

Alessio Peršič

L'APPORTO DELLE FONTI MARTINIANE ALLA RICOSTRUZIONE STORIOGRAFICA DELLA SPIRITUALITÀ CRISTIANA AQUILEIESE, INCUNABOLO DEL MONACHESIMO OCCIDENTALE FRA I SECOLI III E V

1.

Finora si è solitamente trascurata, se non negata, l'importanza di quale significato mai rivesta la nascita di Martino in una regione, la Pannonia, che parve forse poco 'nobilitante' a chi voleva difenderne l'immagine e promuovere l'imitazione della sua nuova santità. Ma le giovani Chiese di regioni romanizzate diffusamente quali il Norico o la Pannonia, poste al confine delle vastità barbariche nordorientali, avevano allora nella spiritualità cristiana Aquileia il punto di riferimento prossimo, naturale e forte; in quella Diocesi metropolitana, peraltro, la memoria e il vanto di una propria attinenza con la *patria* del grande Santo mai cessarono di essere testimoniati attraverso i secoli, ora nella precocissima e diffusa intitolazione di luoghi di culto a Martino o nella frequenza onomastica, anche tardoantica, ora nel letterario attestato di devozione offerto da un figlio di Aquileia come Venanzio Fortunato, ora nell'ufficialità dell'espressione liturgica: fino alla soppressione del Messale aquileiese la sequenza per la festa del Santo così infatti esortava:

«Si allieti la Pannonia, / che fu madre di tal figlio, / ed esulti l'Italia, / maestra di sì gran giovane».

Nei medesimi anni in cui il vescovo Teodoro progettava e faceva posare ad edificazione del suo *poemnium* di fedeli lo strabiliante tappeto musivo della prima cattedrale aquileiese, ecco dunque l'infanzia e la prima adolescenza di Martino ambientarsi a *Sabaria* (Szombathely), presso la tomba del martire Quirino di *Siscia* (Sisak).

Se non altro per questo, è appunto dal cristianesimo aquileiese che deve prendere abbrivio una riconsiderazione puntigliosa dei contesti teologico-spirituale in cui poté interiormente decidersi la 'conversione' di Martino al cristianesimo e infine, con progrediente lucidità interiore, al monachesimo; deve apparire assai significativo che la suprema decisione a favore del *monasterium* fosse finalmente colta da Martino nel corso di un vero e proprio *nóstos* alla sua *patria* illirica, ovvero aquileiese, la quale perciò non può in definitiva confermarsi se non come il luogo spirituale dove Martino prima attinse i modelli delle proprie ragioni ideali e infine ne ritrovò l'ultima conferma, per l'immediata risoluzione della loro radicale messa in opera.

2.

La verifica di una simile prospettiva richiede innanzitutto una rilettura criticamente rimodulata dei primi capitoli della *Vita Martini*.

Vi è raccontato infatti che:

«Martino era originario della città fortificata di Sabaria, nelle Pannonie»... (SULP. SEV., *Vita Mart.*, 2,1).

La data va posta – secondo la maggiore verosimiglianza di una cronologia 'alta' – fra il 25 luglio 316 / 25 luglio 317 (cioè nell'undicesimo anno del regno di Costantino). Il biografo sembra però sorvolare su una nascita così oscura, in un presidio militare provinciale remoto dalla civiltà, perché si affretta di seguito a precisare:

«ma fu allevato (*altus*) in Italia, a Pavia» [l. c.].

Quando il trasferimento familiare avvenne non è precisato: confortati anche dalla testimonianza dello storico bizantino Sozomeno, in parte forse indipendente dalla fonte severiana, possiamo tuttavia immaginare uno spazio di tempo sufficiente affinché Martino intrattenesse contatti di qualche significato con la religione cristiana sin dalla permanenza infantile a Sabaria, dove assai presto era sorto un edificio di culto sulla tomba del famoso vescovo Quirino di Siscia, che là aveva subito il martirio durante la Grande Persecuzione scatenata solo pochi anni prima: e indizio residuo di una tradizionale connessione fra Quirino e Martino potrebbe cogliersi osservando che la nascita di Martino *apud Sabariam Pannoniae civitatem* è annotata da Gregorio di Tours in immediata successione al racconto del martirio di Quirino [cf. GREG TURON. *Historiae*, 1, 35-36].

Se poi non è affatto incredibile che

«quasi fin dai primi anni la santa infanzia del nobile fanciullo aspirò (...) al servizio di Dio (*a primis fere annis divinam ... servitum sacra inlustris pueri spiravit infantia*)» [Vita Mart., 2,2],

niente vieterebbe di ambientare proprio a Sabaria anche il suo primo atto di libera coscienza:

«in età di dieci anni, contro il volere dei genitori, si rifugiò nella chiesa e fece domanda di diventare catecumeno» [*ibidem* 2,3].

Ambientata verosimilmente nei medesimi dintorni è anche la descrizione, ricca di interessanti particolari, del fanciullo presto maturato in una impetuosa determinazione:

«poi, (...) convertitosi interamente al servizio di Dio (*mox ... in Dei opere conversus*), in età di dodici anni desiderò ardentemente il deserto (*eremum concupivit*) e (...) l'animo suo, (...) sempre proteso verso le celle degli eremiti o verso la chiesa (*aut circa monasteria aut circa ecclesiam semper intentus*), già nell'età puerile meditava ciò che in seguito compì religiosamente (*devotus inplevit*)» [*ibidem*, 2,4].

L'alternativa suggerita dal biografo – conformemente a una dualità che attraversa l'intero suo scritto, poiché organica ai dissidi interiori di Martino – è «tra le due 'vie di santità' cristiane, quella sacerdotale, nell'ambito del clero diocesano, e quella religiosa, nell'ambito dell'ascetismo monastico, ciascuna espressa attraverso il richiamo al proprio luogo-simbolo»; e la *ecclesia* che là Martino adolescente concepisce ardentemente di amare poteva già essere descritta, evidentemente, come quella

«dove si constata che dal vescovo devono essere adempiuti due compiti di eguale importanza, cioè reggere la disciplina del monastero e la disciplina della Chiesa» [AMBR. MED. *Ep. extra coll.*, 14,66]:

Espressione questa di Ambrogio a proposito della Chiesa di Vercelli qualche decennio più tardi, ma adatta anche a descrivere, ad esempio, la situazione della Chiesa pannonica di *Poetovio* (Ptuj), già nella seconda metà del secolo III.

Vale perciò la pena di confutare l'idea, generalmente scontata, che lo scenario di questo anticipo della *conversio* di Martino alla vita ecclesiastica e/o ascetico-monastica – negli anni 328/329 – sia ormai quello di Pavia, insediamento allora prettamente militare (quindi con infima presenza cristiana), dove è del tutto probabile che una chiesa neppure esistesse: sembra infatti che il primo vescovo – Siro – non vi fosse stabilito che alla metà del sec. IV.

Oltre a ciò, si deve senz'altro ammettere che Sulpicio Severo, appena dopo avere assicurato che Martino «fu allevato a Pavia», passa ad affastellare in evidente disordine cronologico una serie di notizie biografiche personali e familiari, alcune delle quali in *flashback* rispetto al soggiorno pavese: esse perciò richiedono verosimilmente una ambientazione ancora pannonica o, più genericamente, illirica, così come altre, al contrario, in luoghi certo successivi al soggiorno pavese; in particolare, sono proprio i due su citati episodi di pre-conversione a restare formalmente indeterminati quanto al luogo, così che solo il completamento della sua istruzione scolastica e,

infine, il reclutamento forzato del quindicenne devono ritenersi avvenuti – a stretto rigore della fonte, nonché per ragioni di maggiore verosimiglianza – nelle caserme di Pavia.

