

**Regium vitium: Martino di Braga sui rischi del potere
(Pro repellenda iactantia,
Item de superbia, Exhortatio humilitatis)***

di Chiara Torre

A conclusione di uno studio dedicato alla *Formula vitae honestae* di Martino di Braga¹, dove tentavo di restituire a questa epitome senecana del VI secolo lo statuto di *speculum principis*, inserito in una composita tradizione letteraria², avanzavo tra l'altro l'ipotesi che l'*institutio* del regale discepolo (il re svevo Mirone) non si limitasse alle quattro virtù cardinali illustrate dalle *sententiae* senecane, ma prevedesse un grado ulteriore, specificamente cristiano, di cui conserverebbero testimonianza i tre brevi scritti tramandati sotto i titoli di *Pro repellenda iactantia*, *Item de Superbia* e *Exhortatio humilitatis*³.

Vulgatamente interpretati come *collationes* destinate alla comunità monastica di Dumio⁴, di cui Martino fu abate prima di assurgere

* Questo contributo conclude un ciclo di studi su Martino di Braga, intrapreso sotto la guida del mio Maestro Ferruccio Bertini: a lui viene dedicato con particolare riconoscenza.

¹ Torre¹ 2005, in corso di stampa.

² Ricostruibile, come credo, a partire dalla lettera prefatoria del vescovo Martino al re svevo Mirone, che è una curiosa miscela di motivi letterari, percorsa da molteplici tensioni: la dimensione canonico-disciplinare (la *Formula vitae honestae* sarebbe il corrispondente in chiave laica, destinato a Mirone e ai notabili del regno svevo, dei *capitula* conciliari volti a definire la disciplina ecclesiastica della Chiesa galiziana); l'iscrizione del *libellus* all'interno di una *disciplina christiana* di ortodossa tradizione patristica; l'aspirazione a farne un protrettico per un discepolo regale, per un *porporatus philosophus*; il tutto, iscritto nell'orizzonte di una antica e classica precettistica sul buon governo, rinverdità forse, nella memoria del vescovo venuto dall'Oriente, dalla pratica dei panegirici offerti agli imperatori.

³ Le tre opere saranno citate secondo l'edizione Barlow 1950, pp. 52-79. Ho rintracciato un lontano e molto vago precedente alla mia ipotesi in una nota di Ebert 1889 (p. 581 n. 5: la nota fu ripresa, cursoriamente, da Bardenhewer 1932, p. 384): dove si suggerisce che il destinatario della trilogia potrebbe essere un re svevo per la presenza, nel secondo capitolo del *Pro repellenda iactantia*, della sentenza *reges hoc somniant posse quod Deus* (su cui *infra*, p. 285 n. 50) e per analogia con il destinatario della *Formula*; non vi si afferma nulla però sul contenuto e sulla destinazione di *speculum* dei tre scritti.

⁴ Per la dipendenza dagli scritti di Giovanni Cassiano dedicati ai monaci, di cui diremo diffusamente; e per l'assenza di una *prefatio* nei primi due, per cui essi

al seggio episcopale, i trattatelli potrebbe invece rappresentare, nel loro insieme, il perfetto *pendant* della *Formula*; e proporre a Mirone stesso, dopo la scelta laica e romana della quattro virtù cardinali, il profilo biblico e davidico delle virtù cristiane.

E' mia intenzione, in questa sede, sviluppare più compiutamente l'ipotesi allora accennata, alla luce dei principali problemi di interpretazione che i trattati tuttora pongono: l'unità vera o presunta della trilogia; l'*identikit* del loro destinatario e la questione della loro destinazione; il debito più o meno consistente con Seneca.

A fronte della ripresa recente della tesi separatista, basata su presunti argomenti stilistici⁵, mi pare anzitutto opportuno ribadire la validità degli argomenti a favore dell'unità dei tre scritti, sostenuta in passato da diversi studiosi⁶: la formula di trapasso dal primo al secondo trattato (*iact.* 7 p. 69, 127-12: *nunc ad reliqua transeam et quid aliud peius ex malo [scil. ex iactantia] generetur expediam*), che traduce la pericolosa contiguità spirituale tra i due più gravi vizi capitali⁷, la vanagloria (o *iactantia*) e la superbia, in vero e proprio criterio compositivo⁸; il riferimento, nel terzo trattato, al fatto che il destinatario della lezione martiniana sull'umiltà è già stato ammoni-

si distinguono da tutti gli altri scritti di Martino, ad eccezione delle *Sententiae Patrum Aegyptiorum* (un'antologia di detti dei Padri del deserto, tradotti dal greco ad uso interno della comunità monastica di Dumio e privi appunto di lettera prefatoria).

⁵ Alberto 1993, p. 51 (che riprende la tesi di Manitius 1911, p. 113). Le presunte differenze stilistiche, considerate da Alberto così rilevanti da imporre la sospensione di qualsiasi conclusione in merito, si riducono in sostanza alla diversa frequenza di citazioni bibliche impiegate e alla presenza della prefazione nel solo terzo trattato. Come spero di dimostrare, si tratta invece di fattori riconducibili alla sapiente *variatio* che, pur nell'unità di intenti e di destinazione, caratterizza i tre trattati.

⁶ *Status quaestionis* in Barlow 1950, p. 52 (cui si aggiunga Codoñer Merino 1991, p. 235). La tesi unitaria fu formulata per la prima volta nel 1883 da C. P. Caspari nell'introduzione all'edizione del *De correctione rusticorum* di Martino.

⁷ Contiguità sempre riaffermata nella millenaria storia del settenario dei vizi capitali (già ottonario, prima della rivisitazione che ne fece Gregorio Magno): Casagrande-Vecchio 2000, pp. 6-10. Anche i primi capitoli del *De superbia* martiniano sviluppano il *locus* obbligato delle analogie e differenze tra questi due vizi.

⁸ Con ciò si spiega anche la genesi del secondo titolo, così come è tramandato nella tradizione manoscritta (*Item de superbia*, cioè *Pro repellenda superbia*).

to dall'autore circa i pericoli della vanagloria e della superbia⁹; la disposizione delle tre opere in questa sequenza nel codice più autorevole degli scritti morali di Martino¹⁰; la tradizionale opposizione, nell'ambito della trattatistica sui vizi e sulle virtù, della "regina" di tutte le virtù cristiane, cioè l'umiltà, alla "radice" di tutti i vizi, la superbia (di cui la *iactantia* è l'ancella più fedele)¹¹.

Se dunque i trattati martiniani *Pro repellenda iactantia*, *Item de superbia* e *Exhortatio humilitatis* vanno plausibilmente ritenuti un'unica trilogia, anche la complessa questione del destinatario deve essere affrontata in una prospettiva di insieme, partendo dai dati più significativi a nostra disposizione, quelli cioè contenuti nella prefazione al terzo trattato, ma estendendo la ricerca anche agli altri due scritti e riesaminando più attentamente il problema della loro destinazione e del loro contenuto.

All'inizio dell'*Exhortatio humilitatis*, dunque, rivolgendosi a chi, per volontà divina, è insignito della dignità di qualche carica ed è superiore a tutti gli altri uomini in quanto detentore del potere di governare in vista dell'utilità comune, il vescovo Martino fa egli stesso professione di umiltà: prega infatti il destinatario di degnarsi

⁹ *humil.* 4 p. 76, 78 - 77, 80: *Non enim ad alium mihi de vana gloria aut superbia rectius visum est loqui, nisi ad te quicumque prior es aliis, qui etsi non recipias, tamen omnes haec ingerunt, omnes blandiuntur, omnes extollunt, nemo ex illis id offerens quod ita dulce sit ut tamen a periculo longe sit.*

¹⁰ Real Biblioteca del Escorial, M.III.3, X sec. (= E): Barlow 1950, p. 56; Alberto 1993, pp. 119-120. I tre scritti avevano lo stesso ordine nel codice (perduto, simile ma non identico a E) conosciuto dai primi editori delle opere di Martino, Tamayo de Salazar (1652) e Henri Florez (1787): Barlow 1950, p. 52; ancora, nel codice di Madrid, Biblioteca Nacional 711 / C 81 (XVII sec.) contenente due copie non identiche degli scritti morali del vescovo galiziano (Barlow 1950, p. 57; Alberto 1993, p. 123). Viceversa, nel terzo e ultimo testimone dei trattatelli, Real Biblioteca del Escorial R.II.7 (XIII^m), l'*Exhortatio humilitatis* compare prima del *Pro repellenda iactantia*, da cui lo separano opere di argomento morale di vari autori cristiani, mentre è assente il *De superbia* (Barlow 1950, pp. 56-57).

¹¹ Esempi in Casagrande-Vecchio 2000, p. 14 ss. Indicherei senz'altro come primario l'influsso di Giovanni Cassiano (la cui importanza per Martino è un dato acclarato: Alberto 1993, p. 58 nn. 97-99; Torre² 2005 in corso di stampa): un *de humilitate* è in effetti tutto iscritto all'interno del libro XII delle *Institutiones*, dedicato al vizio della superbia, e precisamente nei capitoli 8-19 dove, in ottemperanza a un principio basilare della disciplina ascetica (*contrariis sanare contraria*), Cassiano offre una lunga schermaglia di precetti scritturali sull'umiltà, volti a contrastare nel monaco l'insorgere dello spirito di superbia.

di accettare la sua modesta esortazione e di non cercare in essa né sfoggio di stile né elevatezza verbale, in ragione di quello che potremmo definire quasi un principio di *decorum* retorico (pur se espresso mediante il *topos* cristiano del rifiuto della “schiuma dei retori”), cioè che la *res* trattata, l’umiltà, richiede *verba* appropriati, scaturiti dalla purezza di una mente votata alla verità¹².

Pur essendo articolata in forma di endiadi, la perifrasi iniziale con cui viene indicato il destinatario mi pare tuttavia imperfetta, perché i due *cola* esprimono in effetti sfumature differenti: l’iniziale indefinitezza della persona e dell’*officium* di cui è insignita (non è chiaro, nel primo *colon*, neppure se si tratti di una carica laica o ecclesiastica, poiché la *iunctura officii dignitas* può designare comunemente entrambe), nel secondo *colon* si precisa nel riferimento a un *sommo* potere, esercitato in vista dell’utilità di tutti gli uomini (anche se rimane l’incertezza riguardo alla natura spirituale o secolare di esso)¹³.

Nelle prime battute, dunque, si profila un destinatario dal doppio *identikit*: da un lato, una categoria di persone che detengono una carica di potere a qualsiasi livello, dall’altro, il reggitore supremo; nel corso del trattato, se permangono allusioni che possono essere riferite in genere ai potenti¹⁴, è soprattutto il secondo e più specifico

¹² *humil.* 1 p. 74, 1-5: *Quisquis nutu Dei cuiuslibet officii dignitate praeceles ac providae gubernationis utilitate ceteris praecedis hominibus, hanc exhortatiunculam meam dignanter quaeso recipias, nec pomposas in ea spumas rhetorum quaeras, quia humilitatis virtus non verborum elatione sed mentis puritate requiritur.* Per l’incompatibilità tra la virtù dell’*humilitas* cristiana, da un lato, e la filosofia e la retorica di tradizione pagana, dall’altro, cfr. almeno Cassian. *inst.* 12, 19 p. 478, 1-10 Guy (dove l’umiltà si contrappone a *sylogismi dialectici* e *Tulliana facundia*).

¹³ L’idea di primato si esprime sia nel dativo *ceteris hominibus* retto da *praecedis* sia, soprattutto, nel termine *gubernatio*: nella tradizione cristiana, con allusione al *gubernator Ecclesiae*, cioè Cristo o il vescovo che ne fa le veci (cfr. *e. g.* Aug. *epist.* 10, 2 [Corp. Christ. 31 p. 24, 25 ss.]; in *psalm.* 106, 7 [Corp. Christ. 40 p. 1574, 1 ss.]; e, per citare un autore caro a Martino, Caes. Arel. *sermo* 1, 19 [Corp. Christ. 103 p. 15]: *enim nomina sacerdotibus convenienter aptantur: nam et pastores dicimur, et gubernatores vel episcopi nominamur*); nella tradizione pagana, dal ciceroniano *gubernator rei publicae* all’imperatore-nocchiero della panegiristica greca.

