

RECIBIDO: 9/02/2019 | ACEPTADO: 27/07/2019 | pp. 13-36

SAPERI PROFANI E CULTURA PAGANA NEI DIALOGHI DI GREGORIO MAGNO

*Secular wisdom and pagan culture
in the dialogues of Gregorius Magnus*

Giuliano Luigi DE CONTI RIVARA

Pontificia Universidad Católica de Valparaíso
Università degli Studi La Sapienza, Roma
gdecontir@gmail.com

Abstract

Questo lavoro, analizzando come nei Dialoghi di Gregorio Magno vengono definiti i saperi profani e la cultura pagana, propone che Gregorio ha quattro maniere di riferirsi a questi saperi nell'opera:

- a) Collegare il sapere profano al demonio, come nel caso del mago Basilio nella storia del monaco Equizio, la storia della donna posseduta dal demonio ed esorcizzata da Fortunato e gli scontri tra il demonio e Benedetto dopo la distruzione del tempio di Apollo a Montecassino.
- b) Criticare il sapere profano e considerarlo peccaminoso, che troviamo nel racconto dell'abbandono degli studi di Benedetto, nelle lodi dei monaci semplici e ignoranti, o le critiche all'interpretazione dei sogni.
- c) Integrare il sapere profano come elemento di sfondo o di contenuto del racconto, nel caso della medicina e del vocabolario medico.
- d) Collegarlo a situazioni positive, utilizzando strumenti medici come simbolo della parola divina, o come succede nella storia di Paolino di Nola in Africa.

Parole chiave: Saber Profano, Gregorio Magno, Magia, Medicina, Retórica.

Abstract

This work, analyzing the way of definition of the profane knowledge and the pagan culture in the Dialogues of Gregory the Great, proposes that Gregory have four manners to speak of this knowledge:

a) Connect the profane knowledge to the devil, as in the case of Basil the magician in the story of Egitius the monk; the story of the women possessed by the devil and exorcised by Fortunato and, finally, the conflicts between the devil and Benedict after the destruction of the Temple of Apollus in Montecassino.

b) Criticize the profane knowledge, considering this knowledge a sin. We found this situation in the story of the abandonment of the studies of St. Benedict, in the praises of the simple and ignorant monks and finally the critiquess to the interpretation of dreams.

c) Incorporate the profane knowledge as background or content in the stories. We see this in the case of the medical vocabulary.

d) Connect the profane knowledge to positive situations, For example, using medical instruments as symbol of the divine word, or in the story of Paulinus of Nola in Africa.

Keywords: Secular Wisdom, Gregorius Magnus, Magic, Medicine, Rhetoric.

Cita sugerida: De Conti Rivara, G. L. (2019). Saperi profani e cultura pagana nei dialogui di Gregorio Magno. *Revista de Historia Universal*, (20), 13-36.

Cercare come gli uomini di cultura e potere concepiscano i saperi propri e altrui non è qualcosa di banale. Indipendentemente dal tipo di conoscenza, uno dei fattori che spiegano come questa conoscenza sia utilizzata, diffusa o criticata in un determinato momento, è giustamente il modo in cui questa viene concettualizzata¹. La sua veridicità, utilità,

¹ Evidentemente, ci sono tanti altri fattori, come ad esempio, tra molti altri, le forme di circolazione del sapere, il supporto, le capacità di scambio di sapere, il livello di alfabetizzazione della popolazione.

eticità. E questi elementi sono determinati in un gioco di potere che implica negoziazione, discussione, imposizione ed è mediato attraverso le diverse istituzioni proprie di ogni tempo e luogo.

In questo, la Chiesa come istituzione ha un ruolo capitale nella tarda antichità. Tutte le religioni ordinano il cosmo, costruendo una serie di concetti basici che servono a spiegare la realtà e con più o meno forza, a orientare eticamente il comportamento umano. Il cristianesimo, nei primi quattro secoli della sua storia ha definito un corpus di scritture portatrici della verità, una dottrina più o meno stabile e diverse strutture ecclesiastiche che danno forma istituzionale e anche capacità normativa a questi saperi. La “conquista” che ha fatto il cristianesimo dell’impero Romano e dopo delle popolazioni “barbariche” ha significato, a livello culturale, molto più che la trasformazione delle credenze sulla divinità del Mediterraneo. Ha significato lo scontro tra diverse visioni di mondo che ha portato alla creazione di qualcosa di nuovo. La stessa cristallizzazione istituzionale e dogmatica del cristianesimo è un processo che ha come ingrediente fondamentale la cultura classica pagana, ma quando si parla di storia culturale e di processi di acculturazione, si va ben oltre le discussioni delle élite intellettuali.

Il papato è importante in questo processo non tanto perché i papi fossero normalmente leader intellettuali di enorme livello², ma perché dal III sec. in poi, ha assunto una posizione di tutela della vera tradizione cristiana che sarà riconosciuta sempre con più forza in Occidente. Oltre questo, i papi hanno avuto un ruolo sempre più importante nel mantenimento della cultura scritta in Italia centrale, e sempre di più diventeranno uno dei nodi di passaggi obbligati nei circuiti delle élite politico-sociali del mondo Occidentale. Così il papa diventa uno degli attori che ha qualcosa di dire rispetto al sapere che circola. Noble considera che dal VII sec. in poi, il papato come istituzione deve analizzarsi come portatore di una cultura intellettuale, e propone di avvicinarsi al problema dal punto di vista di una cultura

² Schimmelpfenning descrive come il papato molte volte non ha avuto una grande altezza intellettuale. Cf. Schimmelpfenning, Bernhard (2006). *Il Papato Antichità, Medioevo, Rinascimento*. Roma: Viella.

amministrativa, legale, civile, e collegare questa cultura ai problemi di dottrina, d'ideologia e artistici (Noble, 2001).

All'altezza cronologica di Gregorio Magno, lui stesso un uomo di alta cultura, dotato di una formazione profana elevata che doveva includere grammatica, retorica e matematica³, oltre agli studi dei testi sacri (anche se non è che si possa dire molto di certo sulla sua educazione⁴), il cristianesimo si poteva pensare con sicurezza come cultura dominante e l'élite Romana da più di un secolo era cristiana⁵. Il problema di cultura che voleva abordare Gregorio Magno⁶ non era che ancora ci fossero resistenze al cristianesimo nell'élite imperiale, era un problema pastorale (Schimmelpfenning, Bernhard, 2006): garantire che tutti gli abitanti della "Res Publica Christiana" si potessero salvare, attraverso la dottrina e l'etica considerate dalla chiesa cattolica come ottimali, riformando i costumi e rispondendo ai dubbi e inquietudini spirituali del fedele. Altro compito pastorale cruciale risulta la conversione delle popolazioni Ariane dentro l'impero o ancora pagane ai margini⁷. In questo contesto di evangelizzazione e azione pastorale si trovano le opere morali ed esegetiche del pontefice, la famosissima *Regula Pastoralis* e i Dialoghi.

Il problema dell'attitudine e della concettualizzazione dei saperi profani in Gregorio Magno, che per la loro storia hanno un forte legame culturale con il paganesimo, non è un problema nuovo, ed è stato discusso a lungo nella seconda metà del XX secolo: si è passati da un

³ Questi elementi si derivano dalle caratteristiche dei testi di Gregorio Magno, e sono gli elementi comuni del curriculum dell'educazione elevata dell'epoca.