2a.

Occorre d'altronde persuadersi che nel solo contesto geografico-culturale nord-italico e, specificamente, aquileiese appare plausibile ammettere luoghi dove, già agli albori del IV secolo, potessero constatarsi fenomeni ormai tradizionalmente consolidati e imitabili di eremitismo ascetico, in embrionale organizzazione cenobitica, rappresentati da anacoreti che, singolarmente o in gruppo, ormai si insediavano abbastanza numerosi in dimore di fortuna (*'tabernacula'*, *'monasteria'*) nei territori incolti non lontani dalle città.

Le origini di questa spiritualità emergente si devono rintracciare con sicurezza nella storia dell'ascetismo nel cristianesimo precostantiniano, in particolare di quell'ascetismo volto profeticamente alla preparazione al martirio nella totale rinuncia ai possessi materiali, come in Africa esortava Cipriano in riferimento ad *At* 2,44-45 e 4,34-35 [cf. CYPR. *De opere et eleemosynis*, 25; ecc.]; a ciò poteva aggiungersi perfino la pratica della perfetta continenza, che poteva concernere anche molti uomini, i quali sceglievano di essere *spadones* ('eunuchi') *voluntarii* a causa del Regno, così da ottenere la paradossale lode di *senes pueri* ('vecchi-fanciulli' [TERT. *Apol.*, 9,19]), paragonabile senz'altro a quella di *dives pauper*, di cui Venanzio Fortunato avrebbe insignito lo stesso Martino. D'altronde, è già stato convenientemente notato che proprio fra i martiri africani risalta la testimonianza sul mauritano Tipasio, che abbandona la carriera militare sotto Diocleziano per la *militia Christi* e, ritiratosi nella sua proprietà, vi ricava un luogo dove chiudersi nella solitudine: un *monasterium*, dice la *Passio*, la quale costituisce l'unico testo di origine africana ad usare tale parola nell'evidente senso primitivo di 'romitaggio'.

Tale testimonianza è tuttavia assai anticipata da una notizia concernente la regione aquileiese, fornita d'inciso dal vescovo Vittorino di *Poetovio*, capofila degli esegeti latini e martire egli stesso: il 'nostro' Vittorino (come sempre lo nominava affettuosamente Gerolamo) informa infatti che nella sua Chiesa, già durante le persecuzioni della metà del sec. III, era ammirata al sommo grado la pratica di

... «coloro che abitano in luoghi selvaggi (*locis crudelibus inhabitant*) in mezzo ai persecutori e perseverano nella fede» [VICT. POET. *In Apoc.*, 1,8].

Insieme a una *prima classis* di quei «santi» che

«faticano nel mondo e fanno l'opera di Dio ricorrendo al frutto della propria fatica e sono pazienti» [VICT. POET. *In Apoc.*],

cioè i normali cristiani evangelicamente irreprensibili), questa *altera classis* di cristiani intrepidi compone l'esemplarità d'un binomio di stati di vita spirituale che propriamente distingue in santità la Comunità dei battezzati: diremmo, appunto, il binomio *ecclesia / monasterium*, che nella visione di Vittorino tende infine a compendiarsi nell'ottima condizione di

«coloro che, umili nel mondo, istruiti semplicemente nelle Scritture [*rusticani in scripturis*, ovvero: 'semplici nella comprensione e osservanza delle Scritture'], mantengono la fede in modo irremovibile e mai in nessun frangente impauriti si allontanano dalla fede» [*ibidem*, 3,2].

La designazione dei cristiani che «abitano in luoghi inospitali e selvaggi in mezzo ai persecutori e perseverano nella fede» è meglio decifrabile nel confronto con dati riscontrabili fra posteriori fonti sia di storiografia generale (come la *Historia ecclesiastica tripartita* [7,40,17]) sia prettamente martirologiche e di provenienza parimenti aquileiese, dove l'*inhabitare locis crudelibus* rappresenta l'estrema condizione di sofferenza dei *confessores*.

Così, in riferimento alla grande persecuzione diocleziana, ad Aquileia si tramandava memoria della «tenda» o «capanna» – *tabernaculum* – nei boschi fuori città, dove i martiri vicentini Felice e Fortunato avevano insieme vissuto pregando, in attesa di una prevedibile cattura; altrettanto, Concordia parrebbe implicata nel ricordo di un *oratorium* rurale, nel quale i martiri Donato e Salone avrebbero trovato provvisorio riparo; nel medesimo frangente storico, comunque, era evocata dalla *Passio* di S. Floriano una stupefacente diaspora di fedeli in fuga eremitica nelle cave di pietra intorno a *Lauriacum* (Lorch, in Austria).

Dunque, a stretta somiglianza di quanto avveniva nell'Oriente siro-palestinese ad altri «‘terapeuti’ di Dio», secondo relazione di Eusebio di Cesarea [*Vita Const.*, II 2,3], ed esattamente come Rufino avrebbe più tardi narrato a proposito dei monaci in Egitto («fermi nelle loro capanne (*in tabernaculis positi*), pregando aspettavano i loro uccisori» [RUF. *Hist. Eccl.*, 2 (11),4]), anche nelle regioni di Aquileia il primitivo monachesimo aveva assunto le spoglie di un candidato al martirio appartatosi in inermi solitudini per attendere di ricevere la sua corona.

Il protrarsi di queste *fugae in persecutione* in seno alla *rusticitas* innocente, lontano dalla ostile *urbanitas*, forzate sino all'avvento di Costantino dalla contingenza persecutoria, quindi continuate ad essere ricercate per puro impulso spirituale di perfezione nella *sequela Christi*, caratterizzò senza dubbio i notevoli primordi del monachesimo popolare (ma non incolto e analfabeta) in area aquileiese, e ciò almeno sin dalla metà del sec. III. Alla medesima epoca potrebbero perfino risalire i romitaggi nei deserti insulari, della Dalmazia in particolare, destinati ad affollarsi negli ultimi decenni del sec. IV, grazie all'approdo di eccezionali atleti dello spirito, quali Bonoso, amico e concittadino di Gerolamo, che a dire di questi

«bruciava dal desiderio ... di stabilirsi nei deserti ... delle isole di Dalmazia» [HIER. *Ep.*, 60,10]

e – già verso l'a. 375 –

«sosteneva una numerosa schiera di santi sparsa nelle isole di Dalmazia» [*ibidem*, 118,5].

2b.

Se si comprenda il concetto di ‘spiritualità’ nella precisa accezione di ‘fede inculturata da soggetti individuali e/o collettivi in circostanze particolari di tempo e di spazio’, occorre affermare che nell'ampia regione aquileiese la precoce varietà di esperienze ascetiche orientate ad originalmente contribuire all'idea del monachesimo fu determinata da una spiritualità essenzialmente improntata alla virtù della ‘*rusticitas*’: infatti il termine ‘*rusticitas*’, connotato in senso negativo dall'uso linguistico prevalente, attinge invece nella letteratura patristica aquileiese intera – da Vittorino a Fortunaziano, da Cromazio a Rufino e, sopra tutti, Gerolamo – a un ambito semantico di sorprendente positività, in perfetta analogia con quello di *simplicitas*. In altre parole, se si ricavi dagli Autori aquileiesi la griglia dei principali significati di *rusticitas*, essa risulta agevolmente sovrapponibile a quella ricavata un tempo ad opera di Amstutz per *haplôtēs* dalla letteratura giudaica e cristiana dei secoli I-II, al punto che è possibile constatare una puntuale continuità semantica in rapporto alle rilevate incidenze di *haplôtēs*; parallelamente, se il confronto venga esteso all'uso di *simplicitas*, altrettanto frequente nella letteratura aquileiese e, segnatamente in Gerolamo, il primo risultato ne può riuscire addirittura incrementato.

