

ROCCO RONZANI

»Najveličastnejši cvet celotne onemogle Evrope.«¹

Gregor Veliki ob spremembi neke dobe

GREGOR VELIKI - BRANIK PRED PROPADOM

Ko je irski asket Kolumban († 615) okrog leta 600 pisal Gregorju Velikemu, ki je bil papež od leta 590 do leta 604, da bi z njim razpravljal o nesoglasjih med rimsko in otoško liturgično prakso, je papeža nagovoril z besedami: »Najveličastnejši cvet celotne onemogle Evrope.«² V Evropi, ki je razpadala, se je Kolumbanu, ki je na kontinentu postal romar za Kristusa (*peregrino pro Christo*), da bi evangeliziral in spodbudil novo obdobje rimske in krščanske akulturacije v obdobju, zaznamovanem z globoko krizo in z neprestanimi razdejanji, papež zdel kot »najveličastnejši cvet« sredi tako velikega opustošenja, kot branik pred propadom nekega sveta in sveta samega. Pred očmi romarja, ki je prerok Evrope, pa tudi v občutkih številnih Kolumbanovih in Gregorjevih sodobnikov je ta evropski svet prišel do svojega konca. Vendar s tem ni mišljena Evropa v geografskem smislu antične kulture, torej v smislu enega od štirih delov sveta, ampak Evropa v smislu porajajoče zgodovinske in kulturne tvorbe.

Zgodovinopisje danes teži k ponovnemu razmisleku o krizi gregorijanskega časa.

Pri tem pa ne razmišlja samo o vprašanju diskontinuitete v odnosu do antičnega sveta, ampak tudi o trditvah o rojstvu novega zgodovinskega obdobja. Kljub tem težnjam pa seveda obstajajo konkretni in očitni razlogi, s katerimi lahko opravičimo duh gregorijanskih besedil in pomen papeževe vodilne misli (*Leitmotiv*) o opustošenosti sveta in o njegovem koncu. Te razloge Gregor interpretira v luči tradicionalnega prepričanja, po katerem je konec Rima preludij v vsesplošen propad. Papež je ta konec slutil kot nekaj nejasnega in nepredvidljivega, pri čemer je sledil antimilenarističnemu avguštinskemu izročilu, hkrati pa je ta konec na nek način doživljal tudi kot nekaj, kar je blizu, kar je skorajšnje, na kar kažejo številna znamenja. Pritiska nas konec tega časa, bliža se konec sveta (*urgente fine praesentis saeculi, appropinquante fine mundi*) in podobni književni in dokumentarni izrazi ter formule se ponavljajo prav od Gregorja naprej, in to tako v Italiji kot na ostalem evropskem kontinentu. To kaže na vpliv takšnega doživljanja in vpliv gregorijanske eshatologije, čeprav je le-ta včasih poenostavljena in zbanalizirana.³ Gregorijanska Italija po vojni, s katero so jo bizantinske sile ponovne osvojile, in po langobardskem

vpadu ni bila v nič boljšem položaju kot Galija in večji del že romaniziranega sveta. Tako grško-gotska vojna kot langobardska osvajanja so pogosto navzoči v Gregorjevem eksegetskem razmišljanju in na nek način se v teh besedilih nahaja tudi Gregorjeva racionalizacija teh vojn. Če v papeževih spisih odmislimo retorične homiletične poudarke in spodbude pastirja in hagiografa, lahko v teh delih naletimo na razočaranje nekoga, ki pogosto gleda takšno razdejanje, implozijo večinskega dela civilne družbe in kmečkega sveta Romànije,⁴ ki so jo izmučila desetletja ekonomske recesije in konflikti, silovite naravne nesreče in ponavljajoče se kužne epidemije. Dobro sta poznana dva odlomka iz Gregorjevih Govorov o Ezekielu⁵ in v Dialogih,⁶ v katerih papež z namenom, da bi svoje poslušalce in bralce spodbudil k ravnodušnosti do zemeljskih dobrin in k sprejemanju nebeških, izrecno poveže konec celega sveta s koncem rimskega mesta. Papež tako pravi: »Kar smo rekli o bridkosti rimskega mesta, vemo, da se bo zgodilo vsem mestom sveta« (*Quae de Romanae urbis contritione dicimus, in cunctis facta mundi ciuitatibus scimus*).⁷

