

---

# Il linguaggio profetico dell'animale politico. Nodi tematici e linee di sviluppo\*

Lorenza Tromboni

---

**Abstract:** The essay analyzes the language of selected prophetic texts from the 14<sup>th</sup> century focused on several themes: the prophet as narrator and *denuntians*; the bond between history and prophecy; the interchange of certainty, expectation, emotions; prophecy as political propaganda. Starting from the definition of the prophet as *denuntians* by John of Rupescissa, the study involves the value of numbers in Rupescissa and Arnaldus of Villanova; the value of images as prophetic language in *Genus nequam* and *Ascende calve*; the figure of the *pastor angelicus* in the *Liber de Flore* and political propaganda in the short prophecy called *Karolus filius Karoli*. Together with other texts, the *Libellus de statu ecclesiae* of Telesphorus of Cosenza shows the link between prophecy and history.

**Keywords:** prophecy; history of political thought; anti-christ; messianism; papacy, 14<sup>th</sup> c.

«La Sibilla con bocca furente, parlando senza sorrisi, senza ornamenti e senza profumi, raggiunge con la voce mille anni per virtù del dio»<sup>1</sup>. Questo frammento di Eraclito trasmesso da Plutarco nel *De Pythiae oraculis* descrive il modo in cui la Sibilla utilizza il linguaggio profetico: figura storica di sacerdotessa, solitamente ispirata da Apollo, forniva responsi, pronostici e profezie per lo più in forma di enigma, messaggi che per essere compresi avevano bisogno di un'interpretazione. Un'interpretazione che era finalizzata alla divulgazione del messaggio stesso, dato che il contenuto, seppur sibillino, non era destinato a pochi iniziati bensì ad essere diffuso e a mantenere la sua forza comunicativa nei secoli – raggiunge con la voce mille anni – per virtù della divinità che ne era la fonte. Una longevità che si trasmetteva anche alla persona fisica della Sibilla, mai descritta come immortale ma straordinariamente longeva, sempre per volontà del dio.

Gli oracoli sibillini, stralci di una remota tradizione profetica, erano utilizzati nell'antica Roma per interpretare fenomeni ritenuti fuori dal comune, manifestazioni prodigiose spesso di origine naturale – come terremoti, comete, pestilenze e guerre. La storia riportata da Lattanzio nelle *Divinae institutiones* narra che la Sibilla Cumana abbia venduto a Tarquinio Prisco la raccolta di vaticini, incontrando da parte del re una dura resistenza per via del prezzo che pretendeva: la prima volta la Sibilla offre nove libri al re, il quale li rifiuta provocando l'ira della sacerdotessa che ne brucia un terzo; Tarquinio rifiuta anche la seconda offerta da parte della Sibilla che ne distrugge un

altro terzo; soltanto al terzo tentativo, la Sibilla riesce a convincere il re, che ormai può avere solo l'ultimo terzo<sup>2</sup>. Un racconto metaforico che mostra come il messaggio sia difficile da spiegare e da ascoltare, soprattutto per chi non è disposto ad accettare la profondità dei vaticini: e se non viene recepito, il messaggio profetico svanisce, come eloquentemente spiega l'immagine della Sibilla Cumana che brucia i libri rifiutati dal re.

Nel mondo latino medievale gli oracoli sibillini hanno fatto il loro ingresso attraverso diversi canali, i più importanti dei quali sono due: il primo è l'elenco delle dieci sibille stilato da Varrone e riportato da Lattanzio, dove è narrata anche la vicenda di Tarquinio e della Sibilla Cumana<sup>3</sup>. Il secondo è il *De civitate Dei* di Agostino d'Ippona, che nel XVIII libro ci presenta l'acrostico della Sibilla Tiburtina, da lui attribuito all'Eritrea, che predice la nascita di Cristo. Dopo il passo, Agostino cita Lattanzio e afferma che nella sua opera egli aveva inserito delle testimonianze sibilline ma in modo frammentario, testimonianze che il vescovo d'Ippona riordina dando corpo alla profezia della passione e risurrezione di Cristo; alla fine del capitolo fa anche una precisazione cronologica, e afferma che la Sibilla Eritrea sarebbe vissuta secondo alcuni al tempo di Romolo, testimoniando l'esigenza di collocare storicamente quella che sarebbe diventata una delle maggiori *auctoritates* profetiche di tutto il medioevo<sup>4</sup>.

Furono infatti i vaticini della Sibilla Eritrea<sup>5</sup> e della Tiburtina<sup>6</sup> ad avere maggior fortuna in epoca medievale, dove trovarono il loro posto come numi tutelari della tradizione profetico-politica a partire già dall'alto medioevo, anche se le versioni circolanti non erano più quelle antiche, ma delle rielaborazioni più recenti<sup>7</sup>. Un pantheon al quale, con l'andare dei secoli, si aggiungeranno nuovi numi, il più importante dei quali sarà Gioacchino da Fiore con i molti testi figli della tradizione nata dalle sue dottrine<sup>8</sup>.

Possiamo già delineare qui alcune caratteristiche tipiche del linguaggio usato nella letteratura profetica: da un lato, la presenza costante di una serie di testi e autori che vengono citati come garanzia dell'affidabilità della profezia stessa; la menzione di antichi profeti – non solo biblici – e di vaticini di origine remota è indispensabile per rendere credibile il messaggio e contribuisce a inserire un piano di mediazione ulteriore tra Dio-fonte e comunità-destinataria del messaggio, che prima di arrivare al profeta del presente passa dai profeti del passato che lo portano, talvolta in sogno, a chi è incaricato di divulgarlo. Dall'altro, la continua rielaborazione dei testi, che vengono adattati al contesto storico per avere un legame effetti-

vo con gli eventi contemporanei: la profezia nasce con la pretesa di rivelare eventi futuri, ma per avere una solida base deve fornire riferimenti concreti al recente passato e al presente, costituiti spesso da nomi, numeri, luoghi e date. Questo vale specialmente per la tradizione profetico-politica che insieme al pensiero di matrice gioachimita di area francese e italiana, si cristallizzò attorno ad alcuni temi dei quali ci occuperemo in questa sede, limitandoci a un campione di testi scelti per rappresentare il linguaggio profetico tra Due e Trecento, tenendo come punto di riferimento l'opera di Giovanni di Rupescissa.

Il profeta – o scrittore di profezie – è portatore di un messaggio, si pone come tramite tra Dio e gli uomini, utilizzando uno degli strumenti che lo distinguono per eccellenza dagli animali, e cioè il linguaggio, che sia nella forma verbale o figurata, attraverso le immagini. Il linguaggio è il mezzo che permette al profeta, per volontà di Dio, di comunicare un messaggio alla comunità degli uomini, spesso in forma di avvertimento, accompagnato da promesse di punizioni o di benefici. Il genere umano qui ha una doppia funzione, poiché è un uomo quello che riceve il messaggio da parte di Dio e delle *auctoritates*, ma sono uomini anche quelli che lo ricevono: il profeta si trova al centro di questa dinamica che consiste essenzialmente nel trasferimento di sapere da Dio agli uomini; egli infatti non “inventa” le sue profezie, ma le racconta, dopo averle ricevute in sogno o apprese. Dobbiamo quindi distinguere tra i veri profeti – quelli biblici, le sibille, e in generale tutte le figure a cui l'autorevolezza e la lontananza nel tempo conferiscono lo *status* di profeta – e gli interpreti di profezie che insieme ai testi frutto di rinnovate interpretazioni assolvono il ruolo di sentinelle.