Mi riservo di presentare in uno studio di prossima pubblicazione gli argomenti dettagliati di questa tesi storiografica, ma qui è sufficiente rammentare che l'apocalisse intitolata *Il Pastore* e attribuita alla redazione del profeta *Erma* si dimostra fra i testi cristiani dei primi due secoli come la principale fonte per determinare i significati della *haplôtēs* cristiana, informandone in maniera decisiva la dottrina. Erma, infatti, approssima alla condizione del martire (‘alla destra di Dio’) quella dell'asceta (o, meglio, asceta-profeta, ‘alla sinistra di Dio’), figura ecclesiale concepita in dipendenza da idee già elaborate nel giudaismo: in particolare, la *haplôtēs* indica nell'asceta quell'«integrità del cuore», che, nel rigetto della *epthymia* del mondo, lo salva per la fede in Dio. La vicenda di conversione e la condotta morale dell'asceta rendono perciò trasparente il

concatenarsi armonico delle virtù evangeliche indispensabili per conseguire lo stato escatologico di perfezione, fra le quali la ‘semplicità’ ha un ruolo necessario: *pístis* (‘fede’), donde *enkrátēia* (‘continenza’), donde *haplótēs*, appunto, e infine *akakía* (‘innocenza’).

Ebbene: il rilievo del *Pastore* di Erma nella fortuna di *haplótēs* / *simplicitas* ha, anche in relazione ad una ricerca sulle origini della spiritualità martiniana, un significato eminente. Non solo perché dalla testimonianza incrociata del *Canone Muratoriano* e del *Liber Pontificalis* resta assodato – fino a prova contraria – un legame d’origine di Erma con Aquileia, ma soprattutto perché il *Pastore*, secondo informazione di Rufino, era ad Aquileia pubblicamente letto, insieme allo *Iudicium secundum Petrum*, in qualità di *liber ecclesiasticus*, riservato all’istruzione dei catecumeni; in altri termini, il tradizionale ossequio della Chiesa aquileiese per il *Pastore* – testo che pare abbia concorso ad ispirare l’iconografia musiva dell’aula episcopale teodoriana (che niente vieta di immaginare ammirata anche da Martino) – implicava l’idea che anche tale *scriptura* partecipasse accessoriamente dell’ispirazione divina riconosciuta ai testi canonici, non diversamente dai libri deuterocanonici di *Tobia* o di *Giuditta*, dei quali la nuova traduzione in latino fu peraltro imposta a Gerolamo proprio dai compatrioti aquileiesi: dunque, in connessione alla specialità locale del fatto che proprio alla scuola del *Pastore* di Erma l’intero *poemnium* dei fedeli d’Aquileia – quindi Rufino stesso... – fosse preparato a ricevere l’illuminazione cristiana, si desume che l’eccellenza valoriale di *simplicitas*(-*rusticitas*) concorresse in modo determinante a perpetuare di epoca in epoca nel cristianesimo aquileiese una spiritualità predisposta – per così dire – sia agli ardimenti del martirio (Milano, ad esempio, era invece rimasta ‘sterile di martiri’, secondo il rammarico di Ambrogio...) sia a connesse esperienze ascetiche, suscettibili di evoluzione in senso eremitico-monastico.

3.

Ora, alla luce di una prospettiva storiografica martiniana riorientata verso indiscutibili origini ‘aquileiesi’, anche la presentazione delle origini monastiche in Occidente e, con esse, della figura di Martino da parte dello storico greco-palestinese Sozomeno (400-450 ca.) nella sua *Storia Ecclesiastica*, scritta a Costantinopoli probabilmente negli anni 440-443, potrebbe assumere – benché solitamente del tutto trascurata (poiché ritenuta dipendente *in toto* da Sulpicio Severo), se non ignorata – un significato complessivo degno di rivalutazione.

Sozomeno, infatti, ricordati Antonio, i due Macarii, Pacomio e altri insigni monaci egiziani, quindi Ilarione e i primi asceti di Palestina, Giuliano d’Edessa in Siria ed Eustazio di Sebaste nella regione del Ponto, infine scrive che a loro volta

«i Traci, gli Illiri e quanti abitano la cosiddetta Europa, anche se non conoscevano (*apéiratoi*) ancora le coabitazioni (*synoikiôn*) monastiche, non erano del tutto privi di uomini dediti all’ascesi (*philosóphôn andrôn*). Anzi, si faceva allora conoscere fra essi Martino, originario di Sabaria di Pannonia e di famiglia distinta, il quale, prestato brillante servizio nell’esercito, era pervenuto al grado di tribuno militare (*syntagmatárkhēs*); preferite però le cose di Dio, si pose a seguire la vita degli asceti (*tòn philósophon bíon*).

Ne trascorse gli inizi (*diétribe dè tà prôta*) presso gli Illiri; tuttavia, poiché era riuscito ad appurare, nella sua volenterosa lotta per l’ortodossia (*hypèr tou dógmatos*), che alcuni vescovi della regione condividevano il pensiero di Ario, insidiato e spesso malmenato in pubblico, fu di là espulso e, arrivato a Milano, vi trascorse vita appartata. Ma dovette ritrarsi anche di là, insidiato dal vescovo locale Aussenzio (...). Così, per qualche tempo, contentandosi di radici di piante (cf. Sulp. Sev. *Vita Mart.*, 6,5: *...aliquandiu radicibus vixit herbarum*), abitò un’isola denominata Gallinaria: essa è piccola e disabitata, situata nel mar Tirreno. Tempo più tardi gli fu anche affidato il compito di vescovo della Chiesa di Tarracina (= ‘turonica’?; *tèn en Tarrakinais ekklesiān*). E si tramanda che sia progredito a tale potere di miracoli (*thaumatourgias*) che si crede abbia perfino fatto resuscitare un morto e compiuto altri segni non inferiori a quelli operati dagli apostoli.

Abbiamo inoltre appreso che in queste regioni soggette ai Romani, durante l'epoca medesima, visse anche Ilario: uomo ammirevole per vita e per la dottrina, che con Martino ebbe in comune l'esilio a causa dello zelo per l'ortodossia» [SOZOM. *Hist. Eccl.*, III 14,38-40].

In rapporto alla nettissima caratterizzazione 'illirica' impressa da Sozomeno al personaggio di Martino si potrebbe avanzare l'ipotesi che lo storico greco attingesse in modo quasi esclusivo a fonti su Martino autonomamente e tempestivamente consolidatesi forse proprio in ambiente 'illirico'(- italico) e diffusesi in Oriente ancor prima del passaggio di Martino in Gallia: ad esse Sulpicio stesso avrebbe poi potuto attingere, a rincalzo delle testimonianze riprese dalla bocca di Martino. Invece la seconda parte della biografia martiniana, d'ambientazione gallica, è palesemente ignorata da Sozomeno, che risolve in due sole brevi frasi le vicende e gli episodi narrati nei capitoli 7-27 della *Vita* scritta da Sulpicio, della quale costituiscono invece la parte maggiore ed essenziale. La curiosa identificazione della sede episcopale di Martino, da Sozomeno indicata in «Terracina», nota località italica, potrebbe risalire nella sua fonte a un'erronea interpretazione o traslitterazione di una espressione latina del tipo *Turonica (ecclesia)*; è chiaro, comunque, che Sozomeno era rimasto quasi del tutto all'oscuro degli sviluppi gallici della biografia martiniana, tanto che il cenno finale a Ilario è posto in semplice cumulazione sincronica, senza cioè che se ne possa dedurre una relazione personale con Martino.

