



Spigolature tardoantiche e medievali alla luce di due pubblicazioni

di

FRANCESCO VERDE

Lo scopo principale di questa sintetica nota è quello di segnalare due pubblicazioni recenti che, sebbene molto diverse, hanno dei tratti in comune, perché si occupano, secondo finalità differenti, di temi e questioni che hanno una lunga e documentata storia dal periodo tardoantico al medioevo. Inizio con il primo volume che, in realtà, è una ristampa in un unico tomo dell'edizione pasqualiana del *Virgilio nel Medioevo* di Domenico Comparetti (1835-1927)¹ a cura di Luni Editrice²; sin da subito va dato atto del “coraggio” di questo editore per aver ristampato – tra le altre cose, in una veste tipografica assai pregevole ed elegante – quello che, secondo Giorgio Pasquali, «fu il primo e rimase il solo libro italiano di filologia classica per tutto il secolo XIX»³. Difficile dare torto a Pasquali, se si tiene conto dell'importanza e della fortuna di quest'opera che Comparetti – eletto nel 1891 anche Senatore della Repubblica e, forse lo ricordano in pochi, bisnonno di Don Lorenzo Milani, oltre che, ovviamente, uno dei “padri” della papirologia italiana, insieme a Giacomo Lumbroso e, soprattutto,

¹ Per un'utile panoramica d'insieme sull'intensa attività papirologica di Comparetti cfr. G. Indelli, *Domenico Comparetti (1835-1927)*, in M. Capasso (ed.), *Hermae: Scholars and Scholarship in Papyrology II*, Fabrizio Serra Editore, Pisa-Roma 2010, pp. 21-30.

² D. Comparetti, *Virgilio nel Medioevo*, Luni Editrice, Milano 2017, 488 pp., € 29,00. Le citazioni dell'opera provengono, se non diversamente segnalato, da questa edizione.

³ G. Pasquali, *Il “Virgilio nel Medio Evo” del Comparetti*, in Id., *Terze pagine stravaganti*, Sansoni, Firenze 1942, pp. 167-186 (rist. in Id., *Pagine stravaganti di un filologo II: Terze pagine stravaganti, Stravaganze quarte e supreme, nel testo originale*, a cura di C. F. Russo, Le Lettere, Firenze 2003 [I ed. 1994], pp. 119-132), p. 168.

Girolamo Vitelli – pubblicò per la prima volta nel 1872, con alcune aggiunte e alcuni ritocchi, poi, nel 1896 in due volumi. Il *Virgilio* fu ristampato a cura di Pasquali con una sua prefazione⁴ (che finì nelle *Terze pagine stravaganti*)⁵, ancora in due volumi (il primo del 1937 e il secondo del 1941) per i tipi fiorentini de La Nuova Italia (in seguito più volte ristampati in facsimile dal medesimo editore). Il giudizio di Pasquali appare tanto più vero se si tiene conto di un fatto importante, ossia che il *Virgilio* – già nella sua seconda edizione – venne tradotto in inglese nel 1895 (London/New York), quindi 23 anni dopo la prima edizione, da E. F. M. Benecke con un'introduzione di R. Ellis, il che – è bene ricordarlo – stupì Comparetti stesso⁶. Inutile dire che i volumi comparettiani erano scomparsi da tempo dal mercato dei libri in commercio, per questa ragione non possiamo che salutare e ricevere questa nuova ristampa con profonda benevolenza, non senza una dose di meraviglia per via del fatto che editori italiani tanto audaci da ristampare opere simili sono oramai ben pochi. La ristampa del *Virgilio nel Medioevo* proposta da Luni compare nella collana “Grandi Pensatori d'Oriente e d'Occidente”, ispirata da un interesse esoterico e a tratti spirituale. Non saprei dire quanto sia davvero mirata questa collocazione editoriale, malgrado ciò è innegabile che Comparetti esplori e indaghi la fortuna che nel Medioevo ebbe Virgilio come rappresentante della cultura sì pagana, ma pronta ad accogliere la rivelazione cristiana (va da sé che ciò in Dante è del tutto evidente) soprattutto grazie all'esegesi profetica e messianica della quarta egloga e perfino come mago. Entrando più nel dettaglio, seppure in sintesi, nei contenuti di quest'opera, il *Virgilio* è essenzialmente diviso in due parti: la prima si occupa del poeta nella tradizione letteraria fino a Dante, mentre la seconda approfondisce Virgilio nella tradizione popolare. Chiudono il volume, oltre che un utilissimo e sostanzioso *Indice dei nomi* (pp. 467-485), tre *Appendici*, che, a ragione, l'editore moderno, differentemente dal precedente corpo del testo, decide di riprodurre in facsimile, data la complessità delle testimonianze riportate. La prima appendice riguarda alcuni *Testi di leggende virgiliane*