⁴ Così ci informa l'editore dei Dialoghi, Salvatore Pricoco. Gregorio Magno (2005-6). *Storie di Santi e di diavoli*

(*Dialoghi*) a cura di Salvatore Pricoco e Manlio Simonetti, 2 vols.. Milano: Mondadori.

⁵ Come dice Markus, tutti, all'atto pratico erano cristiani Cf, Markus, Robert (1998) *Gregory the Great and His World*. New York: Cambridge University Press.

⁶ Oltre ai problemi economici, politici e sociali che il papa assumeva con sempre maggior importanza: assistenza ai poveri, organizzazione della difesa della città contro le scorrerie Longobarde, relazioni diplomatiche con Bisanzio, opere pubbliche a Roma, tra tanti altri. Cf. Schimmelpfenning, Op. Cit.

⁷ Per un resoconto di questi problemi, si veda l'introduzione al commento Morale a Giobbe di Claude Dagens. Gregorio Magno (1991), *Commento Morale a Giobbe*, a cura di Paolo Siniscalco. Vol 1. Roma: Città Nuova.

Gregorio letto come un nemico dichiarato della cultura classica e della cultura in generale, a una visione che riconosce in Gregorio un personaggio imbevuto di cultura classica. (Pizzani, 1991)

Nella mia ricerca, ho trovato maniere diverse di abordare il problema. Una, più generale, cerca di rintracciare come alcuni elementi della cultura classica siano reimpostati e rimodellati nella cultura cristiana, senza però perdere alcuni dei suoi concetti centrali: così per esempio l'idea di lotta, di onore, di vittoria giusta, o l'uso di immagini sportive e militari per spiegare i rapporti tra uomo, etica e giudizio divino, che trovano nuovo sviluppo nelle opere di Gregorio Magno (STRAW, 2004).

Altri, invece, non cercano tanto rintracciare elementi classici o profani e come sono reimpostati, ma la concezione e il discorso che Gregorio Magno aveva rispetto ai saperi profani classici, e in particolare la grammatica e la retorica. Così, Alberte cita Gregorio Magno (in particolare, *Moralia in Job*. XVIII, XLVI, 74) come recettore di una tendenza importante del pensiero cristiano tendente a rifiutare la retorica come arte dell'apparenza e non della verità, che comincia con la lettura di Tertulliano di alcuni passi della Prima Lettera ai Corinzi, ma che anche corrisponde a critiche già presenti nelle discussioni filosofiche classiche, in particolare a posizioni stoiche (Alberte, 1991).

La discussione sull'attitudine di Gregorio rispetto al sapere classico gira attorno alcuni frammenti particolari (Pizzani, 1991). Il primo, la lettera di Gregorio a Desiderio vescovo di Vienne databile al 601 (Gregorio Magno, *Epistolario*, XI, 34), che in risposta a una richiesta non ben precisata di Desiderio⁸, dice che lo avrebbe fatto con piacere, ma che ha saputo che lui insegnava grammatica, cosa indegna di un cristiano e ancora più vergognosa per un vescovo. Dal contesto, in cui si dice che le lodi di Dio non si possono pronunciare con le stesse labbra che hanno pronunciato le lodi di Giove, e che Gregorio sperava che fosse falso che Desiderio si occupava di lettere profane che sono blasfeme, si deve pensare che la grammatica fosse intesa non come insegnamento delle prime lettere, ma come studio letterario della poesia classica, proibito

⁸ Il commentatore delle lettere, V. Recchia, propone che sarebbe la richiesta del Pallio. Gregorio Magno (1990).

per i preti (Pizzani, 2001). Altro passo centrale è l'epistola introduttiva ai *Moralia in Job*, lungo commento esegetico del libro di Giobbe, indirizzata all'amico Leandro di Siviglia. Gregorio dice che per una malattia non ha potuto curare la forma del suo testo, che è incapace di rendere la bellezza del testo sacro, ma anche ribadisce che non si devono cercare le "foglie" della retorica nella sua opera. Gregorio ha deciso consapevolmente di non seguire tutte le regole della grammatica di Donato⁹, di non temere i barbarismi, e che non rispetterà tutti gli usi dei modi verbali. Gregorio dice che la Bibbia non deve essere sottomessa all'arte del dire, che solo si cura dell'esteriorità. Pizzani, seguendo Holz, mette in luce che questa riflessione grammatica sembra riferirsi non soltanto al contrasto tra la forma del testo e il contenuto dello stesso, commentata da Alberte e di derivazione paolina, ma anche alla problematica della correzione grammaticale applicata al testo sacro (Come avere un testo preciso, leggibile e affidabile senza forzarlo?). Anche Pizzani nota che, a dispetto di tutto questo discorso introduttivo, nella *Moralia* di Gregorio normalmente si rispettano le regole grammaticali (Pizzani, 1991). Finalmente, l'ultima riflessione gregoriana sulla retorica e il sapere profano in generale si trova nel *Commento al Primo Libro dei Re*, capitolo 84, dove l'atteggiamento risulta meno diffidente. Si deve notare che il testo non è di mano gregoriana, ma basato nel suo dettato e appunti. Nell'esegesi gregoriana, si pensano le arti liberali come qualcosa che per sé non è utile alla salvezza, ma che possono essere usate per capire meglio i testi sacri. Le arti liberali non hanno un senso autonomo. Più avanti, Gregorio riconosce che la letteratura e la sapienza mondane permettono di avere un primo avvicinamento al sublime che dopo permetterebbe di proseguire con la lettura e riflessione sulle scritture, e si riconosce che personaggi come Mosé, Isaia o Paolo erano uomini sapienti e educati anche nel sapere profano (Pizzani, 1991).

Markus affronta il complesso problema dell'educazione e delle influenze intellettuali rievute da Gregorio. Sebbene l'epoca di Cassiodoro fosse passata, si può pensare che Gregorio abbia avuto accesso a un'educazione di alto livello, non sappiamo se in istituzioni

⁹ Grammatico del S IV.

pubbliche o private. I suoi testi mostrano una conoscenza corretta della grammatica e della retorica, di conoscenze di diritto romano, una conoscenza ampia dei padri della chiesa latina e di qualche padre della chiesa greca, magari letto in traduzione latina¹⁰. Rispetto alla visione sugli studi e il sapere di Gregorio, Markus comincia con il contrasto, molto paolino, che fece Gregorio tra la sapiente ignoranza di Benedetto e la sua ignorante sapienza nei Dialoghi, e dopo, come Pizzani, segue a Holz nella lettura dell'introduzione della *Moralia* in Job, commenta la lettera a Desiderio, il capitolo 84 del commento sul primo libro dei re, e aggiunge altri testi dei *Moralia*, come XVIII, XLV, 73, dove si dice che le discipline del mondo non portano alla salvezza come credono alcuni sapienti, ma solo Cristo, in linea paolina, o il più complesso commento di Gregorio che giustifica l'uso dei nomi astronomici pagani nel testo sacro, in tanto quei nomi possano servire non a indicare le "vane favole" del sapere astronomico classico, ma un sapere spirituale elevato. L'autore sottolinea le similitudini con le *Institutiones* di Cassiodoro e anche con la *Doctrina Christiana* di Agostino, ma avverte anche che nei primi anni del VII sec. la cultura profana era ben meno disponibile ed era molto meno usuale che fosse parte naturale della formazione di un uomo religioso, e anche che Gregorio pensava come monaco, dal punto di vista di una cultura cristiana ascetica che prendeva sempre di più distanza dal mondo laico (Markus, 1998:34-40)

