv. 93-94 dell’*Apologeticum* (*is erat in Verbo positus, sibi solo notatus/qui Pater et Filius*

<sup>457</sup> Salvatore 2011, p. 34.

<sup>458</sup> Salvatore 1977, pp. 137-138.

<sup>459</sup> Cfr. Tert., *Adv Herm.*, 18, 4. Cfr. Morechini 2013, pp. 506-508 per le dipendenze tertulliane del concetto dell’agenesia divina.

<sup>460</sup> Cfr. anche Theophil, *Ad Autolic.*, 112 C; Lact., *Inst.*, 1, 7, 13: *ipse ante omnia ex se ipso sit procreatus; Epit.*, 5, 3: *non ab ullo generatum, sed a se ipso satum*.

<sup>461</sup> Il verbo *pendit*, letto a confronto con l’utilizzo che ne propone Commodiano, potrebbe rappresentare una allusione indiretta al tema della Passione anche nel v. 7 della *Prophetia*. Come già esposto nel commento, la sezione dei vv. 7-8 risulta dura nel significato. Si propone qui una interpretazione alternativa. In affinità con l’uso che del verbo *pendeo* (e non *pendo*) si fa in contesto cristiano e leggendo l’occorrenza *pendit* come un richiamo al sacrificio di Dio Padre incarnato nel Figlio morto sulla croce, si può considerare l’occorrenza del verbo come afferente a quella sotto lettura che attraversa tutto il carne sibillino. “Dio, dall’alto della rocca celeste per prima cosa valutò cose perfette per intervento divino e vigoroso dono”, ovvero “Dio, dall’alto della rocca celeste scese sulla croce con opera perfetta e come immenso dono divino” (*divino munere magno*), lui che esisteva prima del *Chaos*. Tale interpretazione potrebbe essere avallata, in ottica comparativa, dall’uso tipico anche in Commodiano della variazione del genere dei sostantivi (*perfecta opere*) nonché dalla già confermata attitudine del compilatore sibillino a prefigurare il tema della *Passio Christi* (cfr. v. 19: *Purpurea cervice gestans sine fine coronam*). In questi termini si riconferma il centripetismo dottrinario nei confronti della figura di Dio Padre rispetto a quella di Dio Figlio: è Dio Padre ad essere considerato reagente alla morte sulla croce e al sacrificio nei confronti dell’umanità in virtù dell’incarnazione che ne ha determinato la sua coesistenza nella persona del Figlio. In questo senso si legga la citazione del luogo comune commodiano riportata nell’apparato delle fonti.

*dicitur et Spiritus Sanctus*) e vv. 21-22 (*et unus animus et nati spiritus unus/divisum nomen non potestas divisa*), vv. 29-30 (*Et proles ipse pater duobus spiritus unus/posse unum voluisse unum nec velle divisum*) e v. 36 (*Summe patris fili verbi cui semen origo es*) della *Prophetia*. Tralasciando la questione della qualità teosofica della matrice dei passi, che potrebbe adombrare il concetto della concordia delle persone divine o, più probabilmente, una sfumatura di monarchianesimo della tipologia modalistica sabelliana<sup>462</sup>, conviene ribadire la coincidenza tematica in merito alla inconoscibilità di Dio<sup>463</sup>. Questo *topos*, affiancato a quello dell'inaccessibilità al sapere divino, rimane dominante nella *Prophetia* (cfr. vv. 6; 39; 60-61; 117) così come nell'*Apologeticum* (cfr. v. 93; 101). Peraltro, in ambo i testi la figura di Dio viene presentata secondo una funzionalità fisica e antropomorfizzata, garantita dall'Incarnazione (cfr. *Prophetia*, vv. 25-27; *Apol.*, v. 115; 127).

Meritevole di approfondimento è pure la qualificazione della figura cristica. Come nel *Carmen de duobus populis* il Cristo viene giudicato essere l'ultimo dei profeti annunciati nell'Antico Testamento, rivelando una rettifica del pensiero giudaico che non riconosceva al Figlio lo *status* divino, così anche accade per la *Prophetia*. La figura di Cristo assume specifico valore, caratterizzandosi in funzione millenaristica e in stretta dipendenza rispetto al Padre, nei confronti del quale non è ancora stato razionalizzato in maniera autonoma, come più di consueto accade nella letteratura neotestamentaria<sup>464</sup>. Infatti, Cristo è interpretato come Dio che, sotto l'aspetto di un uomo (v. 18, *homo intactis virginis infans*), si è fatto carne nel Figlio (v. 17, *Primus ab aetherio proprio de nomine natus*). Cristo è piena potenza del Padre (cfr. vv. 20-22) ed è sempre spiegato nella sua connessione con il mondo della predizione profetica. In questo senso va letto l'accento al *magus* che *natum astrorum nomine dixit* (v. 23).

Interessante è altresì l'intenso passaggio contenuto ai vv. 25-32 della *Prophetia* ove si ha una continua sovrapposizione alternata tra la persona di Dio creatore e Dio creatura.

Infatti, *assumere voluit humani corporis artus* (v. 25) è espressione rapportabile a Dio Padre come si evince dall'ancora incompiuta Incarnazione; i vv. 26-27, afferenti alla descrizione fisica e antropomorfizzata di Dio incarnato (coincidente quindi con il Figlio: v. 36, *semen origo es*), spiegano l'incorruttibilità e l'impassibilità di Dio al sistema del tempo e dello spazio cui è sottoposto l'umano. L'interazione tra questo *status* e l'espressione della vita comunque terrena sostenuta dal Dio incarnato (retoricamente inferita attraverso i verbi *vigens*, *vegens*, *senescere*) ritorna ridondante alla figura dell'unico Dio Padre di cui, a v. 28, si sostiene l'onnipotenza e onnipresenza. L'uso del pronome *ipse* in posizione centrale d'esametro fa da connettore sintattico tra i soggetti logici dell'azione di dominio spaziale e quella di redenzione nei confronti dell'uomo, fattualmente delegata al Figlio. In breve, il primo emistichio evocante Dio Padre lascia spazio

---

<sup>462</sup> Simonetti M., *Il millenarismo in Occidente: Commodiano e Lattanzio*, in "Annali di storia dell'esegesi", 15, 1998, pp. 181-189; Thräede K., *Beiträge zur Datierung Commodians*, in "Jahrbuch für Antike und Christentum", 2, 1959, pp. 90-114, Salvatore 2011, pp. 36-39.

<sup>463</sup> Tracce di monarchianesimo nel testo della *Prophetia ex Dictis Sibyllae Magae* erano state rinvenute già dal primo editore (cfr. Bischoff 1951).

<sup>464</sup> Cfr. anche *Carmen Apologeticum*, allorché si dice: *et venit ipse fuerat qui praedictus ab illis* (v. 223), in riferimento alle profezie di Isaia, Geremia, Giovanni e Zaccaria (vv. 221-222) e secondo quanto sostenuto anche da Daniele: *dixerat hunc Daniel novissimum esse prophetis* (v. 226). Questo approccio, che rivela una tendenza dottrina antica giudaica, è condiviso anche nel carne sibillino, nei luoghi dedicati alla esplicitazione teologica dei rapporti tra le persone divine di Padre e Figlio.

nel secondo emistichio all'avvento del Figlio, che coesiste al Padre grazie al connettore pronominale.

Di nuovo, a v. 29, si riconferma la coincidenza delle due Persone in ordine invertito: *et proles (1) ispe pater (2)*. Esse condividono uno *spiritus unus*; in modo unico esercitano volontà e azione (v. 30). Solo nei vv. 31-32 si assiste a una esclusiva trattazione della figura di Cristo che restaurerà il mondo per poi ricongiungersi al Padre, comunque menzionato in ambo gli esametri (*patriis virtutibus; patris aurea tecta*), quasi a volerne ribadire la compresenza. Il tema della consustanzialità di Dio Padre e Figlio è ancor più esplicitata nella sezione dei vv. 60-64, allorquando l'autore crea un errore risolutivo che ha l'obiettivo di ribadire il reale dettame della dottrina. Annunciando il Giudizio Universale, si dice che solo il Padre ne conosce l'esatto momento dell'avvento, mentre *nos scire vetuit filioque negavit* (v. 61). Questa assimilazione nell'ignoranza della materia divina è estesa al Figlio e all'uomo in virtù della loro esistenza come carne: si tratta di una chiara menzione monofisista, immediatamente corretta negli esametri successivi. Infatti, la Sibilla subito ribadisce: *nec tantum dicam nam scit et ipse diem* (v. 62). L'unione e unicità di Padre e Figlio è altresì esplicitata nell'assunto *qui pater ipse sibi nec a patre discrepar ipse*, dove torna a prevalere il Padre mediante il poliptoto *pater patre*. Condivisa è la *potestas* come anche la conoscenza (v. 64, *idem nosse potest quia scita potestas*).

Dio, nella persona del Padre, rimane in Commodiano e anche nel testo sibillino, *Deus Genitor* che, proprio come un padre, soffre e patisce estensivamente le pene del Figlio in cui si è incarnato. Il vincolo genitoriale dalla sussistenza e compresenza passa a quello della benevolenza o distanza punitiva impartita nei confronti degli uomini. In questo rapporto filiale l'uomo torna ad essere paragonabile a Dio Figlio, pur non potendone intercettare le qualità consustanziali a Dio Padre. In questi termini Dio Padre salva il mondo per mezzo di suo Figlio e negli stessi termini si comprende lo stato di disprezzo e ingratitudine che sono attribuibili a Dio, laddove Egli verifica il peccato di fede da parte degli uomini, tutti suoi figli. Lo si evince bene dal passaggio di *Apol.*, vv. 719-734 e, in maniera più velata, in *Prophetia*, vv. 104-110.

Anche altri dettami dottrinari sono condivisi da Commodiano e dal componimento sibillino:

- **Millenarismo:** i segni più evidenti di un approccio millenarista compaiono nell'*Apologeticum* (vv. 45-48; 669-771; 783-804) e nelle *Instructiones* (1, 43, 15; 1, 44, 20; 1, 45, 1-11) e, in maniera velata, anche nel testo della *Prophetia* (vv. 60 e segg.), ove si insiste sul ruolo del Giudizio, il quale comporterà la punizione dei peccatori e la purificazione per mezzo del fuoco e la salvazione con premi per i giusti (v. 124)<sup>465</sup>.

---

<sup>465</sup> Rimane interessante in questo senso la menzione della *bis arsura* citata dalla Sibilla a v. 58, le cui interpretazioni sono espone in sede di commento. Qui si aggiunge il possibile riferimento alla differenziazione della fase millenarista da quella propriamente universale, dunque alla prima e alla seconda definitiva conflagrazione che condurrà a morte gli improbi, i pagani e coloro che non avranno abbracciato in modo coerente il regno di Dio. In breve l'approccio chiliastico velato adombrerebbe una volta ancora quello tipico commodiano che si colloca in linea con le teorie del giudaismo ellenizzato, ispiratrici dei padri Lattanzio e Ireneo (Simonetti 1998, pp. 181-189). Secondo tali idee, il momento chiliastico precede e non segue il Giudizio, come invece narrato nella scrittura neotestamentaria. A conferma può essere citato anche l'uso del materiale sibillino virgiliano e gli impliciti parallelismi con l'età dell'oro e l'avvento dei tempi di Saturno. Infatti, sia Commodiano nell'*Apologeticum* che Lattanzio (citando tra l'altro passaggi sibillini!) adoperano le medesime metafore per spiegare la coincidenza dell'*aurea aetas* pagana con l'avvento della vita salvifica di Cristo (Salvadore 2011, pp. 44-45).



- **Sommo bene:** il tema dell'unicità di Dio viene ribadito in funzione della sua coincidenza con il *summum bonum* di ispirazione platonica, concetti rivisitati già dalla critica teologica tertulliana in *Adv. Marc.*, 1, 3, 2 e *Adv. Herm.*, 4, 6.
- **La passionalità di Dio:** uno degli aspetti più rilevanti è la possibilità da parte di Dio di percepire le emozioni e le passioni umane. Se lo gnosticismo e i Marcioniti, seguiti dalle varie correnti degli apologeti cristiani greci e quelli del contesto latino (Arnobio) sostengono l'imperturbabilità di Dio e dunque del Figlio, sia Commodiano, sia il testo della *Prophetia* sibillina offrono una lettura alternativa. Recuperando l'approccio del Dio giudice veterotestamentario e seguendo l'interpretazione di Tertulliano e Cipriano, viene ammessa la passionalità divina: Dio può "provare la collera e ammonisce gli uomini riguardo al futuro castigo che attende i peccatori"<sup>466</sup>. In questo senso le passioni di Dio sono giustificate poiché, solo l'idea di un Dio che sa distinguere il senso del buono e il senso dell'errato è in grado di interagire con l'uomo per mezzo della morale, rinvigorendo il *timor Dei* e il rispetto dei *praecepta religionis*. La natura della passionalità divina è chiaramente esogena rispetto alla percettibilità e alle facoltà umane, come già esposto in Tert., *Adv. Marc.*, 2, 16. Nel carne sibillino si sottolineano le occorrenze di v. 59 (*surgentem time*), v. 76 (*ut ira desinat*), v. 104 (*ingratus ego sum*), vv. 110-111 (*En ego cur meo redemini sanguine cunctos/ si de sede regnumhominum terrena mutarunt*).

Attenzione<sup>467</sup> va prestata anche al rapporto tra l'autore e il lettore che viene, come Uomo, a interagire con il compositore dell'opera. Sia nell'*Apologeticum*, sia nelle *Instructiones* (cfr. proposizioni interrogative dirette rivolte con tono stimolante al lettore, *Instr.*, 2, 13, 2) sia nella *Prophetia* sibillina si riscontra un tale attivismo dialogico. Commodiano richiede ai propri lettori un impegno dottrinario e una crescita catartica e teologica affrontata grazie alla propria narrazione didascalica; a tal fine predispone vere e proprie sezioni parenetiche incentrate sul tema della *bona e mala vita*, sulla salvezza e sulla dannazione (cfr. *Apol.*, vv. 59-88; 131-148; 301-312; 579-616). Non solo: egli stabilisce un rapporto di affinità tra la voce narrante e il lettore grazie anche ad espedienti stilistici. A più riprese ribadisce la somiglianza che intercorre tra gli uomini destinatari e lui stesso (v. 63, *mei similes*), richiamando l'attenzione del pubblico attraverso una interlocuzione imperativa quasi meta-teatrale (v. 89, *quisquis es [...] disce*; v. 179, *sed tu tua sponte te damnas*; v. 431, *s<c>ite quid opponunt [...] videte iam*; vv. 579-582, *Quid amplius opus...illo quo nolunt*; vv. 699-704, *Sunt tibi praepositas duas vias...saeclo novato*; v. 705, *attendis et iudicas [...] qui tibi nullum verbum de lege demonstra<n>t?*; v. 806 *accipite paucis*).

Il medesimo uso 1) della seconda persona singolare e plurale, 2) dell'imperativo, 3) delle interrogative dirette, 4) del discorso diretto in funzionalità distintiva dei nuclei tematici, 5) della ricorrenza della narrazione sentenziosa con finalità didascalica, 6) della presentazione di una congiunzione tra voce narrante e destinatario risulta pervasivo all'interno della *Prophetia ex*

<sup>466</sup> Moreschini 2013, p. 501.

<sup>467</sup> Di meno può dirsi del rapporto trinitario rispetto alla persona dello Spirito, descritto come sussistente alla trinità per via analogica; tuttavia, sia i testi di Commodiano sia il carne sibillino non sembrano dedicare ampia attenzione alla definizione del ruolo dello Spirito. Si può presumere che ciò dipenda dalla priorità dottrina che si prefigge l'autore compositore, evidentemente vertente sulla definizione di rapporti tra la *persona* del Padre e quella del Figlio.

*Dictis Sibyllae Magae* (cfr. v. 33, *laudate*; v. 37, *Qui vestros nutus*; v. 38, *iecur vobis*; v. 39, *nos scire vetat*; v. 51, *ignis vobis notus est solis*; v. 53, *dic quid agis mortalis homo qui partem de corpore perdis?*; v. 55, *dum servas*; v. 59, *surgentem time*; v. 61, *qui nos scire vetuit*; v. 65, *expendimus omnes*; v. 83, *si vos alloquitur*; v. 114, *accipite praecepta*; v. 115 *probate*; vv. 130-132, *bene fecisse...natura nutritum*; v. 136, *vita brevis hominis finitis solvitur annis*).

Tale ricorrenza congiunta gioca di nuovo a favore di una possibile afferenza del carne sibillino alla produzione commodiana, con una unica differenziazione di destinatario. Il pubblico cui l'autore si rivolge, pur intercettato con i medesimi strumenti stilistico-retorici di Commodiano, non è quello dei "pagani giudaizzati che egli vuol far convertire al cristianesimo mediante la dimostrazione della veridicità dell'incarnazione di Dio e la descrizione del castigo finale e perpetuo riservato ai non credenti"<sup>468</sup>, quanto piuttosto quello dei neoconvertiti e dei cristiani già battezzati, come desumibile dal v. 51 del carne sibillino. In quest'ottica il testo sibillino si colloca come evolutivo rispetto alle finalità dell'*Apologeticum*. Esso rappresenta uno *step* gnoseologico superiore a quello di prima sensibilizzazione impartito nel *Carmen de duobus populis*, rientrando, quindi, appieno nella logica formativa di Commodiano, con la produzione del quale continua a condividere l'approccio didattico<sup>469</sup>, l'alternanza tra la prima persona del narratore (Commodiano, Sibilla, Dio) e la seconda del lettore e del pubblico dei fedeli, l'inserimento di digressioni descrittivo-argomentative.

La specularità stilistica tra la produzione commodiana e il poemetto della Sibilla persiste ancor più sotto il profilo metrico. Come capita per Commodiano, anche nella *Prophetia ex Dictis Sibyllae Magae* si assiste a un *uso localizzato* dei versi esametrici degli autori classici. Già Salvatore parla di una "tecnica di riuso seguita da Commodiano"<sup>470</sup>, la quale pare prevedere uno schema preciso di natura bifida. In breve, l'autore, talvolta, scompone gli esametri in maniera meccanica, riprendendone le parti iniziali, le clausole (generalmente le ultime due parole di esametro come pure è verificato nel carne sibillino) o anche delle *iuncturae* interne, preferendone un rimpiego de-contestualizzato e creando dunque una indipendenza tra avantesto e testo di arrivo. Talvolta invece, le *tranches* poetiche sono impiegate con una maggiore razionalizzazione sui contenuti, presupponendo un confronto ermeneuticamente indispensabile con l'avantesto classico.

Ai fini di un confronto più sistematico tra le opere commodiane e il *Mundus Origo*, si propone di seguito un riassunto per punti degli atteggiamenti ricorrenti nella *Prophetia* e nell'*Apologeticum*, sulla scorta di quelle tipicità metriche edotte per Commodiano dai più recenti risultati della critica accademica<sup>471</sup>.

### **3.4.1: Sull'uso meccanico delle clausole esametriche classiche e degli attacchi di esametro:**

Per Commodiano sono verificati 34 casi, localizzati ai vv. 3; 45; 173; 176; 207; 239; 289; 304; 338; 422; 515; 635; 643; 709; 712; 738; 782; 788; 835; 855; 861; 864; 885; 904; 929; 942; 948; 965; 997; 1003; 1005; 1009; 1030. Nella *Prophetia*

---

<sup>468</sup> Cit. Salvatore 2011, p. 23.

<sup>469</sup> Si sostiene in questo caso l'avvicinamento della produzione di Commodiano al genere della poesia didascalica, secondo quanto già affermato in Salvatore 2011, pp. 23-25.

<sup>470</sup> Cfr. Salvatore 2011, p. 26.

<sup>471</sup> Cfr. Salvatore 2011, pp. 26-34; 61-66.

sibillina si riscontrano 17 casi di parti terminali di versi classici (soprattutto Virgilio, Ovidio e Manilio), localizzati ai vv. 10; 12; 21; 23; 25; 29; 32; 36; 40; 44; 48; 49; 69; 88; 107; 112; 121; 130. Per il reimpiego differito anche in funzione strumentale delle particelle linguistiche si segnala il caso di v. 25 dove il luogo *humani corporis artus* guarda prioritariamente ad *Appendix Vergeliana* e in modo specifico a *Ciris*, 198, con una differita concordanza. Laddove lo Pseudo-Virgilio riferisce l'aggettivo *humanus* ad *artus*, il sibillinista lo concorda con il sostantivo *corpus* (*Humanos... corporis artus*). In questo senso si giustificano anche i casi dei vv. 36 e 44 dove le clausole subiscono variazioni sulla parte verbale che dalla III persona singolare passa alla II persona singolare (*est-es*) e dalla II persona plurale o dalla I persona singolare passa alla II singolare (*dedistis-dedi-dedisti*). Medesimo atteggiamento si riscontra in Commodiano, direttamente in *Apol.*, 237-239; d'altra parte l'autore impiega clausole variate o anche variazioni per i luoghi impiegati ad inizio di verso in vv. 17, 100, 116, 123, 357, 517, 524, 792, 824, 826, 849, 996, 1006, così come capita per la *Prophetia* in vv. 19 (in *incipit*), 39 (in *incipit*), 40 (dove si assiste al recupero del primo emistichio dell'esametro, variato in clausola dal modello *quae sint quae fuerint quae mox ventura trahantur*), 48; 65; 74; 88; 112; 124 (in *incipit* d'esametro).

Per quanto concerne i luoghi classici usati da Commodiano per costituire l'*incipit* dei versi nell'*Apologeticum* si cfr. vv. 30; 171; 587; 613; 621; 883. Nella *Prophetia*, oltre a quelli già menzionati, si segnalano i vv. 17; 20; 38; 84.

Si noti la ricorrenza dell'*incipit tunc genus* condivisa da ambo i testi (cfr. *Apol.*, v. 171; *Prophetia*, v. 124). Questo caso risulta interessante per l'impiego razionale della *iunctura tunc genus* da parte di Commodiano nell'*Apologeticum*. Infatti, l'autore non solo cita Virgilio (*Aen.*, 8, 321) ma rimpiega anche il contesto cui trae il verso, alludendo alla gente indocile che deve essere civilizzata dall'opera redentrice di Saturno, *alias* Dio nella rilettura cristiana. L'occorrenza del medesimo sintagma metrico nella *Prophetia* acquista valore se si pensa che il paragone tra Dio Figlio e Saturno ricorre al v. 17. Più precisamente il compilatore recupera l'*incipit* del verso dal medesimo passo virgiliano accennato per Commodiano (Verg., *Aen.*, 8, 319). Il velato accostamento tra Saturno e Cristo viene altresì ribadito in vv. 31-32<sup>472</sup>.

Infine, entrambi gli autori impiegano nessi metrici in funzione non clausolare. Così per Commodiano si cfr. *Apol.*, vv. 19, 631, 931, 982, 1030; in *Prophetia* si cfr. vv. 6, 10, 12, 82<sup>473</sup>.

### 3.4.2: Relazioni tra avantesto e testo

Meritano un approfondimento specifico alcune occorrenze che, tra quelle citate, paiono rivestirsi di un uso intenzionale più specifico.

La clausola *noctemque diemque* (*Prophetia*, v. 12) assume valore soprattutto nell'uso più frequente che se ne riscontra in Manilio, fonte più volte considerata dall'autore del carne sibillino e modello imprescindibile anche per Commodiano.

<sup>472</sup> Cfr. Commento, v. 32.

<sup>473</sup> Esiste una ulteriore compagine di riferimenti testuali verificabili in Commodiano e nella *Prophetia* della Sibilla Maga, i quali possono essere considerati più specificamente eco di natura classica poiché sono ricorrenti a più riprese nella letteratura latina. In modo preponderante compaiono i temi tipici della espressione diatribica come l'attacco contro i beni terreni che nulla rappresentano rispetto alla promessa della vita eterna offerta da Dio (cfr. *Apol.*, vv. 15-36, *Prophetia*, vv. 65-73), la posizione prioritaria dell'uomo rispetto alle altre creature animate (cfr. *Apol.*, vv. 35 e segg., *Prophetia*, v. 103) e il tema del *bios*, vita di salvezza o vita di perdizione e condanna (*Apol.*, vv. 85-88, *Prophetia*, vv. 122-129). Condiviso anche il tema della lamentela di Dio nei confronti della diffusione dei falsi idoli, accennato nella *Prophetia* ai vv. 104-109.

Infatti, anche la clausola di *Prophetia*, v. 21 *spiritus unus* è direttamente ripresa dal poeta classico non senza un celato confronto tematico, se si considera che Manilio in *Astr.* 2, 61-66 si esprime in questi termini: *infusumque deum caelo terrisque fretoque/ingentem aequali moderantem foedere molem/totumque alterno consensu vivere mundum/ et rationis agis modo cum spiritus unus/per cunctas habitet partes atque irriget orbem/omnia pervolitans corpusque animale figuret*, alludendo alla figura della divinità e alla unicità comprensiva dello spirito che riunisce gli esseri viventi. Il compilatore sibillino impiega il luogo maniliano in modo speculare, per sostenere l'unicità di Dio sotto il profilo dello Spirito e delle persone del Padre e del Figlio. Un simile uso del testo di Manilio è verificato anche per Commodiano che pare impiegare certa parte della produzione classica con implicito riferimento al ruolo svolto dalla letteratura pagana nei confronti della dottrina cristiana. Usando le parole dei classici per esprimere concetti cristiani, Commodiano crea un ponte formale e contenutistico tra generi, popolazioni e letterature ampiamente distanti e pur sempre affini<sup>474</sup>.

Il compilatore sibillino, d'altra parte, non manca di impiegare i classici per mezzo di citazioni di natura contenutistica e anche direttamente formale, soprattutto per i modelli più antichi o più rappresentativi (Manilio in modo più ricorrente) come pure fa Commodiano, nel luogo *Apol.*, v. 1, ma anche v. 32 (cfr. Persio, 3, 66). Per il carme sibillino vanno segnalati i casi di: 1) v. 23 ove la clausola *nomine dixit*, ripresa ancora una volta da Manilio, pare estendere il suo legame con il modello se si guarda al sostantivo precedente che, in ambo i testi, è rappresentato da un caso genitivo (*genetricis/ astrorum*). D'altra parte questa clausola è ugualmente impiegata in *variatio* da Commodiano in *Apol.*, 782 (*nomine dictum*); 2) v. 44 con la clausola *tempora surgant* (cfr. Man., 3, 661) che pare essere recuperata per confronto antitetico con il modello classico. Laddove Manilio usa l'espressione per indicare l'avvento della riconquistata floridezza dei campi e di Cerere, il compilatore sibillino, alludendo proprio a quella stessa *abundantia*, costruisce un assunto negativizzante che indica la perdita di ogni speranza di prosperità a seguito all'avvento del Giudizio per coloro che non avranno disposto la propria vita nei confronti di Dio; 3) v. 107, con la clausola *inane sepulchrum*, modulata su Ovid., *Met.*, 6, 568: il sibillinista usa la *iunctura* recuperandone anche il significato contenutistico. Laddove il poeta abruzzese andava a descrivere l'intricato caso di Procne e Filomena, alludendo al concetto dell'adombramento, di qualcosa che è e che si presenta in modo diverso dalla sua natura, alla stessa maniera il poeta sibillino usa la clausola per alludere alla vacuità dei culti idolatrici, pagani o giudaici, differenti dalla *fides* rivolta verso l'unico Dio.

---

<sup>474</sup> Si riporta in questa sede l'occorrenza del v. 1 dell'*Apologeticum* di Commodiano: *quis poterit unum proprie Deum nosse caelorum*, modulato sul Man., 2, 115-116, dove Commodiano elabora il verso replicando le medesime funzioni, eppur variando il contenuto secondo una funzionalizzazione cristiana. Dio può essere conosciuto solo se Dio stesso permette tale conoscenza. La *variatio* imposta è sulla natura della divinità, pagana per il modello, cristiana per l'autore.

Indicativo anche il caso della clausola commodiana di v. 176 *sanguine fuso*, modulata su quella classica lucanea la quale, oltre a suggerire un gioco di parole tra la fonte e il passo appena trascritto, viene ribadita anche a v. 952. Questo uso reiterato di una clausola con funzione extra-meccanica pare spiegare anche l'occorrenza del v. 29 della *Prophetia* dove proprio la clausola maniliana *spiritus unus* viene replicata al fine di ribadire l'unicità di Dio Padre e Dio Figlio. In tal modo viene a profilarsi una *variatio* lessicale nei confronti del primo emistichio del v. 21 (*animus et nati; proles ipse patris*), dove rimangono fissi i soggetti logici.

### 3.4.3: Ulteriori considerazioni sull'atteggiamento metrico

Il più evidente argomento di confronto tra il testo della *Prophetia* sibillina e la letteratura commodiana è quello della corrispondenza nella costruzione dei versi esametri. Sull'esametro di Commodiano molte sono state le opinioni scientifiche espresse. Pur non essendo un esametro ritmico<sup>475</sup>, risulta evidente la familiarità dell'autore con la versificazione classica<sup>476</sup>. Essa rimane ravvisabile nella tendenza a concludere gli esametri con le clausole tipiche<sup>477</sup> della tradizione latina, secondo un atteggiamento che permette di tradurre la lettura in prosa dei modelli, per mezzo di una versificazione, quindi, che imita la fonìa accentuativa prosaica<sup>478</sup>. In altri termini Commodiano aveva la capacità di restituire una parvenza di approccio metrico grazie al ricercato uso di sostantivi che conservassero le medesime posizioni di ictus in ambito poetico esametrico e prosaico<sup>479</sup>. Superando le opinioni del Perret<sup>480</sup>, non pare irragionevole dar credito alla posizione di Salvatore che definisce il verso commodiano un "unicum nella storia della versificazione latina"<sup>481</sup>. Infatti, la studiosa riassume i due aspetti più significativi dell'esametro di Commodiano: costui, pur attenendosi al computo sillabico del verso classico corrispondente a un massimo di 17 sillabe, non tiene conto in maniera regolare della quantità prosodica delle stesse, presumibilmente volendo comporre poesia didascalica di immediato accesso ai lettori più avvezzi all'uso della lingua parlata<sup>482</sup>. Più specificamente vengono enucleate otto tipologie di atteggiamento metrico costanti: **1)** trattamento degli ictus in corrispondenza delle sedi forti dell'esametro quantitativo; **2)** regolarità degli ictus collocati nelle sedi forti 1A, 3A, 5A, 6 A; **3)** la sede 1 A è sempre accentata ed è tendenzialmente costituita da sillaba chiusa o da sillaba naturalmente portatrice di accento grammaticale; **4)** i monosillabi possono portare accento grammaticale (anche i pretonici); **5)** la sede 3 A è costituita da finale di parola, realizzando la cesura pentemimere; **6)** le sedi 5 A e 6 A esse sono costituite da sillabe che contengono accento grammaticale; **7)** la successione di due ictus può essere costituita variabilmente da una o due sillabe di cui non viene considerata la quantità prosodica; **8)** le sedi 2 A e 4 A sono variabili e non fisse.

Può sostenersi, a buona ragione, che una medesima tipologia versificatoria sia quella riscontrata all'interno del carne sibillino (cfr. Appendice).

Dei 136 versi, fatta eccezione per i 4 pentametri già riconosciuti in sede di commento (vv. 2; 4; 6; 121) e per il v. 3 non pervenuto, ben 122 versi mantengono pressoché integralmente le caratteristiche dell'esametro commodiano. Superando i canonici parametri della metrica classica e l'approccio eminentemente

---

<sup>475</sup> Martin J., *Commodiana. Textkritische Beiträge zur Überlieferung*, Verstechnik und Sprache der Gedichte, Wien, 1917; Norberg D., *La poésie latine rythmique du haut moyen âge*, Almqvist & Wiksell, Stoccolma, 1954.

<sup>476</sup> Che Commodiano conoscesse gli autori della classicità latina è confermato dall'uso che egli ne fa per la composizione metrica e anche dalle parole di Gennadio che ricorda in *Vir. Ill.*, 15: *dum inter saeculares litteras etiam nostras legit, occasionem accepit fidei*. Anche nello stesso *Apologeticum* si legge la menzione diretta di Terenzio, Virgilio e Cicerone (cfr. vv. 583-584).

<sup>477</sup> Norberg D., *La versification de Commodien*, in *Munera philologica et historica Mariano Plezia oblata*, Brill, Varsavia, 1988, pp. 141-146.

<sup>478</sup> Cfr. Salvatore 2011, p. 61.

<sup>479</sup> Scheifler H., *Quaestiones Commodianae*, T. A. Favorke, diss. Bratislava, 1908.

<sup>480</sup> Perret J., *Prosodie et métrique chez Commodien*, in "Pallas", 6, 1957, pp. 27-42.

<sup>481</sup> Cit. Salvatore 2011, p. 63.

<sup>482</sup> Si tratterebbe di un atteggiamento coerente con lo scopo paideutico della letteratura commodiana che trova un riscontro reale con l'atteggiamento assunto anche da Agostino per la composizione di *Psalmum contra partem Donati (Retract.*, 1, 20, 1); cfr. Salvatore 2011, p. 66, nt. 197.

quantitativo (discusso in commento), risulta ricorrente e integro l'aspetto ritmico del verso. Tutti gli esametri paiono articolarsi secondo una tendenziale coincidenza tra ictus metrico e grammaticale nelle sedi forti e, non di meno, in quelle mobili (2 A, 4 A).

Il numero delle sillabe dei versi rimane costante ed entro i parametri massimali (17 sillabe) previsti dalla normativa metrica classica, ad eccezione del v. 53 che attesta 18 sillabe.

Pur disattendendo il modello numerico, l'esametro conserva, alla maniera commodiana, la sillaba chiusa rappresentata dal verbo monosillabico *Dic* ad apertura di verso (in posizione forte 1 A) nonché la cesura tritemimere in corrispondenza con il bisillabo *agis*. Regolare anche la clausola *corpore perdis*. Trattandosi dell'unico caso di tal sorta pare legittimo chiedersi se l'autore sibillino – o (lo si può accennare) Commodiano – non abbia sorvolato sul conteggio metrico o sia stato tratto in errore, salvando comunque il risultato ritmico del verso che trova ad inciampare solo nel sintagma *mortalis homo*.

Piccole variazioni rispetto all'uso della cesura pentemimere si riscontrano ai vv. 8, 10, 13, 18, 19, 26, 30, 41, 44, 50, 53, 75, 84, 86, 89, 103, 105, 114, 119: in questi casi la pausa non perviene ma, in tutti gli esametri compare la tritemimere e in una buona parte di questi, anche la efteimere (cfr. vv. 10, 13, 18, 19, 26, 30, 41, 44, 75, 86, 103, 105). Per i pochi casi dove la efteimere non compare rimane in evidenza la conservazione dell'accento grammaticale (cfr. vv. 8, 50, 84, 85, 114, 119). Risulta chiaro come l'autore disarticoli la regolare costruzione sillabica che impone una concezione isotopica dei versi, salvandone comunque il ritmo esametrico grazie alle altre canoniche pause ritmiche segnalate.