Čeprav se dobro zavedamo tveganj, ki jih imajo enostavne primerjave s tako oddaljenimi zgodovinskimi dogodki, je zelo močna skušnjava, da bi naredili kakšno analogijo. Ne moremo namreč zanikati, da se hitro spomnimo besedil našega papeža in njegovih sodobnikov, ko okrog nas gledamo posledice ekonomske recesije. Ta recesija ubija upanje – v horizontu, ki je danes veliko širši od tistega antičnega, v horizontu, ki je tako obsežen, kot je velik svet, ki je v slabem globaliziral sporočanje in solidarnost – vsakič, ko hodimo po naših mestih, ki jih je ugrabilo propadanje, ali po ruševinah mest, ki so jim naravna razdejanja iztrgala temelje. Ljudje in institucije, ki so ostali brez sredstev in plemenitosti, si z naporom prizadevajo najti zdravilo, ki bi pomagalo.

V takšnem opustošenju torej, v obupu Gregorjevega časa, ko gre za realno opustošenje, ki ga je do neke mere zmanjšala umetnost

krščanskega govorca, je med tem, ko smo bili priča zatonu in propadanju romaniziranega sveta, menih Kolumban, ki je imel solidno človeško in duhovno kulturo, v deželi, ki ni bila nikoli neposredno rimska, v rimskem papežu prepoznal najveličastnejši cvet. Gregor Veliki je bil zanj tista trdna oporna točka, ki lahko spodbudi krščanski in hkrati rimski preporod ter rešitev sveta in ki bo vodil k novi verski in kulturni enotnosti. Ta preporod naj bi ponovno ustvaril enotnost, ki jo je rimska kultura realizirala že z Ovidijem, Elijem Aristidom in Rutilijem Namacijanom.

Tako kot je Mesto Rim s svojim pravom spremenilo svet in ga naredilo za eno samo mesto, naj bi krščanstvo udejanjilo novo zahodnoevropsko poenotenje. Ta nova krščanska rimsko-barbarska civilizacija naj bi postala temelj zahodnoevropske kulture. To naj bi pripeljalo do trdnega temelja nove civilizacije evropskih ljudstev, ki pa je Rimljan Gregor vsaj teoretično ni pričakoval. Gregor je namreč nasprotno pričakoval skorajšnjo eshatološko dopolnitev Božjega mesta (*civitas Dei*), pa čeprav je bil v skladu z avguštinskim izročilom prepričan, da se eshatološke dopolnitve ne da natančno predvideti.

Irski menih je zaslitil horizont, za katerega se zdi, da ga je bilo rimskemu škofu težko dojeti v polnosti, saj je bil papež preveč zaznamovan z antično dediščino. Če gremo preko ideologije, pa kljub temu v načinu Gregorjevega pontifikata, kot je znano, predvsem po letu 595 eksponentno raste papeževu zanimanje za nove scenarije zgodovine. Gre za tisti možen razvoj dogodkov, ki je navdihoval evangeli-zacijsko dejavnost Kolumbana in njegovih menihov, ki so evangelij oznanjali ljudstvom in kraljestvom, nahajajočim se na drugi strani tradicionalne rimske meje in onstran meje vzhodnega rimskega krščanskega imperija, za katerega je bil takrat Rim samo še nek obrobni izrastek. Prav ta pogled proti oddaljenemu novemu svetu je tisti, ki je sprožil razvoj papeževe 'politike', nedvomno usmerjene proti zahodu. Naj zadošča, če na tem mestu pomislimo samo na pokristjanjevanje Anglov,

ki ga je vodil rimski menih Avguštin († 604), prvi škof v mestu Durovernum, oz. v Durovernum Cantiacorum, kjer je danes Canterbury. Avguštin in »štirideset« njegovih sobratov je Gregor Veliki uradno poslal v Cantium, v današnji Kent, Canterbury pa je tako postal središče evangelizacije.⁸

