

Francesco di Ciaccia

Lo spirito e la carne

Conferenze e discorsi pubblici

cleup

Prima edizione: Aprile 2014

ISBN 978 88 6787 208 4

© 2014 Cleup sc

“Coop. Libreria Editrice Università di Padova”
via G. Belzoni 118/3 – Padova (t. +39 049 8753496)

www.cleup.it

www.facebook.com/cleup

Tutti i diritti di traduzione, riproduzione e adattamento,
totale o parziale, con qualsiasi mezzo (comprese le copie
fotostatiche e i microfilm) sono riservati.

Impaginazione di Cristina Marcato

Indice

Premessa dell'autore

Capitolo I. La mistica

- 1 Il concetto di mistica
 - 2 Misticismo e ritualità
 - 3 Infatuazione e diffidenza
 - 4 Il linguaggio "indecente" e "ingenuo" della mistica
 - 5 L'erotica dell'"affectus"
 - 6 La "corporeità" del misticismo
 - 7 Contraffazione del misticismo
 - 8 L'essenza della mistica cattolica
 - 9 Commistioni tra mistica e paranormale
- Riferimenti bibliografici

Capitolo II. Pellegrinaggio e mimesi mistica

- 1 I Sacri Monti
 - 2 *Pellegrinaggio a Gerusalemme* di Jost von Meggen. Peripezie e interessi sacri e profani
 - 2a L'autore
 - 3 Passaggio alpino e problemi di viaggio nel diario di Jost von Meggen
 - 3a Tabella dell'itinerario e tempi del viaggio
 - 4 Avventure in Palestina e al Sinai nel diario di Jost von Meggen
 - 5 L'itinerario nei Luoghi Santi nel diario di Jost von Meggen
 - 5a Informazioni religiose
 - 6 Lo spirito umanistico del pellegrinaggio di Jost von Meggen
- Riferimenti bibliografici

Capitolo III. Alcune figure ecclesiastiche

- 1 L'educare come carisma religioso in Suor Maria Anna Sala
 - 1a Notizia biografica e premessa
 - 1b La scelta del carisma
 - 1c L'educare come "incarnazione"
 - 1d Virtù e carisma dell'educare
- Riferimenti bibliografici (par. 1)
- 2 Un pensatore scomodo: Antonio Rosmini
 - 2a Cenni biografici
 - 2b Cenni sul pensiero rosminiano
- Riferimenti bibliografici (par. 2)
- 3 La fine del "tempo presente": Gioachino da Fiore
 - 3a Le linee di sviluppo del pensiero gioachimita
 - 3b Elementi essenziali del pensiero di Gioachino da Fiore
- Riferimenti bibliografici (par. 3)

Capitolo IV. L'umanista Andrea Alciato. Contro la corruzione francescana

- 1 Sulla linea teologica di Erasmo da Rotterdam
- 2 La razionalità di fronte alle "streghe"
- 3 Lo spirito evangelico e l'aberrazione "monastica"
- 4 La povertà opulenta e la castità dei grassi

Riferimenti bibliografici

Capitolo V. Discorsi francescani

- 1 Francesco d'Assisi "semplicemente uomo"
- 2 La predicazione laica de *I fioretti di san Francesco*
- 3 Francesco d'Assisi nell'arte: dall'immagine più "vera" alla sua contraffazione
 - 3a Il "Frate Francesco" di Subiaco
 - 3b "Tu non sei bello..."
 - 3c Un "ritratto" per Jacopa?
 - 3d Il Francesco più che "umano" e il ritratto "interiore" di Cimabue
 - 3e Un saccone..., e che barba?
 - 3f Il Francesco senza stimate e il Francesco stigmatizzato

- 4 Francesco contraffatto: serafico... e ingentilito

Riferimenti bibliografici

Capitolo VI. D'Annunzio e il fantasma francescano

- 1 Denominazioni francescane di luoghi e di persone
- 2 Il Vittoriale degli Italiani: particolarità francescane
- 3 Affinità immaginifiche francescane
 - 3a Gaiezza e indulgenza
 - 3b Povertà e mani bucate
 - 3c Gusto musicale
 - 3d Amore per gli animali
- 4 Patriottismo "francescano" nel d'Annunzio al Vittoriale
- 5 D'Annunzio al Vittoriale tra francescanesimo ed esotismo
 - 5a Fascinazione estetica
 - 5b Fascinazione patriottica
- 6 Dall'odore di "francescanità" al sincretismo esotico

7 D'Annunzio esoterico

- 7a Esoterismo
- 7b La Cabbala e l'unità del reale
- 7c D'Annunzio e il magico paranormale

Riferimenti bibliografici

Capitolo VII. D'Annunzio: l'unità spirito-carne

- 1 Presentazione di *Gabriele e Francesco. Orbi veggenti*
 - 1° Francescani del quarto tipo (di Felice Accame)
- 2 L'insondabile personalità
- 3 Estetismo dannunziano al Vittoriale
 - 3a Il piacere del digiuno e del cibo

- 3b L'estetismo nei rapporti con gli altri
- 3c L'odiosa vecchiezza e la morte
- 4 La donna come scienza, e il demone carnale
 - 4a L'ideale femminile del d'Annunzio al Vittoriale
 - 4b La prima piccola grande vittima
 - 4c Esempio di una parentesi amorosa
 - 4d Un uomo "solo"

Riferimenti bibliografici

Capitolo VIII. Lo spirito diabolico: la demonologia secondo Federico Borromeo

- 1 Il demoniaco secondo Federico Borromeo
- 2 Demonologia di Federico Borromeo in due sue opere
- 3 Una critica alle posizioni di Federico Borromeo (di Gabriella Cattaneo)
- 4 I demoni del rischio (di Felice Accame)
- 5 La genesi degli scritti demonologici di Federico Borromeo
 - Appendice I: Gli scritti demonologici di Federico Borromeo
 - Appendice II: Edizioni di opere federiciane
 - Riferimenti bibliografici (par. 5)
- 6 Il francescanesimo manzoniano e i personaggi cappuccini
ne *I promessi sposi* (di Mons. Franco Buzzi)

Capitolo IX. La peste del corpo e la peste dello spirito

- 1 Dalla peste del corpo alla peste dell'anima
 - 1a La "libido possidendi" e l'inganno della ragione
 - 2 La peste del corpo e della mente nel romanzo manzoniano
 - 3 La predicazione cappuccina ne *I promessi sposi*: un esempio di austerità
- Riferimenti bibliografici

Capitolo X. La peste

- 1 *La peste* di Giovan Pietro Arluno. La linea medico-clinica
 - 2 La linea teorica dell'Arluno sulla peste
 - 3 La famiglia degli Arluno e *La peste* di Giovan Pietro Arluno
- Riferimenti bibliografici

Capitolo XI. Semi di cultura

- 1 Il Salotto letterario nella tradizione culturale
 - 2 Patria, madre, amore e morte in alcuni autori della letteratura
 - 2a La patria
 - 2b La madre
 - 2c L'amore
 - 2d La morte
- Riferimenti bibliografici (par. 2)
- 3 La poesia nella categoria dello spirito: *La luce del domani* e *Alla ricerca di Shanti* di Wilma Minotti Cerini
 - 4 L'assurdo come mondo dell'essere: *Quasi quanto una favola* di Giovanni Benzi
 - 5 L'unità animo-anima: *Se fossi un uomo* di Alessandro Madella

6 L'amore nell'adolescenza: *Poesie di un adolescente*,
"l'amore a quest'età" di Matteo Masè.

Indice dei nomi

Premessa dell'autore

La presente raccolta di testi relativi a Conferenze e discorsi pubblici, comprensivi anche di presentazioni di libri, è dovuta al mio desiderio di lasciare traccia di una attività culturale legata alla mia dedizione alla ricerca critica, in campo storico e letterario, e alla mia attività di studioso in ambito universitario – presso la cattedra di storia del cristianesimo dell'Università degli studi di Milano – e poi di divulgatore. Per diversi anni infatti, e soprattutto negli anni appena trascorsi, mi sono rivolto in prevalenza alla forma divulgativa della comunicazione culturale.

Gli scritti qui raccolti sono pertanto costituiti, originariamente, da esposizioni orali, indipendenti dalla professione esercitata come docente – prima al liceo, poi all'Università degli studi di Milano come professore a contratto presso il Dipartimento di Filologia moderna.

Le tematiche vertono, per necessità, intorno alle suddette discipline da me coltivate, ma sono collegate solo ad alcuni dei miei oggetti di studio e di ricerca – vi è in effetti estraneo tutto il filone letterario-francescano, con cui addirittura ho dato inizio alla mia attività critica -, poiché gli effettivi argomenti obbediscono a criteri estrinseci, in quanto la loro trattazione è determinata da circostanze costituite dai congressi accademici, dai cicli di conferenze promosse da istituzioni culturali, dalla pubblicazione di libri con relativa loro presentazione in sedi appropriate. Tuttavia, già nella fase dell'esposizione orale ho osservato una organicità tematica, nei casi dell'esposizione del medesimo argomento in sedi diverse.

Quanto alle tematiche in oggetto, se ne possono riscontrare due di fondo: quella dello spirito, inteso sia come spiritualità – anche esoterica -, sia come cultura letteraria, e quella della carne, intesa sia come sensualità umana, sia come malattia fisica, nella fattispecie quella della peste.

Le tematiche di fondo qui individuabili si incentrano intorno a due figure fondamentali – che non esauriscono tuttavia il panorama delle personalità storiche -: Gabriele d'Annunzio e Federico Borromeo. D'Annunzio, data la poliedricità della sua personalità “indefinibile”, come egli diceva di se stesso, ha permesso di spaziare tra il suo “francescanesimo” biografico-esistenziale di natura mistico-misterica e la sua concezione mistico-erotica – quindi a pieno titolo tra lo spirito e la carne.

Federico Borromeo ha permesso di accostare sia problematiche intrinsecamente spirituali, connesse all'universo demoniaco, sia aspetti strettamente *corporali*, nella specifica narrazione delle fisiche presenze demoniache – o presunte tali – nel nostro mondo materiale.

La trattazione dannunziana ha dunque coinvolto anche Francesco d'Assisi – sempre sul piano biografico e non letterario; e la trattazione federiciana ha a sua volta un nesso con il Manzoni. A questo punto viene da connettere anche l'altro tema che rientra nelle mie Conferenze: quello della peste.

La peste, anch'essa, che implica e coinvolge sia lo spirito, sia la carne, è connessa alla figura di Federico Borromeo e di Alessandro Manzoni. L'uno e l'altro si sono occupati della peste, anzi della medesima peste, quella del 1630. Le due figure sono legate ancora

più intimamente, dato che il Borromeo è una figura storica inserita nel romanzo manzoniano come personaggio letterario.

A motivo della eterogeneità degli scopi delle prolusioni e delle sedi nelle quali esse sono state tenute, sussiste una discrepanza di genere letterario, di stile e di scrittura tra i testi. Gli stili e il registro linguistico sono stati rispettati, data la natura della raccolta; e del resto gli argomenti in se stessi giustificano il diverso genere letterario: saggistico o informativo.

I testi sono stati riorganizzati nel 2013, perché possano offrire una linearità estrapolata dalla cronologia dell'esposizione orale, e in qualche piccola parte ritoccati. Qui di seguito notifico la referenza dei testi apparsi in *literary.it*, organizzando le referenze in base ai Capitoli della presente raccolta che risultano nell'Indice generale.

Il Capitolo «La mistica» contiene:

- a) la Conferenza *Misticismo e mistificazione* tenuta il 13 gennaio 1990 a Milano al Circolo della Stampa (in *Literary.it* 5, 2012);
- b) la Conferenza *La mistica cattolica* tenuta il 1° febbraio 1990 a Milano al Circolo Culturale Berthold Brecht per il ciclo di conferenze “Le religioni” (Milano 19 gennaio-22 febbraio), coordinatore Attilio Agnoletto, con la partecipazione delle Università degli studi di Milano e di Firenze e dell'Università Cattolica di Milano (in *Literary.it* 5, 2012).

Il Capitolo «Pellegrinaggio e mimesi mistica» contiene:

- a) la Conferenza *Sacri Monti e mimesi mistica* tenuta il 13 maggio 1990 a Gazzada per il Convegno Internazionale di Studi (Villa Cagnola 10-13 maggio 1990), “*Sacri Monti: devozione, arte e cultura della controriforma*”, promotore Luigi Zanzi, Università degli studi di Pavia, coordinatore Attilio Agnoletto, Università degli studi di Milano (in *Literary.it* 6, 2012);
- b) la Conferenza *La “Peregrinatio hierosolymitana” di Jost von Meggen attraverso le Alpi (1542-1543)* tenuta il 4 settembre 1999 a Formazza per il XV Convegno Internazionale di Studi Walzer (in *Literary.it* 9, 2012);
- c) la Conferenza *L'avventuroso viaggio di Jost von Meggen in Palestina e al Sinai* tenuta il 22 maggio 2000 a Milano presso l'Osteria di Porta Nuova per i “Lunedì Letterari” di Franco Manzoni (in *Literary.it* 3, 2011);
- d) la Conferenza *Il pellegrinaggio di Jost von Meggen a Gerusalemme* tenuta il 5 febbraio 2000 a Milano nella Libreria Esoterica Ecumenica 2, con la partecipazione di Attilio Agnoletto, Università degli studi di Milano (in *Literary.it* 9, 2012).

Il Capitolo «Alcune figure ecclesiastiche» contiene:

- a) la Conferenza *L'educare come carisma religioso. Suor Maria Anna Sala (1829-1891)* tenuta il 1° febbraio 1986 a Milano per il IX Seminario di Studi e Fonti di Storia Lombarda: “*Santità e filantropia in Lombardia tra Otto e Novecento*” (Milano 1 e 15 febbraio 1986), a cura di Attilio Agnoletto, coordinatore Giorgio Rumi, con la partecipazione dell'Università degli studi di Milano e della Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale (in *Literary.it* 4, 2011);
- b) la Conferenza *Antonio Rosmini. La vita e le opere* tenuta il 24 novembre 1997 a

Bareggio presso il Circolo Culturale (in *Literary.it* 6, 2011).

c) la Conferenza *L'anticipazione escatologica di Gioachino da Fiore* tenuta l'8 settembre 1990 a San Leo per le Giornate di Studio di San Leo, "*L'attesa dell'Anticristo: dalle 'culture della fine' ai segni del Terzo Millennio*" (San Leo 8-9 settembre 1990), coordinatore Paolo Aldo Rossi, con la partecipazione delle Università degli Studi di Bologna, Ferrara, Firenze, Genova, Milano, Napoli, Pisa, Roma, Sassari, Urbino (in *Literary.it* 6, 2012).

Il Capitolo «L'umanista Andrea Alciato. Contro la corruzione francescana» contiene:
la Conferenza *Il pensiero teologico di Andrea Alciato* tenuta il 7 maggio 1993 ad Alzate Brianza per il Convegno Internazionale di Studio *Andrea Alciato "umanista europeo"* (Alzate Brianza-Como, 7-9 maggio 1993), con la partecipazione delle Università di Howard, Waikato, Frankfurt a. M., Köln, Bonn, Oxford, Aberdeen, Groningen, Perugia, Milano (in *Literary.it* 6, 2012).

Il Capitolo «Discorsi francescani» contiene:

a) la Conferenza *Francesco d'Assisi "semplicemente uomo"* tenuta il 3 dicembre 2010 a Milano presso il Circolo Filologico Milanese (in *Literary.it* 10, 2012);

b) la Presentazione di *Francesco d'Assisi. Una santità laica* di Vittorio Dornetti, effettuata il 30 novembre 2001 a Milano, presso la Libreria Odadrek, con la partecipazione di Attilio Agnoletto, Università degli studi di Milano, di Felice Accame e dell'Autore Vittorio Dornetti (in *Literary.it* 4, 2011);

c) la Conferenza *Figure e poesia: immagini e parole su Francesco lungo la storia* tenuta il 13 novembre 2004 a Milano presso il Centro Francescano Culturale e Artistico Rosetum, per la "Diocesi di Milano. Pastorale Giovanile. Servizio Giovani" (in *Literary.it* 12, 2012).

Il Capitolo «D'Annunzio e il fantasma francescano» contiene:

a) la Conferenza *D'Annunzio al Vittoriale e il francescanesimo* tenuta l'8 aprile 1999 a Milano presso l'Università delle Tre Età – UNITRE (in *Literary.it* 5, 2011);

b) la Conferenza *Turismo e poesia sulla sponda occidentale del Garda. Il Vittoriale degli Italiani*, tenuta il 27 settembre 1998 a Gardone Riviera per l'Associazione Italiana Insegnanti di Geografia della Lombardia (in *Literary.it* 8, 2012);

c) la Conferenza *Patriottismo "francescano" nel d'Annunzio al Vittoriale. Presentazione di d'Annunzio e le donne al Vittoriale*, tenuta il 1° aprile 1997 a Milano presso il Centro Sociale Garibaldi - Circolo Leo Longanesi, con la partecipazione di Giorgio Galli, Università degli studi di Milano (in *Literary.it* 7, 2012);

d) la Conferenza *L'immaginario francescano nella vita e nell'opera di d'Annunzio. La vita privata di d'Annunzio al Vittoriale tra francescanesimo ed esotismo*, tenuta il 12 giugno 1997 a Milano, per gli Incontri culturali FACS, Federazione delle Associazioni Culturali e Scientifiche (in *Literary.it* 7, 2012);

e) la Conferenza *D'Annunzio esoterico* tenuta il 27 giugno 1999 a Milano presso Libreria Esoterica Ecumenica 2, con la partecipazione di Attilio Agnoletto, Università degli studi

di Milano, e di Andrea G. Pinketts, (in Literary.it 8, 2012).

Il Capitolo «D'Annunzio: l'unità spirito-carne» contiene:

- a) la Conferenza-Presentazione di *Gabriele e Francesco. Orbi veggenti*, di Francesco di Ciaccia, tenuta il 1° giugno 2007 a Milano presso la Libreria Odatrek, con la partecipazione di Giorgio Galli, Università degli studi di Milano, e Felice Accame (in Literary.it 12, 2010) e il preliminare discorso di Felice Accame, *Francescani del quarto tipo* (replicato alla Radio Popolare il 10 giugno 2007);
- b) la Conferenza *L'insondabile personalità. Presentazione di d'Annunzio e le donne al Vittoriale*, tenuta il 19 gennaio 1998 a Milano presso l'Associazione Necchi per la Formazione culturale, Università Cattolica, con la partecipazione di Attilio Agnoletto e Paolo Paolini, Università degli studi di Milano (in Literary.it 7, 2012);
- c) la Conferenza *L'estetismo nella vita di d'Annunzio. Presentazione di D'Annunzio e le donne al Vittoriale*, tenuta il 30 settembre 1997 a Milano presso il Lions Club, Milano Ca' Granda, (in Literary.it 7, 2012);
- d) la Conferenza *D'Annunzio e le donne al Vittoriale* tenuta il 24 luglio 2000 a Milano per i "Lunedì Letterari" di Franco Manzoni, presso l'Osteria di Porta Nuova (in Literary.it 5, 2011).

Il Capitolo «Lo spirito diabolico: la demonologia secondo Federico Borromeo» contiene:

- a) la Conferenza su *Il demoniaco secondo Federico Borromeo* tenuta il 15 novembre 2001 a Milano presso la Libreria Esoterica Ecumenica 2 (in Literary.it 3, 2011);
- b) la Conferenza *Demonologia di Federico Borromeo in due sue opere* tenuta a Milano venerdì 11 febbraio 2011 nella Libreria Odradek (in Literary.it 2, 2011) e il preliminare discorso di Felice Accame, *I demoni del rischio* (già tenuto alla Radio Popolare il 25 aprile 2010).
- c) la Conferenza *La genesi degli scritti demonologici di Federico Borromeo* tenuta a Stresa domenica 14 aprile 2013 nella Sala Clemente Rebora del Centro Internazionale di Studi Rosminiani, con la partecipazione di Mons. Franco Buzzi, Prefetto della Biblioteca Ambrosiana di Milano, e il Discorso di Mons. Franco Buzzi, *Il francescanesimo manzoniano e i personaggi cappuccini ne I promessi sposi* (in Literary.it 8, 2013).

Il Capitolo «La peste del corpo e la peste dello spirito» contiene:

- a) la Conferenza *Dalla peste del corpo alla peste dell'anima* tenuta sabato 25 marzo 2000 a Milano presso la Libreria Esoterica Ecumenica 2 (in Literary.it 10, 2012);
- b) la Conferenza *La peste del corpo e della mente nell'opera del Manzoni* tenuta il 28 novembre 2000 a Milano nella Sala Consortile A.R.E.S. della Banca Popolare di Milano (in Literary.it 11, 2012);
- c) la Conferenza *La predicazione cappuccina ne "I promessi sposi"* tenuta l'11 settembre 2003 a Lecco per l'Incontro-spettacolo "La religiosità popolare in Lombardia all'epoca dei *Promessi sposi* e le tradizioni del territorio milanese. Itinerari di Cultura e Spettacolo intorno ad Alessandro Manzoni" (Lecco, 11-12-13 settembre), coordinazione scientifica di Bernadette Majorana, con la partecipazione dell'attore Roberto Bregaglio.

Il Capitolo «La peste» contiene:

- a) la Conferenza *La linea medica dell'Arluno circa la peste. Presentazione* di Giovan Pietro Arluno, *La peste*, tenuta il 24 gennaio 1999 a Milano presso la Libreria Tikkun, con la partecipazione di Giorgio Cosmacini, Università Cultura e Salute del San Raffaele di Milano (in Literary.it 9, 2012);
- b) la Conferenza *La famiglia degli Arluno e La peste di Giovan Pietro Arluno* tenuta il 21 dicembre 1999 ad Arluno presso la Sala Consiliare per l'Assessorato alla Cultura.

Il Capitolo «Semi di cultura» contiene:

- a) la Conferenza *Il Salotto letterario nella tradizione culturale* tenuta il 26 ottobre 1991 a Lodi, presso l'Aula Magna del Liceo «Pietro Verri», per «Il Salotto letterario di Lodi (1980-1990)» della Prometheus Editrice (in Literary.it 2, 2010);
- b) la Conferenza *I temi della patria, della madre, dell'amore e della morte nella letteratura* tenuta il 20 maggio 1993 a Milano presso il Circolo della Stampa (in Literary.it 6, 2012);
- c) la *Presentazione* de *La luce del domani* e *Alla ricerca di Shanti* di Wilma Minotti Cerini, svolta il 23 novembre 1993 a Milano presso la Casa della Cultura (in Literary.it 6, 2012);
- d) la *Presentazione* di *Quasi quanto una favola* di Giovanni Benzi, svolta il 18 giugno 1999 a Vanzago presso il Centro Culturale (in Literary.it 8, 2012);
- e) la *Presentazione* di *Se fossi un uomo* di Alessandro Madella, svolta il 10 ottobre 2001 a Milano presso la Libreria Tikkun (in Literary.it 3, 2011);
- f) la *Presentazione* di *Poesie di un adolescente, "l'amore a quest'età"* di Matteo Masè, svolta il 19 agosto 2013 a Strembo, presso il Municipio, Sala Fornalutx (in Literary.it 9, 2013).

Capitolo I

La mistica

1. Il concetto di mistica

L'essenza della mistica rientra in un processo che cerca la verità fondamentale – detta trascendenza – dell'essere e della vita, al di là del mondo dei fatti – detto fenomenico.

Tale processo non è né irrazionale né soprannaturale, ma transrazionale: non consiste né in un potenziamento dell'affettività, né in una fede, ma in un graduale procedere della sapienza che introduce, al suo termine, in una comprensione immediata, cioè non logica e razionale, dell'Unità di tutto. L'esperienza di questa Unità Originaria, che si colloca al grado supremo della mistica e che è detta “unio” (unione) con l'Assoluto, anche detto Tutto, Uguale, Semplice, Unico – o lo si può dire Dio – può essere raggiunta attraverso molte vie: o per una rivelazione soprannaturale o per un'estasi naturale (nel senso che è estranea a qualunque confessione religiosa), che comunque oltrepassa l'io, il mondo e le cose e arriva a comprendere il senso profondo dell'io, del mondo, delle cose (cfr. Stadelmann, pp. 161-162).

Ribadisco e sottolineo che per “mistica” è da intendersi sia quella sperimentata in ambito cristiano o comunque in ambito confessionale (quale nell'ebraismo, nell'islamismo), sia quella sperimentata, più ampiamente, in ambito religioso naturale (come nelle religioni animistiche, induista, ecc.).

Da ciò si capisce come la mistica scorra parallela alla storia dell'uomo, altrettanto quanto la “industriosità” dell'uomo. L'uomo infatti si struttura in queste due tendenze: l'una “fabbricante”, l'altra contemplante. L'una si applica alla molteplicità, compresa quella dei valori morali e religiosi, come le forme di giustizia, le forme di bellezza, le forme di bontà, ecc.; l'altra tende all'unicità, a ciò che è il Tutto, in cui *non c'è distinzione*.

L'atteggiamento mistico, in sostanza, “re-cede” (etimologicamente, “si allontana da”) dal molteplice – l'esperienza mistica, tra l'altro, sul piano della preparazione concreta è, in genere, preceduta dalla “ascesi”, da un allontanamento fisico dal mondo, dal ritiro in luoghi appartati – e “ac-cede” (etimologicamente, “si avvicina a”) all'Unico, all'Identico, all'Uguale, al Semplice: a quell'Originario, cioè, in cui il superiore e l'inferiore, il grande e il piccolo, il massimo e il minimo, il finito e l'infinito non hanno significato, in quanto il Tutto è puramente Se stesso e il Se stesso è Tutto.

L'idea dell'allontanamento dal molteplice, a livello dei più alti gradi della mistica come essenza della mistica stessa, e congiuntamente l'idea dell'avvicinamento all'Originario – quasi fino ad una certa immedesimazione con l'Originario medesimo – mi sembrano espresse bene in un trattato attribuito al Meister (Maestro) Eckhart – il cui concetto di mistica era quello di un assorbimento quasi totale del finito nell'Infinito, quasi di una fusione del contemplante con la realtà assoluta dell'essere. Una mistica dichiara: “Non ho niente a che fare con angeli e santi, né con tutto quello che è stato creato. [...] Là dove io mi trovo nessuna creatura può giungere in un modo che appartiene alle creature.

[...] Io mi trovo dov'ero prima di essere creata; in questo luogo c'è solamente Dio in Dio. Non ci sono angeli, né santi, né cori, né cielo”.

E a proposito della impronunciabilità dell'oggetto della mistica: “Ciò che ho vissuto, nessuno può metterlo in parola. [...] non ho niente a che fare con tutto ciò che è diventato parola. [...] chi si accontenta di ciò che si può mettere in parola – Dio è una parola, e ‘regno dei cieli’ è una parola – chi con le forze dell'anima, con la conoscenza e con l'amore non vuole andare al di là di ciò che è stato reso parola, costui a buon diritto dev'essere chiamato miscredente. Tutto ciò che si mette in parola lo capiscono i sensi inferiori o forze dell'anima; ma non se ne contentano le potenze superiori dell'anima, le quali si spingono sempre più lontano, fino a pervenire al cospetto dell'Origine donde l'anima è scaturita”.

2. Misticismo e ritualità

Allora è chiaro che mistico è colui o colei che non può credere in un “questo” o in un “quello” come valori definitivi; il mistico non può fermare il suo cammino *qui*, cioè in questo suo attimo in cui definisce se stesso e le cose e gli altri come determinato bene o determinato male, non può accontentarsi di qualcosa che sia circoscritto razionalmente: non abita in nessun momento di se stesso, passa i luoghi e passa il tempo, e li perde, e il desiderio di un ulteriore Altro, o l'Uguale, crea in lui un eccesso di attesa (cfr. de Certeau, pp. 404-405). Ma questo Altro è anche ciò che l'uomo ha perduto: ha perduto il “luogo”, cioè, in cui l'essere – e nell'essere rientra l'uomo – possa essere pienamente se stesso, conforme all'Uguale, al Semplice, all'Indifferenziato. Il mistico cerca proprio ciò: il Perduto.

Egli ne ha “nostalgia”: la mistica è essenzialmente “nostalgia”, afferma Michel de Certeau, uno dei maggiori esponenti della storiografia contemporanea (1925-1986).

Etimologicamente, il termine “mistico”, come “mistero”, discende dalla radice greca “*myein*”, che indica “chiudere (la bocca)”, “tacere”, a sua volta nel senso della radice sanscrita “*mush*”, che connota “rapimento”. Misticismo è essere a tal punto presi dalla totalità che trascende ogni differenza, da non poterla dire, poiché tutto ciò che l'uomo dice, lo dice distinguendo. E tuttavia l'uomo “*faber*”, ovvero sociale e razionale, ha cercato sempre di rendere anche l'esperienza interiore un fatto pubblico, giuridico, regolabile, tanto che già nel mondo classico “mistici” erano i *riti* sacri: appunto, detti “misteri”. C'erano, sì, gli aruspici e le Sibille, ma come funzionari pubblici, i quali, come pure in altre culture, anche semitiche, dal “nume” sapevano soltanto quello che si doveva oppure non si doveva fare, secondo la procedura medesima che vige nel diritto, nell'economia, nell'ingegneria, nella preparazione dei cibi, insomma secondo la logica della organizzazione razionale – la quale distingue, categorizzando – del mondo.

È indicativo che la rivoluzione operata da Gesù di Nazareth rappresenti un tentativo di rompere il meccanismo di ritualizzare il mistero, di strappare al rito il concetto di mistero. Il mistero è solo il rapporto con l'Identico o l'Uguale, mentre il rito è solo un mezzo mondano, cioè che appartiene al fenomenico, al molteplice. Per Gesù, il rapporto con l'Unico, l'Identico, l'Uguale o il Semplice è *infantile*, cioè è conoscenza immediata,

speranza veggente, amore infondato sul piano razionale, cioè non spiegabile e non giustificabile. Difendendosi da chi lo accusava di non essersi purificato, Gesù chiese, secondo un autore della letteratura cristiana delle origini: “E tu sei puro?”. “Certo. Ho fatto le abluzioni, sono salito per la scala (giusta), sono sceso per la scala (giusta), ho indossato gli abiti (giusti)...”. Non farmi ridere – avrebbe risposto in sostanza Gesù -: il pulito e lo sporco (rituali) sono categorie del mondo, non dell’Uguale. Allo stesso modo, dicendo che soltanto chi sarebbe diventato bambino avrebbe avuto accesso al Regno, intendeva parlare dell’atteggiamento di chi non distingue il giorno *fas* – sacro – da quello *nefas* – non sacro -, di chi non distingue l’una mano dall’altra, il maschio dalla femmina, ma mira all’Uguale, all’Unico, al Semplice. E a Salomè che gli chiedeva: “Tu chi sei?”, rispose: “Colui che proviene dall’Uguale” (cfr. *Detti segreti di Gesù*, a cura di Luigi Moraldi, Milano, Mondadori, 1989).

Con la restaurazione politica del Papato e con la riforma amministrativa del clero operata dal Concilio Lateranense III (1179) – lo afferma Michel de Certeau (p. 132) – l’istituzione ripropose una mistica del visibile ritualistico, mediante il rafforzamento di pratiche liturgiche (ad esempio, anche la generalizzazione della confessione auricolare, che negli immediati secoli precedenti si era andata sviluppando all’interno dei monasteri, rientrerebbe nel tentativo di incanalare il misticismo in prassi controllabili, cioè in ritualità). Questa linea contribuì a dissociare “mistico” e “credente”: la categoria del “mistico” interessò alcune cerchie di persone, che generalmente vivevano appartate e che poterono vivere esperienze contemplative anche elevate; quella del “credente” denotò la generalità dei fedeli.

3. Infatuazione e diffidenza

La convivenza di esperienze ascetiche (mortificazioni corporali, digiuni, flagellazioni, vita solitaria, pratiche di silenzio, ecc.), spesso connesse alla normale consuetudine del credente, e di esperienze mistiche era stata per lungo tempo così stretta, che di mistica neppure si parlava. Si parlava di “contemplazione” e di esperienza “spirituale”, tanto che si trattasse di asceti, quanto di estasi e rivelazioni interiori. Così fu nel Medioevo, come in Bernardo da Chiaravalle (1090-1153), in Bonaventura da Bagnoregio (circa 1217/1221-1274), in Tommaso d’Aquino (1225-1274) e addirittura in uno dei maggiori maestri mistici dell’epoca, denominato *doctor divinus*, Giovanni di Ruysbroeck (1293-1317), e così continuò ad essere persino agli inizi dell’età moderna, almeno entro una certa scuola (quella della *devotio moderna*, come in Tommaso da Kempis, circa 1380-1471). Il termine “mistico” indicava semplicemente una maniera “spirituale” di intendere le parole e le immagini del mondo, cioè un’allegoria delle verità soprannaturali (“rosa mistica” in Dante, ad esempio; “vitis mystica” di Bonaventura, ecc.). Fino allora, la mistica come fenomeno o stadio della vita spirituale neppure era nominata: si parlava semplicemente di vita contemplativa o, per indicare i suoi stadi più alti, l’“apice della contemplazione”.

Il ‘400-500 fu poi invaso da una vera e propria passione per l’esoterismo, sollecitato dalla riscoperta della cultura classica e in particolare di quella platonizzante e plotiniana.

Le esperienze mistiche genericamente intese (visioni strane, glossolalie, premonizioni sul futuro, ecc.) si diffondevano a dismisura. La medicina e la fisica si accompagnavano all'astrologia e alla magia; e non è che la magia fosse mistica; ma, ormai, tutto ciò che sorpassasse le presumibili "forze e capacità della natura" rientrava nel "mistico-misterico".

Al misticismo il '600 aggiunse modalità esagerate, dalle visioni di angeli, con determinati colori dei capelli, a quelle con i Cristi e le Madonne con certi abbigliamenti: la mistica sembrò anticipare una boutique dei nostri stilisti d'alta moda o percorrere il vezzo delle visioni di Ufo, di alieni e di "entità" (indimostrabili, o comunque non dimostrate).

Mi piace citare brevemente, per quanto riguarda la boutique "celeste", una mistica – tale, secondo il suo ammiratore Federico Borromeo –, Caterina Vannini senese, che, intorno ai primi anni del secolo XVII, così vide abbigliati il Padre e il Figlio: "[...] il Padre si mostra in habito pontificale, il figlio in habito rosso, et turchino come andava in terra, se bene secondo le festività et solennità che sono quaggiù si mostrano in diversi modi" (*Corrispondenza inedita di Caterina Vannini Monaca Convertita di Siena con F. Borromeo*, in Saba, Lettera 117).

Allora si capisce come la mistica fosse definita "l'esperienza di ciò che è fuori dall'ordinario", indipendentemente da un riferimento alla contemplazione – nella quale invece ha unico fondamento la mistica nel senso di vita contemplativa spirituale.

Noi trattiamo "qualunque cosa contrassegni lo straordinario, cioè la mistica", è una precisa frase del gesuita Jean-Joseph Surin del febbraio 1661 (Surin, *Correspondence*, p. 1054): eccezionale e mistico corrispondevano.

Non solo si è disgiunta la mistica dalla teologia – tanto che Jean-Joseph Surin trattava della mistica come di una "scienza assolutamente separata dalle altre" (Surin, *Guide spirituelle*, p. 46 e p. 179, in una lettera del febbraio 1661), ma la si è staccata anche dal soprannaturale cristiano. L'esperienza mistica non venne più intesa all'interno di un percorso di perfezione della contemplazione, ma come un qualcosa di "soprannaturale" solo "quoad modum", cioè "in quanto alla maniera di manifestarsi delle esperienze religiose": in pratica, solo per gli aspetti – ovviamente, veri o falsi – di straordinarietà.

In sostanza e per parlare in soldoni, la mistica fu vista come un complesso di fatti che fanno stralunare – un po' come quelli dei prestigiatori o dei sensitivi dei nostri tempi, cioè quelli che riguardano il paranormale, come lo si denomina oggi.

Nasce, così – al contempo, come inevitabile reazione, proprio nel '600 – la diffidenza verso la "misticheria", come venne chiamata la mistica; e mistici di sommo livello quali Johannes Tauler (Giovanni Taulero) (circa 1300-1361), Jan van Ruysbroeck (Giovanni di Ruysbroeck) e il Meister (Maestro) Eckhart (1260-1327/1328) furono ritenuti pieni di "assurdità strane" (Bossuet, t. 18, p. 365).

I mistici furono accostati a sette di "Illuminati" e spesso associati a stregoni, maghi ed eretici.

L'editto di Siviglia (1623) cercò di snidarli, i processi in Piccardia (1630-1635) li condannò, e i mistici furono tacciati di oziosi e fanatici. "Dare del mistico" divenne un'offesa come "dare dell'eretico".

4. Il linguaggio “indecente” e “ingenuo” della mistica

Il giudizio è del più autorevole commentatore di Giovanni della Croce, Diego del Gesù, carmelitano (1570-1620), che difese la necessità dell’“indecenza”.

Il linguaggio mistico è “indecente” nel senso che, non potendo dire con termini propri quello che l’esperienza offre all’anima, prende in prestito dalla vita quotidiana le immagini e le parole comuni. Il linguaggio mistico è quello delle allegorie (similitudini), che, prese alla lettera nel significato usuale, non hanno a che vedere con i significati voluti (dissimili), cioè con le esperienze interiori.

Questa situazione dipende dal fatto che l’“indicibile” si può dire solo per evocazione di cose terrestri, quindi nell’ambiguità terminologica. Ne erano consapevoli già alla fine del ‘400.

Il linguaggio mistico è “ingenuo”, nel senso che raccoglie le parole dalle immagini del mondo quotidiano – ne darò un esempio – e non da quello dotto della filosofia o della teologia, che invece sono linguaggi del pensiero logico, quindi analitici e non sintetici. Non è un caso dunque che una linguistica del misticismo nasce all’inizio dei volgari europei e in particolare in ambiente contadino, con l’autobiografia di Beatrice di Nazareth (circa 1200-1268), con il *Miroir des simples âmes* di Margherite Porete (+ 1310), con Angela da Foligno (forse 1248-1309), Caterina da Siena (1347-1380). (Gertrude di Helfta, detta la Grande, 1256-1301/1303, fa eccezione, scrivendo in latino i suoi *Exercitia spiritualia*).

Ad ogni modo, ne nasce un vero e proprio “nuovo e inusitato modo di esprimersi” (“novum quoddam et inusitatum dicendi genus”), come ammetteva ormai nel 1615 Pierre Laussel (in *Sancti Dionysij Areopagiti Opera omnia*, Parigi). E da lì anche l’accusa dei denigratori, come Jacques-Bénigne Bossuet, che taccia di “abuso di linguaggio” le usanze mistiche (Surin, *Corrèpondance*, 24 novembre 1698, t. 10, p. 306).

E tuttavia è inevitabile che, quando il Locutore-Dio parla, il mistico non può tacere. Giovanni Calvino, pur così avveduto nelle sue affermazioni, nel 1543 ammetteva: “Dio ci mette le parole in bocca come se egli stesso cantasse dentro di noi”.

Ma vediamo un esempio. È di un mistico addirittura. Si tratta di Giovanni della Croce. Cantico B,

31: “da quel solo capello / che ondeggiar sul mio collo tu guardasti, / sul mio collo mirasti, / preso tu rimanesti, / da un occhio mio piagare ti lasciasti”.

36: “Godiam l’un l’altro, Amato, / in tua beltà a contemplarci andiamo, / [...] / dove è più folto, dentro penetriamo”.

37: “E quindi alle profonde / caverne / [...] / ce ne andremo, / che sono ben celate, / colà noi entreremo, / di melagrana il succo gusteremo”.

38: “Colà mi mostrerai / quanto da te voleva l’alma mia, / e tosto mi darai / colà, tu, vita mia, / quello che l’altro giorno mi donasti”:

39: “la fiamma che consuma e non dà pena”.

È chiaro lo “spostamento del soggetto” a qualcosa d’altro, rispetto al senso usuale delle parole; e c’è anche la “manipolazione tecnica”, affinché le parole acquistino un

significato nuovo. I significati di questo cantico sono facili, e quindi non li spiego: piuttosto cerebrale, Giovanni della Croce – li ha spiegati lui stesso – intende per “capello” l’attrazione amorosa, che “ondeggia” mossa dallo Spirito, ed esattamente sul “collo”, perché il collo indica la “fortezza”, e l’amore – afferma – non può perseverare senza questa dote interiore.

Questo genere di linguaggio, che appartiene ai seguaci della “mistica dell’assenza” (i cui massimi esponenti sono Giovanni della Croce e Teresa d’Avila) – che cioè tende ad escludere dall’esperienza mistica l’immaginazione, i sentimentalismi e persino il pensiero -, espone l’esperienza, che è indicibile, del divino con immagini prese dalla realtà comune: immagini che costituiscono, perciò, analogie. Le immagini rappresentano puri e semplici simboli, che quindi rimandano ad “altro”, appunto, in sé e per sé indicibile.

Nella mistica “sponsale” – cioè quella che vive il rapporto con Dio con effusioni affettive, quali tra sposo e sposa -, soprattutto tra il ‘500 e il ‘700, le immagini del mondo indicano proprio quello che significano nella comune esperienza, solo che la medesima esperienza è vissuta per questo “divino” che muove il cuore e il sangue. Quando Maddalena de’ Pazzi, ad esempio, prende in braccio Gesù piccolino e dice che è felice come una mamma-sposa, intende dire che sente esattamente quello che prova una mamma-sposa: solo che l’oggetto non è un bambino qualunque, ma è Gesù.

5. L’erotica dell’“affectus”

L’erotica dell’“affectus” fu introdotta da Bernardo da Chiaravalle (+1153) – il termine “erotica” è di Michel de Certeau -, poi si sviluppò in quella degli Ordini mendicanti (sec. XIII), domenicano e francescano. Ma mentre all’inizio essa consisteva in una volontà affettuosa, nel senso in cui Gertrude di Helfta la Grande (+ 1301) parlava di Gesù come di “amante”, solo nella cultura del Seicento l’“affetto” amatorio passò dalla dimensione mentale a quella sentimentale e sensuale.

Già nel ‘400 Jean Gerson (1363-1429) lamentava le visioni delle Madonne incinte della Trinità oppure le contorsioni delle vergini a colloquio con Gesù; ma fu nel ‘600 che gli occhi stralunati, puntati verso un bel bambino in visione estatica, o i toccamenti sensoriali su bellissimi Gesù diventarono una questione da esser presa in esame.

Quando una santa vergine va letteralmente a letto con Gesù, allora non si capisce più, tanto bene, se ella viva, misticamente, l’Uguale e l’Assoluto, oppure viva un bel momento di vita coniugale: legittimissimo, certo – non tutte le “monache di Monza” o fuori Monza potevano avere un Paolo Osio, detto Egidio dal romanziere de *I promessi sposi* -, ma non è più tanto coerente con l’esperienza mistica come conoscenza e amore dell’Unico Universale e non di spicciolate verità contingenti, sia pure riguardanti il sacro.

Più la mistica si generalizzò – come accadde nel ‘600, in polemica contro le confessioni protestanti radicalmente diffidenti nei confronti delle esperienze mistiche dilaganti nel mondo cattolico, quando la dottrina ecclesiastica giustificava l’esplosione mistica come una precisa volontà divina al fine di illustrare la sua Chiesa e di mostrarne l’autenticità -, più le scene di rapporti fantasiosi con Gesù aumentarono. E ci si misero in mezzo anche gli angeli: non come spiriti che sovengono alle necessità umane con

l'ispirazione interiore – come nella concezione biblica -, ma come “putti”, bambinelli che hanno un bell'aspetto, sono giovanili e gai, fanno compagnia e ridono e scherzano con le vergini. Però, siccome non sono bambini veri di mamma e papà, allora è possibile tenerseli stretti in monastero. Sono “divini”!

Mi piace qui riferire il contenuto di un sogno narrato nel suo diario, in terza persona, dalla domenicana Christina Ebner (1277-1356). Se è vero che si tratta di sogno onirico e non di visione estatica come nelle mistiche seicentesche le quali avevano siffatti o simili contenuti in esperienze estatiche, esso resta comunque un chiaro esempio di erotismo affettivo, tenuto anche conto che i sogni onirici di contenuto religioso erano anch'essi ritenuti mistici.

“Al tempo in cui aveva ventiquattro anni, le venne in sogno di essere incinta di nostro Signore, ed era così piena di grazia che non c'era parte del suo corpo che non ne derivasse grazie particolari. E giunse in cuor suo a una tale dolcezza per il bambinello, il quale, come a lei sembrava, si tutelava da sé, che essendo una volta salita su una collinetta ebbe paura di fargli male. E poiché tutto avveniva in dolcezza e senza alcun fastidio, tanto che non c'era preoccupazione o tristezza che la sfiorasse, e un periodo di tempo era trascorso, sognò ancora, sognò di dare alla luce il bambino senza alcun dolore e, nel vederlo, di provare una gioia addirittura soverchiante. Ed essendo passato un po' di tempo durante il quale andava in giro con questa gioia, un giorno, sentendo che non poteva più tenerlo nascosto, prese il bimbo fra le braccia, lo portò al refettorio durante l'adunanza e così disse: “Gioite per me tutti quanti, non posso più tenervi celata la mia gioia, ho concepito Gesù e ora l'ho dato alla luce”. E mostrò loro il bambinello. E allora, poiché provava una gioia grande, si risvegliò”. E altra volta Gesù le disse, in estasi: «“Io vengo a te, come uno che è morto d'amore. Vengo a te con bramosia, come un marito al suo letto nuziale. Vengo a te, come uno che dà grandi doni”». E altra volta: «“Mia amata, lascia ch'io riposi accanto a te, in modo che dimentichi i miei nemici”». E un giorno della festività di santa Lucia: «“Per te ho tenuto fede a tutte le fedeltà coniugali”, ed ancora: “Mia amata, prendi con amore questo mio discorso; con nessuno adesso, parlo così tanto come con te”».

E un'altra mistica, coeva, Margaretha Ebner (1291-1351), anch'ella domenicana, in una delle sue lettere: “Fui rapita da un'intima forza celeste, sicché il mio cuore umano mi fu tolto [...]. Quindi mi fu infusa una dolcezza smisurata poiché io mi sentivo come se l'anima mia si fosse separata dal corpo”. All'interno di questa sensazione, che è d'altronde testimoniata da tutti i mistici di tutti i tempi e che si può ritenere una costante essenziale dell'esperienza mistica, in Margaretha Ebner si intromette una più precisa esperienza erotica, collegata ad una sua immaginetta di Gesù bambino che ella teneva collocata in una culla: “Quando poi dal Signore a ciò sono indotta con grandissima dolcezza, e diletto, e brama, nonché con benigna invocazione, poiché il mio Signore mi apostrofa: “Se tu non mi allatti mi sottrarrò da te[...]”, allora io prendo l'immagine dalla culla e, con grande diletto e dolcezza, la metto sul mio cuore nudo, e allora sento la grazia farsi più forte che mai per la presenza di Dio [...]. Ma la brama e il mio piacere è nell'allattare, così che la schietta natura umana di Dio mi purifica, e il suo amore ardente mi accende, e la sua presenza e la sua dolce grazia mi pervadono, sicché io vengo attratta

nel vero godimento della sua natura divina, e con me tutte le anime amanti che hanno vissuto nella verità”. Poi un altro giorno; anzi un’altra notte: “[...] il Bambino si mostrò a me mentre giocava da solo nella culla con gesti vivaci e pieni di gioia. Allora gli dissi: “Perché non stai bravo e non mi lasci dormire? Ti ho sistemato bene nel tuo lettino”. E il Bambino mi disse: “Non voglio lasciarti dormire. Devi prendermi con te”. Così, con brama e allegrezza io lo presi dalla culla e me lo misi in grembo. Era un bimbo vivace. Quindi gli dissi: “Se mi dai un bacio, lascerò correre che tu mi abbia fatto tribolare”. Egli allora mi circondò con le sue braccia, mi baciò e abbracciò”.

Il rammarico che si può provare a leggere queste esperienze è che il bambino, invece di Gesù, non sia un bambino di carne ed ossa come tutti quanti i bambini di questo mondo. Ma sorge anche il sospetto che il bambino Gesù non sia altro che una sostituzione emotiva – favorita dalla repressione emotiva e sessuale – di un bambino di carne ed ossa, di quelli che si vedono comunemente in questo mondo – e che urgono nell’animo di ogni donna.

6. La “corporeità” del misticismo

Se l’“excessus” mentale produce una conoscenza superiore, l’“excessus” affettivo produce anche una modificazione delle funzioni fisiologiche e fisiche.

È ovvio che l’intensa attrazione dell’intelletto su un oggetto impedisce l’attenzione su altri oggetti: è un fenomeno che va sotto il nome di “volo della mente”. Ma l’affettività, arrivando a tensioni fortissime, genera parossismi anche nel corpo. Il cuore non batte più, o quasi; il respiro si fa affannoso, se l’amante tarda; e quando l’amante arriva, il cuore batte forte come uno stantuffo impazzito; ma magari si perde l’appetito: lo sanno tutti gli innamorati; se l’oggetto del desiderio s’allontana, si diventa abulici e più o meno anoressici, e così via. Fino a un certo punto è inevitabile: i sensi partecipano al desiderio dell’animo. Dice Gertrude di Helfta, non sospetta di stranezze: “Tutte le mie forze si consacrino talmente all’amor tuo e i miei sensi si fondino e si stabiliscano in te, di maniera che con animo virile, benché di sesso fragile, io giunga a quel genere di amore che conduce al talamo intimo della tua perfetta unione. Ora, o amore, tienimi e abbimi come tua propria, perché non sono più capace di vivere se non in te”. Qui si tratta palesemente dell’amore teologale, e per “assorbimento dei sensi” si intende una dinamica di attrazione mentale che assoggetta anche la sensibilità alle esigenze dello spirito (“alienazione dei sensi”).

Di per sé, infatti, le ascensioni della mente comportano anche estraneamenti sensoriali, fino al limite dell’insensibilità fisica e addirittura dell’elevazione del corpo (“levitazione”). Dice Michel de Certeau: “L’esperienza mistica ha spesso l’andatura di un poema, che si ‘sente’ come (quella che si sente quando) si entra in una danza. Il corpo ne è modellato, si muove, si ferma, si contrae e si espande, prima ancora che l’intelligenza avverta ciò che vede e conosce. Il corpo cessa di essere regolato secondo le leggi della fisica, si frammenta e si sgretola, nello spazio e nel tempo, facendo posto alla ‘viva unità senza nome e senza volto’” (pp. 402-403).

Nei gradi più alti della vita mistica, il corpo partecipa all’esperienza quasi avesse già

raggiunto la spiritualizzazione. Sono i gradi del cosiddetto fidanzamento mistico e dello sposalizio, che è l'unione trasformante. Per Veronica Giuliani, monaca cappuccina, ad esempio – ma il fenomeno è piuttosto consueto in casi simili –, la partecipazione fisica comportò la pressione dell'anello sponsale avvertita sul dito della mano destra: la sensazione era esattamente anche epidermica, corporale.

Veronica Giuliani (1660-1727) è un esempio particolarmente incisivo della connessione tra mistica e corporalità, in quanto la sua vita mistica – che in un mio articolo ho definito “della fisicità” – fu caratterizzata dalle sofferenze fisiche patite da Gesù Cristo stesso. Un accenno a tale grado di fisicità. Innanzitutto Veronica ricevette le stigmate – dal 5 aprile 1697 fino alla morte, secondo il riconoscimento da parte della Chiesa cattolica -: fu Gesù che le infisse la punta di una lancia nel suo petto, “e mi parve di sentire passare il cuore da banda a banda”; tempo dopo ebbe trapassate le mani e i piedi, e da allora si consacrò definitivamente al patire.

Alla sua morte il vescovo di Città di Castello chiese ai medici Giovanni Francesco Bordiga e Giovanni Francesco Gentili di controllare il cadavere e durante l'autopsia si osservò il cuore “trafitto da parte a parte” e sulle pareti dei ventricoli sarebbero stati rinvenuti i segni da lei tratteggiati nel disegno che ella aveva fatto obbedendo al suo direttore spirituale. In effetti, un suo disegno rappresentò alcuni oggetti – simboli della passione di Cristo – che, secondo lei, avrebbe avuto all'interno del corpo, indicando con precisione dove fossero.

Subì inoltre le flagellazioni, la coronazione di spine e tutti i dolori fisici dell'umanità di Cristo, ma soprattutto ne provò le angosce interiori, le pene per la dannazione delle anime, le umiliazioni di fronte al Padre, a cui Cristo, in quanto uomo, era soggetto. In altri termini, Veronica capì ed accettò la partecipazione alle sofferenze di Cristo, e la maniera di desiderarne sempre di più merita una qualche menzione. Poiché nulla è ottenibile se non “a costo di pene” e “a misura del patire”, più ella voleva ottenere grazia per sé e per tutta l'altra povera gente, più bisognava che ella “venisse a patibolo di più tormenti”. L'amore per i dolori divenne in lei, secondo la sua stessa ammissione, una fiamma ardente.

7. Contraffazione del misticismo

Si intende autorevolmente per contraffazione del misticismo ogni esperienza, per quanto mirabile, la quale non tenda strettamente a far intendere e “sentire” la verità essenziale di Dio (e dico “essenziale”, e non “particolare”).

Non è necessario, perché si abbia misticismo vero, che sia all'interno di una confessione religiosa. Quindi, due conclusioni. Sono estranee all'esperienza mistica tutte quelle “rivelazioni” (visioni, ispirazioni, locuzioni interiori, chiacchiere fatte al soggetto che passa per essere un mistico, ecc.), le quali offrono indicazioni sul mondo fenomenico, sia pure sul piano religioso e morale, come ad esempio le preveggenze o gli avvertimenti “celesti” su quando scoppierebbe la terza guerra mondiale, oppure su come e quanto recitare una determinata orazione, o sui mezzi devozionali per salvarsi e sulle “messe perpetue” per i defunti, e così via a non finire.

Sono allora falsificazioni? Non lo sto dicendo. Dico che sono cose che non hanno a che vedere con il misticismo. E che cosa sono? Non lo so. Potrebbero essere pettegolate di segretarie di Gesù e della Madonna, che trovano il buon tempo – e ne hanno, di tempo! – per “rivelare”, ad esempio, che cosa ha detto a cena Maria a Gesù o che cosa ha bisbigliato Gesù a qualche discepolo per le strade della Palestina. Libri di tal genere circolano a centinaia.

Quello che comunque è certo è che, se uno vi avverte: “Il Messia è là”, voi non ci andate; e se un altro vi rivela: “Il Messia è qui”, voi non ci andate. Operazione economica? Può darsi. Non ci sarebbe nulla di male. Basta ammettere le cose per quello che sono.

Alla fin fine, mistificazione è attribuire ad un genere di esperienza un fenomeno che non vi rientra.

La peggiore mistificazione è la confusione.

8. L'essenza della mistica cattolica

Dell'argomento offro soltanto qualche elemento concettuale, senza alcuna sintesi storica e senza alcuna disquisizione dottrinale. Tuttavia ritengo necessario enunciare una classificazione puntuale, ma estremamente sintetica e senza esporne il contesto storico e culturale, delle tendenze, in campo mistico, nella storia del cattolicesimo. Questa classificazione è molto utile – e la si deve sempre tenere presente –, perché le concezioni della mistica e l'esperienza mistica nel corso della storia e nelle diverse culture hanno evidenziato caratteristiche molto differenti.

“Mistica dell'essenza” (Wesensmystik), rappresentata dalla linea detta “renano-fiamminga” (sec. XIII-XIV), i cui massimi esponenti sono il Meister (Maestro) Eckhart, Jan van Ruysbroeck (Giovanni di Ruysbroeck), Heinrich Seuse (Enrico Suso o Susone), Johannes Tauler (Giovanni Taulero). Essa rifiuta ogni concettualizzazione teologica di Dio – l'Assoluto non concettualizzabile, ossia non è delimitabile, poiché ogni definizione vale per ciò che è catalogabile, cioè circoscrivibile – e nega la dualità tra amante (ossia l'anima) e amato (ossia Dio), esigendo che l'uomo si annulli per unirsi, quasi fondendosi, con l'essenza stessa dell'Essere. Questa concezione, in particolare nel Meister (Maestro) Eckhart, ha dato ansa a qualche sospetto di monismo o panteismo.

“Mistica sponsale” (Brautmystik), inaugurata dottrinalmente da Bernardo da Chiaravalle (+ 1153) e recepita nei monasteri femminili delle benedettine – le cui figure eminenti sono Matilde di Magdeburgo e Geltrude di Helfta –, poi, a seguito di Francesco d'Assisi, delle francescane – tra cui Chiara d'Assisi e Angela da Foligno – e in seguito dilagata in quasi tutto l'universo monastico femminile, nel quale la “mistica del sentimento” o “via dell'amore” (nella definizione di Teresa d'Avila) ha trovato un confacente raccordo con la situazione affettiva delle donne segregate. La mistica sponsale, che trae spunto biblico dal concetto della “unione sponsale” tra l'anima e Dio, anzi, più in generale, tra il popolo eletto da Dio e il Dio che elegge il suo popolo, si sviluppa intorno alla concezione del Dio incarnato e coltiva la familiarità amorosa con Dio e in particolare con il Dio incarnato, per l'appunto. La mistica sponsale ha esempi di

grande solidità interiore in figure di eminente spiritualità contemplativa, solidità interiore che nobilita anche le espressioni più accese di passione infuocata (come in Caterina da Siena, significativamente molto apprezzata e citata da Gabriele d'Annunzio per il suo amore mistico "affocato" e il relativo linguaggio sensuale), e magari un po' ardito, per non dire erotico (come in Geltrude di Helfta e in Angela da Foligno). Tuttavia molto spesso, soprattutto nei secoli XVI-XVII-XVIII, è stata vissuta da soggetti spericolatamente fantasiosi e pericolosamente inventivi e ha agevolato commistioni con pulsioni emotive represses.

"Mistica dell'assenza", illustrata specialmente dai grandi mistici spagnoli del sec. XVII, i cui massimi esponenti sono Giovanni della Croce e Teresa d'Avila (costei, tuttavia, con forti inflessioni di natura affettiva e immaginativa da "mistica sponsale"). Essa tende alla "unione intima" con Dio, però senza quella marcata compenetrazione concepita dalla "mistica dell'essenza", e sostiene che la premessa necessaria è il distacco totale – denominato con metafore quali "notte oscura" e "deserto" – sia dal mondo sensibile, sia da quello mentale, poiché il Dio con cui ci si vuole unire è totalmente al di là di ciò che si percepisce con i sensi esterni, che si configura con l'immaginazione e che si concepisce con l'intelletto. La "mistica dell'assenza", inoltre, considera Dio come l'ineffabile che è assente, cioè il Mancante, che è l'Assoluto originario da cui l'uomo si è distaccato e che ha perduto.

Sussiste comunque un elemento comune ad ogni mistica, e ciò non solo in ambito cattolico, ma nell'ambito di qualsiasi religione e cultura. Esso consiste in un contatto più immediato e personale, rispetto a quello della ragione, con il reale ultramondano.

Precisiamo il genere di "contatto", poi precisiamo come è da intendersi l'"ultramondano".

Il "contatto" di cui si parla è di ordine cognitivo, tuttavia non di natura logico-razionale. L'esperienza mistica, nella sua essenza o nel suo nucleo fondamentale, è una conoscenza che non è del pensiero razionale, ma è di tutta intera la personalità dell'uomo. Essa è *transrazionale* – in cui per "razionale" si intende "logico" e per logico si intende "intellettivamente discorsivo".

Il trascendimento conoscitivo è bene espresso da Giovanni della Croce, e qui mi piace citare una sua poesia (scritta ante 1584):

Non capivo dove entravo,
però quando lì mi vidi,
non sapendo dove stavo,
cose eccelse molto intesi;
non dirò quel che sentii,
che rimasi non sapendo,
ogni scienza transcendendo.

Di gran pace e di pietà
scienza quella era perfetta,
in profonda solitudine

io l'intesi per vita retta;
era cosa sì segreta,
che rimasi balbettando,
ogni scienza trascendendo.

Mi trovai così rapito,
così assorto ed alienato,
che il mio senso ne rimase
privo d'ogni sentimento,
e lo spirito fu dotato
di un intender non sapendo,
ogni scienza trascendendo.

L'esperienza mistica è dunque, essenzialmente, una conoscenza intuizionale. Ma essa è anche affettiva, coinvolge intelletto e volontà, mente e desiderio o passione; per attrazione coinvolge anche il corpo.

Il reale ultramondano, che è l'oggetto conosciuto e amato, è la realtà che sta al di là di tutti i fatti, di tutte le cose e che ne è l'anima, intesa come Unità profonda di tutte le cose e di tutti i fatti: un'Unità che, per il cristianesimo, è personale e creatrice. Così si esprime ad esempio Angela da Foligno (forse 1248-1309): "Io vedo Colui che è l'essere e capisco che è l'essere di tutte le cose create" (*Memoriale*, p. 67).

L'esperienza mistica va dunque al di là del molteplice e intuisce la sorgente del molteplice. Anche nella mistica cattolica, benché l'oggetto possa essere una qualche particolare verità della fede, al livello più alto arriva a Quello che si denomina il Semplice, l'Assoluto, l'Uno. Senza questa tensione nell'evoluzione dell'esperienza mistica contemplativa non si dà mistica: si dà qualche altra cosa, ma non la mistica.

Mi piace esprimere l'oggetto della mistica con le parole di Angela da Foligno, che indica inoltre anche la modalità della conoscenza, una conoscenza che è "in tenebra", quindi estranea alla mente umana quale noi sperimentiamo nella conoscenza del molteplice: "E poi vidi Dio in una tenebra, perché egli è un bene più grande di quanto si possa pensare o capire. [...] E allora io lo sento presente in me e comprendo che è presente altresì in ogni natura e in ogni cosa che abbia un'esistenza, nel demone, nell'angelo buono, nell'inferno, nel paradiso, nella rottura del matrimonio, nell'assassinio, in ogni opera buona e in tutto ciò che ha comunque un'esistenza, non importa se nel bene o nel male" (*Memoriale*, p. 136).

Nella dottrina cattolica, la mistica è questo e soltanto questo: il grado più alto di conoscenza di Dio. Essa esiste solo in un percorso di contemplazione: un percorso che va dai modi più semplici – che costituiscono l'esercizio cosiddetto attivo di contemplazione e che si sostanziano nei vari livelli di meditazione – fino ad una forma che si chiama "passiva", che è quella strettamente mistica, una forma non regolata dall'uomo, non realizzata o prodotta dalle forze del soggetto. I passaggi intermedi sono una certa astrazione, momentanea, dell'animo, un assorbimento più o meno totale dei sensi, e così via – le manifestazioni sono tante -, fino a che, come indica la parola stessa ("mistica"), la

mente è letteralmente rapita e “fa silenzio”.

Tra le varie manifestazioni mistiche si distinguono operazioni che si svolgono puramente nell'intelletto, cioè che vengono ricevute nel più profondo dell'anima (come si dice), e operazioni che si svolgono nell'immaginazione. Le prime sono chiamate “visioni intellettive” – sempre tuttavia nel senso di “intuizione” intellettiva -; le seconde sono chiamate “visioni imaginative”, cioè aventi configurazioni corporee nella mente. Infine ci sono visioni “sensoriali”, cioè visioni di immagini percepite con la vista, e magari anche presenze percepite con l'udito (“voci”), con l'odorato e addirittura con il tatto.

(Una parentesi per le “voci”: esse non possono essere “intellettive”, perché l'intuizione immediata di una verità, per via a-logica, e cioè non-discorsiva, ovviamente non ha “parola”; la “parola”, in questo caso, si identifica con la pura conoscenza da parte dell'anima. Possono essere, però, sia imaginative anch'esse, sia sensoriali, cioè possono essere sentite solo nell'animo, oppure attraverso l'orecchio. Ugualmente può accadere per le altre percezioni, che possono essere sia “sentite” nell'animo, sia recepite nei sensi esterni).

Comunemente, si sa e si parla di più dei fenomeni immaginativi e sensibili della cosiddetta mistica, piuttosto che di quelli puramente intellettivi. Perché?

Innanzitutto e intrinsecamente, perché la conoscenza intuitivo-intellettiva è una conoscenza non di qualcosa in particolare, ma di ciò che sta al-di-là e dentro la molteplicità del mondo e delle cose, e quindi è “inesprimibile”. Mi piace qui riandare ad una esperienza narrata, in terza persona, da Heinrich Seuse (Enrico Suso o Susone) (ca. 1300-1366): “[...] la sua anima fu rapita, nel corpo o fuori dal corpo. Allora vide e udì ciò ch'è ineffabile a ogni lingua. Era senza forma e senza modo, eppure aveva in sé il diletto giubilante di tutte le forme e di tutti i modi. [...] Tornò quindi nel corpo, e nessuno vide né notò nulla esternamente in lui [...]”. Ad esempio Teresa d'Avila – pur non così radicale e perentoria nell'escludere e condannare l'apporto dei sensi e della immaginazione come Giovanni della Croce -, insegnava ad essere estremamente diffidenti circa le visioni sensoriali. Al riguardo ella scrisse di se stessa: “Desiderosa di conoscere il colore dei suoi [di Gesù] capelli e la sua statura per poterne dire qualche cosa, non vi sono mai riuscita: le mie diligenze non giovavano a nulla. Anzi, appena lo tentavo, la visione spariva completamente” (*Vita di S. Teresa di Gesù scritta da lei stessa*, cap. XXIX); e sul piano dottrinale, trattando della visione di “immagini” di Gesù: “Ho detto immagine, ma non nel senso che debba parere una pittura, bensì come un essere veramente vivo, che parla alle volte con l'anima e le svela dei sublimi segreti” (*Castello interiore*, “Sette mansioni”, cap. IX).

Secondariamente, perché la gente è attirata da ciò che è sensoriale, da ciò che ha forma e colore, suoni e odori, da ciò che è in un certo senso folkloristico e che quindi attira il pubblico, di conseguenza è vendibile, cioè economicamente redditizio – per le connessioni con il concorso di gente, il quale genera afflusso di danaro.

Ma i fenomeni mistici sensoriali sono, come insegnano i grandi maestri, imperfetti. Perché? Perché quella verità che è all'origine di tutto si comprenda di meno, attraverso immagini precise. E quando un mistico, che abbia avuto un contatto intellettivo e profondo con l'Assoluto, deve parlarne, ricorre, certo, ad immagini particolari, come lo

sono le parole, ma avvertendo, per l'appunto, che esse non riescono a dire neppure lontanamente ciò che egli ha conosciuto. Giovanni della Croce avvertiva che le visioni, comprese quelle che si presentano al senso interno, sono in rapporto inverso al livello di contemplazione – nella quale si esplica il grado di unione con Dio -: “Se non si distacca dalle visioni immaginarie l'anima non potrà crescere [...]” (*Salita del Monte Carmelo*, Libro 2, cap. 18, par. 3-4).

Ma c'è di più da precisare. Le visioni immaginative e sensoriali sono più rischiose ed equivocate perché nell'immaginazione e nei sensi più facilmente si può insinuare l'autosuggestione e agevolmente in esse hanno gioco la costituzione psico-fisica del soggetto, i desideri rimossi, i ricordi sommersi e così via.

Ma ancora: e questa è una precisazione che è nel cuore stesso della mistica cattolica in senso stretto e teologico. Se le visioni, o ogni altro fenomeno straordinario nel campo della pietà o comunque avente per oggetto verità cristiane, non si situano all'interno di un percorso di contemplazione, non appartengono alla mistica. Apparterranno a qualcosa d'altro, ma non alla mistica. Magari al “miracoloso”, ma non alla mistica. La mistica in senso stretto non rientra nel miracoloso, anche se ha, in genere, manifestazioni ed effetti che esorbitano dai fenomeni normali, nel senso dei fenomeni quotidiani, correlati e legati alla vita comune dell'esistenza biologica, fisiologica e relazionale.

In senso teologico, la mistica è un rapporto teologale, quindi concernente Dio e solo Dio, ad un livello non più attivo e volontario, ma passivo, cioè “ricevuto”, per particolare sviluppo delle virtù teologali attraverso i cosiddetti “doni dello Spirito Santo”.

9. Commistioni tra mistica e paranormale

Le connessioni sono tante, e inevitabili. Solo un cenno.

Man mano che la mente viene attratta dall'interna contemplazione fuori dal mondo particolaristico, si astraie dalle cose molteplici, fino, al limite, a non accorgersi più, momentaneamente, di ciò che c'è d'intorno, nel mondo. Il limite massimo è che si elevi addirittura tutto il corpo: sì che tutta quanta la persona arriva ad essere assorbita nel partecipare alla contemplazione mistica.

Facciamo un altro esempio. Nella conoscenza mistica non c'è distinzione tra sapere e amare, perché a conoscere è tutta quanta l'anima, o spirito, o coscienza che dir si voglia, poiché il “contatto con Dio” non è razionale, non appartiene all'anima in quanto *rationalis*. Ebbene, man mano che l'amore mistico si unisce al suo oggetto, ne risente anche il corpo, ad esempio diventando infuocato, accelerando i battiti cardiaci, e così via. Poi, siccome nel cristianesimo l'amore di Dio è anche storicizzato nell'incarnazione e nella morte di Cristo, allora, sempre al limite, può accadere che il mistico, contemplando e amando, senta fisicamente le sofferenze di Cristo e abbia addirittura effetti incisivi come le stigmate nel corpo. Oppure, siccome la mente estatica conosce, in Dio, un po' la totalità delle cose, può prendere coscienza di fatti umani che non gli derivano dai normali mezzi di informazione: può conoscere cose lontane e a lui ignote o cose future; può conoscere l'animo delle persone in modo immediato e certo, e così via a non finire.

Insomma, facilmente la mistica è coinvolta in esperienze che, nella loro struttura

fenomenica, coincidono con il paranormale e che in teologia mistica sono dette “paramistiche” (il termine “paramistico” indica l’insieme di fenomeni fuori dell’ordinario che non costituiscono l’atto mistico, non rientrano strettamente nella mistica contemplativa, ma possono accompagnare l’esperienza mistica come effetti o conseguenze nella sfera sensibile o fisiologica o biologica del soggetto).

Poiché, dal punto di vista degli effetti concreti, cioè nella loro fenomenologia reale, il paranormale mistico e il paranormale non mistico – che qui chiamiamo “naturale” – si presentano uguali, non è sempre agevole individuare quando si tratta dell’uno e quando dell’altro.

Qui però non parlo del paranormale naturale. Mi preme invece avvertire di una cosa essenziale, che tuttavia è ignorata troppo spesso. Non è assolutamente detto che, poiché il paranormale mistico si concretizza nelle modalità fisiche e psichiche del paranormale naturale, allora non c’è distinzione. Spiego il perché, ma prima avverto di un altro punto fondamentale: non basta che l’oggetto materiale, concreto dell’esperienza paranormale sia sacro, o religioso, o cristiano (come chi dicesse di parlare con una Madonna, o con un Cristo, o di sapere qualcosa, per via straordinaria, concernente le verità cristiane, o concernenti la Chiesa, o quant’altro ancora dell’universo cristiano); non basta ciò, perché quell’esperienza sia davvero paramistica, perché infatti potrebbe essere tutt’altro, come ad esempio una naturalissima facoltà extrasensoriale o una autosuggestione involontaria – per la quale ad esempio il soggetto ritiene di essere in contatto con la Madonna, o con Cristo o con quant’altri o quant’altro ancora.

Quanto alla possibilità, invece, di esperienze mistiche che trascendono i normali fenomeni cognitivi e fisici, bisogna ricordare ed affermare che il soprannaturale – lo intendo nel senso stretto, cioè religioso -, quando agisce nell’uomo, agisce nell’uomo concreto, fatto di un corpo e di una psiche come tutti gli altri. Pertanto, è ovvio che le esperienze mistiche non-normali, se modificano il corpo e la mente, li modificano esattamente come, sul piano fisiologico e psicologico, li modificano gli stati paranormali naturali e addirittura, in qualche caso, gli stati patologici.

È inevitabile che, comunque, ogni soggetto umano viva l’esperienza mistica secondo la propria natura individuale, secondo le proprie tendenze, magari con tutto ciò che essa ha di patologico o di parzialmente patologico: è infatti possibile che un mistico sia una persona, dal punto di vista psichico, non del tutto normale, nel senso che, per pervenire a quegli alti livelli di contemplazione, deve aver vissuto una vita di tale astrazione mentale e sensoriale, da pervenire ad un altissimo livello di affinamento percettivo interiore.

Il confine – lo ripeto – tra mistica e mistificazione non è sempre facile da individuare.

A proposito di soggetti sfrenatamente fantasiosi e spericolatamente inventivi, che “vedono” l’ultramodano – quale a loro pare che sia – e lo raccontano come se fosse cronaca paesana o di quartiere, mi piace riferire solo qualche esempio meno assurdo – per non citare quelli talmente strampalati, che neppure i cabarettisti riuscirebbero a fantasticare. Secondo le visioni di Caterina Vannini, di Siena (+ 1606), la Madonna ha tre corone: una in testa, l’altra poco sopra, e la terza “più in alto da imperatrice”. Il manto, legato all’altezza del petto, è di color turchino, mentre manto e veste sono sostenuti, per le bande, dagli angeli. Visioni più accurate concernevano momenti speciali della vita di

Maria: dopo che Maria “spirò”, l’“anima beatissima veniva guidata dal figlio che le stava dietro alle spalle, et con le mani et con le braccia pareva che la spingesse inanzi” fra le braccia di Dio Padre, “et per dove ella passava [...], prati fioriti, et herbe fresche et odorifere”; quindi, dopo tre giorni, l’anima di Maria ritornò nel corpo (*Corrispondenza inedita di Caterina Vannini Monaca Convertita di Siena con F. Borromeo*, in Saba, Lettera N. 107 e Lettera N. 117).

Visioni così fatte potrebbero benissimo essere trascritte per uno spettacolo da cabaret.

Riferimenti bibliografici

Bossuet: Jacques-Bénigne Bossuet, *Instructions sur les états d’oraison*, in *Oeuvres complètes*, ed. F. Lachat, Paris, L. Vivès, 1882, t. 18.

de Certeau: Michel de Certeau, *Fabula mistica*, Bologna, Il Mulino, 1987.

Saba: Agostino Saba, *Federico Borromeo e i mistici del suo tempo, con la vita e la corrispondenza inedita di Caterina Vannini da Siena*, Firenze, L. S. Olschki (Fontes Ambrosiani 7), 1933.

Stadelmann: Rudolf Stadelmann, *Il declino del Medioevo. Una crisi di valori*, traduzione di Franco Bassani, Bologna, Il Mulino, 1978.

Surin, *Correspondence*: Jean-Joseph Surin, *Correspondence*, présenté et annoté par Michel de Certeau, préface de Julien Green, [Paris], Desclée de Brouwer, [1966].

Surin, *Guide spirituelle*: Jean-Joseph Surin, *La Guide spirituelle pour la perfection, divisée en 7 parties*. Ouvrage posthume du P. Surin, IV, Paris, Albanel, 1836.

Capitolo II

Pellegrinaggio e mimesi mistica

1. I Sacri Monti

Nella categoria del pellegrinaggio rientrano anche i Sacri Monti.

Nella storia delle religioni, il pellegrinaggio consiste in un trasferimento volontario e in qualche modo faticoso – con spostamento a piedi o con mezzi di trasporto precari oppure che coprono solo parzialmente il tragitto – verso località ritenute sacre o investite di uno speciale valore devozionale, consacrato da tradizione popolare.

In estrema sintesi, si può dire che lo scopo è sempre legato all'idea della conversione a Dio, con i connessi atteggiamenti di purificazione spirituale, di orazione o anche di penitenza – con diversificazioni secondo varie epoche e in base a particolari consuetudini.

Nel mondo induista, il pellegrinaggio al Gange e lungo il Gange si prefigge come meta le sorgenti del fiume – cui simbolicamente si fa risiedere la casa di Dio -, secondo una ritualità di purificazione.

Nel mondo ebraico, i luoghi di pellegrinaggio furono diversi, poiché ogni tribù ne aveva uno, finché il Tempio di Gerusalemme divenne il centro di culto per eccellenza (nel 622 a.C.). Dopo la distruzione definitiva del Tempio, nel 70 d.C., per opera dei Romani, meta di pellegrinaggio è il “muro del pianto” – che ricorda l'avvenuta profanazione e distruzione del Tempio stesso.

Nel mondo musulmano il pellegrinaggio più noto è quello alla Mecca, sede della Ka'ba, la “casa di Dio”, e ne è obbligato ogni fedele almeno una volta nella vita, qualora egli abbia la salute fisica per poterlo compiere e disponga dei mezzi economici per attuarlo.

Nel mondo cristiano, alle origini – a partire dal 313 d.C. con l'editto di Costantino e con la conseguente libertà di culto cristiano nell'Impero Romano – si impose il pellegrinaggio in Palestina, al fine di ripercorrere i luoghi della vita e della passione di Cristo. Poi luogo di culto divenne anche la città di Roma, poiché lì erano stati martirizzati gli apostoli Pietro e Paolo, considerati i più illustri esponenti della primitiva Chiesa. In seguito, a motivo della decadenza dell'Impero Romano e delle incursioni dei barbari che rendevano precarie le vie di comunicazione in terre lontane, e poi, dal 638, con la conquista di Gerusalemme da parte degli arabi, Roma acquistò un'importanza sempre maggiore, come luogo di culto.

A partire dal VII secolo il pellegrinaggio cristiano acquistò anche il carattere penitenziale, poiché esso incominciò ad essere imposto, assieme all'elemosina, come penitenza per peccati particolarmente gravi. In questi casi, che potevano coinvolgere soggetti di ogni ceto sociale e persino imperatori e re, il pellegrinaggio era strettamente individuale. Inoltre, si diffuse la pratica del pellegrinaggio intrapreso per sciogliere un voto privato. Fin verso l'anno 1000, il pellegrinaggio, in effetti, restò un fenomeno prevalentemente individuale. Poi si diffuse il pellegrinaggio collettivo, anche perché il

pellegrinaggio compiuto in comitiva presentava rischi minori, soprattutto in terre governate da un potere ostile al cristianesimo.

Queste premesse andavano fatte, perché si comprendesse il passaggio alla realizzazione di un evento o fatto religioso-devozionale che sostituisse il pellegrinaggio compiuto verso un originario luogo sacro. Questo evento o fatto religioso-devozionale costituisce la mimesi mistica, vale a dire la sostituzione di un avvenimento religioso originario con un evento o fatto religioso-devozionale che sia concepito come imitazione e riproduzione, per l'appunto, dell'avvenimento originario.

Il primo esempio, ormai notissimo, sembra essere dato, secondo alcuni storici francescanisti, da Francesco d'Assisi con la sua "invenzione" del presepio. In un contesto storico in cui il possesso dei Luoghi Santi, cioè i luoghi della vita di Cristo, causavano guerre feroci, l'Assisiense offrì alla cristianità un'alternativa: il simbolo della mangiatoia di Greccio in sostituzione della reliquia della mangiatoia di Betlemme. In tal modo, egli ovviò a quel cosiddetto riscatto dei Luoghi Santi, per i quali la Chiesa e la cristianità ufficiale avevano optato per soluzioni cruente, in termini di vittorie militari – le quali, per Francesco d'Assisi, non solo erano operatrici di morte, ma anche operatrici di discordie fra i popoli, non importava se di religione diversa, dato che egli coltivava lo spirito di fratellanza tra tutti gli uomini, anche di culture diverse. Il medesimo orientamento è stato individuato nella trovata della "indulgenza della Porziuncola" da parte del medesimo Francesco d'Assisi, chiesta da lui a Innocenzo III il quale, a Perugia, per cogliere consensi per la crociata prometteva a chi vi avesse partecipato la totale remissione delle pene dovute ai peccati: il rischio che una semplice, *povera* preghiera all'ombra di una chiesetta potesse essere intesa come *sostitutiva* dell'impresa militare fu percepito già dai contemporanei, se è vero che "qualche cardinale suggerì al papa di stare attento perché quello era un modo di sabotare la crociata"; di fatto Francesco percepì che "la chiesa dell'onnipotenza [...] con l'impresa delle Crociate si poneva al di fuori della vita evangelica" (Balducci, pp. 79 e 77).

Recependo una siffatta indicazione, alcuni frati dell'Ordine dei Minori di San Francesco, che erano presenti in Terra Santa tra la fine del '400 e l'inizio del '500 – a questo Ordine era affidata la Custodia della Terra Santa da parte dell'istituzione cattolica -, una volta tornati in Italia ebbero l'idea di ricostruire con fedeltà definita topomimetica i Luoghi Santi di Palestina.

A tal proposito è utile ricordare come la presenza dei francescani in Palestina sia stata continuativa, tanto che fu proprio il loro Ordine ad essere investito dell'incarico di gestire i pellegrinaggi cristiani in Terra Santa. Dopo un periodo in cui i frati non poterono soggiornare in Palestina, a causa della opposizione musulmana – dopo che nel 1291 i saraceni occuparono l'ultima roccaforte crociata in Terra Santa, cioè la città di San Giovanni d'Acri -, nel '300 i Reali di Napoli, Roberto d'Angiò e Sancia di Maiorca, offrirono all'Ordine dei Frati Minori il possesso o il diritto d'uso di alcuni santuari e stabilirono che fossero i frati minori a godere di tali diritti in nome e per conto della cristianità; nel 1333 i frati stessi acquistarono dal sultano d'Egitto il Santo Cenacolo e il diritto di svolgere celebrazioni al Santo Sepolcro, a Gerusalemme, e poi nel 1342 papa Clemente VI, con le bolle *Gratias agimus* e *Nuper carissimae*, approvò giuridicamente

tutta questa operazione – che era al contempo istituzionale e missionaria. Da notare che i frati addetti alla Terra Santa potevano provenire da tutte le Province dell'Ordine – e ciò spiega come l'idea della creazione dei Sacri Monti abbia interessato diverse località in Italia.

Sorsero così santuari montani, detti della Nuova Gerusalemme: quello di Varallo Sesia in Piemonte, iniziato nel 1486 ad opera di padre Bernardino Caimi, e quello di Montaione in Toscana, ad opera di padre Tommaso da Firenze agli inizi del '500. Per il loro esplicito riferimento alla Terra Santa, questi siti religiosi possono essere definiti gerosolimitani. In seguito sorsero diversi altri santuari montani qualificabili come Sacri Monti.

Gli elementi caratteristici dei Sacri Monti sono i seguenti: un percorso devozionale lungo le pendici di un'altura, in ambiente isolato e tranquillo, che riveste anche un rilevante interesse paesaggistico; la presenza di strutture, con una particolare qualità monumentale, come cappelle, al cui interno sono illustrate, con sculture o dipinti artistici fortemente espressivi, le scene che evocano il percorso devozionale, quale quello dei vari momenti della passione di Cristo. Il loro interesse artistico, la loro importanza storica, la loro collocazione topografica e la loro bellezza ambientale possono assurgere a valori davvero alti, tanto che i Sacri Monti situati tra il Piemonte e la Lombardia sono stati dichiarati, nel 2003, patrimonio mondiale dell'umanità.

Nell'era medioevale e anche rinascimentale i Sacri Monti rispondevano alla concezione dell'“ascendere” come emblema profetico del procedere alla Gerusalemme celeste sotto la raffigurazione simbolica della montagna gerosolimitana; in seguito, in età post-tridentina, si impose invece il pensiero della lotta o crociata contro il pericolo luterano. Se il Sacro Monte a imitazione di Gerusalemme aveva costituito un sostituto della Gerusalemme terrestre occupata dall'islamismo, il Sacro Monte in età post-tridentina venne caricato di un altro scopo e senso: coagulare le genti, entro un rigido cerimoniale di oratoria e di simbologia teatralizzata, in una istituzione conclamante le verità rinnegate dal nemico protestante, contro il quale il sistema sacromontano subalpino si erigeva a baluardo insieme simbolico e pratico. Questa fu la nuova ideologia che ispirò i Sacri Monti nel periodo che seguì il Concilio di Trento, ad opera della Controriforma, di san Carlo Borromeo (1538-1584) e dei vescovi delle diocesi da lui dipendenti. All'inizio del 1600 prese forma quello di Varese e nei decenni successivi quelli di Oropa, Ossuccio, Domodossola, Ghiffa e Belmonte. Per edificare questi nuovi complessi religiosi venivano scelti luoghi che già possedevano una valenza di devozione, quale un santuario, o tramandavano una memoria di ancor più antico culto pagano, ed erano in tal caso riconvertiti, o si recuperavano località già famose per storia e tradizione.

2. *Pellegrinaggio a Gerusalemme* di Jost von Meggen. Peripezie e interessi sacri e profani

2.a. L'autore

Innanzitutto vediamo di conoscere l'Autore di questo “diario di viaggio” interessante: un Autore egli stesso di grande interesse, in quanto si colloca alle origini della

costituzione del Corpo delle Guardie Svizzere papali.

Ne illustro la vita, sfruttando la redazione compiuta da un suo contemporaneo, Jost Segesser – della quale io stesso ho curato la traduzione dal latino (Di Ciaccia, pp. 3-5).

Jost von Meggen nacque a Baden tra il 1507 e il 1508 da genitori illustri e nobili: Werner e Apollonia von Balmos. Werner trascorse la giovinezza quasi tutta nelle armi e nella vita militare, dapprima nella guerra svizzera contro l'imperatore Massimiliano II. Terminato il conflitto, con onore militò quasi sempre sotto i re di Francia e per tal motivo fu nominato cavaliere dello Speron d'oro dal re Francesco. Poi partecipò alle guerre che si scatenarono per motivi di religione tra i Cantoni e Zurigo. Infine fu avoyer (in quella città, la carica suprema equivalente a console) di Lucerna.

In gioventù, Jost si dedicò alla letteratura e per tre anni frequentò a Basilea (non ancora separata dal pontefice romano) Enrico Glareano, che all'epoca vi teneva lezioni pubbliche, poi andò ad Orléans in Francia, per l'apprendimento del francese. Nella sua vita si dedicò quindi, in qualche misura, agli studi umanistici, amava conoscere le lingue, sapeva il greco, il latino, l'italiano, il francese, lo spagnolo e un po' anche l'ebraico, il portoghese e il fiammingo. All'età in cui in genere si terminano gli studi, compì un pellegrinaggio al rinomato santuario di San Michele Arcangelo, in Bretagna. Di ritorno in patria, per volere del padre passò per il Monferrato: vi dimorò, il tempo necessario ad imparare bene l'italiano, presso il Marchese – che all'epoca (1530-1533) era Giovanni Giorgio, con cui si estinse la linea dei Paleologi, iniziata con Teodoro Paleologo (1305-1338).

Richiamato dal padre in Germania, sposò per decisione delle autorità di Lucerna la nobildonna con cui visse ventisette anni, senza avere figli. Da lì a qualche giorno venne nominato governatore a Baden in Ergovia, ossia governatore delle Terme: carica ricoperta già dal padre, che era nato in quella città. Scaduto il mandato di due anni (che di solito è riconfermato per altri due), si disimpegnò con molta cura: era preso dal vivo desiderio di recarsi a Gerusalemme. Qui fu insignito del titolo di Cavaliere del Santo Sepolcro, e poi tornò in patria.

Qualche anno dopo, suo padre morì: Jost lo sostituì in Senato. Nel Senato lavorò in modo così egregio, che su richiesta del vescovo di Costanza le autorità dei cinque Cantoni lo inviarono a volte come ambasciatore a Roma presso il sommo pontefice Paolo III. Nel 1548 vi fu chiamato dal medesimo papa e incaricato della sua difesa personale con altri duecento svizzeri, dopo che lo stesso Paolo III ebbe esonerato le guardie tedesche assoldate da Clemente VII su istanza dell'imperatore in luogo degli svizzeri uccisi nella presa di Roma.

Va ricordato che già Sisto IV, soprattutto nel 1480, aveva effettuato reclutamenti regolari per la difesa personale, ma il fondatore di questo corpo scelto di soldati fu Giulio II, con comunicazione del 21 giugno 1505: la Guardia Svizzera, all'epoca guidata da Peter von Hertenstein e da Kaspar von Silenen, si costituì ufficialmente il 21 gennaio 1506.

Jost esercitò con sommo e unanime gradimento la funzione di comandante delle guardie svizzere nel restante periodo di vita di Paolo III, poi in tutto il pontificato di Giulio III, di Marcello II e di Paolo IV fino al 17 marzo 1559: quell'anno tornò a Lucerna

per occuparsi del patrimonio di famiglia, e in quell'anno stesso morì. Fu sepolto nella tomba di famiglia, a Lucerna.

Si comprende bene come il viaggio di Meggen – e il suo diario – in Terra Santa e al Sinai acquisì un particolare rilievo storico: interessa sia la cultura svizzera, sia la storia vaticana.

3. Passaggio alpino e problemi di viaggio nel diario di Jost von Meggen

Jost von Meggen ambiva dunque a recarsi in Terra Santa. Dall'insieme del suo racconto si arguisce che il desiderio fondamentale era quello di ricevere l'investitura di Cavaliere del Santo Sepolcro, per prestigio personale e per soddisfazione di famiglia. In ogni caso, visse peripezie che durarono un anno, conobbe molti luoghi, città, paesi e nuove popolazioni, ed ebbe, anche, naturalmente, le occasioni opportune di carattere devozionale.

Nel 1542, l'8 maggio partì da Lucerna e pervenne a Urania – oggi Artdorf -, dove pernottò, “onorato della presenza dei notabili della città, che secondo le usanze locali mi offrirono del vino”, egli tiene a sottolineare. Proseguo riferendo il suo stesso racconto (Meggen, pp. 9-10):

“Da lì, non senza grave pericolo bisognava superare la sommità delle Alpi (il passo del monte chiamato San Gottardo), con la sua sterminata distesa di neve che nei torrenti ghiacciava lungo i bordi e altrove si scioglieva in rigagnoli: ovunque si aprivano buche estremamente insidiose per uomini e cavalli. Non solo: di schianto, con gran fragore ed impeto precipitavano masse di neve; una volta mancò poco che ne restassimo bloccati.

Poi, perché il viaggio fosse più sicuro e più agevole, non raggiunsi Milano per via diretta: allungai di mezza giornata il cammino. A Milano sostai una giornata, sia perché i cavalli erano stanchi, sia per visitare posti nuovi. È una vera fortezza, Milano! A giudizio quasi di tutti, la città più sicura. Nella parte alta lo spessore delle mura raggiunge 25 piedi, e alle fondamenta è giocoforza che ne misuri almeno il doppio; e poi ci sono larghi e profondi fossati d'acqua, torri e altre opere difensive. La cattedrale, in marmo, è stata edificata con somma finezza artistica e prodigalità. Del resto è stupendo più d'ogni altro anche lo Xenodochio”, l'Ospizio gratuito per i pellegrini, “sia per i beni e le rendite, sia per la struttura, di ottima qualità e idonea per i poveri”.

Dopo cinque giorni dall'arrivo a Milano, per via diretta raggiunsi a cavallo, in quattro giorni e una notte, Venezia, passando non lontano da Bergamo, tanto da poterla scorgere, e visitando Brescia, Verona, Vicenza, Padova: città tutte molto belle per ampiezza, solidità, amenità, eleganza, e per le mura.

I problemi veri e propri, però, iniziarono dopo: alla partenza da Venezia con una nave. Ciò avvenne – e il resoconto al riguardo, molto accurato, permette di intuire che la situazione doveva essere consueta, in questi viaggi destinati ai pellegrini in Terra Santa – già al livello del contratto con il proprietario della imbarcazione. Si trattava infatti di una nave mercantile, il cui scopo principale consisteva nel trasporto di merci – sia per l'estero, sia dall'estero -, una nave che imbarcava anche i pellegrini, appunto, diretti nei luoghi sacri, come la Terra Santa. Perciò poteva capitare che il comandante, per realizzare

qualche affare in più, compisse rotte non previste: ma così allungava i tempi di percorrenza dei pellegrini e li costringeva a spese impreviste durante le soste; inoltre i pellegrini erano talmente consapevoli della possibilità di non ricevere il trattamento previsto, che prima di partire acquistavano scorte supplementari di viveri. A questi inconvenienti si aggiungevano quelli connessi al viaggio in se stesso, sia in mare – con i rischi dovuti alle azioni piratesche, oltre che alle pericolose tempeste -, sia in terraferma – a dorso d’asino o di cammello -: infatti i pellegrini, benché si spostassero accompagnati da guide e scorta armata, spesso erano oggetto di soprusi da parte degli abitanti o addirittura da parte degli stessi soggetti ingaggiati e pagati come guide, servitori o scorta armata. Ed infine, molto frequenti erano le malattie, con esito anche fatale, dovute al clima, all’alimentazione e alle fatiche del viaggio.

In questo quadro generalmente negativo un elemento positivo è rappresentato dall’ospitalità offerta dai frati minori francescani, in particolare del Monte Sion a Gerusalemme. Oltre alla ospitalità dignitosa ed equa – a ciascun pellegrino viene dato il necessario per il pernottamento e per il mangiare -, c’è da menzionare anche l’impegno dei Francescani della Custodia di Terrasanta per contestare, presso le autorità turche e persino presso l’imperatore dei Turchi a Costantinopoli, le consuete estorsioni indebite di denaro o le ruberie perpetrate ai danni dei pellegrini: un diffuso fenomeno che rappresentava in questi viaggi una voce di spesa non facilmente prevedibile.

3.a. Tabella dell’itinerario e tempi del viaggio.