Evans propone di sintetizzare il mondo del sapere di Gregorio mettendo l'accento su alcuni aspetti già commentati prima, come l'importanza di Agostino per Gregorio e la conoscenza che aveva di alcuni padri della chiesa ellenofoni, ma anche le difficoltà che si avevano nella sua epoca per trovare testi. Gregorio aveva come fonte principale di sapere le Scritture, e da questa base considerava la dottrina dei concili e dei padri della chiesa. Nel caso del sapere secolare, Gregorio si mostra più distante di un Cassiodoro, come Evans prova citando la sempre presente lettera a Desiderio, un passo del commento al Cantico dei Cantici, dove Gregorio definisce il sapere del mondo come un vino ubriacante che impedisce di capire l'importanza dell'umiltà e anche

¹⁰ Si discute la conoscenza del greco di Gregorio. Alcuni negano che lo sapesse, altri dicono che il suo rifiuto a riconoscerlo è collegato alla sua posizione politica come papa.

facendo il contrasto con il passo del capitolo 84 del commento al libro primo dei re, dove il sapere profano è considerato utile per capire la parola divina. Evans si focalizza sul problema delle “matematiche” in Gregorio. I *mathematici* erano astrologhi e anche esperti numerologi. Gregorio, a proposito della Stella di Betlemme, critica i simbolismi astrologici attribuiti alle stelle e considera il sapere degli astrologhi assurdo, ma non ha problemi nel giustificare l’uso dei simbolismi numerologici come via per capire in profondità le scritture, come fa nelle sue omelie su Ezechiele. Evans anche mostra come Gregorio abbia un atteggiamento tipicamente classico di pensare la fisica unita alla metafisica, e attingere a ragionamenti presenti nella filosofia e nella fisica profane per spiegare problemi spirituali, anche se la spiegazione ultima a certe difficoltà sta nell’onnipotenza divina. Questi ragionamenti si applicano alla concettualizzazione dell’anima o alle caratteristiche del corpo risorto di Gesù che si trovano nelle Omelie su Ezechiele, a comprensione di come il fuoco infernale può punire anime incorporee o l’anima vedere nei Dialoghi, o nelle riflessioni sull’aria e le nuvole nei *Moralia* in Job. Nel caso dei concetti filosofici che illuminano la teologia, Gregorio è consapevole dei concetti usuali e anche in grado di esporre le critiche filosofiche tipiche, ma secondo Evans, ha una capacità di pensiero autonoma importante, che si mostra soprattutto nei Dialoghi, dove le tematiche teologiche appaiono al lettore tratte direttamente da esempi e casi concreti. Gregorio cerca di mostrare che il mondo sovrannaturale, e il bene e il male sono vicini e presenti nella vita di tutti. Evans nota che la discussione sulle anime all’inizio del libro IV è modellata su una discussione filosofica, ma anche sull’abbondante uso di immagini e segni, e attinga sia a idee scritturali che filosofiche. Anche così si sviluppa la discussione sulla presenza e capacità di azione dell’invisibile nel mondo, puntando sugli esempi delle morti degli uomini santi. A tutte le domande teologiche che farà dopo Pietro, domande che sono di livello popolare, sarà risposto attingendo alla Scrittura, alla dottrina ortodossa e alla filosofia a seconda della necessità (EVANS, 1988:7-37).

Io mi propongo di seguire principalmente la linea proposta da Pizzani, cioè cercare come Gregorio definisce o pensa i saperi profani e pagani. Prima di cominciare con l’analisi dei passi, credo che si debbano fare

due considerazioni. Da una parte, i Dialoghi non sono un testo indirizzato a riflettere sull'eredità culturale classica o sul ruolo dei saperi profani nella vita del cristiano. Non cercano di fornire un campione epurato di saperi considerati imprescindibili. Non sono le Etimologie di Isidoro di Siviglia, né le Institutiones di Cassiodoro. Per questo, i Dialoghi offrono pochi frammenti che ci aiutino per il problema, e la loro lunghezza e sviluppo sono limitati. È un po' chiedere troppo a un testo che non è pensato per rispondere alla problematica. D'altro canto, e precisamente perché questo non è un testo indirizzato a rispondere a questa problematica, ci permette di rintracciare le concezioni di Gregorio sul sapere classico meno elaborate, a volte quasi automatiche che sono presenti nel suo discorso. Non si deve comunque sottovalutare l'effetto delle piccole frasi e spiegazioni in un testo destinato a un pubblico relativamente ampio. Anche se Gregorio non dice tantissimo sul sapere profano, qualcosa ci dice, e soprattutto, lo dice in uno dei testi più diffusi nel medioevo, cioè con un'influenza storica importante, e che va oltre l'alta letteratura. Infine, la bibliografia trovata non affronta la problematica utilizzando i Dialoghi, con l'eccezione di Evans, permettendoci di collegare i passi già abbondantemente analizzati da altri studiosi con il materiale ritrovato nella nostra lettura.

La lettura dei Dialoghi è stata fatta cercando di individuare due forme di approccio al sapere profano. Il primo, riguarda come Gregorio definisce quel sapere, e come lo collega a diversi ambiti della realtà. Il secondo è il riferimento a saperi profani che abbiano uno sfondo pagano, come le pratiche magiche, la medicina, la matematica o le scienze naturali. Penso che il rintracciare influenze filosofiche classiche nelle riflessioni di Gregorio sia un lavoro più complesso, in quanto richiede di affrontare problemi linguistici e letterari un po' fuori della portata di questo lavoro e anche delle mie competenze.

In questo schema, penso che ci sono nell'opera 4 maniere diverse di affrontare il sapere profano/pagano: la prima collega i saperi profani esplicitamente all'azione del demonio, che nel testo si presenta vincolato direttamente al paganesimo. La seconda, collegata alla prima, ma distinguibile, critica l'efficacia del sapere profano o lo connette a situazioni peccaminose. La terza maniera è l'uso di un vocabolario

derivato dal sapere profano medico e la presenza di esperti di queste materie nell'opera, senza particolari accorgimenti critici da parte dell'autore. La quarta e ultima si riscontra quando il sapere profano appare in situazioni positive.