I versi che presentano maggiori distanze dalla versificazione commodiana sono i vv. 8, 13, 53, 84, 112, 124, 134, per i quali tuttavia, almeno 3 punti degli otto considerati per il confronto, sono attestabili. Problematico il caso del v. 81 che, pur conservando il monosillabo atono in posizione forte (*te* in 1 A) e pur presentando tritemimere ed efteimere nel primo emistichio, è l'unico esametro a presentare clausola irregolare con il v. 134 (*caecidi*).

D'altra parte va considerato come almeno per quattro versi la dimensione strutturalmente ritmica dell'esametro commodiano riesca a sanare o a ridurre quella che in termini metrici esclusivamente classici dovrebbe essere giudicata irregolarità piena. Infatti, il v. 41, considerabile ipermetro secondo la prassi canonica, può essere giudicato un esametro coerente con la versificazione commodiana dal momento che ad essere mobili sono le sedi di ictus II e IV (dove gli accenti ritmici possono separare indifferentemente una o due sillabe, indipendentemente dal valore quantitativo) mentre fisse rimangono le altre quattro; la clausola viene salvata come anche il computo totale delle sillabe che non supera le 17 unità.

Anche il caso del v. 49 ipermetro viene ridimensionato se si nota che il computo totale delle sillabe rientra nelle 17 unità e che l'esametro presenta coerenza nella clausola, nell'*incipit* monosillabico e nella distribuzione delle cesure. Validi anche il caso del v. 55 che pur contando tutte le regolari sedi forti con ictus, presenta la quarta debole (si tenderebbe a pensare a un verso mutilo, il quale tuttavia presenta il numero minimale di 12 sillabe), l'attacco monosillabico con sillaba chiusa, le regolari cesure nonché la clausola canonica. Infine, per il v. 112, che conta 15 sillabe, la forte irregolarità tra III e IV sede rientra nel trattamento ritmico e non quantitativo delle sedi mobili che rimane coerente, pertanto, con l'attitudine versificatoria di Commodiano.

#### 3.4.4: Confronti stilistico-linguistici

Ulteriori confronti tra il testo commodiano e quello sibillino sono ravvisabili in ambito stilistico e linguistico. I fenomeni più ricorrenti riguardano: **1)** l'uso delle sillabe sincopate se presenti in posizione post-tonica (cfr. *Apol.*, 312, 672, 704, 760, 804, 1012; *Prophetia*, v. 44); **2)** trattamento dei sostantivi per *generis incostantia*, come accade per *gens* (*Apol.*, 686, 893) e specularmente in ambo gli autori per *dies* (cfr. *Apol.*, 551, 642, 861, 994, *Prophetia*, vv. 60; 134); **3)** uso preferenziale del *quis* aggettivale rispetto all'uso pronominale in *Apol.*, 90, 117, 381 e *Prophetia*, vv. 41.

Anche per quanto riguarda la sintassi si verificano delle similitudini: **1)** l'uso del *de/cum*+ablativo in sostituzione dell'ablativo semplice con funzione strumentale (in conformità con quel processo di deterioramento della prassi declinazionale e secondo quella attitudine già classica del latino parlato<sup>483</sup>) come in *Apol.*, 227, 232, 235, 514, 548, 558, 574, 576 e in *Prophetia*, vv. 54, 112, 114; **2)** uso dell'*in*+ablativo in funzione strumentale, come in *Apol.*, 50, 812 e in *Prophetia*, v. 56 ove si legge *in me redire figuram*. La valenza strumentale della costruzione preposizionale risulta vantaggiosa anche per la resa concettuale del testo sibillino. Infatti, il topos del ritorno del corpo e le modalità con cui questo si verifica sono intimamente connessi alla tipologia di vita condotta dall'uomo in terra. La funzione strumentale del pronome personale andrebbe a rafforzare il vincolo di causalità tra il sistema della vita terrena e quello della vita ultramondana; **3)** uso dell'*in*+ablativo per la resa del complemento di moto a luogo come in *Apol.*, 277, 781, 914, 960, 1002 e *Prophetia*, vv. 20, 56, 135; **4)** uso dell'indicativo al posto del congiuntivo nell'apodosi del periodo ipotetico di III tipo (cfr. *Apol.*, 278, 575, 740 e *Prophetia*, v. 111); **5)** uso dell'infinito con valore finale che, per la *Prophetia* sibillina si ravvisa nella sfumatura teletica sottesa alle costruzioni delle infinitive di vv. 49, 75, 97, 101, 125; **6)** uso particolare delle congiunzioni come *dum* causale (*Apol.*, 220 e *Prophetia*, v. 55), *vel* con funzione copulativa (*Apol.*, 30 e *Prophetia*, v. 42).

Infine, anche per il vocabolario dei testi considerati sono riscontrabili analogie: **1)** esempi di volgarismi sono rintracciabili nell'uso del *nam* avversativo in *Apol.*, 256, 430, 612, 668, 819, 1018 e *Prophetia*, vv. 62, 119; **2)** tendenza verso una semplificazione della lingua per cui si verifica la ricorrenza di verbi semplici dal significato generale per indicare azioni specifiche (nella *Prophetia* si noti l'uso del verbo *do* (vv. 48, 82, 93, 102, 103), *facio* (vv. 84 e 102) e *pono* (v. 68, evidente estensione di *praebeo*, in maniera analoga a *Apol.*, 354); **3)** uso alternativo dei significati dei sostantivi come *capita* per *latices* impiegato sia in *Apol.*, 174, sia in *Prophetia*, v. 49 con il significato estensivo di *latebrae*; **4)** consuetudine nell'uso di un vocabolario dottrinario ancora poco determinato (cfr. uso di *summus* in *Prophetia*, vv. 35, 36, 39, 54, 59; *altus* in v. 60 vs *Apol.*, 313, *Instr.*, 1, 50, 3; 2, 33 (37), 6)<sup>484</sup>.

#### 3.4.5: Possibilità commodiane

Alla luce di quanto finora esposto non pare irragionevole sostenere la possibilità che quell'autore così discusso del tardoantico, Commodiano, possa aver prestato la sua penna anche per una composizione sibillina.

---

<sup>483</sup> Cfr. Cic., *Fam.*, 7, 29, 2.

<sup>484</sup> Per la casistica commodiana si cfr. Salvatore 2011, pp. 60-61.

Pur rinviando a un prossimo studio per confermare o smentire definitivamente questa possibilità, conviene riproporre ulteriori analogie emergenti che continuano ad essere di natura tematica, ma anche metrica, stilistica e retorica.

Al condiviso e sentenzioso tema della *brevitas vitae*, riferito alla esperienza umana terrena (presente sia in *Apol.*, 31 sia in *Prophetia*, vv. 116, 136), si affiancano soluzioni metriche speculari, spesso rivisitate e impiegate nelle medesime posizioni d'esametro. Valga su tutti l'esempio della clausola *sanguine fuso* di *Apol.*, 174 che trova riscontro anche nei luoghi di *Prophetia*, vv. 89 (*sanguine plenas*), 96 (*sanguine clausi*), 110 (*sanguine cunctos*).

Non che poi manchino coincidenze lessicali le quali, proprio in virtù di una possibile corrispondenza, riescono a delucidare il senso complessivo della narrazione, più ostico per il carne sibillino. Si pensi all'uso che Commodiano fa dell'aggettivo *alumnus* (*Apol.*, 191 e anche in *Instr.*, 1, 12,8), capace di orientare la lettura della ricorrenza filologicamente discussa in *Prophetia*, v. 79. Non solo l'impiego da parte dell'autore restituisce credibilità alla accettazione nel testo della lezione *alumnus* ma ne conferma anche la sua traduzione in funzione etimologica. Lo *spiritus alumnus* evocato altro non è che lo spirito di Dio, in grado di sostenere, di allevare e accrescere.

L'approccio salvifico della nuova fede viene conservato e ribadito in corso d'opera in tutta la produzione commodiana: rileggendo il carne sibillino secondo l'orientamento teologico e dottrinario di Commodiano, vengono a spiegarsi alcuni dei luoghi lacunosi o più duri da interpretare nella poesia sibillina. Così accade per il v. 23 (*quem magus natum astrorum nomine dixit*) il quale ripropone l'assunto conservato in *Apol.*, 299: *sub caelo non aliud nomen est nisi Christum praelatum*. In ambo i casi l'autore sta cercando di definire l'unicità e il ruolo inconfondibile della persona di Dio Figlio, il quale, disceso in terra e preannunciato dai sapienti (*magus/sub caelo*), è stato profetizzato (*dixit/praelatum*) come Salvatore del genere umano.

Significativo anche l'esempio dell'uso dell'immagine della caduta delle stelle con l'avvento dell'Apocalissi: gli *astra* non solo precipiteranno nel cielo ma verranno giudicati. In tal modo si esprime Commodiano in *Apol.*, 1011: *stellae cadunt caeli, iudicantur astra nobiscum*. Ad essere sottoposte al tribunale di giustizia, secondo un motivo già noto alla letteratura apocrifia (*Enoch*, 18, 13-16), saranno anche quelle stelle fisse che avranno dovuto abbandonare l'etere per sottoporsi al volere di Dio e al regno della Giustizia, citate pure in *Prophetia*, v. 119.

Questo uso speculare del lessico e del contesto è riscontrabile pure nell'impiego del verbo *scire* con il significato esteso di *cognoscere*, documentato in *Apol.*, 581 e, a più riprese, in *Prophetia*, vv. 39, 51, 61, 117 e ancora per l'aggettivo *inanis*, attestato nella *Prophetia* (v. 107) e in Commodiano. L'autore africano lo impiega proprio in riferimento alle false divinità contrapposte all'unico vero culto divino, rappresentato dal Dio cristiano. In *Instr.*, 1, 2, 2 si dice, infatti: *Nolite, inquit, adorare deos inanes*. In questi termini l'attributo segnala la vanità dei falsi idoli, più volte appellati nei versi seguenti del carne commodiano (*factos ex ligno vel auro* (v. 3); *reges; effigies; idola vana* (vv. 7-8)) e evocati anche in *Prophetia*, vv. 105-109. A conferma si legga anche *Instr.*, 1, 17, 1 (*vates inanes*) e 1, 23, 15 (*cuius modo legem inanis*).

Efficace infine il confronto che si può stabilire tra il componimento 4 del libro 1 delle *Instructiones*, dedicato a *SATURNUS* e il carne sibillino. In questo passo vengono verificati l'uso poetico del personaggio del dio mitico Saturno e anche la similitudine della *iunctura* metrica *deus deus* tra *Apologeticum* e *Prophetia*. Saturno, divinità già chiamata in causa da Virgilio come emblema della



restaurazione dell'*aurea aetas* per il *Latium vetus*, viene usato da Commodo come termine di paragone con Dio, secondo pure quanto si riscontra nel poemetto *Mundus Origo* (vv. 17; 32; cfr. anche commento). La *iunctura* metrica *deus deus*, riproposta nella medesima posizione metrica, a cavallo tra III e IV piede nei due componimenti, viene usata in modo ridondante rispetto alla divinità in oggetto. In questo senso, la geminazione del sostantivo *deus*, pare riproporre un gioco di speculari letture tra materiale classico e religioso cristiano, già verificato in altri luoghi commodiani e sibillini.

Suggestiva anche la possibilità interpretativa del pronome *alter* contenuto in *Prophetia*, v. 104 che, se finora è stato interpretato come un generico riferimento agli idoli vani sostituiti nel culto a Dio, potrebbe essere concepito come più specifico ammiccamento a Giove. Infatti, se si confronta il carme contenuto in *Instr.*, 1, 5, si nota come l'autore designi il dio pagano, paragonandolo al creatore del mondo, per mezzo dello stesso stilema già verificato per il Dio cristiano in *Instr.*, 1, 2, 1 e in *Apol.*, 771. A chiusa (v. 8) si ha *Respice querellas! Alter est Deus, non Iovis ille*, dove il pronome *alter* gioca il ruolo di alternativa positiva mentre nel testo sibillino riveste, in *variatio*, il ruolo di opposizione negativa. In breve: l'*alter deus* delle *Instructiones* è il Dio cristiano, l'*alter* nella *Prophetia* è il dio pagano.

Uno scambio comparativo tra le due realtà testuali si ritrova ancora nel nesso metrico *mortalis homo* (*Instr.*, 1, 27, 17 e *Prophetia*, v. 53), occorrente a cavallo tra III e IV sede in ambo i carmi, impiegato sia da Commodo sia dal compilatore sibillino per esplicitare e chiarire il tema del rapporto tra realtà animifica e corporale. Così pure accade per il sostantivo *habitacula* di *Prophetia*, v. 126 che trova un diretto corrispondente in *Comm.*, *Instr.*, 1, 45, 12 (*Inter<io>ribus autem habitaculis iusti locantur*), per l'uso che se ne fa nella descrizione delle dimore predisposte da Dio per i giusti, una volta che essi saranno sfuggiti alla condanna del Giudizio.

Per concludere: la quantità e la qualità dei *loci similes* ma anche delle matrici dottrinarie, dell'uso versificatorio, delle ricorrenze stilistiche, morfologiche e metriche tra le opere commodiane e la *Prophetia ex Dictis Sibyllae Magae* rende necessario un più ponderato studio comparativo delle due espressioni letterarie.

Chissà che Commodo non possa aggiudicarsi la paternità disattesa da altri di un testo che, per quanto finora accantonato, risulta degno del rispetto scientifico corrente<sup>485</sup>.

---

<sup>485</sup>Nel 1852, il Pitra aveva collazionato per la prima volta il *codex unicus* contenente il *Carmen de duobus populis* (Ms Add. 43460), che circolava adespota e sprovvisto di titolo, ancorché attestate come unico indizio di una possibile autorialità, il riferimento al termine dell'opera *Explicit tractatus sancti episcopi*. Lo status di *episcopus* e le informazioni desunte per mezzi comparativi con il testo delle *Instructiones* condurranno presto all'avvicinamento dell'*Apologeticum* alla raccolta dei carmi acrostici. Si segnala in questa sede come anche i testimoni attestanti la versione *longior* del carme sibillino, in maniera analoga ai codici della tradizione commodiana, riportino materiale agostiniano (O, V, D) ed enigmi (Pr).

CAPITOLO QUARTO

UNA STORIA ALTERNATIVA: LA *PROPHETIA*  
DELLA SIBILLA MAGA E I *CARMINA DUODECIM*  
*SAPIENTUM*



Nicola D'Amatore, *Sibilla Egizia*, profetessa di Cristo, Visso, XVIII sec.

La storia ecdotica della *Prophetia ex Dictis Sibyllae Magae* non si esaurisce con la ricostruzione critica effettuata a partire dalla tradizione manoscritta attestante i 135 (136) versi poetici. Piuttosto, essa prosegue per un ramo extra-vagante, costituito da un nucleo di esametri, circolato in maniera autonoma fin oltre il XVI sec. Le ricerche condotte hanno verificato come la *versio brevior* del testo sibillino possa essere ri-definita in ambito storico e filologico se confrontata con la ricostruzione stemmatica della tradizione di una serie di carmi metrici particolarmente fortunati per tutto il medioevo.

Muovendo dalla disamina dei rapporti tra i *Carmina Duodecim Sapientum* (*Anth. Lat.*, 495-638) e la *Prophetia*, si è verificata la relazione ecdotica sovrapponibile delle due serie testuali nella tradizione unicamente manoscritta dei carmi, tralasciando la disamina del materiale stampato, pur posto a vaglio sino al termine cronologico del 1517.

L'idea di confrontare la tradizione della *Prophetia ex Dictis Sibyllae Magae* con quella dei *Carmina Duodecim Sapientum* deriva dalla valutazione della posizione ravvicinata dell'estratto sibillino nei confronti delle diversificate serie poetiche dei Sapienti. In modo specifico, muovendo dalla disamina dei quattro codici Vaticani, intercettati per una ricerca ecdotica condotta *kata stikon* su tutti i versi della versione integrale del *Mundus Origo mea est* attraverso gli strumenti telematici di indagine disponibili, si è constatato come i pochi versi della *Prophetia* della *Sibylla Maga* circolassero secondo una ricorrenza non fissa, ma comunque minimamente variabile in accordo con altre *tranches* testuali. Avendo riconosciuto queste stesse come le varie serie dei *Carmina Duodecim Sapientum*, si è deciso di indagare il materiale manoscritto disponibile, già individuato e selezionato per la tradizione filologico-stemmatica dei *Carmina*, ampliato nel numero dall'indagine sui codici dei fondi principali ove sono conservati gli altri testimoni della tradizione<sup>486</sup>.

Di seguito verrà dato conto degli argomenti più espliciti di comunicanza tra i vari testi, l'esito della valutazione e dell'analisi autoptica dei manoscritti più rilevanti e delle supponibili interferenze e modalità con cui l'estratto del carme sibillino sia circolato nel corso del Rinascimento e dell'Umanesimo, giungendo persino all'attenzione di personalità eminenti del contesto letterario nazionale come

---

<sup>486</sup> Della tradizione dei *Carmina Duodecim Sapientum* sono stati consultati i seguenti manoscritti: Bav, Palat. Lat. 487 (ca 800 d.C.); Gallen, Stiftsbibl. 273 (IX sec.); Leiden, Bibl. d. Rijksuniv., Voss. Lat. Q 86 (ca 850 d.C.); Valenciennes, Bibl. Mun., 407 (IX sec.); Zurigo, Zentralbibl., C 78 (ca 900 d.C.); Bruxelles, Bibl. Royale, 5649-5667 (IX-X sec.); Parigi, Bibl. Nat., Lat. 8093 (IX-X sec.); Parigi, Bibl. Nat., Lat. 8069 (X-XI sec.); Bav, Reg. Lat. 1719 (X-XI sec.); Melk, Bibl. des Benedictinerstifts, 717 (XI sec.); Erangen, Univ. Bibl., 380 (XI-XII sec.); Vienna, Osterreich Nationalbibl. Lat. 2521 (XII sec.); El Escorial, Real Bibl., Lat. R. III 4 (XIII sec.); Bav, Palat. Lat. 487; Leiden, Bibl. d. Rijksuniv, Voss. Lat. Q 86 (ca 850); Parigi, Bibl. Nat., Lat. 2772 (IX sec.); Valenciennes, Bibl. Mun., 407 (389) (IX sec.); Monaco, Bayer Staatsbibl. Clm 18895; Napoli, Bibl. Naz., IV E 7; Colmar, Bibl. de la Ville, 58; Leida, Bibl. d. Rijksuniv, Voss. Lat. F 78; Londra, British Lib., Arundel. 133; Bav, Urb. Lat. 353; Bav, Chigi H V 164; Wolfenbittel, Herzog-August-Bibl. Helmst 332; Wroclaw, Bibl. Uniwers Rehdig 125; Bav, Inc. II 16 (Stampa con note autografe di A. Colucci); Parigi, Par. Lat. 13026; Bav, Ott. Lat. 1410; Leida, Bibl. d. Rijksuniv., Voss. Lat. Q 33; Parigi, Par. Bibl. Nat. Nouv. Acq., Lat. 456; Bav, Barb. Lat. 65; Parigi, Bibl. Nat., Lat. 3761; Bav, Vat. Chigi H V 151; Berna, Burgherb., 172; Berna, Burgherb., Bern.167; Berna, Burgherb., Bern. 255 (239); Amburgo, Univ. Bibl., Scrin. 52; Bav, Reg. Lat. 1669; Bav, Vat. Lat. 1570; Firenze, Bibl. Laur., ms Laur. Ashburnham 23; Oxford, Bodl. Lib., ms Canon. Class. Lat. 50; Bav, Regin. Lat. 1495; Bav, Regin. Lat. 1671; Wolfenbittel, Herzog-August-Bibl., Helmstadiensis 332; Monaco, Bayer Staatsbibl., Clm 18895; Wroclaw, Bibl. Uniw., Rehdigeranus 125; Londra, Brit. Libr., Arundelianus 133; Firenze, Bibl. Laur., Ricciardiano 688; Firenze, Bibl. Laur., Laur. Aedil. 203; Parigi, Bibl. Nat., Lat. 8093 (IX-X sec.); Parigi, Bibl. Nat., Lat. 8069 (X-XI sec.); Bav, Regin. Lat. 1719 (X-XI sec.).

Giovanni Boccaccio. Anche lui, tra tanti, ebbe cura di copiare i pochi esametri sibillini nella personale antologia rappresentata dal manoscritto Plut. 33. 31, attualmente conservato presso la Biblioteca Medicea a Firenze.

#### 4.1: I *Carmina Duodecim Sapientum*

Una serie di epigrammi e di poesie di breve estensione compongono la raccolta nota in letteratura sotto il nome di *Carmina Duodecim Sapientum* (o *Carmina Sapientum de diversis causis*). Si tratta di dodici serie metriche costituite da dodici componimenti ciascuna, con variazione del metro adottato e dell'estensione del testo poetico. Redatti presumibilmente tra IV e V sec.<sup>487</sup>, è certo che i carmi ebbero grande diffusione per tutto il Rinascimento e l'Umanesimo. La raccolta è nota alla comunità scientifica per l'edizione che ne diede A. Riese<sup>488</sup> nella *Anthologia Latina* (1906) ove i carmi compaiono in corrispondenza nei numeri 495-638 (con *addenda*, pp. 384-366) e per l'interesse rivolto ai componimenti da parte delle più recenti ricerche di Michela Rossellini<sup>489</sup>, riprese in questi ultimi anni dall'allievo di lei Luca Martorelli<sup>490</sup>, il quale ne ha fornito una pregevole edizione critica con commento filologico e stilistico (2018).

Tra i manoscritti più antichi (tra IX e XI sec.) che contengono la raccolta pressoché integrale dei *Carmina*, vanno annoverati: Palat. Lat. 487; Stiftsbibl. (St. Gallen), ms 273; Voss. Lat. Q 86; Par. Lat. 2772; Bibl. Mun. (Valenciennes), ms 407 (389); Zentralbibl. (Zurigo), ms C 78; Bibl. Royale (Bruxelles), ms 5649-5667; Par. Lat. 8093; Par. Lat. 8069; Reg. Lat. 1719; Bibl. De Benedictinerstifts (Melk), ms 717; Univ. Bibl. (Erlangen), ms 380.

Sono posteriori i codici Nationalbibl. (Vienna), Lat. 2521 (XII sec.); Real Bibl (El Escorial), Lat. R III.4 (XIII sec.); Bayerische Staatsbibl. (Monaco), Clm 6911 (XIII-XIV sec.); Ott.Lat.1223<sup>491</sup> (XV sec.).

Come è stato a buona ragione fatto notare, “la raccolta dei cosiddetti XII Sapienti è un'opera assai fortunata, al di là dei suoi meriti, nell'ambito della tradizione della poesia latina tardoantica: essa compare inizialmente in celebri antologie carolinee per poi diffondersi largamente grazie al saldo legame stabilitosi con i testi dell'*Appendix Vergiliana* e con le opere dello stesso Virgilio, che le assicurarono una diffusione capillare fino all'epoca della stampa”<sup>492</sup>.

Infatti, è presumibile che le prime separazioni della tradizione manoscritta si siano verificate intorno al X sec., periodo in cui i *Carmina Duodecim Sapientum* vengono pressoché integralmente a circolare in modo congiunto con i testi della *Appendix Vergiliana*, con unica deroga dell'esemplare ms Ott. Lat. 1223, ancora attestante, nel XV sec., una diffusione autonoma della raccolta scolastica. Durante la seconda metà del XV sec., invece, i *Carmina Duodecim Sapientum* vengono tramandati direttamente come carmi virgiliani, alla pari dei testi dell'*Appendix*<sup>493</sup>, fatta

---

<sup>487</sup> Martorelli 2018, pp. 146-154.

<sup>488</sup> Riese A., *Anthologia Latina*, I<sup>2</sup>, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, Lipsia, 1906, pp. 59-104 (con *addenda* a pp. 384-366). Per le precedenti edizioni, di cui segnala l'aldina del 1517, si cfr. bibliografia in Rossellini 1994, p. 436, nt.1.

<sup>489</sup> Rossellini 1994, pp. 436-463; Rossellini 1995, pp. 320-346. La studiosa proponeva, già nel 1994, uno *stemma codicum* per i carmi, interpretando come chiusa la tradizione e afferente a un archetipo di poco anteriore al IX sec. (Rossellini 1994, pp. 447-463). Sulla base dei presenti contributi e sull'edizione critica del Riese si sono basati i commenti stilistico tematici affrontati nel 2002 in Friedrich A., *Das Symposium der XII Sapientes*, Walter de Gruyter, Berlino-New York, 2002.

<sup>490</sup> Martorelli 2018.

<sup>491</sup> Cfr. descrizione contenuta in Cap. II.

<sup>492</sup> Cit. Rossellini, *Prefazione*, in Martorelli 2018, p. VII.

<sup>493</sup> Tendenzialmente i *Carmina* sono trascritti, nella fase più antica della tradizione, con i testi di *Culex*, *Dirae*, *Copa* e *Moretum* oltre che in associazione con il *Vergilius Maior*. In epoca umanistica

eccezione solo per la seconda serie dedicata al Mantovano, la quale circola con segnalazione dei nomi degli autori, trascritti per esteso, secondo il modello del ms Ott. Lat. 1410 (XII-XIII sec.). Sarà solo con la stampa di Virgilio ad opera di Aldo Manuzio del 1517 che, sottoponendo a vaglio critico il materiale virgiliano, i testi dei *Carmina* vengono disgiunti dalla tradizione del Mantovano, riappropriandosi della propria indipendenza letteraria.

I 144 componimenti<sup>494</sup> sono disposti in serie, ognuna delle quali con un proprio argomento, ripetuto a mo' di gara o enigma<sup>495</sup>, da dodici autori, i Sapienti, appunto, di cui spesso vengono riportati i nomi<sup>496</sup>. La specificità tematica ha contribuito non di rado a separare le serie, le quali hanno circolato in maniera compatta ma anche in maniera autonoma<sup>497</sup> e variata nella disposizione delle occorrenze. Ne è derivata una dinamica complessa dello studio filologico del materiale, soprattutto per quelle serie che, poiché connesse ai temi poetici più in voga (virgiliani e ciceroniani), sono state più capillarmente trascritte. Tanto più ciò accade nella tradizione umanistica della raccolta, la quale è attestata in un numero di codici che supera le quattrocento unità<sup>498</sup>, di cui il più antico è il manoscritto autografo di Boccaccio Plut. 33. 31, ecdoticamente affine all'Ott. Lat. 1223<sup>499</sup>.

---

vengono associati anche ai *Priapea*, *Ciris*, *Aetna* e *Catalepton*, secondo anche la fortunata edizione del 1471 del Bussi, per la quale Pomponio Leto predispose la selezione dei testi da inserire nella stampa. Non è confermato se le serie dei carmi si siano vincolate alla tradizione manoscritta dell'*Eneide*, *Bucoliche* e *Georgiche* per mezzo o indipendentemente dai testi dell'*Appendix*. Cfr. Rossellini 1995, p. 321, nt. 1. Una chiarificazione in questo senso potrebbe essere utile ai fini dello studio comparato dei *Carmina Duodecim Sapientum* e della *Prophetia*.

<sup>494</sup> Si tratta di 143 carmi conclusi da una appendice (144 componimenti in tutto). Essi sono articolati in dodici serie di dodici carmi, dedicate a un argomento specifico, fatta eccezione per l'ultima. Ogni componimento è attribuito a un sapiente, a guisa di un gioco letterario: ogni autore si cimenta sullo stesso tema scrivendo un componimento in versione metrica, secondo un approccio accrescitivo nella disposizione dei versi. Pertanto, la prima serie di componimenti è monostica, la seconda, terza e quarta in distici (con la terza serie costituita da soli versi esametri), la quinta è rappresentata da carmi di tre versi, la sesta (distici elegiaci), settima (esametri) e ottava (distici elegiaci) sono tetrastiche, la nona serie ha componimenti con cinque versi esametri. Infine, la decima (distici elegiaci) e l'undicesima (esametri), mutila di un carme, sono esastiche. La dodicesima serie, mancante di un componimento, è l'unica della raccolta a presentare carmi eterogenei per metro, estensione e contenuto (Cfr. Martorelli 2018, pp. 31-33).

<sup>495</sup> La Rossellini interpretava, non senza riserve, l'ultimo componimento come possibile indizio di un contenzioso poetico svolto dagli allievi del circolo di Asmenio. In quest'ottica "i nomi dei sapienti potrebbero essere degli pseudonimi usati in un circolo di aspiranti poeti". Cfr. Rossellini 1994, p. 437, nt. 1.

<sup>496</sup> I nomi degli autori sono rapportabili già all'archetipo come sostenuto in Rossellini 1994, p. 449. Come segnalato nella più recente edizione (Martorelli 2018, pp. 133-145), i nomi dei sapienti rivelano il disegno generale della raccolta, per cui era prevista una alternanza delle voci nella esposizione dei carmi metrici, confermata peraltro dalla disposizione speculare dei componimenti in funzione metrica. Si susseguono, infatti, componimenti esametri (corrispondenti alle serie dispari) e quelle in distici elegiaci (corrispondenti alle serie pari). Di una disposizione scientemente elaborata dà conto anche la struttura metrica dell'ultima serie: "il primo componimento in esametri e il primo in distici elegiaci da un lato e l'ultimo in esametri e l'ultimo in distici elegiaci dall'altro sono separati da una coppia ciascuno di componimenti in versi lirici e in trimetri giambici (archilochi e asclepiadei minori da una parte e trimetri giambici ed endecasillabi faleci dall'altra)", Martorelli 2018, p. 33.

<sup>497</sup> Per una rassegna distinta delle occorrenze dei vari carmi si rimanda a Rossellini 1994, pp. 442-447.

<sup>498</sup> La rassegna dei più rilevanti testimoni umanistici si ha in Rossellini 1995, pp. 323-331. Tra questi si segnalano proprio i mss contenenti anche la *Prophetia ex Dictis Sibyllae Magae*, ovvero il Vat. Lat. 1586 e il Plut. 91 Sup. 19, tra loro ecdoticamente imparentati (cfr. pp. 330-331).

<sup>499</sup> Sui rapporti ecdotici tra i due manoscritti si cfr. Rossellini 1995, p. 322 e Martorelli 2018, pp. 33-145.

Per quanto concerne i temi relativi ai componimenti trattati nella raccolta, si legga la tabella di seguito<sup>500</sup>:

Serie I	<i>Ludus Duodecim Scriptorum (Monosticha de ratione tabulae senis verbis et litteris)</i>
Serie II	Epitafio di Virgilio ( <i>Epitaphia P. Vergilii Maronis disticha</i> )
Serie III	Immagine riflessa nell'acqua ( <i>Disticha de unda et speculo</i> )
Serie IV	Il fiume ghiacciato ( <i>Disticha de glaciali aqua</i> )
Serie V	L'arcobaleno ( <i>Tetrasticha de arcu caeli</i> )
Serie VI	Epitafio di Virgilio ( <i>Tetrasticha de Vergilio</i> )
Serie VII	Le quattro stagioni ( <i>Tetrasticha de quattuor temporibus annis</i> )
Serie VIII	L'aurora e il sole ( <i>[Tetrasticha] de aurora et sole</i> )
Serie IX	Temi dei dodici libri dell'Eneide ( <i>Pentasticha de duodecim libris Aeneidos</i> )
Serie X	Epitafio di Cicerone ( <i>Hexasticha de titulo Ciceronis</i> )
Serie XI	I dodici segni zodiacali ( <i>Hexasticha de duodecim signis</i> )
Serie XII	Ercole ( <i>Dodecasticha de Hercule</i> )
Serie XII	Orfeo ( <i>De Orpheo</i> )
Serie XII	La Fortuna ( <i>De Fortuna</i> )
Serie XII	Achille ( <i>De Achille</i> )
Serie XII	Ettore ( <i>De Hectore</i> )
Serie XII	La lettera Y ( <i>De Y littera</i> )
Serie XII	Il piacere e il vino ( <i>De libidine et vino</i> )
Serie XII	I temi dei dodici libri dell'Eneide ( <i>De XII libris Aeneidos</i> )
Serie XII	La lode dell'orto ( <i>De laude horti</i> )
Serie XII	L'invidia ( <i>De interno livore</i> )
Serie XII	Le Sirene ( <i>De Sirenis</i> )

#### 4.2: La Sibilla Maga e i Dodici Sapienti

L'*excursus* sulla tradizione dei *Carmina Duodecim Sapientum* ha ragione di esistere se si confronta la posizione dell'estratto della *Prophetia ex Dictis Sibyllae Magae* (versione *brevior*) nella tradizione manoscritta. Confrontando la descrizione interna estesa dei codici esposta nel capitolo II, si nota quanto segue:

<sup>500</sup> I titoli in latino riportati sono tratti da quelli già adoperati dal Riese (ed. 1906). Infatti nella più recente edizione critica si rinuncia a una segnalazione per titoli, considerata "la selva di varianti che non sembra purtroppo quasi mai possibile ricostruir(la) con soddisfacente precisione" (cit. Martorelli 2018, p. 120). Per una rassegna dei titoli con cui i carmi sono tramandati si cfr. Martorelli 2018, pp. 120-133. I titoli ivi riportati in italiano, invece, sono gli stessi adoperati dall'ultimo editore.