Con Giovanni di Rupescissa, uno dei massimi rappresentanti della profezia gioachimita trecentesca, possiamo individuare alcuni elementi linguistici per comprendere questa differenza, prendendo spunto dal *Vade mecum in tribulatione* e dal *Liber ostensor quod adesse festinant tempora*<sup>9</sup>. Furono scritti entrambi nel 1356 mentre Giovanni si trovava in carcere, una condizione nella quale passò molti anni (dal 1344 al 1366 anno della morte). I terribili racconti sulle condizioni di vita in carcere che Giovanni ci ha lasciato disseminati nelle sue opere non fanno cenno alla possibilità di consultare i molti testi che sicuramente aveva a disposizione, condizione che implicava di fatto una forma di contatto con l'esterno; il *Liber ostensor* è, infatti, una sorta di enciclopedia profetica, dove interi passi di altri testi – le *auctoritates* di Giovanni – sono trascritti, commentati e utilizzati per provare le sue affermazioni in merito al prossimo futuro: l'opera si incentra sulla venuta del *reparator orbis*, l'unto, il pastore angelico destinato a manifestarsi, secondo il calcolo dell'autore, nel 1360.

Nel *Vade mecum*, più breve e scritto in una prospettiva diversa e più urgente, volta ad avvertire dell'imminenza della fine, Giovanni si interroga sulla funzione del profeta e sulle sue caratteristiche ed utilizza dei termini particolari per definirlo: *denuntians*, *denuntiator*. Così si esprime nel prologo dell'opera, cioè nella lettera dedicatoria dell'opera a Pietro Pererii, maestro dell'ordine dei frati minori:

*Constat, pater, firmiter amicitie vestre quod, licet in curia Romana omni volenti audire denuntiem terribiles eventus in proximo venturos in universo mundo, me non essem prophetam missum a Domino per verbum: Haec dicit Dominus, cuiusmodi fuerunt Isaias, Ieremias, Ezechiel [...] Sic etiam contulit mihi indigno intelligentiam spiritus prophetarum scripturarum Dominus Iesus Christus ad intelligendum inferius describenda [...] ut non incertum, sed cum probationibus sacrarum scripturarum et prophetarum archanorum voluit enim Dominus me venire cum manifesta probatione ad clericos, ne, auditis probationibus validis, aliquam excusationem haberent de non agenda penitentia*<sup>10</sup>.

Giovanni ci tiene a ribadire che lui non osa definirsi profeta e non vuole mettersi al livello dei profeti biblici (Isaia, Geremia, Ezechiele), ma preferisce dire che è capace di comprendere e interpretare le profezie bibliche, e quelle dei profeti “veri”, vissuti prima di lui come Gioacchino da Fiore, e di denunciare l'arrivo di prossimi terribili eventi<sup>11</sup>.

È la missione del *denuntians* o *denunciator*, cioè colui che decifra le scritture e annuncia la fine dei tempi pubblicamente; il dono profetico, secondo Giovanni, consiste essenzialmente nell'interpretazione e non nella proclamazione delle profezie, egli scava nelle scritture e recupera le tradizioni profetiche – come testimonia la riproposizione e discussione di molti testi all'interno del *Liber ostensor* – per aggiornarle. Ne consegue un linguaggio che è fatto di linguaggi, una profezia di profezie composta come un mosaico che necessita di essere continuamente aggiornato e sempre avvalorato dalle *auctoritates* precedenti.

Giovanni riprende il termine *denunciator* nel IX trattato del *Liber ostensor*, dedicato interamente alla definizione delle caratteristiche del messaggero divino. Rupescissa spiega che le condizioni stesse del profeta/*denuntians*, nel momento in cui divulga il suo messaggio, conferiscono verità e affidabilità al messaggio stesso:

*[...] multum supra modum utile nobis erit, si ex ipsis propheticis scripturis probemus clarius sole proprietates et condiciones quas habere secundum prophetias debebat denunciator ille tribulationis instantis. Quoniam, si videamus in denunciatore tribulationis condiciones quas Deus de ipso revelavit in scripturis propheticis, denunciatio tribulationis quam faciet reddetur notabiliter autentica et pro signo infallibilis certificationis donata*<sup>12</sup>.

Una certificazione guadagnata con la sofferenza: un sentimento che è parte integrante del lessico e della scrittura di Giovanni, come si vede più avanti, quando egli parla di se stesso come “provato dal fuoco” e “cotto”:

*Tertia conditio est quod qui hec debeant secreta capere, oportebat eos decoqui in igne tribulationum multarum. Ideo dicit: et quasi igni probatur (Dn 12,10). XII enim annis jam fere coquor in carceribus, et dequotiones igneales non cessant, sed fortius contra me continue inardescunt [...] et ideo placuit Deo mihi fantastico et deliro revelare secretum*<sup>13</sup>.

Rifacendosi al capitolo 12 del libro di Daniele, pluricitato nel *Liber ostensor* e *auctoritas* profetica per eccellenza<sup>14</sup>, Giovanni riflette sulla sua condizione. Se è vero che il profeta deve essere passato per il fuoco, allora lui, che prende su di sé la funzione di *denunciator* e interprete della Scrittura, può affermare a buon diritto di avere le

caratteristiche necessarie per *secreta capere*, poiché da anni “rosola” in carcere, e le *dequotiones ignales* non accennano a diminuire, segno che le parole del *denunciator* continuano ad essere degne di fede<sup>15</sup>. Dio riconosce le capacità e i doni di Giovanni che si definisce *fantastico et deliro*, riprendendo i termini della lunga citazione, in apertura del trattato, dal *Liber de Flore*<sup>16</sup>:

*Indago autem prima in solutione harum quaestionum sumitur ex libro Joachim prophético mirabili [...] Anaxagoras antiquus philosophus simpliciter loquendo prophetavit. Hector post mortem suam denunciavit destructionem Troie fore; dum dormiebat in lecto suo previdit eam. Itaque et novus Hector militans in Ecclesia nove Troie novam destructionem annunciabit, sed fantasticus reputabitur. Et manifestum erit ei illud secretum verbum in Daniele: Hic tanquam fantasticus reputabitur*<sup>17</sup>.

La distinzione tra Anassagora e Ettore serve per individuare precisamente il modo in cui il messaggero deve profetizzare, cioè commentando le visioni personali avute, ad esempio, in sogno e non *simpliciter loquendo*. Qui, tuttavia, ci interessa sottolineare la concatenazione di *auctoritates* nella definizione del profeta secondo Giovanni: Gioacchino, cioè il *Liber de Flore*, e la fonte biblica del profeta Daniele, che torna continuamente a sostenere le affermazioni sullo *status* del profeta/*denuntians*. Anche Arnaldo da Villanova aveva utilizzato lo stesso termine per definire il suo ruolo nella *Responsio obiectionibus*, un’opera difensiva, datata al 1304, conservata in un unico codice studiato approfonditamente da Potestà e Lerner<sup>18</sup>. La *Responsio* rappresenta una sorta di ricognizione di tutte le accuse rivolte negli anni precedenti ad Arnaldo il quale, parlando in terza persona, risponde alle singole argomentazioni riferendosi a se stesso come *denuntians*, come si vede già dall’incipit: *Tertiodecimo centenariorum Christi circa finem apparuit in populo christiano quidam, denuntians tempus persecutionis mox antichristi futurum esse in XIII<sup>o</sup> centenariorum quod nunc currit [...]*<sup>19</sup>. Arnaldo, che era già stato incarcerato e liberato per tre volte a causa delle sue profezie sull’avvento dell’Anticristo – a partire dal *Tractatus de tempore adventus Antichristi* la più antica redazione del quale risale al 1297<sup>20</sup> – usa qui il termine per indicare la missione di ‘colui che avverte’, che denuncia l’arrivo di eventi esiziali per la cristianità, in un senso molto vicino a quello di Rupescissa, dove si ritrova il nesso tra l’azione del *denunciator* e l’imminenza degli eventi annunciati. Da notare è anche la presenza del termine *fantasticus* nel *Liber ostensor*, usato anche da Arnaldo nella seconda parte della *Responsio*, dove risponde alle accuse dirette proprio a lui e utilizza il lemma in senso polemico<sup>21</sup>.

La determinazione della data esatta dell’arrivo dell’Anticristo era basata nella visione di Arnaldo su Daniele 12, 11: *Et a tempore, cum ablatum fuerit iuge sacrificium, et posita fuerit abominatio vastatoris, dies mille ducenti nonaginta*, dove *dies* era interpretato come “anni”, secondo Ezechiele<sup>22</sup>. I 1290 anni dovevano essere calcolati a partire dall’abolizione del sacrificio, cioè dal momento in cui è terminata la celebrazione del sacrificio in Gerusalemme: questo evento è fissato al 78 d.C. ovvero tre anni dopo la distruzione del tempio. Dunque sommando 1290 a 78 si otteneva 1368, anno dell’avvento dell’Anticristo<sup>23</sup>. Lasciando da parte la questione della

determinazione dell’anno esatto e di quale Anticristo si tratti<sup>24</sup>, ci preme mettere in evidenza che il numero costituisce uno dei modi in cui il profeta comunica i suoi messaggi. Arnaldo, Giovanni e molti altri autori e testi profetici usano il linguaggio numerico con vari scopi ed effetti: da un lato, riuscire a fornire l’anno esatto di un evento oggetto di attesa conferisce credibilità alla profezia e a colui che la interpreta, perché risulta capace di dare un riferimento certo: il numero è quasi sempre di origine biblica e anche le combinazioni fatte con le cifre vengono giustificate ricorrendo a luoghi della Scrittura, un elemento enfatizzato per mettersi al riparo da rischi dottrinali e accuse di eresia. I numeri, inoltre, possono essere ricalcolati e cambiati: questo aspetto, che è in apparente contrasto con l’esigenza di certezza soddisfatta dalle cifre, in realtà è uno strumento molto usato nella letteratura profetico-politica, in cui la narrazione cerca costantemente un legame con gli eventi storici, e l’aggiornamento di queste cifre serve a mantenere il legame col presente.

Abbiamo citato il *Liber de Flore* come fonte di Rupescissa: si tratta di un testo che veniva attribuito a Gioacchino da Fiore e che fu composto in ambiente spirituale all’inizio del XIV secolo; propone una rilettura della recente storia del papato in chiave antibonifaciana ed è formato sostanzialmente da due parti complementari: da un lato il testo che annuncia l’avvento di un *unctus*, un re o un imperatore – destinato a manifestarsi nel 1298<sup>25</sup>, nel 1360, invece, secondo i calcoli di Rupescissa – con il tipico linguaggio oscuro e denso di simboli; dall’altro un commento nel quale si spiega diffusamente l’azione dell’*unctus*. Come fa notare McGinn, il *Liber de Flore* è molto importante perché è il primo a usare letteralmente l’espressione *pastor angelicus*, e preconizza la collaborazione ai fini della salvezza tra quattro papi angelici e l’imperatore degli ultimi tempi: la corona francese, nella persona di Filippo IV il Bello, rappresenta la speranza della sconfitta dell’iniquità e della corruzione del papato portata da Bonifacio VIII<sup>26</sup>. Una fusione tra due miti apocalittico-messianici che contribuisce a dare forma al linguaggio profetico-politico del tardo-medioevo. Ricordiamo che il *pastor angelicus* e l’imperatore degli ultimi tempi (indicato come *rex, imperator, unctus* o *reparator* a seconda dei testi) sono due presenze costanti nella letteratura profetica tra Due e Trecento, in molti casi legata ad ambienti spirituali<sup>27</sup>: il *pastor angelicus* o papa angelico trova in questo periodo la sua incarnazione in Celestino V, con la conseguente condanna dell’operato di papa Bonifacio VIII e allungando lo sguardo, di papa Giovanni XXII.

Tra i testi citati nel *Liber de Flore* troviamo le profezie attribuite a Merlino<sup>28</sup> ma lo schema della successione dei papi rimanda a due raccolte di vaticini che circolavano con il titolo di *Genus nequam* e *Ascende calve*, entrambe composte di quindici unità, ognuna delle quali dedicata a un pontefice a partire da Niccolò III Orsini, e dipendenti dalla raccolta di origine bizantina chiamata *Oracula Leonis*<sup>29</sup>. Le due raccolte ebbero singolarmente una certa diffusione nel XIV secolo (maggiore il *Genus nequam*), ma successivamente, nel XV secolo, furono riunite con il titolo di *Vaticinia de summis pontificibus*<sup>30</sup>. Nella sua versione completa, *Genus nequam*<sup>31</sup> fu probabilmente allestita durante il conclave che si aprì dopo la morte di papa Be-

nedetto XI, cioè nel 1304, ed è stata attribuita agli ambienti dei francescani spirituali di Perugia, dove appunto si teneva il conclave. Ognuna delle quindici profezie si presenta con un'immagine – che è il centro del messaggio – un motto e un testo allegorico: ogni codice che tramanda il *Genus nequam* presenta delle varianti significative, ma costante è il giudizio negativo espresso sui primi nove papi, mentre i successivi, non essendo riferibili a individui, rispondono ad esigenze profetiche e attese messianiche e vengono raffigurati in maniera simbolica. Soltanto Celestino V, che è sempre oggetto del quinto vaticinio, è presentato positivamente e in modo peculiare<sup>32</sup>, mentre il suo successore Bonifacio VIII anche nel *Genus nequam* è esplicitamente raffigurato come traditore. Come ha notato recentemente Paravicini, i vaticini contengono molte immagini di animali, come orsi, draghi, mucche, volpi, cani e perfino una bestia con la testa d'uomo che in molti manoscritti chiude la serie<sup>33</sup>. L'orsa, in particolare, serviva a presentare negativamente la persona di papa Niccolò III Orsini, rifacendosi anche a una antica versione incompleta del *Genus nequam* chiamata *Principium malorum*, prodotta intorno alla fine del XIII secolo e conservata nel codice Vaticano Latino 3819, ai ff. 149-150:

*Principium malorum bene intitulatur hoc opusculum, ut per iam impleta et per ea, que fieri paratur, apparet. Et haec rubricella alludit principali, id est Gaietani, quasi iam tenebat guai, id est mala. Per hoc enim bene dicit principium malorum. Per urse figuram genus nequam, id est progenies, cuius nomen alludit significato. Et indicat textus genus nequam etc. Per quinque catulos notantur v cardinales, id est ab ura predicta promoti. Et hoc indicat sequens littera in quinque Romam sceptrata contractabat nova etc.*<sup>34</sup>.

