

Casta Sibylla? Ritratti di Sibille nella raccolta degli *Oracula Sibyllina*

Nicoletta Brocca¹

DOI – 10.7358/erga-2016-001-broc

ABSTRACT – It is universally known that the Sibyl was a virgin prophetess; yet, in the Sibylline Oracles she does not at all present herself as a *parthenos*. She says she is the daughter-in-law of Noah in *Orac. Sib.* I 280-290 and, probably, in III 823-827 as well; the (unfaithful?) wife of a most wealthy man in *Orac. Sib.* II 340-345, where she confesses to having neglected her marriage, behaving like a *kunopis* and an *anaidēs*; finally, a sinner and a «serial lover» in *Orac. Sib.* VII 151-162. Furthermore, in *Orac. Sib.* III 812-813 she claims that the Greeks would have called her an *anaidēs* from Erythrae. The present article deals with all these passages, but it is mainly focused on the epilogues of books III and VII. The first section of the article discusses the unflattering opinions that, according to the Jewish author of ll. III 813-818, the Greeks would have had of the Erythrean Sibyl, in order to detect their possible motivations (see the *Epilogue*). After a brief section on the passages of book I/II, the third section examines the main textual issues of the epilogue of book VII and proposes a new interpretation of this Sibyl's confession in the light of *Act 7*, 55-56.

KEYWORDS – Christian Sibyl, Erythraean Sibyl, Jewish-Hellenistic literature, *Orac. Sib.* I 280-290, *Orac. Sib.* II 339-345, *Orac. Sib.* III 809-827, *Orac. Sib.* VII 151-162, *Sibylline Oracles*. Letteratura giudaico-ellenistica, *Oracoli sibillini*, *Orac. Sib.* I 280-290, *Orac. Sib.* II 339-345, *Orac. Sib.* III 809-827, *Orac. Sib.* VII 151-162, Sibilla cristiana, Sibilla Eritrea.

PROLOGO

In due testi molto distanti tra loro, sia cronologicamente sia geograficamente, quali le *Metamorfosi* di Ovidio e un'iscrizione metrica di età antonina proveniente da Eritrea, la Sibilla è presentata come vergine «non sposata» (rispettivamente, *innuba* e ἀδμής)². Questa è senza dubbio l'immagine più consueta, destinata a diventare tradizionale, della profetessa antica. Per cita-

¹ Ringrazio Filippomaria Pontani per aver letto in anteprima queste pagine, due volte, e per tutte le sue preziose osservazioni, divergenze interpretative comprese.

² *Ov. Met.* XIV 142 (*innuba permaneo*; ma vd. anche *Met.* XIV 133, *si mea virginitas Phoebo patuisset amanti*, e *Met.* XIV 135, *virgo Cumaea*) e *IK* II/2, 224, v. 10 (= ll. 19-20: παρθένος οὐσ' ἀδμής πᾶσαν ἐπι χθόν' ἔβην).

re solo qualche esempio, *παρθένος* è epiteto della Sibilla Cumana nell'*Alessandra* di Licofrone³; *παρθένος αὐδάεσσα* si dice la Sibilla Eritrea nell'epitaffio, forse di epoca ellenistica, che Pausania registra da una stele collocata nel recinto del tempio di Apollo Sminteo nella Troade⁴; *πολυχρονωτάτη παρθένος* è detta la Sibilla di Cuma nella notizia dello pseudo aristotelico *De mirabilibus auscultationibus*⁵; mentre in area latinofona, sul finire del IV secolo, le Sibille sono menzionate non semplicemente quali profetesse vergini, ma come profetesse *in quanto* vergini da Girolamo: nell'*Adversus Iovinianum*, infatti, le «Sibille Eritrea, Cumana e le altre otto» sono citate tra gli esempi di vergini illustri della storia profana, alle quali era stato concesso il dono della profezia appunto come *praemium* della loro *virginitas*⁶. All'immaginario sibillino classico si lasciano ricondurre anche le dichiarazioni che, secondo Pausania, la Sibilla Delfica avrebbe fatto nell'inno ad Apollo che le attribuivano gli abitanti di Delo, e cioè di chiamarsi Erofile, ma anche Artemide e di «essere sposa di Apollo, talora invece sorella e poi figlia»⁷: ammesso, con Pausania, che qui la Sibilla stia parlando in prima persona e non, come ritiene invece Parke, quale portavoce della dea Artemide⁸, la descrizione del suo legame con Apollo riflette il rapporto di possessione/possesso che tradizionalmente intercorre tra il dio e le sue profetesse (vergini), la Pizia in primo luogo, ma anche, seppure in maniera diversa, le Sibille, Cassandra e Dafne⁹.

Sebbene prevalente e destinata ad imporsi, l'immagine della *παρθένος ἄδμῆς* non esaurisce, però, le rappresentazioni antiche della Sibilla: ben diverso da quella è, infatti, il ritratto – o, piuttosto, *i* ritratti – che la profetessa in prima persona offre di sé nella raccolta degli *Oracoli sibillini*.

1. Nell'epilogo del libro III, che gli studiosi considerano il libro più antico della raccolta¹⁰, la profetessa si presenta in questi termini:

³ Vd. Lycoph. 1278-1279. Sui rapporti tra l'*Alessandra* di Licofrone e il libro III degli *Oracula Sibyllina* vd. Amiotti 1993, 143-149, e Camassa 2005.

⁴ Vd. Paus. X 12, 6 Rocha-Pereira. Per la datazione dell'epitaffio all'epoca ellenistica vd. Parke 1988, 40.

⁵ [Arist.] *Mir. ausc.* 95: Σιβύλλης τῆς χρησμολόγου, ἣν πολυχρονωτάτην γενομένην παρθένον διαμεῖναι φασιν.

⁶ Vd. Hier. *Adv. Iovin.* I 41.

⁷ Cf. Paus. X 12, 2: καλεῖ δὲ οὐχ Ἡροφίλην μόνον, ἀλλὰ καὶ Ἄρτεμιν ἐν τοῖς ἔπεσιν αὐτῆν, καὶ Ἀπόλλωνος γυνὴν γαμετή, τοτὲ δὲ ἀδελφὴ καὶ αὐτῆς θυγάτηρ φησὶν εἶναι.

⁸ Vd. Parke 1988, 110-112.

⁹ Sul rapporto che lega Apollo alle sue profetesse vd. Sissa 1992, 9-60 (per le Sibille, Cassandra e Dafne in part. 29-31).

¹⁰ La datazione del libro III è strettamente legata alla soluzione di altre due questioni, quella dell'unità letteraria del libro e quella della sua effettiva consistenza, e cioè

ταῦτά σοι, Ἀσσυρίης Βαβυλώνια τείχεα μακρά
οἰστρομανῆς προλιποῦσα, ἐς Ἑλλάδα πεμπόμενον πῦρ 810
πᾶσι προφητεύουσα θεοῦ μηνύματα θνητοῖς
ὥστε προφητεύουσα με βροτοῖς αἰνίγματα θεῖα.
καί καλέσουσι βροτοί με καθ' Ἑλλάδα πατρίδος ἄλλης,
ἐξ Ἐρυθρῆς γεγαυῖαν ἀναιδέα· οἱ δέ με Κίρκης
μητρὸς καὶ Γνώστοιο πατρὸς φήσουσι Σίβυλλαν 815
μαινομένην ψεύστειραν· ἐπὴν δὲ γένηται ἅπαντα,
τηνίκα μου μνήμην ποιήσετε κούκέτι μ' οὐδεὶς
μαινομένην φήσειε, θεοῦ μεγάλῃν δὲ προφήτην
...

... ὅτε γὰρ κατεκλύζετο κόσμος
ὔδασι, καὶ τις ἀνὴρ μόνος εὐδοκίμητος ἐλείφθη
ὑλοτόμῳ ἐνὶ οἴκῳ ἐπιπλώσας ὑδάτεσσιν 825
σὺν θηρσὶν πτηνοῖσί θ', ἴν' ἐμπλησθῇ πάλι κόσμος·
τοῦ μὲν ἐγὼ νύμφη καὶ ἀφ' αἵματος αὐτοῦ ἐτύχθην¹¹.

Dopo aver abbandonato le alte mura dell'assira Babilonia,
[queste cose ti dico,
come un fuoco scagliato contro l'Ellade, in preda al furore,
annunciando a tutti i mortali le profezie di Dio,
perché è stabilito che io annunci ai mortali gli enigmi divini.
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.
[...]

[...] Infatti quando il mondo veniva inondato
dalle acque, rimase un solo uomo degno,
che navigò sulle acque in una casa costruita nel legno
insieme a belve e uccelli, perché di nuovo il mondo si popolasse;
di quello fui nuora e consanguinea¹².

L'appartenenza o no a detto libro degli attuali vv. 1-96 (per un breve riepilogo dello *status quaestionis* vd. Brocca 2011, 96-97). Gli studiosi che sposano la tesi della stratificazione successiva e individuano nel libro III tre diversi stadi compositivi datano il nucleo più antico alla metà circa del II secolo a.C.; chi propende invece per l'unità compositiva del libro, nel quale sarebbero comunque confluiti anche materiali sibillini più antichi, ne colloca la redazione complessiva al I d.C. (nel 42 a.C. Nikiprowetzky 1970; tra 80 a.C. e 40 a.C. Buitenwerf 2003, che a differenza dello studioso francese espunge dal libro i vv. 1-92). Fatte salve le diverse soluzioni proposte, gli studiosi sono comunque concordi nel riconoscere la precedenza del libro III rispetto a tutti gli altri. È, però, da segnalare che secondo Waßmuth 2011, 179, l'ultima parte dell'epilogo del libro III (v. 823 ss.) dipenderebbe da quello del libro I/II. Ma su questo vd. *infra*, n. 46.

¹¹ *Orac. Sib.* III 809-828 Nikiprowetzky.

¹² Trad. it. Monaca 2008.

Stando a tali affermazioni, dunque, la Sibilla che i Greci avrebbero considerato originaria di Eritre e figlia di Circe e di un uomo non altrimenti conosciuto in realtà sarebbe stata originaria di Babilonia e *νύμφη καὶ ἀφ' αἵματος* di Noè. A questi due diversi profili biografici, inoltre, avrebbero corrisposto due opposte condizioni della Sibilla in quanto profetessa: *μαινομένη ψεύστειρα* per i Greci, veridica (vv. 816-818) «grande profetessa di Dio» (o «profetessa del Dio grande», secondo la testimonianza indiretta di Lattanzio)¹³ nella rivendicazione della babilonese noachide.

Nelle fonti greche note non si trova riscontro né di una discendenza della Sibilla da Circe (e da un padre la cui identità è incerta, come si dirà meglio più avanti) né dei giudizi negativi sulla profetessa qui riferiti: se infatti *μαινομένη* potrebbe anche essere inteso come un riferimento neutro ad una caratteristica «tecnica», la *μανία*, che qualifica la Sibilla come profetessa «invasata» distinguendola in ciò dagli altri professionisti della divinazione¹⁴, connotato senza dubbio negativamente è *ψεύστειρα*, e così pure *ἀναιδής* (v. 814). Secondo Valentin Nikiprowetzky¹⁵, le affermazioni attribuite ai detrattori della Sibilla riecheggerebbero in tono parodico i versi di Erofile-Artemide citati da Pausania, nei quali la profetessa dichiara di essere figlia di una dea e di un mortale¹⁶, e, forse più ancora, quelli conservati da Flegonte di Tralles: *μαινομένη ψεύστειρα* esprimerebbe, cioè, in modo esplicito l'eventualità, lì suggerita in modo discreto da espressioni quali *λυσσώδεα μοῖραν ἔχουσα* e *ἄπιστα λέγουσα*¹⁷, che la *μανία* che caratterizza tradizionalmente l'ispirazione profetica della Sibilla potesse passare

¹³ Lactant. *Div. inst.* IV 15, 29. La lezione di Lattanzio, θεοῦ μέγαλοιο προφήτην, è accolta da Rzach 1891, Geffcken 1902 e Kurfess 1951.