Ciò d'altronde poteva bastare a chi tenesse soprattutto conto dell'importanza cruciale della 'Illiria' nelle relazioni fra Oriente e Occidente, particolarmente nel corso della controversia ariana, cui lo storico greco della Chiesa era principalmente interessato.

4.

La ingenerosa esclusione di Sozomeno dalla critica storiografica su Martino si accorda perfidamente con la rimozione dell'eventualità di considerare utili per la storia delle origini monastiche d'Europa i dati di provenienza aquileiese.

È sì vero che, quando si pensò di stabilire per la Gallia un contrasto di genere «archetipico» fra la «ispida» cultura monastica diffusasi da Tours e il posteriore, «levigato» 'monachesimo del Rodano' (*Rhonemönchtum*), organizzato esemplarmente a Lérins da personalità come Giovanni Cassiano († ca. 430/435), si poté avanzare l'impressione che la Gallia avesse tratto il suo carattere «di ascetismo rudemente digrossato ['rustico', quindi!], confidente in esibizioni carismatiche di un potere miracoloso», appunto dal tipo del «soldato pannonico passato a monaco-vescovo» quale Martino era stato. Ciò tuttavia non indusse affatto ad approfondire la ricerca sulla possibile sussistenza di una cultura premonastica 'pannonica' (ovvero – in senso onnicomprensivo – 'illirica', cioè aquileiese), capace di uno specifico *imprinting* spirituale su Martino durante la prima metà della sua vita. Lo stesso Friedrich Prinz, come rimarcava la natura italica del cosiddetto «più antico poeta medievale di Francia», Venanzio Fortunato, così già affermava che «il Santo di Tours mantenne stretti legami con la vita ecclesiale, ma soprattutto monastica dell'Italia Settentrionale», giacché appunto «da là originava anche il suo monachesimo» [PRINZ, *Frühes Mönchtum im Frankenreich...* (1968, 1988²), pp. 484 e 93]. Recenti riproposizioni della tesi che il problema delle origini del monachesimo martiniano si risolva nella loro sostanziale dipendenza dall'Oriente colgono invece – a mio avviso – assai lontano dal segno, nonostante una discreta mobilitazione di energie erudite [COSÌ A.E.J. GROTE, *Anachorese und Zönobium...* (Suttgart 2001), p. 41-150].

4a.

Lo stesso Sulpicio Severo († 420), d'altronde, doveva ammettere – questa volta non senza orgoglio – che la propria *Vita di Martino*, edita pochi mesi prima della morte del Santo, era ormai letta

«non soltanto in Italia, ma anche attraverso l'Illiria intera» [*Dial.*, 2 [3],17,4].

Vettore zelante della propaganda editoriale – estesa poco dopo anche a beneficio dei *Dialoghi* – era stato Paolino, compatriota di Sulpicio, miracolato di Martino e vescovo di Nola, ma soprattutto

intellettuale prestigioso, di vaste relazioni e corrispondenze epistolari: immaginare che una personalità da questi altamente stimata, come Rufino da Concordia, sia stata al più presto informata di tali novità di letteratura ascetica – concernente la regione aquileiese stessa, essendo Martino un ‘illirico’ – non potrebbe che approssimarsi alla verità dei fatti. Che poi Rufino non ne dia mai cenno non dovrebbe stupire meno del fatto, per esempio, che Basilio non nomini mai la propria sorella Macrina...

Neppure stupisce, di converso, l’affermazione di un altro aquileiese di prima grandezza, Venanzio Fortunato (535 ca. - prima del 610), secondo cui addirittura, verso la metà del sec.VI, in Italia – cioè in quella parte di essa che il poeta conosceva e considerava come ‘patria’, la *Venetia* e Ravenna – la gloria di Martino era venerata con più ardore che nel luogo stesso dove riposava il suo corpo

Non è verosimile pensare che a tale fenomeno fosse estranea una memoria legata alla nascita e ai soggiorni *in loco* del Santo.

D’altronde, testimonianza famosa e puntuale della precoce venerazione martiniana nell’Italia nord-orientale risale appunto a Venanzio Fortunato, nativo di *Duplavis* (Valdobbiadene), figlio spirituale di Paolino I vescovo di Aquileia e suo sostenitore nella difesa dei Tre Capitoli. Anche Fortunato, durante la permanenza per gli studi superiori a Ravenna, durata fino al 565, era stato guarito istantaneamente, come raccontò egli stesso (VEN. FORT. *Vita Mart.*, 4,686-701), da una malattia oftalmica grazie all’olio di una lucerna accesa in onore di Martino; tramanda perciò anche il suo compatriota Paolo Diacono che

«per questa ragione Fortunato nutrì una tale venerazione per il beato Martino che, lasciata la patria poco prima che i Longobardi invadessero l’Italia [a. 569], si affrettò a recarsi al sepolcro del santo, che si trova a Tours» (PAUL. DIAC. *Hist. Lang.*, 2,13).

È facile intuire che la devozione di Fortunato per Martino aveva dovuto precedere non solo il ricorso alla grazia, ma anche il soggiorno di studio a Ravenna; lo stesso poeta, d’altronde, ingiungendo al *libellus* del suo poema sulla *Vita di Martino*, inviato come dono alla patria, di far tappa frequente nella regione di Aquileia (Zuglio, Osoppo, Ragnona, le *castella* della pedemontana friulana occidentale, Aquileia, Concordia, quindi Treviso e Ceneda, fino alla nativa Valdobbiadene), lascia immaginare che il culto martiniano santo vi fosse ovunque già ben consolidato. Ciò è comunque esplicitamente affermato riguardo alla tappa immediatamente successiva, ultima prima della meta ravennate:

«se infine ti si apre davanti la strada per Padova, dirigiti verso la città / e qui, ti prego, bacia il santo sepolcro della beata Giustina, / il cui tempio ha raffigurata nei mosaici la vicenda di san Martino» (VEN. FORTUNATO, *Vita di S. Martino*, 4,672-674).

Si contano peraltro in Friuli almeno 85 sopravvivenenti *tituli* martiniani, frequenza senz’altro comparabile, anche se non sincronicamente, con quella documentata per il circondario milanese, altrettanto sensibile alla memoria di Martino, dove alla fine del sec. XIII esistevano non meno di 132 chiese e 15 altari intitolati al santo: il dato sembra dunque confermare l’ipotesi di una assai sollecita diffusione della sua venerazione, fin già nel sec. V, così come in particolare risulterebbe per la chiesa plebanale di S. Martino a Rive d’Arcano (Udine) da indagini archeologiche recenti. Risalgono d’altronde alla prima metà del VI secolo, addirittura nella stessa Aquileia, i resti (scoperti nel 1898) «di una sontuosa basilica» in località tuttora denominata ‘la Beligna’», la cui erezione si suppone avvenuta con apposita dedica a S. Martino «per eliminare gli ultimi ricordi di un culto idolatrico [al dio celtico Beleno]».

Per tutto ciò Fortunato poteva assicurare – in sintonia con l’epigramma stilato da Sidonio Apollinare dopo il 470 (*Martini corpus totis venerabile terris* [Ep. IV 18, MGH, *Auct. Ant.* VIII, p. 69]) – che dei suoi versi S. Martino

...«radioso dei suoi meriti, non ha bisogno, / perché la fama del suo potere trionfale / occupa le strade del mondo, / riempe le terre, penetra sui mari, rifulge oltre le stelle: (...) / E dovunque il nome del Cristo si estende, di Martino si estende la gloria».

5.