Tempi impiegati	Luoghi visitati (tra parentesi se menzionati)	Distanze in miglia percorse (o menzionate)
8/05/1542	Lucerna-Artdorf	
9/05-14/05	Artdorf-Passo San Gottardo	
15/5-18/5	Milano-Venezia per (Bergamo)-Brescia Brescia-Verona Verona-Vicenza Vicenza-Padova	
19/05	Venezia-Fossa Claudia, via mare	25
20/05	Fossa Claudia-La Baia, via mare	30
21/05	La Baia-Porto Savio, via mare	8
23/05	fiume Savio-Rimini, via mare	30
24/05	Rimini-Ancona, via mare, per (Pesaro-Urbino)	25
	(Pesaro-Fano)	5
	(Fano-Senigallia)	15
	(Senigallia)-Ancona	15
25/05	Ancona-Loreto	15
26/05	[Porto Recanati]- Ancona, via mare	
27/05-28/05	(Ancona)-Pesaro, via mare	

28/05	Pesaro-(Rimini), via mare	
29/05	Cesenatico-Cervia, via mare	4
29/05	Cervia-Porto Savio, via mare	
30/05	Fossa Claudia	
	(Fossa Claudia-foce Po)	(11)
31/05-9/06	Venezia	
10/06	Venezia-Padova	24
11/06	Padova-Àbano Terme	5
12/06	Àbano Terme-Costozza	14
12/06	villa [innominata]-Padova	12
13/06	Padova-Venezia	
14/06-20/06	Venezia	
21/06-3/07	Venezia-Corfù, per	700
	(Venezia Giulia-Istria-	
	Dalmazia-Albania-Cassiopi)	
4/07-6/07	Corfù-Zante, per	702
	(Santa Maura-Cefalonia)	
	Cefalonia: (perimetro)	(180)
	Zante: (perimetro)	(160)
6/07-9/07	Zante-Creta, per	600
	(Strivali [Strofadi] -Cerigo-Cerigotto)	
	Cerigo: (perimetro)	(50)
	Creta: (perimetro)	(700 o 600)
	Creta: (lunghezza)	(250)
	Creta: (larghezza)	(60)
10/07-11/07	Creta: (monte Ida-Candia)	(40)
	Creta: (Labirinto-Candia)	(24)
11/07-18/07	Scandia [Dia?]	
19/07-26/07	Creta-Limassól, per	600
	(Caso-Scarpanto-Rodi)	
26/07	Cipro: Limassól	
27/07	Cipro: Saline	
28/07	Cipro: Saline-Santa Croce	20
29/07-30/07	Cipro: Santa Croce-Nicosia	30
31/07-1/08	Cipro: Nicosia-Famagosta	40
1/08	Cipro: (Kyrenia)	
1/08-15/08	Cipro: Famagosta	
	Famagosta-Santa Caterina	5
	Famagosta-Santa Tecla	2 stadi
16/08	Famagosta-Saline	50
	(Famagosta-Limassól)	(50)
17/08-21/08	Cipro-Giaffa	
21/08-23/08	Giaffa: fermi al porto sulla nave	
24/08	Giaffa-Ramla	10
25/08	Ramla-Lod	2
25/08-26/08	Lod-Modi'im	10

	Modi'im-Abu Gosh	11
	Abu Gosh-(Emmaus)-Gerusalemme	9
27/08-29/08	Gerusalemme	
30/08	Gerusalemme-Betlemme, per	
	Gerusalemme-monastero armeno-	
	'Ain Karem	4
	'Ain Karem-(chiesa Visitazione)	1 stadio
	'Ain Karem-fonte del Battista	2
	fonte del Battista-fonte di Filippo	3
	fonte di Filippo-Betlemme, per	4
	fonte di Filippo-grotta San Giuseppe	2
	grotta San Giuseppe-Beit Sahur	1
	Beit Sahur-Betlemme	1/2
31/08	Betlemme-Hebron-Mamre-Betlemme, per	
	Betlemme-agro Damasceno	
	agro Damasceno-Beni Na'im	pochi passi
	Beni Na'im-el-Khalil	40 passi
	el-Khalil-Vasche di Salomone	1
	Vasche di Salomone-Betlemme	3
1/09	Betlemme-Gerusalemme, per	5
	Betlemme-Cisterna di David	2 stadi
	Cisterna di David-Tomba di Rachele	3 stadi
	Tomba di Rachele-casa di Giacobbe	2 stadi
	casa di Giacobbe-Mar Elias	4 stadi
	Mar Elias-casa di Abacuc	1 stadio
	casa di Abacuc-pozzi dei Magi	
	casa di Simeone-Gerusalemme	
2/09-3/09	Gerusalemme-Giordano-Gerusalemme, per	
	Giordano-Gerico	
	Gerico-sorgente di Eliseo	28
	sorgente di Eliseo-	
	monastero di San Giovanni Battista	3
	Giordano-(Monte Carmelo)	
	(Mar Morto: lunghezza)	(80)
	(Mar Morto: larghezza)	(12)
	Giordano-Monte della Quarantena	
	Monte della Quarantena-Gerusalemme	
4/09-6/09	Gerusalemme: valle di Giosafat	
	Gerusalemme: valle della Geenna	
7/09-8/09	Gerusalemme-Ramla	
9/09	Ramla-Giaffa	
10/09-18/09	Giaffa-Famagosta	
19/09-20/09	Famagosta	
21/09-22/09	Famagosta-Saline, via mare	
23/09	Saline, vicino al porto	
24/09-25/09	Saline, fermi in nave	

26/09-27/09	Saline-Limassól, via mare	
28/09-2/10	al largo di Cipro	
2/10-3/10	Cipro: Chóra Sfakion-Pafos	3
	Cipro: Pafos-villaggio [Ktima]	2
	Cipro: Pafos-necropoli	2 stadi
4/12-12/10	Cipro-Creta	
13/10-17/10	Creta-coste egiziane	600
18/10	Alessandria d'Egitto	
22/10-23/10	Alessandria-Rosetta, via terra, per Alessandria-Abu Qir Abu Qir-Rosetta	100 (!)
24/10	Rosetta-Fuwah, via fiume	30
25/10-27/10	Fuwah-Boulaq, via fiume	
28/10	Boulaq-Il Cairo, via terra	2
29/10-7/11	Il Cairo	
8/11	Il Cairo-deserto: 1ª tappa	4
9/11	1ª tappa-Carnetz	10
10/11	Carnetz-3ª tappa	25
11/11	3ª tappa-4ª tappa	30
12/11	5ª tappa [verso Suez]	
13/11	fonti di Mosè [‘Ayum Musa]	
14/11	fonti di Mosè-7ª tappa	25
15/11	pozzi di Mosè [Mara]	
16/11-18/11	9ª-10ª [Feriàn Oasis] -11ª tappa	
19/11-20/11	Monastero di Santa Caterina	
21/11	Monastero-Monte Sinai	5
21/11	Monastero dei Quaranta Santi	
22/11	salita al Monte Santa Caterina	6
22/11	fonti di Mosè [Wadi Refayid?] base del Monte Santa Caterina Monastero di Santa Caterina	
23/11-5/12	Monastero di Santa Caterina	
6/12-7/12	Monastero-Raipho	
8/12-15/01	Raipho	
16/01	Raipho-monastero con fonte	3
17/01	monastero-2ª tappa	25
18/01	2ª-3ª tappa	30
19/01	3ª-4ª tappa	35
20/01	4ª-5ª tappa	24
21/01	5ª tappa-fonti di Mosè [Mara]	36
22/01	fonti di Mosè-7ª tappa	6
23/01	7ª tappa-Il Cairo	50
24/01-25/01	Il Cairo	
26/01	Il Cairo-Boulaq	
26/01-29/01	Boulaq-Fuwah, via fiume	
30/01	Fuwah-Rosetta, via fiume	

31/01	Rosetta-Alessandria d'Egitto, via terra	
1/02-13/02	Alessandria d'Egitto	
14/02-22/02	Alessandria d'Egitto-Galini [a Creta]	
23/02-1/03	Galini	
2/03-3/03	Galini-Canea, via mare, per	160
2/03	(isole di Gozzo)	
4/03-6/03	La Canea	
7/03-11/03	(Cerigo-Cerigotto-Modone-Corone)	
12/03	Zante	
13/03-[...]	Zante-Crotone	
	Crotone-(Colonne di Pitagora)	(6)
	Crotone-Locri (!)	24
	Locri (!)-Cariati	12
	Cariati-Colopenzati	12
	Colopenzati-Rossano	12
	Rossano-Corigliano	8
	Corigliano-Terranova	12
	Terranova-Castrovillari	16
	Castrovillari-Castellucco	15
	Castellucco-Lauria	8
	Lauria-Lagonegro	8
	Lagonegro-Casalnovi	8
	Casalnovi-Sala Consilina	12
	Sala Consilina-Polla	8
	Polla-Auletta	4
	Auletta-Scorzo	8
	Scorzo-Eboli	12
	Eboli-Salerno	18
	Salerno-Cava de' Tirreni	4
	Cava de' Tirreni-Nocera	6
	Nocera-Scafati	4
	Scafati-Torre Annunziata	4
	Torre Annunziata-Torre del Greco	6
	Torre del Greco-Napoli	8
2/04	Napoli-Gaeta	60
	Gaeta-Itri	4
	Itri-Fondi	4
	Fondi-Terracina	12
	Terracina-Priverno	
	Priverno-Sermoneta	12
	Sermoneta-Cisterna	8
	Cisterna-Albano	10
8/04	Albano-Roma	12
9/04-18/04	Roma	
19/04-[...]	Roma-Isola Farnese	8
	Isola Farnese-Bracciano	7

Bracciano-Monterosi	7
Monterosi-Ronciglione	7
Ronciglione-Viterbo	10
Viterbo-Montefiascone	9
Montefiascone-Bolsena	6
Bolsena-San Lorenzo	3
San Lorenzo-Acquapendente	5
Acquapendente-[Centeno]	4
[Centeno]-La Paglia	8
La Paglia-Ricorsi	5
Ricorsi-La Scala	4
La Scala-San Quirico d'Orda	5
San Quirico d'Orcia-Torrenieri	3
Torrenieri-Buonconvento	4
Buonconvento-Lucignano	4
Lucignano-Isola d'Arbia	4
Isola d'Arbia-Siena	4
Siena-Castellina	9
Castellina-San Casciano	13
San Casciano-Firenze	8
Firenze-Scarperia	15
Scarperia-Firenzuola	10
Firenzuola-Monghidoro	10
Monghidoro-Bologna	20
Bologna-Castelfranco	15
Castelfranco-Modena	5
Modena-Rubiera	7
Rubiera-Reggio	8
Reggio-Parma	15
Parma-Borgo San Donnino	15
Borgo San Donnino-Pontenure	15
Pontenure-Piacenza	5
Piacenza-Casalpusterlengo	8
Casalpusterlengo-Lodi	15
Lodi-Melegnano	10
Melegnano-Milano	10
Milano-Barlassina	13
Barlassina-Como	12
Como-Gera	4 [! 40]
Cera-Riva	12
Riva-Chiavenna	8
Chiavenna-Campodolcino	12
Campodolcino-Passo Spluga	14
Passo Spluga-Thusis	12
Thusis-Coira	10
Coira-Bad Ragaz	10

Bad Ragaz-Walenstadt	12
Walenstadt-Wessen	12
Wessen-Lachen	12
Lachen-Einsiedeln	7
Einsiedeln-Arth	14
Arth-Lucerna	14

Luoghi	Tempi Spostamenti (in giorni)	Durata soggiorni (in giorni)	Durata
Lucerna-Venezia	8/05-18/05	11	
Venezia-Loreto-Venezia	19/05-31/05	13	
Venezia	1/06-9/06	9	
Venezia-Àbano T.- Venezia	10/06-13/06	4	
Venezia	14/06-20/06	7	
Venezia-Creta	21/06-9/07	19	
Creta e isola vicina	10/07-17/07	8	
Creta-Cipro	18/07-27/07	10	
Cipro	28/07-16/08	20	
Cipro-Giaffa	17/08-23/08	7	
Giaffa-Gerusalemme	24/08-26/08	3	
Gerusalemme	27/08-6/09	11	
Gerusalemme-Giaffa	7/09-9/09	3	
Giaffa-Cipro	10/09-18/09	9	
Cipro	19/09-20/09	2	
Cipro-Alessandria	21/09-22/10	32	
Alessandria-Il Cairo	23/10-28/10	6	
Il Cairo	29/10-7/11	10	
Il Cairo-Santa Caterina	8/11-19/11	12	
Santa Caterina e dintorni	20/11-5/12	16	
Santa Caterina-Raipho	6/12-7/12	2	
Raipho	8/12-15/01	39	
Raipho-Il Cairo	16/01-23/01	8	
Il Cairo	24/01-25/01	2	
Il Cairo-Alessandria	26/01-31/01	6	
Alessandria	1/02-13/02	13	
Alessandria-Canea	14/02-3/03	18	
La Canea	4/03-6/03	3	
Canea-Zacinto	7/03-12/03	6	
Zacinto-Crotone-Roma	13/03-8/04	27	
Roma	9/04-18/04	10	
Roma-Lucerna	19/04- ?		

4. Avventure in Palestina e al Sinai nel diario di Jost von Meggen

Nel suo diario, l'Autore descrive il viaggio in Terrasanta e sul Sinai a partire dalla sua città di Lucerna, l'8 maggio 1542, fino al ritorno nella stessa città circa un anno dopo. Egli percorse a cavallo la strada fino a Milano attraverso il Passo San Gottardo e arrivò a Venezia, da cui il 21 maggio salpò verso la Palestina su un'apposita nave di pellegrini – sfruttata, però, anche per tappe commerciali ed affaristiche. Per tal motivo la nave approdò a Giaffa, in Palestina, solo il 21 agosto – dopo tre mesi, dunque -, e i pellegrini, con una scorta di guide e servitori, proseguirono a dorso d'asino fino a Gerusalemme.

Ora seguiamo un po' le vicende intercorse a partire dall'approdo a Giaffa. Assisteremo – per così dire, nel racconto di viaggio del Meggen – a peripezie e ad avventure che hanno, a volte, qualcosa di raccapricciante. Non sarò analitico ed esaustivo, perché mi piace sollecitare il desiderio degli uditori di conoscere più a fondo come siano andati i fatti.

Appena giunti a Giaffa, prima sosta in Palestina, i primi decessi. Decessi forse dovuti a malattie causate dalla rovinosa dieta e dal maltempo con repentini cambiamenti meteorologici, ma anche dagli spaventati – con relativi rischi cardiaci – a motivo dei pirati che infestavano il mare. Leggiamo:

“Il 23, all'aurora, morì Tommaso Janseos di Gand, olandese, di 30 anni [...]. Da queste parti, bere troppo è assai dannoso: per tutti. Egli, dopo aver provveduto al testamento circa i beni posseduti in patria e aver donato e affidato ad alcuni pellegrini le cose che aveva con sé, esalò lo spirito in gran serenità. [...]. A sera morì un altro, anche lui olandese, [...], Giacomo Bawende Warmen, di 48 anni. Lottò contro il male e la morte (in effetti, era uno dei più robusti), ma alla fine, vinto dal morbo, dovette cedere alla legge naturale. [...]. Il fatto turbò non poco molti di noi: questi decessi sembravano dipendere non da un pericolo evidente e chiaro, quanto dalla peste, soprattutto considerato che si trovavano ammassate tante persone di ogni condizione insieme a bovini e altri animali in un piccolo spazio di nave. E così alcuni redassero il testamento, altri lo dettarono, e si prepararono alla morte improvvisa” (cap. VII).

Dopo essere giunto a Gerusalemme e aver visitato la città e tutte le altre località della Palestina di importanza cristiana, il Meggen salpò con una nave per far ritorno in Italia. Ma a questo punto incominciarono i guai peggiori. Mi piace narrarli con le sue parole.

Giunti in alto mare, “ci capitò di arrivare nei pressi di una nave turca: si era così vicini, che eravamo sicuri di dovere ingaggiare battaglia, approntammo perciò tutti i mezzi del caso e ammainammo ben bene le bandiere sui due lati. Ma quando noi ci mettemmo a suonare le nostre campane, quelli invertirono la rotta e si misero a osservare molto attentamente la nostra nave in lungo e in largo: scorsero sulla fiancata gli strumenti bellici. Allora, non fidandosi delle proprie risorse, cercarono scampo nella fuga” (Capitolo XIV).

Ma scampato il pericolo umano, incapparono nel gorgo della natura avversa.

“Il vento troppo violento ci sospingeva in altra direzione, tanto che fu necessario

accostarci con gran rischio alla costa infida; ma al contempo, per non sbattere contro gli scogli con estremo rischio per noi e per la nave, non ci si doveva avvicinare alla cieca; e così, navigando tra questi due corni (come si dice) e scandagliando continuamente il fondo con una fune a piombo, trovammo il posto giusto ed ancorammo, infine! Ma non so per qual destino (poiché il litorale, forse per i vicini monti, era scosceso e sassoso), le ancore non aderivano al fondale e bisognava subito ritrarle; d'altronde, benché i marinai si auspicassero un vento diverso, noi ci opponevamo con decisione che la nave fosse lasciata in balia del vento [...]: era più sicuro e meno azzardato rifugiarsi nel porto. Mentre navigavamo, il vento avverso e il burrascoso mare ci sballottavano qua e là: per dirla in breve, ci sembrava di essere già sull'orlo della fossa! E la cosa apparve ancora più lampante, dal momento che alcuni pellegrini, confessatisi, si preparavano a morire. In ogni caso ci sentivamo tutti quanti davvero prostrati, sbattuti miseramente qua e là. Il 13 ottobre, intorno a mezzogiorno, la burrasca si quietò un po' ma presto riprese quasi con la violenza precedente: a ragione avemmo paura come prima, e più di prima! Si capisce lo stato d'animo, se si pensa che alcuni emisero voti a Dio: le vele infatti erano ormai del tutto scompagnate per il vento (malgrado gli sforzi enormi dei marinai) che ci trasportava violentemente verso Alessandria. In alto mare i marosi squassavano ancor di più e poiché un'onda, incredibilmente alta più delle altre, puntava dritta verso l'imbarcazione, il comandante pronosticava che si era ormai spacciati. Ma, al di là del prevedibile, la nave fendette l'onda e fu inondata da una gran massa d'acqua da ambo le fiancate: il che non risultò affatto divertente, per chi stava a riposare! I marinai, ognora insonni: di continuo a svuotare la nave dell'acqua, bloccar le vele, svolgere i propri compiti, impegnarsi. Peraltro, che la nave non fosse carica di sale salvò la vita a tutti: il sale, se si bagna, si scioglie in acqua” (Capitolo XIV).

Si pensò addirittura ad un maleficio. Il comandante della nave intervenne.

“Il comandante ordinò sotto pena di scomunica di dichiarare se qualcuno avesse l'acqua del Giordano o altre cose portate via dai luoghi sacri, e gettò in mare quelle che gli furon consegnate. Ma noi continuavamo ad essere in balia delle raffiche di vento, tenendo spiegata per lo più una sola vela: quella piccola. Intanto non era rimasto proprio niente da mangiare, oltre al vino, al pane e non so che di formaggio: dicevano anzi che ormai mancava l'acqua” (Capitolo XIV).

Dopo tante traversie, la nave si trovò a dover attraccare ad Alessandria. Ormai arrivati lì, in modo imprevedibile e inatteso, ci fu chi ebbe l'idea di approfittarne, per andare a visitare il famoso monastero di Santa Caterina al Sinai. “Per il vero, al di là del nostro intendimento, si era approdati lì per l'avversità dei venti, ma a quel punto ne eravamo contenti: interpretammo l'avvenimento come divino consiglio, perché avessimo maggior facilità e opportunità di compiere il pellegrinaggio al Sinai (che i più avevano gran voglia di visitare)” (Capitolo XIV).

Ed ecco il resoconto dell'avventuroso viaggio verso il centro della penisola del Sinai, dove si trova il monastero di Santa Caterina.

“[...] di giorno si bruciava per il sole, la notte si gelava per i venti boreali” (Capitolo XVII).

E non mancavano rischi umani – in un mondo di ladri. Una notte, “si levò tra i nostri

un agitato vociferare a causa di alcuni predoni arabi: approntammo le armi e avremmo scacciato i ladri con la forza, se costoro, diffidando delle proprie risorse, non si fossero dati alla fuga. L'agitazione si ripeté dopo un po' [...]" (Capitolo XVII).

Poi c'erano anche i furbacchioni: il personale ingaggiato come scorta armata per la difesa avanzava sempre nuove pretese economiche. "In base ai patti notarili stipulati a Il Cairo anche per iscritto, erano tenuti gli arabi ad adempiere a ogni genere di tributi a nostro carico, sia all'andata, sia al ritorno; ma subito subodorammo che non se ne sarebbero dati per inteso. Come di fatto avvenne" (Capitolo XVII). Inoltre il pericolo dei ladroni era sempre in agguato. Ripercorriamo alcuni cruciali momenti di questo viaggio verso il centro del Sinai.

"[...] eravamo piuttosto allegri, oramai (quasi fuori da ogni rischio, vicini al monastero!), allorché incappammo in un gran brutto guaio: poco distanti dal monastero, ci assalirono i predoni, all'improvviso, con ferocia estrema. Aggredirono tre dei nostri, li costrinsero a scendere subito dai cammelli, presto ne rilasciarono uno, dopo averlo colpito con la frusta, ma trattarono peggio un altro che aveva osato riprendersi con forza la stuoia e persino inseguirli: gli puntarono coltelli e pugnali contro la gola, mentre quello non si dava per vinto. Riusci a mala pena a farla franca: in seguito scoprimmo infatti che un nostro otre (di pelle caprina, per l'acqua, che aveva usato per proteggersi a mo' di scudo ed elmo) risultava in più parti perforato con colpi di lama. Quanto al terzo, lo trattarono in modo ben più pesante e crudele: dopo averlo colpito con estrema durezza e spogliato degli abiti, lo lasciarono e avvicinarono un altro. Il primo era di certo più cauto: aveva due cassette, una piena d'oro, nascosta sotto le gambe, l'altra, con monete di poco valore, stretta al petto. Appena fatto ciò, i predoni, lasciato andare il precedente e per nulla contenti delle vesti sottrategli, si riavventarono con fare truce sull'altro impugnando con vigore coltelli e pugnali, ora sferzandolo, ora vellicandogli la barba, strizzandogli orribilmente i testicoli tra le dita; alla fine, sollevatolo in alto (poiché era troppo rischioso per loro portarlo di loro iniziativa sulle vicine alture), lo sbattono atrocemente a terra, propongono di togliergli i vestiti, di denudarlo per meglio cercar le monete. Quando colui era già quasi alla biancheria intima, molto prudentemente estrasse la borsa con le monete di minor valore, la mostrò, la consegnò. Allora quelli, pensando d'aver raggiunto il loro scopo, lasciandolo seminudo si allontanarono un po', accompagnati da alcune nostre guide. Orbene: le guide, nonostante le avessimo viste difenderci contro i predoni e avessero consegnato al proprietario anche la veste lacerata sottratta dai predoni, non erano proprio insospettabili in quanto che, se i predoni si fossero impadroniti di un bottino più ricco, sarebbero state sospettate di connivenza. Insomma: non c'era proprio da fidarsi di nessuno! In effetti, dopo che i predoni scoprirono inopinatamente il danaro di minor valore, dapprima restituirono tramite le nostre guide la cassetta con qualche moneta, poi gli presentarono un conto da pagare, adducendo come motivo il fatto che eravamo tenuti a tale esborso, non so a quale titolo di tributo. D'altra parte, se i predoni avessero trovato le monete d'oro, c'era da temere che non le avrebbero restituite e che al ritorno tutti quanti noi saremmo incorsi nell'evidente rischio: ci avrebbero senz'altro derubati tutti, pensando che portavamo tutti del danaro. Così andammo avanti tristi e mogi, riflettendo che, se avessimo opposto resistenza, non ci

sarebbe stato nulla da fare: per numero e per forza i predoni erano schiacciati. A mezzogiorno arrivammo al monastero” (Capitolo XVII).

Dopo un breve soggiorno al monastero – un soggiorno anch’esso non privo di inconvenienti: le guide arabe pretendevano aumenti di ingaggio e, di fronte al rifiuto dei pellegrini, entrarono di nascosto nelle loro stanze derubandoli di parte di danaro, in ciò difesi da una fazione dei monaci (“alcuni giovani monaci, assolutamente favorevoli a tal ladrocinio, difendevano i predoni”, capitolo XVIII) -, il Meggen con alcuni compagni si apprestò a fare ritorno ad Alessandria e in Europa.

Le traversie e i brutti incontri non mancarono neppure al ritorno, almeno fino alle coste italiane. Ma, tutto sommato, leggendo tutto il diario del nostro Autore si deduce il convincimento che la soddisfazione per questo avventuroso viaggio sia stata maggiore dei pur gravi disagi sofferti. Innanzitutto, egli ottenne ciò che lo aveva indotto a tale pellegrinaggio: l’investitura solenne a Cavaliere del Santo Sepolcro, avvenuta a Gerusalemme. Inoltre, ebbe modo di conoscere da vicino aspetti della società mediterranea e araba che gli stavano a cuore: quelli economici, mercantilistici e ingegneristici, dato che egli era un nobile ma anche un imprenditore.

5. L’itinerario nei Luoghi Santi nel *Pellegrinaggio* di Jost von Meggen

Jost von Meggen affrontò il rischioso viaggio in Palestina innanzitutto per un motivo di prestigio, avendo di mira l’investitura di Cavaliere del Santo Sepolcro. Durante il viaggio osservò e annotò i dati e i fatti che attenevano alla sua condizione di membro di una famiglia nobile dedita ad interessi borghesi, perciò si interessò degli aspetti militari dei luoghi – fortificazioni, castelli, caratteristiche architettoniche, organizzazione civile – e delle attività commerciali – coltivazione dei campi, attività rurali, esportazione e importazione dei prodotti -, ma ebbe a cuore anche l’aspetto devozionale. Qui vediamo alcune tappe del suo itinerario nei Luoghi Santi.

Dalle indicazioni precise e particolareggiate di ciò che avvenne nei vari luoghi – o meglio, di ciò che si ritiene essere avvenuto nei vari luoghi – si comprende il clima di devozione religiosa che caratterizza la Palestina e Gerusalemme in particolare; ma si evince anche come alcuni collegamenti tra i luoghi e gli episodi della vita di Gesù o intorno alla vita di Gesù possano essere individuabili solo con l’immaginazione, fatto salvo ovviamente il dato generale che gli episodi medesimi da qualche parte in quei posti dovettero pur accadere.

Nel mio breve resoconto, tuttavia, tralascierò, per amore di brevità, molti dei riscontri riferiti dall’Autore – sulla base delle indicazioni orali o scritte delle guide locali -, attenendomi soltanto agli avvenimenti più importanti.

Portandosi dal porto di Giaffa alla città santa di Gerusalemme, si incontra la località – un tempo detta Lidida – dedicata a San Giorgio poiché ritenuta il luogo del suo martirio, dove si ricorda inoltre il risanamento del paralitico Enea da parte di Pietro il quale era stato chiamato a Giaffa per la morte di Tabità; poi si incontra il villaggio dei Maccabei (Modi’im), quindi il luogo (Abu Gosh) del profeta Geremia e infine Emmaus, dove Gesù, dopo la resurrezione, apparve in una taverna a tre discepoli. A Gerusalemme, poi,

l'Autore descrive gli itinerari percorsi.

Via Dolorosa. Il percorso inizia dall'abitazione del Governatore di Gerusalemme, dove si trova la scuola musulmana nella Fortezza Antonia da cui si vedono la casa di Erode – dove Gesù fu mandato da Pilato e da dove fu rimandato indietro -; la cappella della flagellazione – tuttavia in rovina -; l'arco dell'Ecce Homo – dove Pilato mostrò al popolo l'uomo, già flagellato, consegnatogli dai giudei -, presso cui si trova una lapide con la scritta delle parole gridate dal popolo per mandare a morte il flagellato (“Via, via!”), e il luogo dell'incontro tra Gesù, che portava la croce sulle spalle, e sua madre – la quale si dice che, vacillante per lo strazio, si fosse appoggiata ad una grossa pietra, che oggi costituisce l'altare nel convento del Monte Sion -; quindi si passa per il trivio dove Simone di Cirene fu costretto ad aiutare Gesù a portare la croce e dove, lì vicino, Gesù disse alle donne piangenti: “Figlie di Gerusalemme”; poi si vede la porta dalla quale uscì Gesù dalla città portando la croce; poi la casa del ricco Epulone e poco più avanti la casa di Simone il lebbroso, dove la Maddalena versò su Gesù i profumi (ma c'è anche una tradizione che colloca l'episodio nella città di Betania); si vede anche la porta ferrea dalla quale uscì Pietro, imprigionato dai giudei, quando un angelo lo condusse fuori dal carcere sottraendolo alla vista delle guardie, e poi la casa di Marco presso cui si recò una volta libero. Si arriva quindi al Calvario, che è racchiuso in una grande basilica per volere di Elena, madre dell'imperatore Costantino.

Dal Calvario al Cenacolo. Il Cenacolo, il luogo dell'ultima cena di Gesù con i discepoli, ha accanto un altro luogo, dove lo Spirito Santo fu inviato agli apostoli. Nel Cenacolo c'è una moschea e lì vicino una chiesa sotterranea con la Tomba di David. Diversi altri luoghi adiacenti ricordano altrettanti episodi della storia sacra, tra cui la morte della Madonna e la preparazione del suo corpo per la sepoltura, l'invio dei discepoli in missione, la casa di Caifa dove fu condotto Gesù appena catturato. Presso questa casa, si tramanda che Maria, angosciata, stesse in attesa della brutta fine del figlio. Vi è poi l'antro in cui si tramanda che il profeta e re David compose i salmi e fece poi penitenza per aver ordinato che Uria, il marito di Betsabea della quale David si era invaghito, fosse inviato a combattere in prima fila, perché la morte lo togliesse facilmente di mezzo.

Dal Cenacolo al Monte degli Ulivi e alla Porta Speciosa. Dalla zona del Cenacolo si vede il luogo dove i Giudei tentarono di impedire la sepoltura della Madonna e il luogo dove Pietro pianse amaramente per aver detto di non conoscere quell'uomo, cioè Gesù, che era stato appena catturato. Oltre il torrente Cedron, che scorre nei pressi, si vede l'albero al quale Giuda si impiccò e la Valle di Giosafat, che “per pia tradizione” si ritiene il luogo indicato da Gesù per il giudizio finale di ogni uomo; scendendo al torrente si ammirano, impresse sulla “durissima roccia”, le orme “ben chiare” (Di Ciaccia, p. 77) di Gesù che si fermò a bere; un po' oltre, il Getzemani e poi l'Orto degli Ulivi, poi una chiesa sotterranea, trasformata in moschea, con le tombe di Sant'Anna e San Giuseppe e la Tomba della Madonna. Andando verso le mura si incontra il luogo del martirio di Santo Stefano, che ha dato il nome alla porta lì vicino. Accanto vi è un'altra porta chiamata Porta Aurea, dove passò Gesù durante la Festa delle Palme, poi la Piscina Probatica e la moschea sulla casa di Gioacchino ed Anna, i genitori della Madonna, dove

si ritiene appunto che sia nata la Madonna. Si arriva così alla Porta Speciosa da cui si vede il Tempio di Gerusalemme (Moschea di Omar).

La Basilica del Santo Sepolcro. L'inizio del percorso è nella cappella adiacente agli edifici di proprietà dei frati francescani (Cappella del SS. Sacramento) dove si trova la Colonna della Flagellazione. Entrando nella grande basilica sono indicati il luogo dove il Signore apparve alla Maddalena, la cappella dove Gesù fu custodito mentre si preparavano gli strumenti per crocifiggerlo e il luogo dove i soldati si divisero le vesti. Si scende poi nella cripta dove Elena ritrovò la croce, poi il luogo dove Gesù fu incoronato di spine. Salendo, si giunge al Monte Calvario dove si vedono i resti della croce e una fessura nella roccia uguale a quella formatasi quando Gesù spirò; poi il luogo dove il corpo di Gesù fu preparato per la sepoltura. Quindi si arriva al Santo Sepolcro.

Valle di Giosafat e Valle della Geenna. Scendendo dal Monte Sion nella Valle di Giosafat si arriva ad una fonte sotterranea dove si dice che Maria avesse lavato spesso i panni di Gesù. Poi si raggiunge la Piscina di Siloe, quindi è il luogo dell'uccisione di Isaia e poi il campo di Acheldemach o del vasaio, anche oggi adibito alla sepoltura dei pellegrini, e poco oltre le rovine della casa detta "del cattivo consiglio".

Altre tappe, oltre Gerusalemme, sono il Giordano – dove Gesù fu battezzato da Giovanni Battista – e Betlemme. Nel percorso verso Betlemme, c'è il monastero armeno di Santa Croce: sull'abside, le pitture narrano la leggenda secondo cui lì Adamo piantò un albero, che poi fu curato da Abramo e i cui rami furono usati da Salomone per il tempio e che, infine, abbattuto, servì per la croce di Gesù. Di seguito, il luogo dove nacque Giovanni Battista, poi una fonte con una caverna dove il Battista fece penitenza per cinque anni. A Betlemme, il luogo dell'annuncio da parte degli angeli ai pastori sulla nascita di Gesù, poi una cappella che ricorda l'apparizione dell'angelo a Giuseppe per avvertirlo di fuggire in Egitto e la grotta dove dicono che Maria spargesse a terra del latte mentre allattava Gesù: grotta che è meta di pellegrinaggio per tutte le mamme, sia cristiane, sia musulmane. Di primaria importanza è la Basilica della Natività. Nella cripta sotto il coro, un altare segna il luogo nel quale la Madonna partorì Gesù e dove una cappella presenta un'apertura dalla quale dicono scomparve la stella dei tre Magi.

Valle d'Hebron e Mamre. A metà della valle si trova il luogo ritenuto della creazione di Adamo; poco distante, su un colle, il luogo dell'incontro di Abramo con Dio nella forma dei tre ospiti. Poi vi sono i cenotafi di Abramo, Isacco, Giacobbe e Sara racchiusi in una bellissima moschea (Moschea Haram el Khalil): è una delle più celebri moschee musulmane e sorge su un luogo sacro ad ebrei, musulmani e cristiani. È la valle in cui fu ucciso Abele e dove Noè piantò la prima vite.

Betlemme – Gerusalemme. In questo percorso diretto si incontrano le Cisterne di Davide, il cenotafio di Rachele, le rovine della casa di Giacobbe, il luogo del profeta Elia (Mar Elias), la casa del profeta Abacuc e la cisterna (Kathisma) dove la stella apparve ai tre Re quando costoro lasciarono Gerusalemme. Poi si indica il terebinto sotto il quale Maria si riposava portandosi da Gerusalemme a Betlemme.

Egitto e Sinai. A nord-est de Il Cairo c'è un giardino nel quale si trovano la fonte dove la Madonna lavava i panni del figlio, la casa della santa famiglia con l'armadio nel quale veniva nascosto Gesù e il fico nel cui tronco incavato si rifugiava Maria col bambino

quando lo cercavano per ucciderlo. In Egitto si visita poi il magnifico Monastero di Santa Caterina, venerato dai cristiani e dai musulmani, con chiesa ortodossa e moschea incluse; nei pressi del Monastero si sale sul Monte Sinai, sulla cui cima Mosè ricevette le Tavole della Legge.

5.a. Informazioni religiose

L'Autore tratta anche altri argomenti di interesse religioso. Vediamone alcuni.

Interessante è la visita – compiuta quando egli era in attesa di partire per la Palestina – della casa di Maria nel Santuario di Loreto. “Il culto dei santi – osserva Annalisa Mascheretti Cavadini – appare legato talvolta alla presenza di una reliquia, talvolta ad una località particolare, sia essa una fonte o il luogo del martirio. Ad esempio presso il convento francescano di Candia viene mostrata una fonte la cui acqua, in origine salata, dicono sia stata resa dolce e potabile da San Francesco e vicino a Famagosta, nella chiesa sotterranea di Santa Tecla, una fonte dal potere terapeutico sui febbricitanti” (Mascheretti, 1999, p. 42).

L'Autore si sofferma più volte sui cristiani ortodossi, che nel Medio Oriente e in Egitto costituivano la maggioranza cristiana. A Il Cairo, dove c'erano solo i religiosi greci dell'Ordine di San Basilio, l'Autore nota come il patriarca, dal quale ricevette, con i compagni, un'accoglienza affabile e caratterizzata da semplicità, assumesse un aspetto molto solenne nelle funzioni sacre, nelle quali rifulgeva ricchezza e quantità di paramenti – come del resto anche nei riti celebrati nel Monastero di Santa Caterina sul Sinai – che suscitarono grande impressione anche nel suo animo. D'altra parte ritiene scismatici gli ortodossi, per il loro allontanamento dalla Chiesa di Roma.

Sulla religione musulmana l'Autore è particolarmente accurato nella descrizione e nelle valutazioni. In sintesi, comunque, osserva che essa contiene molti errori frammisti ad alcune verità (valutate in base al criterio della religione cristiana, ovviamente). Ad esempio, i musulmani non solo non negano l'esistenza di Dio, ma in qualche modo credono anche in Cristo – quale profeta di Dio – e tuttavia asseriscono che Maometto è “la destra di Dio e la sua potenza” (Francesco di Ciaccia, p. 79). Inoltre coltivano il culto della Madonna – i cui luoghi che la commemorano sono oggetto di particolare devozione, come la Tomba della Vergine Maria.

Molti sono comunque i luoghi, in Terra Santa, venerati, oltre che dai cristiani, anche dai musulmani: ad esempio, a Gerusalemme il Cenacolo e la Tomba di David, l'area del Tempio di Salomone, la moschea sulla casa di Gioachino ed Anna, la moschea sul luogo della Presentazione di Maria e il Santo Sepolcro. In questi posti si possono trovare frammisti cristiani e musulmani, ma l'area del Tempio, luogo sacro per eccellenza, è assolutamente interdetto a chi non è musulmano: se qualcuno che appartiene ad altra religione vi mette piede anche solo per caso, deve rinnegare la propria fede oppure deve morire. Rigorosamente vietata a chi non è musulmano è anche la moschea delle Tombe dei Patriarchi ad Hebron. Questa moschea è meta di pellegrinaggio per i musulmani, ma la città santa per eccellenza dell'Islam, citata dall'Autore, è la Mecca. Ad essa sono diretti ogni anno, alla fine di gennaio, pellegrini provenienti da ogni parte, e il Meggen si trova

ad assistere alla partenza di un'imponente carovana da Il Cairo. Egli poi riferisce che il pellegrinaggio alla Mecca, assai costoso, in pratica è appannaggio dei ricchi. Nella carovana dei pellegrini egli nota alcuni santoni, che, mossi dallo spirito – come si ritiene – avanzano in gruppo a capo scoperto, scambiandosi, con la bocca schiumante, grida di plauso accompagnate da gesti stupefacenti; ed infine una reliquia portata in processione, costituita da una specie di tempietto ornato e coperto d'oro, che i fedeli adorano e venerano come fosse "il santo dei santi".

Il Meggen offre inoltre notizie sul calendario religioso dei musulmani: il giorno festivo è il venerdì, ma non è prevista l'interruzione delle attività; il mese di digiuno, il Ramadan, dura dal novilunio di dicembre fino al successivo con obbligo di digiuno durante il giorno: per cui di notte possono anche concedersi – egli aggiunge con malcelata ironia – sontuosi banchetti. L'Autore descrive anche i minareti, visti come alte torri, simili a campanili senza campane, sulla cui cima salgono, ad ore stabilite, i custodi delle adiacenti moschee per segnalare i momenti di preghiera e ricordare ai fedeli, a mezzanotte, l'opportunità di procreare. Ma non è soltanto questo il mezzo cui i musulmani ricorrono per accrescere il numero dei fedeli. Un'altra strategia di proselitismo appare ben più drastica: in Egitto esiste l'abitudine da parte dei musulmani di strappare i bambini cristiani dalle loro famiglie, di circoncederli, di educarli nella fede islamica e di istruirli nell'esercizio delle armi o in altri uffici a seconda delle disposizioni naturali dei ragazzi; alcuni vengono resi eunuchi e utilizzati dai notabili come custodi delle loro donne; altri cristiani passano all'islamismo perché, rapiti in guerra, sono invitati ad abiurare sotto minaccia di morte; altri ancora – e questi sono denominati Giannizzeri – si aggregano all'esercito turco per sopravvivere, convertendosi all'islam.

Riferisco infine la situazione del Santo Sepolcro, emblematica per la presenza di cristiani ortodossi – circa una dozzina di sette della chiesa orientale -, di cristiani cattolici e di musulmani. La Basilica del Santo Sepolcro è di proprietà particolare dei Minoriti, ma vi hanno libero accesso sia i Turchi, sia i cristiani delle diverse chiese; questi celebrano a turno le loro funzioni per tutto il giorno e la notte, dato che all'interno della basilica, annesso alle cappelle di proprietà delle diverse chiese, vi sono le abitazioni per i religiosi.

La compresenza di tanti gruppi, o "sette", della stessa religione cristiana, che appare tanto divisa al suo stesso interno, spinge l'Autore ad amare considerazioni circa la lacerazione della cristianità a seguito dello scisma da parte della Chiesa d'Oriente, la Chiesa detta ortodossa.

Se la critica riservata dall'Autore ad alcuni atteggiamenti discriminatori e vessatori dei musulmani è a volte maligna o sardonica, la riflessione sulla divisione della cristianità è amara.

6. Lo spirito umanistico del pellegrinaggio di Jost von Meggen

Gli scopi della letteratura di viaggio sono, in genere, sempre gli stessi, anche se con angolature diverse: il bisogno di trasmettere la propria esperienza ai futuri viaggiatori, con finalità quindi didattiche; il semplice resoconto di avventure personali, con spirito letterario; il desiderio di far conoscere le "meraviglie" del mondo a persone che, forse

incredule, di sicuro ne traggono stupore e meraviglia – e per siffatta tendenza a volte gli esploratori o i semplici viaggiatori a volte tendono a esagerare le esperienze di cose viste e conosciute, come ha rilevato anche Federico Borromeo riferendo episodi narrati da navigatori del Cinquecento (Borromeo, cap. XII, p. 53); la proposta di temi devozionali, qualora si tratti di viaggi che comprendano un aspetto di religiosità.

Nel nostro caso, l'Autore vuole giovare ad altri pellegrini, esponendo loro le condizioni per effettuare il pellegrinaggio ai Luoghi Santi nel modo migliore possibile, considerato il fatto che il viaggio era veramente pericoloso, a volte temerario, comunque pieno di incognite, sia per cause naturali – una traversata in mare, anche se all'interno del Mediterraneo, doveva affrontare traversie imprevedibili per le variazioni meteorologiche –, sia per cause umane – all'epoca, il Mediterraneo era infestato dai pirati. Per tal motivo, il testo del Meggen si differenzia profondamente dalle guide di viaggio. Inoltre – e forse il motivo principale è proprio questo – il Meggen voleva lasciare testimonianza scritta della sua consacrazione all'Ordine equestre gerosolimitano e a tal fine scelse un particolare criterio redazionale: un intero capitolo dedicato alla descrizione del rito, descritto con dovizia di informazioni, dell'investitura dei Cavalieri del Santo Sepolcro.

Si tratta dunque di un testo che si colloca tra i racconti di pellegrinaggio e i racconti di viaggio di esploratori e avventurieri. In quanto resoconto di pellegrinaggio, tale genere letterario si era andato affermando sempre più a partire dal quarto decennio del sec. XIV, collegato alla ripresa dei pellegrinaggi dopo l'interruzione seguita alla caduta di S. Giovanni d'Acri in mano saracena. Come genere di racconto avventuroso, il testo è marcatamente autobiografico: la narrazione del viaggio è fatta in prima persona e si sofferma, con partecipazione vivacissima, su disavventure o fatti che riguardano direttamente l'Autore ed offre costantemente considerazioni e riflessioni personali. Le descrizioni del Meggen, sempre precise e puntuali, hanno per oggetto "paesaggi naturali, tecniche agricole, animali, opere architettoniche, abitudini di vita delle popolazioni, luoghi, feste e riti religiosi, fortificazioni e organizzazione militare, situazioni politiche e personaggi; di tutto egli annota le caratteristiche salienti in brevi ma efficaci schizzi resi ancora più interessanti dalle sue osservazioni critiche" (Mascheretti, p. XXXV).

I contenuti del testo dimostrano chiaramente il punto di vista dell'Autore, che è quello non solo di pellegrino – egli è anche tale –, ma soprattutto di colto borghese di famiglia nobiliare interessato agli aspetti militari e all'economia di mercato dei territori visitati.

Quanto agli aspetti economici, si leggono notizie sull'economia dei vari paesi, ad esempio, quando l'Autore descrive le più fertili località agricole, i loro prodotti, i tipi di coltivazione, i problemi di irrigazione e le soluzioni adottate, oppure quando racconta dei ricchi e popolosi centri commerciali dell'Egitto (Alessandria, Rosetta, Fuwwah, Boulak, Raipho), oppure quando accenna all'economia di sussistenza di alcune località semidesertiche.

Forse più ancora l'Autore manifesta competenza e attenzione nei riguardi dell'organizzazione militare e politica. Ad esempio, si sofferma sui sistemi di fortificazione urbana e descrive accuratamente le fortificazioni delle città di Milano, Padova, Venezia, Corfù, Zante, Candia, Canea, Limisso, Famagosta e di alcune fortezze turche. In particolare l'organizzazione politico-militare delle isole dell'Egeo suscita la sua

ammirazione, dato che egli considera insuperabile il modello di governo adottato dalla Repubblica di Venezia, simile a quello della Roma repubblicana. Queste informazioni di ordine politico-militare, del resto, già costituivano da tempo, a partire dall'ultimo terzo del XIII secolo, un apporto dei viaggiatori cristiani in Palestina, per contribuire, sia pure indirettamente e informalmente, alle eventuali spedizioni militari intese al "recupero della Terra Santa" dal dominio turco.

All'epoca del suo viaggio, il Meggen trovò una situazione politico-militare tale per cui la potenza turca godeva di una egemonia indiscussa nell'Egeo – da cui derivava la libertà delle flotte piratesche che assaltavano, quasi indisturbate, i navigli dei cristiani -, e lo Stato veneto che si limitava a salvaguardare le rotte commerciali dei paesi cristiani verso l'Oriente – ed era già un vanto che in qualche modo ci riuscisse. Per il resto, i Principi e Governanti dell'Europa cristiana – segnata da una profonda divisione interna – mostravano un totale disinteresse della situazione della comunità cristiana in Palestina.

Un altro specialissimo centro di attenzione da parte dell'Autore è rappresentato dai reperti archeologici che egli descrive facendo mostra delle sue conoscenze sull'antichità classica, quando parla ad esempio di Creta e del Labirinto di Cnosso, dell'antica città di Salamina dove acquista alcune monete d'oro e d'argento, dell'obelisco di Alessandro Magno ad Alessandria e delle colonne nei pressi di Crotona.

Anche il paesaggio naturale è oggetto di numerose descrizioni, soprattutto circa le acque: del Giordano o del Nilo, di fonti sotterranee terapeutiche o non, delle terme o dei pozzi nel deserto. È da tener presente, d'altronde, che il settore delle acque costituivano una delle attività del territorio tedesco, e non solo. Connesse alla dimensione naturalistica del territorio risultano le notizie sul clima, sulle piante e sugli animali delle regioni mediterranee.

Di particolare interesse e valore appaiono in particolare le informazioni di carattere etnografico. Ricordo soltanto il giudizio circa i giudei: delle comunità giudaiche che vivono nelle isole dell'Egeo l'Autore dice che sono la prova della precedente prosperità dell'isola di Corfù, per il semplice fatto che i giudei si insediano solo nei luoghi dove si può guadagnare tanto. In questa considerazione l'Autore è chiaramente debitore del convincimento che gli ebrei guardano normalmente al profitto. Altre annotazioni riguardano le abitudini di vita dei Turchi: le prescrizioni religiose quali il divieto di bere il vino (anche se in Egitto si produce una bevanda dolce cuocendo l'uva secca o si consuma addirittura il buon vino di Creta), la possibilità di avere più mogli e concubine essendo le donne considerate come un bene acquisibile, l'abitudine dei Turchi di sedersi per terra a gambe incrociate e senza scarpe. L'Autore rileva anche la condizione delle popolazioni arabe nomadi: esse sono dedite alla pastorizia, al brigantaggio o al servizio nelle carovane come portatori e cammellieri; il loro rapporto con i Turchi all'epoca risulta ambiguo: gli Arabi sopportavano la dominazione dei Turchi per forza di cose, ma per la paura nutrivano rispetto nei loro confronti. Altre informazioni etnografiche sono di minor rilievo, ma restano interessanti come documento storico: in Egitto risultano tre gruppi etnici, cioè una popolazione di pelle molto scura che vive nella zona desertica del Sinai, abita in misere grotte, si ciba poveramente e sopravvive grazie agli aiuti dei monaci del monastero di S. Caterina dei quali è vassalla; una popolazione contadina che abita in

povere case sulle sponde del Nilo, poco vestita e di pelle abbastanza scura; una popolazione di aspetto selvaggio e rozzo che vive, con un gran numero di figli e di animali, accampata in tende, fuori dalle città e dai villaggi.

Un umanista, poi, non poteva non focalizzare la sua attenzione sulla situazione delle lingue. Ad esempio, egli nota che a Creta si parla un greco piuttosto spurio; a Cipro si utilizza il greco anche nei caratteri, ma vi sono termini provenienti dal dialetto cretese. Infine, egli sostiene l'opinione che la lingua usata dai musulmani sia una degenerazione della lingua ebraica.

Riferimenti bibliografici

Borromeo: Federico Borromeo, *Paralella cosmographica de sede et apparitionibus daemonum. Liber unus*, Milano, Biblioteca Ambrosiana, Borromeo 76.

Di Ciaccia: Francesco di Ciaccia, Traduzione dal latino e commento di Jost von Meggen (v. Meggen).

Mascheretti: Annalisa Mascheretti Cavadini, *Introduzione* a Jost von Meggen (v. Meggen).

Meggen: Jost von Meggen, *Pellegrinaggio a Gerusalemme. Avventure di viaggio per mare e a cavallo di un gentiluomo svizzero del Cinquecento*, Prefazione di Attilio Agnoletto, Introduzione di Annalisa Mascheretti Cavadini, Traduzione dal latino e commento di Jost von Meggen, Milano, Terziaria, 1999.

Capitolo III

Alcune figure ecclesiastiche

1. L'educare come carisma religioso. Suor Maria Anna Sala

1.a. Notizia biografica e premessa

Suor Maria Anna Sala, al secolo Maria Anna Elisabetta Sala, nacque il 21 aprile 1829 a Brivio. Fu educata nel collegio delle Marcelline a Vimercate dal 1841 al 1846, il 13 febbraio 1848 entrò come postulante dalle Marcelline e il 13 settembre 1852 fece la professione religiosa. Svolsse assiduamente l'attività di insegnante. Morì il 24 novembre 1891. Il 28 gennaio 1959 fu introdotta la sua Causa di Beatificazione ed è stata proclamata Beata il 26 ottobre 1980 da Giovanni Paolo II.

La storiografia agiografica ha posto l'accento, per quanto riguarda i campi di attività legati intimamente alla santificazione, su alcuni particolari generi di impegno, indicati come "santificati" in se stessi, quali quelli cosiddetti sacri e quelli che rientrano nelle opere di misericordia.

In realtà, qualunque impegno può ritenersi collegato alla santificazione, poiché il merito, cioè la referenza dell'azione alla virtù teologale, è proporzionalmente diretto al suo contenuto di carità. Infatti, poiché la santità consiste in un fattore "soggettivo", non sussiste differenziazione tra servizi sacri e servizi profani. Sotto questo profilo, ad accorciare le distanze tra l'una e l'altra sfera di azioni – quelle dette sacre e quelle dette profane – è stata l'Enciclica *Provida Mater Ecclesia* (1947), raccolta poi dalla *Perfectae caritatis* (1965) del Concilio Vaticano II.

Ma qui ci chiediamo se il compito di istruire-educare possa ritenersi, di per sé in quanto tale, produttivo di atteggiamenti morali virtuosi. La risposta può trovarsi sul piano della storicità concreto-individuale di ciascun soggetto, cioè dei fattori propulsivi dell'ispirazione e dell'azione del soggetto. Ciò vuol dire riandare al concetto di carisma.

C'è chi ha sostenuto che nell'elencazione esemplificativa e non esaustiva dei carismi di *I Cor.*, 12, 8 ss. e di *Rom.*, 12, 6-8 ss. si debba includere a pieno titolo la professione di "artista" (Barruffo, p. 122); indubbiamente, vi si può aggiungere il lavoro dell'insegnante-educatore. Ma che cos'è "carisma"?

Carisma è, etimologicamente, "grazia", intesa come "dono di servizio": una abilità particolare o capacità operativa data da Dio ad un soggetto per il bene della comunità. Il carisma non è *formaliter* santificante, cioè non rende buono di per sé il soggetto, perché consiste appunto in una dotazione ricevuta per il bene altrui.

Dal punto di vista della fenomenologia delle dinamiche interiori, il carisma è una tensione prospettica verso una realizzazione. Questa tensione possiamo chiamarla "ideale" spirituale, per il quale il soggetto si trova ad essere particolarmente dotato. In questo senso, il carisma è quel "servizio" specifico al quale concorrono le virtù morali; quel servizio, in grazie del quale l'esperienza virtuosa acquista un senso particolare; quel

servizio, al quale è rivolto l'agire etico di un soggetto e che illumina questo stesso agire. Il carisma è la manifestazione totale e onnicomprensiva delle attitudini e delle manifestazioni etiche e religiose di un soggetto.

Altro problema sarà quello del riscontro del carisma. Il problema deriva dal fatto che l'azione carismatica può essere, di per sé, del tutto comune, identica ad ogni altra azione di ogni altra persona. L'eccezionalità della manifestazione non è connotativo intrinseco del carisma. Ma se il carisma non è visibile nell'azione in quanto genere di attività, risulta chiarissimo nell'azione medesima in quanto efficienza "edificante" – nel senso della "edificazione" della comunità.

1.b. La scelta del carisma

La creazione di un Istituto consacrato alla formazione della gioventù non appartiene a Maria Anna Sala. Il suo ufficio di educatrice è conseguenza della scelta religiosa di suora marcellina. In questo senso, ella non scelse primariamente di essere "educatrice"; ma è anche vero che la scelta di essere religiosa marcellina presuppone il carisma di educare. Tale scelta e tale consapevolezza implicavano la convergenza di tutta la pratica morale verso un "servizio" principe: "Suor Maria Anna Sala volle acquisire virtù di capacità in massimo grado, convinta che in tanto si può dare in quanto si possiede: e si appassionò del suo incarico di insegnante, santificandosi nell'adempimento del proprio lavoro quotidiano" (Giovanni Paolo II, p. 11).

Sul piano estrinseco, un indizio del carisma specifico di Maria Anna Sala è dato dal fatto che furono le sue alunne a "dar voce alla sua fama di santità" e furono le ex-alunne "ad aprire il suo 'Processo'" (Redaelli, p. 21). Sul piano intrinseco, pur dal punto di vista del percorso biografico, i prodromi mostrano in Maria Anna Sala un'attitudine spiccata a guidare moralmente coetanee e familiari. Tornata a Brivio, il paese nativo, dopo l'educandato a Vimercate, ella attirava le compagne organizzando anche festicciole, accudendo loro nelle necessità materiali, confortando le afflitte. Molte ragazze si recavano da lei, perché ella sapeva sollevarne l'animo in ogni genere di afflizione (Ferragatta, pp. 31-32). È una nota caratteristica la sua influenza in famiglia, tanto che suo padre stesso era solito confidarsi con lei e "la mamma ammalata le aveva affidato la guida di tutto" (Fasola, p. 48).

Qui si nota una prima traccia della traiettoria carismatica. Il carisma infatti è ciò intorno a cui fa perno tutto il corredo umano di un individuo, concentrando su di sé la totalità dialettica dell'esistenza; così, esso traduce in potenzialità operative ogni anteriorità vissuta e trasforma le conflittualità biografiche in consapevolezza razionale ed affettiva: questa consapevolezza, in Maria Anna Sala, divenne fittissima sensibilità intellettuale ed emotiva nei riguardi dei problemi delle educande.

La conflittualità affettiva, orientata alla missione carismatica, diventa capacità di far capire alle ragazze l'amore verso i cari e di far sentir loro l'amore da parte dei cari. Su questo affetto tra i congiunti l'epistolario di Maria Anna Sala è molto insistente e ricco. Ad esempio, si legge tra le sue lettere alle ragazze: "Quanto mi consolo al saperti in buona salute, allegra e nel godimento delle paterne carezze"; "Goditi ora allegramente

quest'altro mese di vacanza, gusta a tutto agio le squisite gioie domestiche”.

C'è anche il momento in cui l'educatrice svela la bellezza della vita in famiglia individuando l'aspetto più autobiografico, quello della necessità dolorosa del distacco. Questa rivelazione è fatta, ovviamente, ad una ragazza aspirante alla vita religiosa. Allora Maria Anna Sala si trova ad essere istintivamente annunciatrice del valore del sacrificio, quello stesso che aveva reso lei idonea a comprendere la dolcezza della casa e insieme la grandezza della rinuncia. Così la prepara: “[...] sentirà il distacco dalla famiglia, sentirà la lotta della natura”, e di nuovo: “[...] il distacco de' suoi cari le tornerà doloroso, non v'ha dubbio [...]; ma quali e quante consolazioni le verranno date in compenso!”.

L'esperienza del dolore di chi si sacrifica, dunque, si espande in gioia di amare e in potenza di far amare. Il pensiero che le alunne fossero sempre affettuose con i genitori è molto frequente nell'epistolario: “Sì, sta' allegra, ma ad un tempo sappi essere l'angelo della consolazione al tuo buon papà”.

Il supremo riscontro di tale sensibilità per la bellezza della vita domestica si ha nella partecipazione di Maria Anna Sala al dolore delle ex allieve, quando qualche lutto colpisce la famiglia. In questi casi si nota un più reale, immediato sentimento: lo dimostra la stessa scrittura che diventa più personalizzata, lo dimostra lo stile più genuino, del tutto privo degli stereotipi di cui soffrono le lettere d'occasione e di cortesia. All'ex alunna Maria Sirombra è morto il marito; così le scrive la suora il 20 febbraio 1891:

“Non mi pare già di scriverti, ma d'esserti vicina, e parlarti a viva voce. [...] Tu piangi, e pur troppo a ragione [...]. Ma poi: “Fa' cuore, aspettati ancora dei giorni lieti e benedetti, e intanto pensa che sei in gran dovere, assai più che nel passato, di tenerti di conto specialmente in vista dei tuoi cari figliuolletti”. (*Lettere inedite*, pp. 205-206). Un appello contro la disperazione.

L'educatrice di giovani destinate al matrimonio sentiva vivamente, dunque, i valori delle realtà umane. L'indirizzo specifico della formazione morale e culturale era, per la stessa istituzione delle Marcelline, la preparazione delle giovani alla vita nel mondo. Le preghiere augurali e le esortazioni di Maria Anna Sala si concentravano su questa idea costante: la virtù caratterizzante deve essere, per le allieve, quella che “sa accordare le esigenze di famiglia e le esigenze di società”. Questo tipo di attitudine fondamentale deve informare le singole qualità interiori e i vari *habitus* morali. Possiamo focalizzare le attitudini morali, in questo ambito di vita, nelle seguenti note: “pietà soda” e “virtù maschia; “vita laboriosa”, “mitezza di carattere”, “docilità” e “sacrificio anche de' più innocenti desideri per far piacere altrui”. L'insegnamento più completo suona così:

“[...] sappi essere l'angelo della consolazione [...], l'angelo dell'edificazione in casa e fuori, e lo sarai mostrandoti docile, gentile, soda, sempre disposta a fare sacrificio delle tue anche innocenti voglie ove il desiderio [degli altri] lo richieda, e ciò sempre con buon umore e lieto volto” (*Lettere inedite*, p. 155).

1.c. L'educare come “incarnazione”

Il concetto e la terminologia, applicati espressamente a Maria Anna Sala, sono di Carlo Maria Martini (Carlo Maria Martini, p. 50).

Da Carlo Maria Martini è stato già focalizzato il “segreto”, come egli lo chiama, dell’opera educativa di Maria Anna Sala: “[...] stare vicino, farsi presente, essere accanto, partecipare alla vita delle giovani che essa doveva educare, non dall’alto, non passando sopra le loro teste, non con precetti generici, non con richiami a modelli lontani, ma ponendo se stessa, giorno per giorno, giorno e notte, vicino a queste allieve, a queste alunne che essa tanto amava, con discrezione, con riserbo, senza mai entrare nella loro libertà interiore ma stimolandole attraverso la sua presenza, l’esempio, il sorriso, l’incoraggiamento. Ecco il metodo [...] dell’incarnazione, il metodo educativo che non si basa tanto su programmi o schemi preordinati, ma mette in primo piano la presenza dell’educatore [...] come persona che dà fiducia e che infonde fiducia”.

Della innovativa metodologia educativa delle Marcelline, consistente nello “stare accanto” alle educande – come si esprime Carlo Maria Martini riferendo la normativa della Istituzione -, qui vogliamo segnalare come la corrispondenza epistolare di Maria Anna Sala rappresenti un prolungamento di tale vicinanza e come essa equivalga a un atteggiamento di quell’umiltà che consiste nel porsi sullo stesso piano degli altri.

Il sentimento fondamentale dell’educatore è quello della parità. La parità non è mancanza di autorevolezza. Al contrario, l’educatrice sapeva farsi obbedire ed era anche esigente nell’altrui osservanza delle normative; ma era obbedita perché comandava con amore (*Summarium Documentorum*, p. 29). Da che cosa discende il sentimento di uguaglianza? Esso discende dalla consapevolezza della trascendenza della perfezione. Di fronte a tale fine, non c’è chi sia più vicino e chi sia più lontano.

Innanzitutto, il rispondere alle lettere delle alunne è dichiarazione oggettiva, fattuale di un debito, quale Maria Anna Sala asserisce esplicitamente ad Annetta Ballerini Tizzoni, il 3 aprile 1873: “Io piuttosto devo essere grata [...]” (*Lettere inedite*, p. 99). L’epistolario della Sala appare un autentico *andare* dalle sue alunne ed ex alunne. E con sacrificio di tempo.

Qui annotiamo l’altra nota dello scrivere: il sacrificio. Per la Sala, il tempo era tiranno. Ella lo confessa in quasi tutte le lettere: la “ristrettezza di tempo” è chiamata “malattia incurabile”, “male cronico” (*Lettere inedite*, pp. 157-158, 181, e passim). Dunque, né trincerandosi dietro la sacra veste, né difendendosi con le mille occupazioni, la suora dimostra nell’umile attenzione quello che è il suo reale interesse di educatrice: “Tutto che riguarda la mia Rina mi interessa come cosa mia propria”; così scrive, ad esempio, all’alunna Rina Spingardi, il 20 settembre 1881 (*Lettere inedite*, p. 155); e il rapporto epistolare si coniuga, prolungandolo o anticipandolo, con l’incontro personale in collegio: “[...] voglio sperare anch’io che si compirà la bella promessa del Babbo di condurti a Milano e in tale occasione anche al Collegio in Quadronno; quanto ti rivedrò volentieri!”.

Per concludere questo approccio ad alcuni elementi dell’educazione di Maria Anna Sala, sintetizzo l’idea di fondo del lavoro educativo. Può sembrare strana la deduzione di come occorra poco per educare *bene*: bastano consigli utili, bastano esempi buoni. Ma, per educare *efficacemente*, occorre di più: occorre tacere, occorre “far niente”. Si tratta di un silenzio e di una *inutilità* che è cosa difficile. È – per servirci di Maria Anna Sala – il “sacrificarsi”, è il “sopportare”, e ciò *senza dirlo*, senza che il fatto appaia. Giustamente è stata dunque posta l’intrinseca relazione tra il distacco da sé e dalle cose e la missione di

educare:

“Era distaccata da tutto, perché comprendeva bene il suo compito di Educatrice [...]” (Ferragatta, p. 143).

1.d. Virtù e carisma dell’educare

Tra le note salienti di un educatore c’è la pazienza, che è l’*habitus* della dolce fermezza. Maria Anna Sala fu favorita, in seno alla Congregazione, a svilupparne i germi grazie alla durezza con cui le sue superiori trattarono con lei, soprattutto la Fondatrice la quale, un po’ per carattere, un po’ per “l’intenzione più o meno manifesta di mettere alla prova, anche dinanzi agli altri, la virtù della Serva di Dio” (*Relatio et vota*, p. 12), si comportò con lei in maniera rude (Ferragatta, pp. 223-226).

Le fonti mostrano una Maria Anna Sala che è esigente con le alunne, ma con dolcezza; tende alla longanimità e addirittura è pronta a discolpare le ragazze. “[...] sapeva essere del pari ferma e se era ‘no’, per quanto dolce ‘no’, restava ‘no’ e lo sapevamo sì bene, che non ci veniva neppure la tentazione di ritornarvi”; ella “esigeva il compimento esatto di tutti i doveri e l’osservanza fedele di tutti i regolamenti. Ma l’amore di madre aveva sempre il primo posto, per cui ella sapeva ottenere assai più con la bontà affettuosa e materna che con la severità del comando”; “non imponeva la sua autorità” e quando “qualcosa non andava bene in iscuola o fuori, ‘si chiamava Suor Sala, la quale rimetteva ovunque la calma e la serenità’” (Ferragatta, pp. 146-147).

Il modo con cui imponeva l’adempimento dei doveri era tipicamente opposto all’aggressività: bastava la presenza. Gli interventi punitivi, poi, erano caratterizzati da un sottile umorismo, che rende leggera la riprensione e che è l’astuzia intelligente di chi sa comprendere le debolezze altrui. L’educatrice non escludeva il tono magari “piccante”, ma lo accompagnava sempre con un fare “gioviiale” (*Summarium Documentorum*, p. 28). E questo è essenziale: perché i giovani sentono non tanto le parole, quanto i sentimenti; percepiscono non le prediche, ma l’intenzione. La “gioivialità” è la lealtà di chi non cerca se stesso, scaricando le proprie frustrazioni recondite nelle necessarie correzioni pedagogiche.

Un segno della sua equità, che è sintomo del superamento delle tensioni reattive e dei bisogni di compensazione, era il trattamento omogeneo con tutte le allieve: “Se c’è una maestra che non ha simpatie od antipatie è proprio suor Sala”, depose Giulia Bertoloni al Processo (*Summarium Documentorum*, p. 41).

L’identità di giustizia nell’educazione non esclude, anzi fonda sapientemente e rende veritiera ed efficace l’individuazione pedagogica dei bisogni diversificati dei soggetti. Maria Anna Sala mostrò una predilezione per le ragazze più problematiche, più difficili, sia intellettivamente, sia caratterialmente. Tale tendenza, che potremmo definire istintiva in ogni educatore di media generosità, assume caratteristiche particolari a partire dalla capacità dell’operatore di comprendere psicologicamente le necessità delle singole persone e di adeguarsi ad esse. In sintesi, possiamo dire che l’efficacia dell’educatrice è proporzionata alla finezza nel cogliere l’aspetto di dolore nelle persone devianti, cioè nel capire le cause che sono, esse stesse prima di tutto, una sofferenza per il giovane che non

si comporta bene. Cito, per tutti, il caso di una ragazza che, orfana, era tenuta contro voglia in collegio per tutto l'anno. La giovane tagliuzzò il proprio grembiule, mentre era in classe, e si attirò considerazioni diffidenti da parte delle compagne. L'insegnante la corresse con la semplicità di un tono deciso, ma pacato; quel che è più interessante, la corresse non su un piano formale, non per la trasgressione materiale che la ragazza apparentemente compiva, ma su un piano diverso: «Tu sciupi i doni di Dio» (Ferragatta, p. 167). Ciò rivela al contempo l'intelligenza delle reali cause del comportamento dell'alunna e la sapienza dell'intervento che, senza umiliare, così come senza scoraggiare, evita un bersaglio falso e propone un ideale superiore. Infatti, l'avvertimento sulla povertà trascende il fenomeno della reazione alla vita di collegio – la quale reazione ispirava il tagliuzzamento in questione – e prospetta, pur nella fattuale incongruenza tra le intenzioni dell'allieva e la proposta della povertà, un principio che vale indipendentemente dal nervosismo dell'allieva. La conseguenza è che l'alunna trasgrediente, richiamata ad un dovere assoluto e superiore, pur sapendo che la sua intenzione non si attiene a quel dovere – ella non intende conculcare la povertà -, si trova più disposta ad accettare la correzione, che punta su un principio di per sé valido e che, d'altronde, ella non si sente di offendere: tutto ciò, con l'aggiunta specifica di sapersi compresa e compatita amorosamente e intelligentemente. Da ciò si comprende come la funzione educativa sia estremamente delicata, e si può ben dedurre come possa diventare deleteria se viene a mancare una operante e viva attenzione, che sia intelligente ed affettuosa insieme, verso la gioventù, la quale per altro attraversa una fase critica dell'evoluzione psicologica.

Riferimenti bibliografici

Barruffo Antonio, in *Nuovo Dizionario di spiritualità*, a cura di Stefano De Fiores e Tullio Goffi, Roma, Paoline, 1979.

Fasola: Umberto M. Fasola, *Conforto agli educatori nell'adempimento della missione*, in *Numero speciale*.

Ferragatta: Mary Ferragatta, *Un'educatrice modello. La serva di Dio Suor Maria Anna Sala*, s.e., [Milano, Ind. graf. L. Reali], 1962.

Giovanni Paolo II: Giovanni Paolo II, *Gaudeamus omnes*, in *Numero speciale*.

Lettere inedite: *Lettere della Serva di Dio Suor Maria Anna Sala*, manoscritto e dattiloscritto in Archivio Generale della Congregazione delle Suore Marcelline, Milano. Cito dal dattiloscritto.

Martini: Carlo Maria Martini, *Il metodo dell'incarnazione*, in *Numero speciale*.

Numero speciale: "Conoscerci", numero speciale, 1980-1981.

Redaelli: Luciana Redaelli, *Suor Maria Anna Sala delle Marcelline*, [Milano] s.e., [1977].

Relatio et vota: Sacra Congregatio pro Causis Sanctorum, Mediolanen. Beatificationis et Canonizationis Servae Dei Mariae Annae Sala, ecc. Relatio et Vota Congressus Peculiaris super virtutibus die 25 Maii An. 1976 habiti, Romae, 1976.

Summarium Documentorum: Sacra Congregatio Pro Causis Sanctorum. Officium

Historicum, Mediolanen. Beatificationis et Canonizationis Servae Dei Mariae Annae Sala Sororis Professae e Congregatione Sororum v. "Marcelline" (+1891). Summarium Documentorum ex Officio concinnatum, Romae, 1975.

2. Un pensatore scomodo: Antonio Rosmini

2.a. Cenni biografici

Antonio Rosmini nacque a Rovereto il 24 marzo 1797 e morì a Stresa il 1° luglio 1855. Da parte materna, apparteneva alla nobile famiglia dei Conti Formenti di Biacesa in Val di Ledro.

Studiò teologia a Padova; ordinato sacerdote nel 1821, già nel 1823 gli fu proposto da Pio VII la via al cardinalato, ma Rosmini declinò l'invito.

Il 4 marzo 1826, durante il soggiorno milanese, conobbe Alessandro Manzoni, con il quale ebbe una lunga frequentazione culturale così intensa e profonda, che da parte del Manzoni non si esaurì neppure dopo la morte dell'abate Rosmini stesso. I successivi colloqui di Stresa tra Rosmini – che vi si era ritirato in una sua villa – e Manzoni – nel periodo in cui Manzoni si rifugiò a Lesa dal 1848 per due anni, dopo il ritorno degli austriaci a Milano – furono alla base dell'apertura del Manzoni verso il pensiero di Rosmini, dai cui colloqui nacquero alcuni tra gli *Scritti filosofici e morali* del Manzoni, quale quello *Dell'invenzione* (progettato nel novembre del 1849 e pubblicato nel 1850 tra le *Opere varie*) e *Del piacere* (1851).

Nel 1828 Rosmini fondò a Rovereto una Congregazione religiosa, l'Istituto della Carità – nel 1833 accresciuto del ramo femminile delle Suore della Provvidenza.

Sempre nel 1828 Pio VIII lo esortò a dedicarsi completamente all'attività dello scrivere. Addirittura, dal successore Gregorio XVI nel 1839 Antonio Rosmini fu pubblicamente riconosciuto per il valore della sua scienza teologica e morale (Lettera apostolica *In sublimi*, 20 settembre 1839).

Pio IX, poi, si servì di lui per incarichi diplomatici, ad esempio come ambasciatore presso il Regno del Piemonte. Rosmini lo seguì a Gaeta quando il Papa, il 24 novembre 1848, fuggì da Roma durante la Prima Repubblica Romana – governata dal triumvirato di Carlo Armellini, Giuseppe Mazzini e Aurelio Saffi -, che aveva dichiarato decaduto il potere temporale del Papato.

Di tendenze liberali e contrario al potere temporale della Chiesa, Rosmini cercò anche di consigliare il Papa ad abbandonare la linea conservatrice circa le libertà politiche nello Stato Pontificio e di aprirlo al movimento nazionale (detto "risorgimentale", appoggiato e divulgato anche da Alessandro Manzoni). Ma ormai Pio IX aveva imboccato definitivamente la via della difesa temporale del Papato e del conservatorismo in politica.

Successivamente, quando Rosmini inviò gli auguri al Papa nella Pasqua del 1849, Pio IX gli rispose in questi termini, sempre da Gaeta, il 10 aprile 1849:

“Con paterno affetto la esortiamo a riflettere sulle opere da lei stampate per modificarle, o correggerle, o ritrattarle”.

In effetti, nel 1849 erano state inserite nell'Indice dei libri proibiti due sue opere:

Delle cinque piaghe della santa Chiesa e La costituzione secondo la giustizia sociale.

Di certo, Rosmini era circondato da avversari, nella cerchia clericale, proprio per le sue idee liberali e per la disapprovazione del potere temporale del Papato. Avvenne in effetti che la lettera con cui Rosmini rispondeva al Papa, nella quale dichiarava la propria obbedienza, non fu fatta recapitare al destinatario.

Del resto Pio IX così scrisse a Rosmini, quando costui volle fargli omaggio, ancora nel 1849, delle *Operette spirituali* appena stampate a Napoli:

“Sa, caro Abate, che non siamo più costituzionali?”, concludendo: “La costituzione è inconciliabile col governo della Chiesa e la libertà di stampa e di associazione sono intrinsecamente cattive. E per quanto riguarda le sue opere, ripeto quanto avevo già detto in ottobre, come si legge nel *Diario della carità*. Ella sa che ci sono persone che hanno la veduta corta di una spanna. Ora che vuole? Noi siamo obbligati a dare soddisfazione a tutti, perché sapientibus et insipientibus debitores sumus”.

Questa dichiarazione sembra sottendere che il Papa, in fondo, condividesse le linee di politica ecclesiastica rosminiane, pur non potendole esplicitamente appoggiare per ragioni di Stato e per diplomazia, cioè perché bisognava tener conto della preponderante concezione tradizionalista in seno alla Curia romana e alle gerarchie vaticane.

Rosmini restò, invece, sempre un convinto sostenitore delle idee liberali. Si pensi che nel Panegirico per la morte di Pio VII, nel settembre del 1823, così si espresse:

“Quanto a me, per quell’incredibile affetto che a te porto, o Italia, o gran genitrice, innalzerò incessantemente questa devota preghiera all’Eterno:

Onnipotente che prediligi l’Italia, che concedi a lei immortali figlioli, che dall’eterna Roma per i tuoi Vicari governi gli spiriti, deh! Dona altresì ad essa, benignissimo, la conoscenza dei suoi alti destini, unica cosa che ignora: rendila avida di liberi voti e di amore, di cui è degna più che di tributi e di spavento: fa che in se stessa ella trovi felicità e riposo, e in tutto il mondo un nome non feroce, ma mansueto” (Rosmini, *Panegirico*, p. 131).

Da allora il nome di Rosmini fu iscritto dalla polizia austriaca nella lista dei cospiratori contro l’Impero.

Il *Conciliatore Torinese*, una rivista periodica aperta alle tesi conciliatoriste, favorevole al processo dell’unità d’Italia e incline al superamento del potere temporale del Papato, pubblicò un articolo intitolato *Una nuova infamia dell’Austria*, in cui si rivelavano le mire della polizia austriaca contro Rosmini:

“Siamo assicurati da un nostro corrispondente di Milano, ben informato e degno di fede, che il Feldmaresciallo ha testé commesso a tutti i suoi scherani di polizia un ordine segreto di arrestare, se mai capitasse fra i paterni artigli dell’aquila imperiale, un uomo integerrimo, un personaggio rispettato da tutti i partiti, un venerabile unto del Signore, uno scrittore di fama cosmopolita, un candidato alla sacra porpora, un portento d’ingegno, di erudizione e di virtù: insomma il gran filosofo Antonio Rosmini” (Gaddo).

Rosmini condusse dunque una vita di grande amarezza, incompreso, bistrattato, umiliato per le sue idee liberali e per qualche concezione filosofica ritenuta eterodossa rispetto alla dottrina cattolica.

Per tal motivo egli, alla fine, si ritirò nella sua villa a Stresa. Lì ebbe, come ho detto, il

piacere di essere frequentato dal Manzoni.

Va ricordato un suo principio di vita, che egli mise in pratica coerentemente ad una sua concezione esposta negli scritti ascetici. Portato per carattere a comandare e ad agire freneticamente e al contempo a dedicarsi alla “passione” intellettuale, a 24 anni decise di scendere nel profondo di sé, per capire meglio quali fossero le sue doti e per prepararsi a metterle a frutto. Chiamò questa attitudine “principio di passività”. In tal modo si dedicò consapevolmente alla realizzazione dei suoi Istituti di perfezione e anche allo studio intellettuale.

Il principio di passività consiste nel rinunciare a voler fare per forza quello che uno ha in mente di fare; nel rifiutare di volere per forza pervenire a risultati ed esiti che verrebbe da aspettarsi dalle proprie opere e dalla propria attività. In altri termini, significa abbandonarsi al principio della Vita: aderire in tutto e sempre al Bene e guardare solo alla Giustizia.

2.b. Cenni sul pensiero rosminiano

Antonio Rosmini Serbati è conosciuto soprattutto come filosofo, nel panorama della cultura italiana dell'Ottocento.

Non sembra eccessivo. Patrono dei filosofi, in ambito cattolico, è ritenuto Tommaso d'Aquino. Indubbiamente il valore basilare di Tommaso d'Aquino nella filosofia cristiana ha una solida tradizione plurisecolare. La sua importanza non consiste tanto in novità di pensiero, magari ardite e sconvolgenti; consiste essenzialmente nella operazione di spiegare le verità della teologia razionale con gli strumenti concettuali aristotelici. Una operazione dunque che ha cercato di dare sistematicità filosofica alle verità cristiane – creazione, immortalità dell'anima, unicità di Dio, attributi di Dio come causa e fine di tutte le cose, ecc. -, servendosi del pensiero aristotelico. La filosofia aristotelica sembrò infatti a Tommaso d'Aquino più rigorosa rispetto a quella di Platone, che fino a Tommaso d'Aquino, appunto, dominava nelle scuole universitarie medioevali.

Ma ormai nell'Ottocento il tomismo, con l'impostazione aristotelica riassorbita da Tommaso d'Aquino, incominciava ad andare in crisi, sottoposta alle critiche ad esempio di Immanuel Kant e poi di Friedrich Hegel.

Rosmini operò un cambiamento altrettanto importante, nella cultura cristiana ottocentesca, cercando di assorbire una prospettiva kantiana adattandola alla concezione cristiana.

Si contrappose sia al sensismo (che era alla base fondamentalmente dell'Illuminismo), sia all'Idealismo – il quale pretendeva che la filosofia, cioè la ragione, possa conoscere l'Ente reale e assoluto così come Esso è.

Traendo appunto le mosse da Kant, Rosmini sostenne che *l'idea di Dio* è innata. Intendeva tale principio in questo senso: perché l'intelletto possa conoscere l'essere – cioè tutto e ciascuna cosa -, occorre che abbia già in sé *l'idea dell'essere*. Certo, essa è l'idea di Dio non in quanto *Dio*, ma in quanto *essere*. Pertanto la concezione rosminiana non implicava affatto che proprio *Dio* sia intrinseco al conoscere naturale, cioè che proprio *Dio* sia alla portata della natura creata – come interpretavano i suoi accusatori – e

non invece trascendente la natura creata.

Prima di Rosmini, la filosofia cristiana tradizionale partiva dal mondo, per arrivare a dimostrare Dio, sempre nell'ambito della speculazione razionale. Rosmini partiva invece dall'idea di *essere* indeterminato che l'uomo ha già innata.

Su questo punto sono sorte incomprensioni e critiche nei confronti di Rosmini; ma esse erano condizionate dalla mentalità abituata a pensare secondo i criteri aristotelici. Oggi si ammette invece che questa visione filosofica non ha nulla di contrario alla dottrina cristiana, secondo la quale Dio è totalmente al di là delle capacità naturali dell'uomo.

Come pensatore politico Rosmini combattè la "statolatria", conseguenza dell'Illuminismo e della Rivoluzione Francese. Per il Rosmini lo Stato deve solo limitarsi a garantire i diritti dei singoli, a regolare i "rapporti tra le famiglie", a rendere possibile "la conservazione e l'aumento ordinato delle proprietà".

Idee basilari di Rosmini sulla società è che la giustizia, con le sue conseguenze anche pratiche, è il fondamento della felicità dei popoli, alla quale la politica deve esclusivamente indirizzarsi.

Perciò, l'azione politica e il governo del Paese non sono legati all'interesse di gruppi, di ceti sociali, di una ideologia o l'altra o di una categoria o l'altra di persone.

Una delle funzioni dello Stato è di provvedere alle condizioni dei poveri. Il principio che deve regolare lo Stato è la giustizia: il principio della giustizia è superiore a qualsiasi potere, compreso quello legislativo. Così egli propose – e in ciò anticipò i tempi – una Suprema Corte di giustizia ("Tribunale politico"), eletta dal popolo, con il compito di giudicare non solo l'eventuale incostituzionalità delle leggi votate in Parlamento (ciò corrisponde all'attuale Corte Costituzionale), ma anche qualunque violazione del diritto naturale: il diritto dell'essere persona.

Egli fu dunque liberale. Però, non lo fu non in senso del liberalismo laico dell'epoca.

Egli sviluppò un concetto di persona che non collimava molto con quello liberale. Per Rosmini, la persona non è soltanto un individuo realmente esistente dotato di natura razionale: che corrisponde al concetto liberale, appunto, di persona. Per Rosmini, la persona è un "individuo sostanziale intelligente, in quanto contiene un principio attivo, supremo, incomunicabile".

In altri termini, sul piano concreto e nelle conseguenze pratiche e giuridiche, la persona non è un individuo-cittadino soltanto: un individuo su cui lo Stato possa legiferare a suo piacere come se l'individuo fosse un essere della natura. La persona non è solo un individuo che svolge attività – comprese quelle interne. Questo è l'individuo-natura. L'individuo-persona è l'essere morale, cioè capace e libero di scegliere il bene e il male. Questo concetto di persona è ovviamente alla base per sostenere le scelte morali e religiose della persona, anche se cittadino come membro della società civile.

Rosmini accusò la dottrina liberale del tempo e le normative dello Stato liberale di violare i diritti della persona in queste leggi, per esempio: il matrimonio civile imposto ai popoli cattolici; la soppressione degli Ordini religiosi; l'eliminazione dell'insegnamento cristiano nelle scuole.

Da notare che Rosmini sostenne il movimento risorgimentale, perché ogni popolo, che

giunge a maturità civile, ha il diritto di costituirsi come nazione, il diritto all'autodeterminazione; ma ha anche avvertito, in seguito, il pericolo degli egoismi nazionali.

Altra particolarità di Rosmini è che egli negava il suffragio universale nelle elezioni politiche: accordava il diritto di voto a chi contribuisse al benessere della società. A suo avviso, l'estensione del voto a tutti i cittadini conduce alla demagogia.

In ordine cronologico, pubblicò le seguenti opere, tra quelle principali: *Dell'educazione cristiana* (1823), *Nuovo Saggio sulla origine delle idee* (1830), *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa* (redazione iniziata nel 1832), *Il rinnovamento della filosofia in Italia* (1836), contro un libro del Mamiani dello stesso titolo, *Antropologia in servizio della scienza morale* (1938), *Filosofia della politica* (1839), *Il Trattato della coscienza morale e la società e il suo fine* (1839), *Filosofia del diritto* (1841-1845), *Teodicea* (1845), *Psicologia* (1846-1850), *Introduzione alla filosofia* (1850-1851), *Logica* (1854).

Tra le opere postume: *La Teosofia*, di cui fa parte *Il Divino nella Natura* (1858), dedicato al Manzoni, il quale assomma, a detta del Rosmini, le qualità del poeta e quella del filosofo, binomio che solo Alessandro Manzoni possiede, unico fra tutti gli italiani; segue poi il *Breve schizzo dei sistemi di filosofia moderna e del proprio sistema* (1881).

L'opera forse più conosciuta e su cui mi piace soffermarmi un po' è quella intitolata *Le cinque piaghe della Chiesa*.

Il pensiero che ispirò l'Autore in questo scritto risulta straordinariamente anticipatore degli sviluppi storici successivi e permette quindi di affermare che il pensiero stesso fu estremamente lucido e profetico.

Tra l'altro, l'Autore scrisse che "nell'ordine della divina Provvidenza si prepara[va] un rimescolamento delle nazioni" che avrebbe avuto come esito quello di "liberare la Chiesa di Cristo", intendendo la liberazione dal potere temporale del Papato e quindi dalla stretta connessione – che per un verso era sottomissione come per converso era pretesa di predominio – nei confronti dei poteri politici del mondo; e avrebbe avuto come esito anche quello di "favorire l'unione della gerarchia, tutto intorno al suo centro: il Papa" – di contro alle tendenze nazionaliste della Chiesa che si erano manifestate dal Seicento all'Ottocento (gallicanesimo, febronianesimo).

L'opera *Le cinque piaghe della Chiesa* è suddivisa in cinque capitoli (corrispondenti ciascuna ad una piaga, paragonata alle piaghe di Cristo). In ogni capitolo la struttura è la medesima:

- 1) un quadro ottimistico della Chiesa antica;
- 2) un fatto nuovo che cambia la situazione generale (invasioni barbariche, nascita di una società cristiana, ingresso dei vescovi nella politica);
- 3) la piaga;
- 4) i rimedi.

Prima piaga. *Della piaga della mano sinistra*: la divisione del popolo dal clero nel pubblico culto. Nell'antichità il culto era un mezzo di catechesi e di formazione e il popolo partecipava al culto. Poi le invasioni barbariche, la scomparsa del latino, la scarsa istruzione del popolo, la tendenza del clero a formare una casta hanno eretto un muro di

divisione tra il popolo e i ministri di Dio. Rimedi proposti: insegnamento del latino, spiegazione delle cerimonie liturgiche, uso di messalini in lingua volgare.

Seconda piaga. *Della piaga della mano dritta:* l'insufficiente educazione del clero. Se un tempo i preti erano educati dai vescovi, ora ci sono i seminari con "piccoli libri" e "piccoli maestri": dura critica alla scolastica, ma soprattutto ai catechismi. Rimedio: necessità di unire scienza e pietà.

Terza piaga. *Della piaga del Costato della S. Chiesa:* la disunione dei Vescovi. Critica serrata ai vescovi dell'*ancien régime*: occupazioni politiche estranee al ministero sacerdotale, ambizione, servilismo verso il governo, preoccupazione di difendere ad ogni costo i beni ecclesiastici, divenendo "schiavi di uomini mollemente vestiti anziché apostoli liberi di un Cristo ignudo". Rimedi: riserve sulla difesa del patrimonio ecclesiastico, accenni espliciti di consenso alle tesi sulla rinuncia alle ricchezze e allo stipendio statale per riavere la libertà.

Quarta piaga. *Della piaga del piede destro:* la nomina dei Vescovi abbandonata al potere laicale. Rosmini compie un'approfondita analisi storica sull'evoluzione del problema e critica i concordati moderni con cui la S. Sede ha ceduto la nomina al potere statale (e, accenna prudentemente, per avere compensi economici). Rimedi: non è molto chiaro, propone un ritorno all'elezione dei fedeli.

Quinta piaga. *Della piaga del piede sinistro:* che è la servitù dei beni ecclesiastici. Rosmini sostiene la necessità di offerte libere, non imposte d'autorità con l'appoggio dello Stato, rileva i danni del sistema beneficiale, propone la rinuncia ai privilegi e la pubblicazione dei bilanci.

L'opera, iniziata nel 1832 e finita l'anno dopo, venne per opportunità pubblicata dal Rosmini nel 1848.

Nel 1854 la S. Congregazione dell'Indice, sotto Pio IX, dichiarò che le sue opere non contenevano nulla contro la fede cattolica; ma il Decreto "Post obitum", del 14 dicembre 1887, sotto Leone XIII, indicava Quaranta Proposizioni, tratte dalle opere di Rosmini, "non consone, a quanto sembra, con la dottrina cattolica".

La fama dell'abate Antonio Rosmini mutò decisamente, sia pure a gradi, nel corso del Novecento. Giovanni XXIII, verso la fine della sua vita, si rivolse anche all'insegnamento spirituale di Rosmini esposto nelle *Massime di Perfezione Cristiana*; Paolo VI elogiò anche pubblicamente sia l'istituzione religiosa, cioè l'Istituto della Carità, sia, in un discorso alla Federazione Universitari Cattolici Italiani, il 2 settembre 1963, il pensiero di Rosmini e tolse il divieto di pubblicazione dell'opera *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa*. Fu poi Giovanni Paolo II ad annoverare Rosmini "tra i pensatori più recenti nei quali si realizza un fecondo incontro tra sapere filosofico e Parola di Dio" (Lettera enciclica *Fides et ratio*) e ne consentì l'introduzione della causa di beatificazione, conclusasi nella sua fase diocesana novarese il 21 marzo 1998.

Riferimenti bibliografici

Gaddo: Giovanni Gaddo, «Rivista rosminiana», anno XXIV, fasc. V, 1930.

Rosmini, *Panegirico*: Antonio Rosmini, *Panegirico alla santa e gloriosa memoria di*

Pio Settimo Pontefice Massimo, Eredi Soliani Tipografi Reali, Modena, 1831.

3. La fine del “tempo presente”: Gioachino da Fiore

3.a. Le linee di sviluppo del pensiero gioachimita

La posterità culturale di Gioachino da Fiore (1130-ca. 1202) seguì un duplice tracciato. Il primo è quello esegetico che ha interpretato “storicamente” le profezie della Scrittura e in particolare dell’*Apocalisse*. Esplosa sul finire del Medioevo, perdurò per ben sei secoli consecutivi, diramandosi nel protestantesimo e nel cattolicesimo moderno. Questa esegesi consiste nel leggere nei testi sacri l’evolversi della Chiesa fino alla sua consumazione. “Storiografia apocalittica” è stata denominata da Yves-Marie-Joseph Congar o lettura “tipologico-storica”, da Herbert Grundmann.

Gioachino non l’inventò di sana pianta, ma la privilegiò e la sistematizzò al servizio della sua tendenza esegetica simbolistica. Chi seguì questo filone, e fino ai nostri giorni, ha dovuto tener conto delle applicazioni tentate dai predecessori e, in considerazione dei fatti storici compiuti o in via di compimento, ha dovuto di volta in volta spostare i termini reali dell’interpretazione escatologica, ossia delle varie tappe fenomeniche della storia salvifica.

Le profezie “storiche” o apocalittiche scaturite da Gioachino da Fiore, o a lui attribuite, mescolate talora a fonti più antiche oppure a fantasie più recenti, riguardano ad esempio le raffigurazioni concrete dell’Anticristo (per alcuni sarà Federico II, per altri Bonifacio VIII e così via, fino a individuarlo in Marx, in Stalin, ecc.); oppure riguardano la conversione dei Giudei, l’imperatore universale (Dante sembra esserne debitore), il papa angelico, ecc. L’influsso di Gioachino non manca di un qualche fondamento: egli dissertò a lungo sulla riunione dei Greci scismatici alla Chiesa romana e sulla conversione di Israele, quando si sarebbe compiuta l’età dello Spirito; ha annunciato un “santo pontefice universale della nuova Gerusalemme”, simboleggiato dall’Angelo dell’*Apocalisse* che sale dall’Oriente per inaugurare la nuova era (*Concordia*, l. 5, cap. 84, f. 112v; l. 4, cap. 31, f. 56r): alcuni Spirituali lo identificarono in Celestino V, e lo stesso Ruggero Bacone avrebbe invocato un siffatto pontefice “perché sia rinnovato il mondo ed entri nella Chiesa la totalità dei Gentili” (cfr. Bloomfield, p. 304).

Il filone più interessante, che prende le mosse da Gioachino, è invece quello che definirei “teologico-spirituale”. Esso punta sull’idea di una “terza età”, o meglio di un “terzo stato”, o “tempo”, della storia salvifica. Comunque lo si voglia configurare – le interpretazioni critiche si sono accavallate, nel nostro secolo -, è certo che questa “terzietà” precede la vita ultraterrena, la cosiddetta “vita eterna”. Il messaggio dell’abate da Fiore, quale che sia la fondatezza ermeneutica, ha avuto ad ogni buon conto il merito di “costituire veramente la chiave di volta del passaggio dal Medioevo al Rinascimento, dall’attesa della fine dei tempi all’attesa della nuova era” (Morghen, p. 452).

Questa linea apocalittica, o meglio palingenetica, ha registrato l’adesione di uomini eccellenti, teologi e filosofi, come si è rivestita spesso di forme popolari, tanto che nel 1970 Pierre Chaunu poté asserire che la “fanteria dell’*Apocalisse*”, ossia “i fanatici

dell'Apocalisse, gli uomini della luce interiore, dell'attestazione dello Spirito Santo, confuso o no con l'evidenza razionale, appartengono a tutte le epoche del cristianesimo". Questa stessa visione è cresciuta non solo dentro la Chiesa o ai suoi margini, ma anche fuori di essa, investendo il pensiero laicizzato dall'epoca moderna ed ha agito da fermento nel processo di secolarizzazione.

3.b. Elementi essenziali del pensiero di Gioachino da Fiore

Sostanzialmente, Gioachino da Fiore fu un conservatore, addirittura rivolto al passato, sia nel perseguire l'ideale di un monachesimo primitivo e anacoretico, in contrasto con l'Ordine cistercense – egli fu abate di Corazzo nel 1177 -, sia nel praticare come metodo teologico un'esegesi allegorica secondo i procedimenti scolastici, addirittura denunciando la "superstiziosa produzione dei moderni". D'altra parte, riteneva che la scolastica irrigidisse il pensiero rivelato entro schemi immobilizzanti. Da qui il suo metodo delle "concordanze" bibliche.