-nel manoscritto bernense (ms 184) il testo del carme sibillino (nella versione contaminata con il testo del *Non multi non vel pauci*) ricorre nell'ultimo foglio del testimone, a seguito della raccolta completa delle opere virgiliane. Il codice si apre con i componimenti dei Sapiienti della serie XII (*Epitaphium Ectori; Epitaphium Achilli*);

-nel manoscritto Vaticano Latino 1581 il testo del carme sibillino (nella versione contaminata con il testo del *Non multi non vel pauci*) ricorre nell'ultimo foglio del testimone a seguito dell'*Eneide* di Virgilio e da questa separato per mezzo del carme di Marziale *De Nutrice sua*. L'epigramma è presente, nella medesima posizione, anche in Bern. 184 (f. 244), testimone con il quale il manoscritto vaticano interagisce in maniera più diretta per la tradizione ecdotica della *Prophetia*. Non sono tramandati componimenti *Duodecim Sapientum*;

- nel manoscritto Vaticano Latino 1586 il testo del carme sibillino (versione *brevior*) ricorre a f. 77r del testimone a seguito delle opere di Virgilio. La poesia è seguita dai *Carmina Duodecim Sapientum* tratti, in ordine, dalla Serie XII (*De Y littera, De Hercule*), Serie IX, Serie VII, Serie II, Serie VI. Presente anche l'epigramma di Marziale ma in posizione disgiunta dal carme sibillino: esso ricorre a f. 67r;

-nel manoscritto Barberiniano Latino 2087 (XV sec.) il testo del carme sibillino (versione *brevior*) è riportato a ff. 16r-16v, inter-posizionato tra la sequenza dei *Carmina Duodecim Sapientum* e precisamente a seguito del *De Hercule* (serie XII). Seguono i componimenti delle serie II e VI. Il codice contiene materia pseudo-virgiliana;

- nel manoscritto Ottoboniano Latino 1223 (XV sec.) il testo del carme sibillino (*versio breviar*) è riportato a f. 47v, a seguito del *Carmen Sibyllinum De Iudicii Die* dello Pseudo-Agostino, a sua volta preceduto da una selezione cospicua dei *Carmina Duodecim Sapientum* (in ordine: serie III (*De una et speculo*); serie IV (*Disticha de glaciali aqua*); serie V (*Tristicha de arcu caeli*); serie VII (*Tetrasticha de quattuor temporibus annis*); serie VIII (*Tetrasticha de aurora et sole*); Serie XII (*De Sirenis*); Epilogo *Sapientum* (*De die natali*); serie XI (*Hexasticha de duodecim signis*). Il componimento sibillino è seguito dal carme *De Y littera* (Serie XII). È evidente una riproduzione del poemetto sibillino concepita in modo associato alla catena dei *Carmina Sapientum*. D'altra parte, va notato che nei *folia* successivi, il codice riporta le altre serie dei *Carmina*, smembrandone in tal modo la successione che risulta articolata e non omogenea: serie X (*Hexasticha de titulo Ciceronis*), serie XII (*De Achille; De Hectore, Dodecasticha de Hercule, De libidine et vino*), serie II (*Epitaphia P. Vergilii Maronis disticha*), serie VI (*Tetrasticha de Vergilio*), serie IX (*Pentasticha de duodecim libris Aeneidos*), Serie XII (*De Orpheo, De laude horti, De interno livore*);

- nel manoscritto Laurenziano di segnatura Plut. 33. 31 il testo sibillino è riportato nella sequenza dei *Carmina Sapientum*. Esso compare a f. 35 r; è preceduto da serie III (*Disticha de unda et speculo*), serie IV (*Disticha de glaciali aqua*), serie V (*Tristicha de arcu caeli*), serie VII (*Tetrasticha de quattuor temporibus anni*), serie VIII (*Tetrasticha de aurora et sole*), serie IX (*Pentasticha de duodecim libris Aeneidos*), serie XI (*Hexasticha de duodecim signis*), serie XII (*De Orpheo, De Fortuna, De laude horti, De interno livore, De Sirenis*) epilogo *Sapientum* (*De die natali*). È seguito dal componimento *De Y littera* della XII serie, *De libidine et vino* (serie XII), serie X (*Hexasticha de titulo Ciceronis*), serie XII (*De Achille, De Hectore, Dodecasticha de Hercule*). Il codice attesta materia virgiliana;

- nel manoscritto Laurenziano di segnatura Plut. 91 sup. 19 il testo sibillino è riportato, nuovamente, in prossimità della catena dei *Carmina Duodecim*

*Sapientum* (ff. 24v-25r). È seguito, infatti, dal componimento *De Y littera* (XII serie). Vengono poi riportati ancora i componimenti delle serie XII (*Dodecasticha de Hercule*), serie IX (*Pentasticha de duodecim libris Aeneidos*), serie II (*Epithaphia P. Vergilii Maronis disticha*), serie VI (*Tetrasticha de Vergilio*). Il codice riporta anche il carme di Marziale *De nutrice sua* (f. 15v).

Converrà riassumere quanto esposto nella tabella:

<b>Manoscritti</b>	<b><i>Carmina Duodecim Sapientum</i></b>	<b>Opere di Virgilio</b>
Bern. 184 (IX sec.)	Serie XII ( <i>De Hectore, De Achille</i> )	<i>Bucolicae; Georgicae; Aeneis</i>
Vat. Lat. 1581 (XII sec.)	/	<i>Aeneis</i>
Vat. Lat. 1586 (XV sec.)	Serie XII ( <i>De Y littera, De Hercule</i> ), Serie IX ( <i>Pentasticha de duodecim libris Aeneidos</i> ), Serie VII ( <i>Tetrasticha de quattuor temporibus anni</i> ), Serie II ( <i>Epitaphia P. Vergilii Maronis disticha</i> ), Serie VI ( <i>Tetrasticha de Vergilio</i> )	<i>Bucolicae, Georgicae, Appendix Vergiliana et alia</i>
Barb. Lat. 2087 (XV sec.)	Serie XII ( <i>De Hercule</i> ), Serie II ( <i>Epitaphia P. Vergilii Maronis disticha</i> ), Serie VI ( <i>Tetrasticha de Vergilio</i> )	Pseudo-Virgilio
Ott. Lat. 1223 (XV sec.)	Serie III ( <i>De una et speculo</i> ); serie IV ( <i>Disticha de glaciali aqua</i> ); Serie V ( <i>Tristicha de arcu caeli</i> ); Serie VII ( <i>Tetrasticha de quattuor temporibus annis</i> ); Serie VIII ( <i>Tetrasticha de aurora et sole</i> ); Serie XII ( <i>De Sirenis</i> ); Epilogo <i>Sapientum</i> ( <i>De die natali</i> ); Serie XI ( <i>Hexasticha de duodecim signis</i> ); Serie XII ( <i>De Y littera</i> ); Serie X ( <i>Hexasticha de titulo Ciceronis</i> ), Serie XII ( <i>De Achille; De Hectore, Dodecasticha de Hercule, De libidine et vino</i> ), Serie II ( <i>Epitaphia P. Vergilii Maronis disticha</i> ), Serie VI ( <i>Tetrasticha de</i>	/



	<i>Vergilio</i> ), Serie IX ( <i>Pentasticha de duodecim libris Aeneidos</i> ), Serie XII ( <i>De Orpheo, De laude horti, De interno livore</i> ).	
Plut. 33. 31 (XIV sec.)	Serie III ( <i>Disticha de unda et speculo</i> ), Serie IV ( <i>Disticha de glaciali aqua</i> ), Serie V ( <i>Tristicha de arcu caeli</i> ), Serie VII ( <i>Tetrasticha de quattuor temporibus anni</i> ), Serie VIII ( <i>Tetrasticha de aurora et sole</i> ), Serie IX ( <i>Pentasticha de duodecim libris Aeneidos</i> ), Serie XI ( <i>Hexastica de duodecim signis</i> ), Serie XII ( <i>De Orpheo, De Fortuna, De laude horti, De interno livore, De Sirenis</i> ) epilogo sapientum ( <i>De die natali</i> ), Serie XII ( <i>De Y littera, De libidine et vino</i> ), Serie X ( <i>Hexastica de titulo Ciceronis</i> ), Serie XII ( <i>De Achille, De Hectore, Dodecasticha de Hercule</i> ).	<i>Appendix Vergiliana</i> ( <i>Culex, Dirae, Priapea</i> ), Pseudo-Virgilio;
Plut. 91 sup.19 (XV sec.)	Serie XII ( <i>De Y littera, Dodecasticha de Hercule</i> ), Serie IX ( <i>Pentasticha de duodecim libris Aeneidos</i> ), Serie II ( <i>Epithaphia P. Vergilii Maronis disticha</i> ), Serie VI ( <i>Tetrasticha de Vergilio</i> ).	<i>Appendix Vergiliana</i> ; Pseudo-Virgilio; <i>Bucolicae, Georgicae, Aenesis</i> .

Risulta evidente come dei sette codici (finora individuati) attestanti l'estratto della *Prophetia ex Dictis Sibyllae Magae*, sei contengono anche i *Carmina Duodecim Sapientum*, ad eccezione del Vat. Lat. 1581. Si tratta del codice più affine al Bern. 184, come rivelano non solo la tradizione contaminata del testo della profezia sibillina, ma anche la disposizione del carme nel manoscritto. In entrambi i testimoni il testo della *Sibilla Maga* compare a chiusa del codice e dopo l'*Eneide* e il carme di Marziale (considerato virgiliano) *De nutrice sua*. Se però il bernense nel primo foglio recupera due componimenti della XII serie dei Sapienti, né questi né altri sono presenti nel codice vaticano.

Più cospicua la raccolta dei *Carmina Duodecim Sapientum* negli altri manoscritti ove può essere segnalato un sistema di ricorrenza più frequente di testi rispetto ad

altri. La serie XII è quella più diffusa: di questo ramo poetico è attestato il carme *De Hercule* in tutti i manoscritti (ad eccezione del Bernense); *De Hectore* e *Achille* sono citati in Bern. 184 e Ott. Lat. 1223; il *De Y littera* compare in Ott. Lat. 1223; Vat. Lat. 1586; Plut. 33. 31, Plut. 91 sup. 19.

Frequenti sono anche le serie II (in Vat. Lat. 1586, Barb. Lat. 2087, Ott. Lat. 1223; Plut. 91 sup. 19), VI (Vat. Lat. 1586, Barb. Lat. 2087; Ott. Lat. 1223; Plut. 33. 31) e IX (Vat. Lat. 1586; Ott. Lat. 1223; Plut. 33. 31; Plut. 91 sup. 19). Tale occorrenza non sorprende se si considera che tutti e tre i rami della raccolta sono dedicati alla figura di Virgilio. Si deve tener conto, infatti, che sei testimoni della tradizione su sette sono codici virgiliani, ad eccezione dell'unico Ott. Lat. 1223. Le opere maggiori di Virgilio sono contenute in Bern. 184, Vat. Lat. 1581, Vat. Lat. 1586 e Plut. 91. sup. 19, mentre testi dell'*Appendix Vergiliana* sono conservati, oltre nel già citato Vat. Lat. 1586, anche in Plut. 33. 31. Il manoscritto autografo di Boccaccio attesta, infine, anche carmi pseudo-virgiliani, così come il Barb. Lat. 2087.

Solo i codici Vat. Lat. 1586 e Ott. Lat. 1223 riportano la serie VII dei *Carmina* mentre i mss Ott. Lat. 1223 e Plut. 33. 31<sup>501</sup>, attestano specularmente anche le serie III, IV, V e VIII.

Pertanto, confrontando la posizione dell'estratto della *Prophetia ex Dictis Sibyllae Magae* nei codici, si noterà che, fatta eccezione per il Vat. Lat. 1581 e Bern. 184 dove il testo compare in simbiosi con la materia virgiliana (pur appartenendo questo secondo codice *anche* alla tradizione dei *Carmina Duodecim Sapientum*), negli altri cinque manoscritti i sei versi sibillini ricorrono sempre in prossimità delle catene poetiche. Più spesso ne sono cernitati. In Barb. Lat. la profezia è chiusa dal carme *De Hercule* e dalla II serie poetica dedicata a Virgilio; in tre casi essa è introdotta dal carme pseudo-virgiliano di materia sibillina *De Iudicii die* (Ott. Lat. 1223 che comunque premette allo Pseudo-Agostino altre serie dei Dodici Sapienti; Plut. 91 sup. 19; Vat. Lat. 1586) ma ben in quattro codici è seguita dal componimento della XII serie *De Y littera* (Vat. Lat. 1586 (la *Prophetia* è solo seguita dai *Carmina*); Ott. Lat. 1223; Plut. 33. 31; Plut. 91 sup. 19).

Alla luce delle considerazioni ecdotiche sulla tradizione dei *Carmina* prodotte dallo studio di Martorelli, si propone di seguito, accanto al testo critico dell'estratto profetico, una riflessione circa la possibile confluenza della materia sibillina nella catena poetica dei Dodici Sapienti e le presunte modalità con cui questa ha avuto modo di conservarsi.

#### **4.3: L'estratto della *Prophetia ex Dictis Sibyllae Magae***

È difficile proporre una lettura stemmatica della versione *brevior* della profezia sibillina, considerati lo stato e la consistenza del materiale manoscritto e stampato ancora insondato. Anche la esigua presenza numerica dei versi estratti e la ricorrenza sempre apparentemente variabile oltreché lo *status* miscelaneo dei codici dove il testo della Sibilla Maga è tradito non incoraggiano una interpretazione autonoma della relazionalità tra i manoscritti.

Si rammenta soltanto l'articolazione bifida tra la tradizione condivisa dai codici più antichi ms Bern. 184 (di IX sec.) e Vat. Lat. 1581 (di XII sec.), che presentano l'estratto maggiorato di 3/2 versi tratti dal *Non multi non vel pauci*, rispetto a quella conservata dai restanti testimoni, limitata agli esametri corrispondenti ai vv. 17-22 della versione integrale del poemetto apocalittico-escatologico.

---

<sup>501</sup> I due codici, sin dalle ricerche di M. Rossellini (cfr. Rossellini 1994, 1995), sono considerati attestanti un ramo indipendente derivante dal sub-archetipo  $\gamma$ . Così pure Martorelli 2018, pp. 80-120.

Si fornisce, di seguito, la versione critica dell'estratto basata sulla lezione riportata dal codice Vat. Lat. 1581 (XII sec.) l'unico a tramandare l'estratto in maniera completamente autonoma rispetto alla tradizione dei *Carmina Duodecim Sapientum*. La scelta di questo codice è stata dettata anche dal fatto che, pur contenendo materia virgiliana, tramanda l'estratto sotto il titolo *Versus Sibille*, salvandone l'attribuzione sibillina:

1                    Primus ab ethereo proprio de nomine natus  
                       Ad terras descendit homo intacte virginis infans  
                       Purpurea cervice gestans sine fine coronam  
                       Et pa[ter ipse] sibi proprio accessit in ortu  
 5                    Et unus animus et nati spiritus unus  
                       Divisum nomen non potestas divisa  
                       Dicent me Sibyllam, insanam, mendacem  
                       Cum facta fuerint omnia tunc demum reminiscentur  
                       et nullus postea insanam me dicet.

---

1 aethereo Br; ecthereo P11; numine V2, V3, V4, P11, P12; 2 descendet *ex* descendit Br; intactae Br; 3 purpuream V1; cervices Br; gerens V2, V3, V4, P11, P12; 4 *litt. evanida post* pa V1; accesfit Br; ortum V3; 6 non divisa potestas V2, V3, V4, P11, P12; 7 Sybilam V1; Sibillam Br; *v. om.* V2, V3, V4, P11, P12; 8 omniam V1; 9 *litt. evanida post* p Br; Sed dii ma *add.* Br.

L'estratto sibillino presenta lezioni coerenti con quelle già verificate per la versione *longior* del poemetto. Vanno soltanto notate le varianti adiafore di v. 1 (*numine*) e di v. 4 (*gerens*) oltreché l'inversione di v. 6 che, rispetto alla lezione *non divisa potestas* presenta una diversa distribuzione dell'aggettivo e del sostantivo (*non potestas divisa*). Quest'ultima occorrenza potrebbe essere rapportata a un errore di trascrizione di eziologia meccanica, protrattosi per tutta la tradizione umanistica del testo. A ben guardare, tuttavia, l'inversione dà luogo a un esametro regolare olospondaico. Pare legittimo chiedersi se non si sia trattato di un intervento volontario di colui che riadattò il testo secondo nuove finalità e usi. In questo senso pare coerente anche la ricorrenza del sostantivo *numen*, che meglio si adatta a una reinterpretazione pseudo-virgiliana del carme o comunque innestata sulla più classica trazione poetica, allontanandosi dal tema prioritariamente teologico-dottrinario cristiano. Così pure per la sostituzione del participio *gestans* in *gerens*, per cui è difficile ammettere una giustificazione paleografica.

D'altra parte, come si avrà modo di discutere nei paragrafi successivi, è proprio l'aderenza alla poesia del Mantovano o comunque alla poesia augustea ad aver agito come causa principe della selezione di questo preciso passaggio poetico rispetto ad altri contenuti nella versione estesa della *Prophetia*. Ciò risulta evidente dalla tendenza dell'estratto a circolare in codici prioritariamente virgiliani o comunque

contenenti opere pseudo-virgiliane<sup>502</sup>, dalla ridondanza interna al testo delle citazioni virgiliane (cfr. *incipit* di v. 1 *Primus ab aetherio* e v. 3 *Et pater ipse*) e dal nucleo tematico dei sei esametri, incentrati sulla predizione dell'avvento del *puer* restauratore della *aurea aetas*, con presumibile allusione a Saturno, evocato proprio nel libro VIII, da cui è tratto l'*incipit* del carme. Sulle modalità e sulle tempistiche del riadattamento non è possibile esprimersi se non per chiarire che questo potrebbe essersi verificato in epoca umanistica (dal XIV sec.), ovvero quando il testo iniziò a circolare in maniera definitivamente indipendente dal *Non multi non vel pauci*. Infatti, i due codici *antiquiores* Bern. 184 e Vat. Lat. 1581, oltre ad attestare la contaminazione con il centone pseudo-agostiniano, conservano in maniera coincidente con i mss O, V, D e Pr, l'ablativo *nomine* come pure il *gestans* del v. 3. Per tutte le ulteriori occorrenze segnalate in apparato, sono giudicate *errores* rapportabili ai singoli copisti, realizzati in maniera indipendente.

#### 4.4: Una possibile storia extra-vagante

Pur non potendo ricostruire le dinamiche di conservazione e tradizione dell'estratto sibillino, si propone di seguito una riflessione storica alla luce dei dati emersi in contesto filologico, codicologico e stilistico-contenutistico delle due tradizioni testuali dei *Carmina Duodecim Sapientum* e della *Prophetia ex Dictis Sibyllae Magae*.

Infatti, diverse *quaestiones* rimangono *apertae*.

Quale è la relazione cronologica tra le versioni *longior* e *brevior* del testo sibillino? Per quale motivo la *versio brevier* è affiancata a quella dei *Carmina de diversis causis*? Si può effettivamente parlare di una cristallizzazione dell'estratto sibillino nel corpo delle serie poetiche dei Sapienti? Quali prospettive di studio sussistono?

Alla luce dei dati riportati nei precedenti capitoli, il testo integrale della *Prophetia ex Dictis Sibyllae Magae* è databile in epoca tardo antica e, più precisamente, nella seconda metà del V sec. d.C., periodo in cui videro la luce anche i *Carmina Duodecim Sapientum* (accettando l'ipotesi del Martorelli). Tuttavia, le due serie testuali iniziarono ad essere percepite in maniera simbiotica solo dal XIV sec. Negli anni precedenti essi conservarono storie e dinamiche separate.

Più precisamente è il codice Bernense 184, di IX sec., a restituire per primo, accanto alla materia virgiliana, sia i *Carmina*, proposti ad apertura del manoscritto, sia il carme sibillino, nell'ultimo foglio, a conclusione dell'*Eneide* e preceduto dall'epigramma attribuito erroneamente al Mantovano dal titolo *De nutrice sua*. Il testimone verifica una situazione per cui, in maniera distinta, le due serie testuali vengono già sentite, per analogie tematiche, stilistiche e metriche, come affini alla poesia virgiliana che, vale la pena ricordarlo, viene riletta, già in epoca alto medievale, in funzione profetico-apocalittica, secondo una interpretazione cristiana. Di fatto, se la presenza dei due componimenti *De Hectore* e *De Achille* potrebbe indurre a pensare che, in un qualche modo, già potesse essersi verificata una situazione per cui le serie testuali viaggiavano vicine e in maniera affine, è il testimone Vat. Lat. 1581 ad offrire un argomento contrastivo. Infatti, redatto nel XII sec., il codice virgiliano riporta il testo sibillino nella medesima versione e nella medesima posizione del bernense (a seguito dell'*Eneide* e del carme *De nutrice sua*): purtroppo, non sono trascritti i *Carmina Sapientum*. Che i due codici rappresentino un ramo indipendente per la trasmissione della versione *brevior* rispetto agli altri manoscritti vaticani e ai due laurenziani è ben evidente dal fatto

---

<sup>502</sup> Sulla relazione tra l'estratto della *Prophetia* e i testi virgiliani si cfr. 4.4.

che, oltre a riportare la lezione corrotta con il *Non multi non vel pauci* e oltre a confermare una simbiosi testuale con il carne di O, V, D e Pr, entrambi i codici conservano il titolo dell'estratto sibillino *Versus Sibille* e il testo viene sempre dopo il *De nutrice sua*.

In breve, pensando a una trascrizione antologizzata dei testi di corredo del *Vergilius Maior* e valutando tanto la ricorrenza speculare dell'estratto della *Prophetia* nei due codici, quanto l'assenza dei *Carmina Duodecim Sapientum* in Vat. Lat. 1581 e ancor più il rapporto cronologico tra i due codici (il Vat. Lat. 1581 è posteriore al bernense di almeno tre secoli!) si può supporre quanto segue. Già nel IX sec. le due serie, indipendentemente l'una dall'altra, iniziavano ad essere associate alla materia virgiliana (si noti comunque, che anche la consistenza numerica dei Carmi dei Dodici Sapienti conservati nel ms Bern.184 è piuttosto esigua, se si pensa alla estensione della serie XII da cui i due componimenti sono tratti), pur mantenendo ancora una identità letteraria, confermata dai titoli introduttivi dei vari carmi, sia quello sibillino, sia quelli dei Sapienti.

Il IX sec. è il periodo di riferimento anche per la prima circolazione della *Prophetia ex Dictis Sibyllae Magae* nella sua versione integrale. Ben due codici (l'oxoniense e il manoscritto di Valenciennes sono di IX e X sec.) attestano il carne in questo periodo, lasciando intuire come la scorporazione dei sei esametri della *versio brevior* sia contemporanea o abbia comunque avuto una dinamica cronologicamente affine a quella del testo originale. Ambo le versioni, quella estesa e quella abbreviata, hanno circolato insieme.

Tale assunto necessita di un chiarimento eziologico: per quali motivi sono stati selezionati i versi 17-22 della *Prophetia* in modo tale da poter essere veicolati in maniera indipendente?

È presumibile che necessità tematiche abbiano indirizzato la selezione. A ben guardare, la versione breve del carne sibillino corrisponde a un nucleo profetico autonomo, relativo alla discesa di un salvifico *puer* che, quasi come un semi-dio poiché di madre mortale, viene descritto nelle sue qualità.

Concentrando l'attenzione proprio sulla venuta dell'*infans, primus ab aethero proprio de nomine natus*, la selezione del passo assume coerenza per almeno due ordini di ragioni:

- 1) esso è affine agli oracoli della Sibilla cristiana, tutti connessi alla nascita di Cristo (almeno nella stagione tardoantica fino al XIV/XV<sup>503</sup> sec.);
- 2) esso rientra appieno nella sfera letteraria affine alla rilettura cristiana di Virgilio. Infatti, la cristianizzazione di Virgilio (autore cui poi, di fatto, l'estratto profetico viene associato nei codici) si realizza in virtù della identificazione del *puer* della Ecloga 4 con Cristo Salvatore.

Pertanto, si può ipotizzare che, piacendo o risultando utile l'evoluzione descrittiva di Cristo bambino nella *Prophetia Sibyllae Magae*, qualche lettore o copista o anonimo compilatore abbia selezionato i vv. 17-22 e li abbia riportati in maniera autonoma, contaminandoli (in una fase iniziale) con i versi del centone pseudo-agostiniano *Non multi non vel pauci*, volendone salvare lo status profetico, garantito dalla citazione della Sibilla.

Infatti, pare significativo che, al di là della relazionalità ecdotica tra la *Prophetia* e il centone *Non multi non vel pauci*, da quest'ultimo testo siano stati selezionati proprio i versi dedicati alla figura della Sibilla per essere avvicinati agli esametri sulla discesa in terra del *puer*.

Una nuova profezia sulla venuta di Cristo a tutti gli effetti!

---

<sup>503</sup> Cfr. Cap. I.

Tanto più se si riflette sulla *descriptio Sibyllae* che, per quanto direttamente ricavata dal *Non multi non vel pauci*, è modulata sulla più classica tradizione sibillina degli *Oracula* greci. Nella *versio brevior prophetiae* la Sibilla stessa ribadisce che nessuno più oserà chiamarla folleggiante ma tutti la riconosceranno profetessa del vero Dio, una volta che i fatti annunciati si realizzeranno. Niente di diverso da quanto già esposto nel libro III degli *Oracoli*, dove, ai vv. 878-883, la Sibilla affronta il tema delle proprie origini, ribadendo che, nonostante i gentili la abbiano considerata figlia di Circe, nativa di Eritre e con padre Indovino, chiamandola folle menzognera, ella riscatterà la propria posizione in virtù del compimento delle proprie profezie!

In breve, sembra che la ricombinazione della *Prophetia Sibyllae Magae* e del *Non multi non vel pauci* possa rientrare tra i casi attestanti quell'atteggiamento di crisi letteraria che agisce in maniera naturale nella letteratura sibillina, ove il dato intertestuale diventa la premessa per nuove elaborazioni letterarie. Una sorta di volontà riepilogativa o ricostitutiva della letteratura oracolare, secondo la poligenesi auto-generativa della materia profetico-sibillina.

Anche l'orientamento cristiano sulla scorporazione e ricombinazione dei testi assume un valore decisivo per le sorti della *Prophetia ex dictis Sibyllae Magae* dal momento che, proprio questo, può aver determinato l'avvicinamento del testo alla produzione di Virgilio. Non si tratta di una assimilazione alla produzione virgiliana, quanto piuttosto di un accostamento su presupposti tematici, come lascia dedurre la conservazione dei titoli dell'estratto della *Prophetia*. Sia in Bern. 184 che in Vat. Lat. 1581, lo si è detto, i versi sibillini sono introdotti dalla *iunctura Versus Sibyllae*. Il riferimento alla Sibilla permette di conservare l'identità sibillina dell'estratto.

Questo dato appare tanto più risultativo se si considera che nei codici umanistici la segnalazione della paternità sibillina viene (pressoché) completamente meno. Si tratta di un elemento da imputare al congiungimento verificato tra la *Prophetia* e i *Carmina*, che presuppone una ri-contestualizzazione totale del brano sibillino: esso rientra ancora una volta in quel meccanismo di rielaborazione e riadattamento strategico di testi, impiegati in maniera resiliente e rivoluzionaria, attestato già nella fascia alta della storia del carne *Mundus Origo mea est*. Vale la pena soffermarsi sulla dinamica di estrapolazione ed emigrazione della *versio brevior* del pometto. Infatti, se solitamente sono singoli versi, giudicati particolarmente fortunati, ad essere estratti per essere riadattati in componimenti nuovi ed eterogenei (si pensi al caso dei centoni), pare che per il caso della *Prophetia ex Dictis Sibyllae Magae* si sia verificata una situazione inversa. Lo scorporamento testuale avrebbe preso le mosse dalla *pars maior*, da cui sarebbe stata determinata la *pars minor*, secondo le modalità e gli intenti sovraesposti. Tale evoluzione cronologica della vicenda del testo pare suggerita da almeno due elementi:

- 1) l'attestazione della contaminazione con il *Non multi non vel pauci* nei codici *antiquiores* Bern. 184 e Vat. Lat. 1581, probabile retaggio di una fase dove i due testi sibillini circolavano in maniera congiunta e sotto l'unica attribuzione sibillina;
- 2) la presenza nel ms Ott. Lat. 1223 del titolo introduttivo *Versus eiusdem Sibille*. Quest'ultimo punto soprattutto pare essere indicativo dal momento che viene riproposto il pronome in funzione attributiva in maniera simile a due codici della versione estesa della *Prophetia*, ovvero quello oxoniense (*Item eiusdem Sybillae*) e quello di Valenciennes (*post aliqua eademque Sybilla*). Trattandosi di frasi di congiuntura tra i vari componimenti attribuiti alla Sibilla, è possibile pensare a un simile uso anche per il caso del codice umanistico. Questo avrebbe potuto aver conservato alcune tracce della originale versione cristallizzata del materiale sibillino, per cui i passi vengono congiunti per mezzo del richiamo a quella

*medesima* Sibilla evocata ad inizio sezione per la tradizione *longior* del testo<sup>504</sup>. D'altra parte anche qualora si volesse pensare a un uso indipendente dell'aggettivo *eiusdem* per la Sibilla del codice ottoboniano, la situazione non cambierebbe di molto. Infatti, il copista trascrive la *versio brevior* della profezia sibillina di seguito al carne pseudo agostiniano *De Iudicii die*. Di per sé tale dato appare insignificante ma, se confrontato debitamente con tutte le sezioni sibilline trascritte nell'intero computo del materiale manoscritto della *Prophetia ex Dictis Sibyllae Magae*, si noterà come una simile disposizione del materiale sibillino sia ricorrente e fissa. In O la *Prophetia* è introdotta dal *De Iudicii die* e dal *Non multi non vel pauci*; così, nel codice di Valenciennes essa è cernitata dai due componimenti (nell'ordine prima il centone e poi l'oracolo); nel manoscritto di Douai il nucleo di *Non multi non vel pauci* e *Prophetia* è seguito da estratti dal libro 18 del *De Civitate Dei* di Agostino, ove è contenuto l'acrostico cristico con debita traduzione; infine il testimone praghese, pur avendo il nucleo centone e *Prophetia* accorpato in maniera esclusiva, attesta comunque il carne *De iudicii die* ai ff. 183v-184r. Anche per i codici umanistici rimane qualche sopravvivenza di un antico nucleo sibillino, poi diversamente disarticolato ed emigrato in maniera autonoma: così si spiegano le occorrenze ravvicinate del *De Iudicii Die* e dell'estratto della *Prophetia* in Vat. Lat. 1586, Ott. Lat. 1223 e Plut. 91 sup. 19, ove il carne è sempre preceduto dall'oracolo pseudo-agostiniano.

#### 4.5: La *Prophetia* in epoca umanistica:

Durante il Rinascimento e l'Umanesimo la vicenda letteraria della *Prophetia ex Dictis Sibyllae Magae* subisce un cambio di rotta, venendosi pian piano ad associare alle sorti ecdotiche dei *Carmina Duodecim Sapientum*. Infatti, mentre continua a circolare la versione *longior* del carne, i manoscritti Vat. Lat. 1586, Ott. Lat. 1223, Barb. Lat. 2087, Plut. 33. 31 e Plut. 91 sup. 19, datati tra XIV e XV sec., attestano

---

<sup>504</sup> Sorprende, in questo caso, l'occorrenza del codice Plut. 33.31 che, stando alla ricostruzione stemmatica della Rossellini e alla più recente di Martorelli (Martorelli 2018, pp. 87 e segg.) risulta ecdoticamente affine all'Ott. Lat. 1223 proprio per la tradizione dei *Carmina*. Entrambi i manoscritti appartengono al ramo λ, che differisce dal ramo μ, pur derivando entrambi dalla famiglia γ della tradizione medievale. I codici non sono tra loro descritti (Martorelli 2018, pp. 93-95) ma confermano una tradizione più aderente al proprio antigrafo, contrariamente alla seconda famiglia dove gli interventi di correzione o congettura risultano amplificati. Tenendo a mente anche che il codice Ottoboniano è posteriore al Laurenziano, è legittimo chiedersi per quale motivo Boccaccio non abbia trascritto il titolo di congiuntura completo anche dell'aggettivo *eiusdem*. È possibile che egli non l'avesse letto nell'antigrafo; d'altra parte però, tenendo conto che l'estratto della *Prophetia* nel Plut. 33.31 ricorre tra il *De die natali* e il *De y littera*, dunque, completamente internato nella XII serie dei *Carmina* e distinto dal *De Iudicii die*, non è illogico credere che il fiorentino sia intervenuto sul testo, conservando il titolo sibillino ma omettendo l'aggettivo pronomiale. A ben guardare infatti, l'uso di *eiusdem* avrebbe richiesto un riferimento a un precedente referente che, se nel caso del ms Ott.Lat.1223 ha ragione di esistere nella Sibilla vaticinante nella profezia conservata da Agostino, nel Plut.33.31 non trova un richiamo esplicito poiché la sezione agostiniana è collocata ben tre *folia* dopo l'estratto sibillino (cfr. f.38v). Quindi, pur leggendo in archetipo, Boccaccio avrebbe potuto decidere di non trascrivere l'aggettivo. D'altra parte va aggiunto che esiste una remotissima possibilità per cui, se in γ non fosse stato presente l'*eiusdem*, il copista di Ott.Lat.1223 avrebbe potuto inserirlo per coerenza testuale del carne con l'oracolo precedente, operando autonomamente e *ope ingenii* sul testo. Non è possibile dire di più sulla questione se non che, considerata la perizia filologica del Boccaccio, le prime ipotesi rimangono di gran lunga più plausibili. D'altra parte l'autore italiano era già intervenuto felicemente anche nella tradizione del testo dei *Carmina* per l'errore di VIII, VI, 3. Si aggiunga, infine, che tali considerazioni giovano a chiarire le motivazioni per cui di tutti i codici ormai ratificanti una circolazione simbiotica dell'estratto della Sibilla Maga e dei *Carmina Duodecim Sapientum*, solo l'Ott.Lat.1223 e il Plut.33.31 mantengono l'attribuzione del carne alla Sibilla. Tutti gli altri testimoni omettono il titolo del carne: un elemento distintivo che gioca a favore della indipendenza del ramo γ.

l'estratto sibillino nella sua versione ridotta, riportandolo sempre in maniera congiunta con una selezione più o meno consistente di *Carmina Sapientum*.

Specificamente la tradizione umanistica dell'estratto profetico registra delle varianti importanti rispetto a quella documentata nella fase più antica di trasmissione: **1)** i codici umanistici non riportano il titolo introduttivo dove è menzionata la Sibilla (fatta eccezione per i casi discussi nel paragrafo precedente); **2)** essi conservano, tutti, senza eccezione alcuna, le varianti testuali *numine, gerens, non potestas divisa*; **3)** i codici riportano l'estratto per un numero totale di sei esametri, corrispondenti ai vv.17-22 della *versio longior*; **4)** viene completamente a mancare la contaminazione con il *Non multi non vel pauci*.

Se ne ricava che, a partire almeno dalla seconda metà del '300, la profezia breve subì un ulteriore riadattamento che comportò un taglio netto degli ultimi due versi, traballanti, peraltro, già nei codici Vat. Lat. 1581 (dove non compare il riferimento al verso *Sed dei magam*) e Bern. 184 (dove il sostantivo *magam* (?) non è trascritto per intero). Congiuntamente alla eliminazione dei riferimenti alla Sibilla in testo vengono ad essere aboliti i titoli menzionanti la profetessa.

L'esiguità dei dati impedisce la formulazione di una spiegazione esaustiva della vicenda ecdotica del testo. Tuttavia, si tenterà di proporre una lettura organica dei dati, rinviando alla maggiorazione delle indagini filologiche per un ulteriore approfondimento della *quaestio*.

È possibile che, fuori dal ramo  $\gamma$  della tradizione manoscritta dei *Carmina Duodecim Sapientum*, alcuni copisti, in una fascia vicina al livello dell'archetipo, abbiano introdotto delle modifiche funzionali al testo della *Prophetia*. Per questi motivi il carne sarebbe stato ridotto ulteriormente, perfezionato nel lessico e posizionato nella serie dei *Carmina Duodecim Sapientum*, a vantaggio della ricostruzione definita di questa serie, cui viene definitivamente a congiungersi. A ben guardare, infatti, si noterà che il carne sibillino pare sempre ravvicinato ai componimenti della XII serie<sup>505</sup>. Non sarebbe errato parlare di una cristallizzazione secondo una posizione fissa. Infatti, dei cinque codici umanistici attestanti la *Prophetia*, quattro riportano il testo seguito dal componimento della XII serie *De Y littera*, corrispondente al numero 631 della *Anthologia Latina*. Curioso il fatto che nell'unico codice Barb. Lat. 2087 in cui i versi sibillini non sono seguiti dal *De Y littera*, essi vengono anticipati da un altro componimento della serie XII dal titolo *De Hercule*, corrispondente al componimento di apertura della serie XII. Anche nel caso del ms Plut. 33. 31 il testo sibillino è anticipato da un altro componimento affine alla XII serie, ovvero dal *De die natali*, corrispondente ad *Anth. Lat.* 638<sup>506</sup>.