¹⁴ *humil.* 1 p. 74, 8-9: *nemini verius debere aliquid dici quam ei qui praesidet multis*; 4 p. 76, 69-70: *Tunc enim vere aliis praeibis, cum prius praeibis tibi*; 4 p. 77, 82-84: *Nec enim miror hoc [scil. adulari] omnibus esse in promptu, quia laudare potentem, sicut nec labor, ita nec timor est.*

destinatario a emergere¹⁵; e di tale dialettica (finora inosservata) si dovrà tenere adeguatamente conto nella ricerca di uno o più volti da far combaciare con quell'*identikit*.

Si tratta, in ogni caso, di qualcuno nei confronti del quale Martino si mostra assai deferente¹⁶: se ciò, da un, lato esclude la possibilità che egli si stia rivolgendo alla comunità di cui fu abate, dall'altro mi pare distinguere il misterioso destinatario anche dai colleghi nell'episcopato, ai quali il vescovo di Braga dedica la maggior parte dei suoi scritti, riservando loro accenti di profonda stima, di affetto e amicizia, ma non toni così cerimoniosi¹⁷.

¹⁵ Notevole in tal senso il passo, già citato come indizio dell'unità dei tre trattati (vd. n. 9), che pare presupporre non solo il rango elevatissimo del destinatario, ma anche una sua realtà storica: è verosimile cioè che Martino, analogamente a tutte le altre sue opere (vd. n. 17), abbia in mente qui un destinatario specifico; ad esso possiamo aggiungere altri luoghi: 4 p. 76, 64-69: *miram rem dicam, inuenies omnes homines ad honoris tui cumulum augmentando minuere, hanc [scil. humilitatem] vero solam minuendo plus addere. Quantum magnus es, sicut ait Salomon, tantum te humilia, et cum multos gubernaveris, non est tamen perfectio si, hoc quod maius est, tu solus restiteris quem gubernare non possis*; 5 p. 77, 85-88: *Tibi igitur me oportuit haec humilitatis instrumenta porrigere tibi gubernaculi quamvis et ipse habeas, etiam hoc superfluum addere moderamen, quia ibi semper elationis fortior ventus est, ubi et honoris fortior altitudo*; 6 p. 77, 103-104: *In hac [scil. humilitate] et te et quibus praesides optime gubernabis*.

¹⁶ Una deferenza che l'autore continuerà a esibire nel corso del trattato (cfr. ad es. *humil.* 4 p. 76, 78 ss.).

¹⁷ Si tratta del vescovo di Astorga, Polemio (cui è dedicato il *De correctione rusticorum*), il vescovo Vittimer di Auria (cui Martino indirizza il *De ira*), il vescovo di Lugo, Nitigisio (a lui e alla comunità presbiteriale della sua diocesi è offerta la raccolta di canoni conciliari orientali, tradotti dal greco e noti come *Capitula Martini*). Nel loro insieme, queste dediche testimoniano la grande autorevolezza di cui Martino godeva presso l'élite politica e religiosa del regno svevo nella seconda metà del VI sec. (Alberto 1993, pp. 18-19); le stesse formule epistolari di cortesia, ivi adoperate, non hanno solo un valore convenzionale e topico nel rivolgersi ad esponenti dell'alta gerarchia ecclesiastica, ma rivelano una tipica mescolanza di stima e di intenso sentimento fraterno. Fa eccezione la dedica del *De Trina mersione* al vescovo Bonifacio (*Domino beatissimo ac reverentissimo et apostolicae caritatis perfectione colendo domino et in Christo patri Bonifacio Episcopo Martinus episcopus*), che effettivamente tradisce un atteggiamento molto più reverenziale, riflesso poi nel cerimonioso prologo (*trin. mers.* 1 p. 256, 4-13 Barlow): ciò è dovuto probabilmente al fatto che il *pater* Bonifacio, a differenza dei *fratres* Nitigisio, Vitimer e Polemio, non apparteneva alla gerarchia cattolica del regno svevo, ma era un vescovo straniero (Barlow 1950, p. 251; 253 n. 3). Tuttavia, le analogie con la prefazione dell'*Exhortatio*

Viceversa, proprio i modi in cui si esprime la deferenza nella dedicatoria dell'*Exhortatio humilitatis* richiamano alcuni passaggi dell'epistola al re Mirone, che incornicia la *Formula vitae honestae*¹⁸: là dove Martino insiste sulla sproporzione tra la sua *humilitas* e la *dignitas* del re¹⁹; o dove, protestando di scrivere solo su pressante e reiterato invito del destinatario, ricorda che tra le richieste di quest'ultimo figurava appunto un'*exhortatio*²⁰; infine, dove rivendica per il suo *libellus* una vocazione seriamente educativa, garantita sul piano stilistico dalla pura semplicità espressiva e dall'assenza di orpelli e di ragionamenti capziosi²¹.

non vanno oltre a questa generica constatazione di un rapporto di maggiore deferenza: un confronto reciproco risulta perciò del tutto improduttivo ai fini della nostra analisi.

¹⁸ *form. vit.* 1 p. 236, 1 - 237, 22 Barlow: *GLORIOSISSIMO AC TRANQUILLISSIMO ET INSIGNI CATHOLICAE FIDEI PRAEDITO PIETATE MIRONI REGI MARTINUS HUMILIS EPISCOPUS. Non ignoro, clementissime rex, flagrantissimam tui animi sitim sapientiae insatiabiliter poculis inhiare eaque te ardentem, quibus moralis scientiae rivuli manant, fluenta requirere et ob hoc humilitatem meam tuis saepius litteris admoneri ut dignationi tuae crebro aliquid per epistolam scribens aut consultationis aut exhortationis alicuius etsi qualiacumque sint offeram dicta. Sed quamvis hoc a me laudabile tuae pietatis exigat studium, scio tamen tenuitati meae insolentem continuo a cautis impingi proterviam, si regalis reverentiae gravitatem aut assiduis aut vilibus, ut libet, dictis attingam. Et ideo ne aut ego licentia piaae invitationis abuterer loquendo aut vestro magis desiderio obsisterem reticendo, libellum hunc nulla sophismatum ostentatione politum sed planitie purae simplicitatis exertum capacibus fidenter auribus obtuli recitandum. Quem non vestrae specialiter institutioni cui naturalis sapientiae sagacitas praesto est, sed generaliter his conscripsi quos ministeriis tuis adstantes haec convenit legere, intellegere et tenere. Titulus autem libelli est Formula Vitae Honestae, quem idcirco tali volui vocabulo superscribi, quia non illa ardua et perfecta quae a paucis et egregiis deicolis patrantur instituit, sed ea magis commonet quae et sine divinarum scripturarum praeceptis naturali tantum humanae intelligentiae lege etiam a laicis recte honesteque viventibus, valeant adimpleri. E' bene precisare che analogie con la *Formula* sono state notate in passato (Barlow 1950, p. 74 *in app.*; Codoñer Merino 1991, p. 237), ma mai apprezzate in un quadro di insieme, volto alla ridefinizione non solo del destinatario ma anche dell'interpretazione della trilogia martiniana.*

¹⁹ *humilitatem meam [...] dignationi tuae* (cfr. *humil.* 1: *dignanter quaeso recipias [...] humilitatis virtus*).

²⁰ *aliquid per epistolam scribens [...] exhortationis alicuius* (cfr. *humil.* 1: *hanc exhortatiunculam meam*).

²¹ *libellum hunc nulla sophismatum ostentatione politum sed planitie purae simplicitatis exertum* (cfr. *humil.* 1: *nec pomposas in ea spumas rhetorum quaeras, quia humilitatis virtus non verborum elatione sed mentis puritate requiritur*). Questa semplicità risponde al desiderio dello stesso Mirone che, a quanto ricorda

Che tali espressioni, in sé topiche, possano tuttavia considerarsi indizi rivelatori di un'analogia di situazione in cui maturarono le due dediche, mi sembra ipotizzabile in base a due fattori: anzitutto, la presenza della definizione stilistico-letteraria dell'opera offerta in dono (in entrambe si tratta di uno scritto appartenente al genere parenetico, dimesso quanto a stile, impegnativo per contenuto etico), che manca invece nelle altre prefazioni martiniane²²; quindi, il fatto che tale definizione, incentrata sull'opposizione tra semplicità stilistica e orpelli retorici e caricata, come spesso accade negli scrittori cristiani, di un significato morale (come opposizione tra verità e menzogna, purezza di mente e falsità di pensiero), venga adoperata da Martino quale strumento di un corretto rapporto con l'illustre destinatario: la semplicità formale figura in entrambe le dediche quasi come una strategia di approccio al potente, attuata dal vescovo in un contesto che non esiterei a definire cortigiano.

Così, nella seconda parte della prefazione all'*Exhortatio*, Martino attribuisce all'*humilitas* la funzione di antidoto, amaro ma salutare, contro l'adulazione²³, definita subito sotto malattia endemica dell'*entourage* del potente, anzi, del re²⁴: parlare aspramente e

Martino, si era dichiarato ansioso di ricevere *dicta* di qualunque fattura - anche non stilisticamente elaborati né letterariamente confezionati - purché provenienti dal suo vescovo. Per l'accezione retorica della *iunctura* martiniana *sophismatum ostentatione levigatum* ci soccorre un parallelo agostiniano: Aug., *c. Iulian. op. imperf.* 4, 90 (Migne 45, col. 1392, 8-9): *sed illa ipsa sophismata licet non sint ueritate solida, urbana tamen superficie colorantur; hoc autem quod monstrum disputationis est, quod nec ueritate solidum est, nec sophismate leuigatum* (per una più dettagliata analisi della lettera a Mirone, rimando a Torre¹ 2005, in corso di stampa).

²² Dove Martino fornisce informazioni quanto al contenuto dell'opera, ma non dà giudizi stilistici (al più, nelle prefazioni delle opere che derivano da un originale greco, riafferma i principi-guida della sua traduzione).

²³ *humil.* 1 p. 74, 5-12: *Et si forte dure aliquid uideor loqui, ueritatis haec culpa, non mea est. Nam ideo quaedam dura sunt, quaedam mollia, sed et quamvis alterutrum sibi homines debeant, ueritate libere tamen loquar: nemini uerius debere aliquid dici quam ei qui praesidet multis. Cui etsi asperum aliquid ex ueritate aliquando, ut adsolet, offeratur, uelut antidotum quoddam, quamvis forte sit, tamen quia salutiferum est, etiam si amaricet, bibendum est.*

²⁴ 2 p. 74, 20 ss.: *Adulanti siquidem adgaudere regium vitium est; adulari uero seruire est. Sed quamuis adulanti adgaudere regium sit, tamen vitium est uernaculum hoc, et quasi proprium munus est †gregiae†, uerba potentium subsequi, et ex illorum uoluntatibus proprium formare sermonem.*

duramente (nella duplice accezione della *res* trattata e della cifra stilistica ad essa appropriata) è l'unico mezzo a disposizione del vescovo per distinguere la sua voce dai *blandimenta delectabilia*, dai *sermones* che snervano la tempra dell'animo del suo potente destinatario con la piacevolezza delle menzogne e che, mediante sottili adulazioni, scovano la breccia per entrare nelle sue grazie²⁵.

Torneremo tra breve a considerare il notevole sviluppo del tema dell'adulazione nella trilogia martiniana²⁶, che a mio avviso è cruciale per la valutazione della destinazione laica e non religiosa di questi scritti nonché per l'apprezzamento del loro "senechismo". Per ora, tuttavia, ci interessa nella misura in cui rivela una convergenza con la lettera prefatoria della *Formula*.

Anche qui, infatti, mediante l'opzione della semplicità e della purezza formali il vescovo rivendica a sé un canale preferenziale per accedere al potente aggirando le invidie dei cortigiani. Si tratta, come nell'*Exhortatio*, di uno scontro sui *verba*: a Martino viene rinfacciato di rivolgersi al re con *dicta* o troppo assidui o troppo ordinari; il vescovo, dal canto suo, contrattacca con il deliberato rifiuto di ogni "sofistica" ostentazione, perché sa, così, di soddisfare l'autentica sete di sapienza di Mirone, che gli chiede *dicta* di qualsiasi fattura, purché densi di esortazioni morali²⁷.

E d'altra parte, com'è noto, il *libellus* sulle virtù cardinali, asciutto nella forma ma pingue di *sententiae*, per affermazione stessa

²⁵ 2 p. 74, 13-20: *Hoc ergo hortor in primis, ut semper delectabilia illa nimis hominum blandimenta pertimeas. Non enim in alia re tanta vigilantiae industria adhibenda est, quantum in illis sermonibus repellendis, qui rigiditatem animi quadam simulationum delectatione subnervant, qui promerendae gratiae aditus non laborum merito, sed adsentationum rimantur acumine.*

²⁶ Nel complesso, Martino dedica a questo tema il capitolo terzo del *Pro repellenda iactantia*, una parte del capitolo primo e i capitoli secondo e terzo dell'*Exhortatio humilitatis*; a questi, si possono aggiungere altri due passi sul tema delle false lodi e delle false opinioni che esse generano nell'animo degli uomini (*iact.* 5 p. 68, 93 – 6, 120; *superb.* 3 p. 70, 26-33). Per alcuni di questi brani si può ipotizzare una derivazione senecana: *infra*, pp. 289 ss.