Uno dei capisaldi della teologia scolastica era lo schema ternario della storia salvifica, così suddivisa: creazione-redenzione-parusia. Riassumiamo la concezione tradizionale con la formula di Charles Journet: "All'età del Padre, che è l'età della creazione nell'innocenza, succederà l'età del Figlio, quella della Redenzione, e l'età dello Spirito, quella della Santificazione" (Si noti che l'età della Redenzione è a sua volta scandita dalla "attesa" della redenzione e dal "compimento" di essa, con Cristo).

Uno spostamento di cesura nella fase di santificazione, operato da Gioachino da Fiore, comportò una rivoluzione che non ha pari in nessun altro innovatore medioevale. Egli estendeva l'età del Padre fino all'Incarnazione redentrice; l'età del Figlio coinciderebbe con quella della Chiesa presente; ma ad essa sarebbe ben presto succeduta, su questa stessa terra, l'ultima età della "santificazione", la "terza età della Chiesa": della Chiesa in terra, s'intende. La caratterizzazione di questa condizione epocale sarebbe stata la "spiritualis intelligentia" della verità di Dio, al di là del "gramma", cioè della "lettera" della rivelazione. Per "attributio personarum", questa "intelligentia" è prerogativa dello Spirito Santo, tanto che egli chiama il Signore con il nome di Spirito. In altri termini, lo Spirito è il "contenuto vivente" (*II Cor.*, 3, 6-18) della lettera rivelata, ne è il senso intimo ed è colui che, appunto, lo fa comprendere (*Expositio*, cap. 5, f. 5).

Gli studi recenti rendono giustizia all'intenzione di Gioachino di voler essere fedele alla dottrina della Chiesa; ma è indubbio che l'elemento innovativo era di per sé un "fermento corruttore", come recentemente definito da Marie-Dominique Chenu, o comunque "profondamente sovversivo" (Ernesto Buonaiuti).

Per Gioachino, se il Nuovo Testamento è uno solo, tuttavia è "diviso in due e quasi duplice" (*Expositio*, cap. 6, f. 6). In effetti, "non soltanto il Figlio è apparso nella carne, ma lo Spirito si è degnato di rivelarsi nella colomba e nel fuoco; questo tempo che viene chiamato della grazia si divide dunque in due porzioni di tempo, distinzione assolutamente necessaria [...] E quando verrà quel tempo, l'acqua dell'evangelica lezione si convertirà in vino" (*Evangelia*, p. 191). Siffatto tempo è quello di una "prodigiosa palingenesi", dalla quale emergerà veramente un'altra Chiesa, portatrice del Vangelo

spirituale di Cristo, o meglio del “Vangelo in ispirito procedente dal Vangelo di Cristo [...] È quello che san Giovanni nell’*Apocalisse* chiamava il ‘Vangelo eterno’” (*Psalterium*, collegato con *Expositio*).

Una trasformazione così radicale non si compirà senza traumi. In un primo tempo la Chiesa della circoncisione fu perseguitata da Vespasiano e da Tito, e da ciò nacque l’ “ordine clericale nel mondo”. Poi di nuovo “bisogna che la madre passi attraverso i dolori, perché il figlio arrivi a vedere la luce: quando Dio onnipotente vuol distruggere le cose vecchie per stabilirne delle nuove, permette che una persecuzione si abbatta sulla Chiesa. Egli abbandona alla sorte ciò che deve finire e protegge ciò che deve restare, perché il nuovo bene, che fino allora era nascosto, per così dire, nelle tenebre, venga mediante questa occasione alla luce” (*Evangelia*, pp. 42-43). Le doglie del parto sembrano essere di fronte agli occhi di Gioachino: i figli di Levi si ingrassano con i beni del Crocifisso, i monaci conducono una vita mondana, ecc. Ma non tanto sulla corruzione morale insiste Gioachino, a differenza di altri “profeti” del tempo: egli soprattutto addita un nuovo ordine di vita, esemplare della nuova età, “l’ordine di uomini eremiti, emuli della vita degli angeli” (*Expositio*, ff. 175-176). Come la vita apostolica è simboleggiata dal figlio dell’uomo dell’*Apocalisse*, così la vita eremitica è simboleggiata dall’angelo dell’*Apocalisse* “che uscì dal tempio che è nel cielo” (*Ap.*, 14, 14-15).

Posto sotto il segno del Vangelo eterno, l’ordinamento della terra, nella terza età, sarà pace, verità, giustizia e soprattutto libertà: non solo libertà dalla legge veterotestamentaria, ma da ogni dipendenza che non sia quella dello Spirito. Anche le “figure” saranno inutili: poiché la verità si imporrà di per sé, lo Spirito insegnerà direttamente agli uomini. Le “figure” sono simboli, non sono la verità: figure sono ad esempio il battesimo dell’acqua, e gli altri sacramenti. La Chiesa dei sacerdoti lascerà luogo alla Chiesa dei contemplanti. La stessa Scrittura dovrà essere “spiritualmente rimaneggiata”: è come se Cristo nascesse di nuovo, risuscitasse di nuovo, di nuovo inviasse gli apostoli a predicare il vangelo. Ma tutto questo nello “Spirito”, non nella “lettera”. Cristo è infatti “figura”, egli stesso, dello Spirito, come il Battista lo fu di Cristo. Pietro, ossia la vita attiva di Cristo, lascerà il posto a Giovanni, simbolo dello Spirito (*Expositio*, ff. 12-23).

Certamente, anche nella seconda età, cioè a partire dalla Resurrezione storica di Cristo, lo Spirito ha insegnato la verità e ha effuso la grazia: ma non già tutta la verità né la pienezza della grazia. Infatti la seconda età è caratterizzata dalla “lettera” dell’annuncio divino, mentre nella terza età lo Spirito rivelerà se stesso in pienezza di verità.

Potrebbe sembrare che Gioachino rifiuti l’autorità pontificia e l’ordine clericale. Sta a dimostrare il contrario l’asserzione: “La Chiesa di Pietro, che è il trono di Cristo, non verrà meno, e che ciò non possa mai succedere” (*Concordia*, l. 5, capp. 62 e 92, ff. 95r e 122v). Solo, che “il successore di Pietro sarà elevato in sublimità”. Noi non crediamo che questa asserzione debba intendersi nel senso del supremo trionfo del Papato. Riteniamo che essa vada intesa nel senso che la gerarchia ecclesiastica si ritroverebbe a vivere anch’essa nella pienezza della verità “spirituale” rivelata dallo Spirito.

Allo stesso modo è indubbio che Gioachino credette ad una trascendenza ultimativa, “in patriam post finem mundi”. Tuttavia, egli duplica questo oggetto, ponendone

l'anticipazione in un tempo più vicino. Se la seconda età è avallata dall'esegesi letterale di *I Cor.*, 13, 12 "(Noi ora vediamo per mezzo di uno specchio, in immagine; allora vedremo faccia a faccia)", l'"allora" è definito in base a *Giovanni*, 16, 13: "Ma quando verrà lo Spirito di verità, vi guiderà verso tutta la verità". La venuta dello Spirito è rimandata in un tempo futuro rispetto a quello degli Apostoli.

Perciò la terza età si colloca tra la vita eterna, che sarà "post saeculum", e il tempo dell'illuminazione dovuta alle parole del Cristo (il tempo del Figlio, cioè: il tempo dell'"oggi"). Ne consegue che, quando perverrà alla piena manifestazione dello Spirito – in un processo scandito a tappe -, la rivelazione di Cristo sarà superata dalla rivelazione dello Spirito. Il vangelo di Gesù, dunque, "typum gerit", è "figura" del "Vangelo eterno", come l'Antico Testamento lo è del Nuovo Testamento. Così sintetizza il concetto Henry Mottu: "Il Vangelo di Gesù non è che il Protovangelo del Vangelo dello Spirito". Gesù assume dunque il ruolo di simbolo, è la sigla dell'azione di un altro soggetto, lo Spirito. Gesù è nuovo, rispetto al passato di Israele; è vecchio, rispetto a ciò che deve venire e a cui esso prepara.

Il punto debole dell'escatologia gioachimita non è dunque tanto trinitario, quanto cristologico. Certo è che, ponendo la pienezza del tempo salvifico al di qua della "vita eterna post saeculum", egli influenzò il pensiero escatologico di molte dottrine: da quelle teologiche a quelle teologico-filosofiche e teologico-sociali. Solo per ricordare qualche nome più comune: Swedemborg, Fichte, Hegel, Fourier, Saint-Simon, Michelet, Mickiewicz, fino a Marx, Berdiaev, Unamuno, ecc.

Certo è che Gioachino da Fiore, "con la sua trasposizione dall'eterno al tempo, [rappresenta] una figura unica nella storia della spiritualità del Medioevo" (Baraut, pp. 1190 e 1193).

La sua utopia restava comunque legata alle categorie medioevali: il modello della sua terza età era la Vergine Maria. "Ella significa la Chiesa che non conosce marito e che riposa nel silenzio dell'eremo, dove non ci sono studi letterari, né i dottori dell'istituzione ecclesiastica, ma semplicità di vita, sobrietà, carità di cuore e di fede non finta" (*Expositio in Apocalypsim*, cit., parte 1, f. 83r). E chi sono i salvati, di cui parla l'Apocalisse? Sono coloro che, uniti in una società di uomini spirituali, vivono amabilmente e pacificamente, "poiché non hanno nessun desiderio delle cose mondane e riposeranno sopra una candida nube come fossero stabiliti nel cielo" (*Expositio*, parte 4, f. 175v). L'inizio di questa età nuova si ritrova nel perfetto ordine eremitico di San Giovanni in Fiore (approvato da Celestino III nel 1196).

Riferimenti bibliografici

Baraut: Cipriano Baraut, *Joachim de Flore*, in *Dictionnaire de spiritualité*, Paris, Beauchesne, t. 8, 1974.

Concordia: Gioachino da Fiore, *Concordia Novi ac Veteris Testamenti*, Venezia, ed. Simone de Zuere, 1519, ristampa anastatica, Frankfurt a. M., Minerva, 1964.

Expositio: Gioachino da Fiore, *Expositio in Apocalypsim*, Venezia, 1527, ristampa anastatica, Frankfurt a. M., Minerva, 1964.

Evangelia: Gioachino da Fiore, *Tractatus super quatuor evangelia*, prima edizione sui codici di Padova e di Dresda a cura di Ernesto Buonaiuti, Roma, Tip. del Senato, 1930.

Bloomfield: Morton W. Bloomfield, *Joachim of Flora, a critical survey of his canon, teachings, sources, biography and influence*, in «Traditio», vol. 13, New York, Fordham University press, 1957.

Morghen: Raffaello Morghen, *L'attesa dell'età nuova nella spiritualità nella fine del Medioevo, conclusione di un Convegno*, Todi, Accademia Tudertina, 1962.

Henry Mottu, *La manifestation de l'esprit selon Joachim de Fiore: hermeneutique et theologie de l'histoire d'apres le Traité sur les quatre evangiles*, Neuchatel, Paris, Delachaux & Niestle (Bibliothèque théologique), 1977.

Psalterium: Gioachino da Fiore, *Psalterium decem cordarum*, Venezia, 1527, p. 260, ristampa anastatica, Frankfurt a. M., Minerva, 1965.

Capitolo IV

L'umanista Andrea Alciato. Contro la corruzione francescana

1. Sulla linea teologica di Erasmo da Rotterdam

Andrea Alciato (Alzate 1492-Pavia 1550) ebbe occasione di occuparsi più di una volta di questioni teologiche, anche se non vi si dedicò *ex professo*. Fin da giovane sentì vivamente quelle problematiche innovatrici che sfociarono nella Riforma. Fu amico di intellettuali legati all'ambiente della Riforma, tra cui Francesco Calvo, uno dei primi che introdusse in Italia gli scritti di Martin Luther (Lutero) e grazie al cui interessamento l'Alciato ottenne dalla curia romana il 17 febbraio 1521 il titolo di conte palatino. Fu in relazione epistolare anche con Erasmo da Rotterdam, che in alcune questioni dichiarò esplicitamente di voler seguire e al quale sembra che affidasse quell'opera di mediazione tra istanze luterane e dogmatica cattolica che egli si sentiva impreparato ad affrontare in prima persona (cfr. Barni, 1848, p. 201, e Barni, 1953, p. XXXIII).

Nei suoi pronunciamenti ufficiali in materia dogmatica, mostrò di attenersi ad un realismo storico. Ad esempio, sul problema del sacramento della confessione, evitando discussioni teoriche, dichiarò di accettare le posizioni degli antichi – i “veteres” (lettere a Bonifacio Amerbach, 13 luglio 1521 e 26 maggio 1528, in Barni, 1956, pp. 35 e 75; cfr. Barni, 1956, p. 383). Ci si potrebbe chiedere, tuttavia, che cosa intendesse, parlando degli “antichi” e diffidando i teologi dal considerarsi “più dotti di quei santi vescovi della chiesa”: se volesse contrapporre alla consuetudine attuale quella “antica” o se invece accettasse la prassi moderna come derivante dalla dottrina antica (cfr. Barni, 1953, p. XXXIII).

Gli elementi pratici su questo argomento non sono di poco conto. Prendo ad esempio la prassi della confessione sacramentale (oggi detta “sacramento della conciliazione”). Originariamente, la confessione dei peccati era pubblica e limitata alle sole colpe ritenute escludenti dal corpo della Chiesa (in pratica, riguardava solo i peccati molto gravi) – e in questa valutazione si passò per diversi cambiamenti – e per tal ragione la “penitenza”, come pena, si prolungava per lunghi tempi. La confessione nel Medioevo e nell'età moderna, invece, si era andata sempre più assimilando a quella in uso presso i monaci – detta “devozionale” e “auricolare”, in quanto fatta “all'orecchio” di un sacerdote e non in pubblico -: essa contempla l'accusa anche dei “peccati quotidiani”, come erano detti, o “veniali” (appunto perché, meritevoli di “venia per loro natura”, non andavano sottoposti alla “accusa” di fronte alla comunità).

Da un'indagine comparativa dei suoi scritti deduco due punti chiave.

Il primo è che egli non disconobbe la struttura gerarchica della chiesa cattolica né i suoi dogmi fondamentali. Proprio nell'aggressiva *Epistola contra vitam monasticam* egli riconosce l'autorità dei vescovi e mette in risalto che “erano eletti vescovi i migliori tra i fedeli” (“Qui ex eis melior haberetur, in Episcopum creabant”, *Epistola*, p. 1). Il secondo

è che contrappose alla chiesa attuale quella antica, presentando l'una come contraddizione, perlomeno nello spirito, dell'altra (*Epistola*, pp. 9-11 e passim).

Sul problema se l'Alciato immaginasse una riformulazione organizzativa e giuridica della chiesa sulla base di quella primitiva, come prospettavano i riformati, o se propugnasse soltanto una purificazione morale che recuperasse lo spirito della chiesa antica e si liberasse dalle degenerazioni storiche, si può affermare che egli sentiva la riforma della chiesa come un processo interno ad essa, "senza che si giungessero a toccare violentemente quei principi di fede (fossero dogmi o meno) che ormai sembravano indiscutibili ed accettati", dato anche il fatto che gli umanisti italiani avevano innato il senso della "romanità" cristiana e della tradizione storica come eredità indiscutibile (Barni, 1956, p. 382).

Un dato oggettivo è che l'Alciato non si schierò a favore di Martin Luther (Lutero), anzi definì "vanissimi" i suoi scritti e dichiarò di difendere "l'autorità dei pontefici contro gli scrittori tedeschi". In ciò si può rintracciare appunto il senso dell'orgoglio "latino" dell'umanista, per di più giurista, che proclamò di voler seguire lo "ius" degli imperatori del sacro romano impero succedutisi "fino ai nostri tempi" (Barni, 1956, p. 369, nota 3, che cita una lettera a Francesco Calvo del 31 gennaio 1523) e che dichiarò che con la Riforma protestante "sarebbero crollate tutte le fondamenta su cui si poggiavano i regni", in quanto essi "a pontifice romano primum instituti sunt" (Barni, 1948, pp. 177 e 204-205). Anche nei suoi scritti lasciati deliberatamente inediti non assolve alcun eretico: nella commedia sarcastica, *Philargyrus*, equipara Martin Luther (Lutero) a Maometto e ad Ario, lo indica "come uomo dannosissimo per la chiesa ortodossa, la quale è, per l'autore, quella romana", e mette insieme seguaci di John Wicliffe, di Jan Huss, di Martin Luther e di altri come strumenti del demonio (Barni, 1956, pp. 381 e 380); nell'*Epistola* parla degli Hussiti come di persone da "riportare sulla retta via" – allo stesso modo parla dei Turchi (*Epistola*, pp. 11-12). Egli considerava dunque eretici coloro la cui dottrina si allontanava dai dogmi della chiesa romana. Al contempo, riteneva errate alcune formulazioni e alcune prassi accreditate della chiesa cattolica.

Se l'Alciato, dunque, non negò verità cattoliche di fondo, rivelò una ambiguità notoriamente ammessa anche in Erasmo. "Anche Erasmo aveva invocato una purificazione della Chiesa sebbene egli colla sua opera aspirasse a porsi sopra le parti in lotta [...] Erasmo si dice cattolico e vuole essere tale, ma i suoi scritti mostrano talvolta il sorriso scettico ed il dubbio dello studioso" (Barni, 1956, pp. 382-383). Per l'Alciato, non sussisteva la necessità di dichiararsi "cattolico" con quella preoccupazione che premeva ad un teologo di professione come Erasmo, tuttavia ebbe a cuore di confessare la sua fede cattolica in una lettera ad Erasmo il 29 maggio 1522 (cfr. Barni, 1956, p. 369, nota 3) e nello stesso periodo, nel commento al *De Summa Trinitate et fide catholica*, cui fece seguito quello al *De sacrosanctis ecclesiis*, sostenne chiaramente che il papa riveste, in qualità di vicario di Cristo in terra, l'autorità della Chiesa universale e che il potere pontificio discende, per successione storica tramite legittima elezione, da quello di Pietro. Su queste perentorie e puntuali enunciazioni di stampo decisamente cattolico il Barni non è molto convinto della perfetta adesione dell'Alciato e insinua il sospetto che egli fosse troppo preoccupato di sventare accuse di eresia, per permettersi un benché minimo

cedimento in campo teologico-dogmatico. In effetti sono proprio di quel periodo, tra il 1520 e il 1521, le sue vivacissime ansietà a motivo di quella dirimpente *Epistola contra vitam monasticam* (cfr. Barni, 1953, p. XXXIII), pur non pubblicata.

L'Alciato ha espresso i suoi enunciati di inequivocabile cattolicità negli interventi pubblici e nelle lettere realmente inviate. “Se dovessimo stare alle lettere che il nostro autore scriveva nel 1523 lo dovremmo ormai vedere allineato al fianco di Roma con tutte le sue conseguenze” (Barni, 1956, p. 369): “ormai”, in quanto l'*Epistola* era del 1514-1417 (ma proprio in quel 1523 l'Alciato nella commedia *Philargyrus* si espresse contro prassi e credenze inventate dagli uomini di chiesa e dalla chiesa). Affidò invece le sue critiche negli scritti che non volle pubblicare: l'*Epistola* e, appunto, la commedia *Philargyrus*. Dunque, ciò che dell'Alciato bisogna prendere con il beneficio del dubbio sono i passi fatti in sede manifesta: si atteneva al gioco. L'immagine pubblica, che egli teneva a salvaguardare, era in un conto; le sue reali idee erano in un altro conto. Ad esempio, nella commedia l'Alciato “non nasconde una certa antipatia verso il diritto canonico”, ma in una supplica a Paolo III si vantò d'aver iniziato la sua professione di docente ad Avignone proprio a partire dallo “ius pontificium” (Barni, 1956, p. 379, che cita una lettera del 18 luglio 1539: “Prima [...] rudimenta ius pontificium docendo posui”).

Le sue denunce, allora, sono nel segno dell'ansia di rinnovamento, oppure connotano linee teologiche differenti da quelle del cristianesimo romano? Se si fosse trattato, per l'Alciato, di stimolare al rinnovamento, come mai tanta precauzione al fine di tenere nascosti i suoi ferventi scritti contro il malcostume e le superstizioni clericali? Vero è che, stante la disciplina ecclesiastico-giuridica, non poteva non avere una sacrosanta paura d'essere processato, qualora avesse divulgato il suo disappunto sull'*andazzo* morale della chiesa. Però è lecito chiedersi quale aspirazione a “riformare” è quella di uno che si guarda bene dal far sapere ciò che pensa circa le cose che vorrebbe riformare.

Nella commedia *Philargyrus* l'Alciato muove vibranti accuse di simonia contro Leone X e tanti cardinali. L'episodio simoniaco si riferisce specificamente al luglio 1517, quando il papa creò trentuno cardinali, tra cui i degnissimi Tommaso de Vio, domenicano, e Egidio Canisi, agostiniano, ma anche altri di “pessima fama”. Aurelio Albuizio (Albuzzi), glossatore autografo della commedia dell'Alciato, commenta che le promozioni cardinalizie erano servite a racimolar danaro (“accepta pecunia ad eam dignitatem promovisset [quosdam]”) (Barni, 1956, p. 377). Se è vero che tali critiche provenivano da diverse sfere della chiesa e se è vero che militare nella chiesa “non voleva dire non vedere quegli errori e quelle colpe che minacciavano la stessa esistenza della Chiesa di Roma” (Barni, 1956, p. 377), tuttavia si possono anche evidenziare le implicazioni sottese a certe affermazioni.

Quando nell'*Epistola* l'Alciato loda l'elezione degli episcopi fatta “tra i migliori della comunità cristiana”, intende solo contrapporre l'onestà antica – esplicitamente affermata – e la mondanità attuale, oppure insinua la correttezza di quella procedura antica, per cui i presbiteri e i vescovi erano eletti dalla base? Nella commedia inedita, l'Alciato ridicolizza sul “constitutum Constantini”, la donazione sulla quale si fondava il potere temporale del papato. Ma la sua critica corre lungo il filone – per intenderci – di Dante e degli

Spirituali, o intende eccepire su qualcosa d'altro? Nell'*Epistola* egli, definendo etimologicamente il termine "chiesa" – dal greco, "gruppo di persone e piccola riunione" –, dichiara espressamente che non bisogna credere, "come fanno gli incolti", che Pietro "aveva a Roma quella autorità, quale hanno i suoi successori"; e il prosieguito del discorso – all'epoca a Roma i fedeli non erano più di cinquecento – potrebbe far pensare che egli giustifichi la differenza modale tra l'autorità esercitata da Pietro e quella dei successori, motivandone il processo di burocratizzazione e di consolidamento politico con l'esigenza di guidare una grande barca. Ma può anche insinuare una idea ben diversa. Poiché la sua tesi ruota intorno al convincimento che la proliferazione dei fedeli – come quella dei membri monastici – genera generale deviazione dai principi originari, si può inferire una critica alla burocratizzazione della sequela cristiana mediante due strumenti: le conversioni di popoli alla unanimità – la storia conosce bene queste conversioni "politiche", non solo sotto Carlo Magno – e le iscrizioni all'albo dei cristiani mediante nascita da cristiani genitori – con battesimo obbligatorio: era ritenuto eretico chi non battezzava i figli (cfr. Masini, pp. 71 e passim).

In buona sintesi, l'Alciato potrebbe aver contestato proprio la formazione della chiesa quale nella sua storia politica si era venuta realizzando.

L'Alciato poi rifiuta la prova apologetica della "istituzione divina" della chiesa – come si dice in teologia dogmatica –, secondo cui se essa è sussistita tanto a lungo nonostante i "cattivi ministri", vuol dire che è provenuta da Cristo (*Epistola*, p. 5). Orbene: egli, respingendo l'argomentazione, voleva intendere che comunque, anche senza questa strana considerazione, la chiesa – quella storica – si conferma "fondata da Cristo", oppure un altro concetto, cioè che, se una comunità di seguaci di Cristo ha così assidui e generali ministri miscredenti – egli mostrerà che sono tali –, vuol dire che "quella" chiesa, tale ritenuta, non è la chiesa partorita da Cristo? In base al parallelismo instaurato dall'autore nella medesima riflessione, quello con gli Ordini "monastici", bisogna decidere per il secondo corno. Infatti per quanto riguarda gli Ordini "monastici" egli conclude che essi non sono la vera "fondazione" cui i millantati adepti pretendono di raccordarsi.

Il Barni intravede nella commedia inedita dell'Alciato un dubbio sull'esistenza del purgatorio, uno dei punti controversi tra cattolici e riformati, e il rifiuto a credere all'eternità delle pene dell'inferno, inscrivendo questo scetticismo nella sensibilità umanistica refrattaria a tali credenze: più in là non si può andare (cfr. Barni, 1956, pp. 372-373). L'eternità delle pene era stata negata da Origene e da qualche Padre della Chiesa, ma la loro dottrina era stata condannata da tre concili ecumenici (Costantinopolitano II e III, 553 e 680, e Niceno II, 787) e definita in forma pontificale per la prima da Innocenzo IV nel 1254. La fede nel purgatorio e nell'eternità delle pene rientrava tra i reati d'eresia formale perseguiti dall'Inquisizione (cfr. Masini, pp. 71 e passim). Oltre che sensibilità umanistica, qui – secondo le valutazioni dell'epoca – c'è eresia.

Bisogna però avanzare anche un'altra considerazione. L'*Epistola* fu scritta da un Alciato ancora giovane, che forse non si rendeva perfettamente conto degli sviluppi teorici delle sue posizioni irruenti.

2. La razionalità di fronte alle “streghe”

Nel dibattito sulla stregoneria, più contiguo alla sua attività di giurista, l'Alciato dimostrò uno spirito critico nella disamina razionale dei teoremi ecclesiastici ormai interiorizzati fino all'immaginifico allucinatorio ed elevati a solidissime dottrine, e con ciò egli si colloca sulla sponda opposta a quella della intolleranza culturale, della ignoranza scientifica e della prevaricazione giuridica¹.

Sulla questione dei processi alle streghe si interessò nei *Parergon libri* per motivi inerenti alla sua professione proprio all'inizio della sua carriera di giureconsulto, e per un approfondimento teorico nei *Commentaria* alle decretali pontificie. Nei *Parergon* (l. VIII, cap. 22), con correttezza giuridica rivela la distanza teorica e psicologica dai sofismi con cui la logica ecclesiastica volgeva, con raccapriccianti invenzioni, tutto a “proprio vantaggio” – per riferirmi a un concetto dell'*Epistola*.

Il suo approccio al problema delle streghe è specifico del giurista, che si attiene al certo e non è disposto ad accogliere i giudizi dei teologi e degli inquisitori, le cui “argomentazioni [sono] tali che non stanno né in cielo né in terra”. Pur ammettendo l'esistenza di donne dedite ai malefici, esige, perché si possa procedere penalmente, la piena consapevolezza degli accusati e, per gli accusatori, l'onere delle prove oggettive: non ritiene perseguibili le donne che hanno partecipato al sabba (“ludus”) – secondo lui, opera di fantasia -, riconosciute in sogno da compagne addormentate.

Egli vede le streghe tutt'al più come povere donnicciuole ignoranti (“pauperes, et foemellae omnes”), non come pericolose apostate e, seguendo lo scetticismo razionale della scienza medica, sostiene che le loro fantasie sono effetto della “melanconia”: tali persone vanno perciò curate con erbe terapeutiche e non con il fuoco. E giudica scorretto portare in ballo il diavolo sempre e dovunque, creduto o meno dagli inquisitori stessi²: è troppo facile e vantaggioso, per i giudici inquisitori; concorda invece con i medici, che “attribuiscono effetti tra i più sorprendenti ad una mente sconvolta e ad un sabba immaginario”. Per questa osservazione l'Alciato è accostabile al Muratori, al Tartarotti

¹ La dottrina dell'Inquisizione sostenne il seguente sillogismo: dato che l'eresia è colpa morale e attiene al “credere”, e al contempo dato che è reato penale, allora nel giudizio penale valgono i criteri di colpa morale – ad esempio, oltre al “credere”, che è *formale* dell'eresia, anche il “volere”, il “desiderare” -, e tuttavia non il contrario, e cioè che il criterio morale – ad esempio la buona fede, l'ignoranza o il pentimento – incida sempre sul processo penale e sulla condanna. Per una più articolata conoscenza di questa logica, cfr. Masini, in particolare sul modo di esaminare il reo con tortura “super intentionem”, pp. 119 e passim, e p. 300: “Il figlio educato nella casa del padre eretico si presume simile al padre, e conseguente eretico”. Questo asserto, ad esempio, rivela che la dottrina inquisitoriale non limitava al proprio ambito di intervento penale i “fatti”, ma interveniva anche sulle “disposizioni interiori”.

² L'Inquisizione stabiliva perseguibili come complici del diavolo coloro che “tengono costretti (com'essi pretendono) Démoni in anelli, specchi, medaglie, ampolle o in altre cose” (Tamburini, I, p. 387, dove tuttavia manca l'inciso “(com'essi pretendono)”, che compare in Masini, p. 19). La dottrina riteneva follie queste credenze? (Cfr. *La stregoneria*, pp. 10-14).

(cfr. *La stregoneria*, p. 249) e a quanti riconobbero le straordinarie possibilità dell'umana fantasia, la quale "può addirittura trascendere i limiti della natura" – come osservò Federico Borromeo (cfr. Di Ciaccia, 1988, p. 103). Significativa e acuta è un'altra osservazione. Come testimonianza valida, gli inquisitori sostenevano di doversi credere alle asserzioni delle partecipanti al sabba piuttosto che ai mariti che dichiaravano il contrario, cioè che, in quell'arco di tempo indicato, le loro mogli erano fisicamente a letto nella propria casa: "Orbene, io replicavo: perché non supponi piuttosto che il cattivo demone se ne stesse con i suoi demoni, mentre quella con il marito? Perché immagini un corpo reale in un irreale sabba e un corpo fantastico in un letto reale?". Con dita di ironia, l'osservazione suona come uno sberleffo.

Nei commentari sulle decretali³ precisò i limiti di competenza dell'inquisitore: non si può procedere alla condanna sulla sola base di indizi su fatti non veri o comunque non manifestamente eretici, quali la preparazione di filtri amorosi o le pratiche astrologiche⁴.

Se è consequenziale condannare sul piano morale immaginazioni inconsistenti, considerate sul versante del soggetto che vi crede – sul piano della morale non influisce il fatto che l'oggetto creduto sia reale o meno, ma solo che il soggetto vi aderisca -, non lo è sul piano giuridico, a meno che l'eventuale credenza non conduca a "fatti" delittuosi. Orbene, il corretto ragionamento dell'Alciato è che, se pure uno creda a un diavolo o a quale che sia entità o quant'altra cosa, vuoi naturale, preternaturale o soprannaturale che sia, e, in conseguenza o meno di ciò, pone in essere azioni penalmente inconsistenti, non può essere ritenuto passibile di giudizio.

3. Lo spirito evangelico e l'aberrazione "monastica"

Prima di esporre gli argomenti dell'Alciato, esposti nel trattato *Contra vitam*

³ Con molta prudenza, data la fama dell'Alciato, Martin Del Rio nelle *Disquisitiones* contestò le sue posizioni. "Parlando dei convegni notturni delle streghe e dei detrattori di essi, ricorda che all'epoca di Alciato "la questione non era ancora stata indagata", cosa questa non vera perché – come osserva giustamente Gabriele Bonomo – "i manuali per gli inquisitori e gli scritti polemici successivi al 1523 poco o nulla avrebbero aggiunto a quanto fino allora era stato detto sull'argomento. Rigirandosi nei processi sempre le medesime accuse, i ragionamenti dovevano di necessità rimanere sempre gli stessi" (Abbiati, p. 249). Cfr. Tamburini, I, cap. X, "Istruzioni che riguardano il Sant'Offizio dell'Inquisizione", pp. 381-425, e Masini, "Avvertimenti utili e necessari ai Giudici della Santa Inquisizione", pp. 249-308.

⁴ L'Inquisizione stabiliva perseguibili penalmente coloro che recitassero orazioni "non approvate, anzi riprovate dalla santa Chiesa", "per farsi amare d'amore disonesto, come sono le orazioni di san Daniele, di santa Marta e di sant'Elena" (cfr. Tamburini, I, p. 587, e Masini, p. 20). Il manuale dell'Inquisitore contemplava, come capo d'accusa, pratiche magiche quali "far (come si dice) martelli, mettere al fuoco pignattini [...] per dar passione e per impedire l'atto coniugale" (Tamburini, I, p. 589, Masini, p. 20). L'Inquisizione segnalava inoltre come praticanti la negromanzia e l'astrologia, e quindi perseguibili penalmente, "quelli che gettano le fave, smisurano il braccio con spanne, fanno andare attorno i fedazzi, levano la pedica, guardano o si fanno guardare su le mani per sapere cose future o passate o altri simili sortilegi" (Tamburini, I, p. 589, e Masini, p. 20).

monasticam, contro la vita religiosa, particolarmente dei frati minori francescani, consideriamo come egli fosse consapevole del risvolto “eretico” del suo pensiero. Vediamo dunque il suo timore di accusa d’eresia.

Il timore di accusa d’eresia

Il trattato *Contra vitam monasticam*, scritto a Milano negli anni 1515-1517 sotto forma di lettera indirizzata ad un suo ex collega e carissimo amico, Bernardo Mattia – ma non è chiaro se l’identità sia reale -, e pubblicato postumo il 7 giugno 1553, fu occasionato dall’ingresso di costui nell’Ordine dei frati minori. L’autore era cosciente che la posta in gioco era rischiosa; ma l’amicizia prevalse: “Non avrei mai osato scriverti queste cose, se non altro per non mettere, come si suol dire, le mani nel vespaio, se non sapessi del tuo affetto nei miei confronti [...]. E benché io abbia già coltivato queste idee nella mia testa, tuttavia non le ho mai palesate a nessuno e le avrei consegnate all’eterno silenzio, se i diritti sacri dell’amicizia non mi avessero costretto a scrivere anche ciò che deve essere taciuto”.

L’andamento del discorso è sereno, calmo, attento: egli si dichiara alieno da ogni animosità o malevolenza – “non existimes a malevolo animo proficisci” -; e se alcune inflessioni della prosa evidenziano il calore di chi esprime col fervore della forense *oratio* un’idea esistenzialmente viva, il percorso dimostrativo e l’impianto logico sono lucidi, serrati e chiari e ricordano piuttosto l’acribico studioso di diritto.

Del destinatario non si sa nulla, se non quanto è scritto nella lettera (Barni, 1953, “Appendice”): un uomo “così erudito, socievole, facondo, simpatico, intelligente e onesto”, da lasciar stupiti tutti gli amici che si fosse ritirato “in tale tenebrarum oblivionisque locum”, in un siffatto ambiente di ignoranza e di nascondimento. L’autore lo ricorda compagno negli studi umanistici e solidale nella disciplina giuridica. Per tal motivo l’Alciato, col cuore in mano, prende carta e penna per distoglierlo, se possibile, da “tam saevo proposito”, da un progetto così perverso. Si tratterebbe, tutto sommato – nella forma letteraria che ha assunto lo scritto -, di dissuadere un amico carissimo dall’abbandonare la solidarietà culturale, affettiva e sociale instaurata con gli amici e con lui stesso, con il quale era tutt’uno intellettualmente e condivideva “in duobus corporibus unam mentem”, in due corpi una sola mente.

Ma il trattato, che consta di 75 pagine, offre prospettive ben più ampie e contiene concezioni, nell’alveo del cattolicesimo dell’epoca, rivoluzionarie circa la vita “monastica”, tanto da tormentare l’autore al solo pensiero che il manoscritto potesse per caso cadere nelle mani di qualcuno. L’autore lo aveva consegnato a Francesco Calvo, che a sua insaputa lo aveva passato ad Erasmo da Rotterdam. In una lettera a Francesco Calvo, datata da Avignone il 10 dicembre 1520, l’Alciato paventava che, se lo scritto fosse stato pubblicato, il suo nome sarebbe “di certo diventato più aborrito di Ario”. In una successiva lettera al medesimo, da Avignone il 19 dicembre 1520, si tranquillizzò grazie alle assicurazioni dell’amico, e nondimeno il 5 settembre 1521 scrisse da Milano a Bonifacio Amerbach pregandolo vivamente perché inducesse Erasmo a bruciare il manoscritto e a evitare che arrivasse nelle mani di chicchessia (“daturum flammis nec permissurum in alicuius manus exire”): era un incubo che lo affliggeva tremendamente –

“hoc me animo dolore liberet, qui ita me angit [...]” -, dal quale non poteva essere sollevato che con la fisica distruzione del manoscritto; e nella medesima lettera arrivò ad avvertire che, se fosse accaduto diversamente, non avrebbe guardato in faccia neppure al più intimo dei suoi amici! Finalmente, con una lettera del 24 febbraio 1522, da Avignone ringraziava Erasmo, perché non aveva fatto conoscere a nessuno l’*Epistola* pericolosa come il fuoco, che emanava odore di rogo.

È da tener presente che l’autore era molto apprezzato anche dagli ambienti ecclesiastici, tanto che fu consultato ufficialmente, appena conseguito il dottorato, da un vescovo valtellinese sulla questione della stregoneria. Questo, oltre al rischio di persecuzione inquisitoriale, può risultare un ulteriore motivo per tenere nascosto il trattato in causa a motivo dei suoi contenuti avversi agli Ordini religiosi. Inoltre è da rilevare che siffatti trattati costituivano all’epoca un preciso genere letterario al quale si era chiamati a cimentarsi come esercitazione accademica.

Adesso dunque vediamo il suo pensiero sulla realtà effettiva della vita dei religiosi, particolarmente dei frati francescani.

L’Alciato non disconosce quella particolare dedizione alla vita religiosa, sia eremitica, sia apostolica, che discende dalle istanze evangeliche. La esalta anzi anche a livello teorico, e sul piano storico ne rintraccia alcune esperienze anche nel mondo cattolico, oltre che in altre religioni, come quella espressa dalla comunità degli Esseni nel mondo ebraico antico. Individuando poi la tipologia di vita religiosa autenticamente conformata o ai consigli del vangelo cristiano o alla vita ascetica e spirituale al di fuori del cristianesimo, la assume come confronto di contraddizione rispetto a quella vita “monastica” che egli condanna e biasima senza esclusione di ragionamenti e che, in sostanza, egli individua negli Ordini istituzionalizzati e regolamentati dal potere ecclesiastico, sia perché sospetta che tale creazione serva a fini di strategie ecclesiastiche, tese ad acquisire potere economico e a garantirsi l’egemonia culturale nella società, sia perché individua in essi una spudorata ipocrisia e una immoralità stupefacente.

Le argomentazioni dell’Alciato si fondano su una ermeneutica biblica elementare e semplice, ma lineare, e si articolano intorno ad un esame storico lucido e ineccepibile e a un’indagine del quadro etico contemporaneo offerto dal mondo “monastico”.

Le condizioni pregiudiziali, perché la vita religiosa sia davvero coerente con il dettato e con lo spirito evangelici, rappresentano al contempo i caratteri essenziali della sua concezione della stessa vita religiosa. Tali condizioni e tali caratteri sono rintracciati nel cristianesimo primitivo e valutati in relazione ad esso. Questa referenza, assunta ad esemplarità del vivere religioso e stabilita con spirito cristiano – anche se, all’epoca, tenuta in sospetto per ragioni di potere -, manifesta una sintonia con la teologia riformata, la quale, contestando gli sviluppi storici del cristianesimo romano, impresse una forte spinta all’impianto dogmatico generale verso un ritorno alle fonti bibliche e alla vita delle prime comunità cristiane sotto l’aspetto sia organizzativo, sia morale.

L’autore procede da una analisi dell’istituzione ecclesiastica in se stessa, poiché è nell’alveo dei suoi sviluppi, sia teologici e teoretici, sia morali e istituzionali, che si è costruita poi l’istituzione monastico-religiosa, nella quale le storture e le storpiature della chiesa si riflettono e si concretizzano adeguatamente.

Vediamo le condizioni che fondano la vita religiosa, sia apostolica che ascetica, fedele a Cristo, e per contrasto le fenomenologie devianti dalla originaria immagine.

L'apostolato originario si fondava soltanto sugli "esempi di vita" evangelica e non chiedeva nulla al potere civile. Poi – e qui è sottesa la denuncia dell'alleanza, già con Costantino, tra istituzione ecclesiastica e potere temporale – il preteso apostolato si resse con le leggi dei governanti ("edictis Principum") e, mutuando dalla società civile modelli concettuali e strategie operative, ricorse a metodi di persuasione coercitivi con funzione deterrente ("cruciatibus [...] absterreri") (*Epistola*, p. 10).

La deviazione è terribile e lampante. La conseguenza è visibile e determinante: mentre in origine i cristiani non pensavano a contrastare con la violenza i loro persecutori, in seguito gli ecclesiastici presero di mira infedeli ed eretici con le armi, come recentemente contro Turchi e Hussiti: tutt'altro che preoccupati di condurli al bene e alla verità ("in rectam viam eos deducere") con una presenza umile e magari rischiosa in mezzo a loro, che fosse viva luce di fede e di bontà, hanno pensato bene a difendere se stessi al punto che, incitati gli altri a combattere eretici e infedeli, nel frattempo se ne stanno tranquilli e placidi aspettando ("stantes expectatis") tempi più propizi per trar profitto e accrescere il potere nell'universo mondo: "faciliorem lucro captando augendaeque dignitati occasionem in Christiano orbe". È una viltà, e una astuzia insieme, che manda l'autore letteralmente in bestia: "maxime [...] irascor" (*Epistola*, p. 11).

Il costante confronto instaurato con la comunità primitiva non deve far pensare ad un Alciato idealista o integralista. È tutt'altro che un infatuato, né si erige a giudice di nessuno ("Nec tam iniquus ipse iudex esse volo"). È realistico: si rende conto che non si può pretendere che si sia eroi e martiri ("Nec [...] et immolari vos velim, eaque tormenta pati, quae prisci illi [...] ferebant"): quello che si richiederebbe sarebbe solo che non ci si faccia la fama, dappertutto, di accumulatori di ricchezze, di profittatori finanziari ("non lucri spe [...] vos devectoros nosse omnes posse") (*Epistola*, pp. 11-12).

Un'altra indicazione sostanziale della figura del cristiano – ivi compreso il perfetto cristiano -, quale discende dall'insegnamento di Cristo e dalla pratica dei suoi primi seguaci, è questa: Cristo non ha indicato ai suoi discepoli alcuna separazione, né giuridica né sociale, dal resto del consorzio umano e degli altri fedeli. In altri termini, l'Alciato ha individuato con ciò un elemento essenziale nel cristianesimo, che, con termini della critica del nostro secolo, si può esprimere con "laicità".

L'Alciato ammette, certamente, carismi e vocazioni particolari: ad esempio ammira i primi eremiti e il loro tenore di vita. Ma la questione non è la realizzazione di progetti differenziati rispetto al normale vivere: il nocciolo del problema è il costituire, con pretesa anche teoretica, tale genere di separazione e di differenziazione dal mondo come "stato di perfezione". Da tale enunciazione teorica, che eleva a grado supremo di perfezione una condizione giuridica di vita, ne sono discese contraddizioni deleterie.

Innanzitutto la supponenza e l'orgoglio. Ma chiunque si pone al di sopra degli altri – "praeter alios supraque vulgus videri vult", è un "simulatore": "contro la parola autorevole del vangelo", si attribuisce da se stesso, di fronte agli uomini, la qualifica di uomo "giusto", in altri termini si dà la patente di sant'uomo (*Epistola*, p. 40).

Inoltre i cosiddetti religiosi, distinti dagli altri con un titolo *ex iure*, con formale

riconoscimento, hanno alienato obiettivamente e psicologicamente la generalità dei credenti dal senso di essere chiamati alla santità. E questa è la più tragica conseguenza della formalizzazione dei religiosi a “stato di vita di perfezione”, anche giuridicamente distinto dallo *status* degli altri fedeli. La dottrina ha specificamente distinto le strade verso la perfezione tra i “fedeli comuni” e i “religiosi”, assegnando solo a questi ultimi “l’obbligo” formale, per “virtù di religione” – cioè per l’emissione dei voti – di tendervi, e dichiarando “facilitata” e allargata a questi stessi la stretta via della santità, al contrario degli altri comuni cristiani, la cui santificazione è resa più ardua per il fatto di camminare nella “larga via” del vivere nel “mondo”. L’Alciato si prefigge di dimostrare che le cose sono esattamente al contrario.

Per contro, la forma di vita cristiana appartiene alla dimensione interiore, è *ab intimo*: non ha nulla a che vedere con le modalità esterne. Anzi, cristiano è colui che, senza distinzioni di abiti, mescolato tra gli altri e senza presunzione nel suo cuore, serve Cristo con fedeltà e dedizione, senza farsi riverire e senza diventare un esemplare di curiosità per la gente: come nelle vivande, così nell’abbigliamento i cristiani non differivano dagli altri (“Indifferentis victus [...] sicuti et habitus”), non avevano regole sul genere dei cibi, come quei cosiddetti religiosi che si sono imposti di non mangiare la carne ma poi si cibano di “piscis pretiosissimos”, di piatti di pesce prelibati (*Epistola*, p. 13). Invece, “guardavano alla santità dei costumi e della vita, e non al danaro e alla pomposità” (*Epistola*, p. 10).

L’abbigliamento, in cui i primi cristiani si limitavano soltanto a non sfoggiare vestiti immodesti e sontuosi, e per i primi anacoreti ritenuto indifferente (*Epistola*, p. 13), con l’istituzione monastica ha cambiato completamente segno e senso: è diventato simbolo esteriore della “differenza” e, per la teoria dello “stato di perfezione”, incentivo di superbia: “volete mettere in luce che differite” dagli altri (*Epistola*, p. 39)! Francesco, per pura necessità di difendersi dal freddo, si vestì di un abito dei “poveri e dei contadini” (*Epistola*, p. 60) – della gente villana, del “contado” -, poi uno o l’altro (Bonaventura da Bagnoregio e Bernardino da Siena) lo aggiustarono nel modo che ancora oggi è in uso, e tuttavia le fazioni si combattono fra loro per la questione dei calzari (*Epistola*, pp. 15-16)⁵, quasi che Gesù non avesse lasciato intendere un’altra verità: che ciascuno può servire Dio “col vestito che più gli pare e piace” (*Epistola*, p. 18).

Un postulato dello spirito cristiano è la fraternità fondata in base al solo “nome di cristiani”. Con le istituzioni monastiche è accaduto il contrario. “Fratelli” vengono chiamati solo alcuni: i “frati”, appunto; i quali sono arrivati ad arrogarsi anche il titolo di “padri”, e – “Cose portentose!” -, mentre Pitagora rifiutò “l’ampollosa titolo di sapiente”, essi coniano per i loro membri titoli altisonanti, quali “sapientissimo, acutissimo, illuminato, intronizzato”, ed esaltano come “beato Padre” questo o quel santo, mentre insegnano a chiamare Dio “unico” Padre” (*Epistola*, pp. 62-63).

Se è certa una critica all’antagonismo borioso degli Ordini cosiddetti religiosi – sul

⁵ Per la spietata lotta tra francescani osservanti e francescani cappuccini, cfr. ad esempio Urbanelli, pp. 181-184 e 199-238; Cuthbert da Brighthon, *I Cappuccini. Un contributo alla storia della Controriforma*, traduzione di Arsenio da S. Agata Feltria, Faenza, 1930.

quale il testo della commedia dell'Alciato è particolarmente sapido, condito di storielle che circolavano anche tra la gente (cfr. Barni, 1956, p. 371) -, è presumibile una sottesa critica alla venerazione dei santi. Il luteranesimo contestò la prassi cattolica di erigere a esemplarità "canonizzata" la vita di alcuni fedeli. La teologia protestante non negava che ci possa essere qualcuno che eccelli sugli altri nella pratica morale e spirituale, ma rifiutava la istituzionalizzazione - e il processo canonico sta a dimostrare la burocratizzazione della santità così "riconosciuta" - di una determinata "vita santa". Nello spirito di quella teologia, chiunque può prendere a modello la santità di un qualunque fedele: e se questo principio era vero anche per il cattolicesimo, il protestantesimo ne traeva tuttavia le conseguenze logiche, escludendo il ricorso alla canonizzazione, sia perché i discepoli di Cristo si riconoscano tutti uguali, sia perché la canonizzazione è un procedimento legato alla cultura dei tempi, agli interessi di parte, alle dinamiche politiche.

Sembra di poter dire - argomenta l'autore - che la forma di vita religiosa istituzionalizzata non ha fondamento nel vangelo. Il che non toglie affatto il merito e il valore dei carismi di vita particolare, rivelatisi nella storia; ma dalla loro sclerotizzazione e deformazione nel corso del tempo è ragionevole dedurre che alle spinte ideali di santità originarie si sovrappongano e poi si impongano ragioni di interessi mondani, che con il vangelo non hanno nulla a che vedere.

Le intenzioni di alcuni carismatici, spronati da spirito cristiano, sono di certo encomiabili, e provvide le spinte evangeliche impresse alla comunità dalle loro virtù. Benedetto da Norcia riformò il decaduto monachesimo italiano; ma ben altro fu l'intento dei suoi successori: "arricchiti, prima, dai re longobardi, seguirono ad ammassare beni [...] grazie agli immensi lasciti dei signori" (*Epistola*, pp. 14-15). Per quanto riguarda Francesco d'Assisi, egli non intese "ingabbiare i suoi discepoli in regole ferree" (*Epistola*, p. 15), ma comandò ai suoi "frati" di essere umili e semplici e di seguire il vangelo alla lettera, "sine glossa"⁶. Completamente opposto è l'attuale loro sistema di vita: gli agostiniani "mantengono solo il nome" di seguaci di Agostino e i francescani sono a tal punto degenerati, da essere assolutamente irriconoscibili (cfr. *Epistola*, p. 14)⁷.

⁶ L'Alciato non usa questa categorica espressione - che costituisce la vera sostanza della Regola di Francesco d'Assisi -, ma il senso è il medesimo: "solum [...] evangelicam doctrinam ut sequerentur imperavit". Il progetto di Francesco, con le sue originarie indicazioni - espresse nella *Regula non bullata* -, a cui egli "restava attaccato con tutta la sua tenacia", mirava "ad un documento che fosse stimolante, aperto a slanci di generosa dedizione al prossimo, di viva aderenza all'esempio di Cristo, di amore alla povertà, al sacrificio, ad una scelta di condizione" interiore esistenziale (Raoul Manselli, *San Francesco*, p. 216). Sulla questione di come Francesco sia stato costretto ad accettare una Regola per volere del potere ecclesiastico e della corrente ad esso favorevole, esiste una consistente bibliografia. Cfr. Manselli, *San Francesco*, pp. 193-218. Lo stesso discorso vale per Chiara d'Assisi: cfr. ad esempio Marco Bartoli, *La povertà e il movimento francescano femminile*, recensito in Di Ciaccia, 1990, p. 551.

⁷ L'Ordine era all'epoca davvero allo sfascio dal punto di vista religioso e cristiano (cfr. Di Ciaccia, 1993, p. 17). In realtà già da vivo Francesco, dopo il suo ritorno dall'Egitto, pur senza presunzione e senza ostentazione, si defilò dall'Ordine che si era sviluppato nel frattempo (cfr.

Allora i presupposti di una vera vita religiosa vanno in questa direzione:

1) espansione libera delle istanze di fede, concretizzate in forme di vita nuove, che potremmo dire esemplari, da parte dei fedeli.

2) sequela, anche di gruppo, di discepoli, senza istituzionalizzazione dell'esperienza religiosa.

L'istituzionalizzazione della vita religiosa determina due effetti:

1) l'uno, per cui l'impulso spirituale del carismatico e dei seguaci si sclerotizza e diventa "andazzo" di vita. La preoccupazione assillante di Francesco d'Assisi era che la Regola, invece di fungere come indicazione di base per una spinta verso una "perfezione sempre più alta", fosse considerata "limite più o meno valicabile" (con le opportune dispense) di una soddisfazione addormentata sulla "perfezione di stato" burocraticamente decretata (Manselli, *San Francesco*, p. 361). L'Alciato trae le conseguenze logiche: se una comunità di seguaci di un certo carismatico modifica il sistema di vita, sia pure con l'avallo della pontificia autorità, quella comunità non può più dirsi di discepoli di quel determinato carismatico (cfr. *Epistola*, pp. 67-78).

2) l'altro, per cui ci si può sempre vantare di essere "uno di quello", un seguace del "santo": e ciò attiva meccanismi di copertura che nascondono proprio la mancanza di spiritualità (cfr. *Epistola*, p. 39).

Concettualmente, ad avviso dell'Alciato, si può definire nella "presenza profetica" una esperienza religiosa particolare. Dal testo si evince la concezione secondo cui l'esperienza religiosa appartiene esclusivamente alla sfera esistenziale e morale, e non rischia di mondanizzarsi solo a patto che si mantenga nella sua specifica dimensione: altrimenti diventa una realtà della storia mondana. Il fatto, poi, che essa si ammantava di pretesti "religiosi", non fa che renderla "ipocrita".

4. La povertà opulenta e la castità dei grassi

L'astuta regolamentazione dell'istituzione religiosa e in particolare dei Minoriti, che sulla povertà poggiano le basi della loro specifica vocazione, è questa: dato che siamo poveri, possiamo ricevere beni economici, e proprio perché siamo poveri, non possiamo darli. L'argomentazione – "chi è povero non ha nulla, ha bisogno di ricevere e non ha beni economici da dare; ma noi siamo poveri; dunque riceviamo dagli altri i beni e non possiamo sostenere nessuno" – in primo luogo sta spudoratamente all'estremo opposto della visione della povertà di Francesco d'Assisi; in secondo luogo è un paralogismo piattamente ipocrita; in terzo luogo è causa diretta e voluta di arricchimento facile.

Punto 1. Francesco d'Assisi riteneva la povertà, sì, all'interno di una visione religiosa, ma in una realizzazione concreta che faceva riferimento esplicito e diretto alla condizione sociale dei poveri, anzi, esattamente, dei più poveri che esistano in terra. Egli era, nella realtà concreta, privo di beni e si rifiutava nel modo più assoluto di averne. Ma, proprio perché *povero*, dava quello che, per necessità, egli aveva. Dava ai poveri, proprio perché

Giovanni Miccoli, *Un'esperienza cristiana tra Vangelo e istituzione*, recensito in Di Ciaccia, 1990, p. 549).

era *povero*: esser povero significava per lui essere *condivisoro* della povertà altrui. Povero *reale*, in senso anche *sociale*, in quanto dava al povero per non vivere meglio di un altro povero. Rivoluzionario: egli era povero *perché dava*, non *perché riceveva*. E mise in guardia, stando alle fonti antiche, dal “ricevere dai devoti”. Nella sua visione della povertà, ricevere è proprio di chi è o è ritenuto importante: chi non sa che *i potenti ricevono*? La vita dell’Assisiati offriva chiari esempi in questo senso (cfr. Manselli, 1980, pp. 265-270; Stanislao, pp. 219-253). I frati erano riusciti a farsi una ben diversa tranquilla coscienza.

E dava del suo: perché i “poveri”, per lui, erano gli altri *insieme* a lui (cfr. Manselli, 1974, p. 278). I frati istituzionalizzati si sono sempre vantati di “dare”, anzi di dare tanto. Molto bravi! Danno i beni altrui: i beni che si fanno dare dalla gente. Il caso più mastodontico all’epoca, indicato dall’Alciato nella commedia, è la creazione dei Monti di Pietà, fondata dal francescano Angelo Carletti da Chivasso, la cui opera, *Summa casuum*, Martin Luther (Lutero) definì “summa plus quam diabolica” e bruciò nel 1520 in piazza, insieme alla bolla di scomunica e al codice di diritto canonico (cfr. Barni, 1956, p. 370). Per realizzare questa opera di beneficenza, sostenuta dalla “carità” dei “comuni fedeli”⁸, si dovette cavillare circa il divieto canonico del prestito ad usura: con grande acume sofisticato i giuristi dell’Ordine stabilirono che il “tasso sul prestito non era da intendere un guadagno sul prestito, ma un compenso per le prestazioni di servizio” (Di Ciaccia, 1993, p. 20).

Però, per dare del proprio, il povero deve avere qualcosa. Come? Lavorando. È la grande innovazione di Francesco: mentre il monachesimo, e così altri istituti (quale quello dei canonici regolari), per svolgere le loro “attività superiori” si reggevano economicamente con i beni – possedimenti, rendite, ecc. – comunitari o con compensi fissi, Francesco volle il frate *socialmente* povero, in un senso magari banale, ma pratico: lavorando. I frati erano riusciti a farsi una ben diversa tranquilla coscienza⁹.

E l’elemosina tanto raccomandata ai frati dal fondatore? Francesco era stato preciso, nel *Testamento*: “Quando poi non ci fosse data la ricompensa del lavoro, ricorriamo alla mensa del Signore [l’elemosina] di porta in porta”. L’elemosina per Francesco era il *compenso del lavoro*, non già il *diritto della povertà*. Ciò significava che, dopo che un frate ha lavorato – nel sociale e nelle strutture economiche: altrimenti non avrebbe senso quanto stabilito –, se riceve il compenso, assume il compenso come elemosina; se non lo riceve, *solo allora* va a chiedere l’elemosina ai *compagni* poveri.

⁸ I quali possono dare, perché, essendo “comuni cristiani”, non sono dichiarati poveri dall’istituzione ecclesiastica. In Lombardi, pp. 235-271, è documentato come, a “esortare gli altri” a dare, i frati fossero molto bravi: a dare innanzitutto ai frati.

⁹ Secondo la testimonianza del Celano, Roberto Grossatesta, amico e protettore dei francescani in Inghilterra, sostenne in una predica capitolare ai frati che il questuare era un gradino molto vicino al cielo, nella scale della povertà; ma poi in confidenza disse al ministro provinciale che un gradino più alto ancora è quello di lavorare, aggiungendo che i Beghini sono l’Ordine più perfetto, perché vivono del proprio lavoro (cfr. Esser, p. 147). Questo episodio la dice lunga su come si possa, girando e rigirando le carte, avere una coscienza erronea e lasciarsi andare a credere di averla coerente. È, in sostanza, il “fariseismo” più bieco denunciato dall’Alciato.

Questa prospettiva – antitesi alla logica terrena (cfr. Di Ciaccia, 1982, pp. 156-171; Manselli, 1974, pp. 281-282) – era così lampante nelle fonti storiche – per quanto ammorbidite dalla corrente “conventuale” -, che sarebbe stato impossibile non capirla. Ma i frati erano assai furbi.

Punto 2. Anche dalle epistole paoline si evince – rammenta l’Alciato – che la comunità cristiana non era costituita da “opulenti e ricchi”, ma da gente che “si dava da fare, lavorando per mantenersi” (*Epistola*, p. 10). L’istituzione monastica, istituzionalizzando anche i contenuti religiosi, ha stabilito che i frati mendicanti, tali costituiti *per legge*, sono poveri. E qui interviene appunto il paralogismo o falso sillogismo.

Nel falso sillogismo, il termine “povertà” è assunto in due significati differenti, per cui il medesimo termine, posto nella premessa a fondare la conseguenza, risulta, sul piano concettuale, equivoco. Infatti, che i “poveri” non possano “dare” ma possono soltanto “ricevere”, è apodittico, in tanto in quanto per tale termine si intenda “povero di fatto”: uno che non ha, non può dare ma ha bisogno di ricevere. Ma, mentre i frati istituzionalizzati si attengono a questa evidente verità come premessa, non si attengono al significato del termine “povertà”, che costituisce la verità del sillogismo, e cioè che il “povero” sia tale nella *realtà*. Essi infatti sono poveri, sì, ma in un altro senso, e cioè per il *codice*, per decreto e *nel* decreto. La conseguenza appare nel punto seguente.

Punto 3. I frati ammassano ricchezze immobiliari e mobiliari e tuttavia, in perfetta coscienza ipocrita, continuano a “non dare”, *perché* poveri, e a “ricevere”, *perché* poveri. L’Alciato denuda la menzogna e canta come stanno le cose.

“La vostra legge vi proibisce di dare”. L’Alciato si dichiara “indulgente” nei confronti di questa norma, ma poi si chiede come mai tanto zelo nell’inculcare alla gente la carità (“omni voce laudetur proximum suum [juvare]”) e il principio che il merito lo ha “chi dà, non chi riceve”, perché “qui accipit opus nullum Deo gratum facit”, chi riceve non compie nessuna opera di santità (*Epistola*, p. 27). L’enunciato, che si ispira alla Bibbia, è un bell’enunciato per gli altri: e viene il sospetto che la legge fratesca, che “proibisce di dare”, sia una legge furbesca, così che i frati se ne sentano esentati, “poiché seguono quella norma istituzionalizzata di vita, per la quale essi non hanno alcuna facoltà di venire economicamente in soccorso di nessuno” (*Epistola*, p. 26).

Si tratta di una legge obbligatoria giuridicamente e moralmente: essi sono privi della “facoltà” giuridica e religiosa di dare beni agli altri, nel senso stretto che è loro proibito in forza del voto di povertà, tanto che l’atto contrario costituisce violazione del voto. E poiché il voto è un atto sia di religione – cioè un atto concernente Dio, in quanto è una “promessa fatta a lui” -, sia di diritto, in quanto il voto dei frati (quelli di diritto pubblico, quali appunto i frati degli Ordini regolari) è recepito dal diritto ecclesiastico, l’atto ad esso contrario è sia sacrilego, sia illegittimo.

Si sono protetti bene, dall’obbligo di “dare”!

E ciò che è più assurdo, ciò di fronte a cui l’autore esplode con irritazione, è quanto segue: “Ma questo è un delitto, per il vostro ordine!”, “un semplice sacerdote” – cioè un prete del clero secolare – può aiutare chiunque, ma voi, per il fatto di essere Minoriti, non potete dare niente a nessuno” (*Epistola*, pp. 31-32)!

Sembra che i frati francescani abbiano del presunto fondatore recepito bene solo l'elogio che Francesco eleva ai benefattori: “[...] e la fanno acquistare [la ricompensa celeste] a chi la fa [l’elemosina]”, ma non hanno badato a quello che è scritto nella medesima frase del capitolo IX della *Regula non bullata*: “l’elemosina è l’eredità e il giusto diritto dovuto ai poveri”, nel senso che il compenso è da ritenersi “elemosina” elargita al povero che *lavora* e che, volendo esser “povero”, *non pretende* la mercede del lavoro.

“E mentre non elargiscono niente del loro ai bisognosi, [...] si pascono delle elemosine degli altri” (*Epistola*, p. 31). Ma la logica del “diritto” di ricevere non si arresta al necessario per sopravvivere. Sarebbe limitare il “diritto” a ricevere dagli altri e mortificare la carità altrui! Bisogna dare corso libero alla più ampia generosità: il Signore premia chi elargisce. Così si muovono lesti (“properare”) al capezzale dei malati e delle vedove (“in domus viduae”), elargendo belle paroline (“verbulis”) per riempire la testa dei malati e delle vedove di infinite superstizioni (“in finitis superstitionibus”) (*Epistola*, p. 50), cioè che “non ci si può salvare, se non si dà qualche proprio bene o ai poveri o ai monaci” (*Epistola*, p. 15); e non esiste quasi nessuna scrittura testamentaria o codicillo in cui siano diseredati i figli o trascurati i parenti in linea collaterale, senza che ci sia il buon parere dei frati o addirittura una loro firma, perché i beni o parte dei beni dei defunti vadano a queste “estraneie istituzioni” (*Epistola*, p. 52). E poi chi va a consultarsi da loro per aver prestato danaro ad usura, il consiglio che riceve è che, per compensare il male compiuto, erigano una cappella a un santo, nella quale per volontà testamentaria si facciano poi seppellire. “Che incredibili amici di Dio! Come sapete tirare dalla vostra parte Dio stesso, al punto da mandare in cielo i perversi, purché giacciono in qualche vostro santuario!” (*Epistola*, pp. 34-35).

Questa prassi è focalizzata anche nella commedia, in cui un domenicano e un francescano, per garantirsi il diritto di prelazione presso il capezzale del moribondo Filargiro, si esibiscono in assurdi sillogismi per dimostrare ciascuno la “superiorità” del proprio Ordine, finché, sazi di dottrina, si accordano fraternamente a spartirsi per metà il patrimonio del cristiano che sta per redigere il testamento (cfr. Barni, 1956, pp. 371-372).

“Mosche” e “cavallette” (*Epistola*, p. 52), invece che “frati”, dovrebbero essere denominati costoro: i quali, mentre succhiano il sangue della povera gente, “costruiscono preziosi palazzi, grandi conventi, eleganti celle, ornati chiostrri” (*Epistola*, p. 60): con la “collaborazione” della gente.

L’evangelica raccomandazione che i frati osservano alla lettera è: “«Quando digiunate, non fate come gli ipocriti che assumono un’aria malinconica, per far vedere che avete digiunato» [Matteo 6, 13]. E infatti, se uno li vede, non s’accorge proprio che patiscono l’inedia né le veglie; anzi, dalla loro faccia rubiconda, dalle purpuree gote, dalle ben carnose labbra giureresti che non è che siano ebbri: sono proprio Bacco in carne ed ossa” (*Epistola*, p. 40). Tuttavia, l’Alciato aggiunge che da “oculata fide” – in pratica, per cognizione di causa diretta o da testimonianze di prima mano – sa che le cose non stanno in questi termini: da bere e da mangiare ce l’hanno in abbondanza.

Ma la sobrietà e il digiuno sono stati istituiti giustamente per ridurre gli impulsi sessuali (“Venerea illa titillatione disjecta”), rendere la mente “subtilius”, più penetrante

e, in luogo degli amorosi amplessi erotici (“foedisque et amatoriis”), aprire gli animi ai sentimenti dell’amicizia fraterna e umana (“castitati amicitiaeque”). Invece i frati spesso muoiono per l’eccesso di grassezza (*Epistola*, p. 41). L’Alciato ritiene accettabile la scelta della assoluta castità, del resto consigliata da tanti antichi autori. Ma di quale castità si parla, per gente che s’ingrassa inverosimilmente! “Venus friget”, l’eros si raffredda solo se manca “Cerere e Bacco”, se ci si limita nel bere e nel mangiare (*Epistola*, pp. 27-29).

E allora lo star “nascosti” in cella non è un nascondimento di contemplazione: è un nascondimento di ozio e di apatia. Con ben altro spirito, con uno stile di vita affatto opposto, con risultati del tutto diversi san Francesco si ritirò nell’eremo dell’“aspro Appennino”: e il decantarlo così platealmente ad ogni angolo di strada (“per angulos et plateas”), il portarlo così alle stelle – al cui confronto Cristo è celebrato con enfasi minore (“Cristi celebrationem paucis verbis [veneratur]” -, serve a ubriacarsi delle immagini (“imaginibus gloriari”), a far stupore di fronte al popolo – come, nel rilievo di Cristo, quelli che “amano sedersi ai primi posti a tavola e nei primi ranghi nelle assemblee” -, ma soprattutto ad anestetizzare la propria coscienza con le parate e le scene d’occasione (*Epistola*, pp. 61-62 e 67-68).

Quasi una conclusione

“Sotto qualunque tetto si possono trovare uomini buoni” (*Epistola*, p. 71). Certamente. Tuttavia, ci sono due motivi-base per star fuori dalla istituzione religiosa, così riducibili nel loro nocciolo: uno teorico, l’altro contingente. Quest’ultimo consiste nella situazione di generale decadimento dell’Ordine in questione. L’altro, sostanziale e di principio, è che la vita che si dibatte in mezzo alle vicissitudini del mondo – “inter mundi hujus rubos et spinas inoffendo pede currere” -, ottiene di gran lunga maggiore grazia presso Dio (“longe majorem gratiam penes Deum adipisci”) (*Epistola*, p. 43). Del resto, questa è l’unica condizione di vita in cui Cristo ha voluto far vivere i suoi discepoli. Il regime creato dagli uomini contiene falsità ed è surrettizio.

È surrettizia e falsa, perché, se vi si creano, da un lato, i vincoli che rendono difficile, “pur volendolo, peccare”, dall’altro si attivano quelle dinamiche che fanno scivolare nella tiepidezza. L’ingresso nella monastica religione non significa un rifiuto del male, ma un tentativo di fuga dal bene – “per socordiam terga datis, hacque potissimum fuga quaeritis evadere” – e una illusoria scelta di sicurezza di moralità.

È dunque la reale vita umana, con le gioie vere e naturali, così come con le naturali sofferenze – esemplificate dall’Alciato con il lavoro nella realtà sociale e nella vita di famiglia -, il luogo vero della santificazione.

Riferimenti bibliografici

Barni, 1848: Gianluigi Barni, *Andrea Alciato giureconsulto milanese e le idee della Riforma protestante*, in «Rivista di storia del diritto italiano», Roma, Fondazione Sergio Mochi-Onory per la storia del diritto italiano, XXI (1948).

Barni, 1953: Gianluigi Barni, *Le lettere di Andrea Alciato Giureconsulto*, Firenze, Le Monnier, 1953.

Barni, 1956: Gianluigi Barni, *Aspetti del problema religioso in una commedia inedita di Andrea Alciato (1523)*, in «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance. Travaux et documents», Genève, Librairie Droz, XVII 1956.

Di Ciaccia, 1982: Francesco di Ciaccia, *L'elemosina come socialità radicale in Francesco d'Assisi*, in «Studi e Ricerche Francescane», Napoli, Istituto Meridionale di Francescanesimo, 1-4 (1982).

Di Ciaccia, 1984: Francesco di Ciaccia, *I protagonisti dei canti XI e XII del "Paradiso"*, ne «L'Italia francescana», Roma, Conferenza Italiana dei Ministri Provinciali Cappuccini, 1 (1984).

Di Ciaccia, 1988: Francesco di Ciaccia, *Da Dio a Satana. L'opera di Federico Borromeo sul "Misticismo vero e falso delle donne"*, Milano, Xenia, 1988.

Di Ciaccia, 1990: Francesco di Ciaccia, *L'inesauribile povertà. In margine al Convegno di Studi francescani*, ne «L'Italia francescana», Roma, Conferenza Italiana dei Ministri Provinciali Cappuccini, 6 (1990).

Di Ciaccia, 1993: Francesco di Ciaccia, *I frati minori. Per una donna chiamata Povertà*, in «Cammino», Milano, Rivista dei Frati minori cappuccini, 1 (1993).

Epistola: Andreae Alciati V. Cl. Contra Vitam Monasticam ad Collegam Olim suum Bernardum Mattium Epistola, Lione, Apud Haaring, 1695. Le frasi in italiano dell'*Epistola* sono di mia traduzione.

Esser: Karl Esser, *Origini e inizi del movimento e dell'ordine francescano*, Milano, Jaca book, 1975.

La stregoneria. Diavoli, streghe, inquisitori dal Trecento al Settecento, a cura di Sergio Abbiati, Attilio Agnoletto, Maria Rosaria Lazzati, Milano, Mondadori, 1984.

Lombardi: Teodosio Lombardi, *Storia del francescanesimo*, Padova, EMP, 1980.

Manselli, 1974: Raoul Manselli, *La povertà nella vita di san Francesco*, ne *La povertà nel secolo XII e Francesco d'Assisi. Atti del II Convegno Internazionale (Assisi 17-19 ottobre 1974)*, Assisi, Società Internazionale di Studi Francescani, 1974, pp. 257-282.

Manselli, 1980: Raoul Manselli, *Nos qui cum eo fuimus. Contributi alla questione francescana*, Roma, Istituto storico dei cappuccini, 1980.

Manselli, *San Francesco*: Raoul Manselli, *San Francesco*, Roma, Bulzoni, 1981².

Masini: Fra Eliseo Masini, *Il manuale degli inquisitori ovvero Pratica dell'Ufficio della Santa Inquisizione*, Prefazione di Attilio Agnoletto, traduzione dei testi latini di Francesco di Ciaccia, Milano, Xenia, 1990.

Stanislao: Stanislao da Campagnola, *La povertà nelle "Regulae" di Francesco d'Assisi*, ne *La povertà nel secolo XII e Francesco d'Assisi. Atti del II Convegno Internazionale (Assisi 17-19 ottobre 1974)*, Assisi, Società Internazionale di Studi Francescani, 1974.

Tamburini: Pietro Tamburini, *Storia generale dell'Inquisizione corredata da rarissimi documenti*, Milano-Napoli, Presso i Fratelli Borroni/Presso Giustino Merola, 1899².

Urbanelli: Callisto Urbanelli, *Storia dei Cappuccini delle Marche*, parte prima, vol. I: *Origini della riforma cappuccina 1525-1536*, Ancona, Curia provinciale FF. cappuccini, 1978.

Capitolo V

Discorsi francescani

1. Francesco d'Assisi “semplicemente uomo”

Francesco d'Assisi risulta uno dei personaggi storici più noto, almeno nel mondo occidentale. Del resto, la sua figura si presta a essere divulgata ed esercita un fascino immediato, grazie anche all'immagine che di lui ha lasciato quel meraviglioso scritto anonimo, in volgare del Trecento italiano, che si intitola *I fioretti di san Francesco*.

Ma quale fosse la sua personalità e che cosa egli volesse esattamente, ciò è un'altra questione. Non che la sua immagine, così come è, sia del tutto falsa; ma è distorta e in parte inventata (a parte quella che è offerta da *I fioretti* stessi).

Ancora vivente, frate Francesco si trovò costretto a fronteggiare una linea di vita, voluta dai nuovi seguaci e sostenuta dal potere ecclesiastico, completamente diversa da quella originaria da lui concepita, tanto che nel 1224, due anni prima di morire, si distaccò, di fatto ma non ufficialmente, dalla comunità dei frati.

(E quando morì rifiutò, ad esempio, i preparativi alla sua sepoltura che avrebbero dovuto mettere in atto i frati e chiese invece, espressamente, mediante lettera dettata, che tali preparativi fossero approntati dalla sua grande amica, Jacopa: a cui chiese, sempre poco prima di morire, i soliti dolcetti che ella era abituata a preparargli con le proprie mani, quando, a Roma, i due si incontravano: normalmente, a casa di lei, quando lui stava bene; nella celletta di un ospedale – la quale attualmente è situata a San Francesco in Ripa, in Trastevere -, quando lui stava male).

Dato che è occorso di ricordarla, diciamo subito, a mo' di esempio, che questa pagina della vita di Francesco, così come tantissime altre, non è stata cancellata: è stata trasformata di senso, con piccoli particolari modificati, diventando pertanto un qualcosa di diverso da quello che era nella realtà originaria.

In linea generale, la personalità di frate Francesco fu profondamente trasformata.

Come sia accaduta una tal cosa, cioè che i dati biografici siano stati trasformati di senso, è dipeso dalla distanza mentale, appunto, che si venne a creare tra frate Francesco e i suoi seguaci successivi alla generazione dei primi compagni.

Successe infatti che la linea dei frati intenzionati a trasformare l'ideale originario di Francesco in una istituzione religiosa come le altre – impostata all'ascetismo da una parte e, al contempo, alla magnificenza e al conseguimento del potere nella società ecclesiale -, ebbe il sopravvento e arrivò a una decisione drastica, nel 1266: far bruciare tutte le memorie scritte intorno al loro fondatore e conservare solo la biografia redatta da Bonaventura da Bagnoregio – detta *Legenda maior*.

La biografia redatta da Bonaventura, ministro generale nel 1257, obbediva alla nuova linea trasformatrice e seguiva due direttrici strettamente connesse:

1) l'una, presentare un “inimitabile”, un fenomeno *al-di-là-dell'ordinario*, irripetibile, unico, un “mito” (o un “uomo-angelo”, per usare un'espressione agiografica);

2) l'altra, escludere di conseguenza che il progetto di vita di costui potesse essere vissuto da altri; perciò, adeguare la forma di vita e l'ordinamento della famiglia francescana alle modalità degli altri Ordini.

(Fu così che l'iniziale Ordine francescano, seguendo una tale linea, fu detto dei "conventuali": pur avendo la Regola di san Francesco, grazie a interventi giuridici pontifici esso arrivò al "possesso dei conventi" – da cui il nome. Il che era l'esatto contrario del progetto di frate Francesco).

La trasformazione che ne seguì fu globale, generale, totale, nella direzione della monasticizzazione e della clericizzazione (di cui qui non parlo).

E gli scritti bruciati? Erano le biografie più vicine cronologicamente alla vita di Francesco – quelle di Tommaso da Celano – e soprattutto più vicine moralmente: le memorie dei primi compagni di frate Francesco, di coloro che lo avevano seguito fin dall'inizio, "nos qui cum eo fuimus" – dicevano di sé -, "noi che abbiamo vissuto con lui". (Tra questi scritti non rientrano, quindi, *I fioretti*, redatti nel Trecento: di cui c'è da segnalare che l'anonimo redattore rispecchiava l'ideologia della corrente che si opponeva alla nuova linea trasformatrice).

Il caso volle che alcuni abati dei monasteri benedettini, tra quelli che detenevano gli scritti da bruciare, non consegnarono i codici da bruciare, non si sa se per scelta o per trascuratezza. Se ne è avuta conoscenza quando, alla fine dell'Ottocento, grazie all'impulso storiografico di studiosi protestanti, l'affascinante personaggio d'Assisi fu studiato con approccio scientifico: si scovò nelle biblioteche benedettine e furono rinvenuti alcuni codici – per qualche testo, addirittura una sola copia – degli scritti di cui era stato imposto il rogo.

Da allora gli studi storici e filologici su Francesco d'Assisi si svilupparono tanto, che oggi il francescanesimo risulta la materia più trattata nell'ambito della storia medioevale, a livello sia italiano, sia internazionale.

Ma noi ci fermiamo semplicemente alla domanda su chi sia stato frate Francesco e quale fosse il suo progetto di vita per sé e per chi lo avesse voluto seguire.

Egli ebbe l'ispirazione di seguire "il vangelo – così diceva – "puramente e semplicemente", cioè senza alcuna interpretazione circa il suo nucleo essenziale. Ne colse il nucleo essenziale innanzitutto nella *minorità* – da cui il nome di "minori" dato ai suoi seguaci – che è l'opposto di "maggiorità".

Minorità comportava, innanzitutto, essere *non al di sopra*.

Ad esempio, ciò escludeva accedere a cariche ecclesiastiche. Quando, tra il 1219 e il 1220, il cardinale Ugolino di Segni propose a Domenico di Guzman e a Francesco d'Assisi di accettare per i loro frati la carica di vescovo, Francesco rispose così: "Signore, i miei frati proprio per questo sono stati chiamati Minori, perché non presumano di diventare maggiori [Matteo, 20, 26]. Il nome stesso insegna loro di rimanere in basso [...]. Se volete che portino frutto nella Chiesa di Dio, manteneteli e conservateli nello stato della loro vocazione, e riportateli in basso anche contro la loro volontà. Per questo, Padre, ti prego: "[...] non permettete in nessun modo che ottengano cariche" (2 *Cel*, 148. Cfr. *LegMag*, VI, p. 5; *Spec*, 43). (Ma già nel 1241 ci fu il primo frate francescano vescovo, Leone da Perego).

Ma *minorità* significava, nel progetto di frate Francesco, essere inferiore: essere *al di sotto* degli altri.

In particolare, nei confronti di qualsiasi prete, per quanto malfamato e di basso rango sociale. “E se io avessi tanta sapienza, quanta ne ebbe Salomone, e trovassi sacerdoti poverelli di questo mondo, nelle parrocchie in cui dimorano, non voglio predicare contro la loro volontà [...] e non voglio in loro considerare peccato” (*Testamento*). (All’epoca, accadeva che tanti predicatori – chiunque poteva avere la licenza di predicare – si ritenevano “profeti” e non facevano conto del volere dei parroci, invero spesso disonesti; oltre a ciò, gli Ordini religiosi importanti erano esentati dalla giurisdizione episcopale – nel diritto si chiama “esenzione” dal vescovo).

Più ancora, la *minorità* era nei confronti di qualsiasi essere: umano, e non umano; vivente e persino inanimato.

Tra gli umani, ad esempio il ladrone. Quando egli venne a sapere che in una fraternità di frati alcuni ladroni, andati a chiedere da mangiare e da bere, erano stati allontanati, frate Francesco disse ai frati di andar proprio loro a cercare i ladroni, di portare loro cibo e vino e di servirli come loro padroni (*I fioretti*). Era il medesimo atteggiamento per cui – e proprio questo atto Francesco d’Assisi considerò l’inizio della sua nuova vita – egli si accostò al lebbroso, arrivando poi a mangiare addirittura nella stessa scodella: il medesimo atteggiamento, per il fatto che il lebbroso era ritenuto un relitto sociale, il peggio che si potesse concepire tra i cristiani e tra gli umani.

Non si tratta di “buonismo”. Si tratta del sentimento del *minore*, che si fonda sulla scelta di vita secondo cui chiunque altro è *maggiore*. (È questo l’atteggiamento da cui può derivare il cambiamento dell’altro: nel caso dei ladroni, costoro cessarono di derubare e cambiarono vita).

Lo stesso sentimento fu quello di frate Francesco nei confronti di chi era ritenuto dall’opinione pubblica addirittura infimo, perché infedele: il musulmano. Quando egli si recò dai saraceni, durante la pausa di una guerra in atto, il Saladino, dopo aver concesso a lui e ai suoi compagni di esporre in pubblico il Vangelo di Gesù, pregò frate Francesco di andarsene via: troppi avevano manifestato il desiderio di passare al cristianesimo e si correva il rischio di una destabilizzazione politica pericolosa.

La *minorità* nei confronti degli esseri viventi non umani: qui rimando al famoso episodio – invenzione de *I fioretti* estremamente significativa – del “fratello lupo” di Gubbio. Ma c’è un caso – e questo è un fatto reale – che riguarda “fratello fuoco”: quando, stando frate Francesco davanti a un camino, prese fuoco un lembo di un suo indumento, egli si oppose che il compagno spegnesse il fuoco (e il compagno dovette ovviamente ricorrere al superiore del luogo, perché frate Francesco gli obbedisse).

Essere *minore*, per frate Francesco, comporta essere sottomesso. Comporta che si accetti, anzi che si voglia l’altro come padrone. Con tutte le conseguenze. Così, negli ultimi giorni di vita, frate Francesco non volle che fossero cacciati i “fratelli topi” che lo tormentavano – egli stava disteso per terra.

Altrettanto, come *minore* obbediva a “sorella morte”.

Si dirà che si tratta di *fratellanza*. Certo. Ma nell’esperienza di frate Francesco la fratellanza è quella, e solo quella, che discende dalla *minorità*. Svincolata dal sentimento

di minorità, la fratellanza è altro atteggiamento.

Sempre sul fondamento della *minorità* va vista la povertà di frate Francesco. La povertà è la sua caratteristica peculiare – tutti lo sanno -, tanto che egli è chiamato “il poverello d’Assisi”. Ma vediamo in che cosa essa consista. Si tratta della più grande rivoluzione nella storia religiosa della cristianità.

Prima e al di fuori della comunità creata da frate Francesco – ma in seguito anche nella sua comunità, divenuta ormai un Ordine religioso, e poi in tutti gli Ordini francescani successivi -, la povertà era concepita come virtù ascetica. Così intesa era stata, era e sarebbe poi stata, sempre, esclusivamente individuale, tale per cui il singolo religioso, a livello materiale, non poteva disporre di beni economici di sua proprietà; a livello interiore, non doveva acconsentire alla tendenza al possesso di beni economici goduti come esclusivamente suoi. Tale povertà comportava, però, il possesso di beni economici da parte della comunità religiosa come entità giuridica e morale. In parole povere, i conventi e l’Ordine religioso erano possidenti. La povertà professata dai singoli membri dell’ente religioso, anzi, non faceva che agevolare a dismisura, sul piano economico, l’arricchimento dell’ente religioso, per la ragione facilmente comprensibile. In una comunità ricca, poi, la povertà dei singoli diventava puramente astratta: i singoli membri vivevano – e vivono – nell’opulenza.

Francesco d’Assisi comprese che la povertà dovesse essere di tutta la comunità dei frati. Solo a questa condizione si sarebbe garantita la povertà anche dei singoli frati.

Ma rivoluzionario fu il suo concetto stesso di povertà. E qui rientra il principio della *minorità*. Egli volle, per sé e per i seguaci, la povertà non ascetica, ma reale. La povertà reale è quella sociale: è quella che vivono gli individui meno abbienti.

In pratica, il suo progetto era che si vivesse, materialmente, come vivono gli *ultimi*, nella società. Pertanto, concepì il lavoro manuale come fonte di sostentamento – ho detto, esattamente, manuale, perché il lavoro intellettuale appartiene alle classi che sono maggiori, che sono più elevate – e contemplò il ricorso alla elemosina, solo nel caso in cui i frati non venissero retribuiti. (Ciò è detto espressamente nella *Regola*). In pratica, egli si poneva – e voleva che i suoi seguaci si ponessero – al livello, appunto, più basso della scala sociale.

Questa è veramente la *minorità*: l’apice della minorità.

Un episodio interessante. Una volta, andando per strada, incontrò un povero assai più povero di lui e del suo frate compagno. Addolorato, disse al compagno: “La miseria di questo uomo ci fa grande vergogna e rimprovera sommamente la nostra povertà”.

“Perché, fratello?”, chiese il compagno.

E il Santo con accento triste: “Ho scelto per mia ricchezza e mia donna la povertà: ma ecco che rifulge maggiormente in costui. Non sai tu che si è sparsa per tutto il mondo la fama che siamo i più poveri per amore di Cristo? Ma questo povero ci convince che le cose non stanno così”.

[...] Perché allora sei avido di rendite, o [frate] ecclesiastico dei nostri giorni?” (2 *Cel*, 84).

Per tal motivo egli si oppose alle mortificazioni corporali imposte come forme ascetiche: le mortificazioni corporali se le possono permettere chi s’ingrassa e vive bene,

ma un povero lavoratore, o mal pagato o non pagato per niente, già patisce di per sé.

Questo sia detto per il sostentamento; per il resto, così scrisse, nel *Testamento*, come ricordo di sé e come esortazione per i suoi:

“E quelli che venivano per intraprendere questa vita, distribuivano ai poveri *tutto quello che potevano avere*, ed erano contenti di una sola tonaca, rappezzata dentro e fuori, del cingolo e delle brache. E non volevamo avere di più”. (La *Regola* ribadiva questo preciso limite)

Quanto alle abitazioni (anche questo egli aveva scritto nella *Regola*), i frati potevano solo accettare, per il semplice domicilio e senza alcun diritto di proprietà, ovviamente, luoghi – abitacoli o eremi – messi a loro disposizione da qualche amico; inoltre, comunque, non dovevano accettare se non luoghi fisicamente poveri.

Ma *pauper*, “povero”, nel Medioevo era opposto non solo a *dives*, “ricco”, ma anche a *potens*, “potente”, “importante nell’ordine sociale”. Il *pauper* era colui che mancava di beni economici, ma anche colui che non aveva potere.

Un episodio significativo. Dopo che Francesco mandò alcuni frati in terra saracena, il 16 gennaio 1220 cinque di loro vennero uccisi in Marocco e furono considerati martiri. Quando Francesco seppe che ne era stata scritta una biografia che celebrava il loro martirio e intesseva le lodi dell’Ordine cui essi appartenevano, Francesco proibì che lo scritto fosse letto, poiché i frati da quel martirio traevano “motivo di gloria” (Giordano da Giano, *Cronaca*, p. 8).

Si tramanda inoltre che, quando si diffuse la notizia che presso la tomba di uno dei primi e dei più cari compagni di Francesco, Pietro Cattani, defunto, accadessero miracoli ai devoti visitatori, Francesco ordinò al defunto di non compierne più. I miracoli infatti generavano gloria e portavano danaro.

(Esattamente il contrario di quello che poi hanno fatto i frati francescani, come del resto i frati di tutti gli altri Ordini).

Povertà significava quindi, *essenzialmente*, e *pregiudizialmente*, essere estranei rispetto all’universo del potere, di qualunque tipo, di qualunque genere, di qualunque specie: ecclesiastico e non ecclesiastico, civile e non civile, economico e non economico, santo o non santo. Da ciò, il concetto di *obbedienza* di Francesco. Da ciò, il concetto di *fraternità*. Da ciò, l’armonia con l’esistente.

2. La predicazione laica de *I fioretti di san Francesco*

Il lavoro di Vittorio Dornetti si incentra sulla predicazione di Francesco d’Assisi e dei suoi primi seguaci, che deliberatamente volle essere popolare, nel senso, esattamente, che essa scelse sia la modalità espressiva, sia i contenuti tematici più consoni alla massa della popolazione, cioè al volgo. Ciò significò, parallelamente, l’abbandono dell’oratoria sacra quale era praticata dal clero. Un esempio di tale indirizzo è individuato e focalizzato, in questo libro su Francesco d’Assisi, nello scritto intitolato *I fioretti di san Francesco*, redatto in volgare, nel secolo XIV, da autore anonimo.

La lingua scelta e l’anonimato del suo redattore costituiscono un indizio della “popolarità” cui ho accennato, dato che la lingua era quella del volgo e l’anonimato

rimanda all'idea secondo cui il servizio della parola non fa riferimento ad un personaggio, per così dire, notevole, ma ad un frate qualunque – nella fattispecie, appunto, di cui qui trattasi -, che si confonde con tutta la comunità dei frati e, anzi, con il popolo stesso.

L'essenza comunque della linea popolare seguita da *I fioretti* – uno scritto che rispecchia la predicazione orale e che comunque rappresenta una modalità dell'informazione religiosa – è data dal genere letterario che contraddistingue quest'opera così efficace e bella: la narrazione tra il cronachismo e il favolistico. Si trattava, per l'appunto, di una modalità espressiva che era praticata nella cultura della società civile, cioè nel mondo laico. Nell'ambito ecclesiastico, in effetti, tale genere letterario – la narrazione che vorrebbe essere storica e che tuttavia si esprime in termini leggendari – era riservata alle agiografie.

Mi preme qui esporre alcune considerazioni che furono già di Domenico Maselli, esposte nella Prefazione alla prima edizione del presente libro di Vittorio Dornetti.

“Non v'è dubbio che Francesco e il suo ordine abbiano avuto una funzione nell'estensione del sapere da conventicola di dotti e specialisti ai ceti più elevati e dinamici del comune a cui lo stesso Francesco era appartenuto prima della conversione. E il lavoro coglie con precisione questi nessi dinamici collegando anche il cantico di Frate Sole e la grande fioritura poetica del dolce stil novo; semmai si potrà aggiungere che Francesco e soprattutto la frangia spirituale dei suoi seguaci hanno esercitato un forte influsso anche sui ceti più diseredati esclusi dalla civiltà comunale e raggiunti solo marginalmente dalla sua attività e dalla sua struttura. L'autore del resto fa ex professo un tentativo di storia culturale e non v'è dubbio che i ceti borghesi interessati dalla cultura medioevale trovano nell'ordine francescano e nella figura stessa del fondatore, egli stesso *homo novus*, un punto di riferimento inequivocabile. L'autore però cerca di allargare il suo campo d'indagine alle persistenze di riti magici e pagani tutt'ora operanti nel basso Medioevo e tenta quindi di seguire l'assimilazione degli elementi rimasti della cultura pre-cristiana in racconti di vite di santi in cui coesistono momenti magici con atteggiamenti mistici.

Particolare attenzione egli dà allora al mito del “Mago bianco” presente nella leggenda di “San Martino” e passa a osservare come perfino San Francesco non sfugga, sia nei fioretti che nelle più accreditate biografie, alla tentazione di contrapporre la sua vita di santità post-conversione a un torbido passato giovanile. Per l'autore questi atti dei santi che assumono dentro di sé anche carattere di antichi dèi pagani è punto d'arrivo dell'azione di recupero del mondo magico e pagano che la chiesa cristiana aveva iniziato fin dai tempi di Gregorio Magno e che ora s'inserisce nella nuova cultura del '200 e del '300 attraverso le grandi scuole francescane.

Lunghe pagine vengono dedicate a questa che potremmo definire preistoria del lavoro in oggetto e il lettore può tentare di vedere la figura del mago bianco nella vita di Colombano per poi passare alla leggenda aurea di Jacopo da Varagine e agli *exempla* dei grandi predicatori trecenteschi come Domenico Cavalca e Jacopo Passavanti. Egli dimostra così che “la santità e la Canonizzazione furono strumenti privilegiati della Chiesa per la conquista di realtà sconosciute ed ostili”.

Si trattava poi di far convivere questo santo patrono predicato dal clero secolare e in

cui riviveva il *genius loci* pagano con una figura emozionalmente cara alla popolazione come Francesco d'Assisi. Costui del resto aveva il vantaggio di non rappresentare uno solo dei ceti popolari perché il suo messaggio si rivolgeva, come abbiamo già detto, sia ai ceti dominanti del comune per cui rappresentava la via d'accesso alle chiavi della cultura, sia al popolo minuto le cui esigenze spesso divergevano da quelle dei ceti altoborghesi.

[...] In questo quadro l'autore presenta la scelta religiosa e la predicazione di Francesco d'Assisi il cui messaggio riesce a penetrare capillarmente nel tessuto urbano per la "chiarezza con cui è colta la nuova realtà politica e per la necessità d'intervenire al suo interno accettandola e valorizzandola". [...] Lunghe pagine sono dedicate dall'autore ai modelli di predicazione di Francesco che si identificano con un linguaggio accessibile agli incolti, essenziale e spesso spoglio e gestuale. Abbiamo così l'appropriazione, da parte di Francesco, dei termini antitetici a quelli tipici del clero. Se il religioso è clericale e santo, dotto e saggio, Francesco è laico e peccatore, rozzo e idiota. Il gesto più volte ripetuto del denudarsi è certamente simbolico riguardando lo spogliamento di una cultura, di una tradizione che schiavizzano l'uomo".

Per concludere, è indubbio che Francesco d'Assisi operò una profonda e vasta rivoluzione ideologica nel suo tempo e l'opera de *I fioretti* rivela che tale rivoluzione era ancora sentita, all'epoca, almeno in una parte dell'Ordine francescano.

3. Francesco d'Assisi nell'arte: dall'immagine più "vera" alla sua contraffazione

Una premessa

Nell'iconografia agiografica – quindi esclusa l'iconografia mariana, che non vi rientra – Francesco d'Assisi è stata la figura più raffigurata, dopo quelle degli apostoli Pietro, Paolo e Giovanni, e la più studiata. Il motivo discende da due fattori: la sua vasta popolarità, e la costituzione di tanti centri di studio a lui dedicati.

Inoltre, se i fondatori di Ordini monastici registrano un'origine di gran lunga più antica – Benedetto da Norcia, ad esempio, è del sec. VI, Francesco del sec. XIII -, costui è assunto ad una caratterizzazione di santo quasi unica: quasi di santo "cristiano" per eccellenza (Marri-Tiberi). E ciò si fonda sulla sua effettiva scelta di vita *specificatamente*, ed esclusivamente, *evangelica*.

