

‘Tanti affetti in tal momento’

Studi in onore di Giovanna Garbarino



a cura di

ANDREA BALBO FEDERICA BESSONE ERMANNO MALASPINA

Edizioni dell'Orso

‘Tanti affetti in tal momento’

Studi in onore di Giovanna Garbarino

a cura di

Andrea Balbo, Federica Bessone, Ermanno Malaspina



Edizioni dell'Orso
Alessandria

© 2011

Copyright by Edizioni dell'Orso s.r.l.

15121 Alessandria, via Rattazzi 47

Tel. 0131.252349 - Fax 0131.257567

E-mail: info@ediorso.it

<http://www.ediorso.it>

Realizzazione editoriale a cura di Arun Maltese (bear.am@savonaonline.it)

È vietata la riproduzione, anche parziale, non autorizzata, con qualsiasi mezzo effettuata, compresa la fotocopia, anche a uso interno e didattico. L'illecito sarà penalmente perseguibile a norma dell'art. 171 della Legge n. 633 del 22.04.1941

ISBN 978-88-6274-308-2

EDOARDO BONA

Non ego Saturni fugam... Cicerone, Virgilio
nel Prologo al *Liber in gloria martyrum*
di Gregorio di Tours

Gregorio apre il *Liber in gloria martyrum*, con quello che è probabilmente uno dei suoi passi più celebri e, al tempo stesso, più discussi¹:

Hieronimus presbiter et post apostolum Paulum bonus doctor ecclesiae refert, se ductum ante tribunal aeterni Iudicis et extensum in supplicio graviter caesum, eo quod Cicero- nis argutias vel Vergilii fallacias saepius lecitaret, confessumque se coram angelis sanctis ipsi Dominatori omnium, numquam se deinceps haec lecturum neque ultra tractaturum, nisi ea quae Deo digna et ad ecclesiae aedificationem oportuna iudicarentur. Sed et Paulus apostolus: Quae pacis sunt, inquit, sectemur et quae ad aedificationem invicem custodiamus. Et alibi: Omnis sermo malus ex ore vestro non procedat; sed si quis bonus ad aedificationem, ut det gratiam audientibus. Ergo haec nos oportet sequi, scribere atque loqui, quae ecclesiam Dei aedificent et quae mentes inopes ad notitiam perfectae fidei instructione sancta faecundent. Non enim oportet fallaces commemorare fabulas neque philosophorum inimicam Deo sapientiam sequi, ne in iudicium aeternae mortis, Domino discernente, cadamus. Quod ego metuens et aliqua de sanctorum miraculis, quae actenus latuerunt, pandere desiderans, non me his retribus vel vinci cupio vel involvi. Non ego Saturni fugam, non Iunonis iram, non Iovis stupra, non Neptuni iniuriam, non Eoli sceptrum, non Aeneada bella, naufragio vel regna commemoro. Taceo Cupidinis emissionem, non Ascanii dilectionem emeneosque, lacrimas vel exitia saeva Didonis, non Plutonis triste vestibulum, non Proserpinae stuprosum raptum, non Cerberi triforme caput, non revolvam Anchisae colloquia, non Itachis ingenia, non Achillis argutias, non Senonis fallacias. Non ego Laguonthe² consilia, non Amphitridionis robora, non Iani conflictus, fugas vel obitum exitiale proferam. Non Eomenidum variorumque monstrorum formas exponam, non reliquarum fabularum commenta, quae hic auctor aut finxit mendacio aut versu depinxit heroico. Sed ista omnia tamquam super harenam

¹ Seguo per le opere di Gregorio l'edizione dei *Monumenta Germaniae Historica*, (Gregorii episcopi Turonensis *Opera*, I: *Historiarum Libri X*, editionem alteram cur. Bruno Krush, *MGH, SrM*, 1,1, Hannoverae 1937²; II: *Miracula et opera minora*, cur. W. Arndt et Br. Krush, *MGH, SrM*, 1, 2, Hannoverae 1937 – l'edizione di *GM*, è curata da B. Krusch), riservando alle note di commento eventuali considerazioni su problemi testuali.

² Questa la grafia accolta da Krush, ma, nonostante l'anarchia grafica nei codici di Gregorio (cf. Orlandi 1996), in particolare riguardo ai nomi propri, è strano che in questo nutrito elenco, scritto certo non da un ignorante dell'*Eneide*, Gregorio faccia tale scempio del nome di Laocoonte.

locata et cito ruitura conspiciens, ad divina et euangelica potius miracula revertamur. Unde Iohannis euangelista exorsus est, dicens: In principio erat Verbum...

«Gerolamo, presbitero e secondo solo a Paolo come valente dottore della chiesa, racconta³ di essere stato condotto di fronte al tribunale del Giudice eterno e che, disteso a terra per la punizione⁴, fu percosso duramente perché andava leggendo con eccessiva frequenza le arguzie di Cicerone⁵ e le menzogne di Virgilio. E dice di aver solennemente dichiarato, alla presenza dei santi angeli, al Reggitore stesso di ogni cosa che, da allora in poi, non avrebbe più letto tali testi né avrebbe più scritto se non di ciò che fosse ritenuto degno di Dio e utile per l'edificazione della chiesa. Ma anche l'apostolo Paolo dice: «Andiamo in cerca di ciò che riguarda la pace e diamoci cura di ciò che provvede alla reciproca edificazione» (*Rom.* 14, 19). E in un altro passo: «Non esca dalla vostra bocca alcun discorso malvagio, ma solo in grado di edificare, perché porti grazia a chi lo ascolta» (*Ef.* 4, 29). Noi dobbiamo, dunque, perseguire, scrivere e dire queste cose che possano edificare la chiesa di Dio e rendano feconde col loro santo insegnamento le menti che non sono in grado di acquisire la conoscenza della perfetta fede. Perché non è conveniente ricordare racconti menzogneri o perseguire la sapienza nemica di Dio dei filosofi, per non cadere nella condanna alla morte eterna per giudizio divino. Con questo timore e desiderio di rivelare apertamente alcuni prodigi compiuti di santi finora rimasti nascosti, non voglio restare legato o avvolto in queste reti. Io non faccio memoria della fuga di Saturno, non dell'ira di Giunone, non degli stupri di Giove, non dell'offesa di Nettuno, non degli scettri di Eolo, non delle guerre, del naufragio e dei regni di Enea. Taccio dell'invio di Cupido. Non l'amore di Ascanio e gli imenei e le lacrime o la fine crudele di Didone, non il triste atrio di Plutone, non il ratto e stupro di Proserpina, non la triplice testa di Cerbero, non rinovellerò il dialogo con Anchise, non l'ingegno dell'Itacese, non le astuzie di Achille, non gli inganni di Sinone. Io non dirò i consigli di Laocoonte, non la forza dell'Anfitrionide, non i conflitti di Giano (!)⁶, le sue fughe e la morte rovinosa. Non illustrerò l'aspetto delle Eumenidi e dei multiformi mostri, non le menzogne degli altri racconti, che questo scrittore o inventò con la sua menzogna o dipinse col verso epico. Guardando a tutte queste cose come poste sulla sabbia⁷ e destinate a presto perire, torniamo piuttosto ai divini ed evangelici prodigi. Da dove ha cominciato Giovanni dicendo: *In principio era il Verbo...* (*Gv.* 1, 1)».

In particolare il lungo elenco di personaggi ed episodi dell'*Eneide* virgiliana, con cui

³ Hier. *epist.* 22, 30.

⁴ L'espressione non è chiara: in *epist.* 22, 30 Gerolamo, *proiectus in terram*, non osa neppure sollevare lo sguardo per il grande fulgore che lo circonda (*ubi tantum luminis, et tantum erat ex circumstantium claritate fulgoris, ut proiectus in terram, sursum aspicere non auderem*; si confronti anche, a fine paragrafo, l'espressione: *Testis est tribunal illud, ante quod iacui*). Van Dam 1988 rende: «stretched out in supplication», ma mi sembra resa difficile da sostenere.

⁵ Sul problema di intendere correttamente il termine *argutiae* si veda oltre.

⁶ Nulla sembra spiegare questo riferimento: come diremo, si deve verosimilmente pensare ad un errore nel testo trádito.

⁷ Il riferimento è ovviamente a *Mt* 7, 26: la casa costruita sulla sabbia è destinata a perire.

Gregorio accompagna il proprio rifiuto dei modelli della letteratura pagana tradizionale ha lasciato interdetti i commentatori, che si dividono fra chi lo ritiene semplicemente una forma per sottolineare la precedente dichiarazione d'intenti, sostanzialmente sincera, sebbene talora disattesa nei fatti⁸, e chi vi vede invece un incoerente sfoggio di cultura, sia che giudichi il comportamento di Gregorio un segno di sensibilità per la grande letteratura del passato, oppure lo consideri un atto velleitario: un vano tentativo di nascondere una sostanziale ignoranza in merito alla letteratura pagana.

Uno studioso dell'acume e della sensibilità di Comparetti, ad es., osserva:

«Gregorio di Tours alza la voce contro le favole e la esiziale dottrina dei 'filosofi' ossia degli antichi scrittori, e mentre scorrendo i principali fatti dell'Eneide e dell'antica favola poetica li esecra uno ad uno, non mostra di accorgersi ch'ei fa pompa della sua dottrina, e fa vedere col fatto di avere studiato e di tenere a mente assai bene questi scrittori che tanto riprova. Ben più giusta e più seria apparisce la sua parola quando ci deplora, con tanti altri, la miseria dei tempi suoi, per la grande decadenza degli studi letterari»⁹ (Comparetti 1896, 1, 117).

e questo passo ha non poco peso nel far concludere a Kurth, nel suo studio sulla presenza dei classici in Gregorio:

«Il y a dans tout cela la preuve d'un amour véritable de la poésie et de la littérature en général, Grégoire n'ait pas résisté à la séduction du prince des poètes latins, encore qu'il se vante d'ignorer les lettres antiques. Mais il a beau faire, il ne peut se défendre de les admirer quand elles lui apparaissent avec le charme de la poésie virgilienne, et l'on peut dire que, tant qu'il a vécu, son esprit est resté partagé entre le mépris des lettres fardées de la décadence et le culte de la noble voix qui a annoncé au monde l'avènement d'un ordre nouveau» (Kurth 1919, 26-27).

Mentre De Prisco, in uno studio dall'eloquente titolo: *Un caso di damnatio della memoria virgiliana nel VI sec.*, afferma che «basterà leggere la lunga *praefatio* al *Liber in gloria confessorum* [sic! ma si tratta ovviamente della *praefatio* a *GM*, citata immediatamente dopo]» per rendersi conto che «di Virgilio il nostro Gregorio non fu certo un entusiasta ammiratore»¹⁰, e che «ne bandisce addirittura il nome dall'intero suo *corpus* agiografico, a cominciare già da questa nostra *praefatio*, quando, avendo necessità di ripeterne il nome, lo indica con un dispregiativo *hic auctor*»¹¹.

⁸ De Prisco, forse il più convinto assertore della sostanziale coerenza di Gregorio, istituisce ad es. un parallelo, che suona in parte come una scusante, fra Gregorio e Gerolamo: «Ma accadde in parte a Gregorio agiografo quanto già era successo a Girolamo. Quest'ultimo, nonostante il solenne giuramento fatto nel corso del celebre sogno, non riuscì mai a rompere il cordone ombelicale con la cultura pagana e i suoi *auctores*» (De Prisco 2004, p. 93).

⁹ *Vae diebus nostris quia periit studium litterarum a nobis!*, *Praef.* HF, p. 31, 7-9.

¹⁰ De Prisco 2004, p. 85.

¹¹ De Prisco 2004, pp. 91-92. A conferma la sua interpretazione De Prisco osserva che in

Il problema va ovviamente al di là di questo singolo passo e riguarda il dibattutissimo problema del valore da attribuire complessivamente alle citazioni e agli echi di autori pagani nell'opera di Gregorio¹², a sua volta collegato a quello del grado di istruzione di Gregorio¹³. Dall'analisi di un singolo passo non si può giungere a un giudizio su una questione così articolata, e le mie riflessioni non sono che un primo passo verso uno studio che affronti, con ben altra ampiezza, anche il vasto tema del *sermo humilis* in Gregorio. Sono però convinto che una rilettura puntuale di questo prologo possa ancora permettere di individuare spunti che letture parziali e strumentali solo a un giudizio sulla conoscenza dei classici da parte di Gregorio hanno finora lasciato in ombra.

Il sogno narrato da Gerolamo nell'*epist.* 22 a Eustochio, con cui si apre il prologo, è famoso già nell'antichità¹⁴, e non sorprende che Gregorio si rifaccia a tale autorità. De Prisco osserva che Gerolamo fa menzione del solo Cicerone, mentre «qui Gregorio rincara la dose e lo accusa anche di essere *Vergilianus*»¹⁵ e attribuisce l'aggiunta al fatto che Gerolamo, ben conosciuto da Gregorio, non solo mostra di apprezzare Cicerone, ma in più occasioni loda le sue qualità di scrittore: sarebbe, insomma, una tirata d'orecchi all'indirizzo di Gerolamo stesso¹⁶. Gerolamo, effettivamente, narra che,

tutto il corpus agiografico egli non fa riferimento esplicito a Virgilio, pur riecheggiandolo in varie occasioni, e che in *VM 1*, 40 cita *Aen.* 1, 203 introducendo il verso con l'espressione: *dicente poeta* (pp. 94-95). Ma, come in realtà riconosce lo stesso De Prisco, *poeta* indica qui il Poeta per antonomasia, così come per i cristiani Paolo è l'Apostolo, e personalmente non credo che si possa pensare che questa sia una formula per evitare di esplicitare il nome di Virgilio.

¹² Sulla diversità di giudizio da parte degli studiosi a questo proposito rinvio alle intelligenti valutazioni di J. Meyers, anche se forse ne individua in maniera forse un po' troppo netta l'origine nella scarsa attenzione per il contesto in cui sono introdotte le citazioni e per il modo in cui esse operano all'interno dell'opera gregoriana (Meyers 1994, p. 68). Aggiungerei però che spesso, anziché leggere il testo di Gregorio nella sua interezza, ci si è limitati a estrapolarne indizi sulla preparazione dell'autore, col risultato che non sempre la ricerca si è svolta *sine ira et studio*, a seconda che gli studiosi rimanessero delusi dalle prove della conoscenza dei classici da parte di Gregorio, o fossero, al contrario, ispirati da non necessari intenti apologetici.

¹³ Si pensi ad es. che questo regesto di miti, assieme alle citazioni esplicite, sebbene avesse convinto anche i più scettici della conoscenza puntuale e diretta da parte di Gregorio per lo meno dei primi libri dell'*Eneide* (si vedano per lo meno le considerazioni di Riché 1962, pp. 242-244, ma nella stessa direzione, pur con un giudizio più severo, si muovevano già le considerazioni di Bonnet 1890, pp. 37-39), non impedisce a J. Lorenzo di supporre che le reminiscenze virgiliane in Gregorio non siano che luoghi comuni che non implicano necessariamente la conoscenza diretta del testo (Lorenzo 1982, in particolare pp. 367-369).

¹⁴ Per la presentazione di questo notissimo e problematico testo rinvio a Adkin 2003, in particolare alle pp. 283-285 ricche di rinvii bibliografici.

¹⁵ De Prisco 2004, p. 88, n. 17.

¹⁶ *Ibid.*: «Egli, che conosceva la produzione di Girolamo per averlo utilizzato anche come fonte [...] oltre che come modello letterario, aveva letto qua e là nelle opere del santo di Stri-

trascinato di fronte al tribunale divino¹⁷, alla dichiarazione del suo *status* di Cristiano, viene apostrofato dal giudice con le parole: *Mentiris [...] Ciceronianus es, non Christianus*. Anche Virgilio, però, è ben presente in questo passaggio della lettera 22: Gerolamo infatti lo ricorda fra le letture che possono distrarre una vergine e introduce l'episodio del sogno con una serie di eloquenti domande retoriche, in cui non manca, a fianco di Cicerone, Virgilio: *Quid facit cum Psalterio Horatius? cum Evangelii Maro? cum Apostolo Cicero?* (*epist.* 22, 29). Certo Virgilio è di gran lunga l'autore pagano più presente negli scritti di Gregorio, per non dire l'unico presente in maniera costante¹⁸, mentre il protagonista del sogno geronimiano sembra essere per lui un semplice nome, o poco più. Altri, in particolare Sallustio, sono i prosatori di cui gli studiosi trovano seppur labile traccia nelle sue opere: Cicerone, che pure rimane anche in quest'epoca il modello del latino letterario, non sembra mai riecheggiato da Gregorio e, superata questa prima menzione, scompare del tutto anche da questo prologo. Si potrebbe pensare a una scelta deliberata, ma è significativo che Cicerone non sia nominato altrove neppure, come in questo caso, in qualità di modello da rifiutare. Egli sembra comparire più che altro sulla scia della lettera geronimiana, e diviene, di conseguenza, indispensabile la presenza di Virgilio.

Gerolamo nel sogno viene liberato in seguito alla promessa di non leggere più testi scritti da pagani¹⁹, e la conseguenza di tale astensione è un maggiore impegno, da parte sua, nella lettura dei testi sacri: *Teste est tribunal, ante quod iacui [...] tanto debinc studio divina legisse, quanto non ante mortalia legeram* (*epist.* 22, 191, 6-7). Gerolamo non si sofferma a specificare esplicitamente i tratti pericolosi della letteratura pagana: essa sembrerebbe soprattutto distogliere attenzione e impegno dalla lettura dei testi sacri, che apparivano rozzi al confronto con Cicerone e Plauto²⁰. Qualcosa di più si ricava solo da quanto precede, quando Gerolamo invita Eustochio a non voler sembrare abile conversatrice e ad evitare affettazione nel parlare, e le raccomanda di evitare letture di versi che provocano divertimento²¹. Gregorio, al di là dell'aggiunta di Virgilio, deve in-

done le frequenti citazioni e allusioni ai versi di Virgilio e avrà anche mal gradito alcune espressioni encomiastiche [...] con cui san Girolamo designa il Mantovano».

¹⁷ *Epist.* 22, 30: *Cum subito raptus in spiritu, ad tribunal iudicis pertrahor* (cf. il gregoriano: *refert, se ductum ante tribunal aeterni Iudicis*).

¹⁸ Kurth 1919 individua una cinquantina fra echi e citazioni virgiliane. In non pochi casi si tratta di assonanze deboli e per le quali non è indispensabile pensare a un preciso ricordo virgiliano, ma, anche a un'analisi più stringente, i casi significativi sono comunque numerosi: per *HF* si veda in particolare Meyers 1994.

¹⁹ *Deiurare coepi, et nomen eius obtestans dicere «Domine, si unquam habuero codices saeculares, si legero, te negavi»* (*Hier. epist.* 22, 30, 191, 6-7).

²⁰ Cf. *epist.* 22, 30, 189, 17-190, 1; Adkin 2004, p. 284: «J.'s problem was not with the classics, but with the Bible».

²¹ *Nec tibi diserta multum velis videri, aut Lyricis festiva carminibus, metro ludere. Non delumbem matronarum salivam delicata secteris, quae nunc strictis dentibus, nunc labiis dissolutis, bal-*

vece esplicitare quanto Gerolamo lascia sottinteso. Gerolamo, nelle parole di Gregorio, è accusato di eccessiva frequentazione (*sepius lectitaret*) di testi pagani che sono definiti *agrutiae* e *fallaciae*, e il suo impegno nella lettura dei testi sacri in seguito alla promessa, diventa esplicitamente un impegno nella diffusione esclusivamente di contenuti utili ai fedeli. Il punto di vista di Gregorio non è più quello di chi deve esortare a distaccarsi da letture che portano via tempo alla lettura dei testi sacri, ma quello di chi si accinge a scrivere (*neque ultra tractaturum* è un'aggiunta rispetto a quanto si trova in Gerolamo). Il che permette, per altro, a Gregorio di affiancare al sogno di Gerolamo le parole di Paolo – quel Paolo che solo, come s'è detto, merita di essere posto prima di Gerolamo – il quale ovviamente, non tratta del tema della lettura di testi pagani, ma, appunto, del contenuto di ciò che deve uscire dalla bocca di un cristiano.

Sentendo parlare di Cicerone e Virgilio, i più ovvi modelli di prosa e poesia, è forte la tentazione di pensare che Gregorio li stia rifiutando come di modelli formali. In questo prologo però il tema dell'uso di uno stile o di una lingua non adatti all'intero uditorio non compare. L'uso del termine *argutiae* per designare gli scritti di Cicerone potrebbe far pensare a una condanna del suo stile brillante, ma l'espressione *Ciceronis argutias vel Vergilii fallacias* è chiaramente ripresa col successivo *non [...] oportet fallaces commemorare fabulas neque philosophorum inimicam Deo sapientiam sequi*, e se le *fallaces fabulae* corrispondono alle *fallaciae* di Virgilio, Cicerone deve essere, a sua volta, l'emblema della sapienza dei *philosophi* ostile a Dio²². Sono dunque per lo meno compresenti i due aspetti: formale e contenutistico. Il termine *argutiae*, d'altra parte, può far riferimento, con connotazione negativa, a un ragionamento sottile, cavilloso, e non è raro che si parli, in senso negativo, di *argutiae* attribuendole ad es. proprio ai filosofi²³. Questo sembra il valore attribuito al termine da Gregorio in *Mir.* 60, cui si dice che il potere miracoloso della polvere del sepolcro di Martino è un rimedio *quod medicorum vincit argutias*²⁴. E altrettanto si può dire di *VM* 2, 1, p. 609, 30 in cui Gregorio contrappone le *argutiae philosophorum* alla *sancta simplicitas* di un rozzo presbitero²⁵.

butientem linguam in dimidiata verba moderantur, rusticum putantes omne quod nascitur (Hier. *epist.* 22, 29, 188, 10-16).

²² Espressione in cui è evidente l'influenza delle affermazioni paoline riguardo all'opposizione fra la sapienza umana e la sapienza divina, stoltezza per gli uomini (si veda ad es. *1Cor.* 1, 19-29).

²³ Cf. *ThlL* 'argutia' 2, b; per i cristiani, cf. ad es. Agostino, che nell'*epist.* 101 a Memorio, parla di *oratorum inflata et expolita mendacia* e prosegue, in crescendo, parlando delle *philosophorum garrulae argutiae*.

²⁴ In questa espressione c'è l'idea che il sapere medico sia costituito solo da vuote parole e sofismi privi di consistenza, ma è evidente che non si sta parlando solo di forma, ma anche di contenuti.

²⁵ Il passo richiede qualche riflessione. Gregorio ricorda che, appena risanato da una malattia grazie all'intercessione di Martino, incaricò un presbitero di celebrare l'eucaristia in sua vece per non affaticarsi. Costui, con la propria rozzezza, suscitò l'ilarità in primo luogo dei membri

Ancora più chiaramente legato al contenuto appare quanto si dice di Virgilio: i suoi scritti sono *fallaciae*, inganni. Evidentemente, per sortire effetto, debbono essere seducenti anche dal punto di vista formale – come potrebbe essere diversamente, parlando di un poeta? –, ma sono innanzitutto *fabulae*, invenzioni, e infatti quello che segue è un elenco di miti, ovvero di contenuti, in cui, non a caso, lo stesso termine *fallaciae* è adoperato indicare le azioni ingannevoli di Sinone.

Gli episodi virgiliani citati in questo elenco non seguono l'ordine della narrazione dell'*Eneide*, ma sono raggruppati secondo criteri o più ora meno evidenti. La 'fuga di Saturno' apre la serie evidentemente perché è il più 'antico' degli avvenimenti mitici narrati. Si tratta di un riferimento a *Aen.* 8, 443, in cui Evandro rammenta come Saturno, disceso nel Lazio, avrebbe raccolto creature selvagge che sotto il suo regno avrebbero dato origine al popolo Latino. È la nascita di un 'popolo eletto', fondato da una divinità in fuga, come rimarca Gregorio²⁶, che ben si contrappone a quanto descritto più sotto dall'inizio del *Vangelo* di Giovanni. Seguono altri esempi di comportamento degli dèi pagani (questo, almeno, sembrerebbe il filo logico che guida questa successione), a principiarsi dall'ira di Giunone, che dà inizio, in sostanza, alla vicenda dell'*Eneide*. Il riferimento è in particolare al proemio del I libro in cui, dopo aver attribuito le vicissitudini di Enea all'ira di Giunone (1, 4: *Saevae memorem Iunonis ob iram*) il poeta si domanda *Tantane animis caelestibus irae?* (1, 11; il termine *ira* riferito a Giunone ricorre anche al v. 57). Per gli stupri di Giove Krush, nella sua edizione, rinvia non senza motivo a *Aen.* 1, 46-47, in cui Giunone è definita sorella e *coniux* di Giove. In *HF* 2, 29, 9-11 Gregorio cita infatti questo verso dicendo che Giove *omnium stuprorum spurcissimus perpetratur, qui nec ab ipsius sororis propriae potuit abstinere*. Qui, però, Gregorio usa il plurale, forse in riferimento alle molte avventure amorose di

stessi del clero: *Sed cum presbyter ille nescio quae rustice festiva verba depromeret, multi eum de nostris irridere coeperunt dicente: Melius fuisset tacere, quam sic inculte loqui* (*VM* 2, 1). La notte successiva, però, Gregorio è ammonito da una visione: *Nocte autem insecuta, vidi virum dicentem mihi: De mysteriis Dei nequaquam disputandum. Testor enim Deum, quia hoc a me non est compositum, sed ipsa verba quae audivi, vobis exposui. Unde, dilectissimi, nullus de hoc mysterio, etiam si rustice videatur dici, disputare praesumat, quia apud Dei maiestatem magis simplicitas pura quam philosophorum valet argutia*. Si parla di *festiva verba* e poi, nella visione, di *mysteria*, espressioni che fanno riferimento al testo liturgico (cf. la resa di Van Dam 1993: «when that priest for some reason pronounced the words of the liturgy incorrectly»), si parla dunque di storpiature di pronuncia o morfologiche di un testo dato e non creato da chi lo pronuncia. La conclusione finale di Gregorio, però, che parla di *philosophorum argutia* parrebbe avere un valore più generale e non ristretto al caso singolo. Gregorio adopera il termine *argutiae* anche poco oltre in questo stesso prologo, in un'espressione, come diremo, non facile da interpretare.

²⁶ Troviamo un riferimento a questo mito anche in *HF* 2, 29, 8-9 all'interno di una rassegna degli dei pagani privi di ogni potere (a questo passo faremo nuovamente riferimento poco oltre in relazione agli *stupra* di Giove): *Saturnus, qui a filio ne a regno depelleretur, per fugam elapsus adseritur*.

Giove, sebbene non si tratti di un tema sviluppato nell'*Eneide*. Anche con l'espressione *Neptuni iniuriam* dovremmo trovarci, come suggerisce Krush, nel primo libro, quando Nettuno, *commotus*, seda la tempesta suscitata senza il suo consenso (1, 126 ss.), come suggerisce anche il successivo riferimento agli *Eoli scepra*. Eolo è rappresentato con lo scettro in mano nell'atto di dominare i venti in 1, 57-58²⁷; Krush preferisce rinviare al seguito del passo, in cui lo stesso Nettuno invita i venti a ritirarsi limitando il dominio di Eolo alle sue rupi²⁸, credo con l'intenzione di evidenziare che Gregorio presenta Nettuno ed Eolo in quanto dèi in lite fra loro e dal potere limitato, ma il riferimento allo scettro richiede per lo meno che si tenga presente anche 1, 57-58.

Segue una sintesi delle vicende di Enea, che comprendono guerre non meglio precisate, il naufragio, con cui rimandiamo al primo libro, e il regno²⁹. *Aenaeada*, forma altrimenti non attestata (cf. *Thll 'Aenaeas'* 3, B, 5), è evidentemente aggettivo e, per quanto sia un'irregolarità (sempre che il testo sia tramandato in forma corretta), sembrerebbe un tentativo di adoperare una altisonante forma epica³⁰. Si passa quindi alla vicenda di Didone e Enea, con l'invio di Cupido che provoca un amore illecito per volere divino (1, 657 ss.)³¹, e il riferimento agli imenei, che, come vede Krush, rivia a *Aen.* 4, 316, in cui Didone invoca Enea appellandosi: *per conubia nostra, per inceptos hymenaeos*, le lacrime e la tragica morte di Didone³². Per l'espressione *Ascanii dilectionem*, Krush rivia a *Aen.* 1, 718: *haec oculis, haec pectore toto / haeret et interdum gremio fouet inscia Dido / insidat quantus miserae deus*. Il riferimento sarebbe dunque all'amore che Cupido-Ascanio genera in Didone, inviterei però piuttosto a confrontare 4, 84-85 in cui Didone tiene sulle ginocchia Ascanio in quanto *imago* del padre, per ingannare il proprio amore (*aut gremio Ascanium genitoris imagine capta / detinet, infandum si fallere possit amorem*), passo in cui Ascanio è effettivamente Ascanio e in cui forse abbiamo anche un contenuto che può essere inteso come moralmente più riprovevole. A questo proposito, però, bisogna notare che, sebbene qui vi siano contenuti non certo moralmente accettabili per un cristiano, il destino di Enea voluto dagli dèi e una tragica vicenda d'amore che per lungo tempo è stata per i cristiani un esempio di lussuria³³, Gregorio non inserisce alcun commento esplicito in questo senso.

²⁷ *Celsa sedet Aeolus arce / scepra tenens mollitque animos et temperat iras.*

²⁸ *Aen.* 1, 141-142: [...] *illa se iactet in aula / Aeolus et clauso uentorum carcere regnet.*

²⁹ Per restare nel primo libro, si pensi a come lo stesso Enea esorta i compagni a resistere e recarsi nel Lazio dove sarà consentita la rinascita del regno troiano: *illic fas regna resurgere Troiae* (1, 207).

³⁰ *Aenaeada bella*, prosodicamente, potrebbe essere benissimo la parte finale di un esametro, ma la frase prosegue, e non vi sono elementi per supporre che il ritmo abbia influenzato Gregorio.

³¹ Krush indica il verso 695, in cui effettivamente si parla dell'andare di Cupido.

³² Per le lacrime di Didone Krush rivia a *Aen.* 4, 413 (ma sono molti i passi in cui si fa riferimento alle lacrime di Didone, si veda ad es. già 4, 314 e 370) e la morte è narrata nella parte conclusiva dello stesso libro ai vv. 586 ss.

³³ Si pensi all'esito ultimo della Didone del V canto dell'*Inferno* dantesco.

Con quanto segue si passa a un altro momento importante dell'*Eneide* che può essere un ulteriore elemento di chiara opposizione fra il mito pagano e la visione cristiana: l'al di là. Il *Plutonis triste vestibulum* riporta al libro sesto³⁴, così come Cerbero³⁵ e il colloquio con Anchise³⁶. Un discorso a parte va fatto per Proserpina: Krush rinvia a Ovidio (*Met.* 5, 395), ma qui Gregorio si riferisce esplicitamente a Virgilio e Ovidio non sembra un autore a lui familiare. Garrod³⁷ propone giustamente che si alluda a un altro rapimento, che ancor meglio s'adatta al termine *stuprum*, e invita a confrontare *Aen.* 6, 397-402 e 601 in cui si fa riferimento alla vicenda di Teseo e Piritoo. Il riferimento si adatta perfettamente al nostro contesto: Gregorio segue in sostanza il sesto libro dell'*Eneide*, il contenuto è nuovamente un esecrabile *stuprum*, che per di più coinvolge una dea e personaggi eroici.

Con Ulisse, Achille, Sinone, Laocoonte si torna indietro alla prima parte del secondo libro. Il riferimento ad Achille sorprende: ci si aspetterebbe piuttosto che le *argutiae*, spettassero a Ulisse³⁸, mentre è più difficile attribuire a lui, raffigurato da Virgilio con ben altri connotati³⁹, questo tratto. Attribuendo le *argutiae* ad Achille si ottiene però una successione di tre mentitori o comunque parlatori ingannevoli e il contesto del secondo libro, con l'episodio di Sinone, menzognero favorito dagli dei, come dimostra la triste sorte di Laocoonte⁴⁰, può nuovamente essere considerato esempio di una perversa visione pagana della divinità. Ci si aspetterebbe però che questo aspetto fosse maggiormente sottolineato: l'astuzia di Ulisse, menzionato preziosamente con il riferimento alla terra d'origine (Ulisse è chiamato *Ithacus* da Calcante in 2, 104) è indicata con il termine *ingenia*, che non ha quella connotazione negativa che ci si aspetterebbe. Con le *argutiae* di Achille e le *fallaciae* di Sinone abbiamo però una ripresa non casuale delle *argutiae* di Cicerone e delle parole *fallaces* di Virgilio, che diventa in sostanza un mentitore alla stregua di Sinone.

³⁴ In particolare vv. 548 ss. Il termine *vestibulum* ricorre ai vv. 556 e 575, ma anche già al v. 273 descrivendo l'inizio del viaggio di Enea. Krush rinvia anche a 4, 243 in cui si descrive la verga di Mercurio con la quale conduce le anime per l'uso di *tristis* (*sub Tartara tristia*). *Tristis* è comunque aggettivo ricorrente nella descrizione virgiliana della discesa agli inferi (per un caso in cui l'aggettivo è riferito specificamente ai luoghi infernali cf. 6, 534: *tristis sine sole domos*).

³⁵ 6, 417-418: *Cerberus haec ingens latratu regna trifauci | personat aduerso recubans immanis in antro*. L'aggettivo *triformis* non è adoperato per indicare chi ha tre diverse nature, come ad es. la Chimera: l'uso per Cerbero è estensivo.

³⁶ *Aen.* 6, 679 ss.

³⁷ Garrod 1919, p. 28.

³⁸ Virgilio, comunque, non fa mai riferimento ad *argutiae* neppure in relazione a Ulisse.

³⁹ Achille è *immitis* (*Aen.* 1, 30; 2, 29), *saevus* (458 2, 87) o simili (cf. la voce 'Achille' curata da G.A. Privitera, in *EV* 1, pp. 24-25). Nella poesia di Virgilio *argutia(e)* non ricorre; troviamo l'aggettivo *argutus* ma sempre in relazione all'aspetto della produzione di un suono.

⁴⁰ Laocoonte è chiaramente presente in relazione alla precedente menzione di Sinone, ma, stranamente, la scansione dei periodi non coincide con le aggregazioni logiche di contenuto.

Seguono due riferimenti problematici: Ercole è indicato come Anfritronide chiaramente su modello di *Aen.* 8, 103⁴¹, passo in cui non si fa però riferimento alla forza di Ercole o a sue caratteristiche che possa essere interessante ricordare in questo contesto. Ercole non ha alcun legame evidente con quanto precede e non se ne indica una qualità che possa essere considerata particolarmente esecrabile. La soluzione va trovata, probabilmente in ciò che segue. Giano in Virgilio è una presenza di scarsa rilevanza e non risulta in nessun testo a noi noto una fuga e una fine rivinosa di Giano. Krush proponeva di leggere *Turni*, lezione di cui, come dice in appendice a *MGH SrM* 7, Hannoverae 1920, pp. 712 e 726, avrebbe in seguito trovato traccia in un manoscritto, mentre Bonnet 1890, p. 81, n. 4, propone di correggere in *Caci*, rinviando così all'ottavo dell'*Eneide* (anche Garrod 1919 propone *Caci* senza fare riferimento a Bonnet). Effettivamente Turno è il grande assente e, parlandosi di *conflictus*, non è difficile pensare a lui. Quale sarebbe però il ruolo di Turno in questo elenco? Caco avrebbe invece il pregio di spiegare la presenza di Ercole, e un episodio con una creatura semi-mostruosa, pronta, come dice Virgilio, ad ogni nefandezza ben si inserisce in questo elenco e farebbe da cerniera per introdurre il successivo riferimento alle creature mostruose del testo virgiliano⁴². Paleograficamente è certo più facile pensare che *Turni* sia diventato *Iani*, ma, tenuto conto del contesto, il riferimento a Turno mi sembra improbabile e Caco è personaggio che non è difficile pensare sia stato sostituito da un copista poco addentro alle vicende virgiliane.

Per quanto riguarda il conclusivo riferimento alle creature mostruose vede bene Krush rinviando a 6, 280 ss. in cui si parla dell'accesso all'Orco, dove sono collocate appunto le Furie e una serie di creature mostruose. Si chiude così l'elenco con un riferimento a esseri di fantasia, esempio evidente di racconto menzognero, probabilmente con un occhio anche al fatto che si tratta di creature spaventose, infernali.

Questo elenco di miti è stato spesso adoperato come elemento indicativo delle conoscenze di Gregorio in merito all'opera di Virgilio. A partire dalle considerazioni di Kurth e Bonnet⁴³, vi si trova conferma del fatto che a Gregorio sono particolarmente familiari i primi libri dell'*Eneide*, dai quali sono tratte in effetti anche tutte le citazioni letterali presenti nella sua opera⁴⁴. La cosa è in parte ovvia, in quanto si tratta dei libri più studiati a scuola e maggiormente citati in assoluto nel tardoantico e nel medioevo (cf. Riché 1962, pp. 242-244), ma talora è stato ritenuto segno evidente di una conoscenza imperfetta dell'*Eneide*. Per la questione in generale, mi limito a rinviare allo studio di Meyer, che ben sintetizza le posizioni degli studiosi e conclude, dopo una con-

⁴¹ *Forte die sollemnem illo rex Arcas honorem / Amphitryoniadae magno diuisque ferebat / ante urbem in luco.*

⁴² Meyers 1994, p. 75 sembra ignorare le proposte di correzione relative a questo nome.

⁴³ Kurth 1919, pp. 28-29, Bonnet 1890, pp. 37-39.

⁴⁴ In questo elenco vi sono comunque anche riferimenti generici, che potrebbero alludere ai libri conclusivi, come *Aeneada bella [...] vel regna.*

vincente analisi, che il frequente ricorrere di *iuncturae* virgiliane nell'opera di Gregorio, lascia supporre che egli avesse interiorizzato la poesia virgiliana ben più di quanto lascino supporre le citazioni esplicite⁴⁵. Per quanto riguarda invece specificamente questo elenco, bisogna, a mio parere, sottolineare la presenza anche di episodi non fra i più ovvi o comunque indicati in un modo che non è sempre il più banale: se non stupisce trovare riferimenti agli amori di Didone e alle vicende di Sinone e Laocoonte, legate alla caduta di Troia (non sono forse gli episodi ancor oggi più presenti nelle antologie scolastiche?), non mancano alcune piccole raffinatezze: Achille indicato, seppur in forma imprecisa, col genitivo *Itachis*, così come Eracle indicato come 'figlio' di Anfitrione; la fuga di Saturno, citata solo incidentalmente nell'*Eneide*⁴⁶, il riferimento agli *sceptra* di Eolo, espressione che implica il ricordo puntuale di 1, 57-58, per nulla scontato, tanto che, in un certo senso, è sfuggito anche a Krush. Che dire poi del riferimento a un ratto di Proserpina diverso da quello da parte di Plutone? Nell'*Eneide* l'episodio è solo accennato all'interno di un elenco di violatori dell'accesso agli inferi, senza che sia puntualmente narrata tutta la vicenda, tant'è che gli stessi editori di Gregorio, dapprima non erano stati in grado di riconoscere il riferimento. Nulla di particolarmente elaborato, ma, tutto sommato, niente male per citazioni tratte, come dice Oldoni, «dal bagaglio, probabilmente assai leggero della cultura di Gregorio» e la cui «utilizzazione è di seconda mano oppure implica distinzioni fra fonti e cultura e memorizzazione»⁴⁷, introdotte da un autore che «fallisce nell'incontro con la conoscenza, parziale e irrisolta, dei classici» e che «in tali contatti non offre alcun interesse, neanche quello di uno sfoggio»⁴⁸. Per rispondere a queste affermazioni sarebbe però neces-

⁴⁵ Non possiamo qui affrontare un tema così complesso, ma le conclusioni di Meyer mi paiono condivisibili *in toto*. Mi limiterò ad aggiungere, che bisognerebbe comunque adoperare maggior prudenza di quanto spesso è stato fatto nell'affermare che Gregorio 'conoscesse' solo i primi libri dell'*Eneide* in base alle semplici citazioni esplicite. È ben vero che il nostro modo di scrivere presenta molte diversità rispetto al modo di procedere degli autori latini, e che per noi i modelli letterari riconosciuti hanno ben altro peso che nella letteratura classica, ma è palese che se dovessimo giudicare la conoscenza di Dante – il nostro Virgilio – dalle allusioni dei nostri contemporanei, probabilmente ne concluderemmo che nel terzo millennio si legge ormai quasi solo l'inferno. Non so se esistano studi statistici, ma credo che versi come «amor ch'a nullo amato amar perdona» e «fatti non foste a viver come bruti», con pochi altri, coprirebbero il 90 % delle citazioni dantesche che popolano i nostri scritti, senza che con questo – almeno spero – si debba pensare che noi tutti abbiamo letto solo pochi versi della prima cantica. Non si scordi poi che Dante condanna quell'amore, tanto quanto la curiosità di Ulisse, mentre in genere l'intenzione di chi richiama questi versi è diametralmente opposta, dal che, procedendo come spesso si fa con Gregorio, dovremmo dedurre che si tratta di luoghi comuni citati senza alcuna conoscenza dell'opera originale (e nuovamente spero che non sia sempre così).

⁴⁶ In questo caso, però, si può supporre che, parlandosi delle origini di Roma, il passo avesse una particolare rilevanza.

⁴⁷ Oldoni 1972, p. 588.

⁴⁸ Oldoni 1972, p. 598.

sario ampliare di molto l'analisi della presenza di Virgilio nell'opera di Gregorio, cosa che qui non possiamo fare. Quello che possiamo fare, è cercare di capire meglio quale funzione ha in questo contesto questa 'rinuncia' a Virgilio e questo sorprendente elenco di miti.

De Prisco, forse il più convinto assertore della sincerità del rifiuto dei modelli tradizionali da parte di Gregorio, vede in questo elenco una condanna dei contenuti immorali della letteratura pagana e lo giustifica come passaggio inevitabile per dimostrare la sincerità del suo rifiuto: «per dimostrare che la sua rinuncia a Virgilio era dettata da una scelta voluta e non da ignoranza o superficiale conoscenza del sommo poeta latino, il vescovo di Tours fornisce, come di getto, un lungo e non casuale campionario di *fal-laces fabulae* tratte dall'*Eneide* e citando personaggi ed episodi più o meno famosi presenti nel poema virgiliano, e menzionando alcune divinità che, nel racconto virgiliano, per aspetto, sentimenti e comportamenti non solo non hanno alcunché in comune con il concetto cristiano di divinità, ma si macchiano per di più dei peccati più immorali»⁴⁹.

Effettivamente non si può negare, come s'è visto, che siano evidenziati aspetti delle divinità pagane e dei personaggi del mito in contrasto con la visione cristiana. Certo è, però, che Gregorio avrebbe potuto essere assai più esplicito: in espressioni come *Iovis stupra* la condanna è evidente, ma in molti altri casi il fatto che le vicende narrate siano moralmente esecrabili lo deve ricavare da sé il lettore, presupponendo che conosca, ed anche abbastanza bene, l'*Eneide*. Non a caso, al termine dell'elenco non si dice neppure esplicitamente che questi contenuti possono corrompere: sono *omnia tamquam super harenam locata et cito ruitura*, sono racconti inconsistenti, a cui si oppongono i prodigi compiuti da Dio e scritti nei *Vangeli*. Ben debole condanna per una letteratura che può, con i suoi contenuti, indurre i lettori al peccato.

Altri, come Paul Pascal, ritengono che Gregorio stia rassicurando i lettori sulla propria intenzione di affrontare solo contenuti edificanti⁵⁰. Questa interpretazione s'accorderebbe con le citazioni paoline, ma lascia perplessi sotto altri aspetti. Il fatto che Gregorio dichiari con tanta decisione di volersi astenere dai contenuti della poesia virgiliana suggerisce la presenza di lettori che da quella poesia possono rimanere affascinati e distratti, e questo elenco di miti sembra confermare l'esistenza di lettori almeno in parte in grado di cogliere riferimenti virgiliani non sempre ovvi, e forse non dovremmo stupircene, se teniamo conto del fatto che proprio Virgilio è il testo scolastico per eccellenza su cui si sono formati anche i lettori meno raffinati⁵¹. È difficile,

⁴⁹ De Prisco 2004, p. 91. Non avremmo dunque alcuno 'sfoggio di cultura', sebbene De Prisco ammetta che, come del resto Gerolamo, anche Gregorio non è in grado di affrancarsi totalmente dalla letteratura tradizionale (*ibid.*, p. 93).

⁵⁰ Pascal 1966, p. 195: «Here, as in others of his works, Gregory takes pains to assert his orthodoxy and to emphasize his intention of producing only edifying works».

⁵¹ Riché 1962, pp. 242-244.

però, pensare che realmente Gregorio debba assicurare con una simile insistenza che non si metterà a raccontare miti in un poema epico e non è facile neppure immaginare un bersaglio polemico, ovvero un altro scrittore in relazione al quale Gregorio dovrebbe rimarcare la propria distanza con la scelta di occuparsi solo di contenuti cristiani. Non a caso, come notava Comparetti, nel prologo all'*Historia Francorum* è descritta una situazione differente: Gregorio vi giustifica il proprio impegno di scrittore al di là delle limitate capacità⁵², proprio constatando che non v'è più nessuno in grado o interessato a scrivere, cosicché gli avvenimenti del suo tempo sono condannati all'oblio⁵³. Conciliare queste parole con le dichiarazioni del nostro prologo non sembra facile, e ben si capisce che Comparetti contrapponesse i due passi, chiedendosi in sostanza in quale dei due Gregorio mentisse.

È, a questo punto, indispensabile precisare meglio a che cosa Gregorio sta 'rinunciando'. Gregorio non si mostra mai ostile alla poesia in quanto tale, anzi, non nasconde di averne considerazione. In HF 10, 31, in particolare, chiede che nessuno più istruito di lui, neppure, dice Gregorio con ironia, un Marziano Capella redivivo, osi intervenire su quanto ha scritto, per quanto rozzo possa apparire il suo stile, ma fa un'eccezione per chi invece volesse volgere lo scritto in poesia, azione evidentemente considerata meritevole⁵⁴, e con una simile attenzione per la poesia ogni rifiuto per Virgilio difficilmente va letto, *ipso facto*, come un rifiuto dell'efficacia dei suoi versi. Gregorio, poi, al di là delle dichiarazioni d'umiltà, non è certo sordo all'efficacia dello stile. Questo elenco di miti, giocato sull'anafora della negazione, ma continuamente variato, è indiscutibilmente un pezzo di bravura, ma non soltanto l'elenco: Gregorio, come è naturale fare in un prologo, mette in gioco tutte le proprie conoscenze retoriche. Si osservi anche solo l'allitterazione *vel vinci cupio vel involvi* (questo *dicolon* introdotto da *vel... vel...* è, per altro, un pleonasma, essendo *vinci* e *involvi* sostanzialmente sinonimi introdotti solo per ottenere questa espressione bimembre). Non per questo, però, si

⁵² A me pare evidente che in questo caso si tratta dell'ineludibile *topos* dell'incapacità retorica, e mi stupisce quanto spesso si sia dato pienamente credito a queste sue parole. Non possiamo però in queste poche pagine pensare di affrontare anche marginalmente questo importantissimo tema su cui tanto si continua a scrivere.

⁵³ HF *praef.*, cf. ad es. p. 1, 9-10: *perit studium litterarum a nobis, nec reperitur rethor in populis, qui gesta praesentia promulgare possit in paginis.*

⁵⁴ *Nec sic quoque, deprecor. ut avellas quae scripsi. Sed si tibi in his quiddam placuerit, salvo opere nostro, te scribere versu non abnuo* (HF 10, 31, p. 536, 15). Si consideri ancora come nel prologo all'*Historia Francorum* – in cui è presente il tema del *sermo humilis*, ma in cui Gregorio si scusa della propria incompetenza retorica con espressioni come *etsi incultu effatu*, che per la scelta stessa dei termini sembra invece una dimostrazione di raffinatezza linguistica – la poesia è posta come uno dei mezzi per tramandare la storia, sullo stesso piano della prosa e senza alcuna preclusione (*nec reperire possit quisquam peritus dialectica in arte grammaticus, qui haec aut stilo prosaico aut metrico depingeret versu* – si noti anche qui la ricercatezza ad es. dell'ordine delle parole in: *dialectica in arte e metrico depingeret versu*).

tratta di mero 'sfoggio': Gregorio ha una chiara idea dell'effetto che vuole ottenere, che non credo sia solamente mostrare di conoscere l'*Eneide*. Il lettore, in queste righe, non ha solo un regesto di contenuti, ma ha una efficace rappresentazione della pericolosità di queste *fabulae*, che sommergono come una valanga: l'elencazione crea la sensazione che i modelli epici quasi possano sopraffare scrittore e lettore soffocandolo sotto un'infinità di affascinanti menzogne. Anche chi non è in grado di cogliere tutti i riferimenti leggendo questo passaggio si vede efficacemente circondato da un carosello di divinità, eroi, creature mostruose. Se poi il pubblico, come pare di capire, ha, almeno in parte, fatto i conti con Virgilio nel corso della propria formazione, questo elenco di miti, che sa quasi di esercitazione scolastica, potrebbe avere di mira proprio un Virgilio ormai ridotto a esercizio da grammatico, a elencazione di miti: nulla di paragonabile a *miracula* altrettanto straordinari, ma veri, senza contare che si tratta di una letteratura inutile, non certo quella di cui lamenterà la decadenza nel prologo dell'*Historia Francorum*.

A ben vedere, poi, nel nostro prologo Gregorio non contrappone direttamente ai vani contenuti pagani la sua intenzione di propagare la fama dei miracoli, come presupporrebbe l'interpretazione di Pascal, e potrebbe invece dare una più precisa indicazione proprio di carattere letterario. Gregorio dice infatti: *quod ego metuens et aliqua de sanctorum miraculis [...] pandere desiderans, non me his retribus vel vinci cupio vel involvi*, espressione che alla lettera non significa che, poiché teme il giudizio divino, Gregorio si occupa di miracoli, bensì che nell'occuparsi di miracoli, non intende rimanere prigioniero dei modelli mitici dell'epica tradizionale. La differenza è minima e non è opportuno esagerarne il valore, ma si ha l'impressione che il discorso sfiori un aspetto più specifico: l'uso dei riferimenti mitici come mezzo per impreziosire la narrazione di contenuti cristiani. L'espressione che chiude l'elenco di miti virgiliani: *sed ista omnia tamquam super harenam locata et cito ruitura conspiciens, ad divina et evangelica potius miracula revertamur*, potrebbe allora non essere solo un generico riferimento al fatto che non bisogna perdere tempo con i miti, ma potrebbe essere un invito a sostituire al mito, nella sua funzione di riferimento letterario, le Scritture: i *miracula* potrebbero non essere 'evangelici' in senso generico, ma potrebbero essere proprio quelli narrati nei Vangeli, e Gregorio starebbe quindi affidando alle Scritture la funzione letteraria tradizionalmente assunta dal mito nella sua principale incarnazione costituita dall'epica virgiliana. Starebbe in sostanza facendo un discorso molto tecnico. L'ipotesi è audace e non credo che Gregorio voglia limitare esclusivamente a questo le sue riserve, ma forse non è un caso che le espressioni virgiliane riecheggiate nella sua opera siano per lo più brillanti *iuncturae* o espressioni sentenziose, come l'immane condanna dell'*auri sacra fames*⁵⁵, non paragoni con le vicende di divinità o eroi pagani⁵⁶. Anche un

⁵⁵ Cf. *HF* 4, 46; 6, 36; 8, 22; *VM* 1, 31.

⁵⁶ Si potrebbe notare, ad es., che Gregorio, fatta eccezione per questo passo, non nomina Enea, Ulisse e le loro vicende.

caso come *HF* 4, 30, in cui durante un scontro alle porte di Arles, ricco di colpi di scena, gli Alverni vengono travolti dalle acque del Rodano e sono paragonati, con una citazione virgiliana, ai Troiani travolti dal Simoenta, non mi sembra costituire, se non in minima parte un'eccezione⁵⁷: è evidente il desiderio di nobilitare la vicenda con un riferimento al racconto epico, ma non vi sono dèi e neppure eroi: solo l'efficacia della parola virgiliana, svincolata da un richiamo vero e proprio a quel mondo mitico, ormai ridotto a un apparato da erudizione scolastica, qui tanto platealmente rifiutato.

Bibliografia

- Adkin 2003: N. Adkin, *Jerome on Virginitate: a Commentary on the Libellus de virginitate servanda (Letter 22.)*, Cambridge 2003.
- Bonnet 1890: M. Bonnet, *Le latin de Grégoire de Tours*, Thèse, Paris 1890.
- Comparetti 1896: D. Comparetti, *Virgilio nel Medio Evo*, 2 voll., Firenze 1896².
- De Prisco 2000: A. De Prisco, *Gregorio di Tours agiografo. Tra ricerca e didattica* Padova 2000.
- De Prisco 2004: A. De Prisco, *Un caso di damnatio della memoria virgiliana nel VI sec. Virgilio nella Praefatio al Liber in gloria martyrum di Gregorio di Tours in Convegno Nazionale di studi su Virgilio*, Nocera Inferiore (SA), 3-5 aprile 2003, Napoli 2004, pp. 83-95.
- Garrod 1919: H.W. Garrod, *Virgil and Gregory of Tours*, «The Classical Review» 33, 1/2, 1919, p. 28.
- Kurth 1919: G. Kurth, *Grégoire de Tours et les études classiques au V^e siècle*, in K. Kurth, *Études franques*, Paris 1919, I pp. 1-29 (edizione aggiornata di un articolo edito in «Revue des questions historiques» 24, 1878, pp. 583-593).
- Lorenzo 1982: J. Lorenzo, *Ecoss virgilianos en Gregorio de Tours y Jordanes*, «Helmántica» 33, 1982, pp. 359-369.
- Meyers 1994: J. Meyers, *Citations et réminiscences virgiliennes dans les Libri historiarum de Grégoire de Tours*, «Pallas» 41, 1994, pp. 67-90.
- Oldoni 1972: M. Oldoni, *Gregorio di Tours e i 'Libri Historiarum': letture e fonti, metodi e ragioni*, «Studi medievali», serie terza, 12/2, 1972, pp. 561-700.
- Orlandi 1996: G. Orlandi, *Un dilemma editoriale: ortografia e morfologia nelle Historiae di Gregorio di Tours*, «Filologia Mediolatina» 3, 1996, pp. 35-71.

⁵⁷ *Fecitque Rhodanus tunc Arvernus, quod fecisse quondam Semoes legitur de Troianis: Correpta sub undis / scuta virum galeasque et fortia corpora volvit. Apparens rari nantes in gurgite vasto.* Il riferimento, formato dall'accostamento dai versi 100-101 e 108 del primo libro dell'*Eneide*, richiede un commento: i versi in realtà sono la descrizione della tempesta marina che colpisce Enea e i compagni, ma il riferimento ai Troiani trascinati dal Simoenta è presente nelle parole di Enea che, vedendo quanto accade, dichiara *terque quaterque beati* coloro che sono morti in patria, compresi quelli travolti dalle acque del Simoenta. Trattandosi qui di un fiume, Gregorio applica al Simoenta la descrizione della tempesta marina. Ancora una volta si potrebbe dire che è una citazione imprecisa, ma a me pare invece una operazione voluta che, comunque si voglia giudicare l'effetto, implica anche una certa abilità.

- Pascal 1966: P. Pascal, *Mediaeval Uses of Antiquity* «The Classical Journal» 61, 5, 1966, pp. 193-197.
- Riché 1962: P. Riché, *Education et culture dans l'Occident barbare (VI^e et VIII^e siècles)* Paris 1962³.
- Van Dam 1988: Gregory of Tours, *Glory of the Martyrs* translated with an Introduction by R. Van Dam, Liverpool 1988.
- Van Dam 1993: R. Van Dam, *Saints and their Miracles in Late Antique Gaul*, Princeton 1993.