¹⁴ Vd. e.g. Aune 1996, 52-54, 78-79, 86-89. A titolo di esempio, *μαινομένη* è detta da Pausania la Sibilla Delfica, ovvero l'Erofile-Artemide menzionata più sopra (vd. Paus. X 12, 3); quanto alla Sibilla Eritrea, in un'epoca più vicina, sembra, alla redazione del libro III degli *Oracula Sibyllina*, essa è menzionata da Cicerone tra gli esempi di divinazione naturale e precisamente di coloro che vaticinano *per furorem* (Cic. *Div.* I 34).

¹⁵ Vd. Nikiprowetzky 1970, 41-43.

¹⁶ Vd. Paus. X 12, 2.

¹⁷ Vd. Phleg. *Macr.* 6, 1, pp. 77-78 Stramaglia (= *FGrHist* 257 F 37 V, 2):

ἀλλὰ τί δὴ πανόδυρτος ἐπ' ἄλλοτρίοισι πάθεσσιν

θέσφατα φοιβάζω, λυσσώδεα μοῖραν ἔχουσα,

οἴστρου δὲ σφετέρου καταγεύομαι ἀλγινόνεντος

ἐν δεκάτῃ γενεᾷ κατὰ γῆρας ἔχουσα,

μαινομένη μὲν ἐνὶ θνητοῖς καὶ ἄπιστα λέγουσα,

πάντα δ' ὑπάρ προῖδοῦσα βροτῶν δυσανάσχετα κήδη;

5

«Perché proprio io, la più sventurata, vado profetando parole divine per l'altrui sofferenza quando a me è prescritto un fato di atroce follia? Perché debbo provare la fitta dolorosa arrivata alla triste vecchiaia nel mio decimo secolo, vagando tra i mortali, ripetendo cose incredibili e prevedendo le scene di tutti i dolori del mondo?» (trad. it. Lincoln 1998, 215).

per demenza pura e semplice e suscitare quindi diffidenza riguardo la credibilità delle sue profezie, come nel caso di Cassandra¹⁸. Sia i versi citati da Pausania sia l'oracolo conservato da Flegonte è probabile che risalgano a molto prima del II secolo d.C. Secondo Parke, in particolare, l'oracolo sibillino tradito da Flegonte, a cui fa riferimento anche Plutarco nel dialogo *Sugli oracoli della Pizia*¹⁹, sarebbe stato composto nel III secolo a.C., forse sotto la diretta influenza dello stoico Crisippo²⁰; quanto ai versi di Erofile-Artemide citati da Pausania, con ogni verosimiglianza sono da mettere in relazione con quelli che Clemente Alessandrino ascrive ad una Sibilla di nome Artemide giunta a Delfi dalla Frigia²¹: stando alla testimonianza di Clemente, che cita come fonte l'opera *Sugli oracoli* di Eraclide Pontico, essi dovevano essere parte di un più ampio testo sibillino in circolazione almeno dal tardo IV secolo a.C.²². Un piccolo indizio della possibile dipendenza dell'epilogo del libro III proprio dai versi citati da Pausania sembrerebbe offrirlo la forma adottata al v. 814 per indicare la presunta patria della Sibilla: ἐξ Ἐρυθρῆς, ovvero un genitivo singolare laddove ci si aspetterebbe un plurale, se – come comunemente inteso – era ad Eritre, ovvero Ἐρυθραί, che il sibillista pensava. Questo particolare aveva attirato l'attenzione di Mras, il quale ne aveva concluso che, sebbene Ἐρυθρῆς possa certo spiegarsi come un singolare poetico, poiché nulla qui impediva l'uso del plurale, l'espressione ἐξ Ἐρυθρῆς fosse da intendere come un riferimento non alla città di Eritre ma al Mar Rosso (ἐρυθρὰ θάλασσα) e, quindi, un'allusione all'origine persiana della Sibilla²³. In tal caso, però, la patria erroneamente attribuita dai Greci alla Sibilla difficilmente sarebbe stata percepita come «altra» rispetto a quella da lei rivendicata (Babilonia), dal momento che la confusione tra le tre grandi realtà che costituivano l'impero orientale, Persia, Assiria e Babilonia, era un fenomeno diffuso²⁴. Il rilievo di Mras a proposito del fatto che il verso di per sé non richiedeva il ricorso ad un singolare poetico è, però, corretto e l'espressione ἐξ Ἐρυθρῆς resta pertanto curiosa. Una spiegazione per il suo impiego potrebbe emergere dal con-

¹⁸ Vd. Nikiprowetzky 1970, 42.

¹⁹ Plut. *Mor.* 398 C-D.

²⁰ Vd. Parke 1988, 117-118. Secondo Mras 1907, 36-37, l'oracolo citato da Flegonte sarebbe invece l'ultimo e più significativo frammento di un poema epico, circolante almeno dal tardo IV secolo a.C. sotto il nome di Erofile, a cui appartenevano anche i versi citati da Pausania e quelli citati da Clem. Al. *Strom.* I 21, 108, 1-3 (vd. *infra*). Ma su questo vd. Parke 1986, 49, n. 6, con il quale propendo a concordare.

²¹ Clem. Al. *Strom.* I 21, 108, 1-3.

²² Vd. Parke 1986.

²³ Vd. Mras 1907, 30-32.

²⁴ Vd. Nikiprowetzky 1970, 39-40, e Nikiprowetzky 1987, 517-518, 522 ss. Contro l'ipotesi di Mras vd. anche le obiezioni di Nikiprowetzky 1987, 473-476.

fronto con l'altrettanto curiosa espressione con cui, nei versi citati da Pausania, Erofile-Artemide si riferisce alla propria patria: *πατρις δέ μοί ἐστιν ἐρυθρή / Μάρπησος*, «la mia patria è la rossa / Marpesso». Questa singolare definizione di Marpesso, che non mi risulta attestata altrove, si tinge di un fine e gustoso colore polemico se la si inserisce nel contesto della disputa tra Eritre e Marpesso sulla patria della Sibilla e precisamente, direi, di una Sibilla già accreditata come *Ἐρυθραία*²⁵. Secondo Pausania, Erofile era uno dei nomi della Sibilla di Delfi che dichiarava sua patria, si è visto, la «rossa Marpesso»²⁶; ma Erofile era anche il nome della Sibilla a cui pretendevano di aver dato i natali gli abitanti di Eritre, che Pausania descrive come i più accaniti tra i Greci nella contesa su detta Sibilla: il periegeta riferisce, infatti, che costoro dai versi della Sibilla (evidentemente i versi di Erofile-Artemide) eliminavano quello su Marpesso²⁷. Mi pare, quindi, possibile che l'espressione *ἐξ Ἐρυθρῆς* adottata nell'epilogo del libro III per indicare la patria che i Greci avrebbero attribuito alla Sibilla sia stata scelta proprio per alludere alla contesa tra *Ἐρυθραίαι* e la *ἐρυθρή Μάρπησος*, con il medesimo intento parodico ravvisato da Nikiprowetzky nelle altre affermazioni attribuite ai Greci: la parodia, in questo caso, di una contesa campanilista tanto insulsa quanto inconsistente, alla luce, va da sé, della rivendicazione da parte della Sibilla di un'origine babilonese.

A prescindere, comunque, dalla questione, opinabile e tutto sommato secondaria, di una precisa dipendenza dell'epilogo del libro III dai versi citati da Pausania e/o da quelli citati da Flegonte, l'ipotesi che l'immagine errata e poco lusinghiera che i pagani Greci avrebbero avuto della (loro) Sibilla sia stata costruita a partire da effettive fonti o, più genericamente, tradizioni pagane sulla profetessa, mi sembra offrire una lettura dei vv. III 813-816 non solo accattivante, ma anche piuttosto convincente. Se tale ipotesi è corretta, potrebbe forse contribuire anche a sciogliere l'incertezza che grava sull'identità o, meglio, sull'identificazione del presunto padre della Sibilla. Il v. 815 si presta, infatti, a diverse interpretazioni, a seconda di come si legge il termine che precede *πατρός* – *γνώστοιο*, genitivo del so-

²⁵ L'esistenza di una Sibilla Eritrea è attestata per lo meno dalla seconda metà del IV secolo a.C.: da un lato, infatti, abbiamo la testimonianza di Callistene, riferibile al 332 a.C., su una donna di Eritre di nome Atenaide che in virtù delle sue doti profetiche era considerata una profetessa pari «all'antica Sibilla Eritrea» (*τῆ παλαιᾷ Σιβύλλῃ Ἐρυθραίᾳ*, vd. *FGH Hist* 124 F 14a); dall'altro quella di Eraclide Pontico, che, come si ricordava più sopra, è menzionato da Clemente Alessandrino come fonte su una Sibilla Eritrea di nome Erofile e su una Sibilla giunta a Delfi dalla Frigia (ovvero, dalla Troade) di nome Artemide, di cui riporta anche tre esametri (vd. Clem. Al. *Strom.* I 21, 108, 1-3).

²⁶ Paus. X 12, 2-4. Su Erofile, «nome proprio sul quale converge un po' tutta, o quasi tutta, la sibillistica greca», vd. Cervelli 2011, 12-44 (la citazione è da p. 35).

²⁷ Vd. Paus. X 12, 7.

stantivo γνώστης (con Nikiprowetzky), ο γνωστοῖο, genitivo del participio γνωστός (con Alexandre, Rzach e Geffcken) – e a seconda che si ritenga che tale termine sia usato come apposizione/attributo oppure come antroponimo²⁸. In altre parole – a meno che non si ritenga che il passo sia corrotto e che in luogo di γνώστοιο/γνωστοῖο si debba piuttosto leggere ἀγνώστοιο, intendendo quindi che la Sibilla fosse indicata spregiativamente come figlia «di padre ignoto»²⁹ –, a seconda di come si interpreta il testo tràdito e del valore che si attribuisce al termine prescelto, il padre di/della Sibilla poteva essere un «Indovino», di nome o di fatto, oppure chiamarsi *Gnostòs* o essere un «noto» personaggio. Tra le due alternative offerte dal testo tràdito, che a mio parere non richiede di essere emendato, la lettura in chiave parodico-polemica dei vv. III 813-816 proposta da Nikiprowetzky parrebbe favorire la lezione γνώστοιο perché l'invenzione di un padre «indovino», di professione o di nome, può ben essere un'altra allusione a tradizioni sibilline pagane: penso in particolare a quella riferita da Diodoro Siculo, secondo la quale Sibilla era il soprannome che sarebbe stato dato, a Delfi, alla figlia dell'indovino Tiresia, poiché essa era molto spesso ispirata e rivelava oracoli e l'espressione linguistica per l'essere ispirati è σιβυλλαίνειν³⁰. E a questo proposito, vale forse la pena di ricordare che alla tradizione sibillina riferita da Diodoro, e precisamente al particolare della diceria che Omero si fosse appropriato di molti dei versi di questa Sibilla di Delfi figlia di Tiresia, si trova una chiara allusione nel libro III, laddove la profetessa predice l'avvento di uno scrittore mendace, un uomo anziano e cieco, che narrerà le vicende di Troia appropriandosi, appunto, dei suoi versi³¹.

La figlia di uno γνώστης, termine solitamente usato nella traduzione della Settanta per rendere l'ebraico *yidde 'ōni*, che designa «l'indovino, l'esperto in arti occulte, il mago»³², potrebbe aver ereditato da tanto padre sia la professione sia la scarsa reputazione come profetessa; entrambe, però, potrebbe averle ereditate (anche) dalla madre, sull'identità della quale non

²⁸ Tanto Nikiprowetzky 1970, da una parte, quanto Alexandre 1869², Rzach 1891 e Geffcken 1902, dall'altra, interpretano Γνώστοιο/Γνωστοῖο come il nome del padre della Sibilla.

²⁹ Così Blass 1900, 200, e Kurfess 1951, seguiti da Buitenwerf 2003. Meno probabile pare invece l'emendamento Γλαύκοιο che stando agli apparati di Rzach e di Geffcken sarebbe stato proposto da Bleek sulla base di Verg. *Aen.* VI 36, *Deiphobe Glauci*. La congettura è registrata anche, ma senza precisarne l'autore, da Alexandre («sunt qui Γλαύκοιο reponi velint ex Virgilio, Aeneid. VI, 36»).