²⁷ Si veda il testo riportato alla n. 18 (in particolare: *scio tamen tenuitati meae insolentem continuo a cautis impingi proterviam, si regalis reverentiae gravitatem aut assiduis aut vilibus, ut libet, dictis attingam. Et ideo [...] libellum hunc nulla sophismatum ostentatione politum sed planitie purae simplicitatis exertum capacibus fidenter auribus obtuli recitandum*).

del suo autore non viene destinato esclusivamente all'istruzione del re, ma è stato composto in vista della formazione dei dignitari di corte, per insegnar loro quei doveri che possono essere adempiuti dai laici, vivendo in maniera retta e onesta²⁸. Ora, mi pare degno di nota che proprio questa dialettica tra il *rex* e i suoi ministri, che percorre in filigrana tutta la lettera a Mirone, all'inizio del trattato vero e proprio (quando, cioè, Martino attacca con i *praecepta* relativi alla *prudencia*) si traduca nel passaggio piuttosto brusco dal dedicatario regale a un destinatario indefinito in seconda persona²⁹.

L'identikit del destinatario dell'*Exhortatio* inizia dunque a rivestire i tratti dei dedicatari della *Formula vitae honestae*: il re Mirone e i suoi dignitari, dopo la lezione senecana, sarebbero invitati ad ascoltare ancora la voce autorevole del loro "apostolo"³⁰.

L'ipotesi tuttavia attende di essere verificata al vaglio dell'analisi dei contenuti dell'*Exhortatio*, che appare molto distante da uno *speculum principis* - anche da quello, un po' *sui generis*, rappresentato dalla *Formula*, di cui almeno apparentemente non condivide il proposito di impartire precetti morali laici senza ricorrere alle Sacre

²⁸ L'attenta valutazione, da parte di Martino, del ruolo dei collaboratori del re nel momento stesso in cui egli rivendica a sé la funzione di guida morale del sovrano, e il tentativo di coinvolgere l'intera corte nella sua opera educativa, rivelano una grande intelligenza politica da parte del vescovo, e la piena comprensione della struttura sociopolitica dei regni romano-barbarici, fondata appunto sul rapporto privilegiato tra il re e la sua *gens*.

²⁹ *Quisquis ergo prudentiam sequi desideras, tunc per rationem recte vives, si omnia prius aestimes et perpenses etc.*: come si vede, si tratta dello stesso pronome indefinito e della stessa movenza sintattica dell'*incipit* dell'*Exhortatio humilitatis* (vd. n. 12).

³⁰ Non è superfluo ricordare (con Fontaine 1967, p. 95 s.; Ferreiro 1981) l'impegno profuso da Martino nell'affrontare la serie molteplice di problemi, di ordine intellettuale, morale e spirituale, posti dalla conversione degli Svevi e della casa regnante anzitutto: il missionario venuto dall'Oriente, fondatore tra l'altro della scuola episcopale di Braga, con annessa biblioteca, dove ricevevano un'istruzione comune giovani destinati alla duplice carriera, ecclesiastica o laica, si impose grazie alla sua cultura, operò attraverso un rapporto diretto con il re Cararico e i suoi successori e potrebbe aver avuto un ruolo diretto nell'educazione di Mirone. Così quando, nel secondo capitolo dell'*Exhortatio humilitatis* (vd. n. 25) egli allude al *laborum meritum* come via diametralmente opposta all'*adsentationum acumen* per accedere alla *gratia* dei potenti, è forse lecito cogliere l'eco di un'orgogliosa rivendicazione, da parte del vescovo, delle sue "fatiche" pastorali (e non solo) presso la corte.

Scritture.

Tale distanza pare quasi incolmabile, quando si considerino i dati emergenti dagli altri due trattatelli: il destinatario del *De superbia* risulta essere competente nelle Sacre Scritture, coerentemente con la natura dello scritto a lui indirizzato (un'esegesi di due versetti del salmo 35)³¹; e l'inizio *ex abrupto* del *Pro repellenda iactantia*, con la lunga *comparatio vitiorum* epitomata da Cassiano, sembra effettivamente più adatto a una *collatio* monastica che a un trattato destinato a un re e alla sua corte.

Poiché non ritengo opportuno, per i motivi sopra addotti, abdicare all'unità della trilogia, tenterò di risolvere queste aporie, partendo nuovamente dal confronto con la lettera prefatoria della *Formula vitae honestae*.

Come ho cercato di dimostrare in altra sede³², la scelta laica, là così chiaramente enunciata, viene pur sempre ricondotta, mediante un'accorta serie di allusioni, all'interno di una ricca tradizione cristiana sulle quattro virtù, compatibile con la tradizione classica di una precettistica del buon governo, fondata sull'esercizio delle virtù cardinali. Per riavvicinare, dunque, tutti e tre gli scritti morali alla *Formula*, alle sue finalità e alla sua destinazione, basterebbe forse scoprire se e come sia presente in essi quella medesima polarità fra *disciplina christiana* e destinazione laica, che è già parte strutturante dell'epistola dedicatoria a Mirone, ed è altresì un vettore significativo per l'idea della regalità in Martino³³.

Consideriamo anzitutto l'uso cospicuo di *testimonia* scritturali,

³¹ *superb.* I p. 69, 1-3: *Qualis electus sit David in populo Dei propheta et rex, quantaque misericordiarum et mansuetudinis fuerit praeditus dignitate, puto te, carissime, sacrorum voluminum testimoniis agnovisse.*

³² Torre¹ 2005, in corso di stampa.

³³ Nella *Formula* Mirone è insignito ufficialmente della *pietas* della fede cattolica, che figura come un *titulus* pari a quelli di *gloriosissimus* e di *tranquillissimus* (vd. n. 18): la sua regalità passa dunque per il suo essere cattolico. Chi parla è l'artefice della conversione dei suoi predecessori: già il re Aramiro, dedicatario degli atti del primo concilio di Braga (attribuiti a Martino), vi era definito *gloriosissimus* e *piissimus* (*Bracar. I*, I p. 105, 15-16 Barlow: *gloriosissimus atque piissimus filius noster adspirante sibi Domino regali praecepto concessit*); sia Aramiro che Mirone hanno convocato i rispettivi concili su ispirazione divina, entrambi sono *fili* per il vescovo (Mart. *Bracar. II* I p. 116, 8-9 Barlow: *ut per ordinationem domini gloriosissimi filii nostri regis ex utroque concilio conveniremus in unum*).

che pregiudicherebbe la destinazione laica della trilogia martiniana. Al contrario, ritengo che essa si possa agevolmente inserire, quale tassello mancante, in quella storia dell'uso della Bibbia come "specchio dei principi", magistralmente ricostruita da Marc Reydellet per l'Occidente latino dal IV al VII secolo: fu appunto attraverso l'esegesi di versetti scelti e la proposta di *exempla* mirati, che alcuni scrittori (in maggioranza, vescovi dalla forte personalità) costruirono un'immagine cristiana della regalità, per certi aspetti diversa dal coevo misticismo bizantino del potere imperiale e destinata a incidere concretamente sulle nuove realtà politiche dei regni romano-barbarici³⁴.

In particolare, l'inserimento di Martino nell'ambito di questa tradizione di esegesi biblica a uso regale si può argomentare in base all'*incipit* del *De superbia*; dove la significativa allusione alla competenza scritturale del destinatario potrebbe trascendere il dato personale e avere soprattutto un valore normativo, quale ortodosso richiamo al modello davidico della regalità, di cui Martino pare proprio voler sintetizzare, in breve giro di frase, i tratti in assoluto più topici: Davide come re e profeta, caratterizzato da mansuetudine e moderazione, ricolmo di favori divini (le glorie militari, la ricchezza e la prosperità del suo popolo, la saggezza e il dono della preveggenza)³⁵.

Gli stessi contenuti della trilogia, cioè la severa requisitoria contro l'orgoglio (nel duplice aspetto di vanagloria e superbia) e l'energica esortazione all'*humilitas*, risultano perfettamente coerenti con questa tradizione di pensiero: la virtù dell'umiltà, veicolata in

³⁴ Reydellet 1985.

³⁵ *superb.* 1 p. 69, 1-3: *Qualis electus sit David in populo Dei propheta et rex, quantaque misericordiarum et mansuetudinis fuerit praeditus dignitate, puto te, carissime, sacrorum voluminum testimoniis agnovisse [...] qualia et quanta bona illi quotidie Dei gratia largiretur, id est, tot victorias alienigenarum, tantam divitiarum affluentiam, vindictam in aemulis, innumerositatem in civibus, mansuetudinem in iudiciis, postremo prophetiam Spiritus Sancti in agnitionem omnium futurorum [...]* Per la marcata topicità di questi tratti mi limito a rimandare a Consolino 1984 (in riferimento ad Ambrogio) e a Rota 2002, pp. 35-99 (per Ennodio); in Rota 2002, p. 51 n. 173, si cita anche un'epistola di età merovingia dove un vescovo propone a un giovane re - Clodoveo II o Sigeberto III - gli esempi di David e Salomone (*Oportet, piissime rex, frequenter sacras recensere scripturas, ut in eis antiquorum et Deo placentium regum valeas cognoscere causas*) con movenze assai simili all'*incipit* del *De superbia* martiniano.

special modo al modello davidico e salomonico e strettamente intrecciata alla moderazione e alla mansuetudine, rappresenta l'esito più avanzato della sistematica risemantizzazione cristiana delle virtù imperatorie classiche, iniziata con Ambrogio e proseguita in Occidente almeno sino a Isidoro³⁶.

Ed è altresì opportuno sottolineare³⁷ che negli scrittori tardoantichi impegnati nella costruzione della nuova regalità, proprio il ricorso ai *testimonia* biblici tradisce una certa diffidenza nei confronti di essa e agisce, nel suo complesso, come severo richiamo contro i rischi del potere (*in primis* l'orgoglio) e come deciso tentativo di marcarne i limiti³⁸.

Due ulteriori fattori, specificamente connessi con la biografia culturale e spirituale dell'autore - all'incrocio tra Oriente e Occidente, tra asceti monastica e impegno pastorale³⁹ - potrebbero aver influito sulla scelta di destinare una lezione di umiltà cristiana all'educazione di un re e della sua corte: da un lato, la suggestione di un'analoga e quasi coeva lezione impartita all'imperatore Giustiniano

³⁶ Consolino 1984, 1043; Rota 2002, p. 92-94 (per Isidoro: Reydellet 1981, p. 586: *infra*, pp. 297-298).

³⁷ Con Reydellet 1985, p. 453.

³⁸ In Martino, oltre alla consapevolezza dei rischi del potere, mi pare di avvertire anche l'acuta percezione del rischio che si corre nel denunciarli. Si veda, al proposito, la cautela da lui adottata nel proporre il tema dell'*humilitas* all'attenzione del suo destinatario: non solo gli offre tale virtù come antidoto, amaro ma salutare, contro l'adulazione (vd. n. 23), ma, personificandola, gliela raccomanda come colei che, a conti fatti (si noti qui il ricorso al linguaggio economico), lo ricopre di onore più di tutti gli altri uomini, perché lei sola può renderlo coerede del regno dei cieli (*humil.* 4 p. 76, 59-66: *Postremo haec sancta humilitas, subductis a te omnium simulationum illecebris, tunc tibi caelum aperiet, cum tibi in aure dixerit: Quia terra es. Tunc te in illa vera societate hereditatis Dei introducet, cum te in omnibus admonuerit: Quia homo es et peccator. Et cum universas rationes, ex his quae ad te pertinent, in huius humilitatis supputatione praespexeris, miram rem dicam, inuenies omnes homines ad honoris tui cumulum augmentando minuere, hanc vero solam minuendo plus addere*). Ritengo che questa oculata promozione dell'*humilitas* da parte del vescovo sarebbe stata superflua davanti a una comunità monastica, ma avrebbe potuto essere quanto mai opportuna di fronte a un consesso di nobili svevi, che affiancavano il re nelle mansioni di governo.

