

See discussions, stats, and author profiles for this publication at: <https://www.researchgate.net/publication/338066290>

Monaco/Martire. Le figure retoriche di un nuovo paradigma.

Article · June 2018

CITATION

1

READS

104

1 author:



[Pozzo Alessandra](#)

CNRS-PSL-UMR 8584

9 PUBLICATIONS 4 CITATIONS

SEE PROFILE

Monaco/Martire. Le figure retoriche di un nuovo paradigma.

Alessandra Pozzo

► To cite this version:

Alessandra Pozzo. Monaco/Martire. Le figure retoriche di un nuovo paradigma.. Lexia - Rivista di semiotica, Aracne, 2018. hal-02403714

HAL Id: hal-02403714

<https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-02403714>

Submitted on 17 Dec 2019

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Abstract

When paradigm shifts are imposed in the transition phases from one historical period to the next one, a process of redefinition of reality through new rhetorical figures is inevitable. The reformulation of the constitutive elements of the Christian religious experience at the end of the persecutions of the first centuries also involved a selection of new lifestyles inspired by the most accredited models of sanctity of the time. Christian monasticism arises in this tormented period. Precisely because of the appearance of martyrdom, since the origins of Christianity, as the most perfect way to follow Christ, at the cessation of persecutions (when there were no more “opportunities” to experience such a model of holiness), certain postures particularly suited to express the personal sacrifice have been identified as “substitutions” of martyrdom. The analogy between the blood of the martyrs and the life of the monks gave rise to the “chromatic” variations of the theme of martyrdom, declined with specific appellations and aimed at distinguishing the specifics of the different ones — even if similar — occasions to immolate one's life. The type of bloodless sacrifice that involves the monastic option was later renamed “white martyrdom”, in opposition to the “red martyrdom” which instead involves the shedding of blood. The accent placed on the deprivation of food, sleep and body care typical of ancient Celtic monasticism is probably at the origin of the appellation of a third type of martyrdom the “green / blue / grey” one.

Keywords: monasticism, martyrdom, white martyrdom, red martyrdom, blue/green/grey martyrdom.

1. Osservazioni preliminari.

Quando dei cambiamenti di paradigma si impongono nelle fasi di transizione da un periodo storico a quello successivo, un processo di ridefinizione della realtà attraverso delle nuove figure retoriche risulta inevitabile. La riformulazione degli elementi costitutivi dell'esperienza religiosa cristiana alla fine delle persecuzioni dei primi secoli comportò anche una selezione di nuovi stili di vita ispirati dai modelli di santità più accreditati dell'epoca. Il monachesimo cristiano sorge in questo periodo tormentato. Un'ipotesi sull'origine di questo fenomeno si focalizza sul periodo in cui imperversò la persecuzione di Decio, tra il 249 e il 251 d. C., finalizzata all'annientamento radicale del cristianesimo. Molti cristiani furono costretti ad abbandonare i centri abitati ed alcuni cercarono rifugio nella solitudine del deserto, come testimoniarono l'*Historia Ecclesiastica* di Eusebio di Cesarea¹ e più tardi Girolamo² nella biografia di Paolo di Tebe. Nell'*Historia Ecclesiastica* si parla di una grande folla di credenti che in questa occasione fuggì nei deserti e sulle montagne. Probabilmente questo esodo verso terre inospitali non è stato solo ispirato da intenti ascetici ma anche dalla paura di perdere la vita. Infatti, coloro che non hanno fatto in tempo o che non hanno voluto fuggire o che non hanno rinnegato la fede cristiana compiendo atti di adorazione verso i dei pagani - i *lapsi* -, hanno subito il martirio.

2. Figure del martirio spirituale.

Il martirio è apparso fin dalle origini del cristianesimo come il modo più perfetto per seguire Cristo. Clemente di Alessandria³ si esprime in questi termini quando parla del martirio dell'anima: qualunque sia il mezzo con cui la si separa dal corpo, essa versa la fede, come fosse sangue, nel corso di tutta una vita e, in modo particolare, alla dipartita. Clemente introduce poi il concetto di *Γνωστικὸν μαρτύριον* che si potrebbe tradurre con “martirio di testimonianza” tenuto conto del fatto che *Γνωστήρ, ἦρος, ὁ* significa mallevadore, testimone o garante. Questa formulazione fonda l'articolazione tra testimonianza resa, nell'ottica del martirio incruento, ed effusione del sangue, tipica del martirio violento. Secondo Clemente l'essenza del martirio non è rappresentata dal sacrificio della vita per affermare la propria fede, ma dall'atto d'amore perfetto che esso

¹ Sources Chrétiennes n. 41, Gustave Baudry ed., Paris, 1955, p. 151.

² Hieronymus, *Vita Sancti Pauli*, PL, Migne ed., 23, 17-30.

³ *Stromates*, VI, 15, 3-4, Sources Chrétiennes n. 463, tr. Claude Mondésert, p. 81-82.

implica. La testimonianza di una vita esemplare risulta quindi equivalente al martirio. Questa pratica è alla portata di tutti: il martirio di testimonianza si persegue attraverso l'elevatezza della propria esistenza quotidiana (Augé 2015:11). Considerati gli eccessi che un desiderio smodato del martirio violento ha provocato nell'immaginario cristiano dei primi secoli, lo spostamento di focalizzazione rispetto al suo carattere cruento in favore di altre proprietà attribuisce all'argomentazione di Clemente d'Alessandria un carattere particolarmente equilibrato.

Origene⁴ definisce il martirio come un modo di agire in cui ci si separa da tutto ciò che è terrestre. In questo modo il martire dà molto più della vita in favore della verità. Infatti, non si subisce il martirio solo durante le persecuzioni e davanti al giudice nei tribunali, ma anche in tempo di pace: in assenza del supplizio cruento, è possibile imporsi personalmente un martirio ascetico quotidiano.

Si inserisce in questa prospettiva il ritratto del fondatore del monachesimo cristiano tracciato da Atanasio di Alessandria nella *Vita Antonii*⁵. Durante l'ultima grande persecuzione operata dall'imperatore Massimino Daia nel 311, Antonio, che già si era ritirato nella solitudine ed aveva scelto una vita di privazioni, si dirige verso Alessandria d'Egitto per sostenere i cristiani perseguitati ed eventualmente essere lui stesso "chiamato" al martirio. Ciò non avviene, causando il più gran rammarico di Antonio, che sperava di ricevere questa grazia. Ritorna quindi nel deserto e qui pratica l'ascesi che Atanasio descrive con il termine misterioso di "martirio della coscienza"⁶, il cui senso intrinseco non è ulteriormente chiarito dal testo e ha dato adito a diverse interpretazioni⁷. Di fatto Antonio si consacra a una vita di penitenza, ascetica e solitaria che lo spinge progressivamente in luoghi sempre più isolati. In seguito, imitando il suo fervore e ispirandosi al suo stile di vita, altri credenti costituiranno una comunità di discepoli. Seguendo l'esempio di Antonio, alla cessazione delle persecuzioni, venendo a mancare le occasioni per sperimentare questo modello di santità, certi stili di vita particolarmente adatti ad esprimere il sacrificio di sé sono stati identificati come "forme sostitutive" del martirio cruento.

Un cristianesimo mondano come quello che si percepisce una volta che la Chiesa è ufficialmente riconosciuta dal favore imperiale stona con lo stato di perpetua minaccia che aveva accompagnato il periodo precedente. In quel contesto il martirio rappresentava la grazia suprema, il punto di arrivo dell'ascesi spirituale di un credente chiamato alla perfezione. Tenuto conto della "nostalgia" di queste prospettive in circostanze in cui un rilassamento della tensione spirituale si presentava come la tendenza dominante, la fuga nel deserto e la rinuncia ai valori proposti dalla società dell'epoca rivestono un carattere più valorizzante perché ambiscono all'eccellenza del modello cristiano.

Queste connotazioni accompagnano la nascita del monachesimo e dell'anacoresi nel deserto egiziano verso la fine del III secolo. Solitudine, ascesi e contemplazione sono le prerogative di questo stile di vita che evoca orientamenti analoghi presenti in altre tradizioni religiose in India, Asia Centrale, Cina. Mentre pare che gli antecedenti ebraici (Esseni di Qumrān, Terapeuti descritti da Filone d'Alessandria nel *De Vita contemplativa*), non siano da ascrivere a questa stessa tipologia (Rogeirs, Aubert, Knowles 1963:311).

3. Costruzione e versatilità della figura retorica del monaco/martire nell'immaginario cristiano.

La sofferenza dell'asceta come figura retorica corrispondente al sangue versato dal martire è un tema ampiamente sviluppato dalla patrologia greca e latina. Quali sono i mezzi con cui si concretizza questa metafora? La morte al mondo e la rinuncia alla vita nella società umana, il sacrificio di sé, la fede offerta al posto del sangue versato, il martirio della coscienza, la verginità feconda, la purezza dei costumi, la stretta osservanza dei comandamenti divini: ecco gli elementi con cui si elabora il concetto della vita monastica come martirio spirituale e quotidiano (Forlini Patrucco 1983: 1543).

Nella transizione dal martirio cruento a quello spirituale praticato dal monaco è importante notare che l'accento è posto sul senso stesso del termine greco *martirio*, quello di testimonianza, in questo caso fedele, perseverante e duratura, perché interessa un'intera vita.

⁴ *Exhortatio ad martyrium*, 11; *Homiliae in Numeros*, 10, 2.

⁵ Cf. i capitoli 46 e 47.

⁶ Cf. "Martyre", *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique*, Beauchesne, Paris, 1978, col. 735.

⁷ Le traduzioni propongono: *martyrium dicens conscientiae* (Anonimo); *Quotidianum fidei et conscientiae martyrium merebatur* (Evagrio Pontico); *par la conscience* (Lavaud); *de la conscience* (de Vogüé); *devant (en présence de) sa propre conscience* (Bartelink).

Se analizziamo in che modo la sostituzione delle caratteristiche del martirio cruento al martirio “monastico” si è verificata, possiamo notare che uno *slittamento di proprietà* si è operato tra un’esperienza e l’altra. Seguendo Eco (1975:296) potremmo dire che il martirio monastico è un *campione* del martirio cruento, poiché solo *alcune* delle proprietà del secondo sono sollecitate dal primo. Il martirio non cruento che il monachesimo vuole incarnare, seguendo Eco, partecipa al modo di produzione segnica dell’*ostensione*. Il meccanismo retorico sollecitato in questo caso è costituito da una sineddoche del tipo *pars pro toto*⁸.

- Una caratteristica fondamentale del martirio cruento è la violenza inflitta dai persecutori per sopprimere in un breve lasso di tempo un individuo dalle convinzioni sgradite. Peraltro, si può considerare come martire anche colui che è stato imprigionato, mutilato o privato della libertà o sottomesso alla tortura per via delle sue convinzioni: tutte azioni che possono anche prolungarsi nel tempo. La variabile temporale non entra quindi in gioco come caratteristica essenziale nella definizione del martirio cruento, perché è soggetto sia all’immediatezza che alla permanenza della persecuzione.

- Una proprietà assolutamente inerente al martirio cruento prevede che l’azione violenta a scapito del martire sia operata da altrui e subita dal martire. Nella dottrina agiografica proposta dal papa Benedetto XIV⁹ sono introdotte delle interessanti sfumature sullo statuto passivo o attivo del martire secondo le tre diverse configurazioni del martirio che vi sono descritte: coloro che Professano la loro fede a rischio della vita, i *Professores*, i *Confessori* e i *Martiri*. La categoria dei *Professores* comporta una forma attiva, in cui colui che professa pubblicamente la fede si espone spontaneamente al rischio della vita. La forma passiva necessita invece l’intervento attivo di un “tiranno” che sottopone i *Professores* al supplizio, che questi ultimi subiscono passivamente. Anche i *Confessori* esistono sotto due forme: coloro che riposano in pace dopo aver trascorso un’intera vita esemplare e coloro che sotto tortura anche fino alla morte non tradiscono la loro fede in Cristo. Costoro, secondo papa Benedetto XIV, rientrano nel campo semantico del martirio come i veri e propri Martiri che si caratterizzano per il fatto di morire subendo atrocissime torture in difesa della fede. Nel caso del martirio monastico, l’ascesi praticata per purificare e sacrificare la propria esistenza implica invece un impegno attivo e una decisione ferma da parte di colui che la esercita. Tra i principi costitutivi del monachesimo, quello del voto di obbedienza possiede uno statuto ambiguo da questo punto di vista. Infatti, l’obbedienza a colui che è riconosciuto come responsabile di una comunità postula, sebbene con sfumature diverse di rigore in ogni applicazione particolare, l’esercizio della passività da parte di coloro che gli sono soggetti, allo scopo di sottomettere ogni iniziativa individuale alla costruzione della collettività.

- Una seconda marca di passività, questa volta positiva, inerente all’immaginario cristiano, è quella del martirio cruento come grazia ricevuta dal Cielo per testimoniare la perfezione dell’amore.

Tra le proprietà sopra indicate inerenti al martirio cruento paiono sollecitate dall’immaginario monastico quelle che risultano le più vaghe. La prospettiva monastica infatti, prevede la sottomissione ad una penitenza, un’ascesi, una privazione *costante*, quindi permanente nel tempo, di svariati beni che sono normalmente a disposizione della società umana. Essa costituisce quindi una variante “stabile” rispetto al rapporto con il tempo immediato/permanente, dunque imprevedibile e soggetto alla precarietà, di una decisione sulla vita, la morte, la violenza inflitta da avversari che rivestono il ruolo di “opponenti”, che si instaura nel martirio cruento. L’ascesi monastica si propone inoltre di temperare i lati più aspri del carattere del monaco, per convertirlo alla pratica delle più alte virtù cristiane. La prassi delle privazioni e degli sforzi imposti dalla penitenza e dalla temperanza sono considerati come delle *violenze* che il monaco rivolge verso se stesso per meglio

⁸ Cf. Il capitolo relativo ai “modi di produzione segnica” in *Trattato di semiotica generale*, Bompiani, Milano, 1975.

⁹ Cf. Benedicti Papae XIV, *Doctrina de servorum dei beatificatione et beatorum canonizatione in synopsis redactam*, 2, 5, Bruxellis, 1811: “Poenas demum, et mortem pro Christi fide subeunte, *Professorum*, *Confessorum* et *Martyrum* titulo insigniti fuerunt. *Professores* qui sponte martyrio se offerebant : fas enim est christiano sponte actus fidei exteriores opportune profiteri, licet inde tyranni sumpturi sint occasionem eos occidendi. *Confessores*, quanquam nunc dicantur, post laudabilem vitam, in pace quiescunt, olim tamen ii erant, qui Christum coram fidei hostibus confessi, ac tormentis affecti, his superstites moriebantur quare hoc nomen aliquando veris etiam martyribus communicatus est. (...) *Martyres* tandem dicti sunt, qui pro fidei defensione moriebantur, aut qui post atrocissima tormenta in pace quiescebant.”

padroneggiare i propri vizi. Nel processo di slittamento di proprietà tra il martirio cruento e quello presunto monastico, si crea un'implicazione logica piuttosto vaga intorno all'azione violenta: violenza su di un cristiano $\supset$ martirio. Proprio perché questa implicazione risulta ambigua, nel corso del tempo degli entusiasti di ogni genere se ne sono appropriati per accaparrarsi la salvezza dell'anima al prezzo di torture¹⁰ spesso eccessive perpetrate sul proprio (o altrui) corpo (Pozzo 2013: 243). Ora, la violenza autoinflitta (anche se denominata penitenza, ascesi o privazione), soprattutto quando risulta eccessiva, ha assunto più tardi un nome, quello di masochismo. Anche in assenza del termine che definisce il fenomeno, le regole monastiche sorgono già a partire dagli albori della vita cenobitica per scoraggiare le derive possibili che l'equazione monaco/martire ha spesso generato e che non hanno mancato di suscitare quantità di ammiratori e di emuli. Ciononostante, l'apparente buon senso che le regole monastiche presentano rispetto agli eccessi perpetrati in nome della purificazione dell'anima attraverso violenze e privazioni inflitte al corpo, non esclude altri tipi di ascesi più sottili ma altrettanto spietati. L'approccio specifico a questo genere letterario, quello delle regole monastiche, in cui si ribadisce la rinuncia ad un'affermazione della propria individualità tramite una penosa ascesi in favore dell'espressione di un corpo spirituale, può lasciare perplessi i lettori del nostro tempo che vedono la progressiva diffusione di un ascetismo più accessibile, di ispirazione orientale, dove l'igiene spirituale è da raggiungere individualmente, attraverso sacrifici materiali non legati a precise norme religiose e in gran parte finalizzati al perseguimento di un benessere psicofisico¹¹.

Resta da chiarire se la proprietà che interessa la passività del martire quando riceve la grazia di vivere la soppressione della sua vita come un atto di amore perfetto può essere estesa anche al monaco/martire. In linea di massima questo campo esula dalla nostra competenza e non è una prerogativa dell'osservazione scientifica. Sembra interessante, in ogni caso, segnalare questo punto, perché trattasi di materia delicata e ambigua, facile preda di abusi di potere e di manipolazioni in seno ad una struttura piramidale in cui si impegna la propria vita per un ideale il cui contenuto fluttua nel corso del tempo e dello spazio. Interessante in questo ambito la tesi di Jean-Claude Guy (1987) che, dopo aver tracciato una storia della vita religiosa in Occidente dagli albori del cristianesimo fino ad oggi, preconizza le peculiarità di quella del terzo millennio. Tra le altre caratteristiche dell'ideale religioso del futuro, Guy propone che l'ascesi del terzo millennio, invece di essere *volontaria*, come è stato il caso per i primi duemila anni di cristianesimo, sia *responsoriale*, vale a dire che sia praticata *dopo aver ricevuto la grazia* che corrisponde all'ascesi stessa. Osservazione di un autore specialista dei testi dei Padri del deserto, che ha riscontrato il disequilibrio psicofisico risultante da eccessi di ascesi imposte (personalmente o comunitariamente) senza un giusto discernimento.