³⁰ Vd. Diod. IV 66, 6.

³¹ Vd. *Orac. Sib.* III 419-425. Per un approfondimento sul passo di Diodoro e, in particolare, sulla tradizione di Omero plagiario della Sibilla (Delfica e/o Eritrea) rinvio a Brocca 2011, 211-213.

³² Vd. Nikiprowetzky 1970, 42.

sussistono dubbi e che è molto probabile abbia a che vedere con l'altro modo denigratorio con cui i Greci l'avrebbero chiamata: ἀναιδής. Nell'*Odissea*, dove fa la sua prima apparizione, Circe è una dea³³ dotata, tra l'altro, di virtù profetiche, ed è colei che istruisce Ulisse sui riti da compiere per mettersi in contatto con il mondo degli Inferi³⁴. Come è noto, però, le doti profetiche di Circe e i tratti propri della divinità ctonia sono presto messi in ombra da quelli della maga³⁵ e da un'indole che Ovidio definirà incline agli ardori della passione come nessuna³⁶: almeno dal IV secolo a.C., infatti, era diffusa l'interpretazione allegorica e/o razionalizzante di Circe come simbolo della lussuria, quando non era dipinta come una vera e propria meretrice, mentre di poco posteriore è l'attestazione dell'immagine di maga specializzata in incantesimi erotici³⁷.

Come la presunta discendenza da Circe e da un padre che, comunque si voglia interpretare (o emendare) il testo tràdito, non sembra dovesse essere molto più rispettabile della madre, era, dunque, verosimilmente intesa a confermare il discredito di cui la presunta Sibilla di Eritre sarebbe stata oggetto presso i Greci³⁸, così l'inserimento nel clan dell'unico uomo che Dio aveva ritenuto degno di risparmiare dal diluvio (III 823-827) doveva, all'opposto, conferire un'aura di ieratica e ancestrale credibilità alla profetessa che, dal profondo di un'umanità ancora indivisa, svelava a tutti i mortali, indistintamente, i misteri di Dio. L'esatta natura del legame della Sibilla con il patriarca non è, però, in questo brano del tutto chiara. Il termine νύμφη, infatti, può indicare tanto la «(giovane) moglie» quanto la «nuora», ed entrambe le interpretazioni si accordano con i dati noti, sia biblici che parabiblici, su Noè e la sua famiglia³⁹. Secondo il racconto della

³³ Omero si riferisce a Circe con gli appellativi di θεὰ καλλιπλόκαμος (*Od.* X 220 e 310), θεὰ (X 311, 343, 481) e δῖα θεάων (X 400, 455, 487, 503).

³⁴ Cf. Hom. *Od.* X 487-540.

³⁵ Sull'associazione di Circe con la magia, «stabilmente testimoniata a partire dall'età ellenistica», vd. Franco 2010, 227-237 (la citazione è da p. 237). Sulla trasformazione del personaggio di Circe da dea a maga vd. anche Yarnall 1994, in part. i capp. I-IV dedicati al mondo antico.

³⁶ Cf. Ov. *Met.* XIV 25-27.

³⁷ Vd. Franco 2010, 94-100 e 246-251.

³⁸ Cf. Nikiprowetzky 1970, 40-42; Buitenwerf 2003, 298-299; Cervelli 2011, 270.

³⁹ Vd. Nikiprowetzky 1970, 44-45. Come segnala Hengel 1972, 288, n. 3, per Schürer 1898, 436 (= Schürer 1997, 813), e più tardi per Denis 1970, 113 (ma vd. «figlia [o nuora?]]» in Denis 2000, 974) la Sibilla sarebbe invece stata la figlia di Noè. Nessuno dei due studiosi motiva però tale interpretazione, che potrebbe giustificarsi sulla base dell'espressione ἀφ' αἵματος ma non si accorda con il termine νύμφη. È vero che, come commenta Hengel, una Sibilla figlia di Noè si adatterebbe meglio alla tradizione pagana sulla verginità della Sibilla, ma se questa fosse stata l'intenzione dell'estensore dell'epilogo del libro III ci si chiede perché avrebbe scelto di indicare la profetessa con il termine che,

Genesis, Noè entrò nell'arca all'età di seicento anni con la moglie, i tre figli, che aveva generato quando aveva cinquecento anni, e le mogli di questi⁴⁰; nel libro di *Tobia*, invece, Noè, Abramo, Isacco e Giacobbe, sono citati da Tobì al figlio Tobia come esempio da seguire, di uomini cioè che avevano tutti sposato una donna della loro stirpe⁴¹. E se nella tradizione haggadica e in commenti di vario genere ai testi biblici ampio spazio è dato alla moglie di Noè⁴², nel *Libro dei Giubilei* si intravede invece un possibile ruolo per la moglie di Sem nella trasmissione del sapere che questi aveva ricevuto dal padre: è infatti a Sem, il figlio prediletto, che Noè avrebbe consegnato il libro nel quale aveva scritto tutti i rimedi ricevuti dagli angeli, per volere di Dio, contro le azioni dei demoni impuri che avevano preso a corrompere, nel corpo e nell'anima, la nuova umanità sorta dopo il diluvio⁴³.

2. Precisamente come moglie di uno dei figli di Noè si presenta la Sibilla del cosiddetto libro I della raccolta, che in realtà fa corpo unico con il libro II, a prescindere dalle varie ipotesi sulla vicenda redazionale del complesso dei 747 versi conservatici dai manoscritti⁴⁴:

come lo stesso studioso ricorda, nel greco della Settanta è usato per tradurre l'ebraico *kallā*, ovvero «la promessa sposa o la nuora» (vd. Hengel 1972, 288, n. 3).

⁴⁰ Vd. *Gn* 5, 32; 6, 18; 7, 6-7; 7, 11.13.

⁴¹ Vd. *Tob* 4, 12.

⁴² Vd. Ginzberg 1995 (1925; 1953), I, 153 (dove si riferisce anche della tradizione secondo la quale Noè si sarebbe sposato «solo all'età di 498 anni, quando il Signore gli ordinò di prendere moglie») e l'elenco delle fonti alle nn. 29-31. Sulla diverse tradizioni a proposito della moglie di Noè vd. anche Cervelli 2011, 254-257.

⁴³ Vd. *Libro dei Giubilei* 10, 1-14, pp. 168-170 Sacchi 1993 (1981). Sulla datazione del *Libro dei Giubilei* vd. Sacchi 1993 (1981), 92-93, che accoglie l'opinione più diffusa secondo la quale il libro risalirebbe allo scorcio del II secolo a.C., e Nickelsburg 1984, 103, che invece la anticipa ad un periodo intorno al 168 a.C. Come notava Cervelli 2011, 258 (il quale per il libro III degli *Oracoli sibillini* segue la tesi della stratificazione successiva e della datazione del *main corpus* alla metà del II secolo a.C., vd. *supra*, n. 9), se si conviene con la datazione di Nickelsburg per il *Libro dei Giubilei*, la testimonianza relativa al perduto libro di Noè lì contenuta «precederebbe di poco l'invenzione della Sibilla Ebraica come 'nuora e parente' di Noè».

⁴⁴ Gli attuali libri I e II, traditi unitariamente dai codici, sono stati così divisi dal primo editore della raccolta, Sixtus Birk (Betuleius), nell'edizione stampata a Basilea nel 1545. La data di composizione del libro I/II è incerta, come quella del libro III e, in fondo, di tutti i libri della raccolta. La maggior parte dei critici individua nel libro I/II una sezione originaria di fattura giudaica e un ampliamento/adattamento successivo di fattura cristiana, pur con qualche differenza in merito all'effettiva consistenza delle due parti (vd. Lightfoot 2007, 552-553, e Waßmuth 2011, 55-56, 465-472 e 497-498): per lo strato giudaico, la datazione più accreditata è l'arco di tempo tra la battaglia di Azio (31 a.C.) e l'incendio del tempio di Gerusalemme (70 d.C.); per l'ampliamento cristiano, invece, le proposte di datazione abbracciano un arco di tempo molto più ampio, che va da prima della metà del II secolo (Kurfess 1941 e 1958) alla metà del V secolo (Bleek 1819, 167-197, che si annovera tra

καὶ τότε δὴ τοὶ Νῶε δικαιοτάτος ἀνθρώπων
 ὄγδοος ἐξῆλθεν δις εἴκοσι καὶ μίαν ἡῶ
 πληρώσας ὑδάτεσσι θεοῦ μεγάλου διὰ βουλὰς.
 ἔνθ' αὐτίς βίοτοιο νέη ἀνέτειλε γενέθλη
 χρυσεῖη πρώτη, ἥτις πέλεθ' ἔκτη, ἀρίστη,
 ἐξότε πρωτόπλαστος ἀνὴρ γένετ' οὖνομα δ' αὐτῆ
 οὐρανίη, ὅτι πάντα θεῶ μεμελημένῃ ἔσται.
 ὦ γενεῆς ἕκτης, πρῶτον γένος, ὦ μέγα χάρμα,
 ἧς ἔλαχον μετέπειτα, ὅτ' ἔκφυγον αἰπὺν ὄλεθρον
 πολλὰ κλυδωνισθεῖσα πόσει σὺν καὶ δαέρεσσιν
 ἦδ' ἔκυρῶ ἔκυρῆ θ' ὁμονύμοις τ' αἰνὰ παθοῦσα ⁴⁵.

E allora Noè, il più giusto tra gli uomini,
 ottavo uscì, al compiersi della due volte ventunesima
 aurora nelle acque, per volontà del maestoso Dio.
 Così apparve ancora una nuova razza di esseri viventi,
 la prima dorata, che era la sesta e la migliore
 da quando apparve il primo uomo creato; il suo nome
 è Urania, poiché Dio a lei riservò ogni cura.
 Oh tu, prima razza della sesta generazione, oh gioia immensa,
 che mi sei toccata in sorte più tardi, quando sfuggii da una morte funesta,
 in balia dei molti flutti, patendo terribili sofferenze insieme al mio sposo,
 [ai cognati,
 al suocero e alla suocera e alle spose di quelli ⁴⁶.

i fautori della tesi dell'autore unico per entrambi gli strati). Jane Lightfoot, che propende per l'ipotesi unitaria, ritiene che il libro I/II si possa attribuire interamente ad un cristiano che viveva «nel II secolo o anche più tardi» e che ha attinto a materiale diverso e di varia provenienza, tra cui anche l'*Apocalisse di Pietro*, datata alla prima metà del II secolo e più precisamente, secondo alcuni, agli anni Trenta del II secolo (vd. Lightfoot 2007, 148-151; sulla dipendenza, sostenuta dalla studiosa, della descrizione del giudizio finale nel libro II dall'*Apocalisse di Pietro* e non viceversa, come invece sosteneva Kurfess 1958, 333-335, vd. Lightfoot 2007, 103-104 e 131-138). Olaf Waßmuth, che parteggia invece per l'ipotesi della stratificazione giudaico-cristiana, data la redazione giudaica al I d.C. o, eventualmente, alla prima metà del II d.C. e il rifacimento cristiano alla metà, o alla seconda metà, del II d.C., pur contestando la dipendenza di *Orac. Sib. II* 196 ss. dall'*Apocalisse di Pietro* (vd. Waßmuth 2011, 486-487 e 501-502; sulla questione dei rapporti tra il libro II e l'*Apocalisse di Pietro* vd. Lightfoot 2007, 389-427, 498, 501 e 515).