³⁹ Fontaine 1972, 173 s. parla appunto di "stile martiniano", lo stile, cioè, di Martino di Tours e del suo epigono Martino di Braga, in riferimento all'attività culturale e pastorale di vescovi-monaci nella Spagna visigotica del VI-VII secolo.

dal diacono Agapeto⁴⁰; dall'altro, la primaria vocazione monastica di

⁴⁰ Su Agapeto Diacono mi limito a rinviare a Maltese 1997 e Maltese 2003, pp. 326-328. Le incertezze cronologiche relative alla composizione della *Scheda Regia* non mi permettono di concludere per una conoscenza certa di questa da parte di Martino (anche se l'assegnazione vulgata ai primi anni di regno di Giustiniano è particolarmente favorevole a questa ipotesi, perché sono gli stessi anni della formazione orientale del futuro vescovo di Braga): mi limito a segnalare alcune corrispondenze, finora mai notate e, a mio avviso, non causali, che si affiancherebbero, senza sostituirsi, ad altri spunti provenienti a Martino dalla tradizione occidentale. Mi riferisco in particolare allo sviluppo macroscopico che Agapeto riserva al tema dell'umiltà e a quello dell'*adulatio*, espressi talora con accenti simili a quelli che ritroviamo in Martino. Così, se Agapeto fonda i suoi capitoli parenetici sul famoso responso dell'oracolo a Socrate (3 p. 26, 13-14 Riedinger: Θείον μάθημα καὶ πρῶτον [...] τὸ γνῶναί τινα ἑαυτὸν), anche Martino riecheggia la *sententia* delfica denunciando la *iactantia* come gravissimo impedimento al *semetipsum cognoscere* (*iact.* 3 p. 66, 55-56; Agapeto tuttavia sviluppa il tema nel senso dell'*imitatio Dei*, Martino pare seguire, come diremo tra poco, una traiettoria diversa, di ascendenza stoica); se Agapeto afferma (14 p. 34, 8-12) che, mantenendo il pensiero puro dagli inganni degli uomini (κεκαθαρμένον [...] τὸν λογισμὸν ἐκ τῆς ἀνθρωπίνης ἀπάτης) e pensando alla pochezza della propria natura (τὸ οὐτιδανὸν τῆς ἑαυτοῦ φύσεως), l'imperatore eviterà di cadere nel precipizio della superbia e potrà mantenere la vetta dell'onore, Martino attribuisce un'identica strategia alla virtù dell'umiltà: essa, ricercata con la purezza della mente (*humil.* 1 p. 74, 4-5: *humilitatis virtus [...] mentis puritate requiritur*) e capace di allontanare gli inganni e le simulazioni degli uomini, eleva il potente al cielo nel momento in cui gli rammenta che è soltanto terra (*humil.* 4 p. 76, 59 ss.: *haec sancta humilitas subductis a te omnium simulatorum illecebris tunc tibi caelum aperiet, cum tibi in aure dixerit: Quia terra es*); se Agapeto ricorda a Giustiniano che egli, nonostante sia simile a Dio per il prestigio della carica, come mortale non deve inorgogliersi ma, al contrario, rammentare di essere impastato di polvere e terra (21 p. 38, 15-18: ὡς θνητὸν μὴ ἐπαίρεσθαι καὶ κόνει χυικῆ συμπέπλεκται δι' ἧς ἐκδιδάσκειται τὴν πρὸς πάντας ἰσότητα), anche Martino ricorre due volte all'immagine della terra e della polvere quale severo monito contro la superbia (oltre che *humil.* 4 p. 76, 59 ss., cfr. *superb.* 5 p. 70, 47 - 71, 50: *ut [...] discat se terram esse et cinerem et quod inflatus in se videre non potuit humiliatus agnoscat*); tra le dinamiche dell'*adulazione*, Martino descrive la mimesi dei sermones (*humil.* 2 p. 74, 22 ss.: *vitium est vernaculum hoc [...] verba potentium subsequi et ex illorum voluntatibus proprium formare sermonem*), che ritroviamo anche in Agapeto, quando distingue gli adulatori dai veri amici in base al fatto che i primi badano solo a ciò che è gradito ai potenti e, imitando le ombre prodotte dai corpi, si conformano alle loro parole (22 p. 40, 3-5: οἱ δὲ πρὸς τὰ δοκοῦντα τοῖς κρατοῦσι ἀφορώσι, καὶ τῶν σωμάτων τὰς σκιάς μιμούμενοι, τοῖς παρ' αὐτῶν λεγομένοις συνάδουσιν); invitando il proprio destinatario a non insuperbirsi a causa della *honoris altitudo*, Martino rammenta

Martino, che lascia tracce nella sua attività letteraria (risalente per lo più al periodo episcopale), traducendosi nel tentativo di esportare fuori dalle mura del monastero, adattandola ai laici, la spiritualità e la disciplina riservata per tradizione ai monaci: questo allargamento di orizzonte, che ho cercato altrove di documentare sia per la *Formula* che per il *De ira*⁴¹, mi sembra potersi registrare anche nella trilogia, dove basterebbe a giustificare la cospicua presenza di riferimenti a Giovanni Cassiano; ed è rintracciabile già nell'*incipit* del *Pro repellenda iactantia*⁴², dove alcune aperture “laiche” mi paiono

che nessuno può ritenersi in credito con Dio per aver fatto un'opera buona, ma piuttosto tutti devono sentirsi debitori nei Suoi confronti (*humil.* 5 p. 77, 95-102: *quia servi inutiles fuimus, quae debuimus facere fecimus: id est, non ex dono tamquam liberi, sed ex debito tamquam servi. Nullus enim quamvis perfectus in omnibus vir, ita aliquando haec praeoccupavit quae Deo sunt placita, ut prius aliquid illi foenerans, non debitor fieret, sed exactor. Quis enim aliquid habet quod ab illo non datum est?*): al linguaggio finanziario ricorre anche Agapito (5 p. 28, 7 ss.: ὀφειλέτης θεῷ [...] ἀπόδος τὸ χρέος) per esprimere il medesimo concetto del debito dell'imperatore nei confronti di Dio; e se, per Agapeto, Dio si aspetta da noi il ringraziamento e la lode non di belle parole di opere pie (εὐχαριστίαν δὲ ζητεῖ παρ' ἡμῶν, οὐ τὴν διὰ ῥημάτων ἀγαθῶν προφοράν, ἀλλὰ τὴν διὰ εὐσεβῶν προφοράν), Martino afferma che Egli porge l'orecchio all'offerta di pensieri puri e sinceri e non già alle blandizie delle preghiere, per quanto dolci e soavi esse possano essere (*humil.* 4 p. 76, 75-78: *Nam Deus noster non tantum dulcibus adorantium se precibus, quantum innocentia et simplicitate placatur, plus illis aurem inclinans, qui sinceram puramque mentem ei offerunt, quam qui suavia orationum suarum intulerunt blandimenta*). Il motivo del governante che deve saper governare anzitutto se stesso, com'è noto, alberga legittimamente in Occidente (da Agostino a Isidoro: Reydellet 1981, p. 550 n. 182): Martino tuttavia (*humil.* 4 p. 76, 67-70: *et cum multos gubernaveris non est tamen perfectio si hoc quod maius est tu solus restiteris quem gubernare non possis*) poteva trovarne ottimi spunti anche in Agapeto (68 p. 72, 7-9: Κύριος μὲν πάντων ὁ βασιλεὺς [...] τότε δὲ μάλιστα κληθισέται κύριος, ὅταν αὐτὸς ἑαυτοῦ δεσπόζη). Lo stesso *incipit* solenne dell'*Exhortatio humilitatis*, incentrato sul tema (di ascendenza paolina: cfr. *Rom.* 13, 1-3) della derivazione divina di ogni potere terreno (*Quisquis nutu Dei cuiuslibet officii dignitate praeceles ac providae gubernationis utilitate ceteris praecedis hominibus*) richiama l'apertura, altrettanto solenne, della *Scheda regia* (1 p. 26: Τιμῆς ἀπάσης ὑπέρτερον ἔχων ἄξιώμα, βασιλεὺς [...]) e, limitatamente all'espressione *nutu Dei*, sembra ricalcare l'inizio di un capitolo successivo (45 p. 56, 14: Νεύματα θεοῦ τὴν βασιλείαν λαβῶν [...]). La natura parenetica dei due scritti, infine, è ben marcata da etichette di genere (*Exhortatio humilitatis, exhortatiuncula* in Martino; ΕΚΘΕΣΙΣ ΚΕΦΑΛΑΙΩΝ ΠΑΡΑΙΝΗΤΙΚΩΝ nel titolo della *Scheda regia*).

⁴¹ Torre¹ 2005, in corso di stampa; Torre² 2005.

⁴² *iact.* 1 p. 65, 1-10: *Multa sunt vitiorum genera, quibus humana fragilitas*

segnare qualche crepa nella pur evidente⁴³ dipendenza di Martino dal suo *auctor*.

Dopo aver allestito una tetradde di vizi capitali (ira, avarizia, lussuria e gola) e relative filiazioni, che corrisponde in ordine rovesciato ai primi quattro vizi dell'ottonario di Cassiano⁴⁴ e ne rappresenta esplicitamente una versione *brevior*⁴⁵, Martino afferma che

infestatur et quorum vulneribus paene omnes homines sauciantur, quae etiam sicut ab omnibus aguntur, ita cognoscuntur ab omnibus. Nam ut dicam pauca de multis, alius, qui iracundia vincitur, caedibus homicidiis, clamori ac seditioni deservit. Alius, qui avaritia impellitur, inhumanitatem, rapacitatem, falsa testimonia, violentias, periuria, furta, mendacium, et fraudationes exercet. Alius, qui libidine sordidatur, turpiloquiis, ludibriis, scurrilitatibus, adulteriis et fornicationi succumbit. Alius, qui gulae ventrisque ingluvie superatur, comessionationibus, crapulae, ebrietati deservit.

⁴³ Vd. n. 11.

⁴⁴ Cfr. Cassian., *inst.* 5, 1 p. 190, 3-11 Guy: *nunc arripere conluctationem adversus octo principalia vitia [...] disponimus, id est primum gastrimargiae, quae inepretatur gulae concupiscentia, secundum fornicationis, tertium filargyriae, quod intelligitur avaritia, vel ut proprius exprimatur, amor pecuniae, quartum irae, quintum tristitiae, sextum acediae, quod est anxietas sive tedium cordis, septimum cenodoxiae, quod sonat vana seu inanis gloria, octavum superbiae; conl.* 5, 16 p. 142, 18-21 Petschenig: *de gastrimargia namque nascuntur comessionationes, ebrietates: de fornicatione turpiloquia, scurrilitas, ludicra ac stultiloquia: de filargyria mendacium, fraudatio, furta, periuria, turpis lucri adpetitus, falsa testimonia, uiolentiae, inhumanitas ac rapacitas: de ira homicidia, clamor et indignatio: de tristitia rancor, pusillanimitas, amaritudo, desperatio: de acedia otiositas, somnolentia, inportunitas, inquietudo, peruagatio, instabilitas mentis et corporis, uerbositas, curiositas: de cenodoxia contentiones, haereses, iactantia ac praesumptio nouitatum: de superbia contemptus, inuidia, inoboedientia, blasphemia, murmuratio, detractatio. Come si nota, Martino adotta anche alcuni nomi latini dei vizi presenti in Cassiano, tralasciandone invece i nomi greci (però il *vitium maius*, la *iactantia*, anche in Martino si fregia del doppio nome, greco e latino: *iact.* 1 p. 65, 16-18: *Id autem est inane laudis studium, quod Graeci cenodoxiam, Latini vanam gloriam vel iactantiam vocant*).*

⁴⁵ Non potendo e non volendo, per motivi di *brevitas*, ritagliarsi un ulteriore spazio originale di predicazione sul tema dei vizi capitali, già illustrata da una cospicua trattatistica (*iact.* 1 p. 65, 1-4: [...]) *vitiorum genera [...] quibus humana fragilitas infestatur et quorum vulneribus paene omnes homines sauciantur, quae etiam sicut ab omnibus aguntur, ita cognoscuntur ab omnibus. Nam ut dicam pauca de multis [...]*), Martino si limita ad alludervi in via preliminare. Rispetto alla serie lunga di Cassiano, la tetradde martiniana ha il pregio di essere sintetica e accuratamente bilanciata: due coppie di vizi (due spirituali - *ira* e *avaritia* -, due carnali - *libido* e *gula* - secondo categorie desunte sempre da Cassiano), fanno qui da contrappunto alla “coppia maggiore” *iactantia-superbia*. La medesima

la *iactantia* si configura come peggiore rispetto a quelli, in quanto non si limita a un settore di individui di sua specifica competenza, ma colpisce in maniera indistinta tutti gli uomini, indipendentemente dalle singole inclinazioni viziose di ciascuno⁴⁶. Al medesimo concetto, ricorre già Cassiano per illustrare la sciagurata superiorità della *superbia* (non quindi della vanagloria o *cenodoxia*) nel *certamen vitiorum*⁴⁷. Se tuttavia in Cassiano l'universalità della *superbia* è descritta metaforicamente nel senso di una tirannia, esercitata da questo vizio all'interno della *civitas cordis* nei confronti di tutte le virtù, in Martino l'impatto devastante della *iactantia* si configura in termini meno simbolici: non più *virtutes* ma *homines* in carne ed ossa - e proprio tutti gli uomini in massa, non i singoli ad uno ad uno - vengono fatti schiavi di questo feroce tiranno. Un riscontro significativo, al proposito, si scopre al di fuori del ristretto orizzonte dell'ottonario, in un passo di Seneca epitomato da Martino nel suo

cura formale si avverte anche nella strutturazione dell'elenco dei vizi e delle loro filiazioni: al posto delle semplici serie nominali di peccati, che Cassiano faceva derivare dai nomi dei singoli vizi capitali, in Martino la quadruplici anafora di *alius* designa quattro diversi tipi umani, che commettono attivamente una serie di peccati, in conseguenza del fatto che essi sono passivamente asserviti a un vizio particolare; si noti inoltre l'accurata *variatio* dei verbi impiegati, che non ha solo valenza stilistica ma anche un preciso significato morale, indicando le rispettive e specifiche azioni di ciascuno dei quattro vizi.

⁴⁶ *ibidem* p. 65, 11-18: *Et ut non multa prosequar, quae commemorare perlongum est, cum singulos homines constet ab his singulis impugnari, unus inter haec omnia morbus est, qui conditioni suae, non singillatim quosdam, sed congregatim cunctos addicit. Et cum cetera vitia particulatim sibi vindicent quos vicerint, hoc unum non nisi omnibus dominari contentum est. Id autem est inane laudis studium, quod Graeci cenodoxiam, Latini vanam gloriam vel iactantiam vocant. Quod quale sit malum et quomodo universos vulneret dicam.*

⁴⁷ Cassian., *inst.* 12, 3 p. 452, 1-26: *Nullum est igitur aliud vitium, quod ita omnes virtutes exhauriat cunctaque iustitia et sanctitate hominem spoliet ac denudet ut superbiae malum, tanquam generalis quidem ac pestifer morbus non unum membrum partemve eius debilitare contentus, sed solidum corpus letali corrumpit exitio et in virtutum iam fastigio conlocatos gravissima ruina deicere ac trucidare conatur. Omne namque vitium suis est terminis ac fine contentum, et licet contristet alias quoque virtutes, contra unam tamen principaliter tendit eamque specialiter opprimit et impugnat [...]. Haec vero cum infelicem possederit mentem, ut quidam saevissimus tyrannus sublimissima capta arce virtutum universam funditus civitatem diruit atque subvertit, excelsa quondam sanctitatis moenia vitiorum solo coaequans atque permiscens nullam deinceps imaginem libertatis animae sibi subditae superesse concedit, quantoque ceperit ditioem, tanto graviori servitutis iugo subditum universis virtutum facultatibus crudelissima depraedatione nudabit.*

De ira, dove si argomenta la superiorità di questa passione rispetto agli altri *vitia*⁴⁸.

Nel prosieguito del *Pro repellenda iactantia*, Martino rivela ancora accenti laici quando reinterpreta un tema ben radicato nella tradizione monastica sui vizi - la natura multiforme e molteplice della vanagloria⁴⁹- in senso più spiccatamente sociale, allestendo, cioè, una piccola galleria di tipi umani che ne sono vittime; il passo non ha riscontro in Cassiano⁵⁰ ma, ancora una volta, nel *De ira*⁵¹.

Gli effetti della distorsione laica cui Martino sottopone il suo *auctor* si riverberano anche sul secondo trattato della trilogia (*Item de superbia*), modificandone in un punto significativo l'assetto strutturale, che nel complesso appare invece coerente con la riflessione monastica sulla "radice" di tutti i vizi.

⁴⁸ Mart. Brac. *ira* 3: *Cetera vitia singulos quosque corripunt, ira autem interdum multos publice invasit: nam numquam populus universus simul fornicandi cupiditate succensus est nec in lucrum pecuniae spem suam tota simul civitas misit nec honoris ambitio gregatim cunctos, sed vitium singulos occupat. At vero in iram uno saepe agmine curritur catervatim.* (vd. Torre² 2005). Le puntuali corrispondenze con l'incipit del *Pro repellenda iactantia* (vd. n. 46) sono evidenziate tramite sottolineatura.

⁴⁹ Cfr. Cassian. *inst.* 11, 3 p. 428, 1-4 (la *iactantia* vi è definita *multiplex et multiformis ac varia*).

⁵⁰ *iact.* 2 p. 66, 28-45: *Hoc ergo reges, hoc iudices, hoc urbani, hoc rustici, hoc viri, hoc feminae, pueri, adulescentes, iuvenes et senes hoc ambiunt. Omnes laudari volunt, quamvis false laudentur. Nam pueri adulescentum sibi ingenium vindicant. Adulescentes iuvenum in se fortitudinem mentiuntur. Iuvenes senum sibi prudentiam adscribi desiderant. Senes, quia ulterius ire non possunt, redeunt in retro, gloriam sibi exigunt de transactis. Feminae, quamvis sexu non possunt, animo se tamen virilitatis extollunt. Rustici urbanos videri se gestiunt. Iudices hoc sibi quaerunt deferri quod regibus. Reges hoc se somniant posse quod Deus. Atque ita dum singuli se plus volunt videri quam sunt, gloriam laudis quae soli Deo veraciter debetur hostiliter depredantur.* La menzione delle vittime di *iactantia* si dispone secondo una *Ringkomposition* che si apre e si chiude, significativamente, con i *reges* e che, nel suo movimento circolare, pare riprodurre la smania, universalmente diffusa tra gli uomini, di occupare il posto immediatamente davanti al proprio nella scala sociale. Un'altra piccola galleria di tipi umani si ritrova anche verso la fine del trattato (*iact.* 5 p. 68, 96-109): in sequenza, vi compaiono l'erudito, il gran parlatore, il dotto, il benefattore, il soldato (*infra*, p. 295, n. 75).

⁵¹ Mart. Brac. *ira* 3: *Ira omnia ex optimo et iustissimo in contrarium mutat; quemcumque obtinuerit, nullius eum meminisse officii sinit. Da eam patri: inimicus est. Da filio: parricida est. Da matri: noverca est. Da civi: hostis est. Da regi: tyrannus est* (per la discussione in merito alla plausibile derivazione senecana del passo cfr. Torre 2003, pp. 117-118).

Il trattatello si apre nel nome di Davide, re e profeta, le cui virtù regali sono proposte all'imitazione del destinatario (c. 1); svolge poi un'accurata esegesi di due versetti di un salmo⁵², dove Davide invoca la protezione di Dio contro la superbia che può nascere dalla consapevolezza di possedere quelle stesse virtù (cc. 2-6); quindi, a conclusione della sezione esegetico-scritturale e in evidente simmetria rispetto all'*incipit* del *Pro repellenda iactantia*, introduce una *comparatio vitiorum*, da cui la superbia, sul piano rigorosamente teologico, esce vincitrice (c. 7).

Dal capitolo ottavo, tuttavia, l'orizzonte biblico e teologico che ha sin qui dominato la riflessione⁵³ si amplia in prospettiva sociale, perché Martino vi introduce il tema della superbia come vizio elitario, che non si accontenta di traviare i *viles* o i *populares*, ma punta specialmente a chi sta in alto, sia in senso spirituale (chi ha raggiunto la perfezione delle virtù) che in senso "carnale" (chi è al vertice della ricchezza o degli onori mondani)⁵⁴; questo duplice aspetto della superbia, come vizio dei santi e vizio dei potenti, non trova però uno sviluppo adeguatamente bilanciato, perché Martino si concentra quasi esclusivamente sui secondi (ai quali dedica il capitolo ottavo e parte del successivo), riservando ai santi solo pochi cenni, subito prima della chiusura del trattato⁵⁵.

L'originalità martiniana, rispetto alla tradizione dell'ottonario risalente a Cassiano, sta nel fatto che la sezione dedicata ai potenti di questo mondo, già di per sé innovativa, viene ritagliata all'interno

⁵² ps. 35, 12-13 (un testo già compreso nel ricco dossier di citazioni bibliche, allestito da Cassiano nel XII libro delle *Institutiones* dedicato appunto alla superbia).

⁵³ Ad eccezione dell'*incipit* "davidico" in cui, come s'è detto, ravviserei un'insistita allusione ai tratti topici della tradizione politica degli *specula* cristiani (*supra*, p. 279 n. 35).

⁵⁴ *superb.* 8 p. 72, 92-99: *Quamvis autem generaliter multis haec superbiae labes infesta sit, non plus tamen aliis metuenda est quam his qui aut spiritualiter ad perfectionem virtutum aut carnaliter ad divitiarum copiam et summos honorum titulos pervenerint. Tantum scilicet in illis maior efficitur, quantum et maior est qui superbit. Nec illa viles quoque aut populares subvertisse contenta est, sed et in illorum qui maximi sunt insidiis adsidet, quorum quantum altior gradus est tantum altior et ruina.*

⁵⁵ La chiusura del trattato è perfettamente simmetrica, per il contenuto (la filiazione dei vizi) e la ripresa *ad verbum* di un passo della quinta *collatio* di Cassiano, all'*incipit* del *Pro repellenda iactantia*.

del trattato seguendo la falsariga di una partizione strutturale che l'autore trovava proprio nella sua fonte, significativamente in apertura del libro dedicato alla superbia⁵⁶. Definendola un *vitium* tipico dei *fastigia* (da intendersi però non come altezze sociali, ma come *fastigia virtutum*), Cassiano annuncia che tratterà separatamente due generi di superbia, distinguendoli in base al grado di perfezione spirituale di coloro che ne sono vittima: c'è l'orgoglio che attacca gli "spirituali" (*spiritalis summosque*), cioè i monaci già arrivati alla sommità del percorso ascetico, e l'orgoglio che prende invece i "carnali" (*incipientes carnalesque*), cioè i principianti. Assai netta, quindi, appare la risemantizzazione laica del binomio *spiritaliter-carnaliter* nel testo martiniano; dove, tra l'altro, vige una prospettiva paritetica altrettanto decisa e non affatto scontata nella tradizione monastica: per Martino non ci sono due generi di orgoglio, ma una sola è la superbia, sia essa dei santi o dei re.

La polarità tra disciplina cristiana e destinazione laica si ripropone infine nel terzo trattato, relativamente al tema dell'adulazione.

Lo svolgimento di questo *locus* (che in Martino riceve uno spazio inusitato rispetto alla tradizione monastica sui vizi e le virtù), è chiaramente bipartito: da un lato, come esegesi di due versetti del salterio, iscritti sotto il nome di David e incentrati sull'immagine dell'"olio" del peccatore, quale simbolo dell'untuosa adulazione⁵⁷; dall'altro, come una catena di *sententiae*, precedenti la parte esegetica, che appartengono a tutt'altra tradizione e ricordano piuttosto,

⁵⁶ Cassian. *inst.* 12, 2-3 p. 450-452 *passim*: *Cuius duo sunt genera, unum hoc, quo diximus spiritalis summosque pulsari, aliud, quod etiam incipientes carnalesque complectitur. Et licet utrumque superbiae genus tam in Deum quam in homines noxia inflet elatio, tamen illud primum specialiter refertur ad Deum, secundum ad homines proprie pertinet [...]. Nunc de illo priore, quod praefati sumus perfectos praecipue temptari, propositum nobis est pauca disserere [...] superbiae malum [...] in virtutum iam fastigio conlocatos gravissima ruina deicere ac trucidare conatur.*

⁵⁷ *humil.* 3 p. 75 *passim*: *In omnibus ergo quibus adulationum nimietas etiam terminos hominis competentes excessit illud Davidicum recordaveris documentum in quo ille venena adulationum devitans ait: Corripiet me iustus in misericordia et arguet me, oleum vero peccatoris non impinguat caput meum (ps. 140, 5) Oleum namque peccatoris adulatio est, quae leni quadam et suavi unctione caput interioris hominis, quod est cor, quasi unguendo dinitidat [...] De talibus enim in alio Psalmo dicit: Mollierunt sermones suos super oleum et ipsi sunt iacula (ps. 54, 22).*

per l'andamento, i toni e i contenuti, i capitoletti parenetici della *Formula vitae honestae*.

