



Riflessioni comparative: la Sibilla come frontiera letteraria dell'identità dei popoli

di Elena Santilli

*[...] Adattando con la sua ineffabile sapienza all'utilità
e al progresso comune tutto ciò che esiste,
si richiede concordia e comunione di opere in queste creature,
nonostante che esse siano diverse l'una dall'altra per disposizione d'animo,
sì che, pur con diversi movimenti esse realizzino la perfezione di un solo mondo
e la stessa varietà delle intelligenze celesti tenda
ad un solo fine di perfezione. (Origene, De Principiis, II, 1, 2)*

Pensare a un confine, a un contatto, a un confronto, implica un approccio di 'relazionalità' alternativa e normalizzata tra le parti logiche coinvolte. Se il campo di azione è quello letterario è necessario approcciare tale 'relazionalità' in maniera comparativa: è ciò cui si allude nel fortunato saggio *Noi e i Greci* di Marcel Detienne (2007). Infatti, proprio il titolo del paragrafo contenuto nel quarto capitolo del testo riporta: "Noi e i Greci: con o senza contesto?"

In quell'occasione lo storico belga affronta il possibile campo di condivisione del paradigma della 'verità' tra popolazione greca e rivisitazione heideggeriana, per giungere ad esprimersi sul possibile "superamento della metafisica tra i Greci e 'noi'" (Detienne 2007: 80).

Con il medesimo approccio di indagine, che presuppone un'ermeneutica di natura sincronica e diacronica, tematica e con-testuale, si propone una lettura delle fonti classiche, giudaiche e cristiane sulla figura mitologica della Sibilla, accennando agli effettivi contatti sviluppati dal passato fino alla tardo-antichità per mezzo di questo personaggio e alle possibilità metodologiche di un consapevole comparativismo dell'antico.



1. IL TIPO SIBILLINO: UN CLONE METAFISICO

Parlare della Sibilla è alquanto complesso dal momento che definire 'Sibilla', implica inserirsi in una *querelle* ancora oggi priva di risposte. Ciò a causa dell'assenza di fonti classiche e tardo antiche che individuino le caratteristiche peculiari del personaggio, sempre descritto in modo 'scontato', con riferimenti per lo più destinati a informazioni genealogiche e geografiche. Nonostante ciò, Sibilla è uno dei personaggi più frequentati della antichità, in contesti religiosi, ma anche profani e politici.

Se ne può parlare come di un 'autonomo tipo profetico' dell'antichità, descrivibile come una donna virile *super humanos* in grado di instaurare un contatto con il dio ispiratore e di vaticinare su eventi *super tempora*.

Tale inquadramento prototipico è ricavabile dagli accenni che al personaggio si fanno nelle varie tradizioni letterarie e culturali.

Il primo autore a menzionare Sibilla è Eraclito nel V sec. a.C. Nel testo riportato per via indiretta da Plutarco (*Moralia*, 397 a), si legge di una "Sibilla con bocca folle" che "attraversa con la sua voce i millenni", grazie al dio. Di poco posteriore è la citazione di Sibilla nella tradizione filosofica: Platone (*Phaedrus*, 244 b) annovera Sibilla come esempio della mantica di ispirazione divina (μαντική ἐνθέω), lei che, con molti altri della sua stessa natura, "predicando molte cose a molte persone, indirizza (i beni) sulla retta via per il futuro".

Di una 'indovina' riferisce Varrone, fonte del famosissimo decalogo sibillino su cui si basa la ricezione occidentale della Sibilla e la cristallizzazione numerica delle Sibille, sempre dieci fino alla *variatio* imposta dalla tradizione cristiana che ne aggiungerà due per eguagliare il numero degli Apostoli e dei Profeti, decretando una *tota assimilatio* del personaggio alla compagine religiosa.

Nello specifico il Reatino, trasmesso per via indiretta da Lattanzio (*Divinae Institutiones* 1, 6, 7) offre uno dei primi tentativi di spiegazione etimologica del nome. Egli si esprime in questi termini, evocando nella mente dei lettori un nome parlante alla greca che rivela una connessione con il mondo umano e con il mondo divino:

[...] tutte le indovine erano chiamate 'Sibyllae' dagli antichi, o dal nome di una donna di Delfi, o perché esprimevano il consiglio degli Dei. Poiché nel dialetto eolico si usava chiamare gli dei non θεούς (theous), ma σιούς (sious) e consiglio non βουλήν (boulen), ma βουλλαν (boullan).¹

La continuità romana della figura sibillina è alquanto curiosa se si pensa alla istituzionalizzazione politica dei contenuti dei Libri Sibillini, distrutti soltanto nel 400 d.C. ad opera di Stilicone e, fino a quel tempo, gestiti dal potere statale in modo esclusivo. La credenza romana rivolta al mito sibillino è dimostrata da una lunga serie di citazioni che di Sibilla vengono fatte, tra cui merita menzione quella fornita da

¹ Nella traduzione a cura di Carla Boccherini la discrasia tra βουλλαν della traduzione e βουλίαν del testo originale presuppone la scelta filologica dell'editore che interviene sul testo, ipotizzando un errore di trascrizione da parte di Lattanzio nella citazione della sua fonte (Heck und Wlosok 2005: 23-24).



Tibullo (*Elegiae* 2, 5, vv.15-78). Sibilla è una 'cantante' di fati, incapace di ingannare il popolo romano, per la qualità divinatoria ispirata da Febo, secondo una *image* mitica, frutto della rielaborazione in *aemulatio in imitando* del quadretto sibillino offerto sia nell'*Eneide* (*Aeneis*, 6, vv.10-12) quanto pure accennato nelle *Bucoliche*. Infatti, è il poeta mantovano a suggellare l'*imago Sibyllae* del mondo antico quando descrive "l'orrenda Sibilla/antro selvaggio: cui il grande animo e il cuore empie il vate di Delo e le apre il futuro", come una donna dall'animo agitato, una profetessa che "canta enigmi paurosi e rimbomba nell'antro,/il vero avvolgendo di tenebre: tali redini scuote/ alla furente, nel petto così affonda Apollo gli sproni" (*Aeneis*, 6, vv. 100-101).

Le suggestioni del personaggio penetrano anche nella tradizione cristiana, passando per quella giudaica. Valgano, ad esempio, le citazioni che Tertulliano riporta in merito alla Sibilla, una "profetessa fedele del Vero Dio" (*Apologeticum*, 19, 10) o anche quelle di sant'Agostino che considera la Sibilla Eritrea, anche se non senza qualche riserva, colei che "ha scritto vaticini espliciti intorno a Cristo" (*De Civitate Dei*, 18, 23). Ancora, nel VII secolo d.C., nientemeno che Isidoro di Siviglia (*Origines*, 8, 1-2) riassume il carattere profetico delle Sibille, affermando:

Alle profetesse si attribuisce in genere il nome greco di *Sibille* [...]. Appunto perché erano solite interpretare per gli esseri umani la volontà divina, tali donne furono denominate Sibille.

Non che, poi, la Sibilla sia stata dimenticata nella tradizione tarda greco-orientale: Clemente Alessandrino riassume bene l'ambiguità di una Sibilla ai limiti tra il mondo pagano e il mondo cristiano quando quella descritta nel *Protrettico* (*Protrecticus*, 6, 71, 4) come "la profetessa degli Ebrei", ispirata dal Dio giudaico, diviene "poetessa" nel *Pedagogo* (*Paedagogus*, 2, 10; 98, 3). Con un impercettibile eppur cogente cambiamento di tono, l'autore, ammiccando criticamente al profetismo poetico pagano, con una semplice apposizione, pone in essere una accusa al popolino ignaro della rivelazione divina cristiana.

Questo atteggiamento controverso, che adombra quella 'sicura incertezza' tipica sibillina, viene mantenuto nel Medioevo laico e religioso. Non sorprende, dunque, trovare Sibilla citata accanto a David nel *Dies irae* francescano del XIII secolo (Tommaso da Celano: vv. 1-3), e di certo non stupisce ritrovare la stessa profetessa a guardia di Paradisi terrestri, terre di mistero e peccato nelle *tranches* romanzesche del XV secolo, come quelle del *Guerrin Meschino* di Andrea da Barberino e de *La Salade* di Antoine de La Sale. Si tratta, in questo caso, di una profetessa pronta a configurarsi secondo il prototipo medievale della 'fata', una muta-forma che si colora di molti degli attributi pagani,² senza tuttavia abbandonare il margine di ambiguità nei suoi rapporti col Cristianesimo, dal momento che, pur essendo "iniquissima [...] maledeta da lo eterno Dio" (*Guerrin Meschino*, V, 16, 18), è anche ritenuta essere quella "savissima Sibilla" cui è stato concesso, per volontà della "divina potenza, la grazia che ttu fusti maestra di

² Si tenga conto del rapporto viscerale tra la Sibilla e la grotta descritto in Romagnoli (2001).



quella Vergine in cui incarnò il Salvatore di tutta l'umanità e di tutta la generazione" (Guerrin Meschino, V, 8, 22).

Una figura polivalente, dunque, che inizia ad essere frequentemente selezionata, con i medesimi caratteri, anche in arte. Dal Medioevo in avanti, infatti, Sibilla sarà protagonista di opere pavimentali, affreschi, bassorilievi di natura tanto profana quanto religiosa, assurgendo a modello di *sapientia* in senso classico e *praesentia* divina in senso cristiano.

Pur nella limitatezza degli esempi offerti, pare evidente come la Sibilla sia un personaggio 'variante', che appartiene a molte società occidentali e orientali, secondo una lettura geografica e secondo un approccio antropologico e cronologico.

Tale evidenza giustifica la persistenza di uno dei quesiti più rivisitati e affrontati del mondo sibillino: perché una simile fortuna del mitologema sibillino?

La risposta può essere trovata in una lettura comparativa del personaggio, secondo un approccio che era già stato pionieristicamente proposto nell'articolo "Dalla Sibilla pagana alla Sibilla cristiana: profezia come storia della religione" di A. Momigliano (1987). Registrando una vera e propria inversione di tendenza rispetto a quella critica che leggeva monoliticamente l'occorrenza del personaggio Sibilla nelle letterature e attestazioni sincroniche, per la prima volta si collocava la *quaestio* della longevità del mito sibillino nella categoria della necessità storica.

La proliferazione di oracoli sibillini per tutta l'epoca ellenistica fino al Rinascimento, ad opera delle comunità giudaiche e cristiane, 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 onnipotente 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 quale va ben oltre i motivi separatisti della critica moderna. In questo senso si può a buon diritto parlare di "*ecumenismo antico*" (Momigliano 1987: 424) dell'esperienza profetica sibillina, e, per il cristianesimo, di un "processo di strutturazione interna del movimento e del parallelo sforzo di definizione della propria identità" (Sfameni Gasparro 1994: 506).

Per dirla alla maniera degli storici della religione, il mito della Sibilla altro non è che un tentativo da parte di ogni comunità del passato, 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 nel mondo antico" (Rinaldi 2016: 42).



Per meglio intendere, Sibilla si configura come un 'clone metamorfico', un personaggio che diventa necessariamente mitico, dal momento che offre l'argomento di dialogo tra culture alla ricerca o in difesa della propria identità, sfruttando quei caratteri prototipici necessariamente ambigui che da sempre la caratterizzano. Tutte le Sibille di ogni tempo, pur mutando *facies*, rimangono confinabili nell'immaginario di un personaggio profetico, tra μάντις e προφήτης, interprete della volontà divina sempre consapevole (o semi-consapevole, ma comunque mai passiva) del suo stato vaticinante, secondo uno 'stato non ordinario di coscienza' (Facco 2004) ben adattabile alle esigenze della *religio* pagana, giudaica e cristiana, sviluppando contenuti eterogenei valevoli per ogni epoca, affrontati con un linguaggio altamente iconico e dunque evocativo, secondo una *comparative attitude* di sapore contemporaneo.

2. COMPARATIVISMO ANTICO: LA CONSAPEVOLEZZA DELLE CITAZIONI SIBILLINE IN QUATTRO CASI DI STUDIO

Che il comparativismo sia una pratica solo del mondo scientifico attuale è un fraintendimento da superare. Pur evitando ogni inclinazione anacronistica, le testimonianze letterarie del passato offrono una prospettiva di indagine comparativa naturale, mossa non da necessità ermeneutiche categorizzanti o metodologiche, quanto più da un bisogno identitario che viaggia su sistemi forti, quale quello culturale.

Salvatore Settis (2004) lo segnalava, con buona ragione, in copertina di uno dei suoi saggi:

Ogni epoca, per trovare identità e forza ha inventato un'idea diversa del classico. Così il classico riguarda sempre non solo il passato ma il presente e una visione del futuro.

È evidente come, alla base, vi sia l'idea di un *classico* assimilabile a un "modello mitico" inseribile in un "ritorno ciclico [...] incarnato nella storia, diventando esso stesso oggetto di indagine storica" (Settis 2004: 122 e segg.).

Tale assunto risulta perfettamente calzante per il caso della Sibilla e della letteratura a questa profetessa ispirata.

Si tenterà, di seguito, di fornire un esempio della volontà comparativa dell'antico circa il personaggio sibillino, così da poter riflettere sulle dinamiche non solo storiche e letterarie ma anche politiche della necessità e della possibilità di un contatto reale tra opposti culturali e sociali.

Il primo autore coinvolto è Pausania, storiografo greco del II secolo d.C. e autore della *Periegesi* che, nel resoconto offerto su Delfi e il suo santuario, dedica il capitolo 12 alle quattro Sibille a lui note. Infatti, se autori come Eraclito, Aristofane, Euripide e Platone danno conto dell'esistenza di una unica Sibilla, a partire dal IV sec. a.C. si assiste alla proliferazione delle ministre divine sibilline, documentata dalla diffusione



dei cataloghi sibillini, inaugurati da Evagrio Pontico (Lact., *Div. Inst.*, 1, 6, 12; Clem. Al., *Stromata*, 1, 21; 108, 1-3). Ai fini della presente indagine risulta interessante la descrizione proposta da Pausania (*Periegesis*, 10, 12, 5) per la Sibilla Delfica. Di questa *mantis* soggetta all'invasamento apollineo si dice:

Questa Sibilla passò la maggior parte della sua vita a Samo, ma visitò anche Claro nel territorio di Colofone, Delo e Delfi. Quando visitò Delfi, ella volle collocarsi su questa roccia e cantare i suoi oracoli.

Apparentemente potrebbe sembrare che il Periegeta non utilizzi alcun elemento comparativo per il mito sibillino, ma, di fatto, esso è implicitamente ravvisabile in due elementi: il genere letterario dell'opera cui il passo appartiene e il riferimento alla Sibilla errante da Samo, a Claro, Delo e Delfi. Infatti, è ormai opinione consolidata che il genere etnografico greco sia la prima documentazione di un atteggiamento cosmopolita del mondo antico, grazie al quale l'approccio imagologico greco e barbaro vengono posti in essere in letteratura. D'altra parte, non si può non considerare che il resoconto etnografico spesso confluisce nell'odeporica, genere letterario comparativo per eccellenza (Gnisci 2002: 42; 127 e segg.).

Se tuttavia questa interpretazione 'di genere' contiene il limite di un'analisi a posteriori, e dunque non interamente consapevolizzata dal mondo antico, più interessante è il riferimento di Pausania a una Sibilla errante. Infatti, superando l'attenzione misterica tipica dell'atteggiamento religioso (Jones 1978: XX e segg.) e critico-mitico (Pirenne-Delforge 2008: 92 e segg.) del Periegeta, il dato elemento non viene recuperato dalle fonti a disposizione dell'autore. Piuttosto, nel passo scelto, Pausania propone un tentativo risolutivo autonomo e personale alla idea di una molteplicità di Sibille.

Affidandosi a un ordine intuitivo-ricostruttivo storico critico piuttosto che genealogico documentario, il Periegeta decide di conciliare la Sibilla greco-ionica in un unico modello erratico, in modo coerente con gli attestati operatori profetici vagabondi ellenici.

Si è tentato di spiegare questa scelta dell'autore con il tentativo di ribadire, da parte di Pausania stesso, l'esistenza di un'unica Sibilla (Parke 1992: 47 e segg.; Brocca 2011: 209 e segg.). Tuttavia, tale interpretazione non pare coerente con il *reportage* sibillino che l'autore offre, costituendosi fonte per almeno quattro Sibille, ovvero la Delfica, la Libica, la Cumana e la Palestinese.

È lecito supporre che, nell'elaborazione della versione solistica della Sibilla Delfica, l'autore abbia voluto far convergere tradizioni mitiche greche *strictu sensu* su un unico fenomeno comprensivo, distinguendo la unica Sibilla Delfica (dunque greca) dalle altre geograficamente e culturalmente 'distanti'. L'esigenza di Pausania non è quella di parlare di un fenomeno sibillino monodico, dal momento che non interviene a rettificare la molteplicità sibillina intercontinentale; piuttosto egli vuole normalizzare la Sibilla greca per eccellenza, così da dialogare in modo paritario con le diverse tradizioni culturali, secondo un approccio comparativo implicito.



L'intento mediatore in senso culturale del personaggio sibillino emerge più chiaramente nelle parole che la Sibilla proferisce nel libro VII degli *Oracoli sibillini*:

In Grecia i mortali diranno che sono di un'altra patria, / sfrontata nativa di Eritre; figlia di Circe, / mia madre, e di Indovino, mio padre, mi diranno, Sibilla, / la pazza menzognera. Ma quando tutto ciò accadrà, / allora di me vi ricorderete e nessuno più / mi chiamerà pazza, ma grande profetessa di Dio. / Perché in verità, Egli non mi rivelò quello che già aveva rivelato ai miei antenati, / ma ciò che successe prima, ciò Dio mi raccontò, / e ciò che sarebbe successo dopo, ciò Dio depositò nell'animo mio, / cosicché io potessi annunciare il futuro e il passato / e rivelarlo ai mortali. (*Oracula*, vv. 813-823)

Restituiti ad opera di uno storico bizantino del VI secolo d.C., gli *Oracula* si configurano come un *mare magnum* di materiale eterogeneo, associato alla tradizione pagana, classica greca, persino etrusca, con una insistente predominanza giudaico-ellenistica, cui si aggiungono sezioni di sapore cristiano. La cronologia interna dei testi, per quanto stratificata, registra un indice di concentrazione durante l'epoca ellenistica, specificamente durante il regno di Tolomeo Filometore, con composizione geografica preponderante localizzata in Egitto. In modo particolare il libro III della raccolta, il più antico dei XII, di mano eminentemente giudaica, dopo una sezione iniziale di sapore mitologico, riporta il corpo centrale, relativo agli oracoli contro le nazioni. Agli ultimi versi del libro appartiene il passo scelto.

In questo caso la Sibilla, proclamandosi profetessa dell'unico Dio e parente di Noè, di cui è coetanea, rinnega la sua origine e la sua distorta percezione da parte del popolo greco. Quello che sembra un rapporto antifrastico con il mondo ellenico, sottende, in realtà, un obiettivo testuale più nobile. L'autore giudaico, infatti, tenta una simile riproposizione della figura sibillina non al fine di distaccarsi dal pubblico greco, quanto piuttosto per avvicinarvisi. L'obiettivo del III libro degli *Oracula* è di conquistare due ambiti di ricezione, quello del popolo giudaico e quello del popolo greco. La comunità giudaica non rinuncia a convertire il popolo dei gentili, ma sente anche la necessità di demolire la percezione pagana del popolo giudaico stesso, eccessivamente limitata. Per tale motivo l'intensità etica dei messaggi di questa sezione oracolare è affidata a una Sibilla la cui genealogia sembra avere più importanza del contenuto stesso dei suoi oracoli. E non a caso.

L'autore, recuperando i caratteri classici della profetessa invasata dal Dio (*Oracula*, vv. 732 e segg.), legando Sibilla a Noè e facendola anteriore allo sviluppo della comunità greca, la rende credibile al destinatario greco, non rinnegando la veridicità greca del fenomeno sibillino. Sibilla, in sostanza, è stata mandata da Dio in Grecia, dove ha profetizzato.

Persino l'accento alla Torre di Babele potrebbe racchiudere in sé uno scrupolo interpretativo dell'autore rispetto alla ricezione classica della profetessa. La tradizione in lingua greca degli oracoli (concorde in tutte le tradizioni) potrebbe stridere con un'ispirazione divina giudaica, a meno che la Sibilla, come poi di fatto viene accennato



dall'autore, non sia esistita prima di Babele, e solo dopo l'intervento divino di Dio abbia preso a parlare in lingua ellenica.

L'accento a Circe e alla tradizione beffeggiatrice greca sembra, invece, di sapore e intenzione giudaici. Infatti, il richiamo alla *xenia* di Sibilla e alla falsità dei suoi oracoli può essere segnalato come un elemento per *differentiam* dalla tradizione giudaica stessa, che ricomponne l'elemento di crisi proclamandosi tradizione culturale onesta e veridica. L'accento alle figure magiche e divinatorie di Circe e Indovino, invece, costituisce una puntualizzazione, più che negativa, estremamente ambigua del carattere sibillino. D'altra parte, si noti come entrambi i riferimenti utilizzati per esplicitare la genealogia noaica siano modulati sul modello classico.

Il testo può essere letto come un tentativo di rivendicare la propria posizione politico-religiosa da parte dell'autore giudaico, che tuttavia cerca punti di contatto tra le due culture:

[...] He chose a Greek genre to emphasize that Jews shared important religious and cultural traditions with Greeks. In this view, the main purpose of the book is to convince Greeks that the Jews are a respectable people; the function of the book is thus believed to be apologetic. (Buitenwerf 2003: 370)

La stessa scelta del genere profetico sibillino non può che essere motivata da una naturale vicinanza dell'autore alle sensibilità culturali della sua epoca e dalla figura prototipica, poliedrica e multi-etnica della Sibilla. La volontà autoriale diviene esplicitamente complice di un uso comparativo del personaggio sibillino, sia per via evidentemente 'antipatica', sia per via più intimamente 'simpatica', suggerendo un uso autonomo di quelle che possono essere configurate come *images* sibilline, imagologicamente e tematicamente trattabili.

L'atteggiamento comparativo esplicitamente letterario è testimoniato, invece, dalla comparsa di Sibilla nel *Pastore* di Erma. Che le fonti cristiane abbiano quasi abusato della natura profetica di Sibilla lo conferma nientemeno che il ciclo pittorico michelangiolesco della Cappella Sistina. Ma, superando la tendenza ricorrente dei Padri della Chiesa d'Oriente e Occidente, i quali si interessano a riconfermare la natura veridica della profezia sibillina, ispirata non da Apollo o dal Dio Veterotestamentario ma dal buon Padre di Cristo, il testo di Erma costituisce una novità. Elaborato intorno al II secolo d.C., pur non essendo stato canonizzato, esso godette di grande fortuna fino al V secolo d.C. in Oriente e in Occidente. Si tratta di un testo articolato in 5 visioni, 12 precetti e 10 parabole sul tema del perdono divino, narrati da Erma, probabile personaggio carismatico del primo Cristianesimo.

Nella prima visione (Erma, *Past.*, "Visiones", I, 1, 3; I, 2, 2; I, 3, 3; I, 4, 1) a Erma appare nei pressi di Cuma una donna canuta e austera con un libro il cui contenuto, divulgato all'uomo, rimane in parte ostico da comprendere. Più avanti, nella seconda visione (Erma, *Past.*, "Visiones", II, 1, 3-4; II, 4, 1), si rivela che la donna è la Chiesa:



Alcun tempo dopo, mentre viaggiavo alla volta di Cuma e magnificavo le creature di Dio per quanto sono grandi, splendide e potenti, mi addormentai strada facendo; Mentre pregavo si aprì il cielo, e vedo quella donna, che avevo desiderato, salutarmi dal cielo dicendo: "Salve, Erma". Voltomi a lei, le dico: "Signora, che fai tu qui?"; [...] vedo dinanzi a me un gran seggio bianco fatto di lane candide come la neve. E venne una donna anziana in veste splendidissima avente un libro in mano, e si sedette sola e mi salutò: "Salve Erma"; [...] Mi dice: "Vuoi sentirmi leggere?". E io dico: "Voglio, signora". Mi dice: "Fatti udire e ascolta le glorie di Dio" [...]. "Ti piacque la mia lettura?". E io le dico: "Signora, queste ultime mi piacciono, ma le prime sono difficili e dure". Ed ella soggiunse dicendo: "Queste ultime sono per i giusti, le prime invece sono per i gentili e per gli apostati"; Le dico: "Signora, non posso ricordare tante cose; dammi il libretto, affinché io lo trascriva". "Prendilo", dice, "e me lo restituirai". Io lo presi e, ritratomi in un luogo del campo, copiai lettera per lettera, poiché non raccapezzavo le sillabe [...]. Mentre dormivo, poi, o fratelli, mi fu fatta una rivelazione da un giovane bellissimo, che mi diceva: "La vecchia, da cui prendesti il libretto, chi credi che sia?". Io dico: "La Sibilla". "Ti sbagli", dice, "non è vero". "Chi è dunque?" dico. "La Chiesa", dice.

La narrazione è estremamente curiosa. Infatti Erma, di primo acchito, crede, senza dubbio alcuno, che la donna della visione sia Sibilla. Letterariamente tale convinzione si protrae per una visione e mezza.

Perché questo consapevole rilevante errore ermeneutico?

Se parte della critica ha giustificato il *misunderstanding* dell'autore come il motore di un efficace colpo di scena, atto a sottolineare la limitatezza dello scibile umano rispetto alla onniscienza divina, anche in virtù delle accuse ai falsi profeti contenuti nel precetto 11, pare si debba tener conto di una più probabile interpretazione. È possibile che Erma abbia voluto condurre il lettore attraverso una maieutica non per forza demolitrice della Sibilla. Piuttosto, l'accento alla vecchiezza della donna, come anche al libro, alla difficoltà della comprensione dei contenuti oracolari, alla decifrazione delle sillabe del libretto copiato, lo stesso atto del vaticinio e l'ambientazione cumana della vicenda, sono appositamente pensati per alludere alla rivelazione sibillina, rivangando connotativi ben radicati nelle coesistenti tradizioni culturali pagane, giudaiche e cristiane. L'intento di porre l'equivoco consapevole della Sibilla a inizio del testo potrebbe adombrare un intento simile a quello registrato già per l'autore degli *Oracoli*, ovvero quello di rivolgersi a quanto più pubblico possibile, offrendo una rivelazione, questa volta cristiana, della verità religiosa, senza però negativamente percepire una figura che continua ad essere profetessa di Dio. D'altra parte, non viene usata nessuna apposizione per descrivere Sibilla, né Erma viene rimproverato per aver creduto di essere a conversazione con la Profetessa. E non che passi più severi manchino nella narrazione delle restanti visioni o nelle accuse verso i falsi profeti (Erma, *Past.*, "Visiones", 3, 3, 3; 3, 6, 5; "Praecepta" 11).

Quello di Erma sembra un tentativo ben riuscito di natura non (solo) teologica, ma letteraria. Concordando per lo più nell'identificare Erma con un popolano non troppo avvezzo alla scrittura, il riferimento alla Sibilla non sarebbe altro che un



ammiccamento alle abitudini culturali dell'epoca, comuni non solo al popolo bisognoso di riconquistare il perdono di Dio (*alias* quello cristiano), ma anche a quelle comunità che avevano misconosciuto Dio, variabilmente identificate nell'allegoria delle pietre e della torre. L'uso letterario della Sibilla da parte dell'autore conferma l'idea dialogica di un confronto non casuale ma ricercato nel mondo antico, di sapore comparativo e allusivo. Per dirla con le parole di Trousson (1965), la Chiesa altro non è che il motivo di cui Sibilla costituisce il tema.

Tale visione tematica si mantiene costante in molta altra produzione sibillina cristiana. Tra tanti esempi merita menzione il poemetto sibillino *Mundus origo* (vv.1-6; 130-136). Si tratta di un componimento latino apocalittico escatologico di epoca tardo-antica. In questo caso la Sibilla propone un vaticinio relativo ai premi e alle punizioni che verranno inflitte dal Dio cristiano al sopraggiungere del giudizio universale, offrendo un riassunto delle buone opere di Dio Creatore e di Cristo Redentore. Ella stessa, in alcune sezioni, indugia sul proprio stato naturale e sul proprio futuro:

Il mondo è la mia origine, l'anima ho ricevuto dalle stelle / il casto corpo tutto lo scuote Dio [...]. Più di un componimento in versi attraverso le mie predizioni fu divulgato. / Ma il poema che ora scrivo, ebbene quello Dio solo lo conosce [...]. Fare il bene massimamente: questo è il succo della vita. / Dire ciò che è caro e ciò che il supremo creatore ha stabilito / tendere a ciò che la semplice natura ha come sostentamento. / Ecco io mortale ho divulgato il canto poetico che ho appreso. / Né il sacro giorno né la vendetta, per quanto io abbia reciso vittime, / se ne sono degna, mi rapisca e l'anima asconda alle stelle. / Breve è la vita dell'uomo che finisce e si diletta con gli anni.

È possibile percepire il maturo atteggiamento comparativo dell'ignoto autore, nella descrizione di una Sibilla che, pur nutrendosi di sfumature tutte classiche, è ormai al servizio di una consapevole cristianità. Ne è un chiaro esempio l'accento alla genealogia al mezzo tra il divino e il mortale, con esplicito riferimento al *sidus*, che richiama alla mente le prime genealogie miste comparse con Euripide e tramandate a lungo in Occidente (Lact., *Div. Inst.*, 1, 6, 8). Chiari indizi sono pure i riferimenti al coevo neo-platonismo, la descrizione della possessione sibillina e il riferimento a una lunga tradizione di vaticini sibillini. Il corpo intatto e virgineo, virgiliano e geronimiano allo stesso tempo è scosso alla maniera greca! Tendenze cristiane e classiche coesistono fin negli ultimi versi del poemetto, dove riflessioni sulla brevità della vita e l'imminenza del giudizio universale dialogano in modo pacifico.

L'atteggiamento comparativo dell'autore sopravvive in questi richiami *re-mix* tratti dal mondo classico e religioso, secondo un atteggiamento tematico ma anche stilistico, che adombra intenzioni centonarie.

L'autore, operando come *sector* e *sarcinator*, opera una comparazione ri-assemblativa, plasmando una Sibilla sempre a confronto con la tradizione, elemento endogeno alla letteratura di medesime epoche, autori, tradizioni.



3. CONCLUSIONI

Gli esempi discussi, pur nella loro esiguità, permettono alcune riflessioni conclusive. Attraversando le epoche e le culture classica, giudaica e cristiana, si rileva un confronto interno alle società di elaborazione letteraria ed esterno, mosso da necessità che iniziano come politiche ma divengono presto culturali. Quei tentativi di ricreare una identità sibillina greca da parte di Pausania, così come la scelta dell'autore degli *Oracoli sibillini* di proporre un quadretto sibillino coerente con la tradizione ellenica, o il gioco tematico-letterario di Erma e, infine, la scelta di operare con generi letterari ri-creativi, dimostrano una grande familiarità del passato con i metodi comparativi teorizzati negli ultimi due secoli, spesso molto più immediata e consapevole di quella contemporanea. La Sibilla con i suoi oracoli, in quest'ottica, non è altro che una frontiera dell'identità dei popoli, un personaggio *super partes*, comune e diverso in ogni elaborazione.

Già Segal aveva riflettuto sulle potenzialità del comparativismo classico: l'autore, nell'articolo "Classics and Comparative Literature" (1984), sosteneva una pienezza comparativa non 'del' mondo classico ma 'nel' mondo classico. Un'idea che presenta, come unico limite, l'autoreferenzialità classica e degli operatori del classico, unici ad essere considerati abili nella trattazione dei materiali letterari. Si tratta di un inciampo ermeneutico cui ha posto un primo correttivo G. Agosti (1996), il quale ha epurato la visione solipsista di Segal e ha inserito una necessità di vaglio storico-filologico letterario universale, che permetta agli antichisti di evitare un troppo grande isolamento e ai moderni di essere letti non come copia del classico, ma come ri-genesi di elementi tradizionali.

Pur non prescindendo dall'analisi cronologica e storica nella valutazione della comparativistica *tout court*, si può parlare di un atteggiamento non comparativistico ma più naturalmente comparativo delle culture classiche, manchevole, forse, solo di un metodo contemporaneo di analisi *ad casum*.

Evitando qualsivoglia forma di anacronismo per fedeltà storica ai principi scientifici di analisi, sarebbe auspicabile definire linee guida per il con-fronto nei e con i classici. E che questo compito possa essere solo dell'antropologia pare limitante, dal momento che ogni disciplina, affidandosi a un autonomo criterio filologico di analisi diretta delle fonti e della critica, filtrato dall'approccio tematologico selezionato, può produrre esiti gnoseologici utili. Estrapolando un *theme* da un *motif* (Trousson 1965: 12-13), si può inquadrare in modo migliore la ricerca. Ciò non confligge in alcun modo con i metodi assodati e impiegati finora: si tratta soltanto di un sistema aggiuntivo di analisi che si avvalga delle *facies* tipiche della comparativistica. Si potrebbe dire una comparativistica della comparativistica che abbia come obiettivo il salvataggio di ciò che rimane abbandonato dal setaccio del tempo, delle culture, delle tradizioni e dei metodi e che riscopra negli approcci diretti e di visione autoptica del materiale letterario e manoscritto i motori primi.



Ogni confine è anche un contatto e un confronto, come ogni contatto genera spesso un confine e un confronto e, a sua volta, un confronto, implica un contatto e la definizione di un limite, dove però la nozione di limite va intesa come frontiera e non come *deficit* metodologico generante scontri tra discipline e generi.

La consapevolezza antica dei metodi della comparazione pare dato non deducibile a posteriori ma riscontrabile *in eorum tempore*. È auspicabile allargare l'orizzonte di analisi metodologiche e tematiche in un'ottica ri-creativa e dialogica, così da inaugurare un ancora troppo inesperto *comparativismo detienniano*, tenendo conto anche dei silenzi dei testi e concordando di "partire da forme semplici, osservare pratiche d'esordio, lavorare su microconfigurazioni, poiché sono più facili da paragonare in 'elementi comparabili' che non le situazioni complesse e semicomplesse, infagottate nelle loro macroconfigurazioni" (Detienne, 2007: 118-119), come nel caso della Sibilla.

BIBLIOGRAFIA

Agosti G., 1996, "Una città che si muove tutta verso l'alto. Classici e comparatistica", in F. Stella (a cura di), "Interculturalità. Antropologia, Religioni, Letterature", *Testimonianze* 384-385, Firenze, 123-133.

Agostino, De Civitate Dei, a cura di L. Alici, 2001, *La città di Dio*, Bompiani, Milano.

Amirante Romagnoli C., 2014, *Sibille, oracoli e libri sibillini*, Carlo Saladino Editore, Palermo.

Andrea da Barberino, *Il Guerrin Meschino*, a cura di M. Cursietti, 2005, *Il Guerrin Meschino*, Edizioni Antenore, Padova.

Aune D., 1996, *La profezia nel primo Cristianesimo e nel mondo mediterraneo*, Paideia Editrice, Brescia.

Bischoff B., 1966, *Mittelalterliche Studien*, Anton Hiersemann, Stuttgart.

Bosio G. (a cura di), 1957, "Il Pastore di Erma", in *I Padri Apostolici*, Parte III, Società editrice Internazionale, Torino.

Bouché-Leclercq A., 1880, *Histoire de la divination dans l'antiquité*, Ernest Leroux, Parigi (IV voll).

Brocca N., 2011, *Lattanzio, Agostino e La Sibylla Maga. Ricerche sulla fortuna degli Oracula Sibyllina nell'Occidente Latino*, Herder, Roma.

Buitenwerf R., 2003, *Book III of the Sibylline Oracles and its social setting*, Brill, Boston.

Carlini A., 1994, "Introduzione", in A. Vezzoni (a cura di), *Il Pastore di Erma. Versione Palatina*, Casa Editrice Le Lettere, Firenze.

Cervelli I., 2011, *Questioni Sibilline*, Istituto Veneto di Scienze, Venezia.

Chirassi Colombo I. e T. Seppilli (a cura di), 1998, *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.

Clemente Alessandrino, *Paedagogus*, a cura di M. Marcovich, J. C. M. Van Winden, 2002, *Clementi Alexandrini Paedagogus*, Brill, Leiden.



- Clemente Alessandrino, *Protrepticus*, a cura di F. Migliore, 2004, *Protreptico ai greci*, F. Migliore Città nuova, Roma.
- Clemente Alessandrino, *Stromata*, a cura di U. Treu, 1985 *Stromata, Buch 1-6*, 1985, Akademie Verlag, Berlino.
- De Luca S., 1999, *Le Sibille attraverso la storia, l'arte e il mito*, Quaderni degli Incolti, Roma.
- De Martino E., 1962, *Magia e civiltà*, Garzanti, Milano.
- De Martino E., 1978, *Il Mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Detienne M., 2007, *Noi e i Greci*, Raffaello Cortina Editore, Milano.
- Erma, *Il Pastore di Erma*, a cura di A. Vezzoni e A. Carlini, 1994, *Il pastore di Erma, versione palatina*, Le Lettere, Firenze.
- Ermini F., 1893, *Il "Dies irae"*, Tipografia Editrice Romana, Roma.
- Facco E., 2004, *Meditazione e Ipnosi tra neuroscienze, filosofia e pregiudizio*, Edizioni Altravista, Broni.
- Frazer J.G., 1994, *Sulle tracce di Pausania*, Adelphi, Milano.
- Gnisci A., 2002, *Letteratura Comparata*, Bruno Mondadori, Milano.
- Heck E. und Wlosok A., 2005, *Divinarum Institutionum Libri Septem*, K.G. Saur Verlag GmbH, München-Leipzig.
- Isidoro di Siviglia, *Origines*, a cura di A. Valastro Canale, 2004, *Etimologie o Origini*, Libri 1-11, Utet, Torino.
- Jones W.H.S., 1978, *Description of Greece*, Harvard University Press, Londra.
- Lattanzio, *Divinae Institutiones*, traduzione di Carla Boccherini, 2005, *Divinarum Institutionum libri septem*, in aedibus K. G. Saur, Monaco-Lipsia.
- Licofrone, *Alexandra*, a cura di A. Hurst, 2008, *Alexandra*, Le belles lettres, Parigi.
- Momigliano A., 1987, "Dalla Sibilla pagana alla Sibilla cristiana. Profezia come storia della religione", in *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, Cl. di Lett. e Fil., s. III, 17, pp. 407-428.
- Monaca M., 2011, *La Sibilla a Roma. I Libri Sibillini fra religione e politica*, Edizioni Lionello Giordano, Cosenza.
- Mundus origo mea est*, a cura di B. Bischoff, 1951, "Die lateinischen Übersetzungen und Bearbeitungen aus den Oracula Sibyllina", in *Mélanges Joseph de Ghellinck* (Museum Lessianum, Section Historique 13), pp.121-147.
- Oracula Sibyllina*, a cura di M. Monaca, 2008, *Oracoli Sibillini*, Città Nuova Editrice, Roma.
- Parke H. W., 1992, *Sibille*, ECI, Genova.
- Pausania, *Periegesi*, ed. by di W.H.S. Jones, 1918, *Description of Greece*, Harvard University Press, Cambridge.
- Pirenne-Delforge, 2008, *Retour à la source. Pausanias et la religion greque*, Centre International d'Etude de la Religion Greque Antique, Liegi.
- Platone, *Phaedrus*, a cura di G. Reale, 2005, *Fedro*, Mondadori, Milano.
- Plutarco, *Moralia*, a cura di I. Gallo, E. Lelli e G. Pisani, 2017, *Tutti i Moralia: prima traduzione italiana completa*, Bompiani, Milano.



- Rinaldi G., 2016, *Pagani e Cristiani. La storia di un conflitto*, Carocci Editore, Roma.
- Romagnoli P. (a cura di), 2001, *Il Paradiso della Regina Sibilla*, Tararà Edizioni, Verbania.
- Schiano C., 2005, *Il secolo della Sibilla. Momenti della Tradizione Cinquecentesca degli Oracoli Sibillini*, Edizioni di Pagina, Bari.
- Segal C., 1984, "Classics and Comparative Literature", in *Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici*, n.19, Pisa, pp. 9-21.
- Settis S., 2004, *Futuro del "classico"*, Giulio Einaudi, Torino.
- Sfamini Gasparro G., 1998, "La Sibilla voce del dio per pagani, ebrei e cristiani: un modulo profetico al crocevia delle fedi", in I. Chirassi Colombo e T. Seppilli (a cura di), *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, pp. 505-553.
- Tertulliano, *Apologeticum*, a cura di A. Resta Barrile, 1994, A. Mondadori, Milano.
- Tibullo, *Elegiae*, a cura di F. Della Corte, 1997, *Le Elegie*, A. Mondadori, Milano.
- Tommaso da Celano, *Dies irae*, a cura di F. Ermini, 1983, *Il Dies Irae*, Tipografia Editrice Romana, Roma.
- Trousseau R., 1965, *Un problème de littérature comparée: les études des thèmes. Essai de méthodologie*, Minard, Parigi.
- Virgilio, *Aeneis*, a cura di A. Fo, 2012, *Eneide*, Nuova Universale Einaudi, Torino.

Elena Santilli ha conseguito la Laurea Magistrale in Filologia Classica presso l'Università degli Studi di Macerata, dove svolge il Dottorato di Ricerca in Studi Linguistici Filologici e Letterari (II anno), con un progetto relativo alla Sibilla e ai testi sibillini tardo-antichi. Ha svolto ricerca in molti paesi europei, vincendo la partecipazione al progetto Marie Curie *Chetch*, che la porterà in Cina e in Finlandia. Ha pubblicato la monografia *Aquae Cutiliae* e si sta occupando dell'*editio princeps Statutorum Civitatis Ducalis* e di un saggio sulle iconografie sibilline (2018).

msantilli1963@libero.it