⁴⁵ *Orac. Sib. I* 280-290 Lightfoot. Sullo schema generazionale seguito nel libro I/II, che suddivide la storia dell'umanità, dalla creazione al giudizio finale, in dieci età denominate «generazioni» (γενεή ο γένος) vd. Lightfoot 2007, 121 ss. e 322, e Waßmuth 2011, 119-172; sulla sesta generazione descritta nel libro I/II e sulla particolare collocazione della Sibilla tra la quinta e la sesta vd. Waßmuth 2011, 164-169 e 178-179; sui possibili rapporti di questo passo con la cosiddetta *Oratio Constantini ad sanctorum coetum*, dove si dice che la Sibilla Eritrea dichiarava di essere nata «nella sesta generazione dopo il diluvio» (ἕκτη γενεῆ μετὰ τὸν κατακλισμὸν γενέσθαι, *Orat. Const.* 18, 2, p. 179, 8-14 Heikel), vd. Schürer 1997, 826, n. 249; Lightfoot 2007, 87; e Brocca 2011, 216-220.

⁴⁶ Trad. it. Monaca 2008.

Che tra questo passo e l'epilogo del libro III ci sia un evidente legame è unanimemente riconosciuto dagli studiosi; opposte sono, però, le conclusioni sulla direzione del rapporto di dipendenza tra i due passi, ovvero sulla priorità dell'invenzione (giudaica) del legame della Sibilla con Noè, la cui valutazione è strettamente connessa con la *vexata quaestio* delle vicende redazionali di entrambi i libri⁴⁷. Ai fini del presente discorso, la soluzione di

⁴⁷ Secondo Waßmuth 2011, 179, l'ultima parte dell'epilogo del libro III (v. 823 ss.) dipenderebbe da quello del libro I/II, ovvero, l'invenzione del legame della Sibilla con Noè sarebbe una novità introdotta per la prima volta nel libro I/II o, per essere più precisi, nella *Grundschrift* giudaica di quello che è l'attuale libro I (cf. e.g. Waßmuth 2011, 471 e vd. *supra*, n. 43) e quindi aggiunta nel libro III per armonizzare i libri I-III. In altre parole, stando a Waßmuth e alla sua ricostruzione delle vicende redazionali del libro I/II, l'invenzione giudaica del legame della Sibilla con Noè risalirebbe al I d.C. o alla prima metà del II d.C., mentre l'interpolazione nell'epilogo del libro III sarebbe posteriore alla metà o alla seconda metà del II secolo. L'ipotesi che la parte dell'epilogo del libro III in cui è menzionata la parentela della Sibilla con Noè sia un'interpolazione è certo interessante e da valutarsi attentamente. Essa, per cominciare, si accorda con il fatto che Lattanzio, il quale cita i vv. III 815-818, conosca la provenienza da Babilonia della Sibilla conosciuta come Eritrea, ma non menzioni il suo legame con Noè (vd. Lactant. *Div. inst.* I 6, 13 su cui vd. Brocca 2011, 66-69): Lattanzio, cioè, potrebbe aver taciuto questo dato non intenzionalmente, ma perché non ne era a conoscenza, avendo a disposizione una redazione del libro III priva della presunta interpolazione (e così lascia intendere, appunto, Waßmuth 2011, 29, n. 21). D'altra parte, però, Lattanzio non è il solo a tacere della legame della Sibilla con Noè. Una Sibilla originaria di Babilonia connessa non con il patriarca biblico, ma, seppure in senso lato, con il diluvio era infatti nota all'autore della *Cohortatio ad Graecos*, che parlando della Sibilla Cumana riferisce di una tradizione secondo la quale essa sarebbe giunta lì da Babilonia e sarebbe stata figlia di Berosso (*Cohort.* 37, 1). Il legame con l'astrologo babilonese, autore di una storia dei Caldei redatta in greco all'inizio del III secolo a.C., costituisce, implicitamente, il collegamento della Sibilla con il diluvio universale, perlomeno con la sua versione mesopotamica, narrata dallo stesso Berosso, la cui figura storica nelle tradizioni sibilline sembra essersi in qualche modo confusa (o sostituita) con quella di Uta-Napišti o Ziusudra (Xisouthros o Sisithros negli storici greci), ovvero l'omologo mesopotamico di Noè (vd. Brocca 2011, 28-31 e la bibliografia lì citata). Ma una Sibilla Babilonese figlia di Beros(s) era già nota almeno dalla fine del II secolo: Pausania, infatti, nel suo *excursus* sulle Sibille, ricorda una Sibilla di nome Sabbe, che alcuni dicevano Babilonese, altri Egiziana, figlia di Beroso ed Erimante, che sarebbe *cresciuta tra gli Ebrei* di Palestina (Paus. X 19, 2). Quest'ultimo dato consente di recuperare un collegamento, esile e mediato quanto si vuole, con l'inserimento della Sibilla nella tradizione ebraica operata dall'invenzione del suo legame con Noè. Mi pare, dunque, verosimile che Pausania rappresenti il *terminus ante quem* per l'invenzione di una Sibilla originaria di Babilonia e imparentata con il patriarca biblico protagonista del diluvio; poiché entrambi questi dati, allo stato delle nostre conoscenze, si trovano solo nell'epilogo del libro III, è possibile, ma niente di più, che proprio ad esso risalga, in ultima analisi, la tradizione sibillina o, per meglio dire, il sostrato della tradizione sibillina riferita da Pausania. L'ipotesi di Waßmuth circa i rapporti di dipendenza tra l'epilogo del libro III e il libro I/II e, quindi, circa la genesi di detta tradizione sibillina, non contrasta con il *terminus ante quem* rappresentato da Pausania; ma è altrettanto vero che con esso si accordano sia l'ipotesi contraria, e cioè che l'invenzione della Sibilla nuora di Noè sia sorta col libro III e che da questo dipenda

questo nodo – che a mio parere difficilmente potrà mai riscuotere unanime consenso – non è, tutto sommato, determinante. Quel che a noi qui più interessa, infatti, è che sempre nel libro I/II si ritrova anche un altro dettaglio del ritratto della profetessa delineato nell'epilogo del libro III, nella parte in cui la Sibilla riferiva, per smentirle, le voci false e tendenziose che i Greci avrebbero diffuso sul suo conto (vv. III 812 ss.):

καὶ καλέσουσι βροτοὶ με καθ' Ἑλλάδα πατρίδος ἄλλης,
ἔξ Ἐρυθρῆς γεγαυῖαν ἀναιδέα· κτλ

e i mortali in Grecia mi diranno di un'altra patria,
una nativa di Eritre senza ritegno⁴⁸.

Il termine ἀναιδέα ricorre infatti, peraltro nella medesima sede metrica, anche nell'epilogo del cosiddetto libro II, dove la profetessa conclude il lungo e dettagliato annuncio di ciò che attenderà giusti e ingiusti nel giorno del Giudizio⁴⁹ con una sorta di esame di coscienza, riflettendo sul destino che l'aspetta:

αἰᾶ ἐγὼ δειλή, τί γενήσομαι ἡματι τῷδε,
ἀνθ' ὧν ἡ δύσφρων γε πονησαμένη περὶ πάντων 340
ἥλιτον οὔτε γάμω μεμελημένη οὔτε λογισμοῖς·
ἀλλὰ καὶ ἐν μελάθροισιν ἔμοῖς πολυπάμμανος ἀνδρός
δευομένους ἀπέκλεισα· τὰ δ' ἔκνομα πρόσθεν ἔρεξα
εἰδυῖα. σὺ δὲ, σῶτερ, ἐμῶν ἀπὸ μαστικτῆρων
ῥῦσαι δὴ με κυνῶπιν, ἀναιδέα περ ῥέξασαν⁵⁰. 345

Ahimè infelice! Cosa mi accadrà in quel giorno,
poiché, affannandomi stoltamente per ogni cosa,
ho peccato, senza curarmi né del mio matrimonio né del buon senso.
E nella mia casa, la casa di un ricco marito,
ai bisognosi ho chiuso la porta. Ho compiuto un tempo azioni
[contro la legge

Orac. Sib. I 280-290 (di questo avviso, per es., Lightfoot 2007, 380 e 412; più in generale, secondo Lightfoot 2007, 94-109, il libro I/II rappresenta sostanzialmente una reinterpretazione del libro III e della visione della storia del mondo lì espressa), sia l'eventualità, che non si può escludere, che entrambi dipendano da una fonte giudaica comune oggi perduta. In conclusione, a mio modo di vedere, la questione dei rapporti di interdipendenza tra i due passi sibillini resta irrisolta, per non dire insolubile, a causa della scarsità e della frammentarietà, nello spazio e nel tempo, dei dati a nostra disposizione.

⁴⁸ Trad. personale.

⁴⁹ Nel prologo dell'attuale libro I la Sibilla dichiara che parlerà di tutto ciò che è accaduto, che accade e che dovrà accadere nel mondo a causa dell'empietà degli uomini, cominciando dalla prima generazione (γενεῖ) fino all'ultima (*Orac. Sib.* I 1-4): mentre nel libro I si narra delle prime nove generazioni, il cosiddetto libro II è dedicato interamente alla descrizione degli eventi escatologici della decima e ultima generazione dell'umanità.

⁵⁰ *Orac. Sib.* II 339-345 Lightfoot.

consapevolmente. Ma tu, Salvatore, salvami dai miei flagellatori, me, una faccia di cane, che pure ha agito senza ritegno⁵¹.

A differenza dell'epilogo del libro III, qui è la Sibilla stessa che si accusa di aver agito da ἀναιδής (v. 345) e come debba essere intensa questa mancanza di αἰδώς è chiarito da quanto detto subito prima. Se infatti l'ammissione di una durezza di cuore nei confronti dei bisognosi, tenuti fuori dalla porta della ricca dimora del marito (vv. 342-343), potrebbe anche far intendere αἰδώς come «pietà» o «compassione»⁵², nella direzione della sfera del «pudore» e dei rapporti coniugali⁵³ punta piuttosto il termine κυνῶπις. Due ben note «facce di cane» erano, infatti, Elena, la fedifraga moglie di Menelao⁵⁴, e Clitemnestra, adultera (nonché assassina) consorte di Agamennone⁵⁵. Alla luce di questo anche l'accusa, un po' vaga, del v. 341, di non essersi cioè curata del proprio matrimonio (οὔτε γάμφ μεμελημένη), sembra acquistare una connotazione più precisa, non dissimile da quella che nel passo del libro III sembra suggerire la presunta filiazione da Circe⁵⁶: col suo comportamento dissennato⁵⁷, la Sibilla non ha semplicemente trascurato il suo matrimonio, ovvero il marito, recandogli offesa con una generica

⁵¹ Trad. personale. Nel Nuovo Testamento l'espressione ἀνθ' ὧν ricorre cinque volte, sempre con il valore causale qui adottato (*Lc* 1, 20; *Lc* 12, 3; 19, 44; *Act* 12, 23; *2Th* 2, 10); per ulteriori esempi di tale uso si rinvia alla voce nel Liddell-Scott.

⁵² Cf. Cairns 1993, 49 e 105-113.

⁵³ Cf. Cairns 1993, 120-126.

⁵⁴ Cf. Lightfoot 2007, *ad loc.* Elena si definisce una κυνῶπις in entrambi i poemi omerici: nell'*Iliade* parlando con Priamo (*Il.* III 180), nell'*Odissea* con Menelao (*Od.* IV 145). Su Elena, «cane» e «faccia di cane», come emblema della volubilità femminile e al tempo stesso della seduttrice vd. Franco 2003, 13, 198-202, 278; sulla ἀναιδεία quale «cifra costante della 'cagneria' nei commenti antichi» vd. ancora Franco 2003, 230, n. 21, e i passi lì citati.

⁵⁵ In Hom. *Od.* XI 405-434, Agamennone racconta ad Odisseo giunto nell'Ade la propria uccisione ad opera della moglie, additandola «come archetipo dell'infida natura femminile e come emblematico esempio della 'cagneria' delle donne» (Franco 2003, 261, che sottolinea non solo l'uso dell'espressione κυνῶπις di *Od.* IX 424, ma anche l'affermazione che non c'è niente «di più odioso e di più cane», αἰνότερον καὶ κύντερον, di una donna che osi tramare la morte del marito di *Od.* XI 427-430).

⁵⁶ Vd. *supra*.