Se, com'è ovvio, i tratti laici interessano soprattutto questo inserito a carattere sentenzioso, sulla cui origine dovremo tra poco interrogarci, non si deve tuttavia trascurare la parziale novità insita nell'interpretazione martiniana dei versetti biblici citati.

Basata sull'equivalenza tra l'olio del peccatore e l'adulazione nel suo aspetto di piaga sociale, tale esegesi non è comune nei pur numerosi contesti patristici in cui tali versetti ritornano. Così, anche quando l'olio del peccatore viene esplicitamente connesso con il termine *adulatio*, quest'ultima non è intesa in relazione ai potenti, ma possiede altri significati, religiosamente connotati: si tratta ora dell'allettamento ingannevole del peccatore, che cerca di traviare il prossimo; ora dell'inganno degli eresiarchi, che attirano gli uomini con la menzogna; ora delle lodi fasulle e perniciose dei cattivi maestri, in opposizione alla verità aspra ma salutare del rimprovero del giusto⁵⁸; o, ancora, della falsità dei nemici di Cristo (i farisei e Giuda)⁵⁹.

⁵⁸ Significati veicolati, in particolare, all'esegesi di *ps.* 140, 5 dove appunto l'olio del peccatore è esplicitamente contrapposto al rimprovero del giusto. Li ritroviamo, ad esempio, in Agostino (*e. g.: epist.* 33, 3 [Corp. Christ. 31 p. 121, 34 ss.]; *in psalm.* 140, 17 [Corp. Christ. 40 p. 2037-2038]; *c. Parm.* 2, 10, 22 [Corp. Vind. 51 p. 71, 14 ss.]; 3, 2, 4 [Corp. Vind. 51 p. 104, 7 ss.]; e, per limitarci ad autori vicini, cronologicamente e non solo, a Martino, anche in Cassiod. *in psalm.* 140, 5 (Corp. Christ. 98 p. 1264, 138 ss.) e in Caes. Arel. *serm.* 233, 7 (Corp. Christ. 104 p. 930): *et illud: corripiet me iustus in misericordia et increpabit me: oleum autem peccatoris, id est, adulatio assentatoris non impinguet caput meum*. A prescindere dal diverso significato conferito al termine, Martino potrebbe aver derivato proprio da questo luogo di Cesario l'identificazione tra l'*adulatio* e l'immagine dell'olio del peccatore del salmo 140: a un'influenza diretta, infatti, farebbe pensare un altro puntuale riscontro lessicale con il medesimo sermone (non a caso dedicato alla virtù dell'*humilitas*), cioè la designazione dell'umiltà come *antidotum* contro la superbia (*humil.* 1 p. 74, 10-12: *velut antidotum quoddam [...] bibendum est*; cfr. Caes. Arel. *serm.* 233, 4 [Corp. Christ. 104 p. 927]: *Si ergo volumus venenum superbiae fugire, antidotum humilitatis iugiter debemus haurire*).

⁵⁹ *e. g.* Cassiod. *in psalm.* 54, 22 (Corp. Christ. 97 p. 496, 369 ss.); Hil. *in psalm.* 54, 17 (Corp. Vind. 22 p. 159, 19 ss.); Ps. Aug., *c. Fulg.* 9 (Corp. Vind. 53 p. 296, 9-21): negli ultimi due testi si trova l'associazione, che è anche in Martino, tra *ps.* 54, 22 e *ps.* 140, 5. A quanto mi risulta, fa eccezione solo un passo di Cassiodoro, dove la connessione tra l'*adulatio* e l'olio del peccatore ha un significato meno connotato da un punto di vista religioso (*in psalm.* 49, 19

Ma, come si diceva, l'indubbia novità martiniana è rappresentata da quella catena di *sententiae* contro l'adulazione che si dipana nel capitolo secondo dell'*Exhortatio*, come naturale sviluppo del tema enunciato nello stesso *incipit* (l'umiltà, che è verità, funge da antidoto amaro ma salutare contro le dolci, ma velenose adulazioni degli uomini); e che viene per così dire anticipata da una simile, ma più breve sequenza gnomica sullo stesso tema nel *Pro repellenda iactantia*⁶⁰. Per entrambi questi passi, è ragionevole pensare a un'origine senecana: non solo in base alla constatazione che una delle *sententiae* presenti nel *Pro repellenda iactantia* deriva effettivamente da Seneca⁶¹, ma, più in generale, apprezzando la saggezza laica, venata di Stoicismo, e l'andamento stilistico di questi brani, e non dimenticando che Seneca costituisce la fonte di Martino sia nel *De ira* sia, come è assai probabile, nella *Formula vitae honestae*.

Sul senechismo dei tre trattati, sostenuto con eccesso di zelo verso la metà del secolo scorso, oggi si è giustamente più cauti⁶²; credo tuttavia opportuno scongiurare l'eccesso opposto, fondato sulla presunta incompatibilità tra l'eventuale influenza senecana e l'accertata, massiccia presenza di Cassiano e della Bibbia⁶³ nella trilogia martiniana: al contrario, è necessario ribadire che proprio la dialettica tra antico e nuovo, tra sapienza secolare e disciplina cristiana si rivela tratto saliente degli scritti morali di Martino di Braga⁶⁴.

[Corp. Christ. 97 p. 450, 396-406]: *Hoc multis modis debet intellegi; nam et qui falso laudat, dolum facit; et qui maligna consilia praestiterit, in eadem iniquitate uersatur; et qui male agendo bene loquitur, in hac prauitate foedatur; et quidquid postremo uerum ac simplex non fuerit, dolosis moribus applicatur. Aptissime autem positum est concinnauit, quia decipientium mos est sic falsa componere, ut aliquo lepore uerborum audientium auribus blandiantur; sicut in quinquagesimo quarto psalmo dicendum est: mollierunt sermones suos super oleum et ipsi sunt iacula).*

⁶⁰ Vd. p. 276 n. 26

⁶¹ *iact.* 3 p. 67, 57-59: *gaudium eius exultatio sequitur, exultationem vero tumor et nimia aestimatio sui*; cfr. Sen. *ira* 2, 21, 5 (Barlow 1950, p. 67 *in app.*).

⁶² Rimando alla puntuale disamina di Alberto 1993, pp. 52-65, il quale contesta, come generici o derivati da altre fonti, la maggior parte dei presunti paralleli senecani, di lingua e di pensiero, adottati da una studiosa americana, Mary Petronilla Francoeur, nella sua tesi dottorale presso l'Università del Michigan (1944).

⁶³ È un rischio al quale non si sottrae lo stesso Alberto 1993.

⁶⁴ Torre² 2005. Questo tratto era già stato perfettamente colto da un grande ammiratore contemporaneo del vescovo di Braga, Venanzio Fortunato, in un commosso omaggio epistolare a lui diretto (*car.* 5, 1, 7 p. 11 Reydellet).

Dopo questa *petitio principii*, vorrei evidenziare alcune corrispondenze tra Seneca e Martino relativamente al *locus de adulatione*⁶⁵: ad eccezione della *sententia* di cui si diceva, non si tratta di veri e propri luoghi paralleli, bensì di qualche consonanza tematica ed espressiva, non priva tuttavia di significato.

Martino	Seneca
<p>I <i>iact.</i> 3 p. 66, 55 – 67, 58: [scil. iactantia] Nec enim permittit hominem qualis sit a semetipso cognosci, quia dum laudibus alienis adgaudet, gaudium eius exultatio sequitur, exultationem vero tumor et nimia aestimatio sui.</p>	<p><i>ira</i> 2, 21, 5: gaudium enim exultatio, exultationem tumor et nimia aestimatio sui sequitur.</p>
<p>II <i>iact.</i> 3 p. 67, 58-62: Plus siquidem in se aestimat quam quod videt. Atque ita fit ut non tantum aliena adulatione simus miseri, sed et nostra, nam dum nullus de se sibi hoc quod verum est confitetur, gloriam suam ex aliena opinione suspendit, et cum dicitur beatus, magnificus, potens, non quia ita est de se, sed quia ita dicitur credit.</p>	<p>cfr. <i>tranq.</i> 1, 1, 15-16: [...] et plus fortasse sit quam quod ipse pervideo. Puto multos potuisse ad sapientiam pervenire, nisi putassent se pervenisse, nisi quaedam in se dissimulassent, quaedam operis oculis transilissent. Non est enim quod magis aliena <nos> iudices adulatione perire quam nostra. Quis sibi verum dicere ausus est? Quis non inter laudantium blandientiumque positus greges plurimum tamen sibi ipse adsentatus est?</p>
<p>III <i>superb.</i> 3 p. 70, 29-33 : Cum semel adsentationibus consenserit homo quod magnus sit, necesse est ut hoc sibi et ipse consentiat. Quam miseriem illud quod est peius adsequitur, quia, quidquid apud se, etiam proprio testimonio roboravit, quamvis falsum sit, nulla id eum umquam poterit extorquere suasio.</p>	<p>cfr. <i>tranq.</i> 1, 1, 16: Quis non inter laudantium blandientiumque positus greges plurimum tamen sibi ipse adsentatus est?</p> <p>cfr. <i>ep.</i> 59, 11: Illud praecipue inpendit quod cito nobis placemus; si invenimus qui nos bonos viros dicat, qui prudentes, qui sanctos, agnoscimus. Non sumus modica laude contenti: quidquid in nos adulatio sine pudore congescit tamquam debitum prendimus. Optimos nos esse sapientissimos adfirmantibus adsimulamur, cum sciamus illos saepe multa mentiri; adeoque indulgemus nobis ut laudari velimus in id cui contraria cum maxime facimus</p>

⁶⁵ Tra i passi citati, riprendo anche qualche spunto già presente nell'apparato di Barlow 1950 e nei *loci* paralleli di M. P. Francoeur (elencati in Alberto 1993, pp. 52-57), ma non adeguatamente sviluppato. Il tema dell'*adulatio* in Seneca ricorre anche in molti altri luoghi per i quali non sussistono corrispondenze con Martino (per tutti, citiamo almeno *nat.* 4a *prae*f. 1-22: cfr. Berno 2003, pp. 111-144).

<p>IV <i>humil.</i> 1 p. 74, 8-9: nemini verius debere aliquid dici quam ei qui praesidet multis.</p> <p><i>humil.</i> 2 p. 74, 22 - 75, 27: Adulanti siquidem adgaudere regium vitium est; adulari vero servile est. Sed quamvis adulanti adgaudere regium sit, tamen vitium est vernaculum hoc, et quasi proprium munus est, †<i>gregiae</i>† verba potentium subsequi, et ex illorum voluntatibus proprium formare sermonem. Nam si quid forte laudaverint et id non libenter audiri prospexerint, continuo accusant quae paulo ante laudaverant. Si quid vero vituperaverint, id iterum, si ita patrono visum fuerit, laudant.</p> <p><i>humil.</i> 4 p. 77, 80-84: [...] ad te quicumque prior es aliis, qui etsi non recipias, tamen omnes haec ingerunt, omnes blandiuntur, omnes extollunt, nemo ex illis offerens quod ita dulce sit ut tamen a periculo longe sit. Nec enim miror hoc omnibus esse in promptu, quia laudare potentem, sicut nec labor, ita nec timor est.</p>	<p>cfr. <i>ben.</i> 6, 30, 3-5: [...] monstrabo tibi, cuius rei inopia laborent magna fastigia, quid omnia possidentibus desit: scilicet ille, qui verum dicat et hominem inter mentientes stupentem ipsaque consuetudine pro rectis blanda audiendi ad ignorantiam veri perductum vindicet a consensu contentuque falsorum. Non vides, quemadmodum illos in praeceps agat extincta libertas et fides in obsequium servile submissa? Dum nemo ex animi sui sententia suadet dissuadetque, sed adulandi certamen est et unum amicorum omnium officium, una contentio, quis blandissime fallat, ignorare vires suas [...]</p>
<p>V <i>humil.</i> 2 p. 75, 27-30: Atque ita inter hos tales adulati animus fertur, tamquam navis inter varios aurarum flatus, quia non habet quo exeat, fluctuatur. Inter hos ergo quorum uberrimus quaestus, hic maxime est, desideriis vivere alienis. Animum tuum summa discretionis mensura constringe [...]</p>	<p>cfr. <i>tranq.</i> 1, 16-17: [...] inter laudantium blandientiumque positus greges [...] si quod habes remedium quo hanc fluctuationem meam sisas</p> <p>cfr. <i>tranq.</i> 15, 6: adeo penitus hoc se malum fixit, ex aliena opinione pendere cfr. <i>ot.</i> 1, 3: fluctuamur aliudque ex alio comprehendimus [...] Pendemus enim toti ex alienis iudiciis cfr. <i>brev. vit.</i> 2, 1: alienis iudiciis suspensa semper ambitio. cfr. <i>Helv.</i> 12, 1: nescio an eo laetiores sint quo animus illorum in pauciora dstringitur</p>
<p>VI <i>humil.</i> 1 p. 74, 18-20: Utilia ergo potius quam obsequentia verba recipies, recta magis quam affabilia et iucunda captabis.</p> <p>cfr. <i>form. vit.</i> 4 p. 243, 23-25: <i>Sermones utiles magis quam facetos ama, rectos potius quam obsecundantes.</i></p>	<p>cfr. <i>ben.</i> 6, 33, 1: Sed ut me ad propositum reducam, vides, quam facile sit gratiam referre felicibus et in summo humanarum opum positis. Dic illis, non quod volunt audire, sed quod audisse semper volent; plenas aures adulationibus aliquando vera vox intret; da consilium utile.</p>