1. *Saperi profani collegati al demonio*. Possiamo cominciare con la magia, che deve essere intesa come un complesso magma di pratiche rituali e saperi cosmologici e religiosi frutti del sincretismo religioso dello spazio mediterraneo. Uno dei casi più interessanti è quello del mago Basilio (Gregorio Magno, Dialoghi, I, 4, 3-6.), antagonista in una delle storie di Equizio, sant'uomo della Valeria. Basilio è identificato come uno dei *malefici* fuggiti da Roma dopo alcuni processi e come uno che primeggiava in *magicis operibus*. Si crede¹¹ che dovrebbe essere il senatore Basilio, processato per *maleficium* tra il 510 e 511 e nominato in due lettere di Cassiodoro. Basilio, travestito da monaco, si presenta al vescovo Castorio, che lo porta al monastero di Equizio. Equizio che ne era abate, si rifiuta di riceverlo, perché in lui c'era il diavolo, mostrando il potere tipico del santo di distinguere la verità e vedere oltre. Comunque, sotto la pressione del vescovo, alla fine Basilio venne accettato nel monastero. Dopo si racconta che, essendo fuori della zona l'abate, in un monastero femminile sotto la protezione di quello di Equizio una vergine di bell'aspetto comincia a delirare e gridare, sentendosi morire e chiedendo con disperazione il sollievo del male attraverso i rimedi del monaco Basilio. Nessuno dei monaci sapeva cosa fare, giacché non volevano entrare in un monastero femminile senza autorizzazione di Equizio. Trovato l'abate, lui ripete che Basilio era un diavolo e comanda di cacciare via il mago, indicando che la monaca sarà guarita e non cercherà più Basilio, cosa che accade subito. Il mago, cacciato via, andava dicendo che aveva fatto volare la cella di Equizio *magicis artibus*, senza però danneggiare nessuno. Alla fine, Basilio viene ucciso a Roma sul rogo perché, secondo Gregorio, c'era stato un innalzamento dello zelo dei cristiani nella città. Basilio viene da Gregorio collegato all'illegalità della magia, giacché fuggito da Roma

¹¹Così ci informa il commento al testo a cura di Salvatore Pricoco, Op. Cit. p. 253.

dopo processi¹² e dopo che Equizio fa, grazie alle sue capacità di vedere la verità, il collegamento diavolo-mago, non c'è dubbio alcuno. E da notare che il processo di demonizzazione della magia operato dal cristianesimo (Flint, 1999), al momento di Gregorio era già ultimato e così la connessione risulta automatica e ovvia. Si deve notare anche che questi stati febbrili, di angoscia e di sensazione di morte che aveva la monaca, coincidono più o meno con il risultato desiderato dalle pratiche magiche che troviamo nei Papiri Magici, o nelle tavolette di maledizione (*defixio*) che si sono trovate a migliaia in tutto il Mediterraneo¹³. Gregorio esplicitamente non collega la malattia della monaca con alcun rituale magico, ma la catena di concetti non lascia dubbio che ci sia magia erotica dietro: mago-diavolo-malattia-donna bella-febbre. Di fronte a questa magia, Gregorio mette in risalto che, alla stessa maniera che Cristo, con soltanto la parola del santo la magia e il diavolo vengono sconfitti. Rispetto alla fine del racconto, nel quale Basilio diceva che aveva fatto levitare la cella di Equizio, la lievitazione non è uno degli attributi usualmente messi in risalto dai testi magici scritti dai maghi tardoantichi, anche se i PGM parlano di un demone

¹² La legislazione romana, dalla fine della repubblica aveva codificato la magia come delitto, collegandola al veneficium, l'avvelenamento e per estensione, alle pozioni erotiche e ai rituali magici. In età imperiale questa legislazione fu ampliata e rinnovata, e si dimostrò come uno strumento molto utile per uccidere i nemici politici. Molto importanti furono i processi per Veneficium di metà del IV sec. descritti da Ammiano Marcellino Cf. Phillips, C. R. (1997). Nullum Crimen sine Lege: Socioreligious Sanctions on Magic, in Faraone, C. A., Obbink, D. (Eds.) *Magika Hiera: Ancient Greek Magic and Religion*. Oxford: Oxford University Press.

¹³ I PGM, una collezione di testi magici in greco di origine Egiziana, con varie centinaia di procedure magiche di diverso tipo e scopo, incluse molte maledizioni erotiche. La maggioranza dei testi sono dei secoli dal III al V d.C. Su questa tematica, basti come esempio il PGM, IV, 12, *“Come io faccio ardere te completamente [si riferisce alla mirra usata nel rituale], e sei forte, così brucia completamente il cervello di quella che amo, tizia, accendi e trasforma le sue viscere, falla sudare sangue fino a quando venga a me, tizio figlio di tizia”*. Calvo Martínez, Jose Luis, Sánchez Romero.& Maria Dolores (1987). *Textos de magia en papiros griegos*. Madrid: Editorial Gredos. Nel caso delle maledizioni, abbiamo numerose maledizioni erotiche databili tra il V sec. a.C. e il VI sec. d.C. Come esempio, la maledizione databile nel S IV trovata a Ermupolis (SGD 151, Lopez Jimeno N° 472)*“(…) Brucia, scotta l'anima, il cuore, il fegato, lo spirito, bruciata, scottata, torturata Gorgonia, partorita da Nilogenia, affinché vada da Sofia, partorita da Isara(…) Lopez Jimeno, Amor (2001). Textos griegos de maleficio*. Madrid: Akal.

invocato che è capace di “sollevarvi nell’aria”¹⁴, ma è un classico della tradizione cristiana sui maghi. Basti pensare alla storia dello scontro tra Pietro e Simon Mago, il quale, levitando su di Roma è fatto cadere dal cielo dalla parola di Pietro¹⁵. Comunque, in questo caso Gregorio non accredita l’atto magico, lo pone soltanto in bocca a Basilio. E la fine sul rogo di Basilio serve per chiudere la vicenda non solo con la vittoria del santo, ma anche con la distruzione di un personaggio demoniaco, per l’azione dei cristiani di Roma.

Questo collegamento tra magia e il diavolo si trova di nuovo in una delle storie su Fortunato, vescovo di Todi, famoso exorcista (Gregorio Magno, Dialoghi, I, 10, 2-5). Una donna, sposata da poco, era stata invitata alla consacrazione di un oratorio dedicato a san Sebastiano. Preda dal desiderio carnale, ha rapporti sessuali col marito il giorno prima della cerimonia, e anche si sentiva in colpa decide di andare comunque. Nel momento della presentazione delle reliquie, uno spirito malvagio s’impadronisce di lei e comincia a tormentarla. Il presbitero dell’oratorio prova a usare la tovaglia dell’altare contro lo spirito, ma non ha risultato. I parenti, guidati dall’amore carnale secondo Gregorio, la portano dai maghi che, invece di guarirla distruggono l’anima della povera donna soltanto curando il suo corpo. Si descrive un rituale dove i maghi immergono la donna in un fiume mentre cantano incantesimi per esorcizzare il demone, ma che ha l’effetto contrario: la donna risulta invasa da legioni di demoni e il suo stato peggiora ancora. Finalmente, i parenti, coscienti del loro peccato (*suae perfidiae culpam fatentes*), la portano da Fortunato, che dopo vari giorni e notti di preghiera finalmente la guarisce. Una storia complessa, che mostra come Gregorio ritenga che il rapporto sessuale, anche se legittimamente contenuto dentro il matrimonio, risulta peccato e incontinenza fatto prima di cerimonie sacre importanti, e perciò merita una punizione, incarnata

¹⁴ PGM 1, 2. “Lettera di Pnutis a Cerix contenente una pratica complessa per avere un demone assessore”. Calvo Martínez y Sánchez Romero, Op.Cit.