⁵⁷ A proposito di λογισμοῖς che chiude il v. 341 e completa l'accusa che la Sibilla fa del proprio comportamento, condivido l'interpretazione di Jane Lightfoot, che traduce «good sense», e ritiene λογισμοῖς una forma abbreviata fino all'oscurità dell'espressione δικαιοτάτοι τε λογισμοί che si trova al v. II 314 (di parere analogo anche Waßmuth 2001, 461): piuttosto che un'eco (molto vaga) di *2Cor* 10, 6, a cui rinvia Monaca 2008 nell'apparato delle fonti, mi pare infatti che qui il riferimento sia ad un comportamento considerato, come già anticipato dal δῦσφρων del verso precedente. Sullo stretto legame tra αἰδώς e σωφροσύνη, virtù quest'ultima che nel caso della donna si declina come totale ed esclusiva sottomissione al marito vd. Carson 1990, 142-145; sulla σωφροσύνη muliebre vd. anche Franco 2003, 196, 254-255 e 303, n. 20.

mancanza di ritegno e del dovuto rispetto nei suoi confronti (ἀναίδεια), ma si è forse resa colpevole di vero e proprio adulterio.

3. Non lascia adito ad alcun dubbio, invece, il *mea culpa* della Sibilla nell'epilogo del libro VII, che è certamente legato a quello del libro II, ma in un rapporto di interdipendenza ancora una volta controverso⁵⁸. Rievocando il proprio riprovevole passato, la profetessa così dichiara:

ὄσα γὰρ κακὰ πρόσθεν ἔρεξα 151
 εἰδῦι, ἄλλα τε πολλὰ κακῶς ἐπόνησ' ἀμελοῦσα.
 μυρία μὲν μοι λέκτρα, γάμος δ' οὐδεὶς ἐμελήθη⁵⁹.

Quanti mali, infatti, ho compiuto prima,
 consapevolmente; ma molte altre cose ho fatto di male
 [senza darmene pensiero.

Innumerevoli letti ho avuto, ma di nessun matrimonio mi sono curata⁶⁰.

Come si vede, la promiscuità sessuale è qui ammessa senza riserve, con quella che si potrebbe definire un'interpretazione ironica, se non maliziosa, dell'immagine consueta della Sibilla quale profetessa παρθένος nell'accezione restrittiva del termine, come indicatore cioè dello status sociale della giovane non ancora sposata in opposizione alla γυνή, ovvero la donna unita ad un uomo in legittimo matrimonio⁶¹. E potrebbe non essere nemmeno tutto qui. La confessione prosegue, infatti, ancora per altri nove versi, dalla tradizione testuale tormentata e di controversa interpretazione:

πᾶσι δ' ἐγὼ πανάπιστος ἐπήγαγον ἄγριον ὄρκον,
 δευμένους ἀπέκλεισα καὶ ἐν ἴπρομολοῦσιν† ἰοῦσα 155
 ἴκελον† εἰς αὐλῶνα θεοῦ φάτιν οὐκ ἐνόησα.
 τοῦνεκα πῦρ μ' ἔφαγεν καὶ βρώσεται· οὐδὲ γὰρ αὐτὴ
 ζήσομαι, ἀλλ' ὀλέσει με κακὸς χρόνος, ἔνθα τάφον μοι
 ἄνθρωποι τεύξουσι παρερχόμενοί με θαλάσση.
 καὶ με λίθοις ὀλέσουσ'· ἐπ' ἐμῶ γὰρ πατρὶ λαλοῦσα 160
 ἴψια φίλον† μετέδωκα. βάλοιτέ με, βάλλετε πάντες·
 οὕτω γὰρ ζήσω καὶ ἐς οὐρανὸν ὄμματα πήξω⁶².

⁵⁸ La dipendenza dell'epilogo del libro II da quello del libro VII è, per esempio, sostenuta da Lightfoot 2007, 532-533, che però ritiene la confessione della Sibilla opera di un sibillista diverso da quello a cui si dovrebbe l'insieme del libro I/II (vd. *supra*, n. 44); di parere opposto, invece, Waßmuth 2011, per il quale l'epilogo del libro I/II appartiene all'adattamento cristiano del libro ed è da esso che dipende l'epilogo del libro VII, così come, più in generale, il libro VII dipende dal libro I/II (vd. Waßmuth 2011, 68-70, 460 e 471).

⁵⁹ *Orac. Sib.* VII 150-153 Geffcken.

⁶⁰ Trad. personale.

⁶¹ Vd. Sissa 1992, in part. 64-67.

⁶² *Orac. Sib.* VII 154-162 Geffcken.

Io, assolutamente infedele, a tutti ho chiesto un giuramento feroce,
ho tenuto fuori dalla porta i bisognosi e, tra coloro che vanno innanzi,
[camminando
in un solco simile (al loro), non ho posto mente alla parola di Dio.
Perciò il fuoco mi ha divorato e mi divorerà; io infatti
non vivrò, ma il tempo crudele mi distruggerà; là una tomba
mi costruiranno gli uomini, passandomi accanto presso il mare.
E mi lapideranno: infatti, parlando a motivo di mio padre,
ho reso partecipi (gli uomini) del (suo) figlio amato. Colpitemi,
[colpiteme tutti:
così infatti vivrò e fisserò gli occhi al cielo⁶³.

I versi riportati sono tratti dall'edizione critica di Geffcken, che si attiene sostanzialmente al testo trådito dai manoscritti⁶⁴ e individua tre corrotte, al v. 155, al v. 156 e al v. 161. Nei primi due casi Geffcken proponeva di correggere *προμολοῦσιν* in *προπόλοισιν* e, dubitativamente, *εἵκελον/ἵκελον* in *εὔσκιον* oppure in *θέσκελον*⁶⁵. Il senso dei vv. 151-157 sembrerebbe, comunque, abbastanza chiaro: la Sibilla ritiene, cioè, di meritare di essere divorata dal fuoco eterno per i suoi molti peccati, commessi senza aver tenuto conto della parola di Dio (*θεοῦ φάτιν οὐκ ἐνόησα*, v. 157). Dopo un passaggio, invece, poco chiaro, sul quale torneremo a breve, troviamo la frase che pone le difficoltà maggiori. Geffcken, come si accennava, riteneva corrotte le prime due parole del v. 161, *νῖα φίλον*, e in apparato proponeva dubitativamente *θειοφανῶν*; Kurfess, invece, riteneva che ad essere corrotto fosse piuttosto il verbo successivo, *μετέδωκα*, da correggersi in *μεθέηκα*⁶⁶. Kurfess, inoltre, al v. 160 correggeva *λαλοῦσα* in *λαχοῦσα* e ai vv. 155-156 editava *μελάθορισιν ἐμοῖσιν / ἤλιτον εἰς αὔθαιμα*: in altre parole, secondo il testo edito da Kurfess, la Sibilla non solo avrebbe avuto innumerevoli amanti, ma sarebbe addirittura stata incestuosa, poiché

⁶³ Trad. personale che anticipa gli esiti della discussione a seguire sul passo.

⁶⁴ Al v. 160, dove i codici portano *ὀλέσουσι ἐπεὶ μοι* (così i codici della famiglia Φ) o *ἐπειμι* (così quelli della famiglia Ψ), Geffcken accoglie l'emendamento dell'Opsopoeus *ὀλέσουσ' ἐπ' ἐμῶ* (Parisii 1599), già accolto dagli editori precedenti e conservato poi anche da Kurfess 1951.

⁶⁵ Le congetture *προπόλοισιν* e *εὔσκιον* sono accolte da Roessli 2005, 1070 («*marchant au milieu des servants du temple, dans un fossé ombragé*»). Per *ἵκελον* Geffcken registra anche una congettura di Buresch, *εὔκολον*, di cui non sono però in grado di fornire un riferimento bibliografico preciso, non avendola trovata in nessuno dei contributi a me noti di Buresch sugli oracoli sibillini (Buresch 1891, 1892a, 1892b e 1892c). La congettura di Buresch, a quanto si direbbe dalle traduzioni proposte, è accolta da Suárez de la Torre 2002 («*bien trazado sulco*») e da Monaca 2008 («*un solco ben tracciato*»), che al v. 155 conservano, invece, il trådito *προμολοῦσιν*; cf. le rispettive traduzioni, «(aunque penetré) entre los primeros» e «(camminando) tra i primi».

⁶⁶ Vd. Kurfess 1951, 158, soluzione anticipata in Kurfess 1914.

avrebbe avuto un figlio, poi abbandonato (μεθέηκα), dal proprio padre⁶⁷. L'eventualità dell'incesto della Sibilla con il padre era ammessa, ben prima di Kurfess, anche dalla correzione κλιθεῖσα, accolta da Alexandre e da Rzach, che era stata proposta dall'Opsopoeus sulla base del v. VII 44 (θυγάτηρ δ' ἐπὶ πατρὶ κλιθεῖσα), che fa parte della descrizione dei costumi depravati dei tempi della dominazione persiana⁶⁸. Che ci siano, però, fondate ragioni per ritenere corrotto il tràdito λαλοῦσα e, tanto più, per intervenire sui vv. 155-156 come voleva Kurfess è altamente discutibile, anche se è certo fuori discussione che l'epilogo del libro VII presenti non poche difficoltà interpretative e sia particolarmente duro in alcuni passaggi. Come si accennava prima, i versi su cui Kurfess interveniva così pesantemente sono preceduti da un passaggio poco chiaro: non si capisce bene, infatti, come si dovrebbe intendere l'accenno della Sibilla prima al sepolcro che gli uomini costruiranno per lei (vv. 158-159) e poi alla sua lapidazione (v. 160). Ancora meno chiaro è come si dovrebbero intendere le due opposte affermazioni dei vv. 157-158, da un lato, e dei vv. 160-162, dall'altro: dapprima, infatti, la Sibilla dice che il fuoco la divorerà a

⁶⁷ Cf. il commento di Lightfoot 2007, 533 a II 341. Riproduco qui di seguito i vv. VII 155-161 secondo l'edizione di Kurfess 1951, evidenziando in grassetto tutte le congetture (trad. it. di Erbetta 1969, condotta su tale edizione).

πάσι δ' ἐγὼ πανάπιστος ἐπήγαγον ἄγριον ὄρκον·
 δευομένους ἀπέκλεισα καὶ **μελάθροισιν ἐμοῖσιν** 155

ἤλιτον εἰς αὐθαιμα, θεοῦ φάτιν οὐκ **ἀλέγουσα**.
 τοῦνεκα πῦρ **με φάγη** καὶ βρώσεται· οὐδὲ γὰρ αὐτὴ
 ζήσομαι, ἀλλ' ὀλέσει με κακὸς χρόνος· ἐνθα τάφον μοι
 ἄνθρωποι τεύξουσι παρερχόμενοι **τριταλαίνη**.

ἦ με λίθοις ὀλέσουσ' ἐπ' ἐμῶ γὰρ πατρὶ **λαχοῦσα** 160
 υἱά φίλον **μεθέηκα**. βάλουτέ με, βάλλετε πάντες·
 οὕτω γὰρ **τεῖσω** καὶ ἐς οὐρανὸν ὄμματα πήξω.

«A tutti io, quanto mai infedele, il sacro giuramento ho richiesto. Ai disagiati la porta ho mostrato e nel mio palazzo ho peccato coi consanguinei, senza badare all'effato di Dio. Il fuoco perciò, afferrandomi, tutta mi consumerà. Io stessa vivere non posso; distruzione mi reca il tempo perverso. Viene quindi la gente e a me, tre volte miserabile, una fossa prepara; oppure mi lapideranno: da mio padre resa gravida, il caro figlioletto ho abbandonato. Lapidatemi, lapidatemi tutti! Così spierò, gli occhi fissi nel cielo».

⁶⁸ Cf. *Orac. Sib.* VII 40-45 Geffcken (trad. it. Monaca 2008).

ἀλλ' ὅταν ἄλλοι 40

ἄρξονται ἡΠέρσαι **μαχιμῶν φύλον**, αὐτίκα δεινοῖτ'
 ἔσονται **θάλαμοι νυμφῶν** διὰ δύσνομα φύλα.