È tempo allora di reagire alla passiva accettazione dell'idea invalsa che – come ad esempio sosteneva Christine Mohrmann – solo a partire dalla data inaugurale dell'anno 360, quando appunto Martino fondò il *monasterium* di Ligugé, epicentro diffusore del monachesimo occidentale sia stata la Gallia.

Tale era, ad esempio, la prospettiva storiografica di chi proprio nelle origini martiniane – e, per conseguente antonomasia, ‘galliche’ – era pur disposto a riconoscere al monachesimo occidentale una autonomia propria rispetto alla forma egiziana, propagandata dall'alessandrino Atanasio, ‘discepolo di Antonio’; è però sintomatico che si ricordasse d'altronde che Atanasio «visitò oltre Roma [340] anche Milano e Treviri», mentre restava sintomaticamente ignorata Aquileia, notorio soggiorno per circa un biennio del campione della fede nicena: l'Alessandrino ricordò peraltro di sua penna che, reduce da concili in Mesia e in Dacia, aveva celebrato ad Aquileia, alla presenza dell'imperatore Costante, la Pasqua 345 in un edificio in costruzione, non ancora solennemente consacrato [l'aula nord del complesso cattedrale, ampliato da Fortunaziano; cf. *Apologia a Costanzo* 15 (PG 25, 613-614)].

Come esempio di prodromi monastici si preferiva semmai segnalare per l'Italia il caso di Eusebio a Vercelli; Christine Mohrmann annotava, per esempio, che Eusebio aveva condotto là, a partire dal 363, «una vita monastica assieme ai suoi chierici (...), come più tardi avrebbe fatto sant'Agostino a Ippona»: eppure, dalla corrispondenza del vescovo deportato in Palestina e poi compagno di lotta di Ilario, nonché dalle testimonianze di Ambrogio, sembra debba solo intravedersi la realtà di un contubernio *intra moenia urbis* di tipo canonico, cioè più mirato alla formazione adeguata di *clerici*, che alla costituzione di un *monasterium* propriamente detto.

Tuttavia, la forzatura più palese delle fonti letterarie è rappresentata dalla perentoria tesi che Gerolamo (con Bonoso) avrebbe conosciuto per la prima volta l'ascetismo monastico solo nella gallica Treviri, magari – come è stato fantasticato – attraverso una del tutto casuale e folgorante lettura in traduzione latina della *Vita di Antonio* pubblicata da Atanasio: tale l'ipotesi di P. COURCELLE, che credette «di poter identificare in Bonoso e in Girolamo i due *agentes in rebus* [ufficiali dell'esercito incaricati di recapitare messaggi e editti imperiali] che, come riferisce Ponticiano [nel 386; cf. AUG. *Conf.*, 8,6,14 ss.], si convertirono fulmineamente dopo la lettura della *Vita Antonii*». Chr. Mohrmann definì «brillante e seducente» questa ipotesi, pur dovendo aggiungere che «non» era «certo (...) provata»; essa però apparve a Jacques Fontaine già come una suggestiva verità, in ciò ancora seguito recentemente da Carlo Moreschini e, seppur con maggiore discrezione, da Manlio Simonetti.

Ma perché, allora, ciò non avrebbe potuto avvenire già a Roma, dove Atanasio aveva dimorato ben più lungamente che a Treviri, ad intervalli fra il 340 e il 346? Gerolamo in persona ricorda [*ep.*, 127,5-8] che fu Marcella la prima matrona ad abbracciare in Roma il *propositum monachorum*: e ciò avvenne verso il 358 almeno, appunto quando Rufino e Gerolamo stesso con Bonoso vennero a studiare nella capitale.

Ma, ancor più verosimilmente, Rufino e Gerolamo avrebbero potuto ricevere notizia tempestiva del monachesimo egiziano già ad Aquileia stessa, dove – com'è stato ricordato – Atanasio aveva soggiornato «intorno al 345, dopo il concilio di Sardica», si presume provocandovi – come suggerì opportunamente G. Penco – «una cospicua fioritura di vita monastica che (...) in ogni caso, stando alla testimonianza di Rufino, anteriormente al 370, dette vita ad un ‘monastero’ in cui soggiornò pure, oltre a Rufino stesso, S. Girolamo, allora agli inizi della sua vita monastica».

Se poi si ammettesse pure che soltanto in Gallia Gerolamo avesse conosciuto da vicino l'ideale monastico (e non sin dall'infanzia *in patria*, come già verosimilmente Martino, oppure a Roma da adolescente), allora, in analogia con la notizia del suo appassionamento per gli scritti di Ilario da poco defunto, niente vieterebbe di magari immaginare che Gerolamo, così come ebbe modo di conoscere, in escursione attraverso le Gallie, anche i costumi riprovevoli degli Atticoti antropofagi

[cf. Hier. *C. Iovin.*, 2,7], altrettanto fosse rimasto edificato dalla fama ormai considerevole (se non dalla diretta conoscenza) di Martino stesso, allora già intento all'asceti nella diocesi di Ilario, e il cui esempio già probabilmente aveva ispirato all'ascetismo eremitico la comunità di *spiritu pauperes* – non però analfabeti – conosciuti a Treviri da Ponticiano. Ma verrebbe in tale caso a profilarsi doppiamente vicina per Gerolamo l'esperienza sorgiva di Aquileia.

5a.

A patto di non cadere nella trappola dell'ipotesi di una monogenesi meccanica del fenomeno monastico in Occidente, non è infatti illogico supporre, in alternativa ad un remoto polo gallico, che proprio l'ampia regione aquileiese, crocevia conclamato delle direttrici economiche e culturali che da Oriente ad Occidente vi pervenivano per mare dall'Egitto e per terra dalla Siria, diramandosene verso la Germania o Milano e la Gallia, abbia costituito un importante – e, forse, il più importante – laboratorio propulsivo del monachesimo latino continentale.

Gerolamo e Bonoso, d'altronde, scesero ad Aquileia, affollata di amici e compagni d'infanzia perché là precisamente attratti – con il probabile incitamento di Rufino – dalla possibilità di accedere effettivamente a un'autentica vita in Cristo, secondo modi che altrove, in Occidente, avevano ancora pochi maestri: ed è appunto da discepoli, non da maestri (come pur capita si suggerisca), che Gerolamo e Bonoso ritornano ad Aquileia!

Nell'ambito del cristianesimo latino resta peraltro memorabile la precocità pioniera dell'esperienza monastica che nelle prossimità esterne della Metropoli stessa (secondo quanto il termine *monasterium*, con cui Rufino allude a tale realtà, implicherebbe) era stata avviata, verosimilmente già al tempo dell'episcopato di Fortunaziano, per iniziativa della famiglia del prete Cromazio, ispirata nella contingenza forse da Atanasio, e con il proposito non secondario di contrastare l'arianesimo. Questo *monasterium* aquileiese fiorì quindi con il favore (e forse la partecipazione) del neovescovo Valeriano e con il concorso di altre brillanti personalità dell'ortodossia regionale (o loro amici, come Evagrio di Antiochia) in un periodo direttamente documentato almeno fra il 370 e il 373; ed è importante, per accertarne la specifica natura, la notizia che la vita *in monasterio* fosse condivisa anche da parte di donne, fra cui la madre di Cromazio, magnificata da Gerolamo come «una madre martire cinta delle corone dei martiri Maccabei» [Hier. *Ep.*, 7,6]: una convivenza monastica perciò assimilabile a quella inaugurata poco prima del 360 da Basilio.