La "popolarità" dell'Assisiato supera non solo i confini di notorietà in cui altri santi sono stati storicamente inclusi – Domenico di Guzman, per esempio, ha conosciuto il suo auge nei tempi della lotta all'eresia -, ma anche i parametri d'attrazione registrati da altri, che pur sono entrati nell'immaginario popolare – come Antonio da Padova, elevato a "santo dei miracoli", con tutto ciò che ne consegue di fascino.

Nell'800-900, a distanza di secoli dalla vita e dalla morte di Francesco d'Assisi, si è assistito all'esplosione della sua figura, sia nell'arte e nella letteratura, sia negli studi storici e filologici; tra il "popolo", come tra gli accademici, persino con la creazione di cattedre universitarie statali di francescanesimo. Per riandare solo alla sfera "popolare", egli è assunto a simbolo di atteggiamenti esistenziali profondamente sentiti, magari emergenti nelle varie epoche storiche, quali la fratellanza, la pace, il rispetto per tutte le creature, l'approccio paritario con i "diversi", l'affrancamento dal mondo

economicistico...

Egli ha esercitato un fascino anche al di fuori del mondo religioso e cattolico. La verità di fondo è che egli è uomo del “rivolgimento”. Certamente, per via non violenta – e anche questo, del resto, attrae molti spiriti –: comunque, di “rivoluzione”. Gli archetipi di cui è annunciatore – e cui storicamente s’ispirò e verso cui tese – paiono intrinseci a profonde istanze umane: la pace, e il bene (da non confondersi con la passività rinunciataria del “pacioccone” e l’abdicazione critica del “buonista”).

Illustrare Francesco nell’arte coinvolge la trattazione di tutta la storia dell’arte. Ma più interessanti si rivelano le rappresentazioni del secolo in cui Francesco visse e morì. Di certo, non sono “ritratti” veri: il suo “ritratto non esiste”, e se, per pura ipotesi, si potesse averlo, “è probabile che resteremmo estremamente delusi” (Scarpellini, p. 91) (ipotesi però seducente, perché farebbe giustizia di tutta quell’iconografia che lo ha voluto “carino”). Tuttavia, da un lato, nell’iconografia agiografica essi costituiscono il primo esempio in cui si è voluto “cercare” la sua “forma vera”, per dirla con un’immagine del Petrarca; dall’altro, mostrano come Francesco sia stato variamente “inventato” già nell’età a lui più prossima: e lo s’è fatto diventare un “buon religioso”. Inoltre, mi limito ad alcune caratterizzazioni esteriori, in un’epoca in cui il suo Ordine si lacerava persino su questi elementi esteriori, del resto significativi di una precisa scelta di vita, e di campo, nel panorama della società ecclesiastica e civile.

Senza affrontare, in alcun modo, il rapporto tra le rappresentazioni artistiche di Francesco e le linee ideologiche che portarono i frati minori a differenziarsi – tra conventuali, osservanti e cosiddetti Spirituali -, esaminerò l’immagine iconografica di Francesco nei suoi tratti somatici e nel vestito, con accenni alle connesse sue scelte di vita fondamentali.

3.a. Il “Frate Francesco” di Subiaco

La prima immagine di Francesco è nella Cappella di San Gregorio Magno al Sacro Speco di Subiaco. Un certo conte di Montacuto avrebbe approfittato di un’estasi del frate, ivi presente nel 1222 o 1223, per farlo ritrarre da un artista greco, Melornus (Wadding, p. 36), o romano, Conxolus (Thode, in Jörgensen, p. 505) – ma oggi denominato Maestro di San Gregorio o Terzo Maestro di Anagni (Cook, p. 221), a parte la strana circostanza (il personaggio non è per niente estatico) e l’ipotesi di Francesco al Sacro Speco.

La datazione, nonostante il diverso giudizio perentorio di studiosi (cfr. Hermanin), ha registrato vasta accoglienza (Allodi, pp. 26 ss., Fosco, p. 22, ecc., TCI, *Lazio*, p. 382); persino senza ombra di “dubbio” (Leprohon, p. 257), per le seguenti ragioni: il personaggio, privo di aureola e di stimate, raffigurato in posizione subalterna – sulla controparete d’accesso, ad altezza d’uomo, in un angolo -, è denominato semplicemente “frate”, FR[ATER] FRA[N]CISCU[S]; ed era estranea alla mentalità dell’epoca la “retrospezione”, ritrarre il personaggio qual era in tempi precedenti (Leprohon, p. 258).

Quanto alle stimate, c’è da notare che Francesco fu rappresentato senza stimate anche in altri dipinti. Comunque, sotto l’affresco, in posizione dominante, del cardinale Ugolino di Segni (poi papa Gregorio IX) consta la dichiarazione che le pitture datano dal

secondo anno del suo pontificato. Poiché il pontificato di Gregorio IX ebbe inizio il 19 marzo 1228, le pitture si collocano, certamente, non dopo il 1229, ma neppure prima del 1228. La Cappella fu affrescata per celebrare il cardinale eletto papa. Ma, vero o meno che vi siano due diversi ritratti – di cui uno, però, solo “supposto” (cfr. Salvi) -, fu per celebrare anche Francesco?

Secondo la tradizione vulgata, Ugolino e Francesco furono ospiti al monastero nel 1222 o 1223: “pia tradizione”, cresciuta su equivoci storiografici (Mores, p. 334). Dalle fonti antiche non consta alcuna visita di Francesco al Sacro Speco. Quanto a Ugolino, cardinale del titolo di Sant’Eustachio nel 1198 e del titolo di Ostia e Velletri nel 1206, vero è che egli si prodigò sempre a favore dei protomonasteri e delle badie sublacensi, sia a difesa dei loro interessi feudali, sia a sostegno della “riforma” spirituale benedettina. Ma si recò al monastero di Subiaco, *di persona*, nell’agosto del 1202 e poi da papa nell’aprile del 1232 (Mores, p. 339 e pp. 330 ss.).

L’affresco, secondo molti studiosi, fu realizzato per celebrare, oltre che l’elezione di Ugolino al pontificato, anche l’avvenuta canonizzazione, tra il 16 e il 19 luglio 1228, di Francesco da parte di costui. Secondo altri, fu realizzato fra il gennaio e i primi di luglio del 1228, cioè “prima che Francesco venisse proclamato beato” (Mores, p. 340), pur essendo egli, di certo, in *fama sanctitatis*, in odore di santità.

La differente posizione ha qualche conseguenza, sul piano interpretativo. Nella prima ipotesi, si va dallo stupore – per un personaggio che, già “santificato”, è stato messo “in un cantuccio”, nel grande affresco della Cappella -, all’ammirazione per la fedeltà “storica” con cui il dipinto ha riprodotto il reale atteggiamento umile e semplice di Francesco, tanto che egli sembra “un frate servente” (Villain, p. 63), o meglio un monaco converso. Nella seconda ipotesi, secondo cui l’affresco non costituisce “un omaggio alla figura di Francesco” (Bianchi, p. 13) e gli affreschi della Cappella tendono soltanto a illustrare “tutta la carriera curiale di Gregorio IX”, il “Frate Francesco” acquista “un posto del tutto speciale”: il “punto di contatto tra [...] le vicende spirituali e terrene di Ugolino e la futura beatificazione dell’Assisiato” (Mores, p. 359).

Comunque sia, i committenti e l’artista non avevano intenti “realistici”. D’altronde, malgrado alcuni vi abbiano visto i lineamenti somatici descritti dal Celano (Villain, in Leprohon, p. 258) – cui farò cenno -, la figura appare, per il vero, molto più aggraziata. Diverso è il ritratto simile, su tavola, conservato nei depositi del Musée du Louvre, da alcuni attribuito al medesimo Maestro di San Gregorio o quanto meno “ad un suo finitissimo” (Scarpellini, p. 92) e datato tra il 1260 e il 1270 (Frugoni, ill. 124): Francesco, benché indicato come “sanctus” e presenti le stigmate, ha tratti somatici “molto più duri” (Scarpellini, p. 92).

Ritengo, invece, molto significativa la scritta sul cartiglio, retto dal personaggio con la sua mano sinistra: PAX HUIC DOMUI.

Si tratta di una delle prime intuizioni di Francesco. Egli ricordò nel *Testamento* il “saluto” rivelatogli dal Signore: “Il Signore ti dia la pace!” (*Test*, 12), che doveva essere praticato sia da lui, sia dai compagni, e che in effetti, trasformato in: “Pace a questa casa!”, come è nel vangelo (*Luca*, 10, 5), fu inserito in tutte le stesure della *Regola* (*RegNB*, XIV, 2; *RegB*, III, 13). In esse, egli non fece riferimento alla “rivelazione”; ma,

forse, in ogni caso, non intendeva una “rivelazione” privata: intendeva la rivelazione in cui consiste il Vangelo, e, proprio per questo, d’importanza decisiva.

Di per sé, il saluto non era una riscoperta esclusiva di Francesco: lo aveva imposto, accompagnato dal bacio di pace e dopo la debita orazione, già Benedetto da Norcia ai monaci nei confronti dei pellegrini che bussavano al monastero. Ma se per costui si trattava di un rito religioso di accoglienza, per Francesco coincideva con la sua stessa “vocazione” evangelica: di fatto, la menzione del saluto segue immediatamente, nel *Testamento*, la scelta della mendicizia, e, sul piano biografico, si collega con il suo approccio, che fu dirompente e rivoluzionario, con il lebbroso.

3.b. “Tu non sei bello...”

Uno “dei primi documenti iconografici del Santo” (TCI, *Umbria*, p. 258) è l’affresco nella chiesa dei SS. Giovanni e Paolo a Spoleto, costruita nel sec. XII e consacrata probabilmente nel 1174. Ci fu chi ha ritenuto “il più rassomigliante dipinto recentemente scoperto”, in quanto “riassume tutti i veri caratteri affermati dal Celano” (Silvestri, p. 37). Ma se “la testa incappucciata come sotto le piume del cappuccio, gli occhi vivi, il naso e la bocca appena punteggiati” ricordano “la gallina nera cui Francesco si paragonava”, ciò non basta per ritenerlo “ritratto autentico” (Villain, pp. 64 s.). In effetti, è databile alla fine del sec. XIII (Scarpellini, p. 93).

Non è il caso comunque di soffermarsi su simili ipotesi. Ogni qualvolta ci si è trovati di fronte all’immagine di un Francesco “umano”, si è fantasticato trattarsi di “ritratti” realizzati quando egli era in vita. La *Visione di San Francesco*, affresco di anonimo, nella VI nicchia di base del catino del Battistero di Parma (Fiaccadori, pp. 475 s.), che nonostante l’aureola presenta una figura senza alcun alone mistico, si è voluto datarla al 1220/21 (cfr. Rossi, p. 11), immaginandola realizzata quando Francesco sarebbe passato per quella città. Di certo è una “insolita” (cfr. Gavazzoli) immagine: la positura inclinata in avanti, pur dovuta alla struttura architettonica, imprime al personaggio un atteggiamento “dimesso”; ma l’opera si colloca, probabilmente, tra il 1260 e il 1270 o al massimo nella prima metà del secolo (Burckhardt, Rossi, p. 11). Lo stesso è accaduto per i dipinti di Greccio e di San Francesco a Ripa, ritenuti commissionati, vivente Francesco, da Jacopa dei Settesogli (o Sottesoli). Del resto, estremamente “realistico”, tanto da sembrare un vero pellegrino, è anche il Francesco dell’affresco dell’oratorio di San Pellegrino presso Bominaco (cfr. Dander, pp. 23 ss.), del 1280 circa (Frugoni, ill. 80).

Ma quel che è certo e innovativo è la tendenza degli artisti del sec. XIII a individualizzare Francesco come “uomo” – pur con le stigmate –: tendenza “che sembra aprire la via a una liberalizzazione dei canoni dell’immagine sacra” (Leprohon, p. 257). In effetti, molte raffigurazioni di Francesco, nel corso del sec. XIII, hanno forse inteso riprodurre i lineamenti somatici, così descritti dal Celano tra il 1228 e l’inizio del 1229: “Di statura piuttosto piccola, testa regolare e rotonda, volto un po’ ovale e proteso, fronte piana e piccola, occhi neri, di misura normale [...], capelli oscuri, sopracciglia diritte, naso giusto, sottile e diritto, orecchie dritte ma piccole, tempie piane [...], labbra piccole e sottili, [...] spalle dritte, mani scarnie, dita lunghe, unghie sporgenti, gambe snelle, piedi

piccoli, pelle delicata, magro [...]” (*1 Cel*, 83). Tra gli autori antichi, c’è chi ha parlato di “volto disprezzabile (*despicabilis*), sopracciglia nere e pendenti” (RdW, *FF*, p. 1949); senza mezzi termini, dall’aspetto esteriore “spregevole, la faccia senza bellezza (*indecora*)” (TdS, *FF*, p. 1932), notò Tommaso da Spalato, che, studente a Bologna, il 15 agosto 1222 lo vide predicare.

Francesco lo sapeva. Affermò di se stesso, a proposito della gallina, cui si paragonò, avuta in sogno: “[...] piccolo di statura e di carnagione nera” (*2 Cel*, 24).

Una rappresentazione di Francesco davvero “brutto”, databile tra il 1251 e il 1275, del Maestro del paliotto di San Giovanni Battista a Siena (Scarpellini, p. 104), è quella della tavola del Museo Diocesano di Orte, proveniente dalla chiesa di San Francesco. La posizione perfettamente frontale mette in piena evidenza le orecchie a sventola, le orbite degli occhi che, scavate nel volto emaciato, appaiono irregolari, e la faccia che si assottiglia dalla testa tondeggiante verso l’esile bocca; le sopracciglia, molto arcuate e folte, quasi sembrano congiungersi sul naso (Amato, pp. 33 ss.).

Più articolato nella rappresentazione somatica è stato il Maestro di *San Francesco* – di lui si è studiato il rapporto con il *Frate Francesco* di Subiaco (Romano, pp. 17 ss.) -, allievo di Giunta Pisano. La sua tavola, del 1255 circa (Cook, p. 67), al Museo della Porziuncola di Santa Maria degli Angeli, evidenzia la fronte bassa, le sopracciglia folte e dritte, il naso sottile e diritto, la bocca molto piccola, le labbra piccole e sottili; ma il viso carnoso, che fa apparire normali le orecchie, sembra “senza vita, senza espressione, senza sentimento” (Fosco 1924, p. 20). In altro suo dipinto, frammento di paliotto della Galleria Nazionale dell’Umbria, a Perugia, gli occhi, invece, si dilatano a contrasto con la magrezza del viso, la fronte è ancora più piccola, la bocca sempre piccola e le labbra sottili e piccole; il volto palesemente proteso (Marle, pp. 9 ss.).

Ma anche qui va notato il messaggio: il quale, nell’estrema semplicità iconografica, rappresenta la prospettiva essenziale di Francesco. Il personaggio tiene in una mano la croce con un cartiglio accanto: nella tavola, recita: HIC LECTUS MIHI VIVENTI FUIT ET MORIENTI, “questo è stato per me il letto mentre ero in vita e nel momento della morte” – ma è possibile che “hic” significhi “qui” e indichi il posto in cui Francesco spirò, poiché forse la tavola era esposta nella cella dove Francesco visse o in quella dove morì (Lunghi, p. 81) –; nel paliotto: XP[IST]O CONFIXUS SUM CRUC[I] FUI, “sono stato crocifisso alla croce [con] Cristo”.

Il Maestro della *tavola Bardi*, nell’omonima Cappella in Santa Croce a Firenze, databile poco dopo il 1240 (Frugoni, p. 359) o tra il 1240 e il 1255 (Mores, p. 166), mostra Francesco magro, orecchie a sventola, fronte bassa, labbra piccole e sottili. Nella scena della liberazione dalla prigionia, tra le venti *storie di vita e miracoli*, compare la madre: “presenza del tutto insolita” (Frugoni, p. 361), nell’iconografia, ma di gran rilievo nella vita reale di Francesco.

D’indole affine alla madre, Pica, Francesco sembra averne attinto la sensibilità artistica, l’ambizione del cavaliere, la munificenza aristocratica, e da lei era spalleggiato nella sua generosità verso i poveri: quando il padre era lontano da Assisi, egli, grazie all’accondiscendenza materna, dava regolarmente da mangiare ai mendicanti che si presentavano a casa (*Comp*, 9).

Un antesignano nella rappresentazione di Francesco è Bonaventura Berlinghieri. La tavola, a lui attribuita, di San Miniato al Tedesco (Pisa), perduta ma ricostruibile su disegno seicentesco (Boverio, p. 908), è datata 1228. Col beneficio del dubbio per i restauri che potrebbero averne modificato alcuni elementi (Frugoni, p. 309, n. 71), il personaggio ha lineamenti ben proporzionati; ma ciò che risalta è il suo atteggiamento semplice e naturale, sottolineato dal Celano (Ungarelli, pp. 209 ss.). La tavola, poi, di San Francesco a Pescia, firmata e datata 1235, rappresenta per la prima volta, tra le *storie di vita e miracoli*, la predica agli uccelli (Leprohon, p. 259). Il volto ha tratti giovanili, senza barba.

A parte questi particolari, la lezione fu ripresa da Margarito di Magnano detto Margaritone d'Arezzo – una sua tavola, al Museo d'Arte Medievale e Moderna di Arezzo, è databile tra il 1235 e il 1245 (Cook, p. 30) –: statura bassa, occhi grandi, fronte bassa, naso affilato. Egli ripropose, in genere, la fondamentale bruttezza del personaggio; ma soprattutto “elaborò un'immagine nuova: faccia animata e mobile, tratti rustici, “un uomo vivo e con un vivo senso di movimento” (Scarpellini, p. 93). Il “ritratto” alla Pinacoteca Nazionale di Siena ha uno sguardo dalla “straordinaria capacità di entrare in comunione con noi” (Buisine, p. 29). Il suo modello s'impose largamente: non solo egli stesso realizzò molte tavole, ma ebbe anche una sua scuola – cui si potrebbe attribuire ad esempio la tavola della Pinacoteca Vaticana (Scarpellini, p. 109).

3.c. Un “ritratto” per Jacopa?

La tavola di San Francesco a Ripa, a Roma, in Trastevere, ha una relazione, indiretta, con la vita di Francesco: che vale la pena rammentare.

Il luogo è il medesimo che, all'epoca di Francesco, era situato all'interno del complesso ospedaliero di San Biagio, ottenuto per Francesco e i suoi compagni forse da Jacopa, nobildonna romana, “amica” (3 *Cel*, 39) di Francesco. Nei loro spostamenti a Roma vi alloggiarono, tra gli altri, Egidio e Ginepro, compagni carissimi di Francesco, e Antonio da Padova. Nel 1229, quindi dopo la morte di Francesco, Gregorio IX confermò ufficialmente, e in via definitiva, la cessione del complesso immobiliare da parte dei benedettini ai frati minori, i quali tra il 1229 e il 1230 vi costruirono la chiesa di San Francesco a Ripa, presso le rive del Tevere.

Tuttora è visitabile l'angusta cameretta – trasformata in cella-oratorio e abbellita nel Seicento, qual è quella che oggi si presenta -, che Francesco stesso delimitò, per uso personale, mediante un tramezzo di calce, cocci e vimini. Lì Jacopa era solita portargli i dolcini, quando egli, stando a Roma, era ammalato: quei dolcini romani, i “mostaccioli”, che egli le chiese allorché, moribondo in Santa Maria degli Angeli, presso Assisi, la chiamò, perentorio, e dolcissimo, per lettera, da Roma, presso di sé, in tutta fretta (*Spec*, 112; *Legper*, 101). Jacopa poi, appena poté, prese dimora ad Assisi: non prima del 1237; e alla sua morte, forse nel 1239, fu sepolta nella Basilica di San Francesco.

Alcuni ritengono che il dipinto sia stato commissionato, forse dopo la morte del Santo, da Jacopa, a ricordo, per essere conservato nel suo palazzo, il *Septizonium* (Wadding, in Leprohon, p. 258), all'estremità meridionale del Palatino, ereditato dal marito, il nobile

Graziano Frangipane (o Frangipani).

Per il vero, ciò non è plausibile. Se, per la tradizione “ritrattistica” dell’autore del *Frato Francesco* di Subiaco, Conxolus, c’è chi l’ha riferita a costui (Villain, p. 66) – benché resti il dubbio che si tratti davvero d’un “ritratto”, anche se l’aureola possa essere una aggiunta successiva (Villain, p. 68) -, oggi si attribuisce a Margaritone (Frugoni, ill. 104), databile al 1275 circa (Cook, p. 184).

I caratteri somatici, pur rispettando le linee descritte dal Celano, offrono “un viso più aggraziato, più carino” (Villain, p. 68), tuttavia “mettono in risalto la semplicità di Francesco” (Cook, p. 184).

Ma anche in quest’opera è significativa la scritta dipinta nel libro squadernato che il personaggio regge sul petto con una mano, mentre con l’altra tiene una croce: QUIS VULT POST ME VENIRE ABNEGET SEMETIPSUM ET TOLLAT SUAM [CRUCEM], “chi vuol venire dietro di me, rinunci a se stesso e prenda la sua [croce]”. Si tratta di una delle tre frasi che Francesco, aprendo il libro del Vangelo, ebbe a leggere per conoscere ciò che doveva fare, quando già aveva un discepolo, Bernardo di Quintavalle (*Comp*, 29). La “rinuncia di sé”, in quanto “rovesciamento” della morale naturale, esprime il “cambiamento di mentalità” che traduce il greco *metànoia*, “l’andare al di là della mentalità (comune)”, ed equivale al “fare penitenza” (*poenitentiam facere*): l’unica norma di vita che Francesco chiedeva ai “fratelli della penitenza” (poi detti “terziari”), coloro che, senza lasciare lo stato giuridico in cui vivevano, volevano seguire il suo esempio. Il “prendere la propria croce”, poi, sembra addirsi, sul piano soggettivo, proprio a Jacopa, che Francesco chiamava “fratello” per la fermezza d’animo con cui ebbe ad affrontare le prove della vita (Jørgensen, p. 222).

Storicità a parte, il “ritratto” sembra adeguato all’immagine che, forse, Jacopa avrebbe voluto custodire, a ricordo.

3.d. Il Francesco più che “umano” e il ritratto “interiore” di Cimabue

Il “ritratto” più “umano” di Francesco, di autore ignoto, è al convento di Greccio, nella valle reatina a lui tanto cara (cfr. Servus, pp. 235 ss., e Pampaloni): *Francesco in lacrime*. Le lettere “SF”, ai lati, e l’aureola sono “aggiunte alla prima stesura del dipinto” (Rossi, p. 18). Posteriore al sec. XIV – poiché realizzato su tela -, è “supposto” del 1230 circa, quale copia di ritratto ritenuto commissionato da Jacopa; comunque, di certo “non ha connessione con l’iconografia francescana del sec. XIII” (Cook, pp. 272 s.).

Francesco è rappresentato sofferente per la grave malattia agli occhi. La contrasse in Egitto, nel 1219/20, come patologia, tramandarono i suoi “compagni” (*Legper*, 35; *Spec*, 91), clinicamente detta “egiziana” (Ciancarelli, p. 80), e non per effetto del “pianto” devoto e pio, come ha voluto Bonaventura da Bagnoregio (*LegMag*, V, 8; *LegMin*, III, III). Aggravatosi il morbo, alla fine del 1225 egli accettò di essere sottoposto alla causticazione. Atroce: i compagni, letteralmente, “fuggirono” dalla stanza. Egli, rivolto al fuoco, così lo implorò, con quella fiducia verso le creature che sempre lo animò: “«Fratello mio fuoco, [...] sii gentile con me in questa ora, poiché sempre ti ho amato e ti amerò [...]»”.

Aveva paura sul serio!

Non sentì dolore. L'operazione fu però disastrosa. Da lì a poco divenne cieco (*Comp*, 14; *Spec*, 100, 107, 115, 124; *Legper*, 43, 48, 99, 107).

Nel dipinto, il personaggio appare davvero sofferente, nell'atto di muovere, a fatica, un piccolo passo, mentre si asciuga l'occhio sinistro con un pannolino. Non è da escludere che il soggetto sia riferibile all'epoca in cui Francesco passò per Greccio recandosi presso la curia papale, a Rieti, per l'operazione agli occhi.

Il Francesco di Cimabue

Il *San Francesco* di Cimabue nella Basilica inferiore di Assisi, databile tra il 1265/75 e il 1290, sembra rispecchiarne i tratti somatici effettivi, orecchie a sventola e cisposità comprese. E nella sua "impressionante immanenza", nella sua "bruciante fisicità" (Scarpellini, p. 93), colpisce la sua "anima", quasi fisicamente: la "naturalità", la semplicità, l'"umiltà non finta". Gli occhi gli conferiscono un'aria alquanto pensosa: quasi di sofferenza soffusa. E sublimata. A controbilanciare l'alone di dolore è la bocca. Meno "minuta" rispetto all'indicazione del Celano, appare ben proporzionata; e le labbra, non così "piccole e sottili", danno l'impressione, benché chiuse, di "dire" pace e serenità. In effetti, Tommaso da Spalato tramandò, dopo aver definito "senza bellezza" la faccia di Francesco: "Eppure", nel diffondere la pace, la sua parola era di un'"efficacia" straordinaria (TdS, p. 1932). Non solo per i lineamenti esteriori, dunque, il *San Francesco* di Cimabue è stato definito "il ritratto più verosimile" (Fosco 1924, TdS, 13), al di là dell'ipotesi, emotiva più che altro, che i dipinti della Basilica inferiore, e qualcuno della Basilica superiore, siano stati realizzati, sotto la direzione di frate Elia, da chi doveva "riprodurre con grande fedeltà l'immagine dell'Assisiato" (Fosco 1926, p. 57).

Una copia, d'autore incerto, al Museo di Santa Maria degli Angeli insiste invece sulla "bruttezza", pur mettendo in luce la sofferenza umana del personaggio. Anche circa quest'immagine, che si presenta tanto "realistica", qualcuno ha fantasticato che possa essere stata eseguita "da chi conobbe il Santo" e sia stata posta "sopra la cassa che servì a trasportare il corpo di San Francesco dalla Porziuncola a San Giorgio" (Fosco, p. 24), dove la salma rimase fino al 25 maggio 1230 (*LegMag*, VI, 8). In realtà, è una copia eseguita su tavola tra il 1275 e il 1295.

3.e. Un saccone..., e che barba?

Il problema dell'abito è di grande importanza. Più di quello del volto. L'abito sintetizza e rivela la scelta di vita di Francesco.

In un primo tempo, Francesco assunse un abito simile a quello degli eremiti, con cintura di cuoio; e, come i pellegrini, aveva un bastone, a sostegno nel cammino, e i sandali ai piedi (*1 Cel*, 22; *Comp*, 21). Poi, dopo la lettura del brano evangelico in cui si narra che Gesù, inviando i discepoli a predicare, disse loro di non portare né bastone, né calzari, né due tonache (*1 Cel*, 22; *Comp*, 25; *LegMag*, III, 1), si liberò di tutto ciò e si confezionò da sé un saccone, stretto in vita da una corda: in pratica, l'abito dei mendicanti. E poi portò sempre un abito "dimesso" (TdS, *FF*, p. 2252).

Ma se i pellegrini godevano dell'autorizzazione a elemosinare, egli non volle godere di questo "diritto": volle essere mendicante nel senso dei *poveri più poveri*, perciò impose ai frati di "lavorare con le loro mani", come aveva fatto lui (cfr. *Test*, 24), e di ricorrere all'elemosina solo nel caso che non fosse "dato loro il prezzo del lavoro". In pratica, collocò se stesso e i suoi nel ceto dei più emarginati, i "precari" totali. Similmente, proibì ai suoi di portare bastone e bisaccia (*RegNB*, XIV, 1): anche questa una maniera di rifiutare la "povertà istituzionalizzata" dei pellegrini.

Circa il vestiario, stabili per i professi "una tonaca con il cappuccio e un'altra senza cappuccio, chi la volesse avere" – in pratica, l'indumento interno –; comunque, "abiti grossolani", sui quali, contro il freddo, era concesso cucirvi "panni grezzi e altre pezze" (*RegB*, II, 14 e 16). L'accorgimento non aveva alcun significato dimostrativo di "virtù", quale che fosse: era questione di necessità pratica, così come lo era per la *comune gente povera*, che non aveva di meglio per vestirsi e per difendersi dal freddo.

Secondo il *Trattato dei miracoli* del Celano, Francesco si confezionò un "abito di penitenza" fatto a "forma di croce": quasi per sentirsi "racchiuso nella stessa croce" di Cristo (*3 Cel*, 2). Ma, se è vero che Francesco, in linea con la mentalità medioevale e per la sua individuale sensibilità, faceva molto conto delle simbologie, l'annotazione del Celano tendeva a trasferire ad un livello astratto, cioè a "misticizzare", l'esperienza di fondo di Francesco. Il punto cruciale non era, infatti, quello di "sentirsi avvolto dalla croce di Cristo" per il fatto d'aver addosso un abito *a forma della croce* di Cristo: il punto cruciale era quello di essere simile a Cristo facendosi *effettivamente povero* come quei poveri ai quali, ancora prima di intraprendere la sua nuova vita, Francesco "cercava di rendersi simile, se non ancora nei fatti, almeno con tutto l'animo", tanto che, quando, ancora figlio di Pietro Bernardone, si recò a Roma, si svestì degli abiti da uomo della borghesia e "si ricoprì degli stracci di un povero" (*2 Cel*, 8).

La sua prospettiva era quella di farsi povero *concretamente*, cioè *socialmente*: e ciò, per amore di Cristo, il quale si era fatto *povero realmente*. La dimensione religiosa della povertà di Francesco consisteva esclusivamente nella *motivazione* e nella scelta volontaria e libera – invece che per "destino", o per sorte, o per nascita –; ma, quanto alla sua forma d'attuazione, alla sua *effettualità*, essa era *semplicemente* quella del ceto materialmente povero e istituzionalmente debole – *pauper*, nel Medioevo, era il contrario tanto di *dives*, "ricco", quanto di *potens*, "potente", "socialmente importante". La povertà, nella rivoluzione religiosa secondo la mente di Francesco, era tutt'altro della "virtù ascetica" sulla linea delle istituzioni religiose tradizionali: virtù ascetica che non aveva impedito, anzi aveva meravigliosamente favorito, la ricchezza comunitaria e la potenza socio-ecclesiastica.

Per la stessa ragione, le maniche erano lunghe e larghe, perché vi si potessero inserire le mani, incrociate, contro il freddo.

Le raffigurazioni del sec. XIII offrono, spesso, questo dettaglio. Ciò appare abbastanza evidente, ad esempio, nella tavola di San Francesco a Ripa, nella tavola della Cappella Bardi in Santa Croce, ed è dimostrato, tra gli altri esempi, nella tavola del Museo Diocesano di Orte, in una delle scene di *miracoli in vita e post mortem*, quella de *Il miracolo del pesce mutato in capponi*, in cui Francesco tiene il suo braccio sinistro

abbassato: la manica pende vistosamente oltre la mano (cfr. Frugoni, ill. 179).

Quanto al colore, anche in questo caso la scelta non era “mistica”: il colore era, semplicemente, quello del saccone che portavano gli altri poveracci. Generalmente, di fatto era grigio cenere: che è stato ritenuto “il vero colore francescano” (Fosco 1924, p. 25); ma poteva tendere verso qualunque altra tinta “grezza”.

Di colore bigio appare il saccone, ad esempio, nella tavola di Bonaventura Berlinghieri, a Pescia, datata 1235 (Buggetti, pp. 637 ss.), nel dipinto di Simone Martini, del 1322-1326, nella Basilica inferiore di Assisi (Fosco 1924, p. 25); in quello di Pietro Lorenzetti nella medesima Basilica (Fosco 1924, p. 26).

Quanto alla corda, si trattava semplicemente della necessità di stringere il saccone intorno alla vita. In un primo momento Francesco la usò di cuoio, come quella dei pellegrini; poi, col saccone, come quella degli altri mendicanti.

Sul significato dei nodi per Francesco, le ipotesi sono molteplici. Però è certo che non avevano simbologia diretta coi “voti religiosi”: l’usanza ebbe origine nel sec. XVI (come io venni a sapere nel 1956, dimorando nel convento cappuccino di Camerino). I tre nodi – escluso quello sulla vita – furono fissati dalla *Legenda versificata sancti Francisci* di Enrico di Avranches, del 1237 circa.

In effetti, nei “ritratti” di Margaritone d’Arezzo il numero dei nodi non è sempre identico. Ancora nella tavola del Museo del Tesoro del Sacro Convento di Assisi, del 1250-1260 circa, i nodi sono sei; in altri casi, due, che fanno tre con quello in vita, come nella miniatura del Breviario, datata a metà del sec. XIII, della Biblioteca Inguimbertaine di Carpentras (Frugoni, ill. 10).

Il cappuccio è molto probabile che fosse staccato dal saccone. Un episodio lo dimostra: una volta, Francesco tolse il cappuccio a un frate disobbediente e fece gettare il cappuccio nel fuoco (2 *Cel*, 154; *LegMag*, VI, 11). Non è escluso che, a un certo momento, lo volle unito al resto del saio, allontanandosi dalla prassi dei pellegrini, ormai incongrua per i frati. Certo è che, come per tutti i pellegrini e i mendicanti, esso serviva realmente per riparare dal vento, dal freddo, dalle intemperie: doveva essere abbastanza grande da proteggere il viso.

Spesso Francesco fu raffigurato senza cappuccio in testa. Egli, in effetti, a parte i motivi derivanti dalle condizioni climatiche, pregava con la testa scoperta, anche se stava molto male per il freddo (*LegMag*, X, 6).

Raffigurato sulla testa del personaggio, come negli affreschi di Subiaco e del Battistero di Parma, o lasciato pendere indietro, come nel Maestro della *tavola Bardi*, il cappuccio è una delle caratteristiche dei “ritratti” del sec. XIII. A volte appare vistosamente piegato da una parte, come nella tavola di Berlinghieri a San Miniato, evidenziando la lunghezza e la punta aguzza.

Se, per l’abito, nelle rappresentazioni artistiche di Francesco, la differenza tra un saccone e il saio in uso nell’Ordine era meno avvertibile, il cappuccio costituiva un elemento ben distinguibile. Ed era discriminante: il cappuccio lungo e a punta evocava il “passato eroico” (Frugoni, p. 29), la scelta della povertà *reale*.

Con lo sviluppo dell’Ordine nel segno del prestigio nel mondo ecclesiastico e civile, anche l’abito divenne per i frati minori un segno di distinzione “religiosa”. Allora, la

veste povera, di stoffa di sacco, di Francesco e compagni continuò ad essere, nella storia e nell'arte, il vestimento dei poveri *veri*, come si nota nel "gruppo di derelitti, storpi, malati e mendicanti del *Trionfo della Morte*" del Camposanto di Pisa, databile al 1340 circa (Frugoni, p. 276). Quanto ai frati minori, la povertà tornò tranquillamente ad essere, come negli altri Ordini, virtù *ascetica* – "distacco del cuore dai beni goduti", con obbligo *individuale* di "non sprecare i beni della comunità" -, e insieme *giuridica* – non possedere legalmente in proprio.

La "Comunità" – così detta – dei frati minori incominciò ad avere, in effetti, chiese e conventi – dapprima, "in uso", senza possesso legale, poi in proprietà legale -, da cui l'indicazione di "conventuali" (*Cum tamquam veri* di Innocenzo IV, 5 aprile 1250): denominazione affermata nel sec. XV – in seguito, istituzionalizzata il 12 giugno 1517 (*Omnipotens Deus* di Leone X) con la definizione canonica dell'Ordine dei frati minori conventuali.

Dato ciò, e per la valenza che il cappuccio rivestiva, i frati arrivarono a raschiare i dipinti e a mutilare persino "la reliquia del cappuccio di San Francesco" (Frugoni, p. 332). Cito due casi. Nel *San Francesco* della tavola di Pisa, "il ritoccatore", colorando e raschiando, "gli rifece un cappuccio nuovo. Tutto questo si vede chiarissimamente [...]"; altrettanto in una delle scene della tavola stessa, la 2^a, "e qui il contorno rimasto ancora più impreciso rivela assai bene [...] la soppressione" (Bughetti, p. 656). Nella copia, in Colle Val d'Elsa, della tavola Bardi, dopo l'esecuzione databile tra '500 e '600 furono raschiati tutti i cappucci delle varie raffigurazioni di Francesco (Bughetti, pp. 686 s.).

L'abbigliamento di Francesco e dei suoi compagni fu indicato da un vescovo contemporaneo in tale guisa: "[...] tonache di lana con cappuccio", senza "cappe o pallii o cocolle o altra sorta di vestimento" (Vitry, p. 1912). Con l'imporsi dei "conventuali", nella iconografia di san Francesco si diffuse anche la mozzetta.

Tra i tanti esempi, cito i dipinti di Benozzo Gozzoli nell'abside della cappella maggiore di San Francesco a Montefalco, circa del 1452 (cfr. Boschetto): nell'incontro tra Francesco e Domenico, posti di fronte tra loro e di profilo per chi guarda, si vede bene il cappuccio dei due del tutto identico, anche se abbastanza largo alla foggia dei domenicani. Identicamente, nella lunetta nella loggia di San Paolo a Firenze, del 1498, di Andrea Della Robbia, con l'abbraccio tra i due Santi. Nella tavola di Assisi, un tempo nella sacrestia della Basilica, i cappucci delle varie figure di Francesco mostrano "più o meno pronunciati il bavaro o mozzetta in uso ancora presso i frati minori e stabilitosi in modo rigido nel sec. XV": un'aggiunta successiva alla realizzazione della tavola, databile dopo il 1253 (Bughetti, p. 694 e p. 699).

I frati minori dell'"Osservanza" assunsero, infatti, il saio con la mozzetta: una minuscola mantellina, unita ad un cappuccio molto piccolo e stretto, originariamente usata dai pellegrini ma poi divenuta segno di distinzione (in differenti colori, e coi bottoni davanti, era appannaggio prelatizio). Su questo pezzettino di stoffa divamparono, a lungo, fino alla prima metà del sec. XX, le diatribe tra i frati minori osservanti e frati minori cappuccini, di cui dirò. I frati dell'Osservanza erano così chiamati, perché cercarono di ritornare alla "osservanza" della *Regola* di Francesco. I primi tentativi si collocano nel 1334 e nel 1351; ma il vero inizio è datato 1368. Furono approvati, come Ordine

autonomo, dal Concilio di Costanza nel 1415 (*Supplicantibus personis*).

Abito, cappuccio, pezze e piedi nudi, un tipo di lana od un altro tipo di lana, sono quisquilie, nei quadri appesi alle pareti; nella realtà, rimandano a scelte esistenziali, a indirizzi e a concezioni di vita. Il *Testamento* di Francesco, con cui egli, delineando il proprio percorso esistenziale, aveva tentato di incoraggiare i suoi ad accogliere il progetto innovativo e in cui aveva riproposto, con calore sincero e intimo, l'ideale rivoluzionario – poiché di ciò si trattava, a parte una manciata di stoffa in più o in meno -, era stato liquidato presto: Gregorio IX, il 28 settembre 1230 – Francesco era già sugli altari, quindi reso innocuo -, lo dichiarò privo di valore normativo.

Dopo varie riforme francescane, quella dei frati minori cappuccini sorse proprio con l'intento di recuperare integralmente la *Regola* di Francesco, compreso il *Testamento*, come sostanziale e ineludibile norma di vita in cui la povertà fosse vissuta realmente. I cappuccini ebbero un inizio, per il vero, tendenzialmente eremitico: concretamente, nel 1528 – le “prime Costituzioni”, preparate ad Albacina nelle Marche, risalgono al 1536 -, e furono approvati come Ordine giuridicamente autonomo nel 1619. Comunque assunsero l'abito secondo la fattura originaria, comprese le pezze cucite sul ruvido saio. Furono chiamati dalla gente “capucciati”, proprio per il cappuccio lungo e a punta. Ciò ebbe un effetto nell'iconografia di Francesco (cfr. Albocacer), come appare in dipinti dei Crespi.

Una caratteristica iconografica di Francesco sono i piedi nudi. Tutte le testimonianze antiche concordano nel fatto che egli, in effetti, non usò calzature né calze (Clareno, p. 1741 e p. 1774; Vitry, p. 1942; Gualtieri, p. 1961; Generali, p. 2148), e ne concesse l'uso ai frati per cogenti motivi di “necessità” (*RegB*, II, 16; *Legper*, 69; *Spec*, 3 e 4) dovuta a “malattia” (*Legper*, 74).

E che barba?

Più rada, come tramandò il Celano (*1 Cel*, 83), o meno rada; più lunga e coi “capelli incolti”, come nell'incontro con Innocenzo III (*RdW*, *FF*, p. 1949), oppure più corta, certo è che Francesco portava la barba: le testimonianze coeve sono sufficienti a dimostrarlo, e non vale la considerazione – è stato osservato (Gargiulo, pp. 2 ss.) – che ai chierici era imposta la rasatura. Però, né se la radeva del tutto, né la faceva crescere troppo: se la tagliava allo stesso modo degli altri poveracci. Una “tosatura”, più che una “rasatura” (Gargiulo, pp. 6 ss.): tutto l'opposto di un segno di distinzione sociale, e anche di “virtù”. Un episodio è significativo. Due suoi frati si erano fatti crescere la barba così lunga, da essere duramente redarguiti dal vescovo di Fondi – tal Roberto, dell'Ordine cistercense -, da cui erano stati ricevuti. Era un tradimento della semplicità francescana: era chiara *ostentazione* di disprezzo del mondo! Saputa la cosa, Francesco maledì letteralmente e duramente – come a volte, di fatto, faceva – i due frati, che “col loro cattivo esempio confondono e distruggono”, disse, quanto edificato dal Signore “per mezzo dei santi frati” (*2 Cel*, 156).

In sostanza, come per ogni altro suo atteggiamento, egli seguiva un unico criterio, chiaro e oggettivo: vivere *povero*. In tutti gli aspetti: povero, *esattamente*, come la *popolazione* più povera.

Già nella tavola di Pescia, del 1235, di Bonaventura Berlinghieri, Francesco fu

rappresentato tuttavia senza barba. Ma la caratterizzazione di Francesco meno rasato o addirittura sbarbato si ha, tra le raffigurazioni del sec. XIII, a Roma e ad Assisi; inoltre, e in particolare, dopo il 1296, e nelle opere di Giotto, compresa la figura del Santo nel *Giudizio finale* della Cappella Scrovegni, a Padova.

Nel 1296, Francesco fu raffigurato senza barba da Jacopo Torriti nel mosaico in Santa Maria Maggiore a Roma, commissionato da Niccolò IV, primo papa francescano ed esponente dei “conventuali”. Altrettanto, sempre a Roma, nell’affresco di Pietro Cavallini, in Santa Maria in Aracoeli, sulla tomba del cardinale Matteo d’Acquasparta, sostenitore dei “conventuali” e antagonista di Ubertino da Casale, esponente degli Spirituali. Ad Assisi, nella Basilica inferiore: negli affreschi giotteschi della Cappella di San Nicola e nel transetto destro; nei dipinti di Pietro Lorenzetti; nell’affresco, in sacrestia, del Maestro di Figline; negli affreschi del Maestro delle *Allegorie delle Vele*. A Firenze, nella Cappella Bardi in Santa Croce, nell’affresco giottesco di *Francesco morente* e nel polittico della Cappella Baroncelli, eseguito da Taddeo Gaddi sotto la direzione di Giotto, poco prima del 1333 (cfr. Bollosi, pp. 3 ss.).

Il 1296 sembra una data strategica: lo stesso Torriti, nel mosaico absidale di San Giovanni in Laterano, commissionato dal medesimo Niccolò IV, nel 1290 raffigurò Francesco barbato. Inoltre, in ambienti diversi da Roma e da Assisi, gli stessi autori, o copie delle loro immagini, lo rappresentarono barbato: nella *Allegoria della moltiplicazione dei pani*, in Santa Chiara, di ispirazione giottesca; nel *Giudizio finale*, in Santa Maria Donnaregina, di Pietro Cavallini o della sua bottega (Bellosi, p. 7). Questi dati hanno indotto a considerare l’incidenza di due fattori.

Quanto alla data, in specie per l’ambiente assisano, la nomina nel 1296 di Giovanni da Murro, della corrente dei “conventuali”, a ministro generale dell’Ordine, in coincidenza con le ostilità contro gli Spirituali. Costoro, che sostenevano la povertà comunitaria e reale, esplosero nella contestazione aperta e dichiarata, quando si ventilò che il Concilio di Lione (1274) era intenzionato a concedere all’Ordine il diritto di proprietà.

I frati della “Comunità”, o “conventuali”, avevano interesse a presentare un Francesco “ripulito delle scorie pauperistiche” degli Spirituali, un’immagine “addomesticata, più civile e accettabile, [...] integrata entro le strutture della società ufficiale” (Bellosi, p. 5). La loro incidenza sarebbe comprovata dal Francesco barbato di Simone Martini nella Basilica inferiore, il quale operò per commissione del cardinale Gentile di Montefiore, partigiano dei reali di Napoli, gli Angiò, favorevoli alla corrente degli Spirituali.

Quanto all’ambiente, la Curia papale da un lato e dall’altro la sensibilità dell’alta borghesia fiorentina, cui Giotto era legato – che però nella Basilica superiore raffigurò Francesco anche con barba -, esigevano un’immagine “più coltivata e dignitosa, meno selvaggia e meccanica, meno da povero Cristo – o da povero diavolo [...]” (Bellosi, p. 5). All’epoca, chi portava la barba era considerato “omo de pessima rascione” (*Vita di Cola di Rienzo*, in Bellosi, p. 5), un “poco di buono”.

Le cause potrebbero dipendere da altre ascendenze: a Roma, dell’arte classica; ad Assisi, del simbolismo iconografico dei santi antichi. Ne deriverebbe un’immagine di Francesco *alter Christus* ricalcato sulla tipologia del “Cristo-Apollo” (Magro, pp. 211 ss.).

Comunque sia, dopo Taddeo Gaddi la figura di Francesco riprese ad avere la barba, “pur con numerose eccezioni soprattutto quattrocentesche”: forse, dopo il 1340, la barba sul volto degli uomini perse la “connotazione riprovevole” (Bellosi, p. 3 e p. 33, n. 17). Per il vero, le opere eseguite per i frati minori osservanti e i frati minori conventuali continuarono a rappresentare Francesco sbarbato. La riforma dei frati minori cappuccini lo impose tassativamente con la barba, quale era la loro: per il vero, lasciata crescere incolta nella foggia degli “eremiti” (Gargiulo, p. 8), con controversie, fino a qualche decennio fa, dei frati minori osservanti.

3.f. Il Francesco senza stigmate e il Francesco stigmatizzato

Il *Frate Francesco* di Subiaco è senza stigmate. Altrettanto, tra le altre opere, nelle seguenti: l'affresco, datato intorno al 1280 (Frugoni, ill. 30), al 1263 (Scarpellini, p. 93) o tra il 1235 e il 1245 (Cook, p. 30), nella controfacciata dell'oratorio di San Pellegrino a Caporciano presso Bominaco, allora monastero benedettino; il dipinto al Museo Nazionale degli Abruzzi, a L'Aquila, datato tra il 1270 e il 1290, proveniente da San Pietro di Caporciano (cfr. Magnanini, ecc.); l'affresco nel Battistero di Parma, datato tra il 1260 e il 1270 o al massimo alla prima metà del secolo; la tavola del Maestro di Forlì, datata 1300-1305 (Cook, p. 112), della Pinacoteca Civica di Forlì; la tavola di Pisa, proveniente da San Francesco, datata dopo il 1253 ma prima del 1266 (Frugoni, pp. 401 ss.) o tra il 1230 e il 1235 (Cook, p. 169); la tavola della *Madonna e Santi*, di Guido da Siena, datata 1270 (Frugoni, ill. 123), della Pinacoteca Nazionale di Siena.

Le stigmate di san Francesco sono fissate dalla tradizione al 14 settembre 1224. Ma, come consta da questi esempi, non entrarono a qualificare iconograficamente, in modo assoluto, l'Assisiense.

Ci furono remore, ad accogliere questa novità: in molti casi anche in Italia (Krüger, p. 149). Comunque, quando il vescovo di Olomuc, in Boemia, proibì, quanto meno, l'esposizione, nelle chiese, dei dipinti di Francesco stigmatizzato, e il domenicano Evechardus, ad Oppava in Moravia, negò le stigmate di Francesco, intervenne Gregorio IX, rispettivamente con le bolle *Usque ad terminos* e *Non minus dolentes*, emanate lo stesso 31 marzo 1237.

Nella bolla di canonizzazione di Francesco, *Mira circa nos* (19 luglio 1228), Gregorio IX, però, non aveva fatto alcun cenno alle stigmate “reali” (Rusconi 1982, p. 19; Romano, p. 171).

Aveva parlato delle stigmate solo in senso allegorico, alla stregua di san Paolo: “[...] offrì in olocausto al Signore la sua carne [...], macerando la sua carne con la fame, la sete, il freddo, la nudità, le molte veglie e i digiuni. E avendola così *crocifissa con i vizi e le concupiscenze* [Galati, 5, 24], poteva dire con l'Apostolo: *Io vivo, ma non io, è invece Cristo che vive in me* [Galati, 2, 20]”. Ma con le suddette bolle egli impose che si credesse alle stigmate ricevute realmente da Francesco. Sulla stessa linea, poi, si espresse Alessandro IV, nel 1255 (*Benigna operatio*) e nel 1259 (*Quia longum est*).

La scritta sotto la tavola del Maestro di *San Francesco* del Museo di Santa Maria degli Angeli, rispecchia, quasi alla lettera, le indicazioni di Gregorio IX. Pur diversamente

tradotte e interpretate (Lunghi, p. 83), suonano, in sostanza, così: “Gesù, le cui stimmate decorano me, espressamente comprova me essere il suo diletto. Pertanto nessuno impugni questo privilegio ma dia gloria a Dio, cui piacque innalzarmi con segni così degni” (Rossi, p. 14).

Le prime immagini di Francesco con le stimmate risalgono, forse, alle due placche di rame dorato, con smalti, eseguiti a Limoges nel sec. XIII (Matrod, pp. 9 ss.), o, “forse”, alla tavola di Pescia di Bonaventura Berlinghieri (Romano, p. 171).

Biograficamente e iconograficamente, c’è da notare la differenza tra estasi e stimmate (Romano, p. 172) e tra la visione del Serafino alato e quella di Cristo in forma di Serafino con i segni della crocifissione. Ci fu diversità di rappresentazione anche circa il numero e la localizzazione delle piaghe: o solo sulle mani e sui piedi, o anche sul petto. Sul piano storico, ci fu anche chi sostenne che “tre sole erano state le ferite da chiodo nel Cristo crocifisso” avuto in visione dal Santo, al punto che qualcuno intervenne per confutare l’affermazione (Tuy, *FF*, p. 1930 e n. 1).

Per enfatizzare le stimmate, si arrivò a presentare sul petto uno squarcio. Su questa linea, tra i numerosi esempi, vanno ricordate la tavola di San Francesco a Ripa; quella di un seguace di Guido da Siena, databile successivamente al 1266, della Pinacoteca di Siena (proveniente dalla chiesa di San Francesco a Colle Val d’Elsa); l’affresco di Cimabue nella Basilica inferiore di Assisi.

La questione dell’esperienza di Francesco alla Verna è comunque complessa (cfr. Frugoni): riproduco solo qualche notizia.

Il Celano parlò dell’apparizione di “un uomo, in forma di Serafino, con le ali, librato sopra di lui, con le mani distese e i piedi nudi, confitto ad una croce. Due ali si dispiegavano sopra il capo, due si dispiegavano per volare e due coprivano tutto il corpo”. Dopo di che, nel corpo di Francesco “cominciarono a comparire gli stessi segni dei chiodi” (*1 Cel*, 94; *3 Cel*, 4). Bonaventura ripropose sostanzialmente il racconto del Celano (*LegMag*, XIII, 3; *LegMin*, VI, I). Tra i biografî successivi a Bonaventura, i cosiddetti “tre compagni” riferirono la stessa cosa (*Comp*, 69).

Ma la *Leggenda perugina*, “una “compilazione” messa insieme, nel passaggio tra il secolo XIII e il XIV” (*FF*, p. 1163), scrisse diversamente: “Invero, tra le altre consolazioni intime e palesi comunicategli dal Signore, ebbe l’apparizione del Serafino da cui trasse viva consolazione spirituale per tutto il tempo che visse. Quando quello stesso giorno il compagno venne a portargli da mangiare, il Santo gli narrò tutto l’accaduto” (*Legper*, 93).

Il Celano riferì che Francesco cercava di celare anche ai più intimi il prodigio, s’intende delle stimmate (cfr. *1 Cel*, 95), mentre, secondo la *Leggenda perugina*, che non fece cenno delle stimmate, Francesco svelò tutto (a frate Leone, si ritiene: cfr. *FF*, p. 1291, n. 92). Forse, il mancato accenno alle stimmate dipendeva dal fatto che esse erano ormai ben note e divulgate.

In ogni caso, il nucleo centrale di quest’esperienza, alla Verna, consiste nel fatto che Francesco ebbe, spiritualmente, la “certificazione” di poter “fidare in Dio”. Questa è la sostanza certa.

Egli aveva già lasciato la guida istituzionale dell’Ordine, per il motivo che egli stesso

confidò ai più intimi: “«[...] quando mi resi conto che [i frati] non lasciavano il cammino sbagliato malgrado le mie esortazioni ed esempi, rimisi l’Ordine nelle mani del Signore e dei frati ministri. Rinunciai al mio incarico e diedi le dimissioni, adducendo davanti al Capitolo generale [30 maggio 1221] il motivo della mia malattia che mi impediva di seguire la fraternità in maniera adeguata. Tuttavia anche ora, se i frati avessero camminato e camminassero secondo la mia volontà, non vorrei, per loro conforto, che avessero altro ministro che me, sino alla mia morte»”. Subito dopo aggiunse: aveva mantenuto il governo “di natura spirituale” per guidarli e “correggerli” sulla via del cammino che aveva ideato e indicato (*Legper*, 76); ma poi, visto che la direzione dei nuovi frati – quelli che in seguito si aggregarono all’Ordine, ormai numerosissimi – andava sempre più lontano dal proprio progetto, ebbe la “tentazione” – che sembra sia stata penosissima: assai più di qualunque ferita nel corpo – di abbandonare anche quella carismatica, visto che i frati stavano operando un “netto distanziamento, per non dire una vera e propria separazione”, dal suo ideale (Merlo 1997, p. 3 e p. 13).

L’esperienza alla Verna, “sul far del mattino” di quel settembre del 1224 – e gli uccelli, a turno, “volarono sulla [sua] cella” (*Legper*, 93) -, lo confortò a tornare ad essere, ancora, “padre” e “maestro” per i suoi frati: fino all’estremo tentativo compiuto, ma vanamente, con il mirabile suo *Testamento* (Merlo 1993, pp. 36-40).

4. Francesco contraffatto: serafico... e ingentilito

Serafico...

La figura di Francesco d’Assisi incominciò ben presto ad essere illustrata con episodi di vita e miracoli. Era il primo caso di soluzione iconografica per un santo: una “forma mista” di “icona bizantina” e di “immagine da altare” (Grüger, p. 145 e p. 147).

Le notizie sulla sua vita e sui miracoli erano contenute, dapprima, nelle biografie del Celano: la prima, redatta nel 1228/29 per ordine di Gregorio IX; la seconda, nel 1246/47 per ordine del Capitolo generale del 2 ottobre 1224 e del ministro generale Crescenzo da Iesi; la terza, redatta per desiderio del ministro generale Giovanni da Parma e terminata nel 1253; poi, in quella di Bonaventura da Bagnoregio (o Bagnorea), terminata nel 1263: essa divenne la biografia ufficiale, e restò l’unica, in tal senso, dato che il Capitolo generale del 1266, tenutosi a Parigi, ordinò la distruzione fisica di tutte quante le precedenti “memorie” e biografie. Scampati al colossale rogo furono pochi esemplari, sfuggiti alla “retata” dei frati minori per accortezza o renitenza di qualche abate benedettino, o per casualità. In monasteri benedettini, la prima biografia del Celano fu ritrovata nel sec. XVIII, in una decina di codici, e pubblicata nel 1768; la seconda, alla fine del sec. XVIII, in due o tre esemplari, e pubblicata nel 1809; la terza fu ritrovata nel 1899, in un unico codice, e quindi pubblicata.

In antagonismo con la decisione del Capitolo del 1266, un gruppo di frati riesumò le “memorie” dei primi “compagni” di Francesco (cfr. Manselli) – trasmesse oralmente e in parte vergate in “rotuli” sparsi -, ed elaborò altre biografie, o immediatamente all’indomani del 1266 o, in particolare, per impulso del Capitolo generale di Padova del 1276, morto ormai Bonaventura (1274). Esse però circolarono quasi clandestinamente.

Gli episodi di Francesco furono tratti, quindi, dal Celano e da Bonaventura o magari solo da Bonaventura, come nella tavola della Pinacoteca di Siena di un seguace di Guido da Siena, databile successivamente al 1266 (Frugoni, pp. 420 ss.). Ma l'artista che celebrò Francesco con un ciclo di affreschi di vasto respiro, la *Leggenda di san Francesco*, fu Giotto, nella Basilica superiore, iniziato intorno al 1296 e proseguito dopo il 1300 dalla sua scuola. Egli ne ritrasse con "idealizzato realismo" (Fosco, p. 93) la funzione nella Chiesa a partire dalla rivoluzionaria scelta di povertà assoluta. Ma c'è chi vi ha individuato già l'iniziale allontanamento da quel personaggio scomodo che Francesco era stato: costui sembra già collocato "su un palcoscenico molto alto", entrato "ormai nella leggenda" (Fosco, p. 93 e p. 104).

In effetti, mentre i "compagni" di Francesco lo hanno tratteggiato "umanissimo" (Manselli, p. 131), il Celano "comincia a perdere contatto con la terra [...] ingravidandosi del meraviglioso"; quanto a Bonaventura, "tutto ciò che tende a individualizzare" l'uomo Francesco "è per lui inutile, rispetto al fine che si è proposto" (Sabatier, p. 307): "disumanizzare" Francesco (Miccoli, p. 55), che divenne, così, un "santo" "sempre più mito" (Merlo 1997, p. 26), benché la "seraficità" del Francesco giottesco fosse ancora pervasa da quella semplicità interiore ed esteriore che era la caratteristica essenziale dell'Assisiense.

Poi anch'egli entrò nel leggendario "mitologico", soprattutto nell'epoca in cui la santità fu calata nel "soprannaturale" nel senso del "meraviglioso". Nella tela della scuola di Rubens, del sec. XVII, di Sint-Magdalenakerk di Lier, egli fu rappresentato mentre scrive la *Regola* sotto dettatura di Cristo. E pensare che Francesco, il quale mai "aveva concepito [...] una Regola vera e propria" (Cardini, p. 209), la scrisse solo per costrizione di uomini.

... e ingentilito

Nell'età umanistica e rinascimentale, in cui la storia religiosa era illustrata conformemente al gusto delle corti, anche Francesco divenne un uomo raffinato o, almeno, molto "a modo". A individuarlo, valevano, e bastavano, gli elementi, stereotipati, del saio, grigio o marrone che fosse, delle stigmate, magari con ampio squarcio del saio al livello del petto, o del libro in mano, archetipo convenzionale, nell'iconografia, dei santi fondatori.

Tra le opere più interessanti, vale la pena ricordare le terrecotte policrome dei Della Robbia. In quella di *Maria incoronata tra i santi Gerolamo e Francesco*, di Andrea, risalta con efficacia come Francesco resti assorbito, prima di ricevere le stigmate, dal Cristo-Serafino, ormai con quella caratterizzazione "serafica" definita ormai dalle biografie. Nella loggia di San Paolo a Firenze, nel 1498, Andrea realizzò una lunetta raffigurante l'abbraccio tra i due Santi: l'episodio, non accaduto realmente ma riferibile all'incontro tra i due (2 *Cel*, 148; *Spec*, 43), simboleggia la complementarità tra Francesco e Domenico (Cattaneo, p. 9), esposta già da Dante (*Paradiso*, XI, 40-42) e da Caterina da Siena.

Una considerazione sulla figura di Francesco di Pietro Lorenzetti, nell'affresco, a fondo dorato, della *Madonna con San Francesco e San Giovanni Evangelista*, nel braccio

sinistro della Crociera della Basilica inferiore, ad Assisi, presumibilmente realizzato tra il 1325 e il 1329. Il Santo è inserito “non tanto in uno schema biografico [...], quanto piuttosto nella storia e nella vita della Chiesa”; ma, anche in tale contesto, in cui “il vero protagonista della scena” è proprio lui, Francesco (Cattaneo, p. 8), per quanto interessa il presente tema va notato che la sua immagine si allinea sul “lindore” tipico dei “santi”. Anch’egli diventò un uomo “per bene” (Bellosi, p. 5).

E diventò anche un uomo “ecclesiastico”. Il particolare della tonsura non è senza significato. All’epoca, la tonsura ampia, vistosa era in uso presso i dottori in teologia ed i prelati. Consapevole di ciò, Francesco voleva che la sua tonsura, o meglio la corona di capelli, fosse molto piccola, magari appena accennata (cfr. *2 Cel*, 193), per somigliare non ai dotti e ai prelati, ma ai suoi frati laici, cioè i frati non chierici (cfr. *FF*, p. 707, n. 214).

Egli aveva accettato la tonsura, con i suoi dodici compagni (Salimbene, *FF*, p. 2121), quando con costoro si era recato da Innocenzo III per esporgli il proprio progetto di vita e riceverne il consenso “paterno” (Di Ciaccia, pp. 23 ss.).

Egli, in effetti, avrebbe preferito avere nella sua “famiglia” più frati laici che frati chierici. Gli artisti, invece, a parte qualche eccezione, gli fecero una chierica vistosa. In effetti, nell’Ordine dei frati minori la “clericizzazione” (Rusconi 1994, pp. 96 ss.) s’impose ben presto, nella realtà storica. Nel 1240 fu emanata una norma restrittiva per l’ammissione nell’Ordine dei frati non chierici, l’anno stesso in cui fu eletto ministro generale dell’Ordine un frate chierico, Aimone di Faversham, inglese. E i frati minori certamente si conformarono agli altri Ordini anche in questo particolare della chierica vistosa: **Ildegarda di Bingen**, in una profezia riportata in una cronaca che giungeva fino al 1264, vide “con grandi tonsure” quelli che sarebbero stati i frati minori (RdS, *FF*, p. 1955).

Non mancò qualche caso, pur episodico ed estremamente raro, in cui Francesco sembrò diventare un “uomo” più semplice: almeno, tale è apparsa a qualcuno l’immagine del Maestro di Figline, attivo tra il 1320 e il 1360, che si trova all’Art Museum di Worcester nel Massachusetts: “strano ma bellissimo San Francesco contadino” (Fosco, p. 94). Anche in tal caso presenta, oltre alle stigmate, una chierica vistosa.

Bisogna arrivare al sec. XX per avere una vastissima gamma di rappresentazioni iconografiche di Francesco. Il ‘900, in effetti, attraversato da molteplici correnti culturali e poetiche, è stato caratterizzato da una sconfinata libertà espressiva. La ricerca della “immagine vera” di Francesco, che aveva forse sollecitato qualche artista nel sec. XIII, nel ‘900 non è stata recuperata; tuttavia, c’è stata gran varietà di modi per “identificare” il soggetto.

Si è potuto vedere, di nuovo, un Francesco senza stigmate, come nella tela di Dino Baccarini, del 1925, regalata da Gabriele d’Annunzio ai frati minori cappuccini di Barbarano di Salò nel 1926 – su cui io già ho scritto. Ma a me piace qui rammentare altri esempi: due opere, di uno stesso pittore, Damaso Bianchi, frate minore cappuccino non chierico, che interpretano Francesco in altrettanti modi completamente differenti. In una raffigurazione, Francesco è caratterizzato da *pathos* emotivo, da elementi figurativi “penitenziali” e da rappresentazione “cruenta” della ferita al costato, che rimandano –

stile a parte – ad immagini seicentesche tese a suscitare emozioni forti, a produrre “meraviglia”, magari sconcerto. In un’altra, Francesco sembra un giovane qualunque che si gode la campagna, nella serenità dell’aria e nella tranquillità degli animali che gli fanno compagnia: una raffigurazione che, per l’elemento “solare” che vi compare, rimanda alle prime lasse del *Cantico di frate Sole*, tuttavia senza alcun senso di “mistica” contemplazione.

Riferimenti bibliografici

AA.VV., *Francesco: AA.VV., Francesco d’Assisi. Storia e arte*, a cura di Roberto Rusconi, Milano, Electa, 1982.

AA.VV., *Le primitive immagini di San Francesco*, in *Il Beato Innocenzo da Berzo. Studi intorno al Beato*, Berzo Inferiore, 2002, “Sezione iconografica”, pp. 97-111.

Albocacer: Agustin de Albocacer, *Influencia de la reforma capuchina en el modo de representar a San Francisco en la pintura*, in P. Melchioris a Benisa [Melchiorre da Benisa], *Liber memorialis Ordinis Fratrum Minorum Capuccinorum, quarto jam pleno speculo ab ordine condito (1528-1928)*, Romae, 1928.

Allodi: Leone Allodi, *Il ritratto di San Francesco nel monastero di Subiaco*, «Miscellanea francescana», Roma, Casa Editrice Miscellanea Francescana, XII (1911) pp. 26-30.

Amato: Pietro Amato, *L’immagine di S. Francesco secondo la tavola del XIII sec. del Museo Diocesano di Orte*, in *San Francesco e storie della vita. Quaderni dell’Accademia dei Signori Disuniti della Città di Orte*, I, Orte, 1985, pp. 33-122.

Bellosi: Luciano Bellosi, *La pecora di Giotto*, Torino, Einaudi, 1985.

Bianchi: Alessandro Bianchi, *Una proposta per l’inquadramento storico degli affreschi della cappella di S. Gregorio al S. Speco di Subiaco*, in *Federico II e l’arte del Duecento. Atti della III Settimana di studi di storia dell’arte medievale dell’Università di Roma*, 15-20 maggio 1978, a cura di Angela Maria Romanini, Galatina, 1980, pp. 5-14.

Bonaventura da Sorrento, diffinitore cappuccino, *San Francesco artista, ovvero, Gli artisti e l’arte sacro-francescana: saggio storico estetico artistico*, S. Angelo di Sorrento, 1887.

Boschetto: Antonio Boschetto, *Gli affreschi di Benozzo Gozzoli nella chiesa di San Francesco a Montefalco*, Milano, IEI (Arte e Pensiero), 1961.

Boverio: Zaccaria Boverio, *Annalium seu sacrarum historiarum Ordinis Minorum sancti Francisci qui Capucini noncupantur*, Lvgdvni, Svmptibvs Clavdii Landry, 1632.

Bughetti: Benvenuto Bughetti, *Vita e miracoli di San Francesco nelle tavole istoriate dei secoli XIII e XIV*, «Archivum Franciscanum Historicum», Grottaferrata, Collegio Internazionale di S. Bonaventura, 19 (1926) pp. 636-732.

Buisine: Alain Buisine, *Le premier tableau. La légende de S^t François d’Assisi et ses peintres*, Villeneuve-d’Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 1998.

Camillucci: Marcello Camillucci, *San Francesco e storie della vita nella tavola del Museo Diocesano di Orte*, Orte, Accademia dei Signori Disuniti della città di Orte, 1985.

Cardini: Franco Cardini, *Francesco d’Assisi*, Milano, A. Mondadori, 1991.

Cattaneo: Gabriella Cattaneo, *Nel Centenario francescano. Proposta di lettura di due artistiche immagini di S. Francesco*, «Conoscerci», Milano, Istituto Marcelline, 2 (1981-1982) pp. 8-9.

1 *Cel*: Tommaso da Celano, *Vita prima di san Francesco d'Assisi*, traduzione di Saverio Colombarini, in *FF* (vedi), pp. 401-531.

2 *Cel*: Tommaso da Celano, *Vita seconda di san Francesco d'Assisi*, traduzione di Saverio Colombarini, in *FF* (vedi), pp. 537-732.

3 *Cel*: Tommaso da Celano, *Trattato dei miracoli*, traduzione di Teodosio Lombardi e Maurizio Malaguti, in *FF* (vedi), pp. 733-826.

Ciancarelli: Sante Ciancarelli, *Francesco di Pietro Bernardone malato e santo*, Firenze, Centro internazionale del libro, 1972.

Clareno: Angelo Clareno, traduzione di Feliciano Olgiati, in *FF* (vedi), pp. 1735-1796.

Comp: *Leggenda dei tre compagni*, traduzione di Vergilio Gamboso, in *FF* (vedi), pp. 1065-1119.

Cook: William R. Cook, *Images of st Francis of Assisi: in painting, stone and glass from the earliest images to ca. 1320 in Italy: a catalogue*, The University of W. Australia, 1999 (nel testo, in mia traduzione).

Dander: Marilena Dander, *I tesori di Bominaco*, in «Quaderni storico-artistici dell'Aquilano», Terni, Umbriagraf, vol. VI, 1979.

Di Ciaccia: Francesco di Ciaccia, *Dante e san Francesco*, Milano, Rosetum, 2004.

Di Ciaccia, Francesco, *San Francesco nell'arte*, Supplemento a «Cammino», Milano, Rivista dei Frati minori cappuccini, 8 (1999) pp. 2-30.

Di Mauro Baldissera, a cura di, *I mondi di Francesco: affreschi letterari del ciclo giottesco di Assisi*, Roma, Castelvecechi, 1998.

Esser: Kajetan Esser OFM, *Gli scritti di S. Francesco d'Assisi, nuova edizione critica e versione italiana*, traduzione di Alfredo Bizzotto e Sergio Cattazzo, nuova versione italiana degli Scritti, di Vergilio Gamboso, Padova, Messaggero, 1982.

Facchinetti Vittorino, *Iconografia francescana, saggio, opera illustrata*, Milano, S. lega Eucaristica, 1924.

FF: *Fonti Francescane: scritti e biografie di san Francesco d'Assisi, cronache e altre testimonianze del primo secolo francescano, scritti e biografie di santa Chiara d'Assisi*, Assisi, Movimento francescano, 1977.

Fiaccadori: Gianfranco Fiaccadori, *Postilla sui dipinti bizantineggianti del Battistero di Parma*, in Ludovico V. Geymonat, *Un apocrifo bizantino nei dipinti duecenteschi del Battistero di Parma*, Roma, Tipografie riunite Donati, 2000, pp. 457-479.

Focillon Henri, *Saint François d'Assisi et la Peinture italienne aux XIII^e et XIV^e Siècles*, in *L'influence de Saint François d'Assise sur la civilisation italienne: conférences tenues a la Sorbonne sous le patronage de l'Union Intellectuelle Franco Italienne par Paul Sabatier [et al.]*, Paris, E. Leroux, 1926.

Fosco 1924: Achille Fosco, Frate Minore Conventuale, *I ritratti di San Francesco*, Prima Serie, Assisi, Casa Editrice Francescana, 1924.

Fosco 1926: Achille Fosco, *Il ritratto di S. Francesco*, «S. Francesco d'Assisi. Per il VII Centenario della sua morte», Assisi, Presso la Basilica di s. Francesco, VI, 3, 4 marzo

1926, p. 57.

Francesco discepolo di Gesù: immagini del Duecento, a cura del Centro catechistico salesiano, Rivoli, Leumann, Elle Di Ci (Documenti cristiani 3), 1980.

Frugoni: Chiara Frugoni, *Francesco e l'invenzione delle stimmate. Una storia per parole e immagini fino a Bonaventura e a Giotto*, Torino, Einaudi, 1993.

Gargiulo: Bonaventura Gargiulo, *La barba di S. Francesco, ossia Se S. Francesco portasse la barba. Risposta ad un opuscolo S. Francesco senza barba, per Mons. Bonaventura Gargiulo, vescovo di Sansevero, fondatore della medesima rivista "Eco di S. Francesco"*, ecc. ecc., estratto da «Eco di S. Francesco», Napoli, Edizioni Cappuccini Napoli, 1902.

Gavazzoli: Maria Laura Gavazzoli, *Un'insolita iconografia di San Francesco d'Assisi nel Battistero di Parma*, in «Arte Lombarda», ISAL, Cesano Madeno, XXXVI (1971) pp. 23-26.

Generali: Serie dei Maestri Generali O.F.M., traduzione di Feliciano Olgiati, in *FF* (vedi), p. 2148.

Gualtiero: Gualtiero di Gisburn, traduzione di Feliciano Olgiati, in *FF* (vedi), pp. 1960-1961.

Hermanin: Federico Hermanin, *Gli affreschi del secolo XIII*, in Pietro Egidi, e altri, *I monasteri di Subiaco*, 1° vol., Roma, a cura e spese del Ministero della pubblica istruzione, 1904.

Jörgensen: Johannes Jörgensen, *Saint François d'Assise. Sa vie et son œuvre*, traduit du danois avec l'autorisation de l'auteur par Teodor de Wyzewa, Paris, Perrin, 1913.

Krüger: Klaus Krüger, *Un santo da guardare: l'immagine di san Francesco nelle tavole del Duecento*, traduzione dal tedesco di Nicolangelo d'Acunto, in AA.VV., *Francesco d'Assisi e il primo secolo di storia francescana*, Torino, Einaudi, 1997, pp. 145-161.

Leone, Bracaloni, *L'arte francescana nella vita e nella storia di settecento anni*, Todi, Tipografia tuderte, 1924.

Leprohon: Pierre Leprohon, *Francesco d'Assisi*, traduzione di Lorenzo Bacchiarello, Assisi, Cittadella, 1977².

LegMag: Bonaventura da Bagnoregio, *Leggenda maggiore (Vita di san Francesco d'Assisi)*, traduzione di Sempliciano Olgiati, in *FF* (vedi), pp. 827-1060.

LegMin: Bonaventura da Bagnoregio, *Leggenda minore (Vita breve di san Francesco d'Assisi)*, traduzione di Sempliciano Olgiati, in *FF* (vedi), pp. 1015-1014.

Legper: *Leggenda perugina (Compilazione di Assisi)*, traduzione di Vergilio Gamboso, in *FF* (vedi), pp. 1154-1285.

Lunghi: Elvio Lunghi, *Il crocifisso di Giunta Pisano e l'icona del 'Maestro di San Francesco' alla Porziuncola*, Assisi, Porziuncola, 1995.

Lunghi, Elvio, *Un affresco 'giottesco' a Gubbio*, in «Paragone», Firenze, Sansoni, 407 (1984) pp. 51-56.

Lusini, Vittorio, *La Basilica di San Francesco in Siena*, in *San Francesco e Siena*, a cura di Piero Misciattelli e Aldo Lusini, Siena, La Diana, 1927, pp. 177-215.

Magnanini: Giuseppina Magnanini, a cura di, *Caporciano, Chiesa di San Pietro*, in

Ritrovamenti e restauri. XV settimana dei Musei italiani, Roma, Bulzoni, 1972.

Magro: Pasquale Magro, *Perché San Francesco 'imberbe'*, ne «L'Italia francescana», Roma, Conferenza Italiana dei Ministri Provinciali Cappuccini, LXI (1986) pp. 205-214.

Manselli: Raoul Manselli, *Nos qui cum eo fuimus. Contributo alla questione francescana*, Roma, Istituto storico dei cappuccini, 1980.

Manselli, Raoul, *San Francesco*, Roma, Bulzoni, 1982.

Marle: Raimond van Marle, *Il Maestro di San Francesco*, in «Rassegna d'arte antica e moderna», Milano, Alfieri & Lacroix, VI (1919), pp. 9-21.

Marri-Tiberi: Germano Marri, Enzo Paolo Tiberi [Presentazione di], in AA.VV., *Francesco* (vedi).

Matrod: Henri Matrod, *Le stimmate di S. Francesco nella rappresentazione più antica che si conosca*, in «Miscellanea Francescana», Roma, Casa Editrice Miscellanea Francescana, X (1906) pp. 8-17.

Merlo 1997: Giovanni Grado Merlo, *Storia di frate Francesco e dell'Ordine dei Minori*, in AA.VV., *Francesco d'Assisi e il primo secolo di storia francescana*, Torino, Einaudi, 1997, pp. 3-32.

Merlo 1993: Giovanni Grado Merlo, *Intorno a frate Francesco: quattro studi*, Milano, Biblioteca francescana, 1993.

Miccoli: Giovanni Miccoli, *Gli scritti di Francesco*, in AA.VV., *Francesco d'Assisi e il primo secolo di storia francescana*, Torino, Einaudi, 1997, pp. 35-69.

Mores: Francesco Mores, *Alle origini dell'immagine di Francesco*, Padova, Editrici Francescane (Fonti e ricerche, 18), 2004.

Neri, Damiano, *Iconografia delle stimmate di S. Francesco nel secolo XIII*, in «Studi Francescani», Firenze, Frati Minori d'Italia, X (1924) pp. 289-322.

Nessi, Silvestro, *La Basilica di San Francesco in Assisi e la sua documentazione storica*, Assisi, Casa editrice francescana, 1982.

Pacifici Vincenzo, Rosa De Angelis Silla, *Il più antico ritratto di san Francesco d'Assisi*, in «Atti e memorie della Società tiburtina di Storia e Arte», Tivoli, Società Tiburtina di storia e d'arte, VII (1927) pp. 28-30.

Pampaloni: Geno Pampaloni, *Rieti: Francesco nella Valle Santa*, Novara, Istituto geografico Agostini, 1982.

RdW: Ruggero di Wendover e Matteo Paris, traduzione di Feliciano Olgiati, in *FF* (vedi), pp. 1947-1955.

RegB: Francesco d'Assisi, *Regola bollata*, in Esser (vedi), pp. 469-475.

RegNB: Francesco d'Assisi, *Regola non bollata*, in Esser (vedi), pp. 510-530.

RdS: Richerio di Sens, traduzione di Feliciano Olgiati, in *FF* (vedi), pp. 1955-1958.

Romano: Serena Romano, *La basilica di San Francesco ad Assisi. Pittori, botteghe, strategie narrative*, Roma, Viella, 2001.

Rossi: Bernardo Rossi, *Invito a Francesco d'Assisi*, Milano, Rusconi, 1982.

Rusconi 1982: Roberto Rusconi, *Frate Francesco*, in AA.VV., *Francesco* (vedi), 19-35.

Rusconi 1994: Roberto Rusconi, "Clerici secundum alios clericos": *Francesco d'Assisi e l'istituzione ecclesiastica*, in *Frate Francesco d'Assisi. Atti del XXI convegno*

internazionale di studi francescani, Spoleto, Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, 1994.

Sabatier: Paul Sabatier, *Examen des récits concernant la visite de Jacqueline de Sottesoli à saint François*, in «Opuscules de critique historique», Paris, Fischbacher, II (1914) pp. 289-332 (nel testo, in mia traduzione).

Salimbene: Salimbene de Adam da Parma, traduzione di Feliciano Olgiati, in *FF* (vedi), pp. 2091-2140.

Salmi: Mario Salmi, *Una tavola primitiva nella chiesa di S. Francesco a Pisa*, in «Rivista d'Arte», Firenze, Olschki, VII (1910) pp. 67-72.

Salvi: Guglielmo Salvi, *La Cappella di San Gregorio al Sacro Speco di Subiaco, una sua prima epigrafe discussa e i due supposti ritratti di S. Francesco*, in «Rivista Storica Benedettina», Roma, Santa Maria Nova, XX, 1-2 (1953) pp. 1-28.

Salvi, Guglielmo, *Ancora su san Francesco a Subiaco*, ne «L'Italia francescana», Roma, Conferenza Italiana dei Ministri Provinciali Cappuccini, 31 (1992) pp. 635-643.

San Francesco nella pittura del 13. e 14. secolo ad Assisi, Perugia, Consiglio regionale dell'Umbria, 1988.

Scarpellini: Pietro Scarpellini, *Iconografia francescana nei secoli XIII e XIV*, in AA.VV., *Francesco* (vedi), pp. 91-126.

Servus: Gieben Servus, *Iconografia di san Francesco. La Valle Reatina*, in AA. VV., *Il francescanesimo nella Valle Reatina*, a cura di Luigi Pellegrini e Stanislao da Campagnola, fotografie di Vincenzo Pirozzi, Cinisello Balsamo, Silvana Editoriale, 1993, pp. 225-235.

Servus, Gieben, *San Francesco nell'arte figurativa dal Due al Trecento*, in «Ricerche storiche», Firenze, Polistampa, XIII (1983) pp. 635-657.

Sesti, Emanuela, *L'arte francescana nella pittura italiana dei secoli XIII e XIV*, in *Francesco. Il francescanesimo e la cultura della nuova europa*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1986, pp. 197-208.

Silvestri: Domenico Silvestri, *Il ritratto di S. Francesco a Spoleto: il più rassomigliante dipinto recentemente scoperto*, Bologna, Zanichelli, 1926.

Spec: Specchio di perfezione, traduzione di Vergilio Gamboso, in *FF* (vedi), pp. 1291-1440.

Test: Francesco d'Assisi, *Testamento*, in Esser (vedi), 579-582.

TCI: Touring Club Italiano (del) [cui fa seguito il titolo del volume].

TdS: Tommaso da Spalato, traduzione di Feliciano Olgiati, in *FF* (vedi), p. 2252.

Tuy: Luca di Tuy, traduzione di Feliciano Olgiati, in *FF*, p. 1930.

Ungarelli: Paola Ungarelli, *Tommaso da Celano e Bonaventura Berlinghieri*, in «Studi francescani», Firenze, Frati Minori d'Italia, LXXX (1984) pp. 209-235.

Wadding: Luca Wadding, *Annales Ordinis Minorum*, vol 2^o, Romae, Typis Rochi Bernabò, 1732.

Villain: Maurice Villain, *Saint François et les peintres d'Assise, ouvrage orné de 118 héliogravures*, nouvelle édition, Paris, Grenoble, Arthaud (Art et paysages), 1941 (nel testo, in mia traduzione).

Villamena, Francesco, tavole di, *Sancti Francisci historia cum iconibus: testimonianze*

francescane del XIII e XIV secolo, Milano, Istituto veneto di arti grafiche, 1984.

Vitry: Giacomo da Vitry, traduzione di Feliciano Olgiati, in *FF* (vedi), pp. 1905-1915.

Capitolo VI

D'Annunzio e il fantasma francescano

1. Denominazioni francescane di luoghi e di persone

D'Annunzio aveva la mania dei simboli, per cui cambiava nome a persone e a luoghi. Sulla base di tale tendenza, il vezzo di richiamarsi, quasi ossessivamente, al mondo francescano nelle sue ridenominazioni di persone e luoghi dipese dal fascino esercitato su di lui dalla figura di Francesco d'Assisi; ma non va sottaciuto un fattore biografico. Questo fattore spiega in parte tanti dei suoi riferimenti al mondo francescano.

Quand'era studente al Cicogna di Prato, nei suoi ritorni in Abruzzo si legò ad un gruppo di amici nella casa di Francesco Paolo Michetti, a Francavilla al Mare, che vi avevano creato un "cenacolo" artistico. Questa casa di Francesco Paolo Michetti – acquistata nel 1883 – era chiamata così, perché era proprio un vero convento. Fondato dai frati minori osservanti nel 1490 e intitolato a Santa Maria di Gesù – ma poi da d'Annunzio denominato Santa Maria Maggiore, per il suo gusto di magnificenza -, il convento fu poi soppresso nel 1811 e, definitivamente, nel 1866. In un primo tempo, anche dopo il passaggio di proprietà, tutto restò inalterato, compreso l'orario delle campane – e c'è da tener presente che nella medesima dimora abitava un frate non chierico che vi rimase come aiutante di Michetti, pur dopo aver chiesto la riduzione allo stato laicale: la legge permetteva ai frati, infatti, in determinati casi, di dimorare nei conventi soppressi¹⁰.

D'Annunzio, lì chiamato "il Frate", vi si rifugiava per scrivere. Con varie interruzioni, fu qualche mese a Francavilla dal luglio 1888 lavorando a *Il piacere*; dal 2 luglio al 31 ottobre 1889; dal 12 marzo al 26 agosto 1891, per *L'Innocente* (scritto "nel Convento francescano", *Regimen*) e *Giovanni Episcopo*; dal 22 dicembre 1893, per continuare il *Trionfo della Morte*: alla sua conclusione, il 12 aprile 1894, furono suonate per un'ora le campane del Convento; dall'ottobre 1894 alla fine dell'anno, proseguendo la stesura de *Le vergini delle rocce*, conclusa il 30 giugno 1895; nella seconda metà del 1895, per redigere il discorso *L'Allegoria dell'Autunno*; nel 1896, per terminare *Canto nuovo* e iniziare *Il fuoco*; per quaranta giorni dalla fine di settembre lavorando a *La città morta*. L'ultimo soggiorno fu nel dicembre del 1897.

Lì aveva la sua cella per studiare: "ignudo asilo" con "sedia di abete rozzo [...], tavolo e branda (*Via crucis*), lì visse i suoi "giorni migliori" (*Contemplazione*, «XI aprile MCMXII») e con gioia poi ricordò allo stesso Michetti quella "sede dell'Arte Severa e del Silenzio" (*A Francesco Paolo Michetti*).

Nel Convento c'era l'Oratorio. A Cargnacco – la dimora di d'Annunzio a Gardone, prima di diventare il Vittoriale -, nel 1923 era detta Oratorio una stanza, sul cui camino

¹⁰ Per un riscontro di tale situazione normativa nelle opere di d'Annunzio, cfr. *La vergine Anna* de *Le novelle della Pescara*.

erano incise le lodi del *Cantico* a frate foco e nella fontanella le lodi a sorella acqua.

Alla villa Capponcina, a Settignano – presa in affitto nel febbraio 1898 -, era chiamata “refettorio” (come nei conventi) la sala da pranzo, dove d’Annunzio mangiava sulla “semplice e massiccia tavola francescana” (*Ad Annibale Tenneroni*), “lunga e stretta” (*Regimen*). Nello chalet francese sul golfo di Biscaglia vicino ad Arcachon che d’Annunzio prese in affitto il 18 ottobre 1910 e da lui denominato Saint-Dominique – una delle poche sue denominazioni non francescane, ma domenicane – consumava i pasti nella “camera monastica” (*La Leda senza cigno*). Al Vittoriale, prima che vi fosse realizzata la sala da pranzo della Cheli (1927), il tavolo per gli ospiti era “mensa francescana” – come era “mensa più che francescana” il suo tavolino da pranzo, di legno (Di Ciaccia, p. 6) – mentre per il luogo stesso di refezione riprese il termine “cenacolo” (*Taccuini, CXLI, 1925*).

Alla Capponcina va indicata un’altra mania: la campanella che dava il segnale della refezione, come nei conventi (Fortini, p. 79). Da notare che la Capponcina ebbe un’aria “conventuale”, almeno finché ci fu la Duse (1904) – poi divenne mondana con Alessandra di Rudini (Nike), nell’architrave della cui camera era però inciso *Clausura* (con significati, tuttavia, sempre mistico-erotici, come era imprescindibile e inevitabile, nella nomenclatura e nell’esperienza esistenziale di d’Annunzio).

I conventi francescani avevano un orto; e lo aveva ovviamente il Convento di Michetti. A Cargnacco d’Annunzio diceva a Maria Luisa Casati Stampa, detta Coré, il 23 febbraio 1922, “francescano” il terreno intorno alla casa (Andreoli, p. 591).

A Cargnacco egli sembra essere passato da convento a convento, nel suo immaginario. A Michetti, nel 1925: “O amico, il perpetuo rimpianto del convento sul mare fa triste il convento sul lago”.

La mania della nomenclatura francescana non fu dunque stravaganza inspiegabile. Ciò non toglie che fosse, a volte, del tutto avulsa dal significato originario.

L’invenzione più suggestiva in tal senso fu la “Porziuncola”, la villa della Duse che era accanto a quella di d’Annunzio, a Settignano. Il nome, scelto dalla Duse “votata al Santo d’Assisi” (Caliaro, p. 52), andò a genio anche a lui, se in un primo momento egli chiamò “Porziuncola” la primitiva casupola di Cargnacco (Fortini, p. 168).

Nella vita di Francesco d’Assisi, Porziuncola, così detta dalla località in cui sorgeva, era la chiesetta abbandonata che Francesco restaurò con le proprie mani: il luogo a lui più caro. Il luogo dove volle anche morire.

Ma ciò che colpì d’Annunzio era l’infuocato pranzo cui Francesco invitò Chiara, appunto alla Porziuncola: i dintorni sembravano bruciare! Egli lo lesse nel capitolo XV de *I fioretti di san Francesco*, lo rammentò ne *Le vergini delle rocce* e, nel 1919, in *Altri taccuini, 45*, lo adattò a sé: “Il tetto basso della salvatica non arde a somiglianza di Santa Maria degli Angeli?” (*L’amore*) – che è appunto la chiesa che poi ha inglobato la Porziuncola.

La denominazione non aveva a che vedere con Chiara e Francesco: ne aveva, invece, con il connubio radicale tra *mistico* ed *erotico* secondo la mentalità e la sensibilità di

d'Annunzio¹¹.

A Cargnacco chiamò San Damiano una villetta nel giardino: il nome del monastero di Chiara, dove Francesco compose parte del *Cantico*; Rivotorto, un altro luogo, in memoria del paese in cui Francesco d'Assisi il 9 novembre 1210 mise pace tra i concittadini di Assisi.

Con le donne egli era volentieri Frate Focu, e così a volte era chiamato da loro, come ad esempio “La sirocchia Bianca a Frate Focu, per le immortali scritte” – gli fu scritto a Fiume l'1 marzo 1920 (Antongini, p. 361). Con chi era legato al francescanesimo si firmava “frate Gabriele”, magari col toponimo (“da Cargnacco”) secondo l'uso dei frati minori antichi e dei cappuccini contemporanei. Particolare denominazione fu “frate Còclite”, ad esempio ad Arnaldo Fortini (Fortini, p. 154 e p. 169).

Denominò “frate” anche persone particolarmente meritevoli. Il tenente Elia Rossi Passivanti, legionario, ferito a Fiume, fu “Frate Elia”, “Frate Elia mutilato” (*Altri taccuini*, 46, 1919-1920; *Taccuini*, CXXXVI, 1920). Ma più interessante fu l'attribuzione di “fra Ginepro” a Gino Allegri (in realtà Girolamo Allegri).

Il Ginepro storico, citato nel capitolo XLVIII de *I fioretti di san Francesco*, era diventato mitico grazie a una *Vita di frate Ginepro*.

Ai funerali del pilota Gino Allegri, d'Annunzio spiegò:

“L'antico suo fratello in Cristo [...] offerì ordinatamente ogni suo giorno silenzioso all'amore di Dio. Questo solitario e taciturno pilota diede il primo dì per l'amore d'Italia e il secondo e il terzo e il quarto, fino all'ultimo dì, per l'amore d'Italia. [...] / Quale pietra porremo noi sopra la fossa di questo asceta ed eroe veneto, o piloti?

[...] Un giorno, nel Monte della Verna, l'uomo santo d'Ascesi comandò al suo prediletto che lavasse la pietra; e gli disse: – Lava questa pietra con l'acqua. – Poi disse: – Lavala col vino. – E fu fatto. Infine disse: – Lavala col balsamo. – E il frate rispose: – O dolce padre, come potrò io avere in questo tanto selvatico luogo il balsamo? – / Gino Allegri, per fare onore al nome che gli è stato dato, si è fatto crescere una barba da minore cappuccino; ma, se si togliesse quest'ingombro posticcio, apparirebbe col suo delicato profilo giovanile, «come quel fanciullo ricevuto nell'Ordine, il quale si ardi segretamente di legare la corda sua con la corda di San Francesco»”, con riferimento al capitolo XVII de *I fioretti di san Francesco*.

Una denominazione di particolare sensibilità fu quella di “San Francesco” assegnata a un francescano qualsiasi. Affiorò spontanea, nel Cimitero di San Michele a Venezia custodito dai cappuccini (*Taccuini*, XCIII [1916]).

¹¹ Qui rammento solo il nesso esteriore eros-tempio. Con le sue donne pie, egli andava spesso in chiesa, anche per le funzioni sacre (*A Barbara*, 25 marzo 1891, 1 giugno 1991). In poesia: “A San Giorgio io vi guidai, / [...] / Ivi alfin l'amor s'apri” (*Romanza di Intermezzo melico de La Chimera*). Ne *Il piacere*, libro terzo, Andrea attendeva Elena nella stanza “religiosa, come una cappella”: il letto, “sopra un rialzo di tre gradini, all'ombra di un baldacchino” con arredo sacro, e un'Adorazione dei Magi sulla “tavola del caminetto, come su la tavola di un altare”. Tutto “sacrilego”, ha osservato Oliva, p. 45, a proposito del letto che parve “un altare” quando, braccia aperte, capelli sciolti, la donna vi si stese (*Donna Francesca de La Chimera*). Per l'autore, “nemmen l'ombra d'una intenzione antireligiosa” (*Note a Donna Francesca*).

Poi l'appellativo di "Suora". Con connotazioni diverse. Renata, la figlia naturale, era "suor Acqua" (*Sonnolenza*): immagine evocante il *Cantico*. Le donne di servizio avevano l'appellativo di Suora, preposto al loro ufficio o al nome.

"Sirocchia", rievocante *I fioretti di san Francesco*, connotava invece tenero rispetto.

Più "francescano" nel lessico ma per nulla nel significato, l'uso di badessa e di clarissa. Allo chalet Saint-Dominique, la donna occasionale era "gatta di passaggio"; al Vittoriale, "badessa di passaggio". La qualifica di "clarissa" era riservata, invece, alle dirigenti: equivaleva a *dedita interamente al suo signore*, come Chiara d'Assisi nei confronti di Dio tramite Francesco d'Assisi.

Chiamava "fratello" chi egli sapeva molto affezionato a san Francesco, come Arnaldo Fortini – "mio primo fratello in Santo Francesco" (7 novembre 1923).

Chiamò "fratello" e "sorella" anche altri esseri viventi, e inoltre esseri inanimati e fenomeni naturali, a volte a imitazione di Francesco d'Assisi, come quando, rievocando due compagni uccisi, s'interrogò: "«O sorella, perché due volte mi hai deluso?»" (*Quando Sirenetta e È la Pasqua di Resurrezione*), riferendosi a "sorella morte" di francescana memoria.