ἔξει γὰρ μήτηρ ἐὼν υἱάα καὶ πόσιν· υἱὸς
 μητέρα δηλήσει· θυγάτηρ δ' ἐπὶ πατρὶ κλιθεῖσα
βάρβαρον ὑπνώσει τοῦτον νόμον 45

«Ma quando comanderanno altri, i Persiani, stirpe di uomini guerrieri, allora saranno maledetti i talami nuziali, a causa dell'empia razza: allora la madre terrà il figlio come sposo, e il figlio disonorerà la madre, e la figlia vicino al padre giacerà secondo i barbari costumi».

causa, sembrerebbe, dei suoi peccati (τοῦνεκα, v. 157), che non vivrà più (οὐδὲ ... ζήσομαι, vv. 157-158) e che sarà uccisa (ὀλέσει) dal tempo crudele (v. 158); subito dopo, però, dice che la uccideranno (ὀλέσουσ') con le pietre (v. 160) e che così vivrà (οὕτω γὰρ ζήσω, v. 162). La difficoltà di comporre in un tutto coerente la prima parte dell'epilogo con gli ultimi tre versi è chiaramente denunciata, da una parte, dagli interventi proposti dagli studiosi sugli ultimi versi e, dall'altra, dal commento di Geffcken: pur conservando prudentemente il testo trådito, in apparato suggeriva infatti che, vista la contraddizione tra il v. 157 e il v. 162, i vv. 160-162 si dovessero ritenere un'aggiunta⁶⁹.

Anche ammesso, come inclinerei a credere, che il testo trådito dell'epilogo sia meno corrotto di quanto generalmente ritenuto dagli editori, non si può negare che le affermazioni della Sibilla appaiano contraddittorie. «Appaiano», appunto, perché la contraddizione potrebbe essere più apparente che sostanziale. La Sibilla, si diceva, afferma che sarà uccisa con le pietre (v. 160), ovvero che sarà lapidata; non solo: lei stessa si offre ripetutamente come bersaglio (βάλοιτέ με, βάλλετε πάντες, v. 161), perché, così conclude, è in questo modo che vivrà (οὕτω γὰρ ζήσω, v. 162). Mi pare evidente che, attenendosi al testo trådito, la vita a cui la Sibilla sta qui facendo riferimento non possa che essere la vita eterna. Ma se è così, se cioè la lapidazione sarà il mezzo che le acquisterà la vita eterna, allora tale lapidazione assume un significato completamente diverso da quello datogli dalla maggioranza degli editori (e non solo): non più la giusta punizione di un'adultera incestuosa, come verosimilmente intendevano Alexandre e Rzach, che al v. 160 accoglievano la congettura dell'Opsopopeus κλιθεῖσα, e come certamente intendeva Kurfess, che correggeva il trådito ζήσω in τείσω⁷⁰, ma il martirio di un profeta di Dio⁷¹ se non, forse, di un confessore di Cristo *ante litteram*. Il senso della frase ritenuta variamente corrotta dagli editori sulla quale ci siamo soffermati più sopra – ἐπ' ἐμῶ γὰρ πατρί λαλοῦσα / ὕια φίλον μετέδωκα – potrebbe, infatti, essere che la profetessa, «parlando a motivo di (suo) padre», cioè del suo Padre celeste, «ha messo

⁶⁹ Vd. Geffcken, *ad vv.* 160-162.

⁷⁰ Vd. *supra*, n. 67. Gli interventi di Kurfess sui vv. 161-162 sono accolti da da Suárez de la Torre 2002 e da Monaca 2008.

⁷¹ Uccisioni di profeti sono rievocate in *Esdr.* II 19, 26 (= *Ne* 9, 26); *Ier* 33, 20-23 (= *Ger* 26, 20-23), nella parabola cosiddetta «dei vignaioli omicidi», dove è menzionata espressamente la lapidazione (*Mt* 21, 35: καὶ λάβοντες οἱ γεωργοὶ τοὺς δούλους αὐτοῦ ὃν μὲν ἔδειραν, ὃν δὲ ἀπέκτειναν, ὃν δὲ ἐλιθοβόλησαν) così come nell'apostrofe di Gesù a Gerusalemme in *Mt* 23, 37 e *Lc* 13, 34 (Ἰερουσαλὴμ Ἱερουσαλὴμ, ἡ ἀποκτείνουσα τοὺς προφῆτας καὶ λιθοβολοῦσα τοὺς ἀπεσταλμένους πρὸς αὐτήν); ma il sangue versato dei profeti è menzionato anche in *Mt* 23, 30-31.

a parte (gli uomini) del Figlio diletto (del Padre)», ovvero che la Sibilla, parlando perché spinta a farlo da Dio Padre, ha reso gli uomini partecipi della conoscenza del suo Figlio diletto, il Cristo⁷²: il motivo del canto che proviene da Dio, il quale impone alla Sibilla di parlare anche contro la sua volontà, è infatti topico nella raccolta degli *Oracoli sibillini*⁷³ e il verbo *λαλέω*, che lì ricorre più volte, in *Orac. Sib.* III 669 è impiegato per descrivere come Dio stesso si rivolgerà agli uomini nel giorno del Giudizio⁷⁴; quanto all'espressione *ἴα φίλον μετέδωκα*, la costruzione di *μεταδίδομι* con l'accusativo è ben attestata nel greco cristiano⁷⁵, mentre *ἴα φίλον* rimanda, nella sostanza, alla consacrazione di Gesù quale figlio amato del Padre (ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός) registrata dai Vangeli sinottici al momento del battesimo nel Giordano, come pure, dal solo Matteo, in quello della trasfigurazione⁷⁶. Ma se è l'annuncio del Cristo il motivo della lapidazione – e che proprio in questa frase sia da trovare il motivo della lapidazione mi pare sia qualcosa su cui tutti concordano –, il destino di morte che la Sibilla prefigura per se stessa allora non è altro che quello del protomartire cristiano Stefano⁷⁷. Un'eco proprio della lapidazione di Stefano potrebbe trovarsi nell'ultimo verso dell'epilogo, οὕτω γὰρ ζήσω καὶ ἐς οὐρανὸν ὄμματα πήξω (v. 162): nel resoconto del martirio conservato negli *Atti degli Apostoli* si legge infatti che il giovane, subito prima di essere trascinato fuori dal sinodrio per essere lapidato,

ἀτενίσας εἰς τὸν οὐρανὸν εἶδεν δόξαν θεοῦ καὶ Ἰησοῦν ἐστῶτα ἐκ δεξιῶν τοῦ θεοῦ καὶ εἶπεν· ἰδοὺ θεωρῶ τοὺς οὐρανοὺς διηνοιγμένους καὶ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐκ δεξιῶν ἐστῶτα τοῦ θεοῦ⁷⁸.

⁷² Cf. Roessli 2005, 1070, che traduce: «car lorsque je parlais pour mon Père, j'ai révélé son Fils bien-aimé».

⁷³ Per questa ragione propendo per dare a ἐπ' ἐμῷ πατρὶ valore causale e non finale, come invece fa Roessli 2005 (vd. *supra*, n. 72). Sull'impiego di ἐπὶ + dativo con valore causale vd. Kühner - Gerth 1892, 501-502, in part. gli esempi citati a p. 502.

⁷⁴ Vd. *Orac. Sib.* III 669-670: καὶ ῥα θεὸς φωνῆ μεγάλης πρὸς πάντα λαλήσει / λαὸν ἀπαίδευστον κενεόφρονα, καὶ κρίσις αὐτοῖς («Allora Dio parlerà a gran voce a tutto l'ignorante popolo sciocco e avrà luogo il giudizio»; trad. it. Monaca 2008).

⁷⁵ Vd. *LGNT*, col. 826, e Lampe 1961, 851.

⁷⁶ Vd. *Mt* 3, 17 (e 17, 5): οὕτως ἐστὶν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν ᾧ εὐδόκησα; *Mc* 1, 11 e *Lc* 3, 22: σὺ εἶ ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν σοὶ εὐδόκησα. All'espressione evangelica mi sembra intenda rinviare anche la traduzione di Roessli 2005, «Fils bien-aimé». Sull'uso di φίλος nel senso di «caro, gradito (a Dio)» e precisamente perché conforme alla sua volontà, attestato negli autori cristiani a partire da Giustino martire, vd. Lampe 1961, 1480, s.v. φίλος, A.2.

⁷⁷ Cf. *Act* 6-7. Nel capitolo 7, il lungo discorso in cui Stefano ripercorre la storia di Abramo, di Giuseppe e in particolare di Mosè, figura del Cristo, si conclude con la rievocazione delle persecuzioni dei profeti e delle uccisioni di «coloro che preannunciavano la venuta del Giusto» (cf. *Act* 7, 52).

⁷⁸ *Act* 7, 55-56.

fissando il cielo vide la gloria di Dio e Gesù che stava alla destra di Dio e disse: «Ecco, contemplo i cieli aperti e il Figlio dell'uomo che sta alla destra di Dio»⁷⁹.

Giusta questa interpretazione dei vv. 160-162, e cioè che la Sibilla stia prefigurando il martirio che le otterrà la vita (eterna), il contrasto con il quadro delineato nella prima parte dell'epilogo (vv. 151-159) sembrerebbe netto, con un mutamento radicale di prospettiva escatologica: dalla condanna al fuoco eterno per la peccatrice alla vita eterna per la martire cristiana *ante litteram*. Tale svolta potrebbe, però, spiegarsi con l'avvenimento di una *metanoia* nella Sibilla, con la sua conversione, cioè, da una vita di peccato, maturata verosimilmente in seguito all'ammaestramento ricevuto da Dio di cui si dice ai vv. 150-151⁸⁰: σὺν δ' αὐτοῖς ἔσται τότε καὶ θεός, ὃς σφε⁸¹ διδάξει, / ὡς ἐμὲ τὴν λυγρὴν («con loro allora ci sarà anche Dio, che li ammaestrerà, / come me, sciagurata»). Un accenno ad un cambiamento di condotta da parte della Sibilla si trova, infatti, nell'avverbio πρόσθεν della seconda parte del v. 151, con la quale comincia la confessione della profetessa (ὄσα γὰρ κακὰ πρόσθεν ἔρεξα). Un altro, poi, si potrebbe ravvisare nell'espressione che la Sibilla usa per descrivere, al v. 157, l'azione del fuoco su di lei peccatrice: μ' ἔφαγεν καὶ βρώσεται. Anche in questo passo Kurfess riteneva che il testo fosse corrotto e che in luogo del tradito μ' ἔφαγε(v), che pone l'azione del fuoco nel passato oltre che nel futuro espresso da βρώσεται, si dovesse piuttosto leggere με φάγη, proiettando così esclusivamente nel futuro l'azione divoratrice del fuoco, immaginato, evidentemente, come il castigo divino che attende la Sibilla peccatrice dopo la morte⁸². Il lungo brano che precede l'epilogo (v. 120 ss.) induce, però, a sospettare che il fuoco evocato dalla profetessa al v. 157 non siano necessariamente o, forse meglio, propriamente le fiamme dell'inferno. L'ultima parte del libro VII, infatti, è dominata dall'immagine grandiosa e terrificante di un fuoco inarrestabile, che è sì un

⁷⁹ Trad. it. CEI (2008).

⁸⁰ Il motivo dell'ammaestramento degli uomini da parte di Dio (Padre) risale ai profeti (vd. *Is* 54, 13 e *Ier* 38, 33-34 [= *Ger* 31, 33-34]) ai quali fa riferimento anche Gesù nel vangelo secondo Giovanni: «Sta scritto nei profeti: *E tutti saranno ammaestrati da Dio*. Chiunque ha ascoltato il Padre e ha imparato da lui, viene a me» (*Io* 6, 45: ἔστιν γεγραμμένον ἐν τοῖς προφήταις· καὶ ἔσονται πάντες διδακτοὶ θεοῦ· πᾶς ὁ ἀκούσας παρὰ τοῦ πατρὸς καὶ μαθὼν ἔρχεται πρὸς ἐμέ; trad. it. CEI [2008]).