4. Le metafore dell'atleta e del soldato.

La metafora del monaco/martire si arricchisce anche di ulteriori connotazioni tipiche del contesto sportivo e militare, perché, per sottoporsi ad un percorso ascetico, il monaco deve imporsi una disciplina pari a quella dell'atleta e del soldato. Questo immaginario "sportivo" e "guerresco" esprime efficacemente le giustificazioni teologiche dell'estensione dell'ideale del martirio alla condizione del monaco. Inoltre, esso è condiviso dal monaco/martire con la tipologia del "confessore" che ha testimoniato energicamente la sua fede di fronte ai pagani e agli idolatri. L'ascesi del monaco è una lotta quotidiana contro le potenze del male e questo impegno nella perseveranza si addice alla trasposizione del lessico tipico dello sforzo agonistico e della disciplina militare. Tra i primi riferimenti a una combinazione tra contesto militare e agonistico, citiamo il passaggio di Paolo in 2 *Tm* 4,7-8a: "Ho combattuto la buona battaglia, ho terminato la corsa, ho conservato la fede. Ora mi resta soltanto la corona di giustizia che il Signore, il giudice giusto, mi consegnerà in quel giorno."¹²

Pseudo Atanasio¹³ contrappone al martirio cruento gli inimmaginabili supplizi tangibili inflitti dai demoni al monaco che aspira alla perfezione. Il tema dell'agone cristiano si delinea negli scritti di questo autore secondo due varianti: il monaco è un atleta di Cristo e un portatore della sua croce. È disposto a soffrire per

¹⁰ Basta riferirsi agli eccessi di zelo degli dei "convulsionari di Saint Médard", che si produssero a Parigi nel XVIII secolo.

¹¹ Cf. Mauro Turrini, "A genealogy of "healthism": Healthy subjectivities between individual autonomy and disciplinary control", *EA journal*, vol. 7, n. 1, jun. 2015.

¹² Traduzione CEI 2008.

¹³ *Doctrina ad monachos*, PG, 28, 1424 C; *Pratum spirituale*, 69.

Cristo sacrificando la sua vita al pari del martire. Inoltre, rifiuta di arruolarsi alla milizia dell'imperatore pagano e di Satana "dux mortis" perché è un "soldato di Cristo", "dux vitae".

Come è stato giustamente segnalato da Tamburrino (1991), p. 86, la stessa metafora si ritrova nel Prologo della *Regola* di san Benedetto (3): "A te si rivolgono queste mie parole, chiunque tu sia, che, deciso a rinunciare alle tue volontà per prestare servizio sotto il vero re, il Cristo Signore, sei disposto a brandire le armi dell'obbedienza, invincibili e gloriose sopra tutte". Nella tradizione monastica più importante dell'Occidente il religioso si dispone quindi ad adottare le consuetudini della vita militare e ad obbedire ciecamente al superiore. Non ci sorprenderanno quindi i segni esteriori che questa militanza benedettina finalizzata all'ascesi spirituale comporta, se li confrontiamo con quelli dei contesti militari ordinari: la disciplina, la divisa, il rigore, l'ordine, la vigilanza, la disponibilità a rischiare la vita per un ideale.

Pertanto, in epoca moderna ritroviamo delle prospettive analoghe in un altro testo fondamentale della spiritualità occidentale. Si tratta degli *Esercizi spirituali* di Ignazio di Loyola, elaborati tra il 1522 e il 1535. Nel capitolo riguardante gli esercizi della seconda settimana, in cui si raggiunge il secondo stadio del percorso ascetico tipico della spiritualità occidentale, "l'ascesi illuminativa", si trova la "Meditazione sui due stendardi". In questa meditazione Ignazio suggerisce di riflettere sullo scontro che contrappone, sul piano soprannaturale così come su quello della storia, la Verità e la Menzogna, Dio e il Demonio, la Virtù ed il Vizio. Questa riflessione prende forma immaginando due pianure, quella di Gerusalemme e quella di Babilonia, sulle quali si schierano due grandi e variegati eserciti, quello del Re buono e vero e quello del Diavolo:

(137) Meditazione dei due stendardi, l'uno di Cristo, sommo capitano e Signore nostro, l'altro di Lucifero, mortale nemico della natura umana. Il primo preambolo è il fatto storico della meditazione. Qui sarà da una parte come Gesù Cristo chiama e vuole tutti gli uomini sotto il suo stendardo, e dall'altra Lucifero che li vuole sotto il suo. (138) Il secondo, composizione di luogo, sarà qui vedere una vasta pianura nei dintorni di Gerusalemme al centro della quale è Cristo nostro Signore, capo supremo di tutti gli uomini buoni, e un altro campo, nella regione di Babilonia, dove Lucifero è il caporione dei nemici."

La metafora militare può sembrare un po' datata ai nostri occhi, nonostante ciò, gli *Esercizi spirituali* di Ignazio di Loyola che la suggeriscono nel percorso ascetico dell'esercitante, sono ancora ai nostri giorni lo strumento considerato come più efficace oltre che più diffuso per operare un discernimento nella Chiesa cattolica. Tenuto conto della divulgazione e del successo di questo metodo finalizzato a portare l'esercitante attraverso i tre stadi dell'ascesi cristiana: purgativo, illuminativo e unitivo, non possiamo far altro che notare che nel terzo millennio il cristianesimo pratica ancora diffusamente la metafora militare nell'esercizio ascetico della propria spiritualità.

Negli stessi anni in cui gli *Esercizi* di Ignazio di Loyola cominciano ad essere praticati, e più precisamente qualche tempo prima della sua esecuzione, nel 1535, sir Thomas More - che invece stava precisamente per subire il martirio e se ne rendeva conto -, nel *De tristitia Christi* usa in diversi modi la metafora militare in relazione al martirio e la analizza minuziosamente:

Il terrore e il timore dei tormenti non devono essere immediatamente giudicati un segno di pusillanimità, come neppure l'evitare prudentemente i pericoli quando sia lecito. Invece, fuggire per paura del martirio e della morte quando la situazione richiede di combattere, oppure, abbandonata la speranza di vincere, arrendersi al nemico, questa è, secondo la disciplina militare, una colpa che merita la pena capitale. Se però il soldato, sebbene la paura gli agiti il cuore, obbedisce agli ordini del comandante, si fa avanti, incalza, combatte e annienta il nemico, non c'è motivo di temere che quel timore iniziale gli tolga parte della ricompensa (75).

Il brano esprime l'esaltazione della fedeltà del credente chiamato al martirio paragonandolo al soldato in guerra. Entrambi sono infatti invitati all'obbedienza sia agli ordini del superiore che alla realtà della loro condizione: quella di mettere a repentaglio la propria vita in battaglia o per difendere la fede. Ma Thomas More fa precedere questo richiamo alla fedeltà nei confronti della propria vocazione da un invito alla vigilanza. Infatti, qualche pagina prima di questo passaggio si legge:

In verità, anche se Cristo nostro salvatore comanda di affrontare la morte quando non può essere evitata, (...), tuttavia egli è tanto lontano dal comandare di fare violenza alla natura fino a non temere per nulla la morte, che, quando se ne presenta l'opportunità senza danno per la causa, arriva a concedere la libertà di sottrarsi al supplizio: "Se vi perseguiteranno in una città, fuggite in un'altra" (Mt 10, 23). Grazie a questo amorevole e previdente consiglio del saggio Maestro, quasi tutti gli Apostoli, quasi tutti i più illustri martiri nel corso dei secoli che seguirono, salvarono in certe occasioni la loro vita, prolungandola fino

al giorno che l'imperscrutabile Provvidenza di Dio giudicò più opportuno, con gran vantaggio per sé e per gli altri. Ma accadde anche, al contrario, che *alcuni forti campioni* facessero talora in modo di dichiararsi cristiani di propria iniziativa, sebbene nessuno stesse cercando di scoprirlo, e di andare incontro alla morte spontaneamente, senza che nessuno lo esigesse (71-72).

Colpisce negli scritti di More il buon senso e il rispetto per la fragilità della condizione umana. Nessun eccesso, anzi un'estrema prudenza, e un invito al discernimento del momento in cui la chiamata al martirio diventa inevitabile. Per finire, notiamo tra queste righe una punta di ironia per coloro che si invitano di propria iniziativa al martirio senza che una reale vocazione per questa forma di testimonianza della fede giustifichi la loro intraprendenza.

5. I colori del martirio.

L'analogia tra il sangue dei martiri e la vita dei monaci ha dato adito a delle varianti "cromatiche" del tema del martirio, declinate con delle appellazioni specifiche e finalizzate a distinguere le specificità di quelle diverse, se pur simili, occasioni di immolare la propria vita. Il tipo di sacrificio incruento (*sine sanguine*) che comporta l'opzione monastica è stato più tardi ribattezzato con la denominazione di "martirio bianco", in opposizione con il "martirio rosso" che invece implica lo spargimento di sangue.

Nel corso del tempo, la spietatezza con cui l'asceta cerca di annientare il proprio corpo ha sfiorato per certi versi l'asprezza del martirio cruento e si stenterebbe a definire "martirio bianco" la vicenda del monaco Isacco che sanguina e rifiuta ogni medicina, pregando Dio che gli conceda trent'anni di infermità, episodio che si legge negli *Apothegmata Patrum*¹⁴. Anche la descrizione delle mani sanguinanti del monaco Zachaeus, da curare con la speranza e non con l'olio¹⁵, risulta difficilmente classificabile per la complessità dell'argomento.

Nonostante il fatto che la teorizzazione dell'analogia tra monaco e martire sembri talvolta celare conflitti interni alle comunità di asceti a causa degli eccessi di rigorismo (Forlin Patrucco 1983:1548), si noti come la letteratura patristica¹⁶ non si esima dal citare gli eccessi del martirio ascetico. Una volta messi per iscritto, questi aneddoti diventano materiali alla portata di tutti che hanno sovente eccitato la fantasia di nuovi emuli della perfezione cristiana secondo la logica del "costi quel che costi". Infatti, quando la lotta quotidiana dell'asceta contro le potenze demoniache che individua il corpo come campo di battaglia conosce gli eccessi dell'iperascetismo e dell'autodistruzione, diventa una fonte di orgogliosa autoaffermazione personale a scapito della dinamica comunitaria (Forlin Patrucco 1983:1549). Per attenuare questo problema, all'impiego banalizzato della similitudine monaco/martire si associa una svalutazione degli eroismi ascetici e una rivalutazione di altri valori altrettanto severi ma meno cruenti, come l'umiltà e l'obbedienza, in cui il martirio effettivo interessa l'abdicazione alla propria volontà attraverso il combattimento del cuore¹⁷. Basilio di Cesarea¹⁸, per esempio, si scaglia contro gli eccessi del movimento ascetico sfrenato e irrazionale che si sviluppa in Cappadocia (Gribomont 1980:123-144), smussa gli entusiasmi per questa tipologia di stili di vita e riconduce il modello monaco/martire a una pratica dai tratti più spirituali.

Il concetto di *martyrium sine sanguine* o *sine cruore*¹⁹, che mette l'accento sulla mancanza dell'elemento, il sangue, inteso come connotazione insostituibile del sacrificio di sé a testimonianza della fede, risulta estraneo alla tradizione orientale. Lo si ritrova invece perfettamente testimoniato dalla liturgia nella tradizione occidentale. Termini come: *purpuratus*, *cruore purpureus*, *cruore sui sanguinis consecratus*, *ruber fluido sanguine*, accompagnavano nel tempo la menzione liturgica del martire (Blaise 1965).

¹⁴ "Isaac", 10, PG, 225 C.

¹⁵ *Vita sancti Pachomii*, 52 e *Vita Pachomii altera*, 87, 225

¹⁶ A questo proposito ricordiamo anche la *Historia Lausiaca* di Palladio che mette ugualmente l'accento sulla violenza delle pratiche ascetiche dei padri del deserto.

¹⁷ *Apothegmata Patrum, Antonius*, 11, PG, 65, 77 C.

¹⁸ Basilio, *Homilia XIX in sanctos quadraginta martyres*, PG, 31, 508 B-C

¹⁹ Così viene designata l'ascesi di san Martino, come testimonia la *Vita sancti Martini* di Sulpizio Severo, X, 12 : "Implevit tamen sine cruore martyrium".

Mentre nella tradizione monastica orientale l'analogia tra supplizio cruento e testimonianza cristiana appare spesso contraddetta dall'eccesso nelle pratiche ascetiche, come abbiamo visto in alcune precedenti citazioni, l'esperienza occidentale sembra testimoniare un'avvenuta integrazione tra esperienza ascetica e vita spirituale nell'ambito delle strutture ecclesiastiche (Forlin Patrucco 1983:1558). Forlin Patrucco (1983:1559) fa notare che solo la menzione *sine sanguine*, da allegare al termine *martyrium* in riferimento all'opzione monastica, prova come il concetto di martirio assumesse nell'Occidente cristiano un significato versatile di testimonianza spinta fino alla morte. Da qui la necessità di aggiungere la precisazione *sine sanguine*, per indicare la specificità del supplizio ascetico. Esempio in questo senso l'esperienza dell'ambiente monastico di Lérins, dove si proponeva un modello basato sul senso di "testimonianza" dell'accezione greca "martirio" e che si delineava concretamente con una tipologia ascetica opposta a quella del monaco sofferente. L'associazione tra monaco e martire nell'Occidente altomedievale viene talvolta riproposta come modello della stretta osservanza cristiana contro il rischio di un'eccessiva mondanizzazione, ma ormai la denominazione di "martirio bianco" serve a definire questa orientazione (Pricoco 1978:173-174).

Per sottolineare come la dicotomia martirio bianco/martirio rosso appartenga ancora all'immaginario cristiano contemporaneo, basta citare la visione di Massimiliano Maria Kolbe, nato l'8 gennaio 1894 a Zdunska-Wola e ucciso a Auschwitz nell'agosto 1941. Quando aveva circa dieci anni, ebbe una visione della Madonna, che sua madre rivelò in un documento privato indirizzato alla comunità religiosa alla quale apparteneva il figlio, dopo la sua morte. La sua lettera è datata 12 ottobre 1941:

«[...] Tremante per l'emozione e con le lacrime agli occhi mi disse: «[...] Mi è apparsa la Madonna, tenendo nelle mani due corone: una bianca, e l'altra rossa. Mi guardava con affetto e mi chiese se avessi voluto quelle due corone. La bianca significava che avrei perseverato nella purezza, e la rossa che sarei stato un martire. Risposi che le accettavo...Allora la Madonna mi guardò dolcemente e scomparve.»

Il religioso polacco onorò poi nel corso della vita il duplice impegno preso da bambino in occasione di questa visione: divenne frate francescano e fu ucciso sostituendosi a un condannato a morte nel campo di concentramento di Auschwitz.

Tra le allusioni recenti al martirio rosso/bianco possiamo leggere un articolo di Veronique Margron: "Martyre blanc et martyr rouge. Proposition théologique."²⁰, in cui la teologa francese ritraccia l'esile frontiera tra una testimonianza resa durante una vita di fedeltà ai propri principi cristiani e la vocazione al martirio cruento dei monaci di Tibhirine nel 1996 e dei martiri di Orano assassinati tra il 1994 e il 1996 e canonizzati dalla Chiesa cattolica.

6. Un martirio blu/verde/grigio.

Per quanto riguarda le varianti nella pratica concreta dell'ascesi monastica, è opportuno citare le peculiarità del monachesimo celtico e, in particolare, di quello irlandese. A questa tradizione si ascrive una minuziosa disciplina che comportava delle punizioni corporali per qualsiasi difetto nell'esercizio ordinario della perfezione cristiana. Basta percorrere il libro delle penitenze scritto dall'abate irlandese Colombano²¹, autore anche di una regola monastica, per rendersi conto della durezza della disciplina praticata dal monachesimo diffuso nel nord dell'Europa prima dell'adozione massiccia della regola di san Benedetto.

L'accento messo sulle privazioni di cibo, sonno e cure del corpo, di cui il penitenziale rappresenta un esempio pratico, è probabilmente all'origine dell'appellazione di un terzo tipo di martirio, tipico di queste terre, il *martirio blu-verde-grigio*. L'indecidibilità del colore da attribuire a questo supplizio tipico del nord Europa deriva dall'intraducibilità del termine gaelico con cui è stato definito: *glas* (Siewers 2005; Stancliffe 1982, Gougaud 1907). Le fonti di queste informazioni sul martirio dal colore blu-verde-grigio sono costituite

²⁰ *Topique* 2010/4 (n° 113), p. 81-90

²¹ Cf. Columbanus Hibernum, *De Poenitentiarum Mensura Taxanda Liber*, PL, LXXX, Migne J.P. ed.

principalmente da: l'*Omelia di Cambray*²², il *Commento sulla Genesi* di Monaco²³, risalente al VIII secolo e inedito e la *Collezione di Omelie celtiche*²⁴, in parte edite, del IX secolo, probabilmente scritte in Bretagna.

In questi testi ogni tipo di martirio è associato a un colore che appare menzionato in latino e in gaelico: il bianco: *albus, candidus, bán*; il rosso: *rubicundus, ruber, derg*; in seguito appare il latino *iacinthus, millenicum* e *glas*. *Millenicus* appare anche scritto sotto la forma *milleus* ciò che pare riferirsi a *melleus*, vale a dire dal colore del miele (Stancliffe 1982) p. 27. Questi due termini si tradurrebbero però in irlandese con *buide*: giallo. Peraltro, *millenicus* presenta molte varianti come *millinus, mylenicus, millenus*²⁵ e si può riferire al latino *melinus*, derivato a sua volta dal greco *mēlinos*, che indicherebbe il colore del sidro. Probabilmente, afferma Stancliffe, l'autore del manoscritto conservato al Vaticano conosceva un passaggio delle *Etymologiae* di Isidoro di Siviglia²⁶ in cui si afferma: "*giluus autem melinus color est subalbidus*". In ogni caso, il colore si riferisce a delle tonalità giallognole.

O'Neill (1981) pp. 142-143, afferma che nelle *Omelie celtiche*, instaurando una linea esegetica ispirata dall'Apocalisse, gli *hyacinthus* sarebbero pietre preziose dette anche *iacinthina*, che ornano le fondamenta della Gerusalemme celeste. In relazione al martirio producono un doppio effetto: il desiderio del cielo (*coeli desiderium*) e l'astinenza (*abstinentia*).

Stancliffe (1982), p. 28, dichiara che la sequenza dei colori in latino/gaelico *iacinthus/glas* corrisponde perfettamente a *rubicundus/derg* e propone l'ipotesi che il *glas* gaelico definisca nell'immaginario del medioevo nordeuropeo il colore blu chiaro del giacinto, così come nel nostro lessico ci sfugge ormai che il viola e il rosa non sono solo nomi di colori, ma anche nomi dei fiori che hanno questo colore. Proprio perché esistono altri termini per definire nell'irlandese arcaico altre tonalità di blu, come per esempio *gorm* per il blu scuro e *fir gorma* (letteralmente: uomini blu) per indicare il nero, si può ipotizzare con ragione che *glas* indichi un blu chiaro. Ma *gorm* possiede anche l'accezione di "splendido o illustre", senso che pare inadatto a definire un'ascesi di severe penitenze e forse per questo motivo *glas* è parso più consono all'appellazione del severo martirio dei monaci irlandesi per via del campo semantico che esso ricopre. *Glas* infatti significa anche: fresco, freddo, pungente, con riferimento alle condizioni atmosferiche e rigido, in senso morale. Si tratta in definitiva dell'aggettivo cromatico che si addice al repertorio: pallido, bluastrò, livido, scolorito e cadaverico. L'autrice propone poi in una interessante digressione sul carattere "culturale" della selezione della gamma dei colori, perché gli irlandesi non segmentano la transizione tra il blu e il verde come fanno molte altre culture. Tuttavia *glas* serve anche a descrivere il verde dell'erba e delle foglie, il grigio delle pietre, della nebbia e dei cavalli, il colore naturale della lana e il pallore in generale.

Siewers (2005) suggerisce che le tonalità indecidibili del *glas*martre, il martirio blu/verde/grigio, siano da collegare con un'esperienza dell'ambiente tipico delle lande irlandesi, contraddistinto da tonalità cromatiche slavate di verdi, di blu e di grigi che caratterizzano i prati, il cielo e il mare di quella regione. Cita ad esempio i testi di Agostino Ibernico²⁷ e la sua descrizione evocatrice di cicli pluviali e diluvi marini, della separazione delle terre dal cielo e dal mare in relazione a esalazioni paradisiache. A conferma della sua ipotesi, Siewers si riferisce anche al *Saltair na Rann*²⁸, una raccolta di poemi del IX e X secolo in cui si esaltano i colori del vento.

Peraltro, l'iconografia cristiana di tutti i tempi non ha mai esitato a colorare gli elementi più spirituali e impalpabili con delle gamme di blu chiaro, detto anche, e non a caso, "celeste". Basti pensare all'icona della Trinità di Andrej Rublëv, che propone la figura dello Spirito Santo sotto forma di angelo, vestito con una tunica dal colore blu slavato e con un mantello verde.

²² *Cambray Homily*, Cambray, Bib. Mun. MS 679 (619) fols. 37rb-38rb. Il codice contiene una copia incompleta della *Collectio Canonum Hibernensis*, redatta da un segretario di Alberico, vescovo di Cambray e Arras dal 763 al 790.

²³ *Munich Commentary on Genesis*, Clm 6302, fols 49r-64r.

²⁴ *Celtic Homily Collection*, Vat. reg. lat. 49.

²⁵ Cf. *Excerptiones Patrum*, PL 94, col. 541.

²⁶ XII.i.50.

²⁷ *De mirabilibus Sacrae Scripturae*.

²⁸ *Saltair na Rann, A collection of Middle Irish Poems*, Stokes W. ed., Oxford, 1983.

7. Conclusioni.

Per concludere, si noterà qualche osservazione sul lessico cromatico attribuito alle diverse forme di martirio. Per quanto riguarda il martirio bianco, la sua designazione cromatica deriva dall'omissione dell'elemento essenziale del martirio: lo spargimento di sangue, caratterizzato dal colore rosso. Se il martirio rosso detiene la pienezza del significato del supplizio cruento, ad un'analisi semiotica il martirio bianco rivela la *sostituzione* di alcune delle proprietà del martirio rosso per metterne in evidenza delle altre che reputa più valorizzanti in mancanza degli elementi fondamentali del martirio *tout court*. Si comporta quindi come un *campione* (Eco 1975: 296) del martirio rosso. La variante tra il rosso e il bianco, che implica una diminuzione nella tonalità cromatica, sembra confermare la tendenza riduttiva, già messa in evidenza dalla *sineddoche* della *pars pro toto*, che caratterizza il martirio monastico rispetto a quello cruento.

Riepilogando i tratti principali dell'analisi compiuta possiamo affermare che il campo semantico interessato dal martirio bianco oscilla senza costrizioni fissate una volta per tutte. Prevede delle varianti legate alle correnti spirituali che si sono ispirate a questo modello praticandolo con gradi diversi di rigore per perseguire la perfezione nella fede. Mentre il martirio bianco è da situare esclusivamente in un orizzonte diacronico, il martirio cruento si attua prevalentemente nell'immediatezza della persecuzione oppure nella reiterazione della tortura.

Le variabili della passività o dell'attività con cui si accede alle diverse forme di martirio rosso o bianco sono rette da "regole" di vario tipo. Nel caso della tradizione monastica, si tratta di regole di vita che tracciano delle modalità ascetiche. Nel caso della definizione del campo semantico del martirio da parte della letteratura agiografica, la forma attiva o passiva della testimonianza fornita dal martire permette di stabilire a quale forma di martirio ascrivere l'esistenza di una persona esemplare.

Le metafore sportive e militari, implicitamente connesse al martirio bianco, veicolano un campo semantico collegato alla disciplina, alla vigilanza e alla disponibilità a sacrificare la vita per un ideale comune. Pur essendo ancora presenti attualmente nel lessico, negli esercizi e nelle pratiche spirituali della Chiesa cattolica, questi immaginari sono meno popolari nel terzo millennio di quanto non lo furono in passato. Nuove spiritualità dalle tendenze sincretiche, New Age, o di ispirazione orientale si sono diffuse negli ultimi decenni. Queste ultime omettono la dimensione sacrificale e sofferente dell'ascesi tipica del cristianesimo in favore del perseguimento di una pienezza interiore in cambio di privazioni contenute e finalizzate all'ottenimento di un benessere psicofisico. Questi nuovi immaginari seducono oggi le masse in cerca di nuove e meno severe esperienze spirituali e non sono più riservati alla sfera monastica ma accessibili a tutti anche senza una formazione religiosa preliminare.

Il martirio blu/verde/grigio, che in passato ha colorato l'immaginario cristiano in territorio celtico senza lasciar tracce nei secoli successivi, merita invece una menzione a parte. Seguendo Siewers, il *glasmartre*, il martirio blu/verde/grigio appartiene a un campo semantico "cosmologico", con insistenti riferimenti al paesaggio irlandese e agli elementi naturali che lo compongono. Questa colorazione del martirio si costituirebbe quindi come un *sistema olistico* (Eco 1993). Essa riunisce intorno a varianti cromatiche evocatrici un complesso di segni appartenenti sia al campo semantico di ispirazione esegetica riferito all'astinenza, alla penitenza e alla trascendenza che all'esperienza globale di una persona che si esprime in quell'idioma e vive in quel territorio.

8. Bibliografia.

- Augé, M. (2015) *Cercatori di Dio. Origini e primi tempi del cristianesimo*, San Paolo, Cinisello Balsamo.
- Benedicti Papae XIV, *Doctrina de servorum dei beatificatione et beatorum canonizatione in synopsis redactam*, 2, 5, Bruxellis, 1811.
- Bartelink G.J.M. (1974) ed. Palladio, *Historia Lausiaca*, Milano.
- Blaise A. (1965), *Le Vocabulaire latin des principaux thèmes liturgiques*, Paris.
- Eco U. (1975) *Trattato di semiotica generale*, Bompiani, Milano.
- Eco U. (1993) *La ricerca della lingua perfetta nella cultura europea*, Laterza, Bari.
- Forlin Patrucco M. (1982) "Sangue e martirio nella letteratura del primo monachesimo orientale", *Sangue e antropologia nella letteratura cristiana*, Pia Unione Preziosissimo Sangue, Roma.

- Gribomont J. (1980) "Saint Basile et le monachisme enthousiaste", *Irenikon*, 53.
- Greimas A.J. e Courtés J (1979) *Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Hachette, Paris.
- Gougaud L. (1907) "La conception du martyr chez les Irlandais", en *RB*, 24, 1907, pp. 360-73
- Guy J-C (1987) *La vie religieuse, mémoire évangélique de l'Église*, Centurion, Paris.
- Ignazio di Loyola (1535-2005), *Esercizi spirituali*, San Paolo, Cinisello Balsamo.
- Laporte J. (1958) *Le pénitenciel de saint Colomban*, Monumenta Christiana Selecta, n° 228, Desclée.
- More Thomas (1963-1997) *Complete Works of Saint Thomas More*, Yale University Press, New Heaven & London (tr. it. Di Simona Erotoli, *Gesù al Getsemani. De tristitia Christi*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo, 2011).
- Malone E.E. (1950) *The Monk and the Martyr: The Monk as The Successor Of The Martyr*, Quasten ed., Washington D.C.
- O' Neill P.P. (1981) "The Background to the Cambray Homily", *Ériu*, 32, pp. 137-147.
- Philon d'Alexandrie, *De Vita Contemplativa*, trad. française F. Daumas, P. Miquel eds, Cerf, Paris, 1963
- Pozzo A. (2013) *La Glossolalie en Occident*, Les Belles Lettres, Paris.
- Pricoco, S. (1978) *L'isola dei santi. Il cenobio di Lerino e le origini del monachesimo gallico*, Roma.
- Rogeirs J., Aubert R., Knowles M. D., eds. (1963), « Des origines à saint Grégoire le Grand », *Nouvelle Histoire de l'Eglise*, I, Seuil, Paris.
- Siewers A.K. (2005), "The Bluest-Greyest- Greenest Eye: Colours of Martyrdom and Colours of the Winds as Iconographic Landscape", *Cambrian Medieval Celtic Studies*, Sims Williams P. ed., 50, CMCS, University of Wales, Aberystwyth, pp. 31-66.
- Stanciliffe C. (1982), "Red, White and Blue Martyrdom", *Ireland in Early Mediaeval Europe. Studies in memory of Kathleen Hughes*, Dorothy Whitelock ed., Cambridge 1982; pp. 11-46.
- Tamburrino F.P. (1991) "Martyrium Sine Cruore" "(Sulp. Sev. Epist., 2, 12s). L'ideale del martirio nel monachesimo antico.", *Simposio cristiano*, Istituto di Studi Teologici Ortodossi S. Gregorio Palamas, Milano.
- Van Cranenburg H. (1969) ed. *Vita sancti Pachomii / Vita Pachomii altera*, SH, 46, Bruxelles.
- Mauro Turrini, "A genealogy of "healthism": Healthy subjectivities between individual autonomy and disciplinary control", *EA journal*, vol. 7, n. 1, jun. 2015.