In sostanza il testo sibillino ricorre per ben quattro volte seguito dal carne XII-VI e l'unica volta dove non è seguito da questo, viene anticipato dal carne XII-I dei *Carmina Sapientum*<sup>507</sup>.

È plausibile che i sei esametri si siano inseriti proprio prima del carne VI della XII serie dei Sapienti, con una funzionalità completiva. Infatti, è proprio a questo livello della trasmissione della raccolta scolastica che si verifica, già prima del XV sec.,

---

<sup>505</sup> Si noti che, anche per il ms Bern 184, i componimenti selezionati dalle serie dei *Carmina* e presenti insieme all'estratto sibillino sono entrambi derivanti dalla serie XII.

<sup>506</sup> Si ricorda in questa sede che l'ultimo componimento della serie dei Sapienti (il *De die natali*) è considerato un carne accessorio di chiusura. In quanto tale, esso emigra con più facilità, documentando una interscambiabilità più frequente rispetto a tutti gli altri componimenti dei Sapienti della serie XII.

<sup>507</sup> Si rileva che il codice Bern. 184, per quanto attestante la serie dei *Carmina* e la *Prophetia* in maniera indipendente, premette al testo virgiliano proprio i carmi corrispondenti ad *Anth. Lat.* 630 e 631, ovvero XII-IV e XII-V, quelli immediatamente precedenti al carne *De Y littera*. Un ulteriore indizio circa la ricorrenza in posizione dell'estratto profetico nella catena dei carmi.



un vuoto testuale, variamente supplito dai diversi copisti. Già la Rossellini e poi anche il Martorelli<sup>508</sup> costatano come di tutte le serie la più compromessa pare essere proprio la XII e più precisamente i carmi dal VI al XII, per i quali la tradizione manoscritta si divide. A dispetto del primo nucleo di manoscritti (Par., Bibl. Nat., Lat. 8069; Melk, Bibl. De Benedict., 717 (1882)) che attesta i carmi preceduti dalla serie ordinata dei nomi dei Sapienti, un secondo nucleo di testimoni (rappresentato dai codici Bruxelles, Bibl. Roy., 5649-5667 e Reg. Lat. 1719) attesta una differente disposizione. Viene infatti omesso il nome di *Pom(pelianus)* e viene ripetuto quello di *Hyl(asius)*<sup>509</sup> per il componimento XII-I e per l'epilogo. I codici umanistici più antichi, corrispondenti all'Ott. Lat. 1223 e il Plut. 33. 31, i quali sono afferenti anche alla tradizione dell'estratto sibillino, si collocano al mezzo delle due famiglie, dal momento che concordano con entrambi i rami per i componimenti VI e VII, con il primo gruppo per tutti i restanti componimenti, fatta eccezione per l'VIII, per il quale attestano corrispondenza con il codice di Melk. Lo slittamento e la differita attribuzione dei carmi nelle corrispondenze con i Sapienti, nonché l'uso dell'epilogo come parte integrante della raccolta poetica sono stati interpretati già nel secolo scorso come “una aporia [...], spiegata con la caduta, in un antenato del ramo β (secondo gruppo di codici escluso il Reg. Lat. 1719) del componimento di Pompiliano, passata inizialmente inosservata perché l'epilogo permetteva di raggiungere la quota necessaria di dodici poesie”<sup>510</sup>. Sia la Rossellini che il Martorelli suppongono che, per confronto con le altre serie di carmi e a causa della attribuzione ad *Hylasius* sia del primo che dell'ultimo carme della raccolta, qualche copista sia intervenuto a rettificare l'incongruenza, reintroducendo il nome di *Pompelianus*. Sarebbero, dunque, slittati tutti gli altri nomi<sup>511</sup> dei Sapienti nella attribuzione ai vari carmi, includendo anche l'epilogo.

Pertanto, quest'ultimo, già dall'origine concepito come un carme di chiusura, in virtù anche della sua eccentricità e della specificità tematica in quanto assomiglia a “un biglietto augurale conservato dal suo destinatario”<sup>512</sup>, andrebbe estrapolato dalla serie e ripristinato in maniera indipendente nella catena. Verrebbe a formarsi un vuoto testuale proprio in corrispondenza dei componimenti XII-IV e XII-VI, ovvero nella medesima posizione ove pare essersi inserito l'estratto sibillino. D'altra parte proprio i codici menzionati a conferma della disorganica trasmissione della serie, dunque quelli che documentano un inciampo di trasmissione, risultano coincidere con quelli attestanti anche l'estratto sibillino.

Ancora, non può non essere puntualizzato il fatto che il carme sibillino è un componimento esametrico: tale elemento risulta di estrema funzionalità alla integrità metrica della serie dei *Carmina*. Come aveva già a notare il Martorelli, “se si ipotizza che il componimento mancante fosse in esametri, permetterebbe di ripristinare una struttura della dozzina più regolare, basata sull'alternanza-coerente con l'intero sistema della raccolta- di poesie in esametri e poesie in distici elegiaci, interrotte da due coppie simmetriche di poesie in metri lirici e trimetri giambici”<sup>513</sup>.

Si giustificerebbe, in quest'ottica, il presunto intervento sull'inversione della *iunctura potestas divisa* dell'estratto della *Prophetia*, atto proprio a ripristinare un

<sup>508</sup> Rossellini 1995, pp. 343-346; Martorelli 2018, pp. 95-100.

<sup>509</sup> Martorelli preferisce dare in edizione la lezione *Hilasius*, più coerente alla tradizione classica.

<sup>510</sup> Martorelli 2018, p. 95.

<sup>511</sup> La riproposizione variata dei nomi dei Sapienti impose che essi furono percepiti come varianti, come attesterebbe l'attribuzione del carme XII-IX ad ASM per il ms Bern 184 e a BAS per il ms Bern. 255 e, per il caso di Ott. Lat. 1223 e Plut. 33. 31, la doppia attribuzione del carme XII-VI e XII-VII.

<sup>512</sup> Rossellini 1994, p. 463.

<sup>513</sup> Martorelli 2018, p. 96.

andamento preziosamente olospondaico<sup>514</sup>. Non solo: si comprenderebbe l'eliminazione dei due versi del *Non multi non vel pauci* che, oltre ad essere metricamente imperfetti e tematicamente disgiunti dai sei esametri precedenti, non tutelano la coerenza d'argomento dell'estratto della *Prophetia*. Infatti il nucleo profetico può essere letto anche in funzione più classicheggiante e meno cristiana. Gli *incipit* virgiliani *Primus ab aethereo, Et pater ipse*, determinano una sorta di avvicinamento stilistico alla poesia augustea. Il riferimento testuale al libro 8 dell'*Eneide*, dove si parla del dio Saturno disceso nella terra del Lazio non impedisce che l'estratto possa essere percepito come alludente alla mitologia classica. Un incoraggiamento in più ad inserirlo nella serie dei Dodici Sapienti se si pensa che gli altri componimenti delle serie precedenti alla VI posizione sono dedicati a tutti personaggi classici e mitologici (*De Hercule, De Orpheo, De Fortuna, De Achille, De Hectore*).

Assume senso pure l'eliminazione del titolo di attribuzione alla Sibilla, il quale non ha più motivo di esistere. Concependo i sei versi come elaborazione di uno dei Dodici Sapienti l'attribuzione alla Sibilla non è necessaria né funzionale.

Infine, va rilevato che il codice Ott. Lat. 1223 verifica, proprio in prossimità del carme sibillino, l'introduzione di un ulteriore carme dall'*incipit Primus adest Aries*, accorpato agli *Hexasticha de duodecim signis* della serie XI. Questo, attribuito a un non meglio definito *Orlandus*, è stato giudicato dalla critica come un carme aggiunto da una mano di XVI sec., intervenuta con intenti suppletivi<sup>515</sup>. La coincidenza del luogo di intervento del copista ribadisce la percezione diffusa e condivisa di una lacuna testuale che, variabilmente, poteva essere emendata.

## Conclusioni

Volendo trarre le fila dell'intricata vicenda della *Prophetia ex dictis Sibyllae Magae* si può riassumere che, contemporaneamente alla circolazione della versione integrale del testo, un piccolo nucleo dal contenuto profetico autonomo ha preso a circolare in maniera indipendente, a partire dal IX sec.

---

<sup>514</sup> Se la dinamica di integrazione dell'estratto della *Prophetia ex Dictis Sibyllae Magae* nella catena dei Dodici Sapienti avviene per motivi anche metrici, si trova una ulteriore conferma al fatto che anche la versione integrale da cui i sei versi sono estratti fosse percepita come metrica e, specificamente, esametrica.

<sup>515</sup> Martorelli 2018, pp. 161-162.

Se l'edizione critica del testo integrale (Cap. III) ha fornito un compendio delle fonti, suggestioni e possibilità ermeneutiche e di ricostruzione ecdotica del testo completo (Cap. II), più storie si profilano sulle sorti dell'estratto sibillino.

Inizialmente questo viene a costituire una nuova profezia sibillina breve, ottenuta dalla contaminazione con passi simbolici dell'altro fortunato testo profetico con cui il *Mundus Origo mea est* era solito essere trascritto, ovvero il *Non multi non vel pauci*. Per la presunta affinità tematica con la materia virgiliana la nuova profezia inizia a circolare nei codici virgiliani, conservando la paternità sibillina ed essendo posta a corredo del *Vergilius Maior*, come attestato nei codici Bern. 184 e Vat. Lat. 1581. Questo almeno fino al XII sec. Dal XII sec. al XIV sec., invece, deve essersi verificata una situazione per cui l'estratto sibillino inizia ad emigrare nella catena dei *Carmina Duodecim Sapientum*. Nei codici più antichi della tradizione umanistica (Plut. 33. 31 e Ott. Lat. 1223) esso conserva il titolo sibillino, testimoniando ancora legami ecdotici con la tradizione originaria estesa del carne, mentre, a partire dal XV sec., ogni riferimento alla Sibilla viene meno. Pur essendo sempre presente il carne *De Iudicii Die* nei codici, afferente alla più tradizionale letteratura profetica sibillina, l'estratto della *Prophetia ex Dictis Sibyllae Magae* pare inserirsi a supplemento di una sezione vacante nella XII serie dei *Carmina*, subendo una ulteriore riduzione testuale e un riadattamento stilistico e linguistico. Con i *Carmina Duodecim Sapientum* l'estratto della *Prophetia* prende a circolare per tutto l'Umanesimo, spesso in codici virgiliani. Proprio alla tradizione di Virgilio le serie dei componimenti dei Sapienti, infatti, vengono associate e, in parte, attribuite. Anche i sei esametri sibillini subiscono simile sorte.

Quale ruolo abbia effettivamente giocato la relazionalità di Virgilio e con i *Carmina* e con la *Prophetia* nella congiunzione delle tue *tranches* poetiche è difficile sostenerlo. Nei paragrafi precedenti si è asserito che l'avvicinamento dell'estratto profetico alla materia virgiliana è avvenuto in maniera indipendente rispetto alle sorti della tradizione dei *Carmina*, poiché il ms Vat. Lat. 1581 riporta l'estratto profetico ma nessun componimento dei Sapienti. Qui si aggiunga che il medesimo assunto risulta vero per l'accostamento della *versio brevior* della *Prophetia* con i Carmi dei Sapienti.

Pare, infatti, che la congiunzione delle due serie testuali non sia stata mediata direttamente dalla reciproca affinità e tendenza a circolare con materiale virgiliano. La distribuzione dei testi nel codice Ott. Lat. 1223 è significativa in questo senso dal momento che questo è l'unico codice a riportare i *Carmina Duodecim Sapientum* e il testo della *Prophetia* ma non le opere di Virgilio.

In sostanza, è ipotizzabile che il carne sibillino sia stato impiegato per supplire un vuoto testuale generatosi nella tradizione testuale della serie dei Carmi. In questi termini il testo sibillino e quello dei *Carmina* rimarrebbero indipendenti gli uni dagli altri e l'incastro sarebbe stato determinato da una funzionalità pratica. Il copista che trascriveva i *Carmina Duodecim Sapientum* avrebbe potuto introdurre l'estratto sibillino, magari reperendolo nel medesimo antigrafo usato per la copia dei Carmi. Che tale antigrafo potesse essere un codice virgiliano è, se non certo, altamente probabile dato soprattutto il vicolo dei *Carmina Sapientum* con le opere del Mantovano. D'altra non va dimenticato come, già nel IX sec. (secondo quanto attestato dal ms Bern 184) sia i *Carmina* sia il testo profetico circolassero insieme e in maniera satellitare rispetto alle opere di Virgilio.

Se ne ricava che l'introduzione del testo profetico nella serie dei *Carmina* è presumibilmente da collocare in una fase relativamente alta della vicenda ecdotica dei *Carmina*. Ciò giustificherebbe la sua presenza tanto nei codici umanistici del ramo  $\gamma$  tanto in quelli delle altre famiglie. A questa bipartizione stemmatica si può

attribuire sia la presenza/assenza dei titoletti introduttivi con menzione della Sibilla, sia le varianti adiafore del testo. Tenendo a mente l'epoca di composizione dei codici sinora rinvenuti per l'estratto sibillino e, in modo più specifico, il Vat. Lat. 1581 che attesta la *Prophetia* senza i *Carmina* e il più antico dei codici umanistici che riporta la configurazione *standard* del poemetto nella serie *Sapientum* (Plut. 33. 31), si può inferire che l'accostamento definitivo ai *Carmina Duodecim Sapientum* possa essersi verificato non prima del XII sec. e comunque entro il XIV sec.

Ulteriori dati potrebbero determinare un avanzamento nella ricostruzione della storia ecdotica del carne sibillino che, tuttavia, a partire dal XV sec. deve essere approcciata secondo le dinamiche filologiche descritte per i *Carmina Duodecim Sapientum*. Dovranno essere presi in analisi quanti più codici manoscritti possibile con l'obiettivo di censire ulteriori occorrenze della *Prophetia*; varrà la pena anche ripartire dalla descrizione delle dinamiche ecdotiche di quei rami che, per la tradizione umanistica, sono stati ecdoticamente trascurati nella ricostruzione dello stemma dei *Carmina Sapientum*. Pur non essendo pesanti nella costituzione del testo dei Sapienti è possibile che essi attestino o rivelino maggiori dettagli sulla dinamica di trasmissione del poemetto sibillino che, di fatto, non gode della medesima fortuna delle serie, confinandosi, forse, a uno o più sub-rami della tradizione estesa dei *Carmina*. Infine, sarà necessario un sondaggio relativo al materiale stampato, che, per questo lavoro, non è stato preso in considerazione in maniera integrale, volendo accertare lo *status quo* nella tradizione manoscritta.

Prospettive future di ricerca rimangono aperte anche per la versione estesa del carne: l'isolamento e la natura satellitare dei componimenti sibillini in relazione alla loro occorrenza nei manoscritti alto-medievali e successivi impone una continua ricerca e un confronto autoptico con i materiali e con i testimoni attestanti interesse tematico sibillino.

L'auspicio è che tutto ciò possa compiersi in un quanto più prossimo futuro e sotto l'egida di una più poliedrica prospettiva multifocale d'indagine da cui la Letteratura Sibillina (*tout court*) non può (più) prescindere.





## BIBLIOGRAFIA

AA.VV. 1951

AA.VV., "Studi Medievali", Nuova Serie, Loescher, Torino, 1951;

AA.VV. 1996

AA.VV., "Medioevo Latino" (Voll. 17), C. Leonardi, L. Pinelli (a cura di), SISMEL, Edizioni Galluzzo, Firenze, 1996;

AA.VV. 1998

AA.VV., *Sibille e linguaggi oracolari*, Mito Storia Tradizione, Atti del Convegno internazionale di Studi, Macerata Norcia-20-24 settembre 1994, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pisa Roma, 1998;

AA.VV. 1998<sup>2</sup>

AA.VV., *Gli Zibaldoni di Boccaccio. Memoria, scrittura, riscrittura*, Atti del Seminario Internazionale, Firenze-Certaldo, 26-28 aprile 1996, M. Picone, C. Cazalé Bérard (a cura di), Cesati, Firenze, 1998;

AA.VV. 2002

AA.VV., *Il santuario dell'Ambro e l'area dei Sibillini*, G. Avarucci (a cura di), Edizioni di Studia Picena, Ancona, 2002;

AA.VV. 2015

AA.VV., *Superstizione, magia e religione. Percezione e demarcazione dei confini*, M. Caffiero (a cura di), Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2015;

AA.VV. 2016

AA.VV., *Generazioni a Confronto nell'opera di Ovidio*, S. Cardone, G. Carugno, A. Colangelo (a cura di), Liceo Classico "Ovidio", Sulmona, 2016;

AA.VV. 2017

AA.VV., *La scelta del viaggio. Scrittrici, scrittori e intellettuali itineranti negli anni venti e trenta del Novecento*, M. Severini (a cura di), Marsilio, Venezia, 2017;

Adriani 1970

Adriani M., *Italia magica, La magia nella tradizione italiana*, Biblioteca di Storia Patria, Roma, 1970;

Agati 2003

Agati M. L., *Il Libro Manoscritto, Introduzione alla Codicologia*, L'Erma di Bretschneider, Roma, 2003;

Agati 2009

Agati M. L., *Il Libro Manoscritto da Oriente a Occidente. Per una codicologia comparata*, L'Erma di Bretschneider, Roma, 2009;

Albanese 2015

Albanese G., *Boccaccio bucolico e Dante: da Napoli a Forlì*, in *Boccaccio e la Romagna*, Atti del Convegno di Studi, Forlì, Salone Comunale (22-23 novembre 2013), G. Albanese, P. Pontari (a cura di), Longo, Ravenna, 2015, pp. 67-118;

Alessio 1987

Alessio G.C., *Medioevo - Tradizione manoscritta*, in Della Corte F., *Enciclopedia Virgiliana III*, Istituto della Enciclopedia Italiana Treccani, Roma, 1987;

Alexandre 1853

Alexandre Ch., *Oracula Sibyllina. Voluminis I, Pars II, continens libros quattuor ultimos, cum curis in omnes libros posterioribus et nova libri quarti recensione*, Didot, Parigi, 1853;

Alexandre 1869

Alexandre Ch., *Oracula Sibyllina. Editio altera e priore ampliore contracta, integra tamen et passim aucta multisque locis retractata*, Parigi, 1869 (ivi consultato nella riedizione promossa da Forgotten Books, 2018);

Alici 2015

Alici L., *Agostino, La Città di Dio*, Bompiani Il pensiero occidentale, Milano, 2015;

Allevi 1965

Allevi F., *Con Dante la Sibilla e altri*, Edizioni Scientifico Letterarie, Milano, 1965;

Amadio 1953

Amadio G., *Toponomastica marchigiana*, II voll., Editrice Stab. Tip. "Sisto V", Ascoli Piceno, 1953;

Amirante- Romagnoli 2014

Amirante Romagnoli C., *Sibille, oracoli e libri sibillini*, Carlo Saladino Editore, Palermo, 2014;

Anceschi 1997

Anceschi L., *Dei generi letterari*, in *Progetto di una sistematica dell'arte*, Mursia, Milano, 1997, pp. 71-72;

Argurio 2016

Argurio S., *Poesia, estasi e stati non ordinari di coscienza*, in "Cognitive Philology", n. 9, 2016;

Artin 1960

*Commodiani carmina cura et studio Ios. Artin* (CCSL 128), Turnhout, 1960;

Augusti 1996

Augusti G., *'Una città che si muove tutta verso l'alto'. Classici comparativistica*, in *Interculturalità, Antropologia, Religioni, Letterature*, Testimonianze, Firenze, 1996;

Aumont 1996

Aumont J., *Métrique et stylistique des clausules dans la prose latine*, H. Champion Editeur, Parigi, 1996;



Aune 1996

Aune D., *La profezia nel primo Cristianesimo e il mondo mediterraneo*, Paideia Editrice, Brescia, 1996;

Baglio 2000

Baglio M., *Seneca e le 'Ingannese lusinghe' di Nerone: Zanobi da Strada e la fortuna latina e volgare di Tacito*, "Annales" XIV, 52-56, in "Studi petrarcheschi", 2000;

Baglioni 2017

Baglioni I., *Echidna e i suoi discendenti, studio sulle entità mostruose della Teogonia Esiodica*, Edizioni Quasar, Roma, 2017;

Baldoncini 2002

Baldoncini S., *Un luogo magico nel Dittamondo di Fazio degli Uberti: il lago di Pilato*, in *Il santuario dell'Ambro e l'area dei Sibillini*, G. Avarucci (a cura di), Edizioni di Studia Picena, Ancona, 2002, pp. 494-504;

Bandini 1726

Bandini A.M., *Catalogus Codicum Latinorum Bibliothecae*, Firenze, 1726-1803;

Barbieri-Mura-Panno 2008

Barbieri A., Mura P., Panno G., *Le vie del racconto, Temi antropologici, nuclei mitici e rielaborazione letteraria nella narrazione medievale e germanica e romanza*, Unipress, Padova, 2008;

Barigazzi 1966

Barigazzi J., *Favorino di Arelate*, Le Monnier, Firenze, 1966;

Bartoli 2011

Gervasio di Tilbury, *Il libro delle meraviglie*, E. Bartoli (a cura di), Pacini Editore, Pisa, 2011;

Baxter 1998

Baxter R., *Bestiaries and their users in the Middle Ages*, Sutton Publishing Ltd. & The Courtauld Institute, Stroud-Londra, 1998;

Belmontesi 2015

Belmontesi E., *Guarda chi si rivede*, Giaconi Editore, Recanati, 2015;

Belmontesi 2016

Belmontesi E., *Le Scontafavole* (con illustrazioni di Marco Salusti), Giaconi Editore, Recanati, 2016;

Benveniste 1948

Benveniste E., *Oraculum*, in "Revue de Philologie, de Littérature et d'Histoire ancienne", 22, 1948, p. 120;

Benveniste 1985

Benveniste E., *Problemi di linguistica generale II*, Saggiatore, Milano, 1985;

Bérard 1998

Bérard C., *Riscrittura della poetica e poetica della riscrittura negli Zibaldoni di Boccaccio*, in *Gli Zibaldoni di Boccaccio. Memoria, scrittura, riscrittura*, Atti del Seminario Internazionale, Firenze-Certaldo, 26-28 aprile 1996, M. Picone, C. Cazalé Bérard (a cura di), Cesati, Firenze, 1998, pp. 425-453;

Berbier 2004

Barbier F., *Storia del libro dall'antichità al XX secolo*, Edizioni Dedalo, Bari, 2004;

Bernardi 2005

Bernardi M., *Angelo Colocci*, in *Autografi dei letterati italiani. Il Cinquecento*, M. Motolese, P. Procaccioli, E. Russo (a cura di), voll. 2, Salerno Editrice, Roma, 2013;

Bernardi 2008

Bernardi M., *Per la ricostruzione della biblioteca colocciana: lo stato dei lavori*, in Bologna C., Bernardi M., *Angelo Colocci e gli studi romanzi*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vaticano, 2008;

Beta 2016

Beta S., *Il labirinto della parola. Enigmi, oracoli e sogni nella cultura antica*, Einaudi, Torino, 2016;

Bettini-Pucci 2017

Bettini M., Pucci G., *Il mito di Medea*, Giulio Einaudi Editore, Milano, 2017;

Black 1998

Black R., *Boccaccio Reader of the Appendix Vergiliana: the Miscellanea Laurenziana and Fourteenth-Century Schoolbooks*, in *Gli Zibaldoni di Boccaccio. Memoria, scrittura, riscrittura*, Atti del Seminario Internazionale, Firenze-Certaldo, 26-28 aprile 1996, M. Picone, C. Cazalé Bérard (a cura di), Cesati, Firenze, 1998;

Bischoff 1951

B., *Die lateinischen Übersetzungen und Bearbeitungen aus del Oracula Sibyllina*, in *Mélanges Joseph DeGhellinck*, S.J.(Museum Lessianum, Section Historique 13), Gembloux 1951, pp. 121-147, poi ripubblicato in Id., *Mittelalterliche Studien*, Stoccarda, Vol. I, pp. 1580-91;

Bischoff 1984

Bischoff B., *Sibylla Theodola, eine Beschreibung des Paradieses (Achtes Jahrhundert?)*, in *Anecdota Novissima*, A. Hiersemann, Stoccarda, 1984, pp. 57-79;

Bischoff 1992

Bischoff B., *Paleografia Latina. Antichità e Medioevo*, G. P. Mantovani, S. Zamponi (a cura di), Editrice Antenore, Padova, 1992;

Böhler-Regnier 1998

Böhler-Regnier D., *La Sibylle dans La Salade d'Antoine De la Sale: la reine*

*souterraine au coeur d'un traité didactique. Enquête sur l'Imaginaire de la figure séductrice et satanique au XV siècle en milieu princier*, in *Sibille e linguaggi oracolari*, Mito Storia Tradizione, Atti del convegno internazionale di studi, Macerata- Norcia 20-24 settembre 1994, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pisa Roma, 1998, pp. 673-693;

Boldrini 1992

Boldrini S., *La prosodia e la metrica dei Romani*, Carocci, Roma, 1992;

Boldrini 2013

Boldrini S., *Fondamenti di prosodia e metrica latina*, Carocci, Roma, 2013;

Bonafin 2011

Bonafin M., *L'immagine riflessa, tesi, società, culture*, in *Figure della memoria culturale, tipologie, identità, personaggi, testi e segni*, Atti del Convegno (Macerata, 9-11 novembre 2011), M. Bonafin (a cura di), Edizioni dell'Orso, Alessandria, 2011(Introduzione);

Bonafin 2012

Bonafin M., *'Tempi brevi, tempi lunghi'*, in *Culture, Livelli di cultura e ambienti nel Medioevo occidentale*, Atti del IX convegno della Società Italiana di Filologia Romanza, Aracne, Roma, 2012;

Bonomo 1985

Bonomo G., *Caccia alle streghe. Le credenze nelle streghe dal sec. XIII al XIX con particolare riferimento all'Italia*, III edizione con nuova introduzione, Palermo, 1985;

Borriello 2015

Borriello L., *Il miracolo alla luce della teologia*, in *Magia, Superstizione, Religione, una questione di confini*, Storia e Letteratura, Roma, 2015, pp. 165-185;

Bosio 1955

Bosio G., *I Padri Apostolici, Parte III, Il Pastore di Erma*, Società Editrice Internazionale, Torino, 1955;

Bouché-Leclercq 1880

Bouché-Leclercq A., *Histoire de la divination dans l'antiquité*, 2, Erneste Leraux Editeur, Parigi, 1880;

Breglia Pulci Doria 1998

Breglia Pulci Doria L., *Libri sibyllini e dominio di Roma*, in *Sibille e linguaggi oracolari*, Mito Storia Tradizione, Atti del Convegno internazionale di studi, Macerata-Norcia 20-24 settembre 1994, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pisa Roma, 1998, pp. 277-304;

Brelich 1985

Brelich A., *I Greci e gli Dei*, Liguori Editore, Napoli, 1985;

Brenk 1998

Brenk F., *The sibyl sing of Vesuvius*, in *Sibille e linguaggi oracolari*, Mito Storia

*Tradizione*, Atti del convegno internazionale di studi, Macerata- Norcia 20-24 settembre 1994, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pisa Roma, 1998, pp. 487-504;

Briquet 1968

Briquet C. M., *Les filigranes: dictionnaire historique des marques du papier dès leur apparition vers 1282 jusqu'en 1600*, (ed. by Allan Stevenson), Amsterdam, 1968;

Brocca 2001

Brocca N., *L'acrostico cristologico della Sibilla Eritrea*, in "Aevum Antiquum", n.1, 2001, pp. 367-386;

Brocca 2005

Brocca N., *Il proditor Stilicho e la distruzione dei Libri Sibillini*, in *Nuovo e Antico nella cultura greco. latina di IV e V secolo*, "Quaderni di Acme", 73, 2005, pp. 137-184;

Brocca 2008

Brocca N., *La tradizione della Sibilla Tiburtina e l'acrostico della Sibilla Eritrea tra Oriente ed Occidente, tardo antichità e Medioevo: una collezione profetica?*, in S. Giovanni, B. Grevin, *L'Antiquité tardive dans les collections médiévales: teste et représentations, VIe-XIVe siècle*, Collection de l'École Française de Rome, 405, Rome, 2008, pp. 225-260;

Brocca 2011

Brocca N., *Lattanzio, Agostino e la Sibylla Maga, Ricerche sulla fortuna degli Oracula Sibyllina nell'Occidente latino*, Herder, Roma, 2011;

Brown 2005

Brown V., *Boccaccio in Naples: the beneventan liturgical palimpsest of the Laurentian autographs (mss. 29.8 and 33.31)*, in *Terra Sancti Benedicti: studies in the paleography, history and liturgy of medieval southern Italy*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2005, pp. 361-443;

Buitenwerf 2003

Buitenwerf R., *Book III of the Sibylline Oracles and its social setting*, Brill, Boston, 2003;

Buonocore 1994

Buonocore M., *Nuove acquisizioni di manoscritti ovidiani: l'"Epistula XV" delle "Heroides"*, in "Giornale italiano di filologia", 1994;

Buonocore 1995

Buonocore M., *I codici di Ovidio presso la Biblioteca Apostolica Vaticana*, in "Rivista di cultura classica e medioevale", 1995;

Buonocore 2000

Buonocore M., *Per un iter tra i codici di Seneca alla Biblioteca Apostolica Vaticana: primi traguardi*, in "Giornale italiano di filologia", 2000;

Buseghin 2013

Buseghin M. L., *L'ultima Sibilla. Antiche divinazioni, viaggiatori curiosi e memorie folcloriche nell'Appennino umbro-marchigiano*, Carsa, Pescara, 2013;

Caciorgna-Guerrini 2011

Caciorgna M., Guerrini R., *Il pavimento del Duomo di Siena*, Silvana Editoriale, Cinisello Balsamo (MI), 2011;

Caffiero 2012

Caffiero M., *Legami pericolosi. Ebrei e Cristiani tra eresia, libri proibiti e stregoneria*, Einaudi, Torino, 2012;

Caillois 1975

Caillois R., *Temps circulaire, temps rectiligne*, in "Obliques", 1975, pp. 130-149;

Caldironi 2014

Caldironi L., "Dis-orienta-menti". *Tra mito, Arte e Pensiero: una via 'sghemba' per il futuro a partire da W. Bion*, in *Sconfinamenti, Escursioni psico-antropologiche*, S. Beggiora, M. Giampà, A. Lombardozzi, A. Molino (a cura di), Mimesis, Semiotica e Filosofia del Linguaggio, Milano, 2014, pp. 133-160;

Calduch-Benages 2017

Calduch-Benages N., *Donne della Bibbia*, Vita e Pensiero, Milano, 2017;

Caliò 1965

Caliò G., *Il latino cristiano*, in *La cultura nel mondo*, L. Magnino (a cura di), Edizioni Pàtron, Bologna, 1965;

Capriotti 2009

Capriotti G., *In attesa del re con Virgilio e la Sibilla: l'albero di Jesse nella chiesa di san Francesco ad Amatrice*, Percorsi Bairati, Eum, Macerata, 2009;

Cardillo-Fiume-Gambino-Gherib-LoIacono-Lombardo-Mallamo-Monroy-Terranova-Ugolini 2015

Cardillo Di Prima L., Fiume M., Gambino D., Gherib A., Lo Iacono S., Lombardo C., Mallamo A., Monroy B., Terranova N., Ugolini L.M., *Sibille*, F. Toscano (a cura di), Edizioni Arianna, Geraci Siculo (PA), 2015;

Casadio 1998

Casadio G., *I Paradisi della Sibilla*, in *Sibille e Linguaggi oracolari*, Mito, Storia e Tradizione, Atti del Convegno Internazionale di Studi, Macerata Norcia 20-24 settembre 1994, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pisa Roma, 1998, pp. 411-425;

Casaglia-Linguiti 2007

Casaglia M., Linguiti A., Proclo, *Teologia Platonica*, Unione Tipografico-Editrice Torinese, Torino, 2007;

Casamassima 1963

Casamassima E., *Note sul metodo della descrizione dei codici*, in "Rassegna degli Archivi di Stato" 23, 1963, pp. 181-205;

Casamassima 2018

Casamassima F., *Immagini dalle Metamorfosi di Giovanni Andrea dell'Anguillara, Catalogo della serie del 1563 e del 1584*, Affinità Elettive, Ancona, 2018;

Casetti Bach 2006

Casetti Brach C., *Itinerari della carta: dall'Oriente all'Occidente: produzione e conservazione*, Roma, 2006;

Castagnari 1996

Castagnari G., *Il contributo dei fratelli Zonghi agli studi della filigranologia, in Produzione e uso delle carte filigranate in Europa (secoli XIII-XX)*, Pia Università dei Cartai, Fabriano, 1996, pp. 63-77;

Castagnari 2003

Castagnari G., *L'opera dei fratelli Zonghi, L'era del segno nella storia della carta*, Cartiere Miliani di Fabriano, Fabriano, 2003;

Castagnari 2018

Castagnari G., *Augusto Zonghi matematico-umanista. Le carte antiche fabrianesi nell'era del segno*, Istocarta, Fabriano, 2018;

Castelli 1998

Castelli P., *Fonti ed immagini: le dieci Sibille ovvero l'ideologia del potere politico-religioso tra Medioevo e Rinascimento*, in *Sibille e linguaggi oracolari*, Mito Storia Tradizione, Atti del convegno internazionale di studi, Macerata- Norcia 20-24 settembre 1994, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pisa Roma, 1998, pp. 709-739;

Cazalé Bérard 1998

Cazalé Bérard C., *Riscrittura della poetica e poetica della riscrittura negli Zibaldoni di Boccaccio*, in *Gli Zibaldoni di Boccaccio. Memoria, scrittura, riscrittura*, Atti del Seminario Internazionale, Firenze-Certaldo, 26-28 aprile 1996, (a cura di) M. Picone, C. Cazalé Bérard, Cesati, Firenze, 1998, pp. 425-453;

Ceccarelli 2008

Ceccarelli L., *Contributi per la storia dell'esametro latino*, Herder, Roma, 2008;

Bacci 1902

Benvenuto Cellini, *Vita*, ed. Bacci B., 1902;

Cerquetti 2011

Cerquetti B., *Il bosco delle lucciole, una storia di amicizia e di avventura sui Sibillini*, Giaconi Editore, Recanati, 2011;

Cervelli 1989

Cervelli I., *L'ultimo Momigliano. Costanti e variabili di una ricerca*, in "Studi Storici", 30, 1989, pp. 59-104;

Cervelli 2011

Cervelli I., *Questioni sibilline*, Istituto Veneto di Scienze, Venezia, 2011;

Charles 1966

Charles R. H., *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament 2*, Apocryphile Press, Oxford, 1966;

Chirassi Colombo 1984

Chirassi Colombo I., *L'inganno di Afrodite*, in *I Labirinti dell'Eros. Incontro di donne sull'immaginario erotico femminile*, 27/28 ottobre '84, Villa Arrivabene, Firenze, Atti del Convegno, Libreria della Donna/Centro documentazione Donna, Firenze, 1994, pp. 109-121;

Chirassi Colombo 1986

Chirassi Colombo I., *Melusina o il segno del serpente: avventure storico-culturali di una donna anche serpente*, in *Melusina, mito e leggenda di una donna serpente*, Utopia, Roma, 1986, pp. 61-86;

Chirassi Colombo 1996: Chirassi Colombo I., *Divagazioni su un'ultima dea*, in "Studi e materiali di Storia delle Religioni", 62, 1996, pp. 161-173;

Chirassi Colombo 1997

Chirassi Colombo I., *Pythia e Sibylla. I problemi dell'Atechnos Mantike in Plutarco*, in *Plutarco e la Religione*, Atti del VI Convegno plutarco, Ravello, 29-31 maggio 1995, I. Gallo (a cura di), M. D'Auria Editore in Napoli, Napoli, 1997, pp. 429-447;

Chirassi Colombo 2002

Chirassi Colombo I., *Storia di una fata. La Sibilla gelosa di Maria*, in *Il santuario dell'Ambro e l'area dei Sibillini*, G. Avarucci (a cura di), Edizioni di Studia Picena, Ancona, 2002, pp. 505-561;

Chirassi Colombo 2006

Chirassi Colombo I., *Il magos e la pharmakis, Excursus attraverso il lessico storico in ottica di genere*, in *Religions orientales-culti misterici, neue Perspektiven-nouvelles perspectives-prospettive nuove*, Franz Steiner Verlag, Stoccarda, 2006, pp. 163-179;

Ciccuto 1998

Ciccuto M., *Immagini per i testi di Boccaccio: percorsi e affinità dagli Zibaldoni al Decameron*, in *Gli Zibaldoni di Boccaccio. Memoria, scrittura, riscrittura*, Atti del Seminario Internazionale, Firenze-Certaldo, 26-28 aprile 1996, M. Picone, C. Cazalé Bérard (a cura di), Cesati, Firenze, 1998, pp. 141-160;

Collins 1983

Collins J. F., *The Sibylline Oracles*, in J.H. Charlesworth, *The Old Testament Pseudepigrapha*, Trinity Pr Intl, New York, 1983, vol. 1, pp. 317-372;

Collins 1986

Collins J. F., *The development to the Sibylline tradition*, in "Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt II", vol. 20, 1986, pp. 421-459;

Conselvatico 1961

Conselvatico T., *Lo spirito di una terra*, in “Le Marche” (numero speciale de “La rivista di Ancona”), Comune di Ancona, Ancona, 1961, pp. 23-36;

Consolino 1983

Consolino F.E., *Da Osidio Geta ad Ausonio e Proba: le molte possibilità del centone*, in *Atene e Roma*, N. S. XXVIII, Lecce, 1983, pp. 133-151;

Cormier 1991

Cormier R., *A Preliminary Checklist of Early Medieval Glossed «Aeneid» Manuscripts*, in “Studi Medievali”, 1991;

Cornagliotti 1976

Cornagliotti A., *La passione di Ravello, Sacra rappresentazione quattrocentesca di ignoto piemontese*, Stamperia Artistica Nazionale, Torino, 1976;

Crippa 1998

Crippa S., *La voce e la visione, Il linguaggio oracolare femminile*, in *Sibille e linguaggi oracolari*, Mito Storia Tradizione, Atti del convegno internazionale di studi, Macerata- Norcia 20-24 settembre 1994, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pisa Roma, 1998, pp. 159-189;

Crippa 2015

Crippa S., *La voce. Sonorità e pensiero alle origini della cultura europea*, Lo scudo di Achille, Unicopli, Milano, 2015;

Crocioni 1951

Crocioni G., *La gente marchigiana nelle sue tradizioni*, Edizioni Corticelli, Milano, 1951;

Crocioni 1953

Crocioni G., *Bibliografia delle tradizioni popolari marchigiane*, Olschki, Firenze, 1953;

Cupaiuolo 1963

Cupaiuolo F., *Un capitolo sull'esametro latino. Parole finali didattiche o spondaiche*, Napoli, 1963;

Cursietti 2005

Cursietti M., *Il Guerrin Meschino*, Editrice Antenore, Padova, 2005;

Da Spinetoli 2002

Da Spinetoli O., *La Sibilla nella Bibbia e negli scritti pseudoepigrafici*, in *Il santuario dell'Ambro e l'area dei Sibillini*, G. Avarucci (a cura di), Edizioni di Studia Picena, Ancona, 2002, pp. 405-409;

Dekkers 1961

Dekkers E., *Clavis patrum latinorum qua in novum corpus christianorum edendum optimas quasque scriptorum recensione a Tertulliano ad Bedam*, Abbatia Sancti Petri, Steenbrugis, 1961, n° 1430a;

De Certeau 1976



De Certeau, *L'enonciation mystique*, in "Recherches de science religieuse", 64, 1976, pp. 183-215;

De Gregorio 2002

De Gregorio G., *L'Erodoto di Palla Strozzi (cod. Vat. Urb. gr. 88)*, in "Bollettino dei Classici", 2002;

De Luca 1999

De Luca S., *Le Sibille attraverso la storia, l'arte e il mito*, Quaderni degli Accademici Incolti, Roma, 1999;

De Martino 1958

De Martino E., *Morte e pianto rituale nel mondo antico*, Bollati Boringhieri, Torino, 1958;

De Martino 1973

De Martino E., *Il mondo magico, prolegomeni a una storia del magismo*, Bollati Boringhieri, Torino, 1973;

De Martino 1995

De Martino E., *Storia e Metastoria. I fondamenti di una teoria del sacro*, ARGO, Lecce, 1995;

De Sanctis 2012

De Sanctis G., *La religione a Roma. Luoghi, culti, sacerdoti e dei*, Carocci, Roma, 2012;

De Signoribus 2011

De Signoribus A., *Segreti e storie popolari delle Marche*, Tradizioni Italiane Newton, Roma, 2011;

Del Corno 2013

Del Corno D., *Plutarco, Dialoghi Delfici*, Adelphi Edizioni, Milano, 2013;

Dell'Era 1996

Dell'Era A., *Per il testo del Corpus Tibullianum*, in "Bollettino dei Classici", 1996;

Dell'Era 1999

Dell'Era A., *Note al Corpus Tibullianum*, in "Bollettino dei Classici", 1999;

Desonay 1930

Desonay F., Antoine De la Sale, *Le Paradis de la Reine Sibylle*, Librairie Ancienne Edouard Champion, Parigi, 1930;

Detienne 2007

Detienne M., *Noi e i Greci*, Cortina Raffaello, Milano, 2007;

Diaz y Diaz 1985

Diaz y Diaz M.C., *Antologia del Latin Vulgar*, 4, Editorial Gredos, Madrid, 1985;

Di Benedetto 1998

Di Benedetto F., *Presenza di testi minori negli Zibaldoni*, in *Gli Zibaldoni di Boccaccio. Memoria, scrittura, riscrittura*, Atti del Seminario Internazionale, Firenze-Certaldo, 26-28 aprile 1996, M. Picone, C. Cazalé Bérard (a cura di), Cesati, Firenze, 1998, pp. 13-28;

Di Febo 2015

Di Febo M., *Mirabilia e merveille. Le trasformazioni del meraviglioso nei secoli XIII-XV*, Eum, Macerata, 2015;

Di Modugno 1998

Di Modugno G., *Una carta delle Sibille nelle tradizioni popolari*, in *Sibille e linguaggi oracolari*, *Mito Storia Tradizione*, Atti del convegno internazionale di studi, Macerata- Norcia 20-24 settembre 1994, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pisa Roma, 1998, pp. 803-821;

Di Stefano 1994

Di Stefano E., Proclo, *Elementi di teologia*, Introduzione, Traduzione e Commento, E. Di Stefano (a cura di), La Nuova Italia Editrice, Firenze, 1994;

Dodds 2013

Dodds E.R., *I Greci e l'irrazionale*, Introduzione di Maurizio Bettini, Nuova edizione a cura di Riccardo di Donato, Presentazione di Arnaldo Momigliano, Bur Rizzoli Saggi, Milano, 2013;

Dombart 1887

*Commodiani Carmina* rec. Et comm. Crit. Instr. B. Dombart (CSEL 15), Vienna, 1887 (anche London- New-York, 1968);

Dombart-Kalb 1981

Augustinus, *De Civitate Dei*, B. Dombart-Kalb (a cura di), Brepols Publishers, Belgio, 1981;

Donà 2007

Donà C., *Il fiero bacio e i miti della donna serpente*, in *Intrecci di motivi e temi nel Medioevo germanico e romanzo*, Atti del Convegno di Napoli, 27-28 novembre 2007, R. Del Pezzo (a cura di), Napoli, 2010, pp. 99-137;

Donà 2009

Donà C., *La metamorfosi segreta: dalla donna serpente alla puella venenata*, in *La metamorfosi*, F. Zambon (a cura di), Edizioni Medusa, Venezia, 2009, pp. 47-80;

Donà 2011

Donà C., *Il serpente ginocefalo*, in *L'immagine riflessa, tesi, società, culture, Figure della memoria culturale, tipologie, identità, personaggi, testi e segni*, Atti del Convegno (Macerata, 9-11 novembre 2011), M. Bonafin (a cura di), Edizioni dell'Orso, Alessandria, 2011, pp. 61-94;

Dorfles-Costa-Pieranti 2010

Dorfles G., Dalla Costa C., Pieranti G., *Arte, artisti opere e temi. Dal Rinascimento all'Impressionismo*, Atlas, Bergamo, 2010;

Drake 2000

Drake H.A., *Constantine and the Bishops. The Politics of Intolerance*, Johns Hopkins University Press, Baltimore e Londra, 2000;

Dronke 1992

Dronke P., *Hermes and the Sibyls: Continuations and Creations*, in Id., *Intellectuals and Poets in Medieval Europe*, Storia e Letteratura, Roma, 1992, pp. 219-244;

Dronke 1995

Dronke P., *Medieval Sibyls: their Character and their Auctoritas*, in “Studi Medievali”, s. III, 36, pp. 590-617;

Dronke 1996

Dronke U., *Myth and Fiction in Early Norse Lands*, Routledge, Londra, 1996;

Dronke 1997

Dronke U., *The Poetic Edda: Mythological Poems*, Clarendon Press, Oxford, 1997;

Du Cange 1958

Du Cange C., *Glossarium ad Scriptores Mediae et Infimae Graecitatis*, Akademische Druck-U. Verlagsanstalt, Graz, Austria, 1958,

Duckworth 1969

Duckworth G.E., *Vergil and classical hexameter poetry. A study in Metrical Variety*, Ann, Arbor, 1969;

Eccard 1743

Eccard J., *Corpus Historicum Medii Aevi*, Francoforte e Lipsia, 1743;

Edwards 1999

Edwards M. J., *The Costantinian Circle*, in *Apologetics in the Roman Empire. Pagans, Jews and Christians*, M. Edwards, M. Goodman, S. Price, Cg. Rowland (a cura di), Clarendon Press, Oxford, 1999, pp. 251-275;

Erba 2018

Erba G., *La medica e la strega. Il ruolo della donna nella storia della medicina*, Decima Musa, Caltignana, 2018;

Erbert 1889

Erbert A., *Allgemeine Geschichte der Literatur des Mittelalters im Abendlande 1*, F.C.W. Vogel, Lipsia, 1889;

Erbetta 1969

Erbetta M., *Gli Oracoli Sibillini Cristiani*, in *Gli Apocrifi del Nuovo Testamento*, voll. 3, Marietti Ed., Torino, 1969;

Ermini 1983

Ermini F., *Il “Dies irae”*, Tipografia Editrice Romana, Roma, 1893;

Ernout-Meillet 2001

Ernout A., Meillet A., *Dictionnaire Étymologique de la Langue Latine*, Histoires des Mots, Klincksieck, Parigi, 2001;

Ernout-Thomas 1964

Ernout A., Thomas F., *Syntaxe latine*, C. Klincksieck ed., Parigi, 1964;

Evola 1959

Evola N.D., *Fra Filippo Barbieri cronista e filosofo siciliano del sec. XV*, in *Miscellanea di Studi in Onore del Prof. Eugenio di Carlo*, A. Vento, Trapani, 1959, pp. 98-122;

Fabricius 1745

Fabricius J.A., *Bibliotheca Latina mediae et infimae aetatis V*, Firenze, 1745;

Facco 2014

Facco E., *Meditazione e Ipnosi tra neuroscienze, filosofia e pregiudizio*, Edizioni Altervista, Broni (PV), 2014;

Fairbank-Hunt 1993

Fairbank A.J., Hunt R.W., *Humanistic script of the fifteenth and sixteenth centuries*, reprinted edition, Bodleian picture books, New series no. 2, Oxford, 1993;

Falzetti 1963

Falzetti D., *Il Paradiso della Regina Sibilla*, Magrelli e Ricci Edizioni, Norcia, 1963;

Farnetti 1999

Farnetti M., *Sguardo o voce?*, in *L'occhio, il volto, Per una antropologia dello sguardo*, F. Zambon, F. Rosa (a cura di), Editrice Università degli Studi di Trento, Labirinti 41, Trento, 1999, pp. 135-159;

Ferretti 2007

Ferretti M., *Boccaccio, Paolo da Perugia e i Commentari ovidiani di Giovanni del Virgilio*, in "Studi sul Boccaccio", 35, 2007, pp. 85-110;

Finazzi 2015

Finazzi S., *Le unciales litterae e Boccaccio*, in "Italia medioevale e umanistica", 56, Roma, 2015, pp. 297-307;

Flammini 1990

Flammini G., *La praephatio ai Matheseos libri di Firmico Materno*, in *Prefazioni, Prologhi, Proemi di opere tecnico-scientifiche latine*, Herder, Roma, 1990, pp. 65-115;

Flammini 1990<sup>1</sup>

Flammini G., *La prephatio agli Astronomica di Manilio*, in *Prefazioni, Prologhi, Proemi di opere tecnico-scientifiche latine*, Herder, Roma, 1990, pp. 163-191;

Fohlen 1985

Fohlen J., *Les manuscrits classiques dans le fonds Vatican latin d'Eugène IV (1443) à Jules III (1550)*, in "Humanistica Lovaniensia", Lovanio, 1985;

Fohlen 1998

Fohlen J., *Colophons et souscriptions de copistes dans les manuscrits classiques latins de la Bibliothèque Vaticane (XIVe et XVe s.)*, in *Roma, magistra mundi. Itineraria culturae medievalis. Mélanges offert au Père L.E. Boyle à l'occasion de son 75e anniversaire*, Brepols, Turnhout, 1998;

Forcellini 1942

Forcellini E., *Lexicon Totius Latinitatis*, Gregoriana Editrice, Padova, vol. 4, 1942;

Franz 1986

Franz M. L., *Le tracce del futuro*, Red Edizioni, Como, 1986;

Frazer 2009

Frazer J. G., *Il ramo d'oro. Studio sulla magia e sulla religione*, Newton Compton, Roma, 2009;

Friedrich 2002

Friedrich A., *Das Symposium der XII Sapientes, Walter de Gruyter*, Berlino-New York, 2002;

Frugoni 2015

Frugoni C., *Quale Francesco? Il messaggio nascosto negli affreschi della Basilica superiore d'Assisi*, Einaudi, Milano, 2015;

Frugoni 2017

Frugoni C., *Vivere nel medioevo. Donne, uomini e soprattutto bambini*, Il Mulino, Bologna, 2017;

Frugoni 2018

Frugoni C., *Uomini e animali nel Medioevo*, Il Mulino, Bologna, 2018;

Fumagalli 2004

Fumagalli E., *Girolamo Avanzi e gli incunaboli dei "Priapea"*, in "Italia medievale e umanistica", Roma, 2004;

Gasparini 2005

Gasparini P., *Pio Rajina e Gaston Paris in viaggio alla grotta della Sibilla fra Tannhäuser e Guerin Meschino*, in *Epica e storia. Le vie del Cavaliere in memoria di Antonio Pasqualino*, M. Gandolfo Giacomarra (a cura di), Associazione per la conservazione delle tradizioni popolari, Palermo, 2005, pp. 255-325;

Gattè 1849

Gattè D., *Catalogue Général des Manuscrits des Bibliothèques Publiques de France*, Imprimerie National, Parigi, 1849;

Gattè 1878

Gattè D., *Catalogue Général des Manuscrits des Bibliothèques Publiques des Départements*, Tomo 6, Douai, Imprimerie Nationale, Parigi, 1878;

Gatti 1975

- Gatti E., *Odisseo*, Ed. Virgilio, Milano, 1975;
- Gauger 1998  
Gauger J. D., *Sibyllinische Weissangungen*, Artemis, Düsseldorf- Zurigo, 1998;
- Geffken 1902  
Geffken J., *Die Oracula Sibyllina, bearbeitet von J. Geffcken*, WdeG, Lipsia, 1902;
- Genette 1982  
Genette G., *Palimpsestes, La littérature au second degré*, Seuil, Parigi, 1982;
- Genette 1998  
Genette G., *Figures III*, Piccola Biblioteca Einaudi, Torino, 1976;
- Gentili 1982  
Gentili B., *La metrica dei Greci*, G. D'Anna, Firenze, 1982;
- Gerardy 1984  
Gerardy T., *Aufgaben der Wasserzeichenforschung*, IPH Yearbook, vol. 5, Texas, 1984;
- Gillmeister 2010  
Gillmeister A., *Sibyl in Republican Rome-literary construction or ritual reality?*, in *Society and Religions. Studies in Greek and Roman History*, vol. 3, ed. Danuta Musial, Torun, 2010;
- Gillmeister 2015  
Gillmeister A., *The Sibylline books-Social Drama in Action and Civic Religion*, in *Mantic Perspectives: oracles, Prophecy and performance*, Krzysztof Bielawski Ed., Varsavia, 2015, pp. 177-188;
- Girard 1980  
Girard R., *La violenza e il sacro*, Adelphi, Milano, 1980;
- Gnisci 2002  
Gnisci A., *Letteratura comparata*, Bruno Mondadori, Milano, 2002;
- Goldin 1981  
Goldin D., *Il Boccaccio e la poesia francese del XII secolo*, in "Studi sul Boccaccio", 13, 1981-82, pp. 327-362;
- Graf 1925  
Graf A., *Un monte di Pilato in Italia*, in *Miti, leggende e superstizioni del Medioevo*, Plurima, Torino, 1925, pp. 339-353 (e poi in *Miti, leggende e superstizioni del Medioevo*, vol. 2, Arnaldo Forni Editore, Bologna, 1964, pp. 143-166);
- Graf 1997  
Graf F., *Introduzione alla filologia latina*, Salerno editrice, Roma, 1997;
- Graf 2002  
Graf K., *Bildnisse schreibender Frauen im Mittelalter*, B. Verlang, Basilea, 2002;

Grassi 1980

Grassi E., *Rhetoric and Philosophy*, The Pennsylvania University Press, Pennsylvania, 1980;

Graves 1955

Graves R. *The Greek Myths*, trad. ital. E. Morpurgo (a cura di), Longanesi, Milano, 1955 (I ed.);

Grossi Condi 1968

Grossi Condi F., *Il trattato di Epigrafia cristiana latina e greca del mondo romano occidentale*, L'Erma di Bretschneider, Roma, 1968;

Grottanelli 1998

Grottanelli C., *Possessione e visione nella dinamica della parola*, in *Sibille e linguaggi oracolari*, Mito Storia Tradizione, Atti del convegno internazionale di studi, Macerata- Norcia 20-24 settembre 1994, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pisa Roma, 1998, pp. 43-52;

Gualandri 1999:

Gualandri I., *Tra IV e V secolo. Studi sulla cultura latina tardoantica*, Cisalpino Istituto Editoriale Universitario, Milano, 1999;

Guggini 2006

Guggini E., *Fate, Sibille e altre strane donne*, Sellerio Editore, Palermo, 2006;

Guillén 1992

Guillén C., *Entre lo uno y lo diverso. Introducciòn a la literadura comparada*, disponibile anche in traduzione italiana *L'uno e il molteplice. Introduzione alla letteratura comparata*, Mulino, Bologna, 1992;

Hagen 1875

Hagen H., *Catalogus Codicum Bernensium*, Bibl. Publ. Bern. Collegii Auspicus, Berna, 1875;

Hanson 1983

Hanson P.D., *Visionaires and their Apocalypses*, Fortress Press, Philadelphia-London, 1983;

Harf-Lancner 1989

Harf-Lancner L., *Morgana e Melusina. La nascita delle fate nel Medioevo*, Einaudi, Torino, 1989;

Harrison 2014

Harrison G., *Identità come appartenenza che si racconta. Qualche appunto per trovare una diversa forma di tematizzazione delle identità*, in *Sconfinamenti, Escursioni psico-antropologiche*, S. Beggiora, M. Giampà, A. Lombardozzi, A. Molino (a cura di), Mimesis, Semiotica e Filosofia del Linguaggio, Milano, 2014, pp. 59-76;

Hausmann 1980

Hausmann F., *Carmina Priapea*, in *Catalogus Translationum et Commentariorum: Medieval and Renaissance Latin Translations and Commentaries*, vol. 4, The Catholic University of America Press, Washington, 1980, pp. 423-450;

Helin 1936

Helin M., *Un texte inédit sur l'iconographie des sibylles*, in "Revue Belge de philologie et d'histoire", 15, 1936;

Hilgenfeld 1966

Hilgenfeld A., *Die Ketzergeschichte des Urchristentums urkundlich dargestellt*, G. Verlang, Leipzig 1884 (poi Darmstadt 1966);

Hoffmann 2002

Hoffmann J.B., *Stilistica latina*, Pàtron, Bologna, 2002;

Hoffory 1889

Hoffory J., *Eddastudien I.*, Reimer, Berlino, 1889;

Hollander-Van der Hout 1996

Hollander H. W., Van der Hout G. E., *The Apostle Paul Calling Himself an Abortion: 1 Cor. 15:8 in the Context of 1 Cor. 15:8-10*, in "Novum Testamentum", 38, 1996, pp. 224-236;

Holtz 1985

Holtz L., *La redécouverte de Virgile aux VIII<sup>e</sup> et IX<sup>e</sup> siècle d'après les manuscrits conservés*, in *Lectures Médiéévales de Virgile, Actes du Colloque organisé par L'École française de Rome*, (Rome, 25-28 octobre 1985), École Française De Rome, Palais Farnèse, 1985;

Horst 2010

Horst S., *Merlin und die völva. Weissagungen im altnordischen*, in "Münchner nordistische Studien", 5, Monaco, 2010;

Hubner 1999

Hubner R.M., *Der Paradox Eine*, Brill, Leiden-Boston-Koln, 1999;

Hüe 2004

Hüe D., *La Sibylle au théâtre*, in Bouquet M., Morzadec F., *La Sybille, Parole et représentation*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes, 2004, pp. 177-195;

Jacobitti- Abita 1992

Jacobitti G.M., Abita S., *La basilica benedettina di Sant'Angelo in Formis*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 1992;

Jacoby 1949

Jacoby F., *Atthis: the local chronicles of ancient Athens*, Clarendon Press, Oxford, 1949;

Jemolo-Morelli 1984

Jemolo V., Morelli M., *Guida ad una descrizione catalografica uniforme del manoscritto*, Roma, 1984;



Jemolo-Morelli 1990

Jemolo V., Morelli M., *Guida a una descrizione uniforme dei manoscritti e al loro censimento*, Roma, 1990;

Kelly-Leslie 1999

Kelly K. C., Leslie M., *Menacing Virgins: representing virginity in the Middle age and Renaissance*, Delaware, Londra, 1999;

Krämer 1998

Krämer S., *Bibliographie Bernhard Bischoff und Verzeichnis aller von ihm herangezogenen Handschriften* (Fuldaer Hochschulschriften, 27), Verlag Josef Knecht, Francoforte sul Main, 1998;

Kristaller 2003

Kristaller P.O., *Iter Italicum*, 2, Columbia University, New York, 2003;

Kurfess 1951

Kurfess A., *Sibyllinische Weissagungen*, Berlino, 1951;

Kurfess 1953

Kurfess A., *Alte lateinische Sibyllinense*, in "Theologische Quartalschrift" 133, 1953, pp. 80-96;

Lamacchia 1958

Lamacchia R., *Metro e ritmo nella Medea di Ovidio Geta*, in "Studi Italiani di Filologia Classica", N. S. XXX, 1958, pp. 175-206;

Lambert 2004

Lambert C., *Pagine di Pietra. Manuale di epigrafia latino-campana tardoantica e medievale*, CUES, Fisciano, 2004;

Lattocco 2015

Lattocco A., *Maledetta profezia: la spes improba veri da Appio ad Amiclate in Lucan. V 71-236*, in "Scholia", n. 1, 2015, pp. 9-21;

Lavenia 2015

Lavenia V., *Superstizione, Medicina, malattie sacre. L'Inquisizione romana e il dibattito tra il Cinque e Seicento*, in *Magia, Superstizione, Religione, una questione di confini*, Storia e Letteratura, Roma, 2015, pp. 33-66;

Lechantin de Gubernatis 1956

Lechantin de Gubernatis M., *Manuale di prosodia e metrica latina*, G. Principato, Milano, 1956;

LeGoff 1985

LeGoff J., *L'immaginario medievale*, Editori Laterza, Bari, 1985;

Leonardi 1989

Leonardi C., *Il Cristo, Vol. III, Testi teologici e spirituali in lingua latina da Agostino ad Anselmo di Canterbury*, Fondazione Lorenzo Valla, Arnoldo

Mondadori Editore, 1989;

Leonardi 2002

Leonardi C., *Letteratura latina medievale*, Galluzzo Paperbacks, Firenze, 2002;

Lightfoot 2007

Lightfoot J., *The Sibylline Oracles, with Introduction, Translation and Commentary on the First and Second Books*, Oxford University Press, Oxford, 2007, pp. 118-121.

Lincoln 1998

Lincoln B., *La morte della Sibilla e le origini mitiche*, in *Sibille e linguaggi oracolari*, Mito Storia Tradizione, Atti del convegno internazionale di studi, Macerata- Norcia 20-24 settembre 1994, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pisa Roma, 1998, pp. 209-221;

Lippi Bonicampi 1948

Lippi-Boncampi C., *I monti sibillini*, Tipografia Mareggiani, Bologna, 1948;

Lönnrot 1981

Lönnrot L., *Iqrð fannz aeva né upphiminn*, in *Speculum norroenum: Norse Studies in Memory of Gabriel Turville-Petre*, U. Dronke, G. Helgadóttir, G. W. Weber, H. Bekker-Nielsen (a cura di), Odense University Press, Odense, pp. 310-327;

Lord 1991

Lord M. L., *Boccaccio's Virgiliana in the «Miscellanea Latina»*, in “Italia medievale e umanistica”, Salerno Editrice, Roma, 1991;

Lorusso 2006

Lorusso S., *Caratterizzazione, tecnologia e conservazione dei manufatti cartacei*, Pitagora, Bologna, 2006;

Luceri 2005

Luceri A., *"Elabora, mi Alde, Elabora". Parrasio e la editio aldina dell'Appendix Vergiliana (1517): un inedito ex Iani Parrhasii testamento*, in “Annali dell'Istituto universitario orientale di Napoli”, 2005;

Ludwin 1877

*Commodiani Carmina*, recogn. E. Ludwin. Particula altera *Carmen Apologeticum* complectens, Lipsia, 1877;

Lussu 1988

Lussu J., *Tra comunità e comunanze all'ombra della Sibilla: divagazioni picene*, in “Proposte e ricerche”, 20, 1988, pp. 111-116;

Lussu 2011

Lussu J., *Il libro delle streghe. Dodici racconti di donne straordinarie, maghe, streghe e Sibille*, C. Cretella (a cura di), Gwynplaine, Camerano, 2011;

Madan 1897

Madan F., *Summary Bodleian Catalogue, Vol. IV (collections received during the first half of the 19th century) nos. 16670-24330*, P.D. Record, Oxford, 1897;

Maderna 2018

Maderna E., *Per virtù d'erbe e d'incanti, la medicina delle streghe*, Aboca, Sansepolcro, 2018;

Maiuri 2017

Maiuri A., *Antrum, Riti e simbologie delle grotte del Mediterraneo antico* in "Quanderni di Studi e Materiali di Storia delle Religioni", n.16, Morcelliana, Sapienza Università di Roma, 2017;

Malato 2008

Malato E., *Lessico filologico, un approccio alla filologia*, Salerno Editrice, Roma, 2008;

Mâle 1899

Mâle E., *Quomodo sibyllas recentiores artifices repraesentaverint*, E. Leroux, Parigi, 1899;

Mâle 1925

Mâle E., *L'art religieux de la fin du Moyen Âge en France*, Parigi, 1925;

Manetti 1998

Manetti G., *Strategie del discorso oracolare: la scrittura*, in *Sibille e linguaggi oracolari*, Mito Storia Tradizione, Atti del convegno internazionale di studi, Macerata- Norcia 20-24 settembre 1994, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pisa Roma, 1998, pp. 53-74;

Maniaci 2002

Maniaci M., *Archeologia del manoscritto, Metodi, problemi, Bibliografia recente*, Viella, Roma, 2002;

Marouzeau 1962

Marouzeau J., *Traité de stylistique latine*, Le Belles Lettres, Parigi, 1962;

Marrone 2004

Marrone P., *Il mito della Sibilla*, Associazione Marlese Storia Patria, 2004;

Martin 1917

Martin J., *Commodianea. Textkritische Beiträge zur Überlieferung, Verstechnik und Sprache der Gedichte*, Vienna, 1917;

Martorelli 2018

Martorelli L., *Versus sapientum de diversis causis: Introduzione, testo critico, traduzione poetica e commento filologico*, Weidmann, Milano, 2018;

Mazzoleni 1995

Mazzoleni, D., *L'epigrafia cristiana in occidente. Bilanci e prospettive*, in *La documentaion pratrlistique. Bila et prospective*, J. C. Fredouille, R.M. Roberge (a cura di), Canada, 1995, pp. 107-115;

- Mazzoleni 2002  
Mazzoleni D., *Epigrafi del Mondo Cristiano antico*, Lateran University Press, Roma, 2002;
- MCGinn 1985  
MCGinn B., *'Teste David cum Sibylla': The Significance of the Sibylline Tradition in the Middle Ages*, in *Women of the Medieval World. Essay in Honor of John H. Mundy*, J. Kirshner, S.F. Wemple (a cura di), Cambridge University Press, Oxford, 1985;
- MCGinn 1998  
MCGinn B., *Oracular Transformations: the 'Sibylla Tiburtina' in the Middle Ages*, in *Sibille e linguaggi oracolari*, Mito Storia Tradizione, Atti del convegno internazionale di studi, Macerata- Norcia 20-24 settembre 1994, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pisa Roma, 1998, pp. 603-635;
- MCGinn 1973  
MCGinn B., *Joachim and the Sibyl*, in "Cîteaux" 34, 1973, pp. 97-138;
- McInerney 2003  
McInerney M., *Eloquent Virgins: the Rhetoric of virginity from Tecla to Joan d'Arc*, The New Middle Age, Palgrave MacMillan, Londra, 2003;
- Meijering 2004  
Meijering E. P., *Geschiedenis van het vroege Christendom. Van de jood Jezus van Nazareth tot de Romeinse keizer Constantijn*, Balans, Vienna, 2004;
- Meletinskij 2016  
Meletinskij E.M., *Archetipi letterari*, M. Bonafin (a cura di), Eum, Macerata, 2016;
- Meli 2008  
Meli M., *Voluspà, un'apocalisse norrena*, in *Biblioteca Medievale 117*, M. Mancini, L. Milone, F. Zambon (a cura di), Carocci Editore, Roma, 2008;
- Meneghetti 2015  
Meneghetti M.L., *Storie al muro, Temi e Personaggi della letteratura profana nell'arte medievale*, Einaudi, Torino, 2015;
- Menghini 2005  
Menghini A., *Il mistero del lago di Pilato*, Amp, Perugia, 2005;
- Merula 1621  
Merula, *Cosmographia Generalis*, ed. Amsterdam, 1621;
- Micaelli 2002  
Micaelli C., *Le Sibille in alcuni scrittori cristiani*, in *Il santuario dell'Ambro e l'area dei Sibillini*, G. Avarucci (a cura di), Edizioni di Studia Picena, Ancona, 2002, pp. 459-477;
- Migliori 2013

Migliori M., *Il disordine ordinato. La filosofia dialettica di Platone*, Vol. 1, *Dialettica, metafisica e cosmologia.*, Morcelliana Ed., Brescia, 2013;

Migliori-Firmani 2018

Migliori M., Firmani A., *Opportunità e utilità di un approccio multifocale*, Macerata, 2018;

Migne 1844-1855

Migne J. P., *Patrologia latina*, Suppl. III, n. 1431, Garnier Freres, Parigi;

Milani 1993

Milani C., *Il lessico della divinazione nel mondo antico*, in *La profezia nel mondo antico*, Sordi M. (a cura di), vol. 19, Vita e Pensiero: pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano, 1993, pp. 31-49;

Miliani 1892

Miliani G.B., *I monti della Sibilla*, Roma, 1892;

Mitchell 2011

Mitchell A., *Witchcraft and Magic in the Nordic Middle Ages*, Penn, University of Pennsylvania Press, Philadelphia-Oxford, 2011;

Momigliano 1987

Momigliano A., *Dalla Sibilla pagana alla Sibilla cristiana: profezia come storia della religione*, in "ANSP", Cl. Di Lett. E Fil., s. III, 17, 1987, pp. 407-428;

Monaca 2003

Monaca M., *Storia dell'Impero Romano e apocalittica negli Oracula Sibyllina*, in *Forme della cultura nella Tarda Antichità*, Atti del VI Convegno dell'Associazione di Studi Tardoantichi Napoli e S. Maria Capua Vetere, 29 settembre-2 ottobre 2003, U. Criscuolo (a cura di), M. D'Auria Editore, Napoli, 2007, pp. 217-240;

Monaca 2005

Monaca M., *Plutarco e gli oracoli della Sibilla*, in *Valori Letterari delle opere di Plutarco. Studi offerti al Professore Italo Gallo dall'International Plutarch Society*, A. Pérez Jiménez, F. Titchener Ed., Málaga-Logan, 2005;

Monaca 2005<sup>1</sup>

Monaca M., *Prodigi e profezie nel mondo romano, peculiarità della rivelazione sibillina*, in *Modi di Comunicazione tra il Divino e l'Umano, tradizione profetiche, divinazione, astrologia e magia nel mondo mediterraneo*, G. Sfameni Gasparro (a cura di), Edizioni Lionello Giordano, Napoli, 2005, pp. 311-346;

Monaca 2008

Monaca M., *Oracoli Sibillini*, Collana di Testi Patristici, A. Quacquarelli, C. Moreschini (a cura di), Città Nuova Editrice, Roma, 2008;

Monaca 2008<sup>1</sup>

Monaca M., *Tra mantica e poesia: La raccolta giudeo- cristiana degli Oracula Sibyllina*, in *Motivi e Forme della Poesia cristiana antica tra scrittura e tradizione*

*classica*, XXXVI incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma, 3-5 maggio 2007, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma, 2008, pp. 87-97;

Monaca 2011

Monaca M., *La Sibilla a Roma. I Libri Sibillini fra religione e politica*, Edizioni Lionello Giordano, Cosenza, 2011;

Monaca 2011<sup>1</sup>

Monaca M., *Una "Sibilla" bei Papiri Magici? Per una rilettura di PGM VI*, in "MHNH", 11, 2011, pp. 360-370;

Montandon 2001

Montandon A., *Le forme brevi*, Armando Editore, Roma, 2001;

Montesano 1998

Montesano M., *La Sibilla di Norcia nel contesto dei viaggi medievali all'altro mondo: il Guerrin Meschino e il Paradiso della Regina Sibilla*, in *Sibille e linguaggi oracolari*, Mito Storia Tradizione, Atti del convegno internazionale di studi, Macerata- Norcia 20-24 settembre 1994, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pisa Roma, 1998, pp. 695-708;

Moreschini 2013

Moreschini C., *Storia del Pensiero Cristiano Tardo Antico*, Bompiani, Milano, 2013;

Morisani 1962

Morisani O., *Gli affreschi di Sant'Angelo in Formis*, Di Mauro, Cava dei Tirreni-Napoli, 1962;

Neri 1912

Neri F., *Le leggende italiane della Sibilla*, in "Studi Medievali" 4, Ermanno Loescher, Torino, 1912-1913, pp. 213-230, poi in *Ricerche di storia letteraria*, Fabrilgia, Torino, 1930;

Nikiprowetzky 1976

Nikiprowetzky V., *La troisième sibylle*, in "Revue de l'histoire des religions", tome 190, n.1, 1976, pp. 100-102;

Norberg 1954

Norberg D., *La poésie latine rythmique du haut moyen âge*, Almqvist -Wiksell, Stoccolma, 1954;

Norberg 1988

Norberg D., *La versification de Commodien*, in *Munera philologica et historica Mariano Plezia oblata*, Brill, Varsavia, 1988, pp. 141-146;

Norberg 2004

Norberg D., *An introduction to the Study of Medieval latin versification*, The Catholic University of American Press, Washington, 2004;

North-Hofstra 1989

North R., Hofstra T., *Latin culture and medieval german Europe*, J. Benjamins Pub Co, Groningen, 1989;

Olsen 1985

Olsen B. M., *Virgile et la renaissance du XIIIe siècle*, in *Lectures Médiéévales de Virgile*, Actes du Colloque organisé par L'École française de Rome, (Rome, 25-28 octobre 1985), École Française De Rome, Palais Farnèse, Roma, 1985;

Paduano 2004

Paduano G., *Prometeo e l'abolizione del tempo nel canone teologico*, in *La biologica fra mito e letteratura. Saggi sul pensiero di Ignacio Matte Blanco*, P. Bria, F. Oneroso (a cura di), Angeli, Milano, 2004;

Paladini-De Marco 1966

Paladini V., M. De Marco, *Lingua e Letteratura Latina medievale, disegno storico*, Adriatica Editrice, Bari, 1966;

Palla 1983

Palla R., *Risvolti di tecnica centonaria*, in "Civiltà Classica e Cristiana", 4, Genova, 1983, pp. 279-297;

Palla 1991

Palla R., *La Poesia. Origine e sviluppo delle forme poetiche nella letteratura occidentale*, ETS Editrice, Pisa, 1991;

Palla 2002

Palla R., *La Sibilla nella poesia Cristiana tra quarto e quinto secolo*, in *Il santuario dell'Ambro e l'area dei Sibillini*, G. Avarucci (a cura di), Edizioni di Studia Picena, Ancona, 2002, pp. 445-458;

Panizza-Piacente 2003

Panizza M., Piacente S., *Geomorfologia culturale*, Pitagora, Bologna, 2003;

Paolucci 1967

Paolucci L., *La Sibilla Appenninica*, Leo S. Olschki Editore, Firenze, 1967;

Paris 1903

Paris G., *Le Paradis de la Reine Sibylle* in "Revue de Paris", 15 dicembre 1897, Parigi, poi in *Légendes du moyen âge*, Librairie Hachette, Parigi, 1903;

Parke 1992

Parke H.W., *Sibille*, Ecig, Genova, 1992; testo originale Parke H.W., *Sibyls and Sibylline Oracles in Classical Antiquity*, London-New York, 1988;

Pascal 1907

Pascal C., *Poesia latina medievale: saggi e note critiche*, Battiato, Catania, 1907;

Pavanello 2015

Pavanello, *La stregoneria nell'etnografia africanista del Novecento*, in *Magia, Superstizione, Religione, una questione di confini*, Storia e Letteratura, Roma, 2015, pp. 187-204;

Pellegrin 1975

Pellegrin E., *Manuscripts de Pétrarque à la Bibliothèque Vaticane. Supplément au catalogue de Vattasso*, in "Italia medievale e umanistica", Roma, 1975;

Perret 1957

Perret J., *Prosodie et métrique chez Commodien*, in "Pallas", 6, 1957, pp. 27-42;

Petitmengin 2012

Petitmengin P., *I manoscritti latini della Vaticana. Uso, acquisizioni, classificazioni*, in *La Biblioteca Vaticana tra riforma cattolica, crescita delle collezioni e nuovo edificio*, M. Ceresa (a cura di), voll. 2, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vaticano, 2012;

Petoia 1992

Petoia E., *Miti e Leggende nel Medioevo*, Newton and Compton editori, Roma, 1992;

Petoletti 2015

Petoletti M., *Il Boccaccio e la tradizione dei testi latini*, in *Boccaccio letterato*, Atti del Convegno internazionale, Firenze-Certaldo, 10-12 ottobre 2013, M. Marchiaro, S. Zamponi (a cura di), Firenze, Accademia della Crusca, 2015, pp. 105-121;

Petrucchi 1984

Petrucchi A., *La descrizione del manoscritto. Storia, problemi, modelli*, La Nuova Italia Scientifica, Roma, 1984;

Petrucchi 1996

Petrucchi A., *Figura e scrittura nella filigrana*, in *Produzione e uso delle carte filigranate in Europa (secoli XIII-XX)*, (a.c. di Castagnari G.), Pia Università dei cartai di Fabriano, 1996, pp. 123-131;

Petrucchi 2002

Petrucchi A., *Prima lezione di paleografia*, Editori Laterza, Roma Bari, 2002;

Piron 2008

Piron S., *Anciennes Sibylles et nouveaux oracles*, in *L'antiquité tardive dans les collections Médiévales, Textes et Représentations VI-VII siècle*, S. Giovanni, B. Grévin (a cura di), École Française de Rome, Roma, 2008;

Pitra 1852

Commodianus Episcopus Africanus, *Carmen apologeticum adversus Iudaeos et gentes*, in *Spicilegium Solesmense*, J. B. Pitra (a cura di), 1, Parigi, 1852, pp. 20-48;

Pizzani 1990

Pizzani U., *Costantino e l'Oratio ad sanctorum coetum*, in *Costantino il Grande. Dall'antichità all'Umanesimo. Colloquio sul Cristianesimo nel mondo antico*, Macerata 1990, G. Bonamente, F. Fusco (a cura di), Distribuzione E.G.L.E., Roma, 1993, pp. 797-822;

Plazaola 2002



Plazaola J., *Arte cristiana nel tempo, Storia e Significato*, (voll. 1 e 2), Edizioni San Paolo, Milano, 2002;

Pocetti 1998

Pocetti P., “*Fata canit foliisque notas et nomina mandate*”: *Scrittura e forme oracolari nell’Italia antica*, in *Sibille e linguaggi oracolari*, Mito Storia Tradizione, Atti del convegno internazionale di studi, Macerata- Norcia 20-24 settembre 1994, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pisa Roma, 1998, pp. 75-106;

Poinsotte 2009

Commodien, *Instructions*. Texte ét. Et trad. par Poinsotte J.M., Collections des Universités de France, Parigi, 2009;

Poli 2008

Poli G., *L’Antro della Sibilla e le sue sette sorelle*, Controcorrente, Napoli, 2008;

Pouderon 2009

Pouderon B., *Pseudo-Justin, Ouvrages Apologétiques, introduction, texte grec, traduction et notes*, B. Pouderon (ed.), Cerf, Parigi, 2009;

Powell-Scragg 2003

Powell K., Scragg D., *Apocriphal Texts and traditions in Anglo Saxon England*, D.S. Brewer, Woodbridge, 2003;

Prandi 1993

Prandi L., *Considerazioni su Bacide e le raccolte oracolari greche*, in *La profezia nel mondo antico*, Sordi M. (a cura di), voll. 19, Vita e Pensiero: pubblicazioni dell’Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano, 1993, pp. 51-62;

Prete 1985

Prete S., *La tradition textuelle et les manuscrits d’Ausone*, in “Revue française d’histoire d’Ausone”, 1985;

Principi 1995

Principi C., *Dicerie popolari marchigiane tra ottocento e novecento*, Edizioni Simple, Pollenza, 1995;

Propp 1977

Propp V. J., *Morfologia della fiaba e le radici storiche dei racconti di magia*, Grandi Tascabili Economici Newton, Roma, 1977;

Rhaner 1939

Rhaner H., *Mysterium Lunae*, in *Zeitschrift f. kaht. Teologie*, LXIII (1939), Innsbruck, pp. 311-349;

Rajna 1912

Rajna P., *Nei paraggi della Sibilla di Norcia*, in *Studi dedicati a F. Torraca nel XXXVI anniversario della sua laurea*, Francesco Perrella E. C. Editore, Napoli, 1912;

Ramires 2005

Ramires G., *Parrasio lettore dell'Appendix virgiliana nell'incunabolo Neap. V. A.36*, in "Annali dell'Istituto universitario orientale di Napoli", 2005;

Raven 1965

Raven D.S., *Latin metre*, Bristol Classic Press, Londra, 1965;

Reeve 1976

Reeve M.D., *The textual Tradition of Appendix Vergiliana*, in "Maia. Rivista di letterature classiche", 1976;

Reumont 1880

Reumont A., *Del Monte di Venere, ossia Labirinto d'Amore*, in *Saggi di Storia e Letteratura*, Edizioni di Storia e Letteratura, Firenze, 1880;

Riedweg 2011

Riedweg C., s.v. *Ps-Justinus (Markell von Ankyra?) Ad Graecos de vera religion (bicher Cohortatio ad Graecos)*, Einleitung und Kommentar, Schwabe, Basilea, 2011;

Riese 1906

Riese A., *Anthologia Latina*, I2, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, Lipsia, 1906;

Riese 1972

Riese A., *Anthologia Latina, sive Poesis Latinae supplementum*, Hakkert, Amsterdam, voll. 1 e 2, 1972;

Rinaldi 2016

Rinaldi G., *Pagani e Cristiani. La Storia di un Conflitto*, Carocci Editore Frecce, Roma, 2016;

Riou 1973

Riou Y.F., *Essai sur la tradition manuscrite du «Commentum Brunsonianum» des Comédies de Térence*, in "Revue d'histoire des textes", 1973;

Roessli 2004

Roessli J.-M., *Catalogues de sibylles, recueil(s) de Libri Sibyllini et corpus des Oracula Sibyllina*, in E. Norelli, *Recueils noematifs et canons dans l'Antiquité*, Institut Romand des Sciences Bibliques, Losanna, 2004, pp. 47-68;

Roessli 2007

Roessli J.M., *Vies et métamorphoses de la Sibylle*, in "Revue de l'histoire des religions", n. 2, 2007, pp. 253-271;

Roessli 2012

Roessli J. M., *Le récit de la Passion dans les Oracles sibyllins*, in Gagné A. & Racine J. F., *En marge du canon. Études sur les écrits apocryphes juifs et chrétiens*, L'écriture de la Bible 2, Cerf, Parigi, 2012, pp. 159-200;

Romagnoli 2007

Antoine De la Sale, *Il Paradiso della Regina Sibilla*, P. Romagnoli (a cura di), Verbania, Tararà Edizioni, 2007;

Rönsch 1872

Rönsch H., *Das Carmen apologeticum des Commodian*, in “Zeitschrift für die historische Theologie”, 42, 1872, pp. 163-302;

Rossellini 1994

Rossellini M., *Sulla tradizione dei Carmina Duodecim Sapientum*, in “Rivista di filologia e di Istruzione classica”, 1994, pp. 436-463;

Rossellini 1995

Rossellini M., *Vicende umanistiche dei Carmina Duodecim Sapientum*, in “Rivista di filologia e di Istruzione classica”, 1995, pp. 320-346;

Rossi 1915

Rossi A., *Le Sibille nelle arti figurative italiane*, in “L'Arte”, 18, Roma, 1915, pp. 209-214;

Rouget 1980

Rouget G., *Music and Trance, A theory of the relations between music and possession*, University of Chicago Press, Illinois, 1980;

Rzach 1891

Rzach A., *Oracula Sibyllina*, Vienna, 1891;

Rzach 2013

Rzach A., *Sibyllen*, in “RE II.A.” 2, pp. 2003-2013;

Sabbatucci 1973

Sabbatucci D., *Saggio sul misticismo greco*, Edizioni dell'Ateneo, Roma, 1973;

Sabbatucci 1978

Sabbatucci D., *Il Mito, il Rito e la Storia*, Bulzoni Editore, Roma, 1978;

Salanitro 1981

Salanitro G., *Osidio Geta. Medea*, Edizioni dell'Ateneo, Roma, 1981;

Salanitro 1987

Salanitro G., *Omero, Virgilio e i centoni*, in “Sileno”, 13, 1987, pp. 231-240;

Salvadore 2002

Salvadore M., *Il catalogo varroniano delle Sibille*, in *Il santuario dell'Ambro e l'area dei Sibillini* Giuseppe Avarucci (a cura di), Edizioni di Studia Picena, Ancona, 2002, pp. 423-443;

Salvadore 2011

Commodiano, *Carmen De Duobus Populis, Introduzione, nota critica e commento* I. Salvatore (a cura di), Pàtron Editore, Bologna, 2011;

Salvatore 1966

Commodiano, *Instructiones*, A. Salvatore (a cura di), Collana di Studi latini, Libreria Scientifica Editrice, Napoli, 1966;

Salvatore 1977

Commodiano, *Carme Apologeticum*, Corona Patrum, Società Editrice Internazionale, Torino, 1977;

Salvi 2002

Salvi A., *Le Sibille nelle fonti medievali*, in *Il santuario dell'Ambro e l'area dei Sibillini*, G. Avarucci (a cura di), Edizioni di Studia Picena, Ancona, 2002, pp. 479-494;

Sandnes 2011

Sandnes K.O., *The Gospel 'According to Homer and Virgil' Canto and Canon*, Brill, Leiden-Boston, 2011;

Santarelli 1974

Santarelli G., *Le leggende dei Monti Sibillini*, Edizioni Voci del Santuario della Madonna dell'Ambro, Montefortino, 1974;

Sansoni 1995

Sansoni C. G., *La Rassegna della Letteratura Italiana*, Sansoni, Firenze, 1995;

Santilli 2016

Santilli E., *Aquae Cutiliae*, Funambolo Edizioni, Viterbo, 2016;

Santilli 2018

Santilli E., *Apollo violento, Apollo trickster e infine Dio, tra divinità e profetazione sibillina*, Velletri, maggio 2018 (in corso di pubblicazione);

Santilli 2018<sup>1</sup>

Santilli E., *Riflessioni Comparative: la Sibilla come frontiera Letteraria*, Altre Modernità, Milano, 2018;

Santilli 2018<sup>2</sup>

Santilli E., *Suggestioni interne ed esterne nella vicenda letteraria di un poemetto sibillino*, in *La Silenziosa Eco, Studi di Intertestualità nella Letteratura*, S. Argurio, V. Rovere (a cura di), Aracne Editrice, Roma, 2018, pp. 13-28;

Scafoglio 2014

Scafoglio D., *Antropologia e psicanalisi. Note sulla storia di un rapporto*, in *Sconfinamenti, Escursioni psico-antropologiche*, S. Beggiora, M. Giampà, A. Lombardozzi, A. Molino (a cura di), Mimesis, Semiotica e Filosofia del Linguaggio, Milano, 2014, pp. 27-40;

Scaglia 1918

Scaglia S., *Il cimitero apostolico di Priscilla*, Società anonima tipografica, Vicenza, 1918;

Scarcia 1993

Scarcia R., *“Intelligendi auditus”*, *Aspetti dello studio virgiliano in Manilio*, in *Manilio fra poesia e scienza: Atti del Convegno*, D. Liuzzi (a cura di), Lecce 14-16 maggio 1992, Congedo Editore, Galatina, 1993, pp. 127-145;

Segre 1998

Segre C., *Ecdotica e Comparatistica Romanze*, A. Conte (a cura di), Riccardo Ricciardi Editore, Milano Napoli, 1998;

Schaeffer 1992

Schaeffer J.M., *Che cos'è un genere letterario*, Collana Nuovi Saggi, Pratiche Editrice, Parma, 1992;

Schaller 1972

Schaller D., *Nachtrage zu Hans Walther, Initia carminum ac versuum medii aevi*, in *“Mittellateinisches Jahrbuch”*, 1972;

Shaller-Könsgen 1977

Schaller D., Könsgen E., *Initia carminum latinorum saeculo undecimo antiquiorum. Bibliographisches Repertorium für die lateinische Dichtung der Antike und des früheren Mittelalters*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1977, n° 9889;

Shanzer 1986

Shanzer D., *The anonymous Carmen contra paganos and the date and identity of the centonist Proba*, in *“Revue des Études Augustiniennes”*, 32, 1986, pp. 232-248;

Scheifler 1908

Scheifler H., *Quaestiones Commodianae*, T. A. Favorke, Bratislava, 1908;

Schiano 2005

Schiano C., *Il secolo della Sibilla, Momenti della Tradizione Cinquecentesca degli Oracoli Sibillini*, Edizioni di Pagina, Bari, 2005;

Schmitt 1992

Schmitt J.C., *Medioevo Superstizioso*, Biblioteca Storica, Laterza, Roma-Bari, 2005;

Semerano 1984

Semerano G., *Le origini della cultura europea*, Ed. Olschki, Firenze, 1984;

Seppilli 1983

Seppilli A., *La tradizione della Sibilla di Norcia e la profondità dei tempi, ipotesi di un culto megalitico*, in *Risalire il Nilo, Mito, fiaba, allegoria*, F. Masini, G. Schiavoni (a cura di), Sellerio editore, Palermo, 1983, pp. 39-56;

Settis 1985

Settis S., *Le sibille di Cortina*, in *Renaissance studies in honor of Craig Hugh Smyth*, A. Morrogh, F. Superbi Gioffredi (a cura di), Giunti Editore, Firenze, 1985, pp. 437-464;

Settis 2004

Settis S., *Il futuro del classico*, Giulio Einaudi, Torino, 2004;

Sfameni Gasparro 1998

Sfameni Gasparro G., *La Sibilla voce del dio per pagani, ebrei e cristiani: un modulo profetico al crocevia delle fedi*, in *Sibille e linguaggi oracolari*, Mito Storia Tradizione, Atti del convegno internazionale di studi, Macerata- Norcia 20-24 settembre 1994, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pisa Roma, 1998, pp. 505-553;

Siliquini 2010

Siliquini L., *Così parlò la Sibilla Appenninica. Tracce storiche e linguistiche della cultura sibillina*, in *Corrado Giaquinto tra Fortunato Duranti e la Sibilla*, Montefortino, 2010, pp. 39-46;

Simonetti 1998

Simonetti M., *Il millenarismo in Occidente: Commodiano e Lattanzio*, in “Annali di storia dell’esegesi”, 15, 1998, pp. 181-189;

Speyer 1977

Speyer W., *Religiöse Pseudepigraphie und literarische Fälschung*, in Brox N., *Pseudepigraphie in der heidnischen und judisch-christlichen Antike*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1977, pp. 195-263;

Rist 1972

Rist M., *Pseudoepigraphy and the Early Christians* in Aune D.E., *Studies in New Testament and Early Christian Literature*, E. J. Brill, Leida, 1972, pp. 75-91;

Stegmüller 1950-80

Stegmüller W., *Repertorium Biblicum Medii Aevi Matriti*, 1950-1980, n°124, 2.2, Madrid;

Stohlmann 1973

Stohlmann J., *Nachtrage zu Hans Walther, Initia carminum ac versuum medii aevi*, in “Mittellateinisches Jahrbuch”, 1973;

Suàrez de la Torre 1983/1984

Suàrez de la Torre E., *La Sibila: pervivencia literaria y proceso de dramatización*, in “Castilla” 6/7, 1983/84, pp. 113-141;

Suàrez de la Torre 2001

Suàrez de la Torre E., *De la Sibila a las Sibilas: observaciones sobre la constitución de cánones sibilinos*, in *Profecía, magia y adivinación en las religiones antiguas*, Aguilar de Campo, Valencia, 2001, pp. 45-61;

Suàrez de la Torre 2002

Suàrez de la Torre E., *La Sibila, Oráculos Sibillinos*, in *Apòcrifos del Antiguo Testamento*, A. Díez Macho., A. Pinero Sàenz (a cura di), vol. 3, Ediciones Cristiandad, Madrid, 2002;

Suàrez de la Torre 2002 <sup>2</sup>

Suárez de la Torre E., *La Sibilla, Casandra y la reina de Saba*, in *El perfil de les ombres*, F. De Martino, C. Morenilla (a cura di), Levanti Editori, Bari, 2002, pp. 499-528;

Talamo 1998

Talamo C., *La Sibilla di Claros*, in *Sibille e linguaggi oracolari*, Mito Storia Tradizione, Atti del Convegno internazionale di Studi, Macerata Norcia-20-24 settembre 1994, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pisa Roma, 1998, pp. 239-248;

Tancredi 2009

Tancredi L., *Ildegarda la potenza e la grazia*, Città Nuova, Roma, 2009;

Tasseti 2017

Tasseti E., *Il segreto della Sibilla Pastora*, Giaconi Editore, Fermo, 2017;

Teite Paule 2017

Teite Paule M., *Canidia la prima strega di Roma*, Leg edizioni, Gorizia, 2017;

Testini 1980

Testini P., *Archeologia Cristiana, Nozioni generali dalle origini alla fine del sec. VI*, Edipuglia, Bari, 1980;

Timpanaro 2003

Timpanaro S., *La genesi del metodo del Lachmann*, Utet Università, Novara, 2003;

Titta 1941

Titta R., *Fra il lago e il monte della Sibilla*, in "Le vie d'Italia", maggio 1941, Touring Club Italiano, Milano, pp. 529-537;

Todorov 1976

Todorov T., *Problème de l'énonciation*, in "Langages", 17, 1970, pp. 3-11;

Todorov 1978

Todorov T., *Le genres du discours*, Éditions du Seuil, Parigi, 1978;

Torraca 1884

Torraca F., *Nuove rassegne*, Tipografia di Raff. Giusti, Livorno, 1894, pp.179-181, anche in *Studi di letteratura napoletana*, Tipografia di Raff. Giusti, Livorno, 1884, pp. 283-284;

Tortorelli-Ghidini 1998

Tortorelli Ghidini M., *Un modello arcaico di Sibilla*, in *Sibille e linguaggi oracolari*, Mito Storia Tradizione, Atti del convegno internazionale di studi, Macerata- Norcia 20-24 settembre 1994, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pisa Roma, 1998, pp. 249-261;

Thräede 1959

Thräede K., *Beiträge zur Datierung Commodians*, in *Jahrbuch für Antike und Christentum*, 2, 1959, pp. 90-114;

Traina 1999

Traina A., *Forma e suono*, Patron Editore, Bologna, 1999;

Treu 2003

Treu U., *Christian Sibyllines*, in *New Testament Apocrypha*, (Voll. 2), *Writing relating to the Apostles: Apocalypses and related subjects*, John Knox Press, Westminster, 2003, pp. 652-685;

Trousseau 1965

Trousseau R., *Un problème de littérature comparée: les études des thèmes. Essai de méthodologie*, Minard, Parigi, 1965;

Turri 2007

Turri E., *Prefazione* in *Le Paradis de la Reine Sibylle*, traduzione e commento di Patrizia Romagnoli con prefazione di Eugenio Turri, Tararà, Verbania, 2007;

Twysden 1662

Twysden J., *A Disquisition Touching the Sibyls and the Sibylline Writings*, Londra, 1662;

Vacchetta 2012

Vacchetta G., *Giovanni del Virgilio (e Dante)*, in *Scritti. Ricerche medievali e umanistiche.*, R. Avesani, M. Feo, E. Pruccoli (a cura di), Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2012, pp. 729-742;

Valianti 2010-11

Valianti E., *La Sibilla nel mondo del Web: una proposta*, tesi di Laurea presso l'Ateneo di Macerata, Facoltà di Lettere e Filosofia, corso Discipline della mediazione Linguistica, a.a. 2010/2011;

Varanini 1995

Varanini G.M., *Appunti sulla famiglia Turchi di Verona nel Quattrocento. Tra mercatura e cultura*, in *Studi in memoria di Mario Carrara*, A. Contò (a cura di), Biblioteca Civica di Verona, Verona, 1995;

Van Dijk 1980

Van Dijk T.A., *Text and context. Explorations in the semantics and pragmatics of discourse*, Mulino, Bologna, 1980 (I ed. 1977);

Vernant 1982

Vernant J.P., *Divinazione e Razionalità*, Giulio Einaudi Editore, Torino, 1982;

Vezzoni 1994

Vezzoni A., *Il Pastore di Erma Versione Palatina*, Casa Editrice Le Lettere, Firenze, 1994;

Vidal-Naquet 1981

Vidal-Naquet P., *Temps des Dieux et Temps des hommes*, in *Le chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, Éditions La Découverte, Parigi, 1981;



Vittori 1938

Vittori A., *Montemonaco-Nel regno della Sibilla Appeninica*, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze, 1938;

Vives 1969

Vives J., *Inscriptiones cristianas de la Espana Romana y Visigoda*, Balmesiana, Barcellona, 1969;

Walther 1969

Walther H., *Initia carminum ac Versuum Medii Aevi Posterioris Latinorum*, Vandenhoeck & Ruprecht, Gottinga, 1969, n. 11469;

West 1973:

West M., *Critica del testo e tecnica dell'edizione*, L'Epos, Stoccarda, 1973 (ed. 2009);

Zabughin 1921

Zabughin V., *Vergilio nel Rinascimento italiano da Dante a Torquato Tasso: fortuna, studi, imitazione, traduzioni e parodie, iconografia*, in *Il Trecento e il Quattrocento*, vol. 1, Zanichelli, Bologna, 1921;

Zambon 2011

Zambon F., *Immagine e scrittura nell'estetica cistercense*, in *Metafora medievale, Il libro degli amici di Mario Mancini*, Carocci, Roma, 2011, pp. 213-235;

Ziffer 2017

Ziffer G., Paul Maas, *La critica del testo*, traduzione a cura di G. Ziffer, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2017;

Zocca 2015

Zocca E., *Il miracolo nel cristianesimo dei primi secoli: realtà, sogno, discernimento*, in *Superstizione, magia e religione. Percezione e demarcazione dei confini*, M. Caffiero (a cura di), Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2015, pp. 1-32;

Zonghi 1881

Zonghi A., *Le Marche Principali delle carte fabrianesi dal 1293 al 1599 raccolte e dichiarate dal Can.<sup>co</sup> Aurelio Zonghi*, Tipografia Gentile, Fabriano, 1881;

Zonghi 1884

Zonghi A., *Le Antiche Carte Fabrianesi alla esposizione generale Italiana di Torino*, Tipografia Sonciniana, Fano, 1884;

Zonghi 1991

Zonghi A., *I segni della carta, la loro origine e la loro importanza*, Premiata tipografia economica, Fabriano, 1991.

## SITOGRAFIA

- <http://giaconieditore.com>
- <http://vocesibillina.blogspot.com/2011/03/il-paradiso-della-regina-sibilla.html>;
- <https://sibilla-online.com/blog/>;
- <http://www.storiapatriamarsala.it/sibilla.pdf>);
- [http://www.treccani.it/enciclopedia/sibilla\\_\(Enciclopedia-Italiana\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/sibilla_(Enciclopedia-Italiana)/)
- <https://archive.org/details/petripetitidesi00petigoog/page/n436>
- <https://journals.openedition.org/mefrm/1527>
- <https://archive.org/details/quattuorhiccompr00barb/page/n33>
- [https://books.google.it/books?id=2BFVe6YUw2YC&printsec=frontcover&hl=it&source=gbs\\_ge\\_summary\\_r&cad=0#v=onepage&q&f=false](https://books.google.it/books?id=2BFVe6YUw2YC&printsec=frontcover&hl=it&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false)
- [http://www.documentacatholicaomnia.eu/1815-1875\\_Migne\\_Patologia\\_Latina\\_01\\_Rerum\\_Conspectus\\_Pro\\_Tomis\\_Ordinatus\\_MLT.html](http://www.documentacatholicaomnia.eu/1815-1875_Migne_Patologia_Latina_01_Rerum_Conspectus_Pro_Tomis_Ordinatus_MLT.html)
- [https://books.google.it/books?id=2BFVe6YUw2YC&printsec=frontcover&hl=it&source=gbs\\_ge\\_summary\\_r&cad=0#v=onepage&q&f=false](https://books.google.it/books?id=2BFVe6YUw2YC&printsec=frontcover&hl=it&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false)
- <http://www.mirabileweb.it/index.aspx>
- <http://www.concordia.ca/content/dam/artsci/theology/profiles/jean-michel-roessli-augustin-sibylles-oracles-sibyllins.pdf>
- <http://www.bodley.ox.ac.uk/dept/scwmss/wmss/online/medieval/auctarium/auctarium.html>
- [https://medieval.bodleian.ox.ac.uk/catalog/manuscript\\_774](https://medieval.bodleian.ox.ac.uk/catalog/manuscript_774)
- [https://medieval.bodleian.ox.ac.uk/catalog/manuscript\\_774](https://medieval.bodleian.ox.ac.uk/catalog/manuscript_774)

- <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8452582n/f139.item.zoom>
- <http://www.europeanaregia.eu/en/manuscripts/valenciennes-bibliotheque-municipale-ms-404/en>.
- <http://www.archivschachtel.de/texte/sonstiges/tipps/catalogue-general-manuscrits-france>
- <http://www.ductus.it/index.php/archives/links/ductusit-cataloghi-di-manoscritti-02/>.
- [http://www.manuscriptorium.com/apps/index.php?direct=record&pid=AIPDIG-NKCR\\_\\_XIII\\_G\\_18\\_\\_3APOFFB-cs#search](http://www.manuscriptorium.com/apps/index.php?direct=record&pid=AIPDIG-NKCR__XIII_G_18__3APOFFB-cs#search).
- <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5490664f>
- [http://www.bml.firenze.sbn.it/laformadelibro/sezioni\\_ita/scheda33.htm](http://www.bml.firenze.sbn.it/laformadelibro/sezioni_ita/scheda33.htm)
- <http://opac.bmlonline.it/Bibliografia.htm?idlist=2&record=602412442069>
- <https://www.bmlonline.it/la-biblioteca/cataloghi/>
- <http://teca.bmlonline.it/TecaRicerca/index.jsp>
- <http://embla.bib.sdu.dk/bonis/default.html>



## **APPENDICE**

Confronto metrico tra i versi della *Prophetia ex Dictis Sibyllae Magae* e  
gli esametri commodiane

v.1	<i>Mundus origo mea est animam de sidere traxi</i>	Vengono rispettati gli ictus in corrispondenza delle sedi forti dell'esametro quantitativo; è presente la cesura pentemimere (sede 3 A termina con il monosillabo tonico <i>est</i> ); <i>mundus</i> (con prima sillaba chiusa) <i>sidere</i> e <i>traxi</i> corrispondono l'ictus metrico con quello grammaticale (sedi 5 A, 6 A).
v.5	<i>Multum mea mecum dixerunt carmina carmen</i>	Vengono rispettati gli ictus in corrispondenza delle sedi forti dell'esametro quantitativo; è presente la cesura pentemimere (sede 3 A termina con il bisillabo <i>mecum</i> ); l'aggettivo <i>mea</i> è portatore di ictus; <i>multum</i> (con prima sillaba chiusa), <i>carmina</i> <i>carmen</i> corrispondono l'ictus metrico con quello grammaticale (sedi 5 A, 6 A).
v.7	<i>Caelestis primum patriae deus arce pependit</i>	Vengono rispettati gli ictus in corrispondenza delle sedi forti dell'esametro quantitativo; è presente la cesura pentemimere (sede 3 A termina con il bisillabo <i>primum</i> ); <i>caelestis</i> non corrisponde l'ictus metrico con quello grammaticale ma presenta la prima sillaba chiusa (dittongo <i>ae</i> ), <i>arce</i> <i>pependit</i> corrispondono l'ictus metrico con quello grammaticale (sedi 5 A, 6 A).
v.8	<i>Divino perfecta opere et munere magno</i>	Vengono rispettati gli ictus in corrispondenza delle sedi forti dell'esametro quantitativo; non è presente la cesura pentemimere (in alternativa sussiste la tritemimere in corrispondenza dell'aggettivo <i>divino</i> ); <i>divino</i> non corrisponde ictus metrico e grammaticale e la prima sillaba è aperta; <i>munere magno</i> corrispondono l'ictus metrico con quello grammaticale (sedi 5 A, 6 A).
v.9	<i>Principio lucis ante chaos ipse deus</i>	Vengono rispettati gli ictus in corrispondenza delle sedi forti dell'esametro quantitativo; è presente la cesura pentemimere (sede 3 A termina con il bisillabo <i>lucis</i> ); <i>principio</i> non corrisponde l'ictus metrico con quello grammaticale ma presenta la prima sillaba chiusa; <i>ipse deus</i> corrispondono l'ictus metrico con quello grammaticale (sedi 5 A, 6 A).
v.10	<i>Principio sine fine deus deus omnibus auctor</i>	Vengono rispettati gli ictus in corrispondenza delle sedi forti dell'esametro quantitativo; non è presente la cesura pentemimere (in alternativa sussiste la tritemimere in corrispondenza del sostantivo <i>principio</i> ); <i>principio</i> non corrisponde l'ictus metrico con quello grammaticale ma presenta la prima sillaba

		chiusa; <i>omnibus auctor</i> corrispondono l'ictus metrico con quello grammaticale (sedi 5 A, 6 A).
v.11	<i>Remotumque chaos noctis discrevit amicae</i>	Vengono rispettati gli ictus in corrispondenza delle sedi forti dell'esametro quantitativo; è presente la cesura pentemimere (sede 3 A termina con il bisillabo <i>chaos</i> ); <i>remotumque</i> corrisponde l'ictus metrico con quello grammaticale in virtù della presenza dell'enclitico <i>que</i> ; <i>discrevit amicae</i> corrispondono l'ictus metrico con quello grammaticale (sedi 5 A, 6 A), pur costituendo la sillaba <i>dis</i> (di <i>discrevit</i> ) il secondo elemento di quarto piede.
v.12	<i>Et iussit stare diem noctemque diemque</i>	Vengono rispettati gli ictus in corrispondenza delle sedi forti dell'esametro quantitativo; è presente la cesura pentemimere (sede 3 A termina con il bisillabo <i>stare</i> ); il monosillabo <i>et</i> riceve l'ictus metrico, costituendo pure sillaba chiusa; <i>noctemque diemque</i> corrispondono l'ictus metrico con quello grammaticale (sedi 5 A, 6 A) pur costituendo la sillaba <i>noc</i> (di <i>noctemque</i> ) il secondo elemento di quarto piede.
v.13	<i>Luminibus mutare vices astrisque moveri</i>	Vengono rispettati gli ictus in corrispondenza delle sedi forti dell'esametro quantitativo; non è presente la cesura pentemimere (in alternativa sussiste la tritemimere in corrispondenza del sostantivo <i>luminibus</i> ); <i>luminibus</i> non corrisponde l'ictus metrico con quello grammaticale e conserva la prima sillaba aperta; <i>astrisque moveri</i> corrispondono l'ictus metrico con quello grammaticale (sedi 5 A, 6 A), pur costituendo la sillaba <i>as</i> (di <i>astrisque</i> ) il secondo elemento di quarto piede.
v.14	<i>Et rerum quibus reparentur saecula gyrus</i>	Vengono rispettati gli ictus in corrispondenza delle sedi forti dell'esametro quantitativo; è presente la cesura pentemimere (la sede 3 A termina con il pronome <i>quibus</i> ); il monosillabo <i>et</i> riceve l'ictus metrico, costituendo pure sillaba chiusa; <i>saecula gyrus</i> corrispondono l'ictus metrico con quello grammaticale (sedi 5 A, 6 A).



v.15	<i>Diluvium terris fudit dorsumque supernum</i>	Vengono rispettati gli ictus in corrispondenza delle sedi forti dell'esametro quantitativo; è presente la cesura pentemimere (sede 3 A termina con il bisillabo <i>fudit</i> ); <i>diluvium</i> riceve l'ictus metrico in prima sillaba (aperta), non corrispondendo l'accento grammaticale; <i>dorsumque supernum</i> corrispondono l'ictus metrico con quello grammaticale (sedi 5 A, 6 A) pur costituendo la sillaba <i>dor</i> (di <i>dorsumque</i> ) il secondo elemento di quarto piede.
v.16	<i>Ast deus postquam ripis compescuit aquas</i>	Vengono rispettati gli ictus in corrispondenza delle sedi forti dell'esametro quantitativo; è presente la cesura pentemimere (sede 3 A termina con il bisillabo <i>postquam</i> ); il monosillabo <i>ast</i> (sillaba chiusa) riceve l'ictus conforme alla posizione forte 1 A; <i>compescuit aquas</i> corrispondono l'ictus metrico con quello grammaticale (sedi 5 A, 6 A) pur costituendo la sillaba <i>com</i> (di <i>compescuit</i> ) il secondo elemento di quarto piede.
v.17	<i>Primus ab aetherio proprio de nomine natus</i>	Vengono rispettati gli ictus in corrispondenza delle sedi forti dell'esametro quantitativo; è presente la cesura pentemimere (sede 3 A termina con il sostantivo <i>aetherio</i> ); <i>primus</i> (sillaba aperta) riceve l'ictus conforme alla posizione forte 1 A, corrispondente a quello grammaticale; <i>nomine natus</i> corrispondono l'ictus metrico con quello grammaticale (sedi 5 A, 6 A).
v.18	<i>Ad terras descendit homo intactae virginis infans</i>	Vengono rispettati gli ictus in corrispondenza delle sedi forti dell'esametro quantitativo; non è presente la cesura pentemimere (in alternativa sussiste la tritemimere in corrispondenza del sostantivo <i>terras</i> ); il monosillabo <i>ad</i> (sillaba chiusa) riceve l'ictus conforme alla posizione forte 1 A; <i>virginis infans</i> corrispondono l'ictus metrico con quello grammaticale (sedi 5 A, 6 A).
v.19	<i>Purpurea cervice gestans sine fine coronam</i>	Vengono rispettati gli ictus in corrispondenza delle sedi forti dell'esametro quantitativo; non è presente la cesura pentemimere (in alternativa sussiste la tritemimere in corrispondenza dell'aggettivo <i>purpurea</i> ); <i>purpurea</i> (sillaba chiusa) riceve l'ictus conforme

		alla posizione forte 1 A, pur non corrispondendolo a quello grammaticale; <i>fine coronam</i> corrispondono l'ictus metrico con quello grammaticale (sedi 5 A, 6 A).
v.20	<i>Et pater ipse sibi proprius accessit in ortu</i>	Vengono rispettati gli ictus in corrispondenza delle sedi forti dell'esametro quantitativo; è presente la cesura pentemimere (sede 3 A termina con il bisillabo <i>sibi</i> ); il monosillabo <i>Et</i> (sillaba chiusa) riceve l'ictus conforme alla posizione forte 1 A; <i>accessit in ortu</i> corrispondono l'ictus metrico con quello grammaticale (sedi 5 A, 6 A), pur costituendo la sillaba <i>ac</i> (di <i>accessit</i> ) il secondo elemento di quarto piede.
v.21	<i>Et unus animus et nati spiritus unus</i>	Vengono rispettati gli ictus in corrispondenza delle sedi forti dell'esametro quantitativo; è presente la cesura pentemimere (sede 3 A termina con il sostantivo <i>animus</i> ); il monosillabo <i>Et</i> (sillaba chiusa) riceve l'ictus conforme alla posizione forte 1 A; <i>spiritus unus</i> corrispondono l'ictus metrico con quello grammaticale (sedi 5 A, 6 A).
v.22	<i>Divisum nomen non potestas divisa</i>	Vengono rispettati gli ictus in corrispondenza delle sedi forti dell'esametro quantitativo; è presente la cesura pentemimere (sede 3 A termina con il bisillabo <i>nomen</i> ); <i>divisum</i> (con prima sillaba aperta) riceve l'ictus conforme alla posizione forte 1 A, pur non corrispondendolo con quello grammaticale; <i>potestas divisa</i> non corrispondono l'ictus metrico con quello grammaticale (sedi 5 A, 6 A).
v.23	<i>Quem magus natum astrorum nomine dixit</i>	Vengono rispettati gli ictus in corrispondenza delle sedi forti dell'esametro quantitativo; è presente la cesura pentemimere (sede 3 A termina con il bisillabo <i>natum</i> ); il monosillabo <i>quem</i> (sillaba chiusa) riceve l'ictus conforme alla posizione forte 1 A; <i>nomine dixit</i> corrispondono l'ictus metrico con quello grammaticale (sedi 5 A, 6 A).
v.24	<i>Descenditque agnus mundi quem vix coeperat orbis</i>	Vengono rispettati gli ictus in corrispondenza delle sedi forti dell'esametro quantitativo; è presente la cesura pentemimere (sede 3 A termina con

		il bisillabo <i>agnus</i> ); <i>descenditque</i> (con prima sillaba chiusa) riceve l'ictus conforme alla posizione forte 1 A, corrispondendolo anche a quello grammaticale per la presenza dell'enclitica <i>que</i> ; <i>coeperat orbis</i> corrispondono l'ictus metrico con quello grammaticale (sedi 5 A, 6 A).
v.25	<i>Assumere voluit humani corporis artus</i>	Vengono rispettati gli ictus in corrispondenza delle sedi forti dell'esametro quantitativo; è presente la cesura pentemimere (sede 3 A termina con il verbo <i>voluit</i> ); <i>Assumere</i> (con prima sillaba chiusa) riceve l'ictus conforme alla posizione forte 1 A, pur non corrispondendolo con quello grammaticale; <i>corporis artus</i> corrispondono l'ictus metrico con quello grammaticale (sedi 5 A, 6 A).
v.26	<i>Sed animi virtute vigens et corpore casto</i>	Vengono rispettati gli ictus in corrispondenza delle sedi forti dell'esametro quantitativo; non è presente la cesura pentemimere (in alternativa sussiste la tritemimere in corrispondenza del sostantivo <i>animi</i> ); il monosillabo <i>Sed</i> (sillaba chiusa) riceve l'ictus conforme alla posizione forte 1 A; <i>corpore casto</i> corrispondono l'ictus metrico con quello grammaticale (sedi 5 A, 6 A).
v.27	<i>Semper aetate vegens ipse senescere nescit</i>	Vengono rispettati gli ictus in corrispondenza delle sedi forti dell'esametro quantitativo; è presente la cesura pentemimere (sede 3 A termina con il bisillabo <i>vegens</i> ); <i>Semper</i> (con prima sillaba chiusa) riceve l'ictus conforme alla posizione forte 1 A, corrispondendolo con quello grammaticale; <i>senescere nescit</i> corrispondono l'ictus metrico con quello grammaticale (sedi 5 A, 6 A), pur costituendo la sillaba <i>se</i> (di <i>senescere</i> ) il secondo elemento di quarto piede.
v.28	<i>Unus ubique potens ipse descriminat orbem</i>	Vengono rispettati gli ictus in corrispondenza delle sedi forti dell'esametro quantitativo; è presente la cesura pentemimere (sede 3 A termina con il bisillabo <i>potens</i> ); il bisillabo <i>usus</i> (con prima sillaba aperta) riceve l'ictus conforme alla posizione forte 1 A, corrispondendolo con quello grammaticale; <i>descriminat orbem</i>

		corrispondono l'ictus metrico con quello grammaticale (sedi 5 A, 6 A), pur costituendo la sillaba <i>dec</i> (di <i>decriminat</i> ) il secondo elemento di quarto piede.
v.29	<i>Et proles ipse pater duobus spiritus unus</i>	Vengono rispettati gli ictus in corrispondenza delle sedi forti dell'esametro quantitativo; è presente la cesura pentemimere (sede 3 A termina con il bisillabo <i>pater</i> ); il monosillabo <i>Et</i> (sillaba chiusa) riceve l'ictus conforme alla posizione forte 1 A; <i>spiritus unus</i> corrispondono l'ictus metrico con quello grammaticale (sedi 5 A, 6 A).
v.30	<i>Posse unum voluisse unum nec velle divisum</i>	Vengono rispettati gli ictus in corrispondenza delle sedi forti dell'esametro quantitativo; non è presente la cesura pentemimere (in alternativa sussiste la tritemimere in corrispondenza di <i>unum</i> ); <i>posse</i> (con prima sillaba chiusa) riceve l'ictus conforme alla posizione forte 1 A, corrispondendolo con quello grammaticale; <i>velle divisum</i> corrispondono l'ictus metrico con quello grammaticale (sedi 5 A, 6 A).
v.32	<i>Postea caelos repetens et patris aurea tectata</i>	Vengono rispettati gli ictus in corrispondenza delle sedi forti dell'esametro quantitativo; è presente la cesura pentemimere (sede 3 A corrisponde a <i>repetens</i> ); <i>postea</i> (con prima sillaba chiusa) riceve l'ictus conforme alla posizione forte 1 A, corrispondendolo con quello grammaticale; <i>aurea tectata</i> corrispondono l'ictus metrico con quello grammaticale (sedi 5 A, 6 A).
v.33	<i>Laudate animis magna cum voce potentem</i>	Vengono rispettati gli ictus in corrispondenza delle sedi forti dell'esametro quantitativo; è presente la cesura pentemimere (sede 3 A corrisponde a <i>animis</i> ); <i>laudate</i> (con prima sillaba chiusa corrispondente al dittongo) riceve l'ictus conforme alla posizione forte 1 A, pur non corrispondendolo con quello grammaticale; <i>voce potentem</i> corrispondono l'ictus metrico con quello grammaticale (sedi 5 A, 6 A).

v.34	<i>Dicere me sinit totum qui continet aequor</i>	Vengono rispettati gli ictus in corrispondenza delle sedi forti dell'esametro quantitativo; è presente la cesura pentemimere (sede 3 A corrisponde a <i>sinit</i> ); <i>dicere</i> (con prima sillaba aperta) riceve l'ictus conforme alla posizione forte 1 A, corrispondendolo con quello grammaticale; <i>continet aequor</i> corrispondono l'ictus metrico con quello grammaticale (sedi 5 A, 6 A).
v.35	<i>Summe deus pater &lt; &gt; spesque tuorum</i>	Vengono rispettati gli ictus in corrispondenza delle sedi forti dell'esametro quantitativo 1 A, 5 A, 6 A; <i>summe</i> (con prima sillaba chiusa) riceve l'ictus conforme alla posizione forte 1 A, corrispondendolo con quello grammaticale; <i>spesque tuorum</i> corrispondono l'ictus metrico con quello grammaticale (sedi 5 A, 6 A).
v.36	<i>Summe patris fili verbi cui semen origo es</i>	Vengono rispettati gli ictus in corrispondenza delle sedi forti dell'esametro quantitativo; è presente la cesura pentemimere (sede 3 A corrisponde a <i>fili</i> ); <i>summe</i> (con prima sillaba chiusa) riceve l'ictus conforme alla posizione forte 1 A, corrispondendolo con quello grammaticale; <i>semen origo es</i> corrispondono l'ictus metrico con quello grammaticale (sedi 5 A, 6 A).
v.37	<i>Qui vestros nutus animis confertis amici</i>	Vengono rispettati gli ictus in corrispondenza delle sedi forti dell'esametro quantitativo; è presente la cesura pentemimere (sede 3 A corrisponde a <i>nutus</i> ); il monosillabo <i>qui</i> (sillaba aperta) riceve l'ictus conforme alla posizione forte 1 A; <i>confertis amici</i> corrispondono l'ictus metrico con quello grammaticale (sedi 5 A, 6 A), pur costituendo la sillaba <i>con</i> (di <i>confertis</i> ) il secondo elemento del quarto piede.
v.38	<i>Immortale iecur vobis secreta loquuntur</i>	Vengono rispettati gli ictus in corrispondenza delle sedi forti dell'esametro quantitativo; è presente la cesura pentemimere (sede 3 A corrisponde a <i>iecur</i> ); <i>immortale</i> (con prima sillaba chiusa) riceve l'ictus conforme alla posizione forte 1 A, pur non corrispondendolo con quello grammaticale; <i>secreta loquuntur</i> corrispondono l'ictus metrico con quello

		grammaticale (sedi 5 A, 6 A), pur costituendo la sillaba <i>se</i> (di <i>secreta</i> ) il secondo elemento del quarto piede.
v.39	<i>Nos scire vetat maiora sunt scientia summi</i>	Vengono rispettati gli ictus in corrispondenza delle sedi forti dell'esametro quantitativo; è presente la cesura pentemimere (sede 3 A corrisponde a <i>vetat</i> ); il monosillabo <i>Nos</i> (sillaba chiusa) riceve l'ictus conforme alla posizione forte 1 A; <i>scientia summi</i> corrispondono l'ictus metrico con quello grammaticale (sedi 5 A, 6 A).
v.40	<i>Quae sint quae fuerint et quae futura canantur</i>	Vengono rispettati gli ictus in corrispondenza delle sedi forti dell'esametro quantitativo; è presente la cesura pentemimere (sede 3 A corrisponde a <i>fuerint</i> ); il pronome monosillabico <i>quae</i> (sillaba chiusa) riceve l'ictus conforme alla posizione forte 1 A; <i>futura canantur</i> corrispondono l'ictus metrico con quello grammaticale (sedi 5 A, 6 A), pur costituendo la sillaba <i>fu</i> (di <i>futura</i> ) il secondo elemento di quarto piede.
v.41	<i>Quae corda quis metus agat animum quis spiritus arguat</i>	Vengono rispettati gli ictus in corrispondenza delle sedi forti dell'esametro quantitativo; non è presente la cesura pentemimere (sussiste invece la tritemimere in corrispondenza di <i>corda</i> ); <i>quae</i> (sillaba chiusa) riceve l'ictus conforme alla posizione forte 1 A; <i>spiritus arguat</i> corrispondono l'ictus metrico con quello grammaticale (sedi 5 A, 6 A).
v.42	<i>Quae fortuna reges regat vel digna potestas</i>	Vengono rispettati gli ictus in corrispondenza delle sedi forti dell'esametro quantitativo; è presente la cesura pentemimere (sede 3 A corrisponde a <i>reges</i> ); <i>quae</i> (sillaba chiusa) riceve l'ictus conforme alla posizione forte 1 A; <i>digna potestas</i> corrispondono l'ictus metrico con quello grammaticale (sedi 5 A, 6 A).
v.43	<i>Et anima regum utra dicione feruntur</i>	Vengono rispettati gli ictus in corrispondenza delle sedi forti dell'esametro quantitativo; è presente la cesura pentemimere (sede 3 A corrisponde a <i>regum</i> ); la congiunzione monosillabica <i>et</i> (sillaba chiusa) riceve l'ictus conforme alla posizione forte 1 A; <i>dicione feruntur</i> corrispondono l'ictus metrico con quello

		grammaticale (sedi 5 A, 6 A), pur costituendo la sillaba <i>di</i> (di <i>dicione</i> ) il secondo elemento di quarto piede.
v.44	<i>Ut populi gentesque cadant nec pacis tempora surgant</i>	Vengono rispettati gli ictus in corrispondenza delle sedi forti dell'esametro quantitativo; non è presente la cesura pentemimere (sussiste la tritemimere in corrispondenza di <i>populi</i> ); <i>Ut</i> (sillaba chiusa) riceve l'ictus conforme alla posizione forte 1 A; <i>tempora surgant</i> corrispondono l'ictus metrico con quello grammaticale (sedi 5 A, 6 A).
v.45	<i>Ut lues ut febris ut caeli noxius ardor</i>	Vengono rispettati gli ictus in corrispondenza delle sedi forti dell'esametro quantitativo; è presente la cesura pentemimere (sede 3 A corrisponde a <i>febris</i> ); <i>ut</i> (sillaba chiusa) riceve l'ictus conforme alla posizione forte 1 A; <i>noxius ardor</i> corrispondono l'ictus metrico con quello grammaticale (sedi 5 A, 6 A).
v.46	<i>Ut labor lunae similis solisque defectus</i>	Vengono rispettati gli ictus in corrispondenza delle sedi forti dell'esametro quantitativo; è presente la cesura pentemimere (sede 3 A corrisponde a <i>lunae</i> ); <i>ut</i> (sillaba chiusa) riceve l'ictus conforme alla posizione forte 1 A; <i>solisque defectus</i> corrispondono l'ictus metrico con quello grammaticale (sedi 5 A, 6 A), pur costituendo la sillaba <i>so</i> (di <i>solisque</i> ) il secondo elemento di quarto piede.
v.47	<i>Ut mare porrectum alternis motibus inflet</i>	Vengono rispettati gli ictus in corrispondenza delle sedi forti dell'esametro quantitativo; è presente la cesura pentemimere (sede 3 A corrisponde a <i>porrectum</i> ); <i>ut</i> (sillaba chiusa) riceve l'ictus conforme alla posizione forte 1 A; <i>motibus inflet</i> corrispondono l'ictus metrico con quello grammaticale (sedi 5 A, 6 A).
v.48	<i>Qui nomina stellis et astris signa dedisti</i>	Vengono rispettati gli ictus in corrispondenza delle sedi forti dell'esametro quantitativo; è presente la cesura pentemimere (sede 3 A corrisponde a <i>stellis</i> ); il <i>qui</i> monosillabico (sillaba aperta) riceve l'ictus conforme alla posizione forte 1 A; <i>signa dedisti</i> corrispondono l'ictus metrico con quello grammaticale (sedi 5 A, 6 A).

v.49	<i>Qui calidos latices fervere iubes in viscera terrae</i>	Vengono rispettati gli ictus in corrispondenza delle sedi forti dell'esametro quantitativo; è presente la cesura pentemimere (sede 3 A corrisponde a <i>latices</i> ); il pronome monosillabico <i>qui</i> (sillaba aperta) riceve l'ictus conforme alla posizione forte 1 A; <i>viscera terrae</i> corrispondono l'ictus metrico con quello grammaticale (sedi 5 A, 6 A).
v.50	<i>Ignea parata ferventia flumina currunt</i>	Vengono rispettati gli ictus in corrispondenza delle sedi forti dell'esametro quantitativo; non è presente la cesura pentemimere (attestata la tritemimere in corrispondenza di <i>ignea</i> ); <i>ignea</i> (con prima sillaba chiusa) riceve l'ictus conforme alla posizione forte 1 A, corrispondendolo con quello grammaticale; <i>flumina currunt</i> corrispondono l'ictus metrico con quello grammaticale (sedi 5 A, 6 A).
v.51	<i>Ignis vobis notus est solis qui scire potestis</i>	Vengono rispettati gli ictus in corrispondenza delle sedi forti dell'esametro quantitativo; è presente la cesura pentemimere (sede 3 A corrisponde a <i>notus</i> ); <i>ignis</i> (con prima sillaba chiusa) riceve l'ictus conforme alla posizione forte 1 A, corrispondendolo con quello grammaticale; <i>scire potestis</i> corrispondono l'ictus metrico con quello grammaticale (sedi 5 A, 6 A).
v.52	<i>Immortale sensus et cogitata crimina nostis</i>	Vengono rispettati gli ictus in corrispondenza delle sedi forti dell'esametro quantitativo; è presente la cesura pentemimere (sede 3 A corrisponde a <i>sensus</i> ); <i>immortale</i> (con prima sillaba chiusa) riceve l'ictus conforme alla posizione forte 1 A, corrispondendolo anche con quello grammaticale; <i>crimina nostis</i> corrispondono l'ictus metrico con quello grammaticale (sedi 5 A, 6 A).
v.53	<i>Dic quid agis mortalis homo qui partem de corpore perdis</i>	Vengono rispettati gli ictus in corrispondenza delle sedi forti dell'esametro quantitativo; non è presente la cesura pentemimere (tritemimere presente in corrispondenza di <i>agis</i> ); <i>Dic</i> (sillaba chiusa) riceve l'ictus conforme alla posizione forte 1 A, corrispondendolo con quello grammaticale; <i>corpore perdis</i> corrispondono l'ictus metrico con quello grammaticale (sedi 5 A, 6 A).



v.54	<i>Summe deus tantum me non sinas sanguini et igni</i>	Vengono rispettati gli ictus in corrispondenza delle sedi forti dell'esametro quantitativo; è presente la cesura pentemimere (sede 3 A corrisponde a <i>tantum</i> ); <i>Summe</i> (con prima sillaba chiusa) riceve l'ictus conforme alla posizione forte 1 A, corrispondendolo con quello grammaticale; <i>sanguini et igni</i> corrispondono l'ictus metrico con quello grammaticale (sedi 5 A, 6 A).
v.55	<i>Dum servas animam quo corpore perdes</i>	Vengono rispettati gli ictus in corrispondenza delle sedi forti dell'esametro quantitativo; è presente la cesura pentemimere (sede 3 A corrisponde a <i>animam</i> ); <i>Dum</i> (sillaba chiusa) riceve l'ictus conforme alla posizione forte 1 A; <i>corpore perdes</i> corrispondono l'ictus metrico con quello grammaticale (sedi 5 A, 6 A).
v.56	<i>Cognoscoque meam in me redire figuram</i>	Vengono rispettati gli ictus in corrispondenza delle sedi forti dell'esametro quantitativo; è presente la cesura pentemimere (sede 3 A corrisponde a <i>meam</i> ); <i>cognoscoque</i> (con prima sillaba chiusa) riceve l'ictus conforme alla posizione forte 1 A, corrispondendolo con quello grammaticale in virtù della presenza dell'enclitica <i>que</i> ; <i>redire figuram</i> corrispondono l'ictus metrico con quello grammaticale (sedi 5 A, 6 A), pur corrispondendo la sillaba <i>re</i> (di <i>redire</i> ) al secondo elemento di quarto piede.
v.57	<i>Speroque ignem et ignis non sufficit igni</i>	Vengono rispettati gli ictus in corrispondenza delle sedi forti dell'esametro quantitativo; è presente la cesura pentemimere (sede 3 A corrisponde a <i>et</i> ); <i>speroque</i> (con prima sillaba aperta) riceve l'ictus conforme alla posizione forte 1 A, corrispondendolo con quello grammaticale, fatta eccezione per la variazione impartita dall'enclitica <i>que</i> ; <i>sufficit igni</i> corrispondono l'ictus metrico con quello grammaticale (sedi 5 A, 6 A).
v.58	<i>Bis arsura fero minas irasque potentes</i>	Vengono rispettati gli ictus in corrispondenza delle sedi forti dell'esametro quantitativo; è presente la cesura pentemimere (sede 3 A corrisponde a <i>fero</i> ); il monosillabo <i>bis</i> (sillaba chiusa) riceve l'ictus conforme alla posizione forte 1 A; <i>irasque potentes</i> corrispondono

		l'ictus metrico con quello grammaticale (sedi 5 A, 6 A).
v.59	<i>Surgentem time cui summum serviet aer</i>	Vengono rispettati gli ictus in corrispondenza delle sedi forti dell'esametro quantitativo; è presente la cesura pentemimere (sede 3 A corrisponde a <i>time</i> ); <i>surgentem</i> (con prima sillaba chiusa) riceve l'ictus conforme alla posizione forte 1 A, pur non corrispondendolo con quello grammaticale; <i>serviet aer</i> corrispondono l'ictus metrico con quello grammaticale (sedi 5 A, 6 A).
v.60	<i>Veniet ille dies altus cuius noverit horam</i>	Vengono rispettati gli ictus in corrispondenza delle sedi forti dell'esametro quantitativo; è presente la cesura pentemimere (sede 3 A corrisponde a <i>dies</i> ); <i>Veniet</i> (con prima sillaba aperta) riceve l'ictus conforme alla posizione forte 1 A, corrispondendolo con quello grammaticale; <i>noverit horam</i> corrispondono l'ictus metrico con quello grammaticale (sedi 5 A, 6 A).
v.62	<i>Nec tantum dicam nam scit et ipse diem</i>	Vengono rispettati gli ictus in corrispondenza delle sedi forti dell'esametro quantitativo; è presente la cesura pentemimere (sede 3 A corrisponde a <i>dicam</i> ); il monosillabo <i>nec</i> (sillaba chiusa) riceve l'ictus conforme alla posizione forte 1 A; <i>ipse diem</i> corrispondono l'ictus metrico con quello grammaticale (sedi 5 A, 6 A).
v.63	<i>Qui pater ipse sibi nec a patre discrepat ipse</i>	Vengono rispettati gli ictus in corrispondenza delle sedi forti dell'esametro quantitativo; è presente la cesura pentemimere (sede 3 A corrisponde a <i>sibi</i> ); il monosillabo <i>qui</i> (sillaba aperta) riceve l'ictus conforme alla posizione forte 1 A; <i>discrepat ipse</i> corrispondono l'ictus metrico con quello grammaticale (sedi 5 A, 6 A), pur costituendo la sillaba <i>dis</i> (di <i>discrepat</i> ) il secondo elemento del quarto piede.
v.64	<i>Idem nosse potest quia est scita potestas</i>	Vengono rispettati gli ictus in corrispondenza delle sedi forti dell'esametro quantitativo; è presente la cesura pentemimere (sede 3 A corrisponde a <i>potest</i> ); il pronome <i>idem</i> (sillaba aperta) riceve l'ictus conforme alla posizione

		forte 1 A, corrispondendolo con quello grammaticale; <i>scita potestas</i> corrispondono l'ictus metrico con quello grammaticale (sedi 5 A, 6 A).
v.65	<i>Tunc varias poenas meritis expendimus omnes</i>	Vengono rispettati gli ictus in corrispondenza delle sedi forti dell'esametro quantitativo; è presente la cesura pentemimere (sede 3 A corrisponde a <i>poenas</i> ); il monosillabo <i>tunc</i> (sillaba chiusa) riceve l'ictus conforme alla posizione forte 1 A; <i>expendimus omnes</i> corrispondono l'ictus metrico con quello grammaticale (sedi 5 A, 6 A), pur costituendo la sillaba <i>ec</i> (di <i>expendimus</i> ) il secondo elemento di quarto piede.
v.66	<i>Tunc metuet summum gemitus lacrimasque ciebit</i>	Vengono rispettati gli ictus in corrispondenza delle sedi forti dell'esametro quantitativo; è presente la cesura pentemimere (sede 3 A corrisponde a <i>summum</i> ); il monosillabo <i>tunc</i> (sillaba chiusa) riceve l'ictus conforme alla posizione forte 1 A; <i>lacrimasque ciebit</i> corrispondono l'ictus metrico con quello grammaticale (sedi 5 A, 6 A), pur costituendo le sillabe <i>la; cri</i> (di <i>lacrimasque</i> ) il secondo elemento di quarto piede.
v.67	<i>Cum viderit gemitus torqueri vestitae flammae</i>	Vengono rispettati gli ictus in corrispondenza delle sedi forti dell'esametro quantitativo; è presente la cesura pentemimere (sede 3 A corrisponde a <i>gemitus</i> ); il monosillabo <i>cum</i> (sillaba chiusa) riceve l'ictus conforme alla posizione forte 1 A; <i>vestitae flammae</i> corrispondono l'ictus metrico con quello grammaticale (sedi 5 A, 6 A), pur costituendo la sillaba <i>ves</i> (di <i>vestitae</i> ) il secondo elemento di quarto piede.
v.68	<i>Viris dare ignem et finem non ponere poenae</i>	Vengono rispettati gli ictus in corrispondenza delle sedi forti dell'esametro quantitativo; è presente la cesura pentemimere (sede 3 A corrisponde a <i>et</i> ); <i>viris</i> (con prima sillaba aperta) riceve l'ictus conforme alla posizione forte 1 A, corrispondendolo a quello grammaticale; <i>ponere poenae</i> corrispondono l'ictus metrico con quello grammaticale (sedi 5 A, 6 A).

v.69	<i>Tunc nec regna valent nec possunt omnia regum</i>	Vengono rispettati gli ictus in corrispondenza delle sedi forti dell'esametro quantitativo; è presente la cesura pentemimere (sede 3 A corrisponde a <i>valent</i> ); il monosillabo <i>tunc</i> (sillaba chiusa) riceve l'ictus conforme alla posizione forte 1 A; <i>omnia regum</i> corrispondono l'ictus metrico con quello grammaticale (sedi 5 A, 6 A).
v.70	<i>Purpura nec tincta nec gemmis picta corona</i>	Vengono rispettati gli ictus in corrispondenza delle sedi forti dell'esametro quantitativo; è presente la cesura pentemimere (sede 3 A corrisponde a <i>tincta</i> ); <i>purpura</i> (con prima sillaba chiusa) riceve l'ictus conforme alla posizione forte 1 A e corrispondendolo a quello grammaticale; <i>picta corona</i> corrispondono l'ictus metrico con quello grammaticale (sedi 5 A, 6 A).
v.71	<i>Nec scripta manibus commissa saecula regni</i>	Vengono rispettati gli ictus in corrispondenza delle sedi forti dell'esametro quantitativo; è presente la cesura pentemimere (sede 3 A corrisponde a <i>manibus</i> ); il monosillabo <i>nec</i> (sillaba chiusa) riceve l'ictus conforme alla posizione forte 1 A; <i>saecula regni</i> corrispondono l'ictus metrico con quello grammaticale (sedi 5 A, 6 A).
v.72	<i>Nil possunt artes nullus succurrit aruspex</i>	Vengono rispettati gli ictus in corrispondenza delle sedi forti dell'esametro quantitativo; è presente la cesura pentemimere (sede 3 A corrisponde a <i>artes</i> ); il monosillabo <i>nil</i> (sillaba chiusa) riceve l'ictus conforme alla posizione forte 1 A, corrispondendolo a quello grammaticale; <i>succurrit aruspex</i> corrispondono l'ictus metrico con quello grammaticale (sedi 5 A, 6 A) pur costituendo la sillaba <i>suc</i> (di <i>succurrit</i> ) il secondo elemento di quarto piede.
v.73	<i>Cuncta fessa claudunt honor potentia regnum</i>	Vengono rispettati gli ictus in corrispondenza delle sedi forti dell'esametro quantitativo; è presente la cesura pentemimere (sede 3 A corrisponde a <i>claudunt</i> ); <i>cuncta</i> (con prima sillaba chiusa) riceve l'ictus conforme alla posizione forte 1 A, coincidente con quello gramamticale; <i>potentia regnum</i> corrispondono l'ictus metrico con quello grammaticale (sedi 5 A, 6 A), pur

		costituendo la sillaba <i>po</i> (di <i>potentia</i> ) il secondo elemento di quarto piede.
v.74	<i>Ipse pater nivei latens in limine mundi</i>	Vengono rispettati gli ictus in corrispondenza delle sedi forti dell'esametro quantitativo; è presente la cesura pentemimere (sede 3 A corrisponde a <i>nivei</i> ); il bisillabo <i>ipse</i> (con prima sillaba chiusa) riceve l'ictus conforme alla posizione forte 1 A, corrispondendolo a quello grammaticale; <i>limine mundi</i> corrispondono l'ictus metrico con quello grammaticale (sedi 5 A, 6 A).
v.75	<i>Ipse dabit nitorem suis consistere sanctis</i>	Vengono rispettati gli ictus in corrispondenza delle sedi forti dell'esametro quantitativo; non è presente la cesura pentemimere (la tritemimere cade in corrispondenza di <i>dabit</i> ); il bisillabo <i>ipse</i> (con prima sillaba chiusa) riceve l'ictus conforme alla posizione forte 1 A, corrispondendolo con quello grammaticale; <i>consistere sanctis</i> corrispondono l'ictus metrico con quello grammaticale (sedi 5 A, 6 A), pur costituendo la sillaba <i>con</i> (di <i>consistere</i> ) il secondo elemento del quarto piede.
v.76	<i>Supplices exorant ut iras desinat omnes</i>	Vengono rispettati gli ictus in corrispondenza delle sedi forti dell'esametro quantitativo; è presente la cesura pentemimere (sede 3 A corrisponde a <i>exorant</i> ); <i>supplices</i> (con prima sillaba chiusa) riceve l'ictus conforme alla posizione forte 1 A, corrispondendolo anche con quello grammaticale; <i>desinat omnes</i> corrispondono l'ictus metrico con quello grammaticale (sedi 5 A, 6 A).
v.77	<i>Concurrunt pauci probato pectore sancti</i>	Vengono rispettati gli ictus in corrispondenza delle sedi forti dell'esametro quantitativo; è presente la cesura pentemimere (sede 3 A corrisponde a <i>pauci</i> ); il verbo <i>concurrunt</i> (con prima sillaba chiusa) riceve l'ictus conforme alla posizione forte 1 A, pur non corrispondendolo con quello grammaticale; <i>pectore sancti</i> corrispondono l'ictus metrico con quello grammaticale (sedi 5 A, 6 A).
v.78	<i>Recto corde deum qui</i>	Vengono rispettati gli ictus in corrispondenza delle sedi forti dell'esametro quantitativo; è presente la

	<i>semper coluere potentem</i>	cesura pentemimere (sede 3 A corrisponde a <i>deum</i> ); il bisillabo <i>recto</i> (con prima sillaba chiusa) riceve l'ictus conforme alla posizione forte 1 A, conservandone la specularità con quello grammaticale; <i>coluere potentem</i> corrispondono l'ictus metrico con quello grammaticale (sedi 5 A, 6 A), pur costituendo le sillabe <i>co lu</i> (di <i>coluere</i> ) il secondo elemento di quarto piede.
v.79	<i>In quorum mentes spiritus habitavit alumnus</i>	Vengono rispettati gli ictus in corrispondenza delle sedi forti dell'esametro quantitativo; è presente la cesura pentemimere (sede 3 A corrisponde a <i>mentes</i> ); il monosillabo <i>In</i> (sillaba chiusa) riceve l'ictus conforme alla posizione forte 1 A; <i>habitavit alumnus</i> corrispondono l'ictus metrico con quello grammaticale (sedi 5 A, 6 A), pur costituendo le sillabe <i>ha bi</i> (di <i>habitavit</i> ) il secondo elemento di quarto piede.
v.80	<i>Sinceroque animo voluerunt implere praecepta</i>	Vengono rispettati gli ictus in corrispondenza delle sedi forti dell'esametro quantitativo; è presente la cesura pentemimere (sede 3 A corrisponde a <i>animo</i> ); <i>sinceroque</i> (con prima sillaba chiusa) riceve l'ictus conforme alla posizione forte 1 A, corrispondendolo a quello grammaticale per appoggio dell'enclitica <i>que</i> ; <i>implere praecepta</i> corrispondono l'ictus metrico con quello grammaticale (sedi 5 A, 6 A), pur costituendo la sillaba <i>im</i> (di <i>implere</i> ) il secondo elemento di quarto piede.
v.81	<i>Te semper dixere deum humilesque rogavere</i>	Vengono rispettati gli ictus in corrispondenza delle sedi forti dell'esametro quantitativo fatta eccezione per la 6 A; il monosillabo <i>te</i> (sillaba aperta) riceve l'ictus conforme alla posizione forte 1 A; <i>humilesque rogavere</i> non corrispondono l'ictus metrico con quello grammaticale (sedi 5 A, 6 A).

v.82	<i>Vocibus et gemitum noctesque diesque dedere</i>	Vengono rispettati gli ictus in corrispondenza delle sedi forti dell'esametro quantitativo; è presente la cesura pentemimere (sede 3 A corrisponde a <i>gemitum</i> ); il sostantivo <i>vocibus</i> (con prima sillaba aperta) riceve l'ictus conforme alla posizione forte 1 A, corrispondendolo a quello grammaticale; <i>diesque dedere</i> corrispondono l'ictus metrico con quello grammaticale (sedi 5 A, 6 A), pur costituendo la sillaba <i>di</i> (di <i>diesque</i> ) il secondo elemento di quarto piede.
v.83	<i>Sic vos alloquitur mollito pectore sanctos</i>	Vengono rispettati gli ictus in corrispondenza delle sedi forti dell'esametro quantitativo; è presente la cesura pentemimere (sede 3 A corrisponde a <i>alloquitur</i> ); il monosillabo <i>sic</i> (sillaba chiusa) riceve l'ictus conforme alla posizione forte 1 A; <i>pectore sanctos</i> corrispondono l'ictus metrico con quello grammaticale (sedi 5 A, 6 A).
v.84	<i>En ego sum qui machinam caeli qui sidera feci</i>	Vengono rispettati gli ictus in corrispondenza delle sedi forti dell'esametro quantitativo (*la quantità delle sillabe non è tenuta in considerazione, soprattutto in II e IV sede); non è presente la cesura pentemimere (la tritemimere corrisponde a <i>sum</i> ); il monosillabo <i>en</i> (sillaba chiusa) riceve l'ictus conforme alla posizione forte 1 A; <i>sidera feci</i> corrispondono l'ictus metrico con quello grammaticale (sedi 5 A, 6 A).
v.85	<i>Qui gemino mundum nitere lumine iussi</i>	Vengono rispettati gli ictus in corrispondenza delle sedi forti dell'esametro quantitativo; è presente la cesura pentemimere (sede 3 A corrisponde a <i>mundum</i> ); il monosillabo <i>qui</i> (sillaba aperta) riceve l'ictus conforme alla posizione forte 1 A; <i>lumine iussi</i> corrispondono l'ictus metrico con quello grammaticale (sedi 5 A, 6 A).
v.86	<i>Qui terras mariaque fudi animasque perfudi</i>	Vengono rispettati gli ictus in corrispondenza delle sedi forti dell'esametro quantitativo; non è presente la cesura pentemimere (la tritemimere corrisponde a <i>terras</i> ); il monosillabo <i>qui</i> (sillaba aperta) riceve l'ictus conforme

		alla posizione forte 1 A; <i>animasque perfudi</i> corrispondono l'ictus metrico con quello grammaticale (sedi 5 A, 6 A), pur costituendo le sillabe <i>a ni</i> (di <i>animasque</i> ) ultimo elemento del quarto piede.
v.87	<i>Quique meis manibus artus per membra deduxi</i>	Vengono rispettati gli ictus in corrispondenza delle sedi forti dell'esametro quantitativo; è presente la cesura pentemimere (sede 3 A corrisponde a <i>manibus</i> ); il bisillabo <i>quique</i> (sillaba aperta) riceve l'ictus conforme alla posizione forte 1 A corrispondendolo a quello grammaticale per avvicinamento dell'enclitica; <i>membra deduxi</i> corrispondono l'ictus metrico con quello grammaticale (sedi 5 A, 6 A).
v.88	<i>Ossibus adieci corpus et in ossa medullas</i>	Vengono rispettati gli ictus in corrispondenza delle sedi forti dell'esametro quantitativo; è presente la cesura pentemimere (sede 3 A corrisponde a <i>adieci</i> ); il sostantivo <i>ossibus</i> (con prima sillaba chiusa) riceve l'ictus conforme alla posizione forte 1 A, corrispondendolo con quello grammaticale; <i>ossa medullas</i> corrispondono l'ictus metrico con quello grammaticale (sedi 5 A, 6 A).
v.89	<i>Et nervos stabilivi et venas sanguine plenas</i>	Vengono rispettati gli ictus in corrispondenza delle sedi forti dell'esametro quantitativo; non è presente la cesura pentemimere (la tritemimere corrisponde a <i>nervos</i> ); il monosillabo <i>et</i> (sillaba chiusa) riceve l'ictus conforme alla posizione forte 1 A; <i>sanguine plenas</i> corrispondono l'ictus metrico con quello grammaticale (sedi 5 A, 6 A).
v.90	<i>Qui cutem nitidam limo glutinante formavi</i>	Vengono rispettati gli ictus in corrispondenza delle sedi forti dell'esametro quantitativo; è presente la cesura pentemimere (sede 3 A corrisponde a <i>cutem</i> ); il monosillabo <i>qui</i> (sillaba chiusa) riceve l'ictus conforme alla posizione forte 1 A; <i>glutinante formavi</i> corrispondono l'ictus metrico con quello grammaticale (sedi 5 A, 6 A), pur costituendo le sillabe <i>glu ti</i> (di <i>glutinante</i> ) il secondo elemento di quarto piede.
v.91	<i>Inseruique animas et</i>	Vengono rispettati gli ictus in corrispondenza delle sedi forti dell'esametro quantitativo; è presente la



	<i>sensus mentibus auxi</i>	cesura pentemimere (sede 3 A corrisponde a <i>animas</i> ); il verbo <i>inseruique</i> (con prima sillaba chiusa) riceve l'ictus conforme alla posizione forte 1 A, corrispondendolo con quello grammaticale per l'aggiunta dell'enclitico <i>que</i> .; <i>mentibus auxi</i> corrispondono l'ictus metrico con quello grammaticale (sedi 5 A, 6 A).
v.92	<i>Qui victum animis tribui et corporis escam</i>	Vengono rispettati gli ictus in corrispondenza delle sedi forti dell'esametro quantitativo; è presente la cesura pentemimere (sede 3 A corrisponde a <i>animis</i> ); il monosillabo <i>qui</i> (sillaba chiusa) riceve l'ictus conforme alla posizione forte 1 A; <i>corporis escam</i> corrispondono l'ictus metrico con quello grammaticale (sedi 5 A, 6 A).
v.93	<i>Divitiasque dedi fluviis arvisque metalla</i>	Vengono rispettati gli ictus in corrispondenza delle sedi forti dell'esametro quantitativo; è presente la cesura pentemimere (sede 3 A corrisponde a <i>dedi</i> ); <i>divitiasque</i> (con prima sillaba aperta) riceve l'ictus conforme alla posizione forte 1 A, corrispondendolo con quello grammaticale ottenuto dall'aggiunta dell'enclitica <i>que</i> ; <i>arvisque metalla</i> corrispondono l'ictus metrico con quello grammaticale (sedi 5 A, 6 A).
v.94	<i>Et puros fontes et aquas fontibus aptas</i>	Vengono rispettati gli ictus in corrispondenza delle sedi forti dell'esametro quantitativo; è presente la cesura pentemimere (sede 3 A corrisponde a <i>fontes</i> ); il monosillabo <i>et</i> (sillaba chiusa) riceve l'ictus conforme alla posizione forte 1 A; <i>fontibus aquas</i> corrispondono l'ictus metrico con quello grammaticale (sedi 5 A, 6 A).
v.95	<i>Armentumque genus pecudum aviumque naturas</i>	Vengono rispettati gli ictus in corrispondenza delle sedi forti dell'esametro quantitativo; è presente la cesura pentemimere (sede 3 A corrisponde a <i>genus</i> ); <i>armentumque</i> (con prima sillaba chiusa) riceve l'ictus conforme alla posizione forte 1 A, corrispondendolo a quello grammaticale ottenuto per accostamento del <i>que</i> enclitico; <i>aviumque naturas</i> corrispondono l'ictus metrico con quello grammaticale (sedi 5 A, 6 A).

v.96	<i>Qui lac uberibus separato sanguine clausi</i>	Vengono rispettati gli ictus in corrispondenza delle sedi forti dell'esametro quantitativo; è presente la cesura pentemimere (sede 3 A corrisponde a <i>uberibus</i> ); il monosillabo <i>qui</i> (sillaba aperta) riceve l'ictus conforme alla posizione forte 1 A; <i>sanguine clausi</i> corrispondono l'ictus metrico con quello grammaticale (sedi 5 A, 6 A).
v.97	<i>Arida qui volui sulcis viridescere gramen</i>	Vengono rispettati gli ictus in corrispondenza delle sedi forti dell'esametro quantitativo; è presente la cesura pentemimere (sede 3 A corrisponde a <i>volui</i> ); <i>Arida</i> (con la sillaba aperta) riceve l'ictus conforme alla posizione forte 1 A, corrispondendolo a quello grammaticale; <i>viridescere gramen</i> corrispondono l'ictus metrico con quello grammaticale (sedi 5 A, 6 A), pur costituendo le sillabe <i>vi ri</i> (di <i>viridescere</i> ) il secondo elemento di quarto piede.
v.98	<i>Qui culmos fragiles spicato semine clausi</i>	Vengono rispettati gli ictus in corrispondenza delle sedi forti dell'esametro quantitativo; è presente la cesura pentemimere (sede 3 A corrisponde a <i>fragiles</i> ); il monosillabo <i>qui</i> (sillaba aperta) riceve l'ictus conforme alla posizione forte 1 A; <i>semine clausi</i> corrispondono l'ictus metrico con quello grammaticale (sedi 5 A, 6 A).
v.99	<i>Qui floribus terram variato germine pinxi</i>	Vengono rispettati gli ictus in corrispondenza delle sedi forti dell'esametro quantitativo; è presente la cesura pentemimere (sede 3 A corrisponde a <i>terram</i> ); il monosillabo <i>qui</i> (sillaba aperta) riceve l'ictus conforme alla posizione forte 1 A; <i>germine pinxi</i> corrispondono l'ictus metrico con quello grammaticale (sedi 5 A, 6 A).
v.100	<i>Qui dulces animas apium domosque providi</i>	Vengono rispettati gli ictus in corrispondenza delle sedi forti dell'esametro quantitativo; è presente la cesura pentemimere (sede 3 A corrisponde a <i>animas</i> ); il monosillabo <i>qui</i> (sillaba aperta) riceve l'ictus conforme alla posizione forte 1 A; <i>domosque providi</i> corrispondono l'ictus metrico con quello grammaticale (sedi 5 A, 6 A), pur costituendo la sillaba <i>do</i> (di <i>domosque</i> ) come secondo elemento di quarto piede.

v.101	<i>Qui globos pomis humore grandescere iussi</i>	Vengono rispettati gli ictus in corrispondenza delle sedi forti dell'esametro quantitativo; è presente la cesura pentemimere (sede 3 A corrisponde a <i>pomis</i> ); il monosillabo <i>qui</i> (sillaba aperta) riceve l'ictus conforme alla posizione forte 1 A; <i>grandescere iussi</i> corrispondono l'ictus metrico con quello grammaticale (sedi 5 A, 6 A), pur costituendo la sillaba <i>gran</i> (di <i>grandescere</i> ) al secondo elemento di quarto piede.
v.102	<i>Qui vineta dedi venasque in corpore feci</i>	Vengono rispettati gli ictus in corrispondenza delle sedi forti dell'esametro quantitativo; è presente la cesura pentemimere (sede 3 A corrisponde a <i>dedi</i> ); il monosillabo <i>qui</i> (sillaba aperta) riceve l'ictus conforme alla posizione forte 1 A; <i>corpore feci</i> corrispondono l'ictus metrico con quello grammaticale (sedi 5 A, 6 A).
v.103	<i>Haec homini provisa dedi nec inventa negavi</i>	Vengono rispettati gli ictus in corrispondenza delle sedi forti dell'esametro quantitativo; non è presente la cesura pentemimere (la tritemimere incombe su <i>homini</i> ); il monosillabo <i>Haec</i> (sillaba chiusa) riceve l'ictus conforme alla posizione forte 1 A; <i>inventa negavi</i> corrispondono l'ictus metrico con quello grammaticale (sedi 5 A, 6 A), pur costituendo la sillaba <i>in</i> (di <i>inventa</i> ) l'ultimo elemento di quarto piede.
v.104	<i>Ingratus ego sum has gratias accipit alter</i>	Vengono rispettati gli ictus in corrispondenza delle sedi forti dell'esametro quantitativo; è presente la cesura pentemimere (sede 3 A corrisponde a <i>sum</i> ); <i>Ingratus</i> (con prima sillaba chiusa) riceve l'ictus conforme alla posizione forte 1 A, pur non corrispondendo a quello grammaticale; <i>accipit alter</i> corrispondono l'ictus metrico con quello grammaticale (sedi 5 A, 6 A).
v.105	<i>Hoc meritis confertur opus et praemia factis</i>	Vengono rispettati gli ictus in corrispondenza delle sedi forti dell'esametro quantitativo; non è presente la cesura pentemimere (la tritemimere è presente in <i>meritis</i> ); il monosillabo <i>hoc</i> (sillaba chiusa) riceve l'ictus conforme alla posizione forte 1 A; <i>praemia factis</i>

		corrispondono l'ictus metrico con quello grammaticale (sedi 5 A, 6 A).
v.106	<i>Montes saxa colunt arietes tauros et antra</i>	Vengono rispettati gli ictus in corrispondenza delle sedi forti dell'esametro quantitativo; è presente la cesura pentemimere (sede 3 A corrisponde a <i>colunt</i> ); <i>montes</i> (con prima sillaba chiusa) riceve l'ictus conforme alla posizione forte 1 A, corrispondendolo a quello grammaticale; <i>tauros et antra</i> corrispondono l'ictus metrico con quello grammaticale (sedi 5 A, 6 A).
v.107	<i>Statuas fontes aras et inane sepulchrum</i>	Vengono rispettati gli ictus in corrispondenza delle sedi forti dell'esametro quantitativo; è presente la cesura pentemimere (sede 3 A corrisponde a <i>fontes</i> ); <i>statuas</i> (con prima sillaba aperta) riceve l'ictus conforme alla posizione forte 1 A, corrispondendolo a quello grammaticale; <i>inane sepulchrum</i> corrispondono l'ictus metrico con quello grammaticale (sedi 5 A, 6 A), pur costituendo la sillaba <i>i</i> (di <i>inane</i> ) l'ultimo elemento del quarto piede.
v.108	<i>Auguriant volucres solem lunamque fatentur</i>	Vengono rispettati gli ictus in corrispondenza delle sedi forti dell'esametro quantitativo; è presente la cesura pentemimere (sede 3 A corrisponde a <i>volucres</i> ); <i>auguriant</i> (con la prima sillaba chiusa) riceve l'ictus conforme alla posizione forte 1 A, pur non corrispondendolo grammaticalmente; <i>lunamque fatentur</i> corrispondono l'ictus metrico con quello grammaticale (sedi 5 A, 6 A).
v.109	<i>Auctorem operum tempnunt magnumque relinquunt</i>	Vengono rispettati gli ictus in corrispondenza delle sedi forti dell'esametro quantitativo; è presente la cesura pentemimere (sede 3 A corrisponde a <i>operum</i> ); <i>auctorem</i> (con prima sillaba chiusa) riceve l'ictus conforme alla posizione forte 1 A, pur non corrispondendolo con quello grammaticale; <i>magnumque relinquunt</i> corrispondono l'ictus metrico con quello grammaticale (sedi 5 A, 6 A), pur costituendo la sillaba <i>mag</i> (di <i>magnum</i> ) il secondo elemento di quarto piede.

v.110	<i>En ego cur meo redemi sanguine cunctos</i>	Vengono rispettati gli ictus in corrispondenza delle sedi forti dell'esametro quantitativo; è presente la cesura pentemimere (sede 3 A corrisponde a <i>meo</i> ); il monosillabo <i>en</i> (sillaba chiusa) riceve l'ictus conforme alla posizione forte 1 A; <i>sanguine cunctos</i> corrispondono l'ictus metrico con quello grammaticale (sedi 5 A, 6 A).
v.111	<i>Si de sede regnum hominum terrena mutarunt</i>	Vengono rispettati gli ictus in corrispondenza delle sedi forti dell'esametro quantitativo; è presente la cesura pentemimere (sede 3 A corrisponde a <i>regnum</i> ); il monosillabo <i>si</i> (sillaba chiusa) riceve l'ictus conforme alla posizione forte 1 A; <i>terrena mutarunt</i> corrispondono l'ictus metrico con quello grammaticale (sedi 5 A, 6 A), pur costituendo la sillaba <i>ter</i> (di <i>terrena</i> ) il secondo elemento di quarto piede.
v.112	<i>Cupiditas maior quam de tenebris horror erat</i>	Vengono rispettati gli ictus in corrispondenza delle sedi forti dell'esametro quantitativo (* instabilità della sede IV); è presente la cesura pentemimere (sede 3 A corrisponde a <i>maior</i> ); <i>cupiditas</i> (con prima sillaba aperta) riceve l'ictus conforme alla posizione forte 1 A, non corrispondendolo con quello grammaticale; <i>horror erat</i> corrispondono l'ictus metrico con quello grammaticale (sedi 5 A, 6 A).
v.113	<i>Ut mea sit anima ipse me non tempore quaeret</i>	Vengono rispettati gli ictus in corrispondenza delle sedi forti dell'esametro quantitativo; è presente la cesura pentemimere (sede 3 A corrisponde a <i>anima</i> ); il monosillabo <i>ut</i> (sillaba chiusa) riceve l'ictus conforme alla posizione forte 1 A; <i>tempore quaeret</i> corrispondono l'ictus metrico con quello grammaticale (sedi 5 A, 6 A).
v.114	<i>Accipite praecepta iusto animo de corpore casto</i>	Vengono rispettati gli ictus in corrispondenza delle sedi forti dell'esametro quantitativo; non è presente la cesura pentemimere (la tritemimere incombe sul verbo <i>accipite</i> ); <i>Accipite</i> (con prima sillaba chiusa) riceve l'ictus conforme alla posizione forte 1 A, pur non corrispondendolo con quello grammaticale; <i>corpore casto</i>

		corrispondono l'ictus metrico con quello grammaticale (sedi 5 A, 6 A).
v.115	<i>Qui datis fletus digna mercede probate</i>	Vengono rispettati gli ictus in corrispondenza delle sedi forti dell'esametro quantitativo; è presente la cesura pentemimere (sede 3 A corrisponde a <i>fletus</i> ); il monosillabo <i>qui</i> (sillaba chiusa) riceve l'ictus conforme alla posizione forte 1 A; <i>mercede probate</i> corrispondono l'ictus metrico con quello grammaticale (sedi 5 A, 6 A), pur costituendo la sillaba <i>mer</i> (di <i>mercede</i> ) con il secondo elemento di quarto piede.
v.116	<i>Urgentur anni ad finem saecula currunt</i>	Vengono rispettati gli ictus in corrispondenza delle sedi forti dell'esametro quantitativo; è presente la cesura pentemimere (sede 3 A corrisponde a <i>anni</i> ); <i>urgentur</i> (con prima sillaba chiusa) riceve l'ictus conforme alla posizione forte 1 A, pur non corrispondendo con quello grammaticale; <i>saecula currunt</i> corrispondono l'ictus metrico con quello grammaticale (sedi 5 A, 6 A).
v.117	<i>Quem deus novit et mihi scire negavit</i>	Vengono rispettati gli ictus in corrispondenza delle sedi forti dell'esametro quantitativo; è presente la cesura pentemimere (sede 3 A corrisponde a <i>novit</i> ); il monosillabo <i>quem</i> (sillaba chiusa) riceve l'ictus conforme alla posizione forte 1 A; <i>scire negavit</i> corrispondono l'ictus metrico con quello grammaticale (sedi 5 A, 6 A).
v.118	<i>Res tantum scio quae sint et quae futura canantur</i>	Vengono rispettati gli ictus in corrispondenza delle sedi forti dell'esametro quantitativo; è presente la cesura pentemimere (sede 3 A corrisponde a <i>scio</i> ); il monosillabo <i>res</i> (sillaba chiusa) riceve l'ictus conforme alla posizione forte 1 A, coincidente nella forma con quello grammaticale; <i>futura canantur</i> corrispondono l'ictus metrico con quello grammaticale (sedi 5 A, 6 A), dove la

		sillaba <i>fu</i> (di <i>futura</i> ) appartiene al metro precedente.
v.119	<i>Omnia nam minuuntur astra faticunt</i>	Vengono rispettati gli ictus in corrispondenza delle sedi forti dell'esametro quantitativo; non è presente la cesura pentemimere (la tritemimere incombe sul sostantivo <i>omnia</i> dove si verifica lo iato); <i>omnia</i> (con sillaba chiusa) riceve l'ictus conforme alla posizione forte 1 A, coincidente con quello grammaticale; <i>astra faticunt</i> corrispondono l'ictus metrico con quello grammaticale (sedi 5 A, 6 A).
v.120	<i>Solvuntur terrae et pauper vestitur aer</i>	Vengono rispettati gli ictus in corrispondenza delle sedi forti dell'esametro quantitativo; è presente la cesura pentemimere (sede 3 A corrisponde a <i>terrae</i> ); il monosillabo <i>solvuntur</i> (con prima sillaba chiusa) riceve l'ictus conforme alla posizione forte 1 A, pur non corrispondendo a quello grammaticale; <i>vestitur aer</i> corrispondono l'ictus metrico con quello grammaticale (sedi 5 A, 6 A).
v.121	<i>Sanguine subtracto displicet omne genus</i>	Vengono rispettati gli ictus in corrispondenza delle sedi forti dell'esametro quantitativo; è presente la cesura pentemimere (sede 3 A corrisponde a <i>subtracto</i> ); <i>sanguine</i> (con prima sillaba chiusa) riceve l'ictus conforme alla posizione forte 1 A, corrispondendolo con quello grammaticale; <i>omne genus</i> corrispondono l'ictus metrico con quello grammaticale (sedi 5 A, 6 A).
v.122	<i>Facta gravant hominem perdunt cogitata nocentem</i>	Vengono rispettati gli ictus in corrispondenza delle sedi forti dell'esametro quantitativo; è presente la cesura pentemimere (sede 3 A corrisponde a <i>hominem</i> ); <i>facta</i> (con prima sillaba chiusa) riceve l'ictus conforme alla posizione forte 1 A, corrispondendolo con quello grammaticale; <i>cogitata nocentem</i> corrispondono l'ictus metrico con quello grammaticale (sedi 5 A, 6 A), con le sillabe <i>co gi</i> (di <i>cogitata</i> ) appartenenti al piede precedente.

v.123	<i>Sed perit exultans ut fides crimina purget</i>	Vengono rispettati gli ictus in corrispondenza delle sedi forti dell'esametro quantitativo; è presente la cesura pentemimere (sede 3 A corrisponde a <i>exultans</i> ); il monosillabo <i>sed</i> (sillaba chiusa) riceve l'ictus conforme alla posizione forte 1 A; <i>crimina purget</i> corrispondono l'ictus metrico con quello grammaticale (sedi 5 A, 6 A).
v.124	<i>Tunc genus omne reparabitur quod reddet ex se</i>	Vengono rispettati gli ictus in corrispondenza delle sedi forti dell'esametro quantitativo; <b>non sono presenti cesure forti</b> ; il monosillabo <i>tunc</i> (sillaba chiusa) riceve l'ictus conforme alla posizione forte 1 A; <i>reddet ex se</i> corrispondono l'ictus metrico con quello grammaticale (sedi 5 A, 6 A).
v.125	<i>Purum in aeternum iubebit manere nitorem</i>	Vengono rispettati gli ictus in corrispondenza delle sedi forti dell'esametro quantitativo; è presente la cesura pentemimere (sede 3 A corrisponde a <i>aeternum</i> ); <i>purum</i> (con la prima sillaba aperta) riceve l'ictus conforme alla posizione forte 1 A, corrispondente all'accento grammaticale; <i>manere nitorem</i> corrispondono l'ictus metrico con quello grammaticale (sedi 5 A, 6 A), con la sillaba <i>ma</i> (di <i>manere</i> ) appartenente al piede precedente.
v.126	<i>Et castis palma meritis habitacula praestat</i>	Vengono rispettati gli ictus in corrispondenza delle sedi forti dell'esametro quantitativo; è presente la cesura pentemimere (sede 3 A corrisponde a <i>palma</i> ); il monosillabo <i>et</i> (sillaba chiusa) riceve l'ictus conforme alla posizione forte 1 A; <i>habitacula praestat</i> corrispondono l'ictus metrico con quello grammaticale (sedi 5 A, 6 A), con le sillabe <i>ha bi</i> (di <i>habitacula</i> ) appartenenti al piede precedente.
v.127	<i>Sub tali domino locum nec dives habebit</i>	Vengono rispettati gli ictus in corrispondenza delle sedi forti dell'esametro quantitativo; è presente la cesura pentemimere (sede 3 A corrisponde a <i>domino</i> ); il monosillabo <i>sub</i> (sillaba chiusa) riceve l'ictus conforme alla posizione forte 1 A; <i>dives habebit</i> corrispondono l'ictus metrico con quello grammaticale (sedi 5 A, 6 A).



v.128	<i>Pauper dives erit corde qui credidit alto</i>	Vengono rispettati gli ictus in corrispondenza delle sedi forti dell'esametro quantitativo; è presente la cesura pentemimere (sede 3 A corrisponde a <i>erit</i> ); <i>pauper</i> (con prima sillaba chiusa) riceve l'ictus conforme alla posizione forte 1 A, con accento corrispondente a quello metrico; <i>credidit alto</i> corrispondono l'ictus metrico con quello grammaticale (sedi 5 A, 6 A).
v.129	<i>Peccata tartarum nec praemia quaerunt</i>	Vengono rispettati gli ictus in corrispondenza delle sedi forti dell'esametro quantitativo; è presente la cesura pentemimere (sede 3 A corrisponde a <i>tartarum</i> ); <i>peccata</i> (con prima sillaba chiusa) riceve l'ictus conforme alla posizione forte 1 A, pur non corrispondendo con quello grammaticale; <i>praemia quaerunt</i> corrispondono l'ictus metrico con quello grammaticale (sedi 5 A, 6 A).
v.130	<i>Bene fecisse nimis haec sunt compendia vitae</i>	Vengono rispettati gli ictus in corrispondenza delle sedi forti dell'esametro quantitativo; è presente la cesura pentemimere (sede 3 A corrisponde a <i>nimis</i> ); <i>bene</i> (con prima sillaba aperta) riceve l'ictus conforme alla posizione forte 1 A, corrispondendo nell'accento grammaticale; <i>compendia vitae</i> corrispondono l'ictus metrico con quello grammaticale (sedi 5 A, 6 A), con sillaba <i>com</i> (di <i>compendia</i> ) appartenente al piede precedente.
v.131	<i>Dicere quod carum est quod maior colligit auctor</i>	Vengono rispettati gli ictus in corrispondenza delle sedi forti dell'esametro quantitativo; è presente la cesura pentemimere (sede 3 A corrisponde a <i>est</i> ); <i>dicere</i> (con prima sillaba aperta) riceve l'ictus conforme alla posizione forte 1 A, mantenendo coincidenza con accento grammaticale; <i>colligit auctor</i> corrispondono l'ictus metrico con quello grammaticale (sedi 5 A, 6 A).
v.132	<i>Ponere quoque simplex habet natura nutritum</i>	Vengono rispettati gli ictus in corrispondenza delle sedi forti dell'esametro quantitativo; è presente la cesura pentemimere (sede 3 A corrisponde a <i>simplex</i> ); <i>ponere</i> (con la prima sillaba aperta) riceve l'ictus conforme alla posizione forte 1 A, con coincidenza

		dell'accento grammaticale; <i>natura nutritum</i> corrispondono l'ictus metrico con quello grammaticale (sedi 5 A, 6 A), con sillaba <i>na</i> (di <i>natura</i> ) appartenente al piede precedente.
v.133	<i>En ego mortalis quae scivi carmina dixi</i>	Vengono rispettati gli ictus in corrispondenza delle sedi forti dell'esametro quantitativo; è presente la cesura pentemimere (sede 3 A corrisponde a <i>mortalis</i> ); il monosillabo <i>en</i> (sillaba chiusa) riceve l'ictus conforme alla posizione forte 1 A; <i>carmina dixi</i> corrispondono l'ictus metrico con quello grammaticale (sedi 5 A, 6 A).
<b>v.134</b>	<i>Quae nec sacra dies nec ultrix colla caecidi</i>	Vengono rispettati gli ictus in corrispondenza delle sedi forti dell'esametro quantitativo; è presente la cesura pentemimere (sede 3 A corrisponde a <i>dies</i> (?)); il monosillabo <i>quae</i> (sillaba chiusa) riceve l'ictus conforme alla posizione forte 1 A; <i>colla caecidi</i> corrispondono l'ictus metrico con quello grammaticale (con sedi *irregolari 5 A, 6 A).
v-135	<i>Digna si sum rapiat animamque in sidere condat</i>	Vengono rispettati gli ictus in corrispondenza delle sedi forti dell'esametro quantitativo; è presente la cesura pentemimere (sede 3 A corrisponde a <i>rapiat</i> ); <i>digna</i> (con prima sillaba chiusa) riceve l'ictus conforme alla posizione forte 1 A, con conforme accento grammaticale; <i>sidere condat</i> corrispondono l'ictus metrico con quello grammaticale (sedi 5 A, 6 A).
v.136	<i>Vita brevis hominis finitis solvitur annis</i>	Vengono rispettati gli ictus in corrispondenza delle sedi forti dell'esametro quantitativo; è presente la cesura pentemimere (sede 3 A corrisponde a <i>hominis</i> ); <i>vita</i> (con la prima sillaba aperta) riceve l'ictus conforme alla posizione forte 1 A, con coincidenza dell'ictus grammaticale; <i>solvitur annis</i> corrispondono l'ictus metrico con quello grammaticale (sedi 5 A, 6 A).



## RINGRAZIAMENTI

Al termine di questo lavoro si intendono ringraziare coloro che hanno fornito appoggio scientifico e sostegno personale all'autrice.

Di qui in poi verrà usata la prima persona singolare, contravvenendo a qual si voglia rigore accademico. D'altra parte, lo *status* soggettivo della pagina lo concede.

Un grande ringraziamento è rivolto al Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università di Macerata e, in modo particolare ai prof. *Roberto Palla*, prof.ssa *Maria Grazia Moroni* e prof. *Giuseppe Flammini* i quali, oltre ad aver perfezionato negli anni i miei gusti letterari, hanno supervisionato con disponibilità e apertura il mio lavoro di ricerca, non rinunciando mai a confronti e consigli.

Un grazie anche al prof. *Massimo Bonafin* con cui mi è stato possibile assaporare il meraviglioso confine dell'alterità letteraria, tra classicismo e virtù romanze, tra Sibille e Streghe.

Un ringraziamento lo devo ai miei colleghi che hanno riscattato le mie visioni di vita e con cui ho condiviso questa esperienza magica e inabissante che è la ricerca. Grazie *Massi*, grazie *Andrea*, grazie *Carlotta*. Proprio con te ho trovato l'affinità diversamente strutturata tra corpi, menti e vite, correndo da un treno ad un altro, dall'Austria a Roma, da Parigi a Macerata, dall'*Alter* all'*Ego*.

Grazie alla mia famiglia, soprattutto nei miei momenti di lontananza.

Grazie a tutti gli amici di sempre che, ormai in maniera iperbolica e ridondante, immagino saranno stufi di vedersi citati al fondo dei miei lavori. A loro debbo il mio ristoro e la mia vivacità giornaliera.

Soprattutto, grazie *Sofia* che rimani la mia stella polare. In tutte le terre malandrine in cui ci siamo trovate, il cielo per noi non è cambiato.

Soprattutto, grazie *Vanessa*: tu sei la donna del mio cuore, la sorella, la crescita, il confronto, l'errore, la vittoria, la condivisione.

Grazie al mio professore *Claudio Micaelli* che mi perdonerà se lo cito in ultima posizione. D'altra parte qualcuno di importante disse: "gli ultimi saranno i primi".

*Claudio Micaelli* è stato guida e maestro in questa ricerca sibillina che ha animato i miei ultimi cinque anni di vita. L'attenzione, la premura, la disponibilità, la trasparenza e la chiarezza hanno permesso che io lavorassi serena e apprendendo, migliorando e scoprendo le mie vere tendenze, le mie trascurate passioni. Ho imparato da lui a riconoscere la coincidenza tra l'essere e l'essere sociale. Lo avrò a modello per rappresentarmi persona culturalmente ricca e generosa. Egli è davvero uno degli uomini più intellettualmente onesti che io abbia conosciuto.

Ringrazio Macerata, le mie montagne e le storie che di bocca in bocca volano, che di penna in penna vengono tramandate.

Infine, grazie a Te, che, mi piace pensarla così, sei venuta tra le mie mani e mi hai ispirata.