⁸¹ Leggo ὃς σφε accogliendo la congettura di Klouček, *ap. Rzach* 1891 in luogo del tradito ὄστε, corretto invece da Geffcken in ὃς σε. Vd. Geffcken, *in app. ad loc.*

⁸² Vd. Kurfess 1951, *ad loc.*, che traduce «darum wird mich ergreifen das Feuer und gänzlich verzehren». Dello stesso avviso Erbetta 1969, che segue il testo di Kurfess come si diceva a n. 67 («il fuoco perciò, afferrandomi, mi divorerà»), Suárez de la Torre 2002 («per ello el fuego me comerá») e Monaca 2008 («perciò il fuoco mi divorerà e mi consumerà»).

fuoco di distruzione, ma al contempo è anche un fuoco di purificazione e rigenerazione per l'intera razza umana:

- ἔσται γάρ τε τοσοῦτον ἐπὶ χθονὶ μαινόμενον πῦρ, 120
 ὅσσον ὕδωρ, ρεῦσει τε καὶ ἐξολέσει χθόνα πάσαν.
 φλέξει ὄρη, καύσει ποταμούς, πηγὰς δὲ κενώσει.
 ἔσται κόσμος ἄκοσμος, ἀπολλυμένων ἀνθρώπων.
 καίόμενοι δὲ κακῶς τότε τλήμονες ἐμβλέψουσιν
 οὐρανόν, οὐκ ἄστροις, ἀλλ' ἐν πυρὶ κεκμηῶτα. 125
 οὐδὲ θεῶς ὀλέκονται, ἀπολλυμένων δ' ὑπὸ σαρκῶν
 πνεύματι καίόμενοι εἰς αἰώνων ἐνιαυτοῦς
 αἰεὶ δυσβασάνιστα θεοῦ νόμον εἰδήσουσιν
 οὐκ ἀπαφητὸν ἔδοντα ...
 ἐν δὲ τρίτῳ κλήρω περιτελλομένων ἐνιαυτῶν
 ὀγδοάδος πρώτης ἄλλος πάλι κόσμος ὄραται. 140
 νῦξ ἔσται πάντη +3μακρὴ καὶ ἀπειθής.
 καὶ τότε μὲν θεοῦ δεινὴ περιβήσεται ὁδμή
 ἀγγέλλουσα φόνους, ὅπότεν κεῖνοι ἀπόλωνται
 νυκτὶ τε καὶ λιμῶ· τότε γεννήσει καθαρὸν νοῦν
 ἀνθρώπων, στήσει δὲ τεὸν γένος, ὡς πάρος ἦν σοι
 ...
 σὺν δ' αὐτοῖς ἔσται τότε καὶ θεός, ὃς σφε διδάξει, 150
 ὡς ἐμὲ τὴν λυγρὴν⁸³.

e poi sulla terra ci sarà tanto fuoco, dilagante
 come acqua, che si diffonderà e distruggerà tutta la terra.
 Brucerà i monti, brucerà i fiumi e prosciugherà le fonti.
 Il mondo non sarà più mondo, quando gli uomini saranno distrutti.
 Sentendosi bruciare, allora, sventurati rivolgeranno i loro occhi
 al cielo, che non risplenderà più per le stelle, ma per il fuoco.
 Né periranno subito, consumandosi nella carne,
 ma struggendosi nello spirito per gli anni dell'eternità:
 e tra durissime sofferenze vedranno che la legge di Dio
 non può essere ignorata [...]
 Ma nel terzo sorteggio, nello scorrere degli anni
 della prima ogdoade, si vedrà di nuovo un altro mondo.
 Ci sarà sulla terra una lunga notte detestabile.
 Allora un odore di zolfo si diffonderà da ogni parte,
 annunciando la morte, quando quelli periranno
 tra tenebre e piaghe. Allora Egli creerà la mente pura
 degli uomini, e restaurerà la tua razza, come fu un tempo.
 [...]
 Allora Dio sarà con loro e li ammaestrerà, come fa con me misera⁸⁴.

⁸³ *Orac. Sib.* VII 120-129.139-145.150-151. Sulla congettura ὃς σφε di Klouček qui accolta al v. 150 vd. *supra*, n. 81.

⁸⁴ Trad. it. Monaca 2008.

Particolarmente interessanti, ai fini del nostro discorso, mi paiono i vv. 150-151 già menzionati più sopra, che fungono da raccordo con l'epilogo. Poiché il verbo della comparativa ὡς ἐμὲ τὴν λυγρὴν è sottinteso, l'ammaestramento personale a cui la Sibilla paragona quello che Dio impartirà alla nuova razza degli uomini si può collocare tanto nel futuro, quanto nel presente o nel passato, come mi pare suggerisca piuttosto la seconda parte del verso, con cui la profetessa inizia la rievocazione dei propri trascorsi da peccatrice, collocandoli – al di là di ogni dubbio – nel passato, ovvero in una fase precedente della sua vita (ὄσα γὰρ κακὰ πρόσθεν ἔρεξα). Alla luce di tutto questo, anche il πῦρ del v. 157, evocato in stretta relazione di causa-effetto con i peccati della Sibilla, potrebbe essere non lo strumento punizione di e per tali peccati, ma piuttosto il mezzo con cui Dio la purificherà dei suoi peccati rigenerandola ad una vita nuova. Un fuoco, dunque, che, da una parte, come il πῦρ di cui si tratta al v. 120 ss. esplicherà la propria azione nel futuro (βρώσεται), cioè nel futuro escatologico prefigurato per l'umanità intera nei versi citati più sopra, ma che, d'altra parte, ha già avuto effetto nel passato personale della Sibilla (ἔφαγε), nella sua conversione, cioè, da peccatrice sconsiderata a profetessa di Dio, prefigurando in questo l'azione del fuoco del battesimo amministrato dal Cristo secondo l'annuncio del Battista:

Io vi battezzo nell'acqua per la conversione; ma colui che viene dopo di me è più forte di me e io non sono degno di portargli i sandali; egli vi battezerà in Spirito Santo e fuoco (ἐν πνεύματι ἁγίῳ καὶ πυρὶ)⁸⁵.

In sintesi, mi pare possibile che nell'epilogo del libro VII così come trasmesso dai manoscritti la Sibilla stia parlando in modo ... sibillino, e forse incompleto – non è da escludere, infatti, che si debba forse sospettare una lacuna dopo il v. 159, come altre ne sono state indicate dagli editori nel resto del libro⁸⁶ –, del proprio passato di peccato, del proprio presente di profetessa di Dio e del proprio futuro, nel tempo (la fine della sua vita terrena, con l'accenno prima al sepolcro, v. 158, e poi alla morte per lapidazione, v. 160) e nell'eternità (la vita eterna, v. 162, premio della sua attuale fedeltà alla «parola di Dio»⁸⁷). Con ciò non mi illudo certo di aver risolto tutte le difficoltà del passo in oggetto; spero, però, di essere riuscita almeno ad offrire una prospettiva di lettura che possa contribuire alla corretta

⁸⁵ Mt 3, 11; trad. it. CEI (2008). Ma vd. anche Lc 3, 16 e cf. con l'affermazione di Gesù stesso di essere venuto a portare il fuoco sulla terra in Lc 12, 49 (Πῦρ ἦλθον βαλεῖν ἐπὶ τὴν γῆν).

⁸⁶ Cf. Rzach 1891 e Geffcken 1902, *in app. ad vv.* 6, 23, 39, 91.

⁸⁷ Cf. *Orac. Sib.* VII 156: θεοῦ φάτιν οὐκ ἐνόησα.

comprensione ed eventuale restituzione dell'epilogo del libro VII e, quindi, della parabola umana della Sibilla lì rappresentata.

EPILOGO

Mi rispose [la savissima Sibilla] che è propria intenzione femminile che non curano né onore né parentado né ricchezza: per contentare il loro appetito abbandonano l'amore di Dio e del prossimo.

Guerrin Meschino V 16, 17, p. 369 Cursietti

La rappresentazione della Sibilla come una ἀναίδης nel senso di «senza ritegno» alcuno nella sfera sessuale non è un evento isolato nella storia plurisecolare delle metamorfosi letterarie del personaggio: a distanza di molti secoli, infatti, si assiste al fenomeno analogo, ma molto probabilmente del tutto indipendente dagli *Oracoli sibillini*, della trasformazione della profetessa antica, ormai da tempo consacrata anche quale profetessa (verGINE) di Cristo, in una *enchanteresse* seduttrice, una trasformazione messa in atto nei *romans* francesi e nella tradizione che da essi discende, come ben esemplificato dalla Sibilla Cumana del *Guerrin Meschino* del passo citato in epigrafe, peccatrice anch'essa ma tutt'altro che pentita.

Dietro la metamorfosi romanzesca della Sibilla in una seduttrice lussuriosa è stato ravvisato, persuasivamente, un intento parodico⁸⁸, quanto agli *Oracoli sibillini*, invece, secondo Jane Lightfoot, gli autori cristiani, e quelli giudaici prima di loro, sarebbero stati motivati ad imputare alla Sibilla una condotta sessuale peccaminosa dal desiderio di accrescere l'iniquità della sua vita precedente e forse anche la gloria della sua conversione⁸⁹. Questa spiegazione mi pare del tutto condivisibile sia per l'epilogo del libro II sia, e a maggior ragione, per l'epilogo del libro VII, giusta l'interpretazione sopra proposta di VII 151-162; non, però, per l'epilogo del libro III, dove a considerare la Sibilla un'ἀναίδης si pretende che fossero i Greci, ovvero i pagani. Come si diceva più sopra, nell'epilogo del libro III sono contrapposte due immagini diverse della medesima profetessa: l'immagine errata che ne avrebbero avuto i Greci – non solo un'ἀναίδης, ma anche una μαινομένη ψεύστειρα – e l'immagine che il sibillista (o i sibillisti) del libro III volevano imporre come autentica – la veridica e infallibile θεοῦ προφήτις. Si è anche detto che l'immagine che i Greci avrebbero avuto della profetessa che essi avrebbero chiamato Sibilla e ritenuto originaria di Eritre pare proprio

⁸⁸ Vd. Mora 2004.

⁸⁹ Vd. Lightfoot 2007, 533.

costruita dall'autore di III 813-818 interpretando in senso peggiorativo o elaborando in modo del tutto arbitrario fonti e/o tradizioni sibilline pagane. Nei primi versi dell'epilogo, la Sibilla dichiara di essere stata mandata da Dio in Grecia per rivelare le sue profezie a tutti i mortali (III 810-811) ed è a grecofoni che il libro è rivolto: ebrei ellenizzati, certo, ma anche, si direbbe, gentili di lingua greca. Ammettendo, come propendo a credere, che gli oracoli sibillini di produzione giudaica si rivolgessero sia agli ebrei sia ai pagani⁹⁰, mi chiedo, allora, se nell'epilogo del libro III non sia tanto o, forse meglio, soltanto operante l'intenzione di demistificare la Sibilla Eritrea pagana, e più precisamente di smascherare la «mistificazione ellenistica, per così dire, della Sibilla Eritrea»⁹¹ allo scopo di appropriarsi della più celebre delle Sibille (che i Greci stessi si contendevano tra loro), ma anche l'intenzione di prevenire la strategia denigratoria che i destinatari pagani delle rivelazioni della θεοῦ προφητίαι avrebbero potuto mettere in atto per rifiutarsi di prestarle ascolto, di prestare ascolto, cioè, alle rivelazioni ed esortazioni del Dio di cui essa era portavoce.