¹⁵ Queste storie sulla lotta del mago Simone contro Pietro si trovano nella letteratura apocrifia sull’apostolo (I fatti di Pietro) e anche nelle Pseudoclementine. Cf. Montero, Santiago (1997). *Diccionario de Adivinos, Magos y Astrologos de la Antigüedad*, Madrid: Trotta. Lettieri, Gaetano (2017). *Materia mistica. Spirito, corpi, segni nei cristianesimi delle origini*. Milano: Mondadori.

nella possessione demoniaca in Chiesa. Si mostra un presbitero impotente di fronte al maligno; si vedono parenti peccatori e perfidi (l'errore del pagano, dell'eretico e del miscredente secondo (Pricoco, 2005:286)) che invece di andare da uomini santi, si fidano dei maghi, collegando implicitamente la magia a una di quelle categorie di perfidi, comune accusa dei cristiani ai maghi o ai credenti nella magia. Si descrive un rituale di esorcismo magico, che, nel mio limitato capire, non trova riscontro con quelli che troviamo nelle fonti magiche tardoantiche scritte da maghi se non nell'uso di diversi incantamenti e invocazioni¹⁶. Magari questo si potrebbe spiegare distinguendo la figura di Basilio, esponente di una magia colta ed elevata, che è più in sintonia con i testi magici che sono sopravvissuti, da pratiche rituali più popolari (Pricoco, 2005, p. 253). Come è ovvio, Gregorio attribuisce un risultato opposto al rituale, che collabora alla distruzione dell'anima della povera donna. Alla fine, tutto si risolve attraverso i mezzi più semplici a disposizione del santo: la preghiera continua e la contrizione.

Nei Dialoghi, i relitti del paganesimo, che hanno in tutti i casi un'espressione spaziale, sono collegati direttamente al demonio. Così, Benedetto, continuando la sua lotta contro il demonio (ha cambiato di posto ma non di nemico dice Gregorio), decide di costruire il suo monastero sopra un antichissimo altare di Apollo a Montecassino (Gregorio Magno, Dialoghi, II, 8,10-12). Gregorio descrive come la gente "sciocamente" ancora rendeva culto al dio pagano, e presso i boschi consacrati a divinità ctonie (definite come demoni de Gregorio) ancora compievano "sacrileghi sacrifici". Benedetto distrugge la statua, rovescia gli altari, taglia i boschi sacri, nel tempio consacra un oratorio a San Martino e uno a San Giovanni e invita alla retta fede le popolazioni locali. Pricoco commenta che queste azioni ricordano l'azione imposta da Dio a Mose sul Sinai (Pricoco, 2005, p. 326). La risposta dell' "antico nemico" si dà in forma di terribili visioni che

¹⁶ Nel PGM IV, 24, si descrive l'esorcismo di Pibequis, che utilizza un amuleto, olio d'oliva, una enorme quantità di invocazioni e nomi divini, vari riferimenti all'antico testamento, e finisce col soffio dell'esorcista. Il PGM IV, 9, descrive altro esorcismo, questa volta a base non solo di parole magiche, un amuleto e delle foglie di Olivo. Nei papiri Cristiani magici, si nomina un "esorcismo di Salomone", non molto ben conservato, che indica l'invocazione che si deve fare, ma niente di più.

appaiono a Benedetto e urla e grida che si sentivano dappertutto chiamando e insultando il santo. Poco dopo (Gregorio Magno, Dialoghi, II, 10, 1), scavando vicino alla cucina del monastero, si trovano i resti di un antico idolo di bronzo (Pricoco spiega che nell'antichità le statue colpite dai fulmini venivano interrate, o magari fu interrato quando il culto fu proscritto) che fu gettato nella cucina. Subito ai monaci sembrò che la cucina s'incendiasse e fosse distrutta. Benedetto, vedendo i monaci lottare contro un fuoco che non vedeva, si mise a pregare, ed elimina l'illusione creata dal demonio. La piccola storia serve a collegare direttamente il demonio con i segni dell'antico culto del posto e a mostrare che Benedetto, come anche Equizio, non risulta ingannato dai trucchi del diavolo o i suoi rappresentanti.

Un ultimo esempio di questo collegamento demoni-posto pagano si trova nelle storie su Andrea, vescovo di Fondi (Gregorio Magno, Dialoghi, III, 7, 3-9). Si racconta, in maniera molto fantasiosa e non troppo originale¹⁷, di un ebreo in viaggio verso Roma, che decide riposarsi nell'area di un tempio di Apollo sulla via Appia. L'ebreo si fa il segno della croce, anche se non credente in Cristo, sapendo che era un posto empio, e non potendo dormire, osserva come una folla di spiriti malvagi arrivi sul posto e racconti al suo capo, seduto nel centro del tempio tutti gli atti malvagi operati. Tra questi, c'era l'aver tentato il vescovo Andrea con la bellezza della donna religiosa che viveva da molto tempo con lui e anche averlo portato a colpire il sedere della donna con una pacca. Il diavolo incoraggia il suo seguace a continuare l'azione per rovinare il vescovo. L'ebreo viene scoperto, ma protetto efficacemente col segno della croce (anche se definito "vaso vuoto" dai diavoli), non è toccato. Quindi, va a parlare con Andrea, che vergognato resiste, fino a quando l'ebreo racconta quello che aveva sentito al consiglio dei diavoli. Allora, Andrea, prostrato in preghiera e allontanate le donne che vivevano con lui, evita il pericolo del peccato carnale. Istituisce un oratorio a Sant'Andrea nel tempio pagano e converte l'ebreo al cristianesimo. Gregorio dice che Dio diede la salvezza

¹⁷Pricoco riconosce precedenti letterari nelle *Conlationes* di Cassiano, alcuni apoftegmi dei monaci egiziani e la storia di Gregorio il taumaturgo raccontata da Rufino. Pricoco, Salvatore, Op.Cit., Vol. II, pp. 377-78

all'ebreo per aver aiutato a salvare un altro. In questo caso si osservano alcuni elementi strutturali già nominati prima nei Dialoghi: collegamento tra il diavolo e le sue schiere con i luoghi di antica venerazione pagana, visione della donna come una fonte di tentazione per l'uomo religioso e strumento delle manipolazioni del diavolo, sostituzione del tempio pagano con un oratorio dedicato a un santo. La novità sta nella presenza di un ebreo, che qui non va collegato al demonio o la magia, come sarà usuale più avanti nel medioevo (Pricoco, 2006: 378). Nel racconto Gregorio mette in risalto la sua situazione di non credente in due occasioni, e sottolinea che quello che protegge l'ebreo dei diavoli fu il segno della croce. Il lieto fine della storia è doppio, la distruzione del tempio pagano e la conversione dell'ebreo, motivata da un atto degno di riconoscimento.