Usava poi il motto "Pax et bonum", integrato con "Malum et Pax" – inciso persino sulla facciata della Prioria. Questo motto, nella sua modifica dannunziana significava, secondo Arnaldo Fortini (Fortini, p. 190), "ricevere il male ed essere in pace".

Nomenclatura a parte, forse agiva qualcosa d'altro, in d'Annunzio, nel suo riferimento francescano così costante. Non è bastate l'estro vanesio a spiegarlo.

2. Il Vittoriale degli Italiani: particolarità francescane

D'Annunzio prese in affitto dagli eredi di Henry Thode, illustre studioso tedesco, un modesto rustico, in località Cagnacco, il 1° gennaio 1921, poi lo acquistò il 31 ottobre 1921, dopo che esso, il 10 aprile 1921, divenne proprietà dello Stato. D'Annunzio ne fece una dimora fastosa e ricca, che nel 1923 donò agli Italiani e che nel 1925 divenne monumento nazionale.

Qui voglio parlare del modo in cui d'Annunzio abbia impresso l'impronta francescana – secondo la sua mania – anche alla nuova sua dimora, anche dopo che da villa rustica di Cagnacco divenne monumento nazionale.

Un documento plastico francescano, al Vittoriale, è costituito dalla statua di san Francesco, realizzata da Giacinto Bardetti. D'Annunzio la volle armare di pugnale, malgrado lo "scandalo" che tale oggetto suscitava; infatti egli confidò al frate cappuccino Marcello Zanfrini da Intimiano, in una lettera del 31 agosto 1926: "Non senza scandalo forse, mio caro fratello, tu vedesti ieri il Serafico armato della mia spada corta di Volontario combattente, sotto l'ampio faggio purpureo, tra i massi memorabili delle Montagne sacre" (Di Ciaccia, p. 1). In realtà, d'Annunzio intendeva simboleggiare il Francesco "crociato", il *coraggio* "dell'eroe dei passaggi d'oltremare", del Santo che si era mosso, appunto con coraggio – ma senza armi, in un momento di guerra guerreggiata -, per portarsi dal campo dei Crociati a quello dei saraceni, nel 1219.

Il documento "francescano" più noto al Vittoriale è certamente il dipinto del

Lebbroso, collocato nella omonima Stanza, detta del Misello, con commistione lessicale tra il provenzale e l'arcaico, denominata anche "Cella dei puri sogni" o "Cella delle pure immagini": d'Annunzio vi si segregava, in effetti, per giorni interi, negli anniversari del Natale di Sangue – quando fu cannoneggiata Fiume, nel 1921 -, della morte della "Santa" – come egli chiamava sua madre -, avvenuta il 17 gennaio 1917, e di quella della "Divina" – come ormai chiamava la Duse -, avvenuta il 22 aprile 1924.

Nel 1924 d'Annunzio affidò l'opera e la decorazione dell'intera stanza a Guido Cadorin, il pittore conosciuto a Venezia, che accettò la proposta il 1° agosto 1924. Chiamato al Vittoriale, il pittore vi soggiornò, con la moglie Livia, dal 10 agosto 1924 al 9 febbraio 1925, alloggiando nella villetta detta San Damiano (ora scomparsa). Secondo l'abitudine inveterata di d'Annunzio, ebbe anch'egli la denominazione di "frate-fratello": "fra Guidotto" (Terraroli, p. 103).

Il committente stesso indicò la tonalità generale, per la stanza: il "colore primitivo della veste francescana: il tané chiaro" (lettera, 6 agosto 1924, in Terraroli, p. 107). Tra i motti dipinti nella stanza, i seguenti versi da lauda biblica e francescana:

"Stelle del cielo, benedite il Signore
rivi e fonti, benedite il Signore
fiori e foglie, benedite il Signore
insetti e lor larve, benedite il Signore
uccelli del cielo, benedite il Signore".

L'ambiente, però, doveva risultare un luogo di sofferenza, non di giubilo "laudese". Quando la Stanza fu terminata, d'Annunzio così scrisse a Guido Cadorin, criticandone la scelta di stile e denominandolo "Frate ostruzionista di San Damiano":

"Qui è divino e raggianti; nella mia stanza di lebbroso deve essere umano e terrestre, annodato alla carne miseranda [...]" (Terraroli, p. 108).

Il lebbroso, nel dipinto, eseguito nel novembre del 1924, raffigura, in effetti, proprio Gabriele d'Annunzio. Al riguardo, costui intervenne chiedendo una modifica: coprire l'occhio destro con una benda, perché egli avesse una "figura più espressiva e più patetica" (lettera dell'8 febbraio 1925, in Terraroli, p. 109).

Il significato di "lebbroso", per d'Annunzio, ha valenze profonde e investe aspetti problematici del suo vissuto. Egli ne ebbe un primo intuito circa trent'anni prima di commissionare il quadro, quando visitò il monastero di clarisse, a Ferrara:

"Sarò il lebbroso condotto in clausura? Ecco la mia requie in perpetuo. Qui abiterò. Questo era il mio voto. Non parlo, ma mi consacro" (*La musica di Ferrara*, in *Lucrezia Buti*).

Fu presago? Nella villa di Cargnacco – prima ancora che diventasse il Vittoriale, con rapporto semantico alla "vittoria", ma in realtà equivalente a sconfitta definitiva della sua vitalità -, egli si dichiarava, e lo era per davvero, in "clausura". Ma se "clausura", per lui, equivaleva alla "disciplina abituale della vita in disparte, della regola della clausura studiosa" (*A Francesco Paolo Michetti*), ciò valeva appieno, finché fu uomo "libero", come nel Convento di Michetti, a Francavilla al Mare; al Vittoriale, invece, la "clausura" connotava l'*esclusione* dalla vita attiva. Egli lo presagì fin dal 1922 – da poco a Cargnacco -: abominando la "strettezza" in cui era forzato, letteralmente maledì

“l’ingiustizia che mi tronca, mi altera e mutila, mi storce e frange” (*Via crucis del Libro segreto*).

In effetti e in realtà, d’Annunzio al Vittoriale visse come un leone in gabbia, visse come un cavallo senza praterie, visse come un uomo d’azione senza possibilità di azioni vere, visse come un frustrato; e divenne seriamente un nevrotico.

Quanto al problema della “lebbra”, d’Annunzio si sentiva, per davvero, *lebbroso*.

Per sentirsi “come il Lebbroso della Bibbia”, bastava che avesse il raffreddore, ha scritto Antongini, per lungo tempo suo segretario. Ma la sua lebbra era anche più intima.

Era forse il “furore carnale” che d’Annunzio stesso indicò come causa del malessere furioso, quando si chiese: “Ancora una volta ho dentro di me il «cane di San Rocco?»”, il Santo noto nella leggenda per aver contratto la peste (*Di me a me stesso*, [91]).

Per contro, specularmente, egli si assimilò a quel Francesco che, nel *Testamento*, dichiarò, come inizio cruciale della sua scelta di vita, il superamento del ribrezzo per i lebbrosi. Sta di fatto che d’Annunzio amò rimarcare – era il 10 giugno 1922 – come, a Fiume, non solo visitò gli appestati ma ne *toccò* le “enfiature”, superando l’“invincibile ribrezzo fisico per tutte le cose ripugnanti” (*Frammenti del Libro ascetico*): “[...] il mio sforzo nel tollerare il «gomito a gomito» [...] è parte vera del mio eroismo senza misura [...] nell’atto mistico del dono di me [...]” (*Di me a me stesso*, [100]).

Un’altra interpretazione è possibile. Una volta in cui si dichiarò “lebbroso” collegandone la figura al “confessore” (annunciatore di verità) secondo l’antica prassi cristiana, equiparò se stesso, “malato della Patria grande”, al lebbroso “«malato del buon Dio»” (*Di me a me stesso*, [54]).

In ognuno dei casi, si tratta sempre di un soggetto in sofferenza.

Secondo Arnaldo Fortini – che per un lungo periodo fu ammaliato dal d’Annunzio “francescano”, pur sapendolo lontano dal credo cristiano -, la figurazione stava a significare che costui, “passato attraverso infinite contaminazioni, sperava che, nell’istante del supremo trapasso, il Santo che cantò la lauda della sorella Morte avrebbe avuto pietà di lui” (Fortini, p. 103). Non si sa se ciò corrispondesse al sentimento di d’Annunzio – il quale, tuttavia, vergò: “Volesse Dio che il mio morire fosse onesta uscita dalle mie disavventure” (*Di me a me stesso*, [131]).

Comunque, d’Annunzio sapeva del lebbroso salvato nel corpo e nell’animo da Francesco, e dovette esserne colpito, se nella *Storia di San Francesco d’Assisi (1182-1226)* di Chavin de Malan segnalò: il “perdono di Cristo al lebbroso bestemmiatore”, che era l’epilogo dell’episodio. Che è il seguente.

C’era un lebbroso che era bestemmiava, urlava, e puzzava orribilmente. Tutti se ne stavano alla larga: frati compresi. Francesco, venutolo a sapere, si presentò a lui, semplicemente lo “salutò” e, con quell’“abbraccio” solidale e amorevole che aveva contrassegnato già i suoi primi incontri con i lebbrosi, si mise a lavarlo, come richiesto dal lebbroso. Il quale – così, nella didascalica invenzione dei *Fioretti* – guarì nel corpo e nello spirito (*Fioretti*, cap. XXV). Forse, d’Annunzio pensava anche a quest’esito, scrivendo: “[...] l’abbraccio fraterno mondava il lebbroso” (*Via crucis del Libro ascetico*).

Il Francesco che lo accoglieva “lebbroso”, nel dipinto, gli rappresentava, forse,

proprio colui che non giudica né condanna, non condanna né assolve: ma, semplicemente, offre il “saluto”, e sa comprendere l’intimo travaglio del cuore umano.

La pena esistenziale aprì la strada, nell’ultimo d’Annunzio, anche ad un altro aspetto della sua evoluzione interiore: il sincretismo religioso, sintetizzabile nell’affermazione che “Tutte le religioni si somigliano” (*Di me a me stesso*, [455]). Parlando della “lussuria belluina” che lo attanagliava, scolpi l’“èmpito lirico della mia sintesi religiosa” – scrisse – “fra i Santi e gli Idoli, fra le immagini di tutte le credenze, fra gli aspetti di tutto il Divino”:

“Santo Francesco apparito, dritto sul collo formidabile dell’Elefante sacro, apparito ai Testimoni del Budismo, ai Legislatori del Budismo, ai mostri della mitologia asiatica” (*Regimen*).

Ed una statuetta di Francesco, in riproduzione ridotta di quella di Giacinto Bardetti, posto sull’Elefante orientale, lo esemplifica.

3. Affinità immaginifiche francescane

3.a. Gaiezza e indulgenza

D’Annunzio e Francesco non s’assomigliavano affatto. Ma qualche piega dell’indole del “Giano bifronte”, che fu d’Annunzio, gli fece provare qualche *simpatia* per Francesco. A suo modo. Ovviamente.

Francesco voleva che i suoi frati fossero ilari e garbatamente allegri e raccomandò loro che si guardassero “dal mostrarsi tristi all’esterno e oscuri in faccia” (*RegNB*, cap. VII). Redarguì un compagno che, afflitto per i propri peccati, andava in giro con aria triste e faccia mesta: il problema se lo vedesse per conto suo con Dio, osservò, ma “alla presenza mia e degli altri procura di mantenerti lieto” (*Leggenda perugina*). D’Annunzio dovette essere colpito da questa attitudine francescana, se in uno dei suoi libri della *Vie de S. François d’Assise* di Paul Sabatier – addirittura situato nella Stanza del Lebbroso, la camera delle ricorrenze di pena – annotò: “la gaiezza”.

D’Annunzio esprimeva la gaiezza nelle forme della facezia giocosa. Poiché tuttavia soffriva di malinconica, si propose: “E serberò fresca la vena inestinguibile del mio riso, pur nella peggiore tristezza” (*A Mario da Pisa*). Quando poi era così afflitto da non poterlo celare, curava di nascondersi, tanto da poter dire: “Io ho saputo accordare il mio riso con tutti gli aspetti del mio soffrire” (*Regimen*). Francesco, quando era troppo angustiato, “sfuggiva la compagnia dei fratelli, perché [...] non riusciva a mostrarsi loro nella sua abituale serenità” (*Leggenda perugina*).

Ovviamente, anche in ciò le prospettive erano differenti.

Ancor giovane, Francesco, di “animo gentile”, respingeva “tutto ciò che potesse suonare offesa a qualcuno” (*I Cel*, 2). Nella vita quotidiana, d’Annunzio era comprensivo: aveva le sue stizze, ma non era capace di rancore. Un suo traduttore tedesco, bombardando Venezia, avrebbe preso di mira la Casetta Rossa di d’Annunzio sul Canal Grande. Dopo la guerra, quando d’Annunzio lo rivide, gli ricordò le bombe sganciate sulla sua casa, lo abbracciò, gli disse: “Avete fatto benissimo. [...] Vi stimo e vi amo più di prima” (Antongini, p. 522). E tacitava bruscamente chi denigrava altri. Ci fu

chi arrivò a pensare che il miglior sistema per rendergli simpatico qualcuno era di parlargliene male (cfr. Antongini, pp. 46 s., p. 227). Se perse la sua delicatezza d'animo, lo fu per motivi eccezionali.

Del resto, egli non scambiò la dolcezza per bonarietà, e a volte fu assai duro. Anche la durezza di Francesco fu a volte carica d'irritazione violenta contro i suoi frati. Mi limito a segnalare un intervento occasionale. Due frati facevano mostra di virtù, coltivando la barba molto lunga. A ciò s'aggiungeva la circostanza che il fatto aveva assunto rilevanza pubblica: ne erano stati biasimati da un vescovo. Saputolo, Francesco proruppe in una feroce recriminatoria, e su due piedi maledì i due frati (2 *Cel*, 156). L'episodio più sconcertante resta il seguente: saputo che una scrofa aveva ucciso un agnellino, la maledì (*LegMag*, VIII, 6).

3.b. Povertà e mani bucate

La mania di somigliare al Poverello ebbe forse origine da una congiuntura. Alla fine del 1910, rifugiatosi a Moulleau, in un primo momento 'Annunzio si sistemò in un paio di stanze di un'umida casetta detta Villa Charitas – in seguito da lui denominata "Regina angelorum" (*Di me a me stesso* [601]). Scrisse: "Vivo di poco, ho celebrato francescanamente le nozze con la Povertà". "E per una volta tanto era sincero", commentò Antongini (Antongini, pp. 148 s.). E al tempo in cui gli vennero sequestrati tutti i beni alla Capponcina, si denominava "Poverello". Ma per la povertà non aveva inclinazione alcuna. L'ammise. Rivolgendosi a Francesco:

"Io gli dico: «Figliolo mio, tutto potrò essere, fuorché povero. Tutto potrò io donare come dono, e non rimaner mai povero. E s'io m'appresso alla tua santa Povertà e, dopo te, le pongo al dito l'anello nuziale in pegno e in segno, la sposa mia scalza e lacera si trasmuta in regina di tutte le corone, e s'ammanta di porpora ermellinata, e s'allaccia calzari vaiati, e sola aulisce come l'Arabia turifera [...]»" (*Ripudio della povertà*).

Ma una certa sua attitudine gli dava ansa a immaginarsi "francescano. Provava ribrezzo corporeo per il danaro *materiale*: a maneggiarlo, sembrava avesse "vergogna". Non poteva non essergli nota la medesima ripulsa anche *fisica* di Francesco. Ricordo solo uno dei tanti episodi relativi a Francesco, e certamente non il più decisivo e di natura normativa. Una volta un frate prese in mano una moneta deposta da un fedele alla Porziuncola e la gettò sul muretto della finestra; saputolo, Francesco lo rimproverò aspramente per aver *toccato* quella cosa, gliela fece prendere con la bocca e deporre sullo sterco (2 *Cel*, 65). A un livello che attiene allo spirito di *magnificenza*, avevano la stessa avversione per la mentalità borghese. D'Annunzio confessò: "Non posso più vivere su questa terra schiava, misurata, messa a profitto in ogni palmo" (*Regimen*). C'era un punto più serio, tuttavia, in cui d'Annunzio pensò di collimare con Francesco: nel principio cardine del lavoro; e teneva a segnalarlo.

La convergenza più facile e istintiva tocca però la predisposizione al *grandioso*. Nella consapevolezza di sé. Nello spendere. Nel donare.

Da giovane, Francesco, incarcerato durante la guerra tra Perugia e Assisi, annunciava ai compagni come un "pazzo": "Sappiate che sarò onorato in tutto il mondo". Da adulto,

ammise ad un fido compagno: una volta morto, sarebbe stato coperto in segno di onore con stoffe preziose e drappi di seta. Per divina bontà, naturalmente (*Comp*, 4, e *Spec*, 109 e 121). Senza bontà divina ma per liberalità della natura, d'Annunzio ammise di sentirsi "egregio" (*Regimen*), e caso volle che gli sia stato donato il drappo, ritessuto, che avvolse il feretro di Francesco il giorno della traslazione (Fortini, pp. 193 s.).

Per il vero, d'Annunzio era "umile ed orgoglioso" (*Di me a me stesso*, [57]). L'ammetteva. Confessò: "[...] due dei vecchi nemici che San Francesco scaccerebbe e io ero riuscito a debellare, mi si sono di nuovo posti ai lati; a destra l'Orgoglio, a sinistra il Disprezzo". Non sappiamo in quale misura ci fosse riuscito; ma di certo il suo "orgoglio" costituzionale, che corrispondeva alla volontà di *realizzarsi* (*Di me a me stesso*, [56]), approdò al punto più giusto: "Esser *grande* in se stesso e per se stesso: questo solo *vale*" (*Di me a me stesso*, [342]).

Ciò che di Francesco dovette colpire d'Annunzio in modo speciale, fu la *magnificenza* nella liberalità. Da giovane, Francesco aveva "il debole di sperperare le ricchezze, quasi fosse rampollo di un gran principe"; con poca convinzione dei genitori, pagava i banchetti per tutta la brigata: e gli amici lo eleggevano, felici e contenti, re delle feste! In effetti "cercava di eccellere sugli altri ovunque: nei giochi, nelle raffinatezze, nei bei motti, nei canti, nelle vesti sfarzose e morbide". E quando poi fu povero, dava ciò che aveva addosso (2 *Cel*, 4 e 2, e *Legper*, 52-55)! D'Annunzio, che spendeva dieci volte di più di quanto guadagnasse (Antongini, p. 200), accostò povertà e sperpero: "Io mi serbo sempre povero, specie quando son ricco. Sin dai miei primissimi anni, il denaro non mi servì se non «per gettarlo dalla finestra»" (*Di me a me stesso*, [82]). Alcuni comportamenti: non entrava in un negozio, senza comprare qualcosa, anche se non trovava ciò che voleva, e spiegava così questa sua abitudine: "È vergognoso non comprare proprio niente; che colpa ha lui, se non ha la merce di buon gusto?". Quando riceveva danaro, poi, al fattorino dava per mancia il 10% della somma percepita (Antongini, pp. 155 ss., pp. 160 ss.).

Il nucleo della tendenza del giovane Francesco a spendere più di quanto disponesse, era l'indifferenza *all'utile*: a lui importava la *passione*. D'Annunzio: "La passione vera non conosce l'utilità, non conosce alcuna specie di beneficio, [...] il coraggio per il coraggio, l'amore per l'amore" (*Regimen*).

E il dono per il dono. Notò d'Annunzio, ancora: "Quando l'anima è bella non ha gioia se non nel donarsi grandemente". Non era virtù. Ma *grandiosità d'animo*. Fin da piccolo. Rammento solo un ricordo del 10 giugno 1922 di d'Annunzio: fanciullo, dava ogni giorno la sua merenda ad un amichetto "poverello", Cincinnato; e quando la madre di Gabriele, venuta a saperlo, voleva fornire il figlio di altra merenda, costui rifiutò per "non sentir menomato il piacere dell'offerta" (*Nella piccola e Frammenti*).

Il suo motto, "Io ho quel che ho donato", a suo dire significava: ricevo nella misura in cui ho donato e dono nella misura in cui ricevo. Sembra comunque inoppugnabile la sua affermazione, secondo cui aveva sempre dato ciò che gli era chiesto e anche quel che non gli era stato chiesto, a parte nel caso in cui gli altri se ne approfittavano. Abitando a Parigi sull'Avenue Kléber, un italiano gli chiedeva soldi quasi ogni giorno e poi se li andava a spendere al bar. Antongini lo riferì sdegnato a d'Annunzio, che rispose sereno: "Che cosa

pretenderesti? che si comprasse un'automobile con venti lire?", e continuò sempre a fargli l'offerta (Antongini, pp. 166 s.). Viene in mente quel Francesco che si era prefisso di donare "a tutti quelli che domandavano" (*Spec*, 34 e *I Cel*, 76); e quando un frate insinuò di un mendicante che si fingesse bisognoso, lo rimproverò duramente, gli ordinò di spogliarsi davanti allo straccione, di chiedergli perdono e di baciargli i piedi.

Le motivazioni erano differenti. Ma l'attitudine era quella. E, se non poteva fare di più o aveva dato quanto chiesto, d'Annunzio si scusava, come se fosse in debito. E nel regalare era delicatissimo. Un esempio: un generale, suo compagno d'armi, gli chiese certi polsini con le effigi delle Vittorie. D'Annunzio non ne aveva più: gli restavano quelli che portava addosso. Disse che andava a prenderli, si assentò, se li tolse, tornò e glieli diede; l'altro, accortosi che aveva polsini di diverso tipo, si rincebbe. Ma d'Annunzio: "Non li metto quasi mai, perché, sai, quando scrivo mi infastidiscono col loro tintinnio" (Antongini, pp. 154 s.).

Un pensiero di d'Annunzio, scritto in quell'arco di tempo in rapporto ad amici lontani, sembra l'eco dell'atteggiamento donativo di Francesco: "E l'angoscia di non aver abbastanza donato, e l'angosciosa domanda: 'ora che donerò? Come dimostrerò il mio amore'" (*Regimen*).

Francesco, ancora giovane, visitando San Pietro a Roma notò che la gente gettava pochi spiccioli all'altare di San Pietro. Aperta la borsa, prese a lanciarvi "denaro a piene mani", tacciando di "taccagni" gli altri (*Comp*, 10). In seguito si premurava dei bisogni dei preti e delle chiese povere. D'Annunzio lo lesse in *Saint François d'Assise* di Jørgensen, «Le baiser donné au lépreux». Di fatto fu molto generoso con frati, preti e suore. Un frate cappuccino gliene abbia dato atto. Costui si disse scettico se d'Annunzio imitasse per davvero san Francesco: "Ma posso darti testimonianza che in questo certo v'assomigliate, che tutti e due avete le mani lavate" (Nicodemi, p. 142). L'episodio era tuttavia narrato da d'Annunzio stesso (Fusco, p. 47).

È però da segnalare un caso che ha del sorprendente. Vanesio per gioco o per interesse, d'Annunzio non lo raccontò, forse, ad alcuno. Se così è, allora è qui, il d'Annunzio *interiore*.

L'8 ottobre 1925 due suore della Congregazione francescana di Gesù Bambino, provenienti dalla Casa generalizia situata vicino alla basilica della Porziuncola, bussarono al Vittoriale per elemosinare. Un servitore le invitò ad andarsene. Allontanatesi, furono raggiunte da un'automobile; ne uscì un uomo pregandole di tornare indietro. Giunte al cancello, lo riconobbero. D'Annunzio chiese loro perdono del trattamento e consegnò loro una lettera. Il testo della lettera (Porto, pp. 49-63):

"Care sorelle, la vostra visita inattesa fa fiorire i rosai del mio giardino, quasi in gloria di quello che è in Santa Maria degli Angeli e in Paradiso: in quel vostro luogo che, secondo la parola di Francesco, «sarebbe piuttosto soggiorno d'angeli che di uomini». / Ecco la mia offerta. È fatta col cuore di chi ogni anno mandava al Monte Subasio, per riconoscimento, un panierino di muggini pescati in quel fiume Chiasso che discende dal colle vicino a Santa Maria degli Angeli vostra. / Pax et bonum. / Malum et pax".

Gianni Oliva (Oliva, p. 43) ha accostato l'aneddoto a quello di frate Angelo, compagno di Francesco, che invitò tre "crudeli omicidi" a tornare indietro (*Legper*, 90; *I*

fioretti di san Francesco, XXVI). Va fatto un rilievo. La frase: “sarebbe piuttosto soggiorno d’angeli che di uomini”, non era un’invenzione sua. Era nella liturgia della Indulgenza Plenaria della Porziuncola, che egli conosceva bene (*Altri taccuini*, 2, 1896).

3.c. Gusto musicale

Tra i discepoli più fidati, Francesco ne ebbe uno che era stato famoso “re dei versi” e “gentilissimo maestro di canto”: Pacifico di Lisciano d’Ascoli. Gli chiedeva di suonargli la musica “molto dolcemente”. E si rivolgeva ad essa per sollevarsi dalle sue sofferenze. Anche moribondo. E magari cantava in francese. A volte, spinto dalla voglia di suonare, se non aveva lo strumento s’arrangiava: “raccolgeva un legno da terra, e mentre lo teneva sul braccio sinistro, con la destra prendeva un archetto con tenuto curvo da un filo e ve lo passava sopra accompagnandosi con movimenti adatti, come fosse una viella” (2 *Cel*, 127 e *Spec*, 93). D’Annunzio lo sapeva, e trattando degli Spirituali immaginò che “talun dei più semplici dal vertice della rupe [del Morrone] aprendo le braccia verso l’aurora ripeteva con bocca fedele il Cantico delle creature, o lo cantava a gran voce di giubilo simulando con due legni il gioco del liuto [...]” (*La Vita di Cola di Rienzo*). Ed è curioso un suo ricordo, annotato in taccuino, dell’amica americana residente a Zurigo, nel settembre del 1899: Clarissa, detta Melodia, cantava “le vecchie canzoni dei trovatori [...], accompagnandole con gesti ingenui e puerili” (*Altri taccuini*, 11, 1899; 12, 1899).

D’Annunzio si commuoveva come un bambino, ascoltando la musica. Gian Francesco Malipiero ricordò: “Le sue lacrime, le sue commozioni egli le nascondeva, ma io le intuivo, perché mi rivelavano quella sincerità che il suo stile talvolta nascondeva sotto l’esuberanza del troppo fiorito linguaggio poetico” (Malipiero, p. 204). Si rivolgeva alla poesia musicale quando stava male (*A Barbara*, 17 novembre 1891), in specie durante la degenza del 1916: la musica e il canto “parlano come in un dramma religioso, come in un mistero sacro” (*Mentre il mio corpo è lavato*); e pensando all’inno che Giuseppe Miraglia aveva improvvisato alla maniera del *Cantico*: “M’incalza il cuore veloce non so che smania di canto” (*È la mia magia, questa?*).

D’Annunzio del resto si definiva “Ariel musicus” (*L’amore trascolorato*).

3.d. Amore per gli animali

L’amore per gli animali fu per d’Annunzio un altro elemento, tra i più vivi, che gli fecero provare simpatia per Francesco. D’Annunzio, in effetti, ricordò più volte Francesco predicare agli uccelli, e al Vittoriale ne fece eseguire un dipinto (Fortini, p. 177).

Francesco parlava agli uccelli. Al di là dell’uso agiografico, il dato reale è che egli aveva squisita sensibilità per gli animali e con essi viveva rapporti molto semplici. Era il falco che instaurò un vero *feeling* con lui, alla Verna; era il fagiano che gli si affezionò tanto, che Francesco lo teneva abbracciato vezzeggiandolo con dolci parole; era il leprotto, ricevuto a Greccio, che si stringeva a lui e s’intrufolava tra il saio, e lui “come una madre” lo colmava di carezze; era una cicala, alla Porziuncola: dolcemente Francesco

la invitava: “«Sorella mia cicala, vieni a me!»”, e la cicala gli volava sulle mani mettendosi a cantare. E poi le allodole, gli agnellini, e così via (*LegMag*, VIII, 8 e 10, 2 *Cel*, 168 e 170).

D’Annunzio amò tutti gli animali, vipera a parte – egli pensava che una vipera lo avrebbe dovuto uccidere -, e arrivò a dire: “Si può forse conoscere la specie della mia umanità considerando che io sono stato amato senza misura e senza cautela dalle bestie, dalle donne e dai fanciulli” (*Regimen*). Se escludiamo l’amore per i levrieri e i purosangue, privo di attinenze “francescane” in quanto aristocratico e interessato, manifestò una sensibilità molto più ingenua.

Da fanciullo, istigato dalla sorella a strappare crini al cavallo – cui di nascosto portava la propria merenda da mangiare -, con i quali fare il cappio per catturare le rondini, non si sentì di usare i crini per accalappiare le rondini, e la sera li gettò nel camino (*O malinconia*). Da grande, a Venezia, sentendo voci di donne chine sul canale e saputo che stavano annegando gattini appena nati, concludeva, nel ricordare il fatto: “La calle stretta, il campiello deserto col suo pozzo murato, sapevano di assassinio” (*Mi sembra*); e sentiva pietà per gli uccelli spennati (“quei piccoli crani nudi, quei becchi sanguinanti”) e i maiali ammazzati: “L’orrore mi cacciava di stanza in stanza” (*Dall’Alpe*). Ricordi d’infanzia. Ma non poté non pensare a Francesco, in questi ricordi, se, proprio in quei giorni, nel 1916, convalescente per l’operazione all’occhio, lo nominò nel guardare una cetonia che divorava una rosa, quando la pietà di sua figlia, combattuta “tra l’insetto e il fiore”, era assomigliata a quella del Serafico che “comprendeva l’uccello vorace e il verme beccato, il fuoco ardente e il vestimento arso, la carne inferma e l’erbe per guarirla premute” (*È il sabato santo*).

E sapeva quel che diceva! Derivò infatti il riferimento ai vermi dalla *Vita prima*, 80, e dalla *Vita seconda*, 165, in cui però Francesco li toglieva dalla strada per salvarli. Il riferimento al fuoco lo derivò dalla *Leggenda perugina* (*Legper*, 49): accidentalmente, il fuoco si attaccò alle braghe di Francesco, un frate tentò di spegnerlo, ma Francesco oppose un garbato rifiuto: “«Carissimo fratello, non far male a fratello Fuoco!»”, sicché il compagno, allarmato, pensò bene di far intervenire il superiore. Quanto alle erbe che, triturate, servivano per le infermità corporali, già altrove d’Annunzio ricordò come Francesco chiese che gli si cogliesse il prezzemolo (2 *Cel*, 51).

C’è poi un episodio nell’opera dannunziana (*Forse che sì forse che no*) di particolare tenerezza, con un nesso, sia pur solo oggettivo, con l’abitudine di Francesco di parlare agli animali, in specie se questi erano o catturati, o in difficoltà, o riluttanti a lasciarlo.

Isabella Inghirami si accorse che una rondinetta era penetrata in casa, “la prese nelle sue mani palpitante”. “«Come sei venuta? Sei caduta dal nido?»», “«Ah, sei già forte!»», “«Dunque volavi?»», “«Se ti rilascio, saprai volare? fin dove?»», “«Eccola. Le diamo la via?»», “«[...] volerà?»», preoccupata che la piccola creatura potesse, di sera, diventar preda dei pipistrelli.

Un altro episodio: con esplicito richiamo francescano. Protagonista, Anna, figura tratta dalla gente d’Abruzzo (*La vergine Anna*), in conversazione con un frate minore cappuccino. Ella, che nutriva per una testuggine un affetto “materno”, vedendola uscita dal letargo “fu invasa da una tenerezza ineffabile e stette a guardare con occhi umidi di

lacrime. [...] si sentì stringere da una gran misericordia; [...] eccitava pianamente l'animale con le voci e sceglieva per lui le erbe più tenere e più dolci”.

“Allora Fra Mansueto fece alcune riflessioni morali e lodò la Provvidenza che dà alla testuggine una casa e le dà il sonno durante la stagione d'inverno. Anna [...] soggiunse: «Che penserà?» E dopo un poco: «Gli animali che penseranno?». / Il frate non rispose. Ambedue rimasero perplessi. [...] / [...] Il frate disse: «Dio sia lodato». E ambedue rimasero cogitabondi, sotto i verdi alberi, adorando nel loro cuore Iddio”.

La lode a Dio veniva dopo che i due avevano osservato la fila delle formiche laboriose e riproponeva l'abitudine di Francesco di lodare gli animali per le qualità che rappresentavano le virtù – Francesco prediligeva l'agnello per la sua mansuetudine e umiltà (*I Cel*, 77). Anna amava nella testuggine “i costumi: il silenzio, la frugalità, la modestia, l'amor della casa”. Francesco diceva agli uccelli (*I Cel*, 58, da cui derivò il capitolo XVI de *I fioretti di san Francesco*, «*Come santo Francesco [...] predicò agli uccelli e fece stare quiete le rondini*», che d'Annunzio conosceva bene già dal 1884:

“«Fratelli miei uccelli, dovete lodare molto e sempre il vostro Creatore, perché vi diede piume per vestirvi, ali per volare e tutto quanto vie è necessario. [...]: voi non seminate e non mietete, eppure Egli vi soccorre e guida, dispensandovi da ogni preoccupazione». A queste parole [...] gli uccelli manifestarono il loro gaudio secondo la propria natura, con segni vari, allungando il collo, spiegando le ali, aprendo il becco e guardando a lui. Egli poi andava e veniva liberamente in mezzo a loro, sfiorando con la sua tonaca le testine e i corpi”.

4. Patriottismo “francescano” nel d'Annunzio al Vittoriale

In questa sede presento la mia produzione su Gabriele d'Annunzio per quanto concerne un aspetto o momento del suo pensiero ideologico-patriottico.

Nel mio approccio investigativo anche l'aspetto ideologico-patriottico dannunziano ha un nesso con la figura di Francesco d'Assisi, e in particolare, per quanto riguarda l'aspetto di cui qui parlo, ha un rapporto con il quadro donato da d'Annunzio, la sera del 3 agosto 1937, al convento dei frati minori cappuccini di Barbarano di Salò: il quadro del “Francesco crociato”, realizzato a Venezia da Ercole Sibellato, forse su richiesta di d'Annunzio a ricordo dell'impresa del Cattaro del 5 ottobre 1917. Francesco vi è raffigurato in atteggiamento da orante serafico, e sullo sfondo vi è dipinta una nave crociata.

D'altronde, il Francesco “crociato” – quella “immagine di Francesco” che sintetizzava “l'eroe dei passaggi d'oltremare e di Damietta”¹² – fu dichiarato fisicamente, con un oggetto materiale, quando d'Annunzio volle che la statua di san Francesco al Vittoriale fosse armata di pugnale – la “spada corta del Volontario” -, malgrado lo “scandalo” che tale particolare avrebbe suscitato (Di Ciaccia, p. 1).

¹² Si tratta di un brano dei sei articoli per il disarmo navale, ovvero un discorso rivolto agli Stati Uniti, pubblicati a New York tra il 24 novembre 1921 e il 26 aprile 1922, anticipati nell'originale italiano sulla «Gazzetta del Popolo».

Da parte di d'Annunzio, Francesco d'Assisi era assunto anche come esemplare d'alto valore simbolico – e profetico, in questo caso – per una Italia chiamata (cioè destinata per “vocazione”) ad andare “oltremare”.

In linea teorica, l'idea dannunziana della “vocazione d'oltremare” dell'Italia risaliva a *Più che l'amore*: nel *Discorso introduttivo*, del 30 novembre 1906, d'Annunzio, ricordando all'Italia “l'antichissima sua ‘vocazione d'oltremare’”, ne spronava “l'orgoglio di stampare l'orma latina nel suolo inospite” – concezione riproposta nella tragedia *La Nave*, del 1907, con il famoso verso: “Arma la prora e salpa verso il Mondo”. In questa fase, dominava la visione della superiorità italiana basata sul concetto di “nazione eletta”, per cui l'Italia “è chiamata – egli disse già nel 1896 – a introdurre ancora nuovi elementi nello sviluppo progressivo dell'umanità [...]” (*Comandamenti del Libro ascetico*). Sul piano pratico legato alla storia, l'idea dannunziana della “vocazione d'oltremare” dell'Italia si colloca all'epoca delle *Canzoni della Gesta d'oltremare*, iniziate con la guerra libica (5 ottobre 1911) e pubblicate sul «Corriere della Sera» dall'8 ottobre 1911 al 14 gennaio 1912 – quasi concomitanti con *La canzone d'Elena di Francia* di *Merope* (1911-1912), in cui la figura centrale era quella del crociato san Luigi IX, re di Francia e terziario francescano.

Il Francesco “crociato” comparve per la prima volta, esplicitamente, ne *La crociata degli Innocenti*, del 1912, inserita anch'essa nel contesto medioevale, in cui Francesco d'Assisi vi entrava come simbolo della “missione” *di pace* della civiltà italiana. D'Annunzio, fin d'allora, vide in Francesco il prototipo di chi si contrappone ai potenti con la forza dell'amore.

Dopo la guerra mondiale e l'impresa di Fiume – impresa che per d'Annunzio assumeva soprattutto il significato di ribellione alla logica iniqua delle potenze occidentali che spartivano cinicamente territori e popoli -, l'idea della vocazione “orientale” dell'Italia si configurò più chiaramente all'interno della seguente missione: salvare i popoli d'Oriente dalla civiltà utilitaristica e colonialistica di cui era pervaso l'Occidente, offrendo loro il modello culturale umanistico e cristiano. L'idea di superiorità dell'Italia si focalizzava intorno ai valori dello “spirito”, e su questo piano egli assegnava all'Italia un “primato” morale. In forza di esso, l'Italia, facendo concordare la forza e la giustizia, doveva portare i suoi ideali là, dove il mondo era ancora “nuovo”, cioè ancora libero dall'economicismo e custode di grandi risorse morali e spirituali: l'Oriente.

Dall'apologia della guerra mondiale, ritenuta da d'Annunzio giusta per la causa italiana, egli passava ad una visione di civiltà che essenzializzava la “bontà” come forma intrinseca della bellezza e della potenza.

Il problema dell'Italia “crociata” era posto dunque da d'Annunzio in termini di patriottismo, ma con una particolare angolatura. Il patriottismo consisteva nel progettare un'Italia che fosse degna del suo passato: in pratica, una nazione che godesse di prestigio, nel consorzio dei popoli, che avesse un ruolo importante, in ambito internazionale. A questa visione si ispiravano affermazioni come la seguente – in cui appunto si legge il richiamo al viaggio di san Francesco in Egitto -: “Ma se considero la presenza dell'Italia ‘poverella di Dio’ nel concilio dei potenti, mi viene in mente un altro triste passaggio

d'oltremare: quello di San Francesco, che approdò in Egitto e stette col suo semplice cordiglio e con la sua bisaccia vuota tra i baroni, cristiani partitori di bottino. C'era la [falsa] tavola delle dispute e delle sorti anche a Damietta" (*Verità e semenza*, citazione in Mariano, p. 56).

L'angolatura particolare, poi, era quella per cui l'obiettivo non fosse l'impero economico o il dominio politico, ma la diffusione della spiritualità latino-medioevale: in cui i valori precipui avessero come orizzonte l'educazione della mente e dell'animo, e non l'economia. Del resto, negli anni successivi alla prima guerra mondiale la linea di alcune componenti della società civile italiana – tra cui una parte del cattolicesimo e anche del mondo laico –, era quella di sviluppare la presenza economica, culturale e "civile" dell'Italia nel Medio Oriente mediterraneo (al cui obiettivo era indirizzata la Fiera del Levante, inaugurata nel 1930), tra l'altro con la relativa attività archeologica in quell'area. All'Italia, ritenuta la "sola continuatrice dell'ethos della Rinascenza", era assegnato il compito, "di diritto", di fungere da "ponte" tra Occidente e Oriente (Pesenti, pp. 12 e pp. 273 ss.).

In questo senso d'Annunzio contrapponeva la figura di Francesco a quella dei potenti: in effetti, anche nelle imprese medioevali il fine reale delle crociate, verniciate dell'appellativo di "sante", era di fatto la spartizione delle terre medioorientali da parte delle potenze europee.

Sul piano di una progettazione politica, in sostanza utopistica ma delineata in modo abbastanza preciso, l'idea dell'espansione civile e spirituale dell'Italia verso Oriente prese le mosse in conseguenza della delusione di d'Annunzio per gli esiti della guerra mondiale.

Già il 4 maggio 1919 d'Annunzio denunciava la mira dei vincitori, che non avevano pensato se non a "disputarsi il bottino del mondo, [...] a pattuire la flotta tedesca, l'Egitto, l'Irlanda, a vendere il Belgio esangue, a liberare dal blocco la Germania famelica per trar profitto dalla sua fame, a negare contro l'Alleato giallo l'eguaglianza delle stirpi umane, a estorcere il più e il meglio dell'Africa, dell'Asia, dell'Oceania [...]" (*Gli ultimi de Il sudore*).

Riassumendo le vicende dell'acquisizione delle terre della Mesopotamia a vantaggio degli inglesi, con la creazione di due Stati cuscinetto, l'Afghanistan e la Persia, contro la Russia, esprimeva scetticismo riguardo al fatto che l'Inghilterra potesse "farsi patrona sincera del moto nazionale arabo" (*Messaggio del Libro ascetico*). E dichiarava di essere veggente, ripetendo la sua abituale frase. "io vedo pur con l'uno", cioè pur avendo un occhio solo.

E fu veggente.

D'Annunzio osservò che l'Occidente era "divenuto una immensa banca giudea in servizio della spietata plutocrazia transatlantica", per cui auspicava che l'Italia resa "povera" dalla spartizione delle terre decisa dall'America, si volgesse all'Oriente: "Non ode l'appello degli Arabi e degli Indi oppressi [...]" (*Messaggio del Libro ascetico*). Per gli arabi in particolare, l'Italia aveva il vantaggio di essere loro molto vicina. Egli scrisse in un appunto: "Carlyle chiama gli Arabi italiani d'Oriente" (*Di me a me stesso*, [441]). Per cui, "la nuova crociata [...] di tutti gli uomini poveri e liberi": universale anelito che

univa stirpi bianche e di colore, conciliava Islam e Cristianesimo, come la bandiera d'Egitto univa "la Mezzaluna e la Croce" (*Italia e vita*, 24 ottobre 1919, dell'*Urna inesausta*).

E fu veggente ancora:

"Noi entriamo in un severissimo periodo marziale di una durata che il profeta prudente non vuole determinare. Siamo all'inizio di un dramma di razze, siamo al prologo di una tragedia di continenti. [...] I combattenti balzeranno dal suolo armati come nel mito antico. La lotta ritardata o forviata sarà poi più violenta. Civiltà contro civiltà, orgoglio contro orgoglio, colore contro colore. Dopo secoli e secoli di predominio incontrastato, dopo secoli e secoli di assoluto regno, l'uomo bianco trova attraverso le sue vie l'uomo giallo; e lo trova munito [...] di tutto quello che il suo genio ha inventato e inventa per asservire e perpetuare il servaggio" (*Il sorriso del Commodoro Perry*, 4 dicembre 1921, in Mariano, pp. 63 s.).

Egli aveva di mira la nascente potenza nipponica; ma la prospettiva era estensibile a tutti i popoli.

Occorreva dunque salvarli dalla mentalità occidentale.

5. D'Annunzio al Vittoriale tra francescanesimo ed esotismo

La figura di Francesco d'Assisi fu una costante, nella vita e nell'opera di d'Annunzio, e fu seconda soltanto alla figura femminile.

Qui consideriamo soltanto alcuni delimitati aspetti della tematica, dato che l'argomento richiederebbe la rivisitazione di tutta la vita e di tutta la produzione letteraria di d'Annunzio. Nell'opera letteraria, vediamo l'aggancio dannunziano alla poesia francescana e il riferimento dannunziano alla povertà francescana con risvolti politico-patriottici.

5.a. Fascinazione estetica

D'Annunzio vide in Francesco d'Assisi il cantore della natura e l'"Orfeo cristiano" (Fortini, pp. 169-187), condividendo questa definizione con Chavin de Malan, autore della *Storia di San Francesco d'Assisi (1182-1226)*, un libro da lui letto e da lui stesso vergato con l'annotazione: "insegnamento della natura", nella pagina in cui san Francesco era così definito dall'autore.

Il fascino delle atmosfere francescane si apre con l'esperienza dei luoghi francescani visitati con la Duse nel 1897, esperienza conclusasi con le laudi dell'*Alcyone* (1903) echeggianti il *Cantico delle creature*, come nei versi: "Laudata sii pel tuo viso di perla, / o Sera", "Laudata sii per la tua pura morte, / o Sera" (*La sera fiesolana*); "Laudato sia l'ulivo nel mattino" (*L'ulivo*); "Laudata sia la spica nel meriggio!" (*La spica*).

Il riferimento alla lauda francescana – il *Cantico di frate Sole*, detto anche *Cantico delle creature* – è esplicito, con l'inevitabile contaminazione per la quale d'Annunzio piega sempre al proprio orizzonte ogni archetipo di cui fa uso. L'edizione del *Cantico delle creature* aveva la seguente premessa:

“Iniziano le lodi delle Creature che fece il beato Francesco a lode e onore di Dio, essendo infermo in San Damiano” (“Incipiunt laudes creaturarum quasi fecit Beatus Franciscus ad laudem et honorem Dei, cum esset infirmus apud Sanctum Damianum”).

D’Annunzio trasforma il testo in questa dedica:

“Iniziano le lodi delle Creature che fece Gabriele d’Annunzio a lode e onore della divina Eleonora, essendo beato a Settignano” (“Incipiunt laudes Creaturarum quas fecit Gabriel Nuncius ad laudem et honorem divinae Eleonorae cum esset beatus ad Septinianum”).

Ma la migliore testimonianza è l’insuperabile racconto *Scrivi che quivi è perfecta letitia* (11-14 settembre 1897, de *Il venturiero senza ventura* di *Le faville del maglio*). Un passo:

“Non dirò Ascesi ma Oriente, sinché le pupille e l’anima si ricòrdino. Era la vista ed era la visione, [...] ed era la città di fede sostenuta dalla palma trafitta di Francesco. [...] Straordinario era in tutte le cose il presentimento dell’alba [...], tutte le vie conducevano verso l’apparizione d’un sole; [...] pareva che in tutta la campagna fosse quasi un’aspettazione ansiosa del primo canto. E pareva che quivi anche fosse l’aspettazione della parola serafica agli uccelli: ‘Sirocchie mie uccelli, voi siete molto tenute a Dio vostro creatore...’. [...] V’è sparso per il paese verde quasi un sentimento di familiarità affettuosa. L’orizzonte ci *guarda*, ha la bontà consapevole di una pupilla cilestra. E non soltanto l’orizzonte guarda e vede, ma una specie di veggenza è in tutte le cose naturali”.

Ma nulla è tutto idillio, in d’Annunzio: il sensualissimo e tormentato “Arcangelo Gabriele” penetra nell’animo del santo, ne intuisce la violenza. Francesco è uomo di passione, è uomo di conflitti: e

“[...] biancheggia il letto del Tescio tortuoso; [questo fiumicello serpeggiante...] immagine dell’implacabile desiderio, dell’instinguibile sete. [...] È un aspetto di tormento, è il segno dell’anima agitata e avida. [...] Non v’è forse una corrispondenza tra il perfido ardore di questo fiume e il turbamento che traeva Francesco a castigare il suo corpo su le spine del roseto? Anche il Serafico aveva in sé il suo Tescio [...]”.

E nell’incisivo sonetto *Assisi* (1904) de *Le città del silenzio*:

“Assisi, nella tua pace profonda

[...]

A lungo biancheggiar vidi, nel fresco

fiato della preghiera vespérale

le tortuosità desiderose.

Anche vidi la carne di Francesco

affocata dal dèmone carnale

sanguinar su le spine delle rose”.

Nel medesimo testo *Scrivi che quivi è perfecta letitia*, l’applicazione a se stesso:

“Per entrarvi [nella Porta stretta] bisogna che io mi mutili. Qualcuno forse, chi sa dove, m’affila il coltello”.

È difficile stabilire a quale “coltello” egli pensasse; però è certo che la “mutilazione” che egli paventava di più era la vecchiaia: la temeva come causa della decadenza mentale e virile.

5.b. Fascinazione patriottica

Francesco d'Assisi fu tenuto in grande considerazione da Gabriele d'Annunzio anche come "santo italiano" – che egli amava ricordare "il più italiano dei Santi, il più santo degli Italiani" (*Dalla ringhiera del Campidoglio de Il sudore di sangue*, 6 maggio 1919), e lo assunse a protettore di molte delle sue imprese militari. Qui voglio porre l'accento soltanto su un aspetto, tuttavia: quello per cui Francesco d'Assisi fu proposto come modello ed esempio di quella povertà e di quei sacrifici che s'imponivano a tutti (*Per i combattenti, Per i cittadini, La preghiera di Doberdò*). Altrettanto nel periodo fiumano: "I poveri di Fiume non sono i prediletti di santo Francesco? Come il Serafico, essi hanno dato alla povertà l'aspetto raggianti della magnificenza" (*Laude della Povertà*).

L'immaginario francescano attinente alla povertà ebbe uno sviluppo nell'impegno di d'Annunzio per la questione socio-politica italiana: voler uniti tutti i ceti sociali, partecipi degli stessi diritti senza distinzioni basate sul censo, e contribuendo ciascuno con il proprio lavoro (Rosa). Era il progetto di "un'azione di rinnovamento sociale" («Giornale d'Italia», 30 marzo 1922), così esplicitato da d'Annunzio stesso: "Il lavoro, il diverso e universale lavoro, dev'essere infine il creatore armonioso della più grande Patria e il legislatore modesto di se stesso" ("La Patria del popolo", 2 novembre 1922). Egli fece suo il concetto secondo cui Francesco non aveva privilegiato la povertà in sé e per sé, ma come "mezzo eletto" per rivoluzionare la società – innanzitutto religiosa; in prospettiva, *tutta* la società umana -, e "fece sanabili le nazioni, per sanare una ferita del civile consorzio, che consisteva nella profonda divisione tra il ricco e il povero" (Guasti).

Faccio presente che questa è in effetti la lettura della povertà secondo san Francesco d'Assisi offerta dai più acuti medioevisti.

E così d'Annunzio riandava all'episodio simbolico narrato da san Bonaventura: "Mentre pregava, Francesco ebbe questa rivelazione. Gli parve di raccogliere di terra alcuni bricioli di pane minutissimi, e distribuirli a molti frati affamati che gli stavano d'intorno; e temendo che per esser piccoli non gli cadessero di mano, sentì una voce di cielo che gli disse: 'O Francesco, fa' di codesti bricioli tutt'un'ostia, e danne a mangiare a chi ne vuole'".

Erano intuizioni importanti, come quella delle "clarisse in libertà": lavoratrici in mezzo al mondo (*La clarissa d'Oltremare, ne Il venturiero senza ventura*). Un passo:

"Questa semplice dolce e gioconda creatura [Miss Macy] merita un di questi nomi santi [delle clarisse sepolte in Santa Chiara]. – Sono poverella – ella dice. [...] So che distribuisce tutto il suo guadagno. So che talvolta patisce la fame e il freddo. Oggi non aveva neppure un sacchetto di gesso pel suo lavoro".

Tale era esattamente il pensiero di Francesco d'Assisi riguardo alla sua povertà e così in effetti egli avrebbe voluto che vivessero Chiara d'Assisi e le sue discepole. (Poi però le vicende storiche condussero a esiti del tutto opposti, cui Francesco d'Assisi dovette soggiacere).

6. Dall'odore di "francescanità" al sincretismo esotico

Il 1922 segnò un momento magico, per la considerazione da parte della stampa nei confronti di un Gabriele d'Annunzio pronosticato "terziario francescano". Del resto, all'epoca egli amava dichiararsi spesso tale. Ad esempio, al Padre Guardiano dei frati minori di Gargnano il 15 dicembre 1923: "Mio diletto fratello, / un devotissimo terziario di Santo Francesco offre umilmente questa piccola somma [...], e si raccomanda all'intelligenza dei fratelli" (Mosconi, p. 325). – E dovettero crederci in molti, se il proprietario dell'antica Casa dei Terziari, ad Assisi, gli fece omaggio dello stemma del Terz'Ordine che era sopra la porta della casa, sostituendolo con una copia (Fortini, p. 201).

Sta di fatto che d'Annunzio, in occasione di una sua visita, riferita dalla stampa come "pellegrinaggio", all'abbazia dei trappisti di Maguzzano il 19 settembre 1922 – forse la sua prima uscita dopo la caduta dalla finestra il 13 agosto 1922 -, fu qualificato "religioso" dai giornali («Corriere della Sera», [anonimo], p. 3), che riportava alla lettera la notizia de «Il cittadino» del giorno precedente). Qualcuno s'infervorò all'ipotesi di un d'Annunzio che avrebbe avuto "l'animo di darsi alla predicazione religiosa seguendo i precetti di San Francesco del quale il poeta [era] devotissimo" (Mariano, p. 98), e comunque – fu scritto – "l'attestato di ossequio e di affetto, testé reso da Gabriele d'Annunzio all'Ordine Franciscano e, per tramite di questo, al Serafico Poverello di Assisi, ha destato, quasi ovunque, stupore" (Cavaterra, p. 3).

In realtà, notizie del genere – tra l'altro, l'ipotesi di predicare era una madornale stupidaggine – furono probabilmente messe in circolazione dall'*entourage* di d'Annunzio, il quale aveva bisogno di ingraziarsi il mondo religioso ed ecclesiastico, per le diffide espresse dalle autorità cattoliche nei confronti delle sue opere.

Tuttavia, all'epoca alcune manifestazioni pie di d'Annunzio – bisogna sempre dire, tuttavia, che l'Immaginifico recitava bene – suscitarono, in molti, meraviglia. C'era "attesa"! E l'attesa era destata, soprattutto, dalla "sicura differente valutazione de la vita": erano "il fascino de l'ombra e del silenzio", e quell'"aria austera di Convento", e quel «*Clausura*» e «*Silentium*» sulla porta, e "l'esclusione di ogni lusso", e il bell'affresco della Vergine sul muro della villa, e la bell'immagine della Vergine in terracotta sopra una porta laterale, e la fontanella del *Cantico*, e la cappellina alla *sirocchia Chiara dei Fioretti*... E poi la liberalità verso preti e frati: la generosa offerta a una chiesina di Gardone, "per renderla più atta a le funzioni religiose, a vantaggio dei villeggianti e ospiti del lago"; e "L'Ufficio solenne funebre fatto celebrare a *suffragio* dei caduti fiumani, e la sua assistenza devota, *genuflesso*"; e la messa "per l'anima benedetta de la *santa mia madre*", e "altre generose, spontanee offerte per i bisogni della Chiesa", con l'intenzione di contribuire ad "ogni opera buona" della "«nostra Parrocchia»": "tutti segni innegabili" di un'anima "sotto i salutarî influssi de la religione" (Aliverti, pp. 662 ss.).

Nel 1922 si arrivò addirittura a ritenere probabile un incontro di d'Annunzio con Pio XI – poi, tuttavia, la diplomazia vaticana, ben più accorta di un'opinione pubblica suggestionabile e fantasiosa, si limitò ad una lettera del cardinale Gasparri augurante al poeta "ascensioni spirituali" (7 febbraio 1923).

Nel 1922, per il vero, d'Annunzio si impegnò, con tutta la sua diplomazia e con

grande impegno, perché fosse restituito ai frati il Sacro Convento di Assisi, con l'intenzione di crearvi "un vivaio vivacissimo di messaggeri della fede italiana in Oriente" (lettera a Tom Antongini, 1 novembre 1922).

Mussolini, in questa vicenda, fece di tutto per non servirsi di lui: lo voleva tenere in disparte – del resto, già lo teneva in disparte nella prigione dorata, per così dire, del Vittoriale -, sapendo che d'Annunzio era ostile a molti aspetti della sua politica. Tra le altre divergenze, ad esempio, d'Annunzio si contrariò perché il suo motto: "eja eja alala", informato da fervore militare, era stato assunto dalle squadre dei picchiatori: "Oggi lo gridano anche sopra la violenza inutile e sopra il castigo ingiusto". E replicò a chi lo salutò con "Viva il Fascismo": "V'è un solo grido da scambiare oggi fra italiani: viva l'Italia! È il mio. Io non ebbi, non ho, e non avrò mai se non questo". Circa la marcia su Roma, Mussolini, che cercava l'approvazione di d'Annunzio, ebbe questa risposta: "Dalla pazienza maschia, e non dalla impazienza irrequieta a noi verrà la salute. [...] È necessario radunare tutte le forze sincere e avviarle alle grandi mete che all'Italia sono prefisse dai suoi fati eterni".

La faccenda del Sacro Convento fu risolta il 15 maggio 1924 tra Fortini e Mussolini e il convento fu restituito il 4 ottobre 1927. D'Annunzio non fu neppure menzionato. Per gratitudine, tuttavia, il 26 settembre 1923 il Comune di Assisi aveva conferito a d'Annunzio la cittadinanza onoraria. Nella stessa contingenza del Centenario francescano, il Comitato per le celebrazioni, avendo progettato di ricreare la selva del Subasio, si rivolse a d'Annunzio. Il suo intervento questa volta fu decisivo (Fortini, p. 218).

La fama del "d'Annunzio francescano" toccò l'apice nel 1926 con un'opera dal titolo consacratario: *A D'Annunzio francescano*. Lo stesso anno Giorgio Del Guerra pubblicò *San Francesco nell'arte del D'Annunzio* – poi riedito presso lo Stabilimento Editoriale Vallerini di Pisa con l'aggiunta nel titolo: *Note critiche sul mondo morale e religioso dannunziano* -; ed un frate minore, Vittorino Facchinetti – si era già al 1° agosto 1929 -, così scrisse a d'Annunzio: "Ringrazio l'altissimo Onnipotente Bon Signore d'avermi un poco avvicinato alla tua grande anima, facendone intravedere i meravigliosi splendori" (Mosconi, *Lettere inedite*, p. 73).

Morto d'Annunzio, tra chi lo conobbe di persona fu Nicodemi a rivelarsi, nel 1943, convinto del "d'Annunzio francescano". Un episodio lo convinse come l'affetto per il Santo, in lui, non si fosse mai spento, neppure dopo aver perso il fervore francescano. Regalandogli per la prima Comunione del figlio una lamina con inciso il Santo in estasi, d'Annunzio disse: "Vedi, finché tuo figlio avrà innanzi a sé l'immagine di san Francesco, e spero che per tutta la vita gli rimanga presente, egli avrà sempre consolato il cuore" (Nicodemi, p. 141). L'autore, pur consapevole che d'Annunzio era "pagano", tracciò l'incidenza di Francesco nella sua vita e negli scritti.

"Delle avventure spirituali di Gabriele d'Annunzio nessuna [...] può uguagliarsi a quella che egli visse riferendosi a san Francesco d'Assisi. [...] San Francesco gli fu presente: ne ricercò le vicende [...]. In un primo momento san Francesco gli apparve come il rivelatore della bellezza offerta dalla natura, il predicatore di una dottrina di bontà e d'amore. Poi, si soffermò sulla mirabile capacità d'azione di san Francesco, e l'amò

crociato in Barberia, soldato all'assalto di Damietta, predicatore in faccia al Soldano. [...]; da ultimo credette che san Francesco fosse solo un motivo di speculazione [...] e ne lasciò lo studio" (Nicodemi, pp. 138 ss.).

Per ironia della sorte, la "francescanità" di d'Annunzio andò in crisi proprio in occasione delle celebrazioni del Centenario del *Cantico delle creature* e della morte di Francesco d'Assisi, nel 1925-1926, dopo che, in un incontro al Vittoriale l'8 novembre 1923, Arnaldo Fortini, podestà di Assisi, lo invitò a tenere il discorso ufficiale ad Assisi il 27 settembre 1925 per il Centenario del *Cantico delle creature*. Nel corso del 1924, furono concordati il genere letterario e l'argomento dell'intervento dannunziano: una lauda drammatica sulla liberazione di Assisi da parte di santa Chiara dall'assedio saraceno. Il titolo ideato da d'Annunzio era *La vergine e la città* (Fortini, p. 86) – e così egli poteva cimentarsi su un tema vagheggiato fin da giovane, quando aveva pensato ad un'opera nella forma di mistero, *Vita e morte di San Francesco*, comunicata all'editore Emilio Treves il 10 novembre 1908. D'Annunzio era entusiasta, ed entusiasta era anche Fortini, che, decidendo di anteporre d'Annunzio a francescanisti di chiara fama, nell'agosto del 1925 gli scrisse: "Il canto italiano di San Francesco non potrà essere degnamente rievocato che da voi, altissimo poeta nostro".

D'Annunzio ne fu impedito all'ultimo momento, non si sa da chi, come Fortini, presente al frangente, rivelò a Carlo Varischi – "per influsso malefico di perfide creature a lui molto vicine, proprio al momento di partire per Assisi, egli fu costretto a non lasciare il Vittoriale" -, anche se d'Annunzio, molto diplomatico, scrisse in seguito a Fortini di non essersi sentito di affrontare "di nuovo [il] contatto con la Folla". Era una scusa. Si conoscono le amare considerazioni del poeta, confidate ad un frate cappuccino – avrebbe "abolito le pompe, i clamori, le musiche mediocri, le cerimonie imposte" e "ricondotto il rito fraterno alla semplicità grande e fervida che noi ammiriamo nelle linee del paese umbro", precisò nella lettera a Marcello Zanfrini da Intimiano, poiché "Il mio Santo Francesco non è quello di tutti", tenne a puntualizzare (Di Ciaccia, pp. 1 ss.). La vicenda resta oscura.

Poi, per il Centenario della morte di san Francesco nel 1926, l'invito a d'Annunzio non fu rinnovato – proprio in quell'anno fu rappresentato a Milano *Le Martyre de Saint Sebastien*, già censurato nel 1911 dall'autorità ecclesiastica francese.

In realtà, d'Annunzio aveva capito bene – a differenza della casta fratesca ed ecclesiastica, che mira alla potenza, cioè alla ricchezza ed alla visibilità e ha bisogno del consenso delle masse e dei potenti, per conseguire appunto la potenza – l'antinomia tra francescanità e monumentalità. Per l'enorme statua da issare sulla cima del Subasio, il 19 ottobre 1926 scrisse al ministro della Pubblica Istruzione: "Lo avete veduto il grosso monumento che deve violare la bella linea del colle? Ebbene? Non c'è nulla da fare con gli attentati dell'enorme volgarità? [...] Segni dei tempi. [...] Ohibò, per mille lire come per trenta denari".

Da allora, comunque, d'Annunzio si orientò decisamente verso un sincretismo religioso.

La "sintesi religiosa" di d'Annunzio fu "fra i Santi e gli Idoli, fra le immagini di tutte le credenze, fra gli aspetti di tutto il Divino":

“Santo Francesco apparito, dritto sul collo formidabile dell’Elefante sacro, apparito ai Testimoni del Budismo, ai Legislatori del Budismo, ai mostri della mitologia asiatica” (*Regimen*), poiché “Tutte le religioni si somigliano” (*Di me a me stesso*, [455]).

L’interesse di d’Annunzio per il pensiero orientale data dalla giovinezza: per i Veda, dagli anni ’80 (cfr. *Di me a me stesso*, [377]). Talune suggestioni dei libri Vedici e delle Upanishad in lui agirono prima, e più in profondità, di quelle evangeliche e francescane. Il riferimento a Francesco e al mondo biblico fu più insistito, per fattori biografici e culturali; ma la sensibilità era più in sintonia col mondo orientale, pur rammentato di rado. D’altronde, si registra per d’Annunzio, oltre alla “mania” francescana, anche quella, già dal 1913, per le statuette di Buddha (Antongini, p. 287).

Ma uno dei concetti, di matrice orientale, che per d’Annunzio risulta molto importante è quello del “Terzo Luogo”; un concetto anche per il quale – come al solito! – egli chiamò in causa Francesco d’Assisi.

“Io conosco il terzo luogo che anche San Francesco conobbe. Il primo luogo è la vita con le sue bellezze e i suoi dolori. Il secondo è la morte, per alcuni principio di letizia e di godimento, per altri soglia dell’orribile silenzio. Il terzo è quel senso indefinito che guida e conduce verso il destino con sicurezza piena dell’evento” (Fortini, p. 102). La sicurezza valeva per situazioni contingenti, come la riuscita dell’impresa del Cattaro, per la quale egli richiamò il “terzo luogo” (*Regimen*); ma, soprattutto, per la collocazione di sé “oltre” questo mondo: “«Il tuo bene non è nella tua gloria. E la tua gloria non è di questo secolo»”, gli parve gli dicesse sua madre (*La ferita coronale del Libro ascetico*).

Il “Terzo Luogo è la “situazione” tra la vita e la morte”; un “oltre la vita e la morte [...] ove possa abitare l’asceta” (*Di me a me stesso*, [139]; cfr. *Di me a me stesso*, [86]).

Forse, d’Annunzio lo sperimentò negli ultimi anni. Se nel *Trionfo della Morte* («La vita nuova») egli era il “veggente in cui la prescienza divina [era] sempre più lucida e terribile”, negli ultimi anni divenne un “cervello fatto di pupille innumerevoli”, “cieco e veggente” (*Regimen*). Già nel 1916: “Avevo all’estremità delle falangi non so che bagliore di veggenza” (*Quanti giorni al giovedì santo?* del *Notturmo*).

Per il vero, la sensibilità verso alcuni concetti o alcune esperienze di altre culture non basta a suffragare l’idea del sincretismo esotico. Tuttavia, certo è che d’Annunzio, verso la fine della vita, si sentì più estraneo al cristianesimo delle sue origini culturali e più vicino ad una concezione naturalistica della divinità, nel solco della visione del mondo di matrice orientale.

Comunque, si può certamente sostenere che il d’Annunzio soprattutto degli ultimi anni fu ideologicamente prossimo a quella visione religiosa, per così dire, universalistica così ben delineata nel *Canto nirguna* di un mistico indiano, Kabir (1440-1518), che qui riproduco – e tenendo conto che il mistico dell’India aveva come base culturale della religione l’induismo invece che il cristianesimo -:

“A che giova prosternarsi verso ovest
o recitare distrattamente la preghiera quotidiana
o recarsi in pellegrinaggio alla Kaaba?
L’Allah che aleggia invisibile nella quiete della moschea
e l’idolo che troneggia fra le offerte nel clamore del tempio

non sono due diversi dèi.
Stolto fu chi divise in due il mondo
assegnando ad Allah l'occidente e a Rama l'oriente!
Scopri dunque il Signore nell'intimo di te stesso,
Egli è a un tempo Rama e Allah”.

7. D'Annunzio esoterico

D'Annunzio sperimentò tutto, assorbì tutto, e tutto egli tramutò nella sua sostanza: la sensitività o, come egli si esprime, la carnalità. E in questo – disse – “sono inimitabile”: divino. Poteva non essere, tra tutto, anche esoterico? Per il vero, anche il suo esoterismo fu condizionato dal fondamentale suo narcisismo.

7.a. Esoterismo

C'è un esoterismo *etnologico*, quello delle religioni dei primitivi, della società tribale. In questo ambito e a questo livello della aggregazione umana, l'esoterismo costituiva un insieme di cognizioni e di abilità operative specifiche di determinate persone o gruppi: esso tendeva a costituire il privilegio sociale, una forma di aristocrazia sociale.

L'esoterismo tribale sopravvisse, in Grecia, nell'esoterismo detto *misterico*: originariamente, con sede ad Elèusi, come culto alle dee Demetra e Persefone. Si trattava in sostanza di esperienza mistica (in greco, dalla radice *my*, che indica “far silenzio”), incomunicabile per mezzo della parola.

L'esoterismo *filosofico*, invece, ha inizio con Pitagora. Esoterici erano i suoi discepoli (detti anche *epòptai*, “veggenti”; *mathematchoi*, “scienziati”) ammessi agli ultimi gradi della conoscenza, ed esoterica la dottrina che non era lecito diffondere tra i profani. In questo senso di “riservato”, interiore, segreto è stato chiamato l'insegnamento di Aristotele impartito al mattino (logica, fisica, metafisica) ed esoterica la relativa dottrina. (Essoterico, cioè esteriore, divulgabile, era invece l'insegnamento, impartito al pomeriggio, riguardante la retorica, la politica, la dialettica). L'esoterismo filosofico interessò poi la scuola neoplatonica.

L'esoterismo *teosofico* (fondato da Helena Petrovna Blavatsky, 1831-1891), poi, attinge alla tradizione brahmanica e al buddhismo. La setta dei Rosacroce, massonica, vi ha inserito elementi cristiani. D'Annunzio, al seguito di Claude Debussy, l'amico che gli musicò *Le martyre de Saint Sébastien* (1911), aderì alla società segreta massonica del martinismo. Essa, anti-illuminista, antirazionale, propugnava il panteismo mistico: la divinità si esprime in un processo di emanazioni, per cui il compimento della perfezione umana consiste nel reintegrarsi nella divinità. Louis-Claude Saint-Martin, discepolo del fondatore Martinez Pasqualis, o Pasqually (1727-1779), diede alla concezione del divino nell'uomo un'impronta più empiristica, anzi sensista: il divino nell'uomo, più che una qualità ontologica, è una collazione di sensazioni. Ed è la teoria che fu più congeniale al d'Annunzio, l'Immaginifico dalle mille e mille sensazioni, l'uomo tutto percezione per il quale il mondo – gli altri, se stesso, la vita interiore e la vita esteriore – è un fascio

inesauribile di sensazioni. In ciò consiste del resto il suo estetismo. Per lui, non c'è distinzione tra sensitività e spiritualità. Anche la spiritualità rientra nella sensitività: tutto rientra e si esaurisce nella sensazione.

Ora, il nucleo dell'esoterismo teosofico e rosacrociano è, all'interno dell'idea dell'unità del reale, la compenetrazione tra umano e divino, tra materia e spirito. Tale è l'ottica di d'Annunzio, come si intuisce in questa frase forte, icastica del *Libro segreto*: “La bestia è una forma del divino; anzi, il più misterioso aspetto del divino”.

Ne nasce un esoterismo simbolico, per il quale l'erotico assurge a simbologia del sacro-divino, e viceversa. L'esoterismo simbolico si connette poi, in d'Annunzio, con l'esoterismo esegetico.

In senso *esegetico*, esoterismo denota un criterio di lettura dei testi sacri. I testi sacri diventano un messaggio cifrato – un messaggio diverso da quello ricavabile dal senso letterale, che è invece essoterico –, che è la verità rivelabile soltanto a coloro che hanno l'intuito interiore. In questo esoterismo rientra pienamente d'Annunzio. Da notare, però: il suo esoterismo riguarda fundamentalmente il suo modo di concepire se stesso, cioè di concepirsi come mistero.

Stando ad un suo ricordo stilato nel *Libro segreto*, la badessa del monastero di Ortona, quando egli aveva ancora nove anni, leggendogli la mano gli dichiarò: “«[...] tu sei mistero a te stesso, o figlio»».

L'interesse di d'Annunzio per il misterico crebbe dopo il suo periodo fiumano, periodo, in cui egli si sentì quasi a contatto con la morte, “dove il corpo diventa inerte come la mota, come il sasso, come il legname, come l'escremento”, scrisse nel *Libro segreto*. Da allora, e soprattutto a contatto con Gian Carlo Maroni, l'architetto del Vittoriale dotato di capacità medianiche – ormai a Cargnacco di Gardone Riviera, dunque –, scattò in lui la voglia di trovare la chiave – disse – “che aprisse infine in me quel Segreto che a me medesimo è segreto” (18 marzo 1925, in Mazza, p. 51). Ciò lo condusse a domande su profonde verità di largo respiro, anche se focalizzate su se stesso. Un esempio stupendo di esoterismo esegetico, sempre focalizzato sulla propria personalità, sulla propria esistenza, mi sembra costituito dal significato che d'Annunzio attribuì al dipinto del *Lebbroso* – collocato nella omonima Stanza del Lebbroso –, sulla base di una interpretazione simbolica di un episodio fondamentale della vita di san Francesco.

Nel *Libro segreto*, edito a partire dal 1935, quindi al Vittoriale, si chiese:

“vi è oltre la vita e la morte un'altra plaga dove possa abitare l'asceta? v'è quel ‘terzo luogo’ [...]?” (*Di me a me stesso*, [139] e cfr. [86]).

Che cos'è il “terzo luogo”? Egli lo espose in questi termini:

“Le visioni fulminee del ‘terzo luogo’, d'una intiera verità, come se i cinque sensi fosser sostituiti da cinque miriadi d'altri sensi (illuminazioni estatiche non volontarie, che io non posso per volontà rinnovare)” (Mazza, p. 60).

Nella sua euforia francescana, d'Annunzio tirò in ballo Francesco d'Assisi anche a proposito del “Terzo luogo”:

“Io conosco il terzo luogo che anche San Francesco conobbe. Il primo luogo è la vita con le sue bellezze e i suoi dolori. Il secondo è la morte, per alcuni principio di letizia e di

godimento, per altri soglia dell'orribile silenzio. Il terzo è quel senso indefinito che guida e conduce verso il destino con sicurezza piena dell'evento" (Fortini, p. 102).

La sicurezza valeva per situazioni contingenti, pur tuttavia importanti e fatali, come la riuscita dell'impresa del Cattaro, per la quale egli richiamò il "terzo luogo" (*Regimen*); ma, soprattutto, si rapportava precisamente alla collocazione di sé "oltre" questo mondo:

"«Il tuo bene non è nella tua gloria. E la tua gloria non è di questo secolo»", gli parve gli dicesse sua madre (*La ferita coronale*).

Ed inoltre egli ricordò come, fin da piccolo, nel bel mezzo dei giochi, "ecco che [...] riudiovo a un tratto quella voce della mia anima inebriata di sé e del suo implacabile miracolo. *Immortale quod opto*" (*Lucrezia Buti*).

Si può dunque dire che il Terzo Luogo è il momento magico in cui l'anima oltrepassa se stessa "liberandosi dall'errore del tempo" (Ferrara, p. 20).

Forse, d'Annunzio lo sperimentò negli ultimi anni. Se nel *Trionfo della Morte* (cap. «La vita nuova») egli era il "veggente in cui la prescienza divina [era] sempre più lucida e terribile", negli ultimi anni, al Vittoriale, divenne un "cervello fatto di pupille innumerevoli", "cieco e veggente" (*Regimen*).

In questo senso, trattando della distinzione teologica tra l'anima che vede Dio in paradiso – l'uomo "comprensore" – e l'anima che crede in Dio, in terra – il "viatore" -, egli scrisse:

"Non sono viatore, sono comprensore; *perché*, non credo, *veggo*; e veggo da comprensore" (*Lucrezia Buti*).

Ma in realtà il "terzo occhio" era la capacità di leggere nel subconscio, capacità che egli si attribuiva definendosi Orbo Veggente:

"È la mia magia, questa? Davvero dunque la malattia è d'esser magica? Tutto è presente. Il passato è presente. Il futuro è presente. Questa è la mia magia", aveva scritto già nel 1916, nel *Notturmo*. Ed ancora nel 1916:

"Avevo all'estremità delle falangi non so che bagliore di veggenza" (*Quanti giorni al giovedì santo?*).

Su un piano più coerente con l'esoterismo esegetico, d'Annunzio espresse una particolare intuizione negli anni che si possono definire della sua sollecitazione religiosa, quando ebbero a morire, nel 1912, gli amici Adolphe Bermond e Giovanni Pascoli. In quel contesto, da cui nacque, nel medesimo anno 1912, la *Contemplazione della morte*, così D'Annunzio vedeva il mistero nella vita di Cristo e nella narrazione evangelica:

"Non vi fu, [...] nell'orto degli Ulivi, un apostolo ignoto che si unì agli undici per ricompiere il numero [...]? [...] E [mentre] tutti, lasciato Gesù, se ne fuggirono [...] un certo giovine lo seguì, involto d'un panno di lino sopra la carne ignuda [...]. Nulla si seppe di lui [...]. Forse un giorno dirò una immaginazione che di lui mi giunse" (*Contemplazione della morte*).

D'Annunzio non portò a compimento l'"immaginazione" che si aspettava. Ma questa frase: "una immaginazione che di lui mi giunse", rimanda in pieno alle pratiche spiritiche.

7.b. La Cabbala e l'unità del reale

Anche la Cabbala rientra nella linea esoterica per quanto riguarda i testi sacri giudaici: gli arcani divini sono individuati nel suono e nella forma stessa dei segni alfabetici. D'Annunzio vi aderì – almeno, così egli ritenne – già nel 1887.

La “Sancta Kabala” (così il titolo di un suo articolo su «La Tribuna», 29 ottobre 1887) fu la sua passione nel 1887:

“Da qualche tempo io vivo in un altro mondo. So finalmente come si fa [...] a ragionare con li spiriti, ad essere ospite di un reame di fiabe [...]” – nel 1883 aveva assicurato di parlare con la Fata. “Io so che tutto è una emanazione della sostanza una, infinita ed eterna; e che l'uomo terrestre è immagine dell'uomo celeste; e che li universi sono i riflessi dell'Uno. [...] Io conosco le virtù della luce astrale e della luce planetaria. Io vedo i segni [...]. La natura ha stabilito i caratteri speciali che compongono il segno di ciascun membro, e con l'aiuto di tali segni ella rivela i più intimi segreti di ogni organismo umano e dell'uomo soprattutto. Nessuna cosa creata è senza un particolare segno. Soltanto bisogna vederlo. L'armonia celeste – dice Agrippa nella sua *Filosofia occulta* – mostra la virtù che si cela nella materia, la fortifica, la fa apparire [...]. Per esempio, quando uno vuole attirare a sé la virtù del Sole, bisogna che cerchi quanto v'è di più solare tra i vegetali, le pietre, i metalli, e li animali dal pelo soave”, ecc.

Questo aspetto affonda d'altra parte nella superstizione: un legame di “concordanze e di presagi e di segni e di avvisi rischiarati dalla mia natale superstizione d'Abruzzo” (*Lucrezia Buti*).

L'aneddotica al riguardo è vastissima e ricca di elementi simbolici e di usanze, nel campo delle pietre e dei metalli – da qui la sua fissazione per gli amuleti -, degli animali, dei numeri (il tredici, infausto, lo sostituiva con un “12+1” o aggiungendo a lato il disegno del pugno con due dita a forma di corna). Un episodio: un venerdì 13, d'Annunzio prende un fiacre n. 13, paga 13 franchi, entrato a casa trova 13 lettere pervenutegli, a pranzo ha 13 ospiti, la sera a teatro gli cade sulla testa un oggetto che per poco lo acceca («Journal des Débats», 27 marzo 1910).

Ma c'è un aspetto più profondo. È l'unità dei contrari, l'identità degli opposti: spirito e materia; psiche e corpo; corpo e anima; “pensiero e atto, inconsapevolezza e sapienza, parola e silenzio” (*Libro ascetico*). Soprattutto, bene e male – egli mutò il motto francescano in “Pax et Bonum. Malum et Pax”!

Nella visione dell'uomo “intero”, infatti, “il male non è se non un bene che non si conosce” (*Notturmo*). “Il male non è se non un dio profondo” (*Libro segreto*).

In questa visione di unità dei contrari rientra quella di vita-morte.

Oltre che per le mai infrante tensioni superomistiche, vita e morte in d'Annunzio si congiungevano all'interno di questa visione: immortalità della vita, mortalità della morte.

“Adoro la vita che si perpetua nella morte. Adoro la morte che è la natività sovrana e onniveggente” (*Il Vangelo secondo l'Avversario di Le faville del maglio*). “La morte è infatti presente come la vita, è calda come la vita, è bella come la vita, inebriante, promettitrice, trasfiguratrice [...] Muoio vivendo” (*Notturmo*).

La morte era, per D'Annunzio, il rinnovarsi in continuità di vita:

“Io, per esempio (poiché sono un esempio, un raro e grande esempio) dovrei essere immortale: non della vana immortalità che mi attribuiscono l’arte mia e il mio eroismo di guerriero carnalmente” (*Di me a me stesso*, [125]).

Egli era “immortale”, in quanto, compiuta *questa* vita come l’ultimo capitolo di un’opera d’arte, si apprestava a vivere *un’altra* vita come ulteriore capitolo o atto della persona immortale. L’ulteriore vita doveva avere tuttavia un passaggio obbligato: il “Buio”, la morte fisica; il “disparire”, per apparire per sempre.

Un distico sintetizza il concetto dannunziano della sua immortalità:

“O Vària, se tu sii la mia sostanza,
immortale è la vita che m’avanza” (*Carmen votivum*).

7.c. D’Annunzio e il magico paranormale

Alla morte della madre (27 gennaio 1917) affermò, in lettera a Olga Brunner Levi, detta Vidalita, di averla vista:

“Voglio condurre mia madre alla sua pace. Ella me lo domanda. Me l’ha domandato stanotte qui accanto al letto, bella e luminosa come un tempo” (D’Aroma); e ancora il 2 novembre 1923, a Maria Camerlengo, già domestica della madre:

“Tutta la notte ho vegliato con lo spirito della santa [...]; la mia santa è sempre qui, è sempre con me” (Mazza, p. 27).

Alla “mano della madre” attribui con convinzione la salvezza della vita quando egli fece il famoso “volo dell’Arcangelo”, come chiamava la caduta da una finestra il 13 agosto 1922. Successe che – ormai i biografi sostengono questa ricostruzione -, mentre Luisa Baccara – una sua amante fin dal tempo di Fiume, ma da quel giorno diventata solo la direttrice-capo del Vittoriale – stava suonando al piano nella stanza della Musica, d’Annunzio, seduto in bilico sul parapetto della finestra, amoreggiava con Jolanda, sorella di Luisa; allora Luisa, in uno scatto di stizza indispettita, s’avventò contro la sorella: d’Annunzio avrebbe perso l’equilibrio, di fatto precipitò, si fracassò la testa, restò parecchi giorni in stato di incoscienza, non denunciò alcuno, si rifiutò sempre di parlarne, i giornali sorvolano sulle cause notificando soltanto il “volo” – volo d’Arcangelo – e dopo qualche mese d’Annunzio, guardando una fotografia scattatagli il giorno prima della caduta, notò per la prima volta una mano che gli sorreggeva il volto. Colui al quale lo confidò non vedeva affatto quella mano, ma lui era sicuro: nelle pieghe della cravatta vedeva la mano della mamma, proprio con l’anello che ella soleva portare all’anulare. E ne era così convinto, che poi regalò la foto alla madre di Tom Antongini, suo segretario, con la dichiarazione: “questa immagine misteriosa” (Mazza, p. 28).

Di Giuseppe Piffer, legionario fiumano caro a d’Annunzio e sepolto al Vittoriale, scrisse alla mamma di lui:

“Beppi è qui presso di me e presso di voi, atomo nuovamente vibrante nel cosmo universale. Mi dice parole altissime di saggezza e di amore per voi e per tutti. Il volto suo è sereno [...]. C’è forse un po’ di accoratezza nella sua voce; ma non è di pianto. Mi esorta e vi esorta alla visione dell’amore uno e indissolubile [...].” (Mazza, p. 53).

La sua confidente e vice-direttrice al Vittoriale, Aèlis Mazoyer, testimoniò che d'Annunzio non volle più contattare la defunta Eleonora Duse attraverso le sedute spiritiche, perché la Duse lo andava a visitare normalmente più volte la settimana e si intratteneva con lui a parlare. La Aèlis pensò che fosse effetto della droga, ma una notte lo sentì parlare in camera: lui era solo; Aèlis, preoccupata, restò a spiare, lui aprì di scatto la porta, la vide, disse: "Era lei", cioè la Duse. Ma forse neppure lui ci credeva per davvero: successivamente espresse scetticismo sul fenomeno che egli stesso aveva dichiarato di sperimentare, finché confidò che gli sembrava di vederla dappertutto, che ella gli si avvicinava quasi a toccarlo e che lui la vedeva completamente nuda e provava "una specie di gelosia..." (Aèlis Mazoyer, *Diario*, in Mazza, p. 54).

C'è da pensare a fantasticherie, ad allucinazioni? Probabilmente. Però, sollecitato in seguito a mettersi di nuovo in contatto con la Duse attraverso i riti spiritici, si rifiutò: non intendeva rinnegare tutta la propria vita per la "fede" nell'aldilà. "«Se fossi certo dell'altra vita dovrei anche condurre una vita da monaco»", spiegò. "«No, no. Voglio rimanere con la mia lussuria senza freno»", dichiarò. "Preferisco il nulla, la polvere ...»" (Aèlis Mazoyer, *Diario*, in Mazza, p. 55).

Riferimenti bibliografici

A Barbara: Lettere a Barbara Leoni, Premessa di Bianca Borletti, Nota di Pietro Paolo Trompeo, Milano, Sansoni, 1954.

Ad Annibale Tenneroni: Gabriele d'Annunzio, dedica de *La Vita di Cola di Rienzo descritta da Gabriele d'Annunzio e mandata ad Annibale Tenneroni suo amicissimo*.

A Francesco Paolo Michetti: Gabriele d'Annunzio, dedica de *Il piacere*.

Aliverti: Idelfonso Aliverti da Vacallo, *Un'anima che il Padre Celeste attrae a Gesù Cristo?...*, in «Annali Francescani», 53 (1922).

A Mario da Pisa, Gabriele d'Annunzio, Lettera introduttiva a *Contemplazione della morte*.

Andreoli: Annamaria Andreoli, *Il vivere inimitabile. Vita di Gabriele d'Annunzio*, Milano, Mondadori, 2002.

Antongini: Tom Antongini, *Quarant'anni con D'Annunzio*, Milano, Mondadori, 1957.

Arsenio: Arsenio da Casorate, *Poeti sulle vie del Santo (Saggio di studi francescani su G. Pascoli - G. Salvatori - G. D'Annunzio - G. Papini)*, prefazione di Piero Bargellini, Cremona, La editoriale grafica, 1952.

Caliaro: Ilvano Caliario, *Prefazione e note a Gabriele d'Annunzio, Alcione*, a cura di Pietro Gibellini, Torino, Einaudi, 1995.

Cavaterra: Guido Cavaterra, *Gabriele d'Annunzio (francescano)*, in «Tutto», 29 ottobre 1922.

«Corriere della Sera», (anonimo) *Una visita di D'Annunzio ai trappisti. Lo spirito mistico del Poeta*, 28 settembre 1922.

I Cel: Tommaso da Celano, *Vita prima di san Francesco d'Assisi*, traduzione di Saverio Colombarini, in *FF* (vedi), pp. 401-531.

2 *Cel*: Tommaso da Celano, *Vita seconda di san Francesco d'Assisi*, traduzione di Saverio Colombarini, in *FF* (vedi), pp. 537-732.

Comandamenti: *Comandamenti della patria celestiali e terrestri nel culto dell'aspettazione*, in *Libro ascetico* (vedi).

Comp: *Leggenda dei tre compagni*, traduzione di Vergilio Gamboso, in *FF* (vedi), pp. 1065-1119.

Contemplazione: Gabriele d'Annunzio, *Contemplazione della morte*.

Dall'Alpe: in Gabriele d'Annunzio, *Notturmo*.

D'Aroma: Nino D'Aroma, *L'amoroso Gabriele*, Roma, V. Bianco, 1963.

Di Ciaccia: Francesco di Ciaccia, *D'Annunzio e le donne al Vittoriale. Corrispondenza inedita con l'infermiera privata Giuditta Franzoni*, Presentazione di Pietro Gibellini, Milano, Terziaria, 1996.

Di me a me stesso: Gabriele d'Annunzio, *Di me a me stesso*, a cura di Annamaria Andreoli, Milano, Mondadori, 1990.

È il sabato santo: in Gabriele d'Annunzio, *Notturmo*.

È la mia magia, questa?: in Gabriele d'Annunzio, *Notturmo*.

È la Pasqua di Resurrezione: in Gabriele d'Annunzio, *Notturmo*.

Esser: Kajetan Esser OFM, *Gli scritti di S. Francesco d'Assisi, nuova edizione critica e versione italiana*, traduzione di Alfredo Bizzotto e Sergio Cattazzo, nuova versione italiana degli Scritti, di Vergilio Gamboso, Padova 1982.

Ferrara: Mario N. Ferrara, *Religiosità e creatività in Gabriele d'Annunzio*, in *D'Annunzio e la religiosità. Atti del convegno 22-23 giugno 1981*, in «Quaderni del Vittoriale», 28, 1981.

FF: *Fonti Francescane: scritti e biografie di san Francesco d'Assisi, cronache e altre testimonianze del primo secolo francescano, scritti e biografie di santa Chiara d'Assisi*, Assisi, Movimento francescano, 1977.

Fioretti: *I fioretti di san Francesco*.

Fortini: Arnaldo Fortini, *D'Annunzio e il Francescanesimo*, Assisi, Edizioni Assisi, 1963.

Frammenti: in Gabriele d'Annunzio, *Il libro ascetico della giovane Italia*.

Fusco: Gian Carlo Fusco, *Le rose del ventennio*, Milano, s.e., 1974.

Gli ultimi: *Gli ultimi saranno i primi. Discorso al popolo di Roma nell'Augusteo*, ne *Il sudore* (vedi).

Guasti: Cesare Guasti, *Introduzione a Emile Chavin de Malan, Storia di San Francesco d'Assisi (1182-1226)*, traduzione di Cesare Guasti, Prato, Ranieri-Guasti Editore-Libraio, 1879.

Il sudore: Gabriele d'Annunzio, *Il sudore di sangue*.

La ferita coronale: in Gabriele d'Annunzio, *Il libro ascetico* (vedi).

La Leda: Gabriele d'Annunzio, *La Leda senza cigno*.

L'amore: in Gabriele d'Annunzio, *Il secondo amante di Lucrezia Buti*.

L'amore trascolorato: in Gabriele d'Annunzio, *Il secondo amante di Lucrezia Buti*.

La vergine Anna: in Gabriele d'Annunzio, *Le novelle della Pescara*.

LegMag: San Bonaventura da Bagnoregio, *Leggenda maggiore (Vita di san Francesco d'Assisi)*, traduzione di Sempliciano Olgiati, in *FF* (vedi), pp. 827-1060.

Libro ascetico: Gabriele d'Annunzio, *Libro ascetico della giovane Italia*.

Libro segreto: Gabriele d'Annunzio, *Cento e cento e cento pagine del libro segreto di Gabriele d'Annunzio tentato di morire*.

L'Italia: *L'Italia alla colonna e la vittoria con bavaglio*, ne *Il sudore* (vedi).

Lucrezia Buti: Gabriele d'Annunzio, *Il secondo amante di Lucrezia Buti (Le faville del maglio)*.

Malipiero: Gian Francesco Malipiero, *Ariel musico*, in «Scenario», aprile 1938.

Mariano: Emilio Mariano, *Il San Francesco di Gabriele d'Annunzio*, in «Quaderni del Vittoriale», 12, novembre-dicembre 1978.

Mazza: Attilio Mazza, *D'Annunzio e l'occulto con un saggio astrologico di Sirio*, Roma, Edizioni Mediterranee, 1995.

Mentre il mio corpo è lavato: in Gabriele d'Annunzio, *Notturmo*.

Messaggio: *Messaggio del convalescente agli uomini di pena*, in *Libro ascetico* (vedi).

Mi sembra: in Gabriele d'Annunzio, *Notturmo*.

Moschino: Ettore Moschino, *Il sentimento francescano in Gabriele d'Annunzio*, ne «Gli oratori del giorno: rassegna mensile d'eloquenza», 1930.

Mosconi, *Lettere inedite*: Anacleto Mosconi, *Lettere inedite di Gabriele D'Annunzio "terziario" ai francescani del convento di Gargnano*, in «Civiltà bresciana», 1/03 [marzo 2003].

Mosconi: Anacleto Mosconi, *Un'epigrafe francescana al Vittoriale e fra Gabriele del Quarto Ordine*, in «Studi francescani», Firenze, Frati Minori d'Italia, 3-4, 1997.

Nella piccola: in Gabriele d'Annunzio, *Notturmo*.

Nicodemi: Giorgio Nicodemi, *Testimonianze per la vita inimitabile di Gabriele D'Annunzio* [raccolte da Giorgio Nicodemi; illustrate da disegni di Anselmo Bucci e di Guido Cadorin], Milano, Ariel, 1943.

Oliva: Gianni Oliva, *Medievalismo e francescanesimo nell'estetismo italiano*, in *San Francesco e il francescanesimo nella letteratura italiana del Novecento. Atti del Convegno Nazionale (Assisi, 13-16 maggio 1982)*, a cura di Silvio Pasquazi, Roma, Bulzoni, 1982.

O malinconia: in Gabriele d'Annunzio, *Notturmo*.

Quanti giorni al giovedì santo?: in Gabriele d'Annunzio, *Notturmo*.

Pesenti: Gustavo Pesenti, *In Palestina e in Siria durante e dopo la Grande Guerra*, Milano, L'eroica, 1932.

Porto: Giuseppe Porto, *D'Annunzio francescano in una lettera inedita*, in «Quaderni del Vittoriale», 19, gennaio-febbraio 1980.

Quando Sirenetta: in Gabriele d'Annunzio, *Notturmo*.

RegB: Francesco d'Assisi, *Regola bollata*, in Esser (vedi), pp. 469-475.

RegNB: Francesco d'Assisi, *Regola non bollata*, in Esser (vedi), pp. 510-530.

Regimen: Gabriele d'Annunzio, *Regimen hinc animi del Libro segreto* (vedi).

Ripudio della povertà: in Gabriele d'Annunzio, *Il secondo amante di Lucrezia Buti*.

Rosa: Italo Rosa, *Gabriele d'Annunzio e San Francesco di Assisi*, «Il Popolo Veneto»,

4 ottobre 1922.

Sonnolenza: in Gabriele d'Annunzio, *Notturmo*.

Spec: *Specchio di perfezione*, traduzione di Vergilio Gamboso, in *FF* (vedi), pp. 1291-1440.

Taccuini: Gabriele d'Annunzio, *Taccuini*, a cura di Enrica Bianchetti e Roberto Forcella, Milano, Mondadori, 1965.

Terraroli: Valerio Terraroli, *Cadorin, D'Annunzio e la stanza dei "sogni puri"*, in Guido Cadorin, [*Catalogo della mostra*], Presentazione di Giuseppe Mazzariol, Milano, Electa, 1987, pp. 102-110.