NICOLETTA BROCCA

Università Ca' Foscari, Venezia
nbrocca@unive.it

⁹⁰ La questione dei destinatari degli oracoli sibillini giudaici è controversa e particolarmente complessa. In primo luogo, infatti, essi sono solo uno dei molti prodotti della cosiddetta letteratura giudaico-ellenistica; secondariamente, ma non meno importante, qualunque ipotesi sull'uso degli oracoli sibillini da parte degli ebrei si fonda su prove interne, dal momento che, a differenza di quanto avviene nel caso dei cristiani, non disponiamo di testimonianze dirette su detto uso, e le prove interne puntano in direzioni diverse (vd. Lightfoot 2007, 50). In altre parole, secondo alcuni studiosi gli oracoli sibillini giudaici si rivolgevano ai pagani, assolvendo scopi apologetici e di propaganda se non missionari (vd. e.g. Schürer 1997, 791-792 e 804; Collins 1987, 427; Feldman 1993, 294); secondo altri, essi, così come la letteratura giudaico-ellenistica nel suo complesso, avevano invece principalmente una destinazione interna (vd. Gruen 1998, xx, e, specificamente sul libro III, 268-291; Buitenwerf 2003, 371 ss. e, con posizioni più sfumate, Collins 2000², in part. 16 e 271); secondo altri ancora, essi si rivolgevano a pagani ed ebrei nello stesso tempo (così, in particolare, Simon 1989², 219-220, 231-233, e Momigliano 1987, 412 e 426; ma vd. anche Collins 2000², 15-16, 24-25 e 270-271). Sulle discussioni a proposito dell'interpretazione della letteratura giudaico-ellenistica come letteratura missionaria e sul concetto stesso di missione rinvio a Collins 2000², 14 ss. e 261 ss., che ha rivisto le tesi da lui espresse in precedenza, e a Lightfoot 2007, 45-50.

⁹¹ Vd. Cervelli 2011, 268-270 (la citazione è da p. 270). Cf. anche Nikiprowetzky 1970, 40, il quale, a proposito della polemica intavolata nell'epilogo del libro III dalla Sibilla nuora di Noè con la Sibilla di Eritre dei pagani, scrive: «d'accord, à sa manière, avec Pausanias, elle prétend que la Sibylle d'Érythrée n'existe pas, que cette appellation n'a d'autre origine que l'esprit malveillant et incrédule des Grecs».

BIBLIOGRAFIA

- Alexandre 1869² C. Alexandre (cur.), *Χρησμοὶ Σιβυλλιακοὶ / Oracula Sibyllina*, Paris 1869².
- Amiotti 1993 G. Amiotti, Il rapporto fra gli oracoli sibillini e l'«Alessandra» di Licofrone, in M. Sordi (a cura di), *La profezia nel mondo antico* (CISA 19), Milano 1993, 139-149.
- Aune 1996 D. E. Aune, *La profezia nel primo cristianesimo e il mondo mediterraneo antico*, Brescia 1996 (*Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*, Grand Rapids 1983, 1991²).
- Blass 1900 F. Blass, Die Sibyllinischen Orakeln, in E. Kautzsch (hrsg.), *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments*, II, Tübingen 1900.
- Bleek 1819 F. Bleek, Über die Entstehung und Zusammensetzung der uns in 8 Büchern erhaltenen Sammlung Sibyllinischer Orakel, *ThZ* 1 (1819), 120-246.
- Brocca 2011 N. Brocca, *Lattanzio, Agostino e la «Sibylla maga». Ricerche sulla fortuna degli «Oracula Sibyllina» nell'Occidente latino*, Roma 2011.
- Buitenwerf 2003 R. Buitenwerf, *Book 3 of the Sibylline Oracles and Its Social Setting, with an Introduction, Translation, and Commentary*, Leiden 2003.
- Buresch 1891 K. Buresch, Die pseudosibyllinischen Orakeln und ihre letzte Bearbeitung, *NJPhP* 143 (1891), 529-555.
- Buresch 1892a K. Buresch, Die sibyllinische Quellgrotte in Erythrae, *Mitteilungen des kaiserlichen Deutschen archäologischen Instituts. Athenische Abteilungen* 17 (1892), 16-36.
- Buresch 1892b K. Buresch, Kritischer Brief über die falschen Sibyllinen, *Philologus* 51 (1892), 84-112, 422-464.
- Buresch 1892c K. Buresch, Pseudosibyllinisches, *RhM* 74 (1892), 329-358.
- Cairns 1993 D.L. Cairns, «Aidōs». *The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature*, Oxford 1993.
- Camassa 2005 G. Camassa, La sibilla giudaica di Alessandria e la profezia finale dell'«Alessandra» di Licofrone, in G. Camassa, *La sibilla giudaica di Alessandria. Ricerche di storia delle religioni*, Firenze 2005, 208-224.
- Carson 1990 A. Carson, Putting Her in Her Place: Woman, Dirt, and Desire, in D.M. Halperin - J.J. Winkler - F.I. Zeitlin (eds.) *Before Sexuality. The Construction of Erotic Experience in the Ancient Greek World*, Princeton 1990, 135-169.
- Cervelli 2011 I. Cervelli, *Questioni sibilline*, Venezia 2011.
- Collins 1987 J.J. Collins, The Development of the Sibylline Tradition, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II.20.1, Berlin - New York 1987, 421-453.

- Collins 2000² J.J. Collins, *Between Athens and Jerusalem. Jewish Identity in the Hellenistic Diaspora* (2nd ed.), Grand Rapids 2000².
- Denis 1970 A.-M. Denis, *Introduction aux pseudépigraphes grecs de l'Ancien Testament*, Leiden 1970.
- Denis 2000 A.-M. Denis (éd.), *Introduction à la littérature religieuse judéo-hellénistique*, avec le concours de J.-C. Haelewyck, Turnhout 2000.
- Erbetta 1969 M. Erbetta, Gli Oracoli Sibillini cristiani, in M. Erbetta (a cura di), *Gli Apocrifi del Nuovo Testamento*, III, Torino 1969, 487-540.
- Feldman 1993 L. H. Feldman, *Jew and Gentile in the Ancient World: Attitudes and Interactions from Alexander to Justinian*, Princeton 1993.
- Franco 2003 C. Franco, *Senza ritegno. Il cane e la donna nell'immaginario della Grecia antica*, Bologna 2003.
- Franco 2010 C. Franco, Il mito di Circe, in M. Bettini - C. Franco, *Il mito di Circe. Immagini e racconti dalla Grecia a oggi*, Torino 2010, 23-347.
- Geffcken 1902 *Die «Oracula Sibyllina»*, hrsg. von J. Geffcken, Leipzig 1902.
- Ginzberg 1995³ (1925; 1953) L. Ginzberg, *Le leggende degli Ebrei*, I, *Dalla creazione al diluvio*, Milano 1995³ (*The Legends of the Jews*, Philadelphia 1925; 1953 per l'apparato di note).
- Gruen 1998 E.S. Gruen, *Heritage and Hellenism: The Reinvention of Jewish Tradition*, Berkley - Los Angeles - London 1998.
- Hengel 1972 M. Hengel, Anonymität, Pseudepigraphie und «Literarische Fälschung» in der jüdisch-hellenistischen Literatur, in K. von Fritz (éd.), *Pseudepigrapha I, Pseudopythagorica – Lettres de Platon – Littérature pseudépigraphique juive* (Fondation Hardt XVIII), Genève 1972, 229-329.
- Kühner - Gerth II R. Kühner - B. Gerth (hrsg.), *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache*, II, Hannover 1892.
- Kurfess 1914 A. Kurfess, Die Sibylle über sich selbst (Or. Sib. II 339/45; VII 151/62), *Mnemosyne* 9, 3 (1914), 195-198.
- Kurfess 1941 A. Kurfess, «Oracula Sibyllina» I/II, *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der Älteren Kirche* 40 (1941), 151-160.
- Kurfess 1951 *Sibyllinische Weissagungen. Urtext und Übersetzung*, hrsg. von A. Kurfess, München 1951.
- Kurfess 1958 A. Kurfess, «Dies irae» (Zum sog. II. Buch der «Oracula Sibyllina»), *HJ* 77 (1958), 328-338.
- Lampe 1961 G.W.H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961.
- LGNT *Lexicon Graecum Novi Testamenti*, auctore F. Zorell, editio tertia quae est editio altera, Parisiis 1961.

- Lightfoot 2007 J. Lightfoot, *The Sibylline Oracles, with Introduction, Translation and Commentary on the First and Second Books*, Oxford 2007.
- Lincoln 1998 B. Lincoln, La morte della Sibilla e le origini mitiche delle pratiche divinatorie, in I. Chirassi Colombo - T. Seppilli (a cura di), *Sibille e linguaggi oracolari. Mito Storia Tradizione. Atti del Convegno (Macerata - Norcia, settembre 1994)*, Macerata 1998, 209-221.
- Momigliano 1987 A. Momigliano, Dalla Sibilla pagana alla Sibilla cristiana: profezia come storia della religione, *ANSP, Classe di Lettere e Filosofia*, s. III, 17 (1987), 407-428.
- Monaca 2008 *Oracoli sibillini. Introduzione, traduzione e note*, a cura di M. Monaca, Roma 2008.
- Mora 2004 F. Mora, La Sibylle séductrice dans les romans en prose du XIII^e siècle: une Sibylle parodique?, in M. Bouquet - F. Morzadec (éd.), *La Sibylle. Parole et représentation*, Rennes 2004, 197-209.
- Mras 1907 K. Mras, «Babylonische» und «erythräische» Sibylle, *WS* 29 (1907), 25-49.
- Nickelsburg 1984 G.W. Nickelsburg, The Bible Rewritten and Expanded, in M.E. Stone (ed.), *Jewish of the Second Temple Period. Apocrypha, Pseudepigrapha, Qumran Sectarian Writings, Philo, Josephus*, Assen - Philadelphia 1984, 89-156.
- Nikiprowetzky 1970 V. Nikiprowetzky, *La troisième sibylle*, Paris 1970.
- Nikiprowetzky 1987 V. Nikiprowetzky, La Sibylle juive et le troisième livre des pseudo-oracles sibyllins depuis Charles Alexandre, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II.20.1, Berlin - New-York 1987, 460-452.
- Parke 1986 H.W. Parke, Further Comments on «Epica religiosa» (ZPE 50, 1983, 1-6). A Sibylline Oracle, *ZPE* 63 (1986), 47-51.
- Parke 1988 H.W. Parke, *Sibyls and Sibylline Oracles in Classical Antiquity*, London - New York 1988.
- Roessli 2005 J.-M. Roessli, Oracles sibyllins. Texte traduit, présenté et annoté, in P. Geoltrain - J.D. Kaestli (éd.), *Écrits apocryphes chrétiens*, II, Paris 2005, 1045-1083.
- Rzach 1891 A. Rzach (cur.), *Χρησμοὶ Σιβυλλιακοὶ / Oracula Sibyllina*, Prague 1891.
- Rzach 1923 A. Rzach, *s.v.* Sibyllen, in *RE* II.A.2, Stuttgart 1923, coll. 2073-2103.
- Sacchi 1993 (1981) P. Sacchi (a cura di), *Apocrifi dell'Antico Testamento*, con la collaborazione di L. Fusella - L. Rosso Ubigli, II, Firenze 1993 (Torino 1981).
- Schürer 1898 E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, III, *Das Judentum in der Zerstreuung und die jüdische Literatur*, Leipzig 1898.

- Schürer 1997 E. Schürer, *Storia del popolo giudaico al tempo di Gesù Cristo*, III/1, Brescia 1997 (*The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C.-A.D. 135)*, III/1, a new English version revised and edited by G. Vermes - F. Millar - M. Goodman, Edinburgh 1986).
- Simon 1989² M. Simon, Sur quelques aspects des Oracles sibyllins juifs, in D. Hellholm (ed.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East. Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism*, Tübingen 1989², 219-233.
- Sissa 1992 G. Sissa, *La verginità in Grecia*, Bari 1992.
- Suárez de la Torre 2002 E. Suárez de la Torre, Oráculos Sibillinos, in A. Díez Macho (dir.), *Apócrifos del Antiguo Testamento*, III, Madrid 2002, 329-603.
- Waßmuth 2011 O. Waßmuth, *Sibyllinische Orakel 1-2. Studien und Kommentar*, Leiden - Boston 2011.
- Yarnall 1994 J. Yarnall, *Transformations of Circe: The History of an Enchantress*, Urbana - Chicago 1994.