Infine, abbiamo un unico collegamento tra demonio e professioni profane, che ben potrebbe essere accidentale, nel racconto di un incontro tra Benedetto e il demonio travestito da veterinario, con un imbuto e tre lacci, (Gregorio Magno, Dialoghi, II, 30,1) che dice di portare una medicina ai monaci. Benedetto, che nel primo momento non si rende conto di chi era il veterinario, torna in fretta e trova che il demonio si era impossessato di un monaco che attingeva l'acqua. Bastò uno schiaffo del santo per cacciare via il demonio. Questo breve racconto, oltre a mostrare le capacità miracolose del santo, non indica un chiaro collegamento ideologico tra il demonio e la veterinaria. Soltanto si può dire che la veste di veterinario, ben caratterizzata con due strumenti tipici del suo lavoro (Pricoco, 2005, p. 356) risulta un camouflage utile al demonio, e che comunque la veterinaria tardoantica aveva un corpus di saperi che includeva incantamenti, rimedi miracolosi, uso di sostanze animali e vegetali in simpatia¹⁸ che magari

¹⁸ Il testo fondamentale che abbiamo, oltre le raccolte erudite di epoca imperiale che includono elementi di veterinaria (come Plinio il vecchio, Eliano e anche qualche passo di Ateneo) è la *Hippiatrica*, una compilazione bizantina di testi veterinari tardoantichi, datibile nel S V-VI, che ha conservato estratti di autori greci e latini non solo classici, ma anche tardoantichi come Pelagonio, Apsirto, Ierocle o Vegezio. Sull'*Ippiatrica* si veda: McCabe, Anne (2007). *A Byzantine Encyclopaedia of Horse Medicine: The Sources, Compilation, and Transmission of the Hippiatrica*. Oxford and New York: Oxford University Press.

poteva dare qualche significato all'accostamento tra demonio e veterinaria.

2. *Critiche al sapere profano e suo collegamento con il peccato.* Gregorio, nella presentazione delle storie di Benedetto (Gregorio Magno, Dialoghi, II, prologo, 1,1), ci informa che il santo già da bambino aveva il pensiero sapiente di un vecchio. Poi, che era di buona famiglia e che fu inviato a Roma a fare studi liberali, ma vedendo che molti che facevano questi studi precipitavano nel vizio, decise di sospendere i suoi studi letterari e lasciare la vita nel mondo. Si legge che Benedetto temeva che avendo parte nella scienza del mondo lui si sarebbe condannato. Gregorio loda Benedetto come sapientemente ignorante e incoltamente saggio. È tipico dell'agiografia descrivere il momento della trasformazione della vita del santo come un momento di abbandono del mondo, dei beni e della famiglia per dedicarsi alla vita spirituale. L'interessante qui, è che questo abbandono del mondo va marcato soprattutto con l'abbandono degli studi letterari (cioè lo studio di autori classici e retorica (Pricoco, 2005, p. 302), collegati direttamente al pericolo dei vizi mondani (sembra comunque che storicamente il comportamento degli studenti a Roma non fosse proprio esemplare (Pricoco, 2005, p. 303). Si svaluta completamente la vita dello studioso di fronte alla sapiente ignoranza di Benedetto, che da monaco si dedica a studiare e praticare l'insegnamento delle scritture, che non ha prerequisiti di sapere profano, ma l'illuminazione che dà la fede. Un topos letterario tipico della letteratura agiografica¹⁹ che io riporterei alla dialettica lettera-spirito che si trova nelle lettere di Paolo (Lettieri, Gaetano, 2017) e che viene utilizzato a più riprese nell'opera. Così, anche si presenta nella storia di Santolo (Gregorio Magno, Dialoghi, III, 37, 19-20) che è definito non istruito, tanto che non sapeva i precetti della Legge, ma non importava, perché li praticava nel suo cuore puro e pieno d'amore. Gregorio pone in esplicito contrasto l'ignoranza sapiente di Santolo e la sua propria scienza ignorante, che rimane sempre in terra. Gregorio dice di sé, che è capace solo di parlare della virtù cristiana, ma non di averla, mentre Santolo era capace di cogliere il frutto della virtù. Simile

¹⁹ Pricoco nomina la vita di Antonio, la Vita di Martino, le storie raccontate da Rufino sul monaco Or o nelle storie di Cassiano.

problematica troviamo nel commento di Gregorio sul monaco Antonio (Gregorio Magno, Dialoghi, IV, 49, 2), che studiava le sacre scritture non ricercando “la parola della scienza” ma la compunzione dell’anima che permetteva alla sua mente contemplare la patria celeste. Lo studio della Bibbia non vale per sé stesso, ma per perfezionamento spirituale. Questa distanza che si avverte tra il sapere profano letterario e la sapienza ignorante del santo, si può collegare anche alla riflessione che Gregorio fa rispetto al pericolo delle parole del mondo. Nel contesto delle storie di Fiorenzo (Gregorio Magno, Dialoghi, III, 15), si fa una riflessione teologica che include passi del profeta Isaia. Si spiega come il linguaggio del mondo, con la sua inutilità o anche dannosità, tende ad attaccarsi all’anima e a trascinare il fedele verso il mondo lontano da Dio, rendendo le preghiere meno efficaci per via della nostra bocca impura.

Una tipologia di sapere profano criticata, ma anche analizzata con dettaglio da Gregorio è quella relativa all’interpretazione dei sogni (Gregorio Magno, Dialoghi, III, 50 e 51)²⁰. Gregorio riconduce i sogni a diverse cause, come il cibo nello stomaco e li distingue in; fenomeni illusori della mente, ma anche momenti di unione di riflessione e illusione, momenti di rivelazione divina e anche di illusione e rivelazione. I sogni illusori sono da collegare al demonio, e come distinguere i sogni è molto difficile, il consiglio è non fare caso ai sogni per evitare il rischio di essere ingannati, come suggerisce la scrittura. Si respinge con chiarezza l’arte divinatoria. Sebbene si riconosca che ci sono casi nella Bibbia nei quali i sogni sono stati interpretati, come mostra il caso del profeta Daniele, Gregorio dice che solo il santo è capace di distinguere un sogno utile da uno ingannevole. Per rafforzare questa affermazione, si racconta il caso di un amico non nominato, che teneva molto ai sogni e che avendo saputo in sogno che avrebbe una vita lunga, si è messo a accumulare denaro per il futuro, e alla fine è morto improvvisamente. Uno che non fece nessuna opera buona e lasciò in terra un sacco di denaro, si lamenta Gregorio.

²⁰ Pricoco dice che questo testo è vicinissimo ai *Moralia* in Job, VIII, 23, 42-43

Infine, abbiamo il caso del monaco Giusto del monastero di Gregorio (Gregorio Magno, Dialoghi, IV, 57, 8-12), definito come esperto di medicina e molto zelante nella cura dei malati, anche con lo stesso Gregorio. Giunto agli estremi della vita, confessa di aver nascosto tra le sue medicine tre aurei. Gregorio arrabbiato per la disobbedienza di Giusto, che non aveva messo tutti i suoi beni in comune (anche se non erano tanti soldi), cerca un modo per purificare il moribondo dal suo peccato e dare un buon esempio ai fratelli. La punizione sarà severa: Giusto muore in solitudine, con il dolore di sentirsi odiato dai confratelli e senza consolazione. Il suo corpo viene seppellito nel letamaio del monastero, il posto dove si depositava la spazzatura. Dopo un mese, sapendo che l'anima di Giusto pativa i tormenti del fuoco, Gregorio fa celebrare delle messe ogni giorno per lui, fino a quando l'anima di Giusto appare al fratello Copioso e l'informa di essere stata liberata. Il testo, oltre essere capitale nella storia dell'idea dell'aldilà, collegabile alle origini dell'idea di Purgatorio e sostenitore dell'importanza delle messe in a beneficio dei defunti (Ciccarese, 1988), qua interessa perché anche se non possiamo collegare direttamente il peccato di Giusto alla sua condizione di medico, risulta a mio parere significativo che la pratica di questo arte profano sia l'unica cosa che abbiamo come caratterizzazione del monaco, rafforzata con il fatto che il nascondiglio del denaro fosse la medicina preparata da lui.

3 Medici, vocabolario medico ed esperti tecnici nei Dialoghi: Nelle diverse storie che racconta Gregorio, troviamo non poche volte nominati medici o altri esperti, ma la loro citazione non va collegata a nessuna critica particolare al suo ruolo. Semplicemente si presentano perché nella storia raccontata dovevano comparire. Al massimo, il suggerimento dei medici viene messo in rapporto con le situazioni della vicenda. Così, medici dicono a Probo vescovo di Rieti (Gregorio Magno, Dialoghi, IV, 13,1) che sarebbe morto al poco tempo, e poco dopo si racconta come i santi Eleuterio e Giovenale in candide vesti portarono via l'anima del vescovo. Ancora i medici suggeriscono al vescovo di Capua, Germano (Gregorio Magno, Dialoghi, IV, 42, 3) di fare dei bagni termali ad Angolane, e lì sarà che troverà l'anima del diacono Pascasio, che doveva purgare i suoi peccati. Si nominano i medici anche nella storia di santa Galla (Gregorio Magno, Dialoghi, IV, 14, 2), donna che

decide di non risposarsi per mantenere nozze spirituali con Dio. Il problema era il suo “temperamento molto ardente”, tanto che i medici le suggeriscono di continuare ad avere rapporti sessuali, o avrà la barba, cosa che effettivamente succede. Gregorio loda il disprezzo della bellezza esteriore della donna. Nel caso della storia del nobile Stefano (Gregorio Magno, Dialoghi, IV, 37, 5), che a Costantinopoli fu dato per morto, si spiega che non fu sepolto perché non si trovarono un medico e un profumiere per imbalsamarlo. Stefano torna in vita perché chi doveva morire era un tale Stefano fabbro ferraio, ma racconterà la sua esperienza negli inferi. Un simile caso troviamo nella storia del monaco Giovanni (Gregorio Magno, Dialoghi, IV, 49,6), che ridotto agli estremi era dato per morto dai medici, ma alla fine guarisce miracolosamente dopo una visione dell’oltretomba in sogno.

Gregorio anche decide di usare termini medici greci nel suo testo quando deve descrivere qualche malattia e lo fa notare esplicitamente. Pricoco attribuisce la scelta a un desiderio d’impressionare un pubblico non colto con un vocabolario tecnico (Pricoco, 2006, pp. 431-2). Così, descriverà come sincope (Gregorio Magno, Dialoghi, III, 33, 7) la malattia che gli ‘impediva di digiunare, (risolta con la preghiera del santo Eleuterio), un pazzo che urlava e gridava disperatamente di notte come “frenetico” (Gregorio Magno, Dialoghi, III, 35, 3) (guarito dall’imposizione delle mani e la preghiera del presbitero Amanzio), e il male che affligge la santa donna Romola come una “paralisi” (Gregorio Magno, Dialoghi, IV, 16,3) che le impedisce di muoversi quasi completamente.

4. *Il sapere profano in contesti positivi*: Non sono molti i casi dove il sapere profano viene collegato a situazioni positive. Così come Giusto il monaco è definito per il suo peccato di trattenersi tre aurei e per la sua condizione di medico esperto, troviamo anche il caso di Gregorio e Specioso (Gregorio Magno, Dialoghi, IV, 9, 1), due fratelli definiti come “nobili e istruiti nelle arti profane”. In questo caso la loro virtù sta nel aver donato ai poveri tutti i loro beni per adottare la vita monastica. Nuovamente, comunque, non c’è collegamento esplicito tra le arti profane e la santità, anche se, pensando al caso di Benedetto che rifiutò gli studi, si potrebbe pensare che questa definizione dei giovani serva a

indicare che prima vivevano completamente integrati nel mondo profano e sottolineare la loro conversione.

Anche troviamo strumenti medici utilizzati come simbolo delle virtù di un sant'uomo. Equizio (Gregorio Magno, Dialoghi, I, 4, 8), interrogato da un nobile che gli domandava perché predicava se non era stato ordinato sacerdote né autorizzato dal papa, risponde che ha iniziato a predicare perché ha avuto una visione: Un giovane di buon aspetto -si sottintende un angelo- aveva messo nella sua lingua un flebotomo²¹, dicendo di avergli messo nella bocca le sue parole. Da quel momento, Equizio non può non parlare di Dio. In questo caso, l'interessante è che o strumento medico simboleggia la predica, magari collegando la prassi medica salutare con il potere salvifico della parola divina predicata.

Infine, l'unica storia dove il sapere profano gioca un ruolo centrale nella vicenda di un santo è quella di Paolino di Nola (Gregorio Magno, Dialoghi, III, 1, 2-4), che sembra sia del tutto inventata (Pricoco, 2005, XXIV). Nel contesto, secondo Gregorio²², dell'invasione vandala della Campania, una vedova chiede a Paolino aiuto per riscattare il figlio portato via dal genero del re dei vandali. Paolino, non avendo altro, offre alla donna di consegnarsi come schiavo al posto del figlio. La donna si sente presa in giro, ma Paolino, che era "eloquente e bene istruito nelle discipline profane", riesce a convincerla. Giunti in Africa, Paolino si presenta al superbo barbaro. Questo gli chiede quale mestiere sappia fare, e Paolino risponde che solo sa coltivare un orto, e così è accettato come ortolano e scambiato con il figlio della vedova. Col passare del tempo, il barbaro comincia a scoprire che Paolino "sapeva molte cose" e parlava sempre di più con lui, oltre che ricevere delle ottime verdure. Un giorno, Paolino annuncia al suo padrone che il re dei vandali sarebbe morto tra poco e gli suggerisce di pensare a cosa fare. Il re viene informato dal padrone di Paolino, che descrive il suo

²¹ Strumento medico che serviva per incidere le vene per un salasso, tipico delle cure mediche dell'epoca.

²² Pricoco ci informa che non è chiaro perché Gregorio faccia questo riferimento anacronistico, in tanto i vandali arrivarono in Italia vari decenni dopo la morte di Paolino. Agostino racconta che Nola soffre l'invasione visigota. Si è pensato che magari Gregorio si confonde con altro vescovo di Nola, Paolino III. anche che Paolino fosse portato in Africa darebbe rialzo al suo sacrificio.

ortolano come “sapiente”. La vicenda finisce col re che racconta un sogno che annunciava la sua morte (e dove compariva anche Paolino), il santo costretto a rivelare chi era, e che riceve dai vandali la grazia di liberare tutti i suoi concittadini. La storia è abbastanza peculiare: risulta una delle poche non situate in Italia e oltre alla predizione della morte del re, ben poco di miracoloso si trova. A noi interessa soprattutto perché è proprio la competenza tecnica e la sapienza di Paolino quello che è centrale nella storia. È proprio l’eloquenza e competenza nelle discipline profane di Paolino che convince la donna di accettare il suo eroico e molto cristiano sacrificio. È la sua capacità come ortolano che gli permette di essere accettato dal genero del re vandalo ed essere scambiato per il figlio della vedova, ed è la sua competenza in questo ambito, oltre alla sua sapienza in generale quello che produce la stima del suo padrone (Gregorio non caratterizza che tipo di sapienza sia, ma sembra che fosse una sapienza ampia che includeva le cose profane, magari un sapere quasi enciclopedico, giacché Paolino è definito come uno che sa “molte cose”) e che la sua predizione fosse ritenuta affidabile. Si potrebbe dire che Paolino opera grazie al suo sapere. Pricoco, oltre a questo, collega questa storia all’episodio dell’Antico Testamento di Giuseppe, che fu servo dei faraoni e poi liberato e onorato per aver interpretato un sogno.

Penso che si possa capire come i Dialoghi contribuiscano ad arricchire il panorama complesso dell’attitudine Gregoriana rispetto al sapere profano, sebbene i dati non siano molti né molto sviluppati, in vista della natura dei Dialoghi, testo decisamente pastorale e non intellettuale. Ma proprio per questo e per la sua grandissima influenza, far dialogare i Dialoghi con le altre informazioni che abbiamo sul nostro problema risulta importante.

Abbiamo visto come Gregorio recepisce l’identificazione cristiana tra magia e il demonio, e non la discuta in nessun modo. I due casi di magia trattati nei Dialoghi sono collegati direttamente al diavolo, al peccato carnale, al patimento dei posseduti, e tutto si risolve con l’intervento miracoloso dei santi. Anche il diavolo è direttamente collegato al culto religioso di Apollo, e nelle rovine pagane, ancora rispettate dalla popolazione, l’attività demoniaca si manifesta. La lotta del santo contro il male, classico topos geografico, si manifesta anche nella distruzione

di questi luoghi da parte dei santi e nella vittoria sul peccato. Più marginalmente, troviamo che il diavolo si traveste da personaggi come i veterinari per ingannare i monaci e tormentarli, ma non è chiaro che ci sia un collegamento tra questi due concetti.

I Dialoghi anche mostrano la diffidenza di Gregorio rispetto all'utilità del sapere profano nella vita di un cristiano. L'abbandono da parte di Benedetto dei suoi studi letterari, considerati pericolosamente vicini al peccato, e le lodi ai santi uomini sapientemente ignoranti, che praticavano le virtù, anche se non potevano parlare di questa, o che indirizzavano i loro studi sacri all'elevazione spirituale, o che evitavano mettere nella sua bocca parole inutili o cattive, sono da collegare con le critiche a Desiderio di Vienne per i suoi studi letterari, con la diffidenza di Gregorio rispetto alla grammatica e la retorica usate nell'esegesi o le critiche alla retorica come vana apparenza di sapienza e non sostanza. Ancora, Gregorio è capace di criticare tutto il sapere collegato alla lettura dei sogni, indicando come essi siano pericolosi e ingannevoli, eccetto per i santi capaci di vedere gli inganni del diavolo²³. In altri casi, i saperi profani sono collegati in maniera meno diretta al peccato, non è chiaro con quanta intenzione, come nel caso del monaco e medico Giusto.

Gregorio comunque, non esita a mostrare che è capace di usare un vocabolario medico derivato dal greco nel descrivere malattie e anche inserisce nei suoi racconti medici e profumieri che compiono il loro mestiere con efficacia, ma senza commento da parte di Gregorio. E così come il diavolo si può travestire da un ben equipaggiato veterinario, anche uno strumento medico come il flebotomo, può simboleggiare la capacità di predicazione di un santo uomo come Equizio, non particolarmente letterato. E così come abbiamo un monaco-medico peccatore, abbiamo anche una coppia di uomini esperti in arti profane che si fanno monaci virtuosi.

²³ Sarebbe interessante capire quanto dell'analisi sui sogni fatto da Gregorio si collega con le antiche discussioni sulla validità della divinazione, le teorie circolanti in epoca imperiale sui sogni, e la mediazione fatta dai padri della chiesa su questo.

Finalmente, la storia di Paolino di Nola mostra che anche nel diffidente Gregorio, le competenze profane nell'eloquenza, l'agricoltura e una ampia cultura, nelle mani di un virtuoso cristiano, sono la base per la realizzazione di grandi opere. Magari questa storia è da collegare con l'atteggiamento più aperto rispetto al sapere profano che si trova nel Commento al Libro Primo dei Re, dove la contemplazione della bellezza del mondo e la conoscenza profana servono come primo stadio per avvicinarsi alla conoscenza di Dio e della sua parola.

Riferimenti bibliografici

- Alberte, Antonio (1991). La actitud de los cristianos ante la retórica. *Fortunatae: Revista canaria de filología, cultura y humanidades clásicas*. (1).
- Calvo Martínez, Jose Luis, Sánchez Romero & Maria Dolores (1987). *Textos de magia en papiros griegos*. Madrid: Editorial Gredos.
- Ciccarese, Maria Pia (1988). *Visioni dell'aldilà in Occidente. Fonti, modelli, testi*. Bologna: EDB.
- Evans, Gillian Rosemary (1988). *The Thought of Gregory the Great*. Cambridge, New York, Melbourne: Cambridge University Press.
- Flint, Valerie (1999) The demonisation of magic and sorcery in late antiquity. Cristian redefinitions of Pagan religions, in: Ankarloo, B. e Clark, S. *Witchcraft and Magic in Europe: Ancient Greece and Rome*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Gregorio Magno (1991), *Commento Morale a Giobbe*, a cura di Paolo Siniscalco. Vol 1. Roma: Città Nuova.
- Gregorio Magno (2005-6). *Storie di Santi e di diavoli (Dialoghi)* a cura di Salvatore Pricoco e Manlio Simonetti. 2 Vol. Milano: Mondadori.
- Gregorio Magno (1990). *Lettere XI-XIV. Appendici e indici*. A Cura di V. Recchia. Roma: Città Nuova
- Lettieri, Gaetano (2017). *Materia mistica. Spirito, corpi, segni nei cristianesimi delle origini*. Milano: Mondadori.
- Lopez Jimeno, Amor (2001). *Textos griegos de maleficio*. Madrid: Akal.
- Markus, Robert (1998) *Gregory the Great and His World*. New York: Cambridge University Press.
- McCabe, Anne (2007). *A Byzantine Encyclopaedia of Horse Medicine: The Sources, Compilation, and Transmission of the Hippiatrica*. Oxford and New York: Oxford University Press.
- Montero, Santiago (1997). *Diccionario de Adivinos, Magos y Astrologos de la Antigüedad*, Madrid: Trotta.

- Noble, Thomas (2001). The intellectual culture of the early medieval papacy. *Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo. Roma nell'alto medioevo* (48).
- Phillips, C. R. (1997). Nullum Crimen sine Lege: Socioreligious Sanctions on Magic, in Faraone, C. A., Obbink, D. (Eds.) *Magika Hiera: Ancient Greek Magic and Religion*. Oxford: Oxford University Press.
- Pizzani, Ubaldo (1991). Gregorio Magno, Cassiodoro e le arti liberali. *Studia ephemeridis Augustinianum*, (34), Gregorio Magno e il suo tempo.
- Schimmelpfenning, Bernhard (2006). *Il Papato Antichità, Medioevo, Rinascimento*. Roma: Viella.
- Straw, Carole (2004). The classical Heritage and a new spiritual Synthesis, *Atti dei convegni Lincei* (209), Gregorio Magno nel XIV centenario della morte: Convegno internazionale.