<p>VII <i>humil.</i> 2 p. 74, 14-17: Non enim in alia re tanta vigilantiae industria adhibenda est, quantum in illis sermonibus repellendis, qui rigiditatem animi quadam simulationum delectatione subnervant, qui promerendae gratiae aditus non laborum merito, sed adsentationum rimantur acumine.</p> <p>cfr. <i>form. vit.</i> 4 p. 244, 38-42: <i>Difficillimum continentiae opus est adsentationes adulantium repellere, quorum sermones animum quadam voluptate resolvunt. Nullius per adsentationem amicitiam merearis nec hunc promerendi ad te aditum aliis pandas.</i></p>	<p>cfr. <i>epist.</i> 123, 8-10 <i>passim</i>: Horum omnium sermo vitandus est: hi sunt qui vitia tradunt et alio aliunde transferunt. Horum sermo multum nocet [...] Quemadmodum qui audierunt synphoniam ferunt secum in auribus modulationem illam ac dulcedinem cantuum, quae cogitationes impedit nec ad seria patitur intendi, sic adulatorum et prava laudantium sermo diutius haeret quam auditur. [...] Hae voces non aliter fugiendae sunt quam illae quas Ulixes nisi alligatus praetervehi noluit.</p>
---	---

Come si evidenzia dalla tabella, le analogie più consistenti si registrano con gli ultimi due paragrafi del discorso di Sereno, all'inizio del *De tranquillitate animi*⁶⁶, e riguardano, in particolare, le perverse conseguenze che l'adulazione produce nelle sue vittime: una pericolosa autoadulazione⁶⁷, l'incapacità di conoscere se stessi e il proprio vero valore (vd. tabella, II), la dipendenza dalle (false) opinioni che gli altri hanno o dicono di avere di noi (vd. tabella, II-III), la negazione dell'autarchia morale e, quindi, dell'eutimia e dell'equilibrio spirituale (vd. tabella, V)⁶⁸. Da notare, poi, nell'*Exhortatio*, il riscontro con il tema senecano del potente, ricco di adulatori ma povero di verità, espresso in particolare nel *De beneficiis* (vd. tabella, IV-VI)⁶⁹.

⁶⁶ *tranq.* 1, 15-17: vd. tabella, II; III; V.

⁶⁷ Dinamica ben evidenziata, sia in Seneca che nel *Pro repellenda iactantia* (vd. tabella, II) dall'opposizione *aliena/nostra* (*adulatione perire*), a sua volta giocata sull'effetto straniante dell'aggettivo possessivo riferito a un termine come *adulatio*, che dovrebbe invece designare un'azione compiuta esclusivamente da altri.

⁶⁸ Notiamo, sia in Martino che in Seneca, il ricorso alla metafora della *fluctuatio* per significare l'effetto anti-eutimico dell'*adulatio*; e, nuovamente, all'aggettivo *alienus*, per esprimere la negazione dell'autarchia morale (vd. tabella, V).

⁶⁹ In particolare, sia Martino che Seneca insistono sul gran concorso di adulatori menzogneri, e sui loro repentini cambi di opinione (*laudare/accusare* in Martino; *suadere/dissuadere* in Seneca), dovuti al fatto che essi non parlano per propria convinzione (in Seneca) ma conformandosi ai voleri del potente (in Martino): vd. tabella, IV.

Infine, nell'allusione martiniana ai *sermones* degli adulatori, che snervano l'animo con una specie di ingannevole *delectatio*, si potrebbe scorgere non soltanto un (sicuro) parallelo con la *Formula*, ma anche una (probabile) reminiscenza del paragone senecano tra i discorsi degli adulatori e il canto allettante, ma ingannevole delle Sirene (vd. tabella, VII).

In conclusione, pur se in scala ridotta, nella trilogia si verifica una situazione analoga a quella notata un secolo fa per la *Formula vitae honestae* e tutt'oggi largamente condivisa dagli studiosi: un diffuso "senechismo", alimentato da una serie di riecheggiamenti di passi dalle opere conservate di Seneca, non abbastanza puntuali da permettere di individuare tra quelle la fonte di Martino (a differenza di quanto accade per l'epitome del *De ira*), ma, almeno per la *Formula*, ritenuti sufficienti per ipotizzare la dipendenza da uno scritto perduto⁷⁰.

Nella trilogia, i "senechismi" si concentrano particolarmente in alcune sezioni dedicate al tema specifico dell'adulazione, che per la sua laicità segna uno stacco deciso dalla tradizione monastica di riferimento, cui pure le tre opere guardano; e che, viceversa, le av-

⁷⁰ L'ipotesi, com'è noto, risale a Bickel 1905, il quale, pur senza individuare citazioni senecane vere e proprie, elencò una serie nutrita di raffronti stilistici e concettuali tra la *Formula vitae honestae* e l'opera di Seneca nel suo complesso (ad eccezione delle tragedie e delle *Naturales Quaestiones*). Non tutti questi raffronti, a mio parere, sono pertinenti: se infatti si verificano a uno a uno i rimandi solo elencati, ma non esplicitati da Bickel, il quadro si ridimensiona sensibilmente (non raramente, dietro a un titolo e a un numero, scopriamo coincidenze lessicali non significative); in ogni caso, tale ridimensionamento sul piano quantitativo, non impedisce di ritenere ancora valido l'impianto generale di quell'ipotesi, che ha avuto grande seguito nel panorama degli studi martiniani e senecani: che la *Formula*, cioè, sia effettivamente pervasa da un diffuso senechismo; e che pertanto in essa vadano rintracciati passi di un'opera perduta di Seneca. Bickel identificava quest'ultima con il *De officiis* (di cui conosciamo il titolo e due sole parole per tradizione indiretta), partendo dal rapporto stabilito da Martino all'inizio del trattato (*form. vit.* 1a p. 237, 1-5) tra virtù cardinali e doveri "medi" (*officia* in latino): tale rapporto, a sua volta, era stato oggetto di una celebre disamina nel *De officiis* ciceroniano, ed era stato riproposto, in ambito cristiano, da Ambrogio nel suo *De officiis*. Credo tuttavia - ma è solo un'ipotesi che spero prossimamente di sviluppare - che meriti più considerazione una vecchia idea di Roszbach (1888) secondo cui la *Formula* sarebbe debitrice non al *De officiis* ma al protrettico di Seneca, quelle *Exhortationes* di cui Lattanzio ci conserva qualche frammento.

vicina senz'altro alla *Formula vitae honestae*: qui il medesimo *locus* è ben attestato, iscrivendosi nella trattazione sia della *prudentia* sia della *continentia*⁷¹; e presenta due riscontri puntuali con l'*Exhortatio humilitatis* (vd. tabella, VI, VII).

Tanto basta, credo, per ipotizzare anche nella trilogia di Martino la presenza della medesima opera perduta di Seneca, che costituirebbe la fonte unica del trattato sulle quattro virtù dedicato al re Mirone.

Resterebbe ora da compiere l'ultimo passo, senz'altro il più rischioso: affermare che il *Pro repellenda iactantia*, il *De superbia* e l'*Exhortatio humilitatis* non rappresentino soltanto l'ideale *pendant* dello *speculum* senecano, offerto dal vescovo Martino alla corte sveva e al suo re, ma ne costituiscano anche il prosieguo materiale, e debbano perciò considerarsi un unico trattato insieme alla *Formula vitae honestae*.

I dati della tradizione manoscritta non si prestano a un'interpretazione univoca: se nei pochissimi testimoni la trilogia è separata dalla *Formula*, tuttavia è certo che nel manoscritto (perduto) alla base dell'*editio princeps* di Tamayo de Salazar (1652), i tre scritti la seguivano immediatamente; inoltre, postulare l'unità di questi con la *Formula* permetterebbe di spiegare l'anomala assenza di lettera prefatoria all'inizio del *Pro repellenda iactantia* senza ricorrere all'ipotesi più dispendiosa di una perdita materiale⁷².

Considerato il quadro estremamente incerto, mi limiterò a suggerire qualche argomento dal punto di vista contenutistico, senza pretendere di arrivare a conclusioni certe.

⁷¹ Per il tema dell'adulazione nella *Formula* cfr. 2 p. 238, 16 ss; p. 239, 31 ss; 4 p. 244, 35 ss.

⁷² Ipotesi sostenuta da C. P. Caspari nell'introduzione alla sua edizione del *De correctione rusticorum* (1883): Barlow 1950, p. 52. A complicare ulteriormente il quadro, si tenga presente che la stessa *Formula* conobbe una grande fortuna separatamente dal resto del *corpus* martiniano: come aveva già ben compreso Petrarca (*rer. sen.* 2, 4), infatti, senza la dedica al re Mirone e in forma più o meno scorciata, essa entrò in circolo presso un vasto pubblico quale trattato sulle quattro virtù cardinali; sappiamo inoltre che, sempre in forma abbreviata e unita a una silloge di sentenze tratte prevalentemente dalle *Epistulae ad Lucilium*, il trattato di Martino "generò" un altro scritto senecano pseudoepigrafo, intitolato *De copia verborum*.

Ad esempio, è opportuno evidenziare la contiguità e la complementarietà tra il tema delle quattro virtù, e la trattazione della vanagloria, che è oggetto della prima opera della trilogia: non si tratta soltanto della generica contrapposizione tra virtù cardinali e vizio capitale⁷³ ma, più specificamente, della scelta di quel vizio che si alimenta dell'esercizio stesso delle virtù e ne rappresenta una pericolosa contraffazione.

Così, dopo aver raccomandato nella seconda parte della *Formula* l'esercizio moderato di *prudentia*, *continentia*, *magnanimitas* e *iustitia*, onde evitare di cadere, per eccesso o per difetto, nei vizi loro corrispondenti, nel *Pro repellenda iactantia* Martino prosegue sulla stessa linea tematica, là sviluppata, riguardante la necessità di smascherare le false virtù: tali sono, appunto, le *virtutes* ricercate e praticate per *iactantia*⁷⁴; inoltre, nel tracciare il quadro di alcune categorie di vanagloriosi, Martino ripercorre almeno in parte la falsariga delle virtù cardinali⁷⁵; infine, al termine del trattato, in una sorta di *Ringkomposition* egli oppone all'immagine dell'animo ornato dalle quattro virtù cardinali, con cui si apriva la *Formula vitae honestae*, il ritratto del nudo schiavo di quella *avara domina* che è la *iactantia*⁷⁶.

⁷³ La stessa forma *brevior* dell'ottonario, limitata a quattro *vitia*, con cui si apre il *Pro repellenda iactantia*, sembra dettata dal rispetto di una simmetria numerica con le quattro virtù della *Formula*.

⁷⁴ *iact.* 3 p. 66, 49 ss.: *Omnes enim ad gloriam, nec tamen una via, concurrunt. Alii enim de acceptis honoribus laudari cupiunt, alii de reiectis. Quidam vero clavis, quidam panno vilissimo gloriantur. Alius quia deliciose vivit placere vult, alius quia parce. Postremo alter vitiis, alter virtutibus [...] Et ideo difficillima est huius iactantiae curatio, quia non vitiis tantum sed etiam virtutibus se inmiscet.*

⁷⁵ In sequenza, Martino allude alla *prudentia* (la ridicola *praemeditatio* delle lodi e dei riconoscimenti, che il vanaglorioso pregusta di ricevere prima ancora di agire, sembra la caricatura della ben più seria *praemeditatio futurorum* del prudente: cfr. *iact.* 5 p. 68, 93-103 vs *form. vit.* 2 p. 240, 37-41); alla *iustitia*, nell'aspetto della liberalità e della beneficenza (il vanaglorioso è benefico o liberale solo per farsi ammirare: cfr. *iact.* 5 p. 68, 104-106); e alla *magnanimitas* (la vanagloria genera audacia e temerarietà, non vera *fortitudo animi*: cfr. *iact.* 5 p. 68, 106-109 vs *form.* 3 p. 241, 10-11; 7 p. 248, 1-9).

⁷⁶ *form. vit.* 1a p. 237, 1-6: *Quattuor virtutum species multorum sapientum sententiis definitae sunt quibus humanus animus comptus ad honestatem vitae possit accedere [...] Singulae igitur his officiis quae subter adnexa sunt honestam ac bene moratum virum efficiunt; iact.* 7 p. 69, 117-120: *[...] ut nisi quis illam [scil. iactantiam] in omni opere suo circumspice praevideat, nihil Deo ex omni opere eius, nihil proximo, nihil denique eidem ipsi proficiat, sed velut infelix mancipium sub avara domina, quantumvis laboraverit, tamen semper est nudum.*

Recuperando in tal modo l'omogeneità tematica tra la *Formula* e il *Pro repellenda iactantia*, si attenua sensibilmente anche l'ostacolo più grave all'ipotesi di una contiguità materiale fra il trattato sulle quattro virtù e la trilogia: la palese contraddizione, cioè, tra l'insegnamento cristiano qui impartito, e il proposito là dichiarato di insegnare, *anche* senza il ricorso alle Sacre Scritture, quelle virtù che possono essere praticate dai laici vivendo in maniera retta e onesta, e che si distinguono nettamente dai traguardi riservati a pochi ed eletti adoratori di Dio⁷⁷.

Effettivamente, Martino non viene mai meno alla promessa iniziale: perché, anche in quella che sarebbe la sezione cristiana del suo *speculum*, pur rifacendosi alla tradizione monastica dell'ottonario dei vizi, egli non tratta di vizi e virtù caratterizzanti un percorso ascetico, riservato ai *deicolae*, ma più semplicemente, e coerentemente con la seconda parte della *Formula*, individua nella *iactantia* e nella *superbia* due rischi connessi, rispettivamente, con l'esercizio delle virtù e con lo *status* sociale elevato; e loda una virtù quale l'*humilitas* che, nel suo porsi come fondante della vita cristiana, si caratterizza appunto per la sua universalità.

D'altra parte, la progressiva cristianizzazione degli argomenti e il ricorso crescente ai *testimonia* scritturali, si iscriverebbero nella dialettica, già illustrata, del doppio destinatario, che caratterizza sia la *Formula vitae honestae* sia la trilogia, ma con movimento opposto e speculare: nella prima parte dello *speculum*, incentrato sulle virtù cardinali e sulle *sententiae* laiche, il destinatario risulta essere la corte nel suo insieme, stretta intorno a Mirone; nella seconda parte, come in un crescendo, il re tende a stagliarsi, rispetto alla pur sempre presente corona dei suoi *adstantes*, come destinatario privilegiato di un ammaestramento più solenne e più alto da un punto di vista spirituale.

Ma, come si è detto, il passo è forse eccessivamente rischioso; ed è pertanto assai più prudente sospendere il giudizio in merito

⁷⁷ *form. vit.* 1 p. 237, 19-22: [scil. *libellus*] *non illa ardua et perfecta quae a paucis et egregiis deicolis patrantur instituit, sed ea magis commonet quae et sine divinarum scripturarum praeceptis naturali tantum humanae intelligentiae lege etiam a laicis recte honesteque viventibus, valeant adimpleri.* E' importante rimarcare la presenza della congiunzione *et*: pur non escludendo a priori il ricorso ai *testimonia* scritturali, Martino ammette come legittimi e sufficienti per un primo livello di istruzione *anche* i precetti della tradizione filosofica.

all'assetto testuale della trilogia morale martiniana in relazione al trattato sulle quattro virtù.

Non è però azzardato sostenere che i tre scritti, lungi dall'essere una *collatio* destinata a una comunità di monaci, rappresentino uno *speculum* per la corte sveva e il suo re, magari offerto loro in occasione di quel grande concilio della Chiesa galiziana, noto come *Bracarense II*, che fu convocato nel 572 dal metropolita di Braga e presieduto dal re Mirone: del resto, le più importanti fatiche letterarie del vescovo Martino, dalla *Formula* al *De ira*, dai *Capitula* agli atti conciliari, fino al *De correctione rusticorum*, si produssero proprio a margine di tale concilio.

In conclusione, ritengo che l'operazione culturale e pastorale, svolta da Martino nei confronti della casa regnante e dell'intera corte sveva, sia complessa e articolata e, sul piano letterario, si traduca non solo nella *Formula* ma anche nel *Pro repellenda iactantia*, nel *De superbia*, nell'*Exhortatio*; per chiosarne il significato, prenderei a prestito qualche passaggio - e mi si perdoni l'ὑστερον πρότερον - delle pagine dedicate da Marc Reydellet alla lezione isidoriana sui rischi del potere⁷⁸. Notando dunque come Isidoro inserisca le sue considerazioni sulla regalità nel terzo libro delle *Sententiae*, in cui tratta dei doveri di ciascuno secondo il proprio stato (vescovi, monaci, laici e, appunto, sovrani), lo studioso sottolinea che il vescovo di Siviglia svolse la sua opera di pastore indirizzandosi non solo al sovrano regnante ma anche, realisticamente, a tutti coloro che all'interno della corte visigotica avevano o avrebbero avuto funzioni di potere, per metterli in guardia dai rischi di quest'ultimo: "L'exercice du pouvoir accapare l'âme; les soucis la rendent plus vulnérable aux vices [...] En soi le pouvoir est bon: il est un don de Dieu. Mais comme tous les biens, il peut être perverti par l'homme [...] Il s'agit, d'un bout a l'autre du chapitre, de mettre en relief les risques du pouvoir. En premier lieu il détourne l'âme d'elle-meme; en second lieu, il engendre la perdition par l'orgueil [...] Cela revient à dire qu'il ne faut accepter le pouvoir que lorsqu'on est maître de soi [...] La science politique consistera moins à inspirer au roi de

⁷⁸ Reydellet 1981, pp. 573-597 *passim*. Anche per questa via si riconferma quel ruolo di precursore, svolto da Martino nei confronti di Isidoro, sul quale da tempo hanno richiamato l'attenzione gli studiosi più avvertiti, come J. Fontaine e lo stesso Reydellet (cfr. Fontaine 1983², pp. 9; 700; 864; 879 n. 3; Reydellet 1981, pp. 548; 586).

bonnes méthodes de gouvernement qu'à le mettre en garde contre les dangers de sa fonction". Come Isidoro, già Martino, nel *Pro repellenda iactantia*, nel *De superbia* e nell'*Exhortatio humilitatis*, fu "le pasteur soucieux d'éviter le feu éternel à ces mêmes rois"; e se, ancor più radicalmente che in Isidoro, nella sua trilogia il vescovo di Braga non fa mai parola dell'arte del buon governo, la cosa non deve scandalizzare più di tanto: l'altro e più celebre *speculum*, la *Formula*, ci aveva già abituato alla strana (ma, in fondo, già platonica) scelta di insegnare ai re l'arte di vivere *recte et honeste* prima e più che i segreti del potere.

BIBLIOGRAFIA

- ALBERTO F. P., *O De ira de Martinho de Braga* (Mediaevalia. Textos e estudos, 4), Porto 1993.
- BARDENHEWER O., *Geschichte der Altkirchlichen Literatur*, V, Darmstadt 1932.
- BARLOW C.W. (ed.), *Martini Bracarensis Opera omnia*, New Haven 1950.
- BERNO Francesca Romana, *Lo specchio, il vizio e la virtù. Studio sulle Naturales Quaestiones di Seneca*, Bologna 2003.
- CASAGRANDE Carla - VECCHIO Silvana, *I sette vizi capitali. Storia dei peccati nel Medioevo*, Torino 2000.
- CASPARI C.P. (ed.), *Martin von Bracara's Schrift De Correctione rusticorum*, Christiania 1883.
- CODOÑER MERINO Carmen, *La literatura*, in *Historia de España de Menéndez Pidal. España Visigoda. La monarquía, la cultura, las artes*, cur. J. M. Perez Prendes, 3. 2, Madrid 1991, pp. 209-267.
- CONSOLINO Franca Ela, *L'optimus princeps secondo S. Ambrogio: virtù imperatorie e virtù cristiane nelle orazioni funebri per Valentiniano e Teodosio*, «Rivista Storica Italiana» 96.3 (1984), pp. 1025-1045.
- EBERT A., *Allgemeine Geschichte der Literatur des Mittelalters im Abendlande*, I, Leipzig 1889.
- FERREIRO A., *The Missionary Labors of St. Martin of Braga in 6th Century Galicia*, «Studia monastica» 23.1 (1981), pp. 11-26.
- FONTAINE J., *Conversion et culture chez les Wisigoths d'Espagne*, in *La conversione al cristianesimo nell'Europa dell'alto medioevo. Settimane di studio del centro italiano di studi sull'alto medioevo, XIV (14-19 aprile 1966)*, Spoleto 1967, pp. 87-147.
- FONTAINE J., *Fins et moyens de l'enseignement ecclésiastique dans l'Espagne wisigothique*, in *La scuola nell'occidente latino dell'alto medioevo. Settimane di studio del centro italiano di studi sull'alto medioevo, XIX (15-21 aprile 1971)*, 1, Spoleto 1972, pp. 145-202.
- FONTAINE J., *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique*, Paris 1983².
- MALTESE E.V., *L'imperatore cristiano nella prima letteratura bizantina: sullo speculum di Agapeto*, in E. Dal Covolo - R. Uglione (a cura di), *Cristianesimo e istituzioni politiche. Da Costantino a Giustiniano*, Roma 1997, pp. 157-169.
- MALTESE E.V., *Da Platone ai Turchi: la forza dei classici nel pensiero politico di Bisanzio*, in *Intellettuali e potere nel mondo antico. Atti del*

- Convegno Nazionale di Studi (Torino 22-23-24 aprile 2002)*, Alessandria 2003, pp. 325-338.
- MANITIUS M., *Geschichte Lateinischen Literatur des Mittelalters*, I. Von Justinian bis zur Mitte des Zehnten Jahrhunderts, München 1911.
- REYDELLET M., *La royauté dans la littérature latine de Sidoine Apollinaire à Isidore de Séville*, Roma 1981.
- REYDELLET M., *La Bible miroir des princes du IV^e au VII^e siècle*, in J. Fontaine - Ch. Petri (a cura di), *Le monde latin antique et la Bible*, Paris 1985.
- REYDELLET M. (ed.), Venance Fortunat, *Poèmes*, II, Paris 1998.
- RIEDINGER R. (ed.), Agapetos Diakonos, *Der Fürstenspiegel für Kaiser Iustinianos*, Αθήναι 1995.
- ROSSBACH O., *De Senecae philosophi librorum recensione et emendatione*, Bresl. Philol. Abhandl., II, 3, Vratislavial 1888 (rist. Hildesheim 1969).
- ROTA Simona (ed.), Magno Felice Ennodio, *Panegirico del clementissimo re Teoderico (opusc. 1)*, Roma 2002.
- TORRE Chiara, *Martino di Braga, De ira: un testimone indiretto per il De ira di Seneca*, «Acme» 56. 3 (2003), pp. 103-166.
- TORRE¹ Chiara, *Le quattro virtù del principe: Martino di Braga, Formula vitae honestae, relazione tenuta al Convegno Internazionale L'éducation au gouvernement et à la vie. La tradition des «règles de vie» de l'Antiquité au Moyen-Age (Pisa, Scuola Normale Superiore 18-19 marzo 2005)*, atti in corso di stampa.
- TORRE² Chiara, *Nuovo e antico in un'epitome senecana del VI secolo: Martino di Braga, De ira*, «Acme» 58.3 (2005).