Misijon pri Anglih predstavlja zanimiv vpliv inkulturacije, ki ga je navdihnil sam papež. Ta je misijonarjem dal znano navodilo glede uporabe poganske kulture v krščanskem smislu. Gregor je Avguštinu namreč priporočil, naj ne uniči krajev poganskega bogočastja, ampak naj jih spremeni v krščanske cerkve, »da bo (anglosaško) ljudstvo, ko bo iz svojega srca odstranilo zmoto, spoznalo in častilo pravega Boga, lažje hitelo na kraje, ki so mu domači, saj ne bo doživelo rušenja svojih templjev.«⁹ V Gregorjevi korespondenci najdemo tudi druge primere, ki segajo od pokristjanjevanja tradicionalnih obredov do pridiganja v jeziku germanskih ljudstev, ki so prebivala na Otoku. Od teh pridig se ni ohranilo nič, razen nekaj sledi, ohranjenih v spisih Viljema iz Malmesburya (11. – 12. stoletje). Viljem, ki se navezuje na neko knjigo Alfreda Velikega, pove, da je škof Aldhelm iz Sherborna sredi 7. stoletja napisal pesmi v domačem jeziku (*nativa lingua*). Pri teh pesmih gre zagotovo za religiozne pesnitve v staroangleškem jeziku, namenjene neizobraženim ljudem, ki niso zmogli razumeti jezika oznanjevalcev evangelija.

Bruno Luiselli, ki govori o kategoriji rimsko-barbarske kulture, je zapisal, da je v Gregorjevi in Kolumbanovi intuiciji v bistvu navzoče vse delo ponovne evangelizacije in ponovne akulturacije v rimskem smislu, ki so ga izvršili menihi z otoka (najprej irski in potem tudi anglosaški) ter njihovi učenci s kontinenta.¹⁰

V tej intuiciji je začetek novega obdobja krščanske zgodovine, za katerega lahko rečemo, da je temeljna doba krščanstva in zahodno evropske kulture. Če na to obdobje zgodovine pogledamo z očmi teologa, pa lahko hkrati rečemo, da je temeljna doba tistega dolgega

sedmega dne, končnega časa Cerkve. Z Gregorjem tako tudi mi sami pričakujemo dovršitev tega dne.

Pomenljivo je, da v tem kontekstu in v takšnem horizontu idej kot pojasnjevanje patrističnega razumevanja dozori podvojitve sedmega dne cerkvenih očetov in vzkali ideja osmega dne. Takšno razumevanje je pri Avguštinu iz Hipona († 430) implicitno navzoče, pri Gregorju Velikem pa je samo nakazano. Ta ideja sedmega dne v svoji celoti na primer pri Bedi (673–735)¹¹ in Alkuinu (735–804)¹² ustreza vmesni eshatologiji, ki bo trajala, dokler bodo obstajale vice. Predpodoba vic sta sobota in velika sobota, ko je bil Kristus v grobu. Za Avguštin,¹³ promotorja nauka o vicah, ki je nadomestil takrat že dolgo za krivoversko obsojeno milenaristično upanje, so vice čas morebitnega očiščenja. Ta avguštinski nauk je povzel tudi Gregor Veliki,¹⁴ pri katerem je zavzel osrednje mesto. Drugi oziroma osmi dan sovпада s polno dovršitvijo v poslednji sodbi in z dokončnim vstajenjem, ki je za Avguštin dan večnosti (*dies aeternitatis*).¹⁵ Čas torej je! Pred skorajšnjo dovršitvijo je čas, da pustimo, da nas Duh po evangelizaciji ljudstev in kultur vodi proti polnosti časa.

KRATEK ORIS GREGORJA VELIKEGA

Zelo strnjeno povzemimo nekaj zgodovinskih dejstev o bogati osebnosti Gregorja Velikega. Izhaja iz patricijske družine ali pa iz družine z dobrim položajem. Gregor iz Toura († 594)¹⁶ glede njegove socialne identitete pravi, da izhaja iz ene od najbolj uglednih senatorskih družin (*de senatoribus primis*). V mladosti je imel Gregor Veliki priložnost, da je prejel odlično klasično izobrazbo, kar se je zgodilo v družinskem okolju in je bilo odvisno od njegove osebne pripravljenosti, ne pa od zbirke zakonov, ki jih je na prošnjo papeža Vigila (*Novella pro petitione Vigili*) izdal bizantinski cesar Justinjan, kot trdijo nekateri, saj z veliko razumnostjo lahko dvomimo v uresničevanje teh zakonov. Na vzgojo rimskega škofa so vplivali tudi stiki

s pomembnimi člani takratne družbe, kar je olajšalo njegovo pot pri opravljanju javnih funkcij (*cursus honorum*), ki ga je vodila vse do mestne prefekture. Nanj so vplivali tudi odlični stiki z rimsko cerkveno hierarhijo. On sam med svojimi predniki omeni Feliksa III. (483–492), ki je bil morda njegov prapraded, saj ga poimenuje *atavus meus*; iz različnih virov pa poznamo tudi povezave z drugimi člani rimskega klera.¹⁷

Ko je okrog leta 573 postal prefekt mesta Rima, je z opravljanjem službe rimskega magistrata pridobil in izpopolnil izkušnjo, ki jo je kasneje prenesel v upravljanje cerkvenega življenja. Te izkušnje so bile posebno pomembne pri izvrševanju diplomatskih nalog, ki jih je opravljal že kot diakon, na primer ko je bil kot posrednik poslan v Carigrad.

V teh kratkih vrsticah ni mogoče izčrpno opisati dogodkov iz obdobja Gregorjevega pontifikata, ki jih dobro poznamo iz obsežne zbirke pisem *Registrum epistolarum*. Gre za eno najbolj ohranjenih zbirk papeških pisem, ki so bila zbrana in ohranjena na željo avtorja samega. V izbrani pisemski zbirki pride zelo do izraza zavedanje duhovne, moralne in pastoralne odgovornosti rimskega škofa, ki seže daleč preko strogo metropolit-ske pristojnosti in je neodvisna od njegovih pravnih pravic, kar vodi do pokrivanja teoretično zelo širokih področij. V osredotočenosti na dostojanstvo in prestiž rimskega škofa se geografski horizont dejansko razširi v cerkveni prostor, v katerem ima apostolski sedež prednost pred drugimi vzhodnimi patriarhalnimi sedeži, ki je ne prevzema na pravno-institucionalnem področju, ampak predvsem na duhovnem in moralnem področju.

Poleg tega Gregor v sebi povzame celotno patristično obdobje in s svojimi spoznanji in operativnimi izbirami pri vodenju Cerkve začenja srednji vek. Glede na izročilo njegove družine in intelektualne vzgoje ga z lahkoto vključimo v rimski svet. Kot rimski uradnik je postal vrhovni uradnik v službi Boga – Božji konzul (*consul Dei*), kot so ga poimenovali

v nagrobnem napisu. Čeprav ga imamo upravičeno za navdihovalca nove kulture, pa ga imamo zaradi njegove osebne izbire in zaradi izbora krščanske misli, ki jo je prenesel srednjeveški teologiji, za enakovrednega velikim očetom patristike.

Od visokega srednjega veka naprej sta bili njegovi temeljni deli *Moralia in Iob* (razlaga Jobove knjige) in *Dialogi*. Ti dve deli so dolgo imeli za manj pomembni in celo neavtentični, na kar je verjetno vplival zgodovinski pozitivizem zadnjih stoletij; dejansko pa gre za najbolj izvirni Gregorjevi deli. Da bi razumeli doseg sprejema teh del, bi zadoščalo, če bi z nekoliko potrpežljivosti pregledali sezname rokopisov, ki nam omogočajo, da začutimo vpliv teh del na krščansko izročilo.

Kljub pritoževanju zaradi opustošenja sveta in zaradi odločnega obrata zgodovine k skorajšnji eshatološki dovrstitvi, je Gregor naredil tudi vse, kar je bilo v njegovi moči, da bi pripravil jasen načrt pokristjanjevanja. To pokristjanjevanje naj bi po papeževem mnenju pripravljalo dovršitev in torej konec zdajšnje zgodovine ter obdobja Cerkve, hkrati pa je bil to tudi prvi korak preropenja, ki je bilo utemeljeno na pokristjanjevanju ter na prizadevanju po akulturaciji Evrope. Brez dvoma gre za velik kulturni projekt, ki je predvsem na teološkem področju vreden poglobitve in ki ga je zagotovo podpiral velik organizacijski aparat rimske kurije, *scrinium Lateranense*. Ta je pomagal s svojimi ljudmi in stiki, ki jih je imel od Carigrada do Španije in od Severne Afrike do otoških misijonov na skrajnem severu Evrope.¹⁸ Na ravni pripomočkov za komunikacijo lahko pomislimo na knjige, na številne kodekse, napisane v rimski unciali, ki so jih poslali skupaj z misijonarji in so tako rekoč postali zaščitni znak Gregorjevega projekta evangelizacije.¹⁹

Gregorjev kulturni projekt je bil, kot je v svoji obsežni razpravi o prenosu patrističnih besedil v srednjeveški Evropi zapisala Emanuela Colombi, »izredno jasen in poenostavljen tako glede števila avtorjev in izbranih del kot tudi glede dajanja prednosti tem besedilom

/.../ za krščansko vzgojo.«²⁰ V osrčju tega kulturnega dela, ki podpira papeževo dejavnost, ni samo izbran prenos starokrščanske kulture, ampak je tudi Gregorjevo eksegetsko delo, o čemer pričajo rokopisi sami.²¹

Na tem mestu ne moremo poglobiti vseh vidikov te teme in, kot lahko slutimo, problemov, ki jih vključuje.²² Je pa zato zelo pomenljiv nek drug podatek, ki ga poudari Colombijeva, in sicer ugotovitev, da nedvoumna večina poznoantičnih kodeksov in preživelih prič iz visokega srednjega veka niso teološka dela, ampak da gre za eksegetska besedila. Kvantitativne konkurence eksegetskim kodeksom, ki imajo tendenco, da ohranjajo tista eksegetska besedila, ki pokrivajo vse svetopisemske knjige, ne predstavlja le ena sama specifična zvrst, ampak en sam avtor, in to prav Gregor Veliki, predvsem pa njegova eksegetska suma *Moralia in Iob*²³ ter govori o evangelijskih *Homiliae in evangelia*. Colombijeva pravi:

»To očitno dejstvo lahko na nek način razlagamo kot nadaljnjo evolucijo, da se teologijo uporablja preko svetega besedila, ki je temelj ne toliko analitične eksegeze kot poenostavljene indoktrinacije, ki pa v celoti sloni na elementih, ki so temelj krščanske vzgoje, kar velja predvsem za moralno teologijo.«²⁴

Z drugimi besedami, zahteva, da se vzgaja in oblikuje rimski svet v zatonu in novi rimsko-barbarski svet, za katerega začenja skrbeti papež v svoji univerzalni pastoralni odgovornosti, nalaga izredno delo poenostavljanja krščanskega izročila. To poenostavitev je potrebno izvesti zato, da bi ga lahko uporabljala ranljiva kultura, ki je v krizi. Poenostavitev pa ni mišljena samo v smislu progresivne in neustavljive dekadence, ampak tudi v pozitivnem smislu spreobrnjenja, spremembe in novosti v odnosu do nepričakovanih zgodovinskih poti. Poenostavitev krščanskega izročila vsebuje torej veliko delo prenašanja oz. prevajanja znanja v oblike in orodja, dosegljiva bolj in tudi manj izobraženim, tistim brez kakršnega koli dostopa do kulture, ki je v Rimu imela potomce senatorske aristokracije,

ki je bila rimska in krščanska. Prišlo je torej do potrebe po novi obliki prenosa znanja, ki naj bi se prenašalo tako rekoč 'po kapljicah'. V španskem prostoru je analogno delal Gregorjev sodobnik Izidor Seviljski († 636), ki je s svojimi obsežnimi deli prenesel velik del klasične kulture in razumevanja krščanske vere v vizigotski in evropski srednji vek.

ZAKLJUČEK

V patrističnih stoletjih in v gregorijanskem kulturnem projektu je bila inkulturacija vere vedno povezana s procesom akulturacije. V Gregorjevem času se je ta proces odvijal posebno v rimskem smislu in je bil podeljen ne-rimskim, posebno germanskim in keltskim ljudstvom ter ljudstvom in kulturam vzhodno od Romànije, ki so se porajale in se razvijale prav zaradi verske inkulturacije.

V tem kratkem razmišljanju o Gregorjevem prispevku k inkulturaciji vere ni možno podrobno poglobiti vedno bogatih analogij s problematiko našega prenosa vere niti ni možno z lahkoto izpeljati inkulturativnih in akulturativnih metodologij. Kljub temu pa nam tistih nekaj podatkov, ki smo jih omenili zgoraj, kot so Gregorjeva osebna zavzetost, zavzetost njegove pisarne in zavzetost funkcionarjev rimske Cerkve, ki so delali v Rimu, na področju cerkvenega premoženja, na področju odnosov s Cerkvami, s cesarstvom in s kraljestvi, skupaj z misijonarskim zagonom proti evropskemu obrobju, ki je izviral iz periferije, iz katere je vstala nova spodbuda za evangelizacijo kontinenta – kot sta Kolumbanova misijonska spodbuda in spodbuda meniške skupnosti, ki izhaja iz majhnega otoka I in v škotskih Zunanjih Hebridih in je bolj poznan pod imenom Iona – nedvomno nudi kar nekaj obsežnih točk za premišljevanje. Te točke danes lahko zelo koristijo tistemu, ki se resno sprašuje o metodi prenosa vere v obdobju, zaznamovanem z antropološko likvidnostjo postmoderne in njenih posledic. Te točke mu koristijo, če želi odgovoriti tudi na neizogibna človekova bivanjska vprašanja

in na izzive človeštva, ki trpi in hrepeni po ponovnem odkritju pravičnih in mirnih poti.

Joseph Ratzinger je leta 2002 v prispevku o odnosu med komunikacijo, kulturo in evangelizacijo vključil vprašanje o vplivu patristične modrosti na vprašanja o novi evangelizaciji. Ratzinger se je pri tem še posebno navezal na razlago starozaveznega odlomka Am 7,14 v Septuaginti (»Bil sem nekdo, ki reže sikomore«) Bazilija iz Cezareje. Zapisal je, da evangelij vedno predpostavlja kulturo, ki je ne nadomešča, ampak jo oblikuje. Evangelij je vedno kot 'rez', ki dopusti, da gremo preko skorje proti dobremu jedru sikomorinega sadeža. Sikomorin sadež je namreč v razlagi kapadoškega očeta podoba poganskih ljudstev, ki ostane brezokusen in neuporaben sadež, če se vanj ne zareže. Evangelizacija je ta 'rez'. Ratzinger piše, da je to bila v krščanski antiki in to bi morala biti tudi danes: /.../ Evangelij je rez, je očiščenje, ki postane dozorevanje in ozdravitev. Je rez, ki zahteva potrpežljivo poglobljanje in razumevanje. Do tega reza mora priti v pravem trenutku, v pravem dejanskem stanju in na pravi način. Ta rez zahteva občutljivost, razumevanje kulture od znotraj, njenih tveganj ter njenih skritih ali očitnih priložnosti.²⁵

Cerkveni očetje, posebno še Gregor Veliki, so v procesih inkulturacije vere in akulturacije, torej v fenomenih, ki so se zgodili med epohalnim prehodom iz antičnega v srednjeveški svet, za nas s pomočjo nove velike sinteze spremenili in rešili kulturno dediščino rimske in barbarske starodavnosti. Tudi danes smo ponovno pred izzivom, kako spremeniti in prenesti kulturo. Spremeniti in prenesti moramo tako tradicionalno kulturo kot tudi nič manj vredno sodobno kulturo. Ta prenos, ki ga od nas pričakujejo prihodnje generacije, moramo izvršiti tako, da bomo istočasno naredili nov korak proti polnosti eshatološkega časa, proti večeru sedmega dne, dne brez zahoda, ki bo dan večnosti (*dies aeternitatis*).

Prevedel: Gregor Lavrinec

- ¹ Članek je bil objavljen v: Path. Pontificia Academia Theologica, 16(2017): 139–148.
- ² Kolumban, Pismo 1,9, G. S. M. Walker, ur., *Sancti Colombani Opera. Scriptores Latini Hiberniae* 2, Dublin Institute for Advanced Studies: Dublin 1957.
- ³ Prim. C. Nardi, »Gregorio Magno interprete di Apocalisse 20«, *Gregorio Magno e il suo tempo. XIX Incontro di studiosi dell'antichità cristiana in collaborazione con l'École française de Rome* (Roma, 9-12 maggio 1990), 2 zv. *Questioni letterarie e dottrinali*, Istituto Patristico Augustinianum: Roma 1991, 267–283.
- ⁴ Področje, ki se je raztezalo na področju današnje Emilije-Romanje ter na delu Toskane in Mark (op. prev.).
- ⁵ Prim. Gregor Veliki, *Govori o Ezekielu* 2, 6,22–24, M. Adriaen, ur., *Gregorius Magnus. Homiliae in Hiezechielem prophetam*, (CCSL 142), Brepols: Turnhout 1971, 310–313.
- ⁶ Prim. Gregor Veliki, *Dialogi* 3, 38,3, A. de Vogüé, ur., *Grégoire le Grand, Dialogues*, 2. zv.: *Livres I-III* (SC 260/2), Cerf: Paris 1979, 430–431.
- ⁷ Gregor Veliki, *Govori o Ezekielu* 2,6,24.
- ⁸ Prim. S. Boesch Gajano, *Gregorio Magno. Alle origini del Medioevo*, Viella: Roma 2004, 115–133; B. Luiselli, *La formazione della cultura europea occidentale*, Herder: Roma 2003, 256–276.
- ⁹ Gregor Veliki, *Pismo 11,56*, V. Recchia, ur., *Opere di Gregorio Magno. Lettere* 4, Città Nuova: Roma 1999, 162–163.
- ¹⁰ Prim. B. Luiselli, *La formazione della cultura*, 308–309.
- ¹¹ Prim. P. Sinisclaco, »Le età del mondo in Beda«, *Romanobarbarica* 3 (1978) 297–331.
- ¹² Prim. Beda, *De temporum ratione* 66–71, C. W. Jones, ur., *Beda Venerabilis. Opera didascalica* 2 (CCSL 123B), Brepols: Turnhout 1977, 542–544; Beda, *De temporibus* 16–22, C.W. Jones, ur., *Beda Venerabilis. Opera didascalica* 3 (CCSL 123C), Brepols: Turnhout 1980, 607–620.
- ¹³ Prim. J. Le Goff, *La nascita del purgatorio*, Einaudi, Torino 1982, 74–96.
- ¹⁴ Prim. J. Le Goff, *La nascita del purgatorio*, 99–107.
- ¹⁵ Prim. C. Nardi, »Gregorio Magno interprete«, 278–280.
- ¹⁶ Prim. Gregor iz Tura, *Historiarum libri* 10, 1, B. Krusch - W. Levison, ur., *Gregorii episcopi Turonensis Historiarum libri* 10, I (MGH, SSRM 1/2), Impensis Bibliopolii Hahniani: Hannoverae 1951.
- ¹⁷ Prim. Boesch Gajano, *Gregorio Magno*, 21–32.
- ¹⁸ Prim. R. Ronzani, recenziral F. Martello, »All'ombra di Gregorio Magno, il notaio Paterio e il Liber testimoniorum«, *Città Nuova: Roma* 2012, *Augustinianum* 53 (2013): 288–303.
- ¹⁹ Prim. A. Petrucci, »L'onciale romana. Origini, sviluppo e diffusione di una stilizzazione grafica altomedievale (sec. VI-IX)«, *Studi medievali* 1 (1971): 75–134 in *razpredelnice I-XX*.
- ²⁰ E. Colombi, »La presenza dei Padri nelle biblioteche altomedievali: qualche spunto per una visione d'insieme«, *Scrivere e leggere nell'Alto Medioevo. Spoleto, 28 aprile-4 maggio 2011*, Fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo: Spoleto 2012, 1098.
- ²¹ Prim. E.A. Lowe, *Codices Latini Antiquiores: A Palaeographical Guide to Latin Manuscripts Prior to the Ninth Century, I-XI and Suppl.*, Clarendon Press: Oxford 1934–1971.
- ²² Pomemben prispevek k tej temi se nahaja v: E. Colombi, »La trasmissione delle opere teologiche tra V e VIII secolo, con

una riflessione sulla *Definitio ecclesiasticorum dogmatum* (CPL 958) attribuita a Gennadio di Marsiglia», *La teologia dal V all'VIII secolo fra sviluppo e crisi. XLI Incontro di studiosi dell'Antichità Cristiana*. Roma, 9-11 maggio 2013, Istituto Patristico Augustinianum: Roma 2014, 9-56.

- ²³ Prim. E. Cavalcanti, »L'etica cristiana nei «Moralia in Iob» di Gregorio Magno», *Gregorio Magno nel XIV centenario della morte. Atti del Convegno internazionale dell'Accademia dei*

Lincei. Roma, 22-25 ottobre 2003, Accademia Nazionale dei Lincei: Roma 2004, 67-87.

- ²⁴ E. Colombi, »La trasmissione delle opere«, 10-11.

- ²⁵ Prim. J. Ratzinger, »Il Logos e l'evangelizzazione della cultura«, Ufficio Nazionale per le Comunicazioni Sociali - Servizio Nazionale per il Progetto Culturale, ur., *Parabole mediatiche. Fare cultura nel tempo della comunicazione*, EDB: Bologna 2003, 179.