⁴ A mio parere l'editore avrebbe dovuto ristampare anche la prefazione di Pasquali che rimane il miglior scritto introduttivo al *Virgilio*, anche per la banale ragione che nella *Nota pasqualiana* (questa ristampata) si legge un chiaro riferimento alla prefazione (p. 457) che evidentemente non è quella comparettiana alla I o alla II edizione, come il lettore potrebbe ben equivocare.

⁵ V. *supra*, n. 3.

⁶ D. Comparetti, *Virgilio nel Medioevo*, cit., p. II.

(pp. 333-433), la seconda è una recensione/discussione intitolata *Dalla critica al Comparetti* (pp. 435-442) di Vittorio Rossi all'edizione del 1896, e, infine, la terza è l'interessantissimo scritto di Pasquali *Virgilio e Montevergine* (pp. 443-456) che si occupa dell'origine del nome del massiccio del comune di Mercogliano (AV), che potrebbe conservare (almeno sulla base di documentazione medievale) una connessione con la presenza e la figura di Virgilio, presenza evidentemente poi "cristianizzata" con la fondazione del Santuario mariano, la cui storia si intreccia strettamente con quella del monaco Guglielmo da Vercelli (1085-1142). Come si legge nella *Nota* pasqualiana che chiude il volume (pp. 457-465, spec. p. 465), lasciando da parte la prima appendice sui *Testi di leggende virgiliane*, fu proprio Pasquali che, nel curare la ristampa dell'opera, decise di aggiungere la discussione di Rossi, già pubblicata nella *Rassegna bibliografica della Letteratura italiana* (4, 1896, pp. 174-181), e il suo articolo sulla toponomastica del *Mons Virgilianus*, già stampato su *Atene e Roma* (22, 1919, pp. 215-227): qui Pasquali, studiando con acume documenti decisivi per la questione, come la *Vita di San Vitaliano* e in particolare la *Vita di San Guglielmo da Vercelli* (in cui compare il toponimo *Mons Virgilianus*), contesta giustamente la plausibilità della presenza di Virgilio sul monte irpino (testimoniata dagli *Otia imperialia* di Gervasio di Tilbury che riportano molte leggende virgiliane menzionate da Comparetti)⁷ e riconduce il nome *Mons Virgo* o *Virginis* alla fondazione, da parte di Guglielmo, di una chiesa dedicata al culto mariano.

Il *Virgilio* comparettiano non è affatto un libro di facile lettura; esso conserva un'impressionante quantità di dati e informazioni e considera moltissimi documenti, arrivando a distinguere, circa la fortuna di Virgilio, da un lato, la tradizione letteraria, dotta ed erudita, dall'altro, invece, le leggende popolari: solo per limitarsi a un unico esempio, basti pensare al ruolo di mago, negromante, taumaturgo e perfino di costruttore di talismani che il poeta ricoprì soprattutto nel contesto napoletano, a Napoli, dunque, dove non è azzardato ritenere, con Rostagni⁸, che lì, nella *villula Sironis* (in cui, ancora secondo Rostagni, dovrebbe riconoscersi anche la tomba del poeta), ebbe, almeno per un certo periodo, la sua residenza. Nel corso dei decenni si sono sollevate da più parti critiche serrate contro

⁷ Cfr. D. Comparetti, *Virgilio nel Medioevo*, cit., pp. 229-232.

⁸ A. Rostagni, *Virgilio minore: Saggio sullo svolgimento della poesia virgiliana*, Seconda edizione riveduta e ampliata, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1961, pp. 173-175.

la metodologia storica impiegata da Comparetti, spesso accusato di non ponderare troppo criticamente le fonti e i documenti che usava nelle sue ricerche – per esempio per ciò che riguarda il pregiudizio romantico, da Comparetti fermamente sostenuto, che esistesse una ben radicata e autentica tradizione leggendaria napoletana, laddove è molto più probabile che questo nucleo di tradizioni fossero solo riferite a Napoli, vista la connessione della città con il poeta. Sebbene la lettura di questo testo sia impegnativa e, per certi versi, si tratti di un'opera dai contenuti perfino discutibili alla luce dei più recenti progressi compiuti dalla scienza dell'antico, lo scritto di Comparetti deve considerarsi un vero e proprio monumento, non da ultimo per la quantità di informazioni che esso contiene. Ancora una volta è stato Pasquali a esprimere meglio di tutti la ragione dell'eccellenza del *Virgilio* comparettiano, che «disegna [...] in breve una storia di tutta la cultura occidentale dall'età augustea sino a Dante»⁹. Comparetti mostra perfettamente come Virgilio giocò per i pagani di età imperiale, prima, e per i cristiani, poi, un ruolo assai simile a quello di Omero per gli Stoici. La figura e la personalità di Virgilio vennero allegorizzate; Virgilio rappresentò prima, per i pagani, il *sapiens par excellence*, poi, per i cristiani, il saggio antico che profetizzò la venuta del messia. Accanto a ciò, mano a mano si andò a profilare anche un Virgilio che, forte della sua assoluta sapienza, fu mago e costruttore di amuleti, assumendo le prerogative e i caratteri tradizionalmente riferiti ad altri maghi e profeti. A Comparetti, quindi, e al suo *Virgilio* bisogna tornare anche per gustare un magistrale esempio di letteratura comparata e osservare come il mito virgiliano dall'età augustea viaggi attraverso i secoli e lo si ritrovi, a volte chiaramente, a volte ben celato, nelle letterature romanze d'Europa, in un'osmosi tale che distinguere fra tradizione letteraria e leggenda popolare si rende sempre più difficoltoso e fundamentalmente impossibile.

L'altro libro che ho piacere di segnalare in questa sede, per quanto brevemente, parla anche di magia ma non solo. Si tratta del volume di Ennio Sanzi, *Maghi Sacerdoti Santi*, pubblicato nel 2015 per i tipi romani di Lithos nella collana *krisis/crisi* diretta da Enrico Montanari e Claudia Santi¹⁰. Come già nel caso del *Virgilio* di Comparetti, non

⁹ G. Pasquali, *Il "Virgilio nel Medio Evo" del Comparetti*, cit., p. 169.

¹⁰ E. Sanzi, *Maghi Sacerdoti Santi: Un itinerario storico-religioso attraverso le "crisi" dei primi secoli della nostra era*, Prefaz. di C. Santi, Lithos, Roma 2015, 363 pp., € 24,00.

è possibile qui rendere conto della indiscutibile ricchezza di questo lavoro (che raccoglie contributi già editi ma debitamente rivisti e aggiornati) concernente quei lunghi secoli dell'età imperiale che vedono la coesistenza dai tratti sincretistici di religiosità pagana e cristianesimo in quella che – è assai noto – Eric R. Dodds non esitava a definire in un celebre saggio pubblicato a Cambridge nel 1965 e tradotto in italiano nel 1970, *age of anxiety*, epoca di angoscia.

Passo alla descrizione del volume costituito da 8 capitoli che termina con un'ampia bibliografia (pp. 295-342) e con utilissimi indici che rendono agevole e immediata la consultazione. Il I capitolo (pp. 29-51) si occupa della dinastia dei Severi e analizza il problema del sincretismo e del clima di spiccata tolleranza religiosa ben percepibile in questo contesto; nel II capitolo (pp. 53-71) Sanzi torna su uno dei suoi autori più cari, Giulio Firmico Materno, nello specifico sul *De errore profanarum religionum* (Sanzi ha curato una notevole edizione italiana di quest'opera per i tipi romani di Città Nuova nel 2006, di cui si è dato brevemente conto ancora su *Syzetesis*: <http://www.syzetesis.it/Recensioni2008/firmicomaterno.html> [22.II.2017]), dove a più riprese Firmico Materno esorta i figli di Costantino (Costante e Costanzo II) a estirpare il più possibile gli abbagli delle religioni pagane. Firmico – giova richiamarlo specialmente per l'interesse che suscita la sua personalità – scrisse anche la *Mathesis*, un trattato di astrologia in 8 libri, probabilmente prima della sua conversione al cristianesimo. Il III capitolo (pp. 73-92) esamina il problema del sincretismo religioso e, più nello specifico, i culti orientali, in particolare quello di Serapide, che incarna il *numen unicum* caro a quella che è una sorta di “variante” del sincretismo, l'enotheismo, una concezione basata su una divinità che assume e assorbe i caratteri e le prerogative degli altri dei e del divino in generale. Ancora Serapide è il protagonista IV capitolo (pp. 93-151) in cui Sanzi investiga il *Contra Celsum* di Origene che offre uno spaccato del tutto privilegiato per lo studio della religiosità pagana tra II e III sec. d.C., in particolare gli aspetti magici e demonologici (demonologia che risale essenzialmente a quella medioplatonica e, quindi, a Senocrate), attaccati dai cristiani che consideravano demoni gli dei pagani. Una delle ragioni risiede anche nel fatto che i demoni più che gli dei – dato che soprattutto i primi erano attivi a livello sublunare – venivano invocati dagli incantesimi al fine di piegare la loro volontà alle richieste dei maghi o a quelle dei loro clienti. Con il V capitolo (pp. 153-198) Sanzi si occupa di Paolino di Nola (la cui memoria liturgica cade il 22 e non il 26 giugno, come si legge a p.

198) e dei suoi *Carmina* intrisi di classicismo e di richiami virgiliani. Il rapporto privilegiato che Paolino strinse con il vescovo Felice è una delle chiavi esegetiche che Sanzi impiega per spiegare con chiarezza come una nuova “mitologia” cristiana si sostituisca a quella pagana. Il sepolcro di Felice a Cimitile (e, dunque, la “presenza” stessa di Felice) purifica la città di Nola dai culti orgiastici e lascivi dei pagani ed è considerato un autentico baluardo capace di scacciare demoni e di difendere la “cristianità” della città. Dietro l’esempio nolano, come Sanzi sa bene (p. 179), si nasconde un “mondo”, anzi una “geografia sacra”; Gregorio di Tours dimostrò estrema cura nei riguardi della tomba di Martino a Tours, il grande evangelizzatore della Gallia da cui Paolino stesso era stato guarito da un’infezione agli occhi, forse più simbolica che altro¹¹, come racconta Sulpicio Severo nella *Vita Martini* (19 3 Fontaine). Come Paolino aumentò e rinsaldò il culto di Felice a Nola, così Gregorio fece con Martino a Tours; le tombe dei grandi santi, come già i sepolcri dei più antichi martiri cristiani, divennero mete di pellegrinaggio per i miracoli che lì avvenivano e la presenza di questi grandiosi santuari, oltre a giocare un ruolo politico “proto-nazionale”, avevano la funzione di eliminare qualunque sopravvivenza di paganesimo, a Nola come a Tours, come in Gallia¹². I capitoli VI (pp. 199-219) e VII (pp. 221-252) sono dedicati all’esame di diverse testimonianze copte sul culto di Iside, Serapide, di altri “idoli” egiziani e di argomento magico. L’ultimo capitolo, l’ottavo (pp. 253-272), verte, infine, sul santo martire Colluto (da distinguere dal poeta epico greco di V sec. d.C. autore di un *Ratto di Elena*), archiatra del corpo e dell’anima, che rappresenta un esempio interessante di un sincretismo che non è solo dei culti, ma anche delle pratiche religiose. Esistono dei biglietti oracolari in copto che riportavano preghiere a San Colluto con una modalità simile alle *sortes* oracolari (si pensi, per esempio, al caso prenestino) e al culto altrettanto oracolare di Serapide.

Come si può ricavare da questa rapida rassegna dei contenuti, il volume di Sanzi è ammirevole da più punti di vista, tanto per l’ampiezza dei temi e delle questioni magistralmente affrontati, quanto per l’esemplare approfondimento bibliografico che costantemente sostanzia la ricerca storico-religiosa di Sanzi. Nelle *Osservazioni*

¹¹ Cfr. D. Fiocco (ed.), *Sulpicio Severo: Lettere e dialoghi*, Roma, Città nuova 2007, p. 238 n. 82.

¹² Cfr. su questo tema P. Brown, *La formazione dell’Europa cristiana: Universalismo e diversità, 200-1000 d.C.*, Trad. di M. Sampaolo, Laterza, Roma-Bari 2006, pp. 197-203.

conclusive (pp. 273-279) si leggono riflessioni di enorme importanza circa la nomenclatura da usare per questo periodo tanto complesso e articolato: «con la prima definizione [*scil.* “Tarda Antichità”] si finisce sempre con il mettere in luce la fine di un’epoca intesa quale gloriosa e avvertita come vittima della propria decadenza, con la seconda [*scil.* “epoca di angoscia”] si sottolinea quanto il determinarsi della caduta dei valori tradizionali abbia finito con l’ingenerare uno stato d’animo di perenne inquietudine se non di crisi profonda» (p. 277). Un libro recente di Jacques Le Goff¹³ torna a interrogarsi sul senso della periodizzazione storica, giungendo alla plausibile conclusione che periodizzare la storia in epoche, periodi o età, per quanto si tratti di un’azione niente affatto innocente o neutra ma intrisa di soggettività e di convenzionalità, resta comunque utile e lo è stata effettivamente soprattutto a fini didattici. Naturalmente sta allo storico, alla sua sensibilità nel valutare ma principalmente al rigore scientifico delle sue ricerche, stabilire una periodizzazione che sia compatibile con i dati storici che investiga; da questo punto di vista, occorre certamente periodizzare, quindi contestualizzare, più che definire nominalmente l’epoca che Sanzi studia in questo libro. Periodizzare e contestualizzare significano studiare tutti quegli aspetti e quei caratteri che definiscono un’epoca senza necessariamente tendere a una visione olistica che, eliminando la diversità, danneggia in ultima analisi la stessa ricerca storica. Sanzi mostra in modo paradigmatico come i secoli che vanno dal I-II al III-IV conservano una incredibile varietà di temi, questioni, figure che è fortunatamente possibile studiare sulla base di una ricca documentazione spesso non facile da interpretare. Rubricare obbligatoriamente un’epoca sotto poche macro-categorie comporta che lo stesso esame storico si concluda in una esecrabile parzialità e nella produzione di giudizi di valore nella maggior parte dei casi insensati; il volume di Sanzi, al contrario, invita a considerare l’epoca storica oggetto di studio sempre a partire dalla più variegata documentazione e sempre, per così dire, *sub specie diversitatis*, ossia avendo cura, secondo approcci e prospettive diverse, di quegli aspetti che possono apparentemente sembrare minori o perfino minoritari

¹³J. Le Goff, *Il tempo continuo della storia*, Trad. di D. Scaffei, Laterza, Roma-Bari 2014. Sulla classificazione storica dell’ultima parte del pensiero antico e sui problemi che questa comporta cfr. anche R. Chiaradonna, *La filosofia nell’età imperiale*, in Id. (ed.), *Dalla filosofia imperiale al tardo antico, Storia della filosofia antica*, Direzione scientifica di M. Vegetti e F. Trabattoni, vol. IV, Carocci, Roma 2016, pp. 21-28, spec. pp. 24-28.

ma che contribuiscono in maniera cruciale alla comprensione di periodi complessi e che, in ultima analisi, legittimano di per sé ogni ricostruzione che vuole dirsi autenticamente storica.

Sapienza *Università di Roma*
Julius-Maximilians-Universität Würzburg
francesco.verde@uniroma1.it