Via crucis: *Via Crucis Via necis Via nubis del Libro segreto* (vedi).

Capitolo VII

D'Annunzio: l'unità spirito-carne

1. Presentazione di *Gabriele e Francesco. Orbi veggenti*

Un libro che ho molto amato: comprende assolutamente tutto ciò che nella vita, pubblica e privata, e negli scritti, sia letterari, sia epistolari, di Gabriele d'Annunzio fa riferimento, esplicito ed espresso, alla persona biografica, alla figura agiografica, alle risultanze storiche di Francesco d'Assisi e al mondo francescano.

Il tema francescano, assiduo come una fissazione, consta essere inferiore solo all'universo femminile. Gabriele portava in ballo "Santo Francesco" – così lo nominava – sotto vari aspetti e in svariate circostanze: come "cantore" – oggi diremmo cantautore – della natura; come "italiano", usato in senso patriottico; come missionario "crociato", per l'espansione pacifica della cultura antieconomicistica; come "amatore": le più belle e ardenti esperienze erotiche di Gabriele grondano di vibrazioni francescane d'amor divino – per d'Annunzio, erotico e mistico si includono.

Ma Gabriele era, in realtà, francescano? In senso morale, assolutamente non lo era. Lo era, in parte, sul piano caratteriale. Ma soprattutto conosceva molto bene Francesco d'Assisi. Più precisamente – e questa è la peculiarità concettuale del mio scritto – ne comprese intenzioni e progettualità (ad esempio, Francesco "non voleva fondare un Ordine"; inoltre voleva creare un movimento laicale, e non clericale; inoltre voleva che il ramo femminile vivesse con il lavoro delle mani; ecc.) che il mondo ecclesiastico e il mondo fratesco avevano rifiutate e poi rimosse del tutto.

In effetti, l'immagine di Francesco, quella che conosciamo e che si impone ancora oggi, è deliberatamente inventata dalla linea, maggioritaria, di quei frati che progettavano di costituire un'organizzazione di potere, sulla scia dei coevi Ordini; e su questa falsariga era stata delineata la biografia da Bonaventura da Bagnoregio: l'unica esistente, per seicento anni, dato che, nel 1266, furono requisite e bruciate tutte le "memorie" dei compagni di Francesco; se ne salvarono pochissime, che si contano sulle dite di una mano, imboscate da qualche abate benedettino e ritrovate solo all'epoca di d'Annunzio. Per tal motivo, o *anche* per tal motivo, Gabriele poteva dire che il suo Francesco non era quello divulgato dal mondo ecclesiastico e cattolico.

È importante avvertire che il mio scritto non è disquisitivo, non è argomentativo, non è analitico; è espositivo e narrativo: presenta i riferimenti francescani in d'Annunzio, semplicemente contestualizzandoli e chiosandoli con qualche osservazione.

Mi preme anche in questa sede focalizzare, comunque, alcune osservazioni fondamentali circa la "francescanità" di d'Annunzio.

D'Annunzio non fu affatto francescano. Non lo fu, dal punto di vista religioso, morale, spirituale. Proprio a motivo di ciò, il problema che si pone è come mai, però, ne abbia parlato con tanta ammirazione ed entusiasmo; lo abbia capito con tanta perspicacia; infine, si sia affidato a lui con animo sincero, persino esortando altri ad affidarglisi.

Questi elementi non infirmano la constatazione – evidente anch'essa – che d'Annunzio, spesso, intese la figura di Francesco a propria immagine e somiglianza e la piegò, comunque, a sé; tuttavia, alla base del suo rapporto mentale ed esistenziale con l'immagine di Francesco s'impongono due fattori: il reale, radicale e genuino fascino che sul suo animo, oltre che sulla sensibilità estetica, esercitò Francesco, e la corrispondenza di alcune “lunghezze d'onda” istintuali che egli percepì nei confronti di Francesco, quasi sussistesse – ma egli lo credeva, enfatizzando – una certa sua “naturale affinità” con l'Assisi.

È per tal motivo che ho indugiato – pur senza pronunciarmi circa lo spessore effettivo di tale consonanza – sulle “affinità immaginifiche” di d'Annunzio con Francesco.

Va poi sottolineato un altro dato, indubitabile in tal caso: su Francesco d'Assisi, d'Annunzio svolse letture serie ed accurate. A tal proposito – lo dichiarai, senza reticenze, in appropriata sede -, mi consta che non altrettanta conoscenza delle fonti francescane possono vantare, in generale, coloro che si richiamano istituzionalmente all'Assisi – a parte gli studiosi della materia, ben s'intende -: spesso, anzi, mi consta che, di fatto, non ne hanno assolutamente alcuna. Se non altro, “francescano” può esser detto Gabriele d'Annunzio, per la conoscenza che egli ne ebbe della vita e delle fonti antiche.

1.a. Francescani del quarto tipo (di Felice Accame)

Assecondando ancora una volta la sua mania di ribattezzare questo e quello – meglio, se femmine – era stato lui a chiamarlo prima fra' Gino e poi, sempre più entusiasta, fra Ginepro, così che, quando morì – in realtà si chiamava Girolamo Allegri – fu proprio D'Annunzio a profferirne l'orazione funebre. Dopo averne cantato le lodi e giustificato il soprannome, il Vate s'inerpicò per le tortuosità di una parabola che, non senza coraggio, attribuiva a San Francesco. Sembra, allora, che il Poverello di Assisi abbia comandato a fra' Ginepro di lavare una pietra tre volte: la prima con l'acqua, la seconda col vino e la terza con il balsamo. E sembra che uno sconcertato fra' Ginepro, che, presumibilmente, come noi, ad un San Francesco dittatoriale non doveva essere granché abituato, gli abbia risposto: “Ma, scusa, passi per l'acqua e per il vino, ma il balsamo, ora, dove lo vado a pescare?”.

Tra i frati che condivisero l'impresa di San Francesco, a quanto pare, c'è stato davvero un certo fra' Ginepro. È citato nei *Fioretti*, è citato ne *Lo specchio di perfezione* e altrove. Qualcuno lo vuole al capezzale di Santa Chiara morente, perché, fra gli “elettissimi discepoli” del Santo, era “uomo di umiltà, di grande fervore e caritate”.

In seguito ad una specie di pellegrinaggio all'abbazia dei trappisti di Maguzzano, nel 1922, i giornali cominciarono a parlare di un D'Annunzio religioso. Poi cominciarono a diffondersi notizie circa la possibilità che il poeta si dedicasse alla predicazione religiosa secondo i precetti francescani. Nel 1925, all'attrice Irma Gramatica, parlò di fondare un Quarto Ordine francescano – un'*escalation* ulteriore rispetto a quel Terzo Ordine, poi Ordine Francescano Secolare, che venne canonicamente istituito nel 1289. Nulla di poi tanto strano, a dire il vero. Il francescanesimo era ben radicato nella retorica dannunziana

e, forse, nei primi anni Ottanta dell'Ottocento, all'università, a Roma, D'Annunzio fu davvero attratto dalla dottrina di Francesco d'Assisi.

In una ricerca molto attenta e ben approfondita, Francesco Di Ciaccia porta alla luce una quantità notevole di riferimenti dannunziani a Francesco ed al francescanesimo.

Ad Assisi il poeta porta Eleonora Duse – nel 1897 – e, due anni dopo, quando alla Capponcina di Settignano, la villa messa su senza badare a spese per star vicino all'attrice, compone *La sera fiesolana*, le citazioni del *Cantico delle creature* vi abbondano. La stessa villa della Duse, accanto alla Capponcina, viene da D'Annunzio ribattezzata la Porziuncola, che, nonostante oggi sia il nome di un ristorante apparentemente poco adatto a chi ha una fame bestia – e nome di tante altre cose –, era, prima di tutto, il nome di un toponimo del territorio di Assisi già registrato come tale nel 1045 – e voleva semplicemente significare un “piccolo appezzamento di terreno” – e, poi, il nome della cappella che il Santo restaurò con le proprie mani dove, sentendosi prossimo alla fine dei suoi giorni, andrà a morire.

Ad Assisi, rottamata la Duse e, nel frattempo, parecchie altre, il Vate porta la Giuseppina Mancini, ribattezzata poeticamente Giusini, con cui trascorre tre indimenticabili ed infuocati tre “giorni mistici” e cui offre in dono una copia dei *Fioretti* con dedica e firma “Frate Gabri peccatore”.

Nella villa di Gardone, in quello che il Vate voleva fosse il Vittoriale degli Italiani, poi, numerose sono le immagini che, in un modo o nell'altro, riportano alla figura del Santo e, nelle opere e nei carteggi, a quanto sembra, non c'è altra abbondanza. Diciamo che a D'Annunzio san Francesco piaceva e che, soprattutto, gli tornava utile: scioglieva i residui dubbi delle più temerate e, al contempo, arrovellava la sua coscienza a quel punto giusto di crisi in cui nulla avrebbe potuto rimproverarsi e nulla gli poteva rimanere realmente indigesto.

Era morto il 5 di ottobre del 1918. Prima della guerra, Gino Allegri aveva provato a dedicarsi alla pittura e, arruolandosi, era riuscito a trasfigurare il suo carico di estetica diventando un asso dell'aviazione. Centodiciannove voli in undici mesi, cinque encomi, due croci di guerra, una medaglia di bronzo, tre d'argento, una d'oro e una promozione per meriti di guerra. Era stato con D'Annunzio nel famoso volo su Vienna, quando in pattuglia andarono a buttare volantini in cui si invitavano i cittadini austriaci ad opporsi al proprio governo.

Lo vedo in una fotografia, il sottotenente Gino Allegri detto fra' Ginepro, e ne integro le mie impressioni con quelle di D'Annunzio: la calvizie alla sommità del cranio, la barba incolta, gli occhi celesti, il sorriso, la trasandatezza, le gambe nude – ce n'è più che a sufficienza per farne un cappuccino. Goliardia e cameratismo hanno fatto il resto.

Non è che la sua sia stata una di quelle “morti eroiche” di cui con magnanimità letteraria lo accredita Luciano Bianciardi nei suoi saggi dedicati alle imprese del Vate. Sono le 13 e 13, tornano alla base di San Pelagio, presso Padova, dopo aver bombardato Monfalcone. Tutti i suoi colleghi atterrano, lui no. Vuol dare spettacolo. Gli fa vedere come si fa il giro della morte. Tra l'altro, ha ancora due bombe a bordo. Qualcosa va storto, si schianta e lo raccolgono con il cucchiaino. Oggi, forse confidando

nell'ignoranza dei viaggiatori, al suo nome è intitolato l'aeroporto di Padova; ieri, al suo onore, ci ha pensato D'Annunzio.

Che fa l'orazione funebre e tira fuori quella strana storia che sa tanto di falso riguardante il santo che "comanda" a fra' Ginepro di lavare la pietra prima con l'acqua, poi con il vino e infine con il balsamo. Ma D'Annunzio la interpreta a modo suo: nella sua foga oratoria, la pietra da lavare del santo di Assisi diventa la pietra tombale del povero Allegri fra' Ginepro e, attribuendone la morte agli innocentissimi austriaci, dice anche lui che questa pietra va lavata, sì, ma non certo con acqua, vino o balsami, bensì – eh, ti pareva – col sangue. Alla faccia del mite san Francesco, che, ancora una volta, è chiamato a tirare la volata al poeta – che, nei pressi del traguardo, però, se lo lascia alle spalle per andare a raccogliere quegli applausi di cui ha tanto bisogno.

Note

Per l'orazione funebre di D'Annunzio, cfr. Vittorio Martinelli, *La guerra di D'Annunzio*, Gaspari, Udine 2001, pp. 295-296. La fotografia di Gino Allegri è a pag. 259. Per i rapporti con San Francesco, cfr. F. Di Ciaccia, *Gabriele e Francesco - Orbi veggenti*, Decembrio, Milano 2005.

Per la "morte eroica" di Gino Allegri, cfr. Luciano Bianciardi, *Un volo e una canzone*, ExCogita, Milano 2002, pag. 34.

Allegri aveva un fratello, Marco Egidio, che, se non vado errato, sarà a Fiume con d'Annunzio. Anni dopo, costui sarà Gran Maestro Martinista e poeta futurista, ma resterà sempre affezionato alle analogie francescane: sarà chiamato "Frate Focu", il suo gruppo si chiamerà "Frateria dei frati impossibili" e lo studio dove si riunivano, a Cesena, nel 1927, guarda caso, sarà ubicato nel torrione di una chiesuola, ribattezzata "porziuncola".

Di un altro fra' Ginepro novecentesco – un bel miscuglio di francescano del primo e del quarto tipo -, spero ci sia il tempo, in futuro, di raccontare qualcosa.

2. L'insondabile personalità

La personalità dannunziana è molto complessa. Egli univa in sé, ad esempio, il piacere della semplicità e il gusto della ricercatezza, pur sempre all'insegna dell'estetismo. E aveva soprattutto una forte esigenza di libertà, proprio perché la sua personalità multiforme, con contrastanti e opposte tendenze, esigeva di potersi esprimere in modalità assai diverse e magari contrarie.

Valga un esempio, che si colloca nel 1922, all'inizio della sua ultima dimora al Vittoriale – quella residenza che ancora si chiamava villa di Cargnacco. Quando l'Italia era invasa da ondate ideologiche contro il socialismo, d'Annunzio ricevette personalmente, il 27 e il 28 maggio, il Commissario sovietico agli affari esteri. E a chi se ne stupiva, ribatteva che bisognava rassegnarsi a quello che c'era in lui "di lontano e di misterioso e d'ineffabile" (Andreoli, p. 592).

Per il vero, anche dopo la disaffezione francescana, in seguito alla delusione per il suo mancato intervento alle celebrazioni di Assisi del 1925-1926, d'Annunzio continuò a coltivare una grande fiducia in san Francesco, come testimoniano le sue parole a

proposito del significato del quadro di *San Francesco e il lebbroso*, a capo del letto-culla nell'omonima Stanza del Lebbroso. Più che in passato, d'Annunzio si accostò ad una visione della vita decisamente pagana e tuttavia continuava a pensare, con sempre maggior convinzione, che il Santo di Assisi fosse il consolatore delle anime (Nicodemi, p. 141), soprattutto se afflitte e agitate come la sua.

Questi cenni, parziali ed esemplificativi, servono semplicemente per aprire il discorso sulla insondabilità, stando al convincimento di d'Annunzio, della sua stessa personalità.

In un passo di un testo riveduto e pubblicato all'epoca del Vittoriale (*Le parole dell'anima nuda* di *Lucrezia Buti*), d'Annunzio, dopo aver accennato al cartello posto dai Romani sulla croce di Cristo, di sé vergò enigmatiche parole, rilevando come le proprie iniziali corrispondessero con quelle di Giuseppe d'Arimatea:

“Il cartello a me destinato non è ancor scritto. Bianco passa di mano in mano. O è ripiallato dal falegname se qualche sillaba v'è taciuta da un carbone spento. / Giuseppe d'Arimatea, e la sua sindone / G. D'A.!! / Nicodemo”.

Questo è il concetto di siffatto appunto: il “cartello” che lo riguarda, cioè la definizione della sua persona, *non è concluso*. In altri termini, la sua persona – ma ciò vale, sostanzialmente, per ogni persona – non è definibile.

L'occasione esistenziale, in cui d'Annunzio ebbe ad approfondire questo concetto, fu la morte dell'amico Adolphe Bermond – quasi contemporanea a quella di un altro amico, Giovanni Pascoli. Adolphe Bermond era il locatore dello chalet Saint-Dominique a Moulleau presso Arcachon – in cui d'Annunzio abitò dall'estate del 1910, nell'“esilio” francese, fino al 1915 -, e soprattutto era un fervente cattolico. Per questa circostanza funebre, nell'aprile del 1912, d'Annunzio scrisse articoli, pubblicati in sede giornalistica dal 19 aprile 1912 al 12 maggio successivo con il titolo *Per la morte di due amici*, poi riediti in volume presso l'Editore Treves con il titolo *Contemplazione della morte*.

Le annotazioni dannunziane si appuntavano soprattutto sulla sofferenza del moribondo e, connessa con questa, sul sacrificio di Cristo. Tralascio tutta la descrizione e pervengo al nucleo finale: interrogatosi sul Cristo del Golgota, in una connessione con il proprio stesso vissuto d'Annunzio faceva una dichiarazione. Incominciava una ricerca. La strada della ricerca lo portò in mezzo ad un gruppo di frati minori cappuccini. Trascrivo la pagina narrativa, che è anche un po' ermetica.

“Ora sento continua sopra il mondo la presenza del sacrificio di Cristo; e sento per ciò in confuso la mia voce e le mie azioni diversamente ripercuotersi, come quando taluno con gli occhi bendati entra sotto una ignota cupola sonora. Ma chi troverà il luogo dell'eco perfetta e l'accento giusto per la grande ripercussione?”.

Ma dove si sente la risonanza del sacrificio purificatore? Chi è che ha la parola giusta per *dirlo*?

Così d'Annunzio scrisse, nei suoi appunti:

“Da Ferrara, in un giorno di novembre, mi mossi per cercare un'eco famosa. [...] Avevo in me l'inquietudine della divinazione; e di tratto in tratto, credendomi di riconoscere il punto, gettavo un richiamo; e ogni richiamo rimaneva senza risposta [...]. Allora giunsi a un piccolo poggio verde che ha il nome di Montagnola; e quivi era a diporto una compagnia di giovani cappuccini, condotta da un frate barbuto, e le tonache

dei novizii avevano lo stesso colore delle foglie sparse per l'erba. Mi rivolsi al frate per dimandargli novelle dell'eco; ed egli n'aveva una memoria vaga, come di cosa scomparsa. Solo sapeva di certo che laggiù un muro era crollato in una casa visitata dall'incendio. I novizii tondui rimasero pensosi. [...] Vagai ancora intorno al poggio e per gli argini chiamando, provando; e il tono della mia voce mi faceva soffrire, tanto era lontano da quello della mia anima ed estraneo al mistero che perseguivo. Nondimeno la qualità del mio scontento era nuova e mirabile. Tornai su le mie orme [...]. Rividi sotto il poggio le foglie e le tonache fulve. M'appressai. I novizii erano assorti e taciturni; e qualcuno, [...] tenendo gli occhi bassi, mi pareva che sentisse con le palpebre la freschezza della sua anima. Io dissi: 'Non c'è più ! Forse è morta. Era la più bella del mondo'. I novizii erano pieni d'ansia, e forse di miracolo; e mi pareva che inclinassero verso la terra un orecchio musicale. Ma il frate mi disse, placido: 'A San Francesco ve n'è una sotto la cupola, che ripete Ave tre volte'. Certi ricordi chiedono di essere interpretati come le visioni; ma dov'è il mio interprete? E, se voi ora per me sollevaste il velo, che scoprireste se non la vostra certezza?" (*Taccuini*, XX [1898]).

Una pura curiosità storica è che i novizi cappuccini, all'epoca, osservavano realmente la pratica di tenere gli occhi bassi; ed una osservazione estetica è il simbolismo espressivo della scrittura dannunziana, come in quel "sentire con le palpebre la freschezza dell'anima", che sta semplicemente a significare come quei personaggi fossero in meditazione con se stessi, quasi "si vedessero" in limpidezza di sguardo. Ma l'essenza del discorso verte sulla "nova" consapevolezza del senso del proprio vivere.

Che parola aveva l'eco del sacrificio di Cristo, nell'animo di d'Annunzio? Che cosa gli disse, in altri termini, la "santità" – il vocabolo fu usato qui da d'Annunzio, in *Contemplazione* – d'una vita cristiana? Rispose d'Annunzio stesso, riflettendo come segue:

"Come la spogliazione dei beni vani fu agevole e quasi senza ombra di rammarico! Si vide che la magnificenza del mio vivere non era nei miei velluti e nei miei cavalli".

È questo il sentimento che egli provò di fronte ad una morte cristiana: la mano di un vecchio morente – egli scriveva – gli strappava "la vecchia spoglia". D'Annunzio si riproponeva la necessità dell'annullamento:

"Avendo perduto qualche bel legno parlato, qualche bel vetro incrinato, qualche bel ferro arrugginito, entrai nel possesso di questa più bella verità: esser necessario bruciare o smantellare i vecchi tetti. [...] 'Dopo aver tutto ottenuto per ingegno, per amore o per violenza, bisogna che tu ceda tutto, che tu ti annienti'" (*Contemplazione*, «XV Aprile MCMXII»).

Quest'ultima frase sembra essere detta dall'amico Bermond: forse, un consiglio opportuno. Potrebbe, però, essere un pensiero che l'autore rivolgeva a se stesso. Sta di fatto che l'idea dell'"annientarsi" si configgeva, ancora una volta, nella testa e sulla carta, con icastica potenza.

Che cosa era ciò, da cui d'Annunzio doveva recedere? Che cosa abbandonare, in che cosa annientarsi? Lo puntualizzava egli stesso, nello stesso brano: il lusso. Il lusso, all'epoca, sembrava costituire lo stigma più evidente dell'autoesaltazione e della vita intesa come irrefrenata autogratificazione.

Da ciò, la lotta tra la fascinazione di Cristo e la realizzazione di sé secondo la personale configurazione esistenziale.

In effetti, dopo aver saputo del luogo e del timbro dell'“eco” del sacrificio di Cristo, d'Annunzio capì la seguente verità:

“Certo, da una limitazione può nascere la più vasta vita, e una mutilazione può moltiplicare la potenza, come sa il potatore”.

Però, proprio questa “parola”, insieme di rinnovamento e di morte, turbava al punto l'animo dell'uomo, che gli faceva stringere i denti per non proferirla: “anzi oppongo al loro impeto i denti serrati, perché temo di perdermi e di non più ritrovarmi”.

In altri termini, le parole che dicono rinuncia, mortificazione, annullamento delle passioni, sacrificio di sé, risuonavano terribilmente pericolose: rischiavano di fargli cambiare i connotati di vita. È quasi questione di identità: il pericolo è perderla! E tuttavia, d'Annunzio si chiedeva se il presentimento di dover “mutar d'ale” non fosse per caso divenuto “un comandamento di ferro e di diamante”, non fosse “divenuto alfine la raggianti e lacerante necessità”. E confessava:

“Nondimeno mai, da che vivo, non ebbi un istinto e un bisogno di mutazione tanto profondi e agitati”.

E ricordando una lontana visita nel Camposanto di Pisa:

[...] mi parve che, se avessi dovuto cominciare la mia vita nuova, avrei scelto per luogo del cominciamento quel divino chiostro”,

e ne citò una scritta, che egli dichiarava più importante della terra del Calvario, lì conservata:

“Forse avverrà che quivi un giorno io rechi il mio spirito, fuor della tempesta, a mutar d'ale”.

La mutazione non avvenne. Tuttavia il conflitto, o meglio l'autoconsapevolezza, toccò il punto d'ansia:

“Mai Gesù mi fu più vicino, e mai n'ebbi un senso tanto tragico. In un libro disegnato or è quindici anni, sacro e sacrilego, io immaginavo che il ‘bellissimo nemico’ discendendo dal Golgota dopo il supplizio entrasse nella casa della Veronica e quivi s'intratteneva con la pia donna a parlare misteriosamente del Re crocifisso mentre nell'ombra la Faccia divina e dolorosa splendeva di sudore e di sangue nel sudario spiegato. Dal giorno del vostro pianto, agli interni miei colloqui col mio nascosto nemico assiste nell'ombra il sudario della Veronica”.

Coincidenza significativa: una stanza della sua casa natia conteneva un quadro raffigurante il “sudario della Veronica”. D'Annunzio lo ricordò, nel 1916, nel *Notturmo (Le mura di Pescara)*.

Quindici anni prima della *Contemplazione*, il libro che d'Annunzio stava – come ha qui detto – “disegna[ndo]” era una biografia di Cristo. La ricerca sul Cristo, non solo sul piano storico, ma anche su quello religioso, era praticamente continuata fino al tempo della *Contemplazione*, o oltre, ma non si era mai concretizzata in un'opera, che egli aveva divisato nel 1896. Orbene: il Cristo di d'Annunzio faceva capo ad una raffigurazione che aveva come definizione il “bellissimo nemico”.

Questa espressione, richiamata appunto in *Contemplazione*, spiega l'attrazione-repulsione di d'Annunzio nei confronti di Cristo. Gesù lo affascinava, ma lo affascinava perché lo "disturbava" (Granatella, pp. 55 ss.); e lo attraeva al punto che egli "non [poteva] più abbandonarlo" («Parabola del bellissimo nemico», ne *Il Venturiero senza ventura*).

Gesù appariva a d'Annunzio come il Dio della lotta, della lotta contro se stesso per obbedire a se stesso, cioè a un destino immanente che doveva realizzare "pienamente" la sua natura. Tra i tanti riferimenti a Gesù sofferente, a quel Gesù del Golgota che ritornava nella *Contemplazione*, c'era quello allo strazio di Cristo nell'orto degli ulivi, registrato nei *Taccuini* del settembre 1896 e poi ripreso ne «Il vangelo secondo l'avversario» de *Il Venturiero senza ventura*; in quest'ultima prosa egli dichiarava:

"La passione e l'orazione nell'orto mi scavano, mi penetrano a fondo, mi rivelano che la solitudine amara e il sacrificio ebro sono la mia predestinazione vera". E continuava: "Perché patisco io dentro me così profondamente la prova del frantoio?".

D'Annunzio aveva dunque il suo rovello dentro di sé; e il simbolo del rovello era il sudario della Veronica: l'immagine dell'uomo "franto", schiacciato come in un "frantoio", che la donna portava con sé e per la quale Gesù, secondo la fantasia letteraria di d'Annunzio, si era recato, "dopo il supplizio" e la morte, a casa di lei, "a parlare misteriosamente del Re crocifisso".

Nei suoi colloqui nascosti con il nascosto nemico d'Annunzio parlava all'ombra di questo sudario.

Ma il problema per d'Annunzio si poneva in termini interrogativi: qual era la sua natura vera? Quale la "parola", che gli dicesse chi egli fosse nel senso più profondo?

Da qui nasce il *mistero* dell'insondabilità della sua personalità e, in filigrana, di ogni persona umana. "So, che, per farmi nuovo, io non debbo obbedire a una parola già detta ma a una parola non ancor detta".

C'era dell'altro, oltre alla "parola detta". Dinanzi alla "bocca semiaperta e senza pace" del Cristo di gesso di Domenico Trentacoste a Firenze, il 22 giugno 1907, d'Annunzio commentò: "[Cristo] ha detto tutte le sue parole?". E di nuovo in *Contemplazione*: "Ma il Cristo ha veramente detto tutte le sue parole?" (*Taccuini, LI, 1907*).

D'Annunzio, dunque, non ci si ritrovava, nell'annuncio *storico* di Cristo. La "parola non detta" è quella che ognuno è chiamato a scoprire dentro di sé. E nessuno può sostituirsi all'altro:

"E, se voi ora per me sollevaste il velo, che scoprireste se non la vostra certezza?", avvertiva in *Contemplazione*.

Ognuno ha il suo segreto, e il segreto è svelato dal "demone" interiore:

"Bisogna che il *Vangelo secondo l'Avversario* mi conduca infine ad amarlo in me e ad amarmi in lui. Non lo vedrò grandeggiare se non lascerò grandeggiare il mio stesso demone".

3. Estetismo dannunziano al Vittoriale

La vicenda dannunziana, dal punto di vista privato, nella sua ultima fase – quella vissuta al Vittoriale – si può vedere concentrata nell’exasperazione esistenziale di alcune caratteristiche della personalità e dell’*animus* di d’Annunzio.

Uno degli atteggiamenti di fondo della sua personalità è costituito dall’estetismo, che aveva avuto, quasi ai prodromi della sua produzione letteraria, una espressione famosa nel romanzo *Il piacere* (scritto nel 1888 e pubblicato nel 1889) e, sempre all’interno della produzione letteraria, nell’incisiva lirica *La pioggia nel pineto* (scritta nel 1902) del libro *Alcyone delle Laudi*: il romanzo rappresenta quasi un manifesto letterario dell’estetismo esistenziale dannunziano; la lirica costituisce di sicuro una delle più evidenti espressioni pratiche del medesimo estetismo.

Qui parliamo un po’ dell’estetismo dannunziano, sul piano biografico, nel periodo del Vittoriale.

L’estetismo, come vissuto esistenziale, è un modo di porsi in relazione con il mondo, con sé e con gli altri fondato sulla percezione *sensoriale*. Il termine *estetico* – in greco, *aistetikòs* – significa, etimologicamente, *sensibile, capace di percepire* e deriva da *aistèsis*, che vuol dire *sensazione*.

“Mia divina sensibilità” d’Annunzio definì la sua capacità di cogliere ogni minima sfumatura sensoriale; e nel gusto di tale percezione faceva consistere la sua vera vita.

La sensibilità era la sostanza della sua intima persona:

“Altrimenti come potrei accogliere in me l’odore della rosa o del gelsomino come un sentimento della mia sostanza segreta? [...] distinguere il sapore delle acque diverse, fra sette fontane, fra dieci ruscelli, fra tre fiumi?”, e per ciò riteneva di non poter essere se non “puro e innocente, candido e semplice” (*Di me a me stesso*, [25]).

Purezza è la “naturalità”, farsi tutt’uno con la natura: il soggetto percipiente, attraverso l’atto percettivo, si compenetra nell’oggetto percepito, quasi a immedesimarsi con l’oggetto stesso in quanto *percepito*. Anche il conoscere significava per d’Annunzio *possedere con i sensi*: egli diceva di essere “tutto quello che guardo, che tocco”, e di “essere non solo stato tutto quel che amo ma tutto quel che veggo”, in una “inimitabile” capacità di attingere ogni minimo aspetto *percettivo* del reale (*Di me a me stesso*, [39] e [41]).

Questa finissima sensibilità percettiva, facendo cogliere, cioè sentire, anche le sfumature che sono normalmente impercettibili, fa *nuova* ogni cosa, fa *varia* ogni goccia di pioggia; *vario* ogni acino d’uva; *vario* ogni corso d’acqua, e *vario* persino il *medesimo* corso d’acqua (*Di me a me stesso*, [182] e [90]). “Se vieni con me per un sentiere che tu hai passato cento volte, il sentiere ti sembra novo” (*Libro segreto*).

E se egli diceva a ogni donna che per lui era l’unica, non mentiva: ciascuna, *l’unica* per un *particolare* dato appercepito o per una *particolare* sensazione.

3.a. Il piacere del digiuno e del cibo

D’Annunzio si definiva “digiunatore” (*Di me a me stesso*, [199]) e odiava i “doni mangerecci”. Ad esempio, al conte Piero Besozzi di Castelbarco, del quale lamentava “il tuo dono – così gli scrisse, il 16 gennaio 1928 -, ahi!, comestibile”, spiegava

immediatamente dopo: “io professo il digiuno” (*Lettere inedite*, p. 7). Restava digiuno anche per 24 ore – una volta notificò di non mangiare da dieci giorni. Di norma era parco – abitualmente mangiava da 3 a 5 uova al giorno, cento grammi di carne, cacio pecorino con mascarpone, frutta e una tazza di caffè, e in genere non beveva vino -; ma, dopo il piacere del digiuno, quello del ventre:

“[...] dopo ventinove ore di stretto digiuno irrigato d’acqua ascetica [...], sette uova col guscio, e il nero caviale [...], e i misteriosi scampi del Carnaro tradito, e la carne dell’irsuto porco e gli afrodismi tartufi [...], e le più acerbe frutta, e il cacio più grasso, e il più denso caffè”, scrisse a Guido Treves, nell’aprile del 1930 (Chiara, pp. 427 s.).

Il *piacere estetico* del palato è ben intuibile in questo brano:

“[...] ci sono le pesche stupende [...]: polpa e sugo, sugo e polpa; e il sapore che si assottiglia nella buccia per donarsi soltanto al gusto esquisito; e il nocciolo duro che non è là se non per insegnare la voluttà della durezza involupata di mollezza e di succulenza [...]. Ho un bacino d’acqua ancor fresca, lentamente pilucco i grappoli di Pegli e quelli di Bolzano, comparando con molta attenzione i due sapori” (*Libro segreto*).

Questo sì, che è *gusto*! E quest’altro:

“Pilucco un grappolo d’uva [...]. La buccia è tanto dura che sembra fatta di un vetro pieghevole [...]. ogni acino è una piccola fiala, tra verdiccia e gialliccia, che contiene una gocciola di nettare [...]” (*Libro segreto*).

Il gusto alimentare non conosce tuttavia solo quello raffinato: c’è anche il *piacere della voracità beluina*, dopo quello del sesso:

“Sopra il senso erotico, sorgono gli altri sensi. Una golosità improvvisa”, “Io serbo il mio vigore giovanile con l’arte di conservare prolungare esagerare in me tutti gli istinti e i movimenti della bestia – intendo nel copulare nel manducare nel dormire et coetera”, e: “Mangio avidamente – non come un principe ma come un minatore – prendendo le fette con le belle dita. O sapori della giovinezza! O incanto della Fame, che tramuta in ambrosia e in nettare il prosciutto cotto e il Porto *ruby*!”. “Mangio con una delizia insolita”; “Mangio come un selvaggio famelico”, annotava tra il 1930 e il 1931 (*Di me a me stesso*, [256] e [262]).

3.b. L’estetismo nei rapporti con gli altri

D’Annunzio sembra un mentitore; in realtà egli *diventava sensorialmente* ciò che erano le persone con cui entrava a contatto.

In effetti, la sua forma essenziale di esistere è stata da lui così sintetizzata: “esprimermi è vivere” (*Libro segreto*). Ma bisogna anche considerare la sua “virtù di conciliare l’inconciliabile” (*Libro segreto*), di unire in sé gli opposti. Si sentiva semplice con i semplici – il 23 settembre 1931 aveva segnalato il proprio “stupore puerile dinanzi alle cose umilmente ammirabili” (*Di me a me stesso*, [182]) -, così come amava la raffinatezza. Era profondamente materialistico e al contempo teso verso una visione mistica – “Ho vissuto anni ed anni, dentro di me, cercando di spingere fino all’estremo limite mistico l’esperienza religiosa (Contempl. della Morte, etc.)” (*Di me a me stesso*, [53]), e ciò in particolare al tempo della stesura della *Contemplazione della morte* – che

egli appunto menziona nel passo citato -, quando si trovò a contatto con il suo amico Adolphe Bermond, moribondo, profondamente credente.

E con i frati si sentiva frate! All'epoca della visita ai cappuccini di Barbarano di Salò (3 agosto 1937), d'Annunzio era curvo, pelato, sdentato, rugoso e gonfio, con labbra rientrate, eczema su una palpebra e lingua ingrossata. Egli disse di sé, in quel periodo: pallido e cadente, faccio pietà *anche di fuori*, "sono da compiangere". Ma i frati lo *videro* "un bel vecchietto, la testa completamente rasa mostra un cranio assai ben formato. Ha fronte ampia, colorito sano e l'occhio [...] vivacissimo. Sulla persona, un po' pingue e piccola, veste un abito color bigio, senza curiosità, ma ben attillato" (Di Ciaccia, p. 7). Come mai?

Mentre un frate attingeva l'acqua dal pozzo, "con grande piacere" il poeta "seguiva il dolce tinnir delle catene e la musica dell'acqua che traboccando dal secchio ricadeva sul fondo", o il "silenzioso zampillo della vasca"; e "ammirò la rustica travatura del soffitto, la luce pacata" del refettorio, l'"antichità del camino"; infine il compiacimento sui propri gusti austeri: alla vista delle mense di legno parlò "della sua più che francescana mensa: un letto romano e un comodino sul quale pone un piattello di legno finemente lavorato".

Al Superiore che gli chiese cosa offrirgli a ricordo della visita, egli: "Gradirò un bicchier di sor'acqua pura e casta", insuperabilmente echeggiando il *Cantico di frate sole* e offrendo un bell'esempio di santa austerità, ma anche dicendo la verità. Nell'ottobre 1932 aveva in effetti scritto: "io bevitore d'acqua celebrai la delizia dello scegliere i diversi sapori e la diversa freschezza delle acque da bere. Col passare degli anni, questa deliziosa facoltà si accresce". E si disse un frate come loro. Anzi: "fratello maggiore"! I frati restarono "ammaliati": "incantati godiamo nel sentirlo parlare", "l'udirlo è un incanto", "il suo piacevole conversare è lento, spiccato, naturalissimo" (Di Ciaccia, pp. 6 s.).

D'Annunzio si attribuiva il potere di essere "un mistero musicale con in bocca il sapore del mondo". Il suo parlare provocava una "sensazione straordinaria", come disse Sibilla Aleramo: "Ascoltavo, ascoltavo, non vedevo se non in confuso il suo volto d'avorio [...], tutto il fascino derivava dalle cose che la sua bocca diceva e dal modo come le diceva" (Gatti, p. 277). E Ida Rubinstein: "Quando parla, riversa la testa di dietro come per ascoltare una musica interna. Una musica profonda e commovente fluisce dalle sue labbra, una musica il cui senso supera quello delle stesse parole pronunciate e avvince" (Gatti, pp. 277 s.). Non era questione della *voce fisica* – stridula e sgraziata, secondo alcuni, benché egli la ritenesse piacevole -, ma della *modalità* della voce, che conduceva l'interlocutore a una sfera quasi eterea.

3.c. L'odiosa vecchiezza e la morte

Della vecchiaia era ossessionato più che di ogni malanno: sono "condannato alla livida vecchiezza", scrisse ad Antonietta Treves il marzo 1930 (AP. TR. 07, 57.00.04, 29332); "mi vedo da due anni nell'odio convulso contro l'odiosa vecchiezza", ad Olga Ossani, detta Febea, il 29 febbraio 1932 (Andreoli, *Album*, p. 275); "Sono vecchio, e non so

essere vecchio; e in questo non sapere è la mia crudele tragedia”, a Costanzo Ciano, il 20 febbraio 1934 (Alatri, p. 543).

Perché tanto terrore? Per due generi di conseguenze: l’uno mentale; l’altro, fisico. In ogni caso, il problema era sempre legato all’estetismo come *piacere della sensibilità*.

Quanto al primo, confidò a Nino D’Aroma: “Esser vecchio è cosa atroce ed inutile, specie quando anima e cervello sono giovani”. E spiegava: “[...] quando sto per scrivere e vedo sulla carta la mia mano decrepita di rughe, prendo a patire e a odiarmi”, perché, al contrario, da giovane, quando la “sporca vecchiaia” non era “intollerabile catena”, “scrivevo versi su montagne di fogli e li abbandonavo sul tavolo nel maggior calore dell’ispirazione, per la prima donna che occhioggiavo, con la certezza del tempo che era mio, dell’ispirazione che m’avrebbe aspettato [...]. Adesso i giorni corrono contro di me” (D’Aroma, p. 446).

Quanto al fisico, anch’esso era legato all’attività conoscitiva ed artistica. Il conoscere consisteva per lui in un’operazione pratica, *sperimentale*: venire a contatto con l’oggetto *sensorialmente*. Di conseguenza:

“Io son nato per studiare per comprendere: questo significa ch’io son nato per possedere” (*Libro segreto*). Fisicamente: sapere è tenere *fra le mani*.

Il vitalismo sottendeva la *paura di morire*: “mi sveglio sbigottito, e odio il martello che inchioda la mia cassa d’abete” (Guabello, p. 4), diceva, intorno agli ultimi anni della vita, a Evelina Scapinelli Morasso, detta tra l’altro Titti, identificata e denominata da Mario Guabello l’“ultima Clemàtide”. Ma già il 14 marzo 1929, a Margot Keller Besozzi, detta Fiammadoro: “La morte [...] mi ara il viso” (*Lettere inedite*, p. 17).

Ma se per un verso d’Annunzio temeva la morte, in senso strettamente biologico, per altro verso l’amava: proprio in quanto lo sottraeva alla disfatta del vitalismo.

Una riflessione del 1933 spiega bene il desiderio di morire:

“[...] pur mantenendo l’atroce lotta della vita esterna, bisognava dare all’uomo un corpo immune dai piccoli e dai grandi mali, e bisognava misurare la durata della sua vita dalla persistenza della sua volontà di vivere”, precisando di non parlare della volontà “bassa” di vivere, ma della volontà “eroica”. Egli non considerava infatti la voglia di vivere nel senso dell’istinto di autoconservazione animale: “vivere” è vivere artisticamente, esteticamente, cioè eroicamente ed eroticamente. E quando sopraggiunge “nell’uomo il *taedium vitae*, egli muore, egli deve inevitabilmente morire” (*Di me a me stesso*, [125]).

In che consiste il “ferale *taedium vitae*”? “[...] la necessità di sottrarmi al fastidio – che oggi è quasi l’orrore – d’essere [...] legato all’esistenza dell’uomo e dell’artista e dell’eroe Gabriele d’Annunzio, avvinto al passato e costretto al futuro di essa esistenza: a certe parole dette, a certe pagine incise, a certi atti dichiarati e compiuti: erotica heroica” (*Libro segreto*).

4. La donna come scienza, e il demone carnale

In questa sede mi piace esporre l’aspetto erotico del D’Annunzio al Vittoriale. Prima della sua *stanzialità* al Vittoriale – dove si rinchiuse come un eremita, secondo lui, o fu

rinchiuso come un osservato speciale da parte del potere politico di allora -, egli era davvero travolgente: era vero, era se stesso. Le donne si innamorarono di lui. Profondamente. Sinceramente. Totalmente. E in modo *assoluto*, cioè indipendentemente dal fatto che egli le lasciasse una dopo l'altra, cambiandole una dopo l'altra.

Non è questa la sede per parlare, ad esempio, di Elvira Natalia Fraternali Leoni – il grande amore subito dopo il matrimonio, l'unico matrimonio della sua vita, per il vero di convenienza, con Maria Harduin di Gallese -; di Eleonora Duse – la più duratura donna del suo cuore, che persino lui venerò come divina, sempre, anche dopo la morte di lei, cui dedicò pagine stupende d'amore in terre francescane -; di Giuseppina Giorgi Mancini – il suo più affocato amore, per la quale egli scrisse sublimi pagine di misticismo erotico, in *Solus ad solam* -; di Maria Gravina Cruillas, o Cruyllas, di Ramacca – da cui ebbe la figlia Renata -; di Alessandra di Rudini – che, morta in odore di santità come carmelitana scalza, sembra abbia conservato fino alla morte le lettere di lui -; di Nathalie Cross de Goloubeff, di Luisa Casati Stampa, di Olga Brunner Levi e diverse altre ancora.

Ma se il D'Annunzio precedentemente al Vittoriale fu un artista, anche in campo erotico-amoroso, il D'Annunzio del Vittoriale fu una farsa di se stesso. Propriamente e particolarmente in campo erotico, fu soggetto a una *coazione a ripetere*: forzato psichicamente a riproporre a se stesso le medesime azioni, forzosamente inventive. Né non si può obliare, su questa strada autodistruttiva, oltre all'isolamento fisico e mentale l'incidenza di quello che egli chiamò il “narcotico pericoloso” (*Di me a me stesso*, [264], p. 121), cioè la pratica delle droghe.

Per tal motivo, il discorso sul rapporto con le donne di D'Annunzio al Vittoriale può essere intitolato in questi termini: la donna come scienza, e il demone carnale.

La prima affermazione propone un concetto di D'Annunzio, espresso nel 1916, quindi prima della stagione al Vittoriale ma vissuto nevroticamente al Vittoriale; il secondo sintagma è tratto dal bellissimo sonetto *Assisi* di D'Annunzio, nel quale egli, focalizzando la tentazione sessuale di “santo Francesco” narrata stupendamente dai Fioretti, proiettava in lui le proprie istanze esistenziali.

“La donna è una scienza, non un piacere” (*Di me a me stesso*, [205], p. 79). In effetti, per gli incontri con le donne D'Annunzio usò proprio il termine “studiare”.

Conoscere, nella sua concezione estetico-sensoriale, equivaleva a tenere *fra le mani*:

“Io son nato per studiare per comprendere: questo significa ch'io son nato per possedere” (*Libro segreto*, p. 738).

Ora, nel campo della conoscenza assegnava alla donna un posto privilegiato:

“Fra tutte le creature della terra la donna è quella che noi possiamo più profondamente apprendere, or è così giustificata [...] l'assidua mia frequentazione” (*Libro segreto*, p. 738).

La donna è un microcosmo completo, compendio di tutti i valori emotivi, sensitivi, espressivi, morali e spirituali. Un microcosmo cui attingere a bell'agio: per sua innata *disponibilità*, è peculiare della donna *lasciarsi conoscere*.

Ma lo studio comporta sacrificio, ascetismo: “nessuno può mettere in dubbio quanta severità ci sia nella mia sensualità” (*Di me a me stesso*, [30]). A volte, genera sofferenza,

come nell'incontro con Paola di Ostheim, conosciuta, un tempo, fresca e giovane e poi "greve, e troppo borghese, nel corpo appesantito": "Studiare, tristemente, la devastazione amorosa della bellezza, la deformazione della grazia" (*Di me a me stesso*, [238]).

La donna era a servizio esclusivo della conoscenza, e quindi dell'arte:

"Dopo avere inebriato i miei sensi, dopo avermi rivelato un altro volto della Voluttà, tu hai risvegliato il mio Genio. Da che sei partita, scrivo" (*Di me a me stesso*, [285]).

Stretta contiguità tra sensualità e creazione artistica – l'"Ora dell'Invenzione" -: i "pensieri sembran fluire dalle tempie col sangue delle arterie aperte" (*Libro segreto*). Grazie a questo studio, egli si vantò di aver raggiunto nel *Libro segreto*, che redasse appunto al Vittoriale, il massimo – insuperabile – di potenza espressiva:

"Lo studio lo studio lo studio mi ha reso tal maestro ch'io so esprimere l'inesprimibile e che supero nel mio stile di scrittore tutti gli uomini che scrissero in tutti i secoli, pur nella più tenue e nella più potente ode di 'Alcyone' non è tanto mistero quanto nei numeri della mia prosa recente" (*Libro segreto*).

Ma il sesso è stato per D'Annunzio anche un demone carnale.

Mario Guabello ha parlato di una "follia" buona: D'Annunzio "recò seco fino all'ultimo il peso della insaziabile lussuria sopportata stoicamente come una bruttura ereditaria cui era, ciò malgrado, legato ogni suo bene, il suo levame lirico, scaturente dal discordo continuo tra la sua sensualità e la sua intelligenza" (Guabello, p. 6).

Ma la donna si innamorava davvero, di D'Annunzio. Sempre. Anche se egli mentiva a tutte:

"Sospira la donna inebriata dall'insolita menzogna che non è dissimile forse al "vanas pro veris fundere voces" o al 'blandae mendacia linguae' [...]; sospira: – Ariel, come puoi tu dare tanta felicità? tanta felicità -. Le risponde una voce rimota ma limpida, senza sospiro: – Perché sono tanto infelice, tanto infelice -" (*Libro segreto*).

Del resto egli sapeva essere dolcissimo, come ad esempio egli ricorda a proposito di Nathalie Cross de Goloubeff (o Golubev), in relazione con D'Annunzio tra il 1909 e il 1915:

"Donatella diceva: «Quando sei dolce, nulla al mondo - intendi? - nulla al mondo è dolce come te»" (*Di me a me stesso*, [251]).

Tuttavia, per lui la donna era solo una schiava, come ad esempio egli dichiarò apertamente ad Ester Pizzuti, detta Ether:

"Neppure il 'nido selvatico' può prevalere sopra di me. Tu non puoi essere che la mia schiava, come tutte le altre donne" (Mazza, p. 148).

Ed inoltre egli era esigentissimo: chiedeva "l'abbandono intero [nella] passione folle e nell'offerta cieca"; e se una donna cercava di risparmiarsi, poteva far le valigie... "O sei tutta mia, pronta a ogni mio desiderio; o ritorna alla tua città" (ad Ether). Gli "incontri" erotici erano spossanti; a volte al limite della tolleranza. D'Annunzio annotò, a riguardo di un certa Bianca, come fosse "sposata, quasi morta. [...] La conduco a distendersi [dopo l'Orgia]: è morta!"; o come, per un gioco erotico nell'acqua troppo calda, una donna sia "svenuta, irrigidita, coi piedi pontati all'estremità della vasca, con le mascelle serrate, con gli occhi riversi. [...] La sollevo, la porto di peso, la rianimo" (*Di me a me stesso*, [256]; [234]).

E poi c'era l'estetismo scenografico, da osservare nella stanza e nei vestiti. Esisteva un vero guardaroba, per le donne, con abiti pregiati, vari e inusitati, con veli sfiziosissimi e biancheria raffinatissima - "L'assalto dato alla donna già acconciata per teatro". Solo una donna rifiutò il "gioco della vestizione": Tamara de Lempicka, polacca. Il poeta le mostrò tutti gli indumenti esotici e preziosi, perché ella scegliesse quelli di suo gusto, "ma, tra i velluti e i merletti, Tamara chiese unicamente un paio di calze": D'Annunzio non fu mai visto tanto frustrato e confidò: "È una zuccona, non sa di niente!" (Mazza, p. 127).

4.a. L'ideale femminile del d'Annunzio al Vittoriale

Era la donna grezza, selvaggia, bestiale, un po' sguadrina, che riuscisse a sprigionare meglio la sua "ossessione carnale".

"[...] non amo le donne, se non per quel che v'è di animale in esse; voglio dire: d'istintivo. [...] la bestia è una forma del divino, anzi il più misterioso aspetto del divino. Il loro potere su me tuttavia - di là da tutti i miei esperimenti e inganni interiori - è soltanto corporale, è soltanto carnale" (*Libro segreto*).

Quando Ether andò dal parrucchiere per mettersi "alla moda", le scrisse:

"Eri una creatura forte, sensuale, fatta per la passione, per la voluttà. Ti sei diminuita [...]. Stasera non voglio una donnetta ondulata. Resto con la mia malinconia, e col mio disprezzo alla donna vile e stupidamente furba, incapace di sottrarsi alla sua vanità e al suo utero" (Mazza, p. 149).

La ragazza (Angela, nella realtà; Leila, "il nome cubiculare", cioè per la camera da letto; Simonetta, il soprannome ufficiale) che lo attrasse di più era molto "selvaggia", come egli stesso le scrisse (A.P., P.A., 23, 30.11.16, 30352). D'Annunzio non nutrì alcuna stima per lei, incapace di capire le raffinatezze di lui, come egli annotò un giorno, il 6 dicembre 1930 (*Di me a me stesso*, [255]), ma la apprezzava proprio perché voluttuosa e frenetica - confidò ad Aélis -, in pratica volgare, "più spensierata del fuoco", come scrisse a lei stessa (A.P., P.A., 23, 30.11.16, 30352). Si sentì così legato a lei, da smaniare pensandola quasi di continuo; da girare col motoscafo per il Garda, nella speranza di vederla a Riva, ad esempio un giorno in cui egli sapeva che ella si trovava lì, il 6 luglio 1930 (A.P., P.A., 23, 30.07.06.2, 29442).

4.b. La prima piccola grande vittima

La prima giovane (Angèle Lager, detta Jouvence, "Giovinezza") al Vittoriale: una storia - più di due anni - dolorosa. D'animo e di cuore piccola, piccola, piccola così...: "tutta picccccccccccccccccccola", le scrisse, il 28 gennaio 1924 (*Jouvence*, p. 77).

D'Annunzio sentì un sentimento vero di tenerezza: vide in lei la "grazia infantile", gracile e bianca come una magnolia. Si premurava di inviarle "una caramella per la [sua] notte di bambina". Con dolcezza quasi paterna trasfuse il proprio "capriccio libertino" - egli lo ammise - in una "sorta di sentimento paterno" (*Jouvence*, pp. 13 ss.), e non senza motivo le disse che era stato per lei "ben più che un amante" (*Jouvence*, p. 92):

“Alle cinque ti sei rannicchiata contro di me, e il tuo viso ha preso quella freschezza infantile che mi rapisce come un miracoloso silenzio” (*Jouvence*, pp. 65, 111, 47).

E con lei percepì il bisogno di ricevere affetto:

“E mai ho avuto un più imperioso bisogno d’essere consolato e cullato sul tuo petto più fresco della rugiada” (*Jouvence*, p. 43) – d’esser consolato, lo disse anche ad altre; “cullato”, no! E pare di leggere un poeta sentimentale, in questa lettera:

“Penso alle nostre prime emozioni, ai tuoi primi stupori, ai battiti ingenui dei nostri cuori [...]. Ricordi?” (*Jouvence*, p. 67).

Ma la ragazza lo voleva sempre con sé. Ingenua! D’Annunzio non sopportava i suoi “sospetti” “ingiuriosi e puerili” (ad esempio, *Jouvence*, p. 75)! E arrivò, ad un certo punto, verso la fine, il 3 febbraio 1925, a confidare: “disprezzo le donne più che mai” (*Jouvence*, p. 123).

Quando Angèle tornò in Francia (agosto 1925), sollecitata da lui, D’Annunzio ne provò nostalgia: “Quando passo davanti al Rimbazello [la dimora predisposta per lei], penso alle nostre serate tempestose, con un rimpianto indicibile”, le scrisse il 22 marzo 1926 (*Jouvence*, pp. 127-129 e pp. 133).

In effetti, per il vero, “non scorderò *mai* il tuo chiaro viso”, le aveva scritto intorno all’inizio della relazione, il 27 aprile 1923 (*Jouvence*, p. 27)!

Ma è opportuno sentire anche l’ultima lettera di Angèle:

“Ecco tutto il vostro riguardo per me! Dopo avervi dato gli anni più belli della mia giovinezza, la mia salute, perché se mi sono ammalata e se sono rovinata per tutta la vita, lo devo a voi che siete stato malato così a lungo e così gravemente a Parigi; bella trovata che i vostri levrieri vi avevano fatto male, ma per fortuna la vostra cara Aélis non si è fatta scrupolo di confessarmi la verità. [...] farò come voi che siete abbastanza vile da riferire a un poliziotto la somma mensile che mi davate al Rimbazello, [ma] avete dimenticato di dire che tutto quanto m’avevate dato me l’avete ripreso. [...] Il solo male, è stato prendere la *cocaina*, ma voi mi costringevate, bel coraggio, perdio, far del male a una donna sola” (*Jouvence*, pp. 136 ss.).

4.c. Esempio di una parentesi amorosa

Tal Lina R. si infatuò di D’Annunzio soprattutto come poeta. Bellissima, ella stessa narrò che egli mirava estasiato il suo corpo, ornandolo a volte di fiori. Ella andava al Vittoriale da lui e, quando tornava a casa, così scriveva:

“Ariel mio caro. [...] Penserò a te, che sei il mio dolce amore. È certo che non crederai alle mie parole (come tu mi hai fatto capire nella tua ultima) ritenendomi poco sincera, ma mi conoscerai e mi potrai capire meglio col tempo, e mi potrai apprezzare. Sono sincera, ed ho bisogno di essere amata, sono sola, ed è necessario che tu mi ami. Tante carezze” (A.G., R[...] Lina, LXXXIV, I, 17).

Oppure, il 28 novembre 1934: “Come tutto mi sembra triste qui, è solo un giorno che sono separata da te e mi sento già troppo lontana (A.G., R[...] Lina, LXXXIV, I, 3). Quanti giorni sono passati che non ti vedo? Mi sembra un’eternità. È molto difficile

vivere lontano da te la vita sembra che pesi di più e diventa sempre più insopportabile” (A.G., R[...] Lina, LXXXIV, I, 4).

D’Annunzio aveva bisogno sempre di cambiare donne, e quando ella fu da lui tenuta lontano, scriveva (16 gennaio 1934):

“Ti amo, Ariel, ti amo, certe tue doti non si possono dimenticare. È un fantasma che m’insegue ovunque, e che non arrivo a ghermirlo. Che ne hai fatto di me?! Chiudo gli occhi, e penso” (A.G., R[...] Lina, LXXXIV, I, 7); e: “Come sarei felice di sapere, se il tuo pensiero è per me, in questo momento” (A.G., R[...] Lina, LXXXIV, I, 8).

Ad un certo punto, un motivo di speranza, il 24 dicembre 1934: “Mio caro amico. Mi è giunta or ora la grata sorpresa di un tuo dono. Ti sono molto grata, del ricordo, e riconoscente. Spero di vederti presto, è il mio desiderio più grande e voglio sperare che sia pure il tuo. Ricordami come io ti ricordo. Ti bacio. Lina tua” (A.G., R[...] Lina, LXXXIV, I, 10).

Poi, l’inizio della fine, il 2 gennaio 1935: la sensazione di essere “odiata”. “Ho cercato di cacciare, in gola le lacrime, per farmi forza, e non riuscivo, neppure a parlare, e sfogarmi. Ho paura che tu m’abbandoni, e mi sento disperatamente sola, non sono calma, mi pare che tutto crolli intorno a me, e tutto finisca, senza un ricordo. Mi inginocchio davanti a te, e imploro il tuo perdono, e piango” (A.G., R[...] Lina, LXXXIV, I, 13).

Infine, l’ultimo disperato tentativo di aggancio, il 29 gennaio 1935, senza tuttavia alcun esito: “Vivo aspettando che tu mi chiami per un’ora accanto a te: mi manca la tua tenerezza e soffro tanto” (A.G., R[...] Lina, LXXXIV, I, 15).

Ma c’è da aggiungere che a volte erano proprio le madri delle ragazze a desiderare che le loro figliole trovassero un posticino al Vittoriale. Si tenga presente che le ragazze erano compensate molto bene; e la “felicità” delle loro figliole, per usare una parola di una buona mamma, è molto probabile che nascondesse qualche altro bene molto più concreto. Così la madre, tal Angela, di tal Annamaria scrisse da Gavardo a D’Annunzio il 28 novembre 1936, cioè quando D’Annunzio era ormai proprio malmesso, fisicamente, ormai capace soltanto di continuare a drogarsi tutte le sere, a dosi massicce:

“Comandante, come da raccomandazione fattami da Giuditta [l’infermiera al Vittoriale] ho fatto visitare Annamaria alla quale il nostro medico non ha trovato che una debolezza generale ed ha ordinato una cura ricostituente. Nonostante l’indisposizione che l’ha obbligata a partire dal Vittoriale, e che persisterà ancora per un poco di giorni, Annamaria sta abbastanza bene ed ha un desiderio immenso di tornare da Voi. Vi sono tanto riconoscente della Vostra premura a mio riguardo”, cioè dei “doni” che il vecchio e ormai impotente D’Annunzio destinava anche alle buone mamme delle ragazze e ragazzine. “Annamaria è tutto per me e sono felice della felicità che le date – una felicità che ho tanto sognato negli anni della mia giovinezza” (A.G., Annamaria, LXXIV, 4).

4.d. Un uomo “solo”

Dal 1935 ai primi del 1938 furono gli anni in cui D’Annunzio percepì in maniera drammatica il suo destino di “solitudine”. Nel mondo. Compreso il *suo* mondo al Vittoriale:

“Io sono destinato a perire solo, di solitudine”, “non ho mai perduto la certezza della mia solitudine”, in una “disperazione immobile” (Guabello, p. 4). Come poteva essere diversamente? Egli vedeva solo se stesso e si rapportava solo a se stesso, psicologicamente. Per lui, nessun altro, o quasi, era mai esistito!

Aveva amato sua madre, per esempio, sì: ma anche ella era stata un “mito”, più che una persona vera. Del suo primo grande amore al Vittoriale, la dolce e terribile “bambina” Jouvence, la disse espressamente una “illusione”, un “racconto di fiaba” (*Jouvence*, pp. 27 s., p. 91 e passim). Della figlia naturale, Ciccuzza o Sirenetta, aveva detto che era “una creatura della sua invenzione” – anche se la figliola lo accudì concretamente, quando egli era ferito a un occhio. Come poteva, affettivamente, raggiungerlo qualcuno, se egli si sentiva “inconoscibile” e si era “voluto nascondere” a tutti? “Chi mai oggi e nel secolo o nei secoli potrà indovinare quel che di me io ho voluto nascondere?” (*Libro segreto*). “Quando una donna mi diceva, mi dice: «Ti comprendo» – irresistibilmente scrollavo, scrollo le spalle” (*Di me a me stesso*, [251]).

A questa condizione esistenziale si può collegare poi la sua pena di vita – o *taedium vitae*, come egli scriveva –, unitamente alla sua pulsione all’erotismo irrefrenabile – di cui appunto temeva, fino ad esserne sconvolto, l’affievolimento o la perdita – e alla volontà “eroica” di vivere, di vivere, sempre, “artisticamente”, cioè al di sopra del livello comune e banale dell’esistere. Egli non riusciva a prospettare un se stesso *diminuito* di quella esistenza con cui si era carnalmente e psichicamente identificato: con le “cose erotiche-eroiche” realizzate. In effetti egli stesso spiegò così il suo “ferale *taedium vitae*”:

“[...] la necessità di sottrarmi al fastidio – che oggi è quasi l’orrore – d’essere stato e di essere Gabriele d’Annunzio, legato all’esistenza dell’uomo e dell’artista e dell’eroe Gabriele d’Annunzio, avvinto al passato e costretto al futuro di essa esistenza: a certe parole dette, a certe pagine incise, a certi atti dichiarati e compiuti: erotica heroica (*Libro segreto*).

Riferimenti bibliografici

Alatri: Paolo Alatri, *Gabriele D’Annunzio*, Torino, UTET, 1983.

Andreoli, Album: Annamaria Andreoli, *Album D’Annunzio, con saggio biografico-critico e commento alle immagini*, Milano, Mondadori, 1990.

Andreoli: Annamaria Andreoli, *Il vivere inimitabile. Vita di Gabriele d’Annunzio*, Milano, Mondadori, 2002.

A.G.: Archivi del Vittoriale, Archivio Generale.

A.P.: Archivi del Vittoriale, Archivio Personale di Gabriele D’Annunzio.

Chiara: Piero Chiara, *Vita di Gabriele D’Annunzio*, Milano, Mondadori, 1978.

Contemplazione: Gabriele d’Annunzio, *Contemplazione della morte*.

D’Aroma: Nino D’Aroma, *L’amoroso Gabriele*, Roma, V. Bianco, 1963.

Di Ciaccia: Francesco di Ciaccia, *D’Annunzio e le donne al Vittoriale. Corrispondenza inedita con l’infermiera privata Giuditta Franzoni*, Presentazione di Pietro Gibellini, Milano, Terziaria, 1996.

Di me a me stesso: Gabriele D'Annunzio, *Di me a me stesso*, a cura di Annamaria Andreoli, Milano, Mondadori, 1990.

Gatti: Guglielmo Gatti, *La donna nella vita e nell'arte di Gabriele d'Annunzio*, Modena, Guanda, 1951.

Granatella: Laura Granatella, *Il Cristo dei «Taccuini»*, in *D'Annunzio e la religiosità*, pp. 55-66, in *D'Annunzio e la religiosità. Atti del convegno 22-23 giugno 1981*, in «Quaderni del Vittoriale», n. 28, luglio agosto 1981.

Guabello: Mario Guabello, *Le lettere all'ultima Clemàtide, 1936-1938. Notizia di Mario Guabello*, a cura dell'autore, Biella, Società An. Tip. Ed. Biella, 1950.

Jouvence: Gabriele D'Annunzio, *Lettere a Jouvence*, prefazione di Pietro Gibellini, a cura di Elena Broseghini, Milano, Archinto, 1988.

Lettere inedite: *Lettere inedite di D'Annunzio*, in «Quaderni del Vittoriale», 22 (1980) pp. 5-20.

Libro segreto: Gabriele D'Annunzio, *Cento e cento e cento e cento pagine del libro segreto di Gabriele D'Annunzio tentato di morire*, in *Tutte le opere di Gabriele d'Annunzio*, a cura di Egidio Bianchetti, Milano, Mondadori, 1868⁴.

Lucrezia Buti: Gabriele d'Annunzio, *Il secondo amante di Lucrezia Buti (Le faville del maglio)*.

Mazza: Attilio Mazza, *L'harem di d'Annunzio*, Milano, Mondadori, 1995.

Nicodemi: Giorgio Nicodemi, *Testimonianze per la vita inimitabile di Gabriele D'Annunzio* [raccolte da Giorgio Nicodemi; illustrate da disegni di Anselmo Bucci e di Guido Cadorin], Milano, Ariel, 1943.

Taccuini: Gabriele d'Annunzio, *Taccuini*, a cura di Enrica Bianchetti e Roberto Forcella, Milano, Mondadori, 1965.

Capitolo VIII

Lo spirito diabolico: la demonologia secondo Federico Borromeo

1. Il demoniaco secondo Federico Borromeo

Negli ultimi anni della sua vita, Federico Borromeo ha prestato molta attenzione, dedicandovi diversi scritti, alla problematica demonologica. In un solo anno, il 1624, ha fatto stampare – il che equivaleva a ciò che oggi corrisponde all'operazione editoriale delle bozze di stampa – ben tre libri sull'argomento: *De Providentia Dei et illius permissione cum malignis Spiritibus*, *De cognitionibus quas habent Daemones*, *Paralella cosmographica de sede et apparitionibus Daemonum*.

Questi libri sono stati motivati dalla necessità di approfondire alcuni aspetti del demoniaco che erano rimasti in ombra nella sua prima opera demonologica oppure che – come è precisamente dichiarato e puntualizzato per il *De cognitionibus quas habent Daemones* – avevano sollecitato interrogativi durante la redazione della medesima: il *De ecstaticis mulieribus, et illis*, redatto espressamente con finalità pastorali e fatto stampare nel 1616.

Nel *De Providentia Dei et illius permissione cum malignis Spiritibus* è stato affrontato il problema delle ragioni e delle modalità per cui Dio permette l'azione del demonio nel mondo; nel *De cognitionibus quas habent Daemones* si è investigato sul quesito se i demoni siano sagaci, e quanto, nel loro intervento – sia cognitivo, sia operativo – nei confronti del mondo e dell'uomo; in *Paralella cosmographica de sede et apparitionibus Daemonum* si è esposto e narrato come e dove il diavolo si palesi, fisicamente, attraverso i quattro elementi cosmici (aria, acqua, terra, fuoco).

La base del pensiero demonologico di Federico Borromeo si trova, comunque, nella prima sua opera su questa materia; e tuttavia, per trovare un'esposizione teologica della natura dei demoni, bisogna arrivare al *De cognitionibus quas habent Daemones*, che è in parte un'opera di genere teorico e argomentativo. In quest'opera è stata spiegata e illustrata, sulla falsariga ovviamente della dottrina cattolica, la vicenda originaria dei demoni. I demoni non sono altro che quegli angeli – sostanze puramente spirituali – i quali, postisi al seguito di Lucifero che si era ribellato a Dio loro creatore, perdettero lo stato di amicizia con Dio – lo stato di grazia soprannaturale -, cioè furono allontanati dalla presenza di Dio (in cui consiste il cosiddetto “paradiso”) e sprofondati in uno stato di vita lontano da lui (in cui consiste il cosiddetto “inferno”). Tali angeli “decaduti” – come si esprimeva e si esprime la teologia cattolica -, pur conservando, necessariamente, la loro natura spirituale con tutte le relative qualità immanenti ad essa – dato che una natura o essenza sostanziale resta sempre identica a se stessa -, persero alcune prerogative di cui essi godevano in virtù dello *status gratiae*, lo “stato di grazia”, e furono sottoposti a coartazioni, inibizioni, delimitazioni delle loro potenzialità innate, per volere di Dio e con intervento diretto di Dio o, con intervento indiretto, attraverso gli angeli buoni, affinché gli stessi demoni, ormai diventati cattivi, anzi cattivissimi, cioè ostili a Dio e a tutte le sue

creature – e in primo luogo alle creature umane –, non facessero troppi disastri e danni a svantaggio del mondo e della specie umana.

Questa, in sintesi estrema, la concezione teologica e sostanzialmente anche dogmatica, recepita ovviamente anche da Federico Borromeo.

Ma le idee sui demoni, cioè sul loro operare nel mondo, in mezzo agli uomini e negli uomini, non si sono fermate a questa dottrina teologica. Nella storia della civiltà cristiana e cattolica le idee sui demoni ebbero diverse configurazioni. Soprattutto dopo il Concilio di Trento, in quell'età che va sotto il nome di Controriforma, la demonologia divenne una branca dello scibile di grande rilievo, dato che sui demoni si svilupparono concezioni sempre più raffinate, al punto tale che sui demoni – come, pur in misura minore, sugli angeli buoni – si arrivò a precisarne e individuarne, con resoconti quasi da verbale giudiziario, descrizioni sulle loro attività ed operazioni, mappe sulla loro presenza, il tutto in maniera così particolareggiata, che sembra che all'epoca si sapesse (quasi) tutto di loro: abitudini, debolezze, modo di agire, modo di pensare, che cosa facessero in un posto o nell'altro, che cosa pensassero in un momento o nell'altro. Insomma, a noi oggi sembra che quasi nulla sfuggisse al pensiero dei sagaci uomini di allora circa i demoni, quanto ben poco sfuggisse ai demoni circa gli umani, sia esteriormente, sia interiormente.

Una delle idee più diffuse, direi dominanti, circa i demoni – un'idea sviluppata in *Paralella cosmographica de sede et apparitionibus Daemonum*, sempre per quanto riguarda la produzione di Federico Borromeo – è il fatto che essi agissero fisicamente nel mondo, intervenendo su di esso, e si facessero vedere e sentire, sensorialmente. Quest'ultimo aspetto – il farsi vedere, per tentare ed ingannare gli uomini – è narrato in particolare nel *De ecstaticis mulieribus, et illulis*, essendo esso uno scritto pastorale, cioè utile per l'esercizio ministeriale dei sacerdoti e pastori d'anime i quali si trovavano facilmente ad incontrare – nel '600 era molto frequente – persone imbattutesi, volenti e nolenti, in incontri demoniaci.

Ed ecco il primo identikit del demonio (che traggio da *Paralella cosmographica de sede et apparitionibus Daemonum*, cap. XXI):

“È certamente di notevole interesse il fatto che il demonio, quando per la prima volta ha fatto irruzione nel mondo, sia stato visto in forma di serpente. [...]. I serpenti sono infatti, indubbiamente, vermi; e sono anche i vermi più schifosi tra quelli che si generano dalla materia in putrefazione. [...]. Anche le altre forme dei demoni sono tutte brutte e disgustose. Nelle miniere d'oro sono chiamati omiciattoli o viruncoli, come dice Giorgio Agricola, e in qualche luogo appaiono come omiciattoli pelosi e irsuti. [...]. Se si vuol sapere quale sia il motivo di questa deformità, tra gli altri è che il demonio vuol farsi temere, più che amare, perché anche con questa differenza si contrapponga alla bontà divina, che preferisce essere amata più che temuta. I demoni invece cercano mediante opere straordinarie ed incredibili dapprima l'ammirazione, poi il terrore; e sono così desiderosi di incuterlo, perché sia notorio che hanno il potere di atterrire anche senza alcuna apparizione e alcuno spettro”.

Il demonio non era dunque inteso solo la causa “interiore”, il principio originario del

male. A cavallo tra il '500 e il '600, e quindi anche in Federico Borromeo, il diavolo sembrava facesse l'attore di teatro, prendendo vere forme esteriori, a volte immaginative, a volte sensitive e corporee.

Mi piace qui trascrivere, sempre in mia traduzione giornalistica tratta dal mio libro *Da Dio a Satana. L'opera di Federico Borromeo sul "Misticismo vero e falso delle donne"* (l. III, cap. XXI), un episodio narrato da Federico Borromeo.

“Qualche anno fa apparvero ad una ragazzina, mentre si trovava da sola nella sua stanza, due diavoli sotto le sembianze di due ragazzi a cui un tempo ella era stata affezionata. Presentandosi in questa maniera, i demoni dissero che erano andati da lei per rivederla. La ragazza ebbe paura per timore della madre e, trepida, domandò loro come avevano fatto ad entrare, con il buio, senza essere visti da nessuno. I due si misero a raccontarle cosette piacevoli e gustose, di genere erotico, che la distrassero dalla noia della solitudine e l'attrassero visibilmente, con l'inganno. Ma quando la ragazza era ormai riscaldata e già era tutta ardente, i diavoli le si palesarono apertamente. Lei non si rifiutò e accettò la visita. Dopo un po', formatasi una familiarità tra loro, i demoni persero il primitivo aspetto di giovani e assunsero quello di bestie. Con questo finto corpo continuarono ad andar da lei per i nefasti incontri carnali”.

Il rapporto tra animalità e diavoleria era arrivato ad essere così stretto, che gli animali stessi si riteneva condizionassero le scelte del demonio. Il demonio ad esempio rifuggiva dal prendere le forme dell'agnello, poiché l'agnello è immagine di Cristo. Federico Borromeo inoltre assicurava che le operazioni infernali, gli influssi diabolici, insomma le diavolerie non succedono laddove ci sia odore, anche alla lontana, di agnello, come ad esempio tra i materassi di lana.

L'“animalità” delle forme demoniache e della loro tipologia (leoni, uccelli, caproni, gatti, ecc.) era anche spiegata in base al carattere del singolo demonio, che poteva essere effeminato, debole, fiacco, oppure virile, forte, ardimentoso. A parte le varie forme o d'uccelli o di leoni o di gatti o di altri animali simili, a seconda del temperamento del demonio, si riteneva che costui prediligeva quell'animale che è l'opposto immediato dell'agnello, cioè il caprone (“hircus”), oppure il classico nemico dell'agnello, cioè il lupo. Figure bibliche – lo ricorda il Borromeo -, queste bestie fanno parte della materializzazione del demonio. Nell'emisfero settentrionale, i demoni trasformano addirittura gli uomini in lupo: i famosi licanthropi, a cui Federico Borromeo credette sulla testimonianza di viaggiatori.

La licanthropia era conosciuta come un fenomeno di magia nera legato al culto di Giove Linceo e consisteva nella trasformazione di un uomo in lupo. Il mito era stato menzionato da Plinio il Vecchio (+ 79 a.C.) e vi aveva alluso già Virgilio. Nella cultura laica, la licanthropia era semplicemente una forma di delirio – oggi la diremmo di natura isterica – consistente in agitazioni smaniose e in terribili paure che, dando l'impressione al malato di essere un animale feroce, lo spingeva a comportarsi come una belva, a frequentare luoghi selvaggi o cimiteri e ad emettere suoni somiglianti all'ululato del lupo (da cui il nome: *lykos*, lupo). In questa accezione ne parlò ad esempio Tommaso

Campanella (1568-1639); ma nell'opinione dei demonologi la licantropia era diventata una diavoleria infernale, per la quale il demonio – ciò avveniva tra gli ottusi popoli del Nord, sostenne Federico Borromeo – ricopriva una persona con una pelle di lupo, spingendola quindi tra le campagne o anche per le città a combinare guai e a cacciare urla ferine. Non si trattava, però, di una trasformazione reale: era solo una sostituzione fantasiosa di forma. Un'alternativa era la seguente: il demonio trasportava il corpo della persona nei luoghi tipici delle fiere e dei lupi e lì la faceva vivere come un animale.

Il demonio, però, sembrava davvero molto furbo, se sapeva mutar maniera di presentarsi, a secondo del soggetto cui si manifesta. Sentiamo una indicazione di Federico Borromeo – ma riferita come opinione comune e non come sua personale – ed un racconto, dato come notizia (da *Da Dio a Satana. L'opera di Federico Borromeo sul "Misticismo vero e falso delle donne"*, l. III, cap. XXI):

“Alcuni sostengono che i demoni compaiono sempre con una nota peculiare fissa; da essa si riesce agevolmente a riconoscerli. Ad esempio, qualora assumano la forma umana, avrebbero le unghie dei piedi più grandi delle solite, e adunche; la testa fornita di corna.

Non accadde proprio così ad una fanciulla di circa tredici anni, che, un po' per ingenuità, un po' per inganno altrui, incominciò a frequentare le danze e i giochi dei demoni. Interrogata specificamente sul caso, ella rispose che quel suo amante, destinatole all'inizio della sua partecipazione al gruppo, era abbastanza carino, ma aveva – disse – non so quali protuberanze sul capo, qualcosa come delle corna”.

Comunque, a parte qualche caso particolare in cui la furbizia demoniaca avrebbe suggerito travestimenti differenziati – fino al mostrarsi bello e piacevole -, sempre lo stretto rapporto tra apparizione demoniaca e animalità conduceva Federico Borromeo a porsi il problema del perché i demoni prendessero forma di bestie. Leggiamo da *Da Dio a Satana. L'opera di Federico Borromeo sul "Misticismo vero e falso delle donne"* (l. III, cap. XXII):

“Michele Psello (*Dialogus de operatione Daemonum*) credette che i diavoli avessero il corpo e che, a seconda della materia di cui erano costituiti, apparissero in varie figure: quelli abituati ai luoghi umidi e ai cibi delicati, si trasformavano in uccelli e in femmine; quelli che abitavano tra le aspre montagne e nei luoghi incolti, prendevano la forma umana maschile, la forma di leoni e di altri animali dal temperamento mascolino. Anche Tritemio seguì quest'opinione.

È facile capire che hanno sbagliato ambedue. La causa vera è che, con il permesso divino, i demoni si travestono in quelle immagini di bestie che hanno più attinenza con il peccato, nel senso che ne insinuano la bruttezza e ne indicano le miserie. Per di più, la comunanza dei demoni non è solo con il peccato: è anche con ogni cosa deforme, fetida e schifosa. [...].

C'è ancora un'altra causa perché i demoni si mostrino come bestie: è l'inveterato, il radicato odio per l'uomo. Sono nostri avversari più d'ogni altra bestia feroce. La figura umana – si badi -, è Dio stesso che vesti la figura umana, quando egli scese dal cielo per

salvare il mondo. Per i diavoli, la faccia d'uomo è ricordo del mistero; il corpo umano lo odiano, lo fuggono, lo avversano. [...].

Nessun diavolo ha mai preso figura d'agnello, che è simbolo di Cristo; piuttosto, quella del caprone, che in Daniele è immagine dell'Anticristo. Nell'antica legge il peccato è designato con il caprone e i peccatori son chiamati caproni, mentre i buoni sono denominati agnelli. [...]. Lo dimostra anche l'esperienza reale. Nessuna sostanza malefica è stata mai trovata tra i materassi o i divani, che sono fatti di lana d'agnello; è occultata, invece, in mezzo ad altre cose di diversa natura”.

Da segnalare poi un'altra fondamentale concezione: la trasformazione dell'uomo in demonio.

Il concetto agostiniano, ripreso poi da Erasmo da Rotterdam come anche dal pacato e realistico Francesco di Sales (1567-1622), secondo il quale “l'uomo diventa ciò che ama”, dal suo significato morale passò, tra i demonologi, ad assumere una valenza fattiva, concretizzata nel famoso “patto con il diavolo” con conseguenze operative fisiche, materiali.

Il patto col diavolo. La leggenda risale al VI secolo d.C.: Teofilo, al servizio del vescovo di Adana (Cilicia), per riconquistare il suo ruolo, del quale era stato privato, vendette l'anima a Satana in cambio del suo aiuto. Attraverso traduzioni latine la leggenda arrivò fino a Jacopo da Varagine, o da Varazze (1228/30-1298), poi si diffuse per mezza Europa nelle varie lingue romanze; il tema del “patto” ebbe, tra il XIII e il XVII secolo, diverse riproduzioni teatrali, che precisarono sempre meglio le caratteristiche visibili del demonio.

Le streghe sono connesse a questa concezione di incontri corporali con l'inferno. Esse sono coinvolte soprattutto nel Sabba, combriccole (“coetus”) di uomini e di donne consacrati e dediti ad incontri erotici con demoni: non tanto spassosi e gratificanti, anche se molto giocherelloni, questi diavoli, se – così Federico Borromeo – fan tremar le vene e i polsi anche ai partecipanti. Ma, più in generale, il patto col diavolo è ritenuto comune e popolare nel Settentrione del mondo, dove i demoni parlano con gli uomini, tanto che i loro servizi sono anche visti con gli occhi e risultano nella realtà fisica, senza che coloro cui i demoni prestano la loro opera si spaventino e senza che pratichino un solo incantesimo, mentre altrove i demoni non sono presenti, se non siano stati legati a certe pietre incastonate negli anelli (cfr. *Paralella cosmographica de sede et apparitionibus Daemonum*, cap. XIV).

L'habitat del diavolo. Se il demonio circola con le corna, a mo' di cervo – Federico Borromeo in effetti dice che lo si vede tra balze scoscese -, ha diritto, pure lui, al posto giusto: che non potrà essere, ovviamente, se non brutto e schifoso. Dall'allegoria di Gregorio Niseno (331-400), secondo cui la vita degli impuri dimora in pantani acquitrinosi (*Vita di Mosè*), si passa alla annotazione, più precisa e circostanziata, di Martin Luther (Lutero), per il quale la “foresta” è il luogo dei “lupi” eretici e dei turchi (*Dictata super Psalterium. In psalmum 103*). Poi, con la caratterizzazione fisiognomica e materialistica affibbiata al demoniaco, si arriva a individuare la tipologia dei posti in cui

sguazza il clandestino: si apposta nel buio e nel fitto dei boschi. Ma ciò si leggerà più dettagliatamente nel libro borromaico.

Qui mi piace tuttavia proporre qualche brano sui luoghi preferiti dai demoni che traggio da *Paralella cosmographica de sede et apparitionibus Daemonum* (Capitolo VIII).

“Sembra che i demoni amino i luoghi solitari [...]. Prima di tutto è dato per certo che le loro apparizioni sono più frequenti nelle lande romite dell’Asia, dell’Africa e di tutta la fascia meridionale, dato che al Settentrione le apparizioni avvengono dove c’è gente, piuttosto che nella solitudine, e Olao Magno dice che al Settentrione i demoni si presentano sotto forma di fauni. Nelle medesime sembianze sono talora apparsi agli eremiti d’Egitto. Poiché dunque i demoni si presentano sotto varie spoglie, non sempre le loro malefatte e gli attacchi contro i viandanti sono evidenti; ed infatti nel suo diario di viaggio è stato riferito da Nicolò de’ Conti che nell’Arabia Petrea apparvero demoni accanto alle tende e, inoffensivi, avanzavano in gruppo per quei luoghi deserti. [...]. Anche presso i giapponesi si mostrano numerosi demoni, quando le persone, spinte da speranza e da false idee, si ritirano nei boschi e nelle selve per far penitenza. Mentre vagano per i boschi, si fanno loro incontro spettri e varie forme di demoni. Le selve di Lop godono di cattiva fama a causa di spettri siffatti, come riferisce, e tale giudizio è costante, Marco Paolo veneto; ed egli dice che di simili spettri pullulano i luoghi solitari nel regno di Erginul. Quando faceva il viaggio nel Catai, gli si avvicinò una turba di demoni come se cercassero di divertire i viandanti col suono di tamburelli. Poiché tali spauracchi avvengono in zone solitarie, è molto probabile che anche gli antichi anacoreti della Tebaide, del Monte Carmelo e della Nitria, su cui esistono tanti scritti, abbiano condotto una vita molto tormentata anche sotto questo aspetto e alle altre loro fatiche abbiano voluto aggiungere questa: vivere intrepidi e forti in mezzo ai nemici mortali del genere umano. I demoni, come godono tanto dello squallore delle desolate lande, così cercano con non minor bramosia i luoghi luridi e sozzi. [...]. Per i motivi che sono stati esposti altrove, è accertato che i demoni agiscono immersi nelle cloache e negli stagni fetenti. La ragione che forse si può addurre è che, essendo stati scaraventati nel Tartaro, poi di loro iniziativa scelgono quei posti, cioè la loro appropriata dimora e il loro stabile regno, e parimenti scelgono altri luoghi sotterranei somiglianti all’infelice patria in cui furono relegati dopo aver perso l’altra patria beatissima. Perciò dimorano in fogne, in caverne, in cimiteri”.

2. Demonologia di Federico Borromeo in due sue opere

Si dà per scontato che Federico Borromeo credesse all’esistenza dei demoni. In queste due opere – inedite e che costituiscono ciascuna *l’editio princeps* da me editate – il demonio si presenta con due fenomenologie differenti.

La prima opera da me scelta – e da me tradotta con il titolo *Analogie cosmografiche sulla sede e sulle apparizioni dei demoni* -, offre un buon numero di racconti su come il demonio si manifesta, fisicamente, attraverso i quattro elementi costitutivi del mondo – aria, acqua, fuoco, terra.

Si tratta pertanto di un libro in parte narrativo.

Una precisazione terminologica e fenomenica. Le *apparizioni* non sono da intendersi come configurazioni visive, immagini a forma di demonio – così come tali immagini sono rappresentate nell'immaginario collettivo. Possono darsi anche immagini siffatte, ma in generale le *apparizioni* sono da intendersi come modalità secondo cui il demonio si manifesta – o si crede che si manifesti – percettivamente, cioè sono da intendersi come *intervento* demoniaco nel mondo fisico.

Il materiale del libro proviene quindi dalla percezione sensoriale. Uno sterminato repertorio lo offrivano, ai tempi dell'Autore, non solo le zone rurali dell'Europa nordica e la fascia più colta dell'Africa musulmana, ma anche i Paesi dell'estremo oriente meno noto e quelli dell'estremo occidente appena conosciuto; e lo offrivano i resoconti mirabolanti di viaggiatori avventuratisi nell'estremo nord e nell'estremo oriente del pianeta, nei deserti roventi e allucinanti, nelle acque dalle tempeste apocalittiche e dalle sparizioni misteriose come quelle dell'attuale "triangolo delle Bermude"; con le dicerie, facilmente ingigantite, circa figure orrende intraviste tra il magma infuocato dei vulcani o circa voci gementi tra i ghiacci eterni delle terre fredde, visto che – e qui s'introduce il giudizio dello speculatore – le preferenze dei demoni sono decisamente per tutte le cose "esagerate".

Spiace non poterne leggere, qui, un po' di brani – ma ne offro qualcuno in Appendice.

Qui riferiamo il criterio per stabilire la attendibilità o meno circa dette manifestazioni.

Innanzitutto, Federico sosteneva che non basta che un fenomeno sembri contrastare con le leggi della fisica, perché debba essere attribuito al preternaturale, nel caso al demoniaco.

Esattamente al contrario si comportava, in genere, la gente. Tutto ciò che era o sembrava mostruoso, innaturale, straordinario era rapportato ad un intervento demoniaco.

Federico osserva, per esempio:

"Infatti, anche solo a vedere un pozzo che sprofonda vertiginosamente, subito si crede che sia opera dei demoni" (cap. XII).

Oppure, a proposito di un profondo nevaio montano: "[...] strepiti e boati, che la gente ritiene essere voci dei dannati [= demoni], non sono altro che effetti naturali" (cap. X).

A proposito di strane immagini che sembrava si muovessero nell'aria, Federico osserva:

"Diodoro Siculo tramanda che, a ciel sereno, su Sirte furono viste figure di animali che volavano, ed è verosimile che si trattasse di sabbia e di pulviscolo dell'aria" (cap. XIII).

Il criterio vale a partire dalle notizie consacrate dalla tradizione e dalla letteratura antica – "Ma quegli spettri che l'antichità credette Dei marini e che noi diremmo demoni, a volte non erano che bestie e mostri del mare. Ne tratta a lungo Plinio nel libro nono" (cap. XII) -, fino ai resoconti confermati dalla fama comune e da persone serie. Ad esempio:

"[...] scrittori raccontano che nelle selve della Norlandia e della Norvegia gli stagni gelati risuonano di varie voci, che si ritiene essere dei demoni. Ma non sarà facile stabilire se siano realmente dei demoni o siano generate dal ghiaccio [...]" (cap. X).

In un secolo dominato da una specie di effervescenza diabolica che vedeva abbondantemente nei fatti più diversi la presenza del diavolo, questo criterio è degno di nota.

Mi sembra che accadesse allora quello che accade oggi, presso coloro che, non appena vedono qualcosa di confuso o succede qualcosa di non spiegabile immediatamente, immaginano ufo, extraterrestri, presenze aliene, oppure fantasmi, spiriti di morti, esseri di un altro mondo.

La prima spiegazione deve orientarsi sulla naturalità delle cose. Secondo Federico, a tal fine deve essere di supporto fondamentale la conoscenza scientifica, che poggia sulle conoscenze cui sono pervenuti gli studiosi.

È notevole, in un periodo in cui prevaleva sulla scienza il pensiero teologico – come nel caso della controversia galileiana –, questa posizione federiciana.

Ad esempio afferma:

“Ma è fin troppo chiara la causa naturale che determina quelle fiamme [vulcaniche], per pensare che dimorino in quelle sedi proprio i demoni” (cap. XI). E:

“Ma le anomali piogge per cui piovono sostanze ferrose, lapilli e lana si è potuto attribuirle a cause naturali piuttosto che ai demoni, e altrettanto le pestilenze e le contaminazioni dell’aria infetta, che tuttavia possono provenire anche dal demonio. In questo campo l’antichità fu notevolmente superstiziosa [...]” (cap. XIII).

Persino la medicina è compulsata per la congettura dell’origine di certune manifestazioni paragonabili alla possessione diabolica:

“Gran parte dei casi che potrebbero ricondursi all’intervento demoniaco sono infatti rapportabili anche a malattie fisiche. La prova è in queste parole di Ippocrate: esistono morbi di tal genere, “per cui [i malati] ritengono di vedere i demoni che li assalgono, a volte di notte, a volte di giorno” (cap. XX).

Quanto al fatto che qualche fenomeno non sia spiegabile scientificamente, Federico rifletteva che la scienza non può aver scoperto ancora tutto: ci sono fenomeni che potranno essere compresi in seguito, e quindi occorre attendere il progresso delle scienze sperimentali, per poter decidere se un fenomeno sia compatibile con le potenzialità naturali.

Tuttavia, non mancano posizioni categoriche: “Spettri e visioni che accadono nelle miniere non sono in alcun modo attribuibili ad elementi e cause naturali, cioè al fuoco, ai venti, ai vapori, e alle esalazioni e alla densità dell’aria, alla caligine, all’oscurità o ad altri fattori del genere” (cap. IX).

La posizione perentoria si spiega con l’aprioristica concezione secondo cui il “sotto-terra” è dominio degli spiriti tenebrosi.

Il medesimo giudizio categorico è per il mondo dominato dalla idolatria, tra cui trovava il primo posto quello del Nuovo Mondo: “Infatti in quelle regioni le bufere e i venti si sviluppano per opera dei demoni, e soprattutto in Brasile [...]” (cap. XII).

L’idolatria infatti, per il cattolicesimo soprattutto controriformistico, era ritenuta opera e dominio diretto del demonio.

La seconda opera, da me tradotta con il titolo *Le conoscenze che hanno i demoni*, risulta un saggio più speculativo e teologico. Le analisi sono spesso sottilissime; io qui le

ignoro.

È assolutamente necessaria invece una informazione anticipata. Essa vale in parte anche per le manifestazioni del demonio nel mondo fisico; ma è essenziale per le conoscenze – ma anche le operazioni esterne – che il demonio ha circa i pensieri e le azioni dell'uomo.

Quando si dice che il demonio sa, oppure fa, qualcosa riguardo l'uomo, ciò non concerne necessariamente il demonio in sé, quell'essere che è chiamato e definito tale. Può concernere esseri umani che erano ritenuti asserviti al demonio. Tali erano gli stregoni, le streghe, gli indemoniati, tra cui erano annoverati gli idolatri, e in genere coloro che stipulavano patti col demonio.

La sintesi della questione sulla conoscenza che il demonio ha riguardo all'uomo, cioè ai suoi pensieri e alle sue azioni, è che il demonio può conoscere le rappresentazioni sensibili del pensiero – quali sono le immaginazioni. Similmente, della volontà dell'uomo conosce ciò che è deducibile dal suo comportamento esterno.

In pratica, il demonio è considerato più uno spirito corporeo – animale razionale, quale è l'uomo – che un puro spirito, quale dovrebbe essere secondo la teologia cattolica. A mio avviso è una incongruenza sbalorditiva, se non si tiene presente che a conoscere e ad agire nei confronti dell'uomo è in genere – a parte qualche circostanza – colui che del demonio è uno strumento o servitore.

*Fenomeni strani, da Analogie cosmografiche sulla sede e sulle apparizioni dei demoni
I luoghi solitari e fetidi. Capitolo VIII*

Poiché dunque i demoni si presentano sotto varie spoglie, non sempre le loro malefatte e gli attacchi contro i viandanti sono evidenti; ed infatti nel suo diario di viaggio è stato riferito da Nicolò de' Conti che nell'Arabia Petrea apparvero demoni accanto alle tende e, inoffensivi, avanzavano in gruppo per quei luoghi deserti. Essi agiscono così, per superbia, perché si parli di loro e, al contempo, per trarre qualche profitto o del corpo, o dell'anima. Anche presso i giapponesi si mostrano numerosi demoni, quando le persone, spinte da speranza e da false idee, si ritirano nei boschi e nelle selve per far penitenza. Mentre vagano per i boschi, si fanno loro incontro spettri e varie forme di demoni. Le selve di Lop godono di cattiva fama a causa di spettri siffatti, come riferisce, e tale giudizio è costante, Marco Paolo veneto; ed egli dice che di simili spettri pullulano i luoghi solitari nel regno di Erginul. Quando faceva il viaggio nel Catai, gli si avvicinò una turba di demoni come se cercassero di divertire i viandanti col suono di tamburelli (cap. VIII).

Le acque. Capitolo XII

Ora riferiamo un fatto davvero memorabile. Nel mare tra l'isola di Mona e Puerto Plata c'è un'isola detta di Santo Domingo. Due navi, dopo aver salpato da quell'isola e dispiegato le vele verso la Spagna, furono sbalottate da una fortissima tempesta; e poiché questa cresceva d'intensità, i naviganti, sconsolati, si misero a invocare la Vergine Madre con voci rivolte al cielo. Alle loro voci risposero altre voci, somiglianti a quelle umane: "Che volete da questo Nume? Perché lo invocate?". Dopo, credettero che le voci fossero

di demoni svolazzanti per l'aria, e alcuni li videro; sedata la burrasca, si trovarono tutti incolumi.

Nel golfo di Urabá una nave, che era salpata dal porto di Santa Maria ed era diretta verso altre isole, similmente stava naufragando per una fortissima tempesta. Vi erano imbarcate due donne molte pie, cui, contemporaneamente a prua e a poppa, apparvero demoni dall'aspetto davvero orrendo; uno di loro, come tenendo il timone, proferì queste parole: «Cambia la rotta», e l'altro: «Non posso». Al contempo fu udita un'altra voce: «Buttala nel profondo del mare e affogala». L'altro rispose che non poteva. Alla domanda del primo perché non potesse, rispose che lì c'era la Madonna di Guadalupe. Udito ciò, tutti scoppiarono in lacrime ed esecrando i propri gravissimi peccati si misero a invocare la Madonna di Guadalupe, grazie al cui intervento credettero di essere usciti incolumi dal pericolo, visto che la nave sembrava che già dovesse andare a sbattere contro le rocce e gli scogli. Infatti, sollevata sopra le rocce da un flutto più alto, fu spinta sul litorale ad oltre cento passi dall'acqua, senza che alcuno morisse. Ma ho intenzione di narrare un altro episodio, e una volta narrato ci chiederemo se sia potuto esser vero un fenomeno cui ormai l'opinione comune dà credito. Lo tramandano non solo la credenza popolare, ma anche la testimonianza di uomini seri con cui abbiamo parlato.

Tal Bartolomé Carreño, spagnolo, scoppiata una tempesta dalle parti dell'isola Bermuda, con la nave su cui navigava fu sospinto nel porto di Lisbona nell'arco d'una notte ed un giorno solo. L'isola Bermuda è disabitata e selvaggia, vi avvengono improvvisi e frequenti cambiamenti d'aria e quasi nessuna nave vi era transitata senza rischio; e tanta furia del mare, ogniquale volta si è verificata altrove, nel giudizio e nella valutazione di uomini saggi è riferita ai demoni. Già qui sorge dunque il conflitto tra le testimonianze serie e la ragione, per il fatto che la distanza di quel percorso, ben nota a tutti, non può essere in alcun modo coperta nell'arco di ventiquattr'ore; e se la nave avesse impiegato sì poco tempo, era giocoforza che avvenisse a velocità tale, che i naviganti sarebbero morti, l'imbarcazione si sarebbe sfasciata o infiammata e tutto l'allestimento si sarebbe distrutto. Se si vuole comunque difendere il racconto, bisognerà rifugiarsi entro quel concetto cui si è giunti anche altre volte: che i demoni sono senz'altro in grado di condensare a tal punto l'aria ricoprente, che essa diventa come uno scudo; e non c'è dubbio che ciò rientri nella facoltà e nei poteri dei demoni.

Ma io ho il gran sospetto che il racconto abbia subito variazioni per le frottole, la cialtroneria e il passar di bocca in bocca della notizia stessa, fino al punto che la nave abbia compiuto la rotta veleggiando in pochi giorni con grande meraviglia degli stessi marinai: in realtà, mai è arrivata al porto in sì breve tempo. Dato che erano ben pochi i testimoni del fatto, per loro è stato facile accordarsi sulle cose da dire, visto che nessuno poteva confutarli, come non possono muovere obiezioni coloro che, lontano da casa, raccontano cose mirabolanti sulla propria casa: non c'è nessuno infatti che sappia cosa vi accada. Così, come gli uomini sono inclini ad ammettere prodigi e miracoli, anche quei marinai hanno potuto esagerare l'accaduto con l'apporto della credulità della gente. Infatti, anche solo a vedere un pozzo che sprofonda vertiginosamente, subito si crede che sia opera dei demoni; e nella medesima sciocca valutazione rientrano i pinnacoli e gli orridi dei monti, le acque stagnanti. Non appena questa falsa credenza conquista gli

animi, poi aumenta sempre, e così si raccontano come veri avvenimenti falsi. Tuttavia, i testimoni del detto episodio erano uomini molto seri, e il demonio è in grado di compiere simili interventi; anzi, più strabilianti ancora, con il divino permesso.

L'aria. Capitolo XIII

Gli sconvolgimenti dei demoni nel terremoto. Anzi, i monti franati sono detti opera dei demoni, immaginandosi la gente tali cose, a meno che ciò possa a volte accadere per volere divino; e chi espone queste idee non è tuttavia in grado di provare il fatto sulla base di alcun autore sicuro o di un avvenimento certo; io non ricordo d'averne letto alcun esempio, eccetto quello che menzionerò. Paolo Diacono narra che, sotto l'imperatore Anastasio, un soldato che viaggiava non lontano da Neocesarea, poco prima che la città fosse devastata dal terremoto, vide due soldati che si elevavano in alto sopra la città e udì un terzo, altrettanto con la divisa militare, dietro i due, che gridava di salvare l'edificio in cui si conservava il sepolcro di Gregorio [il Taumaturgo]; così avvenne, e il tempio di Gregorio [il Taumaturgo] si salvò dalla distruzione.

Il fuoco e gli incendi. Capitolo XI

Diverse persone ritennero che siano opera dei demoni quelle fiamme che vengono eruttate in vari luoghi come nel nostro Etna. Ma è fin troppo chiara la causa naturale che determina quelle fiamme, per pensare che in quelle sedi dimorino i demoni. E oltre a quanto scrisse Plinio su tali luoghi, sono stati rinvenuti talvolta fuochi sotterranei, sia al Settentrione, sia tra gli indi; e Olao Magno narra di un'isola che ha una fossa stabilmente rovente, intorno alla quale gli spiriti maligni appaiono ripetutamente agli abitanti e conversano con loro. Non potrei non crederci, come pure sarei disposto ad ammettere che possa succedere che intorno alle fiamme dell'Etna siano stati talora visti demoni aggirarsi qua e là. In effetti nella vita di san Filippo di Agira si legge che le città vicine a quel fuoco erano state infestate dall'incursione dei demoni che volavano in massa per l'aria e si mostravano anche ai viandanti, finché furono domati per virtù del Santo. Del resto è anche probabile che per volere divino sia accaduto che siffatti spettri fossero visti intorno a quei crateri, perché fosse tenuto vivo negli uomini il ricordo del Tartaro e ne fosse destato il terrore, motivo per cui il medesimo Dio ha offerto altri spettacoli. Aristotele accenna a una fornace nell'isola di Cipro al cui fuoco si liquefacevano i metalli, e dice che tra le fiamme furono viste bestioline saltellare e volteggiare. In questa storia saremmo di certo convinti dall'autorità del filosofo, se in un altro passo egli non sostenesse che nessun animale ha origine dal fuoco e che il calore grazie al quale gli animali hanno vigore non è fuoco né discende dal fuoco; e altrove dice anche che il fuoco non può assolutamente putrefarsi.

3. Una critica alle posizioni di Federico Borromeo (di Gabriella Cattaneo)

[...] a me tocca osservare alcune incongruenze di un testo che condivide inevitabilmente i caratteri della cultura del suo tempo, [...] sotto molti aspetti per noi difficile da intendere.

La prima difficoltà consiste nel carattere eurocentrico della cultura secentesca; nonostante il recente approccio ai continenti extraeuropei, mancava al mondo del XVII secolo una vera consapevolezza del “diverso”, automaticamente visto come “strano”: e da strano a “malvagio” il passo è breve. Ne abbiamo ampie prove nell’attuale società multietnica, che è ancora ben lungi dall’acceptare lo straniero come diverso ma di eguale dignità.

La conoscenza del mondo extraeuropeo era, a quei tempi, limitata e soprattutto mediata attraverso testi e cronache poco precisi e saturi di preconcetti, non molto diversi dal capostipite *Milione* di Marco Polo; testi che, però, erano presi sul serio. La meticolosità di Federigo nel cercare e citare le sue fonti sull’Asia, l’Africa e le Americhe risulta, perciò, vanificata dall’inattendibilità delle notizie e delle descrizioni antropologiche cui egli attribuisce piena fiducia.

Ecco, quindi, comparire popoli afflitti da licantropi, considerati sotto influsso demoniaco, in un vago Settentrione, in cui pare che i Lapponi sintetizzino tutti gli orrori possibili e immaginabili. Eppure, tra improbabili lotte tra streghe e licantropi fomentati dai diavoli, emerge un’interessante ipotesi: che possano essere dei maghi a trasformarsi in lupi. Nella mitologia di alcuni popoli, come i nativi americani, uno stregone che si è votato alla magia nera è in grado di trasformarsi in animale: i Navajo chiamano appunto gli stregoni “lupi navajo”, e analogo fenomeno esiste nell’immaginario dei lontani popoli delle pianure, come i Lakota.

Ecco popoli naturalmente atei, poiché mancavano due secoli alla nascita di un’antropologia religiosa che stabilisse che nessun popolo è naturalmente privo di religiosità. Ecco curiose notizie sui cinesi monoteisti che adorano un unico Re del Cielo: notizia che per altro merita un approfondimento.

Non è forse possibile che tale credenza, diffusa nell’Europa secentesca, nascesse da una confusione geografica e si riferisse al mito indo-tibetano del Re del Mondo, abitante a Shambalah, la città fisica e metafisica nel contempo, collegata a tutti i luoghi del mondo e al di fuori di esso? Non è, per altro, improbabile che nella Cina, terra di diffusione missionaria dell’induismo-buddhismo, il mito fosse diffuso e che lì ne abbia avuto notizia qualche viaggiatore europeo.

Altrettanto diffusa quanto la licantropia del Settentrione sembra a Federigo l’antropofagia negli altri continenti; ed egli è certo che essa si colleghi alla presenza demoniaca. Probabilmente non poteva pensare diversamente due o tre secoli prima che l’antropologia spiegasse il cannibalismo come prevalente forma rituale, che permette a chi si ciba di determinate parti di un defunto di ereditarne i caratteri più ammirevoli, quali il coraggio in un nemico vinto o la *saggezza* in un antenato.

Altro elemento chiarito solo più tardi in sede antropologica è la valenza ancipite del serpente, mortale e salvifico, segno cosmico e totalizzante, scelto nel linguaggio veterotestamentario per significare la tentazione e il peccato di Adamo, e probabilmente non perché i serpenti sono fundamentalmente vermi come afferma l’autore, ipotesi originale anche dal punto di vista zoologico.

Un interessante elemento cui Federigo accenna, probabilmente senza poter possedere una precisa conoscenza della mitologia nordica, è quello degli “omiciattoli pelosi”

presenti nelle miniere e da lui assimilati a demoni: essi, in realtà, sembrano somigliare molto al “Piccolo popolo” della tradizione celtica o forse ancor più ai folletti di quella sassone, custodi per l'appunto dei tesori custoditi sotto la terra, compreso l'oro delle miniere. Sia gli uni, sia gli altri, sono antropologicamente da assimilare a divinità ctonie. Anche se Federigo avesse potuto averne nozione, tuttavia, li avrebbe considerati demoni, come fa di tutte le divinità pagane.

È interessante osservare come Federigo, che pure fu grande studioso della cultura classica, consideri divinità, semidivinità e personaggi classici come demoni: tali sono per lui tutti gli oracoli, i fauni. In questa visione egli si allinea con la più antica tradizione apologetica e patristica, che demonizzava tutti i culti pagani, se non riusciva a trovare nei miti una così forte analogia con il credo cristiano da assimilarveli (come nel caso di Perseo-S. Giorgio).

Vi è però una curiosa debolezza da umanista: l'affermazione apologetica nei confronti del mondo romano che non avrebbe praticato né permesso la magia. Ora, chi conosce l'opera degli scrittori latini più noti, da Orazio ad Apuleio al *Satyricon*, non può ignorare che il popolo romano era dedito ad ogni tipo di culti magici, bianchi e neri, e non sempre solo a livello popolare. Evidentemente Federigo ha idealizzato l'antica Roma, pur condannandone il paganesimo, e la vuole proporre come modello di società.

Altro aspetto in cui Federigo riprende la cultura classica è la ripartizione della parte principale del libretto, in cui la locazione dei diavoli è suddivisa tra gli elementi costitutivi del cosmo, quali li avevano ipotizzati già i filosofi presocratici: i suoi demoni della terra, dell'aria, dell'acqua e del fuoco apparirebbero essenzialmente degli “elementali” ad un alchimista o in generale a un esoterista, ma certo Federigo non sarebbe per niente soddisfatto di tale associazione...

Vi sono categorie di persone che Federigo aborre ed associa immediatamente alla presenza demoniaca: i cabbalisti, i medici empirici, i filosofi naturali.

Che cosa intenda per i primi rimane piuttosto oscuro: non sembra riferirsi all'antica numerologia babilonese, per altro assunta pienamente dall'Antico e dal Nuovo Testamento nell'uso simbolico dei numeri; e nemmeno alla Kabbalah come sapienza iniziatica di ambiente ebraico, sviluppatasi nell'era volgare. Forse usa il termine come sinonimo di magia? Di astromanzia o cartomanzia? Anche il termine “necromanzia” è usato impropriamente, ma nel senso comunemente attribuitogli già dal Rinascimento: *II Negromante* dell'Ariosto si riferisce già ad uno stregone nero, e non ad uno dedito alla rianimazione dei cadaveri grazie ad arti demoniache, come indica propriamente la definizione.

I medici empirici sono l'oggetto comune degli strali di tutta la cultura aristotelico-tomista del Seicento, come i filosofi naturali, ovviamente empirici e non aristotelici: la testimonianza migliore è data dall'opera di Galileo: Federigo, quindi, si allinea perfettamente alla cultura del suo tempo, cosa inevitabile per un uomo di fede per cui la cultura aristotelico-tomista è l'unica veridica ed ortodossa.

La condivisione dei presupposti culturali del tempo è evidente anche nella citazione della teoria degli umori, anche se il collegamento tra umore melanconico e pratica della necromanzia è un'osservazione aggiuntiva.

Perfettamente coerente nella sua logica, certo più secentesca che umanistica, è la concezione che i demoni siano brutti, sporchi e piuttosto schifosi, come gli idoli, naturalmente, perché vogliono farsi temere più che amare, per contrapporsi a Dio che desidera essere amato. La stessa concezione aveva spinto gli artisti medioevali a rappresentarli come mostri, draghi e minacciosi felini, mentre il Rinascimento aveva adottato una concezione opposta: quella della bellezza e del fascino del diavolo, certo più efficace per indurre l'uomo in tentazione rispetto all'orrore. Infatti nell'arte rinascimentale la testa di drago del serpente attorcigliato all'Albero della tentazione era stata sostituita da una graziosa testa umana e talora anche da un tantalizzante busto femminile (come in Paolo Uccello, Jan van Eyck, Michelangelo e moltissimi altri).

Due serie di osservazioni appaiono però, a chi scrive, meno coerenti e spiegabili: quella riguardante i poteri dei diavoli sulla natura e quella sulle loro preferenze per i luoghi solitari. Come mai i diavoli, nei sabba (su cui curiosamente Federigo non si sofferma, citandoli quasi di passaggio) non hanno potere di rinnovare il verde dell'erba, ma hanno quello di addensare l'atmosfera tanto che ci si possa ballare sopra sospesi a mezz'aria? E come mai, se amano tanto i luoghi solitari, come si dice per metà del libretto, in mare non si aggirano al largo, ma lungo le coste abitate, cercando i luoghi dove c'è gente?

4. I demoni del rischio (di Felice Accame)

Federico Borromeo (1564-1631), cugino di quel Carlo assunto lo sa Dio come alla dignità di Santo, arcivescovo di Milano a 31 anni, fondatore della Biblioteca Ambrosiana e, ne *I promessi sposi* del Manzoni, personaggio - a rappresentare cristianesimo puro e dedizione intelligente -, Federico Borromeo ha scritto, tra l'altro, *De cognitionibus quas habent daemones liber unus* ("Cosa diavolo sanno i demoni", traduciamolo così), che recentemente, per la cura attenta e scrupolosa di Francesco Di Ciaccia, è stata ripubblicata dalla Biblioteca Ambrosiana stessa e da Bulzoni editore.

La tesi che Federico Borromeo sostiene nel libro è che questi demoni abbiano conoscenze piuttosto limitate. In particolare, per loro costituzione, non riescono ad accedere ai "moti della volontà" altrui, ovvero a tutti quei processi dell'animo umano che fan sì che ci si occupi di una cosa piuttosto che di un'altra. Di ciò non possono avercene un'idea - se non "accidentalmente" o tramite gli effetti che ne scaturiscono. Anch'io - come un demone qualsiasi - non posso avere conoscenza del pensiero altrui, ma - in proposito -, un po' come fan tutti, cerco di arrangiarmi.

Illustrando le difficoltà cui vanno incontro i demoni per penetrare nel pensiero umano, Borromeo riutilizza anche un noto racconto di Tacito, presumibilmente già di seconda o di terza mano - un racconto la cui traduzione fu parzialmente inflitta qualche anno fa anche agli studenti che volevano superare l'esame di maturità. È quello che narra della passione dell'imperatore Tiberio per l'astrologia, delle noie di cui si era dovuto caricare per trovarne uno buono e del modo in cui, finalmente, uno buono - un astrologo veramente in gamba - l'abbia trovato. Tiberio, dunque, aveva preso l'abitudine di

ingaggiare un astrologo e di portarlo a passeggio con lui nella parte più alta della sua villa con vista mare arroccata su una scogliera. Godendosi il fresco interrogava l'astrologo di turno e, se questi tradiva ignoranza o millantato credito – o, più semplicemente, se forniva oroscopi poco favorevoli -, sulla via del ritorno, lo faceva buttar giù dalla scogliera. Ora, ammettendo pure che la tivù di regime non ne parlasse, a mio avviso va da sé che una tal volatilità di astrologi non poteva passare del tutto inosservata. Quando venne il turno di Trasillo, infatti, le cose si svolsero diversamente. Alle ovvie richieste dell'imperatore, Trasillo risponde presagendo potere sempiterno e fauste sorti, ma, così facendo, ne aizza anche i sospetti. Mussolini, in queste cose, non era tanto diverso da Tiberio: quando incontra Rol, teme il ciarlatano, ma non sa fare a meno della certezza di un roseo futuro. Fatto sta che Tiberio – giusto mentre si accingono alla discesa - decide di metterlo alla prova e gli chiede se ha studiato il proprio, di oroscopo; cosa gli dicono le stelle per il giorno stesso. A questo punto, Trasillo deve aver cominciato a sudare freddo, ma, essendo persona perspicace prima che valente astrologo, si impegna in complicatissimi calcoli circa le posizioni e le distanze di questo o quell'astro. E, palesemente, si impaurisce, lo dà a vedere fino a che Tiberio gli chiede che gli ha preso. Al che l'astuto Trasillo si gioca l'unica carta che gli rimane e dice all'imperatore di sentire su di sé un'oscura, improvvisa, immediata minaccia. Tiberio è una pasta d'uomo, abbozza e lo abbraccia congratulandosi con lui – non vede l'ora, d'altronde, di poter credere negli oroscopi favorevoli e, se fa fuori l'astrologo, ogni fondamento dell'oroscopo crolla con lui. Se lo terrà quindi caro, prezioso consigliere, per lunghi anni – una sorta di archetipo dell'intellettuale di sinistra.

In molti hanno ritenuto che sia stata la sua competenza astrologica a salvargli la pelle – che, effettivamente, le stelle avessero parlato al terrorizzato Trasillo all'apice del suo dramma -, ma Federico Borromeo non ci casca. Dice che “la scaltrissima divinazione di Trasillo fu opera dei demoni” – altro che stelle.

Un vecchio trucco utilizzato da alcuni galleristi, in occasione di mostre d'arte, consiste nell'applicare un minuscolo bollino rosso in un angolino basso della cornice. Significa – nel linguaggio richiesto dalla discrezione signorile – che il quadro è già stato venduto. In alcuni casi può esser vero – perché no ? -, ma in altri casi è frutto di un astuto calcolo. Se qualche quadro è già stato venduto – più o meno è questo il ragionamento retrostante -, significa che il pittore ha successo, che le sue quotazioni sono in rialzo, che c'è dell'interesse nei suoi confronti. Allora – anche se di quadri non ne sono stati venduti affatto -, qualche bollino rosso qua e là – secondo il principio che sono sempre in tanti a voler salire sul carro del vincitore, secondo il principio che più una merce sembra richiesta e più è richiesta davvero – può incentivare le vendite.

Che il trucco, però, comporti un rischio è evidente. Se il quadro è già stato venduto non è più in vendita – e, dunque, diminuiscono le merci in offerta. Diciamo che qualche esemplare – a ragion veduta o a ragion da vedersi – viene sacrificato alla propaganda. Una volta convinto qualcuno ad acquistare un'opera d'arte, poi, sull'esemplare vero e proprio ci si può sempre mettere d'accordo. Di solito si compra una firma e l'aura che la circonda, quasi mai quella specifica opera e solo quella.

Non ritenendo sufficiente quello sul portone, sulle finestre di un appartamento in un palazzo al primo piano non lontano da casa mia, per un lungo periodo – mesi e mesi, forse qualche anno – era stato affisso il cartello di “vendesi”. Da qualche giorno sui medesimi cartelli – di traverso – ne è stato aggiunto un altro: “venduto”. Parrebbe una diseconomia stridente. Se l’appartamento è stato venduto andrebbe da sé che i cartelli siano tolti: l’appartamento non è più in vendita, perché è già stato comprato. Non siamo in una galleria d’arte. Quell’appartamento, in quel palazzo, era l’unico in vendita. Quello non è l’esemplare di una lunga serie e invogliare qualcun altro al suo acquisto, quando l’acquisto è già avvenuto, è privo di senso – non comporta utile alcuno.

Invece, a ben intrufolarsi da demonietti nel pensiero altrui, non si tratta di un caso di diseconomia, ma di un raffinato uso del linguaggio nella sua funzione persuasoria. L’immobiliare canta gloria e invita a salire sul proprio carro. L’immobiliare che aveva ricevuto l’incarico di vendere l’appartamento vuol far sapere al mondo intero di aver adempiuto alla propria missione. Contro la concorrenza, lo grida ai quattro venti per far sì che altri proprietari smaniosi di vendere il proprio appartamento le affidino la fatale delega. Se la pubblicità è l’anima del commercio, anche la metapubblicità è l’anima del metacommercio.

Il pensiero altrui è un ginepraio, il linguaggio non sempre aiuta o, meglio, non sempre aiuta la sua espressione esplicita. L’astuto Trasillo, l’astuto gallerista e l’altrettanto astuto immobiliare sia che negozino la propria vita, l’opera d’arte o la casa affrontano rischi e cercano di calcolarli al meglio in rapporto all’utile loro. Agli interlocutori tocca arrangiarsi alla meno peggio nel non detto per limitare i danni – soprattutto se si è ingenui acquirenti. Diverso è il caso degli imperatori.

Svetonio racconta l’episodio di Trasillo in modo significativamente diverso. “Anche l’astrologo Trasillo”, dice, “gli diede prova del proprio sapere avvertendolo che una nave, avvistata in lontananza, gli avrebbe dato la gioia, mentre Tiberio, poiché le sue cose andavano sempre peggio, aveva deciso proprio in quel momento, mentre stavano passeggiando insieme, di precipitarlo in mare”. Qui coraggio eventuale, competenza astrologica e astuzia servono ancora meno. Si può effettuare una duplice scommessa piuttosto facile. Prima che la nave arrivi a destinazione, dalla scogliera si ha fatto in tempo a scendere e se qualcuno sta arrivando da uno come Tiberio è più probabile che gli porti notizie buone che cattive.

Note

In un commento alle prove per l’esame di maturità, Luciano Canfora racconta la vicenda di Trasillo in modo ancora diverso. Dice che “se la cavò perché predisse a Tiberio che un grave pericolo, forse fatale, lo minacciava. Tiberio fu grato perché poteva prevenire e cautelarsi”. Con il che i rapporti tra l’astrologo – mai stato in pericolo – e il cliente – mai avuto cattive intenzioni – sarebbero ricondotti alla normalità. Cfr. “Il Corriere della Sera, 24 giugno 2005. Mi scuso di non aver avuto il tempo sufficiente per

verificare la versione dei fatti alla fonte – che è il sesto libro degli *Annali* di Tacito. Cfr., poi, F. Borromeo, *De cognitionibus quas habent daemones liber unus*, a cura di F. Di Ciaccia, Biblioteca Ambrosiana e Bulzoni Editore, Milano e Roma 2009 e cfr. Svetonio, *I dodici cesari. Gli uomini illustri*, Rizzoli, Milano 1968, pag. 163 – nella traduzione del vecchio amico Felice Dessi.

5. La genesi degli scritti demonologici di Federico Borromeo

Federico Borromeo (1535-1631) ha iniziato a dedicarsi alla problematica demonologica con un intento esclusivamente pastorale, come risulta dai suoi appunti. Tale intento è evidente, anzi è dichiarato nel suo primo scritto sull'argomento, il *De ecstaticis mulieribus et illis libri quatuor* – il cui stampato è del 1616 -, dedicato alle manifestazioni mistiche soprattutto femminili, per il fatto che le donne risulterebbero più inclini al misticismo e al contempo più soggette a equivoci psicologici. In questo scritto Federico Borromeo, fondandosi sulla propria esperienza maturata nelle visite pastorali compiute nelle parrocchie e nei monasteri – egli fu direttore spirituale di tante monache o in relazione epistolare con loro -, ha tracciato un'ampia mappa delle situazioni mistiche più diffuse ai suoi tempi, offrendo puntuali e analitiche indicazioni di come riconoscere quelle false, che sarebbero dovute a illusioni, a disturbi psichici, a inganni demoniaci, da quelle vere, cioè soprannaturali ovvero divine – come egli le definisce e come allora venivano chiamate.

L'ufficio di pastore d'anime e di visitatore canonico lo misero dunque in contatto anche con soggetti insidiati in modalità particolari dagli spiriti maligni. Furono questi riscontri di fenomeni straordinari, definiti genericamente estatici, a sollecitargli interrogativi pratici sul rapporto tra fenomeni mistici e demonologia.

D'altronde, egli attribuiva molta importanza ai fenomeni mistici e nutriva verso di essi, se provenienti da Dio, un sommo apprezzamento, al punto da concepire come “*gratia gratis data*” – ossia “grazia concessa da Dio senza alcun merito di colui che la riceve”, quali sono il dono di fare miracoli (taumaturgia), il dono di parlare lingue straniere che non si conoscono (alloglossia), il dono di esporre in assemblea rivelazioni personali (profezia), ecc. – la pura e semplice conoscenza di un soggetto estatico (*De ecstaticis*, I, cap. I, pp. 1-2) e, per la grande stima delle esperienze estatiche, riteneva che Dio, all'epoca, ne elargisse in abbondanza nella Chiesa cattolica per dimostrarne l'autenticità divina e per glorificarla (cfr. *De ecstaticis*, II, cap. XIII, p. 85).

Occorreva dunque, data la somma importanza dell'esperienza mistica, salvaguardarla dalle insidie del demonio.

Si comprende allora come egli sia stato indotto a dedicare a tali esperienze, con le relative connessioni demoniache e perciò con le connesse problematiche demonologiche, varie opere a stampa e a redigere diversi quaderni di appunti.

La sua prima opera al riguardo, dunque, il *De ecstaticis mulieribus et illis*, era chiaramente connessa con l'ufficio pastorale ed episcopale che includeva l'onere di insegnare e di dare direttive utili a chi avesse cura d'anime o comunque si trovasse a trattare con persone estatiche. Essa dunque è stata progettata per il clero,

istituzionalmente incaricato di seguire le persone, sia religiose, sia laiche, nel loro percorso morale e spirituale, con tutte le complicazioni che tale percorso comporta.

«Ego statui remedium adhibere huic nonnullorum inscitiae (favente Deo) viamque tradere, qua possit aliquis ab omni periculo procul abesse» (*De ecstaticis*, I, cap. IV, p. 10), cioè: “Ho deliberato di rimediare (con l’aiuto di Dio) alla ignoranza da parte di tanti e di dare indicazioni per cui ci si possa tenere lontano da ogni rischio” connesso all’esperienza mistica.

Anche altri scritti demonologici di Federico Borromeo si collegano direttamente al progetto pastorale. Il *De cognitionibus quas habent Daemones liber unus*, il cui stampato è del 1624, fu intrapreso per affrontare alcuni dubbi che erano sorti all’Autore stesso durante la stesura del *De ecstaticis mulieribus et illis*, quando nel capitolo terzo egli si era trovato di fronte ad un quesito: che cosa è in grado il demonio di conoscere circa l’animo umano? Questa precisa circostanza risulta da un appunto del cardinale stesso, vergato in un quaderno manoscritto:

«Il pensare a scrivere questo libro ebbe origine da un dubbio, che io mossi nel 3° libro dell’estatiche, parlando di alcune parole, che proferite furono dal Demonio, le quali dimostravano ignorantia, et poco conoscimento» (*De ignorantia, Opuscula*, ms, foll. 139-140).

Opinione comune e semplificata era che il demonio, nella sua macchinazione per indurre al male, faccia assegnamento su quanto riesce a sapere dell’uomo, a conoscerne le propensioni, gli impulsi, le immaginazioni, gli atti e i fatti, insomma il suo mondo interiore ed esteriore. Ma esattamente che cosa, quanto e come il demonio può conoscere? Il quesito rientrava in un ambito concettuale meno semplice e scontato.

Altrettanto intuibile e assodato era il presupposto che per il confessore e per il direttore spirituale sia importante sapere che cosa passi nell’animo del penitente e del discepolo, perché egli possa capire l’origine e la natura dei loro vissuti straordinari.

In effetti Federico Borromeo nel *De ecstaticis mulieribus et illis* aveva esposto con racconti anche circostanziati il processo e le modalità con cui era riuscito a scoprire vari inganni dei demoni che avevano “illuso” alcune donne (*De ecstaticis*, III, cap. XIII, p. 128; III, cap. XIV, p. 134; III, cap. XVI, p. 138). Orbene: se una mente umana può arrivare a tanta perspicacia, a quanto può il demonio il quale, come sanciva la sacra teologia, è un angelo a tutti gli effetti «naturali» (*De ecstaticis*, III, cap. XX, p. 147), cioè in base alla sua stessa essenza e sostanza? Invero, l’angelo conosce *intuendo*, cioè *entrando dentro*, l’oggetto del conoscere, in modo perciò *immediato*, a differenza dell’uomo che deve passare per la via *mediata* del ragionamento e quindi con un processo che non solo richiede più tempo ma anche che, passando da un concetto all’altro, è passibile di erranza (*De cognitionibus*, cap. II, p. 4).

In effetti, interrogando alcune estatiche “illuse”, cioè false o ingannate dal demonio, Federico Borromeo ebbe il sospetto che il demonio – il quale governa appunto tali soggetti ingannati – fosse ben poco accorto e astuto, in pratica poco intelligente, se poteva essere smascherato tanto facilmente con un po’ di acume umano; e ne aveva tratto, al momento, la seguente conclusione, esposta in questi termini nel capitolo XIX del libro terzo del *De ecstaticis mulieribus et illis*:

«Constat item ex nostra illa narratione, Daemonum sermoni stoliditatem, et ineptias inesse, veluti sit genus illud ignorantiae plenum».

In sostanza, il sospetto era che il demonio non conoscesse tante cose e ne conoscesse male alcune, sia circa l'uomo, sia circa il mondo, se lui stesso si dimostrava inconcludente in molte sue operazioni e se non era in grado di contrastare efficacemente le tattiche di uomini illuminati intese a smascherare i suoi tranelli. Ne nacque, di seguito all'enunciazione sopra riferita, un capitolo specifico del *De ecstaticis mulieribus et illis*, il XX, sulla "ignoranza" dei demoni: «De inscitia Daemonum». In questo capitolo erano già delineati i punti essenziali della questione: i demoni continuano a possedere tutte le dotazioni naturali secondo la loro natura angelica; tuttavia, siccome risulta che fanno e dicono cose così stupide ed insulse da rivelare scarso acume intellettuale, è ragionevole presumere che Dio abbia loro imposto un certo qual offuscamento cognitivo, allo scopo di impedire che essi, di per sé assolutamente più intelligenti e quindi più sagaci e astuti dei mortali, godano di condizioni troppo favorevoli nella loro implacabile guerra contro l'uomo. Come seconda ipotesi si potrebbe anche supporre che essi simulino imperizia e un poco di stoltezza, per ingannare meglio i poveri mortali e trarli fraudolentemente nelle loro reti.

In ogni caso, la questione appariva, subito, gravida di dubbi. Ad esempio, come è possibile che una natura che sia intelligenza pura, quale quella angelica, dotata di intelligenza *intuitiva*, che conosce *tota simul*, "tutto contemporaneamente" (*De cognitionibus*, cap. XIV, p. 64) l'oggetto posto innanzi al lume intellettuale, possa perdere questa modalità di cui è costituita la sua essenza stessa? D'altronde, se Dio può intervenire sulla sostanza degli enti da lui creati e presupposto tuttavia che egli non abbia inteso mutare la natura degli angeli decaduti – così come stabilisce la dottrina consolidata dei Padri della Chiesa e dei teologi -, quali sono i modi con cui Dio interviene nella dinamica del conoscere dei demoni?

La questione andava perciò affrontata in modo differente dai consueti metodi induttivi, fondati sull'esperienza pratica: andava affrontata ad un livello teorico, mediante l'esposizione degli insegnamenti dottrinali e attraverso un vaglio critico. Federico Borromeo si propose, appunto, di svolgere questa operazione. Lo troviamo dichiarato nel medesimo appunto del quaderno manoscritto, sopra citato, nel quale era indicata la circostanza in cui egli ebbe a pensare di scrivere il libro stesso (*De ignorantia, Opuscula*, ms, foll. 139-140).

«In questo libro [*De ecstaticis mulieribus et illis*] lasciato abbiamo quelle cose, che giudicato abbiamo trattarsi generalmente dalli Scolastici, et ne i libri di Teologia, et abbiamo atteso à spiegare alcuni passi men communi degli altri, et meno ordinarij».

L'indagine sulla "ignoranza" dei demoni prevedeva dunque uno studio che sembrava allontanarsi dall'immediato fine pastorale, al punto che, in un altro quaderno di appunti in cui egli tornò ad accennare alla genesi dell'opera, sentì il bisogno di escludere ogni movente di "inutile e strana curiosità" dell'indagine, affermandone l'utilità spirituale, cioè il bene delle anime:

«Aliquid solatij accipient animarum / occasio libri ex libro de extaticis. / Non propter curiosam vanitatem.» (*De ignorantia*, ms, 1, fol. 19).

In effetti, la dissertazione sul sapere dei demoni e le successive ipotesi su come i demoni possano essere coartati da Dio, *divinitus* (*De cognitionibus*, cap. XIII, pp. 60-61; cap. XXIX, p. 115; cap. XXXIV, p. 129; cap. XXXV, p. 131), nella loro attività intellettuale, sia quanto all'oggetto, sia quanto alle modalità del comprendere, si addentrano in sentieri fitti di presunzioni sorprendenti, quando si stabilisce minutamente, e a volte con estrema precisione, che cosa i demoni possano e che cosa non possano sapere; e in che modo siano potuti giungere a certe verità, sia nell'ambito degli oggetti naturali, sia a livello delle realtà soprannaturali. Uno degli argomenti più delicati è, ad esempio, se, ed eventualmente come, i demoni conoscano verità *simpliciter* soprannaturali o quanto meno *quoad modum* soprannaturali. Il ragguaglio delle supposizioni avanzate solleva in effetti il dubbio che la materia trattata inclini davvero ad una qualche "inutile e strana curiosità". Nell'ambito degli oggetti naturali della conoscenza, poi, uno degli argomenti più complicati è, ad esempio, se, ed eventualmente come, i demoni conoscano l'intimo dell'uomo, e se, e come, ne conoscano i gesti e gli atti esterni. In questo vasto campo la dottrina scolastica, che sta a fondamento dell'investigare, sfocia in opinioni fattuali ed in ipotesi così particolareggiate, che inducono al sospetto che, ancora, si vada incontro a "inutile e strana curiosità".

In realtà, non per vana curiosità l'Autore ha affrontato un così complesso e delicato tema che spazia dalla teologia alla psicologia, dalla dogmatica alla fenomenologia dell'arte magica. Infatti, di certo sarebbe stato di consolazione per le anime sapere, ad esempio, che il demonio non potrà mai penetrare nell'intimo dell'uomo, sia sul versante cognitivo, sia su quello volitivo dell'animo umano; e che – risultato ancor più consolante – il demonio non potrebbe entrare neppure nelle immagini della nostra fantasia, se non sia l'uomo stesso a facilitarli questo itinerario.

La tematica dovette apparire all'Autore, dunque, tutt'altro che curiosa e vana; e si comprende, per ciò, anche l'assillo circa l'intitolazione dell'opera, su cui egli spese più di una riflessione.

Di primo acchito, proprio in base al motivo per cui l'Autore si era proposto di approfondire questo aspetto demonologico, il titolo doveva risultare intorno alla "ignoranza" dei demoni. In effetti, il dubbio sorto nel libro terzo del *De ecstaticis mulieribus et illis*, al capitolo XIX sopra citato, era che i demoni fossero, in realtà, ignoranti e il successivo capitolo XX era intitolato, per l'appunto, con il chiaro e delineato concetto «De inscitia». Tra gli appunti preparatori, tra cui un quaderno monografico, il titolo focalizzava ancora l'"ignoranza" (*De ignorantia Demonum*, scritto così, senza dittongo). In questo quaderno, un'annotazione permette di intuire il rovello sulla dicitura. Vi si legge che il titolo aveva qualcosa di "buffonesco" e che poteva essere frainteso; e a margine del foglio troviamo aggiunto che l'"iscrizione" era stata cambiata.

«Dicam in animo habuisse hanc inscriptionem sed hac obiectione mutasse. Noto titulum habere scurilitatis aliquid: et possit retorqueri [...]» (*De ignorantia*, ms, 30, fol. 22).

Attribuire, proprio nel titolo – che costituisce l'etichetta di una trattazione –, l'"ignoranza" ai demoni avrebbe offerto una visione della loro natura che implicava, quanto meno, qualcosa di strano («scurilitatis aliquid»), cioè che fossero definiti, *tout court*, ignoranti coloro che, per la loro essenza, sono "intelligenze pure", cioè esseri costituiti di sola

sostanza intellettuale. Tale designazione, posta proprio in capo al libro, avrebbe potuto ingenerare non solo stupore e incredulità, ma anche fondate reazioni a livello logico e teologico («et possit retorqueri»). Forse, dunque, il titolo potrebbe essere stato cambiato sotto la pressione di rilievi di tal genere («hac obiectione»). Sta di fatto che poi il libro fu intitolato intorno non già alla “ignoranza” ma alla “conoscenza”.

In *Paralella cosmographica de sede et apparitionibus Daemonum liber unus*, anch'esso uno stampato del 1624, il demonio non è visto, principalmente e formalmente, in quanto angelo decaduto e tentatore. In quest'opera, il demonio sembra, invece, l'attore che, camaleontico, si veste dei quattro elementi fondamentali del mondo fisico e, in tal sembiante, si fa vedere e si fa udire; o quantomeno si ritiene che in tale foggia si trasformi e appaia.

Questo scritto si caratterizza, dunque, per un contenuto ed uno stile che potrebbero rientrare, in una certa qual misura, nel genere narrativo. Il materiale della fenomenologia diabolica non deriva, qui, dalla teologia, dalla Bibbia, dall'esperienza morale o mistica; proviene dalla percezione sensoriale, dall'esperienza fisica. Nel libro si parla di fenomeni del mondo fisico intorno a un misterioso universo di incontri ravvicinati, veri o presunti, degli umani col demonio. L'approccio sensibile, dalle molte forme, tra umani e dèmoni è datato dalle più remote età ed è testimoniato dal mondo classico; ma uno sterminato repertorio lo offriva, ai tempi dell'Autore, il mondo moderno, sia nelle zone rurali della cristiana Europa, sia nell'area colta dell'Africa settentrionale, mediterranea, musulmana; e soprattutto lo imbandivano con dovizia di curiosità esotiche i Paesi tanto lontani quanto ricchi di eventi mai visti e mai sentiti. Sono rievocati resoconti, raccapriccianti o mirabolanti, di navigatori e viaggiatori avventuratisi nell'estremo nord e nell'estremo oriente del pianeta, nei deserti roventi e allucinanti che annebbiano la vista e smorzano il respiro, nelle infide acque oceaniche dalle tempeste apocalittiche; e sono riferite dicerie che, magari ingigantite, tornavano a circolare, come da tempo memorabile, su figure orrende intraviste tra il magma infuocato dei vulcani o su voci gementi tra i ghiacci eterni delle terre fredde, visto che – ed è il giudizio dello speculatore – le preferenze dei demoni sono decisamente per tutte le cose “esagerate”.

Anche a proposito di questo scritto demonologico-narrativo l'intento dell'Autore era sempre di ordine pastorale. Si trattava di intervenire circa la plausibilità, o al contrario circa l'infondatezza, di certe dicerie e di certi racconti, per modo di tranquillizzare gli animi a proposito di siffatte apparizioni o manifestazioni del demonio.

Ciò non significa sostenere che Federico Borromeo fosse estraneo alla profonda convinzione, molto diffusa all'epoca, della incombenza del demonio sulla terra e tra gli umani; significa distinguere, entro la problematica demonologica, tra impellenza del demonio nell'animo umano e visibilità satanica nel mondo fisico. Nel primo caso, il procedimento di indagine è deduttivo, con ragionamenti che si configurano, facilmente, apodittici, fondati su principi ritenuti incontrovertibili; nel secondo caso è induttivo: da cui la tendenza investigativo-narrativa, fondata sull'accertamento dei fatti concreti. Ma le indicazioni offerte valgono, anche, a mettere in risalto l'attitudine globale di Federico Borromeo circa la questione del demonio, così sintetizzata da Franco Buzzi:

«In un secolo dominato da una specie di febbre satanica o di effervescenza diabolica, che

arrivava a vedere abbondantemente nei fatti più diversi e reciprocamente estranei la presenza malefica del diavolo, l'approccio al fenomeno da parte del cardinal Federico Borromeo è indubbiamente espressione di una mente aperta e curiosa [...]. Federico, come sempre, mira a sfatare la mentalità popolare, facilmente succube di credenze superstiziose che a quel tempo erano largamente diffuse, propalate anche dai tentativi di un incipiente sapere naturalistico [...]» (Buzzi, p. 7). Il sapere naturalistico non interviene, in Federico Borromeo, ad allargare i confini dell'intrusione demoniaca, almeno in generale; interviene, per contro, a mettere al vaglio le credenze enfatizzate all'inverosimile.

Di chiara impostazione pastorale appaiono poi gli altri scritti demonologici, quali il *De providentia Dei cum malignis spiritibus liber unus*, uno stampato anch'esso del 1624, e *De insanis quibusdam tentationibus liber unus*, uno stampato del 1629. Infatti il *De providentia Dei cum malignis spiritibus* spiega come si inserisca nell'ordine provvidenziale persino la realtà demoniaca – poiché nulla sfugge a Dio ed ogni cosa avviene per sua stessa permissione -, mentre il *De insanis quibusdam tentationibus* assume importanza anche per la direzione spirituale dei fedeli, affrontando espressamente alcune fenomenologie di tentazioni del demonio. Il *De linguis, nominibus, et numero Angelorum libri tres*, del 1628 – in cui per “angeli” si intendono sia quelli del paradiso, sia quelli decaduti, cioè dell'inferno – riveste un carattere più dottrinale, al pari del *De cognitionibus quas habent Daemones*, ma anch'esso non perde di vista l'utilità della trattazione in ordine alla direzione spirituale delle anime.

Federico Borromeo “scrittore” e il suo archivio

Ora accenniamo come l'interesse pastorale di Federico Borromeo sia stato tardivo, poiché la sua passione e il suo impulso primordiali erano rivolti allo studio e al mondo letterario. Egli sognava di diventare un uomo di lettere. Ancora nel 1623 si rammaricava di doversi definire «più tosto amico e benefattore de' letterati, che letterato, poiché le continue occupazioni [...] impedito hanno che io tale sia diventato quale desiderava di essere» (*De delectu ingeniorum*). E nel 1627 affermava di veder collegate la sua autobiografia con la sua autobibliografia così intimamente, che la sua vita e i suoi scritti si illustravano a vicenda (*De suis studiis commentarius*).

Morto il cugino Carlo Borromeo, nel 1584 – il quale lo aveva instradato nello stato clericale diocesano incardinandolo nella diocesi di Milano, il 19 dicembre 1580, e distogliendolo dall'entrare in un Ordine religioso -, Federico Borromeo fu combattuto tra il desiderio di farsi monaco – per vivere nella solitudine cui era fortemente incline – e quello di diventare cardinale, non già in vista di una esistenza mondana e faccendiera – quale offriva all'epoca la condizione cardinalizia -, ma per potersi dedicare più agevolmente agli studi e alla acquisizione di manoscritti antichi. Sta di fatto che tanto brigò, da riuscire ad ottenere il cardinalato. Era il dicembre del 1587. In effetti, ricco e libero vivere a suo agio, visse in solitudine studiosa e poté soddisfare, la sua passione, costosissima, di acquistare codici e libri antichi – e fu l'inizio della futura biblioteca ambrosiana.

Non altrettanto fu per la nomina pastorale ad arcivescovo di Milano. Era il 24 aprile 1595. Da lui assolutamente indesiderata, egli la accettò solo per la sollecitazione di Filippo Neri, suo amico e consigliere spirituale. Prese possesso della diocesi il 27 agosto successivo, ma poi soggiornò di nuovo a Roma, dal 1597 al 1601, nonostante la norma del concilio di Trento che imponeva la residenzialità dei vescovi diocesani.

In effetti, Federico Borromeo era proprio restio a fare il vescovo. Parlare il pubblico e predicare gli costava moltissimo, gli dava “angustia d’animo”, confessò (*De suis studiis commentarius*): soffriva infatti di una certa forma di balbuzie – conseguente, sostengono i biografi, al giudizio sprezzante di un precettore di suo zio che lo apostrofò, quand’era bambino, “stupidus e tardo di mente”. Superò bene, tuttavia, grazie alla sua indole volontaristica, l’avversione al predicare, ma soprattutto continuò nella sua passione per la ricerca letteraria.

Di fatto l’ufficio pastorale, pur assunto a malincuore, gli favorì anch’esso, in seguito, la passione per lo studio (*Meditamenta litteraria*). Dal 1616 fino al 1630, l’anno prima della sua morte, sono stati contati 65 libri federiciani stampati, ed 8 postumi, dal 1632 al 1633, più altri 75 con differenti stati tipografici e comprese le copie, per un totale di 154; ma Franco Buzzzi avvertiva nel 2001 che il catalogo completo delle opere federiciane a stampa, nel Seicento, restava ancora “un *desideratum*” (Buzzzi, p. 109). Ciò conferma e supera il calcolo del Manzoni.

Da tanto materiale Federico Borromeo si aspettava un successo strabiliante (cfr. Buzzzi, p. 128), tanto che, quando stabilì per testamento che dopo la sua morte fossero edite tutte le sue opere – sia i manoscritti, sia gli stampati – indicando anche la tiratura di ciascuna (fissata a circa 1500), prospettò che gli altissimi guadagni dovessero servire a pagare gli operai, a sovvenzionare edizione dopo edizione, a acquistare beni immobili.

Dal 1616 al 1627 fece stampare più di cinquanta opere. E qui poggia uno dei motivi del mancato successo degli scritti federiciani: la mole eccessiva di opere. Infatti, per realizzarle – lo focalizzò già nel Seicento il cardinale Guido Bentivoglio, proprio per motivare la mancata fortuna delle opere federiciane, ed oggi se ne rende ben conto chi le studia e le edita -, egli si serviva di altri (Bentivoglio, pp. 65-66); e non solo per le redazioni in latino, come scrisse il Bentivoglio.

Ma, al contempo, proprio l’enorme congerie di scritti sta alla base del valore archivistico federiciano. I suoi scritti infatti si presentano agli studiosi odierni come una ricchissima miniera dello scibile, non solo del Seicento, ma anche del mondo classico, patristico e umanistico, diramato in diversi ambiti e numerose tematiche.

Tra gli scritti stampati e quelli manoscritti, tra le opere compiute, sia in latino, sia in volgare, e i fascicoletti, i quaderni di appunti, i fogli assemblati o sparsi, il *corpus* di Federico “scrittore” è enorme. Presento in sintesi il quadro tematico, con qualche titolo tra i più esplicativi. A parte alcuni **scritti estemporanei** (11) gli argomenti sono i seguenti:

Scritti autobiografici (21), dalle memorie giovanili al resoconto dei suoi stessi scritti (*De suis studiis commentarius*).

Omiletica e pastorale (41), dagli “apparati di prediche” alle omelie vere e proprie e agli scritti sulle visite pastorali (6), in cui risalta l’interesse per la popolazione ed il clero rurali

(*Tractatus ad agrorum incolas, Tractatus ad clerum plebarum*).

Teologia (40), con attenzione alle dottrine e ai fenomeni mistici e demonologici.

Filosofia (24), dalle problematiche generali (*Semina rerum sive de Philosophia christiana*) a quelle politiche (*Salomon sive opus Regium*) ed esistenziali quali l'amore (*Dei costumi dell'amore*), il distacco dai piaceri mondani (*De Villa Gregoriana sive de contemptu deliciarum*), la vecchiaia (*De corpore animique vigore in senibus*).

Esegesi biblica (41), dalle spiegazioni di passi biblici (*Spiegazione d'alcuni luoghi di Scrittura [Sacra]*) alle comparazioni di traduzioni in lingue diverse (*De versionibus Scripturae Sacrae, De variis Sacrae Scripturae editionibus, Paraphrasis Chaldaica, quomodo et quibus in verbis differat a Vulgata*).

Ascetica (70), sia come dimensione spirituale (*Ad aridam mentem, De vita contemplativa sive de valetudine ascetica*) e morale (*De superbia*), sia come atteggiamento anche esterno (*Cipria sacra o sia trattato sopra l'onestà e decoro degli ecclesiastici costumi*).

Agiografia e biografia (35), con preponderanza delle vergini, delle mistiche e delle penitenti (*Philagios, De vita Catharinae Senensis*).

Diritto ecclesiastico (27), dalle questioni generali (*Della ecclesiastica libertà*) a quelle specifiche ma generali (*De prudentia in creando Pontifice Romano*) e anche particolari.

Arte (12), dai temi generali (*De pictura sacra*) agli aspetti settoriali (*Discorso sopra il modo del condurre una delle colonne che vanno alla facciata del Duomo*).

Storia (15), dagli antichi romani alla Germania protestante e alla peste del 1630 a Milano.

Lingua e letteratura (30), dalla lingua antica degli italici (*De lingua Italarum antiqua*) alle *Osservazioni sopra le novelle del Boccaccio*; dagli studi sulla lingua ebraica a quella greca e latina.

Metodologia (42): sono accostate le metodiche sia per l'apprendimento delle discipline di studio (*De addiscendis scientiis, Pallas compta, o sia Trattato sopra lo studio e coltura delle buone arti, Praxis studiorum, De delectu ingeniorum, De educandis ingeniis*), sia per quello del parlare e dello scrivere (*De arte dicendi, Considerazioni filologiche o sia Trattato sopra il modo di ben parlare e scrivere, Sul modo di comporre discorsi oratori, Sopra l'ordine che deve tenersi nello scrivere e nel comporre, De inveniendis rebus, Dell'esercizio e fatica nello scrivere*), fino agli *Appunti per una critica di un'opera d'arte*.

Scienze naturali (20), particolarmente di ordine cabbalistico e pitagoreo, ma anche geografico e di curiosità varie, come il "modo di fare una fontana perpetua" e le "memorie per allevare li uccelli e il modo di tenerli in un giardino".

Raccolte di appunti (34): i veri e propri "quaderni di studio", il vasto materiale di annotazioni che stavano alla base dei suoi scritti organici.

Un tale enciclopedismo – inteso non in senso stretto come compilazione di tutto lo scibile, ma nel senso di "cultura aperta in ogni direzione" (Ceriotti, p. 155) – ebbe anch'esso un peso nel mancato successo letterario di Federico, essendosi occupato di troppi argomenti senza darsi tempo e modo di approfondirli, ma troppo pochi in modo approfondito -, per altro aspetto proprio l'ampia articolazione tematica sta alla base del valore archivistico federiciano. I suoi scritti infatti si presentano agli studiosi odierni

come una ricchissima miniera dello scibile, non solo del Seicento, ma anche del mondo classico, patristico e umanistico, diramato in diversi e numerosi ambiti del sapere e dell'agire umani.

Ma l'importanza di Federico "scrittore" non è limitata alle pur numerose sue opere approntate per la pubblicazione; essa s'ingrandisce enormemente, se si tiene conto degli scritti preparatori, dei suoi appunti. E in questo campo la messe diventa sconfinata; ed è anche la più interessante e autentica, perché si tratta proprio di ciò che direttamente e personalmente Federico o vergava di suo pugno, o dettava con la propria voce.

In effetti, fin da quarantenne – scrisse il suo segretario Vercellone (Martini, p. 201) – Federico prese l'abitudine di leggere molto e di annotare su quaderni tutto ciò che leggeva, segnando anche le referenze dei passi degli autori. Tali quaderni di appunti costituivano come una "certa grava semente" da cui "ho potuto mietere molto frutto" – ammise egli stesso (*Meditamenta litteraria*, in Giuliani, p. 62 e nota 35) –, poiché agevolmente egli trasse materia per la redazione di libri, avendo in tal modo la stesura di un libro già predisposta, anche per il fatto che gli stessi quaderni di appunti erano collegati in una "trama di rimandi interni sempre precisi e puntuali, che corrispondono ad un sistema articolato di indicizzazione" (Giuliani, p. 67). Egli era così convinto della bontà di tale criterio, che compilò addirittura scritti teorici e pratici al riguardo, quali il *De exercitatione et labore scribendi*, *De rebus inveniendis*, *De ordine*, stampati nel 1625. Anche questo lavoro di lettura e di annotazioni rientrava in quella che Federico riteneva dover essere la fatica dello scrittore, poiché – pensava – "non nascono i letterati e i dotti, ma si fanno, e in loro ha gran parte l'industria", oltre le predisposizioni naturali (*De delectu ingeniorum*).

I materiali che si presentano raccolti nei singoli codici sono di vario tipo. Ci sono le "osservazioni o note [...] sopra molti luoghi della Scrittura" (*Semina rerum*); gli *excepta*, cioè citazioni di passi tratti dalla lettura di diversi generi letterari e di diverse culture (sacra/profana, antica/moderna, occidentale/orientale); i *coniectanea* e gli *argumenta*, "concetti" originali con citazioni letterarie e locuzioni tratte da autori; i modi del dire (Giuliani, pp. 67-86)

Si tramanda che scrivesse anche dal barbiere, e dettava persino mentre si vestiva, e comunque è certo che attestò di sé: "Il maggior contento ch'io abbia avuto in questo mondo è stato l'essermi occupato nell'esercizio dello scrivere" (Pagliughi, p. 256).

Il suo enciclopedismo nocque al successo delle sue opere – di cui ancora Carlo Marcora parlava di una "faraggine di scritti" (Pagliughi, p. 259). Ma proprio questa caratteristica dà valore, oggi, al suo complesso di scritti, poiché apre orizzonti di notizie e di saperi, sia su epoche molto lontane, sia, soprattutto, sul periodo a lui contemporaneo o di poco anteriore. Nei due volumi demonologici da me curati, ad esempio, in *Paralella cosmographica de sede et apparitionibus Daemonum. Liber unus*, Biblioteca Ambrosiana - Bulzoni, Milano - Roma 2006, si gode di innumerevoli e multiformi (come le "manifestazioni" del demonio sotto le apparenze dei quattro elementi, acqua, aria, terra fuoco) racconti "prodigiosi", narrati da navigatori dell'Estremo Oriente e del Nuovo Mondo, che ci permette di conoscere esperienze e fenomeni, raccolti in un'opera d'argomento teologico, altrimenti faticosamente riscontrabili. Nel *De cognitionibus quas*

habent Dæmones liber unus, Milano - Roma, Biblioteca Ambrosiana – Bulzoni, 2009, si profilano, invece, sotto gli occhi del lettore, le teorie – dai autori classici e soprattutto dai Padri e Dottori della Chiesa fino ai teologi quasi del suo stesso tempo – circa la potenzialità e la delimitazione dei demoni, vale a dire la loro capacità effettiva, di conoscere il mondo interiore dell'uomo e quindi di attuare il loro potenziale offensivo.

Appendice I

Gli scritti demonologici di Federico Borromeo

(Tutti alla Biblioteca Ambrosiana di Milano. Qui, con referenza d'Archivio)

1. *De ecstaticis mulieribus, et illis libri quatuor*, stampato, 1616, in Borromeo 38 e Borromeo 39;

De ecstaticis mulieribus, et elusis [sic] (*Trattato sopra le donne estatiche e deluse o sia sopra le varie visioni di esse donne con i principii e regole per distinguere le vere dalle apparenti*), manoscritto in italiano, in F 26 inf., 1.

I relativi appunti manoscritti sono:

Perché piu spesse volte alle femmine che agl'huomini siano comunicate le Divine Revelationi, in F 28 inf., 5, foll. 404r-442r;

Delle rivelazioni et delle illusioni, in G 82 suss., ff. 21;

Quattro libri di addizioni da farsi à diversi trattati composti dal Cardinale Federico Borromeo, in F 11 inf., I, 49-50, 66-67; II, 31-34, 137, 144-146, 149-151, 158, 185, 251-252, 255-257, 265-266, 273-274, 327-328, 376-377, 479-482, 579, 748-749, 785-787, 878-879; inoltre, in F 11 inf., I, 28-83;

Additamentum ad libros de ecstaticis, in F 28 inf., 5, ff. 470-501.

2. *Paralella cosmographica de sede et apparitionibus daemonum liber unus*, stampato, 1624, in Borromeo 76 e Borromeo 77;

Paralella cosmographica de sede et apparitionibus daemonum (*Del luogo e delle apparizioni de' demoni*), manoscritto in italiano, in G 5 inf., 5.

I relativi appunti manoscritti sono:

Pararela (sic) *Cosmografa Manuscritta di S. E.*, del 1615 [ma al f. 1: *Paralella Cosmographica de sede et apparitionibus Daemonum*], in R 180 inf., 15;

Historia de Daemone, in *Quinternus primus*, foll. 1r-14r, in G 309 inf., 21;

De spectris, in *Silva rerum*, foll. 5-25, in G 309 inf., 44;

Per il libro de Selectis Probationibus dove tratterò de spectris, in G 310 inf., 26;

Paralella cosmographica sive de sede, et apparitionibus daemonum liber unus. Appunti. In latino, in G 310 inf., 48.

3. *De cognitionibus quas habent Dæmones liber unus*, stampato, 1624, in Borromeo 75 e Borromeo 76.

I relativi appunti manoscritti sono:

De Scientia Daemonum, Sententia Cardani, in *Quinternus Secundus*, in R 180 inf., 23;

De ignorantia Daemonum, in *Meditamenta litteraria*, pp. 130-140, in Z 110 sup.;
De ignorantia Daemonum, in *Opuscula*, foll. 139-140, in Z 110 sup.;
De ignorantia Demonum, in *Miscellanea varia*, foll. 19-32, in I 52 suss.;
De caractere quem daemon magis suis, strigibusque imprimere solet simulatque se illis dediderint, ff. 6, in R 182 inf., 16;
Quattro libri di addizioni da farsi à diversi trattati composti dal Cardinale Federico Borromeo, in F 11 inf., «Codex Primus Additamentorum», foll. 187-188, 237-238, 239-245, 272-273, 274-275, 322; «Codex Secundus Additamentorum», foll. 360-362, 367, 391-392; «Codex Tertius Additamentorum», foll. 612-613.

4. *De providentia Dei cum malignis spiritibus liber unus*, stampato, 1624, in Borromeo 72 e Borromeo 73;

De providentia Dei et illius permissionibus cum malignis spiritibus (Della provvidenza di Dio nel regolare i demoni e permettere loro alcune cose), manoscritto in italiano, in F 30 inf., 1, ff. 1-94;

De Providentia Dei, et illius permissione cum malignis spiritibus liber unus, in G 310 inf., ff. 9 sfusi.

5. *De linguis, nominibus, et numero Angelorum libri tres*, stampato, 1628, in Borromeo 70 e Borromeo 71;

De linguis, nominibus, et numero Angelorum libri tres (Trattato sopra gli angeli cioè del loro parlare, de loro nomi e del loro numeri), manoscritto in italiano, in F 32 inf.

6. *De insanis quibusdam tentationibus liber unus*, stampato, 1929, in Borromeo 102 e Borromeo 103;

De insanis quibusdam tentationibus (Sopra le tentazioni stolte [...]), circa “extaticis mulieribus et illulis”, manoscritto in italiano, in F 30 inf., 2, ff. 96-217;

De insanis quibusdam tentationibus, in R 181 inf., (I fasc.) ff. 1-6, (II fasc.) ff. 68-84, (III fasc.) ff. 85-97.

Appendice II

Edizioni di opere federiciane

Non è poi del tutto vero che gli scritti di Federico Borromeo siano passati completamente sotto silenzio. Basti qui ricordare come Arturo Reghini, d'altronde di cultura dichiaratamente pagana, nel 1944, nel suo *Dei numeri pitagorici* citò sei volte il *De Pythagoricis numeris libri tres*, (Mediolani, 1627) e la disse “opera rarissima e presso a poco sconosciuta” (p. 1).

Sono stati pubblicati dopo il 1650: almeno 22 edizioni di cui alcune opere pubblicate più volte [segnalo tra parentesi quadra le riedizioni della stessa opera].

Vita della ven.le serva di Dio suor Caterina Vannini Sanese monaca convertita

compilata dal cardinale Federico Borromeo ... e dal suo originale fedelmente ricavata, Roma, per gli eredi del Corbelletti, 1699.

[*I tre libri della vita della venerabile madre suor Caterina Vannini sanese monaca convertita scritti da Federico Card. Borromeo*, Padova, Giuseppe Comino, 1756].

[*Della Madre suor Caterina Vannini, Monaca convertita*, Siena, Tip. S. Bernardino Edit., 1891].

[Piero Misciatelli, *Caterina Vannini: una cortigiana convertita senese e il cardinale Federigo Borromeo alla luce di un epistolario inedito*, Milano-Roma, Treves-Treccani - Tumminelli, 1932].

[Agostino Saba, *Federico Borromeo e i mistici del suo tempo, con la vita e la corrispondenza inedita di Caterina Vannini da Siena*, Firenze, Olschki, 1933].

[Piero Misciatelli, *Caterina Vannini: una cortigiana convertita senese e il cardinale Federigo Borromeo alla luce di un epistolario inedito*, Milano, Rizzoli, 1945].

Ragionamenti spirituali del card. Federico Borromeo arcivescovo di Milano ... Dal r. prete Gio. Zucchetti, Milano, Francesco Vigone, 1673-1676.

Constitutiones et decreta condita in provinciali Synodo Mediolanensi septima. Quam Federicus S.R.E. cardinalis Borromaeus ... habuit Anno 1609, Nouriae, typis Francisci Liborij Cavalli bibliop. & impress. episc., 1708.

Istruzione ai parrochi per l'amministrazione dei sacramenti in occasione della pestilenza emanata dal cardinal Federico Borromeo, Milano, Boniardi Pogliani, 1849.

Della natività del Signore: ragionamenti, Firenze, tip. della casa di correzione, 1851.

Il Museo del cardinale Federico Borromeo, arcivescovo di Milano, Traduzione del sac. Luigi Grasselli, Prefazione e note dell'arch. Luca Beltrami, Milano, Tip. U. Allegretti, 1909.

[*Musaeum*, commento di Gianfranco Ravasi, nota al testo e traduzione di Piero Cigada, Milano, Claudio Gallone, 1997].

De pestilentia, codice inedito della biblioteca ambrosiana, edizione critica e note a cura di Agostino Saba, Sora, P. C. Camastro, 1932.

[*De pestilentia. Peste di Milano del 1630*, testo latino e traduzione a cura di Giancarlo Mazzoli, Pavia, Almo collegio Borromeo, 1964].

[*De pestilentia*, a cura di Armando Torno, edizione completata da quattro disegni di Pasquale D'Orlando, eseguiti all'acquaforte, in litografia, in xilografia ed in serigrafia, Milano, Libreria Bocca, 1984 (Alpignano, Tipografia A. Tallone)].

[*La peste di Milano*, a cura di Armando Torno, Milano, Rizzoli, 1987].

[*La peste di Milano del 1630 : la cronaca e le testimonianze del tempo del cardinale Federico Borromeo*, presentazione di Gianfranco Ravasi, traduzione di Ilaria Solari, a cura di Armando Torno, Milano, Rusconi, 1998].

De cabbalisticis inventis libri duo; avec une introduction, et des notes par Francois Secret, Nieuwkoop, De Graaf, 1978.

Miscellanea adnotationum variarum, a cura del Gruppo editoriale Zaccaria, Milano, Biblioteca comunale, 1985.

Le colonne per la facciata del Duomo, a cura del Gruppo editoriale Zaccaria, Milano, Scheiwiller, 1986.

Osservazioni sopra le novelle. Avvertimenti per la lingua toscana, testi inediti a cura di Silvia Morgana, Milano, Edizioni Paoline, 1991.

I testamenti di Federico Borromeo, a cura di Leonida Besozzi, Milano, NED, 1993.

I luoghi della posta, sedi ed uffici dalla Cisalpina al regno d'Italia 1796-1815: catalogo delle timbrature, Prato, Istituto di studi storici postali, [1998].

Di una verace penitenza, vita della monaca di Monza, a cura di Ermanno Paccagnini, Milano, La vita felice, 2000.

Semina rerum, sive De philosophia christiana, a cura di Chiara Continisio, Milano-Roma, Biblioteca Ambrosiana-Bulzoni, 2004. (Trascrizione del ms. G 21 inf. 6 conservato presso la Biblioteca Ambrosiana di Milano)

Luce mattutina: dialogo sulla vera fede tra un cristiano e un musulmano, a cura di Marina Bonomelli e Franco Buzzi, Milano, Mondolibri, 2006.

De educandis ingeniis: de librorum supellectile augenda, De typographiae incrementis, De legibus liberalium artium, Liber unus ad conservatores Collegii Ambrosiani, Busto Arsizio, Nomos, 2008 (riproduzione e la trascrizione del manoscritto inedito Ambrosiano F 31 inf.).

Fatte pubblicare in gran segretezza, con una tiratura di sole 4 copie (Buzzi, p. 130)

De christiana mentis iucunditate libri tres, Mediolani, 1632.

De concionante episcopo libri tres, Mediolani, 1632.

De sacris nostrorum temporum oratoribus libri quinque, Mediolani, 1632.

Il libro intitolato la gratia de' principi, Mediolani, 1632.

I sacri ragionamenti sinodali, vol. I, Mediolani, 1632.

I sacri ragionamenti sinodali fatti nelle maggiori solennità al popolo milanese, vol. II, Mediolani, 1633.

Conciones synodales, due volumi, Mediolani, 1633.

Meditamenta litteraria, Mediolani, 1633.

I tre libri delle laudi divine, Mediolani, 1633.

I sacri ragionamenti fatti in vari luoghi a diuersi stati di persone, ed in diverse occasioni, vol. III, IV, IV, Milano, Dionisio Gariboldi, 1640, poi ristampato nel 1646: *I sacri ragionamenti di Federico Borromeo cardinale, ed arcivescovo di Milano, fatti nelle solennità del Signore, della Vergine, de' Santi, e nel tempo della pestilenza; e variamente, secondo che nel titolo di ciascun volume si vede, disposti. Volume sesto, settimo, ottavo, nono, e decimo.*

De vera, et occulta sanctitate libri tres, Mediolani, apud Ludouicum Montiam typographum Ven. Coll. Ambrosiani, 1650.

Riferimenti bibliografici

Bentivoglio: Guido Bentivoglio, *Memorie del cardinale Bentivoglio, con le quali descrive la sua vita, e non solo le cose a lui successe nel corso di essa, ma insieme le più notabili ancora occorse nella città di Roma, in Italia, & altrove. Divise in due libri*, Venetia, Paolo Baglioni, 1648.

De delectu ingeniorum: Federico Borromeo, *De delectu ingeniorum libri duo*, Mediolani, 1623, in Biblioteca Ambrosiana, Milano, F 31 inf., unità codicologica 6.

De suis studiis commentarius: Federico Borromeo, *De suis studiis commentarius*, in Biblioteca Ambrosiana, Milano, Borromeo 110.

Meditamenta litteraria: Federico Borromeo, *Meditamenta litteraria*, in Biblioteca Ambrosiana, Milano, G 76 suss. e Borromeo 113.

Semina rerum: Federico Borromeo, *Semina rerum*, in Biblioteca Ambrosiana, Milano, R 181 inf. n. 2.

Buzzi: Franco Buzzi, *Il corpus delle opere a stampa di Federico Borromeo stampate in vita e conservate all'Ambrosiana (1616-1631)*, in «Studia Borromaica», XV, 2001, pp. 109-135.

Cerioti: Luca Cerioti, *L'ordine del sapere. Considerazioni sull'enciclopedismo borromaico e gli orizzonti del sapere*, in «Studia Borromaica», 16, 2001, pp. 155-182.

Ferro: Roberta Ferro, *L'esercizio della scrittura nel pensiero di Federico Borromeo*, in «Studia Borromaica», XVI, 2002, pp. 215-243.

Giuliani: Marzia Giuliani, *Il vescovo filosofo. Federico Borromeo e i sacri ragionamenti*, «Biblioteca della Rivista di storia e letteratura religiosa», Studi XVIII, Firenze, Leo S. Olschki, 2007.

Martini: Alessandro Martini, *La formazione umanistica di Federico Borromeo tra letteratura latina e volgare*, in «Studia Borromaica», XVI, 2002, pp. 197-214.

Rodella: Massimo Rodella, *Federico Borromeo collezionista di manoscritti: un primo percorso*, in «Studia Borromaica», XV, 2001, pp. 201-214.

Vercelloni: Giovanni Maria Vercelloni, *Miscellanea carmina et nonnulla alia ad cardinalem Federicum Borromaeum spectantia*, Biblioteca Ambrosiana, Milano, G 264 inf.

6. Il francescanesimo manzoniano e i personaggi cappuccini ne *I promessi sposi* (di Mons. Franco Buzzi)

La prima immagine che viene in mente pensando alla francescanità nel romanzo manzoniano è quella dei frati minori cappuccini: da Padre Cristoforo, che è uno dei “personaggi maggiori”, ai vari altri frati che rientrano tra i “personaggi minori”. Tuttavia, la francescanità non si esaurisce entro la sfera istituzionale del raggruppamento religioso. Essa rimanda ad un modo di sentire e di esistere quale è stato quello proposto da un preciso uomo che si aggirò tra le terre umbro-toscane agli inizi del '200 e che si può riassumere nei seguenti termini.

“Seguire l'evangelo *sine glossa*”: in parole povere, senza chiacchiere. Perciò – così egli narrò nel *Testamento* – si mise con gli umili di questo mondo. Anzi no. Con i più umili: i lebbrosi – evitati da tutti e, così si riteneva, maledetti da Dio. La sua fu dunque non una povertà *ascetica*, quella congegnata dagli uomini, ma la povertà proprio *di lui*, di Cristo. Il quale ha voluto essere un *uomo povero*. Perciò la povertà fattuale coincise per l'Assisiato con la condivisione di vita con gli indigenti di questo mondo: la sua casa sarebbe dovuta essere in mezzo alla gente, soprattutto di periferia. Questa era la

dimensione esistenziale a fondamento della sua pace, della sua tenerezza “materna” – che egli raccomandò espressamente a tutti i superiori dell’Ordine -, della sua fraternità universale, poiché – egli spiegò – chi non ha da difendere beni e potere non ambisce prelevare su alcuno e su alcuna cosa del mondo e può dire parole di pace – e fu accolto anche dal Saladino, perché non aveva strategie diplomatiche da perseguire.

Francescanità non è, dunque, solo una corrente di spiritualità; è anche una forma mentale. Ebbene: la mentalità di Alessandro Manzoni, dal punto di vista attitudinale, era lontana da quella dell’Assisi. Ne fa avvertiti, con attenta disamina psicologica, l’autore il quale, dopo gli studi sulla storicità dei Cappuccini ne *I promessi sposi* condotti da Giuseppe Santarelli, direttore della Congregazione Universale della S. Casa di Loreto, più di ogni altro ha indagato sulla francescanità nel romanzo manzoniano, Francesco Di Ciaccia, uno dei cui saggi di italianistica francescana si intitola *Umiltà e francescanità nei «Promessi Sposi»*. Egli però precisa che la francescanità del Manzoni va indagata in una sfera dell’individuo “liberata” dal dissidio psichico: nella sfera dell’arte. Scavando nel romanzo manzoniano, egli ha inteso dimostrare che è l’umiltà a conferire valore morale ai personaggi del romanzo. A tal proposito ha così sintetizzato Pompeo Giannantonio ne «L’osservatore romano» del 27 gennaio 1988 in una recensione della succitata opera del Di Ciaccia: “Dal santo di Assisi si origina appunto quel sentimento di umiltà che informa il romanzo [...]. Il cristianesimo, perciò, filtrato attraverso il modello francescano, impegna la cultura del Manzoni, che rivive con animo moderno e con consapevole adesione l’insegnamento del santo di Assisi [...]”.

Più analiticamente, a rivelare il senso più preciso dell’umiltà è la “piccolezza” francescana – quella per cui l’Assisiense si firmava: “io piccolino, frate Francesco” – e in effetti il medesimo Francesco Di Ciaccia, con precise analisi documentarie e sottili scavi testuali, dimostra che non già nei loro momenti di alta epicità i “personaggi maggiori” rivelano la loro grandezza morale, ma nelle circostanze in cui essi, perdenti o meno, prendono coscienza della propria debolezza. Considerando ad esempio il Padre Cristoforo – per attenerci ai personaggi cappuccini -, se è vero che egli risulta un “eroe” di carità a difesa degli indifesi contro l’ingiuria dei prepotenti, nel suo zelo battagliero, pur meritevole, cade in evidente contraddizione volendo imporre a don Rodrigo una conversazione non richiesta; ma si innalza gigantesco, quando accoglie con gratitudine e spirito di verità la raffica di insulti del mascalzone – il romanziere ebbe forse in mente il sublime discorso francescano della “perfetta letizia”?

Bisogna poi precisare che il francescanesimo nel romanzo manzoniano non è quello da “giullari” duecenteschi, ma quello, come osservava il critico don Cesare Angelini, di un Ordine cinquecentesco ormai impostosi nella società del Seicento – fu nel 1619 che Paolo V con il Breve *Alias felicis recordationis* del 28 gennaio 1619 conferì completa autonomia ai Cappuccini anche in ordine all’elezione del vicario generale. In questo contesto si inseriscono le contraddizioni rispetto all’attitudine francescana anche all’interno dell’Ordine dei Cappuccini: è il caso ad esempio del Padre Provinciale, il quale – Di Ciaccia lo analizza impietosamente – arriva a cedere, *pro bono pacis*, alla richiesta del Conte zio ai danni di Padre Cristoforo.

Bisogna poi osservare che sono i “personaggi minori” Cappuccini a vivere con più semplicità lo spirito francescano di piccolezza. Di Ciaccia prende in esame ogni singolo personaggio in tal senso – contraddicendo ampiamente la critica corrente. Rammento il caso del “gretto” fra Fazio, sacrestano: se egli aveva in mente solo la normativa conventuale – circa le “donne”, di notte, dai Cappuccini! -, tuttavia accolse con umiltà totale il confratello che lo tacitò bruscamente!

Ma qui mi piace terminare due figure che troneggiano nell’empireo francescano: Cristoforo e Felice Casati, che hanno scelto di stare con gli appestati e con la loro “croce”. Ed è lì che grandeggia il volto emaciato e morente di Padre Cristoforo.

Ed è lì che il francescanesimo manzoniano è anche storia.

Capitolo IX

La peste del corpo e la peste dello spirito

1. Dalla peste del corpo alla peste dell'anima

La peste si diffuse o in occasione delle guerre o per mezzo dei commerci.

Con il nome di peste, nell'antichità era genericamente indicato ogni morbo con elevato numero di morti; tuttavia già la grande epidemia ateniese del 430-425 a. C. – descritta da Tucidide – si sviluppò durante la guerra del Peloponneso; quella di Siracusa (395 a. C.) – descritta da Diodoro Siculo – si manifestò nell'esercito cartaginese che teneva in assedio la città; quella del 165-180 a. C. – descritta da Galeno – ebbe origine tra i soldati romani inviati in Siria. Ma la causa più frequente della sua propagazione fu il commercio.

Da ciò non consegue che le guerre e il commercio siano l'origine “cattiva” della peste. Il male è “prima”.

Il male è scalzare i bisogni primari a vantaggio degli interessi di dominio e di possesso. Allora avviene che la guerra e il commercio non procedano dalla necessità di sopravvivere: rispondono ad altre dinamiche che rimandano alla corruzione della natura stessa. L'uomo, che vuole nascondere a se stesso quelle dinamiche, le maschera con belle idee – belle idee quali quella della civiltà o quella della evangelizzazione -, inventate per giustificare ciò che egli compie per altri motivi e che vuole nascondere a se stesso. Grazie a una bella idea quale la seguente: “Roma civilizza il mondo” – (menziono questo esempio, solo perché è a tutti noto) -, si maschera il fatto che una potenza militare ed economica – nella fattispecie, governata da un potere oligarchico, che ovviamente di quella potenza è l'espressione politica istituzionale; e ciò vale per qualunque altra forma politica e istituzionale – ambisce a stabilire il dominio su altri popoli.

Tutto qua.

E tutto e sempre è tutto qua.

Questa è la logica. Questa è la verità.

Carlo Magno stermina a Bavari e Avari per occupare i loro territori, emana un editto di condanna alla pena capitale per chi non si battezza e ha l'appoggio di chi al genocidio può plaudire in nome di Gesù, poiché Carlo Magno opera per il bene della cristianità e per la diffusione del cristianesimo romano; ma di fatto e in realtà ambisce ad allargare il suo dominio in tutta Europa.

Quanto al commercio, inevitabilmente era il più idoneo veicolo della peste, dato che – oggi sappiamo – la peste è dovuta a un bacillo che si trasmette, per mezzo delle pulci, dai ratti o da altri roditori ad animali e all'uomo. In tempi in cui l'igiene era lacunosa, la peste navigava sulle navi da porto in porto con la mercanzia. Ma la via larga della diffusione della peste fu che prevalevano le ragioni della economia. Le autorità furono costrette a volte a fingere che l'epidemia, già esplosa, fosse cessata, al fine di togliere il blocco delle esportazioni e avviare a quello delle importazioni. I medici, spesso subalterni al potere

economico e politico, offrivano diagnosi quanto meno reticenti. Esempio: all'inizio della peste cagliaritana del 1656, le morti rapide furono attribuite non al "male contagioso" – con cui la peste era nominata –, ma a "febbri alte". Risultato: la peste si diffondeva repentinamente.

Alla radice del male del corpo c'è dell'altro.

1.a. La "libido possidendi" e l'inganno della ragione

È opinione diffusa che la base della devastazione umana nella storia universale e nelle storie individuali siano i "vizi capitali". Non ritengo che sia così. La "peste umana" è la *libido dominandi*, la voglia di tenere in pugno gli altri. La strategia più attigua a questa radice ultimativa è la *libido possidendi*: la cui logica è l'economia. E l'una e l'altra hanno saputo astutamente demonizzare tutto – l'animalità, cioè –, proprio per salvare la volontà di possesso e di dominio.

La logica della economia – che discende dallo spirito razionale di possesso e lo realizza, e non dallo spirito animale di sopravvivenza – può essere esemplificata con una parabola famosa. In un'isola vivevano, in accordo tra loro e animati dallo spirito di gruppo, alcuni indigeni. Non godevano di grandi beni; ma avevano conchiglie. Ognuno ne poteva possedere e usare per le sue necessità. Un giorno arrivarono gli stranieri. Dissero agli indigeni: «Non sapete quanto preziose siano le conchiglie?». «No», risposero. Allora gli stranieri cominciarono ad annunciare agli indigeni il valore delle conchiglie e insinuarono nella loro testa l'idea che le conchiglie andavano "valutate", cioè misurate secondo una scala di preziosità. Da allora ognuno cercò di accaparrarsi le migliori, nacque lo scambio, non sulla base della necessità ma sulla base del "valore" delle conchiglie, si accese la competizione e tutti si accorsero alla fine che avevano le conchiglie, sì: ma quanto prima. Anzi, di meno. A prezzo del disaccordo e a profitto di alcuni pochi.

Per il vero, la storia si è evoluta grazie alla economia: ne sono derivati il miglioramento del tenore di vita, il superamento della mortalità infantile su larga scala, l'innalzamento dell'età media, la sconfitta di molte malattie, il soddisfacimento dei bisogni fondamentali – e non solo d'ordine materiale. Ma l'obiezione non ha attinenza. La logica della economia è altra cosa rispetto allo sviluppo della società, delle scienze e del benessere. Lo sviluppo umano – compreso nel suo aspetto materiale – non è reso impossibile, in assenza della logica della economia. Certo, al di fuori della logica della economia quale si è attuata nella storia, noi non siamo in grado neppure di pensare allo sviluppo civile, culturale e materiale della umanità. Non siamo in grado neppure di immaginarlo. Qui sforziamoci di farlo.

Ipotizziamo che gli uomini fossero stati spinti da altro atteggiamento: ad esempio, solo per rendere la vita meno amara a sé e agli altri. Con spirito d'amore, per se stessi e per i propri simili. Qualora fosse stato proprio così, ci si sarebbe, sì, applicati a inventare nuovi macchinari, nuove medicine e sistemi nuovi di conservazione alimentare, ma non ci sarebbe stata la situazione quale fu quella della prima rivoluzione industriale: da inferno dell'umanità in via di sviluppo tecnologico. Lo sviluppo sarebbe stato, certo, più lento:

l'interesse economico infatti non bada a nulla e vuole il tornaconto al massimo. Ma è sicuro che le nevrosi e la depressione quasi generale, in cui vive l'uomo della società industrializzata – quale è quella che si è imposta –, sia benessere?

Veniamo a un esempio di oggi: magari spicciolo ma emblematico. Il prodotto interno lordo deve aumentare. Sempre. Anno dopo anno. Se no, casca il mondo. Certo, esiste il meccanismo, ormai consolidato, tale per cui, nella fattispecie concreta e pratica, la riduzione della ricchezza complessiva innesca meccanismi di indigenza. Ma così le cose stanno, perché la struttura della società – nel mondo – è quella: della logica economica. Pensiamo a ipotizzare invece che si cerchi non già di stare “sempre meglio”, ma di stare “solo bene”: si avrebbero molti prodotti in meno per chi ne ha e si produrrebbero quelli necessari per chi non ne ha affatto. E chi ne ha, cercherebbe di vivere un poco “meno bene”. Invece no. L'economia deve svilupparsi sempre più: innescare la necessità di altri bisogni.

Inventare le “necessità”!

Prendiamo l'esempio dei bambini. In realtà, i bambini non hanno bisogno di gran che, per divertirsi: bastano una pigna, un sasso, un po' di fango. Meno “giocattoli” e più rapporti umani. Invece, bisogna dedicare la maggior parte del tempo a lavorare! Non è il singolo, con o senza figli, ad esserne responsabile: l'ingranaggio è nella “vita”. La vita “costa”: dico economicamente. Tanto.

E allora ecco cosa si è inventato: “il lavoro nobilita l'uomo”. Una delle più squisite astuzie della economia. Il lavoro infatti – quello esaltato nell'adagio detto – non ha a che fare col lavoro umano: ha a che vedere con il lavoro economico. Il lavoro “umano” consiste nell'espletare le energie psico-corporali per *realizzare* le doti personali e soddisfare i bisogni naturali. Perciò rientra nella categoria del piacere, non del dovere, e costituisce il principio etico basilare: il principio della animalità. Il lavoro invece, poiché assoggettato alla logica economica, ha dovuto essere sublimato nel “dovere”.

La mentalità economica informa, poi, ogni sentire. Un proprio simile lo si frequenta e lo si cerca, se “torna utile”. La gratuità è relegata nel “sentimentale”. Ai propri simili si pensa solo se possono “dare qualche cosa”. Altrimenti non esistono. Persino il “volontariato” – benemerito, d'altronde – è nell'ingranaggio.

La *libido possidendi* costituisce il supporto più congruo per la *libido dominandi*, la voglia di tener soggetti gli altri: individui e popoli. Corpi o anime. E per l'una e per l'altra si è ricorso ad una visione che appare ineccepibile: quella razionale. Mettere la “ragione” al vertice dei valori umani; e ad essa sottoporre la “parte bassa”, come è definita la corporeità. Per il vero, la “ragione” è autoconsapevolezza per cui l'essere umano dà senso al proprio vissuto, va oltre il dato e pone relazioni in vista del possibile; mentre l'istinto tende all'immediato. Su tale verità è cresciuto il grande equivoco.

All'interno della natura umana è stata operata invece la distinzione “ontologica” tra il “razionale” (positivo) e il “sensitivo” (negativo), per cui la guida è stata attribuita alla “ragione”: la quale può, e deve, sottomettersi alle “norme superiori”. Che, guarda caso, sono quelle del potere. In sintesi, si è salvato ciò che con la “ragione” si poteva dare come buono: cioè tutto. Ma proprio tutto! Tutto ciò che rientra nello spirito di possesso e di

dominio: dai genocidi e agli ammazzamenti per amor di Dio alla condanna degli ammazzamenti per amor di Dio.

Da qui, il vanto per le condanne a morte di liberi pensatori e per gli stermini dei pagani; da qui il vanto per i simboli della gloria. E per la stessa "gloria": sottomettere un imperatore o l'altro; quel principe e quel re. E sottomettere i popoli!

2. La peste del corpo e della mente nel romanzo manzoniano

Nel romanzo manzoniano sembrano contrapporsi simbolicamente le linee della peste fisica – nel senso del male, in quanto la peste fu considerata per secoli il male per eccellenza, il più devastante dei morbi – e della peste morale. La peste corporale ha come contraddizione la salute morale ai livelli più sublimi, così come il supremo male morale trova come simbologia la peste corporale.

Consideriamo innanzitutto la peste corporale nel romanzo manzoniano, esposta nel capitolo XXXI.

Io voglio esaminarla, tenuto conto della mia prospettiva nell'indagine critica del Manzoni, attraverso l'operosità dei frati minori cappuccini al lazaretto: attività temporale e spirituale che, già essa stessa, si configura come antitesi alla peste dell'anima, cioè come esempio di generosità nei confronti degli altri contrapposta alla predazione che al contrario si serve degli altri esclusivamente per il proprio tornaconto. Nel Manzoni, è in effetti l'azione predatoria, ovvero di sfruttamento degli altri, la vera peste morale, la peste dell'anima, la peste della mente.

I frati cappuccini – che inizialmente ricevettero dall'Amministrazione civile compiti, per il lazaretto, soltanto di governo temporale – trovarono immediatamente la disponibilità piena, per questo incarico, nel padre Felice Casati da Milano (Bognetti, p. 406). Si tratta di una figura storica (Merelli, pp. 41 s.) che il Manzoni inserì nel suo romanzo, appunto, come guida di tutta l'attività dei frati cappuccini al lazaretto, quale di fatto fu storicamente. Egli era di nobile famiglia, era predicatore nella chiesa del Castello e rivestiva al momento la carica di segretario provinciale dell'Ordine dei frati minori cappuccini (Merelli, pp. 41-43).

Qui è subito da fare una considerazione. Il fatto che ad essere preposto all'attività dei frati al lazaretto è una persona d'un certo rango, costituisce un elemento che è contraddittorio rispetto alla peste morale, alla tendenza predatoria: il livello sociale – quello della famiglia d'origine, nel caso concreto di Felice Casati – e l'autorevolezza di una persona sono sfruttati non per la predazione – come si dirà a proposito di altri soggetti d'alto rango -, ma per la disponibilità a beneficio degli altri.

L'amministrazione di Felice Casati risulta ineccepibile. Egli gestisce 150.000 scudi da lasciti o eredità giacenti (così, la *Relazione* ufficiale, 22, in Bognetti) e registra un notevole residuo consegnato alla Tesoreria della Sanità dell'Amministrazione milanese. Un merito di questi operatori al lazaretto è "l'aver maneggiato tante migliaia di Scudi per tanto tempo e non essersi mai attaccato un soldo alle dete", nota lo storico Pio La Croce nel Settecento, con lessico appunto dell'epoca (*Memorie*, in Santarelli, p. 144).

A questo dato – non esplicitato dal romanziere, ma fatto intendere nelle espressioni di

encomio – si contrappone la peste della mente e del cuore, l'attitudine predatoria di chi approfitta delle disgrazie degli appestati per derubarne i beni. Nel romanzo ne resta vittima proprio don Rodrigo – a sua volta, già predatore in altro ambito -, quando, dopo aver chiesto al suo fedele Griso perché vada a chiamare il medico – il Chiodo chirurgo -, si vede arrivare al capezzale lo stesso Griso, ma non con il medico, bensì con i monatti, con i quali il Griso si è accordato per trafugare e dividersi tutte le cose preziose del morituro – poi il Griso, per ironia della sorte, avendo maneggiato gli abiti dell'apestato suo padrone per derubarlo, morirà anche lui di peste.

L'opera a sostegno degli appestati si allargò poi ai bisogni psicologici e morali, poiché oltre alla malattia del corpo c'è sempre quella che spegne dal di dentro le forze: è “la solitudine in cui l'uomo è lasciato”, è “il pensiero di fare ribrezzo al suo simile”, è “il non vedere mai un sorriso”, dice Manzoni nelle *Osservazioni sulla morale cattolica*.

Benché molto severi nell'imporre l'osservanza rigorosa dei regolamenti – ad esempio, poiché per alcune rilassatezze nel carnevale del 1630 erano avvenute “funeste violazioni della quarantena” (Bognetti, p. 433), Felice Casati “fece mettere alcune persone delinquenti in carcere e castigare altri pubblicamente di corda” (Bognetti, p. 415) -, i frati erano rispettati e ascoltati. La vigilanza comunque mai mancò. Con “ardore” giovanile si distingueva un altro frate, Michele Pozzobonelli – anch'egli personaggio storico -, dall’“aspetto troppo severo, anzi burbero”, precisa il romanziere. Di fatto, Michele Pozzobonelli “dalla mattina alla sera senza prendere un boccone di cibo già mai quietava e la notte similmente girando attorno ad ovviare non solo pericolosi inconvenienti che potevano succedere [...], ma anco per sovvenire ad ogni necessità possibile delli medesimi infetti, lasciandosi talhora cadere per estrema necessità sopra una cassa [...], e quietato per pochissimo spatio di tempo, circa un' hora, [...] ripigliava le medesime fatiche [...]; quando pigliava qualche ristoro, astretto dalla necessità, quasi mai sedeva, ma dato di mano ad un pezzo di pane, e qualche altra cosarella delle più feriali che trovasse” (Bognetti, p. 411). Da parte sua, Felice Casati, sempre affaticato e sempre sollecito, gira di giorno, gira di notte, va per i portici, va per le stanze; a volte armato di un'asta per reprimere le turbolenze, a volte del cilizio soltanto; e conforta, minaccia, acquieta, organizza, risponde alle proteste, asciuga le lacrime. E altre, continua il Manzoni nel romanzo, ne sparge lui stesso.

Quello dei frati fu, per così dire, un “affare” davvero atipico: circa 200 frati deceduti per peste, di cui 101 in “attualità di servizio” (da Montegiberto, pp. 361 ss.); e tuttavia, nonostante le morti dei frati nell'assistenza degli appestati, “non pertanto giammai vi fu de la pena a trovarne de nuovi a rimettere, per compiere il numero prescritto”, cioè per raggiungere il numero di frati concordato con l'Amministrazione civile, “posciaché per uno che vi mancasse correvano le dozzine a presentarsi con fervida competenza a pie' del Superiore, supplicando ciascuno di essere adoperato in quel ministero” (*Del Padre Felice*, in Santarelli, p. 144). Lo scopo era quello di “servire, senz'altra speranza in questo mondo che d'una morte molto più invidiabile che invidiata”, rileva il romanziere.

Il servizio dei frati appare l'antitesi, nel romanzo, di quello dei monatti: quest'ultimo è fatto “per ricompensa”; quello, senza alcun guadagno, dice il Manzoni. I monatti diventano “arbitri d'ogni cosa”: entrano da padroni nelle case, mettono le mani infette su

tutto e su tutti, “sui sani, figliuoli, parenti, mogli, mariti”, e minacciano. Minacciano, non per mantenere l’ordine: minacciano per sfruttare la situazione di disagio e di inferiorità in cui gli altri si trovano.

Nel lazaretto troviamo anche episodi più semplici di dedizione, legata all’avventura dei personaggi.

Padre Cristoforo, ammalato che prodiga le sue ultime energie per gli ammalati, posa la scodella appena vede Renzo, cerca qualcosa da mangiare per lui e tranquillizza lo scrupoloso, che non vorrebbe prendere la “roba de’ poveri”:

“«[...] ma anche tu sei un povero, in questo momento»”.

Così lascia il suo posto di lavoro e prega padre Vittore di tener d’occhio i malati anche per lui: deve allontanarsi un po’, per parlare con Renzo. E affida Lucia e un’altra degente a un confratello:

“[...] «sono due derelitte; vi prego di averne una cura particolare»” (cap. XXXI).

Qui allora è il caso di ricordare il citato don Rodrigo, vittima dell’azione predatoria del suo servitore Griso, ma in precedenza egli stesso predatore: predatore di una Lucia fidanzata a Renzo. Il romanzo inizia, anzi, proprio da don Rodrigo – come per un certo aspetto ha le ultime battute in lui, quando è oggetto di perdono e fatto segno di misericordia da parte dei suoi antagonisti nella peste: Renzo e padre Cristoforo, quest’ultimo appestato anch’egli nel corpo ma l’uno e l’altro – padre Cristoforo innanzitutto, in quanto sprona e converte il cuore di Renzo – liberi o liberati dalla peste della mente e sospinti dallo spirito di donazione.

Tuttavia non è il solo don Rodrigo assoggettato alla peste della mente. Nel romanzo, lo è anche l’Innominato – figura storica anch’egli -, la cui unica prospettiva era quella del proprio predominio nel territorio – anche contro le leggi del pubblico consorzio ma soprattutto contro la dignità delle sue vittime umane. Una di queste vittime è Lucia, la quale, però, lo disarmava con poche parole: poche ma incisive parole dettate da una mente che, in tutta la vita, aveva avuto di mira il bene del prossimo. Tutti abbiamo presente la delicatezza d’animo, persino esagerata, di lei. Diversi altri appaiono nel romanzo come espressione della peste della mente, anche indipendentemente dalla tragica e fosca narrazione dell’epidemia: sono tutti coloro che, per il proprio tornaconto, vivono in un’inerzia morale attigua alla connivenza con i prepotenti. È ad esempio l’avvocato Azzecca-garbugli che, solidale con don Rodrigo, si guarda bene dal patrocinare la causa di Renzo Tramaglino che intende opporsi alla prepotenza del signorotto (cap. III); è il Conte Zio, che consente alla richiesta di don Rodrigo, senza però accertarsi se la richiesta del nipote sia giusta oppure ingiusta, di brigare per fare allontanare padre Cristoforo dalla Lombardia; è anche il padre Provinciale dei frati minori cappuccini, il quale, pur convinto della rettitudine del confratello – pur sapendolo molto zelante nella difesa dei deboli e dei perseguitati -, decide di soggiacere, sia pure per ragioni di convenienza per l’Ordine dei frati cappuccini, alle istanze del medesimo Conte Zio (cap. XVIII); è, non ultimo, don Abbondio, che ha a cuore – pur se condizionato pesantemente, ma per questo non giustificato, dalla propria stessa indole – solo il proprio quieto vivere (capp. I e ss.).

Per concludere, diciamo che il romanzo manzoniano – in ciò continuato nella prosecuzione de *La colonna infame* – sembra potersi anche definire il romanzo in cui si

contrappongono varie e variegata disposizioni interiori di generosità e di esasperato egoismo, delle quali la peste del corpo sembra porsi come cartina di tornasole dell'una e dell'altra disposizione.

3. La predicazione cappuccina ne *I promessi sposi*: un esempio di austerità

Nella predica di padre Felice Casati al Lazzaretto – personaggio storico inserito all'interno dell'invenzione romanzesca, come altri personaggi storici de *I promessi sposi* (Santarelli) -, il romanziere ha aderito con rigorosa fedeltà alla “forma” della predicazione cappuccina, anche se, necessariamente, con alcuni caratteri più sobri ed austeri e al contempo più umani ed affettivi, come si addiceva alla circostanza, cioè al luogo della sofferenza e della morte.

Solo in parte, tuttavia, è vero che la predica di padre Felice Casati è condizionata, per quanto riguarda la scelta di semplicità e di cordialità nell'eloquio, dalla situazione del momento, quella cioè di essere rivolta agli appestati. In effetti, la predicazione cappuccina aveva, generalmente e sostanzialmente, proprio queste stesse caratteristiche di sobrietà oratoria e di partecipazione affettiva, mentre, all'epoca in cui si colloca il periodo storico nel quale è ambientato il romanzo, cioè la Controriforma, la predicazione tendeva, sul piano della forma comunicativa, all'espressione retorica.

Certamente, anche la predica di Felice Casati è “costruita”, secondo la scuola oratoria dei cappuccini, rifacendosi a temi biblici ed ascetico-spirituali. Ma qui mi preme rilevare – poiché trattiamo della predicazione cappuccina nel contesto specifico del romanzo manzoniano – come la “forma” stessa, in particolare dell'ultima parte della predica, sia indizio di contraddizione alla dinamica conducente al “delirio” della peste.

Il commiato parenetico di padre Felice Casati, segnatamente nell'ultima stesura, è costruito secondo una struttura la cui atipia è in Francesco d'Assisi e, poi, nella riforma cappuccina. L'Assisiense scrisse nella *Regola*: “Ammonisco anche ed esorto gli stessi frati che nella loro predicazione le loro parole siano ponderate e caste a utilità e a edificazione del prossimo, annunciando ai fedeli i vizi e le virtù, la pena e la gloria con brevità di discorso” (*RegB*, cap. IX, 4). Le Costituzioni cappuccine del 1536 commentavano (cap. IX, 63): “[...] non si addicono parole accurate, ricercate, affettate, ma nude, pure, semplici, umili e chiare, nondimeno [...] piene di amore [...], per questo si esortano i predicatori a imprimersi Cristo benedetto nel cuore e a dargli possessione pacifica [...], [e] sia Lui a parlare in loro, non solo con le parole, ma molto più con le opere”.

Un espositore della *Regola* precisa: “Per questa brevità di parlare adoncha si intende [...] la precisione [= l'esclusione] de ogni parlare superfluo, pomposo, curioso et infruttuoso, et la commendatione de le cose predicabile, proportionate a la intelligentia, et a lo effetto, et a la delectualità et a le finale utilità de li uditori; [...] lo nostro Patre ha insegnato et expresso ottimamente tutta la forma del predicare sotto nome humile et simplice a similitudine de uno piccolo grano o de una semenza feconda” (da Genova, pp. 80 ss.).

Crediamo che l'entusiasmo del Manzoni per la coincidenza storica sul “tema” della “predica” di Felice Casati non debba farci dimenticare la *modalità* della medesima come

antitesi al vaniloquio secentesco, soprattutto politico ma non solo politico (cfr. Zanotto, pp. 146-150).

La riforma cappuccina aveva proposto quella che chiamerei forma di “sollecitudine”, umana e pastorale, nella parola, contro l’eloquenza del “garrire”, come si espresse Pietro Bembo (Landi), la quale, se pur non era sempre infarcita di “declamazioni vuote e volgari”, si compiaceva comunque di periodi “pieni di inutili digressioni, irti di discussioni, fastidiose quanto superflue, elaborate magari con relative antitesi, sovraccariche di citazioni profane”.

L’impostazione cappuccina traeva origine dall’“esempio personale”, in Matteo da Bascio (considerato l’iniziatore della riforma cappuccina), “di una predicazione familiare, esposta in un linguaggio scarno ed alieno da ogni ricerca letteraria. Questa concretezza ed immediatezza serviva ed avvalorava il contenuto e l’originalità della sua eloquenza. Egli stesso era solito dire ‘che per esperienza provava che maggior futuro faceva nelle anime ammonendole in questo modo semplice’”. Tali primordi furono ben accolti e parzialmente imitati nella nuova famiglia, anch’essa, tuttavia, non sempre “immune [...] da difetti propri del tempo”. Normalmente, per il “sermone” di genere più colto, valgono le seguenti caratteristiche: esso si concentra, “senza artifici, pur non essendo privo di una certa efficacia”, sulla essenzialità della vita morale; “manca [...] il proposito di voler sbalordire gli uditori con una erudizione più o meno indigesta; non vi si trova [...] la citazione continua di autori sacri e profani, ma la sola e semplice esposizione” delle virtù (da Pobladura).

Ricordiamo, per il ‘600, l’esempio di Antonio da Modena, cappuccino, dei conti di Montecuccoli (da Bologna). “E quantunque nelle sue Prediche mostrasse egli sempre una pienezza d’harmoniosi concetti, tratti da ciascheduna delle più nobili scienze [...], non faceva però del suo sapere ostentatione veruna [...], ma con humil modestia, e con modesta humiltà temperaua in guisa il suo dire, che mai lasciaua notarsi in lui gonfiagione, o vanità; anzi si bene spandeu a profusione del suo buono spirito per zelo della salute altrui, quanto che con pari divotione, e meglio in sé stesso il teneua raccolto”. Nondimeno, “il suo predicare [era] ordinato, bello, e facondo; perché la testura non hauea del triviale, ma con aggiustate parole, e con frase naturale [...] s’accomodaua insiem’insieme alla capacità d’ogn’uno, con alimentare soauemente i cuori di ciascuno: tanto che imprimendosigli ciò, che iva dicendo, veniua a rendere quelli ed attenti, e gustati; e poi in fine tutti e pentiti, e contrirti, e ben disciplinati” (da Bologna, pp. 106-107).

La semplicità della parola non dipendeva soltanto dal limite culturale: tanto Felice Casati quanto Antonio Montecuccoli erano sia di famiglia nobile, sia predicatori colti ed illustri.

Se una dipendenza manzoniana dalle notizie del biografo secentesco di Antonio Montecuccoli da Modena circa gli effetti di contrizione della predica del Casati non è dimostrabile, in quanto l’esito di “gemiti”, serio e contenuto, e del “singhiozzo” (nella ventisettana, più platealmente, dei “singulti”) è frequente nella storia della predicazione, tuttavia il romanziere ne ha riprodotto la sostanza. Splendidamente – qui, sussiste un’adesione storica ineccepibile – il citato biografo aveva scolpito quello che il Manzoni

“inventa” come peculiare stile del padre Felice Casati: il parlare “con frase naturale”. Le “ben aggiustate parole” e l’“accomodarsi” “alla capacità di ognuno”, poi, fissano con l’autorevolezza di un biografo del Seicento i tratti che appaiono gli stessi nelle parole di un Cristoforo (con Renzo, ad esempio, e con Rodrigo stesso, impazienza profetica a parte) e di un Felice Casati. Antonio Montecuccoli dissuadeva i giovani dal predicare “con pulitìa”, come egli stesso aveva fatto a volte “in gioventù”: il suo “favellar” aveva “sembianze di vero” – cioè, appariva aderente alla vita -, e tuttavia si rivelava pieno di “dottrine”, “rimossa ogni framischiatura d’alcuna vanità”. Un cappuccino, generalmente, anche quando “predicava alcuna cosa dotta, la dichiarava in modo [tale] che non pareva dottrina se non a chi era theologo e pratico in questa facoltà; e questo faceva per maggior humiltà, non si curando d’esser tenuto dotto” (Urbanelli, p. 484).

Ora vediamo più da vicino la predicazione cappuccina di padre Felice Casati in rapporto al contenuto narrativo del romanzo manzoniano.

Se è padre Cristoforo colui che veicola narrativamente, secondo l’intento del romanziere, il “concetto di giustizia”, della giustizia “nascosta fra i cenci della peste, come un’ombra [...]”, che accompagna le vicende del romanzo (Raimondi, p. 184), è padre Felice Casati ad esporre, pubblicamente, il medesimo concetto.

Mediatore, per il pubblico dei lettori, del “ragionamento” – come lo chiama il Manzoni – di padre Felice Casati è Renzo, che ne senti la “parte” iniziata con l’invito ad “un pensiero” agli appestati ormai passati “al cimitero” (accennato “col dito”). È il pensiero già avuto, in tal senso, dall’ascoltatore nell’episodio di Cecilia: “«tiratela a voi»”, con una commozione di pietà. Una “occhiata”, poi, alle migliaia di ammalati “troppo incerti di dove sian per uscire”. Era già stato lo sguardo di Renzo agli ammalati condotti al lazzaretto. Benché su persone defunte o presunte tali, la medesima logica interiore aveva condotto lo sguardo di Renzo rivolto al carro pieno di cadaveri: sguardo che “nasce – avverte Eurialo De Michelis – in direzione contraria ai presupposti della sensibilità per cui piacque al Poe, la direzione per cui [...] la preghiera di Renzo [...] apre nell’orrore lo sguardo che la fede alza dalla fossa al cielo. Pazienza poi se un eccesso di tremolo scorre nella preghiera più personale che sconvolge Renzo pensando che là sotto possa trovarsi Lucia [...]; una preghiera di verissimo impulso” (De Michelis, pp. 262 s.) – che giustifica poeticamente l’“eccesso di tremolo”.

La frase: “troppo incerti di dove sian per uscire”, che non era nel *Fermo e Lucia*, rivela una nota peculiare dei cappuccini: la franchezza. Il pur delicato linguaggio di Felice dei *Promessi Sposi* – lessicalmente era più crudo nella prima stesura: “tratti fuori per la fossa” (*Fermo e Lucia*, IV, VIII, 4) – è emblema di una rudezza serena di fronte alla morte, cui fa da contrasto il bando, in città, della “peste” anche come “vocabolo”. Le parole senza prese in giro – cioè che non nascondono la dura realtà e la profonda costernazione degli animi -, che tuttavia non offendono la sensibilità di chi le ascolta, scavano in una logica che perviene ad un’altra verità, reale non meno di quella del mondo: “secondo un’entelechia già stabilita dentro le cose e le persone, anche se l’esito può apparire molto contraddittorio: la devastazione e la morte sono risposte negative, opprimenti, ma non immotivate nell’ordine divino; l’infelicità sembra repugnare alla

condizione umana, eppure ci si accorge che il suo contrario – la beatitudine – è in un cammino infinito” (Ficara, p. 26).

Anche questa è una prospettiva che va messa in risalto, a proposito della predicazione cappuccina: la tendenza non già a terrorizzare con messaggi di “castigo”, ma a far sempre sperare in un futuro migliore, pur nella realistica presa di coscienza delle avversità presenti e passate. Questa consapevolezza emerge ad esempio nella riflessione sui “pochi” guariti – in cui nella prima stesura del romanzo il Manzoni si è ricordato della cultura del personaggio: “[...] l’anima nostra ha guardato il torrente; l’anima nostra ha guardato le acque soverchiateci” (*Fermo e Lucia*, IV, IV) – in cui l’espressione “acque soverchiatrici” indica biblicamente l’angoscia di fronte al “nemico”.

Riferimenti bibliografici

Bognetti: Gian Pietro Bognetti, *Il Lazzaretto di Milano e la peste del 1630*, in «Archivio Storico Lombardo», 50, 1923, fasc. 3-4.

da Bologna: Zaccaria Barberi da Bologna, *Ritratto delle virtù. E vita del religiosissimo padre molto reu. F. Antonio da Modana della nobile famiglia de' sig.ri Montecuccoli ...*, Roma, appresso Filippo Maria Mancini, 1667.

da Genova: Luigi Maria da Genova, *Dottrina Spirituale della Primitiva Legislazione Cappuccina*, Genova, [s.e.], 1963.

da Montegiberto: Ubaldo da Montegiberto, *Un manoscritto inedito su Felice Casati al Lazzaretto conosciuto e forse annotato dal Manzoni*, ne «L’Italia Francescana», Roma, Conferenza Italiana dei Ministri Provinciali Cappuccini, 41, 1966.

da Pobladura: Melchiorre da Pobladura, *La «Severa riprensione» di Fra Matteo da Bascio (1545-1552)*, in «Archivio storico per la storia della Pietà», 3 (1962) pp. 281-309.

De Michelis: Eurialo De Michelis, *La Vergine e il Drago. Nuovi studi sul Manzoni*, Padova, Marsilio, 1968.

Esser: Kajetan Esser OFM, *Gli scritti di S. Francesco d’Assisi, nuova edizione critica e versione italiana*, traduzione di Alfredo Bizzotto e Sergio Cattazzo, nuova versione italiana degli Scritti, di Vergilio Gamboso, Padova, Messaggero, 1982.

Ficara: Giorgio Ficara, *Le parole e la peste in Manzoni*, in «Lettere italiane», I (1981).

La Croce: Pio La Croce, *Memorie delle cose notabili successe in Milano intorno al mal contagioso l’anno 1630*, in Santarelli (vedi).

Landi: Ortensio Landi, *Paradossi*, Lione, 1543, p. 315.

Merelli: Fedele Merelli, *Padre Felice Casati*, in «Cammino», maggio, 1986.

Raimondi: Ezio Raimondi, *Il romanzo senza idillio. Saggio sui «Promessi Sposi»*, Torino, Einaudi, 1974³.

RegB: Francesco d’Assisi, *Regola bollata*, in Esser (vedi), pp. 469-475.

Ricci, Vincenzo, *Spigolature di esponenti lessicali e concettuali da documenti cappuccini del Cinque-Seicento*, in «Convivium», 37 (1969) pp. 649-663.

Santarelli: Giuseppe Santarelli, *I cappuccini nel romanzo manzoniano*, Milano, Vita e Pensiero, 1970.

Santarelli: Giuseppe Santarelli, *Il P. Felice Casati nella storia e ne «I Promessi Sposi»*, in «Atti dei Frati Minori Cappuccini della Provincia di S. Carlo in Lombardia», XIV, 4 (1973) pp. 350-356.

Urbanelli: Callisto Urbanelli, Benedetto da Orciano, *Biografie, f. 5471*, in Callisto Urbanelli, *Storia dei Cappuccini delle Marche*, vol. II, *Vicende del primo cinquantennio, 1535-1585*, Ancona, Curia Provinciale Cappuccini Piceni, 1978.

Zanotto: Francesco Zanotto, *Storia della predicazione nei secoli della letteratura italiana*, Roma, Tip. pontificia ed arcivescovile dell'Immacolata Concezione, 1899.

Capitolo X

La peste

1. *La peste di Giovan Pietro Arluno. La linea medico-clinica*

Il libro sulla peste dell'Arluno si inserisce nell'ambito della trattatistica che, all'indomani dell'epidemia trecentesca, denominata per antonomasia "peste nera", conobbe un enorme sviluppo nel sec. XV, quando si cominciò ad affrontare in modo specialistico questo male sul piano teorico e sul piano socio-sanitario. Dal 1348 al 1500 circa, sono stati contati oltre duecento trattati sulla peste. Il processo continuò nel sec. XVI.

Quando scrisse l'Arluno, alcuni fattori circa la profilassi, sulla base delle indicazioni di Galeno, erano acquisiti. Altri ne furono introdotti. Uno dei punti cardine di Galeno era che il processo iniziale della diffusione della peste è la condizione climatica: il caldo e l'umido la favoriscono, perché, riscaldando i corpi, ne agevolano l'impudridimento; di conseguenza l'inspirazione di siffatta aria è assai nociva. Le situazioni particolari di rischio erano poi individuate nelle esalazioni delle acque stagnanti, nelle caverne, nella moltitudine dei cadaveri mal sepolti. Galeno fece ricorso alla dottrina dei quattro elementi (secco, umido, freddo, caldo), sulla cui base erano valutati i venti, la dislocazione abitativa, la vegetazione, i cibi e le bevande, con attenzione alla dieta. Questi dettami furono ripresi nel *De Peste Tractatus* dell'Arluno. E Galeno vi è menzionato sedici volte, soprattutto in riferimento alle indicazioni terapeutiche.

Ciò costituisce un dato importante, per definire il lavoro dell'Arluno: valorizzare l'esperienza. Già nel sec. XIV, e più ancora nel XV, si era iniziato ad affiancare al pensiero di Galeno l'apporto arabo – nel *De Peste* l'Arluno fa riferimento ad Avicenna trenta volte; ad Avenzoar, nove; a Khazes, quattro; ad Averroè, tre. Gli autori greci furono letti con spirito più critico: Ippocrate, liberato dalla cristallizzazione speculativa, fu recuperato nelle sue analisi pragmatiche; Galeno, latino, fu rivalutato sotto l'aspetto empirico, per l'investigazione attenta delle manifestazioni patologiche. La novità fu il superamento del dogmatismo e la riscoperta della funzione dell'esperienza. Gli arabi introdussero il concetto dell'influsso astrale sugli avvenimenti sublunari. Si badi, tuttavia: si trattava non di un fattore metafisico, "transfisico", né di una matrice superstiziosa; era invece il tentativo di spiegare razionalmente ciò che sfuggiva alle risultanze nell'ambito terrestre. L'Arluno, facendone specifico riferimento, si premurò anche di interloquire con gli scettici.

Un altro rilievo. Sulla scia di eminenti classici, la scienza medica non contemplava altra causa della propagazione della peste se non l'aria. Qualche letterato, come il Boccaccio, aveva accennato al contagio attraverso panni e cose materiali; ma ancora nel sec. XV gli autori di medicina generalmente non vi davano peso. L'Arluno si accostò alla nuova – e non consolidata – concezione secondo cui la peste può trasmettersi – sia pure per via aerea – anche attraverso oggetti contagiati. Nel prosieguo storico la teoria, su

nuove basi, si sarebbe decisamente imposta – e su questa linea un nome illustre sarebbe poi stato Girolamo Fracastoro (Verona, 1478, o 1476-1553) nel *De contagione et contagiosis morbis et eorum curatione*, edito a Venezia nel 1546.

L'atteggiamento sperimentale e critico di Arluno si ritrova nel giudizio sulla complessità delle configurazioni patologiche: non si può stabilire con certezza che un dato sintomo sia legato necessariamente a un determinato morbo. Sintomi identici possono procedere da morbi differenti. Ne conseguiva l'importanza di prestare attenzione alle particolarità individuali del paziente, sia perché le malattie si possono riconoscere meglio in base alla costituzione organica del soggetto, sia perché ognuno ha bisogno di indicazioni terapeutiche diverse. Arluno insistette molto sulla differenziazione individuale – su cui da lì a poco altri si sarebbero pronunciati sistematicamente.

Al giorno d'oggi, in cui la pratica medica è esasperatamente avulsa dal rapporto personale col paziente, ci si interroga se non sia il caso di ripristinare la funzione del *vero medico di famiglia* – che non è quello pubblico o politico i cui “familiari” sono numerosi quanto un esercito.

Alla base dell'attitudine personalistica stava un'idea naturalistica: la medicina è scienza imitativa della natura, da paragonarsi alla agricoltura; deve aiutare la natura a conservare e a recuperare il suo equilibrio organico nel singolo soggetto.

Ciò non esimeva dal compito di classificare i morbi: anzi, lo imponeva a maggior ragione. E l'Arluno si dedicò con cura a questo scopo, consapevole d'altronde che non è un lavoro facile: quando una malattia investe l'organismo, tutto il corpo ne è invaso e le disfunzioni osservabili costituiscono un aspetto parziale e circoscritto della devastazione generale. Per di più, non si possono escludere fattori patogeni che si muovono nell'aria e che sfuggono alla conoscenza. L'Arluno lo affermò espressamente.

La fondamentale prospettiva dell'approccio medico dell'Arluno risulta dunque chiara: clinica e fenomenica. Il suo trattato si inserisce perciò nel filone della medicina pratica nei suoi aspetti profilattici e curativi – di cui un trattatello interessante è quello di Bernardino Bocha (o Bocca), *Divini fioreti preservativi e medicativi contra la peste*, del 1523, di poco successivo al trattato dell'Arluno sulla peste: “La caratteristica comune a questi trattati è che non introducono novità sostanziali per quanto riguarda l'interpretazione data alle cause della peste, per lo più ripresa dall'autorità dei classici, e l'ampio spazio dato alla questione dei rimedi da adottare” (Borghi, p. 102). Il motivo di questo pragmatismo è da collegare alle ondate di epidemia che si abbatterono in Italia, nella fattispecie a Milano e in Lombardia, nel corso del sec. XV: nella sola città di Milano, diciassette. Poi, dall'inizio del Cinquecento al 1528, sempre per limitarci alla sola Milano, in media una ogni due anni, e poi, in media, ogni quattro anni fino al 1550, anche se restano famose soltanto quelle del 1522-1529 (tra i prodromi e gli strascici) e del 1575-1577.

Allora si comprende anche il grande credito di cui godette Arluno in tutto il sec. XVI. Le sue opere, riedite più volte nel medesimo secolo, a volte furono pubblicate nello stesso anno sia in folio, sia in ottavo o in quarto. Ciò fa presumere la duplice pista di “mercato” e di interesse: quella degli studiosi e delle biblioteche, e quella degli operatori sanitari,

per la pratica quotidiana della medicina. Al contempo, l'indirizzo sostanzialmente clinico del suo impegno costituì la causa del limite temporale della sua fama.

Per completare il quadro sintetico dell'epoca sulle linee di tendenza circa l'approccio alla realtà e in particolare alla peste, ricordiamo che, successivamente alla prima metà del sec. XVI, il dibattito registrò, nonostante i tentativi di affrancarsi dal prestigio degli antichi, una *impasse* metodologica, anche a motivo della temperie culturale che poneva i classici come punto obbligato di riferimento. Poi, in piena Controriforma, già durante la peste del 1575-1577, emersero segnali di riflusso metodologico – anche se l'esigenza di sperimentazione creò centri di studio e di ricerca, come a Padova –, finché, infine, si arrivò, con gran filosofia, negli ambienti più refrattari alla ricerca scientifica, alla certezza, emblematizzata dal Don Ferrante manzoniano, che la peste non esiste.

2. La linea teorica dell'Arluno sulla peste

L'opera di Arluno non si circoscrive esclusivamente entro l'ambito della medicina clinica. Egli prestò attenzione anche alle teorie circa le cause della malattia, discutendo sulle dottrine e vagliando le indicazioni terapeutiche della tradizione: e più di una volta anticipava le obiezioni di chi avrebbe opposto l'indiscussa autorità di predecessori illustri. Già questo elemento dà la misura dello spirito razionale dell'autore.

In particolare egli seppe e volle tener distinti gli ambiti di riflessione. Avallando l'incidenza delle forze astrali sulla realtà infralunare, distinse con rigore l'indagine astrologica da quella medica: la medicina non può pronunciarsi sulla natura e sulle potenzialità degli astri, anche se, qualora risulti un rapporto certo, deve tenerne conto.

In qualche modo, anticipò l'idea della distinzione dell'oggetto delle scienze, che da lì a poco sarebbe stata sostenuta da Andrea Vesalio (Bruxelles, 1514 - Zante, 1564).

Non si può escludere l'interesse dell'Arluno per la dottrina, complessa e affascinante, sulla interrelazione anima-corpo, che aveva un esponente nel Marsilio Ficino (Figline Valdarno 1433-Careggi 1499) che scrisse il *Consilio contra la pestilenzia*, edito nel 1481 e riedito più volte. Da costui d'altronde anche l'Arluno recepì alcuni medicamenti di teriaca e soprattutto il principio che “il simile attira il simile”. Tuttavia si tenne estraneo da esiti che rischiavano di invischiare l'obiettività in connessioni con forze occulte, come nel libro di Antonio Benivieni, di poco precedente, cioè il *Libellus de abditis ac mirandis morborum et sanatorum causis*, edito a Firenze nel 1507 – il quale intuì quella fenomenologia che oggi va sotto il nome di psicosomatizzazione, su base concettuale tuttavia ancora avulsa da prove pratiche.

Comunque nell'opera dell'Arluno restò assente la magia. Non si trattava di mettere in discussione il valore teoretico e pratico della magia umanistica; il punto era sempre quello di veder distinte una disciplina e l'altra, ciascuna radicata sulla propria legalità logica e metodologica.

L'atteggiamento scientifico lo ha immunizzato da interpretazioni superstiziose o anche preternaturali, che pure hanno abbagliato il pensiero di studiosi, sia prima di lui, sia molto tempo dopo la sua età. Quando si individuano le cause di un fenomeno nell'azione – né verificabile, né falsificabile – di esseri “spirituali” (i demoni, nel caso di calamità), tutto è

possibile: è possibile trovare gli emissari o servitori di tali “spiriti” in chi si vuole. Come fa comodo.

In questo senso, allora, è vero che la “paura” uccide più della peste – come si espresse qualche testimone coevo alle pestilenze. La paura genera fantasmi.

E il potere li individua.

È lo “sconosciuto”. Meglio: sono i “diversi”. Nel caso della peste, furono gli untori. Nel Trecento, nel caso della lebbra furono i lebbrosi. La cronaca del monastero di Santa Caterina *de monte Rotomagi*, in Francia, redatta nel 1345, tramanda che “in tutta la Francia i lebbrosi furono imprigionati e condannati dal papa; molti furono mandati al rogo”. Perché? Perché volevano ammazzare tutti – lo ebbero a confessare, sottoposti alla Santa Inquisizione, alcuni di loro stessi -: per conseguire il dominio sulla terra. In sede giudiziaria, l’inquisitore Bernard Gui, domenicano, pervenne a precisazioni più raffinate: i lebbrosi avevano già concordato la spartizione dei territori e delle cariche.

Vero quanto Dio. E il santo inquisitore si premurava con tutto il cuore, nella cronaca da lui redatta dopo i fatti, di ringraziare il buon Signore che, pietoso, aveva fatto scoprire la macchinazione e fatto mandare a morte tanti lebbrosi: i quali, secondo un’altra cronaca della prima metà del sec. XIV, furono sterminati quasi in massa. Sulla scia dei processi inquisitoriali la popolazione in effetti si era data da fare anch’essa: dopo avere sbarrato le case dei lebbrosi, le aveva date alle fiamme con tutti gli abitanti.

L’editto, datato 21 giugno 1321, portava la firma di Filippo V re di Francia. In realtà, forse si volevano colpire gli ebrei, accusati di intesa coi lebbrosi e coi musulmani, il cui re era a Granada. In altri termini, la paura si incanala verso la strada più sicura: eliminare gli avversari.

I quali, per la “fede”, sono avversari proprio di Dio. Non si discute. Nel 1633, i Padri Pellegrini arrivarono nella baia di Massachusetts; una infezione decimò gli indigeni – una delle cause dell’annientamento degli autoctoni, in qualche caso fino al 90% dei residenti. Ed ecco a qual fine Dio è fatto esistere: “Dio pose fine alla disputa [tra indigeni e colonizzatori] punendo [gli indigeni] col vaiolo [...]. Fu proprio in questo modo che Dio placò l’animo loro litigioso e fece spazio per quell’esercito di Dio che sarebbe giunto in seguito”. Così William Wood, nel 1634. E così i credenti nell’una e l’altra America: gli indigeni, “popolo del demonio”, dovevano essere puniti. E li punirono.

L’Arluno tenne fuori il soprannaturale – intendo qui in senso stretto – dal naturale: i cui fondamenti sono totalmente differenti. Il soprannaturale è *esistenziale*. Assolutamente vero: è dominio della “fede”. Non ha, né deve avere, prova documentale: neppure razionale. Se ne avesse, non sarebbe fede. Sarebbe scienza: magari “razionale”. Oppure “morale”.

Già ed ancora nel 1576, Gian Filippo Ingrassia, in *Informatione del pestifero e contagioso morbo*, libro edito a Palermo, sosteneva che, se a volte risulta impossibile la diagnosi corretta della peste, è perché noi sappiamo soltanto ciò che “l’onnipotente Dio vuole che sappiamo”, tanto più che la peste è “una guerra di Dio contro l’uomo peccatore”: proviene “dalla mano di Dio, o del demonio”.

Che ciò sia vero per fede, non è suscettibile di dubitazione alcuna: ciò che è vero per fede, è vero senza alcuna possibilità che possa essere contraddetto. Infatti, non abbiamo

una certificazione, neppure razionale, che Dio vuole, o che non vuole, che oggi, e non in altro tempo, e qui, e non altrove, l'uomo scopra la corretta diagnosi di una malattia. Si può pur ritenere, per fede, che Dio avrebbe voluto, sì, che la causa della peste fosse scoperta prima, ma che, per la infingardaggine dell'uomo, che è libero, il disegno divino fu violato. E si può credere, sempre per fede, che Dio avrebbe voluto, sì, che la causa della peste fosse scoperta, non nell'Ottocento, ma dopo – onde venisse castigata tanta malvagità dell'umana schiatta -: però l'uomo, insano nel suo orgoglio, ha prevaricato sul divin disegno.

La fede non è, non può e non ha da essere né verificata né falsificata.

La dipendenza della peste dalla volontà di Dio, a punizione dei peccati, è una certezza di “fede”. A Milano e sulla peste, Carlo Borromeo affermò: “Questa peste non è ella una voce grande, potente, e gagliardissima? voce orrenda e spaventevole? voce tremenda e lagrimosissima? E pur si vede così poca mutazione, così poca emendazione”; Milano non aveva raccolto “l’invito di salvarsi”. Non ci sono dubbi. Infatti se uno crede, per fede, che è così, è così. Tanto è vero che, se uno crede, per fede, che è l’opposto, è l’opposto. Inconfutabilmente: se per fede lo si crede, un male è mandato da Dio *per premio*, non per *castigo*! È la convinzione di chi, con la fede, consola i morituri; ed è la certezza di tanti santi: Dio “fa soffrire”, perché ama. Una sorta di “riconoscenza” divina: tanto che, al sopravvenire di disgrazie e di malanni, magari atroci, magari anche mortali, essi esultavano di gioia! Allora è vero che è così, se uno crede, per fede, questo: che Milano fu afflitta dalla peste, non perché cattiva, ma perché buona! E Dio le faceva un regalino. O quanto meno “giusta”, nel suo insieme – a parte i cattivelli qua e là. Esatto: come era giusto Giobbe!

La fede si autofonda. La verità “naturale”, invece, è relativa alla prova certa.

3. La famiglia degli Arluno e *La peste di Giovan Pietro Arluno*

La famiglia degli Arluno

Giovan Pietro¹³ appartenne alla nobile famiglia degli Arluno – anticamente, Arulena o Arluna – proveniente dall’omonima città¹⁴.

Il capostipite fu Leonardo – con data 1333 -, secondo quanto consta da un manoscritto inedito (Sitone). Costui ebbe due figli: Giovannino e Francesco. Dal primo nacque Luigi, “Notaius Laudensis”, che sposò tal Margherita, da cui discesero Boniforte – il padre del nostro Autore – e quattro fratelli: Francesco, Antonio, Maffeo e Melchiorre.

Melchiorre, profisico e, nel 1445, decurione, ebbe due figli e morì il 23 aprile 1486 (ASL, p. 253). Un manoscritto inedito così ne metteva in guardia, il 10 ottobre 1449: “Altro ribelle alla repubblica”. Già suo fratello Antonio era stato definito “turbatore della

¹³ O Gian Pietro, o Giovanni Pietro, come in Paolo Borghi (Borghi), o Giampietro, Gianpietro.

¹⁴ Nel sec. XVIII, tuttavia, nessuno dei discendenti ottenne la conferma dello *status* nobiliare; esso però risulta ancora nel 1611: ad esempio, con atto pubblico in data 4 giugno, “Cecilia Arluna” era dichiarata esente, per la condizione nobiliare, dalle tasse sui possedimenti in località “Ozeno, plebe di Rosate” (ASCM, Famiglie). Cfr. anche Giampietro Bragagnolo, *Al Paès del Vicari, Arluno*, in «Quaderni del Ticino», 4, 1981, p. 83.

città di Milano”, in data 6 gennaio 1409; e alla stessa data era “testimone alla proclamazione della pace tra Bonifacio Cane, detto Facino, e il duca di Milano” (ASCM, Registro 1408-1409, p. 132v). Boniforte, invece, fu esaltato “assai gradito ai duchi”, come recita una lapide, e gli Arluno, in seguito, furono molto stimati e ricoprirono cariche anche ufficiali nel Ducato di Milano.

Boniforte – registrato col nome di Guinifortus il 16 giugno 1453 nel Collegio dei Nobili a Milano – sposò Agnese Tancia (anticamente Agnesa, Tanci o Tanzi), fu medico, profetico ducale e morì a 72 anni, come consta da una lapide.

Tra i figli di cui si sa qualcosa, si annoverano tre medici iscritti nel collegio dei profetici: Giovanni Battista, Gerolamo – che scrisse il *Prognosticum* per l’anno 1502 e morì “centenario” il 20 aprile 1538 (ASL, p. 252) – e Giovan Francesco – che lavorò nella segreteria ducale, prima di laurearsi; poi divenne praticamente cieco, come consta da una sua lettera del 6 dicembre 1586 (AdSM).

Il più noto è Bernardino – inserito nel *Dizionario biografico degli Italiani* della Fondazione Treccani. Nato a Milano nel 1478, vi morì il 6 febbraio 1535; fu un giurista, studioso di diritto e autore di panegirici; i suoi scritti su questioni particolari di diritto andarono dispersi, come recita una lapide, nelle devastazioni operate dagli spagnoli durante l’occupazione militare del ducato milanese (1536), e comunque tutti gli altri sono rimasti manoscritti – fatta eccezione per la seconda delle tre parti della *Historia Mediolanensis*, e cioè il *De bello veneto ab anno 1500 ad annum 1516 seu Historiarum ab origine urbis Mediolani pars altera*, che fu inserita nel tomo V, parte 4 del *Thesaurus Antiquitatum et Historiarum Italiae, regionum et urbium juris veneti* di Iohann Georg Graevius, edito a Leida nel 1722.

In effetti, la *Historia Mediolanensis (Storia di Milano)* di Bernardino non consta, come opera edita, in nessuna biblioteca, pubblica o privata, del pianeta terra, se non relativamente a quella parte denominata, appunto, *De bello veneto*. Girolamo Tiraboschi così delineò la vicenda, limpidamente e circostanziatamente: nel 1549 Gianfrancesco, uno dei fratelli di Bernardino, inviò all’editore-stampatore Oporino, a Basilea, la *Storia* di Bernardino e nel 1552 “già n’era stampato il primo quaderno”; ma, morto Gianfrancesco, l’Oporino, nel 1553, dopo aver inoltrato vibranti proteste agli interessati superstiti perché non gli veniva corrisposto il pagamento pattuito, cessò la stampa. Il Tiraboschi concludeva il resoconto con la convinzione che l’Oporino avesse cessato la stampa dell’opera, dato che – precisava – “è certo che questa *Storia* non ha mai veduta la luce”, e inoltre ricordava: “[...] nella biblioteca ambrosiana si conserva solo quel primo quinterno” – il quinterno stampato che era stato “rinviato a Milano” dall’Oporino – “e un codice a penna che contiene tutta la *Storia*” (Tiraboschi, p. 965). Il che tuttora è riscontrabile. La notizia consta confermata da Carlo de’ Rosmini, il quale parla della “sua [di Bernardino Arluno] storia di Milano inedita” e di “quella parte in cui la guerra Veneta descrive che si legge a stampa” (de’ Rosmini, p. 549).

L’altro figlio noto è Giovan Pietro, il nostro Autore di medicina.

Gli autori che fanno menzione della famiglia di Boniforte Arluno e Agnese Tanzi rammentano solo i figli sopra nominati: e in realtà ciò è conforme ad una lapide, che riferirò. Ma l’albero genealogico nomina un sesto figlio, Matteo, forse nato nel 1500.

Anzi, da un'altra lapide risultano undici i figli: non nominati. In effetti, come si desume appunto dalle lapidi, ad essere nominati si desume che fossero i figli che conseguirono un certo successo.

Giovan Pietro Arluno

Giovan Pietro si laureò a Pavia, come i fratelli, fu medico archiatra, membro del Collegio dei Fisici a Milano e ottenne fama per la sua abilità in campo clinico e per gli scritti. Sugli scritti si sa tutto: quali opere redasse, quando e dove furono pubblicate e, per ciascuna, in quante e quali edizioni. Quanto ai dati sulla sua vita, consterebbe che sia morto il 5 ottobre 1538, nella parrocchia di San Vittore al Teatro (ASL, alla data). Il Sangiorgio – che pure prese in esame proprio l'università di Pavia e i medici illustri – nel 1831 assicurò che ben poche notizie, o quasi nessuna (“Poche e nessuna notizie”), si avevano intorno alla vita “di questo d'altronde celebre Medico”, se non il nome del padre e il nome della madre, il luogo degli studi e le qualifiche professionali (Sangiorgio, *sub voce* Arluno).

Io ho trovato un documento manoscritto, datato il 17 ottobre 1538 a firma di Ja[cobus] Robius e vergato in bello stile a nome di Carlo V, non segnalato da alcun altro. Esso stabiliva i criteri per la riedizione delle opere di Giovan Pietro – indicato con la qualifica di Rettore del Collegio dei Fisici a Milano -: dovevano essere esaminate perché fossero riconosciute come sue; e si stabiliva inoltre che fossero vendute a prezzo equo (ASCM, Registro 1537-1445, f. 14). Il 17 ottobre di quell'anno tuttavia Giovan Pietro era già morto, pur da pochi giorni. Si era forse premurato, con istanza cui faceva riferimento il documento, di voler fissata e garantita la paternità delle sue opere? È presumibilmente verosimile, dato che all'epoca c'era un altro medico, benché non così eminente e rinomato come il Nostro, ad avere per nome proprio Pietro e per cognome Arluno, e a causa di ciò erano sorti a volte equivoci di attribuzione degli scritti (cfr. *Biografia universale*, p. 233).

Quanto invece alle edizioni delle opere del Nostro, e in particolare del *De Peste Tractatus*, la situazione è ben nota e chiara. La successione delle edizioni consta essere la seguente.

La prima raccolta in volume è datata 1515, a Milano: *Joannis Petri Arluni Medicarum elocubrationum*, “per Zanotum de Castilioneo, Ad impensas D. Jo. Jacobi et Fratrum de Legnano. Anno D[omini]. MCCCCCXV die XVIII Aprilis”, in folio. Ne elenco i trattati ivi raccolti, indicando i titoli esattamente così come sono di fatto – e non come riportati da altri scrittori (BAM, S.R. 209):

Jo. Petri Arluni Patricii Mediolanensis De Faciliori Alimento summula, pp. 19.

Jo. Petri Arluni Patricii Mediolanensis de citae concoctionis nutrimento, Commentarius tripartitus, Jacobo Philippo Sacco Mediolanensis Senatus Praesidi, pp. 113. (Giacomo Filippo Sacco era presidente del Senato di Milano sotto Francesco II Sforza, per incarico del quale cooperò alle *Constitutiones dominii Mediolanensis*, promulgate nel 1541 e andate in vigore il primo gennaio 1542).

Jo. Petri Arluni Patricii Mediolanensis de Balneis Commentario ad Scipionem Vegium Ducalem Prothophysicum, pp. 11. (Scipione Vegio era profetico ducale, che sull'argomento aveva appena scritto per provvedere alla salute di Francesco II Sforza).

Jo. Petri Arluni Patricii Mediolanensis de lotii difficultate Commentariolus, Equiti Jacobo Trivultio inscriptus, pp. 6.

Jo. Petri Arluni Patricii Mediolanensis de Articulari morbo Commentarius. De Podagra, pp. 28. (Indirizzato a Padre Pacifico, abate di Sant'Ambrogio, che soffriva di podagra). Nel 1753 il manoscritto era segnalato nella Libreria dei cistercensi del monastero di Chiaravalle.

Jo. Petri Arluni Patricii Mediolanensis De Asthmate Commentarius Philiberto S. Martini Comiti noncupatus, pp. 18.

Jo. Petri Arluni Patricii Mediolanensis de supprimenda genitura lotio confusa Commentariolus. De Gonorhea, pp. 5.

Jo. Petri Arluni Patricii Mediolanensis ad expugnandam quartanam febrem Commentarius ad Jurisconsultum Joannem Baptistam Panigarolam, pp. 49.

Jo. Petri Arluni Patricii Mediolanensis Liber de complexione ad illustrissimum principem Joannem Jacobum Triultium, pp. 119, comprese 8 pagine della lettera al Trivulzio. Il trattato fu edito anche a parte, nel 1517, a Milano, ex off. Minutiana.

Jo. Petri Arluni Patricii Mediolanensis articulari morbo addictis elaborata quaestio, pp. 52, più una di Errata Corrige, 2 con due epigrammi e due poesie, 4 con lettera all'"episcopus sabinensis" e cardinale di Santa Croce, Bernardino Convasalo (= Convajal).

Jo. Petri Arluni Patricii Mediolanensis De Peste Tractatus, pp. 22, comprese 3 della lettera "Illustri et summo rerum Moderatori optimo Domino Andree Burgio Cesareo vicario meritissimo" (Andrea Borgo, o Burgo, fu ambasciatore dell'imperatore Massimiliano II presso Massimiliano Sforza).

Il *De Peste* fu anche pubblicato a parte, nel 1517, a Milano, "per Zanotum de Castilioneo", in folio, e lo stesso anno, presso lo stesso editore, in 4°, pp. 23.

La seconda raccolta è del 1532, in folio, V. Cavoti impendio, typis Gothardi Pontii, Milano. Ne fu stampato, per i tipi del medesimo editore, anche un volume in 8°, che io ho personalmente consultato.

Intanto, sempre a Milano, nel 1532 fu riedito a parte, in folio, il *De Febre quartana*; nel 1533 furono riedite le seguenti opere: *De Faciliore Alimento*; *De Balneis*; *De lotii difficultate*; *De Morbo articulari*; *De Asthmate*; *De supprimenda genitura lotio confusa*; ad esse furono aggiunti i seguenti scritti: *De seminis fluore, ut aiunt, involontario, qui a Grecis Gonorhea dicitur, Commentarius*; *De suffusione, quam cataractam appellant, Commentarius*.

Le sue opere furono stampate anche a Basilea nel 1533, in 8°, "apud Michaellem Ifingrinium".

Nel 1551 fu ristampato a Milano un suo volume, comprendente anche i seguenti scritti: *De seminis fluore involontario, qui a Grecis Gonorhea dicitur*; *De suffusione*,

quam cataractam appellant; Vinum mixtum an meracum obnoxiiis junctarum doloribus magis conveniat?

Quest'ultimo trattato – circa il problema se sia più nocivo il vino annacquato o quello puro per i dolori articolari – era già edito a Perugia nel 1533; fu ripubblicato in folio nel 1573, sempre a Perugia, e nel 1732 in 8°, ancora a Perugia.

Nel 1732 furono edite in volume, a Milano “apud Gothardum Pontium”, in folio, sei opere: *De Lotii difficultate Commentariolus; De articulari morbo quem podagram vocitant, Commentarius; De Asmathe Commentarius; De seminis fluore; De febre quartana; De suffusione, quam cataractam appellant.*

Alcuni, tra cui Filippo Argelati (Argelati) e Francesco Predari (Predari), gli attribuirono un'opera di carattere non medico: *Descriptio elegantissima Verbani Lacus.*

Giovan Pietro scrisse anche il “Panegirico a Francesco Sforza”: il manoscritto relativo “era nella vendita Morbio in Lipsia” (ASL).

La fama di Giovan Pietro Arluno è dovuta sia alla lucida dottrina sul piano teorico, sia alla impostazione pragmatica della sua linea medica. Da precisare che il suo pragmatismo non era di ordine empirico secondo il criterio della medicina popolare, ma era di ordine scientifico, cioè si basava su dottrine che già avevano preso in esame gli esperimenti fatti e vagliavano le pratiche in uso. Precisato ciò, la lucidità e l'efficacia delle indicazioni dottrinali e terapeutiche sono dimostrate da un dato oggettivo chiaro e preciso: la consistente diffusione delle sue opere, come si evince dal numero delle edizioni compiute in vari tempi e soprattutto dal fatto che esse, e in particolare il trattato sulla peste, erano stampate sia in folio, sia in ottavo. Ciò significa che la destinazione dei suoi scritti era non solo quella degli scaffali delle biblioteche per motivi di studio e di ricerca, ma era anche quella della consultazione abituale da parte dei clinici, per l'uso quotidiano nella pratica clinica, poiché per maneggiare comodamente un libro è richiesto un formato ridotto.

In pratica, i testi di Giovan Pietro Arluno costituirono manuali di base, per i medici, certamente per tutto il Settecento.

Ancora nel 1781 Alessandro Brambilla asseriva che Giovan Pietro era celebratissimo e che si era distinto per le opere pubblicate a stampa ma molto più per le cure sorprendenti che aveva praticate (Brambilla).

Per concludere questo cenno sull'importanza storica di Giovan Pietro in campo medico leggiamo un documento della sua celebrità presso i coevi quale si riscontra nel seguente epigramma di Benedetto Patellano (o Patellano) – segretario ducale a Milano dal 1527 al 1564 – riprodotto dal Corte:

*Quaecumque expressit carthis Arlunus in istis
A nullis unquam scripta fuere viris.
Et si forte audax aliquis perstrinxit, et ausus
Est humeris tantis ferre laboris onus,
Imperfecta nimis, nec vero consona sensu
Edidit, in variis mancaque multa locis
Nec quis quam ipso uno felicius attigit arte*

*Seu medicam, seu tu verba latina petas.
Et quae jam dudum nostris erat exul ab oris,
Romane cepit nunc medicina loqui.
Conspice quam docto, et terso fluat ore, medendi
Dum docet infirmi corporis ille modum.
Sensa machaonio promat quaeque eruta penu,
Ne tristem in morbum languida membra cadant.
Quisque Apollineo gaudet medicamine, libros
hos legat, et cupidus verset utraque manu.*

Traduco liberamente e poeticamente, cercando di rispettare anche la versificazione e il ritmo:

Tutto ciò che in questi libri Arluno ha trattato,
da nessun altro dottore è stato mai scritto.
E se mai alcuno affrontò, con audacia, ed osò
accollarsi il peso di sì grande fatica,
offrì opere troppo imperfette, e non chiare,
costellate in vari punti di tanti difetti.
Nessun altro, quanto lui, toccò meglio con arte
vuoi la medicina, vuoi la lingua latina.
Da tempo estranea al nostro linguaggio, ora
la medicina ha preso a parlare latino.
Mira con che dotta e limpida lingua proceda,
mentre insegna a curare il corpo malato.
Nel macaonio tempio investiga tutto il possibile,
perché le deboli membra non cadano in malattia.
Chiunque goda dell'unzione d' Apollo, legga
questi libri, e voglioso li sfogli con ambo le mani.

Le lapidi

La lapide, non datata, che riferisce i nomi dei cinque figli bravi e degni, “non degeneri”, fu iscritta da Vincenzo Forcella, nel 1890, nell’area della basilica di Sant’ Ambrogio (Forcella). La riporto:

*Bonifortus Arlunus splendidis
natalibus procreatus. Mediolani
ducibus acceptissimimus fuit.
Quippe qui et animi virtute
et celebri litteratura
floruit. Ceterum ex Agnete
Tancia insigni matrona liber
os suscepit haud degeneres [:] Iohannem*

*Baptistam. Hieronimum. Iohannem Franciscum.
Bernardinum et Iohannem Petrum. At conditi
sunt ipse Bonifortus cum coniuge
inonestissima et Iohannis Baptista et
Bernardinus in divi Bernardini templo*

Traduco: “Boniforte Arluno nacque da nobile famiglia. A Milano fu assai gradito ai duchi, proprio in quanto si distinse sia per virtù interiore, sia per scritti celebri. Da Agnese Tanci, matrona insigne, ebbe bravi e degni figli: Giovanni Battista, Gerolamo, Giovan Francesco, Bernardino e Giovan Pietro. Però nella chiesa di San Bernardino furono sepolti lo stesso Boniforte, con l'onoratissima consorte, Giovanni Battista e Bernardino”.

Stando all'iscrizione, padre e madre, e anche Giovanni Battista e Bernardino, furono sepolti in San Bernardino: si tratta di San Bernardino alle Monache, sulla via oggi detta Lanzone. Il *Dizionario Biografico degli Italiani*, nel 1962, precisò però che tutta la famiglia fu sepolta lì (cfr. Raponi). Un'altra lapide, dell'area di San Bernardino alle Monache Francescane, “vista e trascritta da Pompeo Casati cistercense ed inserita nel vol. 2 delle *Lettere* di Francesco Cicereio” (Forcella)¹⁵, è datata 1540. Poiché Francesco Ciceri, nato a Lugano nel 1521, morì a Milano nel 1596, la lapide, a quel tempo, si trovava ancora *in loco*. Trascrivo l'epigrafe:

*D[eo]. O[ptimo]. M[aximo].
Hic cristiane
conquiescunt Bonifortis
Arlunus primatum Mediolanioque
principum medicorum praeclarissimus astronomus
sapientissimus vir pius et integerrimus LXXII
etatis annum feliciter praetergressus
Agnes Tancia coniux pudentissima et probatissima
insignis quoque filiorum XI corona
ex quibus quinque eximiam magisterii
lauream consecuti et dottrina
et moribus candidissimis mundo
preluserunt. Unde istorum
spiritus jam cum Deo
et angelis in celo beatos
perpetuo deliciarum iure
credimus
MDXXXX*

¹⁵ (Lugano, 1521-Milano 1596) si trasferì a Milano definitivamente nel 1548. L'epistolario di Francesco Ciceri, cui si riferisce il Forcella, fu pubblicato solo nel 1782.

In altri termini, Boniforte e Agnese, “castigatissima ed onestissima” signora, furono insigniti della “corona” di undici figlioli. Cinque di costoro si laurearono e rifulsero, davanti “al mondo”, per dottrina e per candore di costumi. Comunque, non è da dubitare, date le testimonianze in marmo, che i genitori siano stati sepolti in San Bernardino, “tempio divino”. Il padre, probabilmente nel 1525, quando morì; la madre, è ragionevole ritenere non dopo la data dell’epigrafe.

Nel 1718 il Corte, poi ripreso dal Mazzuchelli, dal Brambilla e dal Sangiorgio, parlò di una cappella gentilizia degli Arluno in Sant’Ambrogio. Lì, fino alla sussistenza della nobile famiglia, l’ornamento dell’ancona sembrava esprimere l’insegna del casato: era diviso in due ali che, al di sopra, abbracciavano una luna. “A nostri giorni – proseguiva – la Cappella gentilizia fu rimodernata, ed abbellita in vaga forma da’ PP. Cistercensi, e dedicata a San Bernardo” – in realtà ai santi Benedetto e Bernardo, ma denominata comunemente di San Bernardo. Essa corrisponde, oggi, a quella del Sacro Cuore. E lì giaceva – precisava – anche il cadavere di Giovan Pietro.

In effetti i benedettini cistercensi subentrarono nel sec. XV ai benedettini cluniacensi che dal sec. VIII avevano officiato Sant’Ambrogio e che costruirono un magnifico monastero. I cistercensi ebbero però solo la residenza nel monastero – poi fatto ricostruire da Ludovico il Moro per ordine del cardinale Ascanio Maria Sforza Visconti -, mentre l’ufficiatura era affidata esclusivamente ai canonici. Data la situazione, gli spazi erano un po’ divisi tra gli uni e gli altri, nella stessa chiesa: e una cappella fu in effetti dedicata dai cistercensi a San Bernardo. Il rimodernamento della cappella è forse riferibile ai restauri compiuti nel sec. XVII. Ma se lo specifico capitolo di *Memorie e monumenti funerari in S. Ambrogio tra Medioevo e Rinascimento* (Rovetta) neppure accenna alla cappella funebre degli Arluno, vuol dire che le tombe furono trasferite in Sant’Ambrogio successivamente all’età rinascimentale. Tuttavia prima del 1718, evidentemente – poiché il Corte nel 1718 attestò appunto la cappella gentilizia degli Arluno in Sant’Ambrogio.

L’ulteriore ristrutturazione della basilica eliminò gran parte dei sepolcri e delle lapidi all’interno, trasferendo le lapidi – o alcune di esse – sulla parete esterna della chiesa. E lì io stesso ho visto la lapide a Bernardino Arluno, riportata dal Forcella. La riproduco:

*Bernardinus Arlunus iure Con
sultus Absolutissimus exquisitiss
imaque morum eloquentia conspic
uus multa de iure Cesareo luc
culenter scripsit sed periere omnia
ab ispanicis copiis discerpta et ple
raque alia per hunc ipsum graviter
excogitata non omnia tantum virtut
is monumenta interierunt
nam extant adhuc preclari hist
oriarum libri qui cum multis mo*

*do repertis per eundem insigniter
contextis Dei Optimi Maximi nu
tu brevi in lucem venient*

Traduco: “Bernardino Arluno, giureconsulto veramente superlativo, e cospicuo per la raffinatissima eloquenza morale, ha scritto in modo splendente molte opere di diritto civile, ma tutte furono perdute, disperse dagli eserciti spagnoli. Egli ha rigorosamente prodotto diverse altre opere. Non tutto è scomparso delle testimonianze di sì grande ingegno: ancora sussistono infatti validissimi libri di storia – si riferisce alla *Historia Mediolanensis* -, i quali, con molti scritti da lui brillantemente composti, e ora ritrovati, per volontà di Dio Ottimo e Massimo, torneranno alla luce in breve tempo”.

Non si tratta di un’iscrizione funebre. Ma la sua collocazione nell’area di Sant’Ambrogio costituisce un elemento, in appoggio, che avalla la presenza, un tempo, dei sepolcri degli Arluno in questa chiesa.

Se padre e madre furono poco fortunati nella memoria dei posterì circa i sepolcri, Giovan Pietro non lo fu di più.

Secondo il Corte, ripreso dal Mazzuchelli, dal Brambilla, dal Sangiorgio e dal Forcella, Giovan Pietro fu sepolto in Sant’Ambrogio nella cappella di famiglia, e l’epitaffio sulla sua tomba, che all’epoca si poteva vedere *in loco* – ma non al tempo del Forcella, tanto che egli avvertiva che l’avevano visto, proprio nella cappella di San Bernardo, “il Sitone, ed il Puccinelli” – era il seguente. Lo riproduco (rispettando gli a capo, ma in minuscolo e senza le abbreviazioni epigrafiche):

*D[eo]. O[ptimo], M[aximo]. Invidistis heu parce nobis
Jo. Petrum Arlunum
virum medicae artis peritissimum
celeberrimum, probatissimum, perinsignis item
doctrinae, probitatis, ac laurea patris, atque fratrum quatuor majestate
praefulgentem
an candidas hujus literas
cum moribus sanctissimis adamantes
ad cumulum vestrae felicitatis
evexistis in caelum*

Traduco: “Ci avete portato via, Parche invidiose, Giovan Pietro Arluno, espertissimo, illustrissimo, onestissimo medico, davvero insigne allo stesso tempo per dottrina e probità, rifulgente della gloria della laurea del padre e dei quattro fratelli, forse perché, innamorate dei suoi limpidi scritti insieme ai suoi così santi costumi di vita, al colmo della vostra felicità lo avete portato in cielo”.

La sorte – forse anch’essa invidiosa – ha poi voluto che, mentre Bernardino è entrato a far parte degli italiani illustri in quanto inserito nel *Dizionario biografico degli Italiani*, pur avendo lasciato scritti giudicati di poco rilievo e ben poco studiati (cfr. Raponi), dei quali è stata pubblicata soltanto una terza parte di una sola opera, il fratello, Giovan

Pietro, del quale tutte le opere, o quasi, sono state date alle stampe e persino più volte e anche a distanza di anni e di secoli, è stato da esso ignorato. Il motivo dell'inserimento di Bernardino indubbiamente c'è: avendo egli trattato di fatti storiche, è stato menzionato da molti autori. Tuttavia, anche Giovan Pietro un motivo lo vanterebbe: la sua produzione scientifica e divulgativa in campo medico.

Riferimenti bibliografici

AdSM: Archivio di Stato, Milano, "Fondo Famiglie", fasc. 8, cart. "Arluno". Manoscritti, inediti. Fogli inclusi in cartella, singolarmente non catalogati.

Argelati: Filippo Argelati (o Argellati), *Bibliotheca scriptorum Mediolanensium, seu Acta, et elogium virorum omnigena eruditione illustrium, qui in metropoli Insubriae, oppidisque circumjacentibus orti sunt; additis literariis monumentis post eorumdem obitum relictis, aut ab aliis memoriae traditis. Præmittitur clarissimi viri Josephi Antonii Saxii ... Historia literario-typographica Mediolanensis ab anno 1465. ad annum 1500. nunc primum edita; una cum indicibus necessariis locupletissimis*, t. I, 2 e t. II, 1, Mediolani, in ædibus Palatinis, MDCCXXXV [1745], in folio, *sub voce* Arluno.

ASCM, Famiglie: Archivio Storico Civico, Milano, "Famiglie", 70, fasc. "Arluno". Manoscritti, inediti. Fogli inclusi in cartella, singolarmente non catalogati.

ASCM, Registro 1408-1409: Archivio Storico Civico, Milano, Registro Lettere Ducali, 1408-1409.

ASCM, Registro 1537-1445: Archivio Storico Civico, Milano, Registro Lettere Ducali, 1537-1445.

ASL: Archivio Storico Lombardo, s. II, vol. VIII, anno XVIII, Milano 1891.

BAM, S.R. 209: Biblioteca Ambrosiana, Milano, "Index Operis Jo. Petri Arluni Patricii Mediolanensis", S.R. 209.

Biografia universale: Biografia universale antica e moderna ossia Storia per alfabeto della vita pubblica e privata di tutte le persone che si distinsero per opere, azioni, talenti, virtù e delitti. Opera affatto nuova compilata in Francia da una società di dotti ed ora per la prima volta recata in italiano con aggiunte e correzioni, vol. III, Venezia, presso Gio. Battista Missiaglia, dalla tipografia di Alvisopoli, MDCCCXXII [1822], *sub voce* Arluno (Traduzione, con aggiunte, della *Biographie universelle ancienne et moderne*, a cura di Louis-Gabriel Michaud, in collaborazione con Joseph-Francois Michaud).

Borghi: Paola Borghi, *Antidoti contro la peste a Milano*, cap. «I rimedi della medicina», Milano, IPL, 1990.

Brambilla, *Storia delle scoperte fisico-medico-anatomico-chirurgiche fatte dagli uomini illustri italiani*, t. 2, 1, Milano, nell'imperial monistero di s. Ambrogio maggiore, 1781, *sub voce* Arluno.

Corte: Bartolomeo Corte, *Notizie storiche intorno a' medici scrittori milanesi, e a' principali ritrovamenti fatti in medicina dagli italiani*, Milano, nella stampa di Giuseppe Pandolfo Malatesta, MDCCXVIII [1718], *sub voce* Arluno.

de' Rosmini: Carlo de' Rosmini, *Dell'istoria intorno alle militari imprese di Gian-Jacopo Trivulzio detto il Magno*, ecc., Milano, Dalla Tipografia di Gio. Giuseppe Destefanis, 1815.

Forcella: Vincenzo Forcella, *Descrizioni delle Chiese e altri edifici di Milano dal secolo VIII ai nostri giorni*, vol. II, n. 341; vol. III, nn. 318-319, a cura della Società Lombarda, Milano, Giuseppe Prato Editore, 1889-1890.

Mazzuchelli: Giammaria Mazzuchelli, *Gli scrittori d'Italia, cioè notizie storiche, e critiche intorno alle vite ed agli scritti dei letterati Italiani*, vol. 1, 2, Brescia, Presso a Giambattista Bolsini, MDCCLIII [1750], *sub voce* Arluno.

Predari: Francesco Predari, *Bibliografia enciclopedica milanese, ossia repertorio sistematico ed alfabetico delle opere edite ed inedite*, t. I, Milano, Tipografia Marsilio Carrara, 1857, *sub voce* Arluno.

Raponi: Nicola Raponi, *Arluno, Bernardino*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 4, Roma, Fondazione Treccani, 1962.

Rovetta: Alessandro Rovetta, *Memorie e monumenti funerari in S. Ambrogio tra Medioevo e Rinascimento*, in Maria Luisa Gatti Perer (a cura di), *La basilica di S. Ambrogio: il tempio ininterrotto*, vol. I, Milano, Vita e Pensiero, 1995.

Sangiorgio: Paolo Sangiorgio, *Cenni storici sulle due universita di Pavia e di Milano e notizie intorno ai piu celebri medici, chirurghi e speciali di Milano dal ritorno delle scienze fino all'anno 1816*, vol. 1, edizione postuma a cura di Francesco Longhen, Milano, Placido Maria Visaj, 1831.

Sitone: Joannes de Sitonis de Scotia, manoscritto, autografo, "Observationes historico-genealogicae in *Chronicon Collegii Judicum Mediolani*", Biblioteca Braidense, codice AD XV 22/4, n. 349, in folio.

Tiraboschi: Girolamo Tiraboschi, *Storia della letteratura italiana*, t. III, parte III, libro III, *dall'anno MD fino al MDC*, Nuova Edizione, Firenze, Presso Molini, Landi e C^o., MDCCXII [1812].

Capitolo XI

Semi di cultura

1. Il Salotto letterario nella tradizione culturale

Il Salotto letterario come forma organizzativa del lavoro intellettuale ha una tradizione che risale al mondo classico. Si pensi ai circoli augustei di Mecenate – con poeti quali Virgilio, Orazio e Ovidio – e di Messalla Corvino – con Tibullo e, in un primo momento, con lo stesso Ovidio -: era presso di loro che si raccoglievano molti poeti – non tutti, proprio per la natura del “salotto”, come diremo – non solo a “declamare” i loro testi, ma, prima ancora, a discutere le linee progettuali del lavoro intellettuale ed artistico.

Il costume del conversare, inteso classicamente come “dialettica” tra “gli amanti della sapienza” – sempre in senso classico – e connotato formalmente del valore conoscitivo, risale a quel maestro del “dialogo maieutico” che fu Socrate, ripreso poi – come genere letterario – da un Platone, da un Macrobio dei *Saturnalia* e da altri scrittori latini e tardo-latini. Nel mondo greco il salotto letterario era chiamato *Symposion*, cioè *convito*, “luogo e forma di nutrimento dello spirito in compagnia tra amici – e vedremo che una delle sue varie forme di realizzazione fu proprio il “sedersi intorno ad una tavola apparecchiata per mangiare”. Leonardo Bruni, umanista, scriveva nel *Ad Petrum Paulum Histrum Dialogus*: “Che cosa può esservi di più adatto ad aguzzar l’ingegno [...] della discussione [...]?”.

L’esperienza del salotto letterario – la denomino così per uniformità espressiva – nel corso della storia assunse diverse denominazioni e qualifiche secondo le differenziate configurazioni fenomeniche; ma alcuni fattori sono comunque rintracciabili, in ogni epoca, come caratterizzazioni specifiche che globalmente rinviano alla tipologia aggregativa dei “gruppi informali”:

- 1) il carattere “libero” e volontario dell’incontro tra i partecipanti;
- 2) la contiguità socio-culturale tra i partecipanti;
- 3) la prevalenza del fine intrinseco alla stessa partecipazione rispetto ad altri scopi strumentali;
- 4) la mancanza di una centralizzazione rigida, anche nel caso della presenza di personalità di spicco.

Mi soffermo solo sul fenomeno impostosi largamente nell’Umanesimo, e sottolineo che fu proprio il salotto letterario umanistico ad attivare il processo dell’espansione culturale fuori del mondo ecclesiastico ed universitario: sotto tal riguardo, esso costituì un polo culturale alternativo. Sul piano organizzativo, bisogna però attendere l’età illuminista e soprattutto la nostra contemporanea, perché esso assuma un ruolo del tutto indipendente dal potere dominante.

La fortuna di questa formula aggregativa può essere vista come effetto sia della iniziale refrattarietà delle istituzioni verso le nuove istanze conoscitive e della allargata domanda sociale di cultura, sia dell’esigenza di un confronto tra posizioni diverse di

pensiero e di esperienza. Nella loro sostanza, queste motivazioni presiedettero, in ogni epoca successiva, alla formazione delle varie configurazioni di “salotto”.

Indicativi sono i termini con cui erano indicati i “salotti” nell’Umanesimo: *sodalitates litterarum*, *contubernales*, a significare che le idee e le opere si forgiavano anche nella interrelazione di “amici”, di “compagni di tavola”. Il luogo fisico poteva essere la villa di un mecenate – e perciò i cenacoli umanisti furono detti spesso *horti* -, un monastero – si pensi al ruolo di Camaldoli, in cui convenivano i Medici, Cristoforo Landino, Marsilio Ficino, Leon Battista Alberti -, la casa privata di un intellettuale o di un editore, ecc.

Dall’esperienza del salotto, o cenacolo, trasse motivo un genere letterario ad esso corrispondente: il genere dialogico. E se volessimo rinverdire la fecondità umanistica, dovremmo imparare a concepire le opere d’invenzione all’interno di un costume di conversazione (un esempio attuale è riscontrabile già, per citare un nome, in Alberto Arbasino). “Conversare”, in qualunque tipo di “sodalitates”, assolve a due scopi: ad “aguzzar l’ingegno”, secondo l’espressione del citato Leonardo Bruni, e al contempo a dilatare l’animo. Il medesimo umanista scriveva: “Che cosa c’è, quando la gente è stanca e abbattuta, e quasi disgustata dalla lunga e assidua occupazione (lavorativa), che meglio la rinfreschi dei discorsi scambiati in comune [...]”.

Un’altra indicazione – sul piano organizzativo – proveniente dal Rinascimento è la costituzione di salotti per opera di editori: il primo caso è quello proprio di Aldo Manuzio; o la partecipazione di editori alle riunioni degli “amici della cultura”, come nel caso di Francesco Calvo di Menaggio al circolo romano di Hans Goritz, mecenate di nazionalità tedesca. Più in generale, i salotti si rivolsero ai benefici della stampa per ampliare la propria capacità di influenza e per divulgare la propria immagine, in aggiunta a quel servizio primario che è offerto dalle trame delle conoscenze personali.

A parte la formalizzazione di alcuni circoli o salotti, riconosciuti anche giuridicamente dal potere imperiale e pontificio e, poi, statale, il salotto conservò sempre, intrinsecamente, la sua collocazione extraistituzionale. In età illuminista, quando ormai le accademie, nate dai salotti, divennero istituzioni finalizzate alla trasmissione del sapere ufficiale, gli spiriti liberi si riunivano in case private: notevole, per la storia della cultura italiana, il salotto in casa Verri, che diede poi vita al *Caffè* e in cui si discuteva di attualità, di politica, di riforme economiche, di letteratura. E non si dimentichi – ho tenuto a sottolinearlo prima – che era generalmente il risultato delle conversazioni a trovare sbocco nella pubblicazione. Un famoso, quanto simpatico, salotto letterario fu poi quello, detto *cameretta*, in casa Porta, cui assiduamente partecipavano Manzoni, Grossi, Berchet, ecc.

In una piccola sala di una trattoria a via Bagutta, a Milano, nella primavera del 1926 Riccardo Bacchelli scoprì, insieme con il critico Adolfo Franci, che quello era il posto ideale per parlar di cultura, tra l’altro mangiando anche bene. Il gruppo si estese ben presto a letterati ed artisti della *Fiera Letteraria* e vi fecero parte uomini che sarebbero diventati famosi, come Paolo Monelli, Orio Vergani e Mario Soldati. Dalle conversazioni nacque l’idea dell’omonimo premio letterario, il primo in Italia. E nel medesimo luogo – un “salotto letterario in trattoria”, intorno al 1960 si davano convegno amichevole e

culturale giornalisti quali Enzo Biagi, Giorgio Bocca, Giancarlo Galli. Per alcuni scrittori, sembra proprio che la cultura si faccia a tavola meglio che altrove.

Ricordo di sfuggita solo qualche esempio: alla trattoria «All'Amelia» a Mestre, al ristorante «Giannino» a Milano – in cui poi nacque l'omonimo Premio con la partecipazione di Carlo Bo, Piero Ostellino e Indro Montanelli -; al ristorante l'«Oca Bianca» a Roma presso Piazza Navona, in cui i “sodales” erano giornalisti quali Ruggero Orlando, Claudio Angelini, Carlo Barrese ecc. Salotto vero e proprio, questa volta, naturalmente con qualche tazza di the e qualche pasticcino, fu quello di Maria Bellonci, nella cui casa, ogni domenica a partire dall'11 giugno 1944, si riunivano amichevolmente, per parlare e discutere un po' su tutto, dalla letteratura alla politica, amici quali Massimo Bontempelli, Guido Piovene, Carlo Bernari, Alberto Savinio, Arrigo Benedetti, Alberto Moravia, Morante, Giorgio Bassani, Giuseppe Ungaretti, Francesco Jovine, Vasco Pratolini, ecc.: e dal cui salotto letterario nacque il premio Strega.

Il *salotto letterario* di Lodi, del quale presentiamo qui il volume nel suo primo decennale, ha avuto un'origine che ricalca spontaneamente quelle, per l'appunto, delle aggregazioni del medesimo genere. Amici, appassionati di letteratura si incontrano a casa per discutere, poi il cenacolo si allarga grazie alla pubblicità – in questo caso a mezzo stampa -, sempre allo scopo di un confronto di idee e di esperienze artistiche tra persone animate dalla medesima passione; poi si aggiungono altri e, tra questi, alcuni di fama nazionale, finché il luogo fisico si amplia, ma le finalità e lo stile rimangono le stesse: “non ha regole, non ha consigli direttivi”, non è “accademia di dotti o circolo culturale chiuso”, infine “ciascuno è libero” di discutere e di restare.

Non voglio illustrare analiticamente il volume che raccoglie la produzione *del salotto letterario*: è impossibile, qui. Mi preme solo notare la varietà dei contenuti e delle forme scritte, indice di una reale libertà artistica. Le opere sono tutte di buon livello, e in tutte si nota lo “scavo di violenze” interiori – per servirmi di una robusta espressione di Licia Mandich -, il percorso dell'animo in lunghe e profonde “attese” – per usare un termine di una poesia della raccolta – di ricerca innanzitutto di sé, con le “mani / tremanti / per una risposta / [...]”: “come anime in / cerca d'identità” (Luisa Bergomi); di chiarificazione dell'inconscio – “esci dal deserto” [...], “alza il sipario” (Paolemilia Botturi Polenghi, che parla di un livello conscio e sentimentale, ma nel quale io vedo la liberazione dell'inconscio); infine di approfondimento dei sentimenti consci. Le poesie nascono da una macerazione dello spirito, che brucia il contingente e ne cerca gli elementi essenziali. Dico: eterni.

Senza dunque far torto a nessun contributo, mi piace esemplificare il giudizio della diversità, pur nell'armonia dell'insieme – tutte le poesie si muovono variamente tra il “narrato” e l'“espressivo”. C'è la lacerazione dell'animo che perviene a stupore assorto e che richiama il “nulla originario” heiddegeriano: “Per tutto c'è sempre un niente”; ed è una lacerazione che arriva ad annullare lo stringersi forte di due corpi (“ti guarderò negli occhi”, “ti prenderò le mani”: “due ombre mute [...]”; o la stessa autoconsapevolezza: “attendo / nascosta / di vedermi / passare” (Emma Azzi). C'è il realismo esistenziale del “camice” che “rivela un figlio appena nato” e del “matrimonio” come “una possibilità / fra mille” (Giuseppina Camilli Agnelli); la riflessione morale – soprattutto in *La goccia*,

esposta in un discorso aperto, come quello di Laura Ferrari: “e il tuo cuore a stento regge questo peso”, il cuore del vecchio abbandonato; c’è l’essenzialismo esperienziale ed espressivo, come in Sergio Fumich: “pensieri che frullano / come passeri / sul cornicione”; il “racconto di vita”, come in Paolo Garbagna e in Stefano Seminari – quel “racconto di vita” che è stata anche la mia personale esperienza poetica; e la domanda metafisica di Lena Maddalena Peccarisio; c’è l’apparente svago scherzoso, molto piacevole, di Marisa Ponti Filberto; e c’è la poesia dialettale.

L’antologia raccoglie poi la prosa narrativa e la saggistica. Non c’è tempo se non di dire della forte efficacia narrativa della lucida consapevolezza di Elena Cazzulani o della pensosa “dissipazione” di Gilberto Coletto; e di dire come ogni altro racconto, per quanto breve, rimandi ad una problematica di vita.

Il discorso sulla saggistica potrebbe essere più complesso – almeno per me, che come mestiere faccio proprio il critico. E qui voglio distinguere tra saggistica come monografia e saggistica come articolo, che può essere di natura o specialistico-scientifica o divulgativa. La forma dell’articolo saggistico-divulgativo ha propriamente lo scopo di far conoscere al più vasto pubblico i risultati delle ricerche compiute, di diffondere il sapere anche più specialistico. È un compito oggi monopolizzato dai grandi mezzi di comunicazione di massa – con i periodici di cultura e con gli inserti speciali dei quotidiani -; ma la sua genesi rimanda ancora ai salotti, come quelli che hanno dato vita al *Caffè* o al *Conciliatore*. Personalmente, ho constatato che questo è il veicolo più efficace di diffusione del sapere, tanto che, da più di tre anni, io mi sto dedicando a questa forma di produzione, pur dopo aver pubblicato monografie e pur continuando a scriverle. Non si può dunque che incoraggiare questo genere di saggistica, che purtroppo, però, ho constatato, presso alcuni editori di cui sono stato consulente, d’un livello penoso di bassezza culturale.

2. Patria, madre, amore e morte in alcuni autori della letteratura

Patria, madre, amore e morte: concetti razionalmente distinti, ma, nell’immaginifico antropico, onirico e poetico, intimamente connessi. Sfaccettature di una stessa fantasia, di una stessa libido esistenziale.

Per “patria” qui s’intende, a parte le formulazioni storiche di ordine politico e statale, il luogo sociale e naturale – ambiente umano e terra materiale – in cui si colloca la genesi dell’individuo consociato. L’uomo primitivo ha percepito, prima di ogni altro valore, l’importanza vitale di appartenere ad un gruppo, solidale contro le ostilità umane e naturali. Così intesa, storicamente la patria compare come il primo tema delle lettere: voce che esalta le radici di una collettività e ne cementa la coesione. All’origine, “madre” è la culla collettiva. E non fa meraviglia che le personalità assunte a simbolo di patria acquistino l’immagine genitoriale, come i re omerici, l’Augusto virgiliano, il Carlo Magno delle *Chansons* ecc. In poesia, la madre è modellata sull’immagine della patria, anche se questa, nel corso delle vicende culturali, ha mutuato molti suoi caratteri dalla configurazione della madre fisica – o della donna amata, immagine di madre -, come con evidenza nel Petrarca e nel Romanticismo.

La madre poi, come luogo originario della singola persona, è il primo amore. Senza voler cadere nell'edipismo e scomodare Freud, è certo che l'amore verso l'altro sesso sboccia per proiezione della figura del proprio genitore – madre o padre. Quando poi l'amore si libera dagli inconsci legami originari e scava il sentimento maturo della reciproca appartenenza, per cui l'innamorato/a vive esistenzialmente nell'altra persona, e viceversa, il senso della propria origine rimane, tuttavia; e non è un caso la frase: "Con te mi sento come a casa mia". E come due fanciulli: aria di vita, come appena nati.

Nella nostra letteratura, maestro è Foscolo, circa l'intimo legame tra patria, madre e amore. E morte. Che l'amore si coniughi con la morte, l'ha visto bene il Tasso: con felice stratagemma, fa morire per mano dell'inconsapevole Tancredi, innamorato, l'amatissima Clorinda. Ma il nesso intrinseco non è fondato sulle amoroze pene, che sono un po' come morire – dai greci al sensibile Catullo, dagli stilnovisti al timido Leopardi, ecc. -, né sull'esito letale dell'amore inappagato – come nei tragici, in Alfieri, in Goethe, in Foscolo -, ma nel sentir la morte come prolungamento della vita in una dimensione universale, quasi cosmica. In questo quadro immaginifico, che sfugge ad ogni documentabile smentita, la morte è "ritorno in patria"; è ritorno nella "madre terra", è ricongiungimento con i propri avi; è "eterna unione" con l'amato/a come nella prosa cortese, in Dante e in molti altri. Perché la morte non è la fine, ma la continuazione della vita psichica.

Disse Tristano pensando alla dolce Isotta, l'amata cara: «Per te voglio morire, perché con te voglio per sempre vivere».

2.a. La patria

Il ritorno di Ulisse a Itaca rappresenta il ricongiungimento con la propria terra, la propria famiglia, il proprio popolo: il ritorno alle proprie radici.

Nel mondo classico, anche quando la patria diventa una realtà statale, non si identifica mai, esattamente, con l'astratta entità giuridica: è sentita come viva società di appartenenza, e combattere per essa significa difendere la propria cultura, la tradizione degli avi, il futuro della prole, la propria stessa memoria futura.

In questo senso la patria è il "proprio sangue", e si connette con il concetto di "maternità".

Si spiega bene, allora, come la poesia patriottica si sviluppi tanto più nei momenti in cui l'integrità del mondo culturale e fisico di un popolo, che riconosca identiche radici comuni, è messa a rischio, come per i "Greci in Maratona" – secondo l'espressione foscoliana -, come nel medioevale ciclo carolingio e nei risorgimenti nazionali: è questione di conservare la propria etnia – non di sopraffare quella altrui. E si comprende il recupero, nel Sette e Ottocento, della genesi dei popoli europei, dei loro ceppi e dei loro costumi originari.

Dalla Grecia classica ai nostri giorni tuttavia la concezione di patria si è evoluta. In Pindaro (Cinocefale, ca. 520-ca. 436-432) come in Omero, essa è intesa in senso aristocratico: luogo in cui si forma e si perpetua la stirpe dei "migliori", ed è assimilata a quella degli dei.

Ma allargandosi il concetto di “popolo”, si arriva all’idea di patria come luogo, di diritto e di fatto, di tutti i membri di una stessa società. Nella nostra storia, la coscienza della patria come luogo comune è stata sviluppata dall’età comunale – si pensi al Farinata dantesco e più in generale al messaggio del medesimo Dante -, poi ripresa con afflato dal Petrarca in *Italia mia* e da alcuni umanisti; ma in special modo dall’Alfieri, dal Foscolo e dal Romanticismo: si pensi ad esempio alle splendide poesie patriottiche del Manzoni.

Con l’età contemporanea, la patria diventa un valore generalizzato: le tradizioni, i costumi, la lingua, come i diritti e i doveri, appartengono in modo omogeneo a tutti, e a tutti per sempre, tanto che Jahier afferma che, pure espatriando, ognuno porta con sé una “parte di terra nativa”. Si spiega così l’entusiasmo di Jahier (*Mio popolo*) nel prodigarsi per essa fino ad accettare il rischio della morte. Per il vero, Piero Jahier (Genova 1884-Firenze 1966) enfatizza un po’, come in *Canti di soldati*, 1918, il valore degli umili che vanno a combattere con spirito di obbedienza e così prendono coscienza della umana solidarietà; Ungaretti invece è più realistico e pensoso, ma, pur rimarcando quanta sofferenza uccida i volti e i cuori umani – si pensi a *Veglia*, *Fratelli*, *San Martino al Carso* -, ribadisce quale sia il senso della patria: la “culla” (*Italia*, Locvizza, 1 ottobre 1916, da *L’Allegria*), in cui ognuno riconosce la propria famiglia e cresce diventando uomo. E allora val la pena di morire per la patria.

2.b. La madre

Mitica e ambivalente, è procreatrice, mediatrice e divoratrice del suo stesso frutto.

Il suo simbolo è l’acqua, l’elemento primordiale da cui ha origine il tutto (Taletè). Achille ha per madre Teti, dea del mare, da cui nacque Venere: maternità che partorisce bellezza, vitale *libido*.

La madre è la “culla”: l’individuo lì nasce. E lì torna: è il suo sepolcro.

È in questo il senso, esistenziale, profondo, che la madre parla di Ugo al figlio defunto: “parla di me col tuo cenere muto” (Foscolo, *In morte del fratello Giovanni*): la madre lo porta nel *grembo* – il figlio morto -; nel grembo.

Ma è vero anche viceversa: la madre, che ha dato la vita, riceve la vita dal figlio, una volta che è morta. E perciò Montale, in *A mia madre*, la fa risorgere, nella memoria filiale: “e la domanda che tu lasci è anch’essa / un gesto tuo, all’ombra delle croci”. E cento altri l’hanno fatta rivivere: non come per un compagno o un amico, ma come si fa rinascere colei, di cui si ha, all’origine, una parte comune di corpo.

La madre è mediatrice: e non solo nell’immaginario religioso. Nel mito classico, la madre Gea salva Giove dal padre Cronos. Fuori dal mito, ella assume una funzione mediatrice per il suo amore e, spesso, perché muore prima dei figli. Splendida in tal senso è una lirica di Ungaretti, *La madre* (1930): “Sarai una statua davanti all’Eterno”.

Ineliminabile è l’originario rapporto biologico, in certo senso anteriore al concepimento: la madre *non può* dimenticare. Ha un amore infrangibile: perdura finché scorre in lei una goccia di sangue. E anche *dopo*. Il figlio può andare disperso: lei lo sente nel corpo; tradirla: il vincolo resta; diventare cattivo: inesorabile, lei lo riammette

nell'Eden dell'innocenza fetale. È una certezza che Kipling grida in *O madre mia*: la madre fa di tutto per salvare anche il figlio sulla forca o all'inferno.

Ma la madre è anche colei che uccide la prole: per vendetta contro l'uomo da cui è stata lasciata, come nel simbolismo della tragica Medea; per istinto di riappropriazione, come nella realtà più comune e normale. Può impedire la crescita psicologica di autonomia della prole, per un bisogno di tenersi ancora nel grembo. Pasolini è un esempio di come ci si possa lasciare fagocitare dalla madre (Siciliano, p. 48). La madre divora i suoi figli, come Saturno: anche se per una diversa fenomenologia inconscia.

Disincantato – “Un amplesso lo fa solamente sorridere” -, Pavese, esistenzialmente pessimista – “e [avere] un figlio / lo farebbe indignare” -, vede invece la madre con occhio realistico: “Col tempo anche lei [...] / si è rotta e piegata”, al limite del cinismo: la madre nella sua funzione generatrice senza sentimentalismi (*Una stagione*). E la prole?

I figli pensano solo a se stessi.

Sul volto materno non scende una stella...

2.c. L'amore

Uno dei temi che conosce maggiori sfumature: dalla passione erotica – per cui la *persona*, sia pure solo fisica, suscita *affectio* – all'affiatamento sentimentale e corporale. Ogni epoca ne ha offerto esempi sotto tutti gli aspetti, ma ciascuna ne ha sottolineato più l'uno che l'altro.

L'età classica lo ha cantato crudo e “nudo” – dice il Foscolo -, mentre Petrarca, “d'un velo candidissimo adornando[lo]”, lo ha consegnato alla storia nell'incanto del sogno.

Grosso modo esistono due linee poetiche: l'una pone l'accento sugli effetti sensibili, l'altra scava nelle dinamiche interne. Catullo, innamoratissimo della sua “donna di Lesbo”, va in visibilio dei sensi. Ma, anche nel mondo classico, come non vedere, nella Didone virgiliana, la donna innamorata, *anima e corpo*, di Enea? E il mito greco di Piramo, suicida sul corpo di Tisbe, il quale fonde il sangue di lei, adolescente, col sangue delle proprie vene innamorate?

È stata però la cultura cortese a fissare la tipologia dell'amore sincero e devoto, e lo stilnovo ha avvicinato sempre più lui e lei. Dante, Petrarca e Boccaccio incontrano l'amore nella realtà quotidiana e ciascuno, accarezzando risvolti diversi, ne indagano la natura, il suo processo psicologico, i suoi esiti. Divinizzati e divinizzanti? Per Dante, sì: “venuta da cielo in terra a miracol mostrare”. L'amore è un vissuto di intimità totalizzante: è questo il messaggio, dal punto di vista esistenziale, della “donna-angelo”, che dà “beatitudine” e “salute”, come si esprime Dante. *Mistero* dell'amore: di “natura arcana” e “caro / dono del ciel” (Leopardi).

L'amore è il sentimento che *crea* la soggettività. Quell'amore per cui ci si sente realizzati nell'altro, genera la consapevolezza piena della propria identità – di soggetto (spirito) corporeo (fisico), come nell'invenzione di Poliziano, secondo cui Julio, prima di innamorarsi di Simonetta, era un *ruolo* nel mondo, non un uomo (*Stanze per la giostra*) -, e fa appercepire il perfetto possesso di sé.

Perciò l'amore non si può progettare: si *autocrea*.

È cieco, si dice: la regale Angelica ariostesca, ambita dalla nobiltà cavalleresca, s'innamora di un povero uomo.

Non si fonda infatti su calcoli della ragione, ma sulla consapevolezza di essere sé *con, in, a causa e per* l'altro.

E nel contesto dell'amore come scoperta della propria *identità* e comunione radicale con *l'io dell'altro* – tale per cui sembra di essere insieme *ab aeterno* -, non ha altro significato la pena d'amore, se non che, privata dell'altra, la persona smarrisce se stessa, non sa *se è o non è*. È la morte, perché si perde la coscienza di sé, cioè “la testa”, come nel drammatizzato Orlando di Ariosto.

Il preromanticismo, esasperando la funzione dell'amore cortese, lo concepì come tempestosa passione, come in *Werter*, nell'*Ortis*, sulla scia dei personaggi danteschi di Paolo e Francesca. “Dolcissimo” e “terribile”, disse anche Leopardi (*Il pensiero dominante*). Irrangiungibile: perché fin *troppo* bello! Quasi platonica idea metafisica, diventa *amore unico*, alla *Giulietta e Romeo*: la “divina Teresa” dell'*Ortis* foscoliano è il *solo* amore – anche se, sotto quella *unica* donna, se ne celavano tre.

E su questa struggente rinascita – l'amore è nascere ancora, e per sempre – la poesia si è compiaciuta soffermarsi più spesso: penso alle trepide ansie del pastore Aminta per Silvia, la bella scontrosa; alle attese, sognate per la tenerissima “Silvia” e spasmodiche per “Aspasia” agghiacciante, di Leopardi, sfortunato ma implacato poeta di vita e d'amore, cui il fato negò anche un bacio. E così a non finire, soprattutto nel filone del petrarchismo.

Ma anche la poesia moderna conosce, dell'amore, il piacere sensibile, da Boccaccio all'Umanesimo fino al disincantato Illuminismo con la sua filosofia sensista, al punto che Manzoni disse che sull'amore erotico si era scritto finanche troppo. La dimensione erotica ricompare con forza nel Novecento soprattutto ad opera di d'Annunzio – il cui testo poetico più vispo è il *Carmen votivum* del *Libro segreto*, un inno di fuoco alla travolgente Elena Sangro -; ma, sia pure stravolto esteticamente, anche in lui influi la concezione mitica dell'unicità e sublimità dell'amore – ognuna della decina di amori entrati negli scritti letterari era il solo irripetibile amore. Poi, pur nella sua rigida e scarnificata coscienza, la poesia ermetica non ha perso il fascino della sublimità dell'amore: e Quasimodo coglie il senso dell'amore in queste espressioni: “solo che amore ti colpisca”, diventi te stesso nelle più intime fibre dell'“essere” (*Solo che amore ti colpisca*, da *Dare e avere*, 1959-1965).

2.d. La morte

La morte non si può dire.

Perché è l'esperienza del vissuto totale. È l'unità della vita, l'esistenza condensata in un attimo coscienziale.

Il suo concetto suscita le maggiori problematiche. Coinvolge, in radice, concezioni filosofiche, psicologiche, esistenziali. Ma raramente è stata liquidata, in poesia, come il “nulla” di fatto. Ciò è avvenuto nell'epicureismo, nel pragmatismo moderno, nel sensismo e nell'Illuminismo. Ma anche in questi casi la morte è risultata incentivo di vita:

si pensi a Lucrezio, cantore di Venere generatrice di vita, e all'Umanesimo epicureo: "chi vuol esser lieto, sia: di doman non c'è certezza". Il Leopardi del *Dialogo di Federico Ruysch e delle sue mummie* (16-23 agosto 1824) ribaltò lucidissimamente i fattori: del domani c'è, certezza: è l'unica certezza. E se la morte è il nulla, che senso ha ciò, la cui conclusione è il nulla? Chi può esser lieto...?!

Eppure, proprio il Leopardi, di fronte alla "tomba ignuda" (*A Silvia*), riproduce la vita e ripropone l'amore: segno che la morte catapulta verso la vita. O per rimpianto, o per una continuità tra morte e vita. Il rimpianto è petrarchesco: se da una parte Petrarca aspira alla morte che conduce al "cielo", visto che in terra ci si crogiola dietro gli inganni, proprio per questo è vero il contrario: la morte è truce, perché ci porta via da quello che, sì, inseguiamo invano, ma sperando di goderne! Per lui, un po' come per il Leopardi dei grandi idilli, è come dire: la morte è in fondo bella, perché la vita è brutta: ma peccato, che le cose stiano in questo modo. L'impulso libidico è *contro*, non a favore della morte.

Però la morte può essere sentita senza rimpianti: come una fine obbligata, ma accettata. È il caso del realistico Carducci e dei rassegnati crepuscolari, ma anche di Quasimodo: "Io sono forse un fanciullo / [...] / [...] che la morte chiama / perché lo sciolga da tutte le creature" (*Nessuno*, da *Ed è subito sera*).

Diversamente è per chi vede la morte come dimensione della vera vita: nel mondo classico l'uomo *vero*, l'eroe, con la morte entrava a far parte degli dei. Poi, a parte i contesti religiosi, esiste una "sopravvivenza" detta laica: ma, perché la morte segni il passaggio ad una "comunione d'amorosi sensi", tale per cui non spezzi i legami col mondo attraverso la memoria dei posteri, occorre che l'uomo sia capace di lasciare "eredità d'affetti", come focalizzò il Foscolo nel carne *Dei Sepolcri*.

Ma della morte c'è anche una visione più tetra e tragica: la morte come destino incombente, che magari rappresenta il prezzo che la Natura fa pagare all'uomo per il privilegio di costui di essere spirito, oltre che carne. Certo, muoiono anche le piante e gli animali; ma l'uomo *sapendo* di dover morire. È la condanna contro l'uomo: non solo nel mondo greco, ma anche in quello biblico. Questa drammaticità della morte emerge nella storia soprattutto nei momenti di grandi crisi: come nel caso del Novecento fra le due guerre e dopo la seconda mondiale. E García Lorca ne è un esempio: la vita è uno sforzo vano d'esistere; e la morte è il senso insensato di questo sforzo.

Riferimenti bibliografici

Foscolo: Ugo Foscolo, *In morte del fratello Giovanni*.

Leopardi: Giacomo Leopardi, *Il pensiero dominante*.

Siciliano: Enzo Siciliano, *Vita di Pasolini*, Milano, Rizzoli, 1978.

3. La poesia nella categoria dello spirito: *La luce del domani* e *Alla ricerca di Shanti* di Wilma Minotti Cerini

La poesia di Wilma Minotti Cerini si definisce nella categoria dello spirito, nel senso che la sua ispirazione è data da una ricerca delle intime radici dell'anima e da una visione

della vita intesa come cammino spirituale verso la sorgente dell'io, che è Dio – comunque lo si voglia chiamare, secondo le varie culture o religioni -: l'Unità dell'essere, il Principio dell'essere, il Fine dell'essere.

La ricerca di sé e delle radici dell'anima presuppongono ed impongono una vigile solitudine interiore: la sua "essenza" è nel deserto (*La solitudine*, in *La luce del domani*).

La poesia – come espressione di questa stessa ricerca interiore – si manifesta dunque nel nascondimento – nascondimento al mondo -, e al contempo si manifesta come autorivelazione, cioè come scoperta della propria verità e della verità del mondo (*Radici necessarie*, in *La luce del domani*), per giungere "davanti all'infinito che affascina" (*La catena*, in *La luce del domani*).

L'infinito umano ha essenzialmente i confini dell'amore: una scoperta che ogni soggetto, sprofondato in quel fascino, scopre dentro di sé. Dentro, e anche fuori: perché l'amore è cosmico, è una esistenza che non si esaurisce in nessuna cosa del mondo e in nessuna situazione dell'uomo. Ma l'amore è anche nella quotidianità, crea situazioni di vita ed è nelle situazioni di vita. L'autrice perciò canta la natura, il sole, la vita (cfr. *La catena*, in *La luce del domani*): sembra che in tutti gli aspetti del mondo reale si liberi quel senso che è nel fondo di ogni cosa, appunto l'amore, l'"alma mater" generatrice di vita, la Venere del canto di Lucrezio sulla natura.

Per tal motivo la poesia, come l'amore, se è interiore e se è una forza spirituale, è anche concretezza ed è anche carne.

Ma l'amore è soprattutto autoidentificazione: rende consapevoli di sé. Genera l'io.

È il nascimento.

Poi, nascendo, si è come di nuovo bambini, si è di nuovo piccoli, con l'"attesa", nel cuore, del domani (*La luