

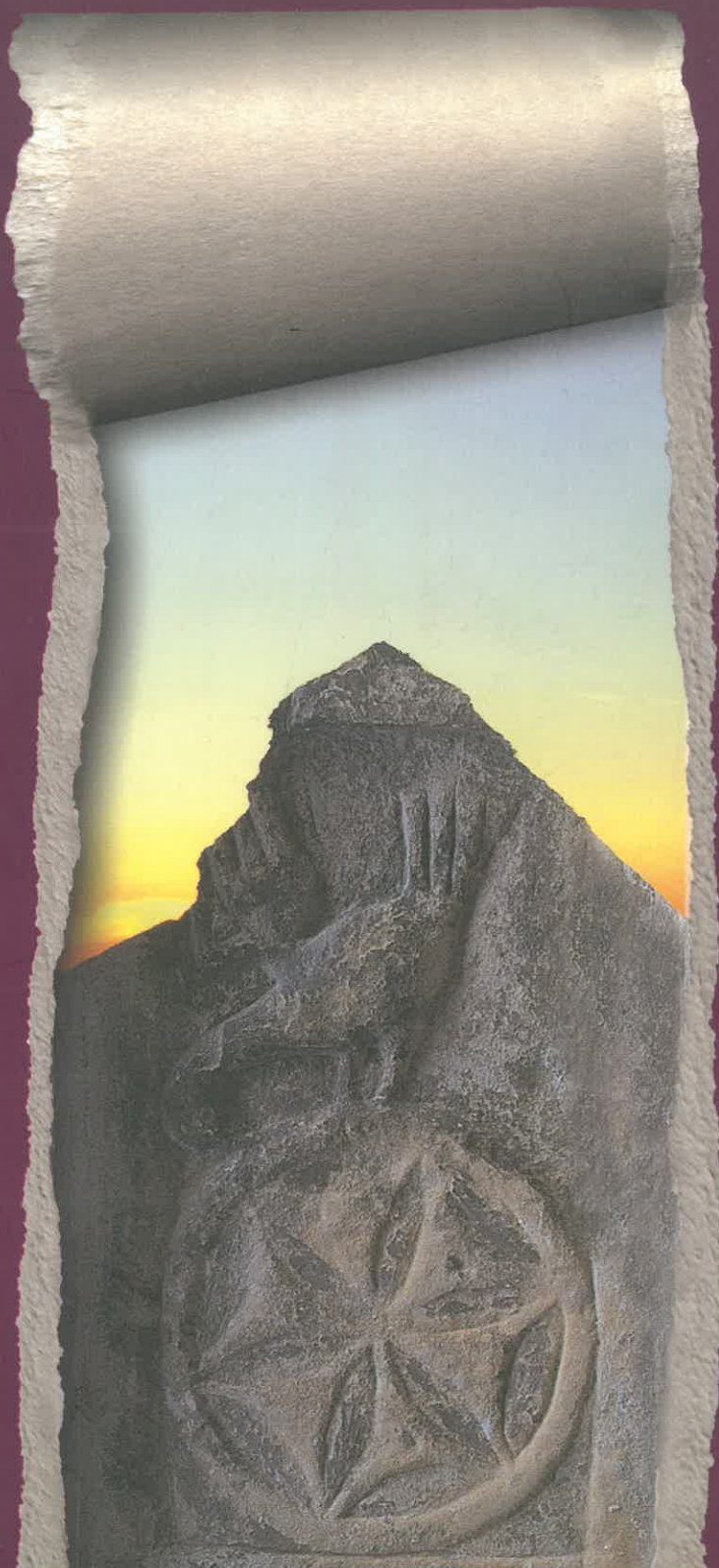


le terre della
Sibilla

appenninica

antico crocevia
di idee scienze
e cultura

PRESENTAZIONE
PAOLO ALDO ROSSI





Comitato Scientifico
del Progetto Elissa
Presidente Paolo Aldo Rossi

con la partecipazione

Università di Genova

Università di Firenze

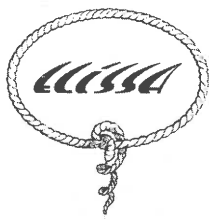
Technische Universität Berlin

*Istituto Storico Germanico
di Roma*

*Osservatorio Astronomico
di Capodimonte*



Le terre della
Sibilla
appenninica
antico crocevia
di idee scienze
e cultura



In copertina: Monte Sibilla - foto di Francesco Cuomo

Le foto e i disegni originali fanno parte dell'archivio
dell'Editrice Miriamica

Copyright©1999

Editrice Miriamica s.a.s.

di A. M. Piscitelli & C.

Via Italia,16

63048 Montemonaco (AP)

tel/fax 0736856203

e-mail: edmir@tin.it

Progetto Elissa

Via Italia,16

63048 Montemonaco (AP)

tel/fax 0736856203

www.elissa.net

tutti i diritti riservati

Progetto grafico e fotocomposizione:

 **Soria Design Studio**

e-mail: p.soria@iranet.it

Finito di stampare il 20 marzo 1999 - Equinozio di Primavera
da Arti Grafiche Savarese

INTRODUZIONE

Con quest'opera si vuole confermare l'impegno programmatico della nostra Casa Editrice nel cogliere, dalle incredibili risorse culturali e ambientali del territorio in cui ha scelto di trasferirsi per svolgere le proprie attività, gli elementi più originali e significativi della cultura sibillina, eleggendola fra gli esempi più integri e idonei a individuare, testimoniare e diffondere, a livello Europeo, la tradizione più remota e autoctona (pre-romana) delle antichissime genti italiche.

Nel cuore dell'Appennino centroitalico sussistono tuttora i segni tangibili - spesso dimenticati o artatamente sottaciuti o peggio confinati nei margini "sommersi" della letteratura dell'irrazionale - di una tradizione mai interrotta poiché intimamente collegata alle radici storiche e antropologiche dei nostri più lontani avi e facente parte, pertanto, del patrimonio genetico collettivo.

E' nata così l'esigenza per il Progetto Elissa dell'Editrice Miriamica di partire da quest'area per indagarne, trasversalmente e oltre i confini della storia raccontata, gli aspetti più ascosi, nella spasmodica ricerca d'ipotesi, indizi, emergenze che aiutino a ricomporre, nel complesso mosaico della memoria, la coscienza delle origini.

Gli autori di questo libro, pur ciascuno dal proprio

ambito di competenze, che spaziano dalla più prestigiosa qualifica accademica e scientifica alla libera ricerca fine a sè stessa, hanno accolto la nostra proposta editoriale calandosi con entusiasmo non solo nelle tematiche prescelte, con il rigore filologico e scientifico a loro propri, ma anche nella realtà territoriale, vivendola personalmente e direttamente osservoandola da svariate angolature.

Questo volume costituisce perciò un esempio di come sia possibile approcciarsi a un territorio, alla sua cultura, alle sue tradizioni, al di fuori di griglie precostituite e ormai obsolete, nel rispetto del suo più intimo substrato ontologico e col solo intento di decodificare i messaggi che lo stesso territorio trasmette attraverso la sua immagine paesaggistica, le sue emergenze architettoniche e simboliche, i fantastici racconti della sua gente, ma anche attraverso l'eco storica dei pesanti gioghi e degli oltraggi ambientali subiti.

Forse in pochi altri luoghi della nostra bella Italia sussiste e persiste un elemento percepito e vissuto con maggiore o minore coscienza, ma al quale va riconosciuto un estremo potere aggregante! Qui, in quest'area delle Marche circoscritta fra la catena dei Monti Sibillini e l'orizzonte del Mar Adriatico, l'icona della Sibilla, con tutto

il suo corollario, fra storia e leggenda, di mitologemi, è sempre stata Regina: anche nei momenti più difficili e oscuri della storia locale Ella ha scandito dal suo regno sotterraneo il ritmo incessante e operoso di una gente fiera e più propensa a non riconoscersi negli schemi trapiantati o imposti dall'esterno, piuttosto che a disconoscersi.

L'interesse suscitato dalle nostre iniziative orientate in codesta direzione costituisce la riprova di quanto questo Archetipo sia ancor oggi "sentito" sia nel Piceno che in tutta la Regione. Infatti abbiamo assistito, nel corso delle nostre ricerche sul territorio, a vere e proprie gare fra Comuni vicini per l'attribuzione al proprio comprensorio dell'ubicazione precisa della fatidica Grotta! Senza sottacere l'entusiastica e folklorica collaborazione dei residenti, specie gli anziani che, superate diffidenze e pudori iniziali propri ai costumi montanari, si sono sciolti in aneddoti e fantastici racconti. Fra i numerosi amici, compagni d'escursioni e amanti di Monte Sibilla, siamo riusciti a coinvolgere nella nostra pubblicazione "l'auctocono" Lando Siliquini, al quale ci lega un sincero e reciproco rapporto di collaborazione culturale.

Sintomatica è inoltre la risposta corale degli Enti preposti alla tutela, alla gestione e allo sviluppo di queste aree. In particolare ci è gradito sottolineare la sensibilità mostrata dal Presidente della Provincia e dagli Assessori alla Cultura della Regione Marche, della Provincia, e del Comune di Ascoli Piceno nel valutare il nostro impegno culturale e la sua ricaduta in ambito territoriale, cogliendo qui l'occasione per ringraziarli e auspicare, anche per il futuro, una proficua collaborazione.

I nostri sentiti ringraziamenti e omaggi vanno inoltre al Presidente del Comitato Scientifico del Progetto

Elissa, Prof. Paolo Aldo Rossi, che ha sostenuto dall'alto della sua esperienza e competenza il lavoro dell'equipe di Elissa, agli altri insigni docenti dell'Università di Genova, all'Istituto Storico Germanico di Roma per il prestigioso apporto della sua presenza, all'equipe dell'Osservatorio Astronomico di Capodimonte e, non ultimo, all'Architetto Ristori dell'Università di Firenze, che ha saputo cogliere, oltre che interpretare, dalle emergenze architettoniche segnalategli in loco, l'anima di pietra delle terre della Sibilla Appenninica. Questo volume atteso da vari studiosi, nazionali ed esteri, interessato all'esame sempre più approfondito e all'avanguardia delle tematiche collegate o collegabili all'icona della Sibilla, e che fissa quanto già emerso dal I Convegno Internazionale, fungerà da base di partenza per le nuove iniziative culturali di Progetto Elissa fra le quali c'è gradito annunciare il II Convegno "Errante Erotica Eretica. L'Icona Sibillina fra Cecco D'Ascoli e Osvaldo Licini" programmato per il mese di Settembre p.v., e che andrà a squarciare altri veli della poliedrica, sensuale, misteriosa Dama della Montagna, della Regina degli antichi Piceni.

gli Editori

ASSESSORE ALLA CULTURA DELLA REGIONE MARCHE

Prof. Gino Troli

Giacomo Leopardi li chiamava *monti azzurri* ma già al suo tempo la più bella catena montuosa della nostra regione, quella che la raccoglie e la chiude a sud, quasi a segnare il confine con un altro mondo oltre di essa, si chiamava Monti Sibillini.

Proprio in onore e a memoria della Sibilla Picena, icona e leggenda al tempo stesso, strologa e protettrice di tutte le menti eccentriche di ogni tempo, dai lontani alchimisti (i temerari che osavano manipolare la materia) a filosofi astrologi e letterari fuori da ogni canone.

E la Sibilla ha sempre esercitato il suo influsso benefico su tutto il vasto territorio Piceno, attraendo ogni sorta di viandanti lungo i sentieri dei suoi monti e dentro i vicoli dei suoi borghi medioevali, da Ascoli su su fino alle pendici del Vettore, a Montemonaco.

Oggi diremmo di un grande patrimonio da immettere sul mercato del turismo culturale, ma nei secoli foschi del medio evo la strana idea di una presenza *eretica, erotica, errante* ha eccitato gli animi di coloro che da quella leggenda traevano spunto per lacerare la tela della storia e guardare più avanti.

Ecco allora il Piceno come terra d'elezione delle frange eretiche dei fraticelli francescani, ecco i templari e la modernità che si insediano per quelle contrade, ecco i magnetici

Sibillini attrarre i pellegrini in cammino verso i giubilei romani.

Tutto questo ricco intreccio di storia, leggenda, scienza e religiosità si incontra dunque nel Piceno, la terra della Sibilla e bene ha fatto l'editrice Miriamica a dedicare all' *icona errante* questo volume e il convegno che l'ha preceduto, perché è utile, in tempi senza memoria come quelli attuali, tornare a visitare gli antichi, a volte oscuri percorsi della nostra cultura materiale, quell'insieme di saperi allo stesso tempo saggi e sognanti che fanno l'unicità di noi marchigiani.

PRESIDENTE DELLA PROVINCIA DI ASCOLI PICENO
Dott. Pietro Colonnella

ASSESSORE ALLA CULTURA, BENI CULTURALI E TURISMO
Prof. Carlo Verducci

I Sibillini, ha scritto G. Piovene, sono i monti più ricchi di leggende.

Nelle gelide acque del lago posto ai 1940 metri del Vettore avrebbe chiuso i suoi giorni Pilato, trascinato da una coppia di bufali inferociti; maghi e negromanti, in ogni epoca, avrebbero trovato il sito ideale per ricerche e sortileggi tra gli scabri pendii ravvivati da grappoli di lecci sopravvissuti da antiche ere, tra le distese di conifere e faggete, i corsi d'acqua che precipitano rumorosi a valle; nelle cavità del monte che da lei prende il nome avrebbe posto la propria corte sfarzosa la Sibilla, ammaliatrice di uomini e signora del tempo.

Tramontata l'età dei miti e delle fiabe, i Sibillini hanno conservato l'alone di fascino misterioso che da sempre li accompagna in un'atmosfera di indeterminatezza, che il Leopardi ha voluto raffigurare con l'appellativo di *monti azzurri*. Il pensiero va ad una ipotetica età dell'oro, che la fantasia popolare ha fissato in alcuni aspetti salienti e ha tramandato da una generazione all'altra.

E' indubbio tuttavia che tra Norcia e Amandola, Arquata, Sarnano e Camerino, Visso, Montemonaco, Montefortino, Montegallo e Castelluccio e le decine di borghi e centri storici inerpicati sui due versanti della dorsale abbia pulsato tra IX e XIV secolo una vita ricca di produzioni e di scambi commerciali, ravvivata da fermenti culturali e da realizzazioni artistiche, percorsa da fremiti religiosi carichi di interrogativi sul senso dell'esistere. I Sibillini

come cuore della Penisola, crocevia di uomini e civiltà percorso da mercanti, pellegrini, asceti, avventurieri e agitatori sociali. Da qui partono lane, tessuti, carni salate, oggetti in cuoio e in rame per Roma, Firenze, Venezia, le terre tedesche e slave, qui vengono viaggiatori, uomini di lettere e di scienze da ogni parte d'Europa alla ricerca di certezze, alla riscoperta di identità.

Da cinque - sei secoli lo scenario è radicalmente cambiato. Un processo lento, ma irreversibile, di decadenza e di marginalizzazione ha investito le terre che si richiamano al nome della regina Sibilla. Esse non hanno retto, in sostanza, a modelli e ritmi di sviluppo che inopportunamente si è voluto loro imporre.

Negli ultimi anni, di fronte all'abbandono di borghi un tempo fiorenti, allo svuotamento di centri urbani e campagne, si è fatta strada una consapevolezza nuova, che fa delle potenzialità autoctone la base di partenza per una ripresa non effimera.

Ripartiamo dalle rupi, dai boschi e dalle acque, da quello che la terra offre con generosità, anche spontaneamente, da ciò che gli uomini hanno prodotto di bello e di duraturo, in grande quantità, nel corso di tremila anni di storia.

I risultati positivi cominciano ad evidenziarsi; sta alle generazioni di oggi saperli consolidare e far crescere.

ASSESSORE ALLA CULTURA DEL COMUNE DI ASCOLI PICENO

Ing. Franco Laganà

La partecipazione del Comune di Ascoli Piceno all'iniziativa dell'Editrice Miriamica-Progetto Elissa del I° Convegno Internazionale su *Le terre della Sibilla Appenninica - Antico crocevia di idee scienze e cultura*, a fianco delle altre Amministrazioni direttamente interessate, riveste un significato preciso che è quello di unire idealmente la nostra città alla vicina area montana con la quale condivide un secolare patrimonio di storia, tradizioni e idee.

Di certo non fu casuale l'iniziativa che segnò la vita culturale di Ascoli – mi riferisco alla prima edizione del Premio Internazionale Ascoli Piceno 1987 cui parteciparono nomi illustri come Jacques Le Goff, Franco Cardini ed Elémire Zolla – che aveva come titolo *Ascoli Piceno: una città fra la Marca ed il mondo* e vide la trattazione di temi relativi a Cecco d'Ascoli, al Guerin Meschino e alla Sibilla.

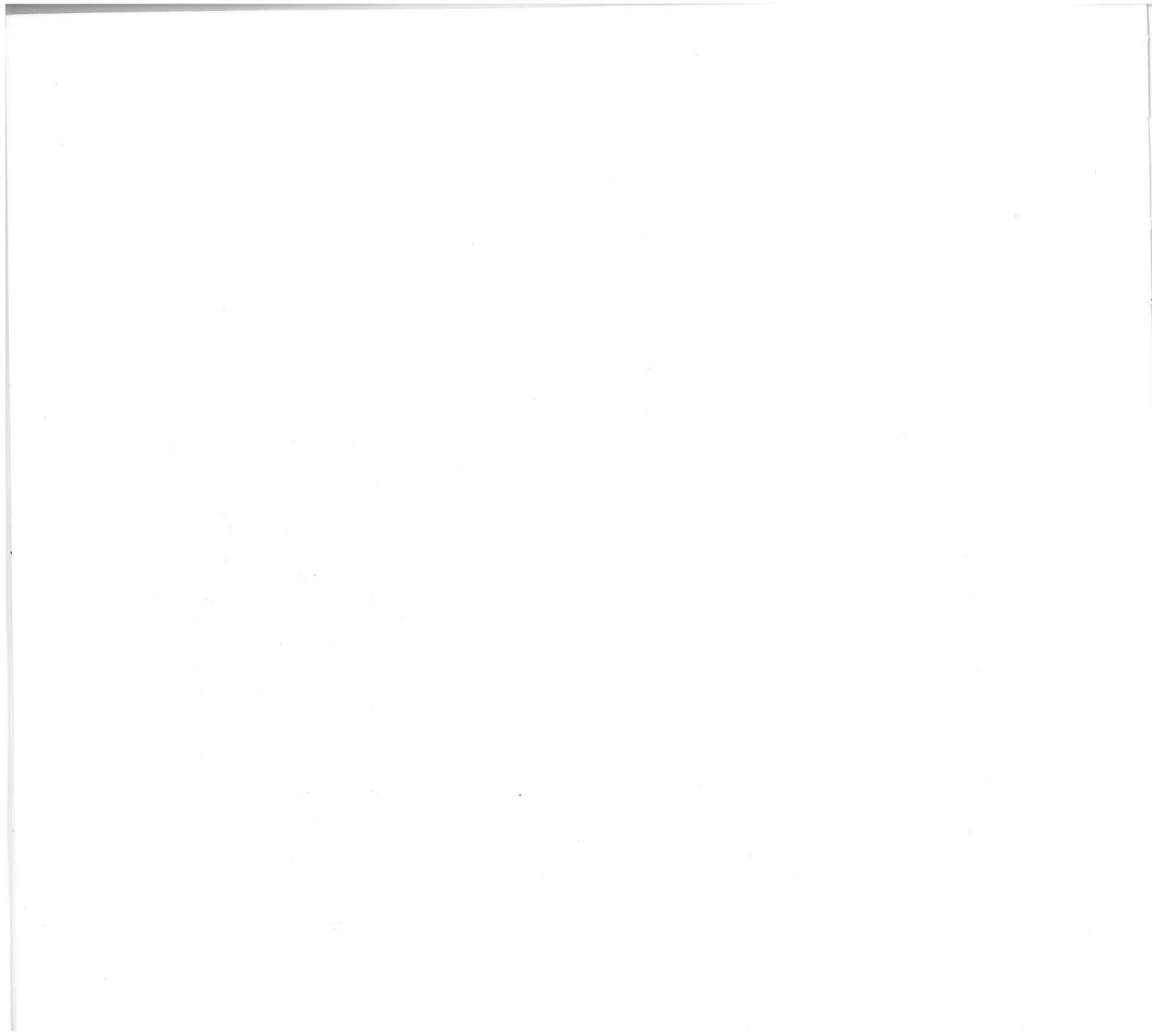
Fu proprio Elémire Zolla, vincitore del Premio, a parlare della Sibilla come sposa celeste, delineando il Piceno medievale terra d'elezione dell'eresia degli Spirituali seguaci dell'abate Gioachino da Fiore, con tutti i fatti drammatici che ne seguirono, e delle leggende sorte nei dintorni del Lago di Pilato sulla figura della Sibilla. Per Ascoli fu riscoprire il proprio Medioevo, con la sua storia legata in maniera intensa a quella di altre aree europee.

Chissà per quale motivo per un lungo lasso di tempo, le intuizioni di allora non servirono da stimolo per approfondire quei temi con altre ricerche e solo recentemente se ne è tornato a parlare con diverse iniziative, convegni e pubblicazio-

ni. Anche l'Amministrazione Comunale di Ascoli si è inserita nell'argomento incaricando la Dott.ssa Montesano, tramite l'Istituto di Studi Medievali Cecco d'Ascoli, di realizzare un volume che raccogliesse i testi letterari relativi alla Sibilla Picena.

Inoltre il recente Convegno rappresenta un deciso passo avanti negli studi, perché ha avuto il merito di analizzare in modo interdisciplinare i vari aspetti connessi, stretti per troppo tempo dai miti e dalle leggende. Particolare interesse presenta ad esempio, la decodificazione degli elementi simbolici scolpiti negli edifici che si trovano lungo il *sentiero delle stelle* e da tutto ciò se ne trarrà beneficio non solo in termini di maggiore conoscenza, ma anche per la promozione del nostro territorio mediante la valorizzazione dei suoi elementi storici ed artistici più peculiari.

Infine, un ricordo a Joyce Lussu, scomparsa proprio il giorno di apertura del Convegno. Si chiedeva Joyce nel suo *Libro Perogno*, chi fossero veramente le Sibille, se l'immagine che abbiamo corrisponde ancora alle vecchie dipinte da Michelangelo, o alle maghe descritte dalla letteratura rinascimentale, oppure alle streghe cacciate dalla Chiesa. Compito dello storico è quello di ricercare questa figura smarrita sotto tanti specchi deformanti ed allora si potrà ricostruire l'immagine originaria di una donna saggia, che ama la vita e la gente, simbolo di una scelta più equilibrata di civiltà e convivenza senza guerre e senza servi dominati dal terrore.



PRESENTAZIONE DEL VOLUME

Paolo Aldo Rossi

Presidente del Comitato Scientifico del Progetto Elissa

Nel mondo antico esistevano due modelli di predizione oracolare: il celeberrimo oracolo della Pizia del santuario di Delfi, che dispensava responsi a quesiti particolari (a domande dirette fatte da una persona precisa), e quello della Sibilla, che elargiva risposte incerte, vaghe e generiche sul mondo, ma di sapore catastrofico.

Gli Oracoli Sibillini erano un insieme di "versi" scanditi da una chiaroveggente indovina (e non da una medium posseduta) che si addentrava nell'avvenire per predire eventi disastrosi o calamità. (guerra, carestia, pestilenza ... terremoti, maremoti, inondazioni, eruzioni vulcaniche ...) non come guida per controllare e regolare il futuro, ma come effetto e manifestazione di un fato ineluttabile. Essa divinava oracoli che circolavano non ex tempore, ma nella storia, cioè sotto l'aspetto di un libro ambiguo sì, ma che aveva inizio dalla più remota antichità e giungeva fino alla fine dei giorni. La stessa Sibilla era longeva, molto vecchia, anzi secolare e gli eventi di cui tratta sono avvenuti durante la sua lunga vita. In questo senso le Sibille sono più vicine agli autori delle visioni apocalittiche che alla Pizia e, a differenza di questa, essa parlava in prima persona e non era posseduta da Apollo. Nella Grecia arcaica, Cassandra e i chresmològoi sono i personaggi più simili alle Sybille (che Menandro assomiglia alla Sfinge o ad una Menade), così che il loro "poema oscuro" sarà di una delirante, entusiasta e farneticante incomprendibilità. E' qui

che sorge La Sibilla nella Storia.

E' la Sibilla uno "sciamano" come vuole Paolo Aldo Rossi in *Itinerari reali e immaginari sulle tracce della Sibilla* o come vuole Margherita Rubino in *Sibille e presenze oracolari nel teatro greco antico*: "la sorella di Apollo, vale a dire la Pizia"? L'uno "interpreta" fonti filosofiche arcaiche, l'altra "legge" autori classici. Sia come sia, dai centri oracolari di Eraclide Pontico fino alle *Antiquitates rerum humanarum et divinarum* di Varrone, dalla *Periegesi* di Pausania a Strabone ed a Plutarco, da Clemente Alessandrino a Lattanzio, i vari autori che hanno classificato la figura della veggente attribuendole leggendarie affiliazioni con varie località: la Persiana, la Delfica, la Cimmerica, l'Eritrea, la Samia, la Cumana, l'Ellespontina, la Frigia, Tiburtina, l'Ebreica ... ne hanno fatto una profetessa a cui all'appellativo Sibylla si era dato valore di nome proprio e una patria.

Ma nel mondo classico essa acquista un ruolo considerevole quando Virgilio nel libro VI dell'Eneide ne fa, della Sibylla Cumana, uno dei personaggi chiave della sua impresa narrativa; la discesa agli Inferi e l'Ecloga IV accomuneranno sempre più il Poeta pagano al Cristianesimo. Bertini, in *La Sibilla virgiliana nella interpretazione di Bernardo Silvestre*, prendendo in considerazione le interpretazioni allegoriche dell'Eneide, da Fabio Fulgenzio a Bernardo Silvestre, afferma che questo è il testo "attraverso il quale Virgilio aveva voluto insegnare allegoricamente le verità

della filosofia" e che "in questo modo la discesa di Enea agli Inferi si trasformava in un'ascesa al divino".

All'imitatore ebreo la Sibilla apparve subito come un modello da seguire ed i Padri della Chiesa vi videro l'unica figura pagana degna di ascolto. Il sibillista ebraico, in un'epoca in cui, essendo terminata l'aurea età dei profeti, trova la Sibilla a presagire disgrazie, disastri e distruzioni. Gli Oracula Sibyllina, i cui autori erano degli ebrei ellenizzati, furono raccolti in XII libri da un qualche storico bizantino nel VI secolo d.C., ma erano già presenti in età alessandrina. Intanto, nel IV secolo d.C. Lattanzio ed Agostino, fanno entrare le Sibille con i Profeti, fra i precursori del Cristianesimo. E' allora che può nascere la leggenda della Sibilla appenninica ossia "I Monti Sibillini: fra realtà e leggenda".

Ida LiVigni in *Da Sibilla a incantatrice: la fata Alcina*, ci racconta, da un punto di vista della storia della letteratura, come Andrea da Barberino e Tullia d'Aragona inizino a trattare quel personaggio dei poemi cavallereschi che da Sibilla si trasforma in maga affascinatrice: la fata Alcina.

Liliana Sanino e Gennaro Vitalone, in *La Cultura Sibillina - Un centro di attrazione fra realtà e leggenda nell'Europa dal Medioevo al Rinascimento*, partono da una testimonianza che ci viene da un manoscritto latino, probabilmente del XII secolo, del vescovo Eberardo di Bamberg, a cui un cavaliere del XIV secolo, tale Hans van Bamberg si rifà, firmando la roccia all'entrata della caverna della Sibilla (come è affermato da Antoine de La Sale che cita anche Thomin de Pons e un tale Pacs o Pacques). Inoltre v'è la leggenda che la duchessa Agnese di Borgogna, pregò il suo suddito "Antoine de La Sale di verificare quanto si raccontava intorno ai Monti della Sibilla ed in particolare sul Paradiso della sua Regina" E che nella Marca Anconitana, cavalieri da ogni parte d'Europa giungevano "a praticare - come è stato riferito - la nobile arte dell'alchimia".

Detlev Kraack della Technische Universitaet di Berlino traccia il tema de': *La caccia all'onore e all'avventura come motivo dei viaggiatori nobili nel tardo medioevo* prendendo in considerazione il viaggio di Antoine de La Sale alla Grotta della Sibilla. Il ricordo, tanto manoscritto quanto epigrafico, del tragitto del de La Sale (come quello dei tanti viaggiatori), rappresenta un insieme di fonti storiche ricche, copiose e chiarificatrici della grotta e dei luoghi trasportate e divulgate dai visitatori precedenti e seguenti.

Il tema di Markus Engelhardt, musicologo e storico della musica, è *Dal Monte Sibillino al Venusberg nel Tannhäuser di Wagner*. Il valoroso cavaliere Tannhäuser il quale, dopo aver trascorso, un anno di piaceri amorosi nel monte di Venere, comincia a pentirsi della propria vita dissoluta e si reca a Roma per ricevere dal Papa la remissione dei suoi peccati, ma questi gli nega l'assoluzione finchè non fiorirà la verga che il pontefice tiene in mano. Scoraggiato, Tannhäuser lascia Roma deciso a tornare alla sua dolce Venere che riaccoglie con gioia l'amante tanto desiderato. A Roma, tre giorni dopo, accade però il miracolo: la verga papale si copre di fiori. Urbano fa cercare ovunque il cavaliere, ma inutilmente. La vicenda del trovatore Tannhäuser è nota al musicologo soprattutto grazie ad un'opera "Tannhäuser und der Sängerkrieg auf Wartburg" di Richard Wagner. L'autore mette a riscontro la visione teatrale di Wagner e la testimonianza della grotta della Sibilla tramandataci dal La Sale estraendone la distanza fra un bacchanale e la composta dignità di una corte.

A questo punto scopriamo i luoghi dell'area sibillina: la testimonianza del rapporto fra l'uomo e i suoi simboli.

Sul tema, Mauro Ristori in *Un crocevia di antichi itinerari*, ossia via Francisca e via Imperiale che si incrociano presso l'abitato di Tofe nel territorio comunale di Montemonaco, seguendo i sentieri indicati dalle "stelle - rosette", rivisita antichi insediamenti agricoli con contras-

segni appartenuti anche all'Ordine dei Cavalieri Templari, incisi in bella evidenza sulle architravi lapidee di porte e finestre, dei più importanti edifici fra medioevali e rinascimentali, che prospettavano sulla strada.

Marco Carobbi ne *I simboli* studierà il motivo della margherita-stella in questa particolare enclave territoriale, recuperandone il motivo di Stella del Mattino dei Fedeli d'Amore, di Venere rovesciata, dell'icona del Re del Mondo, dell'Ordine Cavalleresco dell'Etoile o della Maison Blanche, la via che conduceva alla Dama Celeste racchiusa nell'inaccessibile Turrus Eburnea e la Rosa-Stella, simbolo del coronamento delle nozze con Lei, dell'Antimonio o Antimonacum degli Alchimisti, di simbolo Rosacrociario, oltre che della grandiosa tradizione dei Cavalieri del Tempio. Sono queste le tappe di un percorso di libera ricerca scandito dalla presenza di nobili cavalieri, alchimisti, astrologi, letterati, rifugiati politici, religiosi e gente comune...

Alchimia, astrologia e scienze della natura apre proprio a queste presenze il tema di Anna Maria Piscitelli *Sibilla Alchemica: eresia di un'ipotesi*. L'ipotesi che poggia sull'esistenza di una tradizione sapienziale coniugata al femminile e depositaria dei misteri della vita e della morte è basata sui seguenti enunciati: l'esistenza di una tradizione orale, l'esigenza di codificare questa sapienza antica, il prevalere nel corso dei secoli delle società patriarcali. L'archetipo del femminile s'individua in un potere creativo e distruttivo insieme, in un solvere e coagulare continuo di forme e di sostanza, in un carattere trasmutatorio tale, da potersi paragonare all'alambicco, al vaso alchemico per antonomasia, non quale oggetto, bensì quale soggetto di ogni trasmutazione. Qui prende sempre più forma la sua eretica ipotesi da cui emerge in tutta la sua maestà la Dama per antonomasia. E perché corredare la nostra Sibilla di un attributo alchemico o ancor più, per la proprietà transitiva,

la Dama Alchemica di un attributo sibillino? Cioè Madonna Alchimia intesa come scienza dell'unità della materia in ogni sua manifestazione dalla più greve alla più attenuata, così come da lei intesa, era anticamente considerata patrimonio delle Caste Sacerdotali e in seguito di pochi eletti.

Massimo Marra in *Alchimia dal Medioevo all'Umanesimo, fra Spagna, Regno di Napoli e Terre della Sibilla* prende in considerazione dapprima il ritrovamento della pergamena a Montemonaco (Sulle tracce della Sibilla: un documento del XV secolo. 1998 Ed. Miriamica.), quindi l'Alchimia Occidentale e Orientale anche in tutte le sue distinzioni fra cultura e potere, passa poi a trattare dei maestri spagnoli per giungere finalmente all'alchimia nell'Italia meridionale in età medievale e rinascimentale si che la tradizione ermetica, alchemica, magica ed astrologica, forma un corpus già imponente e definito quando vi approdano, nella stessa magica Napoli, il Pontano e la sua scuola. Sul Pontano e le sue idee ermetiche e naturalistiche s'imperna l'intervento di Patrizia Calenda *I trattati astrologici di Giovanni Pontano*. Si è voluto, a tale scopo, "far parlare" direttamente i trattati astrologici del più insigne rappresentante dell'Umanesimo napoletano, l'umbro Giovanni Pontano. I passi citati dal "De Rebus Coelestibus", dal "De Luna Liber" e dal "Commentationum in centum sententiis Ptolomaei", editi dal Summonte a Napoli nel 1512, dopo la scomparsa del Pontano, sono stati tradotti da Padre Giovanni Colapietro S.I. dell'Istituto Pontano di Napoli.

A questo punto è inevitabile percorrere lo spazio del Simbolismo e tradizione. Roberto Negrini in *L'enigma italico della regina sibilla Il monte, il lago e il regno sotterraneo della dea serpente nella tradizione dei Monti Sibillini*, si propone come un vero e proprio corpo di studi, come una rete di connessioni e di analisi simboliche che, sia pur radicate nell'oggettività di documenti e testimonianze antropologiche, folkloriche e letterarie indiscutibili, non intendono "dimo-

strare" alcunché di oggettivamente storico, e che hanno per tema la dea "serpente".

Selene Ballerini in *Lo specchio di Venere: la sirena, il lago e le acque palustri* afferma che l'approccio interpretativo alla Sibilla Appenninica, scelto per questo intervento, non è propriamente storico, né letterario e neppure antropologico: esso è un tentativo d'individuare alcuni temi archetipici presenti in questa complessa leggenda. La testimonianza dello stregone trentino Giovanni Delle Piatte che dice "in lo monte de la Sibilla, zoè, come si dize, el monte de Venus ubi habitat la donna Herodiades" ricorda che la montagna, che congiunge anche formalmente la Terra al Cielo, è stata considerata come l'ambiente naturale più efficace di attivazione del Sacro da parte di religioni e il monte Sibilla aveva conquistato una diffusa fama di luogo favorevole alle consacrazioni magiche. Il complesso montagna-grotta-lago si presenta dunque come un locus deputatus all'iniziazione magica.

Lando Siliquini in *La Fatacina o dell'anima nascosta* ci narra il percorso fatto da un autentico abitatore dei Monti Sibillini, da una persona appassionata dell'argomento e cromosomicamente legata alle antiche comunità/comunanze agricole pastorali di cui la Sibilla, istituzione depositaria, consacrò l'impronta matriarcale. E' questa una storia non fatta solo sui libri ma passata attraverso il cuore della gente, per tentare di riportare il momento istituzionale e quello speculativo alle tradizioni, ai luoghi, al vissuto quotidiano.

E da ultimo la scienza con "Le tracce di una sibilla storica o dei fenomeni reali" ma la scienza che nega ciò che non appartiene al novero dei suoi fenomeni, ma anche quella che cerca una prospettiva di studio per le "discipline di frontiera" nelle loro molteplici manifestazioni e in relazione ai determinati contesti storico-teorici nei quali esse si sono formate e sviluppate. S'intendono, in linea generale,

per "discipline di frontiera", tutti quei complessi teorico-pratici di elaborazioni scientifiche che travalicano i confini della "scienza ufficiale", sia sul piano dei metodi che su quello dei contenuti, e che vengono prese in considerazione nella loro completezza e nella consapevolezza della loro evoluzione storico-scientifica attraverso la quale spesso sono venuti a costituire la base di fecondi sistemi di razionalità, anche se spesso vittime dei pregiudizi ideologici dello scientismo.

Giuseppe Antonini in *La Grotta della Sibilla: la verità sotto una frana*, racconta da Guida Speleologica la storia della grotta. Della Sibilla, dice l'Autore, conosciamo infatti solo la figura leggendaria, attraverso ciò che l'uomo ha detto, scritto ed immaginato di essa. Ma delle tracce di una Sibilla storica, del personaggio enigmatico che dalla notte dei tempi fa parlare di se e fa sognare, sappiamo davvero poco, quasi nulla. Ancora oggi quel segreto giace sepolto sotto una frana, in attesa del momento in cui si darà finalmente inizio agli scavi che porteranno alla luce una splendida realtà.

Massimo Teodorani in *Fenomeni Luminosi nell'Atmosfera, Ultima Frontiera della Nuova Fisica?* presenta una carrellata dei fenomeni luminosi atmosferici apparsi in varie aree del mondo, e viene data particolare enfasi alle zone in cui essi appaiono in maniera ricorrente. Viene descritto in particolare dettaglio il fenomeno luminoso norvegese di Hessdalen come evento prototipico della sua classe; in questo contesto vengono descritti e discussi i risultati ottenuti nel 1984 dalla stazione di misurazione strumentale norvegese facente capo al gruppo di ricerca "Project Hessdalen"; poi viene presentato lo status presente di tale gruppo, i suoi progetti futuri e la piena adattabilità del suo nuovo apparato strumentale allo studio quantitativo di fenomeni luminosi ricorrenti in qualunque altra parte del mondo. Viene successivamente presentata l'analisi recente-

mente effettuata dall'autore sui dati acquisiti dal Project Hessdalen nel 1984. Dopo aver tracciato un'introduzione sulle varie teorie proposte per spiegare il fenomeno, vengono definiti quantitativamente i requisiti strumentali e i parametri fisici per future misurazioni da effettuarsi utilizzando come modello standard la nuova stazione osservativa adottata dal Project Hessdalen. Si presenta poi una strategia di azione mirata a fissare sia la metodologia d'indagine che le misure progettate per osservazioni da effettuare in zone italiane di ricorrenza del fenomeno. Si accenna infine agli effetti di interazione del fenomeno con le persone e se ne delineano le possibili cause.

Se la nozione di un aldilà sensibile della percezione deve fare i conti con la rottura dell'Ordine e lasciar quindi libero ingresso al prodigioso, l'idea di un universo non circondato da un limite preciso e precisabile veniva a coincidere con il terrorizzante Chaos primigenio. Così come quella di miracolo anche la nozione di infinito o di procedimento all'infinito repelle alla mentalità classica.

A.A. Vittone, L. Errico, M. Teodorani in *Astronomia pre-telescopica* del fatto che gli antichi non avendo i telescopi, tutte le osservazioni erano fatte ad occhio nudo. Ci si chiede: cosa è possibile e che cosa non è possibile vedere con l'occhio? L'esplosione di una supernova nella nostra galassia è sicuramente l'evento più straordinario osservabile nel firmamento. La figura rappresentante sei raggi iscritti in un cerchio, di cui parlano Carobbi e Ristori, potrebbe essere interpretata in chiave astronomica. Tra i fenomeni celesti che potrebbero aver stimolato l'immaginazione dell'esecutore si può pensare ad una particolare costellazione, alla posizione del Sole in due differenti e particolari epoche dell'anno e alla congiunzione di due pianeti brillanti, fenomeni comunque non particolarmente rari o eccezionali da osservarsi in cielo. Rimane l'affascinante ipotesi della supernova!

E per finire le parole di Anny Piscitelli: "E oggi, nella sua terra d'elezione, all'Alba del Nuovo Millennio, l'Icona della Sibilla Alchimia risorge anch'essa, cantando con i versi di Cecco il superamento della fase della Nigredo *Ridendo vivo lagrimando/come Fenice della morte canto/Ahimè! Si m'ha condotto il negro manto* e rinnovando la sua promessa d'Eterno Amore alla Vita Universa. Parola di Elissa, leggendaria Sibilla errante e Regina dei Fenici".

Nota degli Editori

Si è inteso estrapolare le "note bibliografiche" dal testo di alcuni interventi trasferendole in calce per consentire una più agevole lettura.

ITINERARI REALI E IMMAGINARI SULLE TRACCE DELLA SIBILLA

Paolo Aldo Rossi*

Un corpo si muove quando occupa successivamente posizioni differenti rispetto ad uno spazio che cambia con il passare del tempo e in relazione ad un osservatore che muta continuamente (AAVV. Manuale di meccanica eraclitea)

Negli stessi fiumi tanto entriamo quanto non entriamo, tanto siamo quanto non siamo¹

Il viaggio verso le "terrae incognitae", siano esse ai confini del mondo o siano solo "lontane da casa" (*ἀπόδικος*), si differenzia dagli itinerari nella terra abitata (*οἰκουμένη*) in quanto percorsi narrati esotericamente e non cammini vissuti pubblicamente e, quindi, immersi nell'incognito e nell'occulto, fintantoché non entrano a far parte del commercio delle merci e dell'idee (*ἔμπορος*).

Dopo di ciò, escono dall'Io (personale e soggettivo) ed entrano nella Storia.

"Anassimandro di Mileto, discepolo di Talete, per primo si azzardò a disegnare su una tavola la terra abitata,



DE SECRETIS NATURÆ
Emblema XLII (Atalante Fugitive di Michael Maier)

dopo di lui Ecateo di Mileto - uomo che aveva tanto viaggiato - perfezionò il disegno, cosicché l'opera divenne degna di meraviglia".² ed ancora "Eratostene afferma che ... Anassimandro rese pubblica per primo una tavola geografica ..." (che potrebbe essere la tavola di bronzo contenente una "carta geografica" che Erodoto afferma esser stata portata a Sparta da Aristagora da Mileto nel 499 a.C.⁴).

Questi sono tra i primi autentici documenti "storici" dell'Occidente; le prime prove scritte, i primi dati di fatto, ma non certo le prime testimonianze!

Il sostantivo ionico ἴστωρ (il testimone), ossia "colui che vede", già presente nel dialetto omerico con il preciso significato di "colui che conosce le cose, in quanto le ha osservate di persona", rimanda al verbo ἰστορέω che sta per "esplorare", "osservo", "indago". Questi termini derivano, com'è noto, dalla radice indoeuropea wid, (che in greco è ἰδ e in latino video), che indica come il primo approccio con l'empirico passa attraverso l'osservazione "de visu", dalla quale s'originano le varie parole che indicano sia l'oggetto che l'azione del "vedere": le forme con cui il mondo si presenta

* Dipartimento di Filosofia - Università di Genova
Presidente del Comitato Scientifico del Progetto Elissa

alla vista e le facoltà della percezione visiva. (idea-idein, visio-video ecc..). In ciò è la sostanziale equivocità che percorre costantemente la filosofia dell'Occidente: il riconoscimento che lo sguardo rappresenta l'approccio inevitabile alle cose e nello stesso tempo la consapevolezza che questo coglie anche gli aspetti illusori della realtà.

Il termine greco *συνβάλλω* (da cui simbolo) sta per "mettere insieme", "riunire", "ricongiungere" ed allude all'atto del far combaciare i due frammenti di un oggetto spezzato (ceramica, legno, metallo...) per ricomporre l'originale e far sì che i possessori delle parti potessero riconoscersi nell'oggetto risistemato. Ognuna delle parti conosce il segno che possiede, ma ignora quello che ha perduto e, quindi, lo ricerca con fiducia, forte del fatto che ciò che gli è rimasto funge da sostituto dell'intero e da mediatore per la ricomposizione del significato cui anela. Nata nel tempo in cui l'uomo si rese conto di avere perduto la sapienza, questa metafora evoca l'ineffabile esperienza del riconoscere - sia pur nel breve intensissimo istante in cui permane l'immagine - ciò che era andato smarrito. E' allora che l'uomo cerca di cristallizzare l'epifania della visione in simulacri segnici. Allorché Edipo scioglie con una parola, con un nome, ciò che la Sfinge (*σφίγγω*, annodo) aveva legato, la visione scompare e ciò che era stato annodato nuovamente si spezza. "Quando una realtà si fa parola - dice Sofocle - il senso della vista (il più crudele) rimane assente."⁵ Allora non rimane altro che il mistero (*μύω*, stare in silenzio) ossia l'affidarsi al linguaggio muto del simbolo.

Ma l'esistenza del dato di fatto non è sottoposta al dubbio, bensì al processo di fondazione. L'empirico, infatti, non necessita di essere ulteriormente confermato, in quanto è già di per sé certo, ma chiama in causa la ragione affinché fornisca il perché dell'esperienza. Mentre l'atteggiamento conoscitivo delle *historie* è, quindi, quello dello scoprimento dell'ignoto e della conseguente testimonianza di tale scoperta attraverso la descrizione della struttura dell'immediato, l'atteggiamento dell'*episteme* è la giustificazione del noto, ossia la comprensione di ciò che l'esperienza ha già evidenziato. Ma ancor prima dell'*episteme* - dice Aristotele: "In virtù della meraviglia gli uomini iniziarono a filosofare ed

ancor oggi continuano a farlo: da principio si meravigliarono di quelle cose di cui il dubbio era più facile e quindi procedettero a dubitare delle cose maggiori ... Colui che si meraviglia e dubita sa di essere ignorante ed è per questa ragione che il filosofo ama il mito, poiché il mito consiste di cose mirabili".⁶ Se la meraviglia genera il *mito* (la parola che descrive la meraviglia e l'atto stesso del meravigliarsi), il risolvimento del dubbio comporta il *logos* (la parola che spiega, la parola che travalica l'apparenza e conquista l'originario).

Le forme linguistiche entro cui si presentano queste due attività sono profondamente diverse se commisurate con il concetto di verità, inteso come rapporto di adeguazione al reale. La forma del mito è il racconto, ma non il racconto che conferma l'empirico, bensì quello che dà ragione dell'apparire; mentre la forma della scienza è il *logos*: la spiegazione secondo verità, la forma del mito esprime il fenomeno nel processo metamorfico del suo apparire. Nel primo caso, il linguaggio formula la constatazione del "che è", descrive il fenomeno nel processo metamorfico del suo apparire, riproponendo nella parola lo stupore e la fascinazione; nel secondo caso, la meraviglia lascia il posto al dubbio ed al linguaggio che lo esprime. In altre parole: il mito rappresenta il primo dei tentativi dell'uomo per travalicare l'immediato e puntare all'originario dal punto di vista del soggetto.

A differenza di queste due forme di mediazione dell'esperienza, la storia è esposizione dei risultati di una indagine condotta sull'osservabile.

L'esperienza⁷, il saldo legame che tiene l'uomo entro i limiti della percezione sensoriale, accerta l'accadere istituendo il primo e fondamentale contatto fra l'individuo e la realtà, ma non avendo in sé la propria giustificazione, esige di essere trascesa chiamando in gioco la ragione. Riconoscere, dunque, che l'immediato non è l'originario, non comporta mai come soluzione l'arresto all'immediato,

⁷ *ἐμπειρία* (*empeiria*, esperienza) ed *ἐμπειρος* (*empeiros*, esperto) derivano da *ἐν πείρα* (entro l'esperienza) così come da *ἐν πέρους* (entro i limiti). Si noti che lo stesso termine "apeiron" sta nello stesso tempo per designare sia l'infinito illimitato che il non sperimentabile, dove l'uno è conseguenza logica dell'altro.

quanto piuttosto l'identificazione dell'originario. Questa strada non è stata percorsa soltanto dalla razionalità filosofica⁸ (che ha teorizzato, quale immediato, il dato d'esperienza), ma prima ancora di questa e, quindi, parallelamente a questa, dalla *mistica*: il cammino (costruito, al contrario, sulla intuizione estatica), il quale tende alla comunicazione diretta (senza mediazioni) con il divino come alternativa escludente la via della ricerca razionale. L'epifania del divino è una tipica informazione di presenza, è un rivelarsi di una realtà altra la quale si manifesta sostanzialmente nel superamento dell'esperienza sensoriale. Il termine estasi⁹ indica l'azione del dislocare o meglio indica l'uscir fuori da ciò che sta saldo: l'episteme¹⁰ (la conoscenza costituita sul fondamento). La percezione sensoriale (l'aistesis)¹¹ sta costituzionalmente alla base del processo conoscitivo tipico dell'episteme, il percorso della scienza, il cammino che tende a costruire una conoscenza capace di garantire la propria validità, ossia un sapere in grado di "star fermo" (epistemi) nella verità.

Ma le "terrae incognitae" smetterebbero d'essere tali nel momento ch'esse venissero svelate e scoperte, per cui esse possono solo essere ri-velate, ossia protette e custodite. La complessa articolazione semantica della verità come disvelamento e rivelazione si installa nella presa di coscienza, ché il mettere a nudo tutta la verità offusca la mente, così come quando gli occhi sono colpiti da una luce abbagliante,

⁸ Il trascendimento dell'immediato porta ad un originario che è l'essenza, la quale si dà come originario in quanto risponde all'esigenza di comprendere il molteplice immediato (il diverso) attraverso l'identico (l'unità da cui si genera il molteplice). In seguito, quando ci si chiede perché l'immediato non è l'originario o perché l'identico si presenta come diverso, allora affiorano i due sensi del concetto di "causa" [ragione]: quello per cui è origine e principio del molteplice e quello per cui è la necessità la forza che trae l'uno dal molteplice.

⁹ ἑκστασις (estasi) deriva da ἐξίστημι (ex istemi), letteralmente "spostarsi da ciò che sta saldo".

¹⁰ ἐπιστήμη (episteme, scienza intesa come conoscenza realizzata nella sintesi fra il logico e l'empirico) indica lo star saldi, il restare stabilmente sopra (ἐπι) qualcosa che faccia da fondamento.

¹¹ αἰσθησις (aistesis, percezione sensoriale) da cui il termine "estetica", usato per denotare la conoscenza sensibile.

per cui è necessario schermare la verità, ri-velandola, ossia nascondendola di nuovo onde proteggerla. Per il Greco la Verità è una delle manifestazioni del divino e lo strumento conoscitivo che può mettere l'uomo a contatto con le modalità del manifestarsi del dio non appartiene alla sfera dell'empirico, ma sta oltre, deborda dai limiti dei sensi; esso appartiene, quindi, alla sfera dell'estatico e non a quella dell'estetico. Lo stato di estasi mistica, che solo alcuni uomini riescono a vivere quando la loro anima si stacca dall'involucro mortale del corpo e sale verso le più alte sommità, è, anche dopo la morte (dopo la naturale separazione dal corpo), privilegio di pochi spiriti eletti. Fin dall'inizio del suo poema *Sulla Natura* Parmenide di Elea, "che distolse la mente dall'inganno delle rappresentazioni", è messo in guardia dalla dea di allontanare i propri passi dalla via dell'apparenza e, quindi, di non cibarsi del cibo dell'opinione.

Il viaggio iniziatico che conduce l'uomo alla presenza dell'ineffabile mistero divino ha come proprie condizioni essenziali l'esser puri e liberi dai vincoli corporei. L'estasi - nel senso letterale del termine - è, come s'è detto, "l'uscir fuori da sé", uno stato di autentica alienazione dove il posseduto dal dio ha la visione di quello che gli altri non vedono; l'estasi è, in ultima analisi, il modo per liberare il sovrappiù di conoscenza dall'azione inibitrice dei sensi.

E' allora che si viene a contatto con le "terrae incognitae".

Per i popoli del bacino mediterraneo il viaggio, sia esso di esplorazione verso i confini del mondo, che più semplicemente di trasferimento all'interno dell'*ecumene* (per navigare, esplorare, conquistare, mercanteggiare, legiferare, filosofare, istruirsi, visitare santuari, esercitare professioni ... [di poeti, di artisti, di medici, di atleti, di ciarlatani, di indovini, di sciamani ...]), riveste un'importanza conoscitiva di primissimo piano.

Il viaggiatore-esploratore è nel tempo stesso storico (testimone), geografo (descrittore di terre), etnografo (narratore di usi e costumi), naturalista (scopritore di nuove specie naturali) ... o, in definitiva, un uomo assetato di conoscenze. Ad esempio il pioniere della "storiografia" greca, Ecatèo di Mileto (550-470) fu prima di tutto geografo ed

etnografo; la sua *Periegesi* (descrizione del mondo abitato) fu dettata dall'occasione che egli ebbe di visitare più volte l'Egitto e la Persia in qualità di ambasciatore della sua città. Erodoto di Turi, - riconosciuto il primo degli storici greci - il quale visse un secolo dopo dice, appunto, di se medesimo "Per amore del sapere molta terra hai percorso, allo scopo di vedere ed osservare", a ribadire che il viaggio è condizione essenziale di conoscenza.

Ma è il viaggio di Odisseo che rappresenta il momento più emblematico di questo atteggiamento esplorativo. Il testo omerico altro non è che il più noto dei racconti di viaggio verso l'ignoto o meglio la parte emersa di un gigantesco iceberg di resoconti circa un mondo esistente al di là dei confini fissati dalla geografia corrente.

Ma fu intorno al VII secolo, quando i Greci dettero inizio ai commerci e alla colonizzazione dell'area del Mar Nero, che si affacciò sul mondo ellenico una nuova figura di sapiente o, forse, incominciò a riaffiorare alla memoria il ricordo di un tempo in cui gli sciamani avevano percorso le regioni della Grecia.

I primi "sciamani greci" son detti provenire dalla Scizia (Abari), oppure hanno soggiornato in quelle terre (Aristea). "Abari, - dice Licurgo - allorché fu posseduto dal dio incominciò a viaggiare con una freccia (*μετὰ βέλους*) per tutta l'Ellade, pronunciando responsi oracolari"¹².

Ma alcuni erano nati e vissuti in Grecia: quei Theologi trascorsi fra storia e leggenda, così come i *chresmològoi* e le Sybille.

Fino alla seconda metà del IV sec. a. C, all'appellativo Sibylla si era dato valore di nome proprio, mentre la produ-

zione e la circolazione delle profezie sibilline si allargava, la figura della profetessa acquisiva leggendarie affiliazioni con varie località si che Sibylla lo avesse visitato nel lontano passato.

Un'analogia conveniente veniva trovata nel vagabondare dei *chresmològoi* contemporanei (del IV sec. a. C.). Questi dicitori di oracoli erano professionisti che possedevano una raccolta di profezie oracolari, dalle quali potevano estrarre i versi adatti a ogni occasione. L'uomo che raccoglieva e narrava questi oracoli era un *chresmològos* fondata la propria autorità sui veggenti tradizionali del passato ma era spesso sospettato di manipolare e ritoccare i suoi oracoli per rispondere alle esigenze degli eventuali clienti.

Gli oracoli Sibillini erano un insieme di profezie composte in esametri (le Sybille, donne che penetravano il futuro per predire eventi diastrosi, non parlavano in altro metro né in prosa) e in stile apocalittico, il tutto combinato con una teogonia... Il genere letterario della visione: il vedere per ispirazione divina negli eventi futuri, la "rivelazione", viene, via via, a coincidere con l'apocalittica fino al punto da fungere da unico legame ed elemento distintivo di tutte le apocalissi (*ἀποχάλυψις*, scoprimento, svelamento della verità).

"E sono nata dall'unione di un essere mortale con una dea, da una ninfa immortale e da un padre che si ciba di pane..."¹³ - ci dice la profetessa, non dea, ma demonica, non divina ma donna, intermediario fra il mortale e l'immortale.

La Sibilla dichiara la propria nascita ancestrale, rendendola nota lei stessa nell'oracolo: mezza divina, figlia di una ninfa, e mezza mortale, proferendo il proprio nome e patronimico, esprimendosi in prima persona. La Pizia era completamente posseduta da Apollo e quando parlava in prima persona era il dio stesso a parlare, la Sibilla parla sempre in prima persona e si rivolge addirittura a Dio per essere resa libera dall'estasi profetica. "Così, benché l'ispirazione venga dal di fuori e in un certo senso le sia imposta, la sua personalità non ne è sommersa: è più una chiaroveggente che una medium."¹⁴

I Theologi della Grecia arcaica: Epimenide, Museo, Orfeo, Onomacrito, Bacide (ma anche altri uomini "demoni-

¹² Licurgo, fr. 5 a. Abari, di cui Erodoto dice: "Non racconto circa Abari, di cui si dice esser stato un Iperboreo, la leggenda secondo la quale portò in giro per tutta la terra una freccia, sottoponendosi al digiuno" [*Hist.* 4.36] visse fra il VI e il VII secolo a.C. Pindaro, riguardo l'arrivo in Grecia di questo personaggio dal paese degli Iperborei, afferma: "... Abari arrivò ai tempi di Creso re di Lidia [fr. 270]. Questi - come Apollo Iperboreo - fa parte di quelle genti "che vivono al di là del vento del nord" [*Alceo fr.* 142] e, posseduto dal dio, possiede a sua volta la "sapienza", ossia la conoscenza delle cose del presente, del passato e del futuro, nascoste e manifeste. Per Platone [*Carmide*, 158 b] Abari, come Zalmossi, è semplicemente un incantatore, esperto nell'arte autocontrollo.

ci" come Pitagora di Samo, Eraclito di Efeso, Parmenide di Elea, Empedocle di Agrigento) furono, a nostro avviso, l'aspetto o la somiglianza maschile delle Sibille.

Epimenide, vissuto fra il VII e il VI secolo, appartiene alla storia più che alla leggenda, ed è la figura più simile alla Sibilla. Era un cretese di Cnosso il quale poteva ben porsi come portatore dell'antichissima sapienza minoica (non a caso Plutarco e Clemente Alessandrino lo pongono fra i Sette Savi), tanto che Solone lo chiama ad Atene in funzione di "purificatore": "Mandato a chiamare da loro, era giunto da Creta Epimenide di Festio, annoverato come settimo dei Sette Sapianti... La sua reputazione era di un uomo caro agli dei e sapiente intorno alle cose divine, rispetto sia alla sapienza iniziatica che a quella entusiastica"¹⁵. Al riguardo, Suida si esprime nei medesimi termini usati per Aristeo: "Su di lui esiste la leggenda che la sua anima uscisse dal corpo tutte le volte che lo volesse, per il tempo opportuno, e poi nel corpo di nuovo rientrava; quando morì il suo corpo venne trovato tutto punteggiato di segni grafici"¹⁶. A parte la caratteristica tipicamente sciamanica delle peregrinazioni dell'anima fuori dal corpo, l'altro indizio interessante è quello del tatuaggio (*τὸ δέρμα ἐυρήσθαι γράμμασι κατάστικτον*) che i Greci hanno sempre considerato "marchio di infamia e di obbrobrio"¹⁷, ma che sapevano, invece, essere fra i Traci segno di nobiltà¹⁸ e fra gli Egizi segno protettivo di consacrazione al dio¹⁹. Lo stesso



DIONISO

Copia romana di un originale ellenistico (British Museum, Londra)

sapiente di Tracia, Zalmossi - che Strabone afferma esser stato il primo dei filosofi non greci - portava un tatuaggio²⁰, così come era uso presso le popolazioni di Tracia, Dacia, Illiria e Sarmazia.

La più nota storia che si racconta a proposito di Epimenide è la seguente: "Una volta fu mandato dal padre in un campo alla ricerca di una pecora, ma verso mezzogiorno, si allontanò dalla strada ed entrato in una caverna, si addormentò: dormì 57 anni"²¹. E ancora, secondo Massimo di Tiro: "Giunse allora ad Atene un uomo di Creta, di nome Epimenide, con un racconto difficile da credersi; narrava infatti che a mezzogiorno, sdraiatosi nell'antro di Zeus Dicteo, durante un sonno profondo, durato moltissimi anni, fosse venuto in contatto con gli dei e con i loro discorsi e con la Verità e la giustizia"²². Per quanto si possa pensare al prototipo della fortunata leggenda popolare del "lungo sonno", l'esperienza di Epimenide, specie se contestualizzata rispetto alle caratteristiche sciamaniche del personaggio, non può che far pensare ad un lungo ritiro iniziatico, vissuto nell'isolamento e nel digiuno: "... alcuni raccontano che Epimenide avesse ricevuto dalle Ninfe un cibo particolare e che lo conservasse nello zoccolo di un bue. Ne prendeva poco alla volta, né mai evacuava; non fu mai visto mangiare"²³. Plutarco scrive al riguardo: "[Epimenide] ... portando alla bocca solo una piccola quantità di un medicamento che ha il potere di togliere la fame e che lui stesso aveva composto, passava ogni giorno senza pranzo e senza cena"²⁴. Sappiamo, sem-

¹⁵ Plutarco, *Solone*, 12. Si veda anche la continuazione della storia: "... dopo aver santificato e iniziata ai riti segreti la città ... con purificazioni e fondazioni sacre, la rese obbediente alla giustizia e disponibile alla concordia ... e allorché gli Ateniesi vollero donargli molte ricchezze e rendergli grandi onori, non volle altro che un ramoscello di ulivo, e ricevutolo partì".

¹⁸ Erodoto, *Storie*, V, 6, 2 "Portare sulla pelle dei tatuaggi è segno di nobiltà, non averne è prova di ignobiltà".

¹⁹ Erodoto, *Storie*, II, 113 " ... chi vi si rifugia [nel tempio di Eracle alle foci del Nilo] facendosi imprimere i sacri segni della consacrazione al dio, non può essere toccato da alcuno".

²⁰ Porfirio, *Vita Pith.*, 15. Alcuni autori, fra i quali anche Erodoto, scambiando tale tatuaggio per un segno di schiavitù lo considerarono schiavo di Pitagora a Samo.

²⁴ Plutarco, *Convivium septem sapientium*, 14, p. 157 d. Si veda anche Teofrasto che nella *Historia Plantarum*, VII, 12, 1 cita un bulbo commestibile: "la radice dell'asfodelo e quella della scilla: non tutta però, ma solo quella che per l'uso vien detta di Epimenide". Michele Psello aggiunge, agli ingredienti citati da Plutarco e da Teofrasto (malva, scilla e asfodelo) anche il sesamo e il papavero.

pre da Plutarco²⁵, che la bevanda era composta di due erbe: la malva e l'asfodelo; è noto che la prima è la pianta sacra dei pitagorici e che la seconda veniva considerata l'erba che mette in contatto con le anime dei trapassati. Non si dimentichi, da ultimo, che il saggio cretese sosteneva "di essere tornato a vivere più volte", godendo del privilegio sciamanico della scelta nella reincarnazione, nelle vesti prima di Eaco (il mago divenuto Custode della Porta d'Averno), e quindi di Ermotino di Clazomene (che viaggiò per tutta la terra mentre il suo corpo restava esanime in patria)²⁶. Oltre che l'eccezionale lunghezza della vita (157 anni) dobbiamo tenere conto delle reincarnazioni il che fa di lui una Sibilla (alla quale venivano ascritti perlomeno mille anni di vita). Anche lui figlio di una dea e di un mortale.

Matematico, musico, indovino, guaritore, uomo demotico ... compie miracoli e prodigi, si rende invisibile, ha il dono della bilocazione²⁷, Pitagora si attribuisce una lunga serie di reincarnazioni²⁸ e, ancora in vita, viene considerato (e spesso addirittura assimilato a) Apollo Iperboreo, il dio venuto dall'estremo Nord²⁹. Una fonte tarda lo mette in rapporto con Abari³⁰, chiudendo così un circuito, mediato nella figura di Epimenide, fra la Magna Grecia e la Tracia, fra

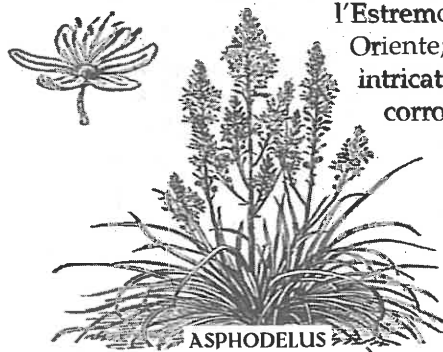
l'Estremo Occidente e l'Estremo Oriente; in definitiva una serie di **intricati** e misteriosi sentieri che percorrono l'emporos fino ad affacciarsi ai suoi limitari, il luogo dal quale si avverte l'eco della voce dell'ignoto che talvolta si riverbera per tutta l'ecumene ed è accolto ed ascoltato da coloro il cui spirito sa udire il nascosto.

Dice Eraclito: "La trama nascosta è più forte di quella manifesta"³¹, a indicare la diversità di livello e la profondità di indagine in cui si muove la sapienza rispetto all'episteme. Il mondo dell'anima è misurato dall'estasi e dimora nel sogno; esso ha, infatti, dimensioni incommensurabili e irraggiungibili che debordano oltre i limiti dell'empiria: "Neppure se percorrerai interamente tutte le strade, nel tuo andare mai troverai i

confini dell'anima, tanto profonda è l'espressione che le appartiene"³².

Di questo genere, infatti, è il viaggio di un altro psiconauta della Magna Grecia, Parmenide di Elea, all'inizio un cammino tramitato e veicolato dall'aistesis, ma finalizzato e terminato nell'estasi dell'incontro con la Dea: "Le cavalle che mi conducono tanto lontano, quanto la mia anima aveva potuto desiderare, mi fecero giungere, dopo che le dee mi portarono sulla via molto celebrata che per ogni regione guida l'uomo che sa. Là fui condotto, là mi portarono i saggi corsieri che trascinano il carro e le fanciulle mostrarono il cammino. L'asse dei mozzi mandava un suono sibilante, tutto infuocato perché premuto da due rotanti cerchi da una parte e dall'altra, allorché si slanciarono le fanciulle, figlie del Sole, lasciate le case della Notte, a spingere il carro verso la luce, levatisi di capo i veli. Là è la porta che divide i sentieri della Notte e del Giorno, e una architrave e una soglia di pietra le puntellano e per tutta la sua altezza la porta è riempita di grandi battenti, di cui Giustizia che molto punisce, ha le chiavi che aprono e chiudono. Le fanciulle, allora, rivolgendole parole insinuanti la convinsero accortamente a togliere velocemente la sbarra dalla porta. La porta spalancandosi aprì ampiamente il vano dell'ingresso, facendo girare i robusti bronzei assi nei loro incavi; gli assi fissati con cavicchi e punte. Per di là subito diressero, attraverso la porta, carro e cavalli lungo la strada. La dea mi accolse benevolmente e con la mano mi prese la mano destra ..." ³³.

Suo allievo, Empedocle di Agrigento entrò nella storia come poeta e filosofo della natura e nella leggenda come mago e taumaturgo. Da diverse fonti sappiamo che: "compiva riti magici"³⁴; che fu detto "domatore dei venti"³⁵ per la sua capacità ad imbrigliare gli elementi; che fece resuscitare una donna rimasta "trenta giorni senza respirare e senza battito del polso"³⁶; che spariva dalla vista dei convitati dopo che "s'era udita una voce fortissima che lo chiamava", in "una luce celeste e tra un bagliore di torce"³⁷; che aveva convinto gli altri "a sacrificare a lui come ad uno che fosse diventato un dio"³⁸; che in qualità di medico-taumaturgo avesse risolto casi disperati³⁹. In qualità di dio incarnato, quale voleva essere considerato, riceveva onori e sacrifici ed attirava a sé grandi folle di seguaci. La sua stessa



morte è avvolta nel mito esemplare della sparizione del sapiente divinizzato entro il cratere dell'Etna.

Gli *Oracoli* di Epimenide (ma anche le *Purificazioni* di Empedocle) circolavano come i responsi della Sybilla con un preciso parallelismo fra i due personaggi quasi non fossero le loro profezie ad apparentarli, ma le caratteristiche sciamaniche.

Se i primi accenni e allusioni sulla Sibilla sono del VII sec., però la prima autentica citazione è del VI sec. "Sibilla, proferendo con bocca folle cose senza riso, ne ornamento, ne unguento, penetra mille anni con la sua voce, attraverso il dio"⁴⁰

E' Eraclito, citato da Plutarco, a parlare. *Σίβυλλα δέ μαι νομένωι στόματι* (con bocca folle) *τῆι φωνῆι διὰ τὸν θεόν*. Si sente quell'infinito senso di nostalgia delle origini, un dolore per la lontananza che allude al tempo in cui la Sapienza, figlia della Follia, abitava ancora fra gli uomini, dove la sapienza, separata da tutte le cose, nasce dalla follia dell'estasi. (*Σίβυλλα* dall' eolico "σιός = θεός", dio e "βόλλα", volere, decidere ossia colei "che profetizza per volere del dio").

Ma quale dio?

I due mondi contrapposti e complementari di Apollo (il dio che possiede e trasmette "l'occhiata che conosce ogni cosa"⁴¹, ma nello stesso tempo trasfonde anche la parola che tradisce) e di Dioniso (colui che dal palpitar della vita sente fremere e vibrare tutta la sapienza, ma non può fermarla perchè egli è un dio che muore).

L'estasi, cifra del dionisiaco, è svincolarsi dall'empirico per pervenire, tramite il gioco, la musica, la danza, la contemplazione, la trasfigurazione, ad uno stato altro di coscienza, uno stato allucinatorio⁴² che induce nel devoto del dio l'epopteia, la contemplazione. Apollo, diversamente, non induce l'estasi, ma la visione delle cose del presente, del passato e del futuro, nascoste e manifeste. La follia misterica dionisiaca tende, come suo fine ultimo, alla beatitudine (l'estasi si risolve in uno stato di stupore catatonico "come

coloro che sono presi dall'entusiasmo bacchico e giungono a vedere l'oggetto bramato"⁴³), mentre la follia profetica apollinea induce uno stato di incoartabile eccitazione che è, in definitiva, quello dell'uomo che va alla scoperta dell'ignoto e, avendolo trovato, vive la mistica della conoscenza.

Intorno al V secolo Apollo e Dioniso trovano una convergenza tale da trasformarsi ben presto in identità; non è senza ragione che il fr. 86 di Eschilo suoni: "Apollo, l'incoronato d'alloro, il Bacco, il divinatore", cui fa eco il fr. 477 di Euripide: "O Bacco che ami l'alloro, tu Peana Apollo eserto nella lira"⁴⁴. Platone - come avverte acutamente il Colli - "mette in evidenza l'identità di natura fra i due dei: Dioniso "induce negli uomini la follia" ed è lui stesso folle; Apollo suscita la follia del divinatore, ma è 'lontano'"⁴⁵. "Ora invece - ci dice sempre Platone - i più grandi fra i beni giungono a noi attraverso la follia, che è concessa per un dono divino. Infatti proprio la profetessa di Delfi e le sacerdotesse di Dodona, in quanto possedute dalla follia, hanno procurato alla Grecia molte e belle cose, sia agli individui sia alla comunità ... E se ricordassimo Sibilla e tutti quegli altri che giovandosi della mantica, dono degli Dei, drizzarono l'occhio entro il futuro, profetarono molte cose a molti"⁴⁶

E' per questo che Sybilla predice "cose senza riso, ne ornamento, ne unguento" perchè a differenza della Pizia che presentava i suoi detti vestita di porpora, odorosa di unguenti e con la bocca ridente, essa divinava oracoli che circolavano non ex tempore ma nella storia. Sibilla ha un atteggiamento sprezzante, altero e disdegnoso, i suoi postulanti non vengono blanditi nè assecondati, ma ostacolati e contrariati con orgoglioso disprezzo. "Uomini mortali e di carne, che siete nulla, come potete esaltare voi stessi senza occhio per il fine della vita"

E ancora essa "penetra mille anni con la sua voce". Come Epimenide essa non solo è longeva, ma vive nel corso dei secoli; essa parla per volere del dio, ma in prima persona e descrive il futuro, con frasi incomprensibili e astruse, presagendo eventi diastrosi, pur considerandoli tuttavia un fato inevitabile.

Da *Sui centri oracolari* di Eraclide Pontico fino alle *Antiquitates rerum hamanarum et divinarum* di Varrone, dalla

⁴¹ Pindaro, *Phyt.* 3,29. Apollo è il dio che concede a Calcante: "La conoscenza di ciò che è e ciò che sarà e ciò che è stato" (Omero, *Iliade*, I, 69-72).

Periegesi di Pausania a Strabone ed a Plutarco, da Clemente Alessandrino a Lattanzio, i vari autori che hanno classificato la figura della profetessa attribuendogli leggendarie affiliazioni con varie località: la Persiana, la Delfica, la Cimmerica, l'Eritrea, la Samia, la Cumana, l'Ellespontina, la Frigia, Tiburtina, l'Ebreica ne hanno fatto una profetessa a cui l'appellativo Sibylla si era dato valore di nome proprio e una patria.

In questo senso le Sibille sono più vicine agli scrittori delle visioni apocalittiche che alla Pizia o alle sacerdotesse delle Colombe di Dodona.

All'imitatore ebreo la Sibilla apparve subito come un modello da seguire ed i Padri della Chiesa vi videro l'unica figura pagana degna di ascolto.

Nel Pastore di Erma, Erma riceve un libricino da una vecchia signora (fonte di insegnamento) e crede sia la Sibilla (ma questa è nientemeno che la Chiesa)⁴⁷. E Clemente Alessandrino nei suoi *Stromateis* cita il trattato apocrifo *Petrou Kerygma* dove Paolo Apostolo dice "Prendete anche i libri greci, imparate dalla Sibilla, come ella rivelò Dio e le cose a venire ..." ⁴⁸. E San Teofilo nell' *Ad Autolico*⁴⁹ "Gli uomini di Dio, fatti portatori dello Spirito Santo e profeti, ispirati da Dio stesso e valenti, furono istruiti divinamente e fatti santi e giusti. Perciò stesso furono pensati degni di ricevere questo privilegio, di divenire gli strumenti di Dio e di contenere la sapienza da Lui. Attraverso questa sapienza essi narrarono della creazione del mondo e di tutto il resto, e predissero piaghe e carestie e guerre. Non ce ne furono uno o due, ma molti in vari tempi e occasioni anche fra i Giudei, e anche Sibylla fra i Greci. Essi tutti pronunciarono cose in accordo e in armonia l'uno con l'altro: gli eventi che erano accaduti prima di loro e quelli del loro tempo e quelli che si stanno adempiendo ora. Perciò noi siamo convinti per il futuro che accadrà così, proprio come gli eventi primitivi sono avvenuti come dicevano le profezie" E da ultimo il più grande dei Dottori della Chiesa, S. Agostino⁵⁰: "Questa Sibilla, che sia Eritrea o, come alcuni preferiscono credere, Cumana, non ha nulla nell'intero suo poema (del quale questo non è che un minuscolo estratto), che sia connesso con l'adorazione di false o finte divinità. Al contrario, ella parla persino contro di loro e i loro adoratori. Perciò

sembra che essa meriti di essere annoverata fra coloro che appartengono alla città di Dio."

Ormai entrata nella città di Dio, Sibilla vi resterà per sempre. E a un millennio di distanza Tommaso da Celano reciterà 'Dies irae dies illa, solvet saeculum et favilla: teste David cum Sibilla' e i grandi artisti apriranno a lei le porte delle Chiese.

NOTE BIBLIOGRAFICHE

- 1 Eraclito, *Questioni omeriche*, 24 – DK I 161,493
- 2 Agatamero, I,I, DK I 82
- 3 Strabone I, I,II
- 4 Erodoto, 5, 49, I
- 5 Sofocle, *Edipo Re*
- 6 Aristotele, *Metafisica*, I, 22, 938b sgg.
- 13 Pausania, 10, 12, 3
- 14 H.W. Parke, *Sibille*, ECIG, 1992
- 16 Suida, *Epimenide*, A 2.
- 17 cfr. Sesto Empirico, *Pyrrh. Hyp.*, 3, 202.
- 21 Diogene Laerzio, I, 115.
- 22 Massimo di Tiro, X 1.
- 23 ibidem, 114.
- 25 Plutarco, *Convivium septem sapientium*, 14, p. 157 d.
- 26 Diogene Laerzio, I, 114 et 8, 4.
- 27 Apollonio Paradossografo, *Mirabilia*, 6.
- 28 Eraclide Pontico fr. 37.
- 29 cfr. Giamblico, *Vita Pitagorica*, 20 31:
- 30 cfr. Giamblico, *Vita Pitagorica*, 19 90:
- 31 Rispettivamente il primo: DK I 178 et Temistio, *Orazioni*, 5 e il secondo: DK I, 162 et Ippolito, *Confutazioni*, 9, 9, 5.
- 32 ibidem, DK I 161 et Diogene Laerzio, 9,7.
- 33 Parmenide, DK I 1-23.
- 34 Satiro, *Vite*, fr. 12, F.G.H., ma anche Empedocle, fr. 111.
- 35 Timeo, fr. 94, FHG, I, 215; Diogene Laerzio, VIII, 51-77.
- 36 Diogene Laerzio, VIII, 61; Eraclide, *Sulle malattie* fr. 75.

- 37 Diogene Laerzio, VIII, 68.
 38 ibidem.
 39 Ermippo, fr. 27, F.H.G.
 40 Eraclito da Plutarco, *Sugli oracoli della Pizia*, 6 - Nietzsche, KGW III, 2, 329
 42 cfr Eraclito: "la visione allucinatoria è una malattia sacra" (Diogene Laertio, 9,7).
 43 Filone Alessandrino, *Della vita contemplativa*, 12.
 44 cfr. Giorgio Colli, *La Sapienza greca*, I, 79 (2 A 6 e 2 A 8).
 45 ibidem, p. 25.
 46 Platone, *Fedro*, 244 a
 47 Erma, *Il pastore*, vis. Iet II
 48 Clemente Alessandrino, *Stromateis*, 6, 5, 761 P
 49 Theophilo, *Ad Autolico*, 2, 9
 50 S. Agostino, *De Civ. Dei*, 18-23

Le terre della Sibilla appenninica, antico crocevia di idee scienze e cultura

SIBILLE E PRESENZE ORACOLARI NEL TEATRO GRECO ANTICO

Margherita Rubino*

La prima testimonianza su Sibilla ne attesta le qualità profetiche: "con la bocca della follia ella dà suono a parole che non hanno sorriso, né abbellimento, né profumo, e giunge, con la voce, al di là di mille anni"¹. Ad inizio V secolo, le fonti attestano corrispondenze tra colei che genericamente viene denominata "Sibilla", con termine che serba inalterata fortuna nei millenni, e la Pizia greca, sacerdotessa di Apollo a Delfi². Nella seconda metà dello stesso secolo, più di una testimonianza cita la "sorella di Apollo", vale a dire la Pizia, come una tra le Sibille allora note³.

Delfi, il luogo della profetessa di Apollo assimilabile ad una tra le prime Sibille greche, risulta geograficamente a nord-ovest di Atene. Spiritualmente, però, risulta al centro del mondo greco fin dall'VIII secolo a.C.; intorno al 750, Delfi è già famoso centro di consultazione oracolare, anche l'acme della fortuna dell'oracolo si colloca al tempo delle Guerre Persiane, intorno al 500 a.C.

Nella tragedia del V secolo, Delfi, la sua profetessa, oracoli e linguaggio oracolare costituiscono lo sfondo, i personaggi, a volte il colore, più spesso il punto pro-



EDIPO E LA SFINGE
Tazza attica del V sec. a.C.
(Museo etrusco gregoriano - Roma)

blematico di intere scene. In due casi celebri, *Edipo re* di Sofocle e *Medea* di Euripide, le presenze oracolari sono la chiave di un diverso linguaggio, il perno dell'azione drammatica:

1. EDIPO RE.

L'intera tragedia appare tesa tra un prologo ove si attende un oracolo (Creonte va e torna da Delfi per sapere quale è la causa della pestilenza in Tebe) ed un epilogo ove si verifica un oracolo (quello svelato dallo stesso Edipo giovanetto, per cui egli era destinato ad uccidere il padre e sposare la madre).

Per altro, l'intero circuito dell'esistenza di Edipo segue un andamento successo-caduta-rovina tutto determinato dagli oracoli. Adolescente, sospettando di non essere figlio di Polibo, va a Delfi (vv. 788 sgg.). Per sfuggire al destino predetto, vaga lontano da Corinto, giunge a Tebe, risolve gli enigmi della Sfinge, diviene re. Anni dopo, invia il cognato Creonte a consultare l'oracolo di Delfi per far cessare la peste; la risposta di Creonte (vv. 98-99) riporta probabilmente le parole dell'oracolo.

* Teatro e Drammaturgia nell'Antichità
DARFICLET - Università di Genova

Gli ambigui responsi oracolari sono dunque determinanti entro l'azione di *Edipo re*. Anche lo stile della tragedia, però, risulta, in qualche modo, continuamente ambiguo, perpetuamente oracolare. I personaggi si esprimono tutti per enigmi, carichi di senso "altro" da quello che sembra, di significato che trascende quanto essi stessi vorrebbero dire: vedi, per esempio, l'intero dialogo tra Edipo e Tiresia (vv. 300-462). Tutta la scena gioca sul contrasto, anche visivo, tra qualcuno che non vede ma intende e qualcuno che vede ma non intende; ogni verso, ogni battuta sono segnati da una polisemia quasi ossessiva. Tutti i personaggi, poi, dicono qualcosa in più, in meno o differente da quello che le parole stesse contengono. Esiste una equivocità premeditata nel linguaggio "oracolare" dell'*Edipo*⁴.

2. MEDEA

La scena tra Medea ed Egeo, a metà tragedia (vv. 663-758), è stata più volte considerata una scena superflua, una sorta di zeppa entro l'azione, spesso sacrificata dai registi contemporanei⁵.

In realtà, l'arrivo di Egeo, re di Atene, fornisce a Medea l'occasione per assicurarsi un rifugio dopo il suo crimine; solo dopo l'incontro con lui ella precisa al coro i modi e le vittime della sua vendetta. Egeo viene rappresentato reduce da Delfi, ove ha chiesto all'oracolo come fare per avere figli, ricavandone ambigue risposte. Medea si inserisce entro i risvolti poco chiari della profezia, la completa: sarà lei a procurare figli al re, a patto che lui la accolga nella sua città. L'oracolo di Delfi costituisce qui, dunque, un nodo, un meccanismo essenziale per lo sviluppo del percorso dell'azione. Ancor più considerevoli risultano, nella tragedia antica, scene, e presenze, dei personaggi che emettono gli oracoli, vale a dire le profetesse; la più antica ed autorevole risulta, si è detto, la sacerdotessa di Apollo, vale a dire la Pizia. Nella serie di testi teatrali entro cui la Pizia, o l'ambito oracolare di Delfi risultano in primo piano, sembra di poter individuare tracce di una evoluzione, meglio, di una devoluzione della considerazione e della sacralità di questa "sibilla" delfica.

1. EUMENIDI

Nel dramma conclusivo della *Oresteia* di Eschilo (458 a.C.), la profetessa di Apollo diviene un vero e proprio personaggio, cui è affidato il prologo della tragedia (vv. 1-63). Agli incubi di Oreste, al buio del finale delle *Coefore*, il ritmo drammatico della trilogia impone una pausa; la scena di apertura delle *Eumenidi* suggerisce, con la preghiera della Pizia davanti all'oracolo, una atmosfera di apparente serenità, di immobilità sospesa. La prima parte del monologo della sacerdotessa costituisce in pratica una lunga preghiera di implorazione agli dei. La citazione di divinità delfiche e dei luoghi è scenicamente necessaria per lo spettatore greco: dopo due drammi ambientati nella reggia degli Atridi, il terzo viene collocato tra Delfi e Atene. La lunga tirata della Pizia è (anche) apodittica dei luoghi e dei protagonisti (vv. 1-33; vv. 40-63); l'oracolo di Apollo e la sua storia risultano funzionali alle necessità ed indicazioni di ambiente proprie in particolare dei prologhi euripidei. In più, per la ieratica Sibilla, che dice il suo monologo in piedi, con effetti possibili di noiosità, viene creata una sorta di azione: a v. 34, caso unico nella tragedia antica, il palcoscenico rimane vuoto, la Pizia entra nel tempio per poi riuscirne subito inorridita. Racconta di avere visto "cose terribili a dirsi" e corre via piegata in due per il terrore, descrivendo poi con parole allucinate i terribili volti delle Erinni dormienti. Nel complesso⁶ il prologo di *Eumenidi* riserva all'attore che impersona la Pizia la possibilità di una tirata di effetto variato e di presa garantita sul pubblico; soprattutto, restituisce l'idea di una Sibilla di grande sacralità e autorevolezza.

2. ANDROMACA

Nel finale della tragedia che Euripide compose, nel 423 a.C., sui casi di Andromaca concubina del figlio di Achille, Pirro, a Sparta, compare un vero e proprio attacco a Delfi, agli oracoli, al dio Apollo. L'attacco appare tanto più forte, in quanto è inserito entro una scena drammaturgicamente mal connessa con il resto della *pièce*. Pirro (o Neottolemo) compie, a fine dramma, uno strano secondo

viaggio a Delfi. Il primo era motivato dalla richiesta sul perché e i rimedi per la sterilità della sposa, Ermione. Perché Pirro torna a Delfi? Pare labile la motivazione di una richiesta di perdono ad Apollo per la tracotanza mostrata nel corso della prima visita. Nella finzione tragica, è necessario che Pirro muoia lontano da casa, senza difesa, a causa delle macchinazioni di Oreste. Tuttavia è il dio stesso di Delfi, Apollo, che collabora con Oreste per far morire "accidentalmente" Pirro, e per giunta per rancore personale. Per ben tre volte, nella tragedia, viene accusato Apollo: a vv. 1032 sgg.; per tutta la lunga, drammatica scena in cui Pirro viene ucciso a tradimento da una massa di "fedeli" delfici, istigati dall'oracolo stesso: a v. 1147 "una certa voce" sorge improvvisa dai recessi del santuario, spinge quelli di Delfi alla cruenta uccisione (cfr. *Baccanti*, v. 1078, ove analogamente la voce misteriosa è quella del dio); infine, per bocca del messaggero: "ecco che cosa ha fatto il dio che dà i vaticini agli altri, lui, l'arbitro di giustizia per tutti gli uomini ... come è possibile che sia grande?" (v. 1165). L'avversione per Delfi e il suo santuario oracolare diviene più tardi, in Euripide, motivo portante di una intera tragedia, *Ione*.

3. IONE

La tragedia, inserita da Bernard Knox fra le *comedies* di Euripide, è stata recentemente definita "un drammone post-romantico": una donna, Creusa, ha esposto un figlio concepito furtivamente e, a distanza di anni, ne va in cerca, lo incontra, non lo riconosce, rischia di ucciderlo, di esserne uccisa, poi lo riconosce ... Il seduttore era il dio Apollo che, alla fine, sistema le cose per il meglio. Domina, nella tragedia, accanto alla componente realistico-quotidiana, non priva di risvolti comici, la sofferenza causata agli uomini dalla fredda lontananza degli dei. Per Apollo tutta la vicenda non è altro che un breve divertimento e poi leggero fastidio; per gli uomini, la storia è penosa, gravida di sofferenze.

In simile contesto, anche la Sibilla viene in qualche modo ridimensionata, imborghesita. Ella compare, rievocata nel prologo dalle parole di Ermes (vv. 41-51) davanti al santuario, ove Ermes ha appena deposto il piccolo Ione,

figlio naturale di Apollo e Creusa: "Al levare del sole, la profetessa, come d'uso, entra nel sacello: lo sguardo le cade su quell'esserino, sobbalza all'idea che una delle vergini di Delfi abbia osato lasciarlo lì, nella sacra dimora, il frutto della colpa, ed era già sul punto di liberare il luogo dall'intruso. Ma la pietà vinse sul rigore ... Così la sacerdotessa si tiene il pargolo e lo alleva". Più avanti Ione, durante il primo dialogo con Creusa, ribadisce: "non ho avuto balia, mi ha allevato la profetessa, che è come mia madre" (vv. 319-321).

Appare chiaro come la fideistica ammirazione che traspare nell'*Oresteia* di Eschilo per Apollo, Pizia e Delfi "ombelico del mondo" sia un atteggiamento superato, in Euripide perfino ribaltato: polemiche e desacralizzazione compaiono in molte delle tragedie tarde del poeta ateniese. Nella generazione intercorsa tra Eschilo ed Euripide, i dubbi sulle ambiguità, sulle possibili distorsioni cui induce l'oracolo si erano addensate in una generica sfiducia, quando non in violenta polemica. Fino a che la sacra e venerata Delfi viene ridisegnata, nello *Ione*, come luogo ideale per un drammone "borghese", la Pizia come una sorta di suora ottocentesca che raccoglie e alleva trovatelli. Il teatro tragico del V secolo, ad Atene, sembra riflettere, in Eschilo, la secolare, fideistica sacralità di Sibille e oracoli, e poi la progressiva, rapida sfiducia, ai tempi di Sofocle e di Euripide.

NOTE BIBLIOGRAFICHE

- 1 (Eraclito, fr. 119 Diano)
- 2 (cfr. G. Luck, *Arcana Mundi. Magic and the occult in the Greek and Roman Worlds*, Baltimore and London, 1985, pp. 230; 233; 245-6)
- 3 (cfr. lo scolio ad Aristofane, *Uccelli* 962; Platone, *Fedro*, 244B).
- 4 (cfr. E. Sanguineti, *Edipo tiranno*, Bologna, 1980, pp. 3-4).
- 5 (cfr. U. Albini, *Interpretazioni teatrali*, I, Firenze, 1972, pp. 66-77).
- 6 (cfr. M. Rubino, *Sulle tracce del copione (Aesch. Eum. 1-139)*, in "Heptachordos Lyra", pp. 72-78).
- 7 (U. Albini, *Intr. a Elena. Ione*, Milano, 1982, p. XXX)

Le terre della Sibilla appenninica, antico crocevia di idee scienze e cultura

LA SIBILLA VIRGILIANA NELL'INTERPRETAZIONE DI BERNARDO SILVESTRE

Ferruccio Bertini*

Tre sono le componenti che caratterizzano il libro VI dell'*Eneide*, nel corso del quale Virgilio colloca lo sbarco dei Troiani sulla spiaggia di Cuma. Enea compie una serie di atti rituali (coglie il ramo d'oro, seppellisce Miseno, immola le pecore nere agli dei degli Inferi) e la componente religioso-sacrale del poema acquista spessore, ma l'eroe troiano negli Inferi incontra anche le anime di morti, ai quali lo hanno legato in modo diverso sentimenti più o meno profondi di affetto: Palinuro, Didone, Anchise. C'è, quindi, una seconda componente, quella sentimentale-affettiva; la terza componente, infine, è quella politico-patriottica con l'esaltazione dei destini di Roma.

A noi interessa qui esaminare specialmente la prima componente, quella religioso-sacrale, che assume particolare sviluppo nei commenti tardo antichi e medioevali. Il primo a proporci un'interpretazione in chiave allegorica dell'intero poema è l'africano Fabio Planciade Fulgenzio, mitografo e



grammatico, forse identificabile con il Fabio Fulgenzio, vescovo di Ruspe in Africa, che fu costretto a un lungo esilio in Sardegna nella prima metà del secolo VI d.C. al tempo della dominazione dei Vandali, contro il cui arianesimo si battè strenuamente. Tra le opere fulgenziane ce n'è una, l'*Expositio Virgiliane continentiae*, che è legata a doppio filo con l'opera più importante di Fulgenzio, vale a dire i *Mitologiarum libri tres*.

Entrambe appartengono infatti a un genere letterario che è stato paragonato a una pianta cresciuta in terra pagana, ma che ha poi messo radici in terra cristiana.¹ I cinquanta miti, riassunti e interpretati *secundum philosophiam moraliter*, riflettono pertanto l'esegesi allegorica della mitologia antica caratteristica dei filosofi stoici e neoplatonici, che tentavano di conciliare i loro sistemi filosofici con le credenze e le tradizioni popolari.

Il modulo interpretativo stoico, applicato dapprima in Grecia ai grandi poemi di Omero e di Esiodo, passò poi in Roma. L'apologetica cristiana da un lato si opponeva a questa tendenza, in cui vede-

SIBILLA CLASSICA

va un pericoloso quanto

* *Letteratura Latina*

DARFICLET - Università di Genova



abile tentativo di difendere i culti pagani, dall'altro l'accoglieva, perché era l'unico modo di giustificare evemeristicamente i miti profani.

Per educare i suoi discepoli cristiani il *grammaticus* Fulgenzio combinò infatti due modi di interpretazione, che consentivano di scoprire la *physica ratio* celata sotto il manto della narrazione; in chiave naturalistica gli dei diventavano così dei simboli cosmici: Giove è il fuoco, Giunone l'aria, Nettuno l'acqua e Plutone la terra²; in chiave morale, invece, diventano allegorie: Minerva è la vita contemplativa, Giunone la vita attiva e Venere la vita amorosa³.

L'*Expositio Virgilianae continentiae secundum philosophos moralis* è forse dedicata al medesimo prete di Cartagine, di nome Cato, a cui sono dedicati i *Mitologiarum libri*, dei quali essa costituisce una sorta di appendice. E' un saggio di esegesi allegorica dell'opera virgiliana, simile a quelli che i grammatici stoici avevano composto sui poemi omerici: Fulgenzio chiarisce preliminarmente che si astiene dal tentare d'interpretare il significato delle *Bucolice* e delle *Georgiche*, perché le *mysticae rationes* in esse celate richiederebbero piuttosto l'opera di un teologo o di un cosmologo⁴. Seguono cinque esametri nei quali vengono invocate le Muse virgiliane; ed ecco che il poeta stesso si presenta per spiegare le verità celate nel suo poema maggiore. Fulgenzio gli precisa umilmente che, per parte sua, si accontenta di poco: *tantum illa quaerimus levia, quae mensualibus stipendiis grammatici distrahunt puerilibus auscultationibus*⁵.

Ma Virgilio, con un atteggiamento alquanto severo e sprezzante, che richiama piuttosto quello del maestro di scuola che non quello del sapiente,⁶ spiega al suo interlocutore che nei dodici libri dell'*Eneide* egli ha esposto tutte le fasi della vita umana e il trionfo della sapienza e della virtù sugli errori e sulle passioni. Nella sua illustrazione il poeta viene ogni tanto interrotto da Fulgenzio, che chiede chiarimenti e precisazioni. Una lunga esegesi è riservata al primo verso del poema e soprattutto alle tre parole-chiave *arma, vir* e *primus*, che stanno a indicare i tre gradi della vita umana: possedere, governare, ornare, o meglio, natura, dottrina, felicità poiché *arma, id est virtus*, corrisponde a *substantia corporalis*; *vir id est sapientia*, corrisponde a *substantia sensualis*; e *primus, id est princeps* corrisponde a *substantia ornans*⁷. La tempesta del I libro è l'emblema delle tempeste della vita, così come il naufragio di Enea indica la nascita dell'uomo, che comporta il travaglio della madre e il pericolo di vita per il bambino. Il naufragio, infatti, è provocato da Giunone che, col nome di *Lucina*, presiede alle nascite; ella invia Eolo, che in greco è *quasi eonolus*, (da *αἰών* e *ὄλλυμι*) cioè "rovina del mondo": il I libro simboleggia dunque la nascita e la prima infanzia dell'uomo (*nam et Eolum immittit; Eolus enim Graece quasi eonolus, id est saeculi interitus*)⁸. E le spiegazioni continuano su questa falsariga: il II e il III libro simboleggiano la fanciullezza, l'età della *garrulitas*, avida di favole; anche Enea, come i fanciulli, è attratto dalle favole; e il *Ciclope* con un occhio solo è il simbolo dell'instabilità del fanciullo, priva della pienezza della visione, ma arrogante come il *Ciclope*. Ulisse che acceca il *Ciclope* è il fuoco dell'intelligenza che acceca la vanagloria, e così via. Questo periodo termina con la morte di Anchise. Privo della tutela paterna, Enea nell'età giovanile si abbandona alle passioni e all'insensatezza, alla caccia e all'amore (IV libro: Didone), ma poi, incitato da Mercurio, simbolo dell'intelligenza (*Mercurius enim deus ponitur ingenii*)⁹, si ravvede, si ricorda degli insegnamenti paterni, si dedica a nobili esercizi (V libro: giuochi funebri). Ritornato al padre e giunto alle soglie della matu-

rità, nel VI libro Enea, cioè l'uomo, entra nel tempio di Apollo e coglie il ramo d'oro, che simboleggia il possesso della scienza (*non antea discitur cognitio secretorum, nisi quis ramum decerpserit aureum, id est doctrinae atque litterarum discatur studium. Ramum enim aureum pro scientia posuimus*)¹⁰. Con esso in pugno Enea scende agli Inferi, cioè entra nei misteriosi penetrali della scienza; ma prima ha dovuto seppellire Miseno (*misio enim Graece orreo dicitur, enos vero laus vocatur. Ergo nisi vanae laudis pompam obrueris, numquam secreta sapientiae penetrabis*).¹¹ Il nome Miseno, secondo Fulgenzio, deriverebbe da *μῦσῶν* e *αἴλῶν* e significherebbe "odio della vanagloria." Sul significato allegorico del VI libro Fulgenzio si ferma a lungo, mentre trascorre velocemente sui libri dal VII al XII, nei quali indica soltanto il valore simbolico di alcuni personaggi come Gaeta, Lavinia, Evandro, Turno, Mezenzio, Messapo, Giturna e Metisco.

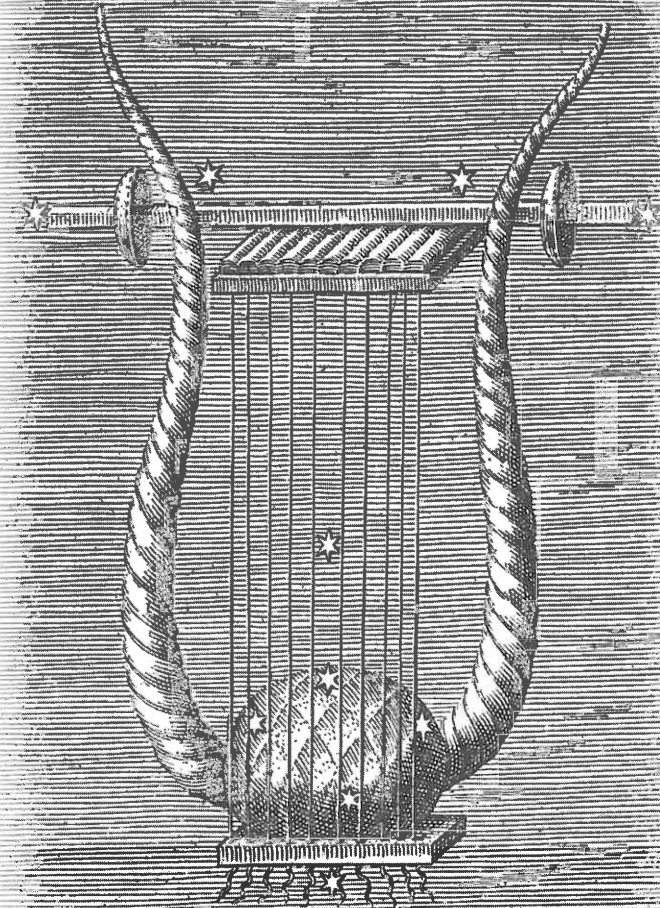
Quest'opera così singolare, sotto molti aspetti stimolante e provocatoria, fu a lungo trascurata dagli studiosi moderni di Fulgenzio, forse a causa del giudizio pesantemente e ingiustamente negativo con cui la bollò il Comparetti¹²: "Ma il procedere di Fulgenzio è così violento ed incoerente, egli calpesta ogni regola di buon senso in modo così aperto e grossolano e quasi brutale, che mal s'intende come un cervello sano abbia potuto concepire sul serio un così pazzo lavoro e meno ancora come cervelli sani abbiano potuto accettarlo e prenderlo in seria considerazione". Non stupisce quindi che l'operetta fulgenziana venga da lui definita uno "strano aborto di una barbarie tanto deficiente di cognizioni quanto priva di gusto".

E invece bisogna capire che Fulgenzio si limitava ad applicare un'esegesi basata sull'individuazione del senso riposto, della verità celata nelle parole, degli *omina* nei *nomina*, un'esegesi che era stata già applicata da Stoici, Pitagorici e Neoplatonici a Omero e dai Padri della Chiesa ai testi sacri ed episodicamente a Virgilio.

Sulle orme di Elio Donato e, soprattutto, di Macrobio, Fulgenzio fu il primo ad applicarla organicamente e coeren-

temente al complesso dell'opera virgiliana e, in particolare, all'*Eneide*, interpretando Enea e le sue vicende come il simbolo dell'uomo e della sua vita¹³.

Pertanto, se riesce difficile condividere l'entusiastica valutazione espressa nell'XI sec. sulla *Virgiliana continentia* dal cronista belga Sigeberto di Gembloux, il quale parla di *mirabile huius viri opus, qui totum opus Virgilii ad physicam rationem referens, in lutea quodam modo massa auri metallum quesivit, et repertum excoxit*,¹⁴ riesce perlomeno altrettanto



difficile condividere l'ingenerosa condanna senza appello pronunciata dal Comparetti.

Sorte simile a quella dell'operetta fulgenziana ebbe anche il commento all'*Eneide* di Bernardo Silvestre, a proposito del quale Wilhelm Riedel, nella prefazione all'*editio princeps*, preso atto dell'interruzione del commento a metà del poema virgiliano, si domanda maliziosamente se qualcuno, dispiaciuto dell'incompletezza dell'opera, possa davvero rimpiangere la parte mancante¹⁵.

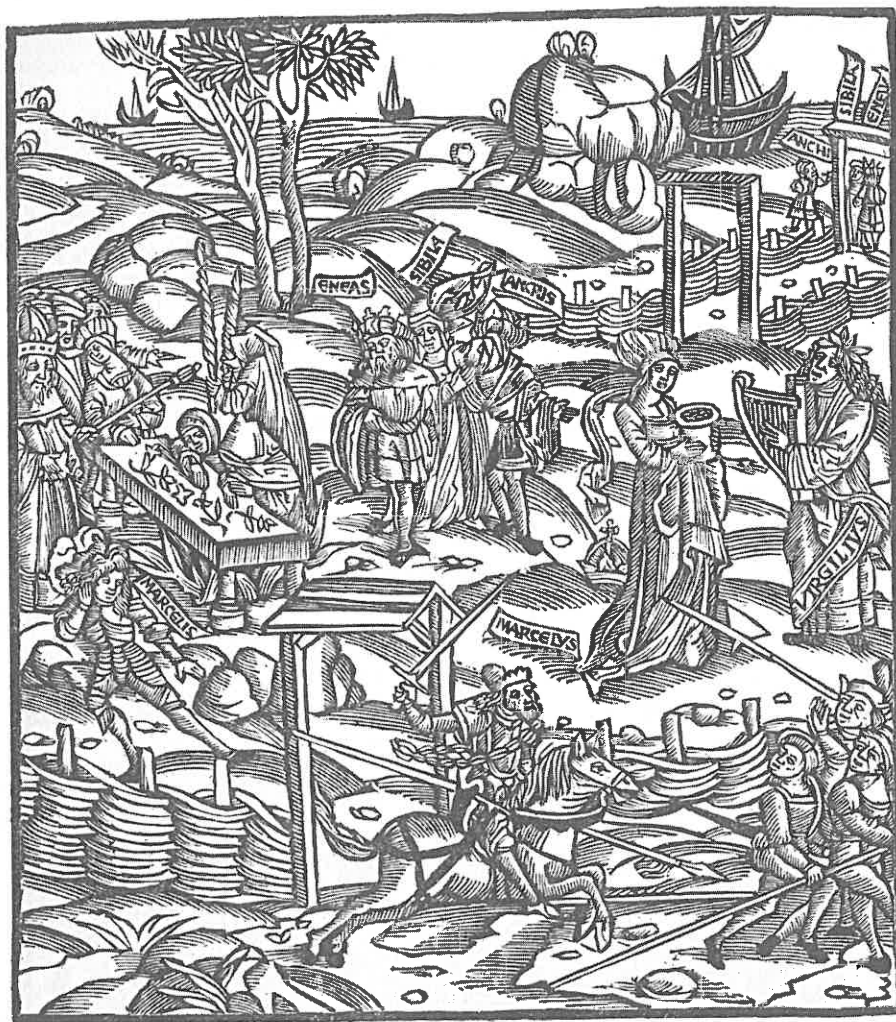
Se Fulgenzio affermava di essere un modesto *grammaticus*,¹⁶ Bernardo era un professore di alto livello e gli studenti che accorrevano alla scuola di Tours per ascoltare le lezioni del maestro, prendendo diligentemente i loro appunti, ci hanno lasciato del *Commento all'Eneide* redazioni spesso formalmente divergenti, ma sostanzialmente concordi. Nella forma in cui è giunto fino a noi il *Commentum* è dunque, con ogni probabilità, il risultato di un corso di lezioni di tipo universitario: allora si può facilmente capire come Bernardo, dopo aver promesso di illustrare il significato di ognuno dei dodici libri,¹⁷ abbia invece poi concluso il suo discorso con il libro VI: "si tratterebbe di un mutamento di rotta registrato *in fieri*, nel vivo delle lezioni che Bernardo Silvestre dettò; e la contraddizione, insomma, non sarebbe gran che diversa né più straordinaria delle molte che durante la nostra *routine* di docenti sono state raccolte con inconsapevole fedeltà negli appunti degli scolari più diligenti"¹⁸.

Per comprendere il metodo usato da Bernardo bisogna sapere che esistono tre generi di allegoria: 1) teologica; 2) morale; 3) grammaticale.

La prima conosce due tradizioni: quella

presocratica, secondo cui gli dei e le loro guerre sono un simbolo degli elementi, e quella platonica e poi stoica, secondo cui tutta la mitologia va interpretata allegoricamente.

Per la seconda l'etiologia mitica va usata per giustificare le leggi morali, il che è particolarmente vero per i poeti satirici.



ENEIDE, LIBRO VI - Incisione del Grüninger in

"Virgilii Maronis Opera Omnia" Venezia 1544 - Bibl. Naz. di Napoli

La terza, l'allegoria grammaticale, è dimostrata dall'esistenza di miti basati su false etimologie;¹⁹ in età medievale questo tipo di allegoria trova una sua conferma nella celebre formula *nomina=omina* ed esempi famosi, dopo Varrone, sono Isidoro con le sue *Origines* e Uguccone con le *Derivationes*.

Partendo da questo *background*, Bernardo inizia il suo *Commentum* usando come fonti Servio (per la forma esteriore), Macrobio, Calcidio e Marziano Capella (per il contenuto), i *Mythographi Vaticani* I e II e Fulgenzio (per le informazioni). Come in Fulgenzio, il commento è di lunghezza ineguale: le prime 28 pagine bastano per i primi cinque libri; al VI sono riservate le pagine 28-115.

Egli procede affermando la necessità per chi *legere studuerit l'Eneide* di conoscere in primo luogo le intenzioni di Virgilio (*unde agat*); quindi come intenda realizzarle (*qualiter agat*) e, infine, perché le realizzi in quel modo (*cur agat*). Rispondendo ai quesiti posti da questo *accessus* (*unde, qualiter et cur*), Bernardo afferma che l'intenzione di Virgilio era quella di scrivere sulla natura della vita umana; il modo era quello di servirsi dell'allegoria *sub integumento*;²⁰ il perché era quello di consentire al lettore (attraverso la rimozione dell'*integumentum*) di giungere alla conoscenza di se stesso²¹.

Già dalla frase di apertura il *Commentum* di Bernardo rivela il ben più alto livello culturale e stilistico del suo autore, ma ne dimostra anche la consumata abilità nell'adattare ai propri fini il pensiero altrui, modificandolo quasi impercettibilmente. Macrobio, che aveva saputo condensare la sua sconfinata ammirazione per Virgilio nella felicissima formula *Haec est quidem Maronis gloria ut nullius laudibus crescat, nullius vituperatione minuatur*,²² aveva anche sottolineato come Virgilio fosse a un tempo poeta e filosofo: *ut geminae doctrinae observationes praestiterit et poeticae figmentum et philosophiae veritatem*²³. Proprio da questa considerazione prende le mosse Bernardo: *Gemine doctrine observantiam perpendimus in sua Eneide Maronem habuisse, teste namque Macrobio: et veritatem philosophiae docuit et figmentum poeticum non pretermisit*²⁴.

La citazione sembra letterale, ma, in realtà, Bernardo ci presenta un Virgilio filosofo *che non trascura l'immaginario della poesia*. Nulla di strano quindi se, poco dopo, afferma con assoluta sicurezza: *Scribit ergo [scil. Virgilius], in quantum est philosophus humane vite naturam. Modus agendi talis est: in integumento describit quid agat vel quid paciatur humanus spiritus in humano corpore temporaliter positus*²⁵. E la grande novità di Bernardo consiste proprio nella sua interpretazione del nome e della figura di Enea:²⁶ *Ubi vero leges Venerem et Anchisem Eneam filium habere, intellige per Venerem mundanam musicam, per Eneam humanum spiritum. Dicitur autem Eneas quasi ennos demas, id est habitator corporis, ennos Grece habitator Latine... demas vero, id est vinculum, corpus dicitur quia anime carcer est*.²⁷

Se Anchise è dunque, come già per Fulgenzio, il simbolo del creatore che abita nel cielo (*celsa inhabitans*, p. 9,8 Jones), Venere simboleggia l'armonia del mondo (*mundana musica, o mundi concordia*), ma soprattutto, Enea è lo spirito umano, che si trova come imprigionato nel carcere del corpo. Riprendendo con maggior chiarezza l'interpretazione di Fulgenzio, Bernardo sviluppa puntualmente la tesi secondo la quale i primi 5 libri dell'*Eneide* simboleggiano 5 età dell'uomo: il I la nascita e l'infanzia, il II la fanciullezza, il III l'adolescenza, il IV la giovinezza, il V l'età virile.

Nel VI libro, che simboleggia un'età non precisata (ma è intuibile che si tratti della vecchiaia), Enea approda con le navi al *nemus Trivie* (le arti del trivio) e agli *aurea tecta* (le arti del quadrivio):²⁸ quindi, grazie all'aiuto della Sibilla, immagine del *divinum consilium*,²⁹ assente in Fulgenzio, e dopo essersi procurato il ramo d'oro, immagine della filosofia,³⁰ rivissuti e compresi i propri errori, è pronto per apprendere dal padre Anchise la verità.

Ma vediamo come Bernardo definisce la Sibilla: *Sibilla vero quasi scibule, id est divinum consilium, quod accipimus esse intelligentia, quae dicitur consilium quia per eam homo sibi consulit. Dicitur divinum quia intelligentia non est aliud quam divinorum comprehentio*.³¹

In questa definizione il termine *scibule* va inteso come derivazione dal greco *σιος βουλη*³².

Colui che è stato inviato a cercare la Sibilla è il fido Acate, il cui nome viene così interpretato: *Achates quasi a chere ethis interpretatur, id est tristis consuetudo. A enim sine chere leticia, ethis mos vel consuetudo. Hoc autem est studium quia ipsum est consuetudo et tristis*.³³

E' stato inviato Acate del quale Bernardo scrive: *Achates missus per nemora ducit Sibillam quia studium in artibus exercitatum adducit intelligentiam*.³⁴

Riconosciuti dunque i debiti nei confronti di Macrobio e di Fulgenzio, sembra probabile, ritenere col Dronke che "la concezione di una lettura coerente, allegorica su vasta scala del poema" fosse il risultato originale di Bernardo. Lo studioso inglese osserva ancora come vi sia "qualcosa di commovente nel vedere come la sua lettura del poema converga con l'ideale pedagogico e umano di Chartres", anche se conclude invitando a non prendere il commento di Bernardo troppo sul serio; esso infatti è soltanto "un tentativo di trasmettere una grande quantità di materiale letterario, cosmologico ed etico agli studenti con un *tour de force* spesso divertente".³⁵

La chiave per meglio intendere il significato di questa interpretazione ci viene probabilmente fornita da una frase che si legge nell'*Accessus del Commentum in Martianum Capellam* dello stesso Bernardo, laddove egli afferma: *Sicut enim apud Maronem ducitur Eneas per inferos, comite Sibilla, usque ad Anchisem, ita et hic Mercurius per mundi regiones, Virtute comite, ad Iovem. Ita quoque et in libro de Consolatione scandit Boetius per falsa bona ad summum bonum, duce Philosophia. Que quidem tres figure fere idem exprimunt*.³⁶

Il viaggio di Enea va dunque inteso, secondo Bernardo, non diversamente da quello di Mercurio e di Boezio: tutti e tre simboleggiano l'aspro cammino dell'uomo verso la verità attraverso le difficoltà e le insidie della vita. Ma il valore e l'importanza del *Commentum* non consistono soltanto nell'aver additato questa interpretazione, ma anche nell'aver

offerto agli studenti e agli studiosi contemporanei una lettura virgiliana in chiave moderna.

Il XII secolo è infatti l'età in cui in Francia, e non solo in Francia, la filosofia sta prendendo gradualmente, ma inarrestabilmente, il sopravvento sulle due discipline che avevano fino ad allora mantenuto un ruolo-guida nel campo dell'educazione, vale a dire la grammatica e la retorica. In tale contesto la filosofia è spesso legata a doppio filo con la teologia e una solida cultura religiosa è comunque bagaglio indispensabile del dotto.³⁷

Se nel XII secolo si voleva fare in modo che Virgilio fosse ancora attuale e che l'*Eneide* trovasse ancora un posto di rilievo tra i testi che si dovevano leggere, studiare e commentare nelle scuole, quella di Bernardo era dunque l'unica chiave di lettura possibile.³⁸

Al maestro di Tours il significato letterale non poteva più interessare, come del tutto trascurabile era per lui il *figmentum poeticum*; l'unica cosa che contava era invece che l'*Eneide* si potesse interpretare come un testo attraverso il quale Virgilio aveva voluto insegnare allegoricamente le verità della filosofia; in questo modo la discesa di Enea agli Inferi si trasformava in "an ascent to the divine".³⁹



ENEIDE, LIBRO VI - Incisione del Grüniger in "Virgilii Maronis Opera Omnia" Venezia 1544 - Bibl. Naz. di Napoli

NOTE BIBLIOGRAFICHE

- 1 A. Ebert *Histoire générale de la littérature du moyen âge en Occident* (trad. franc. di J. Aymeric e J. Condamin) I, Paris 1883, p. 506
- 2 *Fulg. mit.* I 3 - 5, pp. 18 - 20 Helm.
- 3 *Fulg. mit.* II 1, pp. 37 - 39 Helm; cfr P. Langlois, *Les oeuvres de Fulgence le mythographe et le probleme des deux Fulgence*, "JbAC" 7 (1964), p. 95
- 4 T. Agozzino - F. Zanlucchi, *Expositio Virgilianae continentiae*, Padova 1972, p. 19
- 5 *Fulg. exp. Virg. cont.*, p.86 Helm.
- 6 J.W. Jones jr., *Vergil as Magister in Fulgentius*, in *Classical, Mediaeval and Renaissance Studies in Honor of B. L. Ullman*, I, ed. C. Henderson, Rome 1964, pp. 273-275
- 7 *Fulg. exp. Virg. cont.*, p. 89 Helm.
- 8 *Fulg. exp. Virg. cont.*, p. 91 Helm.
- 9 *Fulg. exp. Virg. cont.*, p. 94 Helm.
- 10 *Fulg. exp. Virg. cont.*, p. 96 - 97 Helm.
- 11 *Fulg. exp. Virg. cont.*, p. 96 Helm.
- 12 D. Comparetti, *Virgilio nel Medio Evo*, nuova ed. a cura di G. Pasquali, Firenze 1937³ (rist. anast. 1967), vol. I, p. 138.
- 13 H.C.Coffin, *Allegorical Interpretation of Vergil with Special Reference to Fulgentius*, "CW" 15 (1921), pp. 33-35; M. F. A. Brok, *De Aeneis als spiegel van het menselijk leven*, "Hermeneus" 24 (1953), pp. 210 - 214
- 14 *Sig. de vir. ill.* 28, p. 60 Witte (R. Witte *Catalogus Sigeberti Gemblacensis monachi de viris illustribus*, Bern-Frankfurt./M. 1974)
- 15 W. Riedel (ed), *Commentum Bernardi Silvestris super Sex Libros Eneidos Virgilii*, Greifswald 1924, p. XV, dove l'editore si chiede se "nemo confectum opus non esse aegre ferens ceteram partem sit desideraturus".
- 16 *Fulg. exp. Virg. cont.*, p. 86 Helm (cfr nota 5).
- 17 P. 3,21-22 Jones (= Riedel): *Ordo deinceps talis est ut singulorum voluminum duodecim integumenta secundum ordinem aperiamus*.
- 18 M. Pastore Stocchi, *Per il commento virgiliano di Bernardo Silvestre: un manoscritto e un'ipotesi*, "Lettere Italiane" 27 (1975), p. 82.
- 19 Si pensi al mito di Deucalione e Pirra, nel quale si parla di ripopolazione compiuta grazie alle pietre (!); probabilmente la spiegazione va ricercata nella somiglianza tra il termine *λάας*="pietra" e il termine *λαός*="popolo".
- 20 A proposito del termine *integumentum*, Bernardo stesso lo definisce *genus demonstrationis sub fabulosa narratione veritatis involvens intellectum, unde etiam dicitur involucrum*, p. 3, 14 -15 Jones (J. W. Jones - Elizabeth F. Jones (edd.). *The Commentary on the First Six Books of the Aeneid of Vergil Commonly Attributed to Bernard Silvestris*, Lincoln - London 1977).
- 21 Per questo riassunto del contenuto cfr. J. R. O'Donnel *The Sources and Meaning of Bernard Silvester's Commentary of the Aeneid*. "Med. Stud." 24 (1962), pp. 234-240.
- 22 *Saturn.* I 24,8
- 23 *In somn. Scip.* 19,8
- 24 *Comm.*, p. 1, 1 - 3 Jones
- 25 *Comm.*, p. 3, 9 - 11 Jones
- 26 Cfr. G. Padoan, *Tradizione e fortuna del commento all'"Eneide" di Bernardo Silvestre*. "IMU" 3 (1960), pp. 227 - 240, ora in *Il pio Enea e l'empio Ulisse*, Ravenna 1977, pp. 207 - 222, da cui cito; il raffronto si riferisce alle pp. 216-217.
- 27 *Comm.*, p. 10, 6-11 Jones
- 28 *Comm.*, p. 31, 11-16 Jones
- 29 *Comm.*, p. 31, 22-24 Jones
- 30 *Comm.*, p. 58, 7 Jones
- 31 *Comm.*, p. 31, 22-25 Jones
- 32 Isidoro annota in proposito: *Nam σιός Aeolico sermone deos, βουλῆν Graeci mentem nuncupant, quasi dei mentem (etym. VIII 8,1).*
- 33 *Comm.*, p. 31, 17 - 19 Jones: dove è facile intuire le seguenti equazioni: *ά*=sine; *χαίρε*=letitia; *ἔθος*=consuetudo. Analoga definizione ricorre in *Fulg. exp. Virg. cont.*, p. 92 Helm.
- 34 *Comm.*, p. 31, 25-26 Jones

35 P. Dronke, s.v. *Bernardo Silvestre*, in *Enciclopedia Virgiliana*, Roma 1984, tomo I, p. 499.

36 H. J. Westra (ed.), *The Commentary on Martianus Capella's De nuptiis Philologiae et Mercurii Attributed to Bernardus Silvestris*, Toronto 1986, p. 47, 114 - 119.

37 Mentre per Fulgentio il ramo d'oro simboleggiava ancora *doctrinae atque litterarum studium*. Cioè la *scientia* (*exp. Virg. cont.*, pp. 96-97 Helm), per Bernardo significativamente *intelligitur philosophia* (*comm.* p. 58, 7 Jones).

38 E' di questo avviso anche J. R. O'Donnel, secondo il quale questo tipo di commento "far from being a mere school exercise, as some authors assert, was rather an attempt to join together *nova et vetera* (*art. cit.*, p. 249)

39 Così H. T. Silverstein. *Dante and Vergil the Mystic*. "Harv. Stud. and Notes in Philol. and Literat." 14 (1932), pp. 51 - 82.

Le terre della Sibilla appenninica, antico crocevia di idee scienze e cultura

DA SIBILLA A INCANTATRICE: LA FATA ALCINA

Ida Li Vigni*



LA SIBILLA CUMANA
Fine sec.XV - inizio sec. XVI
(Collezione privata - Venezia)

*... Il mio nome dirotti; io son Cumana,
Detta così da la città Romana.*

*Di Cuma di Campagna sono io nata
E mille e dugento anni al mondo vissi
Pria ch'io fussi in tal luogo giudicata,
E molte belle cose già predissi .
Quand'Enea in Italia fe' passata,
Io ne l'inferno lo guidai, e fissi,
Aveano i cieli dal mio nascimento,
Anni d'intorno a punto settecento. ...*

Tullia d'Aragona , *Il Meschino detto il Guerrino*, 1560, canti XLII-XLIII)

Con queste parole la Sibilla replica al recalcitrante Guerrino che le ha appena rinfacciato l'antico peccato di superbia, per il quale Dio l'aveva condannata a risiedere nelle viscere della terra fino al giorno del Giudizio Universale. Il passo è rilevante in quanto, come già nell'originale di Andrea da Barberino, consolida la leggenda, di origine indubbiamente locale, della presenza nelle viscere della montagna appennica, presso il lago di Pilato, di una profetessa (da identificarsi con la Sibilla Cumana, stando ai letterati umanisti e rinascimentali) ivi imprigionata per aver osato aspirare ad essere la vergine prescelta per l'incarnazione del Redentore. Proprio in questi termini il Guerrino di

* Università di Genova
Liceo Paul Klee

Andrea da Barberino apprende a Norcia, sulla piazza della chiesa, dell'esistenza della profetessa:

"... Ne le Alpe di questa montagna ho udito dire che v'è la savia Sibilla, la quale fu vergine al secolo et aveva spirito di profetia, ma non tanto che la ignorantia non fusse in lei che li parve meritare che 'l verbo eterno dovesse scendere in lei, dove scese in Maria, la quale si reputava indegna, et però li piacque l'humiltà et la purità; et la Sibilla per sdegno si disperò et è incarcerata nel ventre di queste montagne. ...".

Profetessa che palesa la propria identità cumana allorché ricorda, come si è visto in apertura, il ruolo di psicopompa avuto nell'episodio virgiliano della discesa di Enea agli Inferi.

La presunta identità con la Sibilla Cumana non deve destare meraviglia dal momento che è palesamente il frutto di un intervento dotto nel quadro di una tradizione popolare che già in età medievale aveva tradotto il ricordo di lontani culti pagani nei termini cristianizzanti di una presenza femminile, dotata di capacità profetiche, condannata all'esilio coatto in luoghi di selvaggia e orrida bellezza per essersi ribellata al volere divino e dunque avvertita come pericolosa, se non ancora negativa e malvagia. L'apporto dei letterati completò poi il quadro sia convalidando l'identificazione della Sibilla Appenninica con quella Cumana, sia (ed è l'argomento che ci interessa in questa sede) completando il processo di negativizzazione, fino a trasformarla da saggia profetessa a fatale incantatrice, se non perfida strega (ruolo, quest'ultimo, reso più facile dall'intervento degli uomini della Chiesa).

Un primo punto di partenza di questa trasformazione letteraria della Sibilla da profetessa antica degna di venerazione ad appenninica maga incantatrice in combutta con le forze del male, passando anche attraverso suggestioni cortesi, è, almeno allo stato attuale delle testimonianze letterarie conosciute, il *Guerrin Meschino*, di Andrea da Barberino; un'opera certo di non eccelsa qualità artistica ma di grande fortuna popolare, tanto da rimanere nel patrimonio della

narrativa di destinazione "bassa" fino a tutto il XIX secolo, con prolungamenti nelle bibliotechine circolanti di paese anche nei primi decenni del nostro secolo, insieme ai *Reali di Francia*, sempre dello stesso da Barberino.

Scrittore alquanto prolifico, Andrea seppe coniugare la sua probabile personale esperienza di cantore di piazza con una buona conoscenza dei romanzi cavallereschi in versione franco-veneta o toscana che ancora sul finire del Trecento circolavano fra il nascente pubblico borghese. Il suo saper farsi interprete delle esigenze di una parte della società (mercanti, artigiani, notabili) estranea alla cultura dotta ma affamata di una propria letteratura di "evasione" gli garantì un notevole successo, grazie alla geniale formula, ancor oggi valida per tanta letteratura "rosa" o "fantasy", che combina avventura, magia e cauto erotismo con una patina di perbenismo borghese. Al pari del suo pubblico, Andrea ci appare non solo lontano dagli ideali epico-cavallereschi-religiosi delle *chansons* del ciclo carolingio, ma anche indifferente alle implicazioni psicologiche sottese alle vicende d'amore e di magia dei romanzi arturiani; né ha quel gusto per il fantastico puro e per la narrazione che renderà grande l'Ariosto. Come ogni bravo cantastorie, ama le avventure fantastiche, ma come bravo borghese sente anche il bisogno di moralizzare questa "evasione", sicché i suoi eroi non conoscono il fascino intrigante della tentazione né si abbandonano al piacere dell'avventura e al rischio che essa comporta: mettere in gioco se stessi. Si muovono spinti da esigenze realistiche, si tengono lontani dal peccato e quando s'imbattono nel meraviglioso lo affrontano piegandolo a quella *ratio* cristiana che già aveva provveduto a trasformare il *mirabilis* (il soprannaturale non cristiano) in *magicus* (il soprannaturale demoniaco).

Ciò è ben evidente nel *Guerrin Meschino* e in particolare nella parte quinta del romanzo, dove Guerrino incontra la Sibilla, resistendo alle sue malie di fascinosa incantatrice.

Eccone in breve la trama. Guerrino, giovane principe rimasto orfano in tenera età, abbandona, dopo essere stato schernito in duello con l'appellativo di "meschino" (ovvero, "figlio di genitori ignoti"), l'esercito dell'Imperatore d'Oriente per partire alla ricerca delle proprie origini.

Appreso da un mago tunisino che solo presso Norcia potrà sciogliere l'enigma interpellando la maga Sibilla, muove alla volta dell'Italia e dopo numerose peripezie giunge nei luoghi della profetessa. Qui apprende dagli abitanti che l'ascesa al monte è ostacolata da venti impetuosi che già avevano impedito a messer Lionello di Francia di portare a compimento il viaggio intrappreso per amore di una soave fanciulla. Fermo nella decisione di venir a capo delle proprie origini, Guerrino decide comunque di proseguire e lungo il sentiero incontra tre eremiti che, dopo aver tentato invano di dissuaderlo, lo avvertono della natura demonica della profetessa e gli elargiscono saggi consigli: non restare oltre un anno nella grotta incantata e recitare più volte l'invocazione "Gesù, Maria" ogni qualvolta si trovi in tentazione. L'eroe prosegue il cammino e faticosamente giunge alle quattro entrate oscure del monte. Armato di una semplice candela accesa tenta un'entrata e si ritrova, dopo aver percorso un ponte altissimo gettato su acque impetuose, nel cuore della montagna. Mentre avanza faticosamente nel fango, calpesta inavvertitamente un enorme serpente: è Malco (o Macco, secondo taluni l'Ebreo errante), reo di peccati così repugnanti da essere condannato a stare, fino al giorno del Giudizio Universale, al di là della soglia del regno della Sibilla, primo terribile monito agli incauti viaggiatori. Nonostante gli avvertimenti minacciosi di Malco, Guerrino procede fino a trovarsi dinanzi a una pesante porta di bronzo incorniciata ai lati da due orribili draghi scolpiti nella roccia; bussava e gli vien incontro un gruppo di deliziose fanciulle che lo guidano nella reggia della Sibilla. Il nostro eroe si trova in un paradiso di delizie, popolato da giovani cavalieri e da dame bellissime, ricco di ogni genere di frutta, scintillante di ori e gemme preziose. Qui regna l'incantatrice, la perfida maga Sibilla che dispiega ogni arte seduttiva per tentare di condurre in perdizione il piacente cavaliere. Resiste però Guerrino e ancor più si fa saldo allorché, al calar della notte, il venerdì assiste a uno spettacolo terribile: di colpo gli abitanti che popolano la reggia e la stessa regina Sibilla si trasformano in immondi animali (tutto il repertorio del bestiario ctonio - draghi, serpenti, basilischi, scorpioni, rospi e vermi - piegato cristianamente

a simboleggiare un po' confusamente i diversi tipi di peccato - lussuria, gola, avarizia, accidia, invidia, ira e superbia), destinati a riprendere le sembianze umane all'alba della domenica. Per un anno rimane Guerrino presso l'incantatrice senza che questa riesca a sedurlo, ma anche senza riuscire a farsi rivelare l'identità dei genitori, finché allo scadere dell'ultimo giorno, vinte le astuzie di una dama della fata che tenta ancora di trattenerlo con promesse e lusinghe, riesce a ritrovare la via che lo conduce fuori della montagna. Fa così ritorno a Norcia e da qui parte per Roma, per chiedere perdono al Pontefice e ottenere la sua benedizione.

Nell'economia del romanzo questa parte svolge una funzione da cerniera fra il piano laico del racconto (i viaggi dell'eroe alla ricerca dei genitori in terre lontane ed esotiche: l'Estremo Oriente, l'Africa del monte Atlante, l'Italia del monte della Sibilla) e quello per così dire simbolico-spirituale (dalla discesa nella grotta incantata della Sibilla al viaggio penitenziale che da San Giacomo di Galizia lo porterà in Irlanda in visita al Purgatorio di San Patrizio e all'Inferno), secondo uno schema riconducibile al tema del viaggio di iniziazione e formazione dell'eroe, così caro sia alla tradizione folklorica che a quella dottrina e cristiana.

Certo Guerrino è ben lontano dall'essere, nel suo viaggio di purificazione spirituale, anche un Dante minore (e le fonti di Andrea, d'altra parte, sono le vite dei Santi non la complessa teologia della *Commedia*), né ha le intemperanze, i dubbi, le passioni dei cavalieri arturiani o la follia degli eroi ariosteschi. Anche se nobile (il ché è *condicio sine qua non* di ogni romanzo cavalleresco che si rispetti), egli è prima di tutto un eroe del suo tempo e della sua società, tipico rappresentante di quella cultura urbana di fine Trecento/primi Quattrocento che si era data saldi punti di riferimento - la famiglia (intesa come garanzia del proprio essere nella comunità terrena), l'affermazione sociale, il rispetto della morale cristiana - e che guardava al meraviglioso con sentimenti ambigui, divisa fra fascinazione e repulsione. E' un eroe che non pecca perché si attiene a pochi ma saldi principi morali, ma anche perché, viene il dubbio, il peccare è perdita di tempo, distoglie dal raggiungere con efficienza l'obiettivo, così come sfiora il meraviglioso senza farsene con-

quistare, sia perché è saldamente convinto che tutto ciò che è magico è Male, sia perché a dominare in lui è quella ragion pratica che non lascia spazio a turbamenti e incertezze (basti pensare alla gelida mancanza di *pietas* di Guerrino nei confronti di Macco e degli altri sventurati dannati che incontra nella grotta della Sibilla).

A far le spese di questa *forma mentis* è proprio la figura della Sibilla, non più profetessa ma maga; anzi, perfida incantatrice lussuriosa, "belle dame sans merci" più prossima alla strega che non alla fata (e la parola "strega" ricorre più volte in questa parte e in tutte le edizioni). Come si nota in apertura, e come numerosi critici hanno evidenziato, la duplice natura che Andrea da Barberino conferisce alla regina Sibilla è facilmente riconducibile alla commistione di suggestioni classicheggianti, virgiliane, e francesi (né dobbiamo dimenticare che la trama del *Guerrino* ricalca in buona parte il racconto del romanzo francese *Huon d'Auvergne*, che lo stesso Andrea tradusse in prosa italiana) ricordate attorno all'immagine, di origine indigena, di una maga-indovina, erede temibile di una ormai misconosciuta divinità femminile pagana. Questa suggestione popolare viene accolta dallo scrittore toscano e assunta come cornice credibile per una presenza femminile indispensabile non solo ad animare il genere edificante del *conte pieux* cui si conforma parte del *Guerrino*, ma altresì a garantire la presenza di quel meraviglioso che è elemento fondante dei romanzi d'avventura cortesi. In effetti, nel leggere questa parte quinta (magari confrontandola con la relativa rielaborazione di Tullia d'Aragona) si ha la netta sensazione di trovarsi di fronte alla costruzione meramente letteraria di una figura femminile rispondente alla sensibilità e alla mentalità, anche popolare, del tempo, ad una *Welthanshauung* che sempre più decisamente andava negativizzando il femminile e che all'incantato *paese delle fate* stava sostituendo la terra del sabba.

Fin dalle prime battute di questa parte quinta si avverte la volontà dell'autore di presentare la regina Sibilla come una incantatrice, una fata, una strega superba e blasfema, non certo come la saggia e nobile profetessa dell'antichità circondata da venerazione e accolta benevolmente dal Cristianesimo in quanto annunciatrice dell'avvento del Re-

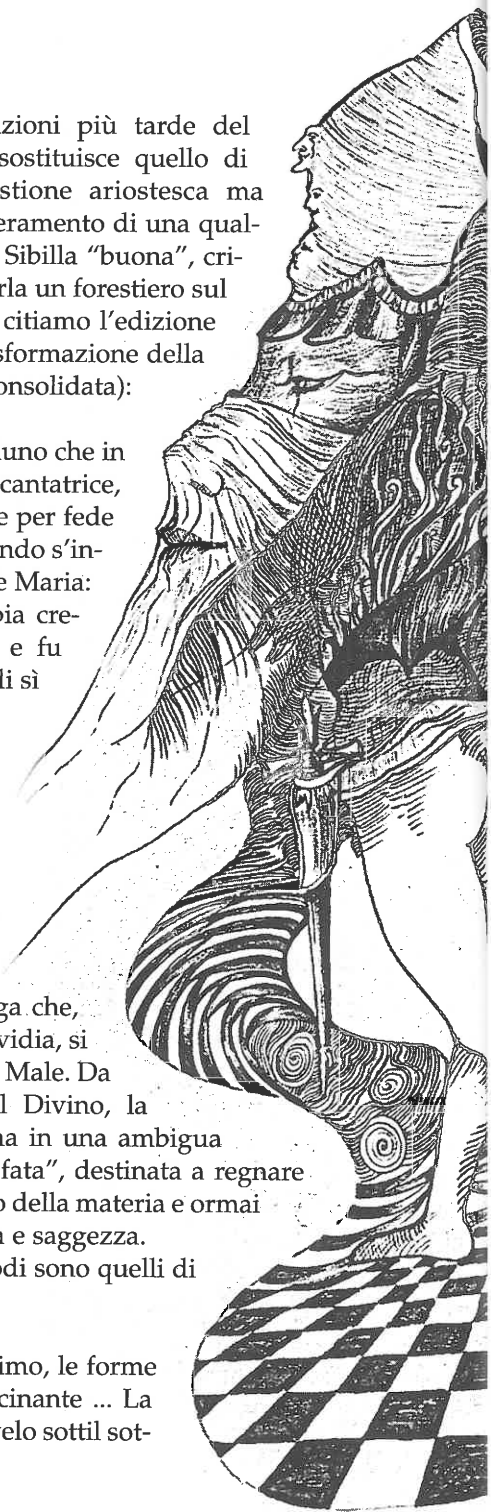
dentore, tanto che nelle edizioni più tarde del romanzo al nome Sibilla si sostituisce quello di Alcina, per indubbia suggestione ariostesca ma anche a segnalare il netto superamento di una qualsivoglia identificazione con la Sibilla "buona", cristiana. Ecco infatti come ne parla un forestiero sul sagrato della chiesa di Norcia citiamo l'edizione popolare del 1889, dove la trasformazione della Sibilla nella fata Alcina è già consolidata):

"Messeri, ho sentito dire taluno che in queste vicinanze trovasi una incantatrice, per nome Alcina, la quale tiene per fede che Dio comunicasse seco, quando s'incarnò nel grembo della Vergine Maria: onde per questa falsa ed empia credenza ella si dannò l'anima, e fu giudicata per strega a motivo di sì assurda dottrina."

Facendo proprie le credenze popolari (ancora presenti in tempi a noi prossimi, come dimostrò il Neri, in Sicilia, ma dimenticate ormai in territorio appenninico), Andrea da Barberino abbraccia dunque l'immagine negativa della maga che, a causa della sua dissennata invidia, si mette al servizio delle forze del Male. Da creatura sacra, pura voce del Divino, la Sibilla del *Guerrino* si trasforma in una ambigua creatura, metà donna e metà "fata", destinata a regnare sul mondo bruto e peccaminoso della materia e ormai incapace di elargire conoscenza e saggezza.

Il suo sembiante e i suoi modi sono quelli di una voluttuosa cortigiana:

"... Il colorito aveva soavissimo, le forme incantevoli, il linguaggio affascinante ... La fata, copertasi la faccia con un velo sottil sot-



tile, traverso a quello guardava di tanto in tanto
amorosamente il Guerrino, mostrandosi negli
occhi accesi fortemente invaghita di lui. ...
Intanto, fattasi notte, egli fu menato in
un'altra ricchissima stanza, dove la fata
cercò di intrattenerlo con mille giuochi,
tali da soddisfare ogni corpo
avidamente di piaceri ...".

Né vale a stemperare quest'impressione il più leggiadro e sensuale ritratto che ne dà, con sensibilità erotica, Tullia d'Aragona:

... done usciro / Molte altre
damigelle, e con lor quella /
Saggia Sibilla, quant'ornata,
bella. / Con quel riso l'accolse
e quella grazia, / Ch'in
bella donna immaginar si
possa, / Ella di contentezza,
intorno sazia, / Ciò ch'ella mira,
e dove ella fa mossa / Col picciol
piede, che leggiadro spazia / Il
figurato spazzo, e con la possa,
/ Che più può sua virtù, si
bella appare, / Che 'l costante
Guerrin fa vacillare ...

Rise allor la Sibilla, e per la
mano / Il prese, e con isguardo
d'amor caldo, / Cominciogli a
parlar d'amor pian piano, /
Con sollazzevol volto, allegro
e baldò; / Sì che l'pensier
rendeva a Guerrin vano, /
Né farà poco s'egli si tien
saldo; / Che le due stelle,
ch'a sotto le ciglia / La
donna, ogni disegno gli
scompiglia. / Il bianco,
il rosso, col soave misto, /
I coralli, le

perle orientali / L'eban, l'avorio
l'alabastro ha visto, / Che nei
labbri e nei denti fan segnali /
Nel ciglio e ne la gola, già
d'acquisto, / Se Guerrin cede,
d'infiniti mali ... / Affissa
ella i begli occhi a i vaneggianti
/ Già di Guerrino, e gli passa
nel core ... / La Sibilla di sé
fe' bella mostra, / E nel letto
ricchissimo si stende, /
Pensando indurlo a l'amorosa
giostra ... / Fe' por nel letto
il cavaliere intanto, / Ed ella
ignuda gli si pose a canto. ...
/ Ecco le svelte e pure braccia,
dove / Vena non macchia il
terso avorio puro, / Nessuna
de le tonde poppe move /
Ordin dal luogo suo, ...
Accosta il petto del Meschino
al seno, / E comincia il carnal
dolce saluto. ...".

Questa cortigiana che utilizza quel poco che le è rimasto di potere profetico per circuire il bel cavaliere e che dispensa false perle di sapere, come qualsivoglia meschina ciarlantana, per trascinare il Meschino nell'alcova, ha ormai poco da condividere anche con le creature feriche del folklore e della tradizione bretone, da Melusina a Morgana e Viviana. L'appellativo di "fata" che spesso le viene attribuito non risponde più alle prerogative originarie o, per meglio dire, segna il passaggio a caratteri spiccatamente negativi, che l'avvicinano al mondo umano della stregoneria (il ché, per altro, era già presente nella letteratura cortese, nella contrapposizione fata/maga, ma senza la demonizzazione ossessiva dei secoli successivi). Come fata dovrebbe essere esperta di incantamenti, ma le sue arti valgono solo a creare false illusioni, come intuisce subito, con il suo spirito pratico, Guerrino:

"... onde il Guerrino si accorse che tuttociò aveva luogo sotto l'influsso di un incantesimo, e che nulla di vero vi era al di fuori di una falsa illusione. ...".

E se della fata conserva il commercio con il soprannaturale (la sua metamorfosi in serpe richiama la metamorfosi della fata Melusina), della maga ha già il carattere mortale, seppur posticipato al giorno del Giudizio Universale:

"... sebbene io abbia forme umane eguali alle tue, pure sono fantasma e spirito incantato, che trovasi così ridotto per ordine del divin giudice supremo, che mi condannò, insieme ai demoni, a questa vita incorporea e incomoda. ..."

L'INGRESSO NELL'ANTRO

(Disegno originale di Susanna Carobbi - Lucca)

Dell'antica natura le rimane soltanto il ruolo di guida agli Inferi, ma anche in questo caso è un'eco lontana. Piegata al volere divino, non deve più accompagnare l'eroe lungo il sentiero della conoscenza epocale; il suo compito ormai è quello di illustrare, contro la sua stessa volontà, i pericoli insiti nelle lusinghe dei sensi, quei sensi che nei trattati di demonologia vengono indicati come la materia che consente alle streghe di operare in parvenza di soprannaturalità. E' scontato che in questi panni la nostra Sibilla non ci si trovi e infatti risponde con evidente noncuranza alle domande del cavaliere, spia - a nostro avviso - non tanto di ostilità nei confronti della volontà divina (come sarebbe negli intenti dell'Autore), quanto di fastidio per un mondo che non conosce più veri eroi destinati a plasmare gli imperi, ma banali cavalieri (per di più riottosi alle gioie dell'amore) alla ricerca dei genitori. Potremmo dire che, diventai incapace di vedere nel futuro, non le resta che vivere il presente ed è un presente in cui la forza umana ha il sopravvento sulle doti soprannaturali tanto dell'indovina antica quanto della fata.

I tempi ormai sono cambiati; non c'è più spazio per le dame incantate, benevole o malevole che siano. La "coesistenza pacifica del meraviglioso ferico e meraviglioso cristiano" - come ha ben dimostrato Harf-Lancner a proposito dei romanzi del XIII secolo - non è più possibile, se pure poteva esserlo. Privata della profezia e dell'immortalità, Sibilla/Alcina deve morire, o almeno scomparire, inghiottita nel ventre di una montagna. Ed è questa una fine ancora pietosa, perché fuori dalla letteratura, dalla torre eburnea della pagina scritta che le concede ancora fremiti di lussuria e d'amore (si pensi all'Armida del Tasso, incantatrice vinta dalla forza dell'amore), altro è il destino che l'attende. La profetessa, l'incantatrice, la maga si sta trasformando in strega e come tale viene smascherata dal pio cristiano che sa resistere alle sue false lusinghe.

" ... O iniqua e rinnegata strega, sii tu maledetta dall'Eterno Iddio! ...", la insulta Guerrino ed è la maledizione che, da lì a poco, sinistramente accompagnerà al rogo tante sventurate. Scivolata dalla letteratura nella Storia, Sibilla entra nei verbali dell'Inquisizione e acquista un'identità storica ben più drammatica. Coi che in campo lettera-

rio rappresentava l'ambigua, fascinosa, natura femminile, a un tempo diurna e notturna, che tanto spazio ha nell'immaginario maschile, diventa l'incarnazione terrena della forza malefica della donna e di Satana, di cui questa è la naturale alleata. Finché era stata voce e fantasma le era stato riconosciuto il diritto di esistere; ora che acquista un corpo (e, paradossalmente, gli antichi poteri, che il riconoscerglieli consente poi di perseguirla) diventa il capro espiatorio di una società che ha disimparato l'arte del convivere con il meraviglioso e il soprannaturale.

E sorge il sospetto, ma forse è solo una suggestione di parte, che la forza di un nome sia di per sé un destino.

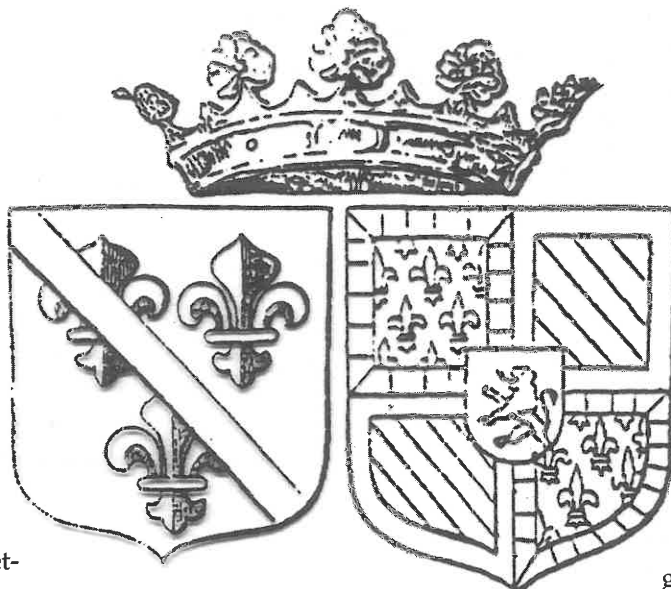
LA CULTURA SIBILLINA

UN CENTRO DI ATTRAZIONE FRA REALTÀ E LEGGENDA NELL'EUROPA DAL MEDIOEVO AL RINASCIMENTO

Gennaro Vitalone* - Liliana Sanino**

ANNOTAZIONI INTRODUTTIVE

Osservare tre secoli di storia, quand'anche si voglia procedere a grandi balzi muovendosi sull'arco dei decenni, non è normalmente un'operazione agevole. In particolare, non lo è quando il periodo storico che si va a considerare è un periodo denso di rivolgimenti e quando il punto di osservazione adottato si allinea ad una prospettiva che si presenta composita e complessa e, ad un tempo, diacronica e sincronica. In tale prospettiva, infatti, cronologie di eventi, per la maggior parte eterogenee e a volte addirittura epocali, e stratificazioni sociali, che si condensano secondo modalità multidimensionali, si intrecciano insieme, in un coacervo di manifestazioni che vanno dall'organizzazione delle strutture politico-militari ai movimenti magmatici dei confini territoriali; dalla trasformazione degli stati alla rivoluzione del modo di pensare; dalla scoperta di nuovi mondi e di umanità sconosciute al sovvertimento delle economie tradizionali; dalle certezze dei dogmi indiscutibili ed indiscussi ai dubbi fecondi e provvidi di nuova luce degli *studia humanitatis*; dalle attivi-



HARMES DE CHARLES I^{ER} ET D'AGNÈS DE BOURGOGNE

tà obbligate del quotidiano che lotta per sopravvivere alla sua miseria agli intrighi dei potentati che annaspiano per non soccombere alla instabilità degli uomini ed alla stabilità inesorabile del fluire del tempo.

L'impresa, poi, diventa ancor più ardua se alla complessità delle ramificazioni che si intrecciano nel tempo storico si aggiungono gli addensati mitico-legendari la cui origine non si sa se collocare in una dimensione meta-storica ovvero

nell'insondabilità della matrice archetipa umana, che trova nelle rappresentazioni delle credenze collettive un modo suggestivo quanto reale di incidere nella storia dei popoli.

A questo universo intricato appartiene l'Europa del Basso Medioevo. È, questa, l'Europa delle contraddizioni, frammentata nella molteplicità di stati, staterelli e feudi, residui del sogno carolingio, ed unificata nella omogeneità latina della *Respublica Christiana*. È l'Europa della tradizione cavalleresca che convive con quella assai più antica della servitù rurale; ed è anche l'Europa che vede quell'irripetibile processo che, dopo aver centralizzato la titolarità del potere politico e militare attraverso il drenaggio preliminare di quello diffuso nei mille rivoli del vassallaggio, trasforma successivamente gli stati e le società dei ceti nelle sovranità

* Saggista - Studioso di discipline sociologiche e filosofie occidentali

** Esperta di letteratura e lingue moderne - Scrittrice

assolute anticipatorie delle moderne organizzazioni statuali. È, ancora, l'Europa del mercantilismo nascente, delle esplorazioni di fine '400 che culminano nella scoperta di nuovi continenti e nel successivo immane sfruttamento di stampo imperialista; ma è anche l'Europa del fermento scientifico e degli slanci di una nuova aspirazione al diritto di critica e di rinnovamento che sfocerà nella marea travolgente della Riforma. Ed è, infine, l'Europa del fanatismo religioso e quella non meno viva dell'esoterismo e della magia, dell'astrologia e dell'alchimia. È, in breve, la multiforme Europa che fermenta nella voglia di conoscere e nello spasmo generato dalla tensione tra vecchio e nuovo.

A questa Europa appartiene l'Italia. L'Italia dei piccoli stati, che si contendono quel tanto di supremazia che possono con giochi di alleanze acrobatiche e di voltafaccia disinvolti. L'Italia dei Comuni e delle Repubbliche Marinare, degli studi filologici di Petrarca e del progressivo irrigidirsi del dogmatismo religioso cui fanno da paradossale contrappunto il lassismo delle gerarchie ecclesiastiche e la vendita delle indulgenze.

E a questa Italia appartiene la Marca Anconitana e, in essa, il Monte della Sibilla e la sua gente di sempre. Un monte ed un mondo che certamente non erano estranei alle vicende ed alla cultura di quel periodo. Lo dimostrano alcuni indizi concreti, che la clemenza del tempo e la resistenza della pietra non hanno sottratto allo sguardo ed all'investigazione di osservatori attenti. Lo dimostrano le cronache ed i racconti giunti sino ad oggi, seppure frammentari a risvolti leggendari e fiabeschi. E lo dimostrano soprattutto testimonianze dirette ed inoppugnabili; testimonianze che di tanto in tanto coincidenze fortuite - o imperscrutabili? - lasciano scivolare attraverso le maglie polverose del tempo; come nel caso del ritrovamento, in quel di Montemonaco, di quell'autentica preziosità quale è la pergamena dell'anno 1452, che contiene la sentenza assolutoria che pone termine al processo inquisitorio istruito nei confronti della popolazione di quelle terre, accusata di complicità, se non di partecipazione, in pratiche alchemiche e magiche. Pratiche che già dal

IX secolo¹ valevano il sospetto di stregoneria, tanto da richiedere l'occhio costantemente vigile di chi aveva in potestà ed in esercizio il monopolio esclusivo della salvezza delle anime.

Questi ed altri fatti pongono interrogativi ad ampio spettro, alcuni dei quali per la loro stessa natura tendono a travalicare i limiti della storicità e per questo a collocarsi al di fuori di un'analisi rigorosamente scientifica. Ci si riferisce in particolare alla tradizione sibillina ed alle sue connessioni con arcaismi più remoti. Ci si riferisce a quell'universo mitico la cui matrice formativa va forse rintracciata nella dimensione primordiale degli archetipi, fonte primaria di quell'immaginario divino-sacrale che presiede alle rappresentazioni magico-religiose di tutti i tempi. Non di meno, una ricerca che voglia presentarsi libera da ogni forma di condizionamento o da qualunque paradigma ortodosso non può fare a meno di tenere in dovuto conto questo lato della questione, per quanto insidioso possa essere. Il mito sibillino, peraltro, ponendosi come mito trans-culturale e trans-epocale sfugge ad una netta collocazione, tanto nel tempo quanto nello spazio e pertanto ne diventa problematica ogni possibile interpretazione che si volesse tentare, ad esempio, in chiave antropologica. Fustel de Coulanges sosteneva che sono i miti - e le religioni in particolare - a determinare i modi di essere specifici di una società, tanto che cambiando i primi, ossia le credenze e le forme religiose, mutano anche le forme delle seconde, cioè le tipologie delle strutture sociali. Emile Durkheim, capovolgendo l'assunto del suo predecessore, formulò invece una tesi opposta e cioè che fosse l'interazione sociale originaria - da lui chiamata *solidarietà meccanica* - a generare i miti, le credenze e le forme religiose, le quali, solidificandosi successivamente nelle rappresentazioni rituali collettive, avrebbero svolto un ruolo fondamentale e determinante nel processo di riaggregazione delle strutture sociali.

¹ Il *Canon Episcopi*, documento di incerta datazione ma collocabile con ogni probabilità in era carolingia, contiene, indiscutibilmente, la posizione ufficiale assunta in merito dalla Chiesa laddove si afferma che " chiunque crede nella stregoneria è senza dubbio peggiore dei pagani e degli infedeli ".

Da questo punto di vista, e cioè in una prospettiva meramente antropologica, il mito della Sibilla Appenninica si configurerebbe come elemento esterno alla società sibillina, pur impregnando della sua essenza la cultura locale, specialmente, come si vedrà più avanti, in quelle manifestazioni che si connotano per una elevata valenza simbolica. Difatti, sia che si voglia seguire la tesi di Durkheim sia che si voglia assumere quella opposta ci si trova di fronte ad elementi che contrastano tanto con l'una quanto con l'altra. Nel primo caso vi è l'evidenza storica dell'antiorità del mito delle Sibille, che è presente da tempi remoti in diverse culture dislocate nell'area mediterranea. Dunque, il mito della Sibilla Appenninica si collocherebbe come una trasposizione posteriore ed un adattamento in sede locale dell'altro più arcaico, piuttosto che come l'esteriorizzazione di una forma culturale autoctona e, come tale, scaturita da archetipi originari. Nel secondo caso, e cioè nell'ipotesi che siano religioni e miti ad aggregare le specificità di un gruppo sociale, sarebbe naturale attendersi di trovare testimonianze lungo l'intero percorso della cultura sibillina, mentre, in realtà, le prime tracce di queste non si annotano che dal 1300 in poi. Inoltre, sarebbe altresì ragionevole attendersi un tessuto sociale fortemente aggregato intorno al suo mito di origine e, per di più, con accentuate tendenze refrattarie nei confronti di ogni tentativo di intrusione da parte di valori esterni. È infatti una peculiarità di tutti i gruppi sociali ad elevata densità simbolica-rituale quella di presentare identità e confini rispettivamente tanto caratterizzate quanto impermeabili. Nel caso della società sibillina, invece, l'evangelizzazione si diffonde fin sui monti appenninici e già dal V secolo².

Sulla base delle considerazioni appena sviluppate, sembrerebbe dunque legittimo pensare che il mito, e con esso la figura indecifrabile della Sibilla, segua una traiettoria che in qualche modo è parallela al percorso storico della comunità

² Per lo meno questo è quanto si riesce a desumere dalle notizie storiche, ciò che non esclude la possibilità che invece una consistente caratterizzazione arcaica non fosse assente dal quotidiano delle popolazioni del luogo, almeno, come si annoterà più avanti, stando a taluni usi e tradizioni che ancora il tempo non ha spento nella memoria e nel comportamento degli attuali abitanti della antica Marca.

sibillina, senza interferire con questa più di tanto, pur rappresentando in momenti particolari della storia un punto di attrazione intorno al quale, per ragioni apparentemente inspiegabili, si son trovati a gravitare interessi sorti in diverse parti dell'Europa.

Questo, che costituisce l'argomento centrale del tema che si va qui a sviluppare, ha bisogno però di essere avvicinato con ordine e richiede che siano compiute in via preliminare alcune operazioni, che sono:

a) procedere ad una rassegna, sia pure sommaria, delle testimonianze intorno ai punti qualificanti del mito della Sibilla Appenninica, collocandole sullo sfondo del contesto storico dal quale emergono;

b) individuare, se ve ne sono, altri miti ed altre leggende la cui struttura allegorica sia assimilabile a quella del mito qui considerato ed a quella delle leggende fiorite intorno ad esso;

c) estrarre, per quanto possibile, gli elementi universalizzanti del mito ed esplorarne la portata.

Ciò fatto, si potrà forse tentare di comprendere le ragioni che hanno contribuito a rendere il Monte della Sibilla con i circostanti territori meta di viaggi e punto focale di interesse della cultura europea o, almeno, di uno strato molto particolare di essa.

Ma questo è terreno nel quale ci si avventurerà più avanti. Per ora è opportuno dare uno sguardo alle vicende storiche sulla cui trama si inseriscono quelle dei personaggi che hanno dato sostanza e voce alla figura enigmatica della Regina Sibilla, figura che aleggia con il suo mistero su quei secoli e su quelli che verranno.

UN'ESCURSIONE FRA STORIA E STORIE

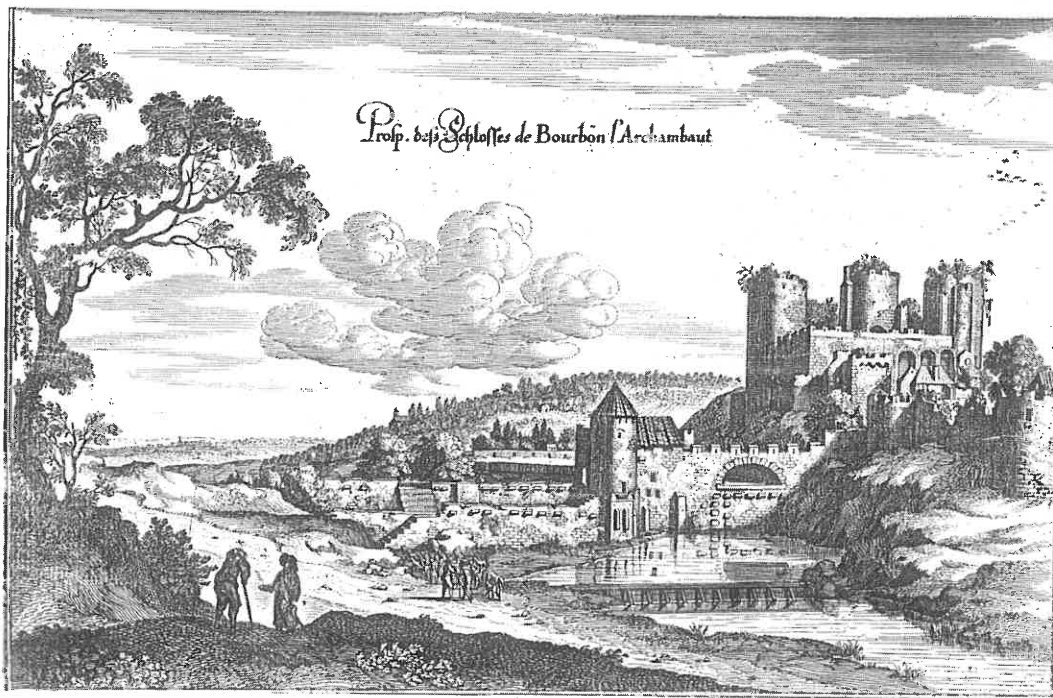
Scorrendo rapidamente le testimonianze intorno al mito della Sibilla Appenninica si può rilevare che esse attendono, in forma diretta o indiretta, a cavalieri cristiani. In successione diacronica la prima testimonianza giunge da Guerrino detto il Meschino che, per il racconto di Andrea da Barberino, provenendo da Arezzo, oltrepassa un 'aspro monte' e poi, trovate le 'alpi' - ovvero le cime delle monta-

gne che cercava - si reca nella grotta della fata Alcina allo scopo di interrogarla sulle proprie origini. È l'anno 824, probabilmente estate data l'allusione al segno zodiacale del Cancro. Alcina gli rivela di avere già guidato Enea conducendolo per tutto l'Inferno, ciò che colloca l'esistenza della fata in un tempo assai più remoto dell'Evo Medio.

Un'altra testimonianza ci viene da un manoscritto latino, probabilmente del XII secolo, e racconta come il vescovo Eberardo di Bamberg, anch'egli capitato su delle non meglio precisate 'alpi' o cime, venne incuriosito dalla storia di un cavaliere attratto a visitare un paese incantato dove il sole non tramonta mai. Quando il cavaliere volle ritornare alla propria dimora constatò che erano trascorsi i secoli e morì non appena riassaggiato il cibo comune. Probabilmente il racconto - custodito in Polonia e noto in Germania - dovette colpire la fantasia di un connazionale del vescovo, cavaliere del XIV secolo, tale Hans van Bamberg citato da Antoine de La Sale per aver firmato la roccia all'entrata della caverna della Sibilla.

Un'ulteriore testimonianza menzionata dal de La Sale si rifà ancora al medesimo secolo, circa quarant'anni dopo, quando un cavaliere proveniente dalla Linguadoca, Pacs o Pacques, si recò alla grotta senza lasciare più altra notizia che una firma nella roccia - poi cancellata - ed una visione rassicurante (apparsa in sogno) al fratello che disperatamente lo cercava.

Sempre Antoine de La Sale dà notizia di un altro visitatore, tale Thomin de Pons, il cui cognome farebbe pensare all'Aquitania, prima inglese e poi francese, ciò che fa dire allo stesso de La Sale: "mi sembra delle parti della Francia o



IL CASTELLO DEI DUCHI DE BOURBON - Archives departementales de l'Allier / Fonds Clément 9324

dell'Inghilterra". L'Aquitania è la medesima regione in cui, per la casata dei Lusignano, venne trascritta e tramandata la leggenda della fata Melusina di cui parleremo più avanti.

Ancora al XIV secolo risale un cantare cavalleresco toscano che narra in versi la *Bellissima istoria di Liombruno*, salvato dal diavolo per intervento della Fata Aquilina e nutrito e allevato in cima ad una montagna dalle fate che costituivano la corte di Aquilina, sempre giovani, belle e riccamente vestite. La canzone menziona anche giostre e tornei che tentano la presunzione di Liombruno fino a fargli rompere il segreto della sua forza ed a costringerlo a lunghe vicissitudini prima di riunirsi alla sua benefattrice e sposa.

Come detto dianzi, i protagonisti di questa sommaria rassegna di testimonianze sono dunque dei cavalieri cristiani, ovvero dei rappresentanti di coloro che, sintentizzando la bella descrizione di Marcel Pacaut, "provenendo dal ceto aristocratico cercavano di pervenire ad una nobiltà spiritua-

le che facesse corrispondere l'eccellenza morale a quella materiale. Da qui il concetto di onore". Per quanto si apprende dal celeberrimo *Conte du Graal* di Chretien de Troyes nel momento in cui Perceval viene fatto cavaliere, i principi cui avrebbe dovuto attenersi da allora in poi si riassumevano in tre cardini fondamentali: niente bassezze, soccorso ai deboli e alle donne e preghiera. Ancora, nel romanzo di Goffredo di Strasburgo, ripreso dall'anglo-normanno Thomas e collocabile anch'esso alla fine del XII secolo, nella cerimonia di investitura a cavaliere di Tristano si troverebbero: l'esortazione a ricordare la propria nascita e la propria nobiltà, l'indulgenza con i semplici affiancata alla fierazza verso i potenti, ed il richiamo a "servire d'amore ogni donna" nella benedizione divina.

Certo è che, soffermandosi a considerare i principi che avrebbero informato una tale mentalità cavalleresca, almeno secondo l'esperienza di questi esponenti del Basso Medioevo, ne emerge un ritratto della donna affatto contrastante con il tipo regale ed autorevole del muliebre enunciato dal mito della Sibilla.

C'è da chiedersi, allora, quale fosse la concreta realtà del femminile all'epoca in cui scrivevano Chretien de Troyes e Goffredo di Strasburgo. Un ritratto, in questo senso, ci viene offerto dagli studi effettuati dal Duby sul contesto della vita privata nelle famiglie aristocratiche della Francia feudale. Sulla base dei dati extrapolati da documenti dell'epoca, egli procede ad illustrare una società domestica dove le donne sono ritenute più esposte al peccato a causa del loro sesso. E se pure tenute in briglia dai pater familias, conservano la possibilità di cadere comunque in tentazione a causa della "perversità strutturale della loro natura". Unico rimedio, per quanto non esaustivo d'ogni rischio, il lavoro.

Sempre secondo il Duby, nelle dimore aristocratiche la conduzione delle attività femminili era a mani della sposa del signore. Alle donne era affidato il compito di curare i moribondi ed occuparsi dei feriti sino a guarigione avvenuta. Le stanze delle signore erano il luogo in cui si assistevano i malati, si lavavano i defunti, si concepivano e si mettevano al mondo i bambini. Nel gineceo, oltre a moribondi e feriti, era ammesso solo il padrone di casa per quanto in certi momenti, quali ad esempio il parto, anche a lui era

negato entrarvi. Le donne, impedito a oziare per timore che cedessero alle tentazioni, erano poi demandate alla filatura e alla tessitura di quanto avrebbe vestito uomini e cose. Esse lavoravano i tessuti per la famiglia, componevano gli arazzi che adornavano la casa e la sala, producevano i paramenti della cappella e le tappezzerie per i mobili. Così le vecchiette, tanto comuni nelle fiabe dell'Europa medievale, avrebbero trasmesso oralmente alle più giovani quanto era loro necessario per svolgere le mansioni femminili benché talune di loro, nell'insegnare come annodare o sciogliere i lacci della tela che faceva da sfondo alle canzoni, avrebbero altresì trovato modo di educare le fanciulle a quelle pratiche magiche e preparatorie di filtri e pozioni capaci di accendere o spengere il fuoco del desiderio come pure di guarire o ammalare per sempre.

Dal XII secolo in poi, le Crociate agiscono come stimolo di ritorno per il contatto con le civiltà araba e bizantina. Contemporaneamente, anche l'universo culturale dell'uomo si va trasformando e tutta l'Europa conosce una fioritura di scuole. Ci si comincia ad interessare delle opere greche o arabe affidandone le prime traduzioni e il *Canone di Medicina* di Avicenna fa testo nelle neonate università. Tuttavia, il nome di Avicenna compare anche nei trattati di alchimia (vedi lo *Splendor Solis*), che si tramanderanno nei secoli successivi. Come non pensare dunque che anche l'apparato mitico-legendario dell'Europa - che giaceva sepolto nella memoria dei cantastorie o rinchiuso tra le righe di qualche manoscritto singolarmente conservato a cura di pochi estimatori locali - non abbia ricevuto nuova linfa dall'interscambio con l'Oriente tanto da consentire a idee di matrice pre-cristiana o pagana di tornare ad affiorare nell'immaginario collettivo?

Ed ecco che da Bamberg un cavaliere attraversa le Alpi, percorre la pianura dell'Italia, entra nella Marca Anconitana e si inerpica sul Monte Sibilla per poi dileguarsi entro il suo antro misterioso, il tutto a distanza di 500 anni dal viaggio di Guerrino il Meschino. E lo stesso avviene per Monsieur de Pac o Pacques citato dal de La Sale, come pure Thommin de Pons.

L'intera Europa, intanto, assiste al costituirsi di una rete di Università che sorgono un po' ovunque: Oxford e poi

anche Cambridge, Parigi e poi Angers e Orléans, Montpellier, Tolosa, Bologna e poi anche Padova, Napoli, Palencia, Salamanca e Valladolid. Al centro dell'insegnamento vi è la cultura scolastica con le sue sette Arti Liberali e, inoltre, il Diritto, la Teologia e la Medicina. Ad opinione del nostro contemporaneo Walther Von Wartburg, che suffraga di notizie storiche il suo studio sull'evoluzione della lingua francese dalle origini ad oggi, la letteratura che fino alla fine del XII secolo era stata permeata dagli influssi dell'amor cortese con il 1300 si informa della crescente tendenza all'osservazione meticolosa della realtà e la cronaca soppianta gradatamente il mondo ideale delle canzoni dei trovatori, ormai avvolto da nostalgia e rimpianto come per un paradiso perduto. In quelle considerazioni sulla storia d'Europa che appaiono come una fortunata quanto casuale integrazione delle preziose note di Von Wartburg, Francis Rapp ricorda come in quel tempo la società tutta cercasse sollievo al dilemma dell'esistenza umana. Infatti, evento culminante del XIV secolo è l'inesco della "Guerra dei Cent'Anni" cui si accompagnano ripetute epidemie di peste, così che si vanno diffondendo il terrore della morte e l'ossessione dell'aldilà. Benché il fiorentino Dante, nell'ambito della *Comedia*, avesse trascritto sin dal 1315 le copie del suo *Purgatorio* che ratificava con la prima letteratura in volgare italiano la speranza di uno stato di mezzo fra l'eterna beatitudine e la dannazione perpetua, tuttavia la Chiesa non riconosceva ancora l'esistenza di un tale luogo ultraterreno. Infatti, secondo Rapp, la Chiesa avrebbe ratificato questo articolo di fede solo a partire dal 1439 con il Concilio di Firenze. Così, alle genti schiacciate da modelli irraggiungibili e prostrate dall'incertezza del futuro, solo i miti, eterni racconti che paiono disconoscere lo scorrere del tempo ed i limiti spaziali, avrebbero potuto aprire ancora l'anima alla speranza. Per conseguenza, le fiabe e le leggende - spesso mutuata dalle 'canzoni di tela' dei trovatori - si sarebbero contrapposte all'ansia causata dal dilemma escatologico popolarizzando la fantasia popolare di paesi dell'eterna giovinezza, di luoghi incantati dove la morte non arriva e di magici ginecei.

Scorrendo le fiabe popolari inglesi raccolte da Katharine Briggs, e di quelle irlandesi di cui si occupò il

celebre William Butler Yeats, nonché di quelle scozzesi di cui si occuparono qualche anno fa Gabriella Agrati e Maria Letizia Magini per conto della Mondadori, si trae l'impressione che la visione di quanto costituiva la dimensione fatale per i Celti (ed i loro discendenti) fosse correlabile e non sovrapponibile ad una tradizione mediterranea: infatti, il mitologema nordico considera il 'popolo fatato' che vive parallelamente agli uomini negli anfratti della natura, come ascrivibile ad una dimensione 'altra' e solo parallela a quella umana. Nel racconto riportato da Katharine Briggs su *La dimora delle fate* è detto esplicitamente: "... loro non hanno la nostra religione, adorano le stelle. Non vivono insieme, non ci sono coppie innamorate. Vivono talmente a lungo che la fedeltà diverrebbe una noia intollerabile. La loro vita è un inganno una illusione. Non hanno sensazioni né veri sentimenti". Per contro, le leggende dell'area mediterranea, o comunque penetrate per questo canale, come si è potuto rilevare hanno per protagoniste delle Fate assolutamente presenti nella dimensione umana benché dotate di poteri inspiegabili agli occhi degli uomini. Non sono temibili né ostili, tanto che preferiscono andarsene se la comunità ai limiti della quale vivono non li accetta. Valga per tutti l'esempio riportato da Tersilla Gatto Chanu, ne le *Leggende e racconti della Valle d'Aosta*, dove la Fata, bionda e con gli occhi color del cielo seppure capace di mutarsi in serpe dorata, libera nella Natura come nell'amore preferisce partire quando sente crescere l'avversione per i suoi costumi da parte dei vicini paesani.

Ne *Il Ramo d'Oro* il celebre antropologo James Frazer esamina nel loro insieme le testimonianze del culto di Afrodite a Cipro ed a Pafo e ne conclude (Vol. I p. 516) che: "...la grande dea madre era adorata (...) sotto diversi nomi; ogni anno si univa ad una serie di amanti mortali e la consumazione del matrimonio era considerata necessaria alla propagazione della vita...". Così, i Lusignano di Francia - divenuti regnanti di Cipro in seguito alla crociata compiuta a fianco di re Riccardo Cuor di Leone - probabilmente mutuano i residui dell'ideologia pagana quando fanno risalire il nome e la fortuna del loro casato alla fata Melusina che ogni sabato faceva un bagno in cui si trasformava in serpente dalla vita in giù - (proprio come la Sibilla Appenninica e la fata Alcina) - La leggenda raccolta da Erberto Petoia per i suoi *Miti e leg-*

gende del Medioevo vuole che Melusina, sposa del conte Reymund di Forst, abbia lasciato il marito quando questi, spiandola dalla serratura, scoperse il segreto della saggezza veggente e dell'eterna giovinezza di lei.

Fu forse una delle tante leggende che emergevano dalla culla del passato ciò che spinse la duchessa Agnese di Borgogna, fresca sposa del conte di Bourbon, a domandare al suo fedele sottoposto Antoine de La Sale di verificare quanto si raccontava intorno ai Monti della Sibilla ed in particolare al Paradiso della sua Regina? Fu l'arazzo che ella aveva in casa e cui si richiama il de La Sale quando annota che la realtà è diversa da quella ivi rappresentata? Comunque il 18 maggio del 1420 il fido vassallo compie l'anzidetta escursione e, mentre rende testimonianza degli altri cavalieri che, prima di lui, avevano intrapreso il medesimo viaggio, spingendosi - a suo dire - anche oltre il punto cui egli stesso era pervenuto, contemporaneamente riporta i temi del mito sibillino avvicinandolo a quelli leggendari delle fate, dei ginecei, dei luoghi incantati. I prati che ricoprono la montagna pullulano di *"erbe e fiori di tutti i colori e delle fogge più strane talmente profumati da offrire un enorme piacere"*.

A questo proposito si può annotare come anche Maricla Boggio che ha raccolto le *Storie e luoghi segreti del Piemonte* riporti la descrizione di una serie di erbe considerate magiche e importanti dalle masche che danzavano sulle radure di montagna: *"... si scambiavano segreti, rimedi per malattie, ricette di infusi... nel terreno innumerevoli piantine salutari, genepi, arquebuse, ruta, mentuccia, aconito, sanpietro, finocchietto, alchermes, origano, sambuco, malva, piperita, acetosella, camomilla, arnica, maggiorana..."*.

Comunque, di là dalla coincidenza dei temi paesaggistici, è interessante notare come l'incantevole regina Sibilla ripresa per i racconti del de La Sale divida con Melusina e le fate di matrice nordica la caratteristica di una presenza imperitura: *"Noi rimarremo nello stato in cui ora ci vedete sino a quando durerà questa generazione"*³. La minuziosa relazione di Antoine si conclude con l'esortazione alla

"reverendissima" Agnès de Bourbon a recarsi alla grotta insieme al suo signore onde *"trarne grande diletto ed ottenerne grandissimo perdono sì da essere ammessa in paradiso con tutte le vesti e potervi inscrivere i vostri piauoli, le vostre piume e le vostre violette..."*.

Da ultimo, fra storia e storie, non è possibile non rilevare la presenza di simboli di lunga tradizione magica, quando non addirittura alchemica, sia nella dimora che, poi, presso la tomba dei Bourbon, destinatari di quella minuziosa cronaca del puntuale de La Sale. L'emblema della casata di Agnès de Bourgogne era il leone, quello dei Bourbon i tre fiori di giglio d'oro in campo azzurro sotto un bastone in banda trasversale, mentre il sigillo equestre di Carlo I consisteva in uno scudo tenuto da due dame e circondato da quei piauoli che furono uno dei suoi emblemi, probabilmente quello cui allude Antoine de La Sale insieme agli altri.

Il castello dei Bourbon, che poteva contare anche su un laboratorio di alchimia, distava appena trenta chilometri dalla dimora dei de La Sale, eletti a castellani nel 1473 per graziosa donazione del figlio di Agnese di Borgogna e Charles de Bourbon a Janot de La Sale, signore di Vieure, che come già Antoine de La Sale era un famiglio del re di Sicilia, allora della casa d'Aragona. Oggi, del castello dei Bourbon non restano che una sala e le torri del nord, tre sole sulle quindici che erano.

Si può concludere questa escursione nell'Europa del Basso Medioevo annotando che nel 1430 Filippo il Buono fondava a Bruges, nelle Fiandre Occidentali, un nuovo ordine della Cavalleria Cristiana, l'Ordine del Toson d'Oro che, come dimostrerà tutta la letteratura esoterica ad esso dedicata, fu avvicinato alla raccolta alchemica dello Splendor Solis in cui ritornano i nomi di Avicenna, dell'arabo Artefio, e molti altri insieme a quello di Aristotele. Ma ciò che è importante ai fini della presente ricerca è annotare che Filippo il Buono era figlio di Giovanni Senza Paura, ovvero di quel duca di Borgogna che era anche padre di Agnès, futura contessa di Bourbon.

Agnès e Charles di Bourbon sono attualmente sepolti nella cappella nuova della Basilica di Souvigny: sulla bara di lui, raffigurato in armatura con spada e pugnale, è disegnato un grosso leone nell'atto di ruggire, un po' curvo, al

³ In francese 'siècle' dal Latino 'saeculum' che significava 'generazione'.

suo fianco; sulla bara di lei, rappresentata con la corona ed in abbigliamento all'antica, spicca una cintura trapunta di gemme, il leone è disegnato ai piedi, coricato e a riposo. Attorno ai due, quattro genii significano in una smorfia la loro contrizione.

La storia non dice se Agnès raccolse l'esortazione di Antoine de La Sale e si recò poi sul Monte Sibilla ad incontrare la Regina e la sua corte onde 'trarne grande diletto'. Come confronto temporale, si può solo annotare che Charles de Bourbon morì nel 1456, tre anni dopo il processo intentato alle genti di Montemonaco per essere stati complici di quei "cavalieri provenienti da ogni dove per praticare la nobile arte dell'alchimia".

UN APPROCCIO ETERODOSSO

Come si è visto, avvenimenti storicamente accertati e resoconti che invece rasentano l'immaginario sono di frequente coniugati in una sorta di ambigua complicità alla quale, per altro, contribuisce la peculiarità di quegli aspetti della cultura, quali l'alchimia, la magia e, più in generale, ciò che oggi viene indicato col termine di "esoterismo", relegati allora nel ghetto delle pratiche demoniache e confinati oggi ai margini di qualunque area che sia accreditata come rappresentativa del sapere. L'errore, dal punto di vista metodologico, consiste nel tentativo di voler trovare un qualunque riscontro col quale poter qualificare come storicamente - e quindi scientificamente - significativi i resoconti di cui sopra, mentre invece il loro valore storico, e non soltanto storico, va individuato nel fatto stesso che esistano. In altri termini, tali resoconti, così come le leggende ed i miti - ma il discorso vale anche per gli accadimenti, reali o creduti, attorno ai quali si sono organizzati gli elementi di fede primitivi e successivamente le religioni ed i dogmi -, quegli stessi resoconti, si diceva, rappresentano essi stessi dei dati storici e come tali vanno registrati, indipendentemente cioè da quanto il contenuto che tramandano sia più o meno veritiero e verificabile, più o meno realistico o fantastico. Sul piano strettamente oggettivo, poiché rappresentano un modo di manifestarsi di un determinato raggruppamento

sociale, essi possiedono valore storico relativamente alla loro proprietà di influenzare altri eventi, mentre sotto il profilo socio-antropologico hanno valore in quanto esprimono categorie tipicamente "culturali", dato per scontato che si assuma il significato di questo termine nella sua accezione più lata.

Sotto questa ottica, dunque, è "storico" il dato costituito dalla leggenda del Guerrino; è storico il dato rappresentato dal racconto del viaggio di de La Sale; è storico il dato delle credenze di una certa comunità in una certa epoca; è storico, infine, il dato per il quale la "Signora" del Monte Sibilla attira a sé cavalieri e nobili, personaggi reali e ricercatori immaginari. Ed è appunto intorno a questo tipo di storicità che occorre riflettere, perché è indicativo di un modo di pensare ed è anche rappresentativo di una visione del mondo. Anzi, e più ancora, è testimonianza di una dimensione che come si è detto è innanzi tutto antropologica e che si estende lungo l'orizzontalità dello spazio e la verticalità del tempo. Così, se si guarda più da vicino ai dati raccolti sino ad ora, si possono cogliere significatori degni di approfondimento che si possono riassumere:

a) nella compresenza accanto all'immagine della Regina Sibilla di elementi di accentuate connotazioni arcaiche le cui testimonianze simboliche residuali riportano ai miti del Femminino e della Grande Dea;

b) nelle aggiunte, certamente posteriori e talvolta operate con finalità strumentali, di apporti di diversa derivazione e totalmente estranei alla struttura originaria del mito;

c) nella identificazione di una stratificazione socio-culturale che si pone in una dimensione "altra" rispetto alla cultura dominante ed alla nuova emergente ma che si pre-



LABORATORIO ALCHEMICO
Ricostruzione di quello esistente nel castello dei
Duchi De Bourbon

senta, contemporaneamente, senza soluzione di continuità con una tradizione sapienziale paganeggiante occultata ma mai sradicata dall'ondata dilagante del cristianesimo;

d) nell'aspirazione ad una ricerca, mai intaccata dal tempo, che travalicando i limiti imposti dalla inflessibilità dei dogmi accomuna uomini e donne di ogni parte di Europa e che reclama, nei fatti se non nelle parole o negli scritti, il diritto alla libertà del sapere ed alla inalienabilità delle scelte fondamentali dell'esistenza.

Cominciamo dal primo, e cioè dalla questione dei possibili collegamenti tra mito sibillino e derivazioni della credenza arcaica nella Grande Dea. Non interessa qui approfondire la tematica, per altro dibattuta ampiamente in più sedi, sull'esistenza di un filo diretto, se non addirittura di identità, fra la Sibilla Appenninica e le altre sibille non meno note del mondo classico, prima fra tutte la Cumana. Come neppure interessa verificare la consistenza della connessione etimologica tra i termini 'Sibilla' e 'Cibele'⁴, cosa che lascerebbe presupporre una convergenza in tempi remoti di due distinte traslazioni sul piano iconografico delle stesse divinità. Vi è infatti il rischio che l'eccessiva attenzione su problematiche storiografiche e mitografiche possa far perdere di vista il dato cruciale, che in questo caso consiste nell'evidenza con la quale prorompe l'archetipo di un Femminino che da tempi immemorabili si propone all'immaginario umano come primigenia manifestazione della divinità nel suo aspetto urano-generante. A questo elemento, che va ben oltre la specificità divinatoria della Sibilla, se ne aggiungono altri a carattere simbolico-rituale, ricavabili immediatamente dalle tradizioni e dalle usanze dell'etnia umbro-marchigiana. Ci si riferisce all'immagine dell'antro, vista come porta di accesso alle cavità ove dominano le potenze inferi, ma più ancora come emblema del grembo materno nel quale la vita prende nuova forma; all'acqua coi petali di rosa, purificatrice ed augurale; alla roccia ed alla terra, intesa quest'ultima come sostanza veicolante la virtù gestatoria e quindi come traslazione del Grande Utero da

cui tutto è partorito.

Ma forse, sul piano strettamente simbolico, il riferimento più pregnante ci viene da Antoine de La Sale, il quale riporta la credenza della gente del luogo sulla facoltà peculiare alla "Signora" di trasformarsi in serpente per poi, ritornata donna, rientrare nella pienezza della sua potestà jeratica e vaticinante. Non è difficile riconoscere qui il paradigma misteriosofico di tutti i tempi così come ce lo tramanda il linguaggio figurativo proprio della concretezza espressiva del mondo arcaico: la forza che presiede alle metamorfosi perenni delle forme, la forza vitale essenziale e primaria, troppo spesso confusa, demonizzata e condannata come tentazione dei sensi, si manifesta, in forma di donna ossia in rappresentazione del femminile, come sintesi suprema di conoscenza, che vede ugualmente nel presente, nel passato e nel futuro, "interprete - come ancora de La Sale sintetizza nella sua breve escursione etimologica - del pensiero divino".

Si tratta, come si vede, di un condensato di idee, di forze ancestrali e di energia emotiva in grado di esercitare un'azione suggestiva possente e di per sé poco duttile alle eventuali manipolazioni sincretiche. Se ne ha dimostrazione in quella parte della leggenda popolare che può essere considerata come un apporto successivo, un'incrostazione solidificatasi per effetto di agenti esterni sull'impianto originario del mito: è la narrazione secondo la quale la Sibilla, in virtù della sua potestà vaticinante, avrebbe previsto la nascita del Salvatore e, non essendo lei la prescelta, si sarebbe abbandonata ad un moto di orgogliosa ribellione, ciò che le avrebbe causato, come punizione, il confinamento perenne all'interno delle montagne appenniniche.

Non stupisce, dunque, che l'apparato dogmatico emergente, tutto proteso nella diffusione del nuovo verbo cui omologare le radici della fede e le istanze di spiritualità del tempo, releghi nel ruolo di antagonista emarginata per orgoglio ribelle una figura che testimonia la presenza di un mito di portata cosmica - quale è quello della Grande Dea nella sua specificazione sibillina - e, come tale, non integrabile e neppure cancellabile, nella sua forma di richiamo atavico, dall'universo sociale delle rappresentazioni collettive. Il mito, ma soprattutto l'archetipo della Grande Dea, ha connotazioni decisamente universalizzanti per essere ricondu-

⁴ Questa almeno è l'ipotesi formulata da G. Allevi così come ce la riporta Luigi Paolucci nel suo studio dal titolo *La Sibilla Appenninica* nella raccolta *La storia tra storie e leggende*, di Maroni Editore, 1990.

cibile al piano umano, seppure per rivestire il ruolo di madre della divinità che si incarna per la salvezza del mondo.

A questo punto della nostra escursione è opportuno solidificare una prima sintesi, necessaria allo sviluppo delle considerazioni che ancora restano da fare.

In un momento imprecisato della storia, nei territori circostanti il Monte Sibilla emerge, per ragioni ignote, un mito potente: una figura di Donna che appare, non in linea di discendenza ma in una sorta di immanenza atemporale, riconducibile direttamente alla Grande Dea ed al Principio da lei rappresentato. Le testimonianze storiche rilevanti sono di molto posteriori rispetto al tempo proprio del mito, che invece è di molto più antico. Per questo, come si è detto in apertura, è difficile pensare al mito sibillino come ad un prodotto autoctono di quelle che Durkheim chiamava "rappresentazioni collettive". Per rendere meglio l'idea, si pensi ad un gruppo sociale che continui a raccontare cose di cui ha sentito dire o con le quali sia entrato in contatto in modo marginale. Ciò nonostante, il mito possiede un'intensa forza suggestiva e l'epicentro di esso, il Monte Sibilla, è percepito dall'immaginario collettivo del luogo come condensatore ed emanatore di manifestazioni che, sempre nell'immaginario collettivo, si collocano ai limiti tra il reale ed il fantastico, in una sorta di mondo a se stante che convive con le comunità locali e dal quale le stesse mutuano caratterizzazioni dense di reminescenze arcaiche. A questo mondo si contrappone a partire dal V secolo l'universo religioso cristiano che bipolarizza l'esistente in bene e male e, in virtù di tale suddivisione, integra ciò che è allineabile all'assetto concettuale dei propri dogmi e rigetta negli abissi del demoniaco tutto ciò che, qualificandosi come soprannaturale, non è ascrivibile a quell'assetto. Valgono al riguardo le considerazioni di poc'anzi sull'emarginazione della Sibilla, alle quali si può aggiungere come corollario la curiosa notizia che ci perviene da Giulio Amadio sull'antico e probabilmente originario nome di Montemonaco, che suonava come *Mondemonico* e cioè Monte del demonio o Monte demoniaco⁵.

Pur tuttavia, per ritornare al tema, nonostante il dispiegarsi secolare del potenziale di cristianizzazione e di catechesi, restano a tutto il periodo del Basso Medioevo irriducibili focolai di preservazione dell'antica cultura che continuano ad alimentare la fiamma del mito sibillino.

In Europa, intanto, sta avvenendo in quel tempo, come si è avuto modo di vedere nella precedente carrellata storica, un lento e silenzioso processo di stratificazione culturale, che aggrega elementi provenienti dai multiformi frammenti che si erano prodotti dalla disgregazione dell'universo pagano. Sono frammenti che emergono qua e là, in Occidente come in Oriente, ricomponendo e scomponendo di volta in volta abbozzi di mosaici che lasciano intravedere una sapienza millenaria. È, come si è visto, la dimensione, occulta o occultata, della scienza eterodossa, che diffonde le sue propaggini indipendentemente dalle latitudini e dalle condizioni sociali. È una sorta di stratificazione trasversale che si adatta a seconda della natura dei contenitori atti a riceverla. Diventa così empirismo naturalistico - superstizioso o stregonesco secondo taluni - quando è raccolta dai ceti popolari; si trasforma invece in alchimia, in magia, in templarismo quando ne diventano recettori gli strati colti e quelli nobili e cavallereschi delle società del tempo.

È propriamente in questi strati che, ad un certo punto, sembra verificarsi il congiungimento o, forse, il ricongiungimento con la corrente dell'archetipo primordiale del Femminino, che riappare limpido ed attuale. Si rivivificano le saghe dei cavalieri che si ergono a paladini di dame immacolate; si ripropone il tema dell'amore beatificante (Beatrice è sì una donna idealizzata, ma è pur sempre una donna); compaiono, o ricompaiono, gli arazzi intessuti di allegorie misteriche, come quello di Agnese di Borgogna, messaggeri muti di trame sapienziali di altri tempi. In sintesi, si riavverte in tutta la sua forza il richiamo alla vita ed alla bellezza della vita; richiamo che, innanzi tutto, diventa anelito di libertà intellettuale, di ricerca esperita fuori dalle costrizioni dogmatiche di tutti i tempi.

Questo spiegherebbe, forse e in parte, la forza attrattiva del centro di irradiazione sibillino. Sembra di cogliere nello spirito di Andrea da Barberino per il tramite del Guerrin Meschino, di Antoine de La Sale, del Signore di Pacques, del

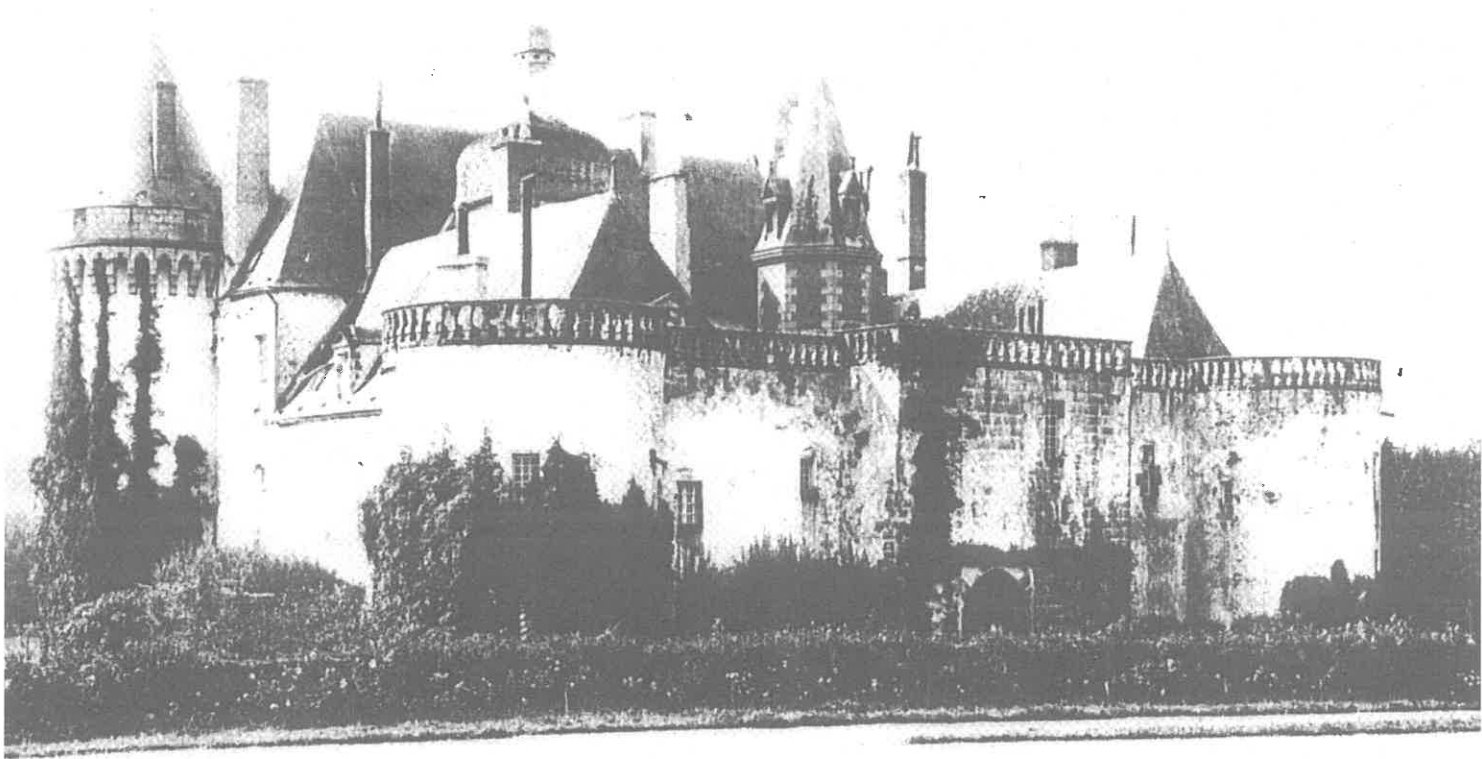
⁵ Si veda: Giulio Amadio in *Toponomastica Marchigiana* - Vol. II, - Montalto Marche, 1953.

Cavaliere di Bamberg il desiderio di consolidare in un incontro non la soddisfazione di una mera curiosità ma la concretezza di una speranza.

È certo comunque - e questo al di là di ogni interpretazione soggettiva - che la Sibilla Appenninica eserciti un fascino indiscutibile. Promana dalla sua figura una forza magnetica che, reale o presunta che sia, impregna di sé l'aria e la terra che circondano un monte dalla forma inconsueta, che evoca, stranamente, l'immagine di una donna adagiata nella immobile serenità che precede le prime doglie del parto.

Certamente questo fascino non venne meno intorno alla metà del '400, quando convennero

cavalieri da ogni parte d'Europa " a praticare - come è stato riferito - la nobile arte dell'alchimia "; arte alla quale la popolazione non era estranea se, e questo è ancora un dato storico, le autorità religiose del tempo ritennero di dover procedere, seppure frettolosamente e sommariamente, ad un processo generalizzato nei confronti della popolazione di *Mondemonico*, come pronunciano ancora oggi le genti rurali di questa terra straordinaria.



IL CASTELLO DEI LA SALLE A VIEURE - Archives départementales de l'Allier / Fonds Clément 9135

Le terre della Sibilla appenninica, antico crocevia di idee scienze e cultura



CONCLUSIONI

Si è giunti così alla fine del nostro viaggio attraverso circa quattro secoli di eventi che sono ai margini della storiografia ufficiale per giungere alla soglia del Rinascimento, che vede una umanità nuova intenta a scrollarsi di dosso i condizionamenti del passato. La storia, come si sa, è scritta dalla classe che rappresenta la cultura dominante. Da un punto di vista strettamente sociologico si direbbe anche dalla stratificazione dominante, che è una stratificazione di genere, cioè di sesso. È innegabile infatti che il potere da oltre quattro millenni sia nelle mani del cosiddetto sesso forte, per il quale la storia sino ad ora è stata vista e costruita in termini di partecipazione a grandi imprese e di successione di avvenimenti eclatanti. Esiste però, e da quanto si è potuto vedere esiste non da poco, in contrapposizione a quel modo di vedere un altro modo, che è quello proprio dall'altra metà della specie umana, di quell'universo femminile che, in linea e in armonia con il modo di procedere della natura, costruisce la storia attraverso l'esercizio senza clamori della quotidianità, nella eternità del presente.

Questo almeno è il messaggio che ci rimanda l'organizzazione muliebri delle società dell'epoca; queste sono le gesta non epiche compiute all'interno dei ginecei, regni femminili governati da regine non necessitanti di apparati di potere, ordini naturali all'interno dei quali la sapienza fluisce per partenogenesi, senza che vi sia bisogno di tradizioni che trasmettano, di gerarchie costituite che stabiliscano i limiti dell'ortodossia e dell'eterodossia. Al più, di tanto in tanto, vengono diffusi nel mondo dei richiami di riferimento, magari emergenti dalle trame e dagli orditi degli arazzi, come quello di Agnese di Bourgogne, appunto, dove l'enigmatica montagna della Sibilla sembrava voler richiamare il visitatore immerso nelle vicende del mondo alla riconsiderazione della sua origine.

Intanto, nella Marca Anconitana l'eco dell'antica Regina Sibilla non si è spenta, tant'è che ancora oggi, moderni cavalieri, ci si affanna nel tentativo di afferrare un mistero che resta lì a testimoniare dell'eternità di una Idea. La storia, alla fine, ripercorre trame note e, a questo proposito, vorremmo concludere con un passo tratto dall'opera di

Marija Gimbutas che, guarda caso, si intitola *Il linguaggio della Dea*. Afferma la pioniera dell'archeomitologia:

"La Dea gradualmente si ritirò nel profondo delle foreste o sulle vette delle montagne, e lì sopravvisse sino ai nostri giorni nelle credenze e nelle fiabe. Seguì l'alienazione dell'uomo dalle radici vitali della vita terrena, e i risultati sono ben evidenti nella società contemporanea. Ma i cicli storici non si fermano mai, ed ora vediamo riemergere la Dea dalle foreste e dalle montagne, recandoci speranza per il futuro, e riportandoci alle nostre più antiche radici umane."

Le terre della Sibilla appenninica, antico crocevia di idee scienze e cultura

LA CACCIA ALL'ONORE E ALL'AVVENTURA

MOTIVO DEI VIAGGIATORI NOBILI NEL TARDO MEDIOEVO:
ANTOINE DE LA SALE E LA GROTTA DELLA SIBILLA APPENNINICA¹

Detlev Kraack*



Per chiunque ai nostri giorni si metta in cammino verso Montemonaco ci vuole - in particolare se viene dalle regioni transalpine - parecchio tempo per raggiungere questa località montana a metà strada tra Spoleto e il mare Adriatico. Senza dubbio era anche peggio in epoca medievale, e possiamo facilmente immaginarci i problemi che affrontavano i viaggiatori dei secoli tardo medievali sulle vie attraverso l'Appennino - senza i benefici delle moderne comunicazioni.

Considerato ciò, rimaniamo ancor più sorpresi venendo a sapere dalle opere di Antoine de La Sale (1385-1461)², che questo luogo sull' Appennino, da dove si poteva vedere tanto il mare Tirreno quanto il mare Adriatico³, godeva di una certa celebrità tra i suoi contemporanei. A schiere venivano da tutte le regioni d'Europa, gli uni in cerca d'aiuto, gli altri per soddisfare la loro curiosità, altri ancora alla caccia d'avventura.

Il celebre intellettuale ci racconta nella sua opera "Il paradiso della regina Sibilla" (*Le paradis de la Reine Sibylle*) del suo soggiorno nell'anno 1420 nelle regioni centrali dell'Appennino che gli serviva tra altro per una visita alla grotta della Sibilla⁴ vicino a Montemonaco.

Il suo rapporto merita la nostra attenzione, perché contiene informazioni su cose che non venivano né descritte né ricordate in nessun'altra fonte storica di quell'epoca.

La grotta della Sibilla era, dunque, un luogo famoso presso la cima del Monte Sibilla che, successivamente crollata, è stata in seguito quasi dimenticata. Mentre nei tempi di Antoine de La Sale attirava magicamente la gente tanto dalle regioni limitrofe quanto da lontano e particolarmente i cavalieri delle regioni transalpine. Simile ad altri luoghi celebri, come il Purgatorio di St. Patrick (San Patrizio) nel

Lough Derk in Irlanda o la montagna della penisola di Sinai nel vicino oriente, la grotta della Sibilla raffigurava - almeno nei pensieri dei contemporanei del La Sale - il confine tra un altro mondo mitico e trascendentale e la realtà del mondo terrestre.⁵ Leggendo e spiegando le fonti medievali dobbiamo sempre renderci conto che un'estremità del mondo in senso figurato, aveva senza dubbio il suo posto nella visione dei contemporanei.

Così non ci sorprende che ci fossero viaggiatori nobili, che frequentavano e visitavano non soltanto le destinazioni



HER HANS WAN
BANBORG INTRAVIT
(Nell'antro della Sibilla)

delle "peregrinationes majores": Santiago de Compostela, Roma e la Terra Santa, non soltanto le corti dei principi europei e i fronti della guerra contro i pagani, ma anche altri luoghi conosciuti e illustri, tanto sacri quanto profani.

Nell'elenco di questi luoghi figuravano i santuari di San Michele, il famoso Mont-St. Michel in Normandia e il santuario sul Monte Gargano,⁶ ma anche la grotta della Sibilla.

Studiando i rapporti dei viaggiatori medievali con accuratezza, si scopre che i diversi modi di viaggiare - a cominciare dal pellegrinaggio altomedievale e dalla guerra contro i pagani nell'epoca delle Crociate, al giro cavalleresco delle corti e al Grand Tour dei cavalieri, fino al girovagare degli studenti dell'età moderna - modificavano gradualmente e impercettibilmente, cioè senza cesura, la personalità. Quindi è in generale un tentativo più o meno assurdo separare i singoli motivi di questi viaggiatori in un modo stretto e sistematico: nei rapporti tardomedievali si trova infatti, quasi sempre, una mescolanza di diversi motivi fra cui, la religiosità, l'atteggiamento cavalleresco conforme all'idea della nobiltà e lo stimolo della curiosità, che hanno tutti una parte importante.

Quando si guarda specialmente ai nobili viaggiatori e ai ricchi patrizi dei grandi centri urbani risalta chiaro che in questi casi la distanza della destinazione del viaggio dal punto di partenza, la quantità e la qualità delle avventure passate e delle gesta, determinava in proporzione l'onore che un uomo poteva reclamare per se stesso dopo il ritorno da lontano. Quest'onore, inteso come valore sociale, aveva

un ruolo molto importante nella costituzione della società medievale in quanto la posizione che una persona acquisiva nella realtà sociale, dipendeva dal livello d'onore che poteva reclamare per se stesso: *mobiliora - nobiliora* - così si potrebbe riassumere riferendoci a un motto che veniva formulato alcuni decenni più tardi.⁷

Per stabilire questo collegamento tra il viaggio onorevole conforme alla propria condizione e il suo riconoscimento dopo il ritorno a casa, ci voleva un sistema di informazione attraverso il quale i viaggiatori facevano sapere ai contemporanei delle loro avventure e gesta. Alcuni usavano i rapporti di viaggio - sia composti di propria mano durante il tragitto o al ritorno, sia fatti scrivere da una mano più erudita - per diffondere queste notizie. Altri inserivano se stessi e le vicende del loro viaggio come elementi iconografici nelle scene di alcune opere d'arte donate poi per motivi devozionali e di ordine religioso, come per esempio pitture, tavole, epitaffi, tappeti etc. etc. Questo tipo di divulgazione di informazioni assumeva così la forma di una vera e propria propaganda.⁸

Ma l'attività divulgativa dei viaggiatori non si limitava solo nell'informare dopo il ritorno in patria sui posti visitati o su quelli in cui rientravano dopo il viaggio, era anche diretta alle stazioni e in particolare alle destinazioni del viaggio stesso, motivo per cui nasceva l'interesse a lasciare dei segni come prova del loro passaggio.

Indipendentemente dal modo adoperato - con segni araldici, ex-voto, con nomi, titoli, con opere d'arte adeguatamente ornate, con i loro stemmi lasciati attaccati negli alberghi o nei luoghi santi, con iscrizioni o graffiti di nomi e segni araldici, - indipendentemente da tutto questo, l'intenzione dei viaggiatori medioevali era soprattutto quella di far crescere il loro onore. Ciò è stato reso noto dalle relazioni degli stessi viaggiatori che trovando nelle loro tappe le tracce di quanti li avevano preceduti, le interpretavano, ognuno dal suo punto di vista, come segni d'onore o le spregiavano e le svalutavano come espressione di orgoglio e di presunzione.



THOMIN DE PONS
(Nell'antro della Sibilla)

Il couvient La Sale

CCX il couvient La Sale
cent - cent - dix - percé = sans s'en disperser
sans s'en disperser - il couvient La Sale
(Nell'antro della Sibilla)

Anche se ci proponiamo di non deprezzare la funzione spirituale delle donazioni votive, il fatto che troviamo nomi e stemmi su di esse, ci porta a pensare che i motivi dei viaggiatori a lasciare questi segni erano in gran

parte anche motivi profani. Come già detto, volevano divulgare le informazioni dei loro viaggi di onore attraverso queste tracce, per così dire "monumentali", come una sorta di invito ai viaggiatori seguenti, sia ad intonare la lode di chi li aveva preceduti, sia a lasciare simili segni per introdursi in una tradizione collettiva in cui si accumulavano le testimonianze di viaggio di generazione in generazione, e che portava onore a tutti quelli che vi appartenevano.

Dall'esame delle fonti scritte appare proprio lo scenario ricostruito nel paragrafo precedente. Infatti, i viaggiatori medioevali hanno esaminato le tracce dei viaggiatori precedenti e specialmente quelle araldiche con attenzione e ammirazione. In particolare se trovavano i nomi o gli stemmi di compatrioti, conoscenti, amici o parenti, questo veniva messo per iscritto con grande gioia. Soltanto i clericali criticavano questi segni come simboli dell'orgoglio e della presunzione. Specialmente se i viaggiatori lasciavano le loro tracce in luoghi santi, venivano criticati con violenza, come dimostra la lunga critica di Felix Fabri, domenicano della Germania del sud, scritta nei primi anni 80 del '400. C'erano però, per esempio nella Chiesa del Santo Sepolchro a Gerusalemme, ma anche altrove, dei posti dove i nobili potevano affiggere i loro stemmi o lasciare iscrizioni e oggetti rappresentativi. Luoghi come questi si possono classificare come una sorta di enclave profana in ambito sacro. Ovviamente l'amministrazione clericale cercava di separare tutto quello che non apparteneva direttamente al culto stesso e alla venerazione dei Santi, dai luoghi consacrati.

Parallelamente cercava anche di sopprimere tutto ciò che potesse diventare una sorta di concorrenza per i centri tradizionali del culto ufficiale. Questo fatto fu determinante

nel caso della Sibilla Appenninica la cui grotta, nonostante attirasse schiere di gente da ogni luogo, non era annoverata fra i centri di pellegrinaggio e neanche faceva parte dell'itinerario sacrale che portava i viaggiatori in Terra Santa, al Monte Sinai, a Santiago o in altri luoghi santi.

Come si rileva dal rapporto di Antoine de La Sale, il Papa e la chiesa ufficiale erano molto interessati a sopprimere il culto profano e per così dire mitico della Sibilla, a farlo dimenticare e a far chiudere o crollare la famosa grotta.¹⁰

La Sale nel farci sapere che era entrato nella grotta nonostante il verdetto ufficiale, lascia trasparire fra le righe una sorta di soddisfazione per aver disobbedito a questo divieto. Ma l'autorità della chiesa non poteva ovviamente condannare la curiosità dell'intellettuale. Pertanto nel suo rapporto si respira un atteggiamento per così dire "moderno" che raramente si riscontra nei testi dell'epoca. La sua curiosità venne senza dubbio risvegliata e stimolata dalla mitica nebbia di favole e racconti che avvolgeva la grotta: circolava per esempio la voce che si potesse entrare nella grotta ma non uscirne più.

Come abbiamo già visto, era molto importante per i viaggiatori nobili raggiungere i confini e le estremità del mondo e ciò costituiva una provocazione per la loro curiosità e una destinazione per il loro spirito d'avventura. In questa ottica Antoine de La Sale non era un caso eccezionale tra i suoi contemporanei: nel '400 si raggiungeva la fine del mondo, per esempio, al promontorio di *finis terre* nella penisola Iberica, e sul Sinai dove si trovava "*une des extrèmitès du monde*", come leggiamo nel rapporto dell'Olandese Jan Aertz, che visitava il monastero di Santa Catarina sul Monte Sinai negli anni 80 del '400.¹¹ Menzioni di questo tipo erano infatti di carattere molto concreto. La cronaca della famiglia di Eptingen, per esempio, famiglia nobile della Germania del sud ("*Chronik der Familie von Eptingen*"), racconta cose molto interessanti in un capitolo che tratta dei simboli araldici usati dai diversi rami della famiglia. Il cronista ci fa infatti sapere che la stella come cimiero sul casco cerimoniale, stava ad indicare che un membro della famiglia aveva viaggiato, come Alessandro Magno, fino al luogo dove si potessero sentire parlare il sole, la luna e le stelle. Un po' più

avanti si legge che - secondo la testimonianza di un vecchio araldo che avrebbe visto tutto il mondo - le iscrizioni araldiche collo stemma della famiglia Eptingen si troverebbero sulle così dette muraglie di ferro, dietro le quali lo stesso Alessandro Magno avrebbe rinchiuso i popoli apocalittici Gog e Magog.¹²

Indipendentemente dal fatto che questo brano di cronaca va reputato di carattere puramente immaginario e proiettato oltre i confini del mondo medievale, costituisce però un buon esempio di rappresentazione "monumentale" dei viaggiatori nobili, cioè di rappresentazione attraverso iscrizioni e graffiti.

Un cronista che riportava sulla carta elementi narrativi come questi, poteva essere sicuro di essere compreso dagli altri su cosa intendeva dire. Le metafore e i motivi menzionati erano molto diffusi tra gli eruditi e gli intellettuali dell'epoca tardomedioevale: mentre la gente non poteva credere, alla fine del '200, alle storie troppo meravigliose e presumibilmente inventate del veneziano Marco Polo, nei decenni successivi la situazione era completamente cambiata. Verso la metà del '300 infatti, Jean de Mandeville poteva introdurre la sua veramente immaginaria narrazione nei rapporti di viaggio, arricchirla di ogni fantasia e spacciarla come riproduzione della verità.

Fu il suo rapporto a formare il modello per tanti viaggiatori dei secoli seguenti, che presero così ad arricchire di nuove parti fittizie e fantastiche i loro diari di viaggio. Così fecero, per esempio, l'olandese Johannes de Hese nel tardo '300 e Arnold von Harff, cavaliere della Renania, un secolo più tardi.¹³

Oltre ciò, la cartografia tardomedioevale e dei primi decenni dell'età moderna trascriverà gli stessi elementi mitici e favolosi come mostri e animali fantastici, confinandoli quasi sempre al di là delle frontiere del mondo conosciuto. Nell'età delle scoperte geografiche d'oltremare il bestiario



ISCRIZIONE

Di Karl von Hessburg - 1414
(Foto di Kraack/Walz 1993)

mitico fu confinato nelle regioni più remote del mondo, ma non per questo scomparve del tutto. Non dobbiamo dimenticare che anche i mass media di oggi non smettono di informarci su creature extraterrestri e su loro ipotetiche attività.

Da tutto questo possiamo concludere che stando all'epoca in questione non si possono distinguere, in senso stretto, elementi immaginari dalla realtà, e che questi costituivano le categorie della percezione di un mondo che non si può né valutare né giudicare in ragione delle nostre odierne considerazioni. Ciò appare anche attraverso le illustrazioni dei rapporti di viaggio in cui si trovano elementi fittizi e fantastici, come per esempio, quelli relativi alla fauna orientale.¹⁴

Ritorniamo colle nostre riflessioni agli anni 20 del '400 e ad Antoine de La Sale che, col suo rapporto sulla visita nella grotta della Sibilla, si inserisce in questo quadro. Egli esamina detta grotta con accuratezza e lì scopre delle iscrizioni a graffito. A testimonianza, benchè con qualche difficoltà, ne trascrive alcune e le inserisce come facsimile nel suo rapporto. Troviamo informazioni sui nomi graffiti di un certo *Alemant*, che si chiamava *Hans Van Bamborg*, e di un tale *Thomin de Pons*. Con riferimenti alla loro provenienza dalla Francia o dall'Inghilterra. Il fatto che La Sale inserisce nel seguito del suo rapporto anche un facsimile del graffito che egli stesso aveva lasciato nella grotta, indica il suo grande interesse circa queste cose. In concomitanza di elementi diversi, come simboli, parole scritte e numeri, combinazioni di lettere gotiche o numeri romani, l'intellettuale lasciava il suo nome e la sua divisa cifrata, sotto forma di un rebus enigmatico, come graffito sulla parete della grotta, riproducendone inoltre il facsimile nel testo del suo rapporto scritto.

A questo punto si pone la questione sul significato delle lettere e dei simboli e sul perchè si sia interpretata quest'i-

scrizione come la divisa di Antoine de La Sale. Pur rimanendo l'iscrizione, fino ad un certo punto, oscura ed enigmatica, si può cercare di dare una risposta con riferimento agli studi ed alle teorie di Fernand Desonay e di Romano Cordella.¹⁵

Inizialmente, prima di affrontare la lettura di questo rebus enigmatico,¹⁶ occorre semplicemente rendersi conto di quali sono i singoli elementi dell'iscrizione: in primo luogo vanno identificate le tre lettere C C X¹⁷ oppure il numero romano 210 o, letto separatamente, "cento cento dieci" - in francese "*cent-cent-dix*". In secondo luogo va notata una sorta di fibbia rotonda oppure fermaglio - nella lingua araldica francese chiamato anche "percè", che vuol dire "qualcosa di perforato". Combinando il valore fonetico di questi numeri e simboli con le parole tratte dall'iscrizione si arriva alla seguente frase che rappresenta la divisa lasaliana: "*cent-cent-dix-percè*" = "*sans s'en disperser - il convient La Sale*", che significa: "senza disperdersi di qualsiasi cosa si conviene La Sale".

Riferendosi al manoscritto di La Sale, che ci presenta un gioco sottile con simboli e nomi cifrati si potrebbe pensare che tutto questo si riferisca al rapporto sulla visita della grotta, la riproduzione a facsimile dei graffiti e delle iscrizioni compresa, frutto di una narrazione immaginaria piena di elementi della topica contemporanea e della letteratura cavalleresca. Considerando l'atteggiamento dell'epoca tardomedioevale nei confronti della cultura cortigiana e cavalleresca, questa interpretazione sembra essere giustificata, tanto più che non possiamo verificare ciò che La Sale ci racconta sul regno della Sibilla: dato che la grotta stessa è crollata, la testimonianza delle iscrizioni e dei graffiti è, almeno per ora, perduta. Tuttavia, non possiamo ancora mettere da parte questo capitolo del "*Paradiso della regina Sibilla*" (*Paradis de la reine Sibylle*). Esistono altre testimonianze, che ci indicano la realtà nascosta nel rapporto letterario di La Sale, il che ci fa supporre più dati reali di quelli che appaiono a una prima impressione dalla lettura superficiale del testo lasaliano.

Seguendo l'itinerario di Antoine de La Sale si trovano tracce graffite del grande erudito alle stazioni da lui visitate

lungo la via per la grotta Sibillina. Tanto su un affresco nel presbiterio della chiesa di San Gregorio a Spoleto, quanto alla salita sud-ovest della parte sotterranea della Basilica di San Francesco ad Assisi, si trovano ancor oggi come testimonianze autentiche i graffiti con il nome e la divisa cifrata di Antoine de La Sale. Benché le sue opere letterarie non contengano nessuna notizia su queste testimonianze, si può ricostruire un vero itinerario attraverso i graffiti, che hanno così un inestimabile valore come fonti storiche.

Dato il crollo della grotta della Sibilla, i graffiti di quel luogo sono perduti per sempre, ma i disegni a facsimile inseriti nel rapporto di Antoine de La Sale costituiscono, confrontati ad altre fonti dell'epoca, una documentazione rara e per così dire unica. Ciò diviene tanto più interessante, in quanto le iscrizioni lasaliane di Spoleto, di Assisi e forse anche quelle ancora sconosciute di altri luoghi, somigliano ai facsimili riprodotti nel manoscritto del racconto di Antoine de La Sale e quindi reclamano un grado molto alto di autenticità storica. L'insieme dei graffiti *in situ* e la tradizione manoscritta ci offrono la possibilità di indagare sulla natura degli elementi stilistici usati dai viaggiatori nobili dell'epoca tardomedioevale per lasciare le tracce indicative del loro soggiorno: oltre ai nomi, sia nomi che cognomi, oltre le date di soggiorno, oltre i simboli araldici ed i motti individuali troviamo una mescolanza cifrata di simboli e segni oscuri.

Per la trascrizione e la interpretazione dei graffiti perduti della grotta Sibillina dipendiamo completamente dal rapporto lasaliano dell'anno 1420 e dobbiamo perciò affidarci alla prospettiva, da visitatore contemporaneo, del La Sale riprodotta nella sua narrazione. Benché egli non conoscesse le persone menzionate nelle iscrizioni, né avesse mai sentito i loro nomi prima, viene chiaro dal suo rapporto, che questi godevano di una certa autorità nei suoi confronti grazie al fatto di aver lasciato le tracce del loro soggiorno nei luoghi visitati, partecipando così alla tradizione onoraria costituita dalla successione diacronica delle iscrizioni rappresentative dei viaggiatori nobili.

Se anche La Sale si inseriva in questa tradizione lasciando il suo nome e la sua divisa cifrata, lo faceva appoggian-

dosi su queste motivazioni: date le contromisure della Chiesa ufficiale, dato il fatto che la grotta era così remota e non ben raggiungibile, data la contrarietà della natura stessa e la durezza della roccia - che costituiva una difficoltà per chi voleva lasciare una iscrizione o un graffito - dati tutti questi elementi, gli uomini che ciononostante riuscivano a lasciare le tracce rappresentative del loro soggiorno erano da ritenersi degni di grand'onore. Non è molto difficile immaginarsi quale importanza avesse per La Sale poter dire: "Io, Antoine de La Sale, sono entrato in questa grotta" (*je, Anthoine de LaSale, ay esté dedens*). Anche se egli scrive "Così qualcuno potrebbe dire che io Antoine de La Sale ci sia stato dentro. Ma oh Dio, per carità - io non l'avrei mai fatto!" (nell'originale francese: *'Si pourront dire les autres que je, Anthoine de La Sale, ay esté dedens. Ce que a Dieu ne plaise! ne ne vouldroie avoir fait.'*) - anche se egli scrive ciò, la sua affermazione va letta come se volesse dire "io ci sono stato". Chi conosce la letteratura del '400, dovrebbe notare il parallelismo di questa frase con un motivo presente nel rapporto di Ghillebert de Lannoy, grande viaggiatore e politico dell'epoca. Quando a questo contemporaneo di La Sale veniva chiesto perché visitasse i luoghi remoti, rispondeva "per essere in grado di dire che io ci sono stato" (*pour dire je y ay esté*).¹⁸

Attraverso questi esempi possiamo capire come da un lato fosse, infatti, molto importante per i viaggiatori dell'epoca essere stati personalmente in certi luoghi così lontani, e come dall'altro lato cercassero di sottolineare questo e di divulgare le informazioni sui viaggi ad un pubblico il più numeroso possibile. Dal rapporto di Antoine de La Sale è evidente che i viaggiatori partecipavano ad una sorta di caccia all'onore che li conduceva a viaggiare fino alla fine del mondo conosciuto sulla base di una sfida cavalleresca. Quindi per La Sale era non soltanto importante aver raggiunto la grotta ed esserci entrato, ma anche e soprattutto essere avanzato nella grotta il più lontano possibile. Certo, La Sale prega i successivi visitatori di non dire che è avanzato oltre il luogo dove ha lasciato la sua iscrizione (*De moy je requier a chascun, comme dit est, que nul ne die que j'aye esté plus avant que ce que j'ay divisé*). Ma dicendo questo sottoli-

nea di essere penetrato nella grotta e di essersi spinto più avanti di molti altri visitatori precedenti. Da questo punto di vista l'iscrizione col suo nome e la sua divisa sulla parete della grotta funzionava come prova di soggiorno, come traccia onoraria, che può far pensare all'idea di un *altius-citius-fortius* figurato nell'ambito cortigiano e cavalleresco.

Se si considera il brano della narrazione lasaliana sulla grotta della Sibilla di per se stesso, questo rapporto da solo può far venire l'idea di una testimonianza interessante, ma curiosa e strana, proveniente dalla penna di un intellettuale medioevale che superava i contemporanei per intelletto acuto e curiosità. Se non si è soddisfatti di quest'interpretazione e se si prendono in considerazione anche le iscrizioni o graffiti che si sono rinvenuti a Spoleto e ad Assisi, questa tradizione complessa ci rimanda ad un fenomeno più ampio, che finora non è stato indagato scientificamente.

Una ricerca sistematica e approfondita sulle stazioni dell'itinerario nobile nell'età tardomedioevale fa apparire che il rapporto di La Sale non evidenzia un caso singolare, ma mette in luce un fenomeno di tutti i paesi che partecipavano alla cultura cavalleresca e cortigiana dell'occidente latino. Questa ricerca porta alla luce che esistono ancor oggi dei luoghi dove le tracce dei viaggiatori nobili non sono perdute. I nomi ed i segni araldici iscritti o dipinti si sono conservati in tanti luoghi dalla Scandinavia fino all'Egitto ed al Sinai e dalla penisola Iberica fino in Terra Santa. In alcuni di quei luoghi lontani le tracce dei viaggiatori non si sono perdute perché diventati posti dimenticati, assumendo così il carattere di nicchie di tradizione nelle quali è cambiato poco o quasi niente durante i secoli.¹⁹ Tra questi luoghi si trovano per esempio il monastero di Santa Catarina sul Sinai, la chiesa della Natività di Betlemme, la chiesa di Santo Sepolchro a Gerusalemme, ma anche il Santuario di San Michele sul Gargano e qualche altro luogo nell'Italia centrale come Siena, Assisi o Spoleto. In tanti altri luoghi non è rimasto nulla, ma possiamo ricostruire quello che c'era una volta attraverso le fonti scritte, come i rapporti e, non meno interessanti, i registri di contabilità dei viaggiatori del tempo. Queste fonti ci danno da un lato descrizioni esatte degli oggetti trovati in questi luoghi e dall'altro lato informazioni

su quanto pagavano i viaggiatori per scultori, pittori o altri artisti che li aiutavano a lasciare le loro tracce rappresentative.²⁰

Oltre l'esempio di Antoine de La Sale ci sono anche altri viaggiatori del '400 per i quali si può ricostruire un itinerario attraverso le tracce "monumentali". Il nobile Detlev Schinkel, per esempio, che viene dalla regione nordalbinga, cioè dall'attuale provincia di Schleswig-Holstein nella Germania del nord, faceva un viaggio in oriente nell'anno 1436.²¹ Questo viaggio lo portava al monastero di Santa Catarina sul Sinai ed al monastero di San Antonio nel deserto egiziano. In questi luoghi ha lasciato delle iscrizioni col suo nome, con lo stemma della famiglia e con la data 1436. L'iscrizione nel monastero di San Antonio ci mostra inoltre i simboli dell'ordine di Santa Catarina e dell'ordine di Cipro, rappresentati attraverso la ruota di Santa Catarina ed attraverso la Spada. Da quest'iscrizione possiamo concludere che egli, prima di arrivare al monastero di San Antonio ha visitato il monastero di Santa Catarina e anche l'isola di Cipro e veniva inserito nell'ordine dei re della famiglia di Lusignano.

Dato il fatto che questo Detlev Schinkel non ha scritto un rapporto sulle avventure del suo viaggio in Terra Santa, le iscrizioni lasciate sulle stazioni sono le sole fonti che lo testimoniano. Considerato che rispetto a questa tradizione monolitica Detlev Schinkel non è un caso singolare, risulta chiaro che il grande numero delle iscrizioni e graffiti dei viaggiatori medioevali, finora poco conosciuti e mal conservati, costituisce un materiale sia ricco che molteplice per approfondire la nostra conoscenza del viaggio nel tardomedioevo. Occorre cominciare a porsi delle domande su queste fonti per così dire "monumentali" per consentire il racconto della loro storia. Per il momento si sono valutati soltanto alcuni esempi, ma

spero di aver reso chiaro che vale senza dubbio la pena di rintracciare altri esempi non meno interessanti per completare successivamente il quadro dei viaggi e della mentalità medioevali.²²

Nonostante il parallelismo tra le intenzioni con le quali Antoine de La Sale e i suoi contemporanei lasciavano le tracce del soggiorno sui luoghi visitati, le testimonianze nella grotta Sibillina che conosciamo soltanto attraverso il rapporto lasaliano, ci mostrano degli elementi caratteristici soprattutto se si confrontano con le testimonianze epigrafiche di altri luoghi: mentre lì troviamo delle divise cifrate in un modo molto acuto e intellettuale, mancano i simboli araldici come gli stemmi o i caschi cerimoniali con i cimieri almeno non vengono menzionati nel brano del testo lasaliano. Forse si potrebbe congetturare, che le condizioni della grotta non permettessero di lasciare disegni più complessi, come era d'uso nel contesto dell'arte araldica, ma se si pensa all'ingegnosità dei viaggiatori che altrove affrontavano problemi simili o anche più gravi e li superavano senza difficoltà, non appare come una motivazione plausibile. Indipendentemente da questo i nomi e gli stemmi erano ogni tanto, o almeno nella maggior parte dei casi, specifica-

ti dagli elementi aggiuntivi che individuavano gli oggetti lasciati o le tracce epigrafiche in un modo caratteristico. Con riferimento alle intenzioni dei viaggiatori e alla funzione di segni e oggetti commemorativi, possiamo concludere che i destinatari delle informazioni e messaggi epigrafici e cifrati - cioè i viaggiatori che seguivano - erano ovviamente in grado di decifrarli e diffondere così informazioni onorevoli sui viaggiatori precedenti.

Fino ad oggi alcune

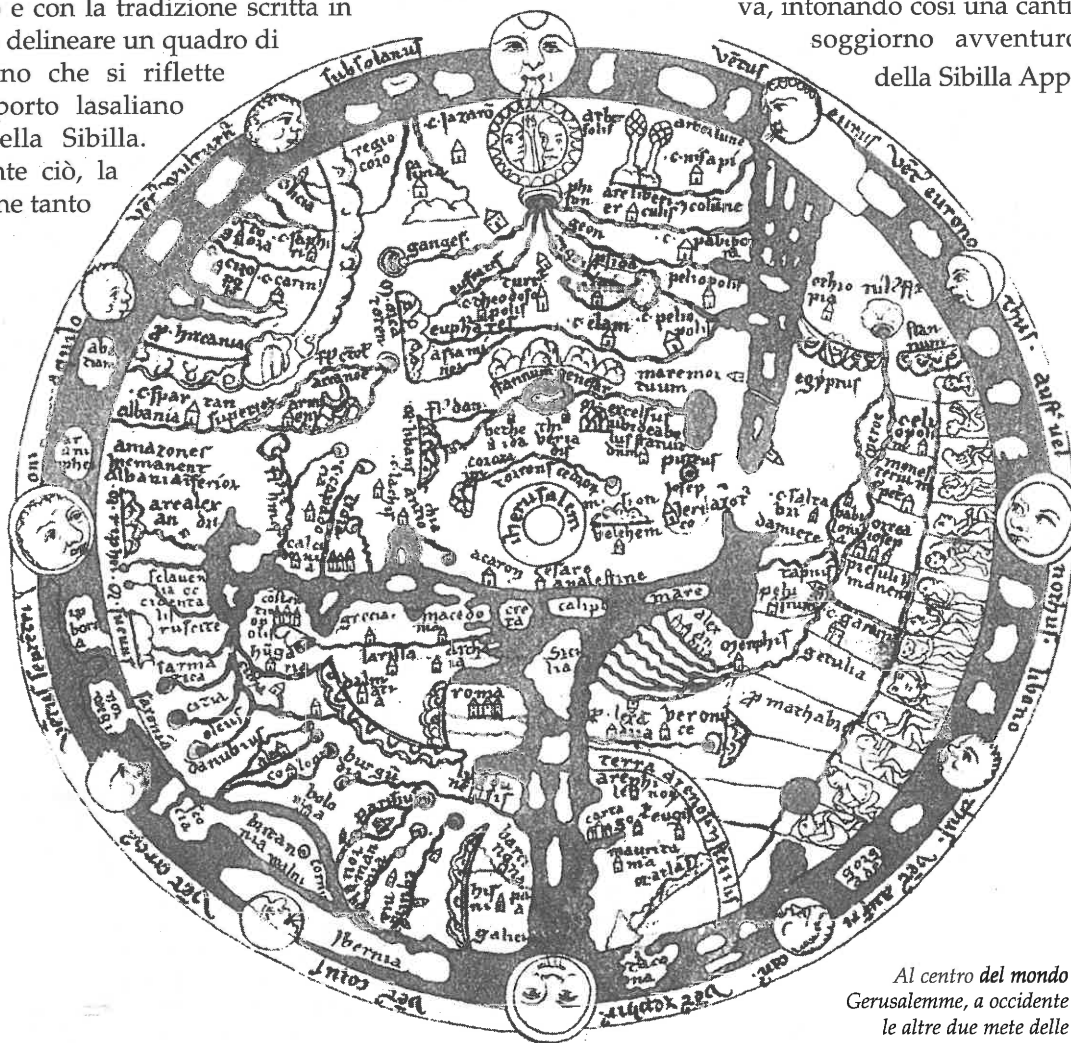


ISCRIZIONE

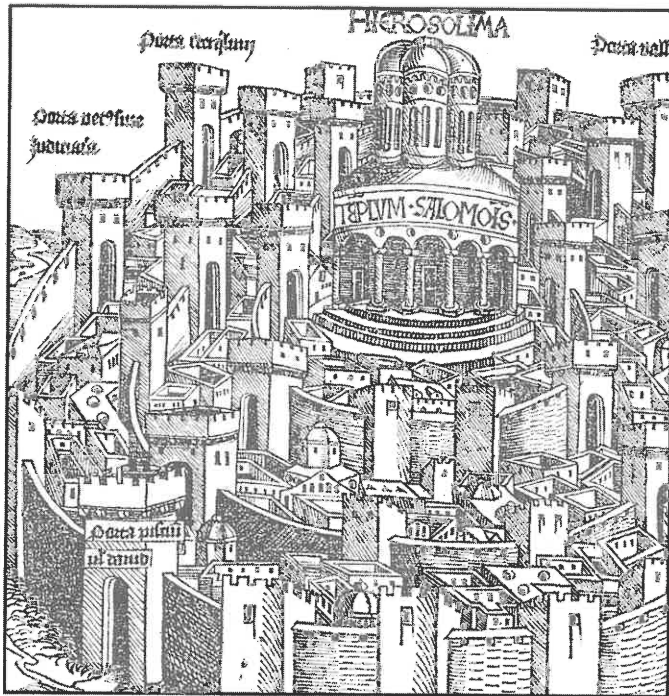
Di Detlev Schinkel - 1436 (Foto di Kraack/Walz 1993)

delle tracce "monumentali" dei viaggiatori tardomedievali evidenziano la presenza di un sistema che funzionava grazie a questi documenti ed alle informazioni di volta in volta trasportate e divulgate dai viaggiatori seguenti. Questo sistema produceva sempre maggior onore ai nobili viaggiatori facendolo emergere come elemento fondamentale della società medievale. Mettendo assieme quel poco che é rimasto di queste tracce con le informazioni contenute nei rapporti di viaggio e con la tradizione scritta in generale, si può delineare un quadro di questo fenomeno che si riflette anche nel rapporto lasaliano sulla grotta della Sibilla. Tenendo presente ciò, la doppia tradizione tanto

manoscritta quanto epigrafica del viaggio di Antoine de La Sale e della sua visita alla grotta della Sibilla, rappresenta un insieme delle fonti storiche molto ricco e informativo e offre soprattutto un completamento ad altre tradizioni. Dalle sue parole si ricava un'impressione chiara delle sue intenzioni: mentre cominciava con la descrizione delle testimonianze dei viaggiatori precedenti, afferra l'occasione per dire che anche egli stesso aveva lasciato un'iscrizione commemorativa, intonando così una cantica di lode sul suo soggiorno avventuroso nella grotta della Sibilla Appenninica.



Al centro del mondo
Gerusalemme, a occidente
le altre due mete delle
"Peregrinationes Maiores": Roma e Compostella.



GERUSALEMME
Xilografia del XVI sec.

NOTE BIBLIOGRAFICHE

- ¹ Cfr. D. KRAACK: Monumentale Zeugnisse der spaetmittelalterlichen Adelsreise. Inschriften und Graffiti des 14.-16. Jahrhunderts [Le testimonianze monumentali dei nobili viaggiatori nel tardo medioevo. Iscrizioni e graffiti dal XIV-XVI sec.] (*Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Goettingen*, philol.-hist. Kl., 3. ser. no. 224). Gottinga 1997, pp. 280-283 (Die Grotte der Schoenen Sibylle im Apennin) e pp. 400ss. (edizione del brano del testo lasaliano, che tratta la visita alla grotta della Sibilla).
- ² Concernente il grande erudito, letterato e intellettuale - prima presso la corte degli Angiò e dal 1448 in poi alla corte di Luigi di Lussemburgo - cf. l'art. A. de La Sale dal Busetto nel *Lexikon des Mittelalters* I (1980), coll. 727s., e più oltre F. DESONAY: Antoine de La Sale. Aventureux et Pédagogue (*Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège*, 89). Liegi 1940, pp. 49-70.
- ³ Concernente questo punto veniamo per esempio informati sul Monte Vettore: *Ce mont du lac* [= il Monte Vettore con il Lago di Pilato] *est a la haul-*
- teur de dix milles, selon le dit des gens du pays; et quant on est sus, on voit bien clerement la mer de Romme devers le midi, et du costé de la tramontaine voit on bien clerement le gouffre de Venise, c'on dist la mer oceanne*, F. DESONAY (ed.): Antoine De La Sale, *Le Paradis de la reine Sibylle*. Edition et commentaire critique par Fernand Desonay. Parigi 1930, pp. 7s
- ⁴ Nell'introduzione alla sua opera sul Regno della Sibilla, La Sale ci informa sulla base delle notizie raccolte in loco: *...par escript et pourtrait... tout ce que je ay peu veoir et moy informer par le gens du pais, le xviije jour de may, l'an mil cccxx que je y fus*, Desonay, *Le paradis* (1930), p.3.
- ⁵ Concernente la grotta della Sibilla Appenninica cf. l'art. *Hochschulen der Zauberei* (Scuole della stregoneria) dal Jacoby nel *Handwoerterbuch des deutschen Aberglaubens* IV (1930/31), coll. 140-148, specialmente coll. 143s.: "Auch in Italien gab es derartige Schulen. So spricht Delrio von einer am *lacus Nursinus* und einer zweiten im *spelaeum Visignianum*. Bei der ersten handelt es sich um einen Venusberg, dessen Hoehle auch als Sibyllenhoehle galt, bei Norcia gelegen; von ihr weifl Delrio nach Crespetus allerlei Merkwuerdiges zu erzahlen. Es ist nun interessant, dafl schon Enea Silvio, der bekannte Humanist und nachmalige Papst Pius II. (1405-1466), in einem Brief, den er in seiner frueheren Zeit an seinen Bruder schrieb, davon redet, dafl in Umbrien, im alten Herzogtum (Spoleto) unweit der Stadt Nursia eine Hoehle sei, in der Wasser flieflie, der Aufenthaltsort von Hexen, Daemonen und Schatten; dort koenne man von Geistern die Zauberkunst lernen (cf. anche pag. N°. Es ist der Ort, an dem nach Benvenuto Cellini magische Weihehandlungen ueber Zauberbuechern vorgenommen wurden. Venusberge waren ueberhaupt, wie Bebelius mitteilt, die Schulstaetten, an denen die fahrende Schueler vorfgaben, die Magie gelernt haben. - Cf. anche l'art. "Hoehle" (Grotta) dal Huenerkopf, ibidem coll. 175-183, specialmente coll. 180. Purtroppo l'*Enciclopedia Italiana* XXXI (1950) pp. 647-649 (art. Sibilla) e p. 650 (art. Sibillini, Monti) non ci da altre informazioni sulla Sibilla di Nursia. Cf. in generale D. Falzetti: *Gli scavi nella Grotta del Monte Sibilla*- Roma 1954, L. Paulucci: *La Sibilla Appenninica* - Firenze 1967 R. Cordella: *Antoine della Sale e le leggende dei Monti Sibillini*. U.C.S.C. di Milano (tesi di laurea) 1972-1973, e G. Santarelli *Le leggende dei Monti Sibillini - Montefortino* 1974.
- ⁶ Cf. R. HIESTAND: *Der Sinai ó Tor zu anderen Welten*. In: P. WUNDERLI (ed.): *Reisen in reale und mythische Ferne. Reiseliteratur in Mittelalter und Renaissance*. Duesseldorf 1992, pp. 766-102, D. KRAACK: *Chivalrous Adventures, Religious Ardour and Curiosity at the outer Periphery of the Medieval World. Inscriptions and Graffiti of later medieval travellers*. In: *Revue des Études islamiques* (Numero speciale sulla penisola di Sinai), Paris 1999 (sarà pubblicato fra poco), W. PARAVICINI: *Von der Heidenfahrt zur Kavaliertour. Ueber Motive und Formen adligen Reisens im spaeten Mittelalter*. In: H. BRUNNER/N. R. WOLF (edd.): *Wissensliteratur im Mittelalter und in der fruehen Neuzeit. Bedingungen, Typen, Publikum, Sprache* (Wissensliteratur im Mittelalter, 13). Wiesbaden 1993, pp. 91-130, D. KRAACK: *Monumentale Zeugnisse* (1997), passim.

7 Concernente il Monte Gargano cf. F. D. RASCHELLA': Devozione cristiana e leggenda germanica nell'*itinerarium* dell'abate Nicola di Munkathverà. In: De strata francigena. Studi e ricerche sulle vie di pellegrinaggio del medioevo (*Annuario del Centro Studi Romei*, 3). Poggibonsi 1995, pp. 39-58, specialmente pp. 42ss. "la grotta (di San Michele Arcangelo) è ancor oggi meta di affollati e pittoreschi pellegrinaggi... i fedeli sfilano in processione... enel salire le gradinate che conducono alla grotta usano incidere sugli scalini l'impronta di una mano o di un piede, insieme alla data e alle iniziali del proprio nome". All'entrata del Santuario di S. Michele si trovano fino ad oggi le iscrizioni dei viaggiatori del tardo medioevo, cf. Kraack, Monumentale Zeugnisse (1997) p. 282 (ill. 163).

8 Nel XVII sec. Sigismund A. von Birken attribuiva questo motto alla sua descrizione del viaggio nei paesi europei, che veniva pubblicata 1669 a Bayreuth sotto il titolo "*Hoch Fuerstlicher Brandenburgischer Ulysses*", cf. anche KRAACK, Monumentale Zeugnisse (1997), p. 6.

9 Concernente Bogislaw (Boleslao) X., duca della Pommerania, che metteva in scena se stesso in un modo quasi "multimediale" cf. C. NOLTE: Fuersten und Geschichte im Nordosten des Reiches. Zur literarischen Gestaltung der Jerusalemreise Herzogs Bogislaw X. von Pommern. In: W. PARAVICINI (ed.): Les princes et l'histoire XIV^e - XVIII^e siècle. Sigmaringen 1998 (sarà pubblicato fra poco). - Concernente i tappeti del XVI sec., che commemoravano il viaggio di Ottheinrich, conte paladino del Reno, nell'anno 1521, cf. H. BUDE/A. NACHAMA (edd.): Die Reise nach Jerusalem. Eine kulturhistorische Exkursion in die Stadt der Staedte. 3000 Jahre Davidstadt. Berlino 1995, pp. 234s. (con ill.), A. STEMPEL: Die Wandteppiche. In: G. POENSGEN (ed.): Ottheinrich: Gedenkschrift zur 400-jaehrigen Wiederkehr seiner Kurfuerstenzeit in der Pfalz (1556-1559). Heidelberg 1956, pp. 141-171, specialmente pp. 160-163 (ill. ad pag 160). - Cf. inoltre W. PARAVICINI. Altri volumi concernenti i viaggiatori dei Paesi Bassi e i viaggiatori francesi sono in preparazione, saranno pubblicati nel 1999. PP. 281-286 (Bogislaw) e pp. 345ss. (Ottheinrich).

10 Cf. K. D. HASSLER (ed.): Fratris Felicis Fabri Evagatorium in Terrae Sanctae, Arabiae et Egypti Peregrinationem, 3 voll. (*Bibliothek des Literarischen Vereins in Stuttgart*, 2-4). Stoccarda 1843-1849, e KRAACK, Monumentale Zeugnisse (1997), pp. 343-353 (Die Kritik Felix Fabris), e pp. 416-419 (edizione del testo di Fabri). - Cf. inoltre PARAVICINI, Deutsche Reiseberichte (1994), pp. 210-220.

11 Nonostante o forse proprio a causa del verdetto papale i contemporanei si interessavano molto della grotta sibillina, come sappiamo da una lettera di Enea Silvio Piccolomini del 1444, cf. R. WOLKAN (ed.): Der Briefwechsel des Eneas Silvius Piccolomini. 1. Abt. - Briefe aus der Laienzeit (1431-1445), I. Bd.: Privatbriefe (*Fontes Rerum Austriacarum*, 2. Abt., Bd. LXI). Vienna 1909, pp. 283-285, No. 118 (15. Januar 1444). - Inoltre un documento dall'anno 1452, conservato nell'archivio del Comune di Montemonaco, ci informa su una sorta di *ars magica*, eseguita nella grotta

sibillina e sul lago della Sibilla e di viaggiatori provenienti dal Regno di Napoli e dalla Spagna in visita a Montemonaco, cf. *Sulle tracce della Sibilla*. Un documento del XV sec., trascrizione di Mons. Giuseppe Ghilarducci, presentazione di Paolo Aldo Rossi. Montemonaco 1998. - Dal fatto che la grotta viene tra l'altro menzionata da A. ROMANUS: Parvum Theatrum Urbium sive Urbium Praecipuarum totius Orbis brevis et methodica descriptio. Francoforte s. M. 1595, p. 198, s.v. *Nursia*, e di J. H. ZEDLER: Grofles, vollstaendiges Universalexikon. 64 voll. e 4 voll. Supplement. Lipsia/Halle s. S. 1732-1754, XXXVII (1743), col. 876, s.v. *Sibyllenberg*, possiamo concludere che la coscenza della mitica grotta della Sibilla di Norcia aveva la sua parte non soltanto nella tradizione regionale ma anche nelle enciclopedie dell'epoca dell'illuminismo.

12 Cf. E. NEEF (ed.): Un voyage au XV^e siècle en Terre Sainte, Egypte etc. In: *Revue catholique* 9 (1873), pp. 268-291, pp. 321-336, pp. 425-451 e pp. 553-581, specialmente p. 566, cf. inoltre KRAACK, Monumentale Zeugnisse (1997), pp. 422s.

13 Cf. W. PARAVICINI: Die Ritterlich-hoefische Kultur des Mittelalters (*Enzyklopaedie deutscher Geschichte*, 32). Monaco 1994, p. 104, e D. A. CHRIST (ed.): Das Familienbuch der Herren von Eptingen. Kommentar und Edition. Liestal 1992. - Cf. inoltre PARAVICINI, Deutsche Reiseberichte (1994), pp. 134ss. (Eptingen).

14 Cf. R. WITTKOWER: Allegorie und der Wandel der Symbole in Antike und Renaissance. Colonia 1983 (contiene tra altro Die Wunder des Ostens. Ein Beitrag zur Geschichte der Ungeheuer, pp. 87-150, e Marco Polo und die Bildtradition der Wunder des Ostens', pp. 151-179). - Cf. inoltre S. D. DOUGLAS: A critical Edition of Johannes de Witte de Hese's Itinerarius. The Middle Dutch Text, an English Translation, and Commentary, together with an Introduction to European Accounts of Travel to the East (1240-1400). Diss. phil. Evanston [Illinois] 1985, A. BETSCHAT: Zwischen zwei Welten (*Wuerzburger Beitrage zur deutschen Philologie*, Bd. 15 / Diss. phil. Zurigo 1994). Wuerzburg 1996, pp. 250-267 (Mandeville), E. von GROOTE (ed.): Die Pilgerfahrt des Ritters Arnold von Harff von Coeln durch Italien, Syrien, Aegypten, Arabien, Aethiopien, Nubien, Palaestina, die Tuerkei, Frankreich und Spanien, wie er sie in den Jahren 1496 bis 1499 vollendet, beschrieben und durch Zeichnungen erlaeutert hat. Nach den aeltesten Handschriften und mit deren 47 Bildern in Holzschnitt. Colonia 1860, e PARAVICINI, Deutsche Reiseberichte (1994), pp. 273-281 (Harff).

15 Cf. BETSCHAT, Zwischen zwei Welten (1996), pp. 65-92 (Tiere, Pflanzen, fremde Menschen: Gab es im Mittelalter Fabelwesen?).

16 Cf. DESONAY, Le Paradis (1930), p. XII, p. CXXIII, pp. 39ss. (facsimili), DESONAY, Antoine de La Sale (1940), pp. 65ss., e J. STIENNON: Paléographie du Moyen Age. Parigi 1973 (1991), pp. 313ss. (ill.). - Cf. inoltre R. CORDELLA: Il "motto" di Antoine de La Sale tra i graffiti di S. Gregorio in Spoleto. In: *La basilica di San Gregorio Maggiore in Spoleto*. Spoleto 1979, pp. 123-131 (ill.)

e KRAACK, *Monumentale Zeugnisse* (1997), p. 281 (con ill. no. 162).

17 Cf. *Lexikon des Mittelalters* III (1986), coll. 925s., s.v. ^aDevise' ([1] ^aWorld.' - [2] ^aBildd.' - [3] ^aWort- u. Bildd.) (H.-E. Korn/D. Briesemeister), e Ph. DU BOIS DE RYCKHOLT: *Dictionnaire des cris et devises de la noblesse belge (Le parchemin XXIV, no. spÉcial, 1976)*, pp. 212s. no. 807, [ill. p. 213] *Vilain XIII*: "Loin d'être le fruit d'un échange de répliques entre Louis XIV et le Vilain de l'époque comme certains le prétendent, ce chiffre apparait dans le nom bien plus tot et proviendrait de l'ancienne devise de la famille. *Verdien[en] in hoop* (mériter dans l'espérance) représentée sous forme de cimier-rebus: Le chiffre ancien XIII [veertien] dans une couronne de houblon [hop]; le houblon s'est rapidement fondu dans les lambrequins, mais le chiffre est resté, accostant le cimier ou la couronne comme un cri". - I diversi artt. *Raetsel* nel *Lexikon des Mittelalters* VII (1995), coll. 463-468, non ci forniscono altre informazioni.

18 Sembra che il copista del manoscritto di offerta di Chantilly abbia sbagliato mettendo le lettere vcx. Le iscrizioni graffite di Spoleto e di Assisi e la versione dell'iscrizione data nel ms. 38 della Biblioteca di Carpentras rendono chiaro, che La Sale stesso lasciava le lettere CCX.

19 Ch. POTVIN (ed.): *Oeuvre de Ghillebert de Lannoy, Voyageur, Diplomate et Moraliste, recueillies et publiées par Charles Potvin, avec des notes géographiques et une carte par Jean-Charles Houzeau*. Lovania 1878, p. 69. - Cf. PARAVICINI, *Heidenfahrt* (1993), p. 105, e inoltre KRAACK, *Monumentale Zeugnisse* (1997), p. 4 e p. 334 n. 700.

20 Cf. KRAACK, *Monumentale Zeugnisse* (1997), passim. - Cf. inoltre con riferimento a singoli posti D. KRAACK: *Monumentale Zeugnisse der spaetmittelalterlichen Adelsreise auf den Wegen nach Santiago de Compostela*. In: K. HERBERS/R. PLOETZ (edd.): *Der Jakobuskult in Kunst und Literatur. Zeugnisse in Bild, Monument, Schrift und Ton (Jakobus-Studien, 9)*. Tubinga 1998, pp. 109-125, e D. KRAACK: *Vergessene Spuren der spaetmittelalterlichen Adelsreise auf dem Sinai und in der Aegyptischen Wueste. Mitglieder der Familien Gyldenstjerne, Gammel und Schinkel auf dem Weg ins Heilige Land*. In: *Pilgrimsrejser i middelalderen / Pilgerreisen im Mittelalter [Il pellegrinaggio nel Medioevo]* (Convegno internazionale a Odense/Danimarca, 17.-18. Nov., 1997). Odense 1999 (sarà pubblicato fra poco) - l'articolo contiene fra l'altro una fotografia di un graffito araldico (stemma e casco cerimoniale con cimiero) nel duomo (Nidarosdom) di Trondheim.

21 Cf. D. KRAACK, *Monumentale Zeugnisse* (1997), pp. 390-474 *Repertorium zu Wappen, Inschriften und Graffiti in der schriftlichen Ueberlieferung*.

22 Cf. O. F. A. MEINARDUS: *Eine Schleswiger Pilgerfahrt zum Heiligen Land, zum Sinai und nach Aegypten im Jahre 1436*. In: *Studia Orientalia Christiana Collectanea* 22 (1989), pp. 151-174 [anche pubblicato in

Familienkundliches Jahrbuch Schleswig-Holstein 29 (1990), pp. 8-22]. - Cf. inoltre KRAACK, *Monumentale Zeugnisse* (1997), pp. 197ss. e pp. 261s., e KRAACK, *Vergessene Spuren* (1999).

23 Cf. D. KRAACK/P. LINGENS: *Historische Graffiti aus Mittelalter und Vormoderne. Einfuehrung und Bibliographie* (in preparazione). - Questa bibliografia internazionale sarà dedicata ai graffiti medioevali e moderni, cioè oggetti prima dell'epoca delle rivoluzioni o fino alla fine del '700, per avere così una base per un approfondimento di ricerca su questo tema.

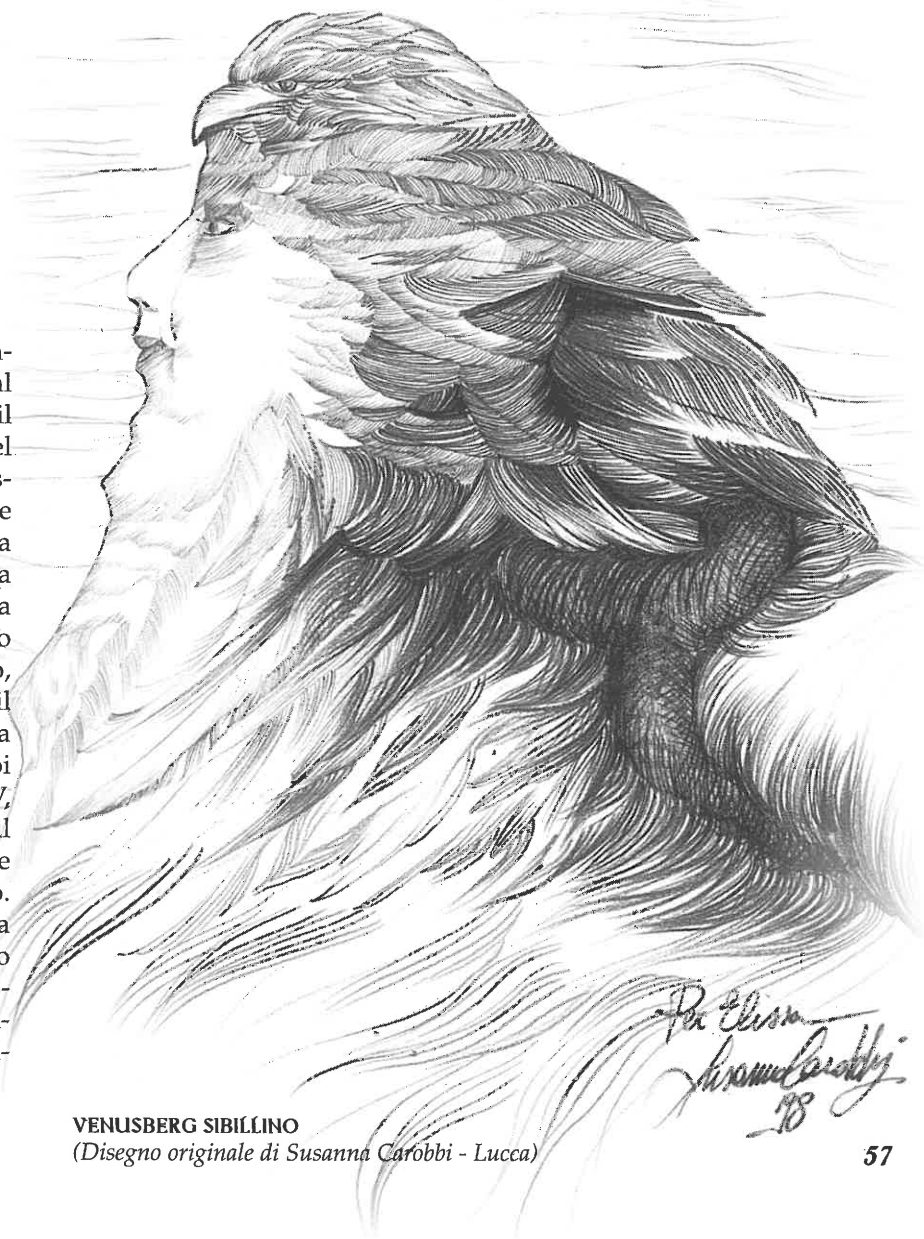
Le terre della Sibilla appenninica, antico crocevia di idee scienze e cultura

DAL MONTE SIBILLINO AL VENUSBERG NEL "TANNHÄUSER" DI WAGNER

Markus Engelhardt*

*Nun wil ichs aber heben an
von dem Danheuser zu singen,
und was er wunders hat gethan
mit seiner fraw Venussinnen.¹*

Questa è la prima strofa di un Lied, il cui testo fu stampato nel 1515 e la cui melodia era conosciuta già intorno al 1500.² Narra la storia del valoroso cavaliere Tannhäuser il quale, dopo aver trascorso un anno di piaceri amorosi nel monte di Venere, comincia a pentirsi della propria vita dissoluta. "Mein leben das ist worden krank"³ (letteralmente "La mia esistenza è diventata malata"), egli dice alla dea del piacere che cerca invano di convincerlo a dedicarsi una volta ancora alle delizie dei sensi, invitandolo a seguirla nella sua alcova. Tannhäuser resiste, invocando l'aiuto della Vergine Maria e Venere finalmente lo lascia libero, ingiungendogli però di esaltare il suo nome in tutto il mondo. Rattristato e afflitto dai rimorsi, Tannhäuser si reca a Roma per ricevere dal Papa in persona remissione ai suoi peccati, ma Papa Urbano – più esattamente Urbano IV, come specifica il testo del Lied – gli nega l'assoluzione: il peccatore non otterrà mai la misericordia di Dio, così come non fiorirà mai la verga che il pontefice tiene in mano. Scoraggiato, Tannhäuser lascia Roma deciso a tornare alla sua dolce Venere che riaccoglie con gioia l'amante tanto desiderato. A Roma, tre giorni dopo, accade però il miracolo: la verga papale si copre di fiori. Urbano fa cercare ovunque il cavaliere, ma inutilmente: egli ha ormai fatto defini-



* Direttore Dipartimento Musicologico
Istituto Storico Germanico - Roma

VENUSBERG SIBILLINO
(Disegno originale di Susanna Carobbi - Lucca)

tivamente ritorno al monte di Venere e il Papa è condannato per l'eternità.⁴

Non sarà necessario che io mi dilunghi nell'analizzare il Lied di Tannhäuser, considerata la stretta parentela tra l'antico Lied sulle vicende che si svolgono intorno al Venusberg e le leggende sorte intorno al Monte Sibillino, argomento di questo convegno. Inoltre, parlando in veste di musicologo, la mia attenzione verterà più che sul mito della Sibilla appenninica⁵, sull'opera teatrale, con l'intento tuttavia di collegare l'uno all'altra.

Fonte principale delle leggende intorno al Monte Sibillino sono, come è noto, i racconti popolari tramandati dal cavaliere provenzale Antoine de La Sale, da lui conosciuti nel 1420 e più esattamente il 18 maggio del 1420.⁶ Leggendo in de La Sale la storia di quel cavaliere tedesco che, accompagnato dal suo scudiero, entrò audacemente nel monte della Sibilla per godersi i piaceri paradisiaci della dea dell'amore, non possiamo non rimanere stupefatti dalla rassomiglianza con il nostro Lied. In primo luogo il cavaliere, in entrambi i casi, si lascia sedurre dai piaceri a lui offerti nella grotta amorosa (grotta della Sibilla o grotta di Venere); altri temi comuni il pentimento e il tentativo, destinato al fallimento, di ricevere l'assoluzione dal Papa; in fine il ritorno alla grotta che nella versione di de La Sale è motivato dall'intrigo dello scudiero, mentre nel Lied costituisce una decisione presa liberamente, in piena coscienza. Anche se in de

⁵ Testimonianza più nota del mito della Sibylla, anzi delle diverse Sibylle, si trova, sempre parlando della storia della musica, oltre ai canti liturgici e alle rappresentazioni sacre, nelle opere di Orlando di Lasso, autore di un ciclo di motetti con il titolo *Prophetiae Sibyllarum* (cfr. l'edizione critica con introduzione ricchissima di informazioni a cura di Reinhold Schlötterer, *Orlando di Lasso, Sämtliche Werke*, Neue Reihe, Vol. 21, Kassel, Londra, New York: Bärenreiter 1990).

⁶ La fonte dalla quale ho tratto le testimonianze di de La Sale è *Come nacquero le leggende dei Monti Sibillini, ricostruzione storica di Domenico Falzetti*, in: *Il paradiso della regina Sibilla*, Norcia: Millefiorini 1963, pp. 123-168. Ringrazio il caro amico Marco Carobbi per avermi gentilmente fornito una copia di questa pubblicazione.

La Sale non ritroviamo l'episodio molto importante della fioritura della verga, il suo racconto della Sibilla appenninica e il Lied di Tannhäuser sembrano le due versioni di una stessa storia.

La stretta parentela tra le due tradizioni è in realtà ben nota e se in Germania ci si vuole informare di cosa sia il Venusberg, il monte di Venere, consultando per esempio la famosa enciclopedia del *Brockhaus* nell'edizione 1957, ci si imbatte nella seguente definizione:

"Monte di Venere. Nome di parecchi monti soprattutto della Svevia e della Turingia: solo più tardi i nomi originariamente diversi sono stati messi in rapporto con Venere, immaginando che ivi regnasse in una reggia di piaceri sensuali. Questa immagine ha la sua origine in una leggenda locale del monte e della grotta della Sibilla nella regione di Spoleto; nella Germania intorno al 1300 essa viene collegata con il trovatore Tannhäuser."⁷

La vicenda del trovatore Tannhäuser è nota al musicologo soprattutto grazie ad un'opera, la "grande opera romantica in tre atti" *Tannhäuser und der Sängerkrieg auf Wartburg* di Richard Wagner. Ma per arrivare da de La Sale all'opera di Wagner dobbiamo fare un salto di ben trecento anni, giungendo sino al 1841 e approdando a Parigi.

Come fecero in molti, prima e dopo di lui, Richard Wagner, compositore tedesco all'epoca del tutto sconosciuto, si recò nella capitale della cultura europea allo scopo di guardagnarsi una fama internazionale. Ma l'incontro con la realtà parigina fu causa di profonda delusione, in quanto quel mondo si rivelò del tutto estraneo ai suoi alti ideali artistici. Anche sul piano professionale i suoi progetti non andarono a buon fine; in particolare, i tentativi di lanciare al Grand-Opéra *Rienzi*, *Das Liebesverbot* e *Der fliegende Holländer* si rivelarono infruttuosi. Fu questo, pertanto, un anno di demoralizzazione e depressione, ma al tempo stesso un anno chiave, durante il quale il compositore, quasi trentenne, ricevette stimoli decisivi per la sua formazione musicale e culturale. Proprio in questo periodo egli scoprì infat-

ti, o meglio riscoprì, la Germania medievale, le sue leggende e le sue tradizioni, verso le quali aveva sempre nutrito un grande amore. Tale avvicinamento alle radici mitologiche della propria cultura, come pure alle testimonianze della storia e della letteratura medievali, non costituì però soltanto una vicenda individuale, relativa alla biografia di Richard Wagner, bensì rappresentò una pagina essenziale della storia del movimento romantico tedesco in generale, al quale il compositore apparteneva e sul quale avrebbe di lì a poco esercitato un influsso decisivo, determinandone i futuri indirizzi. Erano gli anni in cui fiorivano le edizioni delle poesie alto-tedesche curate dal germanista berlinese Friedrich Heinrich von der Hagen (1780–1856), tra cui la famosa antologia *Minnesinger* (1838), gli anni della *Geschichte der poetischen Nationalliteratur der Deutschen* (1840–1844) di Georg Gervinus (1805–1871), dei “monumenta della lingua tedesca” di *Diutiska* (1826–1829), del primo dizionario alto-tedesco, curato sulla base di fonti letterarie originali da Eberhard Graff (1780–1841); e ancora delle *Deutsche Sagen* (1816–1818) dei fratelli Grimm e di tutti i grandi letterati che si dedicarono al passato mitico della letteratura tedesca per farlo rinascere, per ricrearlo, come fecero Tieck – che Wagner conoscerà di persona nel 1847 – e Hoffmann. La biblioteca di Dresda di Wagner, che si è conservata quasi intatta sino ad oggi,⁸ testimonia la grande e continua dedizione del giovane compositore verso quel mondo. Solo a cavallo tra gli anni Trenta e Quaranta, tuttavia, Wagner cominciò a considerare i personaggi e i racconti dell’antica letteratura tedesca da un punto di vista espressamente drammaturgico, cioè come possibili soggetti dei suoi lavori teatrali.

Tra le fonti alle quali, ancora durante il soggiorno parigino, egli rivolse la propria attenzione figura anche la nostra leggenda del Monte di Venere. Nell’autobiografia la fonte letteraria che egli utilizzò per rileggere l’antica storia è chiamata “Volksbuch”, mentre nella *Mitteilung an meine Freunde* (1851), testo molto più vicino al periodo parigino, egli parla

del “Volksbuch vom Tannhäuser”, cioè del libro popolare di Tannhäuser.⁹ La figura di Tannhäuser era familiare a Wagner anche attraverso rielaborazioni contemporanee. Nella *Mitteilung an meine Freunde* egli parla di un racconto di Tieck (1773–1853), alludendo alle *Romantische Dichtungen* che il letterato aveva pubblicato nel 1799. Nel primo volume di questa raccolta si trova il racconto *Der getreue Eckart und der Tannhäuser* che Tieck avrebbe ripreso più tardi nella sua antologia di racconti, drammi e novelle *Phantasia* (1812–1816). *Der getreue Eckart und der Tannhäuser*, cioè *Il fedele Eckart e il Tannhäuser*, collega due racconti che ruotano intorno al monte di Venere: quello del cavaliere Eckart, che rimane fedele al suo duca anche quando si imbatte nelle seduzioni magiche del monte di Venere, e quello di Tannhäuser, che prima sogna di scendere nel monte della Venere e poi mette in pratica questo sogno. Wagner confessa che *Tannhäuser*, nella rielaborazione fantastico-mistica di Tieck, ebbe non poca influenza sulla sua giovanile immaginazione, ma che neppure la riletture poté stimolare quello che egli chiama il “künstlerischer Gestaltungstrieb”, la sua creatività artistica. I lineamenti della figura di Tannhäuser

⁹ A mio avviso non è del tutto chiaro a quale libro Wagner facesse riferimento con questo titolo. Da un saggio *Richard Wagners Tannhäuser-Dichtung*, edito a Basilea intorno alle 1942, sembrerebbe che il “Volksbuch del Tannhäuser” sia il *Mons Veneris, Fraw Veneris Berg* (Norimberga, 1614) di Heinrich Kornmann, che Wagner poteva aver conosciuto tramite i *Minnesinger* (1838), l’edizione, già precedentemente nominata, di testi antico-alto tedeschi e medio-alto tedeschi del germanista Friedrich Heinrich von der Hagen. Nella quarta parte della raccolta viene infatti citato il Lied su Tannhäuser di cui sopra. Max Kempter-Lott, *Quellen zu Richard Wagners Tannhäuser-Dichtung*, Basilea: Boehm s.a.). L’articolo più aggiornato sul Tannhäuser di Wagner, contenuto nel sesto volume della *Pipers Enzyklopädie des Musiktheaters*, scritto dal più esperto conoscitore dell’opera, in quanto curatore dell’edizione critica, Reinhard Strohm, ci dice invece che il “Volksbuch” di Wagner sarebbe stato *Sagen von Eisenach und der Wartburg, dem Hörselberg und Reinhardsbrunn* nell’edizione curata da Ludwig Bechstein *Der Sagenschatz und die Sagenkreise des Thüringerlandes* (1835) (voce “Wagner, Tannhäuser” di Reinhard Strohm, in: *Pipers Enzyklopädie des Musiktheaters*, a cura di Carl Dahlhaus e del Forschungsinstitut für Musiktheater der Universität Bayreuth, sotto la direzione di Sieghart Döhring, Vol. 6, München - Zürich: Piper 1997, pp. 561–568: 561).

nella poesia popolare gli sembrarono invece puri e facilmente comprensibili. Non menzionata negli scritti autobiografici relativi al periodo che ci interessa, esiste una pubblicazione di grande attualità di un altro autore tedesco esiliato a Parigi: il *Salon* di Heinrich Heine (1797–1856). Nel terzo volume di questa raccolta di scritti, appartenenti ai più svariati generi letterari, uscita ad Amburgo tra 1834 e il 1840, trova la sua forma definitiva un saggio che Heine aveva già in precedenza pubblicato sotto il titolo di *Elementargeister*, nell'ambito del progetto rimasto frammentario dell'*Allemagne* (Parigi 1835). Negli *Elementargeister* Heine si mette alla ricerca di tradizioni religiose pagane e precristiane allo scopo di raffrontare la loro ellenistica serenità con l'austerità e la malinconia proprie del cristianesimo. Nella sua rivalutazione delle tradizioni precristiane Heine punta chiaramente il dito contro la meschinità del periodo restaurativo, interpretando la figura del Tannhäuser come il simbolo dell'emancipazione dai condizionamenti religiosi e culturali: dal papa Tannhäuser non può ottenere redenzione, tentare di incidere sulla situazione politica della Germania sarebbe fatica sprecata, e così egli ritorna al monte della Venere, ma senza il minimo rimorso.

Mentre il suo primo soggiorno parigino, come si è già accennato, fu accompagnato da esperienze del tutto deludenti, l'invito giunto da Dresda a mettere in scena *Rienzi* al teatro di corte dovette apparire a Wagner quasi come una promessa di riscatto: nella sua vecchia patria le cose avrebbero finalmente preso la piega giusta; dopo la rappresentazione di *Rienzi* (20 ottobre 1842) e la prima assoluta dell'*Fliegenden Holländers* (2 gennaio 1843), egli ricevette infatti dalla corte reale di Sassonia la nomina a maestro di cappella.

Narrando del suo ritorno in Germania, nell'Aprile del 1842, Wagner si abbandona ad accenti di esaltazione patriottica: "Per la prima volta vidi il Reno", leggiamo nella sua autobiografia, "con chiare lagrime negli occhi giurai, io povero artista, fedeltà eterna alla mia patria tedesca." Tornando nella sua patria Sassonia Wagner passa i luoghi nella Turingia su cui si svolgerà la trama della sua opera

Tannhäuser, luoghi vicinissimi uno all'altro, vicinissimi tutte e due alla città di Eisenach: la Wartburg e gli *Hörselberge*:

Un autentico raggio di luce fu per me la vista dalla Wartburg, lungo la quale passammo nell'unica ora di sole di questo viaggio. Lo spettacolo del castello sulla montagna che, per chi arriva da Fulda, si mostra nell'aspetto più mirabile, mi eccitò con insolito calore. Una cresta di montagna scorta poco oltre, fu subito da me battezzata Hörselberg, e così mi costruii, viaggiando giù per la valle, la scena per il terz'atto del mio Tannhäuser, conservandola a lungo nella memoria, tanto da poterne in seguito permettere la realizzazione ad opera dello scenografo Despléchin, grazie alle precise indicazioni del mio progetto. Se già m'aveva colpito significativamente il fatto di attraversare per la prima volta, durante il mio ritorno da Parigi, il leggendario Reno tedesco, mi parve una coincidenza augurale vedermi innanzi anche, per la prima volta, la Wartburg così ricca di miti e di storia [...].¹⁰

Gli Hörselberge presero il loro nome dal fiume Hörsel che passa ai loro piedi. La principale caratteristica di queste elevazioni di calcare fossilifero che raggiungono la massima altezza di 484 metri, è la ricchezza di grotte. Sin dai tempi più remoti l'Hörselberg viene identificato come sede di Venere e il Venusberg dell'opera di Wagner è espressamente localizzato lì, come attesta la didascalia della prima scena del primo atto: "La scena rappresenta l'interno della montagna di Venere (Hörselberg presso Eisenach)".¹¹

Prima di affrontare dettagliatamente la poesia drammatica di Wagner, tuttavia, ci soffermeremo ancora un po' sulla nascita del testo: il primo abbozzo in prosa nasce due mesi più tardi, durante un periodo di vacanza nella città boema di Aussig, oggi Ústí nad Labem, in una piccola foresteria della rocca Schreckenstein, un vecchio castello che sorge alto sulle sponde del fiume Elba. Sulla sua genesi ci informa lo stesso Wagner nella sua autobiografia:

...mi gettai in una escursione di più giorni nelle montagne boeme, per elaborare in me il progetto del Venusberg tra le piacevoli impressioni d'una simile gita. Nella romantica località di

¹¹ Vedi la didascalia del libretto wagneriano nel appendice. Tutte le citazioni del libretto secondo l'edizione Riccardo Wagner, *Tannhäuser*, tradotto e illustrato col testo a fronte di Guido Manacorda, Firenze: Sansoni s.a.

Schreckenstein, presso Aussig, mi piacque stabilirmi per diversi giorni in un piccolo albergo, dove per la notte mi preparavano un mucchio di paglia. Ogni giorno salivo sul Wostrai, la più alta cima della regione, e questo mi faceva rinascere: la fantastica solitudine ravvivò talmente i miei umori giovanili che, in una notte di luna piena, m'arrampicai sulle rovine dello Schreckenstein, avvolto unicamente in un lenzuolo per fornirmi io stesso l'apparizione spettrale che mancava in quei luoghi; e mi divertiva un mondo il pensiero che qualcuno potesse veramente scorgermi con raccapriccio. Il mio taccuino si riempì del piano particolareggiato per un'opera in tre atti sul Venusberg [...].¹²

Una seconda versione dell' abbozzo in prosa fu completata un mese dopo a Tepliz, mentre la stesura in versi fu portata a termine il 22 maggio del 1843, giorno del compleanno del musicista.

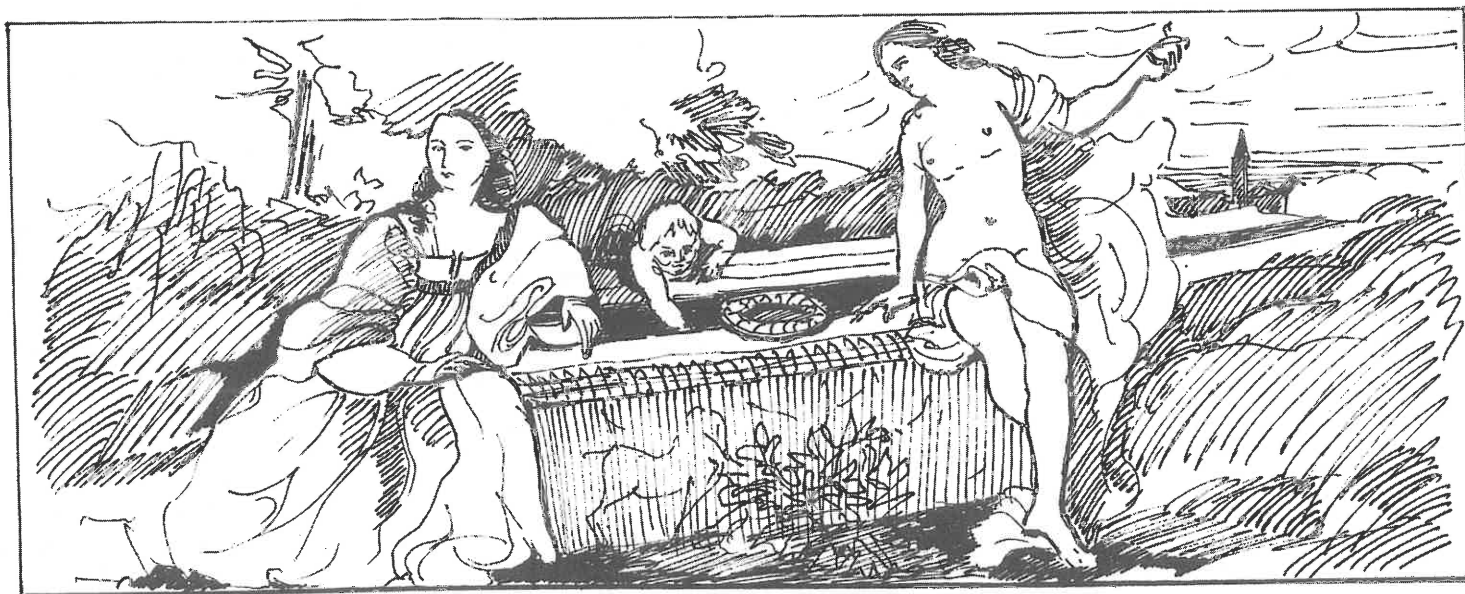
Alla riscoperta da parte di Wagner del mondo cavalleresco della Minne contribuì in modo decisivo il racconto del *Sängerkriegs auf der Wartburg*, che egli aveva conosciuto grazie al filologo Samuel Lehrs (1806–1843), compagno di ventura a Parigi, il quale gli fece conoscere un saggio sull'argomento apparso nel 1838 a Königsberg, opera di Christian Theodor Ludwig Lucas. Secondo la teoria di Lucas il poeta-cantante Tannhäuser altri non era che Heinrich von Ofterdingen, l'uomo che aveva provocato la tenzone. La disputa tra Heinrich von Ofterdingen e gli altri minnesinger verteva su quale tra due sovrani avrebbe meritato la palma del migliore: il Duca Leopoldo di Austria, che Heinrich paragonò al sole, o il langravio Hermann di Turingia, per il quale si schierò Walter von der Vogelweide. Come nel caso della leggenda di Tannhäuser, anche per quella della tenzone di Wartburg Wagner si è potuto ispirare ad una fonte letteraria contemporanea: l'episodio *Der Streit der Sängerkrieger* contenuto nel ciclo narrativo *Die Serapionsbrüder* (1819–1821) di E. T. A. Hoffmann (1776–1822).

L'intreccio tra le due tradizioni leggendarie – quella di Tannhäuser e quella della tenzone di Wartburg – costituisce la base letteraria dell'opera di Wagner che doveva essere intitolata in origine *Der Venusberg* (*Il Monte della Venere*) e successivamente *Tannhäuser und der Sängerkrieg auf Wartburg* (*Tannhäuser e la tenzone dei cantori sulla Wartburg*), titolo quest'ultimo nel quale appare esplicitamente indicata

la contaminazione tra i due soggetti.

All'interno di questa operazione di sintesi si inserisce inoltre, quale originale apporto wagneriano, il personaggio di Elisabeth, la nipote di Herrmann, il langravio della Turingia. Oggetto dell'amore di Wolfram, cantore alla tenzone di Wartburg e amico di Tannhäuser, Elisabeth ama Tannhäuser di un amore puro e incrollabile. Dopo il lungo periodo della sua assenza, ella lo saluta con entusiasmo nella sala dei cantori in Wartburg, nella quale non ha più messo piede da quando egli è partito. La gara a cui il langravio invita i cantori ha per argomento l'essenza del vero amore e, mentre Wolfram e Walther von der Vogelweide tessono l'elogio di una Minne ideale, astratta e moraleggiante, Tannhäuser rievoca le immagini del monte di Venere, dedicando la propria canzone estatica alla dea dell'amore. Allorché il protagonista conclude il suo canto con le parole "Infelici, che non avete mai goduto amore, / andate! Andate alla montagna di Venere!", i cavalieri gli si lanciano contro con le spade sguainate, ma Elisabetta si frappone, facendo scudo all'amato, e chiede al langravio di rendergli la vita, concedendogli di recarsi a Roma con i pellegrini affinché possa trovare redenzione. Raccolta in preghiera, Elisabetta si offre a Dio come pegno della salvezza dell'anima di Tannhäuser. Rientrato infine dal pellegrinaggio, senza aver ricevuto l'assoluzione e ormai risoluto a far ritorno al monte della Venere, il protagonista si avvicina ad un corteo di pellegrini e cantori che trasportano una bara aperta, entro la quale scorge il corpo di Elisabetta. "Beato il peccatore, per cui ella ha pianto / a cui ella ha impetrato la salute celeste!" canta il coro. Tannhäuser, accompagnato da Wolfram, si getta sul cadavere di Elisabetta, quindi si china lentamente al suolo e muore.

Elisabetta, come simbolo dell'abnegazione, dell'amore come sacrificio, della vera umanità, costituisce il polo di una molteplice opposizione, in contrasto sia con il rigore inanimato dell'establishment dei cantori, sia con la chiesa istituzionalizzata che non sa perdonare, sia con il mondo di Venere, l'amore falso, che domina e distrugge. Attraverso la contaminazione tra la leggenda di Tannhäuser sul monte di Venere e quella della tenzone dei cantori a Wartburg, e ancor più mediante l'introduzione del personaggio di Elisabetta,



L'AMOR SACRO E PROFANO (Da Tiziano - disegno originale di Susanna Carobbi '96 - Lucca)

Wagner offre un'interpretazione assolutamente originale del materiale leggendario. Elisabetta diviene la personificazione del principio della redenzione attraverso la forza del vero amore. Tannhäuser, dopo l'esperienza dell'amore come dominio assoluto dei sensi compiuta sul monte di Venere, aspira ad una redenzione che non troverà nè entro i limitati orizzonti spirituali della corte del langravio, nè attraverso il pellegrinaggio romano, bensì grazie al sacrificio di Elisabetta.

Del *Tannhäuser* di Wagner si è soliti distinguere due versioni: quella di Dresda del 1845 e quella del fiasco parigino del 1861. In verità Wagner non parlò mai di una versione di Dresda e di una di Parigi. Quella di *Tannhäuser* fu infatti un'incessante sequenza di revisioni, cambiamenti, aggiunte. Ancora verso la fine della sua vita Wagner confessava di dovere al mondo un *Tannhäuser*, tanto per dire che neppure la forma definitiva che l'opera aveva assunto in occasione della rappresentazione viennese del 1875 lo aveva del tutto soddisfatto.

E' tuttavia fuor di dubbio che in occasione della versione parigina l'opera aveva compiuto un notevole passo avan-

ti, soprattutto nella parte che ci interessa, per effetto del nuovo rilievo accordato alla scena del monte di Venere, nel primo atto. L'aggiunta di un Bacchanale, nel quale ci è mostrata la folla lasciva che popola la grotta della dea dell'amore, da un lato era giustificata dalla necessità di corrispondere alle esigenze dell'Opèra di Parigi, inserendo nella partitura l'indispensabile Ballet, ma dall'altro rispondeva a ragioni squisitamente drammaturgiche, che Wagner illustrò in una lettera indirizzata nel 1860 alla sua "fanciulla prediletta", Mathilde Wesendonck:

Questa corte della Signora Venere era manifestatamente il punto debole dell'opera. Non avendo ancora un buon corpo di ballo a mia disposizione, io mi ero contentato di far le cose alla meglio, e quindi le guastai molto: lasciai specialmente l'impressione del Venusberg debole e indecisa, il che ebbe per conseguenza di rovinare la base stessa su cui doveva edificarsi in seguito la commovente tragedia. Tutti i ricordi e gli avvertimenti ulteriori così decisivi che devono riempire d'orrore (e così soltanto si può spiegare l'azione) perdevano quasi tutto il loro effetto; il terrore e l'angoscia continua venivano a mancare.[...] Evidentemente bisogna qui inventar tutto per poter prescrivere al maestro da ballo le mini-

*me sfumature: è certo che soltanto la danza può qui produrre effetto, ma quale danza! Le persone resteranno stupefatte da tutto ciò che io ho cambiato!*¹³

Segue poi una descrizione minuziosa di ciò che accade durante questa scena, descrizione che non posso tralasciare, in quanto non esiste spiegazione migliore e più autentica di come Wagner immaginò il monte della Venere di quella che ci viene data dalle sue stesse parole:

Venere e Tannhäuser riposano [...]: solamente le tre Grazie sono stese ai loro piedi, abbracciate graziosamente. Tutta una massa compatta di testine infantili circonda il letto come piccoli Amori che, nei loro giuochi infantili, siano caduti gli uni sugli altri picchiandosi e siano stati presi dal sonno.

Intorno, le rocce della grotta sono circondate da coppie d'amanti. In mezzo danzano soltanto delle Ninfe, inseguite da Fauni che esse cercano di evitare. Questo gruppo accelera i suoi movimenti: i Fauni diventano più impetuosi: la fuga provocante delle Ninfe invita gli uomini delle coppie coricate a difenderle. Gelosia delle donne abbandonate; audacia crescente dei Fauni. Tumulto. Le Grazie si alzano e intervengono, i Fauni le inseguono, ma sono cacciati dai giovani. Le Grazie circondano le coppie...

Delle sirene si fanno sentire... Da lontano, tumulto: i Fauni volendo vendicarsi, hanno chiamato le Bacchanti. Rumorosa, la truppa selvaggia si approssima, dopo che le Grazie si sono coricate di nuovo dinanzi a Venere. Il giubilante corteo conduce ogni sorta di animali mostruosi: si sceglie un cigno nero, lo si esamina accuratamente per vedere se non ha alcuna macchia bianca e lo si conduce, con gridi di gioia presso una cascata, un prete l'uccide e lo sacrifica con gesti orribili.

A un tratto sorge dall'acqua, fra la gioia turbolenta della folla un personaggio che voi conoscete bene, il Strömkarl [letteralmente Carlo dei torrenti] delle leggende del Nord, col suo grande violino meraviglioso. Egli suona una danza, e voi potete pensare ciò che bisogna inventare per dare a questa danza il suo giusto carattere. Tutta la gente mitologica a poco a poco vi corre attratta dal violino e così gli animali consacrati agli dei.

Infine i Centauri in mezzo alla frenesia generale, si mettono a caracollare qua e là. Le Grazie intimidite non sanno come metter fine al delirio. Esse si slanciano con gesti di disperazione fra questi frenetici. Invano! Tornano allora verso Venere invocando il suo aiuto. Con un gesto la dea sveglia gli Amori, che lanciano una

grandine di frecce; poi delle altre e delle altre ancora piovono sulla folla; i loro turcassi si riempiono di nuovo indefinitamente. Ora, le coppie si formano più distinte: quelli che sono stati feriti dalle frecce cadono nelle braccia gli uni degli altri: un desiderio furioso si impadronisce di tutti. Alcune frecce sviate hanno ferito anche le Grazie: esse non sono più padrone di sè.

Fauni e Baccanti, in coppie, spariscono impetuosoamente: i Centauri prendono le Grazie in groppa e le rapiscano; tutti si precipitano verso il fondo; le coppie si coricano; gli Amori, continuando a tirare, si son messi alla caccia di questi selvaggi. Un languore si sente all'intorno. Delle nubi si abbassano. Sempre più lontano si ode il canto delle sirene. Tutto sparisce. Calma...

*Infine Tannhäuser si sveglia dal suo sogno...*¹⁴

Allo scopo di rappresentare la corte che circonda la dea Venere, Wagner mobilitò un vasto campionario di figure mitologiche che divise in vari gruppi e organizzò in una trama vera e propria, nella quale troviamo coinvolte anche coppie di uomini e donne. Questa trama si sviluppa attraverso un progressivo passaggio da momenti di tenera effusione ad altri di sfrenata ebbrezza, quali l'inseguimento delle Ninfe da parte dei fauni, l'arrivo dello stuolo di Baccanti, il caracollare dei Centauri, fino al delirio generale che le tre grazie cercano invano di ricomporre. Solo le frecce degli Amorini, destati dalla dea, possono mettere fine a tanta frenesia. Se confrontiamo l'analisi della scena contenuta nella lettera di Wagner con la didascalia definitiva vediamo che intervengono molte novità: in più ci sono le Naiadi bagnanti, i Satiri, il ratto d'Europa sul toro bianco ornato di fiori e Leda con il cigno. E' viceversa scomparso un altro cigno, di cui leggiamo nella lettera, quello che le Bacchanti scelgono e che viene poi consacrato da un prete, e non troviamo più neppure lo strano personaggio di Strömkarl, tratto dalla mitologia nordica, di cui nella stessa lettera Wagner dice: "Io mi diverto molto di aver messo a profitto il mio Strömkarl per l'undicesima variazione. Ciò spiega perchè Venere è andata nel Nord con la sua corte; là soltanto poteva trovare il violinista che doveva suonare dinanzi agli dei antichi."¹⁵ Infine scompaiono le Menadi, che avrebbero dovuto "portare, con gridi di gioia, Orfeo assassinato", gettando "la sua testa nella cascata", passaggio

probabilmente eliminato in quanto "meno comprensibile senza le parole", come Wagner aveva già sostenuto nella lettera a Mathilde. Pur tornando utile allo sviluppo della trama e pur contenendo un coro di Sirene, la scena del Bacchanale è innanzitutto pura illustrazione, resa attraverso elementi mitologici correlati in modo più o meno stretto o significativo al mondo di Venere; è insomma più un quadro che un'esposizione del mito, cosicché non sorprende quanto Wagner scrisse nella lettera già citata: "Io vorrei avere sotto mano degli acquerelli di Genelli: egli ha rappresentato queste scene mitologiche in modo perfetto"¹⁶. Bonaventura Genelli (1798-1868) fu uno tra i più attivi illustratori dell'Ottocento; nato a Berlino, egli si recò a Roma per perfezionarsi tra il 1822 e 1832 e morì a Weimar nel 1868. I suoi cicli di illustrazioni, destinati tra l'altro ai poemi di Dante e di Omero,

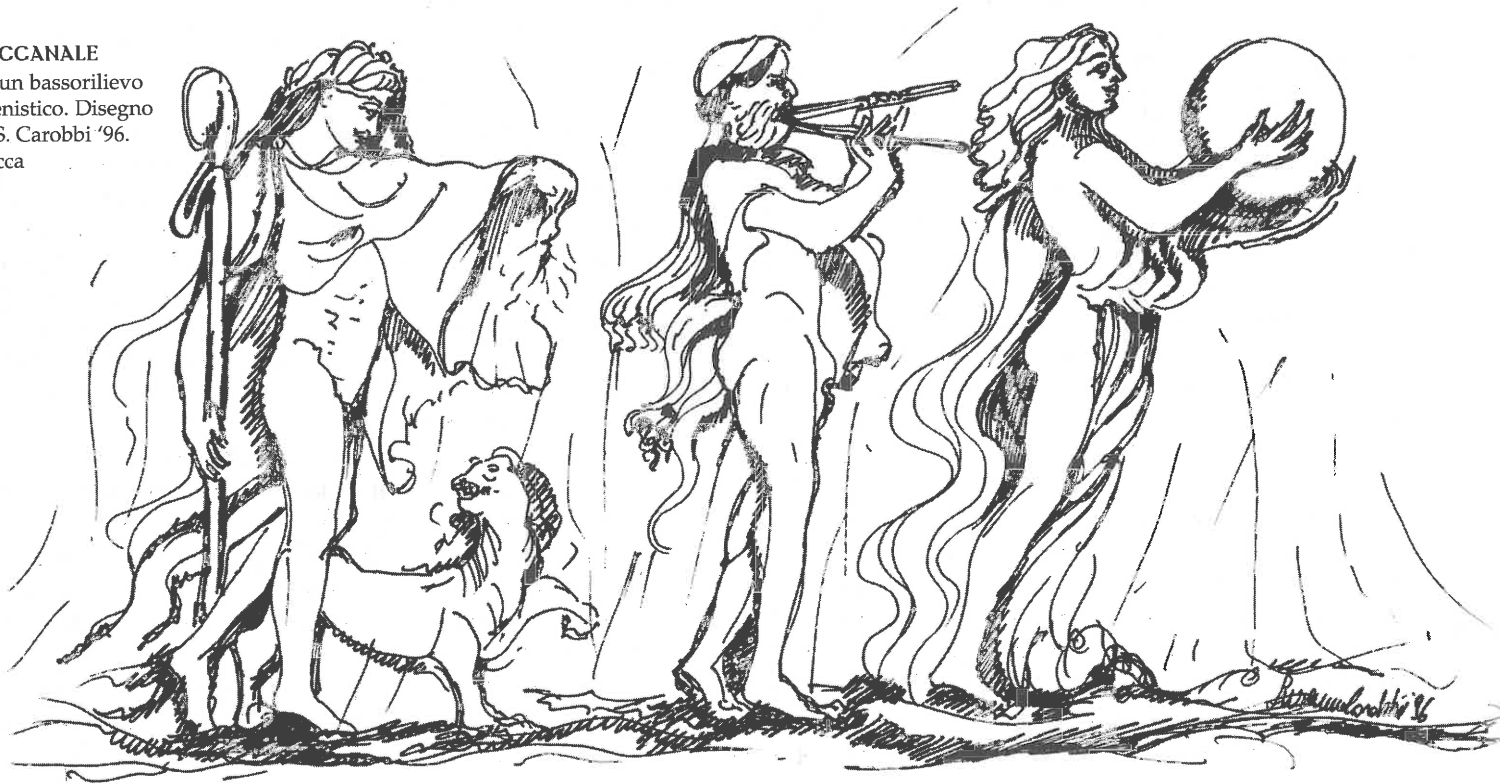
sono rimasti celebri.

La mitologia del Bacchanale wagneriano è una mitologia sostanzialmente classicheggiante, non una mitologia di stampo germanico, giacché non vi troviamo nè gnomi nè nani, come ci potremmo invece aspettare, considerando che il monte della Venere è situato proprio nel cuore della Germania.

Per analizzare il grande quadro del bacchanale di *Tannhäuser* conviene seguire un criterio sistematico, distinguendo tre aspetti-chiave. Un primo aspetto è quello spaziale: Wagner parla di una "grotta spaziosa che in fondo, volgendosi a destra, dà l'idea di un prolungamento a perdita d'occhio". Un elemento che colpisce subito è la "cascata verdastra" che precipitando dall'alto della grotta spumeg-

BACCANALE

da un bassorilievo ellenistico. Disegno di S. Carobbi '96. Lucca



gia "selvaggiamente tra le rocce"; il percorso dell'acqua è ben definito da un "bacino che accoglie la cascata" e da un "ruscello" che si amplia in un "lago". I due lati della grotta sono formati da irregolari "sporgenze rocciose" e – come si legge più avanti – da "più elevate sporgenze". La grotta di Venere è uno spazio chiuso, ma fornito di due aperture, una che serve come ingresso della cascata, un'altra "che si stende in salita verso sinistra". Le aperture ci forniscono un secondo importante elemento dell'organizzazione dello spazio scenico: quello della luce. Attraverso l'apertura da cui proviene la cascata riesce ad infiltrarsi "la luce del giorno", mentre il colore dominante è la "rosea luce crepuscolare" che giunge dalla seconda apertura, davanti alla quale "giace al proscenio Venere distesa su un ricco talamo". "L'intero proscenio è illuminato da una luce rossigna, che sa d'incantesimo e che trapela dal di sotto: attraverso questa irrompe con violenza il verde smeraldo della cascata e il bianco delle sue onde spumeggianti. Lo sfondo lontano con le rive del lago è illuminato da un vapore azzurro che splende di una luce lunare". Un terzo aspetto è l'azione coreografica eseguita dai diversi personaggi o gruppi di personaggi. Come abbiamo visto, oltre che da figure mitologiche

– Grazie, Satiri, Fauni, Baccanti, Ninfe, Naiadi, Sirene – il paradiso della Venere Wagneriana è popolato da coppie di uomini e donne: esseri umani come Tannhäuser, che appaiono tuttavia privi dei suoi scrupoli morali e della sua volontà di fuggire dal regno della voluttà e della lussuria per tornare alla battaglia della vita terrena.

Sullo sfondo di queste immagini, di questo quadro quanto mai concreto e dettagliato, non sembra facile tornare alla questione iniziale delle eventuali concordanze riscontrabili tra la visione wagneriana della grotta di Venere e le antiche descrizioni quattrocentesche di de La Sale. Nel delineare il paradiso della sua Sibilla de La Sale è certamente di una concretezza incredibile, dalla quale un compositore dell'immaginazione di Wagner avrebbe potuto facilmente trarre una versione scenica. Ma è proprio a partire da tali precise indicazioni che il binario italiano del mito si separa da quello tedesco, entro il quale il bacchanale wagneriano in definitiva si inserisce. Ne voglio ricordare solo una piccola

parte: secondo la testimonianza di de La Sale¹⁷, chi voleva raggiungere Sibilla, per poi lasciarla dopo un periodo che superava i 330 giorni, doveva superare delle "porte di metallo che giorno e notte battono senza posa aprendosi e chiudendosi"; doveva resistere ad "una fenditura attraversante la grotta, da cui usciva un vento così orrido e strano che non vi era chi osasse fare ancora un passo o mezzo passo: poichè non appena essi si avvicinavano, pareva che il vento li trascinasse via"; doveva superare un ponte non "più largo di un piede e molto lungo", che si estendeva sopra "un abisso di profondità grandissima e spaventosa, nel fondo del quale" scorreva "un gran fiume", che produceva "un tal fracasso da far credere proprio che di punto in punto, tutto dovesse precipitare, tanto" era "spaventevole l'orrore"; doveva resistere a "due dragoni, fatti artificialmente, ma" che sembravano "viventi (tranne che non si muovevano) e" avevano "gli occhi così risplendenti da dar luce tutto intorno ad essi".

A ciò si possono aggiungere altre osservazioni, che suonano forse meno esteriori.

In de la Sale la reggia della Sibilla non è una farragine mitologica con Amorini che lanciano "frecce sulla folla tumultante" nella sua danza selvaggia, stando in essa un "potente spasimo d'amore", mentre Sibilla non giace su un talamo come la sua ava italiana, bensì siede su un "trono", è una regina e si circonda di una grande "quantità di gente in abbigliamento assai dignitoso", di un "gran numero di dame e damigelle, di cavalieri e scudieri molto ben vestiti e anche più riccamente armati", convenuti là per essere ricevuti "onorevolmente".

Questa dignità e compostezza nell'erotismo del Bacchanale Wagneriano non la troviamo. Se all'inizio della mia relazione avevo accennato ai punti comuni tra le due tradizioni leggendarie adesso, alla fine, devo sottolineare come la visione teatrale di Wagner sia difficilmente paragonabile alla testimonianza della grotta della Sibilla tramandoci da de La Sale.

Sulle ragioni di questa distanza tra la leggenda quattrocentesca e la realizzazione teatrale ottocentesca devo lasciare la parola agli esperti.

APPENDICE

ATTO I

Scena Prima

La scena rappresenta l'interno della montagna di Venere (Hörselberg presso Eisenach). Grotta spaziosa, che in fondo, volgendosi a destra, dà l'idea di un prolungamento a perdita d'occhio. Da un'apertura a crepaccio attraverso la quale penetra debolmente la luce del giorno, precipita per tutta l'altezza della grotta una cascata verdastra, spumeggiando selvaggiamente tra le rocce. Dal bacino che accoglie la cascata, il ruscello corre verso lo sfondo più lontano, ampliandosi in lago. Si vedono figure di Naiadi bagnanti e Sirene distese sulle rive. Da ambedue i lati della grotta, sporgenze rocciose di forma irregolare, cresciute di vegetazione tropicale meravigliosa sul tipo dei coralli. Davanti a una delle aperture della grotta, che si estende in salita verso sinistra, e dalla quale traspare una rosea luce crepuscolare, giace sul proscenio Venere distesa su un ricco talamo. Innanzi a lei, il capo sul suo grembo e l'arpa al fianco, sta Tannhäuser mezzo inginocchiato. Le tre Grazie, stese in delizioso intreccio, circondano il talamo. Dietro e ai lati di esso, molti Amorini dormienti, coricati in confusione selvaggia l'uno accanto e sopra l'altro, formano un aggrovigliato gomitolò; come bambini che spossati da una qualche baruffa si siano addormentati. L'intero proscenio è illuminato da una luce rossigna, che sa di incantesimo, e che trapela dal di sotto: attraverso di essa rompe con violenza il verde smeraldo della cascata e il bianco delle sue onde spumeggianti. Lo sfondo lontano con le rive del lago è illuminato da un vapore azzurro luminoso di una luce lunare.

All'alzarsi della tela i Giovani si trovano ancora distesi sulle più elevate sporgenze di roccia presso i loro calici; ma ecco subito seguire i cenni invitanti delle Ninfe, onde si affrettano giù verso di esse. Le Ninfe hanno cominciato, intorno allo schiumeggiante bacino della cascata, la loro danza allettatrice, che è destinata a trascinare i Giovani presso di loro. Le coppie si ritrovano e si mescolano: cacce, fughe, e scherzi provocanti animano la danza. Dallo sfondo lontano si avvicina un corteo di Baccanti, che passa con furia attraverso le fila delle coppie d'amanti, invitando a sfrenata lussuria. Con gesti di ebrietà esaltata, le Baccanti invitano gli amanti a crescente licenza. Gli inebriati si precipitano in ardenti amplessi. Satiri e Fauni, apparsi fuori dalle caverne, si intrudono ora con la loro danza tra le Baccanti e le coppie degli amanti. Essi accrescono la confusione con la loro caccia alle Ninfe: il tumulto generale sale al più alto parossismo. Nel punto in cui erompe la furia più selvaggia, le tre Grazie si alzano innorridite. Esse cercano di frenare i furiosi e di allontanarli; ma temono, impotenti, di venire esse medesime trascinate. Si volgono allora agli Amorini dormienti, li scuotono e li cacciano verso l'alto. Districatisi dal groviglio essi svolazzano come uno stormo d'uccelli, su per il pendio.

Giunti sull'altura, occupano l'intero spazio della grotta, come in ordine di Battaglia; e di là scagliano giù una incessante gragnola di frecce sulla folla tumultuante nel piano. I feriti, colti da potente spasimo d'amore, abbandonano la danza selvaggia, e cadono spossati. Le Grazie si impadroniscono dei feriti e cercano, disponendo gli ebbri a coppie, di disperderli, con dolce violenza verso il fondo. Dove pure, in tutte le possibili direzioni, si allontanano le Baccanti, i Fauni, i Satiri, le Ninfe e i Giovani, in parte inseguiti dagli Amorini giù per il pendio. Scende un roseo vapore sempre più denso: in esso scompaiono dapprima gli Amorini. Poi esso copre tutto lo sfondo, così che, da ultimo oltre Venere e Tannhäuser, restano ancora visibili soltanto le tre Grazie. Ora esse retrocedono verso il proscenio; in grazioso intreccio si avvicinano a Venere, come per riferirle della vittoria che anno riportato sulle passioni selvagge dei sudditi del suo regno. Venere le guarda ringraziando. (Il denso vapore nel fondo si divide: una immagine vaporosa rappresenta il ratto di Europa, che passa attraverso il mare azzurro sulla groppa del toro bianco ornato di fiori, accompagnata da Tritoni e Nereidi).

Coro delle Sirene (invisibile)

Accostatevi a spiaggia!
Accostatevi a terra,
dove, tra le braccia
d'ardente amore,
un beato tepore
calmi le vostre brame!

Il roseo vapore nuovamente si richiude, la visione scompare, e le Grazie, con un'amabile danza esprimono essere il segreto contenuto della visione opera d'amore. Nuovamente il vapore si divide. Si scorge Leda, in dolce crepuscolo lunare, stesa lungo lo stagno, nella foresta; il cigno nuota verso di lei e nasconde carezzevolmente il collo entro il suo seno.

Coro delle Sirene

Accostatevi a spiaggia!
Accostatevi a terra!

A poco per volta, svanisce anche questa visione. Il vapore infine si dissipa interamente, e lascia vedere tutta la grotta solitaria e tranquilla. Le Grazie si inchinano maliziosamente davanti a Venere, e si allontanano lentamente verso la grotta d'amore. Profondissima quiete. Il gruppo di Venere e Tannhäuser (rimane) immobile.

NOTE BIBLIOGRAFICHE

¹ Cit. *Deutsche Volkslieder mit ihren Melodien*, a cura di John Meier, Vol. I, Berlino - Lipsia: de Gruyter 1935, p. 145-146: 145.

² *Ibid.*, p. 146.

³ *Ibid.*, p. 146.

⁴ *Ibid.*, p. 147-148. Di questa storia esistono fonti ancora più antiche del nostro Lied, tra cui una versione contenuta in una raccolta di manoscritti dalla metà del Quattrocento, conservata presso l'Archivio comunale della città di Essen. Sulle fonti poetiche e musicali del *Tannhäuser-Lied* si vedano le pagine 152-161.

⁷ *Der grosse Brockhaus*, Vol. 12: Unk-Zz, Wiesbaden: Brockhaus 1957, S. 79.

⁸ Cfr. Curt von Westernhagen, *Richard Wagners Dresdener Bibliothek 1842-1849. Neue Dokumente zur Geschichte seines Schaffens*, Wiesbaden: Brockhaus 1966.

¹⁰ Richard Wagner, *La mia vita*, trad. ital. di Massimo Mila, Torino: E. D. T. 1982, p. 161.

¹¹ Vedi la didascalia del libretto wagneriano nel appendice. Tutte le citazioni del libretto secondo l'edizione Riccardo Wagner, *Tannhäuser*, tradotto e illustrato col testo a fronte di Guido Manacorda, Firenze: Sansoni s.a.

¹² *Ivi*, p. 166

¹³ Lettera di Wagner da Parigi del 10 aprile 1860 a Mathilde Wesendonck, cit. Gualtiero Petrucci, *Epistolario di Riccardo Wagner*, Milano: Solmi 1907, pp.228-238: 234-235.

¹⁴ *Ibid.*, p. 235-237.

¹⁵ *Ibid.*, p. 237.

¹⁶ *Ibid.*, p. 237.

¹⁷ Tutte le citazioni secondo l'edizione cit. nota 6.

Le terre della Sibilla appenninica, antico crocevia di idee scienze e cultura

I SENTIERI DELLE STELLE

EMERGENZE ARCHITETTONICHE NEL VERSANTE PICENO DEI MONTI SIBILLINI

Mauro Ristori* - Marco Carobbi**

UN CROCEVIA DI ANTICHI ITINERARI

La parte di territorio che è stata presa in esame per questa prima fase informativa e di approccio con la più vasta e stimolante completezza della problematica comprensoriale dei Monti Sibillini, è stata individuata a sud di Montemonaco in provincia di Ascoli Piceno, dove è presente un crocevia di due antichi itinerari di particolare importanza storica e funzionale. La documentazione e le immagini raccolte durante la ricerca, oltre alla più semplice acquisizione di una sintesi dei contenuti storici e paesistici del luogo, tendono a stimolare l'interesse ed a rinnovare la memoria nei confronti di un espressivo ed inalterato scenario naturale di notevole valore ambientale e culturale, costituito "...di creste aeree, di gole incassate e profonde, ripidi pendii pietrosi che si innalzano da lievi declivi coperti di boschi..."

La strutturazione orografica prevalente è quella tipica



VIA LACTEA (da "Aratea sive signa coelestia" di J. De Geyn - Amsterdam 1621)

dente all'attuale Germania.

Il tracciato della Francisca incrocia, presso l'abitato di Tofe nel territorio comunale di Montemonaco, la non meno famosa via Imperiale originata, almeno per un lungo tratto che interessa la nostra zona campione, da una strada doganale che doveva convogliare i traffici commerciali locali con le vie consolari romane. Giunta ad Amandola la Francisca prosegue passando per San Ginesio (S. Denis dei francesi e Sce Dionysii dell'itinerario toscano della Francigena percor-

del paesaggio agrario della media montagna subappenninica, caratterizzata da una successione di ristrette valli solcate da piccoli corsi d'acqua, a volte impetuosi, che discendono in direzione del mare Adriatico insieme alla viabilità principale di crinale e di fondo valle.

Il sistema stradale infatti comprende l'antico percorso della via Francisca orientato in direzione nord-sud, già transitata in periodo medievale dalla "grande fiumana della gente che andava a Roma" ed ai porti della Puglia per gli imbarchi verso la Palestina. In direzione nord conduceva direttamente alle regioni orientali della nazione dei Franchi, nel cuore del Sacro Romano Impero, corrispon-

* Architetto - Istituto di Restauro dei Monumenti, Università di Firenze

** Editore - Studioso del simbolismo nell'arte

so da Sigerico Arcivescovo di Canterbury) che segnala la dedicazione del luogo ad uno dei più importanti Vescovi di Parigi. Anche la stessa via Francisca, probabilmente potenziata e strutturata nel medioevo durante il periodo Carolingio, doveva sfruttare e ricalcare un antico percorso militare romano tracciato durante la conquista e la colonizzazione della terra dei Piceni e prolungato in seguito per le successive conquiste delle regioni del nord Italia.

La ricerca è stata condotta proprio lungo queste strade, guidata dalla continuità dei contrassegni appartenuti probabilmente anche all'Ordine dei Cavalieri Templari, incisi in bella evidenza sulle architravi lapidee di porte e finestre dei più importanti edifici fra medioevali e rinascimentali, che prospettavano sulla strada. Seguendo i sentieri indicati dalle "stelle - rosette", sono stati rivisitati antichi insediamenti agricoli, oggi in parte abbandonati e decadenti fino allo stato di rudere, sorti e sviluppati lungo le strade predette, notevoli per la monumentalità delle loro emergenze architettoniche, per la loro sedimentazione urbanistica e per l'organico e misurato inserimento in un ambiente di grande risalto paesistico. Sono quelli stessi borghi rurali che nel secolo XIII si organizzarono in un'unica sinergia per costituire il libero Comune di Montemonaco.

La spontanea organizzazione delle aree urbane e dei sistemi edilizi dei singoli borghi, sviluppati in una serie continua di schiere affrontate, definiscono e contengono lo spazio della strada in un serrato succedersi di volumetrie funzionali più adatte per attività mercantili e artigianali che di supporto alla produzione agricola delle zone circostanti. Infatti lo sviluppo edilizio di questi centri rurali sembra il risultato di una stretta connessione funzionale con l'intenso flusso dei traffici lungo la strada nel periodo di maggiore frequentazione. Il carattere stesso delle tipologie costruttive e la loro compatta massività che presidia e delimita i bordi della carreggiata stradale, condiziona e sembra determinare una effettiva destinazione specifica, compatibile con le strutture di un nucleo urbano, adatto e ben attrezzato per le necessità ricettive preposte all'accoglienza e all'assistenza dei viandanti.

Gli antichi insediamenti dei borghi, edificati lungo la viabilità storica principale, costituiscono le matrici primarie

che originano l'organizzazione sistematica del territorio, identificano il carattere del paesaggio agrario e ne determinano la tutela e la figurazione ambientale. Il loro valore culturale e la loro espressività formale, rappresentano una delle principali testimonianze per la storia economica e sociale del contesto territoriale interessato dalla presente ricerca.

L'originalità delle sistemazioni agrarie collinari e la conseguente figurazione del paesaggio, non lasciano trasparire i segni al suolo incisi dalla componente antropica dominante per la produzione agricola, ed il divenire delle elaborazioni subite dall'ambiente naturale. I ritmi dei crinali d'altura e le teorie dei sistemi vallivi non consentono attualmente di intuirne i contenuti culturali e di osservare, massimamente, "gli antichi dall'alto delle colline", come invece avviene per certi contesti regionali padani oltre gli Appennini, dove il paesaggio agrario, con l'evidenza dei propri segni al suolo, riflette una precisa realtà storica.

Nelle zone agricole dei Monti Sibillini gli interventi e le trasformazioni dell'ambiente naturale operate dall'uomo, appaiono talmente opacizzate che bisogna ricercarle direttamente lungo gli scoscesi pendii e interpretarle camminando sopra. Spesso accade che la forma del paesaggio agrario evocati addirittura i vaghi segni che lasciano intuire l'assetto della condizione giuridica ed amministrativa delle terre conquistate, nei loro rapporti fra la città dominante ed i popoli assoggettati. Questa condizione si avverte e si rileva anche sul più vasto territorio intercomunale da Montegallo ad Amandola e Comunanza dove permangono numerosi e significativi toponimi prediali di Roma antica, che testimoniano una diffusa presenza di cittadini romani proprietari o possessori di latifondi o poderi, organizzati e compresi anche nelle strutture distrettuali territoriali d'origine, tipo "pagus", con piccoli villaggi agricoli dipendenti.

In tale contesto intercomunale, pur non facente parte di questo primo contributo, sono stati individuati una serie di nomi locali da personali latini¹ in forma primitiva o derivati

¹ I nomi si riferiscono alle località di: Bisignano, Castorano, Cerretana, Cesarana, Cossinino, Gabbiano, Lisciano, Lontignano, Porriano, Propezzano, Pugliano, Rubbiano, Tornano.

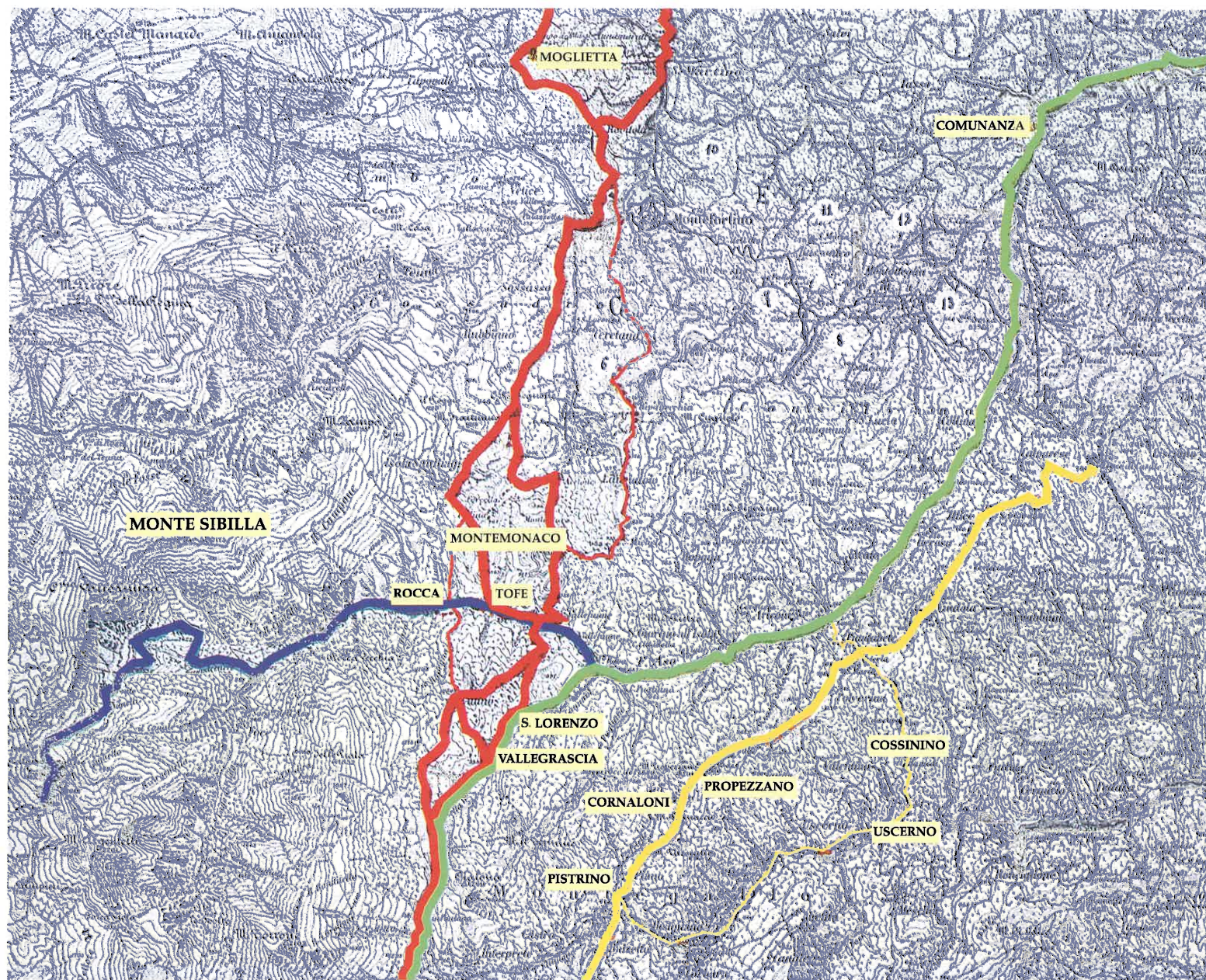


TAVOLA I - Itinerari storici: in rosso la Via Francisca, in azzurro la Via Imperiale, in verde la Via del Grano o Sentiero dei Mietitori, in giallo viabilità di cresta fra le valli dell'Aso e del Fluvione. La Francisca dal passo del Galluccio a Tofe coincide con il sentiero dei Mietitori. Evidenziati i luoghi ed i borghi agricoli interessati alla ricerca.



Foto di: M. Ristori

TAVOLA II - Un'autentica architettura compatta ed isolata del primo '400 lungo via Trento a Montemonaco. La sintesi strutturale e gli elementi costruttivi inseriti nella composizione superficiale ancora perfettamente leggibili nella loro integrità formale e stilistica, conferiscono a questo piccolo edificio, in bilico fra il tardo romanico ed il gotico nostrale, un ammirevole aspetto esemplare di un organismo edilizio unitario e spontaneo, denso di contenuti e di evidente energia emergente.

per -ano e -atico, che ci tramandano il nome del proprietario latifondista del luogo o del legionario di Roma, congedato dopo l'Onesta Missio, che ebbe in sorte un piccolo podere di qualche ettaro, fertile e facilmente coltivabile, per potersi stabilire definitivamente dalle parti di Amandola e dintorni. Ma questa è un'altra storia del territorio che potrebbe in seguito attivare una ricerca sulle divisioni agrarie romane, i cui relitti dei termini principali sono già stati ritrovati e rilevati da chi scrive.

La ricognizione del territorio campione è stata eseguita con l'ausilio di una carta topografica (TAV. I) dell'Istituto Geografico Militare Italiano, edita nei primi anni del '900, elaborata e restituita da precedenti cartografie della fine del secolo scorso, che rappresenta in quattro fogli 1/25000, la zona dei Monti Sibillini con il Monte Sibilla ed i territori di Amandola, Comunanza, Montefortino, Montemonaco e Montegallo. E' stata preferita alle altre mappe della zona, anche se più aggiornate, perché riporta fedelmente i tracciati dei più importanti e antichi sentieri che oggi sono andati scomparendo surrogati dalla moderna viabilità; ed inoltre per la trascrizione originale di prima mano dei più significativi toponimi acquisiti probabilmente dalla tradizione orale del luogo, o ereditata dalle più antiche mappe.

Dal più corposo rilievo fotografico acquisito, si propongono una serie di immagini dei borghi e delle emergenze architettoniche, che in una selezione di sintesi visualizzano i valori dei beni culturali che questa terra ha prodotto e custodito. Trattasi di alcune strutture edilizie e spazi urbanizzati, giunti fino a questi giorni nella loro integrità formale e stilistica, che coinvolgono l'emotività e l'interesse dell'osservatore per la discreta umiltà con cui antepongono l'attuale incipiente degrado al loro aspetto monumentale, testimone di remote realtà socio economiche durante la lunga e vitale stagione medievale, ormai lontana e irripetibile.



Foto di: M. Ristori

TAVOLA III - Il segno del Tau sull'archivolto del portale dell'edificio a sx. della Tav. seguente.



Foto di: M. Ristori

TAVOLA IV - Ancora lungo via Trento a Montemonaco un insieme di edifici affiancati del primo '400, costruiti con buona tecnica muraria in ricorsi tipo filaretto di pietra arenaria locale. Dovrebbe trattarsi di strutture per l'accoglienza e l'ospitalità dei viandanti in transito lungo la via Francisca. Il segno del Tau sull'archivolto dell'ingresso principale potrebbe testimoniare la specifica destinazione comunitaria. L'integrità strutturale e la dignità della loro architettura pervenutaci nella forma d'origine, merita una piena rivalutazione storica e culturale.



Foto di: G. Tassi

TAVOLA V - *L'antico borgo di Vallegrascia raccolto lungo il Sentiero dei Mietitori all'inizio della ristretta valle del fosso della Rota, fra il monte Termine e la cima delle Prata. Si evidenzia l'organica articolazione degli edifici e la semantica figurazione del loro segno in un contesto inalterato di notevole valore paesistico. In questa visione d'insieme non si avvertono gli interventi edilizi recenti, puntualmente dissacranti e irrimediabili.*



Foto di: M. Ristori

TAVOLA VI - *La spontanea forma di uno spazio urbano di Vallegrascia lungo la strada, non lascia intuire ed ormai non riesce ad evocare il vitale rumore del continuo transitare.*



Foto di: B. Millozzi

TAVOLA VII - *La parte absidale della chiesa romanica di S. Lorenzo in Vallegrascia, lungo il Sentiero dei Mietitori o via Francisca, inserita in uno scenario di grande valenza ambientale. L'abside semicircolare scandito dal ritmo delle esili semicolonne con il coronamento ad archetti pensili, ricorda coevi modelli lombardei e delle vicine regioni del sud.*



Foto di: F. Cuomo



Foto di: F. Cuomo

TAVOLA VIII - Il prospetto principale di un edificio medievale della seconda metà del XV sec. ancora integro nella sua struttura d'origine, lungo una strada secondaria di Vallegrascia. Gli elementi costruttivi in pietra arenaria lavorati a scalpello e levigati, ripropongono il rigore delle forme ed i modelli tipologici e stilistici di quel periodo.
In alto: particolare della finestra



Foto di: M. Ristori

TAVOLA IX - Uno scorcio dell'abitato di Rocca nell'alta valle del fiume Aso, lungo un diverticolo della via Francisca diretta a Montemonaco. Più che un'immagine fantastica appare come un'immaginazione reale di un autentico borgo medievale dalle solide architetture cristallizzate per gemmazione spontanea. La forma organica che ne risulta si coniuga con uno scenario di grande valenza emotiva, nonostante l'intrusione di una malaugurata e deturpante copertura moderna al centro del fotogramma.



Foto di: F. Cuomo

TAVOLA X - Una piccola finestra inconsueta in pietra lavorata con i caratteri stilistici locali propri del XVI sec. sul rudere di un edificio nel borgo di Rocca, probabilmente di recupero, sistemata sotto la linea di gronda.



Foto di: M. Ristori



Foto di: F. Cuomo

TAVOLA XI - Una casa torre nella parte orientale del borgo di Rocca, nei pressi dell'antico sentiero che conduceva alla grotta della Sibilla. L'incipiente degrado edilizio non ha leso i suoi elementi costruttivi originali e la vitale energia dell'emergenza. Sopra, particolare del portale.

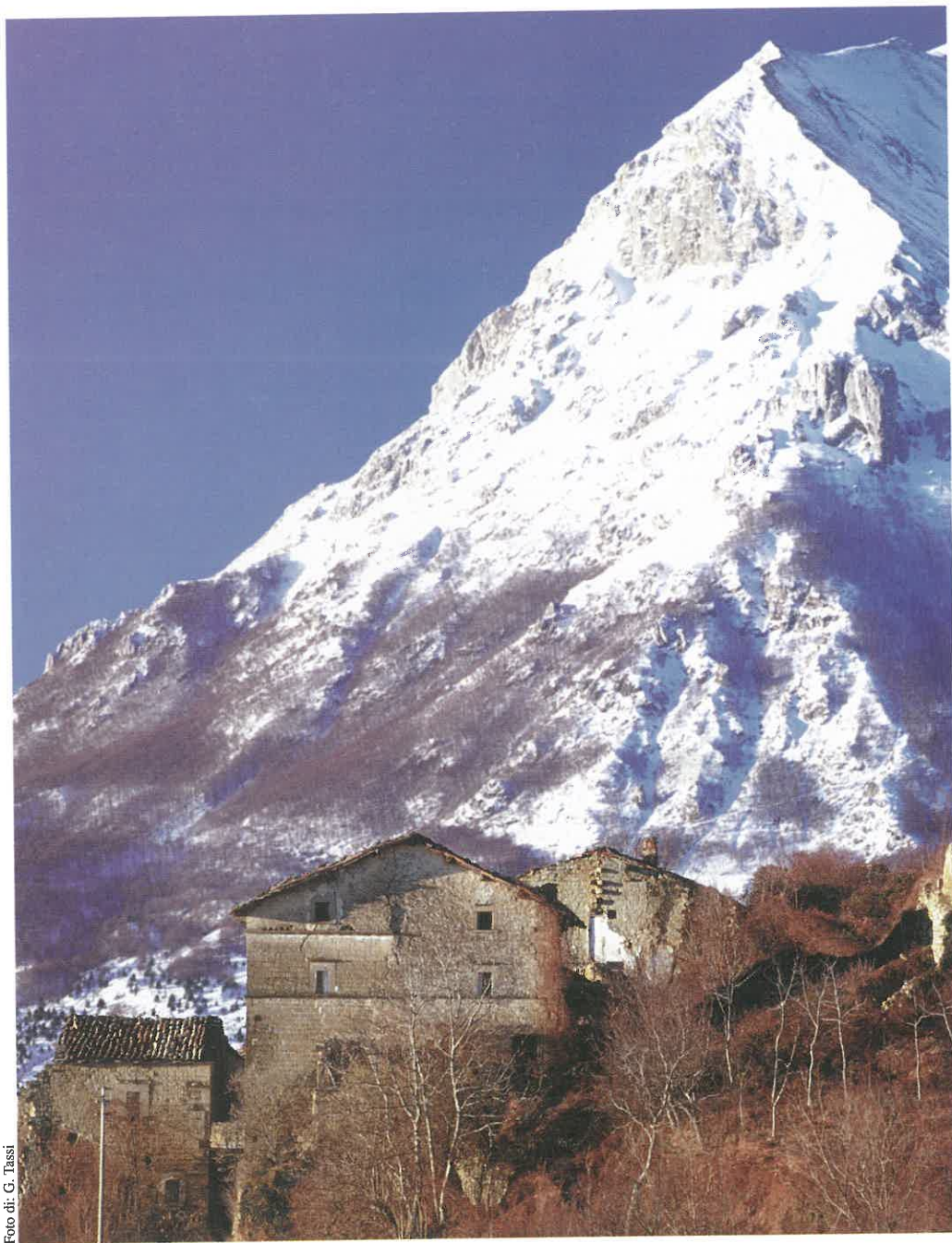


Foto di: G. Tassi

TAVOLA XII - Il borgo di Cornaloni lungo un probabile diverticolo d'altura della Via Francisca nel territorio di Montegallo. Sullo sfondo lo scenario montano rappresentato dal versante nord del monte Termine.



Foto di: F. Coccia

TAVOLA XIII - L'imponenza monumentale della casa torre degli inizi del XVI sec., che emerge dal substrato roccioso dall'abitato di Cornaloni, costruita interamente in conci di pietra arenaria, squadrate e levigati con paramento in vista.



Foto di: F. Coccia

TAVOLA XIV - Sempre nel borgo di Cornaloni un'architettura in conci di pietra arenaria squadrate e levigati a scalpello, con un avancorpo sporgente sorretto da mensoloni in pietra che si diradano al degradare dei carichi sovrastanti.



Foto di: B. Millozzi



Foto di: B. Millozzi

TAVOLA XV - Il portale d'ingresso dell'edificio della Tav. XII sul prospetto verso levante con le architravi che ancora mantengono perfettamente incisa una frase in latino, contenente la trascrizione parziale del motto Templare ed alcuni inediti decori tardo-medievali.
In alto: particolare del registro superiore del decoro.



Foto di: M. Carobbi

TAVOLA XVI - Una casa rinascimentale nel borgo di Uscerno caratterizzata da una loggetta al primo piano. Nella loggetta è inciso sull'architrave del portale d'ingresso principale il motto *Templare* già riscoperto sulla casa torre di Cornaloni.



Foto di: M. Carobbi

TAVOLA XVII
Particolare del capitello



Foto di: M. Carobbi

TAVOLA XVIII - *Particolare del portale*



Foto di: M. Ristori



Foto di: M. Ristori

TAVOLA XIX - In alto: una splendida architettura inserita nel più antico borgo di Cossinino. I due ordini sovrapposti denunciano due fasi distinte di costruzione che si integrano in un commento edilizio unitario di grande qualità costruttiva. L'ordine del piano terreno si esprime con una solida sintesi stilistica della tradizione trecentesca (seconda metà del XIV sec.), mentre l'ordine superiore evidenzia precisi elementi rinascimentali. L'edificio merita di essere tutelato e conservato quale testimonianza di una tradizione costruttiva di grande interesse culturale.

A sinistra: architrave su mensole concave del portale in pietra. Nel centro della lunetta, scolpita, il noto stemma dei papi dalle chiavi decussate con quattro rosette a quattro petali e incisioni di alcuni segni. Sulla fascia inferiore dell'architrave una emblematica incisione di una frase in caratteri piceni attualmente oggetto di studio.



Foto di: F. Cuomo

TAVOLA XX - *Stella rosetta che campeggia sull'architrave della piccola finestra al primo piano sull'intatto paramento della facciata a levante nella quattrocentesca casa Scardazza (Tav. VIII) in Vallegrascia.*



Foto di: F. Cuomo

TAVOLA XXI

*S. Maria in Casalicchio sec. XIV
Lato nord prospiciente l'antica
via Imperiale.*

*Un impertinente raggio di luce
squarcia l'ormai silenziosa notte
di questi antichi segni di
riconoscimento e di tappa.*



Foto di: B. Millozzi

TAVOLA XXI BIS - Rocca di Montemonaco, Lato a levante della casa torre descritta alla tav. XI. Monofora con scolpiti due dei simboli più emblematici e significativi dell'intero percorso: il monte trapezoidale (monte Sibilla?) collegato all'universo stellare e i fasci ansati di spighe di grano riferibili ai cicli agricoli.

Foto di: M. Carobbi

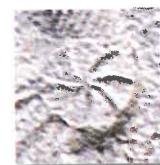


TAVOLA XXII

*S. Giacomo in Ascoli Piceno.
Sulla facciata a ponente, particolare
del portale della fine del XIII sec.
A destra: in evidenza il firmamento
inciso, che pietrifica le stelle dei
Templari.*

Foto di: F. Cuomo



Foto di: P. Sortia

TAVOLA XXIV

Coppia di stelle scolpite alla sommità del portale nell'estensione quattrocentesca di S. Biagio "intra moenia" in Montemonaco. In alto: particolare delle stelle.



Foto di: F. Cuomo

TAVOLA XXV - S. Giovanni in Montemonaco, inizi sec. XVI
Due bastoni fioriti con finali a testa di serpente incorniciavano una probabile icona femminile oggi perduta.

Foto di F. Cuomo



TAVOLA XXVI - *Comunanza, Formella del XVI sec. con scolpita la sequenza dell'Opus Alchemica*



Foto di: B. Millozzi



Foto di: B. Millozzi

TAVOLA XXVII - La grotta di Moglietta con incise sulla costolatura, nel '500, due stelle patenti a sei raggi.



Foto di: M. Ristori



Foto di: M. Ristori

TAVOLA XXVIII - *La pietra di S. Gimignano con i simboli dei Templari rinvenuta nello scavo di un edificio lungo l'antica Via Francisca.
In alto: capitello della colonna in Via Folgore da S. Gimignano.*

I SIMBOLI

"Il pensiero simbolico non è di dominio esclusivo del bambino, del poeta o dello squilibrato; esso precede il linguaggio e il ragionamento discorsivo, e rivela determinati aspetti della realtà – gli aspetti più profondi – che sfuggono a qualsiasi altro mezzo di conoscenza"¹.

Sandro Chierici nella nota introduttiva all'edizione italiana del libro *I Simboli del medio Evo*² reputa utile partire dai presupposti di M. Eliade per affrontare l'interpretazione del simbolismo Medievale nelle sue complesse rappresentazioni artistiche e architettoniche.

Nell'area sibillina come altrove, la testimonianza del rapporto fra l'uomo e i suoi simboli a prima vista snoda e articola una trama densa di incredibili, viscerali contraddizioni, tuttavia consente ancor oggi una fibrillazione empatica di rara efficacia. Ritengo infatti che questa terra, matrice del Gene Italico, fornisca ad ognuno la possibilità di riconoscersi e percepirsi intimamente attraverso un denominatore comune di estrema individuazione e corrispondenza simbolica.

Forse è in quest'ottica che si compiva anticamente il pellegrinaggio verso queste montagne. Forse è la chimica dell'incontro fra l'uomo e la natura incontaminata che ha lasciato cadere un'incredibile pioggia di stelle dal firmamento tramutatesi in emblematici simboli al primo contatto con le nude pietre degli edifici e atte a segnare le tappe di un percorso di libera ricerca scandito dalla presenza di nobili cavalieri, alchimisti, astrologi, letterati, rifugiati politici, religiosi e gente comune.

Oggi come allora nei rari momenti che il caso confeziona negli attimi fortuiti della vita, mentre i rassicuranti termini del quotidiano si sgretolano e lo sguardo diventa corpo che vede, può aprirsi inaspettata la porta di accesso al mondo degli archetipi.

Dalla notte dei tempi i beduini del deserto scrutavano in alto, nel cielo stellato e le stelle indicavano loro la "Via".

¹ Immagini e simboli. Saggi sul simbolismo magico religioso Jaca Book, Milano 1981 pag. 162

² *I simboli del Medio Evo* Jaca Book Milano 1981 pag. 7

Nel 1351 il Re di Francia Jean le Bon per riscattare la Corona dall'eccidio di cui si era macchiata nel 1314, tentò di far risorgere la tradizione dei Cavalieri Templari³ fondando l'Ordine Cavalleresco dell'*Etoile* o della *Maison Blanche* e affidandogli il motto "*monstrant regibus astra viam.*"

Nel duplice nome di Stella e Casa Bianca, Giovanni il Buono riunì probabilmente i termini fondamentali delle canzoni trovadoriche e dei temi cortesi⁴: la via che conduceva alla Dama Celeste racchiusa nell'inaccessibile Turrus Eburnea e la Rosa-Stella, simbolo del coronamento delle nozze con Lei.

Ma il simbolo universale della rosetta o stella-fiore ha origini più antiche ed emerge in epoca pre Cristiana nell'Europa continentale, in Asia Minore e in tutta l'area mediterranea, da Cipro a Rodi fino a Cartagine e nelle terre etrusche. Ne abbiamo un significativo esempio nel fiore inciso a tutto campo nello scudo del guerriero di Vetulonia

³ La strage dei Templari non fu che la naturale conclusione dello scellerato patto fra Clemente V e Filippo il Bello per appropriarsi delle loro ricchezze. Una delle accuse era stata quella di aver avuto "commercio" con gl'Infedeli. Se rapporti vi furono, con la dottrina Sufica degli Ismailiti, avvennero certamente sul comune terreno iniziatico e alchemico. Infatti fra le tante accuse infamanti (sic!), mosse ai Templari, aleggiava quella di praticare l'alchimia e si vociferava che possedessero la chiave di un grande segreto riferito alle pratiche dell'Arte Reale o Trasmutatoria celate nella figura del Baphomet. (così dalle testimonianze raccolte negli Atti del processo, secondo la storia ecclesiastica di Mons. Fleury). E Dante il ghibellino Fedele d'Amore, dopo aver condannato Clemente V, il "pastor senza legge", collocando nell'Empireo la "Milizia Santa", canto: "*Qual è colui che tace e dicer vole, / Mi trasse Beatrice e disse: "Mira / Quanto è il convento delle bianche stole!... "*" (Par.XXX. 127-129). E' curioso che in uno "pseudo stemma" di una casa del XVI sec. nel paesino di Forca sia inserita la parola *BEC-CONE* o *BECTONE*: il termine è sinonimo del Caprio o Caprone di "antica memoria"; non per niente il Baphometto Templare aveva una inquietante testa di Caprone... La tradizione continuava!

⁴ Le raffinate corti di Eleonora d'Aquitania e delle sue figlie per le quali Chretien de Troyes aveva scritto il fatale amore di Ginevra e Lancillotto, *Le Roman de la Rose* composto intorno al 1230 da Guillaume de Lorris e terminato successivamente da Jean de Meung, erano ancora a tutto il quattrocento, celebri e vivissimi nella memoria. Così come i mitici temi del Ciclo di Artù, del San Graal e dei Romans de Geste. Da notare lo sfondo onirico-erotico su cui si articola la trama del racconto del Romanzo della Rosa. Alla fine del '400 con lo stesso metalinguaggio iniziatico, il *Sogno di Polifilo* di Francesco Colonna godrà uguale fortuna fino a tutto il periodo Illuminista.

risalente al periodo orientalizzante del VII° sec. a.C. (Fig. 1) con la probabile funzione talismanica, del rigenerarsi e perpetuarsi della vita nella ciclicità della natura.

La più antica testimonianza nelle terre che circoscrivono Monte Sibilla dell'incredibile sentiero costellato di rose-stelle che insieme percorreremo, è data da una stella-fiore, sormontata da una croce greca, che campeggia al centro di una delle due lastre ascrivibili al XI-XII° sec. d.C. rinvenute una sessantina d'anni fa, sotto l'altare maggiore della chiesa di San Lorenzo in Valleggrascia.

Da sottolineare in basso, nella stessa lastra, unitamente al bel decoro di bestiario tipicamente



FIG. 1 - Aule Feluske (Guerriero Etrusco del VII sec. a.C. - Stella fiore che decora lo scudo.)



FIG. 2 - (Lastra del XI-XII sec. S. Lorenzo in Valleggrascia. Particolare centrale con stella croce e civetta al lato)

medioevale e ai motivi fitomorfici, la coppia di figure in atto di copula (Fig. 2A) e, affiancata alla stella-croce e, una civetta simboleggiante l'Intelligenza d'Amore (Fig.2).

Stella del Mattino e Stella Vesperis dei Fedeli d'Amore, Venere rovesciata, è l'icona del Re del Mondo, sarà l'Antimonio o *Antimonacum* degli Alchimisti, in cui si riconosceranno nei sec. XVI XVII i confratelli della Rosa+Croce.

Anche i Cavalieri del Tempio che, unitamente agli altri ordini militari come i Gerosolimitani, Teutonici,

dell'Altopascio ecc. erano anche custodi della viabilità (*stratas publicas custodire*), adottarono fra i segni che distinguevano la loro rigida regola, stelle/fiore a cinque/sei/otto petali o raggi come si evince ad esmpio a San Gimignano, da una pietra (Tav. XXVIII) ad essi ascritta⁵ e nel capitello di una colonna, sia all'interno della Templare San Iacopo che in un crocevia di Via Folgore da San Gimignano, (Tav. XXVIII) nella stessa città, significativa tappa anche li come in quest'area, di una via Francigena o Francisca.



Foto di: G. Tassi

FIG. 2A - (Lastra del XI-XII sec. - S. Lorenzo in Valleggrascia. particolare in basso a sinistra della lastra)

Non mancano testimonianze della "Tradizione Templare" in territorio Piceno fra cui la Chiesa della Croce, alla scesa dell'Annunziata in Ascoli, situata davanti all'imbocco dell'omonima via dei Templari, con la grande Croce Templare (Fig. 3) nella facciata a levante e le due stelle fiore incise ai lati della monofora sul fianco prospiciente l'antica Via Salaria; quella di San Giacomo dalle due monofore ai lati dell'abside (Fig.4-5) su cui spiccano stelle fiore a sei petali in

⁵ La pietra trovasi nel Museo Comunale di S. Gimignano.

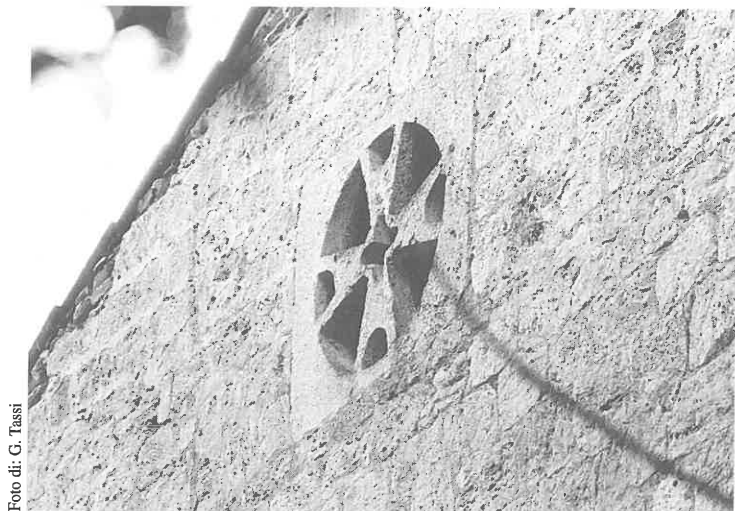


Foto di: G. Tassi

FIG. 3 - (Ascoli Piceno - Chiesa della Croce XIII-XIV sec. lato est - particolare della Croce Templare)

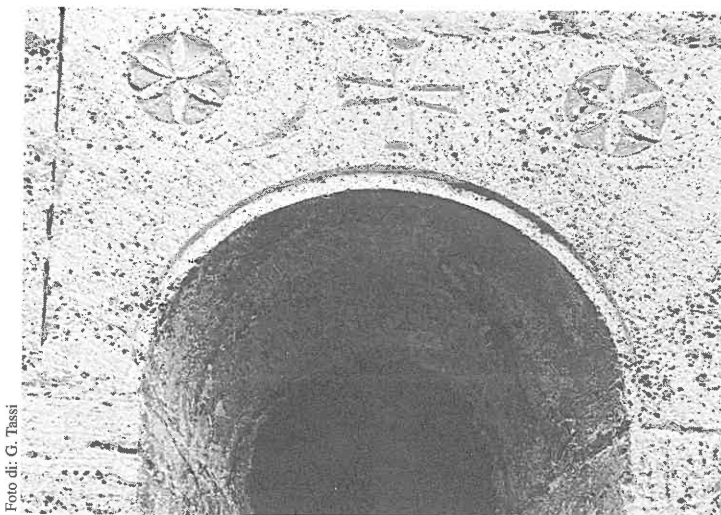


Foto di: G. Tassi

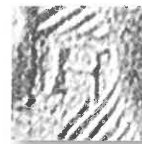
FIG. 5 - (Ascoli Piceno - Chiesa di S. Giacomo XIII-XV sec. lato est - monofora al lato dell'abside con due stelline a sei raggi in positivo, centrate da una croce.)



Foto di: G. Tassi

FIG. 4 - (Ascoli Piceno - Chiesa di S. Giacomo XIII-XV sec. lato est - monofora al lato dell'abside con due stelline a sei raggi in negativo, centrate da una croce.)

positivo e negativo con il portale riccamente decorato a girali fogliati terminante con due croci templari in positivo e negativo. Ciò che colpisce l'occhio più attento è l'erratica gemmazione lungo l'ornato, (Tav. XXII +partic.) quasi volutamente mimetizzata nella fioritura dell'insieme, di piccole croci templari (se ne individuano sei), stelline a cinque, sei, otto petali o raggi e un'emblematica lettera "R".⁶



⁶ Il portale di San Giacomo costituisce un sintomatico esempio di come la Tradizione, in questo caso Templare, avesse trovato terreno fertile nell'alveo delle Corporazioni dei Maestri costruttori, Comacini, e/o de Petra per codificare e tramandare i criptici simboli da loro adottati come segni di individuazione, riconoscimento e di tappa. Segnalo che c'è pervenuta notizia anche di una croce templare incisa su di una pietra vicino Monticelli nei pressi dell'antica Salaria.

Troviamo ancora nell'alta Val d'Aso la chiesa di S. Maria in Casalicchio del XIII sec. dalle due stelle (una a cinque punte, centrata da un fiore, e una a sei) posizionate ai lati della monofora (Tav. XXI) sul lato nord lungo l'antica via Francisca e all'interno, una croce templare dipinta su un peduccio d'imposta della costolatura di una crociera.



stella poco distante dalla monofora, indicano il perpetuarsi di una tradizione simbolica che affondava le sue radici in tempi ben più lontani.

L'insieme di questi dati ancor più emerge per l'assenza di altri elementi decorativi in tutti questi edifici: icone solitarie marcano e qualificano in epoca medioevale i percorsi dell'antica viabilità lungo la dorsale centro-appenninica, dove probabilmente l'Ordine del Tempio possedeva Commende, Ospitali e Chiese, come quella di S. Giacomo nell'area dei Tre Ponti in Montefortino citata dal Crocetti⁸, ma già dal secolo scorso completamente perduta.

Ma unitamente ai Templari altri usarono questo simbolo per individuarsi in queste terre: qui confluirono infatti, fino a tutto il Cinquecento, varie diaspore ereticali come i Catari o Patareni, gli Spirituali detti anche Fraticelli, i Clareni, gli Alchimisti e forse tanti altri. Queste terre d'altura, come altre zone dell'Appennino centro-italico furono per loro luogo di rifugio o di elezione.

A conferma si sono rinvenute nell'Appennino Tosco Emiliano, sulle antiche vie Francische in alcuni piccoli cen-

⁷ A questo proposito anche se non rientra nei fini del presente lavoro segnalò che siamo riusciti a leggere la data scritta nella piccola edicola all'interno dell'antico Oratorio, è MCCII.

⁸ G.Crocetti *Montefortino*, Fermo 1988

tri abitati, emergenze simboliche in tutto simili a quelle dell'area sibillina.⁹

⁹ Nell'appennino Tosco-Emiliano fra Pistoia e Bologna, lungo l'antica viabilità medievale, nella frazione del Castagno e in particolare negli antichi sentieri delle valli delle Limentre, fra Badia a Taona, Treppio e Torri, si ritrovano identici simboli coevi e di identica fattura a quelli riscontrati nel nostro territorio: stelle/fiore a quattro, cinque, sei petali o raggi, fasci di spighe di grano, gigli, emblematiche sarcastiche facce, oltre a mani aperte e al ricorre frequente di coppie di spirali. Fra Torri e Treppio si trova la grotta detta *Buca del Diavolo* con incisioni di attributi

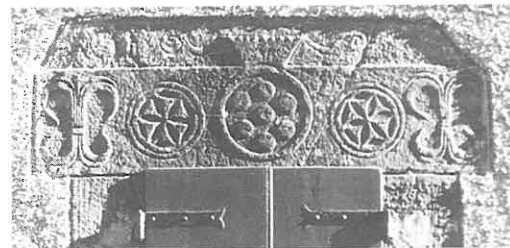


Foto di: F. Cappellini

(Frazione di Torri - Architrave del XVI sec.)



Foto di: G. Tassi

(Montemonaco - Frazione di Rocca, Portale del XVI sec.)

sessuali femminili e maschili, limitrofa ad alcuni massi con una messe di incisioni probabilmente a partire dall'epoca pre-medievale e forse anche pre-cristiana: sasso del Consiglio, sasso della Pasqua, sasso di Catiro o *Cataro*? (Per queste segnalazioni ringrazio l'amico Federico Cappellini di Pistoia).

(Frazione di
Treppio
Architrave del
XVI sec.)



Foto di: F. Cappellini

Significativa la solitaria stella a sei punte, sull'architrave di una finestra di un edificio della prima metà del '400 sempre in Montemonaco. Sintomatica e unica nel territorio la presenza sul portale della stessa struttura di un *tau* probabilmente non riferibile ai Cavalieri dell'Altopascio (Tav.

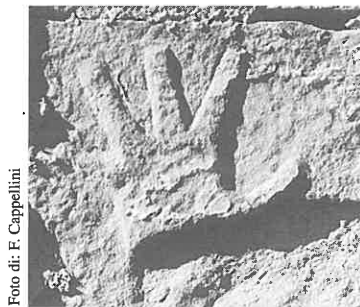


Foto di: F. Cappellini

L'accostamento frequente delle coppie di spirali a stelle in tutto simili a quelle dell'Area Sibillina e in più la mano aperta, sono di attribuzione Catara o Patarena, come confermano i reperti della *Necropoli Patarena di Radimlje* (Raul Manselli 1981) presso Stolac in Bosnia dove confluiscono, attraversando l'Adriatico, - a conferma di quanto affermato nel '91 da Franco Cardini nella sua relazione su "*Giovanni della Marca e le*

streghe" nell'ambito del Premio Internazionale di Ascoli Piceno - alcune diaspore Patarena, dalle zone montane e pedemontane marchigiane ove si erano arroccate. Altri come i Fraticelli riuscirono, specie nell'impervio territorio montano a sopravvivere qui, come nell'Appennino Tosco - Emiliano fino a tutto il '500, probabilmente riciclandosi all'interno di altri ordini monastici o confraternite. La notevole fioritura di simboli a loro ascrivibili sia a Cornaloni e Rocca, che al Castagno, Torri e Treppio lo confermerebbe.



Foto di: F. Cappellini



(Tombe di Patareni nella necropoli di Radimlje - Bosnia, sec. XV)

III), ma a chi in questo antichissimo simbolo amava riconoscersi.¹⁰

Già nel XIII-XIV sec. il monaco e grande alchimista Basilio Valentino ne *Le Douze Clefs de la Philosophie* così scriveva: "*Due stelle sono state accordate all'uomo dagli Dei per condurlo verso la grande saggezza; osservale o uomo! E segui con costanza il loro chiarore, poiché in esse si trova la saggezza*". Ipotizzerei quindi che la coppia di stelle che ripetutamente ritroveremo nel nostro percorso attraverso i secoli successivi, possano essere riferite a Venere e alla Stella Polare degli Alchimisti: la Stella che illumina il cammino è la stella del Nord, la Stella polare dei Magi speculare a Venere, al cui Arcano la grotta della Montagna é Porta d'accesso.

Anche in araldica la stella come cimiero testimonia fin dai tempi di Alessandro Magno, i viaggi nei luoghi dove si potevano sentir parlare "il sole, la luna e le stelle"¹¹.

Si giungeva forse nelle terre della Sibilla come si andava a S. Giacomo di Compostella?

Il toponimo Compostella, da *Campus Stellae*, sembrerebbe abbastanza eloquente, ma *Compos-stellae* è anche un composto stellare di cui la "*Rosada celeste*" è un ingrediente essenziale come narra la tradizione alchemica. Il francese Nicola Flamel, famoso alchimista, e la sua amata Perrenelle raccoglievano infatti la rugiada di Maggio, il mese delle rose, strizzando al mattino i lindi canovacci esposti al cielo stellato, iconografia molto diffusa nei testi di carattere alchemico.

La trascrizione di questo simbolo si conferma nel passaggio all'architettura civile del quattro-cinquecento con una festosa fioritura su portali e finestre dei principali edifici nelle frazioni e nei capoluoghi del territorio amministrativo di Montemonaco e Montegallo, con sporadici reperti in Amandola e Comunanza.

¹⁰ Nel chiederci come mai l'influenza delle varie diaspore ereticali e delle eresie autoctone (non dimentichiamo oltre agli alchimisti, l'influenza del pensiero gioachimita, il movimento dei Sacconi e quello Fraticellesco di Angelo Clareno e seguaci ecc.) in queste terre fu di così vasta portata, ci auguriamo di stimolare con questo nostro contributo futuri approfondimenti interdisciplinari.

¹¹ Cfr. Detlev Kraack nella Sua relazione in questa stessa opera.

A Cornaloni due importanti strutture degli inizi del XVI sec., che dai brogliandi degli inizi del XVIII sec. risultano ancora appartenere a religiosi, hanno nel portale d'ingresso al piano sottostante l'antica strada e in quello dell'edificio soprastante, due teorie decorative interessanti: nella tratta centrale dell'architrave d'ingresso del vano seminterato un trimontium sostiene attraverso due linee oblique convergenti in verticale, un fiore a sei petali centrato alla base di una navicella da cui nasce un albero. Alle estremità dell'architrave, una stella patente a cinque raggi e un disco a cerchi concentrici.

Nell'architrave del portale principale dell'edificio soprastante ritroviamo una bella teoria di tre ordini di decori. Nella formella superiore da una luna calante nasce un albero affiancato da due stelle a cinque punte (Tav. XV), a indicare stando a quanto suggerisce la Tradizione, la Materia dell'Opus alchemica. Al mediano quadripartito un disegno a voltine lunettate, ciascuna con all'interno un ventaglio di tre linee terminanti in alto con ovali, sembra scandire i ritmi rigeneranti della Natura.

All'inferiore una scritta:

*"onia con tempore moderata durant
non nobis domine sed nomen tuum "*

sigillata da una falce di luna calante con scia ondulata a rimarcare il governo di questa fase lunare sulla gestazione di tutte le cose la cui manifestazione dovrà perdurare nel tempo (Tav. XV).

La ritroveremo riportata per intero (*omnia con tempore moderata durant-non nobis domine, non nobis, sed nomini tuo da gloriam*) o parzialmente per economia di spazio, come in questo caso, su portali del XVI-XVII sec. nel territorio di Arquata e Montegallo.

Per comprendere meglio il significato dell'iscrizione dobbiamo compiere un salto indietro nel tempo, quando San Bernardo di Chiaravalle "regolando" l'Ordine dei Cavalieri del Tempio, affidò loro il motto, tratto dal Salmo 113:

"non nobis domine, non nobis, sed nomini tuo da gloriam"

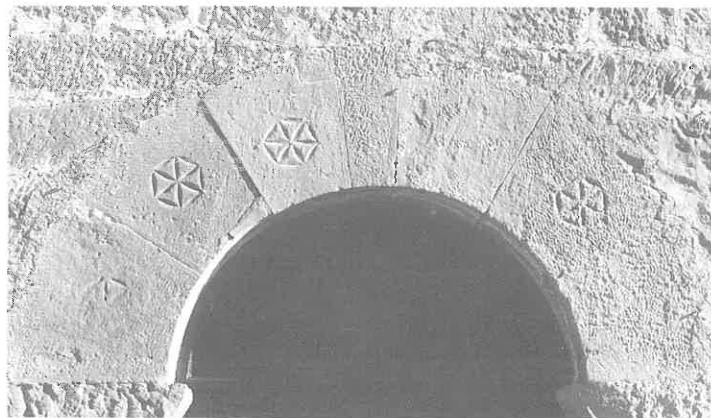
A distanza di poco più di due secoli dalla fine dell'Ordine, nell'aggiungere al motto dei Templari la frase che lo precede *o(m)nia con tempore moderata durant*, si voleva

ribadire in queste terre la continuità di una "tradizione" ininterrotta¹² ben radicata nel territorio e il passaggio del testimone agli ineffabili Confratelli della Rosa+Croce fino alla loro apparizione e alla diffusione in tutta Europa della leggenda di Cristian Rosenkreuz nel sec. XVII¹³.



(Uscertio - Architrave del XVI sec.)

Foto di: M. Carobbi



(Archivolto del portale principale della chiesa di Pistrino - sec. XV)

Foto di: G. Tassi

¹² Assieme a questa, trova riscontro frequente un'altra epigrafe: *mensurata durant*. *Moderata durant* e *mensurata durant* appaiono qui con lo stesso significato: la radicale mens vale mese, misura e quindi tutto ciò che è fatto secondo il ritmo della natura appartiene alla dimensione rigenerativa della stessa e continua nel tempo.

¹³ Con i manifesti apparsi un secolo più tardi sui muri di Parigi e nelle grandi città del nord e le opere in cui si delinea la dottrina Rosacruziana: *Confessio fraternitatis Rosae Crucis*, *Fama fraternitatis Rosae Crucis* e più importante di tutte, *le Nozze Chimiche di Christian Rosenkreuz*.

Rosacruciano sembrerebbe pure il criptico pentagramma inciso sulla facciata del rinascimentale Palazzetto Bonaparte in Ascoli. (Tav. XXIII) Così come fra tutta una costellazione di stelle-rose che andrà ad ornare con estremo carattere le pluriformi trascrizioni (dal Quattrocento al Settecento) del territorio Montegallese, notevole è la teoria di stelle sul portale della chiesa di Pistrino¹⁴ e ancor più significativa é la presenza ad Uscerno in un bell'edificio rinascimentale, di una grande Rosa+Croce ideogramma dei Confratelli ricercatori del Pharmaco Catholico, scolpita sull'architrave di un portale al piano terra, e il motto Templare, trascritto qui per intero, su quello al primo piano (Tav. XVIII).

Sintomatico è il collegamento fra Uscerno e Cossinino "da piedi" frazione di Comunanza a confine con il territorio di Montegallo, in cui si trova un importante complesso architettonico diruto; spicca nella sezione sicuramente più antica, un portale esterno tardo medievale ben conservato dall'eccezionale decoro a stelle rosette oltre ad un'enigmatica trascrizione epigrafica in caratteri arcaici (Tav. XIX) e un altro, interno al I° piano, di raffinata fattura datato 1523 e riferibile all'ampliamento rinascimentale¹⁵, con scolpiti alle estremità una rosetta a sei petali e un giglio centrati dall'orifiamma di S. Bernardino, per me chiaramente riferibili alla stessa tradizione. Il fatto è ancor più rilevante se si considera che Cossinino è situato a monte di Uscerno, giusto ad un quarto d'ora di cammino lungo l'antico sentiero.

Va inoltre sottolineata l'importanza in relazione alla simbologia alchemica di una formella, probabilmente della seconda metà del 500', miracolosamente superstite sulla facciata di un edificio a Comunanza: in sequenza sinistrorsa un fiore a quattro petali precede una *torre-athanor*, seguita da un uccello aggrappato ad una stella patente a sei raggi

¹⁴ Segnaliamo un'inedita epigrafe riportata su un portale del XVI sec. in Pistrino, dalla dicitura: "*mfactus operemur bonum*".

¹⁵ Ad una prima ricognizione appare come su un impianto probabilmente della fine del '300 inizi del '400 si sono aggiunti due importanti ampliamenti: uno riferibile al portale datato 1523, l'altro dell'ultimo quarto del XVI sec. individuabile sulla facciata a mezzogiorno, per la diversa lavorazione dei conci, con la finestra al primo piano dalle raffinate modanature ovolate. Cossinino II è anche al centro di un interessante dibattito per la decifrazione dell'epigrafe.

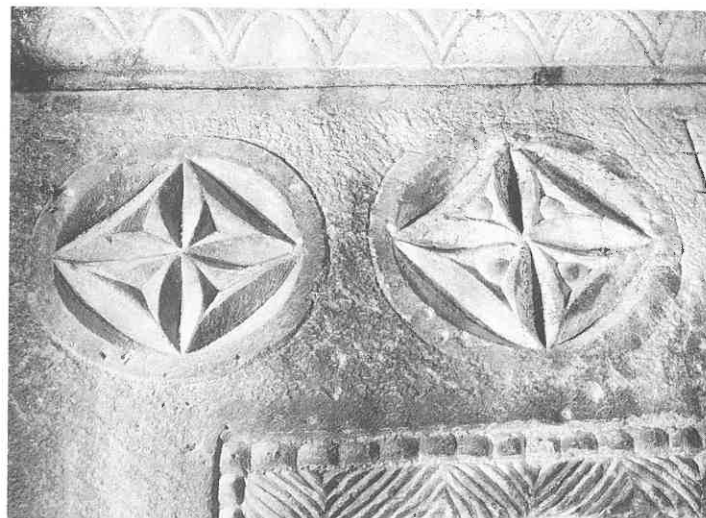


Foto di: G. Tassi

(Particolare del portale di Cossinino)

inscritta in un cerchio. Si potrebbe interpretare come rappresentazione della cozione dei quattro elementi nel forno-athanor fino all'apparizione della testa del Corvo preliminare alla fase rigenerativa e trasmutatoria della materia, simboleggiata dalla stella a sei raggi (Tav. XXVI).

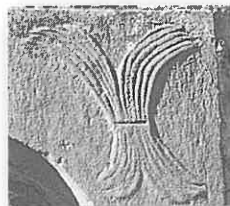
Riprendendo il nostro excursus lungo l'antica Via Francisca¹⁶ che da Arquata, Passo del Galluccio, attraverso S.Maria in Pantano o delle Sibille giungeva a Valleggrascia, la fioritura continua in un edificio del '400 miracolosamente non ancora crollato (sic!) e di squisita fattura che in entrambe le facciate presenta decori a stelle e rosette (Tav. XX) oltre a fasci di spighe o gigli stilizzati. E' quello che oggi rimane di un ben più vasto complesso architettonico. Gli attuali eredi discendono direttamente dagli originari proprietari che, provenienti dalla Spagna, si rifugiarono in Valleggrascia

¹⁶ Sono significativi gli studi fatti dall'Uncini sulla viabilità medioevale transappenninica. Le terre della Sibilla erano attraversate da un'importante via Francisca che giunta a Valleggrascia e Rascio, proseguiva per S.Maria in Casalicchio, Montemonaco, Isola S.Biagio, Colleregnone, Sossasso, per giungere nell'area dei Tre Ponti, presso Montefortino e continuare verso Amandola e il nord.

per sfuggire alla feroce Inquisizione spagnola.

Anche a Rocca di Montemonaco, che dalla qualità delle emergenze architettoniche superstiti ha sicuramente avuto nell'ambito dell'intero territorio Sibillino notevole importanza nel XV-XVI sec., in un complesso edilizio (Tav. XI) attraversato dall'antico sentiero che conduceva alla mitica grotta e nei resti di un probabile ospedale d'impianto quattrocentesco che nella fine del 600' era ancora significativamente di proprietà della Chiesa di S. Maria in Casalicchio, ritroviamo su portali e finestre le stesse icone decorative della trascrizione cinquecentesca di tutto territorio di Montemonaco: quadrifogli e rosette (stelle patenti) a cinque, sei e otto raggi (Tav. X-XI). Va evidenziato, su una monofora, un curioso monte trapezoidale da cui si elevano due linee svasate terminanti con due stelle a sei raggi. Ancor di più la coppia di stelle ad esso collegate ne qualifica il rapporto energetico con l'universo stellare come, i due fasci ansati di spighe di grano annodati al centro scolpiti sulla stessa monofora al lato opposto (Tav. XXII), ne integrano il rapporto con i cicli della natura¹⁷.

E' il simbolo più elequente di tutto questo periodo: per gli abitanti del luogo quello è Monte Sibilla, e anch'io conordo nell'individuare nel trapezio la mitica montagna.



¹⁷ Unitamente a questi simboli naturalistici caratteristici del decoro medievale, iniziano ad affacciarsi interessanti segnali della cultura neoplatonica trasmessi forse dai vari viatores che frequentavano queste terre. Così in S. Giovanni di Montemonaco in fondo alla navata, in alto sulla parete, una nicchia in pietra serena, probabilmente degli inizi del sec. XVI, è incorniciata da due bastoni fioriti con finali a teste di serpenti che si baciano, richiamando gli echi del culto pagano e sensuale della natura (Tav. XXV).

Mi piace concludere questo contributo con la Grotta di Moglietta¹⁸ nel territorio di Amandola: è una grotta naturale sospesa ad un'altezza di 7/8 metri dal piano di campagna. Presenta una forma a "elle" frutto di una probabile elaborazione quattro-cinquecentesca. Nel vano abbastanza ampio con volta a crociera e costolature, una raffigurazio-



Foto di: B. Millozzi

ne alata¹⁹ sovrasta, dall'interno, l'angusta porta di accesso. E anche qui, una delle costolature della volta presenta scolpita una coppia di stelle a sei raggi (Tav. XXVII + partic.).

L'utilizzo senz'altro più antico dell'antro lo ascrive probabilmente a quelle pratiche incubatorie di cui si conserva la memoria nei racconti popolari del luogo; come si narra infatti che si andava nella Grotta della Sibilla e lì si permaneva una notte, per avere in "sogno" il contatto con la Fata, forse in inverno, quando non era possibile per le abbondanti nevicate giungere fino alla sommità del Monte, altre Grotte assolvevano la stessa funzione. Inoltre la grotta di

¹⁸ Ringrazio per questa segnalazione Francesco Coccia e Basilio Millozzi di Amandola.

¹⁹ L'immagine notevolmente corrosa, presenta all'altezza del petto due incavature (probabili seni?) motivo per cui si resta nel dubbio se individuarla come maschile o femminile.

Moglietta appartiene sicuramente a quel topos ideale che, come per il trecentesco eremita-taumaturgo Carlo di Montemonaco, costituiva sicuro rifugio e habitat di elezione.

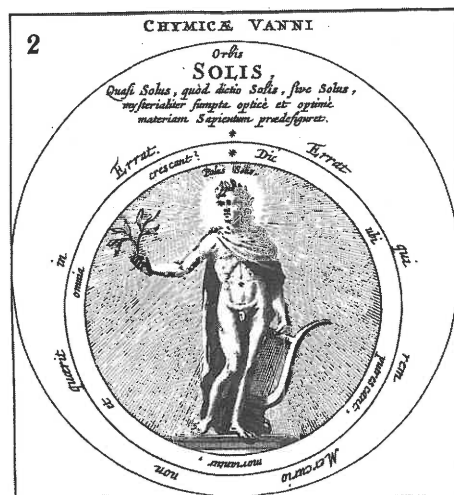
Il motivo della margherita-stella in questa particolare enclave territoriale, si perpetuerà, attraverso i secoli, quale unico elemento decorativo di portali e finestre, fino ai nostri giorni,²⁰ sfidando persino l'influenza della simbologia religiosa tradizionale (Tav. XXIV): come ad esempio si evince dalla croce apposta tardivamente al centro delle due stelle originali sul portale tardo trecentesco di S. Biagio a Montemonaco. In altri casi, a partire dal secolo XVI, queste icone decorative convivranno con quelle religiose come il monogramma di S. Bernardino e altre.

Nel tirare le fila del nostro excursus simbolico nelle Terre della Sibilla spero di aver chiarito quanto esposto in premessa; mi auguro che tutto ciò farà da supporto nell'evidenziare il ruolo primario che l'Archetipo "Sibillino" ha da sempre svolto in questi luoghi catalizzando gente proveniente da ogni dove come ormai ampiamente documentato.

Per cui ritengo e auspico che i sentieri delle stelle-fiore da noi individuati costituiscano una delle sicure tracce per recuperare, attraverso un percorso non solo simbolico ma tangibilmente scolpito sulla viva pietra, la memoria storica e il patrimonio architettonico e culturale di un autentico *Luogo di Potere* cui ancor oggi poter attingere per riscoprire, novelli Cavalieri le proprie radici.

²⁰ Numerosi esempi si ritrovano ad Arquata, Capodacqua, Cornaloni, Montegallo, Uscerno, Forca, Pistrino, Piano, Rascio, Valleggrascia, Rocca, Montemonaco, Amandola, Comunanza ecc. Ancor oggi l'ultimo scalpello vivente a Montegallo, erede di un'antica tradizione familiare orna, capitelli, architravi e camini con le *rose-stelle* in questione!

Le terre della Sibilla appenninica, antico crocevia di idee scienze e cultura

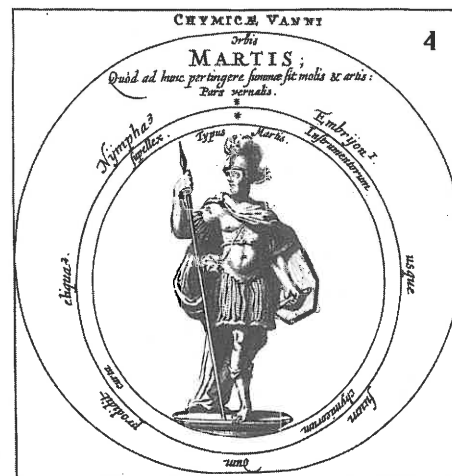


Cavea, classicamente tradotto come gabbia, recinto o platea teatrale, indica più semplicemente la cavità, il buco, il luogo in cui dimorano le Sibille, idest *cavea virginum faticanarum*, cioè la cavità delle vergini fatidiche. Definendo l'autore per "Vergine Sibilla" *faemina vel puella cujus pectus Numen recipit*³ e cioè donna o fanciulla il petto, il ventre della quale riceve il nume o, si potrebbe più liberamente tradurre, la cui coscienza

netta e pura è rientrata in possesso di volontà, potenza e maestà creative⁴.

Rem foris in villa demonstrat dena Sibylla - questa l'insegna posta in alto all'incisione così tradotta letteralmente dal Quadrelli: *La cosa fuor dalla villa addita delle dieci ogni Sibilla* che sarei propensa a interpretare come l'indicazione da parte delle Sibille della porta d'accesso per iniziare la smutazione alchemica.

Infatti la scritta a contorno del disegno dicitur: *Scala sapientiae, non altum volare; sed humi moraris. Ratio stultitiae, sublimis scrutari, & penes solem nidulari* - interpretabile come la necessità per il Sapiente che è all'inizio dell'opera di non volare in alto, ma trattenersi con i piedi ben piantati per terra in quanto la ragione, il motivo della follia che



spesso assale gli alchimisti incauti, va ricercata nell'ansia di volare troppo in alto, per rifugiarsi presso il sole o verso ciò che come tale appare, nel miraggio di carpirne, come Icaro, il segreto del fuoco e una scintilla di luce ammonia per i propri cerebri. In realtà è proprio

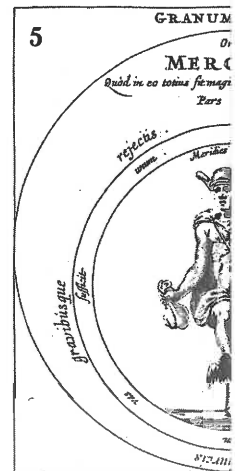
nelle cavità più profonde e "sibilline" che va ricercata la porta d'accesso alla Sapienza Antica.

Nell'ovale poi, incorniciato da un serpente senza né capo né coda simbolo del rigenerarsi perpetuo della vita universale, è raffigurato un paesaggio composito: sullo sfondo un monte non alto dalla forma morbida alla cui base si allarga uno specchio d'acqua contornato solo per tre lati dalle sponde e aperto all'orizzonte; sempre sullo sfondo, ma in secondo piano, si intravede un piccolo borgo turrato che si staglia quasi contro il monte sulla sponda opposta dello specchio d'acqua, mentre un altopiano brullo si schiude come un palcoscenico per ospitare la scena in primo piano.

Dieci donne disposte in circolo, vestite con simile foggia e recanti nella mano sinistra un ramoscello di alloro, simbolo della potestà del Verbo Oracolare, che si innalza fin sulla loro spalla, sono chine nell'atto di incidere con l'indice della mano destra sulla nuda terra misteriose parole formanti le seguenti frasi: *Vade ad formicas et considera quis sit*

³ Servio nel commento a Virgilio.

⁴ *Pectus* tradotto nell'accezione di coscienza netta e pura - *Numen* come volontà, potenza, maestà - *Recipit* nel significato di rientrare in possesso, riacquistare.



modo sorprendente con quella incisa su di una pietra isolata (Fig. 10) presente sulla facciata laterale di un edificio di Valleggrascia del XVII sec., quasi a richiamare l'attenzione del passante.

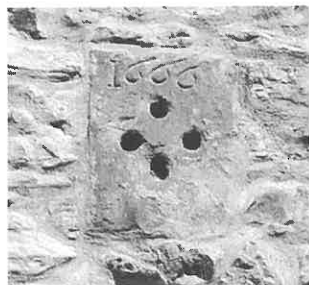


FIG. 10

Questa coincidenza mi ha portato a riflettere sull'aspetto ctonio e incubatorio della chiave "numerica" del 666 che contiene, ribaltato, il 999 cioè il ritmo rigenerante della natura innescato da quel "Santo Benedetto Pentagramma", rammentato dalle Sibille quale ingrediente essenziale di ogni trasmutazione alchemica e, secondo la tradizione, reperibile in luoghi di forte connotazione mitico - simbolica o ad alta concentrazione magnetico - energetica,

come per l'appunto quelli posti sotto il dominio dell'Archetipo Femminile della Sibilla.

Poggerò la mia ipotesi sui seguenti enunciati:

1 *L'esistenza di una tradizione orale custodita, gestita e trasferita dalle donne alle stesse donne di madre in figlia e concernente i segreti della vita e del suo perpetuarsi secondo le leggi della natura manifeste nei tre regni, e di cui dette donne avevano coscienza in quanto "Vergini Sibille" e cioè agenti, veicoli, umana incarnazione della natura stessa e di ogni sua funzione creativa, nutritiva e trasformativa.*

2 *L'esigenza di codificare questa sapienza antica quanto il mondo per renderla più fruibile a tutti, fissandola nei culti, nei rituali, in formule e scongiuri, nelle ricette dei cibi, delle bevande, dei medicinali, e di poi nel simbolismo, nei miti e nelle leggende, purché non andasse completamente persa.*

3 *Il prevalere nel corso dei secoli delle società patriarcali gestite da un potere maschile centrifugo tendente ad allontanare l'interesse personale da quello collettivo e ad assumere una fisionomia spiccatamente antropocentrica e sempre più lontana dagli equilibri naturali, ha indotto a relegare questa tradizione, e ogni sua pur innocua manifestazione, nel ghetto della mera superstizione fino a demonizzare, con essa, il suo archetipo originario.*

L'ipotesi che poggia sull'esistenza di una tradizione sapienziale coniugata al femminile e depositaria dei misteri della vita e della morte, oltre a trovare innumerevoli riscontri storiografici in ogni tipo di cultura, non sempre evidenziati dagli stessi storiografi ma facilmente deducibili loro malgrado, trova oggi maggior conforto nelle nuove scienze antropologiche e nei rinvenimenti archeologici operati un po' dovunque e, pur lasciando ad altre competenze l'approfondimento di questi aspetti, voglio qui solo evidenziare che nelle aree montane e pedemontane dell'Appennino centro-italico, probabilmente questa sapienza antica si connotò nella tipologia femminile sibillina-autoctona, ben collocata da Joyce Lussu ne *Il Libro Perogno*⁷ e in altre sue opere.

Ma nonostante la fiducia espressa da quest'autrice, innamorata di queste terre e delle loro tradizioni, per me l'intelligenza e la pazienza genetiche delle popolazioni sibilline nel saper tessere e ritessere "i fili della vita e del quotidiano" non potevano essere sufficienti a radicare prima, e a mitizzare poi, la realtà del potere femminile cosciente proprio alla Regina Sibilla e alla sua corte di ancelle.

L'archetipo del femminile, vivo e presente nell'inconscio collettivo di ogni epoca storica e di ogni latitudine, s'individua in un potere creativo e distruttivo insieme, in un solvere e coagulare continuo di forme e di sostanza, in un carattere trasmutatorio tale, da potersi paragonare a quello dell'alambicco, del vaso alchemico per antonomasia, cioè non quale oggetto, bensì quale soggetto di ogni trasmutazione. Col passar del tempo il potere di quest'archetipo cominciò a frammentarsi e distribuirsi in sempre maggior numero di individualità femminili e ad esplicarsi separatamente in diverse funzioni creandosi pertanto l'esigenza di attribuirlo, nella sua interezza, solo alla Divinità: ciò che fino a un certo punto della storia dell'umanità era stato prerogativa di ogni donna, divenne appannaggio di una sola, di un'Unica Grande Dea cui tributare culti e sacrifici. Poche donne, sue sacerdotesse o, come si direbbe oggi sciamane, nell'accezione di intermediarie fra divino e umano, sacro e profano, ne praticavano i misteri.

Nelle aree montane centroappenniniche la cerchia di questa tipologia di donne dovette essere più attiva che altrove, tanto da acquisire nel tempo chiara fama come peculiarità tipicamente sibillina. Mutuata dagli autori Greci e Latini, vati del patriarcato, e dall'incedere delle religioni monoteiste, fu in seguito mistificata nell'icona della Sibilla classica, condannata alla verginità dell'imene e a proferire con la sola bocca le masturbazioni mentali dei suoi manipolatori che, privatata dell'attributo femminile più attivo, ne fecero il simbolo sincretico della loro misoginia.

Nei secoli XIV e XV, forse anche prima, nelle terre circostanti i Monti Sibillini tornarono ad emergere prepotentemente culti matristici primitivi di connotazione sciamanica che, influenzati dalle saghe celtiche, ispirarono nella forma più mistica ed eroica la letteratura cavalleresca e l'amor cortese ambientati nell'Italia Centrale, mentre in quella più sensuale ed erotica dettero impulso alle sette eretiche e ai sabba orgiastici poi attribuiti alle Streghe.

Concordo con Elemire Zolla⁸ che individua sullo sfondo del Piceno Medioevale la *terra d'elezione dell'eresia degli Spirituali*⁹ le cui donne pare avessero il potere di *tramutare in rito il sogno della Dama della Montagna praticando culti incubatori nelle grotte circostanti*, previa la probabile somministrazione di sostanze allucinogene fra cui la mitica mandragola.

*"La Dama si trasformava in serpente... Forse il suo amore come quello tantrico, includeva una visualizzazione delle energie liberate nell'atto sessuale in forma di serpente?"*¹⁰.

Le metamorfosi serpentine della Dama facevano probabilmente parte di un rituale iniziatico di tipo sciamanico che conduceva all'identificazione con Lei per tornare alla primigenia e perfetta forma nell'annullamento di ogni altra sovrastrutturazione formale: una specie di processo junghiano di individuazione attraverso la "simulazione" o drammatizzazione di un simbolico "regressus ad uterum"

⁸ Premio Internazionale Ascoli Piceno 1987 per il volume *L'Amante invisibile* Marsilio Editori - Venezia 1986.

⁹ In un articolo de *Il Resto del Carlino*-21 Febbraio 1987- a firma dello stesso Zolla.

¹⁰ Elemire Zolla, cfr. Nota 9.

fra le labirintiche e profonde cavità del sacro Monte di Venere per cogliere il "secretum" della creazione, acquisendone intelligenza e coscienza.

Anche i Fedeli D'Amore del resto vagheggiarono, forse in forma più mistica, l'identificazione estatica e salvifica con Madonna Venere o Intelligenza d'Amore come, fra i tanti, alcuni versi di Cecco D'Ascoli ampiamente rivelano:

*"I son dal terzo cielo trasformato
In questa donna, che non so chi foi
Per cui me sento onn'ora più beato.
Di lei prese forma el meo intellecto
Mostrandome salute li occhi soi,
Mirando le verità del suo conspecto,
donqua io son ella".*

Il Biondo, riportato da Domenico Falzetti nella sua ricostruzione storica sulla nascita delle leggende dei M.ti Sibillini, dà una descrizione a dir poco orripilante dei riti sciamanici praticati in queste particolari aree, giungendo a riferire addirittura circa gli infanticidi perpetrati sui peccaminosi frutti delle orge dai "Fratellini", tanto da farmi pensare, al lume della ragione, che la superstizione ignorante quivi fiorita, e purtroppo ancor oggi episodicamente presente, sia stata se non generata, sicuramente alimentata proprio da questi bigottissimi commenti, in seguito faziosamente divulgati dal Falzetti. E se pure si fossero verificati episodi tribali e cruenti, sono probabilmente attribuibili a piccoli gruppi di folli isolati, in quanto inconciliabili con l'antico culto sensuale della Natura a cui le pratiche sciamaniche in questione pare introducessero, poiché impernato soprattutto sull'esaltazione delle energie rituali tese alla vitalità e alla fertilità della terra e di tutte le sue creature.

Ma al di là di questa parentesi, è certo che tutto ciò, e non solo ciò, scatenò la Santa Inquisizione che tentò di sterminare gli "eretici" soffocando l'emergente ondata pagana con il cruento intervento di Giovanni da Capestrano uno dei più terribili inquisitori della Marca, poi canonizzato. E con gli eretici anche gli aspetti erotico-sen-

suali della Sibilla Appenninica furono adombrati, demonizzati o confinati nella dimensione onirica, mentre la tradizione misterica femminile tornava sotterranea.

Sono però più propensa a riferire alla morfologia del luogo e all'incredibile energia elettromagnetica che sprigiona, le

motivazioni che inducevano gente proveniente da ogni dove a stabilirsi nelle zone circostanti il M.te Sibilla. Questa montagna fu eletta pertanto non solo a Monte di Venere ma, stando alle emergenze simbolico-decorative riccamente presenti nell'enclave circostante e a quanto si rileva dalla pergamena rinvenuta nell'Archivio Storico del Comune di Montemonaco, a territorio in cui attendere a pratiche trasmutatorie necessitanti di elementi reperibili solo in determinati luoghi, e primo fra tutti, il Mercurio Filosofico degli alchimisti. Ritengo infatti possibile annoverare le terre della Sibilla fra quei siti geograficamente collocati nel nostro pianeta che fungono da serbatoio di energie

specifiche e di misteriosi fenomeni fisici obbedienti a leggi naturali nel corso dei tempi dimenticate, (oggi fortunatamente indagate dalla Nuova Fisica), con la conseguente possibilità per chi entra più o meno accidentalmente in contatto con queste forze, o assiste occasionalmente al loro manifestarsi fenomenico soggettivo e oggettivo, di entrare in simbiosi con esse vivendo, in un'alterazione trans-lucida della coscienza, esperienze al limite o addirittura captando,

in un interstizio atemporale, la memoria della genesi della vita.

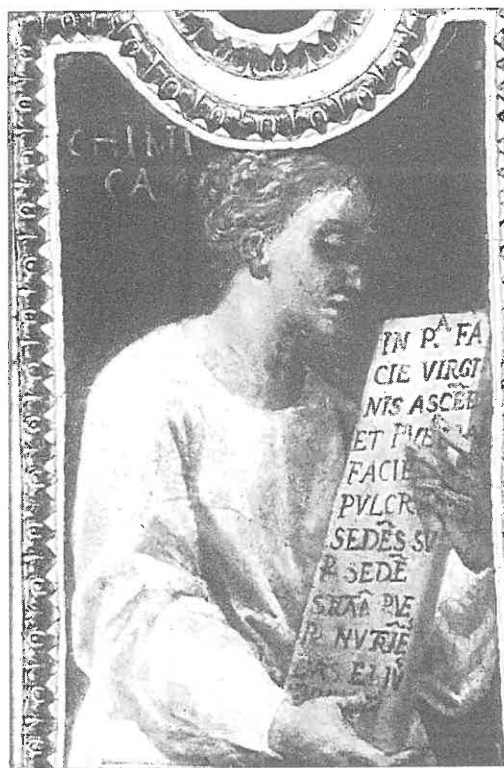
L'appalesarsi dalla cornucopia della Natura, come suggerisce la tradizione alchemica, di una materia quintessenziale, chiamata dagli alchimisti "scintilla d'oro" o "mercurio filosofico" o in altri mille modi, la sua probabile relazione all'universo stellare, il suo potere di coniugarsi agli elementi corruttibili per renderli incorruttibili sconfiggendo la morte, potrebbe costituire poi, la spiegazione fantasmagorica dell'immortalità della Mitica Sibilla e degli abitanti del suo regno, al cui accesso solo l'arcano di Venere, cioè uno stato orgasmico molecolare, poteva introdurre.

In relazione inoltre ai culti incubatori di grotta e a una certa iniziazione alchemica, l'Anonimo compilatore de *Le Nozze Chimiche di Christian Rosenkreuz Anno 1459*¹¹ - anno prossimo alla datazione della Pergamena citata - narra che fu proprio una donna bellissima apparsa in una grotta, a conferire a Rosenkreuz la chiave dell'arcano di Venere su cui poggiarono le basi della Rosa+Croce.

Il simbolo della *rosa*, che comunemente si ritiene pervenuto in Europa attraverso i contatti dell'Ordine dei Templari con l'esoterismo arabo ed ereditato poi dai Fedeli d'Amore, indica la completezza, il raggiungimento del fine ultimo della perfezione e, unito al simbolo universale della *croce* sta a significare la via per cui è possibile la trasmutazione dei due principi (maschile e femminile, yin e yang) e di tutti e quattro gli elementi, attraverso il fuoco d'amore, in un'Unità Perfetta.

Curioso è come il sentiero della pratica trasmutatoria elaborato dalla setta orientale dei Sufi a Bagdad nel XII sec. era denominato *Sebil-el-Uard* che vuol dire *La Via della Rosa* e come il termine *Sebil* riconduca alla nostra Sibilla¹².

Inoltre la mitica data di nascita del fondatore della Confraternita Rosacruciana - 1378 - pare artatamente e



SIBILLA CHIMICA O ALCHEMICA
Da un affresco di M. Bonfini.

¹¹ Editrice Atanor - Roma 1975.

¹² Va sottolineata nel territorio di Montemonaco, a partire proprio dal 1000/ 1100 nella Lastra di San Lorenzo in Vallegrascia, la presenza della rosa-stella sormontata dalla croce, Venere rovesciata e simbolo alchemico dell'antimonio, rielaborato e adottato nel Seicento dai Fratelli Rosa + Croce.

posteriormente incisa a modificare quella del 1578 scolpita (Fig.11) sull'ingresso dell'antro, poi crollato, del Monte Sibilla!

Si potrebbe quindi ipotizzare il riconoscimento di una correlazione fra la grotta della leggenda rosacruciana e quella della Sibilla Appenninica in epoca immediatamente successiva ai Manifesti dei perennemente occulti Maestri della Rosa+Croce. Da ciò evincere la funzione iniziatica della Grotta della Sibilla da parte dei Rosacroce di tutt'Europa convergenti e presenti nel territorio circostante e collegati alla Tradizione Ermetica, e pertanto attribuirle oltre a un uso rituale pregresso di tipo sciamanico, la funzione trasmutatoria sigillata dall'Icona Sibillina e codificata poi nell'Alchimia.

Dalle Sibille classiche storicamente tramandate alle Fate della tradizione Celtica e alle inquietanti Maghe d'Oriente; dalla sciamanica Dama della Montagna che conferisce in uno stato alterato di coscienza fra l'erotico e il terrifico, la visione globale e nuda del regno delle forme per divenire "formati senza forma"¹³; dalla Sibilla della Grotta Del Monte Appenninico con tutte le sue metamorfosi a corollario, dalle più orride e stregoniche alle più sensuali e fascinosi di fata incantatrice di casti e meschini cavalieri; dal folklore delle leggende fiorite sulle fate dai piedi di capra e le streghe beffarde e dispettose; dall'immaginario collettivo delle Genti della montagna riassunto nella visione fra il fenomenico e l'onirico della Fatacina¹⁴; prende sempre più forma la mia eretica ipotesi da cui emerge in tutta la sua maestà la Dama per antonomasia: Madonna Alchimia.

¹³ Jacopone: Giova diventare *formati senza forma* essendo *tornati en prima forma*.

¹⁴ Narraivano i vecchi della zona che bisognava andare a dormire su Monte Sibilla, per avere un contatto diretto con la Regina Sibilla e accedere al suo Regno. Cfr. *La Fatacina o dell'Anima nascosta* - Lando Siliquini in questa stessa opera.



FIG. 11

E perché corredare la nostra Sibilla di un attributo alchemico o ancor più, per la proprietà transitiva, la Dama Alchemica di un attributo sibillino?

L'Alchimia intesa come scienza dell'unità della materia in ogni sua manifestazione dalla più greve alla più attenuata, così come da me intesa, era anticamente considerata patrimonio delle Caste Sacerdotali¹⁵ e in seguito di pochi eletti¹⁶.

Quando la moderna fisica e le altre scienze sperimentali erano ancora ai primordi e solo vati e profeti erano autorizzati a investigare l'ignoto, il potere della materia era incontrastato e le sue leggi regnavano sovrane sui destini dell'universo visibile e invisibile. Gli uomini ne subivano gli effetti fenomenici mentre le donne, un po' più fortunate, ne vivevano dal di dentro i misteri attraverso la ciclicità biologica del loro corpo sintonizzato ai ritmi della natura e agli eventi di nascita e trasformazione della vita. Stuprare questi misteri e vivisezionarli per sfociare nel dualismo più aberrante fino alla loro millesimale frammentazione significò l'esito di una collettiva follia.

Ma i misteri della vita e della morte, camaleonticamente trasformati in Mito, continuarono ad essere custoditi in ogni cultura e, tradotti sotto forma di simboli, presero a popolare come Archetipi la dimensione metapsichica e l'inconscio collettivo.

Come ritornare a riappropriarsi della memoria dell'unità della materia? E come ritornare a praticarne il culto?

L'inganno del dualismo condizionava fino al punto da far temere di dover rinunciare alla parte migliore di sé stessi per abdicare, lo spirito sublime e divino, alla materia corrotta e brutta. Ciò generò varie dispute fra dotti, mistici, artisti, spiritualisti e materialisti e sorsero diverse scuole di pen-

¹⁵ Agli Egizi si dice l'abbiano trasferita i Caldei che pare non fossero un Popolo ma una Casta Sacerdotale di origine Atlantidea o addirittura di provenienza stellare (extraterrestre? Sic!).

¹⁶ Ermete Trismegisto cui è attribuita *La Tavola Smeraldina* e tutti gli esponenti (iniziati), susseguendosi nel tempo fino ai giorni nostri, della Tradizione Hermetica occidentale che da questo mitico personaggio trae il nome e deriva insegnamenti e pratiche.

siero, filosofie, religioni e scienze più o meno esatte. Infine lo spirito trionfò sulla materia vincendo molte battaglie, e la tradizione collegata alla naturale unità delle cose, fu confinata a vita sotterranea come la nostra Sibilla.

Fu così che qualcuno pensò di accendere i fornelli e di codificare un'arte che consentisse di tentare una risoluzione al problema e, attraverso una complessa sperimentazione, potesse verificare i parallelismi e le analogie fra le leggi evolutive della materia e quelle cui da sempre obbedivano i tre regni della natura.

Fu coniato e importato dal Medio Oriente¹⁷ il termine Archimia, per distinguere quest'arte pratica dalle speculazioni filosofiche, ma in realtà, per me, fu come voler mascherare con esotici veli da odalisca la stessa, amorosa Dama, simulando maggior disattenzione per i suoi sensuali e temuti favori.

L'inganno fu però scoperto e anche l'alchimia fu annoverata fra le eresie condannate dalla Santa Inquisizione e nel 1452 tutto il territorio di Montemonaco in cui quest'Arte liberamente era praticata unitamente allo "sciamanesimo" naturalistico di matrice italica, stava per pagarne le spese con la scomunica, come attesta la pergamena rinvenuta nel suo Archivio Comunale.

Sono propensa a credere infatti che il risorgere della Scienza della Natura da potersi intendere come l'ars practica cui, fra gli altri, fanno riferimento a corollario delle loro opere astrologiche l'Ascolano Francesco Stabili e il Cerretano Giovanni Pontano¹⁸, indichi il fondamentale trait d'union fra la tradizione naturalistica perpetuata nell'area sibillina e quella alchemica. Il seguente sonetto alchemico sulla Pietra Filosofale attribuibile¹⁹ a Cecco d'Ascoli tratto dal Codice Magliabechiano (N°308), presentandoci Cecco alchimista, ne costituisce la riprova:

¹⁷ L'alchimia, così codificata, penetrò nel mondo romano-cristiano in un primo tempo attraverso Bisanzio e più tardi e in misura ben maggiore attraverso la Spagna occupata dagli Arabi (Titus Burckhardt *L'Alchimia* Edizione Paolo Boringhieri - Torino 1961).

¹⁸ Cfr. Patrizia Calenda nella sua relazione su Pontano in questa stessa opera.

¹⁹ Zenatti, Rosario, Mazzoni e altri.

*"Chi solvere non sa, né assottigliare
corpo non tocchi, né argento vivo
per chi non può lo fisso el volativo
tenere chi non sa de duo un fare.
Fatelo dunque stretto abbracciare
con acqua viva e sal disolutivo,
tere bene e coque piane si che sie privo
della terra mama la qual lo fa celare.
Allora vedrai fuggire la morte obscura
et ritornar lo Sole lucente e bello
con molti fiori ornato in sua figura.
Questa è la pietra, questo è quello
delli filosofi l'antica scrittura
Che sull'incudine batte lo martello".*

Ancor più mi sento confortata da Elemire Zolla²⁰ che attribuisce all'Umanista Pontano, considerandolo alchimista ed ermetico, la disquisita paternità dell'alchemica *Lettera sul Fuoco Filosofico*²¹ in quanto interlocutore insieme a Ferdinando d'Aragona di Ludovico Lazzarelli di Sanseverino (1450-1500) nell'opera di questi: *Crater Hermetis*.

Anche nella lettera di Pontano si disquisisce sulla Pietra Filosofale e su quel Mercurio Filosofico o "Fuoco Sacro" degli Alchimisti di cui le terre della Sibilla Appenninica avevano fama di celare il segreto.

Non solo le genti dei M.ti Sibillini attendevano infatti a pratiche alchemiche considerate eretiche, giungevano anche cavalieri da ogni dove e, dietro l'apparente fantomatica consultazione dell'Oracolo Sibillino cercavano in realtà di apprendere i segreti dell'Arte, captare gli ingredienti idonei alle operazioni spagiriche e alle trasmutazioni metalliche, e chissà che non domandassero alla Sibilla Alchimia le chiavi di accesso al suo aureo paradiso o lo scioglimento del "gran segreto" da Lei sigillato.

²⁰ Elemire Zolla *I Mistici* Garzanti - 1963 - pagine 827 e 847.

²¹ La *Lettera sul "Fuoco Filosofico"* di Pontano si trova nel manoscritto N°19969 esistente nella Biblioteca nazionale di Parigi; del XVI sec., proviene dall'Abbazia di Saint-Germain des Près e faceva parte della collezione Sègnier-Coislin. (Mario Mazzoni *Lettera di Giovanni Pontano sul Fuoco Filosofico* - Casa Editrice Toscana S.Gimignano - 1930).

Così pare confermare Cecco d'Ascoli in alcuni versi de *L'Acerba*²² in cui a mio parere, indicandone l'ubicazione "*Fra il gonfalone e il pozzo e il fuoco sacro*", allude alla provenienza stellare e al nascondiglio ctonio del mercurio filosofico, sottolineando che l'Archetipo Sibillino ne "sigilla" con venereo fuoco il matrimonio con la materia, resa così incorruttibile e immortale.

Fra tanti Cavalieri di cui è storicamente accertata la presenza in quest'area di estrema liberalità, anche Antoin de La Sale fu certamente un alchimista, come lo erano i suoi mandanti, i Duchi de Bourbon, Charles e Agnese, e gran parte del loro parentato²³.

Oltre alla coincidente assonanza del nome *La Sale*, riferibile al *Sale*, intermediario in alchimia e conciliatore delle due forze antagoniste, stabilizzatore di equilibrio e principio della cristallizzazione, la fibbia o fermail che questo cavaliere provenzale lasciava impresso come sigillo insieme alla sua firma nei luoghi attraversati durante i suoi numerosi viaggi²⁴, richiama il simbolo alchemico del Salnitro.

Come tale appare anche in una miniatura del manoscritto di Chantilly, fra le mani di una Fata alata che fa da contraltare allo stemma di Agnese di Borgogna, poggiato su di un trono sormontato da un baldacchino con la tappezzeria cosparsa dalle "piume" e dalle "violette" della Duchessa (Fig.12).

Anche su di una parete della Grotta che si apriva sotto la corona del Monte Sibilla il de La Sale incise nome e sigillo, pur artatamente negando nel suo manoscritto di essere entrato oltre il vestibolo. Cosa piuttosto improbabile o quantomeno metaforica: infatti l'improbabilità è sorretta da varie contraddizioni presenti nel suo diario fra cui l'estrema dovi-



FIG. 12

²² *L'Acerba* Edizioni Cesari - Ascoli P. 1927 - Libro IV Cap.III 3611:

"Lo spazio che su fra le stelle vedi/ Fra il gonfalone e il pozzo e il fuoco sacro/ Il gran segreto voglion che tu credi./ Li sono li caratteri segnati./ Le lor virtuti qui non ti dissacro/ Quai fur dalla Sibilla sigillate."

²³ Nel Castello dei Bourbon viene ricordata la presenza de *L'officine de l'alchimiste* (cfr. la relazione di Liliana Sanino e Gennaro Vitalone in questa stessa opera).

²⁴ Lo stesso Sigillo si trova nella Basilica di San Francesco ad Assisi e nella Cattedrale di Spoleto.

zia di particolari con cui ne descrive l'interno, mentre, volendo intendere metaforicamente la sua asserzione, quale alchimista egli ha voluto probabilmente significare di non essere andato oltre una certa fase dell'Opera trasmutatoria.

Nulla però vieta di pensare che egli sia riuscito a completarla in seguito, durante il suo successivo viaggio nelle

terre della Sibilla²⁵.

Chissà dopo di lui quanti altri salirono alla mitica grotta mossi da simili intenti! Nel corso dei secoli, pur confinato nella mera leggenda, l'antro è stato oggetto di svariati pellegrinaggi da parte di studiosi, letterati, ricercatori e semplici curiosi.

L'Accademico di Francia Gaston Paris e il Senatore Pio Rajna giunsero nel 1897 a esplorare i Monti Azzurri, sulla scia dell'entusiasmo suscitato loro dal revival della letteratura cavalleresca medioevale, riportando in auge il Mitologema sibillino che, negli anni '30 divenne oggetto di studio da parte di storici e filologi. Fra questi il Belga Fernand Desonay

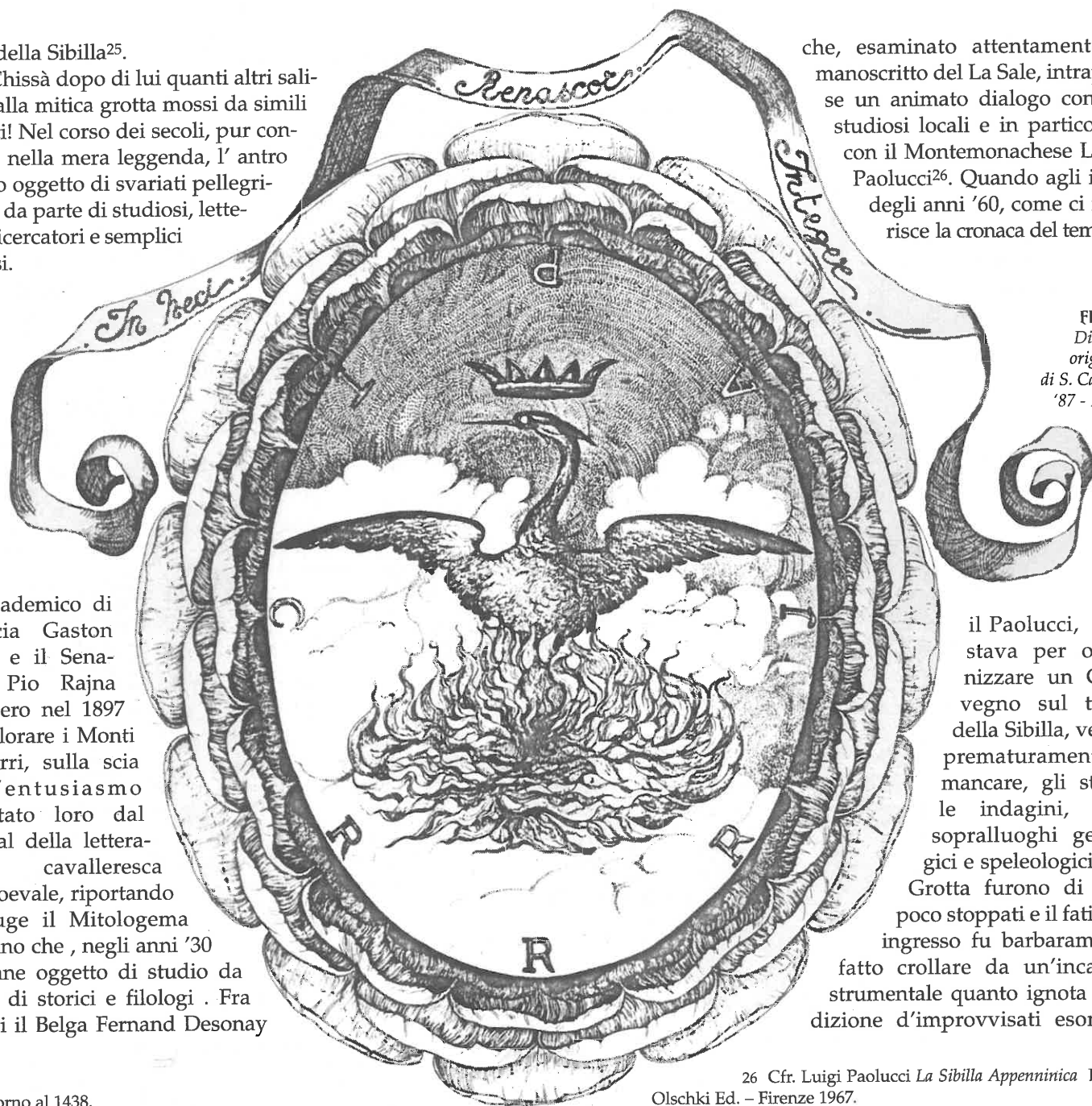


FIG. 19
Disegno
originale
di S. Carobbi
'87 - Lucca

che, esaminato attentamente il manoscritto del La Sale, intraprese un animato dialogo con gli studiosi locali e in particolare con il Montemonachese Luigi Paolucci²⁶. Quando agli inizi degli anni '60, come ci riferisce la cronaca del tempo,

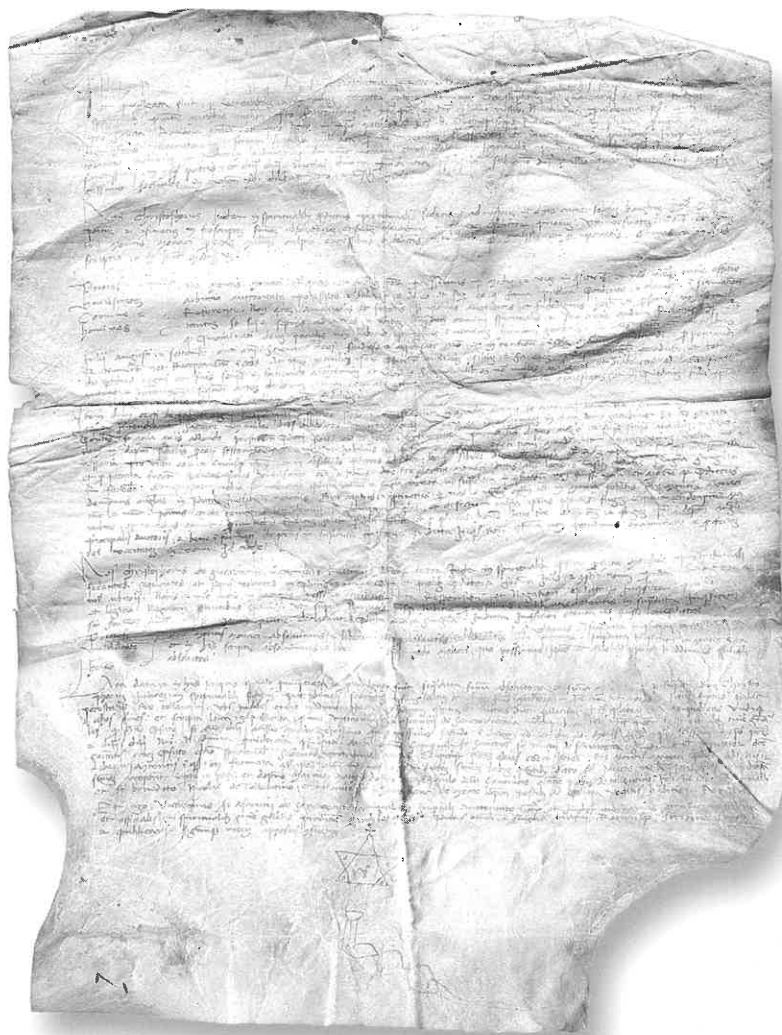
il Paolucci, che stava per organizzare un Convegno sul tema della Sibilla, venne prematuramente a mancare, gli studi, le indagini, e i sopralluoghi geologici e speleologici alla Grotta furono di lì a poco stoppati e il fatidico ingresso fu barbaramente fatto crollare da un'incauta, strumentale quanto ignota spedizione d'improvvisati esorcisti

Le terre della Sibilla appenninica, antico crocevia di idee scienze e cultura

ALCHIMIA E SCIENZA DELLA NATURA DAL MEDIOEVO ALL'UMANESIMO

ALCHIMIA: TRA SPAGNA, REGNO DI NAPOLI E TERRE DELLA SIBILLA

Massimo Marra*



PERGAMENA DEL XV SEC.

(Archivio Storico del Comune di Montemonaco - Ascoli Piceno)

Un paese di montagna, tagliato fuori dai grandi traffici mercantili, dai grandi flussi di uomini e culture che attraversano le strade tra oriente e occidente nel periodo compreso tra Medioevo e Rinascimento, non certo teatro di rivolgimenti ed eventi storici, quanto, si suppone, del tranquillo svolgersi di una vita laboriosa e sempre uguale, scandita dai rintocchi del campanile della chiesa e dalle fatiche quotidiane di artigiani, agricoltori e mercanti, talvolta alle prese con una natura dura e difficile, come accade spesso a queste altitudini.

È questa l'immagine che, con ogni probabilità, si affaccia nella mente del turista distratto cui si volesse chiedere di dipingere con l'immaginazione un ritratto della Montemonaco del XV° sec.

Grazie al rinvenimento della pergamena¹, oggetto privilegiato di questa iniziativa, sappiamo tuttavia che un tale quadro sarebbe inesatto, oppure assai parziale.

Apprendiamo oggi di un volto nuovo di Montemonaco che nessuno avrebbe sospettato: l'essere un crocevia, un punto di incontro tra idee e persone che da vari punti d'Europa avevano scelto questo paese, suscitando l'attenzione dell'Inquisizione e attirandosene gli strali, che condurranno a un'indagine ed a una successiva assoluzione.

Nel mistero, avvolto nelle nebbie della storia, di episodi e personaggi di cui forse non sapremo mai null'altro, rimangono tuttavia punti su cui l'indagine storica e la riflessione culturale possono indagare, gettando un po' di luce che permetta almeno di intuire qualcosa di questo aspetto tanto insolito di Montemonaco.

* Studioso del Misticismo Cristiano e Dottrine Esoteriche Occidentali - Saggista

Rimane da spiegare il motivo fondamentale di questa scelta, l'attrazione misteriosa che la forza del mito, il *genius loci* può esercitare, affascinando i colti viaggiatori che qui dovettero transitare.

La leggenda della Sibilla incanta e conquista poeti ed intellettuali, lo sappiamo, proprio in questo periodo, e la forza dell'archetipo materno di remotissime origini, nascosto dal mito sibillino, probabilmente è il potente magnete che attirò viaggiatori tanto inusuali per queste zone. La persistenza di un tessuto mitico ripeterato e diffuso nel tempo e nello spazio dalle opere e dalle visite di Francesco Da Barberino, Antoine de La Salle ed altri, fuse senz'altro da importante cassa di risonanza per i viaggiatori che qui si dettero convegno. Luogo di profezia e viaggio immaginale ed iniziatico, la montagna sacra alla Sibilla dovette essere vissuta come propiziatrice di studi e filosofie fortemente permeate dello stesso mistero e della medesima magia di cui era permeato il mito sibillino.

Ma chi erano, da quale esperienza culturale e filosofica venivano, verso quali orizzonti volgevano i loro sguardi, di cosa si occupavano questi uomini provenienti da tanto lontano, tanto temuti e sorvegliati da attirare sull'intero paese l'attenzione degli inquisitori?

Sarà forse importante, per comprendere la radice più autentica ed il significato culturale di quella magia e di quella alchimia la cui pratica veniva contestata (e che rimarrà a vario titolo oggetto d'attenzione dell'Inquisizione fino al tardo '600) a questi personaggi, fermarsi ad analizzare l'ambiente culturale e le principali linee di formazione di quella filosofia naturale, di quell'ermetismo che, a partire dalla traduzione di testi arabi in latino medievale, rappresenterà forse un punto di snodo centrale attraverso cui si formerà l'identità filosofica e scientifica occidentale. Tra i vari luoghi di provenienza citati in riferimento ai nostri misteriosi viaggiatori, ve ne sono due forse che vanno particolarmente tenuti in considerazione, per il loro essere in qualche modo patria elettiva di quel grande processo di tra-

smissione e collegamento tra la cultura filosofica e magico-astrologica araba e la cultura europea, ovvero la Spagna ed il Regno di Napoli.

Forse non sapremo mai chi furono in realtà e quali avventure vissero gli alchimisti quattrocenteschi, i misteriosi Angelo di Aversa e Giosué del Regno di Napoli, né gli amici di Ser Catarino che, alchimisti essi stessi e provenienti dalla Spagna e da Napoli, protessero i due perseguitati.

Potremo però esplorare, alla luce delle recenti ricerche, gli ambienti culturali e scientifici da cui essi provenivano, la storia delle idee alchemiche in due regni (quello di Napoli e la Spagna) che furono probabilmente i luoghi di maggior fermento nello studio delle scienze ermetiche e infine capire quale fosse e cosa significassero in termini storici e filosofici la magia e l'alchimia della cui pratica si volle accusare un intero paese. E capire ciò, seppur a grandi linee, è andare assai lontano nel tempo.



MONTEMONACO AI PIEDI DELLA SIBILLA
(Foto dei primi del '900)

L'ALCHIMIA TRA ORIENTE ED OCCIDENTE

Tra il quinto e sesto secolo a.C., mille anni prima dei nostri alchimisti quattrocenteschi, l'eresia nestoriana², messa al bando dal concilio di Efeso del 431, diviene religione ufficiale della chiesa siriana, completando così il distacco antagonistico con Bisanzio e Roma. Il trasferimento della celebre scuola nestoriana di Edessa (in cui si formavano i più importanti quadri della chiesa orientale), dovuto proprio alla persecuzione post-conciliare, in territorio sassanide, a Nisibi, provocherà una novella espansione dell'eresia nestoriana in quelle contrade, nonostante le persecuzioni sassanidi.

È proprio in questo periodo che il clero nestoriano provvede alla traduzione in siriano di parte consistente del *corpus* di scritti filosofici e scientifici greci.

È una religione conso-

lidata, con un clero organizzato e fiorenti centri di cultura, quella con cui entrarono in contatto gli arabi che conquistarono la regione agli inizi del VII sec. E si trattò di un contatto proficuo, poiché gli arabi mancavano di quadri amministrativi e politici e molte volte sarà proprio il clero nestoriano a fornirglieli. Ciò, con qualche eccezione (tra VIII e IX sec.), offrirà ai nestoriani la possibilità di godere di un lungo periodo di tempo scevro di persecuzioni, nel quale prende il via una fervida attività culturale e scientifica, che culmina nella titanica attività di traduzione dal siriano all'arabo di quasi tutto il patrimonio filosofico e scientifico dell'antichità classica. Questa è una attività assai caldeggiata dagli stessi califfati, poiché è proprio da queste traduzioni che prende ben presto vita l'imponente *corpus* delle traduzioni arabe, attraverso cui l'Occidente rientrerà in contatto con frammenti della cultura classica, arricchiti immensamente dalla produzione culturale musulmana.¹

Il contatto della civiltà araba con la tradizione scientifica e filosofica greca è la storia di una fecondazione. L'attività di traduzione e di commento, la riflessione filosofica islamica sul patrimonio greco si sviluppano in maniera talmente feconda da costituire una delle stagioni culturali più proficue nella storia dell'umanità. Intorno all'VIII-IX sec. A.C., nei territori arabi studiosi nestoriani, arabi, harraniti, ebrei condividono, attraverso il comune uso dell'arabo e la pratica delle traduzioni dal greco e dal siriano, una delle stagioni culturali più feconde della storia.

A partire dalla tradizione appresa dai presocratici, dai pitagorici, da Platone, da Aristotele, da Porfirio, da Galeno fino agli scritti ermetici alessandrini, a Bolo di Mende, a Zosimo, il vasto, ricchissimo laboratorio della cultura islamica, tra l'VIII sec. e il XII vede fiorire, tra gli altri, personalità come Jabir, Ibn-Sina Al-Kindi, Ibn-Rushd, Al-

¹ Per il nestorianesimo, l'unione in Cristo delle nature umana e divina non è una vera unione ipostatica, ma piuttosto una unione di carattere psicologico e morale (e, dunque, incidentale) realizzata attraverso il pieno accordo della volontà umana con quella divina. Al di là della pur pregnante polemica teologica, nella messa al bando dell'eresia nestoriana giocò indubbiamente il fatto che i nestoriani erano, in buona parte, portatori delle spinte di autonomia ed indipendenza delle gerarchie ecclesiastiche orientali dal giogo, sempre meno tollerato, di Costantinopoli.



Ghazzali, Avicenna, Al-Razi, Abul-l-Wafa, Al-Biruni, Al-Kwarizmi. La filosofia, le matematiche, la medicina, l'astronomia e l'alchimia conoscono una stagione di progressi enorme ad opera di arabi che spesso si formano proprio nei domini europei di Spagna: la città di Cordova e l'intera Andalusia costituiscono un vero e proprio centro internazionale di approfondimento scientifico e filosofico. Dall'estremità opposta dei domini islamici, altra linfa arriva dal contatto con la filosofia, l'astronomia e la matematica indiane, con relative traduzioni dal sanscrito.

Dal punto di vista delle scienze ermetiche, un avvenimento importante sarà la conquista di *Harran*, a pochi chilometri dal centro nestoriano di Edessa, ultimo baluardo di una variante di un culto arcaico del dio Sin, babilonese divinità lunare, che aveva attraversato indenne le dominazioni di greci, medi, bizantini e persiani. Ad Harran si adoravano divinità che incarnavano pianeti e metalli, in un culto ed una rituale che ricordano assai da vicino la struttura fondamentale e la simbolica della filosofia ermetica. Nel 933, minacciati di eccidio dai musulmani, gli harraniti "contratteranno" la propria entrata nell'Islam ottenendo il nome di *Sabieni*, dal lemma arabo che indica i discepoli originari del profeta (ma tracce del culto originario continueranno e essere praticate fino al XVII sec.). I Sabieni rimarranno a lungo noti per la loro cultura e la loro scienza, ed Harran rimarrà un importante centro intellettuale. Sabieni saranno studiosi del calibro di Al-Battani (che in seguito abbraccerà l'Islam) o Thabit Ibn Qurra, fondatore di una illustre scuola di scienziati, traduttori e commentatori. Dunque è ragionevole pensare che la cultura ermetica degli intellettuali nestoriani di Edessa avesse attinto non poco da vicini di casa tanto autorevoli.

È dunque tale vasto e complesso intreccio di influenze culturali che si confonde nella grande sintesi della cultura islamica di questo periodo.

Ed è questo il patrimonio culturale che, nel tardo Medioevo, si presenta agli occhi dell'Occidente. Completamente sconosciuta prima di allora, la grande novità delle scienze arabe per l'Occidente medievale è proprio l'Alchimia.

Mentre filosofia, matematica, astronomia, medicina e

magia arabe si innestano in un solco tradizionale consolidato, l'alchimia è l'unica scienza che, per la cultura europea, non ha antecedenti, se non nella debole tradizione dei lapidari e nei ricettari medievali, tuttavia privi di un autentico impianto filosofico complessivo, di un tentativo generale di inserirle in un quadro dottrinario delle scienze e delle conoscenze del tempo. L'alchimia araba, in questo periodo, si presenta come un sistema filosofico, cosmologico e metafisico completo, perfettamente integrato con una concezione ermetica della realtà che fonde astronomia, astrologia, magia e alchimia e che permea tutte le altre scienze.

La data fatidica del primo contatto è probabilmente il 1144, anno in cui Roberto di Chester pubblica la prima traduzione alchemica dall'arabo, il *Testamentum* di Morieno. Roberto era arrivato pochi anni prima in Spagna, probabilmente proprio per avvicinarsi alla lingua e alla cultura araba, ed alla sua opera si deve la traduzione latina del Corano, la traduzione dell'opera del Grande matematico arabo Al-Khwarizmi (morto intorno all'850) e di diverse altre opere arabe. A questo primo contatto, seguono, nell'arco di pochi decenni, le traduzioni di Gundisalvi, Adelardo di Bath e di Gherardo da Cremona (cui si attribuiscono oltre settanta traduzioni), di Juan de Toledo e dei traduttori che lavorarono sotto la direzione dell'arcivescovo Raimondo, che aveva riunito studiosi e traduttori provenienti da tutta l'Europa proprio allo scopo di rendere accessibile agli occidentali il vasto patrimonio della cultura araba. Tutti questi studiosi, formati all'insegna del contatto con la cultura araba, contribuiranno all'assimilazione in Occidente di quella scienza alchemica tanto nuova e misteriosa per esso. Un processo analogo, con qualche decennio di ritardo, si stava avviando nel regno di Sicilia sotto la protezione di Federico II di Svevia, e del suo astrologo ed alchimista di corte Michele Scoto.

A questo punto, l'alchimia inizia il suo percorso che la porterà, nel giro di un secolo, ad occupare un posto rilevante nel quadro culturale dell'epoca. Mentre il processo di traduzione dall'arabo continua, fino ad esaurirsi nel XIII sec., la tradizione alchemica viene interiorizzata e padroneggiata da autori occidentali, fino al punto da provocare la composizione e la diffusione di opere originali di argomento alche-

mico. Il passaggio tra oriente ed occidente è così virtualmente compiuto e l'alchimia inizia un nuovo capitolo della sua storia nomade, il capitolo che porterà poi fino alla rivoluzione di Paracelso ed alla vera e propria esplosione di trattati e pubblicazioni tra XVI e XVII secolo.

La novità della scienza, la mancanza di uno *status* definito e riconosciuto ed il desiderio di acquisirlo furono la probabile molla che portò alla nascita del fenomeno della pseudografia nella produzione di trattati alchemici, ossia della attribuzione di trattati originali a grandi nomi della filosofia del passato, al fine di utilizzarne l'autorevolezza. Vari scritti attribuiti anche ad autori arabi sono, in realtà, di mano occidentale. L'esempio tipico è il Geber latino.

Con le opere del Geber latino inizia una produzione autonoma, che pone al centro del dibattito culturale la sistemazione della nuova scienza nel quadro delle conoscenze del tempo.

Prima di affrontare le prime tappe della diffusione e del radicamento dell'alchimia nell'Occidente latino, converrà dunque osservare brevemente come la nuova scienza fu accolta dalla cultura ufficiale e, soprattutto, dal potere civile e religioso.

ALCHIMIA, CULTURA E POTERE.

Com'è noto, la storia della scienza alchemica, per quanto determinante nella storia della cultura occidentale, è una storia che si svolge interamente fuori dagli ambienti universitari, in una sorta di limbo, una terra di confine che le ha guadagnato una ambigua posizione tra magia e tecnologia, ciarlataneria e misticismo. L'alchimia, depurata della sua carica equivoca ed eversiva, penetrerà nelle università solo a partire dal XVIII sec., opportunamente trasformata in chimica.

Tuttavia è assai interessante il rapporto tra la cultura ufficiale medievale e la neonata scienza alchemica, un rapporto che si configura da subito ambiguo e contraddittorio, sul filo di un equilibrio instabile tra accettazione entusiastica e rifiuto reazionario, incoraggiamento e persecuzione.

Tra le traduzioni che, come sappiamo, circolano durante tutto il XII° e XIII° sec., un ruolo particolarmente importante, per l'autorità dell'autore e le specificità dello scritto, lo assume la traduzione dell'inglese Alfredo di Sareshel della sezione dedicata alle Meteore del *Kit_b ash-Schifa* di Avicenna, il grande Ibn-Siba fiorito tra il 980 ed il 1037. La traduzione circolava acclusa al quarto libro delle Meteore di Aristotele ed, in breve, fu considerata genuina produzione dello stagirita, diffondendosi in tutto l'occidente col titolo di *De Congelatione et Conglutinatione Lapidum*. L'opera ebbe notevole fortuna ed esercitò una profonda influenza durante tutto il Medioevo.

Nell'opera Avicenna espone la dottrina tradizionale araba, secondo la quale tutti i metalli sono composti di Mercurio e Zolfo, in quantità e purezza diversi. Suona però inatteso l'attacco che Avicenna, ad un certo punto, muove contro la teoria della trasmutazione alchemica, in un passo famoso dell'opera.

Per il filosofo arabo, l'arte può solo imitare la Natura, ma i suoi prodotti sono sempre necessariamente inferiori. Dunque, gli artefici non possono mutare un metallo inferiore in uno superiore; al più possono produrre una passabile imitazione del metallo prezioso, cercando di riprodurne le caratteristiche accidentali e superficiali (gusto, peso, colore, lucentezza etc.).

Al di sotto di queste caratteristiche, giacciono le caratteristiche intrinseche, non conoscibili, non percepibili dai sensi. Proprio in quanto non investigabili, tali caratteristiche si pongono ontologicamente al di là della portata di ogni manipolazione. Non si può trasformare e manipolare ciò che non si può conoscere.

Infine, e questa opinione di Avicenna avrà un peso enorme nella successiva trattatistica alchemica, la proporzione relativa dei componenti essenziali di un metallo è diversa da metallo a metallo ed ogni trasmutazione, dunque, può avvenire solo a partire da una trasmutazione dei componenti elementari stessi. Ma tale trasmutazione, per Avicenna, è praticabile solo attraverso la riduzione dei singoli elementi metallici alla loro materia prima, ad uno stato indifferenziato primordiale. La semplice fusione non rappresenta una riduzione allo stato di materia prima, poiché

coinvolge solo le qualità accidentali come il colore, la consistenza, il peso etc..

Come si può facilmente intuire, un simile punto di vista è espressione di una posizione filosofica che, lungi dal coinvolgere la sola scienza alchemica, riguarda tout-court il concetto stesso di tecnologia.

La radicalità della posizione di Avicenna, indurrà un dibattito che, recentemente, è stato oggetto di particolare attenzione da parte degli studiosi.³

Gli alchimisti traevano dal libro di Morieno e dal Liber Hermetis (un trattato manoscritto che circolava spesso allegato al testo di Morieno, probabilmente antecedente al testo di Morieno, probabilmente antecedente al testo di Morieno, probabilmente antecedente al testo di Morieno) le ragioni in difesa della propria scienza.

I loro avversari, invece, facevano proprie le argomentazioni e l'autorità di Avicenna. Nella cultura ufficiale (soprattutto in ambito francescano e domenicano) si accende così un dibattito

di larga portata.

Il domenicano Vincenzo di Beauvais

nello *Speculum Naturale* dà una esposizione descrittiva dell'alchimia essenzialmente neutrale. L'Alchimia è una *Ars mechanica*, una tecnica, i cui presupposti teorici sono da ricondursi alla Filosofia Naturale.

Pur presentando la possibilità oggettiva di frodi e disonestà varie, l'Alchimia, per Vincenzo, è comunque una scienza utile, soprattutto dal punto di vista medico e metal-

lurgico, e dunque merita di essere approfondita.

Decisamente favorevole e parziale è invece la visione di Alberto Magno, alchimista a tutto tondo, che attribuisce all'Alchimia valore privilegiato di tecnica di acquisizione della conoscenza. La *téchne* alchemica per Alberto si ricollega però più alla Magia che alla Fisica.

Più complessa ed articolata la posizione dell'allievo Tommaso D'Aquino, che colloca l'Alchimia tra le *Artes Mechaniche*, consistenti, dunque, a differenza delle *Liberales*, in un *opus corporale*. L'Alchimia è pertanto scienza subalterna alla *Phisica*, e, comunque, l'arte non è in grado di imitare la Natura, poiché non ne possiede virtù e prerogative. Tuttavia, in vari punti della sua opera (il commento alle *Meteore* di Aristotele, e, successivamente, nella *Summa Teologica*) Tommaso ammette sia la stretta correlazione tra Astrologia ed Alchimia, sia la possibilità oggettiva della trasmutazione alchemica.

Altri autori, come Ruggiero Bacone ed Arnaldo Da Villanova, si schierano decisamente a favore dell'Alchimia, conferendo a quest'arte un carattere ed una importanza che la collocano in primo piano nell'ambito del sapere del tempo.⁴

Eppure, nel contempo, innumerevoli capitoli generali dei Domenicani⁵ condannano lo studio e la pratica dell'Alchimia, giungendo a comminare al religioso sorpreso nella pratica dell'Arte pene che vanno dalla reclusione alla scomunica.

Analoghi provvedimenti sono contemplati nel capitolo generale di Narbona (1272) dei francescani, nonché nelle *Constitutiones Generales Antiquae* (1279) dello stesso ordine.

In pieno XIV° sec., Giovanni XII promulga la celebre decretale *Spondent* contro la pratica dell'alchimia, una delle decretali più largamente disattese ed ignorate della storia, che testimonia tuttavia un preciso orientamento del potere nei confronti della nuova scienza che, sempre di più, andava diffondendosi. Nella decretale, gli alchimisti sono bollati come ciurmatori ed imbroglioni e per i loro raggiri sono previste pene repressive.

Analoga considerazione per gli alchimisti è quella espressa nel celebre *Directorium Inquisitorum*⁶ di Nicola



MANOSCRITTOALCHEMICO ARABO
(XVII Sec.)

Eymerich (1376). In quest'opera, gli alchimisti sono inoltre accusati di non esitare, allo scopo di perseguire i propri chimerici obiettivi, ad avere commercio col demonio. Venti anni dopo, lo stesso punto di vista viene ribadito dall'autore in un trattatello (giuntoci manoscritto) significativamente intitolato *Contra Alchimistas*⁷.

Assai più benevoli i grandi giureconsulti medievali, come Oldrado Da Ponte, Giovanni D'Andrea ed Andrea D'Isernia. Tali giuristi sembrano affermare che, se non accompagnata da pratiche magiche e demoniache, e non diretta a truffe ed alterazioni fraudolente, la pratica alchimistica non può essere condannata e va invece considerata uno studio utile e meritorio.

In questo clima generale di ambiguità, è dunque trasparente l'intento dell'inquisitore che accusa gli alchimisti di Montemonaco di praticare, accanto all'alchimia, la magia e la consacrazione di libri maledetti. In tal modo, oltre a collocare l'accusa su di un piano più circostanziato e di riconosciuta gravità, egli poteva far leva su di una diffusa tradizione di superstizioni popolari⁸ che avrebbero potuto, nei suoi programmi, legittimare pubblicamente arresti e condanne.

Restano però, ed è quel che più preme, da comprendere le motivazioni autentiche dell'accanimento del potere nei confronti di una scienza neonata, e dei suoi propugnatori.

Come nota lucidamente lo storico Jean Baptiste Guiraud⁹ "... È innanzitutto evidente che il potere civile si inquietò per l'esistenza delle eresie tanto quanto l'autorità religiosa e a volte di più. Le eresie che più lo preoccupavano non erano quelle che si manifestavano nel puro campo teologico, dal momento che non lo vediamo nemmeno infastidirsi per la negazione della transustanziazione operata da

⁸ L'accusa (cfr. *Sulle tracce della Sibilla* cit.) cita anche la consacrazione di libri maledetti. Si tratta di un *topos* delle tradizioni popolari, che attribuiscono libri magici a Virgilio, Scoto, Cecco D'Ascoli, Cornelio Agrippa etc. È inoltre da sottolineare l'intensa impronta magica nelle tradizioni del territorio dei Sibillini, che, oltre alle leggende relative a Cecco D'Ascoli ed alla Sibilla, beneficia di una certa notorietà nientemeno che come luogo di sepoltura di Pilato.

Berengario di Tours ... Lo impensierivano invece quelle in cui l'errore teologico si alleava con dottrine anarchiche e antisociali...".

In effetti, fin dall'inizio del suo radicamento in Occidente, già con i primi autori occidentali e latini, si delinea una identità eretica della scienza alchemica, che non manca di richiamare i toni più intransigenti di quell'eresia gioachinita che, in quegli anni, non mancava di dividere gli animi, soprattutto in ambienti francescani.

L'accesa predicazione di Gioacchino, dai toni profetici e visionari, non mancava di mettere alla berlina i fasti temporali e la corruzione del potere della Chiesa, minacciando una prossima apocalisse che avrebbe purificato la Chiesa e restituito la cristianità alla purezza evangelica.

I toni accesi della polemica gioachinita, si ritrovano in una serie di scrittori cui la tradizione attribuisce opere fondamentali nello sviluppo della scienza alchemica. Dopo il mago Scoto, amico ed astrologo dell'Imperatore eretico e scomunicato e dopo il controverso Frate Elia da Cortona, Arnaldo da Villanova e Giovanni da Rupescissa¹⁰ sono padri putativi che l'alchimia riconosce senz'altro come propri, ma, riteniamo, non a caso anche due simpatizzanti del messaggio messianico e profetico gioachinita, cui non furono risparmiate (specie, come vedremo, al Rupescissa) accuse e persecuzioni.

In pratica, ciò che si vuole sottolineare, è che l'Alchimia, fin dai primordi, sembra scegliersi i propri padri proprio tra i propugnatori di forme di spiritualità e di politica eversive e rivoluzionarie, saldando in tal modo la propria storia a quella dei movimenti ereticali e spiritualistici più invisi al potere del tempo.

Inoltre, in parte consistente della letteratura alchemica tardo medievale, il simbolismo dell'alchimia come via di salvazione della cristianità, che pone talvolta la scienza delle trasmutazioni come elemento salvifico non solo della cristianità, ma anche della stessa Chiesa di Pietro, rappresenta indubbiamente il sintomo di un forte malessere in

⁸ Su tali personaggi, ci soffermeremo brevemente più oltre, nelle pagine dedicate allo sviluppo dell'alchimia in Spagna e nel Regno di Napoli.

ambienti culturali che nel nuovo, nei primi passi di una scienza simbolica a metà strada tra investigazione naturale e tecnica rigenerativa, trasfondevano tutta la propria insoddisfazione per la potenza temporale e la debolezza spirituale della chiesa di Roma.

Era dunque quest'ultima insidiata nella propria legittimità di mediatrice tra la grazia divina e l'uomo, ed in qualche modo forzata a combattere la neonata scienza. È solo all'attecchimento dell'alchimia nelle sedi stesse della spiritualità cattolica, ovvero nei conventi, che dobbiamo l'inefficacia parziale delle persecuzioni pontificie.

Nell'ombra delle celle monastiche, nelle dimore di corte, col favore e l'appoggio di colti e potenti mecenati, l'alchimia andava, già alle soglie del XIII° secolo, consolidando la sua presenza nella storia del pensiero occidentale, conoscendo un rapido fiorire proprio a partire dalle zone da cui, in virtù dell'incontro con la cultura araba, era penetrata in occidente: la Spagna ed il Regno di Napoli.

I MAESTRI SPAGNOLI

Nel XIII° secolo la Spagna, abbiamo visto, è un consolidato centro di traduzioni dall'arabo, un crogiolo dove culture e filosofie trovano spazio per operare scambi e contaminazioni proficue.

Proprio nell'ambito dei traduttori, personaggi, per quanto spesso assai noti all'epoca, di cui talvolta non ci rimane altra traccia che il nome, prendono avvio i primi passi di quella tradizione alchemica ispanica, cui si attribuiranno i lavori passati alla storia sotto la firma di personaggi del calibro di Arnaldo da Villanova e Raimondo Lullo.

Pedro Hispano, probabilmente portoghese di nascita, nato intorno al 1210, è autore di un *De conservanda Sanitate*, in cui egli stesso si presenta come oriundo di Compostella. A lui si attribuisce anche un *Libro De Compostela*, in cui l'autore descrive diverse acque ed aceti, dalla gran virtù curativa e miracolosa. Gli sono anche attribuiti alcuni di quei ricettari che circolarono per tutto il Medioevo ed il Rinascimento, indifferentemente attribuiti ai più disparati nomi di filosofi di chiara fama. Essendo Pedro

Hispano erudito di grande fama (le sue opere logiche erano largamente usate negli atenei dell'epoca) è assai probabile che le opere a lui attribuite siano in realtà pseudoepigrafiche.

Identica considerazione va premessa per quanto riguarda le opere attribuite a Juan de Espana, altro erudito e traduttore di questo periodo. Tra le opere a lui attribuite spiccano i *Doce experimentos con piel de serpiente pulverizada*. Si ricordi che il serpente è uno dei più arcaici simboli della potenza generativa e rigenerativa della Natura, e, dunque, la pelle di serpente doveva essere considerata oggetto magico e curativo di grande potere¹¹.

Ma la tradizione alchemica spagnola, tra i suoi adepti del 13° secolo, non manca di annoverare perfino un re: Alfonso di Castiglia (1221-1284), il cui illuminato governo gli guadagnò il titolo di *Savio*. Condottiero, politico ambizioso, abile ed accorto (rinunciò ad attribuirsi il titolo di imperatore di Roma solo dopo una lunga contrattazione con Gregorio X) Alfonso il Savio passò alla storia come monarca di grande cultura che, alla sua corte, diede asilo ed impulso a studi scientifici, filosofici e letterari. Poeta egli stesso (di lui ci rimangono le *Cantigas a la Vierge* e varie poesie di argomento profano) gli sono attribuite opere astrologiche e lapidari. Come sempre, l'attribuzione, sulla scorta di studi filologici e storici, è tutt'altro che certa. Del resto, è però noto che, proprio sotto la sua egida, furono composte le celebri *Tavole Alfonsine*, di argomento astrologico, che videro una edizione a stampa a Venezia nel 1453.

In campo alchemico, si attribuiscono a Re Alfonso diverse opere, di cui la più famosa è senz'altro *El Thesoro del Rey Don Alfonso X*, un testo alchemico in versi, composto in castigliano.

L'opera, di chiara impronta simbolica ed esoterica, è nota in varie versioni manoscritte, a testimonianza di una

¹¹ Ancora alla fine del seicento, il celebre medico, astrologo e naturalista Filippo Finella, scriveva un'opera sulle proprietà del veleno delle vipere. In pieno '700, nei ricettari più diffusi (Vedi ad es. l'edizione aggiornata dal figlio Tommaso del *Teatro Farmaceutico, dogmatico e spagirico* del Donzelli, del 1763) ancora erano contemplate preparazioni galeniche che utilizzavano parti di serpente.

duratura e fortunata diffusione. Una versione in lingua spagnola del libro del Tesoro (conosciuto anche come il *Candado* di Re Alfonso) è presente anche nella biblioteca nazionale di Napoli, in un manoscritto databile al XVI° secolo. Secondo l'opinione comune, tuttavia, l'opera è posteriore, anche per la insistente ricorrenza di motivi mitologici di tipico sapore rinascimentale.

Altra opera alchemica attribuita a Re Alfonso è una *Clavis Sapientiae* (pubblicata nel vol. V del seicentesco *Theatrum Chemicum*): sicuramente si tratta di un apocrifo posteriore, a causa degli stridenti errori ed anacronismi storici rilevabili nell'opera.

Di Alchimia si rilevano tracce anche in un'opera di Don Juan Manuel, nipote di Alfonso ed autore del *Libro de Patronio*, un dialogo tra un nobile ed il suo saggio consigliere, prodigo di spiegazioni ed esempi.

Ma se la tradizione alchemica trovò asilo nella corte castigliana, non fu certo assente nei conventi e tra i religiosi. È anzi proprio ad un mistico e filosofo ardente di fervore cristiano e missionario che la tradizione attribuisce uno dei *corpus* alchemici più ricchi ed influenti della storia dell'alchimia.

Il Raimondo Lullo alchimista è quasi sicuramente una delle tante leggende di cui si avvalsero gli anonimi compilatori delle opere a lui attribuite.

Il vero Lullo, il filosofo e maestro illuminato, il missionario cristiano martire, forse, non si occupò mai di Alchimia.

Raimondo nacque intorno al 1232 e, grazie alla sua profonda erudizione, occupò subito il prestigioso ruolo di tutore dei figli di Giacomo I d'Aragona. Intorno al 1265, dopo una profonda crisi spirituale, si ritirò a vita contemplativa ed ascetica, alla ricerca di quel *novel saber* di carattere spirituale, che poi volle trasfondere nelle più belle opere mistiche e filosofiche di un *corpus* ampio, in cui solo da poco tempo si comincia a distinguere l'apocrifo dall'autentico. Di suo ricordiamo, tra le altre opere, una *Ars Magna*, opera di sintesi filosofica, e due opere di mistica e contemplazione che sono tra le sue più note: il *Libre de Contemplaciò* ed il *Libre de Amic e Amat*.

Ottenne la fondazione di un collegio a Maiorca

dove formare leve di frati che parlassero l'arabo per predicare agli infedeli, viaggiò per tutte le corti d'Europa, accompagnato dalla sua fama di filosofo, sapiente e mistico. Visitò Italia, Spagna e Francia. In Italia soggiornò a Napoli, Genova, Pisa, Messina.

Per ben tre volte, si spinse a predicare in Nord Africa. Durante l'ultimo di questi viaggi, nel 1315, egli viene lapidato dagli infedeli che vorrebbe convertire. Gravemente ferito, viene tratto in salvo da un mercantile genovese nei pressi di Tunisi, ma, poco lontano da Maiorca, muore stroncato dalle ferite che hanno minato irrimediabilmente la sua tempra di infuocato ottuagenario.

Gli vengono attribuite un certo numero di opere alchemiche, tra le quali ricordiamo il *Testamentum*, il *Codicillus* ed una *De quinta Essentia* che ebbe anche una edizione italiana, nel 1557. Il *corpus* lulliano è indubbiamente tra quelli che più influenzeranno l'alchimia successiva.

La leggenda del Lullo alchimista è narrata nel *Testamentum Cremeri*, opera di un sedicente abate Cremer, che si presenta come allievo e collaboratore di Lullo. Il *Testamentum* ebbe la sua prima edizione a stampa in un'opera di Michael Maier nel 1518. Narra il Cremer che, dopo aver inutilmente faticato per 30 anni sulle astruserie dei testi alchemici, incontra Raimondo in Italia, e, divenutone amico fedele, ne ottiene finalmente aiuto e lumi chiarificatori. Dopo lunghe preghiere ed esortazioni, egli riesce a portarlo con sé in Inghilterra, dove il Re gli richiede di operare una trasmutazione di un'erorme quantità di metallo vile per rimpinguare le languenti casse reali. A patto che il re si faccia promotore di una crociata (condizione che il monarca sottoscrive prontamente), Lullo acconsente, ed opera il miracolo. Inutile dire che il Re si guardò bene dal mantenere la promessa, ed il povero ed adirato Lullo viene anzi imprigionato, e solo fortunatamente gli riuscirà di fuggire.

I testi lulliani, oltre che sull'alchimia metallica, si soffermano sulla preparazione e gli effetti dell'*Elixir*, l'acqua miracolosa e quintessenziale che guarisce tutti i mali, la meravigliosa panacea universale alchemica.

Troppo lungo e complesso sarebbe pretendere ora di considerare i termini e le peculiarità dell'alchimia dei testi pseudo-lulliani; ci basterà, riallacciandoci ancora una volta

al patrimonio leggendario della tradizione, ricordare che, come si narra, che il filosofo di Maiorca fosse stato convertito all'alchimia dall'incontro, avvenuto a Parigi, con un altro grande alchimista spagnolo, Arnaldo da Villanova.

Arnaldo da Villanova nacque in Spagna all'incirca nel 1240, probabilmente da una famiglia povera e di umili origini. Studiò a Parigi e Montpellier (ateneo dove, alcuni anni dopo otterrà una cattedra di Medicina) e Napoli, dove entrerà in contatto con i maestri della Scuola Salernitana. Sarà a lungo alla corte siciliana di Federico D'Aragona, da cui sarà sempre protetto e favorito. Acquistò rapidamente fama di medico eccelso, che lo portò, già da giovane, nelle corti europee, in Spagna, presso gli Aragona (che gli affidarono anche incarichi diplomatici), in Italia e Francia.

Ma Arnaldo fu anche teologo, e non certo dei meno discussi. Fin da giovanissimo egli si mostra molto vicino alle frange più intransigenti di quei *fraticelli* che alimentarono lungo tutto il XII° secolo la polemica francescana sulla povertà ed il rigore della norma. In questo ambiente, ricco e composito, l'eresia gioachinita continuava a diffondersi ed ad aumentare le polemiche teologiche degli spirituali. Il *De Adventu Antichristi et fine mundi* è uno scritto in forma profetica in cui Arnaldo profetizzava la fine del mondo, il prossimo avvento dell'anticristo (adducendo anche motivazioni astrologiche) ed operava una critica serrata al potere temporale della chiesa. La reazione papale arriva rapidamente con un arresto (fortunatamente brevissimo) nel 1299 a Parigi. Lo salva, probabilmente, il suo *status* di diplomatico della corte d'Aragona. Del resto, Arnaldo non è tipo da intimidirsi, ed in uno scritto successivo riprende i toni polemicisti, spiegando che il vero anticristo è il clero corrotto e secolarizzato. Ne verranno nuove noie, e, stavolta, pare, sarà la sua abilità di medico a salvarlo. Bonifacio VIII sarà guarito da un suo provvidenziale intervento.

Il suo *corpus* alchemico, di eccezionale importanza, è composto di opere la cui eco si riflette negli scritti degli alchimisti successivi, arrivando fino a noi. Il *Rosarium Philosophorum*, il *Semita Semitae*, il *Flos Florum* e la famosissima *Epistola* inaugurano ognuno un filone di imitazioni che durerà per tutto il Rinascimento. L'Alchimia di Arnaldo è spesso intessuta di un simbolismo trasparente. In un suo

scritto bellissimo, la Grande Opera è paragonata alle fasi della passione di Cristo. Anche questa metafora arnaldiana diverrà uno dei *topos* della letteratura alchemica posteriore, in particolar modo nella letteratura seicentesca di ispirazione rosicruciana.

Il medico e filosofo catalano morì per mare, in viaggio tra Napoli e Genova nel 1311.

Intorno alla metà del XIV° secolo, un'altra figura di grande importanza è il francescano Giovanni Da Rupescissa.

Chiaramente vicino, nei toni e nell'intransigente spiritualismo pauperista, al vento gioachinita che, in quel periodo, agitava gli ambienti francescani, il Rupescissa prevedeva lo scatenarsi della collera divina, l'avvento dell'anticristo, e la definitiva punizione degli ingiusti. Chi fossero gli ingiusti ed iniqui nel mirino del frate-alchimista doveva essere per tutti molto facile da intuire. Gli strali del Rupescissa, non furono certo unici nello stigmatizzare l'iniquità e la corruzione che il gioachinismo attribuiva alla Chiesa.

In effetti, parlare della storia del Rupescissa significa evocare la lunga serie delle persecuzioni cui il frate fu sottoposto. Imprigionato nel 1345 per la prima volta, ci sono note altre due condanne, rispettivamente nel 1349 e nel 1356. Privo degli appoggi e della fortuna che aveva assistito Arnaldo, l'infuocato frate fu dunque più volte nel mirino dell'intolleranza del potere.

Gli si attribuiscono due opere alchemiche di grande importanza: il *De Consideratione Quintae Essentiae*, che verrà rimaneggiata ed attribuita a Lullo in epoca rinascimentale, ed il *Liber Lucis*. Proprio il Rupescissa (ad esempio nell'introduzione al *Liber Lucis*) è tra coloro che, dichiaratamente, considerano l'Alchimia via salvifica per il popolo e per la Chiesa di Dio.

A quasi due secoli dalla grande figura di Re Alfonso, la corte Castigliana conobbe un'altra importante figura di iniziato ed alchimista, in pieno XV° secolo, col Marchese De Villena.

Le cronache ce lo dipingono come un cortigiano abile ed intrigante, ben versato nei raggiri della politica di corte per procurarsi favori e titoli. Nel contempo, dalle fonti

coeve e successive, emerge la figura di uomo di enciclopedica cultura e di vasto ingegno, nei più diversi campi del sapere, ed in particolar modo nelle scienze occulte.

Promosse una poesia carica di motivi allegorici e simbolici (compose un *Arte de Trovar*) radunando intorno a sé una sorta di corporazione di poeti. La sua passione di studioso delle scienze occulte ci è tramandata da una serie di aneddoti e racconti, ma, per quanto concerne i suoi studi alchemici, ben più consistenti sono le tracce che ci permettono di annoverarlo tra i discepoli dell'Arte.

Il suo *Tratado de la Lepra* contiene riferimenti e citazioni dallo pseudo-Geber e dalla *Turba philosophorum*. Di chiara ispirazione ermetica è pure *Los trabajos de Hercules*, la sua opera più nota. Secondo molti, al De Villena è pure da attribuirsi la redazione del *Thesoro* alfonsino.

L'alchimia quattrocentesca del marchese De Villena è un'alchimia già matura, in cui simbologia mitologica, artigianale ed esoterica si intrecciano a delineare la via alchemica di rigenerazione interiore, di dignificazione della materia plumbea.

È da questa alchimia che, forti di una tradizione estesa e consolidata, venivano con i loro libri e codici gli anonimi alchimisti spagnoli di cui ci è arrivata notizia nella pergamena di Montemonaco. Essi affrontavano l'impervio viaggio per incontrare, sotto l'egida della regina Sibilla, i meridionali discendenti di Michele Scoto e Cecco D'Ascoli.

L'ALCHIMIA NELL'ITALIA MERIDIONALE, TRA MEDIOEVO E RINASCIMENTO.

In una opera del 1925 di capitale importanza per lo studio dell'alchimia in Italia, dal titolo *Sulle fonti storiche della chimica e dell'alchimia in*

Italia, Giovanni Carbonelli, riprendendo una precedente affermazione del Berthelot, affermava che la maggior parte dei manoscritti di alchimia provenissero del nord Italia, o fossero comunque di autori settentrionali. Appena quindici anni fa, un parziale spoglio di alcuni fondi della sezione manoscritti della biblioteca nazionale di Napoli, ad opera dello storico della scienza Andrea Forte, rivelava la presenza di oltre una ventina di codici (tutti risalenti al periodo tra il XV° ed il XVII° sec.) miscelanei e non, spesso di considerevole volume, contenenti esclusivamente opere alchemiche, talvolta attribuite ad autori meridionali rimasti fino ad oggi sconosciuti. Tutti i codici provenivano da varie biblioteche conventuali napoletane. Inoltre, più volte, nel corso delle ns. ricerche, abbiamo riscontrato diverse opere a stampa non repertorate in alcuna delle raccolte bibliografiche di argomento alchemico, scritte e spesso edite proprio a Napoli, o comunque di autori meridionali. In realtà la tradizione alchemica del Meridione fu vera fucina, come abbiamo già accennato, di traduzioni ed opere originali di grande importanza per l'alchimia.

Parlare dell'attecchimento e dello sviluppo dell'alchimia nell'Italia centro meridionale, in relazione agli ovvi limiti della trattazione presente, volta a dare un inquadramento generale e, per forza di cose, poco approfondito, significa operare una scelta nella considerazione di fonti e tematiche che obbedisce necessariamente ad un criterio selettivo che sacrifica ogni possibilità di approfondimento e di ampliamento dell'orizzonte immenso ed, in gran parte, ancora inesplorato che una tale tematica offre al nostro sguardo.

Come abbiamo già detto, l'Italia meridionale fu elemento privilegiato di penetrazione dell'alchimia e dell'ermetismo arabo in occidente, e, senza pretendere



ALCHIMISTA AL LAVORO (Affresco del XV°Sec.)

nel breve spazio a nostra disposizione, di tracciare la genesi e l'evoluzione di un fenomeno tanto complesso, ci accontenteremo di seguirne l'evoluzione attraverso l'identificazione di alcuni personaggi-chiave, spesso, oltre che dalla storia, ricordati da un fiorente patrimonio tradizionale e leggendario popolare, la cui eco ci è giunta attraverso testimonianze scritte del tempo.

Come il progredire degli studi non cessa di confermare, la corte siciliana di Federico II fu una fucina culturale di cui in questa sede è assolutamente impossibile riassumere la portata e la valenza.

L'eredità culturale araba costituì, alla corte federiciana, il terreno su cui si innestarono i fermenti più fecondi del suo tempo. Già sotto il dominio normanno, grazie a politiche illuminate come quella di Ruggiero II, il fecondo incontro della cultura araba con quella latina e bizantina, aveva prodotto un ambiente culturale di largo respiro, dove l'attività di geografi, traduttori e filosofi aveva riprodotto, seppure in tono minore, lo splendore culturale della Toledo medievale. Questa atmosfera, con Federico II, si arricchisce ulteriormente, e la corte siciliana diviene centro di primaria importanza per la cultura medievale.

Mentre fiorisce la poesia della scuola siciliana, la corte diviene nel contempo centro di approfondimento filosofico, medico, alchimistico, astrologico, geografico, matematico. La scienza federiciana fiorisce grazie ad ingegni vastissimi e cosmopoliti, come Michele Scoto, Maestro Teodoro (astrologo, medico, traduttore dall'arabo, filosofo e diplomatico), il matematico Giovanni da Palermo (probabilmente di origine musulmana), il medico e scienziato Pietro Ispanico, il matematico Maestro Domenico, il logico e filosofo Ibn-el-Giuzi, il dotto ebreo provenzale Giacomo Anatoli, traduttore dall'arabo all'ebraico dei commentari di Averroè ad Aristotele e dell'*Isagoge* di Porfirio. Lo stesso imperatore, per mezzo di una fitta rete di corrispondenze con i maggiori scienziati spagnoli ed orientali, contribuì a tessere la trama di una comunicazione proficua e feconda tra la cultura occidentale, bizantina ed araba.

Restringendo il nostro campo di indagine esclusivamente alla tematica alchemica e volendo identificare i nomi che maggiormente impressero la propria impronta nella sto-

ria successiva dell'alchimia, sicuramente un posto privilegiato spetta proprio a Michele Scoto, l'astrologo di corte di Federico.

Nato intorno al 1190 a Belwaria, in Scozia, formatosi negli atenei di Oxford e Parigi, si era poi recato in Spagna, dove, tra il 1217 ed il 1220, porta a termine una serie di traduzioni, tra cui la traduzione dall'arabo in latino della *Sfera* di Al-Bitragi, del *De Anima* aristotelico e del relativo commento di Averroè.

In questo stesso periodo egli porta inoltre a termine le traduzioni dall'arabo del commento di Avicenna al *De Animalibus* di Aristotele, nonché, probabilmente, del *Dei Coelo et Mundo* col relativo commento di Averroè.

Il primo contatto di Scoto con l'Italia avviene intorno al 1220, anno in cui lo troviamo a Bologna, protetto dalla Curia romana.

In genere si ritiene che da Bologna facesse ritorno per alcuni anni nella natia Scozia, e, successivamente, nel 1227, lo troviamo al servizio di Federico II nella corte siciliana.

Qui riprende la sua indefessa attività di traduttore dall'arabo di opere scientifiche e commentari aristotelici, ma comincia anche una attività di trattatista di grande valore.

Dedicati all'imperatore Federico, egli compose un *Liber introductorius*, che, diviso in tre parti (il *Liber Introductorius*, il *Liber Particularis* e la *Physiognomia*), rappresenta una delle più complete summae astrologiche e scientifiche del basso Medioevo. Di particolare interesse e risonanza la *Physiognomica*, che per lo Scoto e "la scienza ingegnosa della natura che permette di conoscere virtù e vizi di ogni animale" e che dunque è importante per osservare "le caratteristiche degli animali e degli uomini".

La scienza fisiognomica di Scoto appare diretta figlia della *Fisiognomica* dello Pseudo-Aristotele, non priva di influssi provenienti dalle opere dell'arabo Razi e dagli scritti di Pietro D'Abano (che già considerava la fisiognomica come arte l'arte di interpretare le inclinazioni dell'anima in rapporto alle caratteristiche del corpo).

L'indagine della natura è argomento privilegiato dell'opera, nonostante in essa l'astrologia sia la tematica di gran lunga principale. In particolare, ampio spazio è dedicato al

problema della generazione.¹²

Nell'intento di operare una classificazione del sapere, problematica abbastanza presente nella filosofia medioevale di stampo aristotelico, egli compose una *Divisio Philosophie*, opera probabilmente ispirata ad una analoga opera del Gundisalvi (autore cui dovette avvicinarsi durante il soggiorno spagnolo), a sua volta riferibile ad uno scritto di Al-Farhabi.

In questa trattazione, che risponde ad una esigenza di sistematizzazione del sapere tipica dell'aristotelismo medioevale, per inciso l'alchimia si colloca tra le otto scienze subordinate alla *scientia naturalis*.

Ma se nelle opere citate sono rinvenibili diversi riferimenti all'alchimia ed alle concezioni ermetico-alchemiche, tali temi divengono oggetto privilegiato di altre opere specifiche: l'*Ars Alchemie* ed il *Lumen Luminum*.

Con queste opere, lo Scoto assurge, nell'immaginario dei contemporanei e dei posteri, alla cattedra di maestro sommo, al punto che al suo nome si associano, già pochi decenni dopo la sua morte (avvenuta intorno al 1235) trattati alchemici sicuramente pseudoepigrafici. Tra questi, il più famoso è senz'altro la *Questio curiosa de natura Solis et Luna*, ormai considerato apocrifo per le frequenti citazioni di autori ed opere di pochi anni posteriori alla morte dello Scoto, come il *De Mineralibus* di Alberto Magno e la *Summa Perfectionis* dello Pseudo-Geber.

L'alchimia dello Scoto, di chiara matrice araba, attinge alla tradizione dei ricettari medievali attribuiti ad Ermete, ma soprattutto al *Liber de Aluminibus et Salibus*, opera tradotta in latino già da alcuni anni, e che veniva attribuita, per affinità di motivi e di stile, all'arabo Razi. In realtà, in base a più recenti ricerche, l'opera, ascrivibile al XII° sec. nacque probabilmente in ambienti scientifici spagnoli. Altra fonte è

probabilmente un *Liber Dedali Greci* che si conserva manoscritto e di cui si attribuisce la traduzione dal greco allo stesso Scoto, anch'esso in gran parte mutuato dal *Liber de Aluminibus*. Ma se l'impalcatura generale delle opere alchemiche di Scoto è riferibile alla speculazione scientifica e filosofica araba, un gran numero dei suoi procedimenti sembrano mutuati direttamente da fonti orali, cui lo Scoto fa talvolta riferimento diretto, e su cui la storia non ci ha tramandato nulla.

In chiusura del nostro breve excursus su questa grande figura di scienziato, conviene ricordare il ruolo leggendario e magico con cui lo Scoto è entrato nell'immaginazione popolare, tanto della patria natia, quanto della meridionale terra d'adozione.

Lo Scoto era aduso servirsi, per i suoi spostamenti, di un focoso e nero cavallo alato e, per gli ospiti dell'imperatore Federico, più di una volta egli si prodigava con efficaci incantesimi atti a far apparire, in men che non si dica, ricche e stupende tavole imbandite. In questi banchetti, probabilmente, faceva la sua comparsa una delle trovate a nostro avviso migliori dello Scoto, un magico bariletto dal quale il vino non cessava mai di zampillare. Pare però che la magia finisse quando un curioso rompe il fondo del bariletto per carpirne il segreto, trovandovi solo l'immagine argentea di un angelo che premeva un grappolo d'uva. Interrogato un giorno dall'Imperatore circa la distanza tra il cielo e la terra, dopo una brevissima riflessione, secondo quanto di tramanda Fra Salimbene da Adam, rispose con accortezza e saggezza. Interrogato nuovamente il giorno seguente (dopo che il birichino Federico aveva fatto abbassare a bella posta dalle sue maestranze il pavimento della stanza imperiale) egli pare rispondesse che, per quanto ne sapeva, o la terra si era allontanata dal cielo, o il cielo, nottetempo, si era allontanato dalla terra. Con estrema semplicità, egli, per concedere un poco di refrigerio ad un imperatore forse poco aduso alla torrida temperatura del meridione italiano, faceva, con gesti appropriati, scrosciare brevi acquazzoni rinfrescanti. Un cavaliere, concessogli da Federico per difendere il mago da alcuni nemici, in grazia dei servigi resi allo Scoto, ne ebbe in regalo terre, ricchezze e una bellissima moglie da cui non tardò ad avere anche dei figli. Un bel giorno, lo Scoto, rite-

¹² Dell'interesse dello Scoto per questo argomento si ha notizia anche da un episodio annotato in margine ad un manoscritto della sua traduzione del *De Animalibus* in cui si narra dell'incontro tra lo scienziato ed una donna bolognese (durante il soggiorno di Scoto a Bologna) che aveva espulso due "pietre a forma di uovo" che riteneva di aver portato in grembo per circa otto anni, durante i quali aveva sempre l'impressione di essere incinta.

nendo forse di aver già troppo beneficiato il cavaliere, lo rapì in magico volo riconducendolo all'imperatore Federico, dove l'attonito cavaliere scoprì che quelli che gli erano sembrati anni erano, in realtà, pochi minuti, e che moglie, ricchezze e figli erano solo l'illusione indotta dall'abile mago.¹³

Abbandonando il campo delle tradizioni leggendarie, che, pur se affascinanti, sono state qui rievocate unicamente per delineare l'impatto di una grande figura filosofica e scientifica come lo Scoto nell'immaginario collettivo del tempo, ci occuperemo brevemente dell'altra grande figura di alchimista assimilabile all'ambiente culturale federiciano, Frate Elia da Cortona, più volte citato negli scritti alchemici dello Scoto.

Elia Buonbarone, di incerte origini ma probabilmente proveniente da una fascia sociale agiata, era diventato seguace di S. Francesco nel 1211, ed era dunque parte del nucleo storico dei pochi seguaci raccolti intorno al santo agli albori della sua predicazione. Molte fonti ce lo descrivono come assai stimato dal santo (Tommaso Da Celano, nella *Legenda Prima* afferma che San Francesco amava talmente Elia da "... sceglierlo come madre per sé e come padre per gli altri figli") ed in stretto contatto anche con il gruppo di Chiara e di sua sorella Agnese. Nel 1217 Francesco lo nomina ministro provinciale in Terra Santa, dove soggiornò per tre anni al seguito dei crociati ricevendo lo stesso Francesco in Siria nel 1219. Dal 1221 è di nuovo in Italia, dove si può tranquillamente affermare che svolga, su delega dello stesso Francesco, le funzioni di direzione ed organizzazione del-

l'ordine, divenendo in pratica la massima autorità francescana dopo Francesco. Quando, nel 1227, il poverello di Assisi muore ed alla guida dell'ordine viene elevato Frate Giovanni Parenti, Elia si ritira in Assisi, dove progetta e realizza la grande basilica. Nel 1230, quando Gregorio IX conclude con la bolla papale *Quo Elongavi* la diatriba tra spirituali e conventuali, Elia, annoverato tra questi ultimi, viene richiamato al vertice supremo dell'ordine con la carica di Ministro generale, formalizzata nel 1232.

Come Ministro Generale, Elia iniziò una politica di espansione e rafforzamento dell'organizzazione e delle risorse dell'ordine, che porterà il francescanesimo a grande potenza e splendore, ma così facendo, si rese ancora più invisibile agli occhi dei più intransigenti settori spirituali.

Quando, nell'ambito degli attriti tra Gregorio IX e Federico II, Elia, amico di Federico e da questi grandemente stimato, cercò di imbastire una mediazione politica, i suoi nemici lo accusarono di ghibellinismo, egli fu costretto ad abbandonare la guida dell'ordine, e, poco dopo, persistendo nei suoi tentativi, fu scomunicato. Siamo intorno al 1240, ed Elia di lì a poco si avvicinerà ancora di più a Federico, il quale gli affidò tra il 1241 ed il 1242 anche importanti incarichi diplomatici (Elia sarà mandato in ambasceria presso la corte di Bisanzio, presso Balduino II). Ogni tentativo di riconciliazione fu bloccato dai suoi nemici, e, pare, per ben due volte, le sue missive di spiegazioni, indirizzate prima a Gregorio IX e poi al successore Innocenzo IV, vennero intercettate senza mai arrivare a destinazione. Elia morirà nel 1253 a Cortona.

A frate Elia è attribuita, da fonti a lui contemporanee, una grande erudizione, una strabiliante capacità oratoria e una profonda perizia architettonica. Ma, soprattutto, frate Elia fu alchimista. A lui sono attribuiti diversi sonetti di argomento alchemico, ma soprattutto uno *Speculum perfecti magisteri excellentissime artis alchimiae fratris Helie ordinis fratrum minorum....*, di cui il Mazzoni, nel 1930, segnalava una probabile versione in volgare in un manoscritto della biblioteca comunale di Siena. L'autenticità dell'attribuzione del trattato, naturalmente, data la consuetudine alla pseudoepigrafia in ambito alchemico, è tutt'altro che certa, ma certa è invece la *Chronica* di Frate Salimbene da Adam (accolto

¹³ Di queste leggende, con relativi rimandi bibliografici, si trova menzione nei *Miti, leggende e superstizioni del Medio Evo* di Arturo Graf (Torino 1925, ristampato da Mondadori nel 1984). Un'altra leggenda, particolarmente macabra, riguarda la morte dello Scoto, ed è indicativa della considerazione di *estatico* ed illuminato di cui lo Scoto dovette godere nell'immaginario collettivo. Nel *Chimica filosofica ovvero problemi naturali sciolti in uso morale* (Messina 1696) il gesuita siciliano Chiarello, in un capitolo iniziale consacrato all'estasi, si racconta: "... Tal era infine il celebratissimo Scoto, che per fama... e per testimonianza di gravi scrittori... estatico restava sovente nelle sue speculative contempezioni a sì gran modo, che sembrava non haver più vita; e sì lungamente un dì in simile accidente durò, che gli celebrarosi l'esequie, e'l seppellirono come già morto, benchè né tal era, né fu, se non quando rinvenuto e rimesso in sensi, dié forte col capo, e se'l fracassò nella lapide del sepolcro..."

dallo stesso Elia tra i francescani, e da questi difeso contro una famiglia poco incline nel vederlo frate) che dipinge Elia a tinte fosche, come mago ed alchimista di dubbia moralità.

Per il Salimbene, tra le innumerevoli colpe di Frate Elia, all'undicesimo posto vi fu quella di occuparsi di alchimia. "Quando sapeva che nell'ordine vi era qualche frate che nel secolo aveva studiato di quella scienza o ciurmeria, lo mandava a chiamare e lo teneva presso di sé nel palazzo Gregoriano..." scriveva Salimbene. E ancora, in quel palazzo Gregoriano destinato ad accogliere il papa Gregorio nelle sue visite ad Assisi, "... vi erano camere e molti luoghi segreti nei quali Elia albergava quei frati e molte altre persone, ove pareva quasi che si andasse a consultare la pitonessa...". Nella cronaca di Salimbene, al povero e noto Gherardo da Cremona, venuto ad Assisi per visitare Elia, toccherà rimanere sveglio per tutta una notte, terrorizzato dalle urla dei demoni svolazzanti per le sale del palazzo.

Indubbiamente la *Chronica* di Salimbene è una sicura testimonianza della acrimonia che Elia dovette suscitare in parte consistente dell'ordine. Ma se per i suoi nemici la pratica dell'alchimia è motivo di scandalo, già agli inizi del '300 fonti erudite e trattati alchemici lo collocano con ossequio tra i maestri dell'Arte.

Nello stesso periodo, e con uguali riferimenti culturali, si formò il *corpus* di scritti latini attribuiti al cosiddetto Geber Latino.

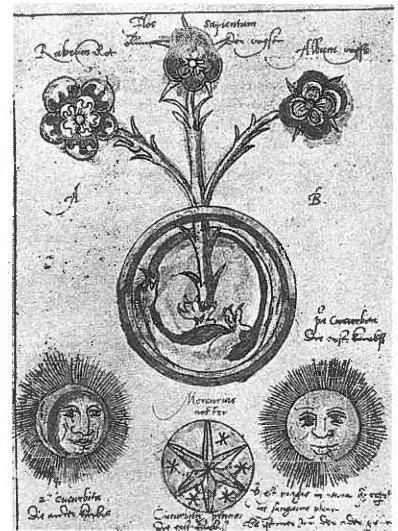
Nel '200 l'occidente era entrato in contatto con il *corpus* alchemico arabo di opere attribuite a Geber. Il Geber tradotto dall'arabo, sulla scorta di studi approfonditi, non ha nulla a che vedere con il Djibir filosofo (fiorito tra l'ottavo e nono secolo), ma è frutto di ambienti ismaeliti, e fu redatto intorno al XII° sec.. Di questo gruppo di opere, sicuramente apocriefo, particolare risonanza ebbe un *Liber de Septuaginta*, la cui prima traduzione latina si deve probabilmente a Gerardo da Cremona, e che influenzò fortemente molte opere di alchimisti successivi, come ad esempio il *Liber de Mineralibus* attribuito ad Alberto Magno. Tale corpus diffuse comunque la fama del Djibir alchimista, che, nell'immaginario del Medioevo latino, entra così a far parte del novero di saggi arabi che, nelle citazioni degli scritti alchemici, andavano ormai ad affiancare i già lunghi elenchi dei filoso-

fi e maestri di tradizione greca. Nasce così il *corpus* del cosiddetto *Geber Latino*, un gruppo di opere pseudoepigrafiche che, senza alcun dubbio, furono tra le più influenti del Medioevo latino. Tra queste opere, la più influente in assoluto fu sicuramente la *Summa Perfectionis*, opera che rivela una sistematicità di esposizione ed una padronanza di fonti non comune per le opere del tempo. Solo da pochi anni gli studi di Newmann spingono a ritenere che l'autore di quest'opera sia un oscuro francescano di Assisi, tal Paolo di Taranto, cui sono attribuiti alcuni manoscritti di opere la cui somiglianza ed affinità con le opere dello Pseudo-Geber latino hanno proposto all'attenzione degli studiosi l'attribuzione tout-court della *Summa* geberiana a Paolo di Taranto...

Paolo di Taranto fu autore di una *Theorica et Practica*, in cui si attinge al *Liber de voce Bubacaris*, opera tradotta dal *Kitab-al-Asrar* di Razi, e dal già citato *Liber De Aluminibus et Salibus*.

Tali fonti compaiono anche in una opera (che per ampiezza e sistematicità appare successiva) che reca il titolo di *De investigatione perfectionis* attribuita allo stesso Paolo di Taranto. Il materiale di queste due opere, integrato con citazioni per lo più provenienti dal *Liber de Septuaginta* si ritrova pressoché immutato nella *Summa Perfectionis*, che appare così il compimento e l'ordinamento teorico degli elementi esposti in precedenza nella *Theorica* e nel *De investigatione*.

Su Paolo di Taranto, che, secondo alcuni manoscritti, "fuit lector fratrum minorum in Assisio", non abbiamo tracce documentali duecentesche. Il primo documento risale ad un repertorio compilato nel 1325 da un "Frate Dominicus monachus monasteri Sancti Proculi in Bonomia" che recita "Item liber fratris Pauli ordinis minorum qui inci-



IL FIORE DEI SAPIENTI
(Da un manoscritto
alchemistico del 1550)

pit....". L'aggiunta, del resto non riscontrabile altrove, della qualifica di lettore, appartiene a manoscritti successivi.

Da numerosi passi della *Teorica*, traspare una reale conoscenza del territorio tarantino che cancella molti dubbi in merito alla storicità del misterioso frate. Sicuramente, dunque, il nostro *Geber* proveniva effettivamente dal meridione italiano.

Ma proprio nella zona che nel XV° secolo vedrà riunirsi i protagonisti, più volte citati, dell'avventura montemonachese, un'altra grande figura attraverserà la storia delle scienze ermetiche occidentali: Cecco D'Ascoli, al secolo Francesco Stabili, nato nell'ascolano intorno al 1269. Troppo lungo e complesso sarebbe soffermarsi in questa sede sulla complessità degli aspetti letterari e culturali dell'opera del *grande ascolano*, ed in particolar modo sulle sue ancora in gran parte inesplorate opere astrologiche. Ricordiamo solo come, in relazione allo specifico della scienza alchemica, alla sua figura si attribuiscono dei sonetti alchemici, probabilmente apocrifi, che bastano però ad annoverarlo tra i Padri dell'Arte.

D'altronde, la sua opera di gran lunga più nota, l'*Acerba*, riporta tracce evidentissime, nella concezione della natura e nei presupposti filosofici, dell'impianto alchemico ed astrologico di chiara derivazione araba¹⁴.

Cecco, è l'ennesimo *padre eretico* che la tradizione alchemica ha accolto tra le sue fila. Condannato dall'inquisizione nel 1324, è costretto a lasciare l'insegnamento nello studio bolognese. Pochi anni dopo, nel 1327, dopo un nuovo processo, le cui motivazioni reali sono ancor oggi oggetto di congettura, viene arso vivo.

Ma, indubbiamente, il centro principale del progresso degli studi scientifici nell'Italia meridionale, in questo periodo, è Napoli.

Tra il XIII° ed il XIV° secolo, la fama di Napoli come capitale di studi scientifici e filosofici continua a circolare in tutta Europa. A Napoli soggiorna a lungo Arnaldo Da Villanova, vi incontra Raimondo Lullo. La vicina scuola salernitana continua a costituire un riferimento europeo per medici ed investigatori della natura.

La tradizione ermetica, alchemica, magica ed astro-

logica, forma un corpus già imponente e definito, quando vi approdano, nella stessa magica Napoli, il Pontano¹⁵ e la sua scuola.

¹⁵ Sul Pontano e le sue idee ermetiche e naturalistiche, vedi più oltre l'intervento di Patrizia Calenda.

NOTE BIBLIOGRAFICHE

¹ Vedi *Sulle tracce della Sibilla: un documento del XV secolo*. 1998 Ed. Miriamica.

³ Su ciò vedi W. R. Newmann *The Summa Perfectionis of Pseudo Geber. A Critical edition, translation and study* New York 1991 ed. Brill. La questione è sinteticamente ripresa anche in Crisciani - Pereira *L'Arte del Sole e della Luna* Spoleto 1996 ed. C.I.S.A.M.

⁴ Su tutto ciò, oltre al già citato *L'Arte del Sole e della Luna*, vedi pure l'intervento di Chiara Crisciani "*I Domenicani e la tradizione alchemica nel '200*" in Congresso internazionale *Tommaso D'Aquino nel suo settimo centenario* Roma-Napoli 1974.

⁵ Pest (1273) Bordeaux (1287) Treviri (1289) Merz (1313) ed il capitolo provinciale di Rimini (1287).

⁶ Edizione consultata: Fra Nicolau Eymerich - *Manuale dell'Inquisitore* a cura di Rino Cammilleri ed. Piemme 1998.

⁷ Vedi su ciò la traduzione e la presentazione di S. Matton in *Chrysopoeia* tomo 1 fasc. 1-4 1987.

⁹ *L'Inquisition médiévale* Parigi 1928, citato in Nicolau Eymerich - *Manuale dell'Inquisitore* cit. .

¹¹ Ancora alla fine del seicento, il celebre medico, astrologo e naturalista Filippo Finella, scriveva un'opera sulle proprietà del veleno delle vipere. In pieno '700, nei ricettari più diffusi (Vedi ad es. l'edizione aggiornata dal figlio Tommaso del *Teatro Farmaceutico, dogmatico e spagirico* del Donzelli, del 1763) ancora erano contemplate preparazioni galeniche che utilizzavano parti di serpente.

¹⁴ Sull'argomento, una sintetica trattazione è contenuta in Cecco D'Ascoli, *un poeta occultista medievale* di A. M. Partini e V. Nestler, 1979 ed. Mediterranee.

Le terre della Sibilla appenninica, antico crocevia di idee scienze e cultura

ALCHIMIA E SCIENZA DELLA NATURA DAL MEDIOEVO ALL'UMANESIMO

I TRATTATI ASTROLOGICI DI GIOVANNI PONTANO

Patrizia Calenda*

La pergamena n. 40 [B] dell'Archivio Comunale di Montemonaco, datata Tolentino, 15 giugno 1452, trascritta e pubblicata nel Giugno del 1998, ha motivato la scelta della presente indagine sui motivi che spinsero, durante il XV secolo, cavalieri dal Regno di Napoli e dalla Spagna nelle terre della Sibilla per esercitarvi l'arte alchemica.

Si è voluto, a tale scopo, "far parlare" direttamente i trattati astrologici del più insigne rappresentante dell'Umanesimo napoletano, l'umbro Giovanni Pontano. I passi citati dal "De Rebus Coelestibus", dal "De Luna Liber" e dal "Commentationum in centum sententiis Ptolomaei", editi dal Summonte a Napoli nel 1512, dopo la scomparsa del Pontano, sono stati tradotti da Padre Giovanni Colapietro S.I. dell'Istituto Pontano di Napoli. Con ciò si è pensato di fare cosa utile a quanti, interessati alla storia del pensiero scientifico, ne ricercano le manifestazioni anche in quei documenti erroneamente ignorati dalla critica contemporanea, nella consa-



BUSTO DI G. PONTANO sec. XVI (Galleria del palazzo Bianco - Genova)

pevolezza, ormai diffusa, dell'esistenza di stretti rapporti, durante i secoli rinascimentali, tra la genesi della logica, i motivi scientifici e filosofici e la materia astrologica, magica e alchemica.

Nel fluire delle culture alcuni temi fondamentali, che hanno percorso con carsica persistenza i secoli, sono stati più chiaramente esplicitati man mano che l'umanità progrediva. Tra essi, nodo cruciale, il rapporto tra l'uomo e la Natura impegnò intensamente il XV secolo, nel corso del quale, elaborati in un rapporto di indiscutibile continuità i motivi di ascendenza scolastica, gli umanisti innalzarono quel movimento intellettuale che preparò e compì la rivoluzione dei diritti dell'uomo. Dal malessere provocato dalla dialettica del trivio e dalla fisi-

ca del quadrivio, sprezzantemente distratte dalle esperienze umane, nasceva un altro uomo che, sottrattosi alla "tirannide metafisica", poteva assurgere alle fasi ulteriori della sua evoluzione e osare la formulazione di una scienza supremamente umana, antica nei suoi contenuti ma originale nell'adattamento alla società quattrocentesca.

* *Giornalista - Studiosa di miti, filosofie e culture italiane*

Pietra fondamentale del rinnovamento era la rivelazione dell'antichità grazie alla vertiginosa ricerca e traduzione di testi che impegnò gran parte del secolo. Esplorati tutti i possibili depositi di manoscritti e visitati i luoghi tradizionalmente legati al mondo antico, furono percorse l'Italia, l'Europa ed il Medio Oriente, nell'intreccio di una fitta rete di contatti destinati ad influenzare profondamente la realtà europea. Ammirata, la cultura occidentale riprendeva possesso del pensiero che l'aveva plasmata, dai presocratici a Epicuro e Democrito, con il crescente interesse per le concezioni atomistiche, dagli Stoici e Scettici all'inedito Aristotele dei testi greci e alla rivisitazione di Lucrezio col *De Rerum Natura*, da Platone a Plotino, dai filosofi latini al corpus ermetico di tarda età ellenistica.

Dagli incontri, ed ingegnosi dibattiti che animarono ed entusiasmarono l'Italia, e dall'esigenza di una revisione dell'ordinamento del sapere, dei suoi metodi e delle sue finalità, nacquero le Accademie Umanistiche che, frantumando la monolitica impronta della cultura tardo-medioevale, volgevano ad una nuova unità dello scibile. L'esperienza degli *studia humanitatis* non si risolveva, come solitamente si crede, nel campo conchiuso delle lettere e della grammatica, dal momento che reale protagonista, era la ricerca di una più idonea metodologia di pensiero, di una nuova logica che sapesse cogliere e penetrare la realtà, addentrandosi nella comprensione del mondo naturale. Intento che stimolava un'analisi del patrimonio culturale alla luce di un nuovo spirito critico, possibilmente scevro da superstizioni d'ordine storico, sottraendo lo scibile tramandato dall'antichità al dogmatico isolamento voluto ed esaltato dalla tradizione scolastica. Così l'umanista era allo stesso tempo e nella stessa misura dedito alla filologia e alla filosofia, alla scienza, alla medicina e alla fisica, ignorando le moderne distinzioni fra questi rami del sapere. E spesso il suo interesse si coniugava a motivi astrologici e alchemici, a tecniche magiche e filosofie naturali, oggi solitamente esclusi dal concetto di scienza ma, indispensabili all'individuazione di una storia del pensiero scientifico.¹

A Napoli, capitale dello stato italiano più antico e vasto e comune rifugio dei dotti, si riunì, da ogni dove, un gran

numero di Umanisti intorno al re aragonese Alfonso il Magnanimo, il quale sin dal 1432, lasciati i paesi iberici, aveva rappresentato un forte polo d'attrazione per gli intellettuali italiani, accogliendo poi nella sua corte oltre a dotti spagnoli e bizantini accorsi in Italia a seguito della caduta di Costantinopoli, anche quei liberi ed audaci pensatori costretti all'esodo, come era accaduto a Siena o a Roma (ove i membri dell'Accademia pomponiana erano stati perseguitati da Paolo II).

L'umanesimo napoletano, impregnato di sensibilità filosofica aristotelica, assunta a sostenere le esigenze di un predominante razionalismo e, allo stesso tempo, di un vitalismo panteistico d'origine schiettamente meridionale che gli conferì tratti decisamente laici, ebbe assai famosi gli scontri con la scolastica, qui mancando la mediazione della Chiesa, altrove operante attraverso l'opera dei dotti frati umanisti. A Napoli la predicazione continuò scolastica, cioè rigorosamente circoscritta alle formule teologiche invagghite di se stesse, e la satira anticclesiastica che altrove s'arrestava davanti al frate colto, si esasperava, accentuando la frattura col pensiero teologico.²

La nuova ed entusiastica cultura, nel ritenere la sapienza eredità esclusiva del mondo classico, si sforzava di piegare alla *Pietas* la visione del mondo, sospettando della Scienza, contaminata da arabi e giudei, sì da tacciare fisici, astrologi e averroisti di empietà, soprattutto quando gli echi delle tentazioni neoplatoniche, impazienti di una conciliazione col Cristianesimo, fecero capolino nella capitale.

Tra gli umanisti, versati nella Scienza, che non avversarono la fisica nella sua espressione più ricca di spunti filosofici, ovverosia l'Astrologia, Giovanni Pontano fu l'unico grande.³ Nato a Cerreto di Spoleto, a lungo contesa da Norcia e famosa per aver prestato il nome ai "Cerretani",

³ Nell'interesse per la Scienza gli furono maestri - tutti stabilitisi a Napoli per qualche periodo - l'umbro Gregorio da Tiferno di Città di Castello che gli insegnò il greco, Giorgio da Trebisonda, il più operoso traduttore di Aristotele e dell'*Almagesto* di Tolomeo, oltre all'amicizia stretta con l'astrologo toscano Lorenzo Bonincontri, la cui esperienza rientrava nell'orbita dell'ambiente ficiniano, che ebbe non poca influenza sulla maturazione degli interessi astrologici del Pontano.

erboristi e speciali empirici, che con l'appellativo di "Norcini o Preciani" girovagavano, questuando, per le piazze d'Italia, compì i primi studi nell'aristotelica Perugia. Arrivato a Napoli nel 1448 divenne il più insigne rappresentante della corrente umanistica, tanto che il circolo culturale promosso da Alfonso e diretto dal Panormita, ben presto ne richiese il giudizio nelle controversie scientifiche e letterarie, mutando il suo nome in Accademia Pontaniana e, riconoscendogli il titolo di "senex". Gran parte della vita culturale della Napoli quattrocentesca consisteva nell'esperienza accademica e Pontano ne promosse a lungo gli indirizzi, già largamente pluralistici grazie al programma aragonese di apertura culturale e di indipendenza politica nei confronti dello Stato della Chiesa.

Consapevole dei dissidi esistenti tra Rinascimento scientifico e Rinascimento umanistico, Gioviano si volse ad armonizzare la scienza dell'uomo e quella della Natura, umanizzando la fisica medioevale, proponendo, attraverso interessi di carattere astrologico, che lo condussero ai confini dell'eresia, una costruzione scientifica del cosmo in cui l'uomo si inseriva attivamente, e suggerendo la necessità di indagare sull'"ordo Naturae" con logica rigorosa, libera dai presupposti e dalle utilizzazioni teologiche, in aderenza alla verità dei Filosofi.⁴

L'Astrologia fu per Pontano, la più perfettibile delle Scienze, l'unica adeguata alla conoscenza della Natura, poiché consentiva di rintracciare nei "segni" e nelle "figurazioni" celesti le leggi delle trasformazioni fenomeniche della materia. Molte delle sue osservazioni precorsero ai moderni progressi, confermando la svolta ed il ruolo positivo della cultura quattrocentesca sui successivi sviluppi scientifici.⁵

A tal punto si spingeva il suo interesse che nel "De Luna", trattato incompleto per trascuratezza degli eredi, egli auspicava un ritorno allo studio della Natura come si compiva nella Scuola Salernitana, fiorita nelle scienze natu-

rali e nella Fisica e in precedenza nelle terre meridionali ove aveva avuto origine la filosofia.⁶

Pronto ad attingere al genuino aristotelismo meridionale, alla tradizione scientifica araba e agli Ermetici (soprattutto Giulio Firmico Materno), Pontano fu forse la personalità che maggiormente contribuì al fiorire del naturalismo delle nuove generazioni rinascimentali.⁷ All'incapacità, propria del suo tempo, di considerare l'uomo senza trasfigurarlo egli replicava rivalutando l'essenzialità dell'organismo fisico e della sua natura "alla quale – affermava – convergono insieme cause tanto molteplici e sempre in moto implicate in continue, innumerabili combinazioni", tra le quali il libero arbitrio, da far sì che in essa si celasse il segreto della misteriosa Fortuna, ministra del Fato.⁸ Aggiungeva poi che dalla materia la componente mentale si sprigionava, come i sensi "aprono la via" alla ragione.⁹

⁷ De Luna Liber – Summonte – Napoli 1512. "Academia Salernitana quamdiu floruit, Aegedii Eremita, rerum naturalium eiusque disciplinæ, quae Physice Graece dicitur, ita quidem tutata est partes ut Latinae quoque orationis curam minime abiecit videatur multique ex ea schola medicas res satis etiam ornate litterarum tradiderint monumentis, tum prosa oratione tum carmine. Appareatque magis illis bona defuisse tempora quam suis ipsos defuisse temporibus. Et profecto pars ea Campaniae, in qua Neapolis sita est, maritima item Lucaniae ora Brutiaeque ac Calabriae cum insula Sicilia ita quidem cognitionibus rerum incubere ut Philosophia illic initio nata putaretur atque apud eiusdem gentis homines educata et culta." Si può leggere inoltre nei brevi frammenti di questo libro una curiosa origine del nome Luna da Lucerna, per la caduta della sillaba CER, e intravedere un'analogia tra la poetica descrizione del moto lunare e le caratteristiche del corpo sidereo degli Ermetici: "Poiché risplende a noi mortali per metà, che in realtà al nostro sguardo è una quarta parte, tutta l'altra parte che costituisce l'intera metà, risplende agli immortali: per noi non si vede affatto, per quelli appare piena di luce, cioè è illuminata in tutta la sua metà dalla parte superiore; quando a quelli non appare, per noi è Luna piena".

⁸ Si ricorda a questo proposito Vinci Verginelli che, nel suo catalogo alquanto ragionato della raccolta Verginelli-Rota di antichi testi ermetici (secoli XV-XVIII), annovera Pontano non solo come valido promotore del movimento umanistico quattrocentesco a Napoli, ma anche come partecipante al movimento esoterico, al pari del Ficino e di quasi tutti gli uomini di cultura del tempo. Inoltre ricorda una "Epistola Ioannis Pontani Summi Philosophi, in qua de Lapide quem Philosophorum vocant agitur", attribuita al Pontano e che viene posta a precedere il Liber secretus De Igne di Artefio. Per gli interessati ne esiste una edizione -Collezioni rare- della Casa Editrice "Atanòr".

⁵ Cfr. C.M. Tallarigo: "Giovanni Pontano e il suo tempo" – p. 493. Interessante è la critica del Pontano a quanto si diceva all'epoca sulla Via Lattea: "E' nascosta la causa della via Lattea ed è tanto nascosta che tutto ciò che di essa ci vien tramandato sembra piuttosto una favola che Scienza della Natura (Fisica)". (De Rebus Coelestibus – Libro III).

Nel 400 l'astrologia deteneva un ruolo primario nell'ambito della Scienza della Natura, e gli influssi siderali, la sfera magica, le arti divinatorie e l'esperimento alchemico, intrecciandosi, incidevano, sul complesso ed inquieto mondo umanistico. Ricca della sua eredità caldea ed egizia, attraversando il pensiero greco-latino, l'età medioevale a tinte arabeggianti e bizantine, l'Astrologia penetrava nel dominio della filosofia rinascimentale, anche per reazione alla visione cristiano-medioevale di una Natura ridotta a mero strumento ed ombra della grazia divina. Il rapporto uomo-natura spingeva l'attenzione persino di quegli ambienti che avrebbero dovuto esserne immuni verso le officine alchimistiche e la pratica della medicina magica, dati gli evidenti presupposti astrologici. Inoltre lo sviluppato interesse per le conoscenze tecniche, che segnava la fine dell'antico divorzio tra teoria e pratica, legittimava la ricerca delle cause nell'ambito di una Natura affrancata da richiami trascendentali.

Conoscerla in base alle sue forze innate riconoscendo il principio delle influenze celesti, manifestazioni necessarie dell'ordine cosmico non si traduceva nella negazione del "Regnum hominis", ma piuttosto, nel tentativo di isolare e rivendicare ciò che era natura nell'umanità.

Tale proposito era ben sviluppato dalla scienza astrologica retta da una visione sintetica dell'Universo che, quale unità incommensurabile, non poteva che essere uguale in funzioni a qualunque unità organizzata di ordine inferiore. Pensare di potersi sottrarre alle sue attività era semplice-

mente un assurdo visto che risultava strettamente scientifico, per quanto non sempre sensibile, che qualunque movimento di una parte del creato influisse sull'altra e ne determinasse una riflessione sensazionale.

Deduzione logica era che la legge trasformativa del meno perfetto nel più perfetto doveva essere identica nel cielo e sulla terra non potendosi dividere in parti l'Unità né manifestandosi discontinuità nel creato. Tesi che Pontano esplica nel "De Rebus Coelestibus", la sua opera astrologica

più importante: "La Natura stessa maestra di tutte le cose si è formata ed organizzata in modo che dalla composizione degli elementi derivi per lo più una terza forza che non c'era né prima nei singoli elementi, né nella stessa forma che plasmava la materia riducendola in un'unica realtà".¹⁰

Il vuoto, dunque non esisteva, ma solo unità di materia e forza nei suoi infiniti gradi.

Nello stesso lavoro (bisogna dire poco noto) afferma: "... come le membra per suscitare i sensi e i movimenti usano vene, arterie, nervi, fibre, cartilagini, così il Sole con gli altri pianeti usa i segni del cielo, l'ufficio e l'attività dei singoli astri. E secondo la loro diversità, natura e funzione varia pure ciò che da loro è stabilito. Perciò vi è tanta diversità di corpi e di caratteri e di inclinazioni e quella mol-

¹⁰ De Rebus Coelestibus - Libro XIII - Summonte, Napoli 1512 "Natura enim ipsa rerum omnium magistra ita quidem comparatum est seque ea sic instituit uti rerum commistionibus accedat plerumque tertia quaedam vis. Tertiam voco vim illam scilicet quae post rerum simul ipsarum conflationem enascitur, quae neque prius omnino inerat in materia neque in ipsa quae materiam concinnabat atque in unum redigebat forma."



CAPPELLA PONTANO (Portale della fine del XV sec. - Napoli)

teplice animazione da cui parte quella varietà. Con quanta saggezza da quei primi osservatori della Natura fu detto e ritenuto che l'uomo è un mondo più piccolo che riproduce l'immagine del mondo superiore cui bisogna riferire le nostre stesse emozioni e propensioni".¹¹

La connotazione scientifica della Astrologia, atta a distinguerla da quella "volgare" dei tematici, cosiddetti "astrologi di professione" (oggetto di riso fin dai tempi di Tolomeo, assicura Pontano), emergeva dal suo collegarsi allo studio delle cause naturali.

Pertanto, l'astrologo "adattando la natura e l'azione delle stelle alle cause e agli effetti naturali",¹² afferma Pontano e, ragionando "sul cielo e su quei fuochi eterni che chiamiamo stelle erranti o stelle fisse la cui investigazione (è) cosa meravigliosa e degna dell'uomo sia per la comunicazione col divino sia per la difficoltà e la nobiltà della materia",¹³ si applicava del pari allo studio del principio vitale nella sua natura, "iuxta propria principia" annullando, cioè, i dogmi teologici che ne ricercavano le cause "al di là" o al di fuori. Ed era scienza degna dell'uomo perché stimolava l'intelligenza ad interpretare la figurazione della Natura vivente rendendo il matematico cosciente delle forze naturali, divinizzanti e divinizzate dall'antichità.

¹¹ De Rebus Coelestibus - Libro XIII - "Et qua etiam ratione quae diximus membra, sensus motusque suscitantia, utuntur venis, arteriis, nervis, fibris, chartilagine, sic Sol cum planetis aliis utitur coeli signis singulorumque ministerio atque opera. Pro quorum quidem diversitate, natura, officio variant etiam ea quae ab illis statuuntur. Qua e re tanta existit cum corporum tum ingeniorum diversitas itemque applicationum multiplexque illa fermentatio, e qua varietas ipsa proficiscitur, ut recte a primis illis naturae rerum observatoribus dictum sit et creditum hominem ipsum minorem quendam mundum esse superiorisque illius referre imaginem, ad quem commotiones ipsae nostrae atque applicationes sint etiam referendae."

¹² Commentationum in centum sententiis Ptolomaei - Summonte, Napoli 1512 "...ut stellarum naturas actionesque ad naturae causas effectionesque accomodaremus."

¹³ Commentationum in centum sententiis Ptolomaei - "...tum de coelo et illis sempiternis ignibus, quas erraticas aut fixas stellas vocamus, cum earum investigationem rem admirabilem esse diceres et homine maxime dignam, tum propter divinitatis communicationem tum ob rei difficultatem nobilitatemque materiae."

Infatti prosegue Pontano, "nelle interrogazioni e nelle generazioni, secondo le figure delle stelle, "il meglio del cielo" (tradotto come Nume celeste), il principale che da forma ai corpi non differisce per nulla dalle cose che ricevono forma, ma mostra in essi un'energia simile alla propria".¹⁴

L'astrologo scopriva in sé il cielo e gli astri, ovverosia i principi, le materie e le leggi che regolavano la vita.

Ma, egli insistentemente definiva l'Astrologia scienza congetturale e sperimentale, assolutamente bisognosa di una pratica, perché la determinazione delle forze non era ben definita, costante e variabile di intensità, oltre a non esserne costante la ricezione e la reattività da parte dell'uomo, né tantomeno erano regolari le forze terrestri.¹⁵ "Su questo argomento si è venuto a sapere -spiegava- che queste forze naturali agiscono secondo i soggetti, i luoghi e le regioni; all'uomo però sono permesse alcune cose o libere o da potersi regolare con la ragione e con la moderazione".¹⁶

¹⁴ Commentationum in centum sententiis Ptolomaei - "In interrogationibus geniturisque, iustafigurationes stellarum ipsum melius id est coeli informans corpus nullam prorsus in aliquibus sui rerumque informatarum differentiam habet, verum sui similem eis efficaciam indicat."

¹⁵ Il richiamo ad una logica dell'esperienza, lontana da rigide strutture sillogistiche, si riscontra nei trattati astrologici pontaniani. Specie nel libro XII del De Rebus Coelestibus ove egli conduce la difesa, dalle accuse del Mirandolano, della Scienza Astrologica sulla base della sua congetturalità. Nel contempo si accanisce contro quei matematici che spacciano predizioni sui futuri particolari per sete di guadagno. Di codesti ciarlatani della Scienza, Pontano accusa, è piena l'Italia; questi sotto l'usurpato titolo di filosofi, matematici, medici e astrologhi affollano le corti presso cui ingrassano. In effetti vi fu, soprattutto tra il 1482 e il 1484 "una gran fioritura di oroscopi, profezie e annunci escatologici, in diretto rapporto con l'eccezionale congiunzione astrologica (Saturno e Giove) del 1484, che fornì tanti motivi ed occasioni alle più diverse interpretazioni dell'avvento dell'"aetas nova" (Cfr. C. Vasoli. I miti e gli astri, p. 356)

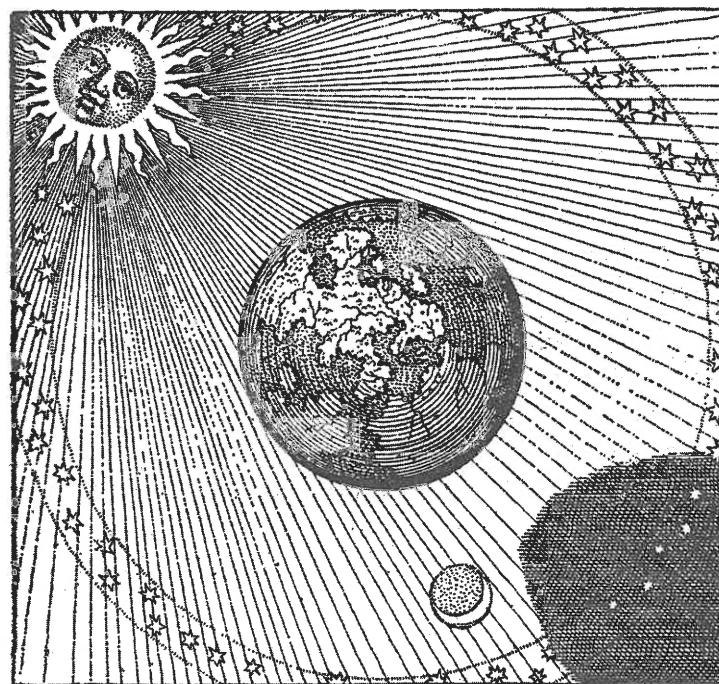
¹⁶ Commentationum in centum sententiis Ptolomaei - "Quod si medicorum saepe numero ingenia haesitant propter corpora ipsa nostra quae coelestes motus sequantur atque ob occultas morborum causas, quanto magis aequum est in praedicendis futuris titubare mathematicum, tum propter rerum ipsarum quae contingunt varietatem inconstantiamque, tum propter stellas ipsas, quarum naturas incognitas habeat, ex illo enim infinito stellarum numero paucarum admodum vires naturaeque, eaeque non usque quaque humana solertia, comprehensae sunt. Ad haec satis compertum est pro subiecta eas materia proque locis ac regionibus agere, quaedamque homini aut libera permissa esse aut ea moderari ratione ac modo posse."

E così aggiunge: " Nel medico e nel filosofo morale non si richiede la sola scienza ma, anche, la pratica: il medico con la cura, il filosofo morale con le azioni oneste e secondo virtù. Lo stesso affermiamo dell'astrologo: a lui appartiene non solo la conoscenza dei corpi celesti, ma anche la predizione di quelle cose che da lui sono indagate. Ma questa conoscenza delle cose future, chiamata dagli antichi divinazione, sembra che alcuni l'abbiano conseguita per istinto naturale, altri con lo studio accurato... Ma come la sola arte non da un buon poeta (vale molto in lui la natura), così il solo studio non da un vero matematico: in lui quando interpreta il messaggio degli astri si richiede molto più che nel poeta che la Natura manifesti la sua forza quando afferma che il medico e l'imperatore devono essere necessariamente fortunati: cosa che è loro attribuita come beneficio dalle stelle natali... Perciò un astrologo eccellente deve usare una doppia arma: la Natura (la forza naturale insita in lui) e la Scienza..."¹⁷

Solo "l'azione della forza naturale", accompagnata dallo studio, poteva dunque condurre alla reale comprensione della divinazione astrologica e coronare l'opera del matematico, nel quale, evidentemente, quella forza doveva incidere sul centro sensorio, sì da fargli bene intendere il "linguaggio degli astri", trasferendolo su uno speciale piano di concordanza col macrocosmo.

Parimenti accadeva nell'arte medica. Per Pontano, infatti, "se Mercurio darà il suo consenso, ci sarà non solo l'opera dei medici, ma anche dei maghi" e con l'apporto di Venere "saranno gli dei immortali a dare aiuto ora con oracoli e responsi,

¹⁷ Commentationum in centum sententiis Ptolomaei – "Nec medici nec moralis philosophi sola est cognitio sed quaedam etiam operatio et medici quidem curatio moralis autem philosophi actio eaque et honesta et secundum virtutem rectamque videtur rationem esse. Idem etiam de Astrologo dicimus: siquidem non modo coelestium corporum cognitio, sed eorum quoque quae ab illis portantur praedictio ad eum pertinet. Sed ipsam futurorum cognitionem, quam antiquis placuit appellare divinacionem, alii naturali quodam instinctu assecuti videntur, studio et disciplina alii..... Sed ut bonos Poetas ars sola non efficit plurimumque in iis natura valet, sic neque sola disciplina mathematicum perficit in quo cum coelestium significationum interpres sit, multo etiam magis quam in Poeta necesse est uti natura ipsa vires suas exercent, quando medicum quoque et imperatorem asseverent fortunatum esse oportere, quod naturalium stellarum beneficio illis tribuitur..... Quam ob rem excellentem mathematicum duplici oportet praesidio uti naturae atque eruditionis."



SOL & EJUS UMBRA PERFICIUNT OPUS
(Dall' *Atalanta Fugiens* di Michael Maier - XVII sec.)

ora con sogni e visioni, ora con le sorti e con incantesimi, ora con voti, ora con l'opera di sacerdoti e... con sacrifici divini".¹⁸

Anche la medicina astrologica, per la quale fino al XVII secolo non si ritenne buon medico chi non fosse anche buon astrologo, era sorretta dall'idea di una sinergia fra micro e macrocosmo, e la conoscenza degli influssi lunari e siderali si accompagnava alla pratica magica.

Le avversioni all'Astrologia così concepita furono

¹⁸ De Rebus Coelestibus – Libro X – "Cui si Mercurius astipulatus fuerit non medicorum solum operam verum etiam veneficorum sagarumque opem sumministrabit; sin Venus suffragabitur, sub honesta specie, et vitia occultabuntur et morbi sedabuntur, adeo ut magna e parte levati videantur. Cui etiam vitiorum honestamento aegritudinumque levationi dii ipsi immortales aderunt, nunc oraculis responsisque, nunc somniorum visionumque representationibus, nunc etiam aut sortibus aut incantationibus aut votorum nuncupationibus aut sacerdotum opera sacrisque (ut dictum est) piacularibus."

molte. Oltre la polemica di ordine religiosa, secondo Giuseppe Toffanin, la ragione principale consisteva *“nella difficoltà che gli astrologi provavano a fermarsi lì, a non cedere alle lusinghe dell'altra scienza, l'Alchimia. La quale, codeste interferenze non si limitava a scoprirle; pretendeva anche dominare e trasformare. Si cominciava astrologi e si finiva alchimisti”*.¹⁹ E, in realtà, esiste nella letteratura astrologica rinascimentale una *“zona di confine”* ancora poco esplorata, sostiene Cesare Vasoli, dove credenze astrologiche e tecniche alchemiche si mescolano, ove indagini naturalistiche si fondono a concezioni simboliche proprie dell'arte alchemica.²⁰

Pontano dedicò gran parte del *De Rebus Coelestibus* allo studio della Fisica e all'investigazione sugli arcani naturali. Nel capitolo dedicato alle *“Opinioni dei fisici sugli ermafroditi e le realtà geminate”* asserisce: *“dicono che il calore per la generazione sia moderato e che si mantiene in una sua giusta misura; al di là di quanto esiga la stessa generazione, brucia; quando è eccessivo secca e perciò si oppone alla generazione...Perciò è necessario che il seme generativo dell'uomo e le mestruazioni della donna abbiano la loro giusta misura limitata in determinati confini. Infatti se la forza di chi agisce e di chi patisce non è contenuta né la giusta norma inutili sono i tentativi di entrambi”*.²¹

Gli alchimisti sostenevano che la loro scienza rientrava nei confini della fisica, cioè della Natura, simile in tutto alla

²⁰ Cfr. C. Vasoli, op. cit., p. 468. Sarebbe interessante, sostiene l'autore, esaminare con maggiore interesse storico opere come lo *Speculum lapidum* dell'astrologo e astronomo marchigiano Camillo Lunardi da Pesaro (Venezia 1502), ricco di riferimenti e citazioni alle più diverse auctoritates (Aristotele, Dioscoride, Ermete, il *Physiologus*, Avicenna, Alberto, Vincenzo di Beauvais, ecc., ma anche Pietro d'Abano, Gaetano da Thiene e Niccolò de Comitibus).

²¹ *De Rebus Coelestibus* - Libro X - *“Volunt autem calorem, a quo existat generatio, moderatum illum quidem esse et sua quadam certa que mensura contineri; urere autem ac supra quam generatio ipsa exigat, exiccare ubi vehementior fuerit, adversari que propterea generationi: aquam namque ahenò contentam temperato ab igni non secus quam a ferventiore calefieri, eo tamen differre quia ab hoc ipso effervescente fiat evaporatio, et maior et resolutior, ut pene repente ab oculis aqua evanescat omnis. Oportere itaque tum genitale ipsum viri semen tum mulieris excrementa illa menstrua modum suum retinere certosque intra fines cogi. Ni enim et eius qui agit et eius qui patitur vis intra praescriptum coerceatur, frustra utrumque niti.”*

procreazione dell'uomo. Distinguevano il fuoco della Natura da quello artificiale. Il primo, innato nella materia, era duplice, universale e particolare, della Natura e dell'individuo, nel quale come in un microcosmo operava analogicamente al fuoco universale nel macrocosmo. Essi riponendo la loro scienza nella conoscenza di un'unica materia dell'opera, nelle sue operazioni e nel regime del fuoco, affermavano che la sostanza ignea chiamata dai Filosofi *“Astro naturale”* di ciascun corpo, per potere agire deve essere eccitata dal calore celeste e universale, e ricordavano che la loro arte non s'acquista per mezzo della sola lettura, ma attraverso l'esperienza, atta a *“risvegliare”* quel fuoco naturale.²²

Pontano, individuando in Venere colei che, nella generazione, presiede alla materia²³ e, indicando nel moto l'origine del *“calorico”*,²⁴ ad una pratica trasmutatoria, pare riferirsi quando, commentando le sentenze di Tolomeo, afferma essere impossibile all'astrologo dotato della sola dottrina predire le forme particolari, poiché la scienza è solo dei fatti universali; solo gli astrologi *“numine afflatti”*, in cui opera, cioè, la Natura, possono divinare le cose particolari. *“Poiché ogni divinazione è o di cose universali o di cose particolari...quelli che sono eccitati da un afflato divino, essi soli possono predire le forme particolari delle cose”*.²⁵

Si nota, in questa affermazione, la distinzione netta tra divinazione di cose universali e di particolari. La prima, non riguardando i fatti singolari, né gli individui (soggetti ad una vasta serie di variabili) delinea i tratti dell'Astronomia e della Meteorologia, quali frutti dell'osservazione continua di fenomeni che, con una certa costanza, si ripetono. Segue poi la differenza tra il matematico e colui che, sperimentan-

²⁵ *Commentationum in centum sententiis Ptolomaei* - *“Cum autem omnis futurorum praedictio sit aut de singularibus aut de generalibus, videndum est in universum ne an singillatim praedicere mathematicus debeat. Atqui scientia (ut naturales asseverant) de singularibus non est, nec de iis quae individua dicuntur, sed de universalibus potius. Ergo cum Astrologia scientia quaedam sit, oportet mathematicum ab enuntiandis singularibus abstinere....Postquam autem Ptolemaeus dixit impossibile esse rerum coeli peritum particulares res praedicere, duplicemque divinationem fecit: cum omnis aut de universalibus aut de singularibus rebus praedictio esset, subiecit numine afflato, id est divino quodam spiritu concitato, particulares rerum formas solos praedicere.”*

do su se stesso l'azione dell'afflato divino, altro modo di chiamare il fuoco intrinseco alla Natura, rende possibile la seconda forma di predizione. Risulta evidente che la diversità è prodotta dall'azione dell'afflato divino. Questo, inducendo, per sua natura, movimento intimo e segreto all'unità psico-fisica dello sperimentatore, conferendole cioè uno stato di intense vibrazioni magnetiche, la pone in una condizione di sostanziale sintesi con la Natura universale, consentendogli di divinare sulle cose singole. L'elemento che consente la mescolanza tra natura elementare e afflato divino – Pontano chiarisce nell'Aegidius – animando e nobilitando la materia sublunare, è la natura eterea (il 5° elemento degli alchimisti), anch'essa corporea, ma incorruttibile, sintesi dell'uomo e della vita universale.²⁶

Ma, se *"è impossibile che lo scienziato, cioè colui che è dotato della sola dottrina, possa predire le forme particolari"*,²⁷ è chiaro che la predizione di forme singole è cosa diversa dalla ciarlatanesca previsione dei futuri particolari e non attuabile attraverso la sola istruzione astrologica. Infatti Pontano aggiunge: *"in questo modo sembra che (Tolomeo) separi del tutto l'istruzione, cioè la scienza delle stelle dalla predizione delle cose particolari riservata solo a quelli che, influenzati dalle stelle, cioè da un divino afflato, fanno predizioni"*.²⁸

Fondamentali in questa affermazione sono due punti. Il primo che l'uomo influenzato dalle stelle, latinamente *"ignes"*, è lo stesso in cui agisce l'afflato divino. In tal modo la pratica astrologica, nel suo adattamento alla previsione di

cose particolari, sembra essere vincolata ad una condizione speciale che trascende il calcolo dell'oroscopo natale e lo studio degli influssi planetari. Il secondo individua l'azione, nello scienziato, dello stesso afflato che, come già detto, quale fenomeno comburente, necessariamente deve dar luogo ad una trasmutazione chimica della sua materia e, quindi, della sua coscienza. L'astrologo che pervenisse, attraverso un'opportuna pratica naturale, a questa condizione, integrato, cioè, in una coscienza unitaria e partecipe della vita universale, di cui quel fuoco è il simbolo, potrebbe determinare (e non semplicemente predire) le forme particolari. Si tratterebbe di un atto creativo per il quale egli, simile ad un nume, tesserebbe la trama di nuove forme.

Così concepite, le leggi della divinazione ben si inseriscono nella sfera d'azione dell'Ars Magna e si inquadrano nel rapporto di partecipazione e concordanza dell'uomo alla Natura, per il quale l'astrologo, vero canale di influenze cosmiche che in lui si umanizzano, acquista una coscienza panica, densa di intuizioni e di rivelazioni, che il semplice matematico non può avere. Ed è quanto, in apparente contraddizione con le affermazioni precedenti, Pontano rivendica, sostenendo che se l'astrologo non si potrà pronunziare su nessuna cosa particolare, ben poche gliene resteranno da predire.

La conoscenza del principio vitale (la forza naturale individuale), e la possibilità di portarlo all'apice della sua potenzialità, arricchendolo della massima energia della Forza naturale universale era dunque l'enigma, studiato dagli astrologi, che gli alchimisti si proponevano di risolvere operativamente, e a buona ragione, poteva chiamarsi studio degno dell'uomo.

Questo era il pericolo che l'età di mezzo aveva intuito, riconoscendo sì la teoria astrologica, ma condannandone, dal punto di vista religioso, la pratica che, solo, nei riguardi della medicina e della navigazione ebbe maggiori concessioni dalla Chiesa. Molti furono gli astrologi che con dichiarazioni pregiudiziali di ossequio alla fede e alla dottrina del libero arbitrio, si dedicarono alla pratica, specie nelle corti, ove certi scrupoli religiosi non arrivavano. E molti furono trasformati dalla fantasia popolare in stregoni, spesso associati a maliarde e streghe, poiché lo stato speciale conseguì-

²⁶ Dialogo "Aegidius" – "Che ha, infatti, di divino in sé il sangue, la pituita o l'una e l'altra bile? O queste quattro cose insieme sia pure armonicamente e perfettamente cresciute? Giacché esse non possono far lega, né certo crescere insieme senza l'influsso dell'etere e dei movimenti celesti... Poiché altra è la natura elementare che è sublunare, varia, incostante, servile e peritura, altra quella eterea, che è immortale e dominante, sebbene essa pure corporea, anche se non soggetta ad alcun cedimento o ad alcuna corruzione".

²⁷ Commentationum in centum sententiis Ptolomaei – "Quocirca recte Ptolemaeus subiunxit impossibile esse scientem, id est sola disciplina praeditum, particulares rerum formas praedicere."

²⁸ Commentationum in centum sententiis Ptolomaei – "...ut videatur disciplinam, id est stellarum scientiam, a praedictione particularium omnino seiungere eamque solis illis relinquere qui a stellis ipsis, id est divino afflatu concitati, vaticinantur."

to da tale pratica veniva riferito al commercio con demoni ed entità astrali.

Ne dà testimonianza Enea Silvio Piccolomini in una lettera scritta al fratello: *"Il latore di questa lettera è venuto da me per chiedermi se io conoscessi un Monte Venere in Italia dove pretendesi che si insegnino le arti magiche, delle quali è curiosissimo il suo padrone, un grande astronomo sassone."*²⁹ Concludeva col rammentare che nell'antico ducato di Spoleto v'era una caverna, ove si davano convegno streghe, demoni ed ombre notturne e chi ne avesse avuto il coraggio poteva lì parlare con gli spiriti e apprendere le arti magiche.

Si può ora intuire perché cavalieri del Regno di Napoli e della Spagna si recassero nelle terre di Montemonaco per fare l'alchimia. L'esigenza di una ars practica li allontanava dai loro paesi, pregni di fermenti ma anche di sospetti, e li conduceva ove era possibile una sperimentazione che non destasse eccessive diffidenze. I luoghi intorno alla Sibilla godevano di una certa fama e, sicuramente, l'interesse per i temi sibillini legati a Cuma ed al Lago d'Averno,³⁰ tappa obbligatoria della formazione umanistica nel Regno, si estendeva, date le sorprendenti somiglianze, alla grotta della Sibilla Appenninica ed al suo lago, probabilmente conosciuti dallo stesso Pontano, e comunque da numerosi umanisti che si fermavano alla Corte Aragonese.

Gioviano, più volte, nelle sue opere parla della Sibilla: *"Di solito i vaticini della Sibilla si collocano nel primo genere di predizioni (vaticini naturali) e i nostri antenati, con grande venerazione, li hanno ritenuti ispirazioni di un Dio"*.³¹

Spiega poi, trattando del morbo comiziale, che l'afflato divino accompagna i fanatici i quali si dividono in due spe-

cie: i primi prevedono il futuro e manifestano i segreti, i secondi si agitano, ostentando solo pazzia³². L'attribuzione dell'afflato divino agli ispirati e agli epilettici sottolinea e conferma la ricerca nell'ambito della Natura anche degli elementi proverbialmente riferiti a cause trascendentali, e come tali, non indagabili né riproducibili attraverso metodi naturali.

"Nella nascita di chi è mosso da afflato divino, che i greci dicono Enthusionta, donde La Sibilla è chiamata Enthea, non troverai mai la Luna unita a Mercurio",³³ aggiunge Pontano, ma la configurazione di Venere che presiede appunto ai vaticini e a coloro che sono eccitati dall'ignis amoris.³⁴ Nei "misteri" di Venere e nella sua influenza sembra, dunque, celarsi il segreto dell'afflato divino.

Altrove egli pone sullo stesso piano Sibille, profeti, poeti e fortunati, coloro nei quali agisce una certa natura (afflato divino) che consente loro di realizzare ed essere dunque creativi,³⁵ chiarendo: *"E' proprio ufficio della stessa Natura d'ammaestrare con le sue opere e con il suo magistero quelli che saranno poi fortunati...di modo che, senza badare a suggerimenti di prudenza, educazione e ragione, ma seguendo quel loro impulso, aspirino a quelle cose e le ottengano per cui meritatamente saran detti poi fortunati"*.³⁶

La Sibilla, nella sua duplice partecipazione all'umano e al divino, era la testimone, per quegli alchimisti, della scienza trasmutatoria, dalla quale derivava la sua attribuzione

³⁰ Durante il Medioevo si cercò l'ubicazione dell'oracolo sibillino nella zona Flegrea. L'antro fu individuato, però, sulla sponda del Lago d'Averno, negli ambienti ancor oggi conosciuti come Grotta della Sibilla. Questa identificazione restò canonica per tutto il Rinascimento. Solo alcuni studiosi come l'Alberti e il Capaccio respinsero tale localizzazione sulla base di una più attenta lettura del testo virgiliano, riconoscendo nella cosiddetta Grotta della Sibilla un antico camminamento tra Lucrino e l'Averno. Cfr.: "I Campi Flegrei" – pp. 291/292

³¹ Commentationum in centum sententiis Ptolomaei – "Ac sub priori genere atque in vaticinantium ordine collocari solent Sibyllae, quas maiores nostri, utpote numine quodam afflatis, tantopere reverati sunt."

³² De Rebus Coelestibus – Libro XIII – "Siquidem fanaticorum ac lymphatorum genus est duplex: alterum quidem quod vaticinatur praedicique futura et secreta aperit, alterum vero quod vesania tantum agitur habeturque ostentui."

³³ De Rebus Coelestibus – Libro XIII – "In genitura eius qui numine afflatus est, quem Graeci dicunt Enthusionta, unde Sibylla Enthea est dicta, invenies Lunam nulla prorsus cum Mercurio copulatione coniungi...".

³⁴ De Rebus Coelestibus – Libro XIII – "...domicilia...Veneris (conferum plurimum) ad numinum afflatus ac vaticinia...".

³⁵ Cfr.: C.M. Tallarigo, op. cit., p. 473- "E, di fatti, i fortunati se tu li domandi, quando all'improvviso sono mossi a fare qualcosa, ti rispondono far così, perché così loro detta il cuore; e se insisti, non potendo altro rispondere, ti diranno: Fo questo perché Dio lo vuole; sento che così mi comanda; ubbidisco a qualche cosa che si agita dentro di me. Sono quindi come i profeti, i poeti e le sibille, e ciascuno di loro può dire con Ovidio, senza tema di mentire: Est Deus in nobis, agitante calescimus illo".

del divinare, e fu, forse, la fama della sua mitica presenza, coniugata alla natura dei luoghi, a favorire il fiorire di laboratori ed officine alchemiche, testimoniate nell'area montemonachese.

Tra i religiosi che pretendevano imporre il predominio della Provvidenza divina e gli Umanisti della Sapienza classica, Pontano rivendicò il ritorno ad una filosofia latina, integrata dallo studio della fisica,³⁷ sì da sottrarre quest'ultima all'accusa di empietà e ai suoi sviluppi in senso meccanicistico, ammettendo che grandi, diversi ed inquieti pensieri sono venuti fuori dalla rimediata Natura, ma due conclusioni emergono: che codesto Dio, non sa restare fuori dal discorso e che codesta Scienza, incerta quanto si vuole nelle sue conclusioni, non può venire eliminata come favola.³⁸

NOTE BIBLIOGRAFICHE

¹ Cfr. Cesare Vasoli: "Profezia e Ragione" – Morano Editore- Napoli 1974 – pp. 407/475

² Cfr. Giuseppe Toffanin: "Giovanni Pontano fra l'uomo e la Natura" – Nicola Zanichelli Editore – Bologna 1938 – p. 5/8

⁸ Cfr. C.M. Tallarigo, op. cit., pp. 468/479.

⁹ Cfr. G. Toffanin, op. cit., pp. 84/85.

¹⁹ Cfr. G. Toffanin, op. cit., pp. 47/48

²² Le Breton: "Les clefs de la Philosophie Spagyrique – Paris 1722

²³ De Rebus Coelestibus – Libro X -

²⁴ Cfr. C.M. Tallarigo, op. cit., p. 492

²⁹ Cfr. J. Burckhardt: "La civiltà del Rinascimento in Italia" p. 488

³⁶ "De Fortuna" – Cfr. G. Toffanin, op. cit., p. 59

³⁷ De Luna Liber

³⁸ Cfr. G. Toffanin, op. cit., p. 111

L'ENIGMA ITALICO DELLA REGINA SIBYLLA IL MONTE, IL LAGO E IL REGNO SOTTERRANEO DELLA DEA SERPENTE NELLA TRADIZIONE DEI MONTI SIBILLINI

Roberto Negrini*

“Ma alla fine di questa grotta stanno ai due lati due dragoni che sono fatti artificialmente anche se sembrano vivi, se non fosse perché non si muovono, ed hanno occhi così luminosi da spandere chiarore tutto intorno ad essi. Dopo i due dragoni, si entra in una strettissima grotta, dove non si può procedere che uno dopo l'altro, essa non è lunga più di 100 passi. Allora si arriva in un piccolo spazio completamente quadrato. Nei pressi della grotta ci sono le due porte di metallo che sbattono senza sosta [...] queste porte sbattono in un modo che il varcarle sembra impossibile a colui che vi deve entrare senza essere preso nel mezzo e completamente schiacciato.”

(Antoine de La Sale. *Le Paradis de la Reine Sibylle*)

LO STRABISMO DI VENERE, OVVERO UNA QUESTIONE DI METODO

Il racconto di Antoine de La Sale *Le Paradis de la Reine Sibylle*,¹ pubblicato nel 1442 e recuperato nel nostro secolo all'attenzione degli specialisti solo a partire dal 1930 con la prima edizione critica, curata dal filologo belga Fernand Desonay dell'Università di Liegi (sulla base di un manoscritto conservato nel Museo Condè di Chantilly contenente anche una carta topografica dei luoghi visitati), ricalca per molti versi un genere narrativo immaginale-geografico del “meraviglioso” tipico degli eruditi dell'epoca. Protagonista centrale della narrazione è un anonimo “cavaliere tedesco” di cui de La Sale avrebbe sentito parlare dalle genti di Montemonaco e che si è poi creduto d'identificare in un tale Hans van Bamberg, il cui nome appariva inciso tra gli altri sulla parete della grotta ritenuta d'ingresso ai reami sibillini. Dopo un fantastico percorso attraverso il “vento impe-



IL SERPENTE TENTATORE IN VESTE DI DONNA
(Chiesa di Saint Sulpice, 1491 - Diest)

* Ricercatore - Saggista

tuoso", il ponte magico, il tunnel, i dragoni e le "porte battenti" il cavaliere e il suo scudiero, giunti al cospetto della Regina Sibylla, vengono accolti con tutti gli onori e apprendono che gli abitanti di quel luogo godono di una relativa immortalità e giovinezza che li manterrà nel loro stato attuale fino alla "fine del mondo". Costoro infatti, donne e uomini, "non invecchiano mai, né sanno cosa sia il dolore. Hanno vesti a volontà, per il cibo ciascuno ha accontentato il proprio gusto, di ricchezze ne hanno in quantità, di piaceri con larghezza. Non vi è freddo né caldo. Infine di piaceri mondani ve ne sono tali elargiti ad ognuno di là dentro che né l'immaginazione né la parola potrebbe concepire".² La Regina Sibylla governa con la sua saggezza e la sua magia quel luogo di raffinati lussi, pagana e spensierata felicità e piaceri carnali, in cui dopo 9 giorni di permanenza si comprendono tutte le lingue e dopo 300 le si parlano. È possibile andarsene dopo l'8° giorno, o dopo il 30°, o dopo il 330°... o mai più, e sulla via del ritorno tutti gli ostacoli — le porte viventi, i draghi, il ponte fatato — saranno scomparsi.

Il cavaliere e il suo servitore decidono di fermarsi e le ninfe della Fata-Regina provvedono a rallegrare il loro soggiorno. Ma il cavaliere è gradualmente tormentato da timori e sensi di colpa, nella cristiana convinzione di essersi consegnato a una realtà demoniaca; e i dubbi divengono certezza quando scopre che ogni venerdì, dopo la mezzanotte, la Regina e le sue ancelle si tramutano in bisce e serpi velenosi, rimanendo in quello stato metamorfico fino a dopo la mezzanotte del sabato e riemergendone poi più sensuali e affascinanti che mai. Trascorsi fra delizie e piaceri i fatidici 330 giorni dell'ultimo termine di permanenza, oltre il quale qualsiasi via di ritorno sarebbe preclusa, il cavaliere, sempre accompagnato dal fido scudiero, si accomiata tra lo sconforto generale dalla Sibylla e dalla ninfa-amante a lui assegnata e si fa riaccompagnare all'esterno, non senza aver prima ricevuto tramite la ninfa un dono della Regina: un *magico anello* le cui virtù non vengono spiegate. Tornato fra i mortali il cavaliere, assalito da atroci rimorsi per aver "insultato" il proprio Dio affidandosi alle malie della Sibylla, si precipita a Roma per chiedere l'assoluzione del papa, il quale però inorridito dal racconto si rifiuta di concedergliela subito e lo caccia. Il cavaliere allora, dopo varie peripezie,

riascolta il richiamo della grotta fatata, ritorna a Montemonaco e scompare per sempre nel "Paradiso della Regina Sibylla".

Nello svolgersi del racconto di de La Sale viene così tracciata una completa rivisitazione dello scenario mitico umbro-marchigiano del *Monte Sibilla*, del vicino *lago di Pilato* che sarebbe stato infestato dai "demoni" e, soprattutto, di un favoloso *reame sotterraneo* governato dall'immortale maliarda, *Signora della Magia* e di ogni "proibito" piacere della mente e dei sensi. È appunto per questo che abbiamo scelto di assumere l'esposizione del viaggiatore francese come *filo d'Arianna* per orientare queste nostre brevi riflessioni tra i labirintici meandri della "demoniaca" leggenda dei Sibillini, anche perché ci sembra appropriata l'osservazione di Daniel Poiron, medievista della Sorbona, quando rileva che nella sua narrazione de La Sale "malgrado dia l'impressione di voler distruggere la leggenda popolare per sostituirvi un rendiconto razionale [...] gioca con gli archetipi dell'immaginario"; e infatti "l'opera è l'abbozzo di un viaggio iniziatico che si svolge in una scenario mitico".³

Dal canto nostro è proprio su alcuni di quegli *archetipi dell'immaginario* di cui le mitologie sibilline appenniniche ci sembrano un contenitore tanto privilegiato quanto ancora quasi inesplorato che intendiamo soffermare la nostra attenzione per ciò che attiene a certi loro aspetti sia antropologici e metaletterari sia eventualmente iniziatici. Dobbiamo altresì ricordare che le tracce di studio e riflessione di questo nostro contributo sono in gran parte estratte da una più vasta ricerca a cui stiamo lavorando da alcuni anni e che siamo in procinto di pubblicare come lavoro unitario; alcune parti della quale, e specificamente quelle relative alle tradizioni spirituali *notturme* o *nictomorfe* e alle maschere o icone antropologiche della *Dea Oscura Primordiale* o *Grande Madre*, sono già apparse in singole pubblicazioni indipendenti, a cui rimandiamo quei ricercatori che volessero meglio inquadrare le nostre fonti e il particolare approccio che ci caratterizza.⁴

In quei nostri lavori, che — vogliamo ribadirlo — sono alla base delle considerazioni che andremo qui esponendo, avevamo inteso suggerire come le strutture mitiche del Sacro e successivamente del folclore, della leggenda e della

favola consegnateci dall'etnologia e dalla storia delle religioni, oltre a essere morfologicamente composte da una serie ben definita di codici certamente rapportabili alla grande intuizione junghiana dell'*inconscio collettivo* e a quelle formule universalmente significative che l'antropologo culturale e sociologo della cultura Gilbert Durand chiama "le strutture antropologiche dell'immaginario",⁵ possano essere visualizzate quali scenari mutevoli di un solo grande dramma o *sfondo comune* che tutte le raccorda secondo meccanismi codificabili e spiritualmente significativi. Le figure e le vicende del mito ci appaiono allora come *attori in movimento* evidenziati dal contrasto con tale *sfondo* — generalmente non percepito — e nel loro evidenziarsi circoscrivono e descrivono fasi, epoche e livelli della coscienza collettiva di popoli e razze, venendo a rappresentare in qualche modo una sorta di *codice genetico spirituale* della storia e della cultura umane.⁶ Le sconvolgenti concordanze tematiche che collegano concatenazioni di idee e percezioni mitiche pur lontanissime fra loro in termini spaziali e temporali, di sviluppo etnico e di origine storica ci riportano poi a sospettare e infine a individuare questo *sfondo*, proponendoci costantemente l'esistenza di una comune, misteriosa *matrice*, poligenetica o monogenetica che sia.

Penetrare tali codici metaculturali, o almeno cercare di farlo, significa a nostro vedere iniziare a comprendere il funzionamento dell'*inconscio* o *anima* collettiva umana, esplorare le viscere dei suoi *Dei* e dei suoi *Demoni* e magari tentare prometeicamente di governarli anziché esserne succubi contenitori. Ed è forse possibile muovere passi decisivi verso la realizzazione di questo ambizioso progetto di ricerca utilizzando correttamente i moderni metodi d'indagine etnoantropologica e psico-sociologica, filtrati però attraverso un approccio interpretativo *olistico* e *multidisciplinare* che forni-

⁶ Il mitologo Kerényi, che collaborò a lungo con Jung a una ricerca sulle fonti metapsicologiche del mito, ricorda che "i fondamenti primordiali dell'animo umano sono pure un tempo primordiale, quella profonda sorgente dei tempi in cui il mito ha il suo vero ambiente e su cui esso fonda le norme e le forme elementari della vita. Poiché il mito è fondazione di vita, è lo schema atemporale la pia formula a cui la vita si adegua, riproducendo i suoi lineamenti dall'inconscio" (Károly Kerényi. *Gli dei e gli eroi della Grecia*, Milano, Garzanti, 1989, vol. 1, p. 8).

sca opportune griglie volumetriche di comprensione, nonché molteplici livelli di applicazione; cogliendo anche, quando opportuno, i suggerimenti pur a volte frammentari ed evasivi di quella *tradizione* di esperienze e di ricerche culturalmente trasversali alle scienze riconosciute definita come *esoterica*.

A fondamento di un simile processo intellettuale occorre però la capacità di cogliere le dinamiche e le strutture dello *sfondo*, magari *sfocando* con vista sapientemente *obliqua* (o *ubiqua*) la visione dei singoli scenari, secondo un processo analogo a quello con cui possono essere osservate quelle particolari immagini tridimensionali note come *stereogrammi* da cui, concentrandovi in un certo modo "strabico" lo sguardo, vediamo emergere dall'insieme nuove *figure, forme* e, conseguentemente, *significati* prima invisibili. Il medesimo processo che il poeta e mitologo inglese Robert Graves definì come un "guardare in tralice" e di cui fece largo uso nella sua monumentale e rivoluzionaria opera di revisione della mitologia europea sulle tracce della *Dea Bianca*.⁷

Sarà dunque così, antropologico e olistico al tempo stesso, il metodo che ci accompagnerà anche in questo nostro breve viaggio di esplorazione del mito italico della Venere-Sibylla e del suo *infernale* e *matristico* Paradiso Sotterraneo. Un pagano "luogo dell'Altrove" sopravvissuto alla radicata cristianizzazione della terra italica e che una volta contemplato con quel nostro "strabismo immaginale" — che ci piace ricondurre al legendario, fascinoso *strabismo della Signora Venere* — ci apparirà, pur dietro maschere, sincretismi e contaminazioni innumerevoli, come un'evidente sopravvivenza dell'arcaico *Reame delle Madri*.

Parlare di "Reame delle Madri", o in termini forse più corretti di "ordine simbolico della Dea Primordiale", significa riconoscere o presupporre un modello antropologico di riferimento secondo il quale, analizzando il dinamismo mitico di innumerevoli culture (e segnatamente di quella concatenazione e ibridazione tra culture semitica, greco-romana, celtico-germanica ed etrusco-italica di cui sono intessuti sia la spiritualità che il folclore europei), è individuabile un *comune sfondo arcaico*, primordiale, caotico, sensualistico, magico, spesso sciamanico e comunque sempre sostanzialmente "femminile", al quale per contrasto si

sovrappongono le diverse strutture mitiche luminose, patriarcali, ascetiche, eroiche e guerriere tipiche del regime androcratico. E, laddove nelle vicende dei miti "eroici" o "religiosi" più recenti intervengono o irrompono spazi sacri inquietanti di fatalità, giudizio, ordalia, pericolo, elezione o dannazione, spesso questi s'identificano con una breccia anomala — o sincope mitica — in cui l'antico ordine femminile dimenticato (lo *sfondo*) riemerge o sopravvive. Questo tipo di classificazione mitica, che presuppone anche una qualche successione temporale e sequenziale tra ordine simbolico o epoca archetipica *femminile* prima e *maschile* poi, risponde abbastanza efficacemente ai paradigmi d'interpretazione metapsicologica e neoantropologica sviluppati, tra la seconda metà del secolo scorso fino a tutto il Novecento e segnatamente negli ultimi decenni, dal lavoro di alcuni tra i più arditi e illuminati specialisti di queste materie, a partire da Johann J. Bachofen, Bronislaw K. Malinowski ed Ernesto De Martino, passando attraverso il lavoro di Carl G. Jung ed Erich Neumann, fino a Joseph Campbell, Riana Eisler, Marija Gimbutas e molti altri. Lavori e ricerche che prendendo le mosse dallo studio degli aspetti *matristici* e a volte "*matriarcali*" di certe fasi del mondo classico antico (Bachofen) e degli aspetti magici e sacrali delle cosiddette culture "primitive" (Malinowski, De Martino) sono giunti a individuare effettivamente, sia nel retroterra psicologico del Sacro e nella storia della coscienza (Jung, Neumann) che nello sviluppo etnoantropologico comparato (Campbell, Eisler, Gimbutas), una sorta di *sequenza progressiva*.

In base a questo paradigma da una *fase mitica primaria* caratterizzata dall'Androginia e/o dalla Gilania⁸ si passa generalmente, all'interno delle diverse culture, a una fase in cui prevalgono — nell'ambito sia sacrale che a volte sociale — gli archetipi e i valori *femminili* (matrismo), che in segui-

to vengono oscurati o distorti o sottomessi con il prevalere di valori, miti, simboli e strutturazioni sociali prevalentemente *maschili* e a carattere *androcratico* (patriamo), fino al *patriarcato assoluto*, misogino e demonizzatore di ogni alternativa a se stesso, coincidente con l'imporsi mondiale delle religioni e filosofie monoteiste di provenienza semitica, ovvero l'Ebraismo, l'Islam e soprattutto il Cristianesimo. Le *maschere* elusive di una *Grande Madre* o Dea Notturna e Primordiale — nelle sue varie ipostasi spesso connesse ai vari pantheon *demoniaci* delle religioni prima patriarcali e poi monoteistiche — possono essere indicate come il filo conduttore che attraverso le fasi di questo processo ci ricollega alle concezioni sacrali originarie. Tali *maschere* rappresentano i codici della sopravvivenza di questo archetipo sia sugli sfondi del patriamo pagano sia fra gli interstizi dimenticati del monoteismo patriarcale semita, giudaico e islamico, come risulta evidente dalle più "eretiche" tradizioni kabbalistiche e sufi. Inoltre, benché manipolate e depotenziate, le medesime *maschere* o Icone possono essere riconosciute, ambigue e inquietanti, anche fra i chiaroscuri della tradizione cristiana (spesso a livello di leggende folcloriche conservate nel ricordo popolare), dove evidenziano quei sacri recinti di saggezza che particolarmente i seguaci della Croce hanno invano tentato di estinguere o di trasformare in una sorta di proprio segreto nutrimento.

Assumendo il Corpo simbolico di questa Dea Primordiale — spesso riconducibile al simbolismo astronomico-naturalistico del Dragone o del Serpente — come una sorta di *mappa* su cui i diversi codici del Sacro sono stati incisi, mutati e trasmutati, possiamo individuare una chiave di lettura delle trasformazioni progressive nel rapporto dell'Uomo e della Donna con il Divino, la Natura e l'Inconscio. E le diverse parti o funzioni di questo Corpo Immaginale rappresentano spesso quegli sfondi o colori o ambienti del mito che il nostro immaginale strabismo ci aiuta a individuare, tralasciando per un attimo la figura dell'eroe o del semidio di turno e focalizzando invece lo sguardo sul *drago* che Siegfried sta uccidendo, sul *labirinto* che Teseo sta esplorando o sulla *Venere-sirena-sibylla* che sta attentando alla preziosissima e patristica castità di cavalieri senza macchia.

⁸ Il termine "Gilania" è stato elaborato e proposto per la prima volta dalla ricercatrice Riana Eisler nel suo libro del 1987 *The Chalice and the Blade* [Il Calice e la Spada] seguendo un processo di costruzione semantica in cui *gy* (da *gyné*) rappresenta l'archetipo femminile e *an* (da *anér*) quello maschile, per richiamare il concetto di una struttura sociale e spirituale in cui i due generi dell'essere umano e i loro retroterra mitici e psichici trovano il loro armonico bilanciamento. Cfr.: Marija Gimbutas. *Il linguaggio della Dea*, Milano, Longanesi, 1990, p. XX.

Ci confortano, a questo proposito, le acute osservazioni della psicologa junghiana torinese Tilde Giani Gallino, che nel suo pregevole studio sugli archetipi femminili presenti nella cultura mitologica maschile ci fa notare che

*oltre alle caratteristiche biologiche (come ad esempio il ciclo mestruale), assurte a simbolo del sacro, la stessa conformazione del corpo femminile ha acquisito le qualità prodigiose e sovrumane, numinose e misteriose, di una Gestalt o configurazione divina. Sin dal paleolitico infatti, e poi nel corso dei millenni successivi, le manifestazioni biologiche femminili sembrano essere diventate oggetto di culto e, per le elaborazioni e riflessioni cui hanno dato luogo, si sono trasformate in espressioni della cultura, influenzando tuttora, almeno a livello inconscio, vari aspetti socioculturali della vita contemporanea.*⁹

Le tre componenti più radicali e facilmente identificabili di questo "rumore di fondo" costituito dall'onnipresenza del *Corpo della Dea* possono essere infatti raccordate a una sorta di anatomia simbolica fondata metaforicamente sulla fisiologia femminile. Esse sono: la *Testa* o *Bocca*, che parla o sentenzia o profetizza dalle cime o dalle viscere di una *montagna*; il *Cuore*, la cui ritmica pulsazione amministra i flussi del Tempo e raccoglie i vortici del Sangue nella grande coppa acqua di un *lago*; e la *Coda* o *Vulva*, che si spalanca affascinante e tenebrosa come quella *grotta* che è via di accesso alle misteriose, uterine dimensioni della vita e della morte. I tre meati o vortici o caverne archetipiche di *Bocca-Gola*, *Cuore-Seni* e *Vulva-Utero* possono così essere indicati come i *portali simbolici* attraverso i quali il Corpo di saggezza, potenza e rigenerazione della Dea Primordiale — la più antica tra le formule del Sacro e le cui tracce, rilevabili fin dal Paleolitico, risultano già onnipresenti nel Neolitico — ha irradiato, e nel contempo nascosto, le proprie Icone di presenza *celeste, terrestre e infernale*.

Nell'ambito del nostro percorso utilizzeremo quindi una rete di connessioni e di analisi simboliche che, sia pur radicate nell'oggettività di documenti e testimonianze antropologiche, folcloriche e letterarie indiscutibili, non intendono "dimostrare" alcunché di oggettivamente storico, lasciando questo compito ad altri o comunque rimandandolo. Al momento riteniamo sufficiente proporre all'attenzione della ricerca i molteplici indizi che ci inducono a considera-

re il mito appenninico della *Regina Serpente* come uno tra i più interessanti e complessi *contenitori* di sopravvivenze matristiche in Europa. Individuandone anche i molti punti di concordanza rispetto a un certo patrimonio sapienziale esoterico che — non possiamo né vogliamo nascondere — è parte integrante di una visione del mondo gnostica, magica e precristiana che personalmente condividiamo. E restando comunque pronti a mettere in discussione le nostre analisi laddove non dovessero dimostrarsi adeguate o dove l'insorgere di nuovi elementi mitici, archeologici o storici dovesse dimostrare la loro inadeguatezza.

Siamo naturalmente consapevoli dei rischi di un'eccessiva generalizzazione in un campo così fluido e complesso come quello di cui ci stiamo occupando. Facciamo tuttavia nostra la lezione di Mircea Eliade quando ci ricorda come "i simboli possono rivelare una modalità del reale o una struttura del mondo che non sono evidenti sul piano dell'esperienza immediata";¹⁰ e che "si è storici delle religioni non perché si padroneggia un certo numero di filologie ma perché si è capaci di ordinare i fatti religiosi in una prospettiva generale. Lo storico delle religioni non si comporta come un filologo, ma come un esegeta, un interprete [...] tutti i materiali che i filosofi e gli storici mettono a sua disposizione egli si sforza di comprenderli".¹¹

SCENARIO E ANTECEDENTI DI UN MITO

Voci e testimonianze sufficientemente credibili sull'esistenza di un centro oracolare sugli Appennini si evidenziano fin dal terzo secolo d.C., quando Trebelio Pollione, nella *Vita di Claudio* inserita nella sua *Historia Augusta*, racconta che l'imperatore Claudio II il Gotico per avere notizie sul suo futuro di regnante si rivolse appunto a un oracolo il cui centro operativo era, a quanto pare, sugli Appennini. L'oracolo rispose attraverso un metodo detto "delle *sortes virgilianes*", ossia con citazioni casuali prese dai testi di Virgilio e che dovevano poi essere interpretate. I passi furono estratti dall'*Eneide* I 265, I 268 e VI 869:

le preservate messi a macinare / se mai vedesse alcuno in preda al vento / gli aurei sostegni e mense preparate.

Queste notizie datano dunque l'oracolo a un periodo sicuramente precedente al terzo secolo d.C., epoca in cui visse Claudio, il quale sarebbe morto di peste nel 271, tre anni dopo la consultazione, come del resto pareva prevedibile da una mantica che parlava di "messi macinate [...] in preda al vento"... E secondo una notizia riportata da Svetonio nella sua *Vita di Vitellio* sembra che il medesimo oracolo sia stato consultato anche circa due secoli prima dall'imperatore Aulo Vitellio, morto nel 69 d.C. A questo proposito la ricercatrice Ileana Chirassi, nel suo contributo al convegno *Homo viator*, tenuto nell'ottobre 1996 a Tolentino, in cui si è occupata dell'*Itinerario al regno di Sibylla* come *pellegrinaggio del fantastico*, ci informa che:

dati storici precisi permettono di risalire ad un oracolo per sortes situato nell'Appennino in età romana e forse pre-romana [...] La diffusione della divinazione per sorteggio nell'Italia antica in età repubblicana e imperiale, la fama dell'oracolo per sortes attivo nel grande santuario della Fortuna di Preneste, la presenza segnalata di un centro culturale in Appenninus, inteso come il massiccio montuoso vicino a Spoleto e non distante dall'antica Iguvium, santuario dedicato ad uno Juppiter Appenninus, accreditano l'ipotesi di un centro culturale divinatorio centroitalico localizzato in zona, funzionante da molti secoli, forse di origine umbra e picena.¹²

Tali segnalazioni, sia pur frammentarie, ci sembrano oltremodo significative in relazione alla natura e al metodo di divinazione che si dice venisse praticata nel luogo che vedrà poi sorgere il mito della Sibylla Appenninica. In questo contesto vogliamo ricordare le ricerche illuminanti di Angelo Brelich, scomparso nel 1977, allievo di Károly Kerényi prima e successivamente di Raffaele Pettazzoni, di cui ereditò la cattedra di Religioni del mondo classico presso l'Università degli Studi di Roma. Nel suo importante saggio del 1955 *Tre variazioni romane sul tema delle origini* Brelich si soffermò sul culto italico della Fortuna soprattutto

praticato dalla civiltà di Preneste (oggi Palestrina presso Roma) e sui particolari culti mantici connessi a tale dea, conosciuti successivamente dai romani come *sortes*. Le *sortes* erano una serie di tavolette di quercia che recavano incise iscrizioni criptiche e apparentemente senza senso compiuto, ma che combinate tra loro in modo casuale formavano frasi compiute cui veniva attribuito significato divinatorio o augurale secondo un criterio magico universalmente diffuso in numerose altre culture.

Il mito prenestino, come ce lo riferisce Cicerone nel *De divinatione*, raccontava di un antico cittadino di Preneste che, indotto da un sogno, aveva tagliato una pietra particolare da cui erano scaturite le magiche tavolette. Esse successivamente erano state racchiuse, per disposizione degli aruspici della città, in un'Arca scolpita nel legno di un olivo prodigioso da cui stillava miele e deposte nel tempio della Dea Fortuna Primigenia (assimilabile in qualche modo alla dea greca preolimpica Tyche), un'evidente forma della Dea Madre, rappresentata appunto a Preneste come una figura femminile che allattava una coppia di figli, maschio e femmina, con cui — sempre secondo Cicerone — erano identificati Giove e Giunone. In due soli giorni dell'anno, nel mese di aprile, le *sortes* venivano ritualmente estratte per mano di un fanciullo al fine di trarne vaticini e indicazioni dalla dea. Il culto di Fortuna Primigenia fu poi introdotto a Roma da Servio Tullio, uno schiavo liberto e straniero la cui salita al trono era stata voluta e organizzata, contro ogni tradizione precedente, non dal popolo romano bensì dalla regina Tanaquilla, moglie del Lucumone etrusco nativo di Tarquinia, che grazie alle manovre della moglie esperta in aruspicina era giunto fino al trono con il nome di Tarquinio Prisco. Tanaquilla aveva infatti individuato in Servio il successore del marito morto, designato dal Fato e dagli Dei, attraverso un rituale mantico. E vale la



LA POTNIA

(Dea dei serpenti - porcellana Cretese)

pena ricordare che la stessa Tanaquilla, il cui nome contiene radici etrusche che richiamano fortemente la Grande Madre fenicia Tanit, fu venerata dalle donne romane con il nome di *Gaia Cecilia*.¹³ Le ricerche del Brelich hanno comunque evidenziato come l'intero universo di Fortuna Primigenia appaia così strettamente connesso al potere femminile da farci ritenere che prima la cultura prenestina poi il culto romano di Fortuna siano in qualche modo da ricondurre — al pari dei *Libri Sibillini* (che, lo ricordiamo, secondo Varrone erano stati consegnati dalla Sibylla Cumana proprio al re Lucumone consorte di Tanaquilla, Tarquinio Prisco) — a qualche sopravvivenza magica matristica filtrata attraverso la tradizione etrusca e penetrata nonostante tutto nella patriarcale Roma al tempo dei Tarquini. La problematicità di una simile sovrapposizione viene evidenziata dal Brelich proprio analizzando le radicali differenze di approccio sacrale riscontrabili fra l'utilizzo prenestino delle *sortes*, interamente affidato alla casualità del Fato secondo un tipico atteggiamento matristico, e la consultazione romana dei *Libri Sibillini*, completamente controllata e interpretata dal potere sacerdotale maschile. Senza dimenticare che la stessa Icona della dea Fortuna subì poi a Roma un'evidente metamorfosi patristica, venendo raffigurata addirittura come figlia *bendata* di Giove e non più come sua Grande Madre, anche se pur sempre in associazione ai simboli del tempo (la *Ruota*) e della dispensazione (la *Cornucopia*). Un'autentica contrapposizione fra mondi diversi e per molti aspetti opposti, evidenziata anche dal fatto che a Roma il culto di Fortuna Primigenia fu quasi interamente riservato alle donne o agli emarginati in genere e che l'uso delle *sortes* fu

¹³ "Tanaquilla, alla quale devono il regno Tarquinio Prisco e il figlio adottivo Servio Tullio, è la divinità tutelare, come l'ispiratrice Egeria per Numa. Ci fu tramandato da Varrone che la sua immagine era venerata dalle matrone nel tempio di Sanco, ed essa era detta Gaia Cecilia. Come l'etrusco Tinscvil, 'grazia di Tin', ricorda la dea semitica Tnt, la fenicia Tanit, col disco o la falce lunare, in tipologia di divinità orientale nell'atto di stringere i seni [...] l'atmosfera che circonda Servio Tullio è intrisa di prodigi perché da servo egli giunge alla porpora della regalità e la sua statua in legno che lo ritrae quasi nascosto da capo a piedi nella toga sarà venerata nel tempio della Fortuna Vergine" (Giovanni Semerano. *Le origini della cultura europea*, Firenze, Olschki, 1984, vol. 2, p. 585).

sempre vissuto con malcelato disprezzo dal preponderante virilismo di quella cultura.

Ce lo conferma ulteriormente Dario Sabbatucci, altro allievo di Pettazoni e autorevole esponente della scuola di Brelich, nel suo studio sui rapporti tra cosmologia e divinazione nel mondo antico, quando ricorda che

Fortuna prenestina è alternativa non soltanto a Giove [...] ma all'intero consesso divino, secondo una formulazione che prenderemmo a prestito da Euripide: se c'è Fortuna, che sono mai gli dèi? e se gli dèi hanno potere Fortuna è niente. [...] in questa funzione alternativa al pantheon, ed anche come "madre primordiale", in Babilonia troviamo Tiamat quale corrispondente di Fortuna. Tiamat è l'originaria detentrica delle sorti [...]

*Perché il pantheon possa sussistere è necessario che Marduk uccida Tiamat; l'alternativa è: o Tiamat o gli dèi.*¹⁴

E ancora:

*Fortuna era una dea per le donne, quali soggetti sociali di matrimonio, maternità e, genericamente, di sessualità. Quanto alla menzionata dialettica religiosa che contrapponeva Fortuna a Giove, si direbbe parzialmente contenuta nella dialettica sociale che contrapponeva il femminile al maschile.*¹⁵

Dal nostro punto di vista — e non sappiamo quanto gli studiosi citati concorderebbero o meno — riteniamo che questi dati, unitamente a molti altri, portino a conclusioni molto più radicali. La genesi dei *Libri Sibillini*, tracciati e consegnati misteriosamente ai Tarquini da una Sibylla; l'azione della regina-veggente Tanaquilla che sembra materializzare e prolungare nel tempo la mitica influenza della ninfa-dea Egeria sul re di origine sabina Numa Pompilio;¹⁶ lo sviluppo conseguente e parallelo del culto prenestino di Fortuna Primigenia, *Madre di Giove e Giunone*; la pratica mantica e magica delle *sortes* e, di contro, l'enorme importanza assunta dai *Libri Sibillini* e perfino dalla loro strumentalizzazione politica... Tutto questo ci parla di un pervasivo reticolo d'influenze culturali e magico-religiose matristiche

¹⁶ Come ricorda Frazer nel *Ramo d'oro* Numa Pompilio, il più savio fra i re etruschi della preistoria romana, doveva la sua sapienza a una ninfa delle acque, Egeria, Signora delle selve, venerata soprattutto da donne, con la quale il re celebrava accoppiamenti rituali nel bosco sacro. Cfr. James Frazer. *Il ramo d'oro*, Roma, Newton Compton, 1992, p. 180-181.

sullo sfondo dell'epopea romana.

Ancora una volta quindi uno *sfondo*, una *materia prima* di fonte arcaica e metafisicamente *notturna* e *femminile* che il regime androcratico dei Padri ha in qualche modo circoscritto, deformato e poi ampiamente usato e continuato a utilizzare nel costante tentativo di esercitare un controllo attivo sulle dinamiche temporali e spaziali degli eventi, riconfermando così implicitamente l'antica signoria delle Madri e del loro ordine simbolico sui ritmi del Tempo e del Fato. E la riproduzione di questa pratica nel santuario oracolare appenninico, ormai non più connessa alle tavolette prenestine ma vicariamente applicata a opere letterarie ritenute di qualche ispirazione divina come quelle di Virgilio, ci indica come quei luoghi che vedranno il formarsi e l'affiorare del *Reame-della-Regina* Serpente già fossero pervasi di echi matristici — e forse da istituzioni sacerdotali femminili — fin dai primi secoli dell'era cristiana.

Va comunque notato che la presenza oracolare più nota e consolidata in territorio italico è quella di Cuma nei pressi di Napoli, il cui tempio di Apollo si diceva ideato e costruito da Dedalo, il mitico edificatore del Labirinto cretese. Secondo diverse versioni mitico-letterarie in quel luogo era approdata la più antica delle Sibylle, la *Sibylla Eritrea*, che assunse così la nota denominazione di *Sibylla Cumana*, citata a volte anche con i nomi di *Amaltea* o *Demofilo* o, riferisce Virgilio, *Deifobe*. Si deve inoltre ricordare una tradizione campana meno nota, ma riportata da vari autori latini, relativa a una *Sibylla Cimmeria* che apparirebbe connessa a un centro oracolare situato nei pressi del lago Averno, il mitico ingresso agli Inferi dei Campi Flegrei, in una zona vulcanica sempre adiacente a Cuma. Un riferimento che apparirebbe come una sorta di altro attributo della Cumana relazionato al mito dei *Cimmeri*, un popolo sotterraneo di estrattori di metallo, custodi del centro oracolare di Averno e ricordati da Omero nel libro XI dell'*Odissea* come una sorta di "popolo degli Inferi", perennemente immerso nelle nebbie e visitato da Ulisse dopo la sua partenza dall'isola di Circe. Lo storiografo greco Eforo, volendo interpretare Omero, raccolse questa tradizione descrivendo gli abitanti sotterranei della zona del lago, le loro miniere e i loro cunicoli secondo un criterio di storicizzazione del mito tipico dei greci,¹⁷ in

cui si conferma ancora una volta la profonda connessione immaginale tra dimensione oracolare, mondo sotterraneo e dimensione notturna. Mentre il poeta latino Nevio fu tra i primi a raccogliere la leggenda e a unificarla con quella della Sibylla della vicina Cuma citandola poi come *Sibylla Cimmeria*. Ed è rilevante osservare come le due funzioni sibilline connesse al complesso oracolare Cuma-Averno, quella oracolare (la *Cumana*) e quella psicopompa di guida nel regno dei morti (la *Cimmeria*), siano state alla fine unificate dai poeti latini, che hanno così ricostruito parzialmente l'originaria unità di alcuni attributi divini femminili.

IL RATTO DELLE SIBYLLE

La leggenda del "ratto delle Sabine", ricordata tra gli altri da Plutarco nelle *Vite parallele*,¹⁸ ovvero il racconto, quasi certamente allegorico, del rapimento delle donne di cultura e civiltà osco-sannitica organizzato da Romolo per sancire l'espansione e il consolidamento etnico della nascente e patriarcale civiltà romana, emerge come traccia immaginale evidente del processo di assorbimento e cannibalizzazione operato dalle genti latine, patristiche e guerriere rispetto al substrato italico precedente, le cui tracce culturali e in parte sociali rivelano, come quelle etrusche e prenestine cui abbiamo già fatto cenno, una forte connotazione matristica e uno scenario spirituale ancora profondamente connesso al *Reame delle Madri*.

Come si è notato a proposito delle figure mitiche del sabino Numa Pompilio, araldo della "dea" Egeria e dell'etrusca Tanaquilla, dominatrice della stirpe regale dei Tarquini, un simile processo può essere osservato e valutato

¹⁷La citazione di Eforo, nel contesto di una dotta dissertazione tematica sulla Sibylla Cimmeria indicata da Nevio, è riportata dal Parke: "abitano in dimore sotterranee, che chiamano *argillae*. Vanno e vengono dall'una all'altra passando per cunicoli e accolgono gli stranieri nel centro oracolare, situato nelle profondità della terra. Traggono da vivere dal lavoro in miniera e da coloro che consultano l'oracolo, e da contributi del re. È usanza ancestrale che coloro che hanno a che fare con il centro oracolare non vedano il sole, ma escano dalle caverne solo di notte" (Herbert William Parke. *Sibille*, Genova, EICG, 1992, p. 91).

da due differenti punti di vista: da una parte c'è una nascente cultura fortemente patristica e guerriera che sottomette le precedenti formule sociali e sacrali assorbendole e metabolizzandole nel proprio complesso psichico e storico, nutrendosi di alcune sue parti ed escludendone o demonizzandone (o sfigurandone) altre; dall'altra abbiamo una cultura arcaica, ancora radicata nelle più antiche formule matristiche del magico e del Sacro ma socialmente e politicamente debole, che nel lasciarsi assorbire e fagocitare penetra le nuove strutture sociali, le influenza sottilmente, a tratti sembra assumerne il controllo e comunque sopravvive attraverso altre *maschere* (il cui vero significato spesso sfugge ai nuovi dominatori), perpetuando in tal modo proprie icone e propri valori, che permangono così sullo sfondo dello scenario dei vincitori. Lo stesso Plutarco, non senza una vena d'ironia, ricorda che dopo il "ratto" le popolazioni sabine e romane "si riconciliarono" e fu stipulato un accordo secondo il quale le donne sabine ormai sposate ai maschi conquistatori "non sarebbero state tenute a prestare ai mariti altro servizio, se non la filatura della lana". Un'evidente metafora che pone sullo sfondo dell'Urbe nascente il tema delle "filatrici", le arcaiche *Signore del fato*, ipostasi di quella Grande Dea venerata dalle donne sabine e all'epoca ancora ricordata a Creta nella forma della *Dea-Filatrice-Ragno* Aracne-Arianna, la Signora degli animali, dei boschi e dei labirinti.¹⁹

L'avvento del monoteismo cristiano tese sostanzialmente ad annullare questo processo di scambio tipico del mondo pagano e a radicalizzare un'inedita *demonizzazione* a senso unico, racchiudendo ogni aspetto spirituale difforme dal proprio radicale patristico nel grande contenitore meta-culturale dell'*Inferno*. Eppure neanche il Cristianesimo poté sfuggire alla necessità storicamente fisiologica di cannibalizzare le componenti più viscerali della cultura che stava soppiantando e distruggendo, finendo così con l'appropriarsi di Icone fatali e pericolose che, sopravvivendo al suo interno, rappresentarono in qualche modo la nemesi delle antiche spiritualità sconfitte. E tra questi processi uno tra i più emblematici e inerenti al nostro tema è certamente il proditorio "ratto delle Sibylle".

La memoria delle profetesse erranti, o *Sibylle*, radicata

da tempi antichissimi e sotto varie forme in tutto il mondo indoeuropeo ma particolarmente sviluppata in Grecia e nelle terre italiche, è infatti transitata con emblematica longevità e ancor più emblematico trasformismo attraverso il Medioevo cristiano fino a tutto il Rinascimento. Il tema della Sibylla presentava alle sue origini documentate l'immagine di una savia e centenaria vegliarda, che senza templi né padroni né controllo alcuno vagava per le vie del mondo invasata dal suo dio, vivendo in antri o in grotte montane e vaticinando gli scenari, spesso drammatici, del futuro di singole persone e popoli.

La prima menzione documentata del nome *Sibylla* risale a un celebre frammento di Eraclito (VI secolo a.C.): *la Sibylla con bocca invasata, priva di riso, disadorna, senza unguenti, urlante la voce dei millenni, conosce le cose tramite il Dio.*

L'immagine archetipica riflessa dal mito si rivela quindi, fin dal suo primo apparire, assonante con il tipo della sciamana estatica, tragica, ribelle, ma parallela e sostanzialmente difforme dal modello addomesticato della Pizia, che tuttavia alcuni autori classici giunsero a identificare con una *Sibylla Delfica*.

Nei diversi racconti che ne illustrano la figura la Sibylla è una donna mortale che *suo malgrado* viene adombrata dal potere pitonico di Apollo ma che pur soggiacendovi resta sostanzialmente *fedele alla propria natura*, connotata in senso matristico e dionisiaco.

In una delle più antiche tradizioni in cui appare il suo nome è *Erofila* (l'amata da Hera) ed è *Sibylla di Erithre*, antica città della Lidia, in Asia Minore. Secondo una leggenda Erofila, dotata di poteri profetici, era diventata sacerdotessa di Apollo con la costrizione, mentre altre versioni giunte fino ai poeti latini narrano che, già sacerdotessa apollinea, aveva involontariamente suscitato con la sua bellezza le brame del dio, il quale per conquistarla le aveva concesso il potere profetico. Promettendo di concedersi Erofila aveva poi ottenuto una vita numerosa di anni, "tanti quanti sono i granelli di sabbia racchiusi in un pugno". Ma avendo alla fine ugualmente rifiutato di giacere con il divino seduttore era stata condannata a invecchiare, senza poter morire, fino alla scadenza del termine richiesto. In questo mito si ravvi-

sa l'eco di un libero dinamismo femminile che reagisce al potere del dio solare pur subendone il parziale controllo e che nasconde la difesa della propria inviolabilità dietro un'oscura ombra di maledizione. Si può dunque supporre che la filiazione primaria della Sibylla sia originata da particolari esperienze culturali pitoniche rimaste in qualche modo connesse alla tradizione sciamanica tardo-neolitica, presenti in varie zone e coagulatesi poi intorno al mito sibillino.

Dalla "bocca invasata" descritta da Eraclito la letteratura classica greca e latina, cortocircuitando temi sotterranei molto vivi nella coscienza popolare di diverse etnie, moltiplicò le personificazioni della Sibylla, tanto che Varrone ne elencò 10. Le ricerche comparate più moderne sono giunte a contarne fino a 17, dislocate in zone diverse del Medio Oriente e del Mediterraneo, spesso con caratteristiche interscambiabili o giustapposte e coinvolte in saghe o leggende locali.²⁰

L'appropriazione di questo mito, il *ratto delle Sibylle* da parte della nascente cultura monoteista, inizia a configurarsi a partire dal secondo secolo d.C., quando in area giudeo-ellenistica e tra gli Ebrei esuli in Egitto prese corpo una tradizione oracolare apocrifa e apologetica con forte carattere politico antiromano, le cui origini venivano attribuite a una *Sibylla Babilonese* o *Giudaica* che avrebbe vaticinato il *trionfo del monoteismo giudeo* e la *distruzione delle civiltà pagane*. Su questo sostrato s'innestò poi l'influenza cristiana e le Sibylle furono artificialmente trasformate — attraverso testi che imitavano malamente lo stile poetico greco — in "ispirate" anticipatrici pagane dell'avvento messianico del Cristo e del suo finale trionfo alla "fine dei tempi".

Iniziarono così a circolare, prima a oriente poi a occidente dell'Impero, i cosiddetti *Oracoli Sibillini*, alcune raccolte dei quali sono giunte fino a noi nella forma attuale trascritte da storici bizantini del VI secolo d.C.²¹ e conservate in codici ormai tutti posteriori al XV secolo.²² Parallelamente si sviluppò tutta una letteratura di stampo religioso in cui le Sibylle venivano additate quali annunciatrici della nuova religione o comunque ricordate per poi sovrapporre alla loro immagine quella di qualche ibrida icona cristiana. Tra i primi esempi di questa tendenza va citato il celebre *Pastore*

di Erma, una breve opera di sapore apocalittico composta da un certo Erma, fratello di papa Pio I, capo della comunità cristiana dal 140 al 155 d.C. Nello svolgersi del racconto, che ebbe essenzialmente scopi di didattica religiosa, Erma descrive se stesso mentre durante un viaggio *verso Cuma* riceve varie visioni, tra cui quella di "una vergine vestita come sposa che esce dalla camera nuziale, completamente coperta di abiti candidi, con bianchi calzari, velata fino alla fronte, e il suo copricapo era simile a una mitria".²³ Erma dichiara di essere certo che quella Dama — dalla cui voce aveva ricevuto rivelazioni mistiche e inviti per i pagani alla conversione cristiana — fosse la Sibylla, ma un angelo in sogno gli rivela che si sbaglia: quella era la Chiesa, "vecchia e venerabile" perché "creata prima di tutte le cose" e "grazie a lei il mondo fu istituito".²⁴ Una formula apologetica estremamente significativa in cui si riflette una brusca sovrapposizione dell'Icona cristiana di *Ekklesia* rispetto alla tradizione sibillina e addirittura rispetto alla stessa Dea Madre ("grazie a lei il mondo fu istituito"). E così dove le Sibylle non furono annullate trasformandosi in qualcosa d'altro le loro voci vennero addomesticate a vaticinare le attese messianiche e le furie apocalittiche del paradigma escatologico cristiano.

È nel quadro di questo processo che va compresa la curiosa leggenda che descrive la "gelosia" della Sibylla Cumana nei confronti di *Maria di Nazareth*, della quale sarebbe stata prima "istruttrice" (in quanto *maestra delle vergini* destinate al servizio nel Tempio di Gerusalemme)²⁵ e successivamente "nemica" dopo avere appreso che "il Verbo" si sarebbe incarnato in quella timida fanciulla e non in lei, orgogliosa profetessa; o quella opposta che invece vuole la Sibylla esultante per il futuro privilegio concesso all'ancora ignara Maria.²⁶ In ogni caso è la prima versione quella di gran lunga più diffusa e in una versione siciliana di queste leggende il nome della sibylla-profetessa maestra di Maria diviene poi quello di *Alcina*, la quale, quando scopre che il Verbo ha scelto Maria per incarnarsi, adirata getta i suoi libri nel fuoco. E sarà proprio nell'identificazione tra la figura sirenica e "fatale" di Alcina (che ha origini squisitamente letterarie dovute al sagace sincretismo mitico

dell'Ariosto²⁷) con la Sibylla Cumana — di antica tradizione campana, proiettata tra gli scenari appenninici dell'Italia Centrale, pregni di reminiscenze oracolari e di sopravvivenze culturali matristiche — che si formerà l'ossatura di quella mitica "Regina Serpente" dei Monti Sibillini la cui caratteristica fondamentale, come dimostreremo, è certamente di essere *l'unica icona sibillina presente nel territorio italico tanto restia alla cristianizzazione da essere conseguentemente demonizzata e trasformata in una fata immortale, sensuale e malefica, imprigionata all'interno di una montagna "fino alla fine dei tempi" per il suo atto di orgoglio verso Maria e di rivolta verso Yahweh.*

Cogliendo l'eredità del *Guerin Meschino* di Andrea da Barberino,²⁸ in cui già la Sibylla viene assimilata a una *Venere montana*, la rielaborazione mitica di de La Sale prefigura così sia l'affascinante figura di Armida con il suo giardino incantato — come appare nella *Gerusalemme liberata* di Torquato Tasso (completata nel 1575)²⁹ — sia la definitiva sistemazione wagneriana del parallelo mito germanico di Tannhäuser. Nel *Tannhäuser e il torneo poetico della Wartburg*, messo in scena per la prima volta nel 1845, il destino e la salvezza spirituale del protagonista vengono contesi infatti tra la ninfa-dea Venere, Signora di un incantato reame di sensualità, e l'angelicata e casta Elisabeth di Turingia il cui finale sacrificio rappresenterà la "redenzione" del peccaminoso cantore, secondo quel modello di scissione tra le due Veneri, urania e pandemia, celeste e terrestre, già teorizzato da Platone e ampiamente ripreso dalla cultura filosofica rinascimentale e particolarmente da Marsilio Ficino.³⁰ Nel percorrere il tema di Tannhäuser, peraltro noto in Germania già dalla fine del XIII secolo, de La Sale ricalca dunque un circuito mitico-letterario la cui caratteristica è di evidenziare la lacerazione dualistica tra le due Veneri: da un lato la *Vergine Maria* dall'altro *Alcina*, nella cui figura la *profetessa* e la

²⁸Andrea dei Mangabotti — nato nel 1370 a Barberino di Valdelsa, da cui il nome con il quale è maggiormente conosciuto — scrisse il *Guerin* probabilmente negli anni che vanno dal 1400 al 1431, possibile data della sua morte. La prima edizione sembra sia del 1410, mentre la successiva padovana è del 1473. Cfr. Ileana Chirassi. "Un pellegrinaggio del fantastico" ... cit., p. 51.

maliarda confluiscano e vengono rese "maledette", pur privilegiando l'autore francese la componente venerea rispetto a quella sibillina e inserendo nella vicenda temi mitici, simbolici e folclorici ancora assenti nel *Guerin*, quali ad esempio il "ponte pericoloso" e le "porte battenti".

In tutto ciò appare abbastanza evidente il processo culturale patristico — del quale ci siamo ampiamente occupati altrove³¹ — in cui dalla scissione in due modelli contrapposti dell'originaria unità triforme dell'archetipo della Grande Madre si passa alle graduali mostrificazione e demonizzazione del modello femminile "terrestre", finché la *Venere Pandemia* diviene alla fine ipostasi di Satana.

La particolare saga leggendaria di cui ci stiamo occupando ha comunque mantenuto, nonostante tutto e forse sorprendentemente, una sua peculiare e multiforme complessità e l'intreccio tra influenze di sostrato mitico, folclorico locale e idealizzazione letteraria che tipifica la leggenda della Sibylla Appenninica ci testimonia nell'Italia Centrale la sopravvivenza, anomala, di un mito in cui *fuori e contro* i dualismi della cultura cristiana il triplice volto *celeste-sibyllino, naturalistico-venereo e infero-stregonico* dell'antica Dea sono adombrati e in qualche modo conservati.

I TRE VOLTI DELLA DEA SERPENTE

Attraverso queste multiformi transizioni e contamina-

³⁰Il modello filosofico dei due Amori e delle due Veneri è un tipico tema patristico che, prima nel mondo pagano, poi tra gnostici e neoplatonici, ricercava il raggiungimento di un equilibrio tra le due forme spirituale e carnale di Eros (ritenute contrapposte), considerando però necessaria la priorità della Venere celeste rispetto a quella terrestre. Scrive Ficino nel suo celebre *Sopra lo Amore*: "Venere è di due ragioni: una è quella intelligenza, la quale nella Mente Angelica ponemmo: l'altra è la forza del generare, all'Anima del Mondo attribuita. L'una e l'altra ha lo Amore simile, a sé compagno. Perché la prima per Amor naturale a considerare la Bellezza di Dio è rapita: la seconda è rapita ancora per il suo Amore a creare la divina Bellezza ne' corpi mondani [...] Se alcuno per grande avidità di generare pospone il contemplare, o veramente attende alla generazione per modi indebiti, o veramente antepone la Pulcritudine del corpo a quella dell'Anima, costui non usa bene la dignità d'Amore" (Marsilio Ficino. *Sopra lo Amore, ovvero Convito di Platone*, Milano, SE, 1998, p. 39-40).

zioni, accomunate dallo sfondo sincronico di una sopravvivenza demonizzata di archetipi matristici, venne così a formarsi la figura della *Regina Sibylla*, o *Sibylla Norcina*, un'insolita *Sibylla senza nome o dai molti nomi*. Ella venne infatti successivamente identificata con la Cumana, con Alcina, con Morgana (da Pietro Antonio Caracciolo nel Cinquecento),³² con Venere, finendo per identificarsi, come vedremo, con la stessa *Signora del Gioco*, o *Donna Erodiade*, referente mitico del movimento delle streghe. Un segno evidente dei *tre livelli di lettura* della Dea Serpente degli Appennini, intesa quale figura sintetica e per molti versi unica nel folclore europeo, dietro cui si celano innumerevoli connessioni di origine e di sviluppo: la *Profetessa-Sibylla del Monte*, la *Fata-Incantatrice del Lago* e la *Venere-Demone* del Reame Sotterraneo, nelle quali — come dicevamo — possono essere rispettivamente identificati i tre complessi simbolici di *Bocca-Gola*, *Cuore-Seni* e *Vulva-Utero* del Grande Corpo della Dea Primordiale. Inoltre secondo alcune versioni popolari del luogo la Sibylla è nella sua essenza una "filatrice" abilissima nel tessere che a volte scende dai suoi monti per insegnare alle donne l'arte della filatura³³ e le sue ancelle escono di notte per danzare con i giovani umani ma conservando i loro piedi caprini:³⁴ caratteristiche che più di altre rivelano la filiazione di questa Sibylla, eretica e refrattaria alla cristianizzazione, dalle arcaiche Madri Filatrici, e dominatrici del Fato, dell'epoca prepatriarcale.

Per citare un esempio di come il medesimo archetipo sia presente anche in culture da noi lontanissime e abbia potuto conservarsi intatto da ogni demonizzazione, laddove invece la nostra Sibylla ha dovuto in certo qual modo "ricostruirsi", sarà sufficiente ricordare qui un mito taoista radicato nell'arcaico matrismo cinese.

Fra le steppe dell'attuale Mongolia e più a ovest, nei territori dello Xinjiang, fu ricordata fin da tempi antichissimi la Regina Madre d'Occidente Ximu, conosciuta poi in tutta la Cina delle epoche imperiali come Xiwangmu, Dea dell'immortalità e del Femminino o Yin primordiale. Nella sua forma più arcaica viveva in una grotta, nutrita da magici uccelli e aveva una scarmigliata testa di donna, denti di tigre e coda di leopardo. Custodiva i misteri femminili dell'eroticismo e del sangue e il suo fischio fatale provocava calamità naturali, malattie e morte. In epoche successive

*altre leggende evidenziarono il suo aspetto di maliarda immortale dall'incantevole bellezza, saggia e seducente. Signora della segreta e paradisiaca terra occidentale di Shenzhou governava un popolo di immortali dal suo palazzo dorato sul monte Kunlun, dove i saggi e gli eroi che riuscivano a raggiungerla venivano accolti, istruiti nelle sacre arti dell'eros e nutriti con le pesche della lunga vita.*³⁵

Individuare come e quando, sotto un profilo rigorosamente storico, tale scenario mitico si sia costruito o ricostruito nei nostri Appennini o quale sia l'interdipendenza tra aspetti mitici, sopravvivenze culturali, folclore popolare e influenze letterarie non è, come abbiamo dichiarato in apertura, il nostro intento in queste brevi note. A titolo di proposta si potrebbe citare quanto ipotizzato da Gaston Paris (uno tra i primi eruditi esploratori del territorio nel 1897), seguito da Desonay e da altri e riportato dal Paolucci,³⁶ in cui si ipotizza un mito celtico influenzato e modificato dal Cristianesimo, passato dalla Francia in Italia secondo un percorso analogo a quello dei racconti del Graal e giunto fino ad Andrea da Barberino, per poi migrare verso il 1500 in Germania attraverso la Svizzera e connettersi al mito analogo di Tannhäuser.

Ma questo non è che uno tra i possibili percorsi e francamente ci pare alquanto riduttivo, così come ci sembra invece innegabile che la plateale riapparizione della Venere sibillina, la sua successiva inconsueta persistenza e i suoi molti aspetti ambigualmente provocatori nei confronti del sostrato cristiano, e particolarmente cattolico italico, venga a inserirsi — come sostiene ancora la Chirassi — nel contesto storico "dei movimenti di resistenza agli strapoteri della chiesa centrale che segnano la storia della Marca di Ancona del XIII secolo".³⁷ E ci pare ugualmente innegabile, a ulteriore sostegno dello sfondo matristico di un simile scenario mitico, l'osservazione di Daniel Poiron, quando annota che dev'essere riconosciuto un preciso substrato matristico presente in molti "racconti del meraviglioso" della letteratura medievale: una sorta di *paganesimo femminile* che le gerarchie ecclesiastiche metteranno a tacere attraverso l'insistenza sul culto della Vergine Maria e successivamente con la persecuzione delle streghe.³⁸ E lo stesso trinomio *Monte-Lago-Caverna* come chiave di accesso a un mondo parallelo o

paradiso sotterraneo abitato da un'antica dea in esilio ci sembra alla fine la prova immaginale più evidente che tra i monti e le valli dell'Appennino centrale una sorta di richiamo dell'arcaico mondo delle Madri non ha mai completamente sopito la propria voce.

LA MONTAGNA DELLA VOCE

Caratterizzato da una "corona" di rocce che ne inanella la cima il monte Sibilla nella descrizione di Antoine de La Sale "è un monte molto arido e coperto di pietre, dai piedi fino a circa la metà. E dalla metà in su ci sono tutti prati, così belli e piacevoli che a malapena si potrebbero descrivere, perché vi sono erbe e fiori di tutti i colori e delle più strane fogge, e così profumati da offrire un grandissimo piacere".³⁹ E questa particolare caratteristica di "montagna incoronata" ha certamente contribuito a rafforzare l'identificazione tra il monte Sibilla e la sua "regina", richiamando alla memoria mitica anche il ricordo della corona turrita della Grande Cibebe.

Nella generale concordanza dei simbolismi del Sacro il Monte è il luogo della *Bocca-che-parla* o della *Voce degli Dei* e gli Enti soprannaturali che vi risiedono sono generalmente custodi del *Verbo di saggezza*.⁴⁰ Perfino la tradizione mono-teistica del popolo ebraico, dopo essersi impadronita politicamente e spiritualmente del complesso montuoso del Sinai, un luogo oracolare in precedenza sacro al Dio-Luna babilonese *Sin* da cui prendeva il nome,⁴¹ vi volle identificare la sede della tonante voce del proprio dio patriarcale Yahweh. E come di nuovo ci ricorda la Chirassi le "fate", spesso abitatrici delle montagne, sono le "signore della parola" (da *fari*, dire) e del destino (da *fatum*) inteso come ciò che è stato detto,⁴² mentre Antoine de La Sale nel suo racconto afferma, pur negando di credere alla sua origine sovranaturale, di aver udito lui stesso il fatidico "grido della Sibylla" simile al grido del pavone.⁴³

Non vi è alcun dubbio che il complesso montuoso della Sibilla sia stato meta costante dei ricercatori del *Verbo di potere e sapienza*. Benvenuto Cellini, per non citare che un esempio, nella sua autobiografia⁴⁴ — compilata nel 1558-'66 e

pubblicata postuma nel 1728 — fa riferimento alla proposta fattagli da un negromante di recarsi alle montagne di Norcia per celebrare incantesimi.⁴⁵ Così com'è noto che i luoghi chiave della leggenda di Alcina furono lo scenario privilegiato della vita e dell'opera di uno fra i più emblematici magisti vissuti a cavallo tra il XIII e il XIV secolo: il poeta-mago Francesco Stabili, più conosciuto con il nome di Cecco d'Ascoli.

Arso sul rogo a Firenze per eresia nel 1327 Cecco, come già Dante e Guinizelli, fu certamente coinvolto nel movimento iniziatico dei *Fedeli d'Amore*, in cui l'Icona femminile aveva sovrano rilievo. La sua opera massima, l'*Acerba*, centrata sul simbolismo, sull'astrologia e sulla magia e da cui anche Leonardo da Vinci trasse alcuni elementi del suo *Bestiario*, deve probabilmente il titolo al simbolo totemico di eco pagana della *cerva*, che nel mito celtico della *cerva bianca* e nelle sue assonanze con le più antiche forme del culto di Diana ci riporta a una simbologia matrastica primordiale che solo successivamente venne cristianizzata facendo della cerva il simbolo dell'anima o della sapienza religiosa.⁴⁶ Nel terzo libro di *Acerba* il poeta declama il suo inno a Colei la cui "virtute" muove dal "terzo cielo" o Sfera di Venere, cioè "Madonna Fenice", la *Potnia* del Fuoco Sacro.

*Dal terzo ciel si muove tal virtute / Che fa due corpi una cosa animata / Sentendo pene di dolci ferute. / Conformità di stelle muove affetto, / Trasforma l'alma nella cosa amata / Non variando l'esser del soggetto [...] / O amorosi spiriti del mondo, / Se a lei si mostra la virtute tanta, / Proceda da chi muove il ciel secondo: / S'uomo mirasse bellezza in costei, / L'umanità che la spera ammanta / Saria più degna conoscendo lei [...] / Or questa di fenice tien simiglia; / sentendo de la vita gravitate, / More e rinasce: ascolta meraviglia! / In quelle parti calde d'oriente / Canta battendo l'ali dispiegate / Sì, che nel moto accende fiamma ardente.*⁴⁷

Versi che, come molti commentatori hanno notato, sembrano riecheggiare la splendida *Invocazione a Venere* posta da Lucrezio come preludio del *De rerum natura*.

Madre degli Eneadi, gioia piena di uomini e dèi, / alma Venere, sotto gli astri che scorrono in cielo / popoli il mare ricco di

⁴⁴La vita di Benvenuto Cellini scritta da lui medesimo.

*navi, e la terra che arreca / le messi: attraverso di te infatti ogni stirpe di viventi / è concepita, e scorge, nata, la luce del sole: / te, o dea, te fuggono i venti, e le nubi del cielo / il tuo giungere: per te la terra creatrice / sparge il suolo di fiori, per te sorride la piana del mare / e, tornato sereno, brilla il cielo di luce uniforme.*⁴⁸

La voce popolare secondo la quale Cecco d'Ascoli avrebbe frequentato il lago della Sibylla consacrando il suo "Libro del Comando"⁴⁹ viene confermata da Nicolò Peranzoni nel *De laudibus Piceni* del 1795, in cui si annota l'attribuzione di certi misteriosi caratteri — ritrovati in collegamento ad antichi cerchi magici — a Cecco o a Virgilio,⁵⁰ ricordando anche che per la presenza della grotta e del lago e per le numerose frequentazioni di alchimisti e maghi la località di *Mons Monacus* (Montemonaco) veniva chiamata *Mons Demoniacus*. E Luigi Pulci, quando nel XV secolo visitò i luoghi sibillini e ne scrisse nel suo *Morgante*, affermò in versi poetici di avervi metaforicamente riveduto Cecco e i ricordi delle sue magie.⁵¹

Non ci è dato sapere quali "voci" il vate ascolano abbia udito sulle cime dei monti norcini o sulle rive dell'*infernale* lago di Pilato, ma l'intera sua opera — che pure risente del pesante dualismo patriarcale tipico dell'epoca e da lui espresso nella violenta "invettiva contro le donne"⁵² nel loro aspetto carnale — sembra pervasa da una sorta di estatica possessione femminile, molto più viscerale e sofferta di quella dell'amico e "poetico rivale" Dante Alighieri. E ancora nel quarto libro dell'*Acerba* Cecco si riferisce a misteriosi "caratteri" sibillini che rivelerebbero arcani misteri astrosofici, connessi a un non identificato spazio stellare delimitato da figure ch'egli identifica come "confalone", "pozzo" e "fuoco sacro", evidentemente correlabili ad Aria, Acqua e Fuoco e forse, noi riteniamo, al simbolismo immaginale della triade *Monte-Lago-Grotta*.

*E 'l spatio che fra le stelle vidi / Fra il confalone e 'l pozzo e 'l fuoco sacro / È gran secreto: voglio che tu cridi. / Lì son le carattere segnate. / Le lor vertude qui non disacro / Qual son da la Sibilla soggiellate.*⁵³

Perfino Achille Crespi, uno tra i più noti studiosi di Cecco, nella sua traduzione commentata del 1927 si dimostra perplesso sul significato di questi simboli e conclude abbastanza arbitrariamente connettendoli all'*Apocalisse* di

Giovanni (che per Cecco, secondo la sua interpretazione, sarebbe sinonimo di "Sibylla"), senza peraltro riuscire a giustificarli neppure con questo espediente.⁵⁴

Un fiammeggiante affresco sulla figura del magista ascolano, vate delle voci sibilline, ci perviene invece, pur fuggevolmente, dal genio romantico di Wolfgang Goethe. Nel quarto atto del suo *Faust*, infatti, attraverso il potere di *Mephistofeles*, Faust-Goethe identifica se stesso come un inviato del "Sabino di Norcia", il "negromante", implicando così il retroterra sabino preromano della cultura magica di quei luoghi che aveva visitato e conosciuto e riferendosi nel contempo alla leggenda secondo cui Cecco sarebbe sopravvissuto magicamente al rogo. E sulla scia di Cecco d'Ascoli il poeta tedesco proclama la propria visione magica della Montagna e della sua sacralità:

*Han le montagne prodigiose forze. / In libertà d'illimitate potenza, / vi agisce la Natura. / E dei chierici, ahimè, la scioccheria / dentro vi scorge e vi condanna solo / un giuoco di magia.*⁵⁵

IL LAGO DEL CUORE

Il lago della Sibilla, o lago di Pilato, ancora nei tempi in cui fiorirono le leggende sibilline era un'ampia conca ovoidale posta a 1950 metri sotto il monte Vettore, a fianco del monte Sibilla. Al centro aveva un'isoletta dove, secondo numerose testimonianze, i magisti si riunivano per tracciare i loro "cerchi". Il tempo e i detriti del Vettore ne hanno poi modificato la struttura, che appare oggi in una curiosissima forma a "occhiali di cobra".

Pietro Bersuire nel suo *Reductorium morale*, scritto intorno alla seconda metà del Trecento e pubblicato da Graf in *Un monte di Pilato in Italia*,⁵⁶ dichiara per primo il lago come consacrato ai demoni e su dichiarazione di un "certo prelatto degno di fede" descrive la pratica locale — quasi certamente fantasiosa e fin troppo simile ai racconti mitologici sulle usanze di Minosse — di inviare ogni anno una vittima come tributo ai demoni del lago.⁵⁷ Contemporaneamente, verso il 1360, Fazio degli Uberti nel suo *Dittamondo* riferisce che nel "Monte di Pilato" vi è un lago in cui Simon Mago avrebbe consacrato il suo libro magico.⁵⁸ E nel Quattrocento

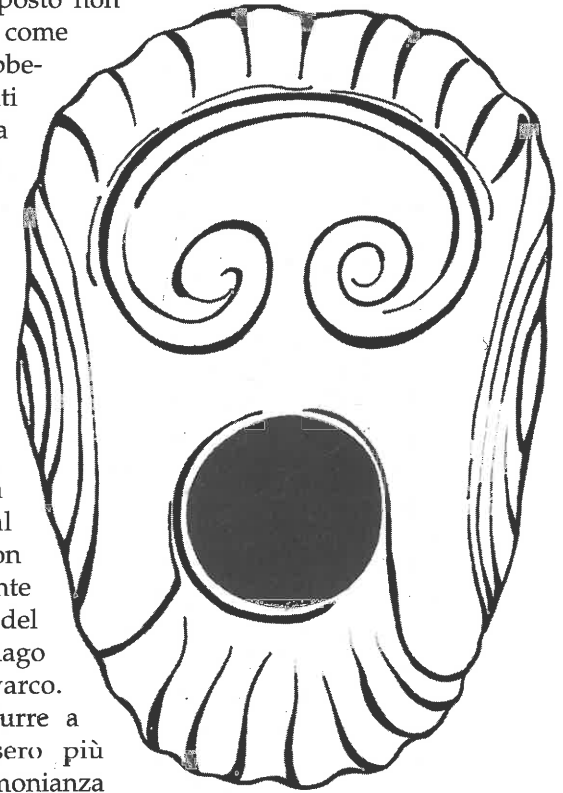
fra' Bernardino Bonavoglia, in un manoscritto in latino ritrovato nella Biblioteca Comunale di Foligno, parla di un lago vicino a un monte nei pressi di Norcia dove si riuniscono uomini diabolici, che costruiscono altari con tre cerchi per chiamare il Diavolo e consacrare i loro libri, e descrive una di queste apparizioni.⁵⁹

Recentemente i promotori del Progetto Elissa (alle cui iniziative ci onoriamo di aderire e al quale si deve l'organizzazione del I Convegno Internazionale sulla Sibilla) hanno portato alla luce dagli archivi comunali di Montemonaco una pergamena del 1452 dove la fervida attività di maghi e alchimisti "venuti per fare alchimia e per consacrare alcuni libri malevoli e diabolici al lago della Sibilla"⁶⁰ viene ulteriormente e definitivamente confermata e dove si certifica l'avvenuto processo da parte dell'Inquisizione, con inusitata assoluzione, sia delle autorità che dell'intera popolazione di Montemonaco per l'accusa — che non poté essere dimostrata — di aver aiutato e nascosto alcuni di costoro. Restano a tutt'oggi un mistero la reale natura dei fatti nonché l'insolita assoluzione in un'epoca in cui non era certamente la mancanza di prove oggettive a evitare i roghi, ma l'esistenza di un simile documento, che porta firma e sigillo del "notaio e ufficiale nelle cause spirituali della Curia della provincia della Marca Anconitana", è sufficiente a dimostrare l'intenso pathos di magia che ancora avvolgeva alla metà del XV secolo i luoghi della Sibylla Appenninica e particolarmente il suo lago. Nel corso del suo secondo processo per stregoneria, tenuto il 30 novembre 1504, Giovanni Delle Piatte da Anterivo in Val di Fiemme, membro confesso di congreghe stregoniche, dichiarò sotto tortura di essersi recato al "monte delle Sibille", definito anche come "monte di Venere", dove abitava la "Donna Herodiades" o la "Donna del Buon Gioco".⁶¹ Attraversato il lago sarebbe giunto dinanzi a una *porta battente* "che si apriva e si chiudeva senza soste" e dopo aver superato questo ostacolo avrebbe

⁶¹ Sulla "Signora del Gioco" come archetipo referente del culto sciamanico stregonico nel Medioevo vedi: Pinuccia Di Gesaro. *Streghe: l'ossessione del diavolo, il repertorio dei malefici, la repressione*, Bolzano, Praxis 3, 1988; *I giochi delle streghe: stregonerie confessate nei processi del Cinque e Seicento e convuldate dai massimi demonologi*, Bolzano, Praxis 3, 1995.

poi incontrato un *serpente guardiano* e un *vecchio custode* (il fedele Echkart delle leggende di Tannhäuser) e, nella grotta più interna, il vecchio "Tonhauser" e infine *Donna Venus* e il suo reame, di cui sarebbe entrato a far parte dedicandosi con Herodiades e il suo seguito a cavalcate "per aria di notte sopra cavalli neri".⁶²

A prescindere dalle possibili interpretazioni di un racconto del genere, proposto non come un romanzo ma come vita vissuta, che potrebbero spaziare dagli stati alterati di coscienza fino alla consapevole menzogna, ciò che è rilevante è il materiale mitico che ne emerge. I temi sia letterari che folclorici del mito sibillino appenninico sono tutti presenti e al loro posto, ma un dettaglio "asimmetrico" ci sorprende: la grotta che apre al Reame Sotterraneo non è sulla cima del monte Sibilla ma nei pressi del lago e addirittura il lago appare come un varco. Questo potrebbe indurre a pensare che esistessero più grotte, o che la testimonianza di de La Sale e di altri fosse fuorviante e il lago connesso agli accessi al Reame di Alcina più di quanto molti hanno lasciato credere... Ma soprattutto il racconto dello stregone ci conferma, da un punto di vista immaginale, la natura del Lago come "Porta di Trasmutazione" o "Porta del Cuore" e come varco per un "passaggio delle acque". Un tema universalmente diffuso nell'antropologia del Sacro, in cui i



LA BOCCA DELLA SIBILLA

(Disegno originale di Susanna Carobbi '96 - Lucca)

laghi appaiono sovente come *Specchi Magici*, luoghi privilegiati di quelle particolari *mutazioni di prospettiva scenica o inversioni speculari* che consentono il transito verso Mondi Rovesciati, Reami Secreti o Mondi Subacquei o Sotterranei, come nel caso sopra citato del lago Averno inteso quale porta di entrata agli Inferi. Il simbolismo del Lago ci richiama inoltre la ginosofia del Cuore in quanto chiave regolatrice del tempo e del sangue e i profondi legami tra acqua e sangue sono stati ampiamente analizzati sia dalla tradizione esoterica che dall'antropologia.⁶³

La stretta connessione tra i percorsi misterici del *Lago-Specchio* e l'arcaico simbolismo del complesso *Cuore-Seni* nel corpo immaginale della Dea Primordiale risulta presente tra le pieghe d'innunerevoli scenari mitici di ogni parte del mondo e vogliamo qui riferirci a uno tra i più interessanti, da noi stessi riportato in un altro nostro lavoro a cui già abbiamo fatto riferimento in queste note.⁶⁴

Nella tradizione buddista, che rappresenta una delle grandi transazioni storiche verso la sacralità patristica, la Madre primigenia assume la maschera di Tara, la Salvatrice, la Dea Stella che conduce le anime in salvo attraverso i tumulti oceanici delle esistenze. Le sue epifanie considerate "benefiche" sono la Tara Bianca e la Tara Verde. Una raccolta di leggende tibetane tramandata e trascritta fino al XVIII secolo racconta che il re guerriero Srong-btsan-sgam-po (Songtsen Gampo, VII secolo) fu convertito al Buddismo da due delle sue mogli, la principessa nepalese Khrigtsun e la principessa cinese Un-shing-Kongdjo, rispettive incarnazioni della Tara Bianca e della Tara Verde. La saggia Kongdjo, esperta nelle arti magiche, scoprì attraverso i suoi oracoli che il regno del Tibet giaceva sull'immenso corpo di una terribile entità, la "Demone del Territorio", distesa sulla schiena con le gambe e le braccia spalancate a forma di clessidra, la cui presenza impediva la costruzione dei templi del nuovo culto. Il lago O-Thang di Lhasa raccoglieva il sangue del suo cuore e i rilievi montuosi circostanti erano i suoi seni. Allora il re, spinto dalle mogli, volle sottometterla e fece costruire 12 templi in altrettante zone del regno in corrispondenza dei "12 punti di immobilità" del corpo della Demone per esorcizzare il suo potere e delineare lo spazio sacro della nuova religione redentrica. Il dodicesimo tempio, il più importante, fu il tempio-reggia di Lhasa, costruito sul punto coincidente con il cuore della Demone dopo aver purificato il lago dalla

presenza del suo sangue.

*Il luogo e i personaggi sono storici. Distrutta e ricostruita più volte la reggia di Lhasa nel XVII secolo diverrà definitivamente il Potala, centro politico spirituale della teocrazia lamaista. La religione indigena Bon del Tibet prebuddista era profondamente radicata nel culto della Grande Madre e aveva forti connotazioni magiche e matristiche affini allo sciamanesimo mongolo e siberiano. La leggenda di Lhasa, in cui la Tara Verde, benefica e rassicurante shakti o potenza femminile del Buddha, ispira un re-sacerdote a esorcizzare l'antica Demone della sua terra e a fondare sul suo cuore il centro sacro di un culto patristico appare quindi oltremodo significativa.*⁶⁵

Tornando ai Sibillini e al lago sacro della loro Regina assistiamo al medesimo processo, ma svolto in qualche modo "al contrario". Data la mancanza e probabilmente l'impossibilità di un nuovo referente strutturale cristiano, come una chiesa o altro, nei pressi dell'impervio lago del Vettore, il meccanismo patristico di riconversione ha provveduto a demonizzarlo collocandovi all'interno le spoglie "maledette" di colui che determinò il mitico supplizio di Gesù: il procuratore romano Ponzio Pilato.

La *Morte di Pilato*⁶⁶ è un breve racconto del XIV secolo redatto in latino e considerato parte della letteratura apocriфа neotestamentaria rivisitata nel Medioevo. Nel testo si racconta che l'imperatore Tiberio, dopo essere stato miracolosamente guarito da una grave malattia tramite il volto di Gesù impresso nel panno della Veronica, fece chiamare Pilato a Roma per punirlo di aver fatto uccidere il Cristo. Giunto a Roma Pilato venne condannato a morte dall'imperatore e, straziato, si uccise con le proprie mani. Tiberio allora ordinò di gettarlo nel Tevere, ma gli "spiriti maligni", eccitati da quel cadavere "immondo", provocarono tempeste, fulmini e grandine sui romani. Il corpo venne perciò ripescato, portato fino a Vienna (che all'epoca era luogo di deportazione) e gettato nel Rodano. I demoni scatenarono però le stesse catastrofi anche sugli abitanti della zona, che per allontanare quel "vaso di maledizione" a loro volta lo prelevarono e lo fecero seppellire nel territorio di Losanna. Infine, a causa delle solite invasioni e calamità demoniache scatenate, il corpo maledetto fu nuovamente disseppellito e

immerso secondo alcune versioni in una vicina palude e secondo altre in uno sperduto laghetto circondato dai monti, che tuttora esiste nei pressi appunto del Monte Pilato in Svizzera, presso Lucerna, dove la leggenda viene tuttora ricordata. Una versione parallela, codificata definitivamente proprio nel *Paradiso della Regina Sibylla* di de La Sale, vuole invece che, una volta condannato a morte a Roma dall'imperatore per aver permesso l'uccisione di Cristo, Pilato chiedesse la grazia che dopo la sua morte il suo corpo fosse posto su un carro trainato da due tori e lasciato andare là dove questi lo avessero condotto. E i due animali, dopo avere vagato, avrebbero finito con il gettarsi insieme al loro fardello maledetto proprio nelle acque del lago detto della Sibilla, che da quel momento sarebbe stato così chiamato "lago di Pilato".⁶⁷

Va notato che la figura di Ponzio Pilato, nel quadro del generale processo di demonizzazione subito dai personaggi ritenuti "negativi" della mitologia evangelica cristiana, ha una sua storia molto particolare. Alcune figure — come Giuda, il sommo sacerdote Caifa o lo stesso Malco o Macco (il servitore di Caifa che nel *Vangelo* di Giovanni partecipa all'arresto di Gesù e subisce l'amputazione dell'orecchio da parte di Pietro),⁶⁸ il quale pare essere all'origine del mito dell'Ebreo errante⁶⁹ e che viene recuperato come mutante serpentiforme anche nel racconto di Andrea da Barberino — hanno subito una progressiva mostrificazione immaginale priva di qualsiasi sfumatura di redenzione. Pilato, al contrario, in molte altre leggende, forse nella maggioranza, viene invece recuperato alla salvezza. Una "redenzione" che però appare sempre funzionale all'assoluta demonizzazione degli Ebrei, di cui egli sarebbe stato succube e per certi versi vittima. Testi come *L'Anafora*⁷⁰ e la *Paradosis di Pilato*⁷¹ (risalente forse al VII secolo) presentano infatti il procuratore romano sconvolto e pentito della sua sentenza mentre scrive a Tiberio accusando gli Ebrei di averlo praticamente costretto a far uccidere il loro maestro, mentre in seguito Tiberio lo chiama a Roma e lo fa decapitare, non prima che una voce dal cielo proclami la sua beatificazione eleggendolo a futuro testimone risorto nel giorno del secondo avvenimento e del Giudizio finale in cui il popolo d'Israele verrà

distrutto.

IL REAME SOTTERRANEO DELLA VULVA

Il luogo dove generalmente viene indicato l'ingresso della grotta è posto a 2175 metri sul monte della Sibilla, dove oggi compaiono solo resti franati che ancora dopo quasi un secolo di scavi e ricerche non hanno voluto svelare i loro misteri.

La già citata Tilde Giani Gallino dell'Università di Torino, ancora nel suo *La ferita e il re*, a proposito dell'associazione tra grotta e acque o lago rileva che

sovente il culto, dalla protostoria ai giorni nostri, è stato suggerito anche da un messaggio sub-razionale, espresso a livello iconico dalla particolare struttura di alcuni luoghi: per esempio da quelle grotte che contengono una polla d'acqua o un laghetto nell'andito più recesso e dove, a causa dello stillicidio di acque gravide di calcio, sono venuti a crearsi grappoli di stalattiti e stalagmiti che assumono la conformazione di grandi mammelle stillanti. In Liguria, a Toirano, si può visitare la grotta della Bàsura, cioè della strega — teatro di culti e liturgie risalenti al neolitico e forse al paleolitico — in cui in tempi recenti una delle "sale" è stata addirittura intitolata all'antica Cibele, dea frigia della fecondità, a causa dei "grappoli di mammelle" che ne adornano le pareti.⁷²

E Durand nelle *Strutture antropologiche dell'immaginario* ci fa a sua volta notare che

Jung ha segnato il tragitto etimologico che, nelle lingue indoeuropee, va dalla cavità profonda alla coppa. Kusthos greco significa la cavità, il grembo, mentre Keuthos vuol dire il seno della terra, mentre l'armeno Kust ed il vedico Kostha si traducono con "Bassoventre". A questa radice si uniscono Kutos, la volta, la cantina, Kutis, il cofanetto e infine Kuathos, il bicchiere, il calice [...] La cavità, come la psicanalisi ammette fondamentalmente, è innanzi tutto l'organo femminile.⁷³

Il reame di Alcina viene paragonato nel *Guerin Meschino* al Labirinto di Creta, che già secondo Virgilio appariva raffigurato sul portale del tempio apollineo della Sibylla di Cuma.⁷⁴ E secondo de La Sale alcuni tra i primi visitatori delle grotte sotterranee dei Sibillini, di cui egli stesso avrebbe raccolto le testimonianze, avrebbero utilizzato il medesi-

mo sistema di Teseo per assicurarsi il ritorno, legando all'entrata della grotta "corde grosse e piccole della lunghezza di seimila tese".⁷⁵

Nel ricordo o figura o mito della grotta si racchiude quindi il germe essenziale della Regina Sibylla, la via labirintica di accesso al femminile, antichissimo e matristico mistero della sua essenza spirituale e sensuale. Un mistero che eroi e cavalieri potranno sfiorare o raggiungere solo attraverso le perigliose prove iniziatiche che segnano il transito a una dimensione perduta e ormai trasferita nell'extraumano.

Il "ponte pericoloso", lungo, sottilissimo, sospeso sull'abisso delle acque e accogliente solo per i coraggiosi che osano avventurarvisi descritto da de La Sale come passaggio alle successive "porte battenti" riflette un motivo presente anche nei racconti del Graal. Nel *Cavaliere della carretta* di Chrétien de Troyes, composto tra il 1170 e il 1190,⁷⁶ per accedere alla torre dove Ginevra è tenuta prigioniera Lancillotto deve attraversare un ponte costituito dal filo sottile e tagliente di una spada sospeso su un fiume tumultuoso:

*per entrarvi, bisognava passare il Ponte della spada [...] Lancillotto guardò la spada polita, bianca e tagliente come un rasoio, sulla quale doveva passare; poi l'acqua a monte e a valle, che era impetuosa, fredda e nera [...]*⁷⁷

Quanto alle "porte metalliche battenti" che si aprono e si chiudono in continuazione, lasciando intravedere la pulsazione di una soglia che solo saggezza e abilità possono violare, Vladimir Propp nel suo basilare saggio *Le radici storiche dei racconti di fate* — dove, pur nel contesto di un pregiudizio interpretativo ideologicamente fin troppo caratterizzato da un'inossidabile *fides* marxista, si tenta con indubbia genialità e competenza l'analisi di una morfologia generale dei motivi fiabeschi, segnatamente su materiale russo — rileva che spesso

l'ingresso nel "regno" [fatato] avviene attraverso le fauci degli animali; queste fauci si chiudono e si aprono di continuo [...] In questo caso è chiarissimo che la bocca è la porta. Di qui provengono da un lato le porte che sbattono e talora imprigionano il calcagno dell'eroe, le porte coi denti, le porte che mordono e dall'altro anche i monti semoventi che minacciano di schiacciare il

*nuovo venuto.*⁷⁸

Dal canto suo Mircea Eliade, la cui opera è caratterizzata da un respiro interpretativo ben più vasto, ci segnala come esempi correlati

*le rocce che si scontrano, le "canne che danzano", le porte a forma di mascelle, le due montagne affilate e sempre in movimento, i due iceberg che si urtano, la barriera girevole, la porta costituita dalle due parti del becco dell'Aquila, e altre ancora [...]*⁷⁹

E la medievista francese Claude Kappler, riferendosi proprio alle ricerche di Eliade, evidenzia l'affinità archetipica tra il motivo delle "porte battenti" e quello della vulva sbadigliante, o "vagina dentata", visualizzata come ingresso ai reami uterini della Madre Primordiale. Prove di questo tipo, annota la Kappler,

*vengono complessivamente chiamate da Mircea Eliade "simplegadi", dal nome delle due rocce poste all'ingresso del Bosforo per schiacciare i naviganti stranieri. [...] Le simplegadi rientrano proprio fra quelle prove non superabili con la forza fisica e nei confronti delle quali l'unica azione possibile è quella dello spirito. E tutte quante sono immagini della vagina dentata, l'orifizio mortalmente pericoloso che porta all'utero della Madre Terra [...]*⁸⁰

Nella traccia leggendaria sibillina il Reame che pretende il superamento di queste prove è l'arcaico *Mondo delle Madri*, l'universo prereligioso e prelogico dell'Eros, dell'animalità divina, della rigenerazione trasmutatoria, delle mutazioni magiche e alchemiche, degli inauditi piaceri antidiluviani in cui carne e spirito ancora non appaiono divisi e contrapposti. Un Mondo che per la coscienza cristiana dualistica, conflittuale e patriarcale non può che essere identificato con l'esatto opposto della propria idealità e quindi fatalmente con l'*Inferno*. La Regina Sibylla, le sue sorelle e i loro iniziati vivono sotto gli occhi superstiziosi e inorriditi dei cavalieri cristiani la periodica mutazione del Serpe, la legge di ciclica rigenerazione della Dea Draco che rappresenta la radice stessa di un'immortalità il cui *segreto* è celato nella magia dei sensi. Ed emblematicamente Leandro degli Alberti nella *Descrizione di tutta l'Italia* (1557) rammentando le leggende dei luoghi afferma che per accedere al Paradiso della Sibylla e del suo popolo, che sono usi mutarsi in "spaventose serpi", "bisogna primieramente pigliare lascivi piaceri con le dette stomacose serpi".⁸¹ E Paolo Merula (Paul

von Merle), che nel suo *Cosmografia Generalis* (1621) ricorda sia il lago magico che la grotta della Sibylla, conferma che di notte la Sibylla e i suoi compagni e compagne si mutano in "terribili draghi" e che per essere ammessi al Paradiso Sotterraneo è prima necessario accoppiarsi con tali draghi.⁸²

Una simile tradizione, oltre al suo indubbio significato metaforico e archetipico, potrebbe anche adombrare un'effettiva pratica di tipo magico-sessuale diffusa tra i culti stregonici della zona sotto l'egida dell'Icona sibillina. Allo stato attuale delle ricerche molto resta ancora da scoprire sulle dimensioni culturali clandestine del territorio appenninico nell'ultimo Medioevo e nel primo Rinascimento e sarebbe quanto mai auspicabile che una libera ricerca, emancipata finalmente da vincoli o tabù culturali e religiosi ormai obsoleti, si occupasse di tracciare — particolarmente sul territorio italico, che più di altri ha risentito dell'egemonia politico-spirituale del papato — una mappa completa delle pur innumerevoli fasce di resistenza al "monopolio" cristiano: organismi, ordini, fratellanze o forse a volte semplici gruppi spontaneisti di *diversità del Sacro* la cui storia parallela aspetta ancora di essere scritta.

UN'ECO DI ALCINA DALL'ORIENTE - LA STORIA DELLA REGINA YAMPLINKA, PRINCIPESSA SOTTERRANEA

(DALLE *MILLE E UNA NOTTE*)

La sterminata mole di materiale mitico, favolistico e folclorico che forma il sostrato di quel corpus novellistico di origine orientale noto come *Le mille e una notte*, nonostante la grande quantità di studi, traduzioni e ricerche filologiche degli ultimi duecento anni, non ha probabilmente a tutt'oggi trovato una sua sistemazione completa e realmente definitiva. Le fonti, antichissime, risultano essere sia indo-persiane che successivamente arabe ed egizie e una prima redazione in lingua araba può essere fatta risalire a un periodo che va dal XII al XVI secolo.

Una prima raccolta e traduzione in Occidente si deve alla versione francese dell'orientalista e viaggiatore Antoine Galland, che agli inizi del Settecento presentò per primo, presso la corte di Luigi XIV, i racconti della bella principessa

Shehrazade al monarca persiano Shahriyar.⁸³ A quella traduzione innumerevoli altre sono seguite in tutta Europa, particolarmente nel corso del secolo successivo, spesso con raccolte e scelte di novelle diverse estratte dal vasto materiale originale dai vari traduttori e commentatori. Riteniamo abbastanza improbabile che il mito della Sibylla Appenninica abbia in qualche modo influenzato la stesura di novelle connesse a questa raccolta, sia pure quelle di formazione più tarda, e il contrario sarebbe altresì da dimostrare e non ci risulta che alcuna ricerca abbia neanche mai formulato questa ipotesi. Eppure abbiamo personalmente identificato una lunga novella delle *Mille e una notte* — stranamente espunta dalle molte raccolte "integrali" in lingua italiana che abbiamo consultato, ma pubblicata in una raccolta per ragazzi degli anni '50 — che nel suo nucleo essenziale presenta somiglianze sorprendenti con la leggenda appenninica di Alcina. Il titolo della novella è *Storia della regina Yamlika, principessa sotterranea*,⁸⁴ la struttura è quella tipica della raccolta araba con racconti racchiusi dentro altri racconti e le vicende, pur implicando personaggi di evidente cultura araba, si dicono avvenute "nel tempo dei tempi in Grecia".

Un giovane taglialegna di nome Hassib, sorpreso con i suoi compagni da un violento temporale trova rifugio in una caverna e scopre sotto la superficie del terreno una vecchia lapide di marmo munita di un anello di rame. Sollevando la lapide i boscaioli trovano una profonda camera nascosta dove sono custoditi grandi vasi sigillati e Hassib, dopo essersi fatto calare nella cavità e averne rotti alcuni, scopre che contengono un miele molto prezioso. I vasi vengono estratti e caricati sugli asini al posto della legna e in seguito i suoi compagni, per non dividere con lui il ricavato della vendita del miele, abbandonano il giovane nella fossa e fuggono via, andando a riferire ai suoi parenti che il loro congiunto è stato divorato da un lupo. Solo e disperato per l'impossibilità di risalire da solo Hassib tenta allora di scalfire le pareti per potersi arrampicare e nel farlo scopre una specie di porta segreta sulla parete di granito. Il giovane penetra così in una misteriosa e lunghissima galleria sotterranea parzialmente illuminata e dopo un lungo cammino giunge a una porta di acciaio chiusa da una serratura

d'argento con una chiave d'oro. Aperta la porta Hassib si trova in un grande spazio aperto sulle rive di un lago ai piedi di una montagna verdeggiante. Sulla riva del lago vi è "un trono d'oro splendente di pietre preziose" e tutto intorno altri "dodicimila" sedili "di oro, d'argento, di smeraldo, di cristallo, d'acciaio, di legno d'ebano e di sandalo bianco". Hassib per ammirare estasiato lo splendore del luogo si siede sul trono centrale, ma subito lo abbandona impaurito perché da dietro la collina, al suono di cembali e gong, giunge cantando un lungo corteo di donne bellissime che avanzano scivolando perché la metà inferiore del loro corpo ha forma di serpente. E dal fondo del corteo compaiono altre quattro fanciulle-serpente che portano alto sulla testa un bacile d'oro su cui siede "sorridente e graziosa" la loro Regina, che viene poi deposta sul trono centrale, mentre le altre siedono tutt'intorno al lago sui loro preziosi sedili. Hassib è invitato ad avvicinarsi e dopo averlo rassicurato con un caldo benvenuto la Regina gli rivela di essere Yamlika la principessa sotterranea e che quel lago incantato è la sua residenza nei mesi invernali, mentre nei tempi estivi ella risiede sui monti del Caucaso. Dopo aver rifocillato il giovane con cibi e bevande prelibati Yamlika lo invita a trascorrere qualche tempo nel suo regno e inizia a narrargli una serie di antiche storie attraverso le quali egli potrà comprendere meglio i misteri del suo regno e del suo potere. Ascoltando le complesse e variegate storie di Yamlika il giovane apprende così che per accedere a quel reame fatato in modo diverso da quello fortuito a lui capitato altri prima di lui avevano dovuto rivolgersi a chi "possedeva la chiave dell'astronomia e della geometria, conosceva gli arcani dell'alchimia e i misteri della magia": tracciando un cerchio magico sulla sabbia, e pronunciati gli opportuni scongiuri rituali, la terra si apriva e si poteva raggiungere il lago delle fanciulle-serpente e il regno sotterraneo di Yamlika. La principessa sovrana di quel regno proveniva dal Caucaso, "che poggia tutto su una meravigliosa roccia di smeraldo il cui riflesso dà ai cieli il loro colore azzurrino", e per la sua grande sapienza conosceva la terra dei Jinn e "la Valle dei Diamanti" ove dimora il fatato "uccello Rock". Ella conosceva inoltre il linguaggio e le virtù delle piante e dei fiori e in quel suo regno crescevano "la pianta che dà l'eterna giovinezza" e l'arbusto il cui

succo spalmato sotto i piedi consente di camminare sulle acque. Yamlika racconta poi ancora ad Hassib di coloro che l'avevano raggiunta per ricevere quel succo che solo consentiva di approdare all'isola dei Sette Mari, dove in una cripta giaceva il Re Salomone con al dito il suo magico anello. Chi s'impossessava di quell'anello diveniva "signore e padrone degli uomini, dei geni, degli uccelli e degli animali". Il consiglio di Yamlika era però di non tentare quell'avventura, perché dopo Salomone nessuno era veramente degno di possedere l'anello e invitava a fermarsi invece nel suo regno nutrendosi con la pianta dell'eterna giovinezza, poiché tutti coloro che erano andati in cerca dell'anello, pur potendo attraversare le acque in virtù del magico arbusto da lei stessa indicato, avevano comunque miseramente fallito. Pure Hassib, alla fine del racconto, viene invitato dalla Regina a fermarsi con lei e ad ascoltare le altre mille storie meravigliose che ha da raccontargli, ma egli rifiuta poiché desidera tornare dalla sua sposa e da sua madre che addolorate lo credono morto e Yamlika, comprendendo le ragioni del suo cuore, si congeda da lui e lo fa accompagnare fuori dal suo regno.

I punti di connessione di questo racconto con la leggenda italica della Sibylla Appenninica sono più che evidenti e a nostro parere vanno ben oltre la semplice similitudine tra analoghi temi simbolici: la caverna, il tunnel, i cerchi magici, il lago e il monte, le donne-serpi e la loro potente regina immortale che a sua volta possiede il segreto dell'immortalità... E soprattutto la tendenza a stornare l'eroe di turno dai suoi progetti o dalle sue ambizioni eroiche per offrirgli un paradiso pacificatorio.

Ma significative ci appaiono anche le altrettanto evidenti differenze. L'enfasi della narrazione, per esempio, è posta sugli aspetti magici e sibillino-sapientziali della fatadea, mentre pur mancando qualsiasi eco di demonizzazione è assente il motivo erotico-venereo, cosa tra l'altro inusitata nel quadro generalmente molto sensuale delle Mille e una notte. Non mancano inoltre nel racconto frequenti aspetti didattici di "edificazione morale" tipicamente islamici, ma emerge prepotentemente un nucleo pagano essenziale di grande interesse che richiama forse le radici matristiche e sciamaniche delle Grandi Madri asiatiche per proiettarle in

un contesto iniziatico ricco di richiami archetipici.

Quale può essere allora il rapporto con il nucleo, assolutamente simile, del mito italico? E come possiamo interpretare la curiosa leggenda secondo la quale proprio Cecco d'Ascoli andando con alcuni pastori alla ricerca di un tesoro fu calato dentro una grotta alla ricerca dell'oro che doveva esservi nascosto, ma fu poi abbandonato dai suoi compagni senza alcuna possibilità di risalire? Muovendosi nel buio di quel sotterraneo Cecco avrebbe poi trovato un antico libro sepolto, il suo favoloso "Libro del Comando", aprendo il quale apparvero due folletti che si posero al suo servizio per sempre, riportandolo subito all'aperto.⁸⁵ L'analogia tra questa tradizione popolare e l'inizio dell'avventura di Hassib è fin troppo palese ed evidenzia un ulteriore nodo dell'enigmatica rete di connessioni tra gli scenari asiatici della Regina Yamlika e quelli europei della Regina Sibylla. Un enigma filologico e forse antropologico che si unisce ai tanti che tuttora attendono una soluzione da parte di quei ricercatori e ricercatrici che vorranno seguire l'intrigante richiamo che ancor oggi arriva a noi attraverso l'eco dei Misteri Sibillini.

Giunti ormai alla conclusione del nostro viaggio ci rendiamo probabilmente conto che la Regina Serpente, pur nelle sue varie maschere, la "Demone del Territorio" dell'antica nostra obliata sacralità precristiana, ha ancora il potere di risvegliare sopite nostalgie, enigmi dimenticati e mai risolti e perdute, arcaiche sapienze che potrebbero avere molto a che fare con le nuove sacralità e sapienze che l'imminente millennio post cristiano ci riserva.

NOTE BIBLIOGRAFICHE

- 1 Antoine de La Sale. *Il paradiso della Regina Sibylla*, in: *I Monti Sibillini nelle fonti storiche e letterarie*, Maroni, Ripatransone, 1990, p. 132, 207.
- 2 De La Sale. *Il Paradiso ... cit.*, p. 173.
- 3 Daniel Poiron. *Il meraviglioso nella letteratura francese del Medioevo*, Torino, Einaudi, 1988, p. 112.
- 4 Cfr. Roberto Negrini. "Luce Nera: la tradizione spirituale della Notte" (in: Progetto Elissa. *Tradizioni e culti pagani di primavera*, Bari, Editrice Miriamica, 1996) e "Le Maschere della Dea Oscura: nascondigli e metamorfosi del Corpo Sacro" (in: Progetto Elissa. *Sibilla Appenninica: i volti di pietra della Matriarchia*, Bari, Editrice Miriamica, 1997).
- 5 Cfr. Gilbert Durand. *Le strutture antropologiche dell'immaginario: introduzione all'Archetipologia generale*, Bari, Dedalo, 1972.
- 7 Cfr. Robert Graves. *La Dea bianca*, Milano, Adelphi, 1992, p. 397.
- 9 Tilde Giani Gallino. *La ferita e il re: gli archetipi femminili della cultura maschile*, Milano, Cortina, 1986, p. 135.
- 10 Mircea Eliade. *Mefistofele e l'Androgine*, Roma, Mediterranee, 1971, p. 189.
- 11 *Ivi*, p. 182.
- 12 Chirassi. "Un pellegrinaggio del fantastico" ... cit., p. 59.
- 14 Dario Sabbatucci. *Divinazione e cosmologia*, Milano, Mondadori, 1989, p. 149.
- 15 *Ivi*, p. 155.
- 18 Cfr. Plutarco. "Vita di Romolo", *Vite parallele*, Milano, Mondadori, 1974, vol. 1, p. 62-64.
- 19 Cfr. Giovanni Feo. *Dei della terra*, Genova, ECIG, 1991, p. 108.
- 20 Cfr. Gesino Iannoni. *Un mito mediterraneo: la Sibilla*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1996.
- 21 Cfr. Parke. *Sibille ... cit.*, p. 11.
- 22 Cfr. Alfonso M. Di Nola (curatore). *Apocalissi apocrife*, Milano, Guanda, 1978, p. 95.
- 23 *Ivi*, p. 50.
- 24 Cfr. Parke. *Sibille ... cit.*, p. 182.
- 25 Cfr. Luigi Paolucci. *La Sibilla Appenninica*, in: *I Monti Sibillini ... cit.*, p. 53-54.
- 26 Giuseppe Santarelli. *Le leggende dei Monti Sibillini*, Montefortino, Edizioni Voce del Santuario Madonna dell'Ambro, 1979, 2. ed., p. 142, nota 98.X
- 27 Cfr. Ludovico Ariosto. *Orlando furioso*, Torino, Einaudi, 1992, VI 38-48 (vol. 1, p. 133-136).
- 29 Torquato Tasso. *Gerusalemme liberata*, Roma, Newton & Compton, 1995, canto XV.

- 31 Negrini. "Le Maschere della Dea Oscura" ... cit., p. 68-69.
- 32 Nella sua *Farsa del magico*; cfr. *I Monti Sibillini nelle fonti storiche e letterarie* ... cit., p. 96.
- 33 Cfr. Santarelli. *Le leggende* ... cit., p. 48.
- 34 Cfr. *I Monti Sibillini nelle fonti* ... cit., p. 129.
- 35 Negrini. "Le Maschere della Dea Oscura" ... cit., p. 49. Vedi anche: Catherine Despeux. *Le immortali dell'antica Cina*, Roma, Astrolabio, 1991, p. 31-34 (cap. "La Regina Madre dell'Ovest, divinità femminile suprema").
- 36 Cfr. Paolucci. *La Sibilla Appenninica* ... cit., p. 63.
- 37 Chirassi. "Un pellegrinaggio del fantastico" ... cit., p. 51.
- 38 Cfr. Poiron. *Il meraviglioso nella letteratura francese* ... cit., p. 54-55.
- 39 De La Sale. *Il Paradiso* ... cit., p. 145.
- 40 Cfr. Edwin Bernbaum. *Le montagne sacre del mondo*, Milano, Leonardo, 1991.
- 41 Cfr. Guy Trévoux. *Lettere, cifre e dei*, Genova, ECIG, 1987, p. 241.
- 42 Cfr. Chirassi. "Un pellegrinaggio del fantastico" ... cit., p. 60.
- 43 De La Sale. *Il Paradiso* ... cit., p. 151.
- 45 Per un dettagliato resoconto sulle operazioni ed esperienze magiche del Cellini in quelle zone vedi: Colin Wilson. *L'Occulto*, Roma, Astrolabio, 1975, p. 233-235.
- 46 Cfr. Graves. *La Dea bianca* ... cit., p. 293-295.
- 47 Cecco d'Ascoli. *L'Acerba*, Ascoli Piceno, Casa Editrice di Giuseppe Cesari, 1927 (ristampa anastatica), 1911, III 2051, 2075 (p. 245, 253, 255).
- 48 Lucrezio. *La natura delle cose*, Milano, Mondadori, 1992, libro I, preludeo (p. 3).
- 49 Cfr. Santarelli. *Le leggende* ... cit., p. 42.
- 50 Cfr. *I Monti Sibillini nelle fonti* ... cit., p. 109.
- 51 Cfr. Anna Maria Partini, Vincenzo Nestler. *Cecco d'Ascoli, un poeta occultista medioevale*, Roma, Mediterranee, 1979, p. 23.
- 52 Cecco d'Ascoli. *L'Acerba* ... cit., IV 4403-4409 (p. 382-383).
- 53 *Ivi*, p. 24.
- 54 Vedi nota del curatore al verso 3611 in: Cecco d'Ascoli. *L'Acerba* ... cit., p. 339.
- 55 Johann Wolfgang Goethe. *Faust*, Firenze, Sansoni, 1965, atto IV (p. 455-456).
- 56 Cfr. Santarelli. *Le leggende* ... cit., p. 131, nota 10.
- 57 Cfr. *I Monti Sibillini nelle fonti* ... cit., p. 88-89.
- 58 *Ivi*, p. 96.
- 59 *Ivi*, p. 92-94.
- 60 *Sulle tracce della Sibilla: un documento del XV secolo*, Montemonaco, Editrice Miriamica, 1998, p. 11.
- 62 Cfr. Giuseppe Bonomo. *Caccia alle streghe: la credenza nelle streghe dal sec. XIII al XIX con particolare riferimento all'Italia*, Palermo, Palumbo, 1971, p. 75 sg.
- 63 Cfr. Durand. *Le strutture antropologiche* ... cit., p. 94-103.
- 64 Cfr. *Geni, angeli e demoni*, Roma, Mediterranee, 1994, p. 326-329. Cfr. anche, in questi stessi Atti, la relazione di Selene Ballerini "Lo specchio di Venere: la Sirena, il lago e le acque palustri".
- 65 Cfr. Negrini. "Le Maschere della Dea Oscura" ... cit., p. 66-67.
- 66 In: *I Vangeli apocrifi*, Torino, Einaudi, 1969, p. 389.
- 67 Cfr. Paolucci. *La Sibilla Appenninica* ... cit., p. 44 sg.
- 68 Cfr. Giovanni 18, 10.
- 69 Cfr. Paolucci. *La Sibilla Appenninica* ... cit., p. 54-55.
- 70 In: *I Vangeli apocrifi* ... cit., p. 382.
- 71 *Ivi*, p. 386.
- 72 Giani Gallino. *La ferita e il re* ... cit., p. 152.
- 73 Durand. *Le strutture antropologiche* ... cit., p. 242.
- 74 Cfr. Virgilio. *Eneide*, Torino, Paravia, 1963, libro VI, p. 250 sg.
- 75 De La Sale. *Il Paradiso* ... cit., p. 153.
- 76 Cfr. Gabriella Agrati, Maria Letizia Magini (curatrici). *La leggenda del Santo Graal*, Milano, Mondadori, 1995, vol. 1, p. xxxv.
- 77 Chrétien de Troyes. *Il cavaliere della carretta*, in: Gabriella Agrati, Maria Letizia Magini (curatrici). *I romanzi della Tavola Rotonda*, Milano, Mondadori, 1981, vol. 2, p. 112-113.
- 78 Vladimir Jakovlevic Propp. *Le radici storiche dei racconti di fate*, Torino, Boringhieri, 1972, p. 459-460.
- 79 Mircea Eliade. *Initiations, rites, sociétés secrètes*, Paris, 1959, p. 140, cit. in: Claude Kappler. *Demoni, mostri e meraviglie alla fine del Medioevo*, Firenze, Sansoni, 1983, p. 92.
- 80 *Ibidem*.
- 81 Cfr. *I Monti Sibillini nelle fonti* ... cit., p. 112.
- 82 *Ivi*, p. 127.
- 83 Cfr. *Le mille e una notte*, Torino, Einaudi, 1948, 4 vol.
- 84 "Storia della regina Yamlika, principessa sotterranea", *Novelle meravigliose delle Mille e una notte*, Bologna, Capitol, 1957, p. 139 sg.
- 85 Cfr. Partini, Nestler. *Cecco d'Ascoli* ... cit., p. 18.

LO SPECCHIO DI VENERE

LA SIRENA, IL LAGO E LE ACQUE PALUSTRI

Selene Ballerini*

PREMESSA METODOLOGICA

L'approccio interpretativo alla Sibilla Appenninica scelto per questo intervento non è propriamente storico, né letterario e neppure antropologico. Si tratta semmai di un tentativo, in forma ancora abbozzata, d'individuare alcuni temi archetipici presenti in questa complessa leggenda, collegandoli attraverso nuove piste a miti parzialmente analoghi e producendo quindi una lettura che si sviluppa soprattutto per concordanze, suggestioni e reciprocità di stimoli, fondata cioè su un procedimento più affine a certe ricerche ispirate alla scuola junghiana che non a studi rigorosamente accademici, che peraltro non ci competono. L'attenzione si è quindi incentrata sulle risonanze che emergono relativamente a specifici archetipi, anche qualora esse non abbiano riscontro "oggettivo" nella realtà.

In quest'ottica va contestualizzato anche l'uso massiccio della testimonianza dello stregone trentino Giovanni Delle Piatte: quel che interessa non è quanto del suo racconto sia vero o abbia qualche attinenza con episodi storici, bensì il fatto stesso che lui, *vox populi*, lo elabori in quella particolare forma e non in un'altra, dal momento che la sua immaginazione — se pur solo di questo si tratta — si è

necessariamente modellata su griglie mitiche, magari di origine letteraria, attecchitesi a livello popolare.

Si è inoltre voluta evidenziare l'importanza dell'archetipo del lago in questa leggenda centroitalica, spesso trascurato dagli studiosi a favore di quello della caverna: i due poli di attrazione sono invece ugualmente forti ed essenziali alla costruzione della Sibilla Appenninica, che si presenta del resto come il



* Giornalista - Saggista

risultato di molteplici componenti. L'impressione generale che si ricava dall'analisi del mito è infatti di una Sibilla, per così dire, stratificata, il cui nucleo originario si è contaminato nei secoli attraverso fusioni con dee e figure femminili pagane, per diventare poi vittima di pesanti rivisitazioni in chiave cristiana che ne hanno offuscato il modello primario.

Un'ipotesi di massima potrebbe allora essere che una Signora dai tratti divini, o semidivini, che dominava un antico centro oracolare collocato nelle zone umbromarchigiane¹ abbia assorbito nel suo iter pagano — divenuto con il Cristianesimo mera sopravvivenza — peculiarità e mitologemi di varie entità femminili, anche succubiche, mantenendo tuttavia una serie di sue proprie caratteristiche che in gran parte le sono state impresse dagli scenari naturalistici stessi in cui il suo mito è sorto, si è nutrito e si è sviluppato, senza mai scomparire del tutto.

MICRO-ARCHETIPI DELLA SIBILLA APPENNINICA

La natura radicalmente composita della Sibilla centroitalica, che rappresenta — potremmo dire — una particolare "applicazione" del macro-archetipo *Femminilità*, è rivelata dai numerosi micro-archetipi che ne costituiscono l'ossatura: innanzitutto la *montagna*, quale sede di un beato e regnante regno sotterraneo e *locus* inaccessibile dove poter ritrovare le proprie reali origini, ma anche il *lago* abitato da demoni² e propizio alle attività magiche, nonché il micro-archetipo della *metamorfosi* totemica in rettile e quello della funzione catartica del *piacere*.³

² Demoni lacustri sono presenti nelle tradizioni folcloriche di tutto il mondo. Cfr. inoltre: Mircea Eliade. *Trattato di storia delle religioni*, Torino, Boringhieri, 1976, p. 199, dove si segnala come l'acqua dotata di potere magico non possa essere conquistata "né facilmente, né da tutti"; è infatti "custodita da mostri, si trova in territori difficilmente penetrabili, la possiedono divinità e demoni".

³ In sintesi, scrive Leandro degli Alberti riassumendo le fonti su questo mito in *Descrittione di tutta l'Italia* (Venezia 1557), la Sibilla Appenninica è regina di un reame sotterraneo "ornato di grandi et magnifici palagi" e i cui abitanti, maschi e femmine, si trasformano di notte in serpi; è inoltre rallegrato da "amorosi piaceri" ed "è volgata fama [...] che tutti quelli che

Questo e molti altri aspetti s'intrecciano dunque nella sincretistica figura della pitonessa delle sommità appenniniche, maga in grado di donare gioia, prosperità e fortuna, ma anche accostabile a figure dannate come Lilith e la stessa Eva, delle quali condivide la ribellione al Dio giudeo-cristiano. Lilith nella tradizione ebraica era infatti destinata a essere la compagna di Adamo, ma a causa del suo temperamento insofferente venne scacciata e il ruolo affidato alla più remissiva Eva; in seguito, tuttavia, anche Eva fu allontanata dal Paradiso Terrestre per la sua disubbidienza, mentre Lilith si era intanto trasformata in un lussuoso e violento demone. Allo stesso modo la Sibilla sarebbe stata confinata nell'omonimo monte a causa dell'arroganza che l'aveva spinta a pretendere di essere lei, e non Maria, la madre di Cristo.

Tale rilettura della leggenda in chiave cristiana, con la conseguente demonizzazione di matrice sessuofobica a cui la Sibilla è stata sottoposta, non deve però farci scordare la reale sostanza mito-folclorica della nostra fata, da un lato erede di alcune caratteristiche — soprattutto ctonie, rivelatrici cioè della dimensione notturna e infera della Femminilità — delle arcaiche Dee Madri e di alcuni potenti demoni femminili, come quello del Meriggio,⁴ dall'altro

desiderano entrarci, gli bisogna primieramente pigliare lascivi piaceri con le dette stomacose serpi. Et che non è costretto alcun di rimanergli, eccetto l'anno finito. Et che è necessario sempre vi rimanga uno per ciascun anno di quelli che vi entrano. Et che quegli che vi saranno stati e poi ritorneranno fuori gli son fatte tante grazie e privilegi dalla Sibilla, cosicché felicissimamente poi passano i suoi giorni" (in: *I Monti Sibillini nelle fonti storiche e letterarie*, Ripatransone, Maroni, 1990, p. 112).

⁴ A questo pare alludere Andrea da Barberino quando con ammiccante precisione informa che al Meschino le porte della caverna appenninica vennero aperte alle "dodici precise" (*Guerrino detto il Meschino*, ed. Firenze 1889, in: *I Monti Sibillini nelle fonti storiche e letterarie*, p. 237). Sul demone del Meriggio e sulla sua personificazione europea in Meridiana cfr. Massimo Izzi. *Il dizionario illustrato dei mostri*, Roma, Gremese, 1989, p. 237: "come la mezzanotte anche il mezzogiorno" — orari che nel mito della Sibilla centroitalica sono ambedue connessi alla sua trasformazione in rettile: vedi note 37 e 38 — "è un'ora particolarmente favorevole alla transizione tra mondi diversi, in cui si possono manifestare entità appartenenti ad altri universi. L'idea che il mezzodi sia un'ora pericolosa, perché le località solitarie ed in particolare le campagne sono infestate dai demoni, è ancor viva

assimilabile per certi aspetti alla Signora del Gioco *originario* delle Streghe (prima cioè delle sovrapposizioni indotte dalla culturalità dominante), ma con in più una specifica componente erotica che l'avvicina a Circe, a Calipso e ad altre figure "sireniche" della mitologia classica impegnate a trattene-re nei loro spazi sacri i malcapitati, o bencapitati, eroi.

Una testimonianza fortemente significativa di tali adiacenze della Sibilla Appenninica con la tradizione stregonica⁵ è quel "caso d'ibridazione [...] complicato" — per usare le parole di Carlo Ginzburg⁶ — costituito dalla "confessione" resa il 14 dicembre 1504 da Zuanne (Giovanni) Delle Piatte al tribunale dell'Inquisizione di Cavalese, in Val di Fiemme, su un evento da collocarsi probabilmente nel 1487.⁷ Di questi fatti riportiamo la sintesi tracciata da Giuseppe Bonomo, che nel suo saggio *Caccia alle Streghe*, opera miliare degli studi storiografici sulla Stregoneria, ha dedicato un intero capitolo alla narrazione di Delle Piatte e alle documentazioni folcloriche e letterarie relative al mito della Sibilla centroitalica.⁸

Minacciato dunque di tortura, Delle Piatte, che già l'aveva subita durante gli interrogatori precedenti, racconta ai giudici un episodio ancora inedito della sua attività stregonica.

Dice che è stato iniziato alle arti magiche da un frate, il quale un giorno lo condusse a Roma. Qui giunti tutti e due decisero di andare "in lo monte de la Sibilla, zoè, come si dize, el monte de Venus ubi habitat la donna Herodiades (sic dicta)". Lo scopo era di fare entrare Giovanni nella società degli strego-

tra le popolazioni contadine". Quanto a Meridiana, incarnazione di questo mito, sarebbe stata, secondo Walter Map (XII secolo), "una fata bellissima e dispensatrice di ricchezze", proprio come la Sibilla Appenninica.

5 Nella lettera 46 del primo libro dell'*Epistolario* Enea Silvio Piccolomini (XV secolo) — vedi nota 11 — dichiara di aver sentito dire che la grotta della Sibilla Appenninica è frequentata da "striges".

7 Nelle sue dichiarazioni Giovanni Delle Piatte fece il nome di almeno sei donne, che in conseguenza delle sue accuse furono tutte arse vive, eccetto una, graziata perché incinta; lui invece, come premio per la sua sordida collaborazione e grazie anche all'intercessione di alcuni nobili della valle, venne alla fine liberato. Per il resoconto dettagliato dell'intero processo vedi: Pinuccia Di Gesaro. *Streghe: l'ossessione del diavolo, il repertorio dei malefici, la repressione*, Bolzano, Praxis 3, 1988, p. 675-755.

ni. Dopo tre giorni di cammino giunsero a un lago azzurro e sulla riva trovarono "un gran fraton vestito de negro et era negro". Il frate disse a Giovanni che se voleva passare sull'altra riva doveva rinnegare Dio, la Vergine e la fede cristiana, e darsi anima e corpo al diavolo. E Giovanni così fece. Sull'altra sponda trovarono nella montagna un'apertura sbarrata da una porta che si apriva e si chiudeva senza soste. Lesti saltarono dall'altra parte, evitando di essere schiacciati dalla porta [...]⁹

Il complesso *grotta-lago* — habitat naturali che in questa descrizione appaiono l'uno vicino all'altro e non collocati su due monti diversi come invece è stato tramandato nella versione, oggi generalmente accreditata, di Antoine de La Sale nel *Paradiso della Regina Sibilla* — si presenta dunque come un *locus deputatus* all'iniziazione magica, del quale il lago-specchio è l'accesso (ovvero il varco a un'altra dimensione dell'essere) e la grotta il *sancta sanctorum* vero e proprio, dove risiede "donna Venus". Delle Piatte narra di aver compiuto insieme a lei e alla sua "compagnia" di "belle donzelle" azioni tipiche della Stregoneria ormai già satanizzata, cioè inserita in un contesto di credenze di matrice diabolica, come viaggi in cielo su cavalli neri circumvolando il mondo in appena cinque ore, banchetti e balli ai crocicchi, convegni notturni... Da ulteriori parole dello stregone si ricava inoltre che con il termine "Herodiades" si deve intendere effettivamente la "donna del bon zogo", cioè colei che guida una congrega di Streghe.

Tutti temi che meritano una puntualizzazione, il cui fil rouge sarà proprio la frase di Delle Piatte che abbiamo evidenziato in neretto, ovvero: "in lo monte de la Sibilla, zoè, come si dize, el monte de Venus ubi habitat la donna Herodiades (sic dicta)".

LO MONTE DE LA SIBILLA, ZOÈ, COME SI DIZE, EL MONTE DE VENUS

La montagna, che congiunge anche formalmente la Terra al Cielo, è stata considerata come l'ambiente naturale più efficace di attivazione del Sacro da parte di religioni e credenze di tutti i tempi e anche la stessa Stregoneria europea si è manifestata come un fenomeno soprattutto monta-

no.¹⁰ Nel caso specifico il monte Sibilla aveva conquistato una diffusa fama di luogo favorevole alle consacrazioni magiche evidentemente perché percepito come sede di energie connettabili a quell'universo occulto di cui i suoi pellegrini — Maghi, Alchimisti, Geomanti... — erano imbevuti. Il regno ascoso nelle sue viscere assumeva così nella tradizione magica, sia culta che popolare, le sembianze pagane di un universo parallelo in cui il tempo non scorre e dov'è possibile ottenere eterna giovinezza, rigenerazione e piaceri di ogni sorta. Il demone o entità che governa questa zona-potere — non una vera e propria dea, ma un misto fra natura umana e natura divina — è un archetipo femminile intriso, come si è detto, di peculiarità sia telluriche e ctonie (evidenziate dalla grotta) sia acquae (connesse al lago ma anche alla proclamata umidità della caverna, di cui si dice appunto che è attraversata da corsi idrici sotterranei),¹¹ la cui radicalità, eminentemente venerea, è comunque caratterizzata in chiave lunare, come dimostrano la ritmicità settimanale delle trasformazioni in serpe della Sibilla e lo stesso legame di questo *luogo-dea* con le acque. Simbolicamente intrigante in tal senso la descrizione che Andrea da Barberino ci offre dell'arrivo di Guerrino al monte Sibilla dove dovrà incontrare Alcina.¹²

La forma del monte che aveva preso a salire era quella di un pesce marino, detto Aschi, il quale abita le profonde regioni

¹⁰Ciò anche per ovvie ragioni sociali, essendo questo luogo un ottimo rifugio per sottrarsi alle persecuzioni. Nei paesi di montagna inoltre, sempre in virtù del loro isolamento, gli universi pagani (e in particolare le varie forme di quel dionisismo baccantico che sui monti aveva da sempre proiettato, e collocato, il suo cuore pulsante) hanno resistito maggiormente al dilagare del Cristianesimo.

¹¹Nella lettera di Piccolomini a un astronomo sassone che gli chiedeva notizie di un *Mons Veneris* in Italia — vedi nota 5 — si legge, per esempio, che attraverso la *speluncam* vicina a Norcia, in cui il futuro Pio II ritiene di aver individuato tale monte, *acquae fluunt* (in: *I Monti Sibillini nelle fonti storiche e letterarie*, p. 90).

¹²Ileana Chirassi (vedi nota 1) sostiene che il nome di Alcina nelle edizioni del *Guerin Meschino* successive alla prima padovana del 1473 è conseguente alla rivalutazione delle Sibille in ambito cristiano, quali annunciatrici di Cristo, a cui s'assisteva a partire dal XV secolo: era insomma preferibile che la ribelle fata appenninica assumesse un nome più consono alla sua personalità così perturbante e dai tratti pericolosamente pagani.

dell'oceano. [...] Ivi non si può entrare che durante un solo periodo dell'anno, vale a dire cioè quando il sole trovasi nei punti cardinali del Cancro, dei Gemelli, o del Leone. Quando vi andò il Guerrino il segno era quello del Cancro [...].¹³

Dunque la montagna ricorda a Guerrino un pesce degli abissi marini, quasi l'autore volesse sottolinearne la corrosiva e inquietante potenza fluidica; e il momento in cui l'eroe riesce a entrare nelle cavità sibilline è zodiacalmente governato non dal Sole (Leone) e neppure dalla Coppia mercuriale (Gemelli), bensì da Diana-Luna (Cancro), come se si trattasse di un effettivo *regressus ad uterum*.

Un utero dove risiedono le proprie origini — quelle che appunto vi cerca il Meschino — ma dov'è anche possibile venir irretiti in un viaggio senza ritorno verso gli oscuri, sconosciuti reami della pre-nascita. La matrice della figura Sibilla è infatti improntata a quella perdizione suggestiva che anche nel resoconto di Delle Piatte trova una personificazione mitologica in Venere, dea pagana di fertilità e d'amore, ma proprio per questo avvertita dalla Weltanschauung cristiana come *lilithica* e devastante.

Giovanni Delle Piatte, come si è visto, abita e opera in Val di Fiemme, in una zona quindi vicina all'area culturale germanica, dove le attestazioni dell'avvenuta sovrapposizione, a cui lui accenna, fra il monte marchigiano e il *Mons Veneris* di tannhäuseriana memoria erano all'epoca già numerose.

Già a metà del Quattrocento un astronomo sassone chiede a

¹³Andrea da Barberino. *Guerrino detto il Meschino*, p. 224-225. Va segnalato a questo proposito che i demoni infestanti il vicino lago di Pilato si dice abbiano forma di "pesci". Cfr. inoltre: M. Esther Harding. *I misteri della donna: un'interpretazione psicologica del principio femminile come è raffigurato nel mito, nella storia e nei sogni*, Roma, Astrolabio, 1973, p. 64, dove la psicologa del profondo ricorda che talvolta il serpente — ovvero l'animale in cui si tramuta la Sibilla Appenninica — è sostituito nella sua leggendaria funzione di provocare il menarca proprio "da un pesce, che è quindi circondato dalle stesse paure e tabù che sono caratteristicamente legati al serpente. La stessa Dea Luna era a volte rappresentata per metà come pesce, e in questa forma è forse la precorritrice delle nostre sirene. Ishtar, per esempio, sotto forma di Derketo, era una sorta di pesce leviatano. Era il grande drago balena che produsse il disastroso diluvio".

Enea Silvio Piccolomini notizie di un Mons Veneris italiano dove si apprendono le arti magiche¹⁴ e chiama il monte marchigiano con questo stesso nome il domenicano Felix Faber di Ulm nel suo libro di pellegrinaggi *Evagatorium in Terrae Sanctae, Arabiae et Egypti peregrinationem* (1483).¹⁵ Anche Arnolfo di Harff, aristocratico di Colonia sul Reno, riferisce di aver visitato in Italia nel 1497 un "monte di Venere"¹⁶ sede di attività negromantiche. E ancora nel 1572 Abramo Oertel nel *Theatrum orbis terrarum* scriverà che l'antro "è stato conosciuto da noi anche con il nome di 'Frau Venus Berg'. Come a dire il monte di signora Venere".¹⁷

Non fa dunque meraviglia che Delle Piatte affermi che nella convinzione generale ("come si dize") il monte Sibilla coincida con il tannhäuseriano *Mons Veneris*, e prova ulteriore ne è che nella caverna lo stregone dice di aver trovato un vecchio con la barba bianca, scoprendo poi che si tratta dello stesso "el Tonhauser"!¹⁸

UBI HABITAT LA DONNA HERODIADES (SIC DICTA)

Per comprendere a fondo la gravidanza della sovrapposizione proposta da Delle Piatte fra Herodiades e Sibilla, ma anche per inquadrare nella sua genesi storica certi aspetti di quest'ultima considerati "satanici", come la lussuria o la trasformazione animalesca, occorre ripensare a quei primi nuclei di associazionismo magico popolare da cui avrebbe avuto origine la cosiddetta "Stregoneria moderna", che com'è noto coinvolse più donne che uomini. E ripercorrere così, sia pur brevemente, il processo che dalla primitiva concezione delle congreghe stregoniche come gruppi di *Bonae Dominae* dai poteri magici, in grado di far dispetti sì ma anche di donare felicità e ricchezza, condusse alla loro diabolizzazione, in virtù della quale le Streghe divennero prima associate del Diavolo, poi sue lussuose e criminali schiave.

La credenza in una "società segreta" di donne, orchestrata da una figura femminile denominata talvolta *Diana*, altre volte *Signora Oriente* (probabilmente per quella sua straordinarietà che ne faceva un personaggio esotico di una mitica terra lontana, come appunto veniva considerato allo-

ra l'Oriente) o *Erodiade*¹⁹ — con cui pare si volesse però intendere sua figlia, la danzatrice Salomè, grazie alla quale Erodiade riuscì a esaudire il proprio desiderio di decapitare Giovanni Battista²⁰ — e sempre e comunque *Signora del (Buon) Gioco*, potrebbe risalire, a quanto rileva Bonomo, addirittura al V secolo, benché se ne abbiano notizie certe solo nel X. Da queste e da successive documentazioni si ricava che tali raggruppamenti avevano inizialmente le medesime caratteristiche di cui erano detentori nella tradizione folklorica medievale quei demoni femminili noti come *Dominae Nocturnae*, simili alle fate: figure fondamentalmente benefiche, senza alcun contatto esplicito con il Diavolo e quindi soltanto redarguite e non perseguitate dalla Chiesa, dove prevaleva la convinzione che i poteri attribuiti loro fossero illusioni indotte da Satana.²¹

In Italia l'intrecciarsi di questa credenza con quella parallela e ugualmente tradizionale nelle Streghe malefiche²² inizia nel XII secolo, mentre già dalla prima metà del

¹⁹Cfr. per esempio Bonomo. *Caccia alle streghe*, p. 16, dove vengono riportate le deposizioni rese nel 1384 da un'imputata di nome "Sibillia" (probabile soprannome), la quale "confessa di essere andata al giuoco (*ad ludum*) di Diana, 'quae appellant Herodiadem', di averle sempre reso omaggio inchinandosi il capo e dicendo: 'Bene stage, madona Horiente'."

²⁰ Vedi Marco 6, 14-29. Erode aveva promesso a Salomè, figlia sua e di Erodiade, di esaudirne un desiderio per ringraziarla di aver danzato così bene per lui. Erodiade allora, che odiava Giovanni perché criticava il fatto che Erode l'avesse sposata nonostante fosse moglie di suo fratello Filippo, suggerì a Salomè di chiedere la testa del Battista; e il re, suo malgrado, dovette acconsentire. A proposito di Erodiade-Salomè cfr. ancora Bonomo. *Caccia alle streghe*, p. 28: come Diana (o Ecate) "anche Erodiade compare in talune elaborazioni della 'caccia selvaggia' [delle Streghe] come lo spirito che eternamente guida la danza selvaggia. [...] La leggenda medievale della figlia di Erode, chiamata col nome della madre Erodiade invece che col proprio Salomè, o confusa con quella, non essendo detto nel Vangelo secondo San Matteo il suo nome, era tale da favorire la sua accettazione tra quelle divinità all'ombra delle quali si era disposta la magia. A causa dell'azione di lei più leggera che cattiva [...] si immaginò che la sua condanna consistesse nel vagare insieme al Maligno".

²¹ Un'interpretazione di cui abbiamo un riscontro legislativo nel famoso *Canon Episcopi*, che le ipotesi storiche più accreditate ritengono essere un documento carolingio del IX secolo.

²² Modello derivato in parte dall'antica mitologia relativa alle gufeiformi *striges*..

XIV si assiste all'irrompere definitivo di quegli elementi che verranno attribuiti dalla percezione collettiva alle Società di Diana o di Erodiade trasformandole in bande di scellerate pronte a ogni misfatto pur di soddisfare il loro *signore e amante* Lucifero.

Bonomo ha analizzato similitudini e differenze principali fra i due stadi iniziale e finale di questo processo (qui di seguito indicati rispettivamente come *A* e *B*), che meritano di essere riassunte per formarsi un quadro più preciso dello sviluppo degenerativo della Stregoneria, o almeno del suo mito, sia in Italia che in Europa.

Similitudini

Ci si ritrova di *notte*, con predilezione per quella *fra il giovedì e il venerdì*.

Le partecipanti montano *animali*, in groppa ai quali percorrono distanze straordinarie in brevissimo tempo; adorano inoltre *banchettare*, danzare e far festa.

Differenze

CHI GUIDA IL GIOCO

A. Chi guida il gruppo è una donna o Signora del Gioco (a cui in seguito, nella fase di transito, si affiancherà un uomo, o Signore del Gioco, che divenuto poi il Diavolo la estrometterà), la quale è gentile e affettuosa con adepti e adepti.

B. Chi guida il gruppo è il Diavolo in persona, severo e punitivo.

BAMBINI E NEONATI

A. Le *Dominae* li amano e coccolano, anche se talvolta possono far loro dispetti pericolosi.

B. Le Streghe succhiano loro il sangue, li uccidono, li mangiano, infine li fanno rivivere con organi sostituiti da materiali vili e inerti.

ANIMALI

A. Al Gioco si radunano molti animali, che vengono prima mangiati e poi risuscitati con la bacchetta da Madonna Oriente a mo' di esperimento magico; allo stesso modo, ossia con un tocco di bacchetta, la Signora fa tornare intatte le forme di cacio e riempie di vino e pane le botti e i canestri vuoti.

B. Gli animali "servono al diavolo per sfogare gran parte dell'odio che egli cova contro le creature di Dio".²³

PIANTE

A. Sono usate a scopi medicamentosi.

B. Vengono utilizzate solo come afrodisiaci o per raggiungere stati alterati di coscienza (piante psicotrope).

EVOCAZIONI

A. All'assemblea prendono parte anche anime di persone morte, ma solo se non si tratta di decapitati o impiccati.

B. Si evocano morti di mala morte e all'assemblea partecipano solo anime di persone che in vita fecero un patto con il Diavolo.

PECCATO

A. Le partecipanti al Gioco sono convinte di non commettere peccato.

B. Il peccato è richiesto espressamente dal Diavolo alle sue adepti e loro sono convinte di commetterlo.

PROPAGANDA

A. Signora Oriente obbliga le sue "figlie" a non rivelare alcunché di quanto si svolge nei loro segreti consessi (una sorta di segreto iniziatico).

B. Il Diavolo invita le Streghe a far proselitismo e a portare agli incontri quanta più gente possibile.

DIVINITÀ

A. Erodiade non si sostituisce a Dio: ella è Signora e Dea esclusivamente nell'ambito della Società, per cui le adepti possono continuare a essere cristiane;²⁴ inoltre viene venerata, non adorata.

B. Il Diavolo si sostituisce a Dio in senso totale e pretende la rinuncia solenne a Dio e la parodia dei riti cristiani, oltre a omaggi osceni e orge danzanti.

CASE

A. Le seguaci di Diana visitano le case, specie dei ricchi, per consumarvi lautamente banchetti; se non trovano cibo si sdegnano e vanno via; adorano le case ordinate e pulite, che perciò benedicono.

B. Le seguaci del Diavolo entrano nottetempo nelle case per commettere omicidi, succhiare il sangue agli infanti e commettere nefandezze di ogni tipo; non sono affatto interessate alla

²⁴ L'impatto delle *Bonae Dominae* con la religiosità dominante si rivela, dunque, assai meno disturbante di quello stregonico, il che giustifica la reazione più pacata nei loro confronti da parte delle istituzioni di potere.

circostanza che le case siano in ordine, anzi semmai le lordano.

MAGIA

A. Nelle adunanze “non si attende ad altro che a operazioni o a istruzioni di magia: la maestra predice il futuro, ridona la vita alle ossa degli animali mangiati, insegna la virtù delle erbe, il modo di curare le malattie e di comportarsi riguardo ai furti e ai malefici”.²⁵

B. Il Diavolo dà i mezzi per compiere quanti più malefici possibile.

È evidente che la storia narrata da Delle Piatte s’inserisce in una fase già ampiamente contaminata di quel movimento stregonesco che, secondo una pur discussa tesi dell’egittologa Margaret Murray,²⁶ sarebbe stato in realtà una sopravvivenza di cultualità pagane in chiave femminile: nel racconto dello stregone trentino prevalgono infatti temi e situazioni dai tratti ormai “diabolici”, come dover “rinnegare Dio, la Vergine e la fede cristiana e darsi anima e corpo al diavolo” per potersi iniziare alla società degli stregoni.

Tornando alla nostra Sibilla-Venere-Erodiade è interessante altresì ricordare che uno dei nomi della Signora del Gioco era Abundia — in virtù di certe sue inclinazioni alla fecondità ereditate dalle divinità matristiche europee e dalle antiche dee dell’abbondanza — e, cosa che ci interessa di più, Sapiente Sibilla, che ritroviamo per esempio a Ferrara, secondo le notizie fornite dal predicatore pisano Bartolomeo Spina nella sua *Quaestio de strigibus* (1522).²⁷ Va inoltre segnalato che molte seguaci del culto stregonico sceglievano “Sibilla” quale loro nome iniziatico²⁸ e come fosse credenza popolare, nella fase più avanzata della Stregoneria, che le Streghe si trasformassero in animali — di cui quello più conosciuto nella superstizione è il gatto nero — per spostarsi con maggior libertà.

DOMINA CURSUS

La frequente denominazione di Corso — invece di Gioco — attribuita all’attività delle Società di Streghe è un

esplicito riferimento alle cavalcate notturne²⁹ che avrebbero compiuto le adepti sotto la guida della Signora del Gioco nella sua peculiare identità lunare, quindi nictomorfa, di Diana o Ecate. Ma il termine latino *cursus* oltre a quello di “correre” ha un altro significato, che nel contesto stregonico riveste uno speciale e più pregnante ruolo: indica infatti genericamente un “flusso” di sangue e segnatamente il *flusso mestruale*, quel liquido rosso che si ritma sui medesimi tempi della Luna³⁰ e che nell’Occidente cristiano è stato variamente considerato come “umida sentina d’impurità, vivaio d’infermità, incubatore di centinaia di malattie [...] schiuma infetta e velenosa [...] liquido micidiale, abominevole e immondo”.³¹

Secondo le speculazioni del Cattolicesimo medievale il *fluxus* o *cursus* mestruale fece la sua comparsa nell’universo femminile quando Eva commise il terribile peccato, come

²⁹A proposito di queste cavalcate notturne vorrei riportare una delle tante leggende locali relative alla Stregoneria che si sono tramandate nei territori sibillini e che nella fattispecie raccolsi oralmente da due persone del luogo durante un soggiorno a Castelluccio nel 1983 del quale io e la mia compagna di viaggio Maria Cristina Arnetoli riferimmo nel nostro articolo “Incontro con la Regina Sibilla” (*Il Giornale dei Misteri*, n. 149 / dic. 1983, p. 54-56). Un tempo, dunque, le Streghe al seguito di Alcina “erano solite rapire nottetempo i cavalli dalle scuderie del paese chiamato Montegalio per le loro cavalcate al chiarore della luna. Per non essere scoperte li riportavano prudentemente nelle loro stalle prima dell’alba, ma i padroni si accorsero dell’inganno trovando le bestie sudate di primo mattino senza un apparente motivo. Sospettando che tutto questo fosse opera delle Streghe ne ebbero conferma quando durante una festa da ballo nel paesino di Pretare, udendo nel gruppo delle fanciulle danzanti uno strano rumore di zoccoli, alzate loro le gonne scoprirono la loro identità alla vista di piedi non umani ma caprini. Svergognate di fronte ai pastori e ai contadini del luogo, velocissime s’inerpicarono sulle creste del monte Sibilla sparendo così per sempre”. Si tratta di una delle tante varianti del folclorico racconto che vede le Streghe della zona prima camuffarsi per partecipare con i giovani al ballo paesano, poi venir individuate a causa dei loro anomali piedi; e “Via delle Fate” è rimasto appunto il nome del sentiero che le Streghe fuggitive avrebbero tracciato con i loro zoccoli. Cfr. Giuseppe Santarelli. *Le leggende dei Monti Sibillini*, Montefortino, Edizioni Voce del Santuario Madonna dell’Ambro, 1979, 2. ed., p. 43.

³⁰I 28 giorni del mese della luna (*mene* in greco, da cui derivano sia “mese” che “mestruo”) sono ritmati in quattro fasi di 7 giorni ciascuna: luna nuova, crescente, piena e calante, corrispondenti rispettivamente a mestruazioni, pre-ovulazione, ovulazione e fase premenstruale.

²⁷In realtà si tratta ormai di una Sibilla feroce e già pre-sostituita del Diavolo piuttosto che “sapiente” (cfr. Bonomo. *Caccia alle streghe*, p. 73).

spiega dettagliatamente la beata Ildegarda di Bingen.

Tutte le vene della donna sarebbero rimaste integre e sane se Eva avesse perseverato nel tempo paradisiaco. Ma allorché ella, consentendo al Serpente, lo guardò nel volto, la sua vista, che vedeva le cose celesti, si estinse; e allorché dette ascolto al suo consiglio, l'udito, che udiva le cose celesti, le si chiuse; e nel sapore del frutto lo splendore che in lei riluceva si oscurò. [...] E quando il flusso del desiderio si impossessò di Eva, tutte le sue vene si aprirono in un fiume di sangue.³²

La situazione di eccezionale *mana* (forza magica) del mestruo, come vuole un antico e tradizionale tabù, rende le donne capaci di seccare i fiori, di sollevare tempeste, di far abortire, di sviluppare insomma una serie di poteri che sono propri anche della Strega.³³ La Strega è dunque la mestruta per eccellenza e, poiché il mestruo è sorto a causa del "peccato originale", Eva rappresenta in un certo senso la prima Strega della storia, anzi la Stregoneria è costituita fondamentalmente da donne proprio perché dirette discendenti di lei, da cui hanno ereditato quella predisposizione alla lussuria che costituisce il più intenso richiamo per le irruzioni di Satana sulla Terra.

Di tutto ciò offrono "illuminanti" spiegazioni gli inquisitori domenicani Heinrich Institoris e Jakob Sprenger in quel best-seller ufficiale della Caccia alle Streghe che è il loro *Malleus maleficarum* (Strasburgo, 1486-1487), quando, nel dissertare sul "perché nel sesso tanto fragile delle donne si

trova un numero di Streghe tanto maggiore che fra gli uomini?",³⁴ osservano che sebbene sia stato il diavolo a indurre Eva a peccare, fu Eva a sedurre Adamo, e siccome il peccato di Eva non ci avrebbe portato alla morte dell'anima e del corpo se non fosse seguita la colpa di Adamo, cui questo fu indotto da Eva e non dal diavolo, perciò la donna è più amara della morte.³⁵

E dopo aver spiegato le radicalità nefande dell'essere donna rilevano come la "bocca" della loro vulva sia insaziabile, per cui esse si agitano con i diavoli per soddisfare la loro libidine. Si potrebbe dire di più, ma per chi comprende appare con sufficiente chiarezza che non c'è da stupirsi se tra coloro che sono infetti dall'eresia delle streghe ci sono più donne che uomini. E, di conseguenza, bisogna chiamare questa eresia non degli stregoni ma delle streghe perché la denominazione risulti ancor più giustificata. E sia benedetto l'Altissimo che finora ha preservato il sesso maschile da un così grande flagello. Egli ha infatti voluto nascere e soffrire per noi in questo sesso, e perciò lo ha privilegiato.³⁶

All'origine del Male sta dunque il rapporto intessuto con Eva da Satana sotto forma di serpe, che è poi stato causa anche della nota inimicizia decretata da Dio, da allora in poi, fra questo rettile e la donna; e memori di ciò i due domenicani non scordano di sottolineare come la stessa voce delle donne sia "il sibilo di un serpente"...

Una notazione che ci riconduce al *sibillare* profetico della nostra *Sibilla*, la cui metamorfosi animalesca — uni³⁷ o trisettimanale³⁸ — avviene proprio, significativamente, nella forma di serpe.

³² *Beatae Hildegardis causae et curae*, ed. Lipsia 1903 (cap. "De Evae corruptione", p. 106 e cap. "Quare menstruum", p. 102), cit. da: Rosalba Piazza. *Adamo, Eva e il Serpente*, Palermo, La Luna, 1988, p. 76. Il legame serpente-causa/mestruo-effetto è rimasto vivo nelle tradizioni folcloriche: la Harding, come già si è accennato nella nota 13, ricorda per esempio come in vari luoghi si ritenesse "che il morso di un serpente fosse la causa della prima mestruazione di una fanciulla e che le donne fossero particolarmente esposte ad attirare 'l'amore del serpente' durante la mestruazione". (*I misteri della donna*, p. 64).

³³ Non va peraltro scordato che al mestruo sono state pure attribuite straordinarie capacità terapeutiche, tratto che contraddistingue anche le Streghe prima della loro satanizzazione. Il mestruo, inoltre, viene da sempre utilizzato dai fattucchieri come ingrediente di grande potenza nella preparazione di filtri.

³⁷ Il giorno della metamorfosi è il sabato "sino alla domenica mattina" nella storia di Andrea da Barberino (*Guerrino detto il Meschino*, p. 247) e dalla mezzanotte del venerdì a quella del sabato nel resoconto di Antoine de la Sale sul presunto soggiorno di un anonimo cavaliere tedesco nell'antro sibillino (*Il Paradiso della Regina Sibilla*, nella versione di Fernand Desonay, ed. Parigi 1930, in: *I Monti Sibillini nelle fonti storiche e letterarie*, p. 171). Da sottolineare che anche la metamorfosi di Melusina — personaggio di cui parleremo fra breve — avviene ogni sabato.

³⁸ È tale nella testimonianza di Delle Piatte, a cui il frate che lo accompagnava avrebbe appunto spiegato che *Donna Venus* "si trasforma tre volte la settimana, il sabato, la domenica e il lunedì fino a mezzogiorno" (Bonomo. *Caccia alle streghe*, p. 76).

SERPE DELLE MIE BRAME

Del simbolismo archetipale del serpente la Sibilla Appenninica condivide le principali peculiarità: la scelta delle cavità ctonie come proprio habitat privilegiato, il talento profetico, le capacità autorigenerative (il cambio della pelle)³⁹ che alludono all'eterna giovinezza, nonché il possesso della *gnosi*, ovvero di quelle conoscenze esperienziali ritenute pericolose dalle religioni fondate sulla fede. Inoltre sia il serpe sia la nostra Sibilla, come si è visto, rivelano connessioni con Eva di contro all'inimicizia che li contrappone a Maria.

Ma ciò che più li contraddistingue e associa resta la loro perturbante carica di eros e seduzione, aspetto che ci fa approdare a un altro importante personaggio di questo nostro serpentino percorso metaculturale: la donna-serpente Melusina, con tutto il bagaglio sirenico di cui è depositaria.⁴⁰

La leggenda di Melusina, della quale la versione più nota è quella proposta dal trovadore francese Jean d'Arras nel *Roman de Lusignan* (1369), scritto per dimostrare il legame genealogico tra la fata e la casata dei Lusignano di cui Melusina avrebbe addirittura costruito il castello, ricalca uno stereotipo piuttosto diffuso nel Medioevo: *un essere soprannaturale* (in questo caso femminile e connesso all'acqua) *conosce un mortale* (qui l'incontro avviene presso la Fontana della Sete o delle Fate), *si unisce con lui alla condizione che rispetti un certo interdetto* (la specifica richiesta di Melusina è che il marito Raimondo non cerchi mai di vederla di sabato, il giorno in cui lei a sua insaputa si trasforma in serpente dalla cintola in giù), *ma poiché il patto non viene mantenuto l'entità scompare per sempre* (cosa che Melusina fa trasformandosi, stavolta interamente e non per metà, in un

³⁹ Antoine de La Sale racconta che dopo aver trascorso 24 ore in forma di serpe ogni dama dell'antro sibillino "all'indomani sembrava essere più bella di quanto lo fosse mai stata" (*Il Paradiso della Regina Sibilla*, p. 171 e 173). Cfr. anche nota 70.

⁴⁰ Uno dei suoi attributi è per esempio il *pettine*, che al pari dello *specchio* è strumento per eccellenza delle sirene.

serpe volante).

Melusina, a sua volta, rivela molti tratti in comune con figure sacre dell'antichità, e in particolare con la Dea Madre siriana Atargatis, che al pari del nostro demone medievale ha forma di sirena, è legata all'acqua ma è anche Signora della vegetazione che protegge le città e le arricchisce, opere che compie in abbondanza anche la fondatrice di stirpi Melusina. Quanto invece ai punti di contatto con la Sibilla Appenninica ne possiamo individuare almeno tre: la gravidanza erotica, la trasformazione totemica in serpe con scadenza settimanale e tramite la storia familiare di Melusina — che tratteggiamo qui di seguito sulla falsariga dello studio che le ha dedicato Claude Lecouteux⁴¹ — anche il tema del confinamento punitivo dentro una montagna.

La regina-maga Pressine, moglie di Elynas sovrano di Scozia, abbandona il marito perché questi non ha mantenuto l'interdizione di non osservarla mentre metteva al mondo le sue tre figlie: ⁴² Melusina appunto, Melior e Palestine. Pressine allora le porta con sé ad Avallon, l'isola sperduta dove abita sua sorella. Questo dettaglio fa della madre di Melusina la sorella della fata Morgana che, come sappiamo da altri racconti, regna su Avallon, l'isola dei Meli. Quando le tre figlie hanno quindici anni, Pressine comunica loro come il padre divenne spergiuro. Su istigazione di Melusina, le sorelle decidono di vendicare la loro madre e rinchiudono Elynas in Brumblorémillion, una montagna cava del Northumberland. Notiamo brevemente che esse dispongono degli stessi poteri magici della madre.⁴³

Ma Pressine, che ama ancora il marito, punisce le figlie per la loro audace vendetta. Di Melusina conosciamo la maledizione a cui l'ha condannata la madre: quella di doversi trasformare in serpe ogni sabato senza potersi mai far vedere nella sua doppia natura dallo sposo. Melior viene invece condannata a custodire uno sparviero in un castello dell'Armenia, mentre Palestine avrà la guardia del tesoro di suo padre e sarà relegata nella montagna di Coingo, cioè il

⁴² Compare qui la classica configurazione a *tre sorelle*, poi ereditata e riproposta dalle fiabe; merita inoltre ricordare che anche l'Alcina ariostesca ha due sorelle, una delle quali è proprio Morgana.

Monte Perduto, o comunque il Canigou (Pirenei orientali).⁴⁴

E di tesori custoditi nella montagna si parla pure nelle tante leggende popolari fiorite intorno alla Sibilla umbromarchigiana, che come Atargatis e Melusina si conferma anche sotto questo aspetto degna discendente delle antiche divinità femminili dell'abbondanza.

L'ISOLA AL CENTRO DEL MONDO

Melusina, come si è visto, è nipote di Morgana, condizione che la connette a sua volta alla mitologia del Graal e quindi pure alla mitica Dama del Lago di questa saga, una delle cui incarnazioni è peraltro riconoscibile nella potente Viviana, anch'ella incantatrice, e incatenatrice, di un "eroe",⁴⁵ Merlino. E nel mare magnum di collegamenti e traslazioni che hanno attraversato nel tempo la nostra leggenda centroitalica la Sibilla Appenninica è stata identificata, nella cinquecentesca farsa *Magico* di Pietro Antonio Caracciolo, proprio con Morgana,⁴⁶ la quale — in un atteggiamento che la caratterizza come un'antica Dea Madre del nutrimento, sul tipo dell'indiana Maya — offre dal seno il proprio latte, liquido lunare che dona salute, rigenerazione e immortalità:

⁴⁴ Nella versione della leggenda del bernese Thüring von Ringoltingen (1456), scritta sulla base del *Roman de Lusignan ou de Parthenay, o Mellusine* composto dal cappellano Couldrette fra il 1401 e il 1405, questa montagna — che qui ha nome Rottnishe, è collocata nel regno di Aragona ed è oggetto di un episodio assente nell'opera di Jean d'Arras — è, come in altro modo l'antro della Sibilla, invasa da draghi, serpenti e bestie mostruose. Vedi: Thüring von Ringoltingen. *Melusina*, Roma, Stampa Alternativa, 1991, 2. ed., p. 134.

⁴⁵ Temi condivisi anche da un'altra Signora delle Acque: Alcina, che infatti nell'*Orlando Furioso* attira e trattiene amanti sulla sua isola, tramutandoli poi, novella Circe, in piante o animali. Va inoltre osservato che pure Alcina, come le altre maghe, rivela attitudini rigeneranti: lei stessa, che in realtà è una repellente vecchia, riesce ad apparire giovane e bella grazie alla propria magia.

⁴⁶ Cfr. a questo proposito la curiosa storia narrata nella seconda giornata dei *Ragionamenti* (1534-1536) dell'Aretino, in cui una donna s'inventa d'aver incontrato vicino a un pozzo — ritorna il tema acqueo — la "sorella della Sibilla di Norcia" in compagnia della "zia della fata Morgana"!

et la fata Morgana poi s'affaccia / et tutti quanti abbraccia et accariza / et dona a lor la ciza⁴⁷ et de quil lacte / tutte tornan refatte quelle gente / et cussì ben contente sende vanno / in capo poi de l'anno a casa loro.⁴⁸

Il mitico regno di Morgana, lo si è detto, è Avallon, o "Isola Bianca", abitata appunto da nove fate di cui lei è la più potente. Al pari di altre Isole Beate, concepite quali punti-forza nevralgici al centro dell'universo (inteso quale Oceano planetario),⁴⁹ anche Avallon ha le sembianze di una terra colma di frutti e squisitezze, nonché sede di energie connesse alla rigenerazione. E come accadde sull'isola di Ogigia — o "Ombelico del mare" — dove la ninfa Calipso promise a Ulisse l'immortalità se fosse restato lì con lei, pure Morgana s'impegna con il fratellastro Artù a guarirlo dalla sua ferita mortale solo a patto che il re rimanga a vivere presso di lei ad Avallon.⁵⁰ Il mitologema è lo stesso: una maga-regina che governa un regno della fecondità cerca di trattenere nel suo fatato habitat l'eroe di turno.

Nel somigliante caso della Sibilla Appenninica quelli che Ortelius definisce non a caso "campi elisi",⁵¹ e dai quali comunque gli ospiti hanno libertà di andarsene, non si trovano in mezzo alle acque, bensì all'interno della grotta: non dimentichiamo però che la Sibilla deve la sua fama anche a quel lago di Pilato⁵² che anticamente, attesta de La Sale, era pure noto come lago della Sibilla per la vicinanza all'omonimo monte. E i Maghi e gli Alchimisti che vi giungevano da ogni dove a consacrare i loro libri magici operavano — ci racconta de La Sale — non ai bordi dello specchio lacustre, bensì al suo centro, dove "c'è una piccola isola rocciosa, che una volta era cinta di mura tutt'intorno" e alla quale si accedeva tramite "un piccolo passaggio coperto d'acqua ad

⁴⁷ Mammella.

⁴⁹ Per *Oceano* la tradizione greca intendeva una sorta di fiume cosmico che scorre in circolo attorno alla Terra.

⁵⁰ In altre tradizioni il luogo dove Morgana ospita e cura Artù è un monte: l'Etna.

⁵² Questo perché secondo la leggenda il cadavere di Pilato — figura considerata oscura e negativa da alcune componenti della cultura cristiana — sarebbe stato trascinato là dentro dai tori che lo trasportavano su un carro e al cui istintuale orientamento era stato affidato in sorte.

un'altezza di cinque piedi",⁵³ poi distrutto dalla gente del luogo per timore delle tempeste scatenate dai riti magici che vi venivano celebrati.⁵⁴

L'utilizzo, invece che della riva, di un'isoletta al centro del lago pare suggerire l'intenzione magica di riprodurre in questo speciale contesto naturale il macrocosmo con le sue potenzialità: quel che avviene per le grandi Isole Beate, centri simbolici del mondo, può infatti essere attivato anche con un modello a scala ridotta che proponga la medesima configurazione archetipale. Se c'è uno specchio d'acqua, e al centro di questo specchio d'acqua c'è un pezzo di terra, ecco che gli elementi, pur in piccolo, ci sono tutti. L'universo può perciò essere richiamato, le energie acquee venir destate e la roccia assumere, in virtù della sua collocazione, la dignità di sacro spazio ombelicale.

Le fonti sulle "tanto incantate acque"⁵⁵ del lago Pilato - che un tempo peraltro, prima di acquisire l'odierno aspetto a bilente, era ovale, forma particolarmente propizia alle attività magiche - sono molteplici già a partire dal XIV sec.

Nel Trecento Pietro Bersuire afferma di aver saputo da un prelado che presso Norcia "c'è un lago consacrato dagli antichi ai demoni, e da questi effettivamente abitato, al quale nessuno, eccetto i negromanti, può oggi avvicinarsi senza essere rapito dai demoni". E per impedire l'abbattersi di tempeste la città paga un tributo che ricorda dappresso quello imposto da Minosse agli ateniesi:⁵⁶ ogni anno infatti

⁵⁴Cfr. Reumont. *Viaggio in Italia nel 1497 del Cav. Arnolfo di Harff di Colonia sul Reno*, p. 104. Durante i riti negromantici l'acqua del lago di Pilato, così aveva detto ad Harff il castellano locale, "alzavasi in forma di nuvola ricadendo poi a terra con fracasso come di tuono e allagando tutto il paese, sicché non poteva farsi raccolto". È interessante notare che, secondo quanto racconta Pausania, nei riti contro la siccità celebrati nell'antica Grecia sulle rive di un lago la pioggia in arrivo sarebbe stata preceduta — come nel caso narrato da Harff — da una sorta di nuvola che si sollevava dallo specchio lacustre (cfr. Eliade. *Trattato di storia delle religioni*, p. 210).

⁵⁵ L'espressione è usata da Luigi Pulci nel XXIV canto del *Morgante*, dove ricorda inoltre che queste acque attiravano molti "erranti" del tipo "piromanti, idromanti e geomanti".

⁵⁶ Poiché un suo figlio era stato ucciso in terra greca Minosse impose agli ateniesi un tributo annuo di 14 adolescenti, 7 maschi e 7 femmine, da offrire in pasto al figliastro Minotauro.

offre un delinquente in pasto ai demoni, che subito "lo dilaniano e divorano".⁵⁷

Ancora nel Trecento Fazio degli Uberti ci informa che avrebbe consacrato il suo libro al lago sibillino nientemeno che lo stesso Simon Mago,⁵⁸ mentre nel secolo seguente Flavio Biondo nell'*Italia Illustrata* riporta la credenza che il lago sia "pullulante di demoni al posto dei pesci"⁵⁹ e fra' Bernardino Bonavoglia segnala come il lago di Pilato sia frequentato da "uomini diabolici" che vengono "da zone sia vicine che lontane e vi fanno altari con tre cerchi e ponen-



STREGA AL ROGO

(Da un'incisione di B. Ricciotti - disegno di Susanna Carobbi '96 -Lucca)

dosi con un'offerta nel terzo circolo invocano per nome il demone che vogliono, leggendo il libro che dev'essere consacrato dal diavolo".⁶⁰

Sul motivo del cerchio, da sempre tracciato nei riti magici per delimitare uno spazio sacro, torna a parlare nel Cinquecento Nicolò Peranzoni, secondo il quale la scelta da parte dei negromanti del lago di Pilato, "ormai noto a quasi tutte le nazioni",⁶¹ è indotta da due motivi: è collocato in una zona estremamente isolata e sulle pietre poste sulla riva del lago sono incisi, all'interno di circoli, segni ritenuti indispensabili per conseguire l'arte magica. Dei due cerchi uno l'avrebbe realizzato Virgilio, l'altro Cecco d'Ascoli, che effettivamente visitò a scopi magici il lago sibillino.

Né mancano testimonianze su un altro particolare fenomeno connesso alla presunta virtù magica del lago: l'alzarsi e l'abbassarsi delle acque, che si accentuerebbe durante le operazioni magiche.⁶²

Un'importante testimonianza storica ci è offerta infine dalla pergamena rinvenuta dal Progetto Elissa dell'Editrice Miriamica nell'Archivio Comunale di Montemonaco, nella quale viene riportata una sentenza di assoluzione del 15 giugno 1452 in cui si dice testualmente che a essere assolti

⁶⁰ "Veniunt homines diabolici de propinquis et remotis partibus et faciunt ibi aras cum tribus circulis et ponentes se cum oblatione in tertio circulo vocant daemone nomine quem volunt legendo librum consecrandum a dyabulo" (ms. A H II 10, Biblioteca Comunale di Foligno, in: *I Monti Sibillini nelle fonti storiche e letterarie*, p. 92): Che i "necromantes" operassero sul lago di Pilato in forma circolare è confermato anche da F. Panfilo nel suo *Picenum* (citato in: *I Monti Sibillini nelle fonti storiche e letterarie*, p. 118) e secondo Harff — vedi note 16 e 54 — prima che i riti di negromanzia vi venissero proibiti ci sarebbe stata accanto al lago addirittura una cappellina con un piccolo altare.

⁶² Su questo fenomeno cfr. nota 54 e cfr. Leandro degli Alberti (*Descrizione di tutta Italia in I Monti Sibillini nelle fonti storiche e letterarie*, p. 113): "nel territorio nursino vi è il lago non menò biasimevole della grotta addimandato lago di Nurza, nel quale dicono gl'ignoranti nuotare i demoni imperoché continuamente si veggono salire et abbassare l'acque di quello in tal maniera che fanno meravigliare ciascuno che le guarda, parendogli cosa soprannaturale non intendendo la cagione di tale movimento" (p. 113). Anche Paolo Merula, nella *Cosmographia generalis* (1621), afferma che le acque del lago nursino, dove nuotano "demoni malefici", hanno fama di alzarsi e riabbassarsi continuamente senza causa apparente (in: *I Monti Sibillini nelle fonti storiche e letterarie*, p. 126).

sono "i Priori, il Popolo e il Comune di Montemonaco dalla scomunica da essi incorsa per aver dato ricetta ad alcuni uomini recatisi nel su detto Comune per esercitare l'alchimia, per consacrare libri proibiti ed esercitare arti diaboliche al lago della Sibilla".⁶³

Nel Cinquecento il Trissino definì "livide" — in quanto "piene di demoni e paion pesci, / che van guizzando ognor tra quelle rive"⁶⁴ — le acque di questo lago: un aggettivo quanto mai appropriato per un liquido lacustre che si caratterizza, per usare la terminologia adottata dall'antropologo Gilbert Durand, quale evidente esempio di *acqua nera*. Con questo termine Durand indica infatti quei fluidi sentiti come tenebrosi e pericolosi a livello collettivo, quali le torbide acque delle paludi o appunto di certi laghi in cui il folclore ha collocato draghi e mostri di varia natura, oppure il fiume che scorrendo richiama il passare ineluttabile del tempo e quindi la morte. Ma soprattutto — e qui il cerchio si chiude — quello speciale liquido che è il mestruo; infatti le acque sono legate alla luna perché il loro archetipo è mestruale. Quanto al ruolo fecondante delle acque come della luna esso non è che un effetto secondario di questa motivazione primordiale.⁶⁵

Per il suo legame con le epifanie della morte il sangue mestruale, tabuizzato — si è detto — presso la maggior parte dei popoli, "è il simbolo perfetto dell'acqua nera",⁶⁶ la quale non è infine che il sangue,⁶⁷ il mistero del sangue che fugge nelle vene o sfugge con la vita attraverso la ferita, il cui aspetto mestruale iperdetermina ancora l'avvaloramento temporale. Il sangue è temibile al tempo stesso perché è signore della vita e della morte, ma anche perché nella sua femminilità è il primo orologio umano, il primo segno umano correlativo del dramma lunare.⁶⁸

⁶⁷ Esistono leggende relative al sangue anche nel caso del lago di Pilato, che addirittura avrebbe preso questo nome proprio perché le sue acque si arrossarono nel giorno in cui Gesù fu crocifisso (leggenda che fu riferita da Vincenzo Ghinassi ad Arturo Graf); cfr. Santarelli. *Le leggende dei Monti Sibillini*, p. 47. Va comunque osservato che effettivamente le acque del lago Pilato assumono riflessi rossastri in alcuni periodi dell'anno: un fenomeno dovuto alla presenza — unica al mondo — del crostaceo *Chirocephalus Marchesonii*, scoperto nel 1954 dal professor Marchesoni nel corso di ricerche idrobiologiche.

Sibilla. Venere nata dal mare. Monte in forma di pesce marino. Demoni lacustri dall'aspetto di pesci. Acqua nera. Liquido mestruale.⁶⁹ Serpente.⁷⁰ Melusina. Eva. Streghe. Erodiade. Ed ecco che la reticolare frase di Delle Piatte in cui s'addensano vari mitologemi — *Sibilla è Erodiade che regna dentro il monte di Venere, si trasforma in serpe e inizia gli aspiranti alla Stregoneria* — diventa a questo punto più intelligibile sul piano interpretativo che ci interessa, e cioè quello delle correlazioni simboliche suscitate dall'*immaginario collettivo* (da intendersi sia come radicale dell'umanità, sia come specifico dell'epoca).

LO SPECCHIO D'ACQUA

Anche la Sibilla marchigiana dimostra dunque, come Melusina, uno stretto legame con l'acqua e, di conseguenza, con i fluidi in genere.

Innanzitutto la sua caverna, si è detto, è attraversata da acque sotterranee: uno scenario tipico di entità femminili acquee, tant'è che le ninfe, pur abitando preferenzialmente presso le fonti, albergano anche nelle caverne piene di umidità. Ed Eliade sottolinea a questo proposito l'antichità e l'importanza mito-religiosa del complesso "acqua-caverna cosmica-beatitudine, fecondità, sapienza":⁷¹ gli stessi ingredienti che contraddistinguono quella saporitissima miscela che è la Sibilla Appenninica.

Ancora Eliade, trattando dell'universalità del culto delle acque, ricorda che a Lilibeo (Marsala) il culto greco della Sibilla si sovrappose a un primitivo culto locale che aveva per centro una caverna inondata d'acqua; i Protosiculi vi praticavano ordalie o incubazioni profetiche; la Sibilla vi

⁶⁹ Sul nesso *acqua-sangue mestruale*, ma anche *luogo incantato-isola lacustre*, cfr. Chirassi. "Un pellegrinaggio del fantastico", dove la studiosa ricorda un personaggio di *Perceforest* (romanzo francese del Trecento) in cui ci pare che tutti questi temi s'intreccino: si tratta della Sebile de Lac, che vive appunto "in un castello incantato rosso come il sangue, separato dal resto del mondo da una barriera d'acqua" (p. 62).

⁷⁰ In relazione al binomio *mestruo-serpe* merita rilevare che anche il mestruo è una sorta di "cambio della pelle" dalle virtù rigeneranti. C

ha dominato e profetato all'epoca della colonizzazione greca; in tempi cristiani vi si perpetua la devozione a san Giovanni Battista, cui fu dedicato nel Cinquecento, nell'antica caverna, un santuario, meta ancor oggi di pellegrinaggi alle acque miracolose.⁷²

L'acqua⁷³ rigenera e cura, dona giovinezza e immortalità,⁷⁴ inoltre ha virtù profetica, come rivela il fatto che i centri oracolari — e pare, lo si è già accennato, che nei territori sibillini ce ne sia stato uno anticamente — sorgevano spesso in vicinanza di acque: tutte virtù coincidenti con quelle della Sibilla Appenninica. La quale del resto nella sua *maschera* di Venere, ma anche di sirena, non poteva non avere uno "specchio" vicino a sé: e il lago è il primo specchio esistente, l'acqua che più di ogni altra nell'ambiente naturale mantiene l'immagine ferma e permette la riflessione di sé e del proprio doppio, nonché un'infinita serie di altre avventure dei sensi e dello spirito che in questo contesto ci porterebbe troppo oltre. Merita tuttavia notare che lo specchio, considerato da sempre uno dei più efficaci strumenti di manzia e chiarovisione, è oggetto totemico non solo delle sirene⁷⁵ ma anche dell'archetipo *Regina* (come è pure denominata la nostra Sibilla), di cui abbiamo un eclatante esempio folclorico in Europa nella Regina-"strega cattiva" di *Biancaneve*, che osserva appunto gli eventi attraverso uno specchio magico.

Veicolo di ogni forma di vita, l'acqua fu considerata nel VI secolo a.C. da Talete di Mileto — annoverato fra i Sette Sapienti dell'antica Grecia — come la materia prima e il fondamento radicale di tutte le cose. La sua essenza simbolica potrebbe essere definita *proteiforme adattabilità*, ossia tendenza ad assumere differenti forme (quelle dei contenitori entro cui scorre) e differenti stati di essere (liquido, solido e gassoso), mentre le sue variegate espressioni sono suscettibili di una metaclassificazione in almeno quattro tipologie di base, disposte a croce: verticalmente, difatti, l'acqua si esprime in alto come pioggia, che nelle tradizioni viene coniugata generalmente al maschile, in basso come rugiada e acqua che nasce dalla terra, feconda, infera, femminile; orizzontalmente si sdoppia invece in acque dolci (quindi potabili per la razza umana) e salate.

Un'ulteriore duplicità dell'acqua, su cui si è soffermato soprattutto il pensiero cinese delle origini, è quella che si

delinea tra acque correnti (fiumi e pioggia) e stagnanti (laghi e paludi, che segnalano profondità). Una visione in cui il lago viene descritto quale ricettacolo di scambi e contatti (soprattutto verbali), di gioia e piacere, di calcolo del tempo — come la Luna⁷⁶ e il mestruo — e di operatività magica, ma al tempo stesso di pericolo: infatti *Dui*, il trigramma⁷⁷ che nell'oracolo cinese *I Ching*⁷⁸ rappresenta il lago e la palude, indica pure uno spezzarsi, un cader giù, una forza distruttiva in agguato. Tutti temi ricorrenti anche nelle tradizioni legate al *demoniaco* lago di Pilato, che secondo la leggenda, come si è visto, trascinerrebbe giù, dopo averle afferrate, le proprie vittime.

Interessante, inoltre, quanto ci dice la tradizione cinese — dove peraltro compare un mito molto simile a quello della Sibilla Appenninica⁷⁹ — sulla compresenza di monte e lago, circostanza considerata assolutamente favorevole alla benefica circolazione dell'energia vitale o *Ch'i*: secondo il Feng-Shui, l'arte cinese d'individuare i canali di scorrimento energetico sulla Terra, il *Ch'i* nasce appunto dall'alto delle montagne per poi fluire lungo i corsi d'acqua, poiché si ritiene sia questo l'elemento del quale maggiormente gioisce quell'immenso Drago con cui i cinesi raffigurano il nostro

⁷⁶ La connessione *Luna-lago* è presente in moltissime tradizioni: presso alcuni Nativi americani, per esempio, la Luna piena viene definita "lago del cielo".

⁷⁷ La base strutturale di *I Ching* è costituita da 8 trigrammi, figure composte ciascuna da tre linee sovrapposte, *chiuse* (ovvero intere) e/o *aperte* (spezzate). Ogni trigramma corrisponde anche a una componente del mondo naturale e i loro nomi sono: *Qian* (Cielo), *Kun* (Terra), *Zhen* (tuono), *Kan* (acqua corrente), *Gen* (monte), *Sun* (vento e albero), *Li* (fuoco e luce), *Dui* (specchio d'acqua).

⁷⁸ È curioso considerare come anche le origini di *I Ching* si perdano in regioni palustri. La composizione di questo oracolo viene infatti collocata in un'età mitica, quella governata dall'Imperatore Celeste Fu-Hi e da sua moglie Niu-Kua, la coppia primordiale alla quale si deve, secondo la tradizione cinese, anche l'istituzione del matrimonio. E di Fu-Hi le cronache narrano appunto che nacque in una palude popolata dagli spiriti di draghi, motivo per cui lui e Niu-Kua — similmente, ad Atargatis, a Melusina, alla Sibilla Appenninica e alle numerose altre figure, soprattutto femminili, predisposte alle metamorfosi rettiloidiformi — vengono quasi sempre raffigurati con corpi di draghi, allacciati con la parte bassa del corpo a emblema dell'eterno nodo d'amore che li unisce.

pianeta. E anche la configurazione "lago sul monte",⁸⁰ tratteggiata nell'esagramma⁸¹ di *I Ching* "Il congiungere" [*Xian*], viene evidenziata nella filosofia cinese come quella che meglio di ogni altra esprime la fecondità dell'eros primordiale da cui sono sorte tutte le cose.

Il Feng-Shui propone anche un'equivalenza tra le acque sotterranee e il *sangue* della Terra;⁸² ed è intrigante ricordare come nel folclore cinese si parli pure di un'Isola degli Immortali abitata da fate, le quali "bevono dell'acqua della vita che scaturisce da una fontana di giada e si nutrono del fungo sacro che rende immortali".⁸³

VOLUPTAS, NON VOLUNTAS

Il nocciolo della questione resta dunque ancora lì, continua ad aggirarsi nei fluidi amniotici della Dea nutriente delle origini, che si manifesta nell'invasiva umidità della grotta così come nelle inquiete *acque oscure* del lago montano e che come un utero primevo richiama a sé i figli-amanti per donar loro un supplemento di vita sotto forma di eterna giovinezza, salute, immortalità.

È naturale che un eroe patriarcale come Guerrino, imbevuto di convinzioni cristiane sulla peccaminosità dell'eros voluttuoso e tutto concentrato sulla volontà di restare "puro", dovesse sentirsi minacciato, *irretito* da una figura così stranamente selvaggia e disinvolta nella sua vocazione seduttiva. Ma forse oggi nuovi eroi e nuove eroine, abbandonando finalmente interpretazioni moralistiche distorcenti la sostanza della realtà a favore dei pregiudizi, potrebbero

⁸⁰ Il binomio *montagna-lago* compare anche in una leggenda dolomitica in cui sono rintracciabili alcune similitudini con il mito della Sibilla Appenninica e che narra di un regno nascosto dentro la montagna nel quale si sono rifugiati con il loro tesoro la regina Dolasila e il suo popolo, i Fanes, in seguito a una dura sconfitta.

⁸¹ *I Ching* è composto da 64 esagrammi, ciascuno dei quali costituito dalla sovrapposizione di due trigrammi (vedi nota 77), da leggersi dall'alto verso il basso.

⁸² Ritroviamo la medesima identificazione nelle antiche tradizioni dei Nativi americani, per esempio fra i Lakota (o Sioux) e gli Cheyenne.



VOLO DI UNA STREGA

(Disegno originale di Susanna Carobbi '96 - LU)

simbolicamente riconnettersi a questa fonte vitalistica, che sui propri pellegrini, così si ricava dalla leggenda, altro non riversa — e con effetti duraturi anche dopo il loro rientro nel mondo esterno⁸⁴ — che benessere fisico, ricchezza in senso lato e godimento erotico senza fine. Piaceri in bilico tra l'animalesco e il divino, sempre comunque *alieni* nella loro travolgente carica rigenerativa perché contrapposti, e per certi versi ostili, alla regolarità antropomorfa su cui si ritma e si conforma l'esistenza ordinaria.

Questo, del resto, è il modo con cui viene vissuta dal modello patristico qualsiasi potenza perturbante che tenda a spezzare la cosiddetta "naturalità" delle cose. E presso la Sibilla, è innegabile, tutto è *più che naturale*: il tempo non

⁸⁴ Vedi per esempio alla nota 3 il resoconto della leggenda scritto da Leandro degli Alberti.

scorre, non ci sono malattie, la vecchiaia non giunge a consumare la carne, la morte non aggredisce la coscienza, il dolore viene lasciato fuori della grotta, oltre quella porta che nel suo continuo aprirsi e chiudersi pare evocare le sembianze di una gaudente, seppur terrificata, Macrovagina.

Angoscia e tristezza assalgono, insomma, solo chi rifiuta di lasciarsi andare all'opera trasmutatoria di questa Sibilla sui generis che, diversamente da altre figure con il suo stesso nome, in chi si rivolge a lei ama infiltrarsi, oltre che con i tradizionali enigmi, anche attraverso situazioni estatiche di carattere plurisensoriale e quasi allucinatorio. Spia, forse, di un probabile uso originario di erbe psicotrope all'interno della grotta-santuario: un'ipotesi che meriterebbe attenzione e approfondimenti, se non altro per verificare il tasso d'influenza che potrebbero aver avuto sulla formazione del mito centroitalico i Misteri Eleusini di Demetra e Persefone, in cui sembra si utilizzassero appunto sostanze psicoattive⁸⁵ per raggiungere stati alterati di coscienza e creare così le condizioni atte a innescare il contatto con la Dea.

⁸⁵ Albert Hofmann (il medico che isolò nel 1943 l'LSD) e il micologo autodidatta R. Gordon Wasson furono tra i primi a ipotizzare che il *kykeon* — la sacra bevanda a base di graminacee offerta agli iniziati durante i Misteri Eleusini per il congiungimento con la Dea — contenesse principi psicoattivi tali da renderlo affine all'LSD.

NOTE BIBLIOGRAFICHE

1 Su questo centro oracolare cfr. Ileana Chirassi. "Un pellegrinaggio del fantastico: itinerario al regno di Sibylla", *Homo viator: nella fede, nella cultura, nella storia* (atti dell'omonimo convegno svoltosi a Tolentino il 18-19 ottobre 1996), Urbino, QuattroVenti, 1997, p. 37-64.

6 Carlo Ginzburg. *Storia notturna: una decifrazione del Sabba*, Torino, Einaudi, 1989, p. 86.

8 Giuseppe Bonomo. *Caccia alle streghe: la credenza nelle streghe dal sec. XIII al XIX con particolare riferimento all'Italia*, Palermo, Palumbo, 1971. Il capitolo in esame è il quarto, intitolato appunto "Uno stregone trentino e un viaggio al monte della Sibilla".

9 *Ivi*, p. 75-76. Anche Piccolomini — vedi brano relativo alla nota 14 — ricorda che secondo la voce popolare la grotta della Sibilla era un luogo dove si apprendevano le arti magiche.

10 Ciò anche per ovvie ragioni sociali, essendo questo luogo un ottimo rifugio per sottrarsi alle persecuzioni. Nei paesi di montagna inoltre, sempre in virtù del loro isolamento, gli universi pagani (e in particolare le varie forme di quel dionisismo baccantico che sui monti aveva da sempre proiettato, e collocato, il suo cuore pulsante) hanno resistito maggiormente al dilagare del Cristianesimo.

11 Nella lettera di Piccolomini a un astronomo sassone che gli chiedeva notizie di un *Mons Veneris* in Italia — vedi nota 5 — si legge, per esempio, che attraverso la *speluncam* vicina a Norcia, in cui il futuro Pio II ritiene di aver individuato tale monte, *acquae fluunt* (in: *I Monti Sibillini nelle fonti storiche e letterarie*, p. 90).

12 Ileana Chirassi (vedi nota 1) sostiene che il nome di Alcina nelle edizioni del *Guerin Meschino* successive alla prima padovana del 1473 è conseguente alla rivalutazione delle Sibille in ambito cristiano, quali annunciatrici di Cristo, a cui s'assisteva a partire dal XV secolo: era insomma preferibile che la ribelle fata appenninica assumesse un nome più consono alla sua personalità così perturbante e dai tratti pericolosamente pagani.

14 Vedi: *I Monti Sibillini nelle fonti storiche e letterarie*, p. 90; cfr. anche note 5, 9 e 11.

15 Vedi: Chirassi. "Un pellegrinaggio del fantastico", p. 48.

16 A. Reumont. *Viaggio in Italia nel 1497 del Cav. Arnolfo di Harff di Colonia sul Reno* (Archivio Veneto IX, 1876), in: *I Monti Sibillini nelle fonti storiche e letterarie*, p. 104.

17 "Hoc antrum nostratibus quoque innotuit sub nomine 'Frau Venus Berg'. Quasi dicas dominae Veneris montem" (Abramo Oertel [Ortelius]. *Theatrum oreis terrarum*, ed. Antuerpia 1572, in: *I Monti Sibillini nelle fonti storiche e letterarie*, p. 122).

18 Cfr. Bonomo. *Caccia alle streghe*, p. 76. Delle Piatte asserisce di aver incontrato nella grotta di "Venere" anche il "fedel Eckart", personaggio

legato alla leggenda di Tannhäuser.

23 Bonomo. *Caccia alle streghe*, p. 99.

25 Bonomo. *Caccia alle streghe*, p. 59.

26 Di Margaret A. Murray vedi: *Il dio delle streghe*, Roma, Ubaldini, 1972; *Le streghe nell'Europa occidentale*, Milano, Garzanti, 1978.

28 Cfr. nota 19.

31 Piero Camporesi. *Il sugo della vita: simbolismo e magia del sangue*, Milano, Edizioni di Comunità, 1984, p. 71 e 83.

34 Heinrich Institoris (Krämer); Jakob Sprenger. *Il martello delle streghe*, Padova, Marsilio, 1982, 4. ed., p. 86.

35 *Ivi*, p. 94.

36 *Ivi*, p. 95.

41 Claude Lecouteux. *Lohengrin e Melusina: una leggenda medievale contro la paura della morte*, Milano, Xenia, 1989.

43 Lecouteux. *Lohengrin e Melusina*, p. 17-18.

48 In: *I Monti Sibillini nelle fonti storiche e letterarie*, p. 96.

51 Ortelius. *Theatrum oreis terrarum*, p. 122.

53 De La Sale. *Il Paradiso della Regina Sibilla*, p. 141.

57 "Esse lacum ab antiquis daemonibus consecratum et ab ipsis sensibilibus inhabitatum, ad quem nullus hodie praeter necromanticos potest accedere quin a daemonibus rapiatur. [...] civitas [...] aliquem sceleratum eligit et pro tributo illum daemonibus mittit"; e i demoni "illum hominem lacerant et consumunt" (*Reductorium morale* XIV, 30, in: *I Monti Sibillini nelle fonti storiche e letterarie*, p. 88).

58 *Dittamondo* III, 1.

59 In: *I Monti Sibillini nelle fonti storiche e letterarie*, p. 90.

61 "Iam omnibus fere nationibus divulgatum" (*De laudibus Piceni*, Firmi, 1795, in: *I Monti Sibillini nelle fonti storiche e letterarie*, p. 106).

63 *Sulle tracce della Sibilla: un documento del XV secolo*, Montemonaco, Editrice Miriamica, 1998, p. 3.

64 *Italia liberata dai Goti*, libro XXIV.

65 Gilbert Durand. *Le strutture antropologiche dell'immaginario: introduzione all'Archetipologia generale*, Bari, Dedalo, 1972, p. 94.

66 *Ivi*, p. 101.

68 Durand, *Le strutture antropologiche dell'immaginario*, p. 103.

71 Eliade. *Trattato di storia delle religioni*, p. 212.

72 *Ivi*, p. 208-209.

73 Sul simbolismo dell'acqua cfr. Gaston Bachelard. *Psicanalisi delle acque*,

Como, RED, 1987.

⁷⁴ Sui miti relativi all'aspetto rigenerante dell'acqua *cfr.* fra gli altri: Massimo Izzo. "La leggenda della fontana di giovinezza", *Abstracta*, n. 53 (nov. 1990), p. 50-57.

⁷⁵ Vedi nota 40.

⁷⁹ *Cfr.* Roberto Negrini. "Le maschere della Dea Oscura: nascondigli e metamorfosi del Corpo Sacro" *Sibilla Appenninica: i volti di pietra della Matriarchia* (Palo del Colle, Editrice Miriamica, 1997, a cura di Progetto Elissa); e Catherine Despeux. *Le immortali dell'antica Cina*, Roma, Ubaldini, 1991, p. 31-34 (cap. "La Regina Madre dell'Ovest, divinità femminile suprema").

⁸³ Antonella Cotta Ramusino. "Le Isole dei Beati in Cina", *Ars Regia*, n. 14 (set.-ott. 1993), p. 38. Per l'accenno al "fungo sacro" vedi nota 85 e relativo brano del testo.

Le terre della Sibilla appenninica, antico crocevia di idee scienze e cultura

"LA FATACINA" O DELL'ANIMA NASCOSTA

Lando Siliquini *

Innanzitutto una premessa.

Per varie ragioni il mio non è un contributo canonico; esso va piuttosto letto come testimonianza, impressioni, domande e, un po' presunzione, di una persona appassionata dell'argomento e cromosomicamente legata alle antiche comunità/comunanze agricole pastorali di cui la Sibilla, istituzione depositaria, consacrò l'impronta matriarcale. L'essere al contempo membro dell'Ente Parco, che non a caso dalla Sibilla appenninica deriva il nome, mi dà il destro per tentare di rapportare il momento istituzionale e quello speculativo alle tradizioni, ai luoghi, al vissuto quotidiano.

Esattamente un anno fa, nel corso del Convegno di Montefortino, che rifletteva su venti anni di fatti e antefatti del Parco dei Sibillini, facevo una esortazione che intitolavo "Grotta della Sibilla: la nuova sfida".

La comunicazione sembrava a margine degli argomenti più "politici" e seri del Convegno; quasi un "divertissement" per tenere sveglio l'uditorio.

In contemporanea e a reciproca insaputa era maturata la presentazione a Montemonaco del progetto Elissa e della pubblicazione su "Sibilla Appenninica. I volti di pietra della Matriarchia".

Una strana coincidenza o una sincronicità junghiana aveva portato a ritmare due linee di



LA DEA NORTIA

esperienza, per cui un ente istituzionale da un lato e una casa editrice con precise connotazioni dall'altro riportavano improvvisamente alla ribalta l'argomento.

La bontà delle iniziative veniva confermata dagli sviluppi, separati ma paralleli, che conducevano l'Ente Parco a considerare con sempre maggiore concretezza le opportunità culturali e turistiche, ma soprattutto a valutare una nuova chiave di lettura delle realtà territoriali; e la casa editrice Miriamica a materializzare una serie di iniziative.

Nasce così, accreditata dall'Ente Parco, l'Associazione culturale ATIEDIA, allo scopo di favorire la riscoperta della pluri millenaria storia che ha accomunato i territori umbro marchigiani del Parco. Aperta a soggetti pubblici e privati, con sede nel Museo Antropogeografico di Amandola, avrebbe la non modesta ambizione di chiamare a raccolta le menti più preparate, capaci e volenterose per permettere e stimolare la convergenza di esperienze, di ipotesi e di ricerche; perché le Popolazioni dei Sibillini, consapevoli della propria identità, tornino custodi e protagonisti del territorio.

Nel frattempo la pubblicazione di una eccezionale pergamena del Comune di Montemonaco, una Tavola Rotonda sui temi e l'ideazione di questo primo Convegno internazionale erano i primi risultati del lavoro convinto e tenace della casa editrice.

Poiché anche l'Ente Parco aveva inserito nel

* Medico

Assessore Ente Parco Nazionale dei M.ti Sibillini

programma annuale un siffatto convegno, le due iniziative non potevano che fondersi.

La manifestazione è sicuramente la più importante realizzata fino a oggi, per i livelli dell'organizzazione e dei Relatori, ma soprattutto perché calata anche materialmente sul territorio.

Quasi per maieutica socratica riemergono così antichi disegni depositati in una memoria ancestrale.

Parole, nomi, luoghi acquistano improvvisa intelleggibilità.

Compare qualche risposta al dilemma che ci accompagna fin da quando abbiamo preso coscienza di noi stessi.

L'ambiente, quasi primordiale dagherròtipo, comincia a restituire immagini perdute.

La mente si dilata appropriandosi di esperienze poste oltre la sua collocazione temporale spaziale.

Chiaroveggenza sibillina. La Fatacina.

Riferisce il Dott. Alberto Scoccia, raccogliendo preziose testimonianze, che per incontrare la Fatacina si saliva sul monte, nudo e levigato ma senza ferite, e giunti sul prato nei pressi della grotta ci si addormentava attendendo nel sogno il "vaticinio"!

Non diversamente nell'Eneide Virgilio racconta che, al sopraggiungere dei troiani, "... il Re Latino cercò i responsi di Fauno ... che Pico vantava come padre ... e consultò i boschi sacri sotto l'alta Albunea ... e lo stesso padre Latino per chiedere il responso sacrificò cento lanose pecore e giaceva sopra i velli quando una voce giunse dall'alto bosco sacro ..".

Il consulto "per incubazionem" che il Re Latino può cercare senza mediazioni per dono di famiglia, ma che nella Fatacina rappresenta la trasfigurazione obbligata di un rito che ha perso la sua sacerdotessa, viene tramandato in una singolare commistione fonetica che sembra racchiudere pratiche oracolari, disegni fatidici, figure matristiche, fantasmagorie popolari, leggende celtiche, personaggi plagiati dall'Ariosto (agente o vittima del plagio?)¹.

E il pensiero corre a quel dialetto da "marca sporca" che ci accompagna e un po' ci libera e un po' ci ridicolizza; che pure quel toscanaccio di Dante disprezzava. A ragione.

Un dialetto così lessicalmente arcaico da risultare sgradevole; e pure da far pensare che era qui, così, quando ancora il Latino non esisteva.

Così arcaico da coprire una fascia che dalla costa adriatica oltrepassando i gioghi dei Sibillini si ritaglia una fetta dell'Umbria e, solo cambiando un po' di colorito, si stende sulla Ciociaria per giungere al Tirreno, non senza fare intendere precisi collegamenti con la stessa Campania.

Così arcaico da riconoscerlo nel parlato rumeno!

Così arcaico e, vivaddio, incontaminato da fornire eccezionali indizi agli studiosi di etimologia e linguistica e da richiedere una accurata, complessa e indilazionabile opera di trascrizione grafica.

Così arcaico da farci sentire vicini a tempi lontani; da farci immaginare rapporti intensi e pluri secolari tra popolazioni, come quelle del Parco e non solo, che oggi sembrerebbero scollegate; da far riecheggiare intatto il nome "de 'llu Picu", proto divinità delle vallate medio italiche, che fossero esse degradanti dritte e rapide verso l'Adriatico o lente e sinuose verso il Tirreno.

Divinità totemica, il Picchio o Pico o Picus appunto, in cui un popolo identificava le proprie origini.

I Romani, bravissimi a fagocitare e metabolizzare il meglio delle culture con cui venivano in contatto, lo ridussero anche etimologicamente a una piccola cosa, l'uccello sacro a Marte, nume che ne dissimulò l'identità mitologica.²

Ma, ci racconta sempre Virgilio, Pico era figlio di quel Saturno che, sfuggito all'ira di Giove (in epoche che ci ricordano il cataclisma di Santorini), col suo bagaglio di leggi e di riti, raccolse le genti dagli alti monti (gli "Aborigeni") portandole nel territorio che esse chiamarono "Latius", tanto era più largo e pianeggiante dei luoghi scoscesi da cui venivano; e Pico aveva per dimora un tectum (traducibile con "tempio" o con "palazzo" o, meglio, con "antro") posto

¹ Erma, uno dei Padri apostolici, nel trattato sulla penitenza del 2° sec. a.C., descrive "Il Pastore" in rapimento estatico mentre procede alla volta della Sibilla (cumana)

² Da segnalare la ricca toponomastica marziale che insiste alle falde del monte Sibilla intorno alla confluenza dei fiumi Tenna, Ambro e Cossudro.

nella rocca più alta (del regno), sorretto da cento colonne, che ispirava sacro terrore per le selve e i culti ivi praticati, dove erano conservate le effigi di Saturno, di Italo, di Sabino, di Giano Bifronte e dei Re Aborigeni.

Un luogo alto e baricentrico dunque. Uno spartiacque. Un crocevia!

Per una mitologia che è metafora della storia, abbiamo una mezza idea di dove andare a cercare!³

Rileggo Rocchi; la sua "*Sibilla del Dio Pico*", arditamente ipotizzata su copie di irreperibili fotografie degli anni cinquanta, uniche testimonianze visive contro lo scempio.

Risento i Valligiani, custodi timidi e poco convinti di racconti delle notti di veglia, riferire di quattro bocche della Montagna della Sibilla e collocarne una al limitare del bosco di Meta nell'alta valle del Tenna; a un'altra dare il nome di Grotta della Paura sopra la frazione di Foce; e favoleggiare di una terza nei pressi di Isola San Biagio; che fanno quattro con quella ben nota a ridosso della corona; e combaciare il tutto con il racconto del Guerrin Meschino che quattro ingressi vide della grotta, seppur ravvicinati dalla fantasia di Andrea da Barberino che forse raccolse la fama dei quattro imbocchi ma non della loro ubicazione.

Ricordo la suggestione ispirata dall'arco di roccia, guarda caso nei pressi di Meta, che resiste ai terremoti e all'oblio con la dignità di un rudere maestoso.

Raccolgo la testimonianza di abitanti di Foce che mi assicurano di un angolo dove si odono profondi brontolii della montagna.

³ Qui è necessario un inciso. Identificare il Pico laziale con il Pico piceno è una di quelle affermazioni che fanno storcere il naso agli Studiosi. Tuttavia, a prescindere dalla libertà interpretativa in licenza romantica, essa rappresenta una ipotesi di lavoro proposta a modo suo dallo stesso archeologo Carandini ne "*La nascita di Roma*". D'altra parte i periodi intermedi fra preistoria e protostoria italica, che stanno a monte dell'VIII sec. a.C. (in cui è convenzionalmente posta la nascita di Roma) non si sono mai offerti a una lettura chiara né godono di modelli teorici esaurienti. Al momento la raccolta di indizi e di ipotesi più o meno audaci si pone al di fuori di uno studio scientificamente ineccepibile, ma può costituire materiale per una ricostruzione attendibile, poiché, come affermava Agatha Christie, una coincidenza è solo un caso, due coincidenze sono un indizio, tre coincidenze sono una prova!

Da carte geografiche ormai impresse nella memoria astraggo la figura di un "omunculus" continentale rannicchiato in posizione fetale, galleggiante in liquidi amniotici, legato a un cordone ombelicale che richiama inevitabilmente l'"Onphalos".

Rivado alla stele bifronte del Lago di Pilato, con sicure tracce di iscrizioni e le ipotesi interpretative di Giovanni Rocchi; alle lettere monogrammatiche che avevano colpito il Mommnsen; alla sensazionale testimonianza su lavori di asportazione dai recessi della grotta di una epigrafe in caratteri arcaici e sondaggi che appurarono la presenza di una cavità vasta e inesplorata; ai suggelli, trafugati, di cavalieri e alchimisti; allo sbuffo d'aria a fiotti, da balena sorniona, che scioglie i nevai della vetta.

Rivedo i profili naif dei Sibillini, la maestà della corona, le gole pittoresche, le luci dei tramonti, i colori delle stagioni, la penombra dei boschi, i percorsi delle acque.

Acque che borbogliano nel ventre della montagna; che esplodono in pozze sorgive; che scorrono a fiumi; che prorompono in torrenti e cascate; che s'acquietano in specchi lacustri; che singhiozzano nei fontanili; che trasudano furtive nel fondo di pozzi secolari; che si spiegano in veli trasparenti percolando dalle rocce; che cristallizzano in cattedrali scintillanti nelle terse notti invernali

Ripercorro le tappe della mia crescita: attenzioni, simbolismi, morfologie interiorizzate.

Afferro analogie tra lo sviluppo ontogenetico (dell'individuo) e lo sviluppo filogenetico (delle culture).

Così rivivo le motivazioni che inducevano i popoli all'alba della civiltà a instaurare un rapporto animistico con l'ambiente; visione oggi rappresentata con grande efficacia dallo yin-yang antropomorfo delle montagne e del cielo nel logo dell'Ente Parco.⁴

L'arco di Meta, fotografato per la prima volta da Giorgio Tassi ed enfatizzato da Giovanni Rocchi, è un portale di roccia di grande suggestione, situato laddove le vec-

⁴ L'emblema riassume sia l'armonia dell'ambiente che la sua vitalità, le implicite significanze, la forte antropizzazione. Disincantati e materialisti possono sempre ritrovarci "l'Occhio del Ciclope" sul monte Priora!

chie storie individuano uno dei mitici ingressi. Si tratta in pratica di una faglia dove ci sono evidenti segni di crolli pregressi e in corso, senza per questo potersi precisamente notare interventi dell'uomo, se non fosse per la strana collocazione alla estremità di un promontorio, quasi propaggine di un maniero fortificato, il cui profilo ne nasconde la visione laterale mentre un boschetto di faggi, che ingoia il sentiero, ne preclude l'impatto frontale.

Per questo gli stessi Valligiani ne hanno persa la nozione!

Poiché all'opera di dissimulazione imposta dalla Chiesa già nel '300 (come riferisce Antoine De La Sale) e forse in periodo di controriforma, si è aggiunta l'opera demolitrice dei terremoti e del tempo, non deve meravigliare l'assenza di indizi più precisi.



SIBILLA APPENNINICA
(Da "Storia Illustrata" 1964-65)

Le particolari condizioni riscontrate, ivi compreso l'ambiguo toponimo ⁵, debbono invece indurre ad approfondire, con mezzi incruenti, le indagini geomorfologiche.

Interesse di altra natura scaturisce dal non meno suggestivo Gran Gendarme, sfinge di roccia che troneggia, con profili inconfondibili da tutte le angolazioni, sulla soglia del Lago di Pilato.

La posizione e le forme dovettero esercitare grande impressione sulle menti umili dei pastori.

Con la testa di guerriero piceno che poco oltre gli rende la pariglia, fa pensare a quegli interventi di modellamento, teorizzati da Rocchi, rispettosi ma di grande effetto artistico e di precise finalità, in un luogo dove concorrono l'altitudine, le forme, gli elementi, i nomi, le epigrafi a determinare condizioni uniche.

Ma il territorio trabocca di materiale lessicale, archeologico, antropologico.

Particolarmente importante è la consistente presenza delle Comunanze Agrarie.

Che siano le ultime vestigia dell'età dell'oro?

Ci spiega l'Avvocato Walter Massucci che gli *usi civici* sono una sorta di diritto arcaico, anomalo, non inquadrabile nelle categorie dei diritti reali/personali pubblici/privati, non ereditato ma legato alla dimora.

Ripristinati ufficialmente nel Medio Evo dagli Imperatori per controbilanciare le proprietà e i poteri dei feudatari, sono così radicati nelle popolazioni della montagna da sfuggire alle leggi tese a regolamentarli ed estinguerli, e rappresentare la più viva testimonianza di una antica modalità di rapporto interpersonale e con l'ambiente.

Sono il primordiale diritto di essere al mondo, di godere in pace dei prodotti dei luoghi e della natura, di avere pari opportunità (diremmo oggi).

Quasi una forza normativa trascendente che richiama

⁵ Meta come "punto di arrivo" o come "origine" da Mèter/Madre? Da indagare anche i significati di "confine", "saggezza", "paura".

alla mente FIDES e FAS (Fiducia e Fato), le norme fideistiche che ritroviamo, con l'AGER PUBBLICUS, alla radice del diritto e della religione romana.

La Sibilla che Joyce Lussu vedeva depositaria del patrimonio socio culturale di popolazioni geneticamente predisposte alla socializzazione di massima equità, non ci appare più una ipotesi solo romantica o ideologica, ma la straordinaria intuizione di uno spirito raffinato, indagatore di fenomeni che hanno spontaneamente resistito all'usura del tempo per intrinseca vitalità.⁶

Il pacifismo, la tolleranza, il senso del sociale come risultato di esperienze e di selezioni avvenute in tempi sconosciuti si rivelarono la carta vincente di quella civiltà medio italica che nella apertura e nell'aggregazione fecondò l'organismo sociale più complesso e duraturo della storia.

Del resto non fu la civiltà picena, prima ancora di quella romana, il risultato di un incontro multietnico in loco e di influssi mediati dagli scambi commerciali con le coste mediterranee e l'Europa danubiana?

La pergamena di Montemonaco, che ci racconta di una tolleranza sorprendente che regnava in queste terre pur in tempi di Inquisizione, è un altro tassello che si inserisce perfettamente nel quadro.

Il "femminino" fonte di chiaroveggenza, di pacifismo, di saggezza, di autorevolezza, da cui deriva l'atavico rispetto goduto dalla donna nella locale cultura agricolo pastorale - e sarebbe istruttiva una ricerca sulla figura della Vergara, alter ego profano della Sibilla -

.... il matriarcato sibillino - dicevo - non si disgiunge dal culto di una Divinità femminile orientale, di tipo cipriota, con caratteristiche virginali e ctonio oracolari, identificabile con Astarte/Afrodite, che approda sulle coste adriatiche col nome di Cupra e risalendo lungo i fiumi assorbe culti indigeni e si trasforma in Rea, Kupera, Victoria, Fors Fortuna, Carmenta, Albunea, Venere, Silvena, lasciando toponimi,

⁶ Addirittura hanno dimostrato connaturate doti di auto modellamento, tanto che la strutturazione odierna delle Comunanze Agrarie è giunta a essere un mirabile equilibrio di socialismo, democrazia e federalismo!

templi, culti: i cupi e le cupe della Cupra Montana che gli umanisti collocavano anche tra Amandola e Montefortino; i luchi; Mons Deae Victoriae; Nortia; Mons Deae Fortis; Silvena; il fosso Deae Veneris; L'Ara e il Pizzo della Regina; il sacerdote "rèacus" supposto nella epigrafe di Cossinino; i culti di grotta che Francesco Coccia vede raccolti a "campagna di gauss" intorno ai Sibillini; il Pervigilium Veneris celebrato da Vitellio; il tardo Venusberg.

Significativamente l'insospettabile J.G.Frazer ne "Il ramo d'oro" descrivendo Pafo, la sede del culto di Afrodite a Cipro, parla di "paesaggi che ricordano quelli degli Appennini".

La Cipride, con trasfigurazioni⁷ difficili da seguire per un culto che era inizialmente aniconico, giunge fino a Roma dove finalmente la si "vede" accompagnare nel gruppo fittile del Foro Boario l'Ercole italico, eroe semidio della transumanza.

La nascita di Roma è una saga pastorale. La raccontano località e toponomastica, storia e tradizioni, miti e religione, popoli e gentes, reperti e codici di diritto. La tradisce la stessa lingua latina che rimase sostanzialmente indipendente dal greco e dall'etrusco ed espresse costantemente i concetti di "inizio" con le stesse radici di "montagne" e "vette" (così Albanus, Albenses, Albus, Albula, Albunea, Carmenta, Orior, Origines, Aborigenes).

Ebbene la Transumanza, indiscutibilmente primo e fondamentale fenomeno sotteso alle origini della civiltà latina, si presta ad agevole indagine, trattandosi di un nomadismo stagionale che si è protratto per millenni, essenzialmente immutato negli itinerari, nei riti, nei ritmi fino a pochi decenni fa.

L'arrivo dei Celti, nella diaspora che seguì la battaglia del Sentino (salvo presenze anteriori), contribuì ad arricchire

⁷ Tra queste: Vacuna, divinità connessa a boschi, acque, laghi, sorgenti (come le Terme di Cotilia e il lago di Paterno) e richiamante le "vacuità" sotterranee; Mater Matuta, che tradisce l'arrivo "matutino" da oriente; Feronia, legata alla agricoltura e alla fertilità; Artemide/Diana, annunciata dal chiarore lunare; Atena/Minerva, figlia di Metis, trascendente simbolo della saggezza.

re la valenza magico esoterica dei luoghi, lasciando altre orme toponomastiche (da Montegallo a Ropaga, a Bussonico, a Vetice, a Piobbico, a Campanotico).

Terreno più fertile non poteva trovare, un secolo più tardi, il culto di Cybele; lo stesso che fosse tornato alla sua sede originale e naturale !!⁸ Molto si è scritto e si scriverà sull'inscindibile binomio, ma basta la "Cibella" dialettale, ricordata da Padre Pagnani (e dal De Bernardinis) per donna che vuol sedurre ostentando virtù, a riportarci l'antica presenza.

Il culto sotterraneo di Mitra, genio del fuoco, divinità del panteismo solare che proprio nel Sentino sopra ricordato ebbe uno dei maggiori centri, non riuscì a competere con il Cristianesimo e gli lasciò il fascino dei "faðri" ("fàos" in greco era la luce, del fuoco e del sole).

Seguirono i Templari e gli Alchimisti.

Fu la volta di Francesco Stabili, che ebbe la nomina di Cecco d'Ascoli ma contava pure parentele amandolesi e ridotto in cenere in luoghi meno tolleranti di questi rimane ancora tanto fedele a se stesso che nessuno parla di riabilitarlo.⁹

E vennero Poeti e Cantastorie, Umanisti e Neoclassici, Romantici e Illuministi.

Infine i Briganti con le Compagne ballerine ...

Ci furono motivi di interesse per tutti e tutti lasciarono un segno.

I segni si sommarono l'uno all'altro, come le esperienze che si sovrappongono nell'animo umano. Rimozioni comprese.

La metafora psicanalitica è speculare alle analogie archeologiche utilizzate da Freud per illustrare le proprie teorie. "Lo Psicanalista - diceva - è come l'Archeologo".

A giudicare dalla sua collezione di arte antica si è portati a pensare che Egli vedesse non solo una affinità meto-

dologica ma addirittura una intercambiabilità dei due ruoli! Alla Jung!

Nel 1897 Pio Rajna e Gaston Paris tentavano la prima spedizione scientifica dei tempi moderni sul Monte della Sibilla.

Seguiva un secolo di iniziative incongrue e dilettantistiche nel migliore dei casi, più spesso devastanti.

Infine l'oblio.

Lo spettacolo pietoso che si presenta giungendo oggi laddove in passato si individuava la grotta induce a pensare che sia stata tutta una fantasia.

La rabbia monta allorché si ricordano le precise descrizioni che ne fece Antoine De La Sale e le testimonianze all'unisono di chi ha avuto la fortuna di visitare quei luoghi anche solo quaranta anni fa.

La desolazione si fa totale quando si ripensa alla scellerata, inutile e pericolosa strada che lacera le pendici e alle sciagurate opere di captazione del Consorzio Idrico che stanno vuotando il ventre poderoso della Grande Madre.

Tutto nella più assoluta noncuranza degli Organi preposti!

Per fortuna il territorio possiede gli anticorpi contro l'ignoranza endogena ed esogena.

L'entusiasmo contagioso di Giovanni Rocchi, filologo ed epigrafista monsampietrino di origine e "sibillino" per adozione, con le sue rivoluzionarie e circostanziate teorizzazioni su arte, cultura e archeologia picena.

Lo studio sulla storia locale e sulla cultura popolare che il Maestro Giambattista Censori, già Sindaco di Montemonaco, conduce lontano dalla ribalta.

Il lavoro e la verve polemica dei "ragazzi" della "anarchica Scuola Archeologica peripatetica di Amandola"

La conoscenza fisica del territorio posseduta dai numerosi soci del CAI, di Legambiente, di Italia Nostra. La dinamicità dell'Associazione Culturale LA FENICE e del Centro Studi F. Duranti.

Senza citare le opere lasciate da Autori locali scomparsi, se non "la Sibilla Appenninica" di Luigi Paolucci e "L'anima segreta dei nostri monti" di Don Angelo Albertini, per due modi, l'uno affettivo l'altro colto, di esprimere le

⁸ La corona, la spelonca e il monte la caratterizzano già nell'Anatolia e nell'isola di Creta.

⁹ Ne sapremo volentieri di più dal film in preparazione del Dott. Piero Benfatti, già autore di una premiata sceneggiatura.

realtà dei luoghi.

Tutte persone pronte a giocarsi tempo, denaro e credibilità per il gusto della conoscenza in sé e per il legame con queste terre, la convinzione della loro unicità, la fiducia negli sviluppi futuri.

Dagli studi di questi giorni e da quelli che seguiranno ci aspettiamo nuove risposte; né rinunciamo a cercare reconditi indizi in noi stessi, la "Fatacina", perché abbiamo capito che la storia di queste vallate è la storia del nostro spirito.

Montagne dell'anima.

Le terre della Sibilla appenninica, antico crocevia di idee scienze e cultura

settori quali la gola di Frasassi, Monte Cucco ed il Rio Garrafo; si può escludere infatti la possibilità che si siano verificate le favorevoli condizioni al carsismo legate alla circolazione di acque termominerali in quota.

LA GROTTA: CONFUSIONI STORICHE E REALTÀ GEOGRAFICA

In alcune località dell'Appennino Umbro-Marchigiano ancora oggi c'è chi sostiene l'esistenza di una locale Grotta della Sibilla. In quasi tutti i casi alla grotta è legata una leggenda in cui sono ricorrenti alcuni elementi, il principale dei quali è una figura femminile, regina, strega o fata, attorno alla quale ruota la figura di un cavaliere; tutto ciò accade nello scenario di un magico regno occultato nella grotta. Nei casi considerati la struttura narrativa della leggenda, seppure con sfumature diverse, mostra tratti molto simili alla leggenda della Sibilla. L'Abisso di Cittareale, nei pressi dell'antico centro al confine tra Lazio ed Umbria, è il nome catastale attribuito dagli speleologi ad una cavità complessa, nome che si sovrappone al toponimo locale di *grotta delle Fate* o, secondo alcuni, *grotta della sibilla*. La cavità profonda circa 450 mt presenta uno sviluppo di circa 5 km, ma è chiaro che non può essere identificata come la grotta descritta dal De la Sale in quanto non vi è alcuna similitudine morfologica: alla voragine d'ingresso, esplorabile solo con adeguate attrezzature, fa seguito un brevissimo tratto fino ad un passaggio che gli speleologi dovettero forzare nella viva roccia per proseguire le esplorazioni. Avvicinandoci all'area dei Sibillini e precisamente a Castelluccio di Norcia, in paese chiunque è in grado di indicare al turista curioso la *strada delle fate*; mentre a Pretare si parla proprio di una *grotta delle fate* o *pozzo delle fate*. In effetti una grotta esiste e si trova nel dirupato versante sud-est del Monte Vettore, su una cengia di non facile accesso. La cavità è caratterizzata da un pozzo di modeste dimensioni profondo una dozzina di metri ma senza possibilità di ulteriori prosecuzioni. Interessante invece sapere che circa cento metri più in basso rispetto al pozzo, alla base di una grande parete, si trova una caratteristica placca inclinata meglio conosciuta come *aia della regina*. Il toponimo è simile a quello di *ara della regina* che ritroviamo

in una situazione morfologica molto simile, ma nel versante settentrionale del Monte della Priora o anche *pizzo della regina*. Molto più a nord, nel gruppo del Monte Catria, tra il celebre monastero di Fontavellana e Sassoferrato (l'antica Sentinum), una montagna che presenta caratteristiche morfologiche prossime alla particolare fisionomia del Monte Sibilla, ma ancor più singolare è il toponimo: *Monte della Strega*. Le testimonianze raccolte circa l'enigmatico personaggio della strega parlano dell'esistenza di una grotta sotto la cuspidale sommitale del monte quale probabile dimora della strega. Ulteriori approfondimenti volti ad conoscere il personaggio e le leggende ad esso legate, hanno portato a numerose notizie raccolte da fonti orali. Durante le ricerche si è avuto modo d'imbattersi in una statua che raffigura le sembianze di una strega o, forse, di una sibilla; questa è conservata nel giardino di un'abitazione alle pendici del Monte Strega. Ma certamente la Grotta della Sibilla, la cavità che ha motivato un pellegrinaggio storico di cavalieri, maghi e studiosi fin dall'antichità si trova a q. 2125 sopra le rocce della corona sul monte omonimo. Per visitare ciò che rimane della grotta, si procede in lieve discesa a partire dalla cuspidale orientale per circa 300 mt, mantenendo la direzione ENE. Oggi è facilmente identificabile nella grande buca ingombra di detriti di ogni dimensione che si evidenzia nettamente rispetto al pendio erboso. I riscontri geografici della narrazione del Guerin Meschino, le epigrafi di cui si ricorda l'esistenza, la documentazione storica, fotografica, topografica e le testimonianze raccolte dalle fonti orali non lasciano dubbi: questa è la grotta della Sibilla Appenninica.

Il luogo è evocativo come pochi a cominciare dalla morfologia bizzarra e dall'incredibile scenario che spazia dal mare all'interno, fino ai lontani gruppi montuosi del Gran Sasso e della Majella. Elementi particolarmente significativi nel quadro della comprensione di quell'atmosfera magica emanata dalla montagna sono la grotta al culmine della montagna ed frequenti fenomeni atmosferici che interessano la montagna, talvolta straordinari, come le nubi orografiche che condensano in pochi istanti; o le nubi lenticolari conosciute anche come *pesci*. Particolarmente frequenti inoltre le nebbie improvvise e gli aloni o corone attorno al disco solare o lunare. Notevoli e famosi albe e tramonti straordi-

nari, ma anche alla manifestazione di fenomeni notevoli di elettricità nell'atmosfera.

CENNI SUL CARSIAMO DEI SIBILLINI

Nella morfologia dei Monti Sibillini il carsismo si manifesta sotto forma di grandi forme epigee tra le quali spiccano i Piani di Castelluccio, una grande ed articolata depressione sede di un antico specchio palustre scomparso in seguito all'attivazione dell'inghiottitoio dei Mergani. Altre forme carsiche superficiali sono le doline, depressioni imbutiformi particolarmente frequenti nei Piani di Castelluccio, a Palazzo Borghese, ma anche nelle Valli di Bove e di Panico. Una morfologia frequente è quella delle forre o gole, profondi solchi nella montagna percorsi dai torrenti che li hanno creati: in alcuni casi si sono sviluppate come vere e proprie forme ipogee sventrate in seguito dall'erosione. A questa frequenza di fenomeni superficiali non fa riscontro una corrispondente situazione di fenomeni profondi. Nei Sibillini le cavità non mancano, ma in massima parte si tratta di forme relitte che corrispondono a tratti superstiti di antichi sistemi carsici cancellati dai ghiacciai quaternari (cavità dell'Abbandonata, Monte Bove, Pizzo del Diavolo, Gola delle Roccacce). Rare invece le cavità drenanti (inghiottitoi di neoformazione dell'Argentella e di Palazzo Borghese, del Monte Valvaseto), come anche le cavità risorgenza (risorgenza dell'Ambro). Cavità non carsiche sono le grandi fratture ipogee di origine tettonica (Sistema del Monte Castel Manardo e della Gola del Fiastrone); abbondanti invece brevi ripari sottoroccia e cavità minori localizzate lungo giunti di stratificazione, fratture e faglie che hanno subito un'elaborazione carsica. Molto diffuse nell'Infernaccio del Tenna (Monte Priora) le ciclopiche cavità carsiche impostate su faglia e sezionate dall'erosione del Tenna: è l'evidenza del carsismo, ribadito da una serie di forme ricorrenti quali finestre, archi naturali e monoliti. L'assenza di fenomeni ipogei molto sviluppati si può spiegare nella concomitanza di molti elementi sfavorevoli e tra questi: - una pila sedimentaria caratterizzata dalla presenza di due livelli impermeabili che impediscono una continuità

di drenaggio profondo dai punti di assorbimento a quelli di recapito

- formazioni affioranti molto sensibili alla gelifrazione, con produzione notevole di detrito che tende ad obliterare gli ingressi dei sistemi ipogei.

- tettonica attiva con tendenza alla distruzione dei fenomeni
- distruzione dei sistemi carsici operata nel passato dai ghiacciai quaternari (circhi diffusi ed evidenti in tutto il gruppo)

FENOMENI CARSIICI SUL MONTE SIBILLA

Il Monte Sibilla presenta una situazione come quella appena descritta, con una discreta presenza di fenomeni carsici epigei. Abbondano le forre, ben sei, che incidono il calcare massiccio del versante settentrionale precipitando sul Tenna con dislivelli dell'ordine di 400 mt. In alcune di queste sono state esplorate alcune cavità relitte, retaggio di una situazione originaria diversa dall'attuale. Si tratta tuttavia di fenomeni minori. Nel versante settentrionale si conoscono altre forme carsiche tra le quali un pozzo di una decina di metri obliterato da detriti ed impostato sulla grande frattura, la stessa in cui si sviluppa la Forra della Sibilla; legato al carsismo è l'arco naturale in cui c'è chi ha voluto riconoscervi un intervento dell'uomo. Tuttavia, anche in questo caso si tratta di un relitto carsico come ve ne sono molti altri sul Monte Sibilla. Alcune doline e piccoli inghiottitoi di neoformazione sono presenti lungo la cresta ovest; si tratta di fenomeni dalle dimensioni modestissime, allineati lungo un'evidente frattura. Grotte e scavamenti abbondano nel *volubrum*, la stretta finale dell'Infernaccio del Tenna, alla base del Monte Zampa estrema propaggine orientale del Sibilla. Infine le *grotte nere* ed altre con le medesime caratteristiche: sono cavità dello sviluppo di qualche metro scavate nelle brecce cementate e senza possibilità di un collegamento funzionale con la Grotta della Sibilla.

MONTE SIBILLA: CENNI DI GEOLOGIA E CARSIAMO

Il Monte Sibilla è una montagna delimitata a nord dal fiume Tenna che scorre confinato nella profonda gola

dell'Infernaccio, mentre a sud è sbarrato dall'Aso che dopo aver preso vita a Foce (dal latino *faucis*=gola) si apre faticosamente il varco nella gola omonima scavata tra le pendici della Sibilla e del Monte della Prata Il Rilievo è caratterizzato da una lunga cresta che si sviluppa per circa 4 km con direzione est-ovest; prende avvio dalle estreme propaggini orientali di Monte Zampa e culmina al centro con l'acrocorno della corona (2173 mt), elemento morfologico che distingue inconfondibilmente la montagna da ovunque la si guardi. Ad ovest della corona la cresta discende leggermente e si mantiene in quota fino al ripido pendio che sale verso cima Vallelunga, proprio in corrispondenza del piazzale di arrivo della carrozzabile che sfregia il versante meridionale del Sibilla. La struttura geologica della montagna è comune a quella di molte altre nell'Appennino Umbro Marchigiano. In particolare presenta le stesse caratteristiche del Monte Priora, nel versante opposto dell'Infernaccio del Tenna. L'osservazione della carta geologica permette di estrapolare una sezione stratigrafica della montagna sulla verticale della corona e passante per il brande imbuto Le Vene (fig. 1 a fine lavoro). Dall'alto verso il basso troviamo:

scaglia rosata (cenomaniano p. p.-eocene mediop. p.): interessa la montagna verso l'infernaccio da q. 2173 a q. 1800 circa; si tratta di una formazione prevalentemente calcarea, soprattutto nella zona della corona dove si distinguono nettamente le intercalazioni torbiditiche ad alto contenuto calcareo. In questa formazione si apre la Grotta della Sibilla. Volendo porre su una scala di valori la tendenza alla carsificazione, la scaglia si colloca come formazione mediamente carsificabile; la sua grande distribuzione areale in Appennino giustifica il gran numero di grotte a catasto scavate in questa formazione. Si tratta quasi sempre di fenomeni di dimensioni limitate. Fanno eccezione quei sistemi carsici (complesso carsico del Rio Garrafo -Acquasanta Terme 4. 5 km di sviluppo ed Abisso di Cittareale nei pressi di Cittareale) interessati attualmente o in passato da una circolazione di acque solfuree di origine profonda. E' questa la condizione che può aver dato luogo a fenomeni ipercarsici evidenziati dalla notevole estensione dei sistemi ipogei, generalmente labirintici.

marne a fucoidi (aptiano p. p -cenomaniano p. p): è una formazione prevalentemente marnosa; si trova alla base della scaglia, a q. 1800 circa; lo spessore della formazione è di una cinquantina di metri. Nel quadro dell'evoluzione carsica assume notevole importanza poiché rappresenta un limite invalicabile alla continuità di drenaggio, quindi uno sbarramento alla diffusione delle acque d'infiltrazione responsabili della formazione dei sistemi sotterranei drenanti. L'orizzonte delle marne a fucoidi è facilmente individuabile ad occhio nudo per la ricchezza delle sorgenti di contatto da cui defluisce la circolazione sotterranea che interessa la scaglia. Tra queste si segnalano la *fonte alta* e le fonti nell'alto circo di Le Vene, dove hanno origine le cascate che confluiscono nella famosa forra.

maiolica (titonico sup. -aptiano inf.): si tratta di un calcare micritico biancastro ben stratificato, poco poroso e di permeabilità paragonabile o superiore alla scaglia. La circolazione sotterranea nella formazione avviene preferenzialmente lungo fratture (porosità secondaria); presenta uno spessore di circa 350 mt

calcari nodulari del bugarone (pliensbachiano-titonico inf.): questa formazione calcarea e calcareo-marnosa giace direttamente sul calcare massiccio evidenziando una lacuna sedimentaria molto localizzata; infatti procedendo lateralmente ad est e ad ovest nell'ampio circo glaciale dell'imbuto Le Vene si passa rapidamente alla facies condensata dove i calcari nodulari poggiano sui calcari diasprini;

calcari diasprini umbro-marchigiani (calloviano -titonico inf): la bassissima permeabilità di questa formazione di calcari micritici ad alto contenuto di selce, rappresenta il secondo significativo sbarramento alla circolazione sotterranea; si ripete in sostanza quanto già detto per le marne a fucoidi.

calcare massiccio del monte nerone (hettangiano-sinemuriano): è una formazione calcarea in grosse bancate; presenta caratteristiche di alta porosità primaria ed è dunque una formazione altamente carsificabile; in altri settori vi si riscontrano i più notevoli fenomeni carsici epigei ed ipogei della regione appenninica Umbro-Marchigiana (Grotte di Frasassi, del Monte Nerone, di Monte Cucco etc); nei

Sibillini ospita il polje di Castelluccio, le forre degli Infernacci e numerose cavità relitto (pizzo del Diavolo, Gola delle Roccacce, Argentella, l'Abbandonata, Monte Valvaseto, Monte Bove).

DEDUZIONI

Dato che la Grotta della Sibilla si sviluppa interamente nella scaglia rosata della corona, appare evidente che i limiti verso il basso sono stabiliti dallo sbarramento delle marne a fucoidi. Nella migliore delle ipotesi si può dunque considerare uno sviluppo verticale di circa 300 mt., da q. 2125 a q. 1800 circa. In realtà molti altri elementi concorrono ad escludere la possibilità che la grotta possa raggiungere una simile profondità; la tendenza al crollo della scaglia con giacitura a franapoggio, limita infatti notevolmente le possibilità di penetrazione profonda fino al contatto con le marne. Il limite dell'ipotetico sviluppo verso il basso può comunque essere verificato con una semplice operazione di tracciamento mediante immissione di fluoresceina sodica (innocua) nelle acque di fusione presenti in primavera sotto la frana della grotta.

LA GROTTA DELLA SIBILLA OGGI

La grotta della Sibilla si trova circa 300 mt ad ESE dell'anticima orientale ed ha queste coordinate geografiche: lat. 42°54'04" long. 13°15'59" quota 2125 mt slm. . Si presenta come una fossa ingombra di detriti costituiti anche da massi litoidi di dimensioni fino a 2 metri cubi; è profonda circa 5 mt nel punto più depresso. Ha un perimetro di forma vagamente ovale delle dimensioni di circa 12 x 6 mt., con l'asse maggiore rivolto ad ENE. Al momento attuale non vi si riconosce l'accesso ad alcun sviluppo ipogeo e qualsiasi tentativo di penetrazione in profondità verso le ipotetiche regioni profonde della Grotta, presuppone la rimozione della frana. Questa fossa desolata è quanto rimane dopo il crollo della cavità conosciuta e descritta dal De la Sale e documentata con rigore dal Lippi Boncampi.

CRONISTORIA DEGLI AVVENIMENTI DOCUMENTATI RIGUARDANTI LA GROTTA

? probabile frequentazione preistorica della grotta quale luogo d'altura. Afferma in proposito Pio Rajna *"La Grotta della Sibilla ha la prerogativa singolarissima d'essere situata propriamente sulla cima. E quella cima, rispettabile già per l'altezza sua di oltre due migliaia di metri, ha la caratteristica ancor più singolare di parere cinta di una corona, ossia da un simbolo significativo in grado sommo in tutta la storia dell'umanità. Ed anche una benda sacerdotale, un simbolo di santità, ben si poteva vedere nella fascia di roccia. Si dica se dopo tutto ciò, se sia congettura avventata il pensiero che la caverna della Sibilla sia stata un luogo di culto ben prima che Roma stendesse su quelle regioni il suo dominio"*. L'ipotesi di una frequentazione antica è condivisa del resto da molti.

69 Vitellio, trionfatore della battaglia di Bedriaco, nel ritorno verso Roma transita probabilmente per i Monti Sibillini dove, forse, è l'oracolo Appenninico. La fonte è Svetonio che in un breve cenno sulla vita di Vitellio dice: *"celebrò (Vitellio) anche una sacra veglia sui gioghi dell'Appennino"*. Potrebbe dunque trattarsi dell'oracolo della Sibilla Appenninica.

270 a questo anno si fa risalire la consultazione dell'oracolo Appenninico da parte di Claudio II il Gotico. Ciò è riportato da Trebellio Pollione in *Scriptores Historiae Augustae*. Pur non conoscendo l'esatta ubicazione del luogo si può avanzare l'ipotesi della Grotta della Sibilla

824 sarebbe questa la data cui si fa risalire la visita alla grotta da parte di un cavaliere; questo è quanto riportato dall'ignoto autore di un racconto cavalleresco ispirandosi forse a fatti realmente accaduti; al racconto di quest'ignoto autore s'ispirò certamente Andrea da Barberino nell'ormai celebre romanzo del *Guerin Meschino*. Dal momento che la descrizione dei luoghi è fedele alla geografia della zona, e poiché sembra piuttosto improbabile che Andrea da Barberino sia mai salito sul Monte Sibilla, è lecito credere che l'ignoto autore cui si è ispirato avesse invece una conoscenza diretta dei luoghi o che avesse riportato una relazione fedele di qualcuno che vi si era recato davvero.

1320-1340 forse è in questo periodo di tempo che pos-

siamo collocare la data della presunta chiusura della grotta. Varie sono le ipotesi sul motivo per cui la grotta divenne inaccessibile, e tra queste quella relativa ad un crollo dell'ingresso per cause naturali, forse in seguito al terremoto devastante del 1328. Sembra però più probabile una chiusura della grotta per mano dell'uomo. Dice in proposito il Falzetti rifacendosi a fonti ufficiali antiche: "Nel decennio 1320-1330 l'Umbria e le Marche furono teatro di aspre e sanguinose lotte politiche e religiose tra guelfi e ghibellini, tra eretici e domenicani. I ghibellini erano capeggiati da Federico da Montefeltro, sostenuto dall'imperatore Ludovico il Bavaro. Gli eretici diffondevano l'occultismo e l'idolatria, il libero amore, lo spirito di libertà; e le grotte furono scelte per il rito del libero amore. Era naturale che tanta immoralità non potesse avere vita lunga, così quando la chiesa tornò ad avere il sopravvento politico e religioso, ordinò la chiusura e la distruzione delle grotte più malfamate. Tra queste è logico ritenere che vi fosse anche la Grotta della Sibilla". Il De la Sale riporta che in conseguenza della visita del cavaliere tedesco e del suo scudiero la grotta venne fatta chiudere dal papa.

1338 come dedotto dal De la Sale, risalirebbe a questa data la visita di un cavaliere tedesco, forse quell'Her Hans Van Bamberg che "intravit" nella grotta e del quale non si seppe più nulla

1378 si tratta dell'iscrizione più antica tra quelle documentate e si riferisce probabilmente alla visita del sire di Pacs o di Paques, come dedotto dal De la Sale. Secondo le informazioni da egli raccolte dalla viva voce della gente del paese, circa quarant'anni prima della sua visita, e quindi presumibilmente nel 1378, salì alla grotta un cavaliere dall'aspetto di gran signore che chiamavano "il signore"; potrebbe trattarsi proprio del Sire di Pacs. Quarant'anni prima di questo, e dunque nel 1338, vi salì il cavaliere tedesco con il suo scudiero, ma di entrambi non si seppe più nulla.

1420 Antoine De la Sale viaggiatore Francese, sale alla grotta con propositi di conoscenza. La ricognizione ci consegna la prima descrizione sufficientemente precisa dello sviluppo sotterraneo della grotta. Può essere ritenuto documento degno di fede in quanto presenta forti similitudini con descrizioni riportate in relazioni analoghe ma molto

più recenti. Essendo la prima descrizione, vale la pena di riportarne fedelmente la traduzione.

"...Il piccolo monte superiore, che è detto la corona del monte, dalla base in su è alto circa trenta tese (1 tesa= 1.95 mt circa). La, a destra, si trova l'entrata della grotta; essa è piccola, in foggia di scudo, stretto sopra e largo sotto. Davanti vi è una roccia; e chi vuole entrare, deve abbassarsi molto ed entrare a carponi, scendendo con i piedi rivolti in basso, fino a una cameretta quadrata che si trova a destra dell'apertura, dove tutto attorno sono intagliati dei sedili. Questa cameretta è lunga da otto a dieci passi ed altrettanto è larga ed alta. In questa stanza vi è un'apertura quasi rotonda, della grandezza di una testa d'uomo che non fa penetrare che ben poca luce e ciò per il grande spessore della montagna. All'uscita di questa stanza, chi vuole andare più avanti prenda a destra; ma bisogna che egli scenda con i piedi in avanti, perché, in caso contrario, non si potrebbe procedere, tanto la grotta si presenta angusta e piccola ed inclinata verso il basso."

Il De la Sale non volle andare oltre per non mettere a rischio la sua incolumità, ma apprese in seguito dalla viva voce del popolo notizie circa il presunto sviluppo della grotta oltre la parte vestibolare. Tuttavia come egli stesso afferma, non sembra dar molto credito ai racconti della gente.

1505, 1520, 1531, 1547, 1632 Falzetti sale alla grotta documentando le numerose iscrizioni incise nella roccia e riferibili a visite o esplorazioni scarsamente o per nulla documentate.

1870 i fratelli Caponecchi, detti i Vezzanesi, partono da Norcia e salgono alla grotta; ma non trovano la prosecuzione oltre lo sviluppo già esplorato e descritto dal De La Sale nel 1420.

1885 sale alla grotta anche G. B. Miliani, speleologo illustre e precursore della moderna speleologia appenninica; ma neppure lui riesce a superare i limiti precedenti

1897 è la volta di Pio Rajna e Gaston Paris; dei due solo il primo, dopo varie peripezie, si reca alla grotta limitandosi tuttavia a visitarne l'ingresso.

1889 in concomitanza con il congresso degli alpinisti svoltosi ad Ascoli, viene effettuata una visita alla grotta da parte del comitato; invece di procedere ad uno scavo esplorativo nella grotta i congressisti si limitano a sistemare l'ingresso ponendo una discutibile targa a ricordo, sovrappo-

nendola alle iscrizioni più antiche.

13 agosto 1920 Falzetti ed altri entrano nella parte vestibolare della grotta riscontrando una situazione certamente diversa rispetto a quanto descritto dal De la Sale; viene comunque individuata la probabile prosecuzione in un cunicolo discendente. Dopo questa visita vengono effettuati scavi ad opera di ignoti tra il 1921 ed il 1925

13 agosto 1925 Falzetti torna alla grotta, trovandola tuttavia modificata dagli scavi di ignoti; del cunicolo scoperto nel 1920 non si trova traccia ed è probabilmente otturato dai detriti.

1926 il soprintendente ai beni archeologici Moretti effettua un sopralluogo alla grotta per verificare le possibilità di uno scavo archeologico e riporta: "La cavità, che, attraverso a una singolare fenditura aperta tra i filoni obliqui di roccia, non ha più di otto metri di lunghezza, quattro di larghezza, e tre di altezza, non ha più accesso alle sale o agli ambulacri o alle voragini interne. Vuoto è rimasto solo il vestibolo, da cui un foro lascia supporre che siano esistite e ancora esistano, se non le aule, che la leggenda aveva mutate in paradiso della Regina Sibilla, almeno altre cavità, a cui la presente sia di vestibolo."

agosto 1929 il Desonay visita la grotta senza aggiungere nulla di più alle conoscenze.

18 agosto 1930 di nuovo Falzetti (con la soprintendenza); descrive una notevole fossa imbutiforme al posto del cunicolo, ormai irricognoscibile.

estate 1946 T. Colsalvatico, narratore e poeta Marchigiano, s'impegna solitario in una lunga campagna di scavi; ma la soprintendenza fa sospendere i lavori di distruzione per il sospetto (peraltro infondato) che l'autore facesse ricorso all'esplosivo per allargare la cavità.

agosto 1946 il prof. Lippi Boncampi, geologo di fama sale alla grotta descrivendo gli scavi del Colsalvatico e tracciando il primo ed unico documento che descrive ufficialmente lo sviluppo della grotta. Nella relazione, dedicata ad una campagna di ricerche sul carsismo dei Monti Sibillini, fornisce una descrizione dettagliata della grotta (fig. 2 a fine lavoro).

"Sono riuscito ad esplorare una sola grotta, appena degna di tal nome, famosa per le leggende cui ha dato origine (...) la celebre Sibilla o Grotta delle Fate, presso la cima del monte omonimo, a q.

2150. L'ingresso A comunica, attraverso breve corridoio inclinato, con lo stanzone alto m. 3, 80 e largo da m. 2 ad un massimo di m. 6, che costituisce la parte centrale della grotta, avente una lunghezza totale di m. 10. Al fondo dello stanzone si nota nella roccia un breve pertugio B, dal quale si torna all'esterno mediante un cunicolo scoperto. Nel terreno della grotta si trovano in D, poi in E e quindi in F alcune ramificazioni della cavità, che sarebbero ritenute quali probabili prolungamenti del percorso attualmente otturato. All'atto del mio sopralluogo (agosto 1946) uno scavo intrapreso dal Colsalvatico, e successivamente interrotto, aveva messo in evidenza alcuni gradini, che, secondo detto Autore, corrisponderebbero singolarmente a quelli della scala descritta nella narrazione favolosa del viaggiatore De La Sale. A proposito dell'antro della maga Sibilla, ho il piacere di essere il primo a dare notizie esatte, avendone curato il rilevamento topografico per sfatare il rilevante e del tutto immaginario percorso sotterraneo che, secondo la fantasia degli indigeni e dei romanzieri, avrebbe dovuto collegare la Sibilla con Foce nella sottostante valle dell'Aso."

La relazione coincide perfettamente con quella del De la Sale, fatta eccezione per i sedili intagliati; per contro porta qualche elemento di conoscenza in più: vi si descrive infatti l'inizio di un cunicolo interrato con il suolo a gradini, oltre il quale potrebbe trovarsi lo sviluppo più consistente della grotta. 1952 il Gen. Emidio Santanchè noto raddomante e presidente dell'Ente Provinciale per il Turismo di Ascoli effettua una ricognizione insieme ad esponenti del Corpo Forestale dello Stato; si tratta forse di un sopralluogo mirato alla riapertura a scopo turistico della grotta. Questa è probabilmente l'ultima visita nota prima dell'inizio del collasso progressivo che porterà al crollo definitivo della volta.

1 luglio 1953 il soprintendente ai beni archeologici Annibaldi da inizio ai più impegnativo scavo mai tentato per la riapertura della grotta. Purtroppo, come messo in evidenza dalle foto d'epoca, la grotta porta già i segni di un destino ineluttabile nel crollo di una parte del corridoio di accesso; i detriti si aggiungono così alla già notevole mole di quelli che occultano il cunicolo ed appare chiaro che una distruzione si mostra sempre più difficile considerati i mezzi dell'epoca.

Diversamente da oggi, a quei tempi era piuttosto impegnativo organizzare una campagna di scavi; la montagna non ancora

servita dall'attuale carrozzabile obbligava ad un lungo avvicinamento, ed inoltre per l'allestimento di un cantiere era necessaria l'installazione di un complesso campo in quota con enormi difficoltà logistiche. Del resto la mancanza di mezzi idonei allo scavo obbligava al ricorso a numerosi braccianti da alloggiare per molti giorni in una montagna come la Sibilla soggetta a frequenti variazioni meteorologiche. Prima del definitivo crollo della volta lo scavo veniva effettuato direttamente in ambiente ipogeo con notevoli difficoltà legate al trasporto in superficie del detrito e dei blocchi, anche di grandi dimensioni.

1953/1965 in questo lasso di tempo avviene certamente il crollo definitivo della grotta, come è possibile rilevare dal confronto dei documenti fotografici dell'epoca.

Estate 1968 l'Ente provinciale per il turismo di Ascoli Piceno dà incarico allo studio geologico Odescalchi di Pesaro di effettuare ricerche geologiche alla grotta della Sibilla per confermare la presenza di eventuali sviluppi ed individuare un eventuale accesso agli stessi. Nell'occasione, per mezzo di idonee strumentazioni, vengono effettivamente riscontrate anomalie che possono in qualche modo essere messe in relazione con l'esistenza di un cunicolo.

1983 L'assessore al turismo della Regione Marche dà incarico al Gruppo Speleologico Marchigiano di Ancona di avviare un programma di ricerche finalizzate all'esplorazione della Grotta della Sibilla; sotto la direzione di Giuseppe Antonini vengono effettuate prospezioni sistematiche sulla montagna concentrate soprattutto nel settore della corona dove vengono scoperte brevi cavità di scarso interesse; ciò rafforza la convinzione che non esiste altra possibilità di accesso alle viscere della Sibilla, oltre a quella sotto la frana.

Nell'ambito delle ricerche, estese anche alla raccolta di testimonianze orali sulla frequentazione della grotta precedente il crollo, si scoprì che in passato venne trafugata dall'interno della grotta una stele colorata con incisi caratteri indecifrabili.

1983-1984 il Gruppo Speleologico Marchigiano dopo notevoli lavori di scavo riesce finalmente ad individuare la presumibile volta del cunicolo indicato da Lippi-Boncampi (foto 1), che si presenta in buona parte ostruito dai detriti del crollo; viene anche individuato e portato alla luce il secondo ingresso descritto dal De La Sale ed indicato in B nel rilievo Lippi-Boncampi; si scopre che esce all'esterno attraverso una

trincea artificiale occultata ad arte da una volta di tavole nascoste dalla cotica erbosa in superficie. Purtroppo le precarie condizioni di lavoro costringono gli speleologi ad abbandonare gli scavi, probabilmente ad un passo dalla scoperta, ma si rende ormai necessario il ricorso ad idonei sistemi di protezione ed a mezzi di cantiere.

IL CROLLO DELLA GROTTA: UN EVENTO NATURALE



FOTO 1

Gruppo Speleologico Marchigiano di Ancona: scavi alla Grotta della Sibilla 1984; ritrovamento della volta del cunicolo appena visibile in basso, prossimo ai piedi dello speleologo.

L'attuale depressione definisce l'area entro la quale si sviluppava la parte nota della grotta; è allineata lungo una frattura prossima alla scarpata meridionale della Corona. Sembra che la frattura si evolva verso un progressivo allargamento (sono segnalati casi analoghi nei Sibillini) in accordo con la tendenza di doline ed inghiottitoi di neoformazione impostati su frattura ed osservabili lungo la cresta ovest del Sibilla. La giacitura sfavorevole nel settore considerato e le caratteristiche meccaniche della scaglia con intercalazioni torbiditiche, determinano inoltre condizioni congenite di instabilità. Del resto la tendenza al crollo è messa fin troppo in evidenza nelle descrizioni della grotta che i diversi visitatori hanno fornito in un lasso di tempo documentato tra il 1420 ed il 1953. Nella relazione lasciata dal De la Sale vengono infatti segnalati alcuni sedili che invece non risultano affatto nella ricognizione del 1920 del Falzetti; è molto probabile che questi fossero già sepolti sotto il crollo di una parte della volta che andava sfaldandosi progressi-

vamente. Questa interpretazione fornirebbe anche la logica spiegazione sulle diverse descrizioni morfologiche della grotta effettuate dalle medesime persone in tempi diversi. Falzetti per esempio parla di continue modifiche tanto nell'aspetto dell'imbocco, quanto all'interno della parte vestibolare della grotta. In definitiva si vuol sostenere che il crollo è avvenuto progressivamente per cause naturali e non già per l'intervento dell'uomo (*fig. 3 a fine lavoro*). La frana continua comunque a cambiare di aspetto ed infatti la morfologia si sta evolvendo ulteriormente: è recentissimo il crollo della testata di una banco torbiditico di notevoli dimensioni (grande masso nei pressi della scritta superstite). Un altro indizio è il movimento della frana che al momento si presenta molto diversa da come lasciata negli scavi del 1983-84. Al riguardo, addossato alla parete proprio sotto l'iscrizione superstite (1378), si scende in un passaggio tra i blocchi penetrabile per un paio di metri e sondabile in profondità per 4 mt almeno. La frana che ha cancellato la parte vestibolare conosciuta della grotta, non dovrebbe invece aver toccato la struttura dell'ipotetico cunicolo che scende in profondità, meno sensibile alle variazioni di stabilità di superficie anche perché più contenuto nelle dimensioni; in caso contrario in superficie si sarebbe già dovuta notare una depressione allineata lungo l'asse corrispondente.

ELEMENTI PROBATORI DELL'ESISTENZA DI UNA PROSECUZIONE

Scomparsa per sempre la parte vestibolare della grotta, ad oggi non esistono riscontri o documenti attendibili che possono dimostrare l'esistenza di uno sviluppo profondo della grotta. In questo quadro di grande incertezza disponiamo tuttavia di molti riscontri ed indizi attendibili che tendono a suffragarne l'esistenza.

I SONDAGGI

Nel 1968 lo studio geologico Odescalchi portò a termine una campagna di indagini geofisiche per stabilire l'esistenza di cunicoli e sviluppi ipogei oltre la frana. Si fece dunque ricorso ad un sondaggio a mezzo strumentazione

geoelettrica. Consiste in un metodo d'indagine che utilizza una sorta di tester per determinare la resistenza della roccia nella quale si invia corrente elettrica. Conoscendo il valore di riferimento della roccia a campione, ogni anomalia può essere interpretata come la presenza di una discontinuità; questa potrebbe essere causata per esempio da una variazione litologica al passaggio tra formazioni diverse, oppure dalla presenza di acqua, ma anche da una frattura ed a maggior ragione da un cunicolo. Sebbene si tratti di un metodo che applicato all'accidentata morfologia della corona può essere inficiato da numerosi errori, l'indagine ha comunque permesso di registrare un'anomalia che segue una direzione di N16°E, immergendo verso N con una pendenza di 8-10°: si tratta forse del misterioso cunicolo discendente che dà accesso alle parti profonde. La relazione in possesso non indica altro. Ma come si può dedurre dallo schizzo degli stendimenti (*fig. 4 a fine lavoro*), si rilevano almeno altre due anomalie che non hanno origine dalla grotta; potrebbe trattarsi di un'anomalia isolata, per esempio l'incrocio di due fratture, ma potrebbe anche essere interpretata come uno sviluppo della grotta collegato alla parte vestibolare mediante un pozzo che si sviluppa oltre i limiti di portata della strumentazione (*fig. 5 a fine lavoro*).

IL CUNICOLO MISTERIOSO

Confrontando i risultati dell'indagine geofisica con la topografia e la descrizione di Lippi - Boncampi, sembra proprio di trovarsi di fronte al cunicolo misterioso con i gradini interrati da egli descritto. Ulteriori elementi a suffragio di questa ipotesi sono rilevabili nei risultati della campagna di scavi del Gruppo Speleologico Marchigiano del 1983-84, lavori che approdarono alla rivelazione della volta di un cunicolo proprio nel settore indicato dal Lippi - Boncampi, e corrispondenti con l'inizio dell'anomalia.

L'ALITO DELLA SIBILLA

L'esistenza di uno sviluppo ulteriore della grotta oltre le macerie sembra essere suffragato anche da una notevole

ventilazione che attraversa la frana, un fatto evidente in pieno inverno per la presenza di uno o più tunnel nella neve scavati dalle correnti d'aria (foto 2). Questo fatto è indicativo poiché la presenza di una circolazione d'aria è associata generalmente alla presenza di cavità sotterranee ben sviluppate; è cioè la diretta conseguenza dell'instaurarsi di un gradiente barico che si stabilisce tra l'aria della grotta a temperatura costante (circa 4°) e quella esterna determinata dalla stagione. Nel caso specifico le rigide temperature invernali innescano un gradiente barico tra l'esterno e la cavità interna, fatto che si manifesta in un sensibile flusso d'aria che procede dall'interno di una cavità con aria relativamente più calda e leggera, verso l'esterno. La corrente innescata risale perciò prepotentemente verso la superficie apportando quantità di calore che sciogliono la coltre nevosa determinando conseguentemente lo sviluppo di camini di sfogo che risultano piuttosto evidenti nel manto nevoso. La garanzia che si tratta di aria di provenienza profonda, e non già di un circuito superficiale, è data dall'alto contenuto di umidità dell'aria circolante in profondità, un fatto che del resto trova riscontro nella formazione e nell'accrecimento di splendidi cristalli di sublimazione all'ingresso della cavità.

QUINDICI TESE NEL VENTO: SOLO UNA FAVOLA ?

Un aspetto che non può essere trascurato nel quadro di una ricerca volta a stabilire l'esistenza di sviluppi oltre il crollo, è la raccolta delle testimonianze relative ad una presunta esplorazione oltre la parte vestibola-



FOTO 2

L'imbocco della caverna nella neve che ricopre la frana della Grotta della Sibilla (situazione nella primavera 1997); si tratta di una caverna creata in inverno a causa del flusso d'aria proveniente dalle ipotizzate parti profonde della Grotta.

re della grotta. Molte sono le fonti che danno per certa l'esistenza di un cunicolo di accesso a sviluppi profondi, ma oggi è praticamente impossibile verificarne l'attendibilità. Tutte riportano la descrizione di un misterioso ed angusto cunicolo discendente, ma in altri casi il racconto si spinge oltre, come nella testimonianza raccolta dal De La Sale che riporta l'avventura di cinque giovani di Montemonaco scesi nella grotta "...Questi si attrezzarono di corde grosse e piccole della lunghezza di seimila tese, che legarono all'entrata della grotta con lo scopo di ritrovare la strada se ci fosse stata necessità, e portarono anche lanterne, candele, pietre focaie, acciarini, viveri per cinque giorni ed altri oggetti necessari; poi entrarono all'interno. Così raccontano che la parte iniziale stretta della grotta si estende per circa un buon tratto di balestra, dopo è abbastanza ampia per procedere l'uno dopo l'altro agevolmente e in alcuni punti anche in due ed in altri in tre. Procedettero attraverso questa parte più larga della grotta, sempre discendendo, a loro parere per almeno tre miglia. A quel punto trovarono una vena di terra che attraversava la grotta, da cui usciva un vento così orribile e straordinario che non ci fu chi osasse andare più avanti di un passo o mezzo; provarono una tale paura che presero la decisione di tornare indietro."

Sempre il De La Sale prosegue con il racconto del prete Don Antonio Fumato (nel nome e forse nei fatti), che fornisce una versione dello sviluppo oltre la parte vestibolare del tutto simile a quella dei cinque giovani di Montemonaco "...questo prete ha detto e assicurato che è stato nella grotta (...) dopo la narrazione su quanto riguardava la grotta fino al vento, egli affermava che questa folata non durava mai più di quindici tese; ed è più forte all'entrata perché una volta che si fossero fatti tre o quattro passi all'interno il peggio sarebbe passato comunque il vento sarebbe stato più leggero. Dopo questo vento si va avanti per circa tre tese sempre discendendo e senza trovare niente di pericoloso. allora si trova un ponte che non si sa di cosa sia fatto; ma pare che non superi l'ampiezza di un piede e sembra essere molto lungo. Sotto questo ponte c'è un abisso di orribile profondità, nel fondo si ode un gran fiume, che fa un fragore tale da sembrare ogni volta che tutto precipiti tanto è grande l'orrore. Ma non appena si appoggiano i due piedi su questo ponte, esso si presenta abbastanza largo e, tanto più si va avanti, tanto più si fa largo e meno elevato e il fragore dell'acqua si ode meno. Superato il ponte,

si comincia a trovare il sentiero piano e la grotta appare come fatta artificialmente. Andando avanti attraverso la caverna larga e in pianura, c'è un grandissimo sentiero del quale non si saprebbe dare l'esatta immagine. Ma alla fine di questa grotta stanno ai due lati due dragoni che sono fatti artificialmente anche se sembrano vivi, se non fosse perché non si muovono, ed hanno gli occhi così luminosi da spandere chiarore tutto intorno ad essi. dopo i due dragoni, si entra in una strettissima grotta, dove non si può procedere che uno dopo l'altro, essa non è lunga più di cento passi. allora si arriva in un piccolo spazio completamente quadrato. Nei pressi della grotta ci sono le due porte di metallo che sbattono senza sosta. Raccontano inoltre che queste porte sbattono in un modo che varcarle sembra impossibile a colui che vi deve entrare senza essere preso nel mezzo e completamente schiacciato. "

In entrambi i racconti emergono particolari a prima vista privi di interesse, ma che non sfuggono all'attenzione degli speleologi esperti per i quali assumono invece grande importanza quali elementi probatori circa la serietà delle testimonianze. Per esempio: il dettaglio del cunicolo di quindici tese in cui spira un vento tempestoso è oltremodo significativo poiché descrive un fenomeno frequente in grotta, poiché passando da ambienti grandi (come poteva essere la sala vestibolare della grotta), ad un cunicolo di dimensioni relativamente ridotte (il misterioso cunicolo discendente), l'aria acquista velocità manifestandosi con una forte corrente, talvolta così sensibile da spegnere la fiamma di una lampada a carburo. Con questo si vuole affermare che certi dettagli non possono essere descritti se non se ne è fatta l'esperienza diretta scendendo in una grotta. Il ponte sul baratro potrebbe rappresentare invece un pozzo da attraversare su un blocco in bilico o su una cengia esposta; proseguendo in questa logica i dragoni dagli occhi scintillanti potrebbero essere grandi monoliti con drappeggi di calcite o l'ombra ingigantita dai bagliori delle torce degli esploratori, proiettata sullo sfondo della grotta. Infine le porte che sbattono potrebbero essere blocchi instabili (natura friabile delle rocce) che rischiano di crollare nel tentativo di forzare un passaggio angusto: anche in questo caso il movimento della fiamma delle torce potrebbe aver senz'altro aver ingannato gli occhi lasciando credere in un movimento delle rocce (le porte). Siamo naturalmente nel campo

delle ipotesi, ma del resto dobbiamo pensare che il dragone immondo contro cui inveisce il Guerrin Meschino salito alla grotta, altro non è che il crinale del Monte Sibilla (o forse del Monte della Priora) opportunamente elaborato dalla fantasia di un uomo solo e suggestionato, nello stato d'animo di chi si appresta ad entrare nel buio di una grotta maledetta. In definitiva i vari racconti e le testimonianze sembrano materializzare lo sviluppo di una grotta all'interno della corona con tutte le caratteristiche di una tipica cavità in quota, rispetto alla quale i racconti presentano la tipica esagerazione di chi ha affrontato la discesa in uno in stato di tensione: lo stress causato dalle grosse incognite dell'esplorazione e dalla situazione di rischio potenziale, amplifica e confonde ogni cosa come anche la stima delle dimensioni e del tempo trascorso in grotta. Per questo motivo ancora oggi le notizie relative ad ogni grotta devono generalmente essere filtrate ed opportunamente interpretate, senza che per questo debbano essere considerate frutto di una pura elaborazione fantastica. Con questa lettura ogni racconto sulla Grotta della Sibilla torna ad essere molto più vicino alla realtà che non alla fiaba.

IPOTESI DI SCAVO

Rispetto all'ipotesi di una ricerca speleologica, ancora oggi permangono molte perplessità circa l'opportunità di effettuare uno scavo finalizzato a disostruire la frana che occulta la grotta ed a proseguire quindi nel suo ipotetico e più misterioso sviluppo.

Nella vicenda infatti si confrontano due differenti correnti di pensiero; da un lato chi vorrebbe lasciare la situazione come si trova, nella convinzione che un deludente risultato sul piano delle scoperte potrebbe decretare la fine del mito della Sibilla. Altri invece sono concordi nel ritenere che proprio dai risultati dello scavo potrebbe prendere consistenza un'effettiva presenza storica dell'enigmatica Sibilla Appenninica, attraverso le prove di una frequentazione stabile della cavità. Questo sarebbe un evento molto più importante del già notevole fatto di cultura, poiché i nuovi elementi probatori di una frequentazione misteriosa

contribuirebbero ad amplificare enormemente l'importanza del mito senza per questo svelarne il mistero. Al di là dei simbolismi celati nella struttura del racconto del "Guerin Meschino", la leggenda è estremamente seducente; il racconto di Andrea da Barberino tocca profondamente gli animi e la suggestione trascina inevitabilmente l'individuo nella favola: è in questa dimensione che le vicende del cavaliere errante si vivono con occhi da protagonisti; ed è sempre in questa condizione spirituale che l'individuo, inebriato da una fantasia molto più entusiasmante della realtà, trasforma inconsciamente il desiderio nell'intima e fiduciosa speranza di una possibile dimensione eterea. Per l'uomo moderno è uno spiraglio di speranza, il seme della fede in una possibile esistenza ultraterrena che si oppone all'avversità della condizione umana. E' proprio il timore che da quella frana sulla montagna magica affiori l'inconsistenza della leggenda, a motivare il rifiuto di alcuni all'ipotesi di uno scavo poiché significherebbe frustrarne le speranze. L'inconsistenza del favoleggiato Paradiso equivarrebbe cioè a perpetuare il dramma della condizione umana condizionata dallo spettro della morte, a togliere in definitiva la speranza di un Aldilà possibile identificato nel Regno della Sibilla. Qualunque sia la visione personale al riguardo è comunque più logico porsi in atteggiamento positivo e procedere allo scavo per portare alla luce alcuni millenni di storia, ma soprattutto per continuare una ricerca antica quanto l'umanità. Non si tratta dunque del soddisfacimento egoistico di una curiosità morbosa, ma di un atteggiamento dettato dalla fede nell'esistenza della Sibilla o meglio, di ciò che essa rappresenta. Chi aderisce a questo pensiero crede davvero in un "Paradiso della Sibilla", indipendentemente dai risultati dello scavo, nella consapevolezza che né illuminanti deduzioni di carattere storico, né la rivelazione fisica della grotta e la sua spiegazione in termini razionali potrebbero comunque estirpare un seme germogliato nell'animo. E' ovviamente grande la responsabilità di una simile avventura che deve essere affrontata in atteggiamento di rispetto verso la sacralità di questa montagna, ma questo evento, la penetrazione oltre quella frana, è ineluttabile poiché rappresenta qualcosa di più grande dell'avventura stessa. L'esplorazione della Grotta della Sibilla è una manifesta-

zione terrena di questa ricerca, che trasfigura in realtà la ricerca di quella spiritualità profonda presente nell'individuo. La Grotta sul Monte della Sibilla è un luogo evocativo senza pari in cui il paesaggio e la presenza di particolari condizioni ambientali predispongono l'individuo ad una condizione interiore di serenità, dove la favola trascina nel sogno. Sognare, è questo il momento in cui l'anima si libera dallo spettro di un'esistenza terrena fine a se stessa e raggiunge la rasserenante consapevolezza del suo destino ultimo, l'eternità.

IL FUTURO DELLA SIBILLA

Le ricerche finalizzate alla rivelazione del mistero della Grotta della Sibilla procedono da tempo in più direzioni, ma è certo che solo uno scavo speleologico di sondaggio ed uno scavo archeologico mirati alla conoscenza fisica della grotta potranno portare nuovi elementi di studio. Della Sibilla conosciamo infatti solo la figura leggendaria, attraverso ciò che l'uomo ha detto, scritto ed immaginato di essa. Ma delle tracce di una Sibilla storica, del personaggio enigmatico che dalla notte dei tempi fa parlare di se e fa sognare, sappiamo davvero poco, quasi nulla. Ancora oggi quel segreto giace sepolto sotto una frana, in attesa del momento in cui si darà finalmente inizio agli scavi che porteranno alla luce una splendida realtà.

FIGURE FUORI TESTO

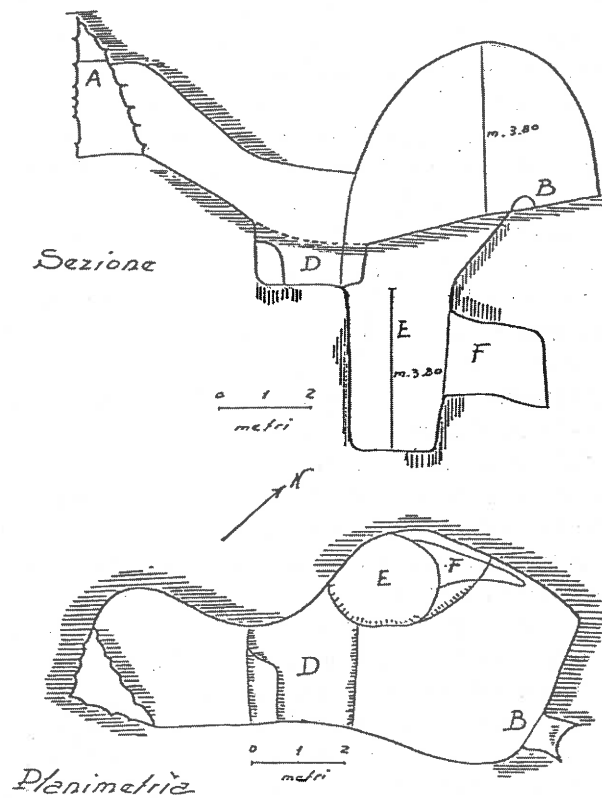
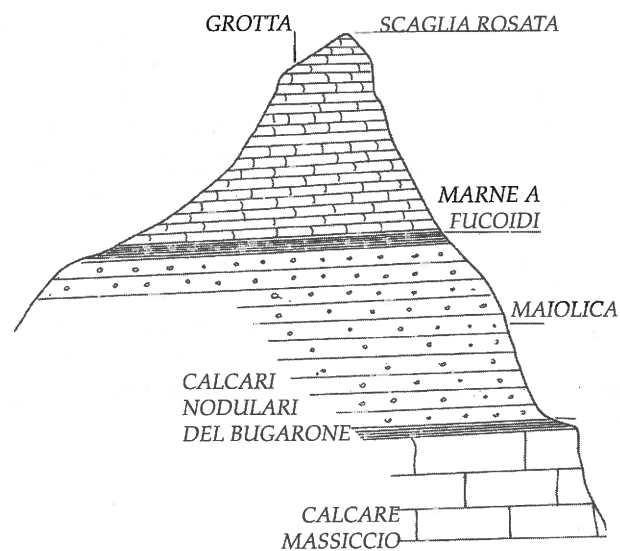


FIG. 1 - Sezione geologica schematica del Monte Sibilla; viene raffigurata, senza esattezza cartografica, la situazione geologica nell'area considerata. La sezione è puramente indicativa e rispetta solamente i rapporti tra le varie formazioni sedimentarie sulla verticale della Corona.

FIG. 2 - Rilevamento topografico della Grotta della Sibilla effettuato dal prof. Lippi Boncampi nel 1946.

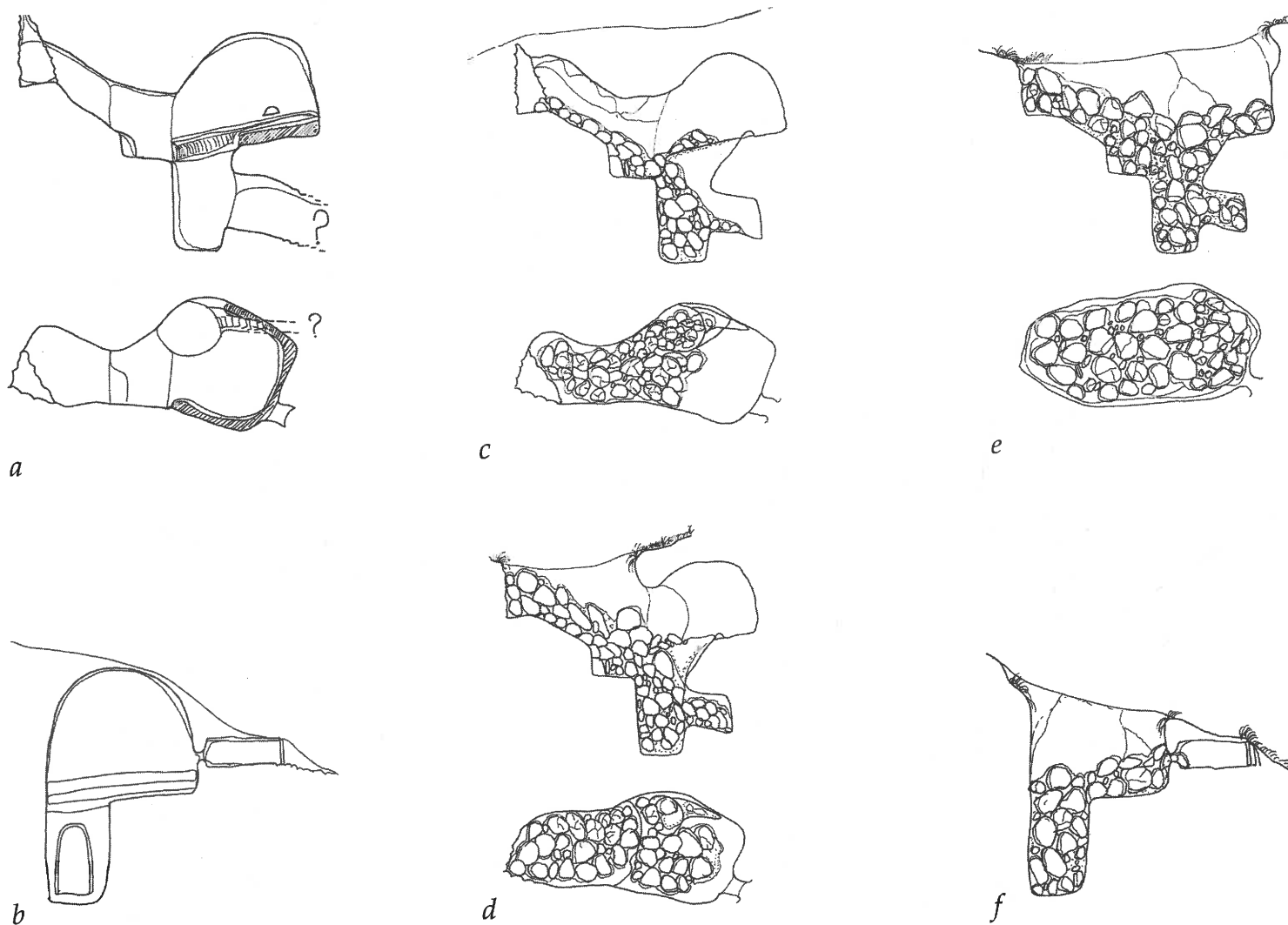


FIG. 3 - Ricostruzione della evoluzione accertata per la Grotta della Sibilla attraverso la descrizione o la documentazione attualmente conosciuta:

- a sezione longitudinale e planimetria della situazione presumibile all'atto della visita di A. De La Sale
 b traccia di sezione trasversale presumibile lungo l'asse che attraversa lo stanzone e passante per E (vedi fig. 2) all'atto della visita di A. De La Sale nel 1420
 c sezione longitudinale e planimetria della situazione presumibile della Grotta della Sibilla nel periodo compreso tra il 1946 ed il 1953
 d sezione longitudinale e planimetria della situazione presumibile della Grotta della Sibilla
 e sezione longitudinale e planimetria della situazione presumibile della Grotta della Sibilla dopo il 1965
 f traccia di sezione trasversale lungo l'asse che attraversa lo scomparso stanzone e passante per E (vedi fig. 2) nella situazione odierna

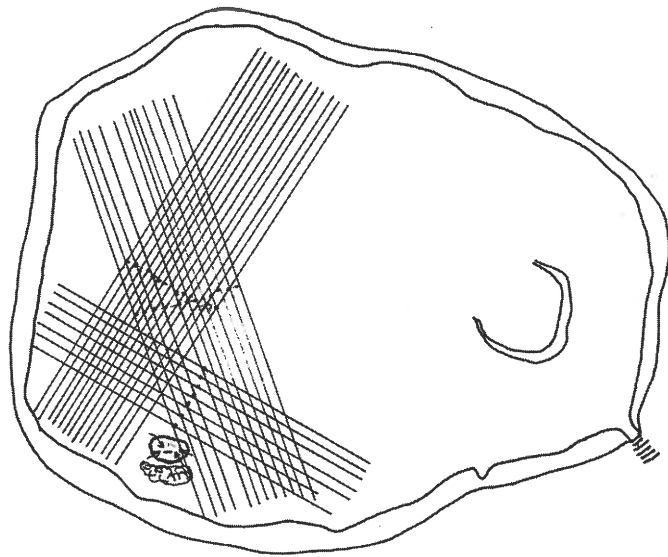
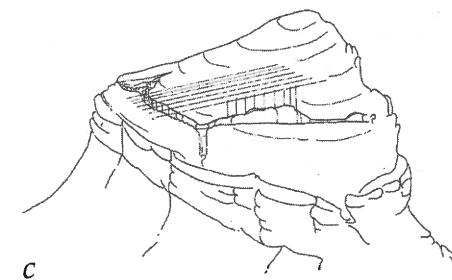
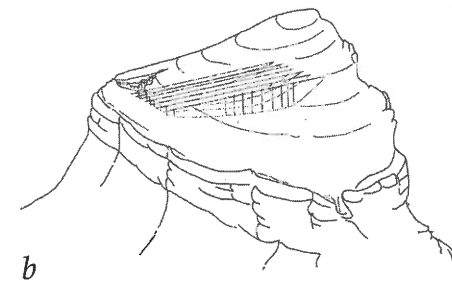
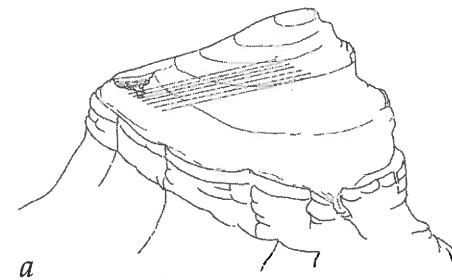


FIG. 4 - Schema planimetrico indicativo degli stendimenti per la indagine a mezzo strumentazione geoelettrica; i puntini indicano le anomalie riscontrate.

FIG. 5 Schema puramente indicativo delle indagini geofisiche condotte a mezzo di strumentazioni geoelettriche:

- a la corona della Sibilla e la Grotta; intorno alla grande buca sono stati effettuati gli stendimenti per le prove geoelettriche
- b la corona della Sibilla e la Grotta; riscontro evidente di anomalie fin dove consentito dalla portata della strumentazione geoelettrica
- c la corona della Sibilla e la Grotta; situazione ipotizzata sulla base dell'interpretazione dei risultati delle indagini geofisiche e la contemporanea correlazione con le informazioni del De La Sale sulle esplorazioni dell'ipotetica Grotta della Sibilla; oltre la frana si ipotizza una cavità caratterizzata da un cunicolo discendente, al termine del quale si apre un pozzo (...un abisso di orribile profondità...) che uscendo dai limiti di portata della strumentazione fa apparire come isolate le anomalie visibili in fig. 4, mentre si tratterebbe di un pozzo il cui attraversamento mediante un masso in bilico o una cengia di roccia ricoperta di fango (...si trova un ponte che non si sa di cosa sia



fatto...) porterebbe ad una galleria che va ampliandosi e così fino ad un'ampia sala (...c'è un grandissimo sentiero di cui non si saprebbe dare l'esatta immagine...), al termine della quale la cavità prosegue con un'angusto meandro (...si entra in una strettissima grotta, dove non si può procedere che uno dopo l'altro...), al termine del quale si entra in una piccola sala (...si arriva in un piccolo spazio completamente quadrato...) con una frana da forzare (... le porte di metallo che sbattono senza sosta ...).

Le terre della Sibilla appenninica, antico crocevia di idee scienze e cultura

FENOMENI LUMINOSI NELL'ATMOSFERA*

ULTIMA FRONTIERA DELLA NUOVA FISICA?

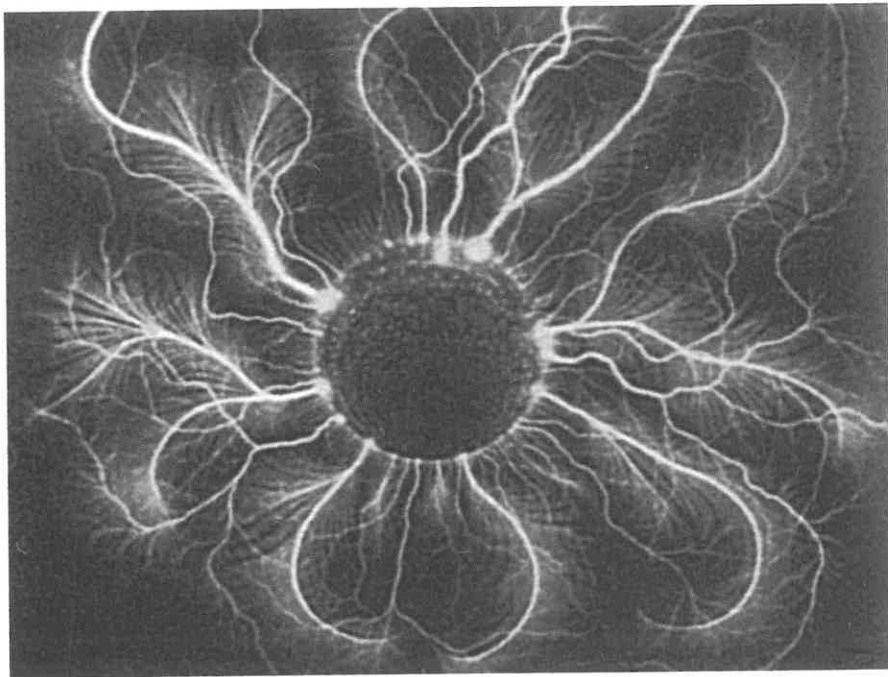
Massimo Teodorani**

RIASSUNTO

Come introduzione viene presentata una carrellata dei fenomeni luminosi atmosferici apparsi in varie aree del mondo, e viene data particolare enfasi alle zone in cui essi appaiono in maniera ricorrente. Viene descritto in particolare dettaglio il fenomeno luminoso norvegese di Hessdalen come evento prototipico della sua classe; in questo contesto vengono descritti e discussi i risultati ottenuti nel 1984 dalla stazione di misurazione strumentale norvegese facente capo al gruppo di ricerca "Project Hessdalen"; poi viene presentato lo status presente di tale gruppo, i suoi progetti futuri e la piena adattabilità del suo nuovo apparato strumentale allo studio quantitativo di fenomeni luminosi ricorrenti in qualunque altra parte del mondo. Viene successivamente presenta-

ta l'analisi recentemente effettuata dall'autore sui dati acquisiti dal Project Hessdalen nel 1984. Dopo aver tracciato un'introduzione sulle varie teorie proposte per spiegare il fenomeno, vengono definiti quantitativamente i requisiti

strumentali e i parametri fisici che si richiede di poter misurare in seguito a future misurazioni effettuate utilizzando come modello standard la nuova stazione osservativa adottata dal Project Hessdalen. Si presenta poi una strategia di azione mirata a fissare sia la metodologia d'indagine che le misure progettate per osservazioni da effettuare in zone italiane di ricorrenza del fenomeno. Si accenna infine agli effetti di interazione del fenomeno con le persone e se ne delineano le possibili cause.



SCARICA ELETTRICA

INTRODUZIONE

Fin dai primordi della storia umana si riportano eventi luminosi nel cielo. Furono descritti come prodigi celesti e la cultura delle varie epoche della civiltà umana ne attribui

* Nota degli Editori: la relazione viene pubblicata integralmente nel rispetto del rigore scientifico dell'autore.

** Astrofisico

sempre un'origine divina, angelica o diabolica. La superstizione di quei tempi impedì ogni possibilità di indagine obiettiva. Nei tempi recenti l'immaginario collettivo si è impossessato del fenomeno per attribuirne un'origine prevalentemente extraterrestre. In tutti i casi, dall'antichità fino ai giorni nostri i prodigi luminosi in cielo sono stati considerati alternativamente come una specie di "ancora di salvezza" atta a riscattare l'uomo da un'esistenza difficoltosa, oppure anche come una sorta di "presenza demoniaca". Un tempo gli dei o i loro messaggeri positivi o negativi. Oggi gli extraterrestri che, a seconda delle correnti, vengono considerati ora buoni e angelici, ora malvagi e cinici. La fantasia dell'uomo si è sempre adattata alla cultura e al livello tecnologico dell'epoca, ma non si è mai estinta. Il grande psicologo analitico Carl Gustav Jung tentò di interpretare questo bisogno dell'uomo di avvicinarsi ai mondi superiori tramite le luci in cielo, come una manifestazione dell'inconscio collettivo ²⁹. In questo caso il fenomeno, simbolizzante un vero e proprio "mandala", viene visto come una proiezione dell'inconscio e nasce nei momenti di crisi della storia umana, come bisogno di riscattare l'umanità da un'esistenza in cui il materialismo imperante impedisce alla spiritualità primigenia di estrinsecarsi e in cui l'angoscia per il futuro agisce come blocco. Ecco allora che quelli che in tempi recenti sono stati battezzati come "Ufo" giungono spesso in soccorso di un'umanità frustrata dalla sua stessa incapacità di realizzarsi con pienezza sia nella materia che nello spirito. In tempi recentissimi il movimento della cosiddetta "New Age" ha addirittura inglobato il fenomeno Ufo ⁶⁵ e la sua presunta origine extraterrestre come tramite per farne un elemento catalizzatore tra i "mondi bassi" e i "mondi alti", nel contesto di una riscoperta della spiritualità dell'uomo in armonia con un rinnovato rispetto per la natura in senso lato, Cosmo incluso.

Per quanto Jung parli di proiezione dell'inconscio collettivo, c'è però da dire con certezza che il fenomeno luminoso in se, quando non può essere spiegato da miraggi di vario tipo o fenomeni naturali anomali ^{68, 77}, non è una semplice fantasia, bensì è un fenomeno che esiste e persiste, che può essere fotografato ^{10, 22, 25} e che non di rado lascia per-

fino tracce sul terreno ⁶². Dunque trattasi di eventi in grado di interagire direttamente con il mondo fisico e talora anche con le persone. Proprio per tale ragione questo è un fenomeno che, per quanto non facilmente prevedibile, può di fatto essere sottoposto a misurazione ed analisi dalle scienze fisiche. Fino al momento in cui il fenomeno non ha potuto essere effettivamente misurato con strumentazione, la scienza ha ufficialmente snobbato lo studio dei cosiddetti "Ufo" per due ragioni fondamentali: 1. viste le fonti - i media in particolare - che trattavano e diffondevano (ma ciò succede anche adesso) le principali informazioni sul fenomeno stravolgendo anche gli studi di "ufologi" seri, lo scienziato canonico rischiava il discredito e la ridicolizzazione; 2. il fenomeno non appariva essere controllabile a piacimento come oggetto fisico della procedura sperimentale di impostazione galileiana. Già nel 1967 un comitato di scienziati facenti capo all'Università del Colorado ¹¹ decise di studiare una parte selezionata relativa alle testimonianze e alle fotografie disponibili del fenomeno. Ci si accorse ben presto del valore non scientificamente probante della testimonianza anche nell'ambito della più sofisticata procedura di analisi statistica. D'altra parte ci si rese anche conto che le foto del fenomeno accertate per essere reali e non frutto di falsi orchestrati, non sono comunque in grado di fornire, se effettuate con fotocamere tradizionali, informazioni fisiche di rilievo. Il gruppo del Colorado abbandonò dunque il progetto in quanto dopo circa due anni si accertò che, così trattato, il controverso argomento non poteva portare a nulla di concreto e quindi consentire alle scienze fisiche di effettuare un reale avanzamento. Ma ecco che ad un certo punto si riuscirono ad individuare zone del mondo in cui il fenomeno è di fatto spazialmente ricorrente. Questa ricorrenza spinse alcuni scienziati del tutto disincantati e ferrati nell'epistemologia che sta alla base della fisica, appunto quella canonica galileiana, a tentare di effettuare misurazioni. Da questo momento in poi, per quanto il fenomeno stesso rimanga sicuramente per ora il più grande rompicapo affrontato dalla fisica, è entrato di fatto nelle maglie e negli obiettivi della cosiddetta "nuova fisica". Di conseguenza, a differenza di quanto avveniva 20 anni fa, oggi gli scienziati riconoscono con più convinzione la realtà del fenomeno e

non temono più di manifestare il proprio interesse a investire fondi per la ricerca ⁵⁴. Ma soprattutto la ricorrenza del fenomeno luminoso in certe aree del mondo ha spinto qualche gruppo a piazzare strumentazione di misurazione, mirata a consentire lo studio della radiazione emessa da questi fenomeni luminosi in un ampio intervallo di lunghezza d'onda e di conseguenza la derivazione di parametri fisici. In questo modo il fenomeno è entrato di fatto nelle competenze della fisica fotonica e i metodi per misurarlo sono derivati direttamente da quelli astrofisici che normalmente hanno come oggetto lo studio della radiazione emessa dalle stelle. Nel caso astrofisico si può puntare con i telescopi un oggetto celeste una volta note le sue coordinate equatoriali. Nel caso del fenomeno luminoso questo non si può fare perchè il fenomeno va spesso soggetto a movimenti del tutto imprevedibili. Quello che invece si può fare è allertare prima e guidare poi l'apparecchiatura di misurazione nella giusta direzione, utilizzando un radar (in particolare) dal momento che il fenomeno luminoso, inteso come plasma ionizzato radiante, può di fatto riflettere le onde radar. Dunque, la tecnologia e la scienza attuale sono pronte ad attaccare questo problema. Il primo obiettivo è quello di acquisire dati trattabili secondo i canoni galileiani ⁷⁵, e questo, nonostante le difficoltà, si può fare. Si può fare perchè le difficoltà non sono assolutamente insormontabili e la tecnologia per superarle è disponibile da almeno 10 anni.

IL FENOMENO LUMINOSO NEL MONDO, SUA RICORRENZA SPAZIALE E TENTATIVI DI MISURAZIONE

Avvistamenti di luci notturne non identificate sono costantemente segnalati in qualsiasi parte del mondo ^{7, 10, 11, 22, 23, 25, 26, 36, 40}. Apparentemente il fenomeno è del tutto imprevedibile e proprio per questa ragione, quasi sempre il testimone si trova a essere preso di sprovvista senza essere in grado di valutare con precisione ciò che all'improvviso si trova di fronte. A volte, il testimone riesce ad effettuare fotografie. Luci notturne sono state viste non solo in luoghi isolati ma anche sopra grandi città e molto spesso hanno dato

luogo a interferenze elettromagnetiche con strumenti elettrici di vario tipo bloccandone temporaneamente il funzionamento ⁷² e hanno perfino causato "black out" in centrali elettriche ^{10, 25}. Tuttavia, in base alle testimonianze locali è stato possibile identificare gradualmente zone del mondo dove il fenomeno luminoso appare in maniera ricorrente ^{16, 23, 33, 38, 39, 47, 50, 51, 53}. La più famosa è la valle di Hessdalen in Norvegia anche perchè è stata l'area dove sono stati ottenuti i migliori dati di misurazione ^{50, 51, 52, 57, 59}. Ma possono essere ricordati a titolo esemplificativo anche la zona di Piedmont (USA), Marfa (USA), Yakima (USA), Twente (Olanda), Cluj Napoca (Romania), il vulcano Popocatepetl (Messico), le luci "Min-min" del deserto australiano, le cosiddette "luci di Bodhisattva" in Cina. In Italia forse le zone più importanti in tal senso sono la zona dei Monti Sibillini nelle Marche e il Monte Musinè a circa 30 km da Torino. Le migliori foto del fenomeno luminoso, se si escludono quelle del fenomeno di Hessdalen, non sempre sono state fatte in aree di ricorrenza, dove più spesso più che di fotografie si dispone di una consistente mole di semplici testimonianze umane o di vere e proprie leggende tramandate come tali dagli antichi. Inoltre capita spesso che luci notturne con caratteristiche in tutto e per tutto identiche a quelle avvistate in aree di ricorrenza, vengano avvistate all'improvviso anche in altre zone del mondo dove il fenomeno non si è mai presentato.

Il comportamento del fenomeno luminoso nel mondo (vedi Figure 1 e 2 a fine lavoro) è del tutto multiforme, in termini di forma, colore e regime di moto. La forma più frequente è quella dello sferoide, ma appaiono anche forme discoidali viste di taglio, forme allungate, forme triangolari od ogivali, molto spesso anche forme asimmetriche. Il colore è spesso bianco, ma altre volte anche giallo, rosso, verde o blu. Molto spesso si tratta di plasmoidi luminosi multipli caratterizzati da differenti colori, più spesso l'accoppiata bianco-rosso. Il regime di moto è talora rettilineo, più spesso del tutto casuale, a volte pendolare, oscillante o elicoidale. Oggetti di questo genere, che quasi mai emettono rumore, possono muoversi a velocità elevatissime (fino a 10000

km/h) e fermarsi all'improvviso. Possono scindersi in più parti e poi fondersi di nuovo in un'unica struttura. Possono rimanere in cielo per pochi secondi, così come anche per ore, sia in movimento che rimanendo immobili. In tutti i casi si tratta di "oggetti non strutturati", caratterizzati da un'apparenza del tutto evanescente senza contorni precisi. La loro luminosità può essere elevatissima, superando spesso 1 Kw di potenza⁶¹, e rimanere tale per tempi prolungati fino a 1-2 ore, fino a spegnersi di colpo. Altrettanto spesso tali oggetti sono stati visti pulsare in modo regolare o semi-regolare. Talora essi sembrano anche in grado di mandare fasci di luce apparentemente coerente simile al Laser verso terra. La loro direzione di percorrenza è spesso lungo l'asse nord-sud. Le quote sono spesso molto basse, da 1000 metri fino ad un metro da terra. Una caratteristica comune a tutte le zone di ricorrenza è che il fenomeno sembra manifestarsi in stretta vicinanza col terreno, spesso caratterizzato da valli e da montagne.

L'unico gruppo attualmente in grado di ottenere misurazioni del fenomeno luminoso in aree di ricorrenza è il "Project Hessdalen", un gruppo norvegese guidato dall'ingegnere Erling Strand. Questo gruppo riuscì nel 1984 a ottenere dati misurabili del fenomeno, utilizzando strumentazione di vario tipo^{50, 52, 57}. Lo stesso gruppo ha condotto campagne di misurazione anche nel corso di spedizioni nel deserto Australiano nel 1995 e in Messico presso il vulcano Popocatepetl nel 1996⁵³. Una simile campagna di misurazione fu effettuata tra il 1973 e il 1981 dal gruppo "Project Identification" guidato dal fisico Harley Rutledge⁴⁷ ma con risultati inferiori a quelli ottenuti dal Project Hessdalen. Sempre tra gli anni 70 e gli anni 80, nacque un gruppo di origine statunitense denominato "Project Starlight International" il cui scopo fu principalmente di progettare e costruire strumentazione di misurazione basata su mini-telescopi, sensori e laser telemetrici: la strumentazione fu piazzata in varie zone di ricorrenza del fenomeno e fu ottenuto qualche risultato. In Francia il gruppo SEPRa facente capo al CNES (il CNR francese) ha da poco messo in programma un progetto denominato "EuroCiel"⁵⁴ che è un

network di stazioni di monitoraggio con strumentazione ottica grandangolare da disporre in varie zone dell'Europa dove il fenomeno è ricorrente. Di fatto, a prescindere da esperimenti passati e progetti presenti^{47, 50, 55, 58}, l'unico gruppo che sta ancora conducendo attualmente misurazioni è il Project Hessdalen.

IL FENOMENO LUMINOSO DI HESSDALEN E I RISULTATI SCIENTIFICI OTTENUTI DAL "PROJECT HESSDALEN"

Si riporta qui in dettaglio l'esperienza del Project Hessdalen norvegese^{23, 50, 52, 57} perchè si tratta del progetto di ricerca che ha ottenuto i migliori risultati diventando per questa ragione un vero e proprio modello di riferimento per la ricerca sui fenomeni luminosi di carattere ricorrente in qualunque altra parte del mondo, sia in termini di esperienza passata che in termini di attività presente e progetti futuri.

Nel Dicembre del 1981 un fenomeno luminoso fece la sua apparizione in una valle della Norvegia centro-meridionale, la valle di Hessdalen, situata a sud-est di Trondheim, a circa 30 Km a nord-ovest della città di Røros e a una decina di chilometri dal confine con la Svezia. La valle è lunga circa 12 Km e, a quel tempo, ci vivevano solamente 150 persone. La valle è circondata da piccole montagne alte circa 800-1000 m. Dispersi nella zona ci sono solamente due piccoli villaggi denominati Hessdalen e Ålen. Pare che il fenomeno avesse fatto la sua comparsa ancor prima, subito dopo la fine della II guerra mondiale, ma a quanto sembra esso è stato divulgato solo di recente. Non esistono dati storici a sufficienza per poter costruire statistiche che possano essere di aiuto alla ricerca.

Il gruppo costituito dal Project Hessdalen effettuò nel periodo 1984-1985 una sistematica campagna di misurazione. Assodato che il fenomeno, come pura testimonianza, aveva assunto a quel tempo (fin dal 1981) proporzioni tali da scatenare una vera e propria psicosi nella popolazione

locale, il Governo Norvegese con l'appoggio del Dipartimento di Ricerca per la Difesa e dei Dipartimenti di Fisica delle Università di Oslo e di Bergen, decise di incaricare un gruppo di ingegneri ricercatori dell' Østfold College di Sarpsborg, di pianificare un progetto di monitoraggio strumentale con esecuzione a breve termine, al fine di tentare misurazioni del fenomeno. Venne così creato il "Project Hessdalen" ⁵⁰, un'organizzazione coordinata dagli ingegneri dell'Østfold College e guidata da Erling P. Strand, integrata dai fisici delle due università norvegesi e da personale scientifico straniero includente l'astronomo J. Allen Hyneck ²⁶, il fisico Harley Rutledge ⁴⁷ e lo studioso ed esploratore Paul Devereux ¹⁶ nel ruolo di consulenti esterni. Dopo aver valutato un questionario spedito a 3300 abitazioni presenti nella zona interessata dal fenomeno, le operazioni di monitoraggio presero il via il 21 gennaio del 1984.

Si decise di installare la strumentazione, nei pressi delle montagne, in due stazioni separate, delle quali una mobile su roulotte, una ad Aspåskjölen e una a Hersjøen, e si dette inizio ad una caccia sistematica che durò dal 21 gennaio al 26 febbraio 1984 e che vide avvicinarsi alle stazioni personale a rotazione, in modo da garantire che ci fosse sempre un certo numero di persone presenti nell'arco di tutta la giornata. La massima concentrazione di personale si ebbe comunque tra l'11 e il 25 di febbraio, coincidente anche con la massima densità di avvistamenti del fenomeno luminoso.

Lo scopo del personale era triplice:

a) Conteggiare e valutare in termini di *indice di stranezza* e di *indice di qualità* (entrambi oscillanti tra 0 e 10) ogni avvistamento visuale ²⁶.

b) Mettere a punto e controllare gli strumenti nel corso della fase di acquisizione dei segnali nelle varie bande di frequenza scelte per l'indagine.

c) Comunicare con walkie-talkie agli enti di comando ogni eventuale informazione di rilievo e coordinare il lavoro tra le due stazioni.

Gli strumenti messi a disposizione dall'organizzazione comprendevano:

1. Un Sismografo *MEQ-800* di tipo portatile con una sensibilità di 1.5 su scala Richter, utilizzato per verificare ogni eventuale relazione tra movimenti del terreno e fenomeno luminoso ³⁹.

2. Un Radar *ATLAS 2000* operante ad una lunghezza d'onda di 3 cm e con portata fino a 33 Km, utilizzato per determinare posizione, distanza, velocità e riflettività radar del fenomeno.

3. Un Analizzatore di Spettro a Radio-frequenza *Hewlett-Packard 8544L-RF/8552A-IF* operante nella banda 150 Khz-1250 Mhz, in coppia con un Rivelatore di Interferenza Radio e di campi elettromagnetici *Singer NM-25T* operante nella banda 150 Khz-32 MHz, entrambi collegati ad una Antenna a Banda Larga, utilizzato per verificare eventuali perturbazioni o distorsioni del campo elettromagnetico da parte del fenomeno.

4. Un Magnetometro *Fluxgate PM100* in grado di registrare fluttuazioni magnetiche su due canali corrispondenti alle direzioni Nord ed Est fino alla frequenza di 0.5 Hz, connesso ad un Detector *TOA Electronic Polyrecorder* per la registrazione di pulsazioni rapide del campo magnetico, entrambi utilizzati per verificare eventuali perturbazioni o distorsioni del campo magnetico da parte del fenomeno.

5. Un Laser *Spectra-Physics 155* di potenza compresa tra 0.4 e 0.76 mW e operante alla lunghezza d'onda di 6330 Å, utilizzato come apparato di "stimolazione" diretta del fenomeno luminoso.

6. Un Mini Contatore Geiger, utilizzato per la misura di eventuale radioattività emessa dal fenomeno o nelle sue immediate vicinanze.

7. Una Camera Infrarossa *FJW 80045*, utilizzata per verificare ogni eventuale traccia termica proveniente dal fenomeno.

8. Un buon numero di Teleobiettivi a Lente o a Specchio di varia potenza e alcune Videocamere, installati in posizione fissa su treppiede, utilizzati per la fotografia e la ripresa diretta del fenomeno luminoso.

9. Un certo numero di Reticoli di Dispersione a bassa risoluzione spettrale applicati all'obiettivo di un certo numero di macchine fotografiche, utilizzati per tentare di determinare il meccanismo di irraggiamento e misurare eventualmente la temperatura e per tentare di identificare il tipo di spettro (continuo o a righe) e la composizione chimica del fenomeno luminoso.

Occorre dire che non tutti gli strumenti furono operativi contemporaneamente, ma solo in fasi successive.

In seguito alle osservazioni visuali e alle misurazioni effettuate, si giunse ai seguenti risultati:

A. OSSERVAZIONI VISUALI

Vennero riportati 58 casi di avvistamento con indice di stranezza F variante tra 5 e 10 (quelli più inspiegati e di maggior valore scientifico ai fini della ricerca), 34 casi di avvistamento con indice di stranezza F variante tra 3 e 4, 18 casi di avvistamento di oggetti luminosi dalle caratteristiche dubbie (indice $F = 2$) e 84 casi di avvistamento accertato del passaggio di aerei. Per la valutazione dell'indice di stranezza e dell'indice di qualità - quest'ultimo è in sostanza una valutazione umana del "rapporto segnale/rumore" - venne composto un comitato locale formato da un minimo di due persone in modo da consentire una valutazione il più possibile obiettiva.

Gli oggetti avvistati in precedenza dalla popolazione locale ebbero una buona conferma anche in questa indagine sul campo: circa il 70% delle luci avvistate si muoveva lungo un asse Nord-Sud, furono visti molti dei tipi di luci indicate dalle testimonianze, in modo particolare le luci bianco-gialle, le luci con moto oscillante o pendolare, le luci con comportamento pulsante, casi di spegnimento improvviso delle luci, casi, non esattamente tipici, di puntamento di fasci luminosi in direzione degli osservatori e perfino il caso di una lucina rossa a fascio coerente simile al laser puntata sulla neve proprio vicino ai piedi di uno degli osservatori²³.

B. OSSERVAZIONI STRUMENTALI

1. Sismografia. Il Sismografo fu installato nel periodo 1-24 febbraio. Furono registrate 11 piccole scosse sismiche e una più forte, ma si poté accertare grazie ai consulenti di geologia e geofisica norvegesi che le scosse provenivano da zone distanti 70 Km dall'area di Hessdalen. Inoltre non risultò nessuna correlazione con il fenomeno luminoso.

2. Telemetria Radar. Il Radar fu operativo in zona nel periodo 21 gennaio-17 febbraio. Furono registrate 36 Tracce Radar, tutte con forti riflessioni. Solo 3 di queste coincisero esattamente con il fenomeno luminoso: in uno di questi casi fu possibile stimare una velocità $V = 30000$ Km/h, in un'altro caso la traccia radar si presentava con modalità intermittente mentre la controparte ottica non mostrava alcuna variazione di sorta. Tutte le altre non presentavano alcuna controparte identificata otticamente: una delle ragioni di questo poteva essere dovuta al fatto che, in base ad una stima preliminare approssimativa fatta della distanza del fenomeno luminoso dagli osservatori, il radar era stato successivamente aggiustato per agganciare solo oggetti ad una distanza non superiore ai 5.5 Km: in questo modo gli oggetti avvistati otticamente non collimavano come posizione con delle tracce radar di fatto registrate per il fatto di essere troppo lontani, mentre le tracce radar effettivamente acquisite potevano corrispondere a qualcosa di più vicino che, per qualche ragione, non si riusciva a vedere otticamente.

3. Radiometria. L'apparecchiatura per l'analisi dei segnali elettromagnetici a radiofrequenza furono operative nel periodo 29 gennaio - 19 febbraio. Nell'arco di questo tempo furono registrati 15 eventi dalle caratteristiche abbastanza peculiari e con duplice caratteristica del segnale. A. *Segnali denominati di Tipo 1*: si trattava di una componente a frequenza singola che poteva eventualmente essere spiegata con la presenza di un trasmettitore non identificato nella vallata. La frequenza del segnale variava nel range 130-1115 Mhz con un'ampiezza nel range 12.5-22.5 dB. Il segnale era caratterizzato da un "salto di ampiezza" (morfologia di tipo

"spike") transitorio con comportamento oscillante. B. *Segnali denominati di Tipo 2*: si trattava di diversi "spike" con ampiezza quasi uguale distanziati l'uno dall'altro di circa 80 Mhz su tutta la banda di frequenza tra 100 KHz e 1250 Mhz. Anche in questo caso l'ampiezza era oscillante e variava da un valore di 5 dB sopra la soglia di rumore a 25-30 dB nella fase di massimo. Fatta eccezione per 2 casi di Tipo 1, il fenomeno radio non mostrava in genere alcuna sincronicità con il fenomeno luminoso. Segnali Radio con morfologia a "spike" transiente sono stati registrati casualmente anche da altri ricercatori ^{47, 49}.

4. Magnetometria. Il Magnetometro poté registrare tutto il tempo eventi di fluttuazione Magnetica Lentamente Variabile, peraltro abbastanza nota nel campo della fisica terrestre, che non risultarono presentare alcuna correlazione con il fenomeno luminoso. L'apparato per la registrazione di Pulsazione fu disponibile soltanto dall'11 febbraio e fornì di fatto dal giorno 11 al giorno 14 e successivamente nei giorni 25 e 26 febbraio dati di rilievo. Si rilevò infatti Pulsazione del Campo Magnetico con ampiezza variabile nell'intervallo 0.5-10 g (1 g = 1 nT = 1 nanoTesla) nel corso di ben 64 eventi di durata variabile nell'intervallo 0.5-52 minuti (*). La Pulsazione accadeva effettivamente in concomitanza con il fenomeno luminoso (distanziata temporalmente di 0 min - 1 ora), tuttavia soltanto 8 furono gli eventi accaduti in esatto sincronismo con essa. Gli eventi di Pulsazione furono comunque interrotti o disturbati da 4 Tempeste Geo-Magnetiche della durata di 1-7 ore, già ben conosciute nell'ambito dell'interazione Sole-Terra.

* Va fatto peraltro notare che la stessa identica fenomenologia magnetica è stata poi riosservata da Erling Strand e Paul Devereux nel corso delle loro recenti spedizioni in Australia e in Messico ⁵³ in zone in cui il fenomeno è ricorrente. In questi casi però l'ampiezza magnetica risultò essere più elevata di oltre un fattore 100.

5. Test Laser. In occasione dell'avvistamento visuale di una luce con caratteristiche pulsanti avvenuto il 12 Febbraio, si decise di indirizzare il fascio Laser in direzione

dell'oggetto allo scopo di verificare la veridicità delle caratteristiche "foto-reattive" che erano state già segnalate da precedenti testimoni visuali. Questa caratteristica fu pienamente confermata, dal momento che ad ogni puntamento, la luce raddoppiò esattamente la frequenza di pulsazione: questo avvenne 8 volte su 9 tentativi.

6. Misure Geiger. Tutte le misure effettuate con il contatore Geiger non dettero alcun risultato. Il motivo era senz'altro dovuto al fatto che la distanza degli oggetti era troppo elevata per permettere la detezione di eventuale radioattività.

7. Fotografia Infrarossa. Anche in questo caso non ci furono risultati. Il visore IR fu puntato 2 volte verso oggetti lontani e non rilevò nulla molto probabilmente per via dell'eccessiva distanza e debole luminosità degli oggetti.

8. Fotografia Convenzionale. Furono scattate circa 100 foto degli oggetti avvistati che confermarono in buona parte il quadro dato precedentemente dai testimoni della vallata. Le foto furono spesso di ottima qualità e furono in grado di riprendere gli oggetti sia in fase di stazionarietà sia in fase di moto. Risultano anche due foto di oggetti completamente oscuri con forma oblunga e a ferro di cavallo ⁵⁰. Parte delle foto fu analizzata con un programma di elaborazione di immagini digitalizzate, tuttavia esso fu solamente in grado di rivelare l'effettiva veridicità del fenomeno ma non la sua natura. Le riprese video mostravano soprattutto punti molto luminosi in movimento di tipo casuale e dalle caratteristiche del tutto comuni ai pochi filmati di Ufo girati in molte altre parti del mondo.

9. Spettrografia. Utilizzando il Reticolo di Dispersione applicato ad alcune macchine fotografiche fu sfortunatamente possibile ottenere solamente 7 spettri del fenomeno luminoso e di oggetti con indici di stranezza e qualità giudicati non abbastanza soddisfacenti (F,G: 3-5), purtroppo tutti con rapporto segnale/rumore troppo basso per consentire un'analisi sufficientemente accurata.

10. **Malfunzionamento Strumentale.** In molte occasioni sia le macchine fotografiche a funzionamento elettronico che tutti gli altri strumenti andarono soggetti a "black-out" proprio nei momenti in cui il fenomeno era più vicino agli osservatori: se ciò non fosse successo è probabile che il materiale scientifico raccolto avrebbe potuto essere ben più ponderoso per un'analisi accurata.

Mai al mondo, furono effettuate investigazioni così massicce. Vi furono risultati, nel senso che si fu in grado di localizzare con una certa accuratezza le caratteristiche principali di radianza del fenomeno. Tuttavia non se ne comprese la legge fisica che lo produceva.

Nell'aprile del 1994 il Project Hessdalen organizzò un congresso⁵¹ mirato a promuovere quelle sinergie necessarie per approfondire la conoscenza del fenomeno luminoso sia in termini di requisiti tecnologici per la misurazione, sia in termini di trattazione del fenomeno in base ai metodi della fisica, sia in termini di strategie da adottare per raggiungere i fini della ricerca. A questo scopo furono invitati e riuniti scienziati di molte nazioni: il fisico statunitense David Fryberger, i fisici russi Boris Smirnov (candidato al Nobel), Edward Manykin, E.T. Protasevich, i fisici nipponici Yoshi Ohtsuki e Hideho Ofuruton, i fisici norvegesi Ole Løkberg, Ola Hunderi e Erlend Østgaard, il fisico svedese Arne Bergström, il fisico austriaco Gert Arnhoff, l'autore di questo articolo^{51, 55, 56, 57, 58, 59} in qualità di astrofisico, lo studioso britannico Paul Devereux, gli ingegneri elettronici norvegesi Erling Strand, Bjørn Gitle Hauge e Kjell Holden, l'ingegnere elettronico austriaco Harald Süß, lo studioso umanistico britannico Hilary Evans e infine il capitano delle forze armate norvegesi Rolf Knutsen.

Oggi giorno il Project Hessdalen ha lanciato e in parte messo in pratica una nuova iniziativa mirata ad ottenere dati sul fenomeno con apparecchiatura aggiornata, automatizzata ed estesa a nuovi strumenti di misurazione^{1, 51, 52, 56, 57, 58}. La scelta di tali apparecchiature è nata anche da consulenze relative alle misurazioni ottiche fornite dall'autore

di questo articolo nel periodo 1994-1995⁵⁶. Il Prof. E. Strand in collaborazione con il fisico tecnico Prof. Bjørn Gitle Hauge entrambi dell' Østfold College di Sarpsborg (Norvegia) e con l'assistenza di laureandi in ingegneria elettronica e informatica hanno completato il progetto di fattibilità per un nuovo complesso strumentale da utilizzare nell'immediato futuro.

LA NUOVA STRUMENTAZIONE

1. Un **Analizzatore di Spettro a Radiofrequenza** con larghezza di banda di 1 Ghz in connessione con 6 Antenne Multidirezionali di tipo Esagonale operanti in banda UHF nel range 450-860 Mhz. Lo strumento ha lo scopo di allertare il radar ed è in grado di determinare frequenza, potenza e direzione di qualunque segnale elettromagnetico. Lo strumento ha lo scopo di allertare il sistema 2.

2. Una **Apparecchiatura Radar** con portata nell'intervallo 0.4-60 Km operante a 3 cm e con possibilità di memorizzazione su VCR, capace di filtraggio di echi indesiderati, con potenza di picco del magnetrone di 10 KW e con capacità automatica di tracking; lo strumento ha lo scopo di allertare il sistema 3.

3. Un **Sistema di Puntamento Ottico** a mezzo di Videocamere CCD in bianco e nero in grado di tenere in punteria il fenomeno luminoso; lo strumento ha lo scopo di guidare il puntamento dei sistemi 4, 5, 6 e 7.

4. Un **Sistema per Fotometria Video e Fotografica** a mezzo di Videocamere CCD a colori con capacità di memorizzazione VCR, collegato ad un apposito monitor video, in grado di operare nell'intervallo 3500-8000 Å sia in modalità grandangolare (40°-60° orizzontalmente e 30°-50° verticalmente) che zoom (5°). Si intende utilizzare due di questi sistemi decentrati ciascuno in una stazione diversa. Lo strumento viene utilizzato per analizzare le caratteristiche di spettro continuo del fenomeno luminoso.

5. Una **Telecamera IR** collegata ad apposito monitor video e con capacità di memorizzazione VCR, in grado di operare nel range 8000-12000 Å, usata sia in modalità a grandangolo (20°x13.2°) che zoom (5°x3.3°). Alta sensibilità e

risoluzione spaziale assicurano la detezione di un "target" della forma di un uomo alla distanza di 3 Km.

6. Un **Analizzatore di Spettro Ottico** consistente in un complesso di reticoli di dispersione operanti nell'esteso intervallo globale 2000-12000 Å e con risoluzione spettrale media $1/DI = 2-4 \times 10^3$. I dispersori sono collegati ad una lente focale a mezzo di fibre ottiche. Lo strumento è utilizzato per analizzare simultaneamente le caratteristiche di spettro continuo e di righe dell'oggetto luminoso e per identificazione spettrochimica.

7. Un **Sistema Laser a Immagine Radar (LIDAR)** capace di una portata di 5 km, in grado di analizzare utilizzando il meccanismo della ricombinazione stimolata, in stretta sintonia con lo spettrografo, qualunque tipo di sostanza o gas conosciuto.

8. Un **Magnetometro** operante su 3 canali (Nord, Est, Ovest) in grado di effettuare 10 misurazioni al secondo con una risoluzione di 8 bit su ciascun canale. È lo strumento ottimale per misurare con efficienza pulsazioni magnetiche ad alta frequenza.

9. Un **Sismografo** con differenti capacità di risoluzione (12-24 bit).

10. Una **Stazione Atmosferica** in grado di misurare i dati meteorologici fondamentali: temperatura, umidità, pressione e anche il livello della radiazione solare.

11. Un **Sistema di Controllo dei Voli Aerei**, in grado di permettere un confronto incrociato tra i fenomeni luminosi radar-registrati a Hessdalen e il traffico aereo nell'area di Hessdalen.

12. Un completo **Interfacciamento Informatizzato** tra tutti gli strumenti e la possibilità di controllare e pilotare gli strumenti e di ricevere dati da una Stazione Remota posta all'Østfold College.

13. Possibilità di scaricare in tempo reale i dati acquisiti (foto incluse) direttamente sulla rete **Internet**, a immediata disposizione di tutti i ricercatori interessati ad effettuarne un'analisi ⁵².

Di tutta questa strumentazione opportunamente integrata nello *Hessdalen Interactive Observatory (HIO)* ⁵²,

sono tuttora operativi solamente i sistemi 1, 3, 8 e 13. Il sistema 3 (videocamera BN) viene per ora utilizzato esclusivamente come sistema di registrazione ottica del fenomeno e dalla fine di agosto 1998 ha consentito di registrare almeno 30 allarmi elettromagnetici in automatico (assieme al sistema 1) e di depositare le immagini acquisite ora per ora direttamente su Internet. Si è tuttora in attesa solamente di ulteriori fondi per implementare il resto della strumentazione che è stata scelta e in parte costruita appositamente.

Il complesso di strumenti recentemente scelti e sviluppati dal Project Hessdalen può e deve di fatto essere applicato allo studio dei fenomeni luminosi in qualunque altra parte del mondo.

L'autore di questo articolo, che ha mantenuto stretti contatti con il Project Hessdalen fino al tempo presente, ha anche proposto l'utilizzo di rivelatori addizionali per misure di precisione, come ad esempio: l'utilizzo di piccoli telescopi a riflessione, di un laser telemetrico, di uno spettrografo ad alta risoluzione, di un fotometro rapido a conteggio di fotoni e di un detector elettrostatico ^{55, 56, 58}. L'autore ha anche tracciato un programma preliminare per l'elaborazione e l'analisi dei dati fotometrici e spettroscopici relativi al fenomeno luminoso ⁵⁸.

ANALISI POSTUMA DEI DATI ACQUISITI NEL 1984 A HESSDALEN

L'autore di questo lavoro ha voluto tentare di analizzare alcuni aspetti del fenomeno di Hessdalen emersi dalle misurazioni effettuate dal Project Hessdalen nel 1984, utilizzando i dati gentilmente forniti dal Prof. Erling Strand, intendendo studiare la variabilità temporale del fenomeno in tutte le sue manifestazioni, possibili correlazioni tra i differenti parametri misurati del fenomeno e infine possibili correlazioni del fenomeno con l'attività solare giornaliera. Il carattere di questo studio è essenzialmente statistico e ha potuto solo tenere conto del fenomeno come un gruppo di punti distribuiti nel tempo. Il sistema temporale utilizzato è

la Data Giuliana (JD), usata per studi di precisione correntemente svolti nel campo della variabilità di oggetti astrofisici: in questo ambito si fissa il giorno 1 gennaio 1984 al valore di 5701 alle ore 12 e si aggiungono successivamente numeri interi corrispondenti ai giorni successivi e numeri decimali corrispondenti a ore e minuti intesi come frazioni di giorno. Sono stati eseguiti molti test di correlazione ma forse i risultati più importanti emersi da questa recente ricerca^{57, 59} possono semplicemente riassumersi nei seguenti punti:

A. Il fenomeno luminoso è approssimativamente periodico e tende a verificarsi con punte massime tra le ore 19.00 e le ore 21.00 (vedi Figura 3 a fine lavoro). Da ciò se ne deduce che il fenomeno appare a certe ore specifiche per ragioni, al momento ancora ignote, che sembrano legate alla rotazione terrestre.

B. Il fenomeno luminoso è preceduto, accompagnato e seguito da eventi magnetici (vedi Figura 4 a fine lavoro). Da questo risultato si deduce che sussiste una apparente evidenza di "struttura a plasmoido" con caratteristiche di radianza multiple e circoscritte.

C. Gli eventi di pulsazione magnetica sembrano capitare in concomitanza con una tempesta geomagnetica immediatamente successiva ad un massimo dell'attività solare (vedi Figura 5 a fine lavoro).

Da ciò si sospetta che particelle solari ad alta energia siano in grado di ionizzare l'aria fino a creare plasmoidi luminosi con caratteristiche magnetiche ed elettromagnetiche autonome. In particolare, perchè ciò avvenga proprio in zone localizzate come la valle di Hessdalen, si è indotti a ritenere che le particelle solari siano in grado di giungere fino a terra perchè le linee di campo magnetico che le guidano come un "binario ferroviario" potrebbero essere localmente deformate o perforate.

D. La caratteristica degli eventi di tipo "spike" a carattere ondulante talora registrati nelle onde radio rispecchia in parte la fenomenologia della "pulsazione radio" spesso registrata dai fisici solari in concomitanza dei massimi dell'attività solare.

Di fatto la possibilità che il sole possa essere la causa innescante del fenomeno luminoso⁵¹; Grigorev sembra essere supportata anche da una recentissima e rivoluzionaria teoria fisico-matematica di grande unificazione delle forze, il "Modello della Particella a Sfera di Luce" (teoria di Nordberg)³⁵, la quale basandosi su una riformulazione del concetto di tempo in fisica e tentando di unificare i campi elettrico E , magnetico M e gravitazionale G secondo la semplicissima formula $E \times B = G$, prevede che in natura possano esistere particelle elementari descritte come onde sferiche stazionarie e costituite da campi elettrici, magnetici e gravitazionali interconnessi. La teoria prevede che tali particelle abbiano le dimensioni più svariate, da quelle microscopiche di dimensione atomica, a quelle medie dell'ordine dei centimetri o dei metri, fino a quelle di dimensione astronomica più elevata (nuclei delle galassie). In tal contesto, si prevede in particolare che il sole nelle fasi di attività possa emettere macro-particelle luminose (radianti in più frequenze) in grado di penetrare nell'atmosfera terrestre e dare luogo quindi a fenomeni luminosi.

Il fatto che il fenomeno capitasse nel 1984 in concomitanza con i massimi dell'attività solare non significa però che questo sia un fatto reale. Potrebbe invece trattarsi di una coincidenza. In tal caso si potrebbe sospettare che allora "qualcos'altro" nel 1984 potrebbe essersi sovrapposto ai massimi dell'attività solare e alle conseguenti tempeste geomagnetiche. Pertanto, soltanto future misurazioni ripetute nel tempo con la nuova strumentazione potranno eventualmente confermare la validità della "interpretazione solare". D'altra parte la teoria di Nordberg è in grado di spiegare la formazione di "sfere di luce" anche in seguito a flessione o rottura all'interno delle rocce terrestri³⁵.

TEORIE ED IPOTESI PER SPIEGARE IL FENOMENO LUMINOSO

Vengono qui schematicamente riportate le teorie ed ipotesi invocate per tentare di spiegare i fenomeni luminosi atmosferici osservati nel mondo. Dal punto di vista della

fisica canonica la struttura di un plasmoide luminoso può essere descritta in base a due fondamentali definizioni supportate da modelli teorici e invocate per spiegare il cosiddetto "fulmine globulare": A. Concentrazione ionizzata di gas "aerogel" riscaldato dall'interno da onde termiche ^{48, 51}: Smirnov; B. Concentrazione ionizzata di gas innescata da un campo elettrico autoristretto ⁵¹: Arnhoff.

A prescindere dalla possibile costituzione intrinseca di un tale sfuggente oggetto della fisica ci si chiede però cosa esattamente sia in grado di innescare la formazione di un plasmoide luminoso di tal fatta e poi, più generalmente, farlo apparire in atmosfera. Si elencano via di seguito tali cause in ordine di importanza e attendibilità.

1. STRESS TETTONICI. In questo caso si prevede l'azione di un effetto piezoelettrico nelle rocce, cosa che comporta la simultanea liberazione di cariche elettrostatiche e l'emissione di onde radio a bassa frequenza che possono creare "vortici di plasma" nell'aria ^{16, 32, 33, 39, 51}: Devereux, Zou, ⁶⁰. È una teoria che, con le sue varianti, presenta un elevato grado di probabilità di essere appropriata dal momento che la correlazione tra teoria, basata sulla fluidodinamica non-lineare, ed osservazioni è piuttosto elevata.

2. RAGGI COSMICI. Questa teoria, la quale comporta l'effetto ionizzante prodotto da alcune componenti dei raggi cosmici ^{11, 45}, intesi questi come particelle ad alta energia di provenienza cosmica, presenta diverse varianti costituite da componenti diverse dei raggi cosmici. Tra queste la più sofisticata dal punto di vista matematico e la più attendibile in termini di confronto diretto con le osservazioni dei fenomeni luminosi è quella che prevede l'azione di monopoli magnetici e "Vortons" ⁵¹: Fryberger, ⁶³. Un'altra variante, non ancora completamente matematizzata, ma piuttosto attendibile dal punto di vista osservativo, è quella che prevede l'azione di "particelle standard" (protoni ed elettroni liberi) prodotte dall'attività solare ⁵¹: Grigorev, ^{58, 59}. Inoltre, sono state proposte a livello di ipotesi ⁵⁸ anche varianti che

invocano particelle di antimateria ¹⁵, mini buchi-neri ^{69, 71} e materia barionica ⁷⁰, ipotesi sulle quali si sta tuttora lavorando per fare in modo che, con l'aiuto delle osservazioni, esse diventino teorie a tutti gli effetti.

3. RADIOATTIVITÀ. In questo contesto si parte dall'assunzione che le particelle Gamma prodotte dalla eventuale radioattività presente nel terreno possano ionizzare l'aria e conseguentemente innescare la formazione di plasmoidi luminosi in atmosfera ¹¹.

4. FLUTTUAZIONI QUANTISTICHE DEL VUOTO. Questa recente teoria si basa su solide argomentazioni di fisica teorica che prevedono che perturbazioni in seno alla materia possano occasionalmente liberare l'energia di punto zero del vuoto (ZPE) ^{31, 41}. È per ora suffragata solo dalla conseguenza di alcuni esperimenti utilizzando acceleratori di particelle che hanno dimostrato che sotto particolari condizioni, particelle elementari possono nascere dal nulla ⁴¹.

5. ELETTRICITÀ ATMOSFERICA. In tal caso si prevede che scariche di fulmine o similare attività elettrica prodotta dall'atmosfera o dalla ionosfera possano innescare il fenomeno luminoso ^{8, 11, 68}. Si tratta comunque di una teoria insoddisfacente in quanto non è in grado di confrontarsi col fatto che il fenomeno indagato in questo contesto si verifica a quote molto basse e col fatto che la sua luminosità può restare più o meno costante per tempi molto prolungati.

6. METEORE. Questa teoria assume che il passaggio di meteore sia in grado di ionizzare l'aria e modificarne il regime elettrostatico ⁵⁸. Di fatto sfere o scintille secondarie di luce sono state osservate non di rado in concomitanza con il passaggio in atmosfera di meteoroidi ma in nessun caso il fenomeno durava più di pochi secondi.

7. DINAMO TERRESTRE. In questo contesto, a livello di ipotesi e in analogia con quanto accade in certe stelle dalle caratteristiche magnetiche ¹⁹, si è proposta l'idea che l'interazione tra campo magnetico terrestre, rotazione della

Terra e convezione atmosferica possa essere in grado di creare particelle elettrostatiche capaci talora di ionizzare l'aria⁵⁸. È una teoria abbastanza ragionevole ma non ancora suffragata da una sufficiente analisi quantitativa dal punto di vista teorico.

8. CAUSE ARTIFICIALI. Questa teoria comporta 3 varianti ben distinte. La prima variante prevede che trasmettitori di onde elettromagnetiche a bassa frequenza - come ad esempio certe apparecchiature radar ad elevata potenza - siano in grado di ionizzare l'aria e conseguentemente dare luogo alla creazione di plasmoidi luminosi⁵⁸. La seconda variante invoca la presenza di "aeronavi non convenzionali" non visibili nella banda ottica la cui propulsione presumibilmente di natura elettromagnetica potrebbe avere come sottoprodotto quello di essere in grado di ionizzare l'aria, tramite la eventuale liberazione di micro-onde o ultrasuoni, caratteristiche queste in grado di ionizzare l'aria e di dare luogo quindi in particolari circostanze alla formazione di plasmoidi luminosi⁵⁸. La terza variante prevede che i fenomeni osservati siano essi stessi "aeronavi non convenzionali" a propulsione elettromagnetica il cui scafo è completamente o parzialmente illuminato e con effetti altamente ionizzanti dell'atmosfera circostante: in tal caso la non visibilità di una struttura dello scafo sarebbe dovuta alla formazione di un alone di ionizzazione ad elevatissima opacità^{30,58}. Come si può constatare le varianti 2 e 3 sono a loro volta legate da un comune denominatore. Nessuna di queste 3 teorie, per quanto meno irragionevoli di quanto il senso comune sembri far credere, è stata provata. Inoltre non esistono prove concrete di visitazione extraterrestre o ancor più esoticamente, "extradimensionale"⁴, ma esistono modelli di fisica teorica e progetti di bioastronomia solidamente costruiti che prevedono indirettamente questa possibilità^{5, 9, 13, 14, 17, 18, 21, 34, 37, 41, 46, 73, 74, 79, 80, 81, 82}. Molto più improbabile è invece la possibilità che l'attuale civiltà umana sia stata o sia tuttora in grado di sviluppare sistemi di propulsione in grado di vincere la gravità a mezzo di forti campi magnetici rotanti ottenuti dal passaggio di forti correnti in materiali superconduttori (possibilità che si sta

comunque investigando tuttora con la "electro-gravitics"⁹). Esistono invece chiare evidenze che il terreno interessato da molte di queste luci è andato più volte soggetto ad un forte irraggiamento da microonde^{62, 67}. Tutte e 3 le teorie esposte possono essere rigorosamente provate o confutate con opportuna strumentazione di misurazione e tests⁵⁸.

9. ANTI-PLASMA. In questo caso siamo in ambito puramente fenomenologico e la teoria che ne può nascere ha un valore puramente empirico. In questo ambito si invoca un "quinto stato della materia", con caratteristiche fotocinetiche e dall'apparenza di struttura di tipo neurale o comunque molto organizzata anche geometricamente. Tali manifestazioni luminose sono state spesso osservate in prossimità di vulcani^{2, 51}: Bach.

10. BIO-ENERGIA. Questa teoria, la quale per certi aspetti richiama la precedente, attribuisce il fenomeno luminoso all'esistenza di una "energia vitale primordiale" definita come "orgone" in seguito agli studi sperimentali dello psicologo, diventato in seguito fisico, Wilhelm Reich^{12, 42}. È una teoria, che potrebbe anche definirsi di carattere bio-fisico, ma che stravolge completamente i modelli adottati dalla fisica e dalla biologia.

Il problema maggiore incontrato per spiegare la fenomenologia incontrata nella realtà può sintetizzarsi nel seguente obiettivo: trovare una teoria che sia in grado di spiegare per quale ragione il fenomeno luminoso può restare acceso a volte anche per tempi fino a 2 ore⁵⁸ e con potenze luminose fino a 1 Kw e oltre^{22, 50, 53, 61}. Occorre cioè un efficiente "meccanismo energizzatore" esterno in grado di alimentare il fenomeno luminoso e di operare continuamente senza scaricarsi in tempi brevi. Un gas ad alta pressione in stato di ionizzazione, come si pensa sia un plasmoido luminoso secondo le teorie più accreditate⁵¹: Smirnov, Arnhoff e le più recenti sperimentazioni di laboratorio⁵¹: Manykin, Protasevich, invece non può sopravvivere più a lungo di pochi minuti dopo essere stato innescato da una singola scarica di micro-onde (ad esempio).

L'autore di questo lavoro, assieme al Prof. Strand, al fine di pianificare i futuri tests strumentali, ha preparato un progetto di ricerca⁵⁸ di circa 100 pagine in cui si delineano le scelte strumentali e tutti i tests richiesti (circa 80) per provare o confutare ciascuna delle teorie sopra esposte. Tale progetto è stato approvato e si spera di metterlo in pratica, fondi permettendo, nel corso di future misurazioni.

DEFINIZIONE DEI PARAMETRI FISICI CHE POSSONO ESSERE DEDOTTI DA OSSERVAZIONI OTTICHE E IN ALTRI DOMINI DI LUNGHEZZA D'ONDA

Vengono qui di seguito discussi i parametri fisici fondamentali che occorre ottenere utilizzando opportuni sensori^{1, 52, 55, 56, 57, 58} - in riferimento alle scelte effettuate dal Project Hessdalen per la ricerca presente e futura - tramite una misura dei quali è di fatto possibile provare o confutare le varie teorie proposte⁵⁸. È di fondamentale importanza ribadire che lo stesso apparato strumentale adottato recentemente dal Project Hessdalen incluse le sue eventuali estensioni^{1, 52, 57, 58}, proposto come apparecchiatura ottimale per misurare un fenomeno luminoso, può essere adottato per qualunque altra località del mondo in cui il fenomeno si manifesta con ricorrenza. Per questa ragione si assume che l'apparato usato e/o progettato per misurare il fenomeno di Hessdalen, possa essere adottato come vero e proprio modello per qualunque altra osservazione. Si assume in particolare che un tale apparato strumentale possa essere duplicato per studiare il fenomeno luminoso in Italia, ad esempio, e che la stazione strumentale, opportunamente "shelterizzata", possa essere agevolmente spostata in qualunque zona del territorio interessata dal fenomeno.

Si dimostrerà che i parametri fisici ricercati sono esattamente gli stessi parametri che un astronomo può ottenere in seguito all'osservazione della luce dei corpi celesti³. In questo ambito specifico la differenza sta nel fatto che, mentre un oggetto astronomico può essere agevolmente puntato con un telescopio una volta note le sue coordinate equatoriali,

un fenomeno luminoso atmosferico è invece caratterizzato da regimi di moto del tutto imprevedibili. Tuttavia è possibile effettuare anche in questo caso misurazioni perchè si assume che tutta la strumentazione (ottica in particolare) sia letteralmente guidata da un apparato radar di puntamento e inseguimento⁷⁸; ciò è possibile dal momento che tutti i fenomeni di plasma atmosferico hanno una forte marcatura radar⁵¹: Fryberger. La filosofia è dunque identica a quella utilizzata dai sistemi optronici radar-guidati di controllo del tiro usati nel mondo militare per guidare missili aria-aria o cannoncini verso un bersaglio aereo⁴³: l'unica differenza sostanziale è che in questo caso al posto dei missili e dei cannoncini verrebbero utilizzati sensori di misurazione.

A. Parametri Geometrici e Cinematici del Fenomeno Luminoso

Distanza d

La distanza d viene calcolata direttamente per mezzo del radar o della telemetria laser⁴³. Questa misurazione può essere aggiornata ogni unità di tempo opportunamente scelta (tipicamente: il secondo).

Altezza Lineare h

L'altezza lineare h viene calcolata mettendo in relazione d con l'altezza angolare A, in base alla formula:

$$h = d \cdot \sin(A)$$

Dimensione Lineare S

La dimensione lineare S viene calcolata mettendo in relazione la dimensione angolare α , determinata direttamente effettuando misurazioni su un fotogramma CCD, con d, in base alla formula:

$$S = d \cdot \tan \alpha$$

La separazione lineare Z di due oggetti vicini viene calcolata mettendo in relazione la separazione angolare θ , determinata direttamente effettuando misurazioni su un fotogramma CCD, con d , in base alla formula:

$$Z = d \cdot \tan \theta$$

In generale, la possibilità di ottenere le quantità S e Z è strettamente dipendente dalla capacità di risoluzione spaziale della camera CCD. Per questa ragione è importante che il sensore CCD²⁸ possa essere costituito da una matrice di "pixel" con numero di pixel e con dimensioni del singolo pixel che siano rispettivamente il più grande e le più piccole possibili.

Velocità di Trasferimento V

La velocità di trasferimento V viene calcolata determinando per mezzo del radar il tempo impiegato dall'oggetto ad attraversare due punti spazialmente contigui e mettendo in relazione con la rispettiva distanza misurata.

B. Parametri Fotometrici del Fenomeno Luminoso

I parametri fotometrici^{24, 27, 30, 44, 51}: Teodorani, 55, 64 vengono qui fissati assumendo che i dati vengano acquisiti con sensori di analisi fotonica rappresentati da camere CCD²⁸, in accoppiamento eventualmente con fotometri rapidi a conteggio di fotoni^{64, 55}, connesse con obiettivi di vario tipo (inclusi piccoli telescopi a riflessione) che servano come collettore della radiazione.

Luminosità Apparente $F_{\Delta\nu}$

Ci si aspetta che ciò che si finirebbe per misurare su

un'immagine CCD di un fenomeno luminoso, debba essere una "sorgente estesa" che sottenda un angolo solido Ω , avente un'intensità superficiale B ad un dato intervallo di frequenza $\Delta\nu$, ed un flusso superficiale dato dalla formula:

$$F_{\Delta\nu} = \int_{\Omega} B_{\Delta\nu} d\omega$$

(ω è l'elemento infinitesimale di angolo solido), dove l'integrale va esteso su tutta la superficie apparente della sorgente luminosa. Il flusso $F_{\Delta\nu}$ è di fatto una misura della luminosità apparente dell'oggetto luminoso, che può essere ottenuta in seguito al processamento di un'immagine CCD.

Luminosità Intrinseca $L_{\Delta\nu}$

Mettendo in relazione il flusso superficiale $F_{\Delta\nu}$, misurato per mezzo della fotometria CCD, con la distanza d che viene ottenuta per mezzo del radar e/o del laser, si può calcolare la luminosità intrinseca $L_{\Delta\nu}$ del fenomeno luminoso, utilizzando la formula:

$$L_{\Delta\nu} = 4\pi \cdot d^2 \cdot F_{\Delta\nu}$$

Indice di Colore δL

L'indice di colore è definito in questo caso come $\delta\lambda = L_{\Delta\nu 1} / L_{\Delta\nu 2}$, dove $L_{\Delta\nu 1}$ e $L_{\Delta\nu 2}$ sono due valori di luminosità intrinseca ottenuti in due differenti intervalli di frequenza. Usando i filtri disponibili U, B, V, R, I, si è in grado di calcolare le luminosità intrinseche $L(U)$, $L(B)$, $L(V)$, $L(R)$, $L(I)$ e in seguito di costruire gli indici di colore $L(U)/L(B)$, $L(B)/L(V)$, $L(V)/L(R)$, $L(R)/L(I)$. Questa misurazione è molto simile a quella che normalmente si ottiene dalle classiche osservazioni astronomiche mirate alla costruzione dei diagrammi di Hertzsprung-Russel^{3, 30}.

Intensità Superficiale Intrinseca $I_{\Delta\nu}$

Questa quantità è legata all'intensità superficiale B tramite la relazione:

$$I_{\Delta\nu} = 4\pi \cdot d^2 \cdot B_{\Delta\nu}$$

In particolare, si assume che $I_{\Delta\nu}$ acquisti lo stesso valore all'interno di "contorni isofotali" in base ai quali l'intera superficie del fenomeno luminoso viene suddivisa. Al fine di ottenere la quantità $I_{\Delta\nu}$, si è necessariamente obbligati ad effettuare "fotometria spaziale differenziale" di un oggetto esteso caratterizzato da una dimensione lineare S . La misurazione consiste in questo caso nel calcolare, ad un dato intervallo di frequenza fissato $\Delta\nu$, il gradiente di intensità $dI_{\Delta\nu}/dr$, dove r è definito nell'intervallo $0 \leq r \leq S/2$. Questo è senz'altro un obiettivo ragionevole, dato che si può aspettare che l'intensità superficiale intrinseca del fenomeno luminoso non sia uniforme su tutta l'area di emissione. La misurazione del gradiente di intensità richiede che si utilizzino 2 varianti, cioè le quantità $dI_{\Delta\nu}/dr$ e $d\delta I/dr$ (questa, più propriamente definita come "gradiente di colore", dove δI è l'indice di colore espresso come rapporto delle intensità superficiali in due differenti intervalli di frequenza).

Luminosità Totale L_T

Se si intende quantificare la luminosità totale L_T di un dato fenomeno luminoso, è necessario integrare i valori della luminosità intrinseca su tutta la banda di osservazione, che va da $\nu_1 = 3500 \text{ \AA}$ a $\nu_2 = 11600 \text{ \AA}$ nella banda ottica, ma che può essere estesa eventualmente al vicino UV e al vicino IR. In tal caso si ottiene:

$$L_T = 4\pi \cdot d^2 \cdot \int_{\nu_2}^{\nu_1} F_{\Delta\nu} d\nu = 4\pi \cdot \left(\frac{S}{2}\right)^2 \cdot \sigma \cdot T_E^4$$

dove, in particolare, σ è la costante di Stefan-Boltzmann, e T_E è la temperatura effettiva del fenomeno luminoso. È molto facile notare dalla formula sopra che, dopo aver ottenuto misurazioni di L_T e di S seguendo le procedure descritte precedentemente, è di fatto possibile ricavare la temperatura effettiva del fenomeno luminoso. Una misurazione di temperatura può essere ottenuta solo nel caso che si possa accertare mediante misurazioni spettroscopiche dello spettro continuo, effettuando opportuni confronti con la teoria di Planck⁶, che il fenomeno luminoso produce luce con un meccanismo di emissione termico^{30, 44}. Questa quantità chiamata anche "luminosità bolometrica", normalmente ottenuta in astrofisica osservativa se si dispone di misurazioni simultanee in più lunghezze d'onda, è il mezzo che permette di effettuare confronti con la teoria matematica dell'evoluzione stellare³.

Periodo di Pulsazione P_p

Se si è in grado di ottenere un numero molto elevato di immagini CCD - ad esempio, 100-200 immagini a breve distanza di tempo - di un dato fenomeno luminoso durante una singola sessione osservativa, è allora possibile misurare, fissato un dato intervallo di frequenza $\Delta\nu$, il periodo di pulsazione P_p (se presente). P_p comporta la variazione temporale pulsazionale della luminosità intrinseca $L_{\Delta\nu}$, dell'intensità intrinseca $I_{\Delta\nu}$ e dell'indice di colore dL . Comunque, dal momento che ci si può attendibilmente aspettare che una possibile pulsazione possa variare da 0.001 secondi a qualche minuto, è realistico asserire che una camera CCD non è il tipo di sensore più adatto a registrare pulsazioni periodiche rapide, proprio per via dei tempi di lettura troppo lunghi (circa 20 secondi) di questo tipo di detector. Pertanto, al fine di effettuare efficientemente questa ricerca mirata a studiare una eventuale "pulsazione del fenomeno luminoso", occorre accoppiare alla modalità osservativa con CCD un uso complementare e intensivo della fotometria

rapida a conteggio di fotoni^{55, 64}. La ricerca e la conseguente misurazione di effetti pulsazionali del fenomeno luminoso è fortemente incoraggiata, dal momento che precedenti competenti testimonianze visuali, fotografiche e filmate riportano spesso questa evidenza^{22, 23, 26, 47, 50}.

C. Parametri Spettroscopici del Fenomeno Luminoso

I parametri spettroscopici^{20, 27, 51}: Teodorani, 58, 66 vengono qui fissati assumendo che i dati vengano acquisiti con sensori di analisi fotonica, rappresentati da camere CCD direttamente connesse con opportuni elementi disperdenti (prismi, reticoli o "grisms"), che consentano di effettuare la spettrografia della luce di un fenomeno luminoso. Similmente al caso precedente, in questo caso il blocco "camera CCD - elemento disperdente" deve essere a sua volta necessariamente connesso con obiettivi di vario tipo (inclusi piccoli telescopi a riflessione) che servano come collettori della radiazione.

Uno spettro è una vera e propria carta di identità di un oggetto fisico, dato che ne può fornire il comportamento a livello di fisica atomica. Nel caso di un oggetto luminoso è cioè possibile verificare se la luminosità proviene da un corpo (che può essere un semplice gas) riscaldato o se la radiazione è prodotta da meccanismi non-termici^{30, 44}. In particolare, se si tratta di un plasma, cioè gas ad alta pressione e temperatura, è possibile verificare tramite la spettrografia se gli atomi sono ancora legati al nucleo ma in uno stato quantico eccitato, oppure se essi sono parzialmente o totalmente ionizzati: nel primo caso si ha uno spettro a righe, mentre nel secondo caso si può avere rispettivamente uno spettro continuo con righe sovrapposte oppure uno spettro continuo puro.

Sulla base della configurazione fisica di un fenomeno luminoso, ci si possono aspettare 3 differenti tipi di caratteristiche spettrali:

1. Il fenomeno luminoso è un "plasmoide", cioè un gas caldo, totalmente ionizzato. In tal caso non si osservano

righe ma solo uno spettro continuo dovuto ad un totale equilibrio termodinamico tra radiazione e materia.

2. Il fenomeno luminoso è un "plasmoide" eccitato o ionizzato solo parzialmente. In tal caso ci si aspetta di osservare anche righe di emissione dovute a righe o bande dell'ossigeno e/o dell'azoto atmosferici.

3. Il fenomeno luminoso è dovuto ad un corpo solido riscaldato ad elevate temperature, in grado di riscaldare anche il gas atmosferico circostante. In tal caso ci si aspetta di osservare bande molecolari in emissione, dovute a particolari elementi chimici prodotte dal materiale riscaldato di cui il corpo è costituito, mescolate a righe o bande di emissione dell'ossigeno e/o dell'azoto.

Parametri Termodinamici

Dalla misurazione della "larghezza equivalente" e della "larghezza a metà altezza"²⁰ di ogni eventuale riga di emissione o banda, si è in grado di derivare i principali parametri termodinamici - la temperatura T , la pressione P , la densità ρ e la composizione chimica m - del fenomeno luminoso in se e, nella maggioranza dei casi, del gas atmosferico con stati quantici eccitati^{6, 30, 66}. Nel caso invece che lo spettro dell'oggetto luminoso non presenti righe di emissione, è possibile misurarne la temperatura direttamente dallo spettro continuo. Dal momento che ci si aspetta che uno spettro continuo di natura termica sia in grado di riprodurre più o meno strettamente una curva di Planck^{6, 30}, è necessario determinare la lunghezza d'onda precisa λ_{max} a cui l'intensità dello spettro continuo raggiunge il suo valore più alto. Usando questa procedura la temperatura T può essere derivata dalla "legge dello spostamento di Wien" definita dalla semplicissima equazione:

$$\lambda_{max} \approx 0.29 \cdot T^{-1}$$

In tal caso l'acquisizione di uno spettro a bassa dispersione può essere considerato sufficiente per una misura preliminare di T .

Velocità di trasferimento V_{rad}

Se l'oggetto luminoso si muove molto rapidamente, il centro delle righe (o bande) di emissione può essere spostato di una quantità che definisce l'"effetto Doppler"^{20, 30}:

$$\Delta\lambda = \pm (\lambda_{\text{lab}} - \lambda_{\text{ufo}}) = \pm (\lambda_{\text{lab}} \cdot V_{\text{rad}}) / c$$

dove c è la velocità della luce, λ_{ufo} è la lunghezza d'onda spostata verso il blu o verso il rosso del centro della riga o banda di emissione prodotta dal fenomeno luminoso, λ_{lab} è la "lunghezza d'onda a riposo" di una banda o riga di emissione di laboratorio prodotta da un analogo gas e V_{rad} è la velocità radiale dell'oggetto luminoso. Questo metodo per determinare la velocità di trasferimento può essere strettamente accoppiato con il metodo radar. Per via dell'alta precisione richiesta, tale misurazione può essere assicurata solo usando spettrografia a media o bassa dispersione^{27, 58}.

Occorre dire che nel caso che il fenomeno luminoso sia prodotto da un corpo solido incandescente che attraversa l'atmosfera riscaldandola^{51: Teodorani, 55}, ci si aspetta che le righe di emissione dovute al gas atmosferico riscaldato non mostrino alcun spostamento Doppler, poichè ci si attende che i processi di eccitazione-ionizzazione dovuti alle transizioni atomiche attraversate dal mezzo atmosferico circostante abbiano luogo solo quando il presunto oggetto solido incontra un dato punto di un'atmosfera quasi-stazionaria ad un dato istante.

In tale circostanza le righe di emissione atmosferiche potrebbero solo essere soggette ad allargamento per via di moti turbolenti nel gas, i quali possono essere una mescolanza della normale turbolenza atmosferica ed un possibile "fattore di turbolenza addizionale" che potrebbe essere indotto dalla superficie dell'oggetto caldo o da qualche altro tipo di sorgente di riscaldamento (come potrebbero esserlo le microonde, o un campo magneto-idrodinamico).

Velocità di Rotazione V_{rot}

Nel caso l'oggetto luminoso sia fortemente rotante, si potrebbero osservare bande o righe di emissione il cui profilo e allargato rotazionalmente di un fattore Doppler^{20, 30} dato dalla formula:

$$\Delta\lambda = \pm (\lambda_{\text{lab}} \cdot V_{\text{rot}} \cdot \sin i) / c$$

dove V_{rot} è la velocità di rotazione dell'oggetto e i è l'inclinazione dell'asse di rotazione rispetto al piano normale alla linea di vista. Ciò vale se a ruotare è un oggetto solido oppure un semplice gas incandescente in forma di plasma. Nel caso si trattasse di un plasma ci si aspetterebbe di osservare righe di emissione più o meno fortemente allargate dalla rotazione e ciò sarebbe una chiara indicazione di "regime a vortice" innescato da qualche campo di forza. Un analogo regime potrebbe essere indotto nel gas da un corpo solido centrale rotante.

Velocità di Caduta V_{in}

Nel caso in cui una parte di gas atmosferico sia soggetto ad una forte "buca di potenziale" dalle caratteristiche super-gravitazionali^{51: Teodorani, 55}, ci si potrebbe aspettare di registrare righe atmosferiche di emissione spostate verso il rosso (cioè verso le alte lunghezze d'onda) rispetto alle righe di laboratorio, dal momento che in questo caso il gas atmosferico in caduta apparirebbe allontanarsi dall'osservatore.

Intensità di Campo Magnetico H

Oltre ad essere allargate a causa dell'"effetto Doppler termico" per via dei prevedibilmente elevati regimi di temperatura, i quali possono anche dare luogo a micro-turbolenza nel gas perturbato, le righe di emissione possono essere soggette all'"effetto Zeeman" per via dell'azione di un campo magnetico^{20, 30}. In questo caso ci si aspetta che ogni singola riga di emissione venga scissa in un numero di com-

ponenti differentemente polarizzate a seconda dell'orientazione del campo magnetico rispetto alla direzione dell'osservatore e la cui separazione dipende dall'intensità H del campo magnetico. Se si è in grado di ottenere un rapporto S/N che sia alto abbastanza, cosa ottenibile se la luminosità apparente del fenomeno studiato è molto elevata, in questo caso sarebbe possibile effettuare spettrografia ad alta dispersione, e conseguentemente ottenere una buona misurazione dell'intensità di campo magnetico H del corpo luminoso ⁵¹; Teodorani, 55, 58.

Periodo di Pulsazione P_p

Nel caso che immagini spettrografiche sequenziali di un singolo fenomeno luminoso siano in grado di fornire un gran numero di spettri ad una brevissima distanza temporale l'uno dall'altro - per esempio usando una sequenza temporale indicativa di 20-30 secondi se il fenomeno è molto luminoso - e assumendo di essere nelle giuste condizioni per effettuare misurazioni a media o alta dispersione, allora si potrebbe tentare di verificare se i parametri spettroscopici misurati - in particolare l'intensità del campo magnetico H - sono soggetti a qualche tipo di effetto pulsazionale.

D. Variabilità Temporale dei Parametri Fisici del Fenomeno Luminoso

Le quantità fisiche qui presentate, che di fatto possono essere ricavate dal processamento dei dati sono di scarsa utilità se esse vengono considerate "staticamente" o separatamente le une dalle altre. Il problema investigato può essere pienamente compreso solo se tutte le quantità sono connesse tra loro secondo una modalità dinamica. Per questa ragione si è necessariamente indotti a cercare significative correlazioni tra i parametri misurati, sulla base del rilevamento di proprietà variabili temporalmente. Una possibile variabilità temporale del fenomeno luminoso può fornire illuminanti delucidazioni sul meccanismo fisico che lo anima. Questo obiettivo può essere ottenuto se si riesce ad

acquisire una gran mole di immagini CCD - sia fotometriche che spettroscopiche - quando/se la traiettoria dell'oggetto luminoso può essere seguita per un tempo osservativo ragionevolmente lungo.

La variabilità temporale dei seguenti due parametri dovrebbe essere accertata preliminarmente:

Dimensioni Lineari S

Questa misurazione è giustificata dal fatto che una seria raccolta di testimonianze sul fenomeno luminoso ^{10, 12, 22, 26, 40} riporta, sulla base di un semplice stimolo visuale-suggestivo, possibili variazioni delle dimensioni intrinseche di un oggetto luminoso mentre esso appare come immobile.

Luminosità Intrinseca $L_{\Delta V}$

Come nel caso precedente è necessario eseguire anche questa misurazione, dal momento che testimoni attendibili ^{10, 12, 22, 26, 40} di fenomeni luminosi riportano variazioni della loro luminosità intrinseca mentre essi appaiono come immobili.

Inoltre, in base a quanto riportato da analoghe testimonianze ^{10, 12, 22, 26, 40}, c'è il sospetto che la variazione temporale della velocità di trasferimento di un fenomeno luminoso possa essere correlata con analoghe variazioni temporali dei seguenti parametri fisici:

Indice di Colore δL

Testimonianze attendibili ^{10, 12, 22, 26, 40} di avvistamenti di oggetti luminosi descrivono i colori di tali oggetti variare dal blu-bianco in considerazioni stazionarie o quasi-stazionarie, al rosso durante rapide accelerazioni. In altri casi, le testimonianze riportano il comportamento opposto.

Periodo di Pulsazione P_p

Testimoni attendibili 10, 12, 22, 26, 40, 47, 50 riportano che la luce emessa da tali oggetti è caratterizzata da un periodo di pulsazione che sembra aumentare all'aumentare della velocità di trasferimento. In tal caso è necessario misurare la quantità dP_p/dt , dove t è la scala di tempo della variabilità.

Gradiente di Intensità $dI_{\Delta\nu}/dr$ e Gradiente di Colore $d\delta I/dr$

Dal momento che ci si può aspettare l'esistenza di un particolare "fattore di pendenza" $s_{\Delta\nu}$ per ogni curva $I_{\Delta\nu} = f(r)$ e $\delta I = f(r)$ (assumendo l'intervallo $0 \leq r \leq S/2$), riguardanti rispettivamente l'intensità specifica intrinseca e l'indice di colore è allora di fondamentale importanza essere in grado di quantificare la quantità $ds_{\Delta\nu}/dt$, definita come la variazione temporale di $s_{\Delta\nu}$ ad una data finestra di lunghezza d'onda (U, B, V, R, I). In particolare, si potrebbe eseguire questo studio misurando ad un dato istante, i rapporti $s(U)/s(B)$, $s(B)/s(V)$, $s(V)/s(R)$, $s(R)/s(I)$ and $s(U)/s(I)$. Adottando questa procedura, si potrebbe acquisire un metodo compatto per studiare la possibile variazione temporale della distribuzione superficiale della luce del fenomeno luminoso. Questa misurazione è giustificata dal fatto che la variabilità temporale della distribuzione superficiale della luce di tali oggetti è stata spesso riportata da testimoni attendibili 10, 12, 22, 26, 40.

D. Calcolo del Tempo di Posa richiesto per ottenere Dati relativi al Fenomeno Luminoso utilizzando Strumentazione Fotometrica e Spettrografica

È possibile fare previsioni sull'ordine di grandezza del tempo di posa TP da utilizzare, nel caso che si abbia intenzione di acquisire immagini CCD di un fenomeno luminoso sia in immagine diretta che in modalità spettrografica. A tal fine si può costruire la seguente formula ⁵¹: Teodorani :

$$TP = \frac{SN^2 \cdot b \cdot \delta\lambda \cdot Ft^2 \cdot \beta^2}{\left(\frac{L}{4\pi \cdot d^2} \cdot \delta\lambda\right)^2 \cdot \pi \cdot D^2 \cdot Dt^2 \cdot z}$$

Per dare un'idea della procedura che conduce al calcolo di TP è necessario fissare i seguenti parametri relativi sia al fenomeno luminoso che alle caratteristiche degli strumenti di rivelazione utilizzati:

Diametro Intrinseco del Fenomeno Luminoso: $0.1 \text{ m} \leq D \leq 10 \text{ m}$

Distanza del Fenomeno Luminoso = $100 \text{ m} \leq d \leq 10 \text{ km}$

Luminosità Intrinseca del Fenomeno Luminoso: $10 \text{ Watts} \leq L \leq 10^6 \text{ Watts}$

Rapporto Segnale-Rumore $SN = 100$ (adimensionale)

Dimensione del Disco Apparente di una sorgente puntiforme $\beta = 1 \text{ arcsec}$

Luminosità Diffusa del cielo notturno $b = 2.5 \times 10^{-6} n_{f_0}$
toni $\text{sec}^{-1} \text{ cm}^{-1} \text{ arcsec}^{-1} \text{ \AA}^{-1}$

Lunghezza Focale dell'obiettivo (o mini-telescopio) usato $Ft = 200 \text{ cm}$

Apertura dell'Obiettivo $Dt = 20 \text{ cm}$

Efficienza Fotometrica del sensore CCD $\epsilon = 0.25$

Intervallo di Lunghezza d'Onda $\delta\lambda$

In particolare, una volta fissati opportunamente gli altri parametri, la scelta di $\delta\lambda$ come più importante parametro variabile è dovuta al fatto che si vuole verificare quanto differenti possono essere i tempi di posa a seconda della tecnica impiegata. Le tecniche sono sintetizzate nella seguente

lista di opzioni:

⇒ ta(d) = Spettrografia CCD ad Altissima Dispersione, usando $\delta\lambda = 0.005 \text{ \AA}$

⇒ tb(d) = Spettrografia CCD ad Alta Dispersione, usando $\delta\lambda = 0.05 \text{ \AA}$

⇒ tc(d) = Spettrografia CCD a Media Dispersione, usando $\delta\lambda = 0.5 \text{ \AA}$

⇒ td(d) = Spettrografia CCD a Bassa Dispersione, usando $\delta\lambda = 5 \text{ \AA}$

⇒ te(d) = Spettrografia CCD a Bassissima Dispersione, usando $\delta\lambda = 50 \text{ \AA}$

⇒ tf(d) = Fotometria CCD, usando $d\lambda = 500 \text{ \AA}$

Osservando la formula appena data per il tempo di posa TP, è immediato vedere che i tempi di posa diventano tanto più elevati (in senso esponenziale) quanto più basso è il valore dell'intervallo di lunghezza d'onda $\delta\lambda$. Ciò significa che se si vuole effettuare spettrografia usando tempi di posa ragionevolmente bassi, occorre che il fenomeno luminoso sia il più luminoso possibile: ciò può succedere se la luminosità intrinseca dell'oggetto è intrinsecamente elevata o se l'oggetto è vicinissimo all'osservatore.

E. Parametri fisici ottenuti con altra strumentazione

Nelle precedenti sezioni si è discusso in dettaglio dei parametri fisici che possono essere ricavati dal comportamento ottico di un fenomeno luminoso. Ora, prendendo ad esempio la strumentazione aggiornata messa in programma dal nuovo Project Hessdalen (presentata nel paragrafo 3)¹,⁵², si osserva che oltre a camere CCD per immagini e spettri ottici, vengono previsti anche altri strumenti. In questo ambito occorre semplicemente ricordare che tali strumenti -

in particolare l'analizzatore di spettro radio, il radar (che può essere usato non solo per la misura della distanza ma anche per la misura del livello di marcatura radar del fenomeno), la camera IR e il magnetometro - devono essere usati in simultanea con la strumentazione ottica e che le misure devono essere tra loro sincronizzate. Ci si aspetta infatti che il fenomeno che appare come luminoso possa in realtà emettere nello stesso tempo in tutte le frequenze dello spettro elettromagnetico e che il picco massimo di potenza radiante possa oscillare temporalmente da un dominio di frequenza ad un'altro. Anche per questa ragione occorre, come nel caso precedente verificare l'esistenza di variabilità temporale dei parametri radiometrici, magnetometrici e radar.

PROBLEMI APERTI, PROGETTI PER IL FUTURO E STRATEGIE DI MISURAZIONE

Certamente non c'è alcun dubbio che le precedenti misurazioni^{47, 50} hanno permesso di dimostrare non solo che il fenomeno esiste ma anche che esso emette radiazione in più finestre di lunghezza d'onda e che, data la mole di dati già disponibili, esso può essere di fatto studiato statisticamente per studi di correlazione⁵⁹. Esiste ora anche un massiccio e dettagliato progetto di ricerca pronto a guidare i ricercatori fisici direttamente alla esecuzione diretta di tests⁵⁸. Tuttavia non sono ancora disponibili dati attendibili di fotometria e spettrografia strumentale e tantomeno non è disponibile un vero e proprio monitoraggio simultaneo in tutte le frequenze, cioè non si dispone ancora degli strumenti che ci permettano di comprendere cosa sia il fenomeno intrinsecamente e quale sia il meccanismo fisico che lo anima. I progetti futuri sono mirati ad investigare proprio questo importantissimo aspetto, che ci può direttamente condurre alla costruzione di una teoria auto-consistente⁷⁵.

Occorre fissare fin da ora la metodologia strategica necessaria per poter ottenere in modo efficiente e mirato dati di "valore pagante" sul fenomeno luminoso. Tale metodologia può essere sintetizzata nello schema che segue:

A) L'Ingegnere fornisce e sceglie i Sistemi, ed eventualmente progetta Sistemi Specificamente Dedicati per:

Scoperta del Fenomeno Luminoso
 ⇒ Radar, Radiometro
 Misura del Fenomeno Luminoso
 ⇒ Sensori e Analizzatori Multi- λ



B) L'Informatico fornisce e sceglie il Software, ed eventualmente progetta Software Specificamente Dedicato per:

Automatizzare i Sistemi
 Interfacciare tra loro i Vari Sistemi
 Gestire i Dati Acquisiti
 Depositare i Dati su Siti Internet



C) L'Astronomo ha come obiettivo quello di Misurare e Analizzare la Radiazione Emessa dal Fenomeno Luminoso. In particolare opera per:

Definizione dei Parametri Fisici da Misurare
 Strategia per l'Acquisizione dei Dati
 Elaborazione e Analisi dei Dati
 Identificazione del Meccanismo di Irraggiamento
 Ricerca di Correlazione Temporale tra i Parametri Fisici
 Ricerca di Eventi Periodici
 Costruzione di un Database statisticamente significativo



D) Il Fisico Teorico e l'Astronomo insieme costruiscono un Modello Auto-Consistente del Fenomeno Osservato ⇒ Legge Fisica

Un Esempio Storico: Lo Studio della Periodicità con cui varia la Luce di Alcune Stelle (Cefeidi) portò alla Scoperta del Meccanismo Fisico che governa le Stelle Pulsanti ⇒ Legge Periodo-Densità

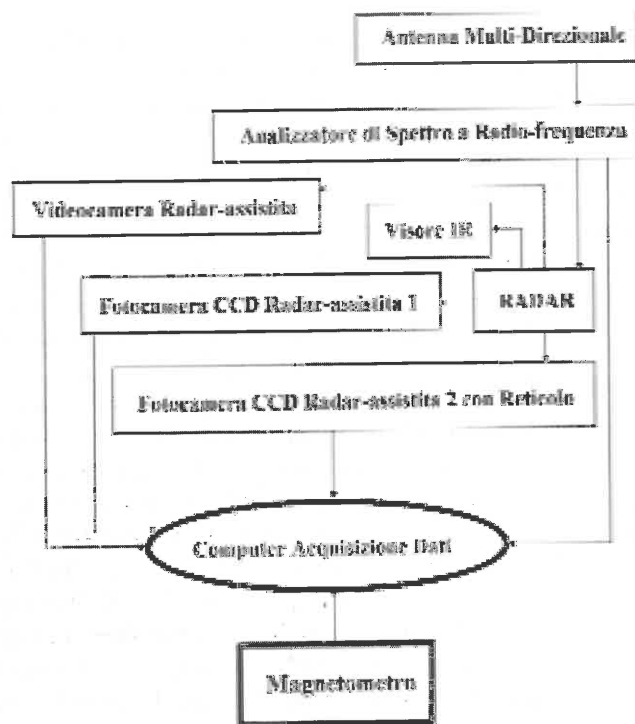


E) Il Fisico Sperimentale tenta di Riprodurre in Laboratorio il Fenomeno Osservato una volta nota la Legge Fisica

Ora, assumendo di avere fondi a sufficienza per mettere in pratica il nostro progetto di misurazione, occorre innanzitutto localizzare con precisione la "finestra di visibilità" o di accadimento del fenomeno nella sua globalità. Per raggiungere questo risultato preliminare, memori delle esperienze passate e in particolare della solida esperienza acquisita dal Project Hessdalen norvegese, occorre procedere sequenzialmente come segue:

1. Piazzare in pianta stabile per alcuni mesi una serie di magnetografi nelle zone interessate dal fenomeno luminoso, al fine di verificare la presenza di eventi perturbativi del campo magnetico locale.
2. Scegliere la zona caratterizzata dai più rilevanti elementi perturbativi ed installarvi una stazione strumentale completa seguendo la linea adottata dal Project Hessdalen

Un esempio semplificato di una possibile stazione strumentale che potrebbe essere installata, ad esempio presso i Monti Sibillini (AP), viene schematizzato con il diagramma di flusso che segue:

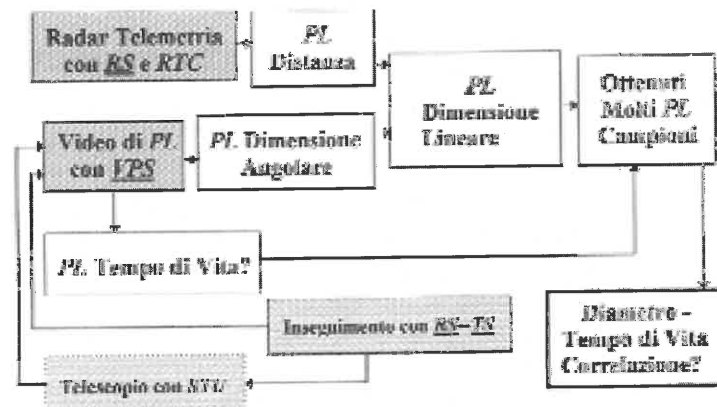


Una volta che la stazione è in funzione, si dovrebbe procedere all'esecuzione di una serie di tests progettati al fine specifico di provare o confutare un dato numero di teorie ⁵⁸. Un esempio di tale procedura è mostrato nel semplice diagramma di flusso che segue. Tale procedura potrebbe essere un test mirato a fare verifiche sulla costituzione intrinseca del fenomeno, per esempio a verificare se esiste o meno una correlazione tra il diametro e la luminosità del fenomeno luminoso ⁵¹: Smirnov.

TEST PER CORRELAZIONE DIAMETRO - TEMPO DI VITA DI UN PLASMOIDE

LEGENDA: PL = *Plasmoide Luminoso*, RS = Sistema Radar, TS = Sistema di Puntamento, RTC = Radar-Telemetria, VPS = Sistema Fotometrico, STU = Mini-

Telescopio (referenza n. 78).



INTERAZIONE ELETTROMAGNETICA DEL FENOMENO LUMINOSO CON LE PERSONE

In molti casi, sia in base a testimonianze fornite da privati cittadini (secondo quanto viene riferito anche dagli studi effettuati da ufologi seri ¹⁰), sia in base a testimonianze fornite da alcuni componenti del team di scienziati e ingegneri direttamente coinvolti nelle due principali campagne di misurazione del fenomeno luminoso già effettuate ^{47, 50, 23}, non facilmente definibili "interazioni mentali", "visioni" o "particolari sensazioni di essere osservati" furono riportate dagli osservatori durante l'apparizione del fenomeno luminoso.

In seguito, usando opportuna strumentazione sotto controllo medico, si è tentato di riprodurre questa fenomenologia in laboratorio sottoponendo un buon numero di cavie umane a campi elettromagnetici a bassa frequenza. Da ciò ne è risultato che tutte le persone sotto sperimentazione hanno avuto "visioni" e in certi casi perfino "l'illusione di essere state contattate" (in base ai più recenti risultati delle ricerche del neurofisiologo e geofisico M. Persinger: notizia riportata sul settimanale "Panorama" nel 1996). Se ne è dedotto che un campo EM del genere sembra interagire con

l'attività elettrica del cervello tramite meccanismi biofisici non ancora ben conosciuti, e conseguentemente innescare processi biochimici associati alle allucinazioni. Dal momento che tali campi elettromagnetici sono stati di fatto registrati nel corso della misurazione strumentale di fenomeni luminosi se ne conclude allora che il fenomeno è in grado di interagire, tramite meccanismi non ancora ben compresi, con i testimoni dando loro l'illusione di "essere stati contattati" da qualcosa di apparentemente intelligente. Occorre dunque eseguire ed espandere ulteriori esperimenti in materia, estendendoli magari anche a chi asserisce di essere "stato rapito da alieni"⁷⁶: potrebbe essere invece, ma con la dovuta cautela che il caso richiede, che il fenomeno luminoso effettivamente visto abbia interagito biofisicamente sull'attività elettrica del cervello dei testimoni inducendo in loro l'illusione di avere vissuto una certa esperienza.

In mancanza di ulteriori sperimentazioni, magari utilizzando anche campi EM di diversa frequenza, il problema dell'interazione con i testimoni resta per ora aperto.

Non è difficile comunque, e solo a livello di congettura analogica, fare un diretto collegamento con le visioni mentali o con gli stati alterati di coscienza avuti dalla mitica Sibilla, di cui ci parla la storia italiana. C'è il sospetto infatti che ciò avvenisse in una zona dove probabilmente il fenomeno luminoso, con tutto il suo corredo di emissioni elettromagnetiche, è sempre esistito. Ciò non degrada il valore filosofico delle visioni che è e resta grande e reale in sé nello studio del pensiero filosofico ed esoterico, ma semplicemente lo riconduce ad una causa che la scienza fisica (in questo caso biofisica) è in grado con i suoi mezzi di comprendere.

CONCLUSIONI

Fenomeni luminosi nel mondo, "Ufo" per l'immaginario collettivo, continuano ad accadere in maniera ricorrente e non. L'epoca difficile, frenetica, stressante in cui viviamo è apparentemente senza valori spirituali a cui ancorarsi. Ne nasce quindi il desiderio legittimo ed umano di ritornare a

sognare e ad avvicinarsi all'assoluto, al divino: solo questo giustifica l'esigenza dell'uomo di credere nel valore salvifico di un fenomeno luminoso affascinante e non ancora compreso dalla scienza. È per questa ragione, per il bene della società, che la scienza, quella fisica in particolare, ha l'obbligo anche morale di intervenire per tentare di risolvere questo problema riversandoci tutto il suo potenziale e tutte le sue risorse tecnologiche.

L'opportunità di installare strumentazione di misurazione sofisticata in zone di ricorrenza del fenomeno luminoso può permettere di rispondere a queste domande e conseguentemente avere un molteplice benefico effetto sulla società nel suo insieme. In primo luogo portare la luce della ragione dove non c'è e quindi vegliare sull'equilibrio psichico delle persone e di una società che si vuole equa e trasparente. In secondo luogo de-mistificare una volta per tutte tutto quanto è stato costruito attorno alla cosiddetta "mitologia Ufo", business incluso. In terzo luogo trasformare quello che per ora è solo puro "business" e talora anche terrorismo mass-mediologico, nella concreta formulazione di nuove leggi fisiche che potrebbero ampliare il libro della fisica o addirittura richiederne una riscrittura. Il fenomeno sviluppa una enorme quantità di energia, di cui vogliamo comprendere il meccanismo fisico al precipuo scopo di imbrigliare e riprodurre una tale fenomenologia in laboratorio sotto accurato controllo scientifico. Nuove sorgenti di energia dunque: è proprio quello di cui l'umanità ha concretamente bisogno tuttora per se stessa e per la sopravvivenza del suo bellissimo ma maltrattato pianeta. Per arrivare a questo obiettivo dunque è necessario avere il coraggio di espandere il "ventaglio di percezione" dei problemi in fisica ricordandoci del sacrificio sofferto da Giordano Bruno, senza mai perdere l'aggancio con il metodo di deduzione e induzione nonché di trattazione logico-quantitativa che ci fu donato da Galileo e che è valido ancora oggi. Non dimentichiamo che il metodo galileiano contribuì enormemente a liberare l'umanità e la società dall'oscurantismo e dall'arbitrio e che i "misteri imposti dall'alto" delle varie chiese o sette portarono solamente alla sottomissione e allo sfruttamento dei deboli.

FIGURE FUORI TESTO

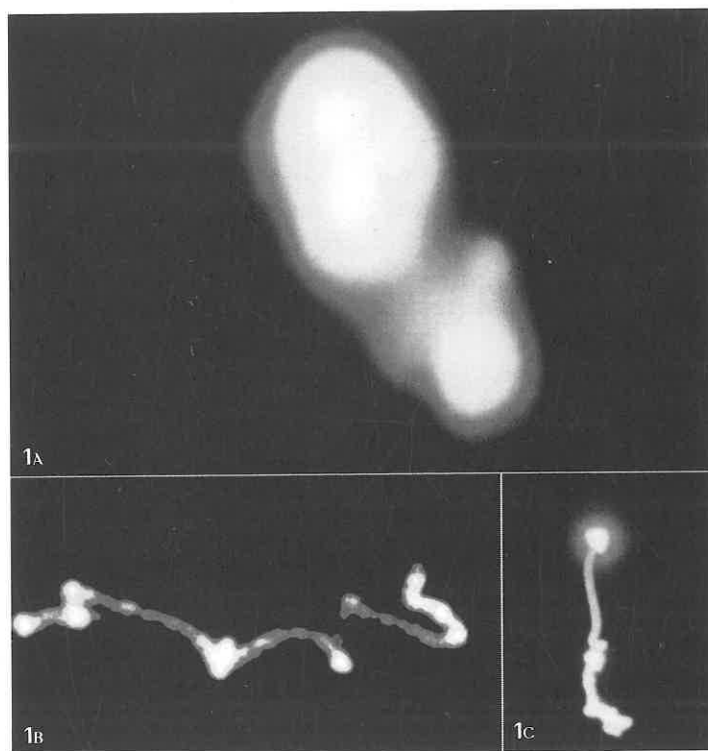


FIGURA 1 - Alcune fotografie del fenomeno luminoso nel mondo.
1A Novara (Italia) 1997 - Foto già presentata sulle pubblicazioni del CUN
1B Hessdalen (Norvegia) 1984 - Foto già presentata sulle pubblicazioni del Project Hessdalen.
1C Ashdown (USA) 1988 - Foto già presentata sul libro di L. M. Howe, "AN Alien Harvest" 1989

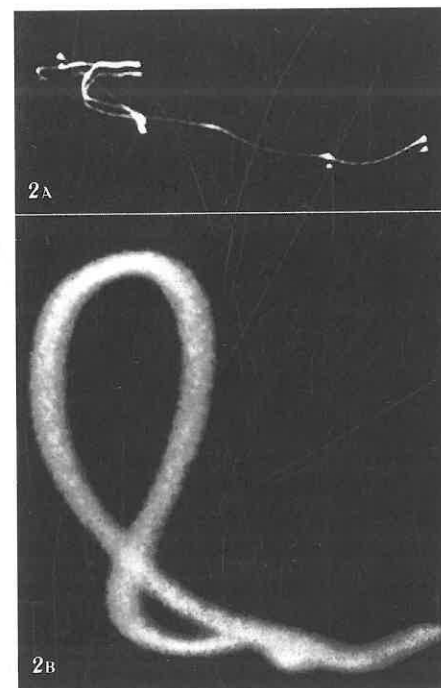


FIGURA 2 - Alcune fotografie del fenomeno luminoso nel mondo.
2A Pescara (Italia) 1960 - rivista "Skema" 1970
2B Kaikoura (Nuova Zelanda) 1979 - Foto già presentata in varie pubblicazioni a carattere ufologico.

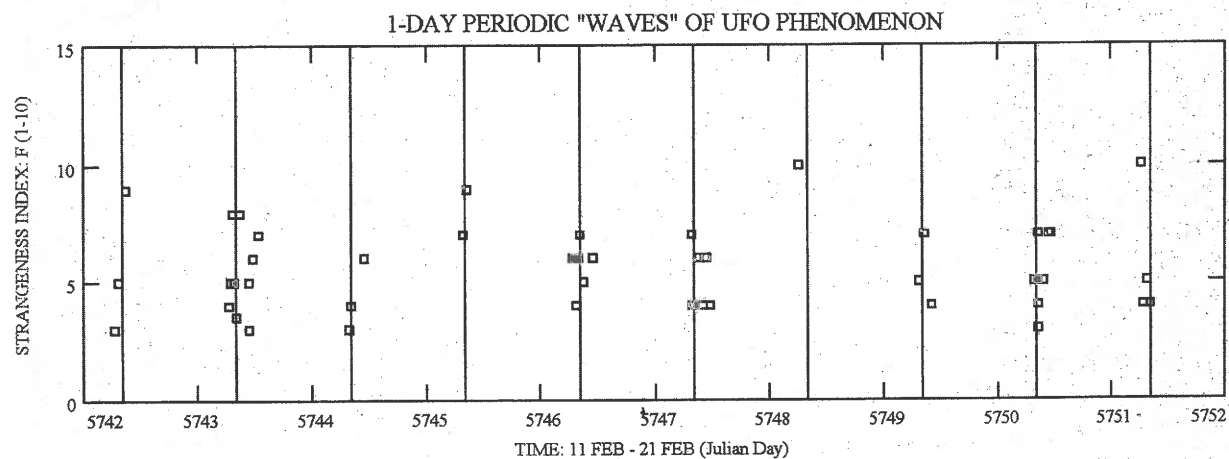
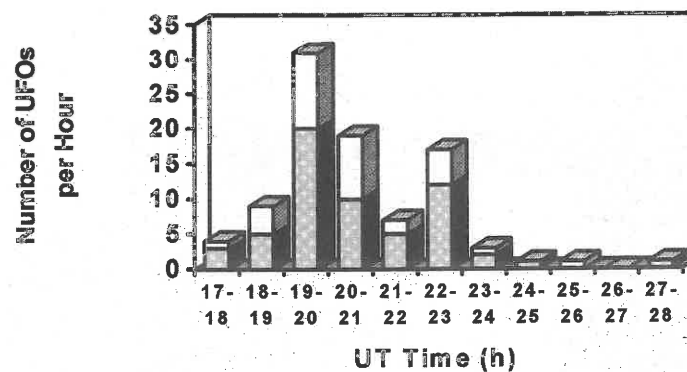


FIGURA 3 - Comportamento periodico del fenomeno luminoso di Hessdalen. Sopra la periodicità è rappresentata in forma di istogramma. In questo caso viene mostrato il numero di fenomeni luminosi avvistati ogni ora nel periodo 21 gennaio - 26 febbraio 1984, in funzione del Tempo Universale (TU).

Sotto: la periodicità è rappresentata in forma di grafico che fornisce l'andamento "a ondate" dell'indice di stranezza (F=3-10) dei fenomeni luminosi registrati nel periodo 11-21 febbraio 1984, in funzione della Data Giuliana (JD). Le linee verticali fissano l'ora locale h=20.00

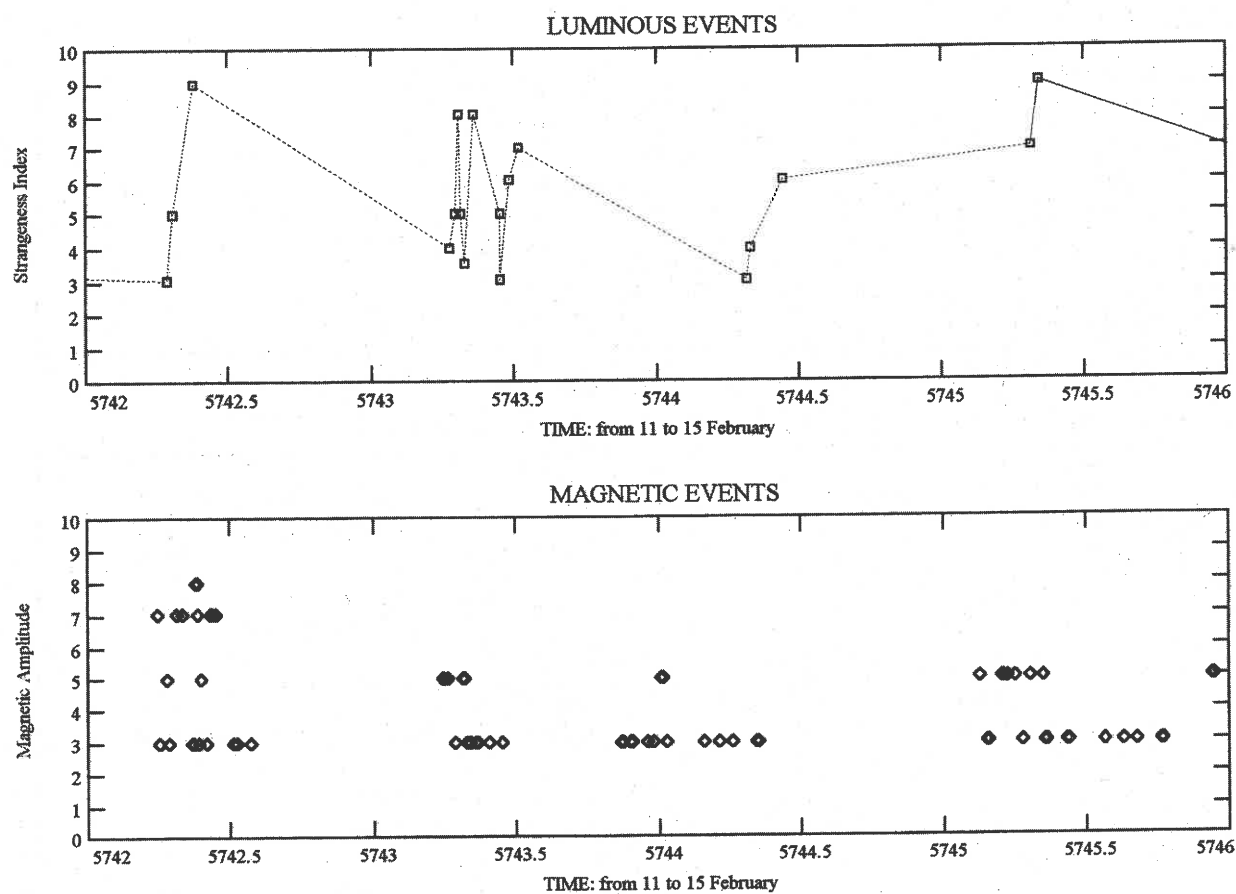


FIGURA 4 - Concomitanza temporale tra fenomeni luminosi ed eventi di pulsazione magnetica a Hessdalen nel periodo 11 - 15 febbraio 1984. Sopra: variazione dell'indice di stranezza (F=3-10) del fenomeno luminoso al variare della Data Giuliana (JD).

Sotto: variazione dell'ampiezza degli eventi della pulsazione magnetica al variare della Data Giuliana (JD). Per comodità di confronto con il grafico relativo al fenomeno luminoso i valori dell'ampiezza magnetica (espressa in γ) sono stati artificialmente sottoposti alla seguente conversione: $0.5 \gamma =$ valore 3, $2\gamma =$ valore 5, $10\gamma =$ valore 7, oltre $10\gamma =$ valore 8

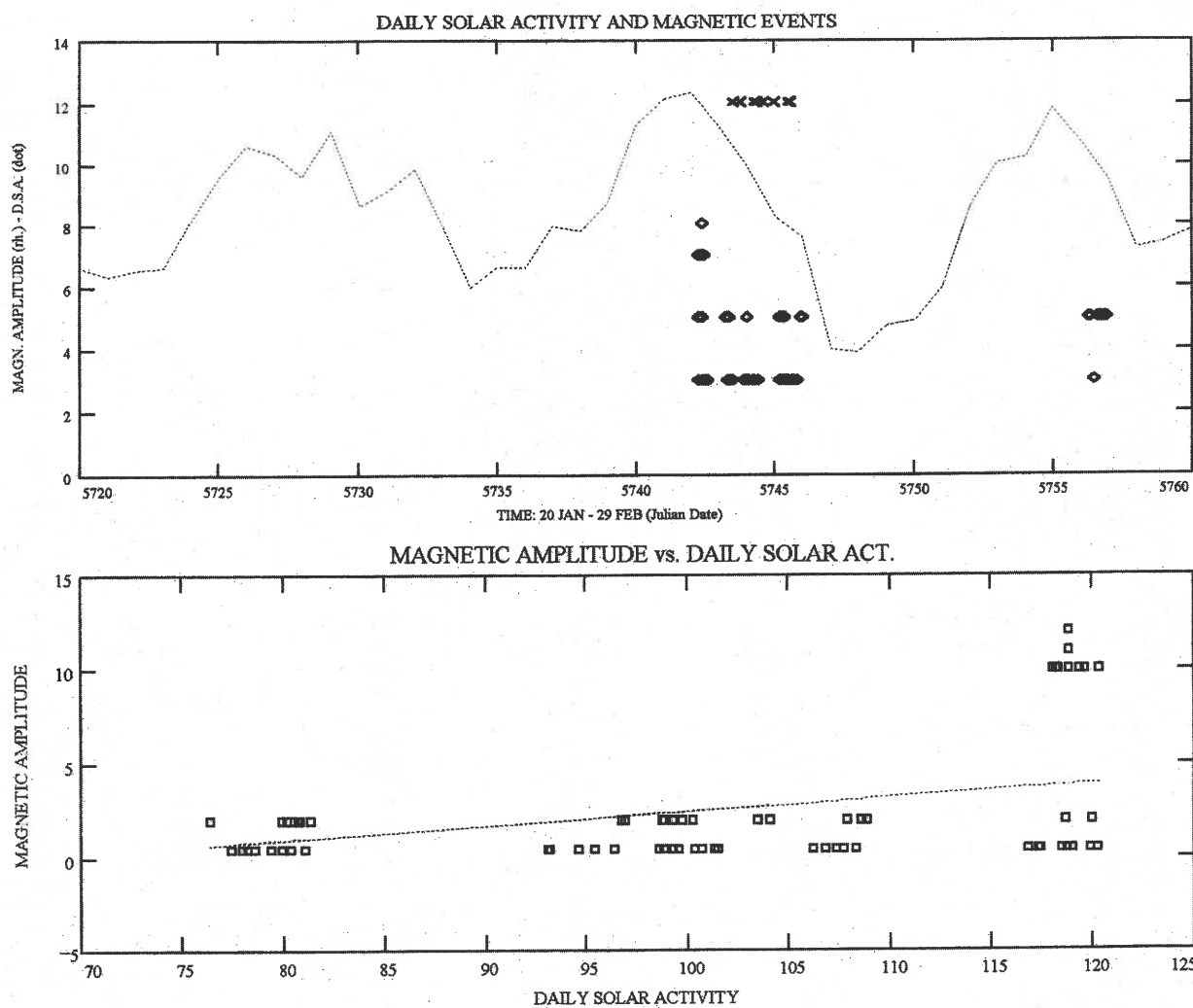


FIGURA 5 - Figura 5. Correlazione degli eventi di pulsazione magnetica registrati a Hessdalen nel periodo 11-15 febbraio 1984, con i massimi dell'attività solare. Sopra. Andamento temporale (JD) dell'attività solare giornaliera, determinata come numero giornaliero registrato di macchie solari, nel periodo 20 gennaio - 29 febbraio 1984 (curva tratteggiata), e sovrapposizione con i valori dell'ampiezza degli eventi di pulsazione magnetica (simboli a rombo). Nello stesso grafico vengono anche mostrati gli eventi di tempesta geomagnetica (simboli a croce) registrati approssimativamente nello stesso periodo. Per comodità di confronto con la curva relativa all'andamento dell'attività solare giornaliera i valori dell'ampiezza magnetica (espressi in γ) sono stati artificialmente sottoposti alla seguente conversione: $0.5 \gamma =$ valore 3, $2 \gamma =$ valore 5, $10 \gamma =$ valore 7, oltre $10 \gamma =$ valore 8. Sotto. Analisi di correlazione tra l'ampiezza degli eventi di pulsazione magnetica (ordinata) e attività solare giornaliera (ascissa). Il coefficiente di correlazione è $c = 0.42$. I valori dell'ampiezza magnetica sono i valori reali.

NOTE BIBLIOGRAFICHE

1. Agnalt S., Filtvedt H., Farah Y., Keyse M., Hanski K.I., Dolson A.S. (Supervisors: NygÛrd K., Strand E.P., Hauge B.G., Nordby R.), Automatic Measurement Station, OIH - Technical Report E-94-04, 1994.
2. Bach E.W., UFOs from Volcanoes, Hermitage Publishers, 1993.
3. Fredric L.W. & Baker R.H., Astronomy, ed. Van Nostrand C., 1976.
4. Ballerini S., Reticolo dello spazio. Le autostrade di Gea, in "Sibilla Appenninica. I Volti di Pietra della Matriarchia", ed. Miramica, p. 87, 1997.
5. Bohm D., Wholeness and Implicate Orders, Routledge & Kegan, 1980.
6. Born M., Atomic Physics, Blackie & Son, 1969.
7. Bourdon J., Delaval M., Murtagh F., UFO/IFO Comparison: a Descriptive Study of the Year 1977 in Italy, CUFOC/JRC Euratom, UPIAR, Italy, 1986.
8. Brovotto P. & Maxia V., On the Instability of Ionospheric Plasma Originated by the Charge Separations in the Troposphere. The "UFO" Phenomenon Mechanism, Il Nuovo Cimento, Vol.17 D, N.2, February 1995, p.169.
9. Childress D. H., Antigravity and the Unified Field, ed. Adv. Unltd., 1994.
10. Clark J., The UFO Book, ed. Visible Ink, 1997.
11. Condon E. (ed.), Scientific Study of Unidentified Flying Objects, Bantam Books, 1969.
12. Constable T., The Cosmic Pulse of Life, Spearman, 1976.
13. Davies P., The New Physics, Cambridge University Press, 1989.
14. Davies P., Wormholes and Time Machines, Sky & Telescope, Jan. 1992, p.20.
15. Davies P., Matter-Antimatter, Sky & Telescope, Nov. 1992, p.257.
16. Devereux P., Earth Lights Revelation, Blanford Press, 1989.
17. Deutsch D., The Fabrik of Reality. The Science of Parallel Universes and Its Implications, ed. HC, 1997.
18. Freitas R.A. Jr., If They are Here, Where Are They? Observational and Search Considerations, ICARUS, 55, p.337, 1983.
19. Giampapa M.S., The Solar-Stellar Connection, Sky & Telescope, Aug. 1987, p.142.
20. Gray D., The Observation and Analysis of Stellar Photospheres, Wiley & Sons, 1976.
21. Griffiths D.J., Electrostatic Levitation of a Dipole, Am. J. Phys., Vol. 54, No. 8, p. 744, 1986.
22. Haines R.F., Observing UFOs, Nelson-Hall, 1980.
23. Havik L., UFO Fenomenet, Vision Forlag, 1987.
24. Henden A.A. & Kaitchuck R. H., Astronomical Photometry, Van Nostrand R. C., 1982.
25. Hendry A., The UFO Handbook, Sphere, 1980.
26. Hynek J.A., The UFO Experience, Regnery Press, 1972.
27. Kitchin C. R., Astrophysical Techniques, A. Hilger LTD, 1984.
28. Janesick, Sky on a Chip: The Fabulous CCD, Sky & Telescope, Sep. 1987, p. 238.
29. Jung C. G., Flying Saucers: a Modern Myth of Things Seen in the Skies, ed. Princeton Univ. Press, 1991.
30. Lang K. R., Astrophysical Formulae. A Compendium for the Physicist and Astrophysicist, ed. Springer-Verlag, 1980.
31. Laszlo E., Aux Racines de l'Univers (Introduzione alla Fisica Sub-Quantistica), ed. Librairie Artheme Foyard, 1992.
32. Lockner D.A., Johnston M. J. S., Byerlee J. D., A mechanism to explain the generation of Earthquake Lights, Nature, Vol. 302, p. 3, 1983.
33. Long G., Examining the Earthlight Theory. The Yakima UFO Microcosm, Center for UFO Studies, USA, 1990.
34. Morris M.S., Thorne K.S., Yurtsever U., Wormholes, Time Machines and the Weak Energy Condition, The American Physical Society, Vol. 61, n. 13, p. 1446, 1988.
35. Nordberg J., The solution to the question, "What is time?", 1998. Le linee essenziali di questa teoria sono descritte anche nei 2 siti Internet: <http://home.earthlink.net/~jtnordberg/> e <http://www.grandunification.net>
36. Page T., Sagan C. (eds.), UFOs: a Scientific Debate, Cornell University Press, 1972.
37. Papagiannis M. D., Are we alone, or could They be in the Asteroid Belt?, Quarterly Journal of the Royal Astronomical Society, 19, p. 277, 1978.
38. Patrut A., Pandora's Box: forty years of research on materialization phenomena in Romania, SPR, 1993.
39. Persinger M.A., Derr J.S., Geophysical Variables and Behaviour: XXXII. Evaluations of UFO Reports in an Area of Infrequent Seismicity: The Carman, Manitoba Episode, Perceptual and Motor Skills, n.61, p.807-813, 1985.
40. Poher C. and Vallee J., Basic Patterns in UFO Observations, Flying Saucer Review, 21 (3, 4), 1975, 8:13.
41. Puthoff H. E., Gravity as a zero-point fluctuation force, Physical Review A, Vol. 39, n. 5, 1989.
42. Reich W., Bibliographical Material, History of the Discovery of the Life Energy, Orgone Institute Press, USA, 1953.
43. RID (Rivista Italiana Difesa): Articoli (1980-1998) riguardanti i Sistemi Optronici di Puntamento Radar-guidati.
44. Rybicki G. B. & Lightman A. P., Radiative Processes in Astrophysics, Wiley & Sons, 1979.
45. Rossi B., Cosmic Rays, Mc Graw Hill, 1964.
46. Rucker R., The Fourth Dimension: a guided tour of the higher universes, Houghton Mifflin C., 1984.
47. Rutledge H.D., Project Identification: the First Scientific Field Study of UFO Phenomena, Prentice Hall, 1981.
48. Smirnov B.M., Long-lived Glowing Phenomena in the Atmosphere, Physics-Uspokhi, 37 (5), 1994, p. 517.
49. Smoot G., Wrinkles in Time, Book, Chapter XIII, USA, 1994.
50. Strand E.P., Project Hessdalen 1984 - Final Technical Report: Part One, Technical Report, 1984.
51. Strand E.P. (ed), Proceedings of the FIRST INTERNATIONAL WORKSHOP ON THE UNIDENTIFIED ATMOSPHERIC LIGHT PHENOMENA IN HESSDALEN (Contributions by D.Fryberger, B.Smimov, E.T.Grigorev, E.Manykin, S.Protasevich, G. Arnhoff, P.Devereux, H.Evans, B.G.Hauge, E.P.Strand, M.Teodorani, Y.Otzuke), Hessdalen, Norway, 23-27 March 1994.

In Press.

52. Strand E.P., Project Hessdalen, Sito *Internet*: <http://www.hiof.no/crulp/prosjekter/hessdalen/>
53. Strand E.P. & Devereux P., Preliminary Reports on the Australian (1995) and Mexican Expeditions (1996).
54. Sturrock P. A. et al., Physical Evidence related to UFO Reports, J. Scientific Exploration, 12, 2, p. 179, 1998.
55. Teodorani M., Development and Use of Astronomy-Like Devices for UFO Monitoring: A Research Project for the Study of UFO Physics, *Andromeda "Indediti"* - Monografie di Fisica, (bilingue: italiano - inglese), n. 76, 1994
56. Teodorani M., CONSULENZA SCIENTIFICA ai ricercatori del Project Hessdalen, aventi per oggetto progetti per l'utilizzo di spettroscopia ad alta dispersione e di fotometria ad alta risoluzione temporale, mirati allo studio del Fenomeno di Hessdalen.
57. Teodorani M., Il Fenomeno di Hessdalen: un Problema affrontato dalla Fisica, UFO - Rivista di Informazione Ufologica (CISU), n. 16-17, Italy 1995.
58. Teodorani M. & Strand E.P., Experimental Methods for Studying the Hessdalen-Phenomenon in the light of the Proposed Theories: a Comparative Overview, Østfold College Technical Report, 1998:5.
59. Teodorani M. & Strand E.P., The Hessdalen Luminous Phenomenon: a Data Analysis, 1998, Report pubblicato su sito *Internet*: <http://www.ufodatanet.org>. È disponibile anche versione in italiano stampata su monografia cartacea: in stampa (CISU).
60. You-Suo Zou, Some Physical Considerations for Unusual Atmospheric Lights Observed in Norway, *Physica Scripta*, Vol. 52, 1995, p.726-730.
61. Vallee J.F., Estimates of optical power output in aerial objects, J. Scientific Exploration, 12, 3, 1998 (in press).
62. Velasco J.J., Report on the analysis of anomalous physical traces: the 1981 Trans-on-Provence UFO case, J. Scientific Exploration, 4, 1, p. 27, 1990.
63. Vonsovsky S.V., Magnetism of Elementary Particles, Mir Publishers-Moskow, 1975.
64. Warner B., High Speed Astronomical Photometry, Cambridge University Press, 1988.
65. White J., L'Incontro di Scienza e Spirito, ed. New Age, 1992.
66. White L., Introduction to Atomic Spectra, Mc Graw Hill, 1980.
67. "ENQUETE 81 / 01 : ANALYSE D'UNE TRACE", Note Technique n. 16, Centre National d'Etudes Spatiales (CNRS) - Groupe d'Etude des Phenomenes Aerospaciaux Non-Identifiés (GEPAN), Toulouse-France, 1983.
68. Corliss W., Handbook of Unusual Natural Phenomena, ed. Sourcebook Project, 1977.
69. Hawking S. W., A brief History of Time, ed Bantam Books, 1988.
70. Mateo M., Searching for Dark Matter, *Sky & Telescope*, Jan. 1994, p. 20.
71. Luminet J.P., Les Trous Noirs, ed. Belfond, 1987.
72. Rodeghier M., UFO Reports involving Vehicle Interference, Center for UFO Studies, USA, 1981.
73. Tipler F., Extraterrestrials Do Not Exist, *Quarterly Journal of the Royal Astronomical Society*
74. Von Ludwiger I., Interdisciplinary UFO Research, MUFON-CES Report n. 11, Germany, 1993.

75. Popper K, La Logica della Scoperta Scientifica, ed. Einaudi, 1995.
76. Mack J., Abduction, ed. Scribners, 1994.
77. Carbognani A., Introduzione ai Fulmini Globulari, 1998, Report pubblicato su sito *Internet*: <http://www.ufodatanet.org>.
78. Teodorani M., Progetto di Ricerca sulla Misurazione Strumentale di Oggetti Luminosi nella Bassa Atmosfera a mezzo di Sensori Radar-Guidati, 1997, Rapporto tecnico fatto pervenire dall'autore al Dipartimento della Difesa di Roma.
79. Watts A., UFO Quest, ed. Blanford, 1994.
80. Hill P., Unconventional Flying Objects: a Scientific Analysis, ed. Hampton Roads, 1995.
81. Cramp L. G., Piece for a Jig-Saw: UFOs astounding Scientific Evidence in the "Flying Saucer Puzzle", ed. Somerton, 1967.
82. Kasher J., A Scientific Analysis of the Videotape taken by the Space Shuttle Discovery on Shuttle Flight STS-48 showing Sharply Accelerating Objects, The Fund for UFO Research, USA, 1995.

Le terre della Sibilla appenninica, antico crocevia di idee scienze e cultura

ASTRONOMIA PRETELESCOPICA

A.A. Vittone* - L. Errico - M. Teodorani

L'OCCHIO COME TELESCOPIO

In astronomia il detto "vedere è credere" deve essere considerato con estrema cautela. Non vediamo, infatti, il Sole grande e rosso quando è all'orizzonte e piccolo e giallo quando è in alto nel cielo?

Questa è l'informazione che abbiamo dai nostri occhi e, più in generale, non è sempre facile distinguere tra apparenza e realtà. Gli antichi avevano capito ciò molto bene. Seneca diffidava a credere molto nella vista e Platone, pur affermando che la vista fosse il più grande dono degli dei, al tempo stesso asseriva che le cose che noi vediamo non sono altro che ombre proiettate su un muro e da noi osservate dall'interno di una buia caverna. I pensatori cristiani, a partire da S. Agostino, consideravano lo studio del cielo estremamente ingannevole e pericoloso, preferendo rifugiarsi nella contemplazione della città del Signore nella quale la conoscenza è data più dall'intuizione che dai sensi. Persino Copernico non credeva molto nei suoi occhi ed egli stesso fece poche osservazioni. Fu solo con Galileo e Keplero che le osservazioni celesti acquistarono un ruolo di estrema

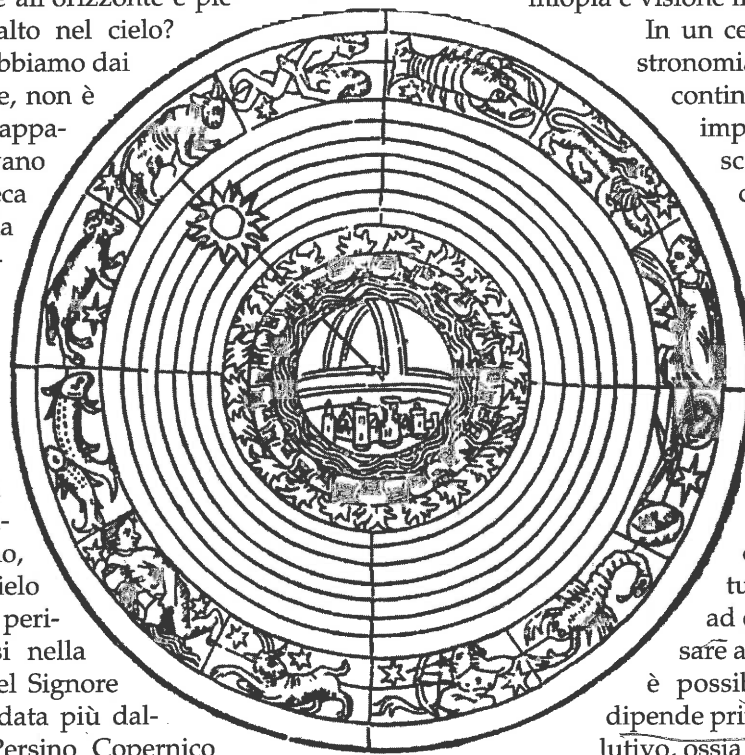
importanza. Per ironia della sorte Galileo divenne cieco negli ultimi anni della sua vita e Keplero soffrì sempre di miopia e visione multipla.

In un certo senso tutta la storia dell'astronomia può essere vista come una continua lotta per superare i limiti imposti dall'occhio umano. Il telescopio (il primo esemplare fu costruito da Galileo nel 1607) fu il primo fondamentale passo fatto in questa direzione. Successivamente furono introdotte la lastra fotografica, la cella fotoelettrica, il fotomoltiplicatore, il convertitore d'immagini ed altri dispositivi attualmente d'uso nell'astronomia moderna.

Dal momento che gli antichi non avevano i telescopi e tutte le osservazioni erano fatte ad occhio nudo, è interessante pensare a ciò che è possibile e ciò che non è possibile vedere con l'occhio. Ciò dipende principalmente dal suo potere risolutivo, ossia dall'abilità di distinguere dettagli fini in un'immagine. Il potere risolutivo di uno strumento ottico è tipicamente

IL CIELO

espresso in termini del più piccolo angolo o minima distanza angolare alla quale due punti luminosi, di uguale intensità, possono essere visti ancora separati con quello strumento. Il potere risolutivo dell'occhio è mediamente dell'or-



* Docente di Fisica - Università della Basilicata
Osservatorio Astronomico di Capodimonte - Napoli

dine di 3 minuti d'arco. L'abilità dell'occhio di vedere separate due stelle vicine dipende quindi, non solo dall'acutezza dell'occhio stesso, ma anche dalla luminosità relativa delle due stelle e dalle condizioni dell'atmosfera terrestre. Un famoso esempio è la coppia costituita dalle stelle Mizar e Alcor nel timone della costellazione del Gran Carro che, con una separazione angolare di 11 minuti d'arco, costituisce una facile prova a verificare l'acutezza del proprio occhio. Un occhio ben allenato può essere in grado di distinguere in immagini separate due stelle di uguale luminosità e separate angularmente da un solo minuto d'arco.

Se i nostri occhi fossero perfetti, noi dovremmo vedere le stelle come dei puntini luminosi senza un diametro apprezzabile. In realtà, a causa dei difetti del nostro occhio, unitamente alla turbolenza dell'atmosfera terrestre, noi vediamo le stelle come se fossero dei dischi con diametri le cui dimensioni sono funzione della luminosità apparente della stella stessa. Le stelle più luminose, osservate ad occhio nudo, sembrano avere un diametro di 3 minuti d'arco. Ciò a portata a credere, sino ai tempi di Galileo, che, essendo il diametro angolare del Sole di circa 30 minuti d'arco, le stelle più luminose fossero ad una distanza dieci volte maggiore di quella del Sole dalla Terra, limitando notevolmente così i confini dell'universo.

Normalmente si dice che le più deboli stelle osservabili ad occhio nudo raggiungano la sesta magnitudine. Con una tale magnitudine limite, si possono vedere in cielo sopra il proprio orizzonte circa 3000 stelle. In realtà un occhio allenato è in grado di osservare stelle deboli sino all'ottava magnitudine.

I raggi che noi osserviamo intorno alle stelle sono, in realtà, prodotti dal nostro occhio (effetto di diffrazione) e la scintillazione è dovuta al moto delle masse d'aria nella nostra atmosfera.

Un'interessante illusione causata dalla nostra vista, ben conosciuta sino dai tempi di Aristotele, è il cambiamento apparente della forma della volta celeste da un emisfero ad una cupola appiattita nella quale l'orizzonte sembra più lontano dallo zenit. Chiaramente deve esistere una relazione tra l'effetto appiattimento della volta celeste e l'apparente ingrandimento del Sole e della Luna quando si guarda

verso l'orizzonte, ma l'esatta connessione non è ancora ben chiarita.

OSSERVAZIONE DEL CIELO

Sin dagli albori dell'umanità, l'uomo si è dedicato all'osservazione del cielo meravigliato dallo spettacolo delle stelle, del Sole, della Luna e dei pianeti. In particolare il moto diurno ed annuo dei pianeti ha colpito sempre la sua curiosità e dato luogo, attraverso i secoli, a differenti teorie che vanno dai più complicati modelli geocentrici al modello eliocentrico di Copernico. Ma questi corpi celesti sono solo un'infinitesima parte di ciò che si può osservare in cielo. La bellezza e lo splendore di una notte stellata è così affascinante ed inesplicabile per noi così come lo era per un uomo primitivo.

All'inizio, l'uomo si accontentava di utilizzare le stelle come tracce nei suoi viaggi per procacciarsi il cibo e di utilizzare il moto apparente del Sole per separare le stagioni ed i giorni. Subito imparò che alcuni periodi erano migliori per seminare rispetto ad altri, mentre in altri ancora i frutti maturavano. Queste divisioni naturali divennero poi le stagioni ed una successione di stagioni formò l'anno. La lunghezza e la direzione dell'ombra del Sole servì a misurare il tempo e quindi a segnare queste stagioni. L'uomo notò che la lunghezza dell'ombra proiettata sul suolo da una lunga asta conficcata nel terreno variava durante il giorno e cambiava anche da stagione a stagione. Questa conoscenza è alla base della prima meridiana e, senza dubbio, molti degli obelischi costruiti dall'uomo servivano a questo scopo.

Per osservare il transito o passaggio delle stelle, l'uomo ha dovuto introdurre la nozione di angolo. Una prima asta veniva puntata in direzione della stella ed una seconda asta, posta ad una distanza nota dalla prima, era allineata verticalmente con l'aiuto del filo a piombo sino a vedere la stella attraverso un buco posto all'estremità dell'asta stessa. In tal



modo si stabiliva la linea di vista e conoscendo la distanza tra le due aste e l'altezza del buco della seconda asta rispetto all'asta di puntamento, si poteva determinare l'angolo tra la linea di vista ed il piano dell'orizzonte. Questo era, come principio, il metodo usato nel "merkhet" egiziano.

Non solo il Sole e le stelle, ma anche le diverse fasi della Luna e di Venere fornivano un metodo per determinare il tempo e costruire un calendario. I Babilonesi osservavano con molta cura la Luna: un ciclo completo, da Luna nuova a Luna nuova, costituiva un mese nel loro calendario. Gli Egiziani erano invece molto interessati alle osservazioni di Sirio, le cui periodiche apparizioni in cielo erano collegate alle piene del Nilo. Mentre gli Egiziani utilizzavano Sirio per fissare l'inizio dell'anno, i Maya del Centro America basavano il loro calendario sulle osservazioni delle fasi di Venere.

Non tutte le stelle osservabili ad occhio nudo sono distribuite a caso in cielo, molte sembrano formare particolari raggruppamenti e figure: le costellazioni. Queste sono 88 di cui ben 48 identificate dai Greci, alcune sono visibili nell'emisfero nord, mentre altre appaiono solo nell'emisfero sud. Nel nostro emisfero il più conosciuto e facilmente riconoscibile raggruppamento di stelle è il Gran Carro, che può essere utilizzato per localizzare in cielo la Polare o stella del nord. In realtà, il Gran Carro è solo una parte di una costellazione più grande denominata Orsa Maggiore.

Le varie forme delle costellazioni hanno suggerito agli antichi forme di animali e figure derivanti dalle loro proprie mitologie.

Di particolare interesse tra le costellazioni vi sono quelle che costituiscono lo Zodiaco (cerchio degli animali). Lo Zodiaco è costituito da un gruppo di 12 costellazioni che si trovano lungo l'apparente percorso annuo del Sole nel cielo. I segni dello Zodiaco si trovano in antichi amuleti, in molti mosaici e, in tempi più recenti, negli elementi decorativi di alcuni francobolli.

FENOMENI CELESTI E SUPERNOVAE

Abbiamo messo in evidenza l'interesse che i popoli

antichi ponevano nell'osservazione del Sole, della Luna e dei pianeti. In particolare gli antichi erano colpiti dal fenomeno dell'eclisse sia di Sole, più spettacolare e traumatizzante, sia di Luna e dalle congiunzioni planetarie.

In questo paragrafo, vediamo quali altri oggetti e fenomeni celesti possono aver colpito l'immaginazione dei nostri antenati in modo così profondo da indurli a lasciare una traccia sia a livello di registrazione storica sia di raffigurazione artistica. Sicuramente tra questi vi sono la caduta di meteoriti e bolidi, le comete, le novae e le supernovae. Tuttavia le supernovae sono senza dubbio il fenomeno che più attira l'attenzione dell'osservatore.

Nella maggioranza dei casi la supernova è l'ultima fase evolutiva di una stella di grande massa in cui, in un'immane esplosione, la stella stessa viene distrutta. Durante l'esplosione l'aumento di splendore della stella porta la sua luminosità ad essere equivalente a quella di centinaia di milioni di stelle come il Sole. Dopo questa fase di massimo, la luminosità comincia a decrescere fin tanto che la stella sembra quasi sparire. Di essa, infatti, rimarranno solo un guscio (nebulosa) composto di filamenti gassosi ed elettroni in vorticoso espansione. Al centro di questa nebulosa, nel luogo dell'esplosione, rimane o un buco nero o una piccola e densissima stella (stella di neutroni) eventualmente in rapida rotazione su se stessa (pulsar).

Vediamo ora, brevemente, quali sono i motivi di questa fine così catastrofica.

- Una stella di grande massa (almeno 6-8 masse solari), durante la sua evoluzione, sintetizza, mediante reazioni nucleari, elementi sempre più pesanti a partire dall'idrogeno, elemento iniziale costitutivo della stella. La sua stessa struttura fisica sembra quasi disegnare la storia della successione di produzione di elementi. La stella, infatti, prima della sua esplosione, raggiunge una struttura a strati concentrici in cui, partendo dal centro e procedendo verso l'esterno, troviamo elementi sempre più leggeri. Un nucleo centrale di ferro è circondato da successivi strati dove continua la combustione di altri elementi più leggeri, dal fosforo al silicio e, andando sempre più verso l'esterno, da altri ancora dove bruciano il sodio, il neon, il carbonio e l'ossigeno. Ancora più esternamente troviamo l'elio ed infine l'i-

drogeno. Proprio la presenza del ferro nel suo interno è la causa della fine della stella. Infatti, quando il nucleo della stella si contrae per effetto della gravità, la temperatura raggiunge otto miliardi di gradi ed i nuclei di ferro interagiscono, non formando nuclei più pesanti, bensì convertendosi in elio, una reazione fortemente endoenergetica ossia con assorbimento di energia. Avviene cioè che la stella, mentre nei precedenti processi termonucleari produceva energia espellendola all'esterno, ora ne richiede e la assorbe.

Il nucleo centrale della stella collassa su se stesso con eccezionale violenza e rapidità. Gli elementi leggeri degli strati esterni cadendo verso il centro vengono a contatto con altissime temperature e bruciano di colpo, liberando un'enorme quantità di energia e provocando un'immane esplosione. A questo punto, mentre il nucleo si contrae ulteriormente in uno stato di elevatissima densità, gli strati esterni della stella vengono espulsi in ogni direzione, con velocità di migliaia di chilometri al secondo.

In tempi brevissimi, cioè solo in alcune ore, la supernova raggiunge la sua massima luminosità, che la fa brillare come l'insieme delle stelle di un'intera galassia.

Dopo questa fiammata, la supernova esaurisce le sue ultime riserve di energia, si affievolisce e, nel giro di qualche anno, sembra quasi scomparire, lasciando di se le sole tracce di una nebulosa e di un piccolissimo oggetto di altissima densità (buco nero o stella di neutroni).

Negli anni venti E. Hubble scoprì che le nebulose a spirale erano in realtà galassie molto lontane, esterne alla nostra Via Lattea.

Oltre ad avere importantissime implicazioni cosmologiche, questa scoperta significava che esplosioni stellari, come quelle osservate nella galassia di Andromeda nel 1885, dovevano essere considerate come migliaia di volte più energetiche di quelle connesse alle novae galattiche.

F. Zwicky, all'inizio degli anni trenta, iniziò pertanto uno studio sistematico di queste stelle variabili caratterizzate da una così grande luminosità e conio per queste stelle il termine di supernova per distinguerle dalle stelle novae ordinarie, in cui l'esplosione è molto meno energetica e, soprattutto, non causa la distruzione della stella stessa, ma solo l'espulsione di uno strato superficiale.

Negli anni quaranta R.L. Minkowski stabilì una prima classificazione empirica e, a partire da caratteristiche del loro spettro ottico preso nella fase di massima luminosità, divise le supernovae in due tipi: il tipo I che non mostrava alcuna evidenza di idrogeno ed il tipo II che esibiva la presenza di idrogeno.

L'evoluzione finale di una stella massiccia può dar luogo ad una supernova di tipo II, con luminosità pari a circa trecento milioni di volte quella del Sole. La supernova di tipo I è ancora più luminosa, raggiungendo una luminosità di circa due miliardi di volte quella del Sole.

Si ritiene che essa derivi dall'evoluzione di un sistema binario stretto in cui è presente una nana bianca di massa paragonabile a quella del Sole e di dimensione confrontabile con quella della Terra. La stella più pesante, a causa delle forze di attrazione mareali, cede il proprio involucro esterno alla stella compagna (nana bianca) e questa, una volta raggiunta una determinata massa critica, supera il limite di stabilità. Superato tale limite, la stella esplose e viene distrutta. In passato si riteneva che un'esplosione di supernova in una galassia avvenisse in media ogni 200 anni. Oggi si ritiene che la frequenza sia dell'ordine di un'esplosione ogni 100 anni, con intervalli ancora più corti in grandi galassie a spirale.

SUPERNOVAE GALATTICHE

L'esplosione di una supernova nella nostra galassia è sicuramente l'evento più straordinario osservabile nel firmamento. Nel cielo appare un astro con luminosità paragonabile a quella di un pianeta brillante come Venere o Giove o addirittura a quella della Luna.

Tali eventi, nel passato, erano stati segnalati perché ovviamente era apparso straordinario l'accendersi di un nuovo astro molto brillante nel cielo. Molti secoli fa, in generale, non esisteva un'attrazione scientifica per questi fenomeni, che venivano letti più che altro con finalità astrologiche, tuttavia le antiche cronache hanno avuto un grande rilievo scientifico. Esse hanno permesso, infatti, di identificare l'esplosione di supernova, di valutare la sua magnitu-

dine al massimo e, in alcuni casi, di costruire la curva di luce, di associare tale evento alla presenza di una nebulosa residua, di valutare, in base alla datazione, il decremento di rotazione della pulsar associata e, infine, di stabilire la frequenza di esplosioni nella nostra Galassia.

In base alle registrazioni note e all'identificazione di tali residui si è stimato che, nei due millenni dal 200 A.C. al 1800 D.C., siano esplose 11 supernovae entro una distanza di 5 kiloparsec dal Sole, quindi con una frequenza locale di poco più di un evento ogni 200 anni.

La bassa frequenza di esplosioni di supernovae che possiamo osservare nella nostra Galassia è dovuta principalmente al fatto che all'interno della Via Lattea grandi nebulosità oscure ci impediscono finanche l'osservazione del nostro stesso nucleo galattico ed altrettanto non osservabili rimangono i bracci di spirale a noi opposti. Evidentemente, essendoci preclusa la visione di una grande porzione della nostra Galassia, potremo osservare in essa, a parità di frequenza, un minor numero di esplosioni di supernova rispetto a quanto sia possibile osservare in una galassia esterna alla nostra.

Le supernovae storicamente note e certe sono state registrate nei seguenti anni:

185 D.C., nella costellazione del Centauro, magnitudine -3, registrata dai Cinesi e osservata per 20 mesi.

1006, nella costellazione del Lupo, magnitudine tra -8 e -10, è la supernova più brillante mai osservata dalla Terra, tanto da essere paragonata come splendore alla Luna, descritta da Cinesi, Giapponesi, Arabi ed Europei, durata parecchi anni.

1054, nella costellazione del Toro, magnitudine tra -4 e -5, descritta da Cinesi e Giapponesi, durata 22 mesi, il suo residuo è la famosa Nebulosa del Granchio (Crab Nebula) osservabile a tutt'oggi.

1181, nella costellazione di Cassiopea, magnitudine 0, descritta da Cinesi e Giapponesi, durata 6 mesi.

1572, nella costellazione di Cassiopea, magnitudine -4, osservata da Tycho Brahe e registrata in resoconti cinesi, coreani ed europei, durata 18 mesi.

1604, nella costellazione di Ofiuco, magnitudine -2.5, osservata da Keplero e descritta in fonti cinesi, coreane ed

europee, durata 12 mesi.

Purtroppo, dalla invenzione del telescopio nel 1607, non si è più osservata alcuna supernova all'interno della nostra Galassia.

CONCLUSIONE

Tra i numerosi ed interessanti segni architettonici ritrovati nell'area dei monti Sibillini (per i dettagli e le figure si rimanda il lettore allo specifico articolo pubblicato in questi atti) spicca la figura rappresentante sei raggi iscritti in un cerchio. Questa figura compare sempre singolarmente come fregio in strutture architettoniche risalenti a diverse epoche. Solo in un caso è stata trovata una figura costituita da due cerchi con iscritti i soliti sei raggi e questi cerchi sono legati con due linee ad una figura sottostante simile ad un trapezio.

Quest'ultima figura potrebbe essere interpretata in chiave astronomica. Tra i fenomeni celesti che potrebbero aver stimolato l'immaginazione dell'esecutore si può pensare ad una particolare costellazione, alla posizione del Sole in due differenti e particolari epoche dell'anno e alla congiunzione di due pianeti brillanti, fenomeni comunque non particolarmente rari o eccezionali da osservarsi in cielo.

Ma ognuna delle ipotesi sopra elencate non convince completamente.

Rimane l'affascinante ipotesi della supernova, evento sicuramente così raro e notevole da colpire la mente e la fantasia di uomini di ogni tempo. Per avvalorare tale ipotesi è però fondamentale datare con esattezza il reperto architettonico e, possibilmente, trovare una traccia diretta o indiretta dell'osservazione della supernova nei documenti storici locali.

Le terre della Sibilla appenninica, antico crocevia di idee scienze e cultura

BIBLIOGRAFIA GENERALE

- AA. VV.
Oriente e Occidente nel Medioevo: Filosofia e Scienze - Accademia dei Lincei 1971
- AA. VV.
La diffusione delle scienze islamiche nel Medio Evo europeo - Accademia dei Lincei 1987
- AA. VV.
Atti dell'Accademia di Storia dell'Arte Sanitaria-Convegno "L'Alchimia ieri e Oggi"
Roma 1982
- AA. VV.
Federico II e le scienze-A cura di Pierre Toubert e Agostino Paravicini
Bagliani, Palermo 1994
- Agrati Gabriella, Maria Letizia Magini
La leggenda del Santo Graal
Mondadori, Milano 1995 2 vol
I romanzi della Tavola Rotonda
Mondadori, Milano 1981, 3 vol.
Fiabe e leggende scozzesi
Mondadori, Milano, 1994.
I racconti Galesi del Mabinogion
Mondadori, Milano 1982.
- Alessandrini Mario
Dante Fedele d'Amore - Atanor, Roma 1960
- Amadio Giulio
Toponomastica marchigiana Vol. II
Montalto Marche 1953.
- Archives Départementales de l'Allier, cote 70 J, Bourbon l'Archambault, FRANCE.
- Ariosto Ludovico. *Orlando furioso*, 2 vol.-
Einaudi Torino 1992
- Arisleo
La Turba dei Filosofi a cura di Paolo Lucarelli
Mediterranee, Roma 1997
- Bernbaum Edwin
- Le montagne sacre del mondo*
Leonardo, Milano 1991
- Biedermann Hans
Enciclopedia dei simboli
Garzanti 1991.
- Boggio Maricla
Storie e luoghi segreti del Piemonte
Newton Compton, Roma 1992.
- Bonomo Giuseppe
Caccia alle streghe: la credenza nelle streghe dal sec. XIII al XIX con particolare riferimento all'Italia
Palumbo, Palermo 1971
- Briggs Katharine
Fiabe popolari inglesi
Einaudi 1984
- Burckhardt Titus
L'Alchimia
Boringhieri, Torino 1960
- C. Crisciani
I Domenicani e la tradizione alchemica nel 200 in "Tommaso D'Aquino nel suo settimo centenario"
Roma, Napoli 1974
- C. Crisciani e M. Pereira
L'arte del sole e della luna: alchimia e filosofia nel medioevo
C.I.S.A. M. Spoleto 1996
- Calvino Italo
Fiabe italiane
Einaudi, Torino 1969.
- Canseliet E.
L'Alchimia - vol. I, II
Mediterranee, Roma 1985
- Cappelli Furio
I Tesori di Montegallo
Montegallo 1997
- Carbonelli Giovanni
Sulle fonti storiche della Chimica e dell'Alchimia in Italia
Serono, Roma 1925
- Chevalier Jean, Alain Gheerbrant
Dictionnaire des Symboles
Laffont - Jupiter, Paris 1982.
- Collins Randall
Quattro tradizioni sociologiche
Zanichelli, Bologna 1996
Teorie sociologiche
Il Mulino, Bologna 1992.
- Consolati Paola - Giovanni Rocchi
Con la Sibilla in seno alla Gran Dea
Cooperativa Centofoglie, Amandola 1966
- Cooper J. C.
Enciclopedia illustrata dei simboli
Franco Muzzio & C.
- Crocetti Giuseppe
Montefortino
Fermo 1988
- De Champeaux Gerard - Sebastien Sterckx
I Simboli del Medioevo
Jaka Book, Milano 1981
- De Luanco José Ramon
La Alquimia en Espana
Obelisco, Barcelona 1995
- De Pascalis A
L'Arte Dorata, storia illustrata dell'Alchimia
L'Airona, Roma 1995
- De Simone Roberto
Il Segno di Virgilio
Pozzuoli 1982
- De Stefano A. - in AA. VV
Il Regno Normanno "La cultura in Sicilia nel periodo Normanno"

- De Stefano A.
La cultura alla corte di Federico II imperatore
Bologna 1950
- Despeux Catherine
Le immortali dell'antica Cina
Astrolabio, Roma 1991
- Detienne Marcel
Il mito - Guida storica e critica
Laterza, Bari 1989
- Di Gesaro Pinuccia
Streghe: l'ossessione del diavolo, il repertorio dei malefici, la repressione
Praxis 3, Bolzano 1988
I giochi delle streghe: stregonerie confessate nei processi del Cinque e Seicento e convalidate dai massimi demonologi
Praxis 3, Bolzano 1995
- Di Nola Alfonso M. (curatore)
Apocalissi apocrife
Guanda, Milano 1978
- Duby Georges e altri
Dal Feudalesimo al Rinascimento-La vita privata
Laterza, Bari 1987
- Durand Gilbert
Le strutture antropologiche dell'immaginario: introduzione all'Archetipologia generale
Dedalo, Bari 1972
- Durkheim Emile
Le forme elementari della vita religiosa
Comunità e Società, Milano 1971
- La scienza sociale e l'azione*
EST, Molano 1996.
- Eliade Mircea
Initiations, rites, sociétés secrètes
Paris, 1959
Mefistofele e l'Androgine
Mediterranee, Roma 1971
Trattato di storia delle religioni
Boringhieri 1976
- Esculum e Federico II*
- Atti del Convegno per la IX ed. del Premio Int. Ascoli P. 1995*
- Eymerich Fra Nicolau
Manuale dell'Inquisitore
Piemme, Asti 1998
- Eymerich Nicolas.
Contra Alchimistas/
Contre les alchimistes
texte édité et traduit pas. Matton in
Chysopoeia tomo 1 fasc. 1 - 4 1987
- Fabbi Ansano
Cerreto e il Pontano
Abeto, Perugia 1977
- Feo Giovanni
Dei della terra
ECIG, Genova 1991
- Ficino Marsilio
Sopra lo Amore, ovvero Convito di Platone
SE, Milano 1998
- Flamel Nicolas
Il libro delle figure geroglifiche
Mediterranee, Roma 1971
- Font Garcia
Historia de la Alquimia en Espana
MRA, Barcelona 1995
- Fraser
Il Ramo d'Oro
Newton, Roma 1992
- Gatto Chanu Tersilla
Leggende e racconti della Valle d'Aosta
Newton Compton, Roma 1992.
Geni, angeli e demoni
Mediterranee, Roma 1994
- Giani Gallino Tilde
La ferita e il re: gli archetipi femminili della cultura maschile
Cortina, Milano, 1986
- Gimbutas Marija
Il linguaggio della Dea
- Longanesi, Milano 1990
- Ginzburg Carlo
Storia notturna: una decifrazione del Sabba
Einaudi, Torino 1989
- Goethe Johann Wolfgang
Faust
Sansoni, Firenze 1965
- Graf A
Miti, leggende e superstizioni del medioevo
Mondadori, Milano 1984
- Graves John Robert
I miti grecii
Longanesi 1983
La Dea bianca
Adelphi, Milano 1992
- Grimal Pierre
Enciclopedia dei miti
Garzanti 1987.
- Guenon René
Simboli della Scienza Sacra
Adelphi, Milano 1987
- Harding M. Esther
I misteri della donna: un'interpretazione psicologica del principio femminile com'è raffigurato nel mito, nella storia e nei sogni,
Astrolabio, Roma 1973
- Heiler Friedrich
Le religioni dell'umanità
Volume di introduzione generale
Jaca Book, Milano 1985.
- Heinrich Institoris (Krämer)
Jakob Sprenger
Il martello delle streghe
Marsilio, Padova 1982 (4. ed.)
- Holmyard John
Storia dell'Alchimia
Sansoni, Firenze 1972
- Homo Viator*
A cura di Bonita Cleri
Quattroventi, Urbino 1997

I Monti Sibillini nelle fonti storiche e letterarie
Maroni, Ripatransone 1990

Iannoni Gesino
Un mito mediterraneo: la Sibilla
Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1996

Il Paradiso della Regina Sibilla
Millefiorini, Norcia 1963

Il Romanzo della Rosa
Trad. manoscritta di Giacomo Catinella
Arch. Ed. Miriamica

Jung Carl G.
L'uomo e i suoi simboli
Raffaello Cortina, Milano 1983

Kappler Claude
Demoni, mostri e meraviglie alla fine del Medioevo
Sansoni, Firenze 1983

Kerényi Károly
Miti e misteri
Boringhieri, Torino 1979
Kerényi Károly
Gli dei e gli eroi della Grecia
Garzanti, Milano 1989

Le mille e una notte
Einaudi 1948, 4 vol.

Le Nozze Chimiche di Cristian Rosenkreuz
Atanor, Roma 1975

Lecouteux Claude
Lohengrin e Melusina: una leggenda medievale contro la paura della morte
Xenia, Milano 1989

Les Fleurs de Pleine Terre
Vilmorin-Andrieux Paris 1860

Lindsay Jack
Le origini dell'alchimia nell'Egitto greco-romano
Mediterranee, Roma 1984

Liszt Franz
Lohengrin e Tannhäuser di Richard Wagner
Mondadori 1983

Lucarelli Paolo
L'ermetismo islamico: i primordi
Abstracta n° 50
Luglio - Agosto 1990

Lucrezio
La natura delle cose
Mondadori 1992

Lussu Joice
Il libro perogno
Il lavoro editoriale, Ancona 1982

Manselli Raul
Il soprannaturale e la religione popolare nel Medioevo
Studium, Roma 1985

Manselli Raul
L'Europa Medievale, vol. II
UTET, Torino 1979

Manteuffel T.
Nascita dell'eresia
Sansoni, Firenze 1975

Mayer Michael
Atalante Fugitive - Trad. Etien Perrot
Paris 1969

Mazzoni Mario
Lettera di Giovanni Pontano sul fuoco filosofico
San Gimignano 1930

Mazzoni Mario
Sonetti alchemici di Frate Elia e Cecco d'Ascoli
San Gimignano 1930

Mohr Gerd Heinz - Volker Sommer
La Rosa
Rusconi Milano 1989

Monaci in armi
Atti del Convegno
Certosa di Firenze 1995

Moravia Alberto - Elemire Zolla
Moralisti Moderni
Garzanti, Milano 1960

Morghen Raffaello
Medioevo cristiano
Laterza, Bari 1968

Nardini Bruno
Misteri e dottrine segrete
Centro int. del libro, Firenze 1976

Newman Ernest
Le opere di Wagner
Mondadori 1981

Newmann William R.
The Summa Perfectionis of Pseudo Geber
A critical edition, translation and study New York 1991

Novelle meravigliose delle Mille e una notte
Capitol, Bologna 1957

Ocella Parafraste
Chimico Crivello - Trad. di Ercole Quadrelli
Archè, Milano 1982

Pacaut Marcel
Il Medioevo - Storia d'Europa, Vol. 2
Laterza, Bari 1982

Parke Herbert William
Sibille
ECIG, Genova 1992

Partini A. M - V. Nestler
Cecco d'Ascoli, un poeta occultista medievale
Mediterranee, Roma 1979

Paulucci Luigi
La Sibilla Appenninica
Leo Olschki, Firenze 1967

Pernety Antonio Giuseppe
Dizionario Mito Ermetico
Phoenix, Genova 1979

Petoia Erberto
Miti e leggende del Medioevo
Newton Compton, Roma 1992.

Piazza Rosalba
Adamo, Eva e il Serpente
La Luna, Palermo 1988

Le terre della Sibilla appenninica, antico crocevia di idee scienze e cultura

Piero Camporesi
Il sugo della vita: simbolismo e magia del sangue
Edizioni di Comunità, Milano 1984

Plutarco
Vite parallele
Mondadori, 1974, 3 vol.

Poggi Gianfranco
La vicenda dello stato moderno
Il Mulino, Bologna 1978

Poiron Daniel
Il meraviglioso nella letteratura francese del Medioevo
Einaudi, Torino 1988

Pomian Krzysztow
L'Europa e le sue nazioni
Il Saggiatore, Milano 1990

Progetto Elissa
*Tradizioni e culti pagani di primavera (1996),
Sibilla Appenninica: i volti di pietra della
Matriarchia (1997)
Sulle tracce della Sibilla: un documento del XV
secolo (1998)*
Editrice Miriamica-Montemonaco

Propp Vladimir Jakovlevic
Le radici storiche dei racconti di fate
Boringhieri, Torino 1972

Rapp Francis e altri
Il Rinascimento - Storia d'Europa, Vol. 3 -
Laterza, Bari 1982

Sabbatucci Dario
Divinazione e cosmologia
Mondadori, 1989

Santarelli Giuseppe
Le Leggende dei Monti Sibillini
Montefortino 1988

Semerano Giovanni
Le origini della cultura europea
Olschki, Firenze 1984, 2 vol.

Stabili Francesco (Cecco d'Ascoli)

L'Acerba
Cesari, Ascoli Piceno 1927

Stolcius de Stolcenberg
Viridarium Chymicum
Nardini, Firenze 1983

Stopani Renato
La via Francigena
Le Lettere, Firenze 1998

Tasso Torquato
Gerusalemme liberata
Newton & Compton, Roma 1995

Templari
Trad. intr. e note di Franco Cardini
Volpe Roma 1976

Testi Gino
*Dizionario di Alchimia e chimica antiquaria
Mediterranea, Roma 1950*

Thorndike Linn
A history of magic and experimental science
8 vol. 1960 New York Columbia University

Toynbee Arnold
Il racconto dell'uomo
Garzanti 1987

Trévoux Guy
Lettere, cifre e dei
ECIG, Genova 1987

Trismosin Salomon
Il Toson d'Oro o il Fiore dei Tesori
Mediterranee 1994.

Vangeli apocrifi
Einaudi, Torino 1969

Vittori Augusto
*Montemonaco nel Regno della Sibilla
Appenninica*
Libreria ed. Fiorentina Firenze, 1938

Von Wartburg Walther
Evolution et structure de la langue française
A.Francke AG Verlag Bern 1946.

Wagner Richard
La mia vita
UTET, Torino 1960, 2 vol.

Wilson Colin
L'Occulto
Astrolabio, Roma 1975

Yeats Williamx Butlera cura di
Fiabe irlandesi
Einaudi, Torino 1981

Zolla Elemire
I Mistici
Garzanti, Milano 1963
L'Amante Invisibile
Marsilio, Venezia 1986

INDICE

INTRODUZIONI	III
PRESENTAZIONE DEL VOLUME	
<i>Paolo Aldo Rossi</i>	IX
ITINERARI REALI E IMMAGINARI SULLE TRACCE DELLA SIBILLA	
<i>Paolo Aldo Rossi</i>	1
SIBILLE E PRESENZE ORACOLARI NEL TEATRO GRECO ANTICO	
<i>Margherita Rubino</i>	11
LA SIBILLA VIRGILIANA NELL'INTERPRETAZIONE DI BERNARDO SILVESTRE	
<i>Ferruccio Bertini</i>	15
DA SIBILLA A INCANTATRICE: LA FATA ALCINA	
<i>Ida LiVigni</i>	25
LA CULTURA SIBILLINA ~ UN CENTRO DI ATTRAZIONE FRA REALTÀ E LEGGENDA NELL'EUROPA DAL MEDIOEVO AL RINASCIMENTO	
<i>Gennaro Vitalone, Liliana Sanino</i>	31
LA CACCIA ALL'ONORE E ALL'AVVENTURA COME MOTIVO DEI VIAGGIATORI NOBILI NEL TARDO MEDIOEVO: ANTOINE DE LA SALE E LA GROTTA DELLA SIBILLA APPENNINICA	
<i>Detlev Kraack</i>	45
DAL MONTE SIBILLINO AL VENUSBERG NEL "TANNHÄUSER" DI WAGNER	
<i>Markus Engelhardt</i>	57
I SENTIERI DELLE STELLE: EMERGENZE ARCHITETTONICHE NEL VERSANTE PICENO DEI MONTI SIBILLINI	
UN CROCEVIA DI ANTICHI ITINERARI	
<i>Mauro Ristori</i>	69
I SIMBOLI	
<i>Marco Carobbi</i>	95

SIBILLA ALCHEMICA: ERESIA DI UN'IPOTESI <i>Anna Maria Piscitelli</i>	105
ALCHIMIA E SCIENZA DELLA NATURA DAL MEDIOEVO ALL'UMANESIMO ALCHIMIA FRA SPAGNA, REGNO DI NAPOLI E TERRE DELLA SIBILLA <i>Massimo Marra</i>	117
I TRATTATI ASTROLOGICI DI GIOVANNI PONTANO <i>Patrizia Calenda</i>	135
L'ENIGMA ITALICO DELLA REGINA SIBYLLA IL MONTE IL LAGO E IL REGNO SOTTERRANEO DELLA DEA SERPENTE NELLA TRADIZIONE DEI MONTI SIBILLINI <i>Roberto Negrini</i>	145
LO SPECCHIO DI VENERE: LA SIRENA, IL LAGO E LE ACQUE PALUSTRI <i>Selene Ballerini</i>	167
"LA FATACINA" O DELL'ANIMA NASCOSTA <i>Lando Siliquini</i>	185
LA GROTTA DELLA SIBILLA: LA VERITÀ SOTTO UNA FRANA <i>Giuseppe Antonini</i>	193
FENOMENI LUMINOSI NELL'ATMOSFERA. ULTIMA FRONTIERA DELLA NUOVA FISICA? <i>Massimo Teodorani</i>	209
ASTRONOMIA PRETELESCOPICA <i>Alberto Angelo Vittone</i> <i>L. Errico, M. Teodorani</i>	239
BIBLIOGRAFIA	245

Regione Marche
Provincia di Ascoli Piceno
Comune di Ascoli Piceno



Editrice Miriamica
Progetto Elissa

Via Italia , 16
63048 Montemonaco (AP)
Tel./Fax: 0736 856203
e-mail: edmir@tin.it
www.elissa.net

*Lire 68.000
iva inclusa*

*Accademici e studiosi nazionali
ed esteri a raccolta per decifrare
i Misteri della Sibilla Appenninica
e del suo sotterraneo regno.*

*Cavalieri Templari,
Fedeli d'Amore, Rosa+Croce,
alchimisti, eretici, astrologi,
filosofi, letterati, tutti fecero parte
della sua eccentrica corte
di visitatori.*

Ma cosa cercavano?

Un oracolo?

La risoluzione all'arcano della vita?

Il piacere e l'eterna giovinezza?

*Lei, la Dama della Montagna,
l'errante, l'erotica, l'eretica,
emerge più enigmatica che mai
dall'immaginario collettivo per
transitare trionfante nel*

*Nuovo Millennio con tutto il suo
bagaglio di conoscenza e saggezza.*



EDITRICE
MIRIAMICA