Il *monasterium* aquileiese costituì un esperimento non estemporaneo di vita ecclesiale, del quale si intuisce il carattere spiritualmente e teologicamente colto: esso raccoglieva, insieme con membri selezionati del clero diocesano, laici cristiani individualmente dediti alla vita ascetica e allo studio delle Scritture: *in monasterio*, appunto, come avrebbe ricordato trent'anni più tardi, nel 401, Rufino [cf. Ruf. *Apol.*, 1,4], ma secondo una disciplina di convivenza meno arcaica e culturalmente ormai più evoluta che nel «monastero ... pieno di buoni fratelli» – forse già di ispirazione martiniana – che anni più tardi, nel 386, appena fuori dalle mura di Milano, sarebbe stato mantenuto dal sostegno di Ambrogio (*sub Ambrosio nutritore* [cf. Aug. *Conf.*, 8,6]).

Aquileia, tanto per le arcaiche esperienze ascetico-martiriali quanto grazie al singolare 'cenobio' cromaziano, già ad Ambrosia Scholz si era dunque rivelata per un verso, ai margini e, per un verso, al centro della grande corrente monastica che percorreva l'Italia nella seconda metà del sec. IV. Ai «margini» – spiegava – «perché il monachesimo vi appare più vissuto che programmato, più frutto di confluenze spontanee che di scelte intenzionali, più questione d'uomini che di strutture (...). Al centro, perché le personalità di Rufino e di Gerolamo nella storia del monachesimo occidentale costituiscono una tappa fondamentale». Considerati infatti gli importanti indizi pregressi della genuina deriva monastica del cristianesimo locale, è necessario ritenere che il *chorus beatorum* cromaziano (come Gerolamo lo definì, con puntuale metafora monastica [cf. *Chronicon*, a. 373]) non dovette costituire un'esperienza assolutamente inedita in terra aquileiese, ma, piuttosto, l'originale sublimazione (e magari il correttivo) di altre precedenti iniziative, espresse in forma spontanea da ambiti per lo più laicali: inoltre, il *monasterium* di Aquileia sembra avere anticipato consciamente l'aspirazione – attraverso personalità quali Cromazio, e forse Valeriano stesso – alla difficile sintesi tipologica fra la santità episcopale (o, in senso esteso, clericale), associata quindi al servizio

istituzionale con tutto il rischio dei suoi condizionamenti, e la santità monastica, improntata alla libertà di un carisma spirituale specifico. Non va quindi trascurato come Gerolamo, a parte l'alto rispetto per Cromazio, indicasse Eliodoro di Altino quale modello – ancor prima di Martino – di «monaco e pur vescovo in una sola e medesima persona» [HIER. Ep. 60,10].

5b.

Gerolamo, nonostante i molti tratti di individua originalità e la lunga, irreversibile lontananza fisica da Aquileia, deve essere spesso riconosciuto – perfino più dell'eclittico Rufino – come portavoce genuino della cultura spirituale che chiamiamo sinteticamente 'aquileiese': e sicuramente lo è quando in Nepoziano, figlio della sorella dell'amico Eliodoro, descrive come inverato l'ideale di una vocazione monastica vissuta integralmente, pur nella veste di un ministro ordinato. Ecco allora apparire nell'*epistola* 60 scritta l'anno 396 – cioè senza oggettiva possibilità di dipendenza letteraria dalla *Vita Martini*, pubblicata con ogni probabilità da Sulpicio Severo nel seguente 397 – un ritratto biografico e spirituale che per puntuali, impressionanti tratti di somiglianza manifesta stretta, obiettiva analogia con il modello impersonato dall'allora ancor vivente Martino.

Si può pensare che Gerolamo abbia davvero instaurata una relazione di paragone – *synkrisis* – con quanto dell'*exemplum* martiniano egli e i suoi corrispondenti aquileiesi già potevano conoscere, indipendentemente dal racconto ancora in bozza di Sulpicio, magari da notizie ormai in circolo nelle regioni aquileiesi-illiriche (forse come quelle che Sozomeno avrebbe giudicate sufficienti per comporre il rapido profilo di Martino nella propria *Storia della Chiesa*)?

È notevole che, come Sulpicio avrebbe poi raccontato che il giovane Martino

«già (...) era un ascoltatore non sordo ai precetti del Vangelo, e non si curava del domani»
[SULP. SEV. *Vita Mart.*, 2,8],

così Gerolamo avesse informato che Bonoso

« porta la sua croce e non si cura del domani» [HIER. Ep., 3,4].

Ma curioso è anche il suo richiamo al centurione Cornelio, fattosi battezzare senza indugi subito dopo la conversione a Cristo [cfr. At], proposto da Gerolamo in chiave di esplicito contrasto con la scelta di chi procrastinava il catecumenato per non doversi dimettere dall'esercito prima del tempo dovuto: tale appunto pare fosse stato il caso di Nepoziano, non dissimile però da quello di Martino, la cui buona fama, allora, Gerolamo avrebbe inteso correggere almeno su questo punto (purtroppo schierandosi – benché a propria insaputa e senza ignobile intento – con l'opinione di chi, come già i presuli gallici detrattori di Martino, considerava la carriera militare e il conseguente ritardo del battesimo contrari alla dignità episcopale). Dovette comunque trattarsi di una critica che non pregiudicava il consenso complessivo di Gerolamo alla controversa figura di Martino, se è infine vero che un confronto sinottico del ritratto di Nepoziano con quello pur seriore di Martino divulgato da Sulpicio mostra la loro obiettiva e stretta concordanza, così che nemmeno sia inverosimile sospettare che il solitario di Betlemme abbia tessuto il suo elogio in effettiva controluce d'un profilo martiniano sufficientemente noto ai lettori destinati e forse ancora ignaro degli sviluppi biografici relativi al periodo gallico, illustrati specialmente dai carismi taumaturgici. Invece potremmo riconoscere il Martino di Sulpicio effettivamente adombrato nel *Prologo* geronimiano della traduzione latina delle *Regole* e delle *Lettere* di Pacomio, quando (a. 404) la defunta Paola è commemorata come colei «che sempre aveva riarso d'amore per i monasteri» [HIERON. *Praef. in Pachomiana Latina: et sanctae feminae refrigerans animam, quae monasteriorum amore semper flagravit*; cf. HIERON. *In Osee, Prol.: ...Paulae, ...quae monasteriorum et scripturarum semper amore flagravit*].

6a.

D'altronde, il biografo Sulpicio, rimarcando come l'ideale di vita del giovanissimo Martino fosse *aut circa monasteria aut circa Ecclesiam semper intentus* [SULP. SEV. *Vita Mart.*, 2,4], suggeriva

l'anticipo di una sintesi che il monachesimo inaugurato da Martino avrebbe perfettamente compiuto nella sua persona, così come stava avvenendo in Cromazio o Eliodoro...

In margine a questa osservazione va però sottolineato un importante aspetto del lessico monastico di Martino, quale nel racconto del biografo non può che apparire ripreso dalla sua viva voce: l'impiego abituale del vocabolo *monasterium*, nel senso di 'cella eremitica' (o raggruppamento di esse, secondo la locuzione agostiniana *greges monasteriorum* [AUG. *Conf.*, 8,6], calzante metafora applicata agli insediamenti eremitici collettivi di Treviri, già forse ispirati a Martino...). Si tratta di un prestito greco allora recentissimo in latino, che rinvia – una volta ancora – all'ambito del latino regionale di Aquileia, assai proclive ai grecismi: sembra infatti che a ricorrevvi con usuale frequenza, prima di Sulpicio, siano stati i soli scrittori Gerolamo e Rufino (il quale idealmente parrebbe detenere insieme ad Ambrogio – che ebbe del resto contatti strettissimi con Aquileia – un primato cronologico dell'uso del prestito, in quanto riferito all'anno 370); al seguito di costoro, infine, Paolino di Nola (355 ca. - 431). Parimenti consueto a Rufino è l'uso del binomio *ecclesia* (-*ae*) + *monasteria* ad indicare, esattamente come fa Sulpicio, i due ambiti in cui è dato vivere la vocazione cristiana, nel loro rapporto al tempo stesso alternativo e complementare; in Gerolamo, invece, *monasterium* compare volentieri in endiadi con *rus* ('campagna aperta, incolta'), in conseguenza del modello essenico-terapeutico da lui prediletto.

A ciò si aggiunga pure l'uso frequente in Sulpicio / Martino del più insolito *tabernaculum* ('cella eremitica'), che segna un'esatta corrispondenza letterale e concettuale con la *Passione* dei martiri-eremiti aquileiesi Felice e Fortunato, arrestati appunto nel loro *tabernaculum* extraurbano; è quindi pertinente ricordare che proprio la traduzione latina della atanasiana *Vita di Antonio* compiuta prima del 375 («verso il 371»? , a Aquileia?) da Evagrio di Antiochia, amico e consigliere di Gerolamo, illustra fra *monasterium* e *tabernaculum* una sorta di equivalenza semantica, dove tuttavia *tabernaculum* manifesta piuttosto chiaramente di indicare una condizione primitiva del *monasterium*, che tende ormai a qualificarsi come un *habitaculum religiosum*, cioè attrezzato in modo speciale per la preghiera: sulla base infatti del *De vita contemplativa* del giudeo Filone, sconcertante *reportage* sulla comunità essenica dei Terapeuti d'Egitto, recepito in chiave cristiana secondo l'interpretazione storiografica di Eusebio di Cesarea, si credeva che tali già fossero state le abitazioni dei primi cristiani, da questi stessi denonimate appunto *monasteria*. E Gerolamo in particolare aveva riconvertito il suo ideale monastico proprio a questo modello, per taluni versi assai affine a quello delle primitive aggregazioni monastiche aquileiesi e, dunque, a quello di Martino.

La concezione della povertà espressa nella vita degli eremiti del *maius monasterium* fondato da Martino presso Tours come raggruppamento di *habitacula* poco dopo il 371 era altrettanto «dettata dall'esempio della prima comunità di Gerusalemme: i beni sono messi a disposizione di tutti, non si acquista, non si vende, non si esercita attività artigianale, il che suppone un sistema di redistribuzione» di elemosine ricevute; unico lavoro, ai monaci più giovani era affidata la copia di manoscritti per la biblioteca del monastero o, piuttosto, della chiesa; per il resto, preghiera individuale, *lectio divina*, digiuno, qualche Ufficio recitato insieme e la pratica della mensa comune. Parrebbe d'altronde che anche il regime vigente anche nel *monasterium* aquileiese di Cromazio intorno al 370 molto dovesse assomigliare a quello di Marmoutier, conciliandosi con il solo lavoro intellettuale. Lo si potrebbe arguire anche dall'«ordinamento dell'Ufficio divino di tipo orientale» (asiano? alessandrino?) che un Anonimo, forse della seconda metà del sec. VII, ricorda «edito dal santo Cromazio ed Eliodoro e dal beato Paolino ovvero dal vescovo Atanasio» – lista di nomi certo non priva di coerenza in rapporto alla Chiesa aquileiese: di esso si sa solo che «era diviso in dodici parti, cioè una per ciascuna ora», notizia però sufficiente a intuire che chi seguisse tale Ufficio non poteva compiere durante una giornata così fittamente ritmata dalla preghiera se non attività di genere intellettuale, incentrate sullo studio delle Scritture.

7.

Quanto dunque a Martino, per corroborare la verosimiglianza di una primeva inclinazione all'anacoresi già *in patria* (dove avrebbe potuto acquisire anche la sua particolare devozione a

sante quali Tecla e Maria, se non pure quella agli stessi Pietro e Paolo ...), bisognerà almeno anche tentare una rivalutazione adeguata di taluni indizi annessi al resoconto del suo ritorno in patria, a questo punto indicata da Sulpicio nell'Ilirico, cioè la regione di cui Basilio di Cesarea chiamava vescovo («vescovo degli Illirici») il metropolita Valeriano di Aquileia.

Nella *Vita Martini* il ritorno in *patria* – secondo alcuni «dall'origine misteriosa» [DAUZET, *Saint Martin de Tours*, p. 98] – funge in realtà da discriminante e, insieme, da cerniera fra il tempo della sofferta gestazione interiore di una congeniale identità cristiana ed ecclesiale e il tempo dell'essere e dell'agire. Si potrebbe altrimenti dire, ricordando i due poli dell'attrazione spirituale subita da Martino: fra il tempo della conversione alla *Ecclesia* e quello della conversione al *monasterium*.

7a.

Appena congedato dall'esercito, nell'anno 356 Martino va a soggiornare presso Ilario, dal quale accetta – come riconoscimento del proprio carisma – solo l'«umile» esorcistato, certamente consono al presentimento di vocazione eremitica; Martino, – convinto innanzitutto che «la dignità ecclesiastica non fa il cristiano» – è geloso della libertà necessaria a discernere il dilemma che il giovane Gerolamo formulerà con nettezza:

«una (...) è la ragione del monaco, un'altra quella dei chierici» [Hier. Ep., 14,8]... .

Così il veterano quarantenne Martino,

«esortato in sogno (*admonitus per soporem*) a visitare con religiosa sollecitudine la patria e i genitori, ancora prigionieri del paganesimo (*ut patriam parentesque, quos adhuc gentilitas detinebat, religiosa sollicitudine visitare*), partì con il consenso del santo Ilario» [SULP. SEV. *Vita Mart.*, 5,3].

Una seconda rivelazione *per soporem*, dunque, dopo quella di Amiens e nello stile dei martiri del secolo III, cui risalgono le radici religioso-culturali di Martino; senz'altro notevole, però, che la locuzione *per soporem*, a indicare una specifica modalità della conoscenza profetica abbia riscontro letterale, fra i Latini contemporanei di Sulpicio Severo, solamente negli scritti dell'aquileiese Rufino... .

Martino perciò, infatti, rivalicate avventurosamente le Alpi durante l'estate 356, si inoltra a oriente verso la regione – ormai pullulante di ariani – della sua antica *traditio fidei*. In una splendida campagna padana, immaginata da Venanzio Fortunato forse con nostalgia ancora verdeggiante e fiorita, «il vecchio e sfrontato nemico» [VEN. FORT., *Vita Mart.*, I 88-91] si avvanza allora a sfidarlo:

«dunque, avendo Martino proseguito il suo viaggio, dopo ch'ebbe oltrepassata Milano, durante il cammino gli si fece incontro il diavolo, preso aspetto umano (*humana specie assumpta* [rovescio dell'Incarnazione del Cristo]), chiedendogli dove si dirigesse»... [SULP. SEV. *Vita Mart.*, 6,1-2].

La sfida subita da Martino, paragonabile alla tentazione diabolica di Antonio, se ne distingue almeno per un importante dettaglio, di opposto segno: il diavolo, mentre cerca di sviare Antonio dall'agone ascetico «ispirandogli il ricordo (...) dell'amore familiare per i parenti» [ATHAN. *Vita Ant.*, 5,1], cerca invece di distogliere Martino da una missione a cui proprio quell'amore arditamente lo sollecita Tuttavia questo duello con il tentatore cela un equivalente significato iniziatico, posto com'è nel momento in cui Martino accede alle insidie della via di santità a cominciare dal luogo più difficile ogni profeta: la sua *patria*.

Va infatti sottolineato che l'umana incertezza di Martino nel perseguire la missione ingiuntagli *per soporem* tocca l'apice drammatico dell'epifania diabolica proprio al varco dei territori aquileiesi (*cum Mediolanum praeterisset*): Martino, soltanto dopo aver superato nell'abbandono a Dio il vaglio «ufficiale» di una tale guardia di frontiera, può proseguire fino alla casa paterna, incontro a una cronaca del tutto plausibile nella registrazione di successi e insuccessi.

7b.

In particolare, l'affermazione pubblica dell'ortodossia cattolica davanti ai vescovi ariani da parte di Martino assume – come per la famiglia di Cromazio paragonata ai Maccabei da Gerolamo – quei tratti di martirio che la memoria ecclesiale di Aquileia associava alle prime esperienze ascetiche:

«avendo pullulato l'eresia ariana per tutto il mondo (*cum haeresis Arriana per totum orbem ... pullulasset*) e soprattutto nell'Ilirico, egli si trovò pressoché solo a rintuzzare con fierissima energia la fede corrotta dei vescovi (*cum adversus perfidiam sacerdotum solus paene acerrime repugnaret*) e (...) fu persino battuto pubblicamente con le verghe e alla fine sforzato a uscire dalla città» [SULP. SEV. *Vita Mart.*, 6,4].

Potrebbe trattarsi della medesima città (ancora Sabaria?) in cui risiede la famiglia di Martino, la cui etnia era probabilmente autoctone (celtica o illirica), piuttosto che romana Ed è legittimo immaginare che la confessione incorrotta della fede cattolica fosse da Martino formulata nei semplici termini della tradizione teologica e spirituale 'aquileiese', declinante una cristologia di chiara impronta asiano-quartodecimana; può d'altronde non essere insignificante che tale esattamente appaia la professione di fede cristologica – dallo stile arcaico ed esemplarmente 'aquileiese' (*descensus*, croce trionfale, ascensione *cum corpore*...) – con cui l'aquileiese Fortunato volle dare esordio al poema della sua *Vita Martini*:

«Cristo (...) ritornò al cielo, / portando con sé i segni della vittoria nella sua carne trionfale, / glorioso, ricco dello spogliato carcere dell'inferno, / sospendendo le leggi di morte del tiranno del Tartaro, / e onnipotente divelse le sbarre d'acciaio di Stige, / strappando da dimora crudele (...) / la prigioniera colonna di un popolo coperto da lunga oscurità, / liberati di forza a migliaia»... [VEN. FORT. *Vita Mart.*, 1-9].

Se Martino dà abbrivio alla realizzazione dell'antico desiderio di ancoresi appena fuori dalla *patria*, alle porte di Milano, ciò significa – in rapporto tanto all'economia biografico-letteraria quanto a quella degli eventi reali – che appunto in quella patria l'aveva un tempo concepito e dove ha verosimilmente appena intrattenuto contatti con i sostenitori di Atanasio e le locali realtà ascetico-monastiche.; Sulpicio, sebbene bordeggi il modello di Antonio, non trova il modo di raccontare in un unico episodio ben sceneggiato il momento preciso della 'conversione' monastica del suo eroe; l'allontanamento da quella *patria*, d'altronde, obbedisce alla tassativa regola poi riecheggiata dal giovane Gerolamo:

«il monaco non può essere perfetto nella sua patria: ma non volere essere perfetto significa essere in difetto» [HIER. *Ep.*, 14,7] ... «se desideri ciò che è perfetto, esci con Abramo dalla patria e dalla tua parentela e va' dove non sai. (...) Il Cristo ignudo segui ignudo» [HIER. *Ep.*, 125,20].

Solitario, itinerante, non troppo dissimile da 'folli in Cristo' come il martire aquileiese Anastasio, Martino dà principio alla sua missione 'pubblica' all'insegna perfettamente evangelica del 'cedimento' alla ragionevole evidenza dell'insuccesso apostolico: e Martino – secondo modi sperimentati che la *patria* poteva avergli resi familiari – può separarsi da una *urbanitas* travaiata, proprio come un sessantennio prima Felice e Fortunato in un *tabernaculum* nel *rus* aquileiese, proprio come poco più tardi Bonoso (o come poi avrebbe desiderato Nepoziano) in uno scoglio della Dalmazia.

8

Non è qui ormai possibile che alludere fugacemente a ulteriori dati interpretabili – seppure in via accessoria – come segnali di compatibilità aquileiese.

Per quanto l'inclinazione teologica-spirituale di Sulpicio Severo, estimatore di Rufino, fosse tutt'altro che antiorigenista, non è certo da attribuirsi a lui l'idea di un'intercessione a favore della salvezza del diavolo, così come Martino arditamente la formula:

«Se tu stesso, miserabile, smettessi di perseguitare gli uomini e ti pentissi dei tuoi misfatti, almeno in quest'epoca in cui è prossimo il giorno del giudizio, io per mia parte ti prometterei misericordia con sincera confidenza nel Signore Gesù Cristo» [SULP. SEV. *Vita Mart.*, 22,5].

Sulpicio, così come ha sottaciuto per varie ragioni tante altre notizie, poteva a maggior ragione tralasciare anche questa, se davvero avesse voluto sistematicamente sottrarre combustibile ai già numerosi critici di Martino; deve invece essere prevalsa nel biografo la sensazione che un silenzio a questo proposito avrebbe mutilato la spiritualità tollerante e misericorde del suo eroe di un tratto peculiare, che oggi lo storico può riconoscere per vari aspetti in sintonia con la cultura aquileiese della fine del secolo IV, che nello *Iudicium secundum Petrum* – suo 'libro ecclesiastico' – leggeva probabilmente una versione di quella *Apocalisse di Pietro*, donde il tema della apocatastasi universale era scaturito. Altrettanto, in armonia con la dottrina del *Pastore* di Erma, Martino, la cui missione dichiarata è un infaticabile annuncio della «misericordia di Cristo» rifiuta vivacemente la sentenza diabolica (e contemporaneamente novazianista) secondo cui

«ai caduti una volta nel peccato non può accordarsi alcuna clemenza del Signore» [SULP. SEV. *Vita Mart.*, 22,5].

Eppure questa spiritualità antirigorista di Martino – che nell'opposizione alla condanna capitale dell'eretico Priscilliano lo accomuna idealmente alla difesa della libertà del teologo perseguita da Rufino – si concilia in maniera paradossale con la persuasione di un imminente avvento dell'Anticristo, quindi del giudizio finale.

Non mi sembra però che sia stato notato finora come la profezia escatologica di Martino tramandata nei *Dialoghi* sulpiciani [cf. 1 (2),14,1-4] combaci particolareggiatamente e con esattezza quasi letterale con l'analoga esposizione esegetica divulgata in area pannonica-aquileiese già nella seconda metà del sec. III da Vittorino di *Poetovio* nel suo *Commento all'Apocalisse* giovannea, primo e unico del genere nella letteratura cristiana antica. La coincidenza segnala sia la genuinità martiniana dell'arcaizzante dottrina escatologica attribuitagli da Sulpicio (se ancora animata da speranze millenariste non è facile stabilire), sia una dipendenza da Vittorino, o, perlomeno, da tradizioni formulari vive sulla bocca di fedeli pertinenti agli ambiti ecclesiali che di Vittorino avevano perpetuato l'insegnamento o da cui Vittorino l'aveva desunto: cioè, in senso esteso, da tradizioni senz'altro circolanti nel cristianesimo aquileiese e d'altronde destinate a durare così tenacemente da poter destare percettibili risonanze – come altrove ho creduto di poter dimostrare – ancora in uno scrittore locale della fine del sec. VIII, il patriarca teologo e poeta Paolino II.