Dove si vede l'orsa che nutre i piccoli, un'immagine che il *Genus nequam* contribuirà a rafforzare nell'idea dei contemporanei come effigie del nepotismo degli Orsini. Più tardi, tra il 1328 e il 1330, una seconda raccolta di vaticini papali fu allestita sempre in ambiente spirituale, *Ascende calve*, una serie di altri quindici profezie per immagini modellate sul *Genus nequam*, caratterizzate però da un tono più spiccatamente propagandistico e cupo<sup>35</sup>.

In queste raccolte l'elemento preponderante è l'immagine che presenta il pontefice contornato da oggetti, animali e simboli che trasmettono le caratteristiche del pontefice stesso e il giudizio dato dal compilatore. Le tre parti (immagine, motto, descrizione/profezia) sono complementari tra di loro, formano un'unità di senso che non è scomponibile e rimarca la coesione di tutti i vaticini, nella loro concatenazione.

Un esempio di queste illustrazioni è apprezzabile nel codice Riccardiano 1222B, che tramanda il *Genus nequam*<sup>36</sup>: se prendiamo ad esempio l'undicesimo vaticinio, al f. 6r, vediamo l'immagine di un uomo nudo che esce da un sepolcro e che ha accanto un'altra figura più piccola; qui, a differenza di altri codici, l'immagine è accompagnata dalla scritta *papa nudus* e pare veicolare l'idea di un eremita, un santo, chiamato a rivestire la carica di pontefice, concezione sicuramente vicina alle aspirazioni di chi aveva compilato la serie dei vaticini.

Questo insieme di autori, testi anonimi, citazioni bibliche e numeri è quindi un percorso che procede a ritroso: nel testo più recente si trovano parti di testi precedenti

che a loro volta rimandano ad altri, fino ad arrivare alla Bibbia; se questo è un elemento comune ai testi medievali in genere, il messaggio profetico è eminentemente strutturato su questa base in maniera del tutto peculiare, e l'*authoritas* serve ad avvalorare la profezia nella parte formale e nella parte sostanziale. Si spiega così, ad esempio, l'utilizzo da parte di Giovanni di Rupescissa di due autori che apparentemente hanno poco a che fare con la sua profezia, e cioè Ildegarda di Bingen, alla quale dedica tutto il X trattato del *Liber ostensor: Experimentalia signa prophetata a sancta Hildegardi sanctimoniali prophetissa alamannica [...] in hoc tractatu decimo subjungamus*. E Gregorio Magno, citato a proposito delle *tribulationes* a cui sono sottoposti i messaggeri di Dio:

*Et de Domino Iesu Christo dicebant: Demonium habes et samaritanus – hoc est hereticus – es tu; et omnes quotquot missi fuerunt a Domino, tribulationes et sollempnes impugnationes sunt passi: nam verbum egregii doctoris Gregorii, in omelia dicentis: Exhibitio preteritorum certitudo est futurorum, multam adherentiam facit, ut verba mea audientibus merito prestet formidinem et terrorem.*<sup>37</sup>.

Qui si percepisce bene la preoccupazione di “vestire” la profezia di abiti presentabili, di *authoritates* sicure, che non potessero essere messe in discussione dall'autorità ecclesiastica. In questo percorso Giovanni soffre – doppiamente – del timore di veder rifiutato e condannato il suo messaggio, ma insieme a queste, molte altre sono le fonti di Giovanni, dai vaticini della Sibilla Eritrea e della Sibilla Tiburtina alle profezie di Merlino; da Gioacchino da Fiore all'*Oraculum Cyrilli*, fino ad autori come Angelo da Monte Vulcano<sup>38</sup>.

Uno degli esempi più significativi di questo intarsio di fonti è senz'altro il sogno raccontato da Telesforo da Cosenza nel *Libellus de statu ecclesiae*<sup>39</sup>. Telesforo, sulla cui identità ci sono molti dubbi perché il nome stesso sembra indicare una qualità – cioè colui che vede lontano – più che un nome e il toponimico pare un evidente riferimento alla persona di Gioacchino da Fiore<sup>40</sup>. Una lettera di dedica al doge genovese Antoniotto Adorno, datata 3 settembre 1386, precede l'opera e aiuta a collocare il *Libellus* nel contesto storico italiano della seconda metà del Trecento. Genova in quel periodo era una zona cuscinetto tra l'Italia ed Avignone, e il doge Adorno aveva offerto aiuto a Urbano VI nel 1385, traendolo in salvo dopo che era stato rinchiuso a Nocera dalle truppe francesi di Carlo III d'Angiò. Al partito urbaniano si contrapponeva fortemente la parte filo-francese, cioè quella di Telesforo che sosteneva la legittimità dell'elezione di papa Clemente VII. L'opera di Telesforo, che secondo Donkel fu la causa della dipartita di Urbano VI da Genova, è considerata erede diretta delle opere di Giovanni di Rupescissa e si concentra sull'inquietudine causata dallo scisma. All'inizio dell'opera viene raccontato un sogno del profeta nel quale un angelo gli appare e lo avverte che se vuole veramente capire quali saranno gli eventi futuri deve consultare le opere di Cirillo, di Gioacchino e molti scritti di altri servi di Dio, cioè profeti. Ed ecco, una volta svegliatosi, Telesforo parte alla ricerca di questi testi, elencati nell'opera come a formare un affresco di *authoritates* profetiche che provano la correttezza delle sue previsioni per gli anni

immediatamente successivi: la comparsa dell'Anticristo, la processione dei papi angelici e del re franco che è una figura comune a quasi tutti i testi che fanno parte di questa tradizione:

[...] *ipse Dominus mihi servo suo ostendere dignaretur: anno nativitatibus Domini praedicti 1386 circa auroram diei resurrectionis praefati Domini nostri mihi dormienti levi somno et quasi ex hoc stupenti visum extitit videre: angelum Domini, virginei aspectus et altitudinis duorum cubitorum, ornatum duabus alis valde nitentibus, alba lata ac talari veste amictum, mihi que dulciter alloquentem haec verba: «Dominus exaudivit preces tuas, dicens quod servis suis dilectis Cyrillo, presbytero et eremite in monte Carmelo, Ioachim abbati et multis aliis servis suis, praesens schisma futurum, et eiusdem schismatis causa; et quis esset orthopontifex et quis pseudopontifex; finemque ipsius et post ipsum scisma, futurum ecclesiae regimen, per Spiritum Santum ac angelum iamdiu indicavit et aperuit. Quaeras igitur praedictorum libros et scripta et tunc erit satisfactum voluntati tuae. Et quid in ipsis libris vel scriptis reperieris scribe et aliis pro tua et ipsorum salute indica et revela!»<sup>41</sup>.*

Il *Libellus* di Telesforo ha un legame stretto con gli eventi a lui contemporanei, di cui egli si fa interprete e narratore: narra il presente e il futuro, poiché la narrazione e la capacità di coinvolgere la comunità a cui è rivolta è una componente basilare della profezia. Gran parte delle profezie trecentesche sono profezie *ex eventu*: in seguito a un evento particolarmente rilevante, dal punto di vista politico o spirituale-teologico si costruisce una narrazione carica di simboli, abbastanza oscura, che ripropone quanto appena accaduto; di solito questa parte contiene elementi utili per la datazione e la collocazione geografica della profezia. Inoltre, siccome narra cose effettivamente successe e ben note, serve a dare credibilità anche alla parte successiva che riguarda gli eventi futuri, di solito raccontati attraverso le figure tipiche del papa angelico, dell'Anticristo e dell'imperatore o re degli ultimi tempi, nel caso del versante filo-francese un re erede della dinastia carolingia, epigono di Carlo Magno. Qui l'elemento informativo, il riferimento a nomi, luoghi e date si unisce a un altro tipo di contenuto, che soddisfa un'esigenza che possiamo chiamare emotiva: nella profezia si riscontra un intreccio continuo di due sentimenti – speranza e paura – entrambi riferibili al futuro, all'ignoto, a ciò che si attende e che si presenterà presto. Due emozioni, due attitudini opposte e parallele che si manifestano prima nel profeta/narratore e poi nel pubblico che ascolta/legge le profezie. Per questo motivo anche i fatti storici narrati all'interno delle profezie sono sempre avvolti in una nube di tensione, di ansia relativa al futuro, di modo che per il lettore essi costituiscono solo una parte degli elementi della narrazione e soddisfano solo parte delle sue esigenze. Un caso emblematico di questo legame tra emotività e informazione, tra conoscenza e sentimenti, è rappresentato dalla vicenda di Cola di Rienzo: nel 1348, dopo il suo tentativo di riforma istituzionale, Cola di Rienzo è costretto a lasciare Roma e (nel 1350), dopo una breve sosta a Napoli, si rifugia nella zona della Maiella, insieme a un gruppo di fraticelli, dove fa un incontro molto significativo, conosce frate Angelo da Monte Vulcano<sup>42</sup>. Nelle lettere che scriverà successivamente, mentre si trovava detenuto a Praga presso l'imperatore Carlo IV, Cola prende le distanze dai propri atteggiamenti estremi degli anni roma-

ni, e tende a identificarsi – forte di una collaudata immagine profetica – con l'unto, il *reparator*, il sole dell'*Oraculum Cyrilli*<sup>43</sup>. Negli anni in cui Giovanni di Rupescissa è detenuto ad Avignone, Cola è fortemente affascinato da una serie di testi profetico-messianici conosciuti in Italia e usati anche da Giovanni<sup>44</sup>. Del resto, nonostante non si siano mai incontrati, nel *Liber ostensor* Giovanni dimostra di conoscere la parabola di Cola, forse proprio per via di alcune lettere del tribuno scritte da Praga, che erano state copiate e circolavano ad Avignone. Da tramite fece anche la figura del frate Angelo, del quale Giovanni riconosceva l'autorità:

*Nec vacat a concordia predictorum dictum cujus[dam] fratris Angeli heremite, ad quem confugit ad montes Aprucii Nicolaus olim Romanorum tribunus [i.e. Cola di Rienzo] quando fuit post occisionem Columpnensium effugatus de Roma, sub cuius discipulatu duobus annis mansit ignotus. Qui per dictum fratrem Angelum cognitus fuit revelatione divina, sicut scripsit tribunus, captus in carcere imperatoris in Alemannia, pape Clementi sexto anno L vel circa<sup>45</sup>.*

L'importanza di questo tentativo di armonizzare storia e profezia è facilmente comprensibile se si pensa alla necessità di avvalorare la profezia stessa e che, nel caso di Giovanni, si trattava di eventi prossimi, che dovevano cominciare a manifestarsi entro i quattro anni successivi: le due opere che abbiamo analizzato sono del 1356 e gli eventi previsti sono da collocare nel 1360. Il profeta/narratore ha la necessità di individuare i protagonisti degli eventi ultimi, di indicarli con precisione, continuando tuttavia ad utilizzare elementi misteriosi e simbolici insieme ai dati storici: un esempio molto significativo di questo linguaggio storicizzato della profezia è rappresentato dal *Karolus*, noto anche come “leggenda del secondo Carlomagno”, una breve profezia, spesso copiata interamente all'interno di altri testi profetici, come ad esempio il *Libellus* di Telesforo. Stando alle prime attestazioni note, si diffuse in Francia a partire dagli anni ottanta del Trecento<sup>46</sup>.

*Karolus filius nomine Karoli, natione illustrissima Lillii, habens frontem largam, subsilia alta, oculos largos, nasum aquilenus, circa XIII annum suum coronabitur, et in anno XIII<sup>o</sup> suo congregabit magnum exercitum et omnes tyrannos Regni sui destruet, et morte percuciet eos, fugientes in montibus et cavernis abscondentur a facie ejus. Nam ut sponsa Ipso erit Justicia associata cum eo usque ad XXIII suum annum deducet bella inter christianos subjungans Anglicos insularios, Hispanos, Aragones, Burdegales, Lombardos, Ytalicos et Reges christiani universi ei subjungabunt Romam et Florentiam destruet, igne comburet. Poteritque sal seminare cum arena habundans super terram illam, pravos clericos qui sedem apostolicam Petri et Pauli invaserunt morte percuciet eos. Eodemque anno dupplicem obtinebit coronam. Postmodum mare transiens cum magno exercitu intrabit Greciam et Rex Graecorum nominabitur. Caldeos, Turcos, Ypsicos, Barbareos, Jurgios, Palasticos subjungabit et regno suo submittet faciens edictum quicumque crocifixum non adorabit morte morietur. Et non erit qui possit ei resistere, quia sanctum brachium Dei cum ipso erit et dominum universe terre possidebit. Hiis factis sanctus sanctorum vocabitur, veniens ad sanctam Jerosolimam, et ascendens in monte Oliveti orans ad Patrem, et deponens coronam a capite suo. Atque agens gloriam et honorem deo Patri et Filio et Spiritui Sancto, cum magno terremoto et signis mirabilibus emittet et spiritum anno sui Regni XXXI<sup>o</sup>.*

Per la sua brevità e per lo stile asciutto, il *Karolus* rende particolarmente facile la scomposizione in fonti. La descrizione fisica è presa dal vaticinio della Sibilla Tiburtina<sup>47</sup>, la descrizione dell'impresa militare si rifà alle *Revelationes* dello pseudo-Metodio<sup>48</sup>, e l'idea della dinastia carolingia come origine dell'imperatore degli ultimi tempi è un'idea che risale addirittura al X secolo, al *De ortu et tempore Antichristi* di Adso di Montier-en-Dier<sup>49</sup>. Viene descritta la figura di un re franco di nome Carlo, figlio di Carlo, che viene incoronato all'età di quattordici anni e che nel quattordicesimo anno del suo regno decide di dare inizio a una straordinaria impresa di conquista di territori fino al Medioriente, che ha però anche un importante risvolto perché la conquista delle terre implica anche una missione spirituale, la conversione degli infedeli. Sorretto dal *sanctum brachium*, cioè dall'appoggio divino, *Karolus* riesce ad arrivare a Gerusalemme dove, santificato, muore tra mille prodigi. Da notare la somiglianza con il re Franco descritto da Rupescissa nel *Vade mecum*, descritto come colui che esegue il mandato del *reparator* celeste:

*Intentio duodecima est super reparatione proxima ecclesiasticorum virorum et orbis per celestem Reparatorem propinquum [...] offendentes naturam tradet [i.e. reparator] brachio seculari, ut sacrificentur in igne et purgetur natura [...] Regem Francorum, qui veniet in principio sue creationis ad videndam evangelicam claritatem eiusdem, assumet contra morem alemannice electionis in imperatorem Romanum, cui Deus subiciet generaliter totum orbem, occidentem, orientem et meridiem [...] Hic imperator cognosceat in hoc quod ob honorem sancte corone spinarum Christi, renuet corona aurea coronari; hic imperator sanctissimus erit executor omnium mandatorum Reparatoris predicti. Per illos duos totus orbis reparabitur et ab eis destruetur tota lex macometi et potentia tyrannica; ambo, tam papa quam imperator, Greciam et Asiam personaliter visitabunt, destruent scismata, Grecos liberabunt a Turcis, Thartaros fidei subiungabunt, regna Asie reparabuntur [...] Post novem annos et semis, vel post IX menses vel circa, finiet [i.e. reparator] vitam suam, et imperator post X annos et semis vel circa; ambo miraculis magnis coruscabunt in morte<sup>50</sup>.*

Il *Karolus* fu usato a partire dalla seconda metà del Trecento in Francia per scopi propagandistici, in particolare per sostenere la successione al trono di Carlo VI (1368-1422), che prese il posto del padre Carlo V il Saggio nel 1380, all'età di dodici anni; in questo contesto, la profezia fu usata anche per sottolineare la necessità di superare lo scisma che aveva diviso la Chiesa cattolica a partire dal 1377, una frattura da risanare anche con l'aiuto del potere secolare<sup>51</sup>. Nei decenni seguenti, altri re di nome Carlo si succederanno sul trono di Francia e sul trono imperiale e contribuiranno a tenere viva questa profezia di profezie, insieme a tutta la tradizione di cui è figlia.

## Bibliografia

Aerts – Kortekaas 1998 = W.J. Aerts, G.A.A. Kortekaas (a cura di), *Die Apokalypse des pseudo-methodius. Die älteste Griechischen Lateinischen Übersetzungen*, 2 voll., Lovanio, 1998.  
 Batllori 1955 = M. Batllori, *Dos nous escrits espirituels d'Arnau de Vilanova*, in *Analecta sacra Tarraconensia*, 28, 1955, p. 57-70.  
 Beaune 1991 = C. Beaune, *De Telesphore à Guillaume Postel. La diffusion du Libellus en France aux XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles*, in G.L. Potestà (a cura di), *Il profetismo gioachimita tra Quattrocento e Cinquecento*, Genova, 1991, p. 195-211.

Bignami-Odier 1952 = J. Bignami-Odier, *Études sur Jean de Roquetaillade (Johannes de Rupescissa)*, Parigi, 1952.  
 Brokkaar 2002 = W.G. Brokkaar, *The Oracles of the Most Wise Emperor Leo & The Tale of the True Emperor (Amstelodamensis Graecus VI E 8)*, Amsterdam, 2002.  
 Cervelli 1993 = I. Cervelli, *Questioni sibilline*, in *Studi storici*, 34, 1993, p. 895-1001.  
 Chaume 1947 = M. Chaume, *Une prophétie relative à Charle VI*, in *Revue du Moyen âge latin*, 3, 1947, p. 27-42 [iuxta Dijon, Archives Départementales de la Côte-d'Or, B. 11306].  
 Daniel 2006 = C. Daniel, *Les prophéties de Merlin et la culture politique (XII<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles)*, Turnhout, 2006.  
 DeVun 2009 = L. DeVun, *Prophecy, Alchemy and the End of Time. John of Rupescissa in the Late Middle Ages*, New York, 2009.  
 Donkel 1933 = E. Donkel, *Studien über die Prophezeiung des Fr. Telesforus von Consenza, O.F.M.*, in *Archivum Franciscanum Historicum*, 25, 1933, p. 25-104; 26, 1934, p. 282-291 [edizione parziale].  
 Fleming 1999 = M.H. Fleming (a cura di), *The Late Medieval Pope Prophecies. The Genus nequam Group*, Tempe, Arizona, 1999.  
 Guerrini 1992 = R. Guerrini, *Le «Divinae Institutiones» di Lattanzio nelle epigrafi del Rinascimento. Il Collegio del Cambio di Perugia e il pavimento del Duomo di Siena (Ermete Trismegisto e Sibille)*, in *Annuario dell'Istituto storico diocesano di Siena*, 1, 1992, p. 5-38.  
 Guerrini 1997 = P. Guerrini, *propaganda politica e profezie figurate nel tardo Medioevo*, Napoli, 1997.  
 Guerrini 2006 = *Escatologia e gioachimismo in Telesforo da Cosenza*, in F. Troncarelli, *Il ricordo del futuro. Gioacchino da Fiore e il Gioachimismo attraverso la storia*, Bari, 2006, p. 125-132.  
 Grundmann 1928 = H. Grundmann, *Die Papstprophetien des Mittelalters*, in *Archiv für Kulturgeschichte*, 19, 1929 (ma 1928), p. 77-138.  
 Grundmann 1977 = H. Grundmann, *Liber de Flore. Ein Schrift der Franziskaner – Spirituellen aus dem Anfang des 14. Jahrhunderts*, in Id., *Ausgewählte Aufsätze*, t. 2, Stoccarda, 1977 (Monumenta Germaniae Historica. Schriften, 25, 2), p. 101-162.  
 Grundmann 1997 = H. Grundmann, *Gioacchino da Fiore. Vita e opere*, a cura di G.L. Potestà, Roma, 1997.  
 Holdenried 2006 = A. Holdenried, *The Sybil and Her Scribes. Manuscripts and Interpretation of the Latin Sibylla Tiburtina c.1050-1500*, Aldershot-Burlington, 2006.  
 Holder-Egger 1890 = O. Holder-Egger, *Italienische prophetien des 13. Jahrhunderts*, in *Neues Archiv*, 15, 1890, p. 146-\*\*.  
 Jostmann 2006 = C. Jostmann, *Sibilla Eriethea Babilonica. Papsttum und Prophetie im 13. Jahrhundert*, Hannover 2006.  
 Lattanzio, *Divinae Institutiones* = Lactantius, *Divinarum Institutionum*, in *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, ed. J.P. Migne, Parigi, 1844-1864, VI-VII.  
 Lerner 1991 = R.E. Lerner, *The Prophetic Manuscripts of the «Renaissance Magus» Pierleone of Spoleto*, in G.L. Potestà (a cura di), *Il profetismo gioachimita tra Quattrocento e Cinquecento. Atti del III Congresso Internazionale di Studi Gioachimiti (S. Giovanni in Fiore, 17-21 settembre 1989)*, Genova, 1991, p. 97-116.  
 Lerner 1994 = R.E. Lerner, *Illuminated Propaganda: The Origins of the Ascende Calve Pope Prophecies*, in *Journal of Medieval History*, 20, 1994, p. 157-191.  
 Lerner 2009 = R.E. Lerner, *Analecta Rupescissiana*, in *Franciscana*, 11, 2009, p. 1-11.  
 Manselli 1997 = R. Manselli, *L'Anticristo mistico: Pietro di Giovanni Olivi, Ubertino da Casale e i papi del loro tempo*, in Id., *Da Gioacchino da Fiore a Cristoforo Colombo. Studi sul francescanesimo spirituale, sull'ecclesiologia e sull'escatologismo bassomedievali*, Roma, 1997, p. 469-490.  
 McGinn 1989 = B. McGinn, *«Pastor angelicus»: Apocalyptic Myth and Political Hope in the Fourteenth Century*, in *Santi e santità nel secolo XIV. Atti del XV Convegno internazionale (Assisi, 15-16-17 ottobre 1987)*, Napoli, 1989, p. 219-251 [anche in B. McGinn, *Apocalypticism in the Western Tradition*, Aldershot, 1994 (Variorum Collected Studies Series 430)].  
 McGinn 2003 = *The Encyclopedia of Apocalypticism*, vol. II, B. McGinn (a cura di), *Apocalypticism in Western History and Culture*, New York-Londra, 2003.  
 Miethke 2002 = J. Miethke, *Propaganda politica nel tardo medioevo, in La propaganda politica nel basso medioevo. Atti del XXXVIII convegno storico internazionale di Todi*, Spoleto, 2002, p. 1-28.  
 Millet 2002 = H. Millet, *Il libro delle immagini dei papi: storia di un testo profetico medievale*, Roma, 2002.  
 Monaca 2008 = *Oracoli sibillini*, trad. M. Monaca, Roma, 2008.  
 Paravicini Bagliani 2016 = A. Paravicini Bagliani, *Il bestiario del papa*, Torino, 2016.

- Parke 1988 = H.W. Parke, *Sybil and Sybilline Prophecy in Classical Antiquity*, Londra-New York, 1988.
- Perarnau 1988 = J. Perarnau, *El text primitiu del De mysterio cymbalorum Ecclesiae d'Arnau de Vilanova. En apèndix, el seu Tractatus de tempore adventus Antichristi*, in *Arxiu de textos catalans antics*, 7/8, 1988-1989, p. 7-182.
- Piaia 1999 = G. Piaia, *Interpretazione allegorica ed uso ideologico della prima profezia di Daniele agli inizi del Trecento*, in Id., *Marsilio e dintorni. Contributi alla storia delle idee*, Padova, 1999, p. 136-163.
- Piron 2008 = S. Piron, *Anciennes sibylles et nouveaux oracles. Remarques sur la diffusion des textes prophétiques en Occident, VII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles*, in S. Gioanni, B. Grévin (a cura di), *L'antiquité tardive dans les collections médiévales. Textes et représentations, VI<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles*, Roma, 2008, p. 259-304.
- Piron 2012 = S. Piron, *Écrire en aveugle: Jean de Roquetaillade ou la dissidence par l'obéissance*, in G.L. Potestà (a cura di), *Autorität und Wahrheit: Kirchliche Vorstellung, Normen und Verfahren*, Monaco, 2012, p. 90-111.
- Piur 1912 = P. Piur, *Oraculum Angelicum Cyrilli*, in K. Burdach (a cura di), *Vom Mittelalter zur Reformation. Forschungen zur Geschichte der deutschen Bildung*, vol. II, Berlino, 1912, p. 221-327.
- Porta 2008 = Anonimo romano, *Cronica*, ed. G. Porta, Milano 2007<sup>3</sup>.
- Potestà 1994 = G.L. Potestà, *Dall'annuncio dell'Anticristo all'attesa del Pastore Angelico. Gli scritti di Arnaldo da Villanova nel codice dell'Archivio Generale dei Carmelitani*, in *Arxiu de textos catalans antics*, 13, 1994, p. 287-344.
- Potestà 2007 = G.L. Potestà, *L'anno dell'Anticristo. Il calcolo di Arnaldo da Villanova nella letteratura teologica e profetica del XIV secolo*, in *Rivista di Storia del Cristianesimo*, 4, 2007, p. 431-464.
- Potestà 2010 = G.L. Potestà, *L'uomo con la falce e la rosa. Dagli Oracula Leonis ai Vaticini pontificum*, in G.L. Potestà (a cura di), *Profezie gioachimite illustrate alla corte degli Estensi*, Modena, 2010, p. 129-179.
- Potestà 2014 = G.L. Potestà, *L'ultimo messia. Profezia e sovranità nel Medioevo*, Bologna, 2014.
- Reeves 1969 = *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages. A Study in Joachimism*, Oxford, 1969 [con numerose ristampe e edizioni].
- Rehberg 1991 = A. Rehberg, *Ein Orakel Kommentar vom Ende des 13. Jahrhunderts und die Entstehungsumstände der Papstvatizinen. Ein Arbeitsbericht*, in *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken*, 71, 1991, p. 749-773.
- Rusconi 1979 = R. Rusconi, *L'attesa della fine. Crisi della società, profezia ed Apocalisse in Italia al tempo del grande scisma d'Occidente (1378-1417)*, Roma, 1979.
- Sackur 1898 = E. Sackur, *Sybillinische Texte und Forschungen. Pseudomethodius, Adso un die Tiburtinische Sibylle*, Halle, 1898.
- Tealdi 2015 = Giovanni di Rupescissa, *Vade mecum in tribulatione*, a cura di E. Tealdi, introduzione storica a cura di R.E. Lerner e G.L. Potestà, Milano, 2015.
- Torrell 1990 = J.-P. Torrell, *La conception de la prophétie chez Jean de Roquetaillade*, in A. Vauchez (a cura di), *Les textes prophétiques et la prophétie en Occident (XII<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècles). Actes de la table ronde organisée par l'U.R.A. 1011 du CNRS et le Centre de recherche «Histoire sociale et culturelle de l'Occident, XII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles» de l'Université de Paris X-Nanterre (Chantilly 30-31 mai 1988)*, Roma, 1990 (*Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge*, 102, 1990), p. 557-576.
- Tromboni 2013 = L. Tromboni, *La leggenda del secondo Carlomagno. Il percorso di una profezia tra Francia e Italia (secoli XIV-XV)*, in A. Rodolff, G. Garfagnini (a cura di), *Profezia, filosofia e prassi politica*, Pisa, 2013, p. 79-92.
- Vauchez 2005 = Giovanni di Rupescissa, *Liber ostensor quod adesse festinant tempora*, édition critique sous la direction d'A. Vauchez, Roma, 2005.
- Verhelst 1976 = Adso Dervensis, *De ortu et tempore Antichristi necnon tractatus qui ab eo dependunt*, a cura di D. Verhelst, Turnhout, 1976, p. 20-30.
- Verhelst 1988 = D. Verhelst, *Les textes eschatologiques dans le Liber floridus*, in W. Verbeke, D. Verhelst, A. Welkenhuysen (a cura di), *The Use and Abuse of Eschatology in the Middle Ages*, Lovanio, 1988, p. 299-305.
- col. 143: *septimam Cumanam [...] eamque novem libros attulisse ad regem Tarquinius Priscum, ac pro eis trecentos Philippeos postulasse; regemque aspernatum pretii magnitudinem, derisisse mulieris insaniam; illam in conspectu Regis tres combussisse, ac pro reliquis idem pretio postulasse: Tarquinius multo magis mulierem insanire putasse. Quae denuo tribus aliis exustis, cum in eodem pretio perseveraret, motum esse regem, ac residuos trecentis aureis emisse*. Cfr. la parte introduttiva di Monaca 2008, traduzione italiana della versione greca antica.
- <sup>3</sup> Lattanzio, *Divinae Institutiones*, I. I, cap. 6, coll. 141-144. Le dieci Sibille sono: la Persia, la Libica, la Delfica, la Cimmeria nata in Italia, l'Eritrea, la Samia di cui scrive Eratostene, la Cumana detta Amaltea, e la decima la Sibilla Tiburtina; cfr. Guerrini 1992. L'elenco fu ripreso da Isidoro di Siviglia nelle *Etymologiae* (I. 8, 8, 4), cfr. Parke 1988 e Cervelli 1993.
- <sup>4</sup> Piron 2008.
- <sup>5</sup> Edizione in Jostmann 2006, precedentemente Holder-Egger 1890. Si vedano le osservazioni di Potestà 2014, p. 153, n. 20 sui codici usati nelle edizioni.
- <sup>6</sup> Il testo latino è edito da Sackur 1898, consultabile anche sul sito web: [www.archive.org](http://www.archive.org).
- <sup>7</sup> Sulla stratificazione delle versioni e edizioni Brocca 2008, Potestà 2014, p. 86-91, 138-148, Holdenried 2006 sulla tradizione manoscritta latina della Tiburtina.
- <sup>8</sup> Si veda almeno Reeves 1969, Grundmann 1997, le edizioni dei testi a cura di Potestà, e gli studi di A. Patschovsky.
- <sup>9</sup> Su Giovanni di Rupescissa si vedano almeno Bignami-Odier 1952, Piron 2012, la parte introduttiva di Vauchez 2005, Lerner 2009 come supplemento per le fonti del *Liber ostensor*, Lerner in Tealdi 2015.
- <sup>10</sup> Tealdi 2015, Prologo, p. 217-218.
- <sup>11</sup> Cfr. Potestà in Tealdi 2015, p. 41-44, sulla differenza dai profeti biblici, Torrell 1990.
- <sup>12</sup> Vauchez 2005, IX, 1, p. 509.
- <sup>13</sup> Vauchez 2005, IX, 15, p. 516.
- <sup>14</sup> Si veda ad esempio Piaia 1999.
- <sup>15</sup> Aggiungiamo che la terminologia usata in questi passi viene considerata da DeVun 2009 parte di un lessico alchemico presente in diversi luoghi dell'opera di Rupescissa.
- <sup>16</sup> Per cui vedi *infra*.
- <sup>17</sup> Vauchez 2005, IX, 2-3, p. 509-510. Il corsivo è presente nell'edizione per distinguere la citazione dal testo di Giovanni.
- <sup>18</sup> Potestà 1994, al quale rimandiamo per queste considerazioni, contiene estratti della *Responsio*, così come Batllori 1955; Lerner 1991.
- <sup>19</sup> Potestà 1994, p. 308.
- <sup>20</sup> Edizione Perarnau 1988-1989.
- <sup>21</sup> Potestà 1994, p. 317.
- <sup>22</sup> Ez 4, 6: *Et cum compleveris haec, recumbes super latus tuum dextrum secundo et assumes iniquitatem domus Iudae quadraginta diebus; diem pro anno, diem, inquam, pro anno dedi tibi*.
- <sup>23</sup> Sul calcolo arnaldiano si veda Potestà 2007.
- <sup>24</sup> Cfr. Manselli 1997.
- <sup>25</sup> *Ita quod in MCCXCVIII anno unctus revelabitur*. Trascrizione parziale di Grundmann 1977, secondo il codice Arras, Bibliothèque Municipale, 138, ff. 85r-186v. La citazione è a p. 153.
- <sup>26</sup> McGinn 1989; Potestà 2014, p. 171.
- <sup>27</sup> Cfr. Potestà 2014; McGinn 2003 raccoglie definizioni e coordinate per orientarsi nella tradizione escatologico-apocalittica medievale. Si veda anche Rusconi 1979.
- <sup>28</sup> Rimandiamo al volume di Daniel 2006 per la tradizione profetica legata a Merlino.
- <sup>29</sup> Gli *Oracula* erano dedicati a sovrani orientali, ma in Occidente furono utilizzati come vaticini papali. Cfr. Paravicini 2016, p. 250-253, Potestà 2014, p. 159 e ss. Ed. diplomatica in Brokkaar 2002.
- <sup>30</sup> Per cui cfr. Millet 2002.
- <sup>31</sup> Edizione Fleming 1999.
- <sup>32</sup> Si veda Potestà 2010.
- <sup>33</sup> Paravicini 2016, cap. XIV.
- <sup>34</sup> Rehberg 1991. La versione contiene solo sei vaticini.
- <sup>35</sup> Ha fatto il punto sulla questione Lerner 1994, rimettendo in discussione quanto affermato da Grundmann nel 1928. Anche Giovanni di Rupescissa cita e commenta l'*Ascende calve*, elemento che ha aiutato la datazione della raccolta. Cfr. anche Potestà 2010.
- <sup>36</sup> Il codice è consultabile all'interno del progetto *Colori on line* della Biblioteca Riccardiana, all'indirizzo web: <http://www.riccardiana.firenze.sbn.it/colorionLAB>.
- <sup>37</sup> Tealdi 2016, *Prologo*, p. 219.
- <sup>38</sup> Per cui cfr. *infra*.
- <sup>39</sup> Alcune parti sono edite in Donkel 1933 che ha condotto uno studio sulla tradizione manoscritta.

## Note

<sup>1</sup> Plutarco, *De Pythiae Oraculis*, 397-398. La citazione è presa da Monaca 2008, p. 6.

<sup>2</sup> Così racconta Lattanzio (250-317 d.C.), *Divinae Institutiones*, I. I, cap. 6, *De divinis testimoniis et de Sibyllis et earum carminibus*,

<sup>40</sup> Cfr. Guerrini 1997 e 2006; Donkel 1933; Beaune 1991 per la tradizione quattrocentesca.

<sup>41</sup> Donkel 1933, p. 300.

<sup>42</sup> Cfr. Le vicende di Cola di Rienzo sono narrate nella *Cronica* dell'Anonimo romano, ed. Porta 2007.

<sup>43</sup> Edito in Piur 1912.

<sup>44</sup> Cfr. Potestà 2014, cap. X.

<sup>45</sup> Vauchez 2005, IV, 39-42, p. 158-161; *ibid.*, VIII, 167; VIII, 177.

<sup>46</sup> La prima attestazione nota è edita in Chaume 1947.

<sup>47</sup> Cfr. Sackur 1898.

<sup>48</sup> Edizione Aerts – Kortekaas 1998.

<sup>49</sup> Edito in Verhelst 1976.

<sup>50</sup> Tealdi 2015, int. 12, p. 242-243.

<sup>51</sup> Cfr. Tromboni 2013; Potestà 2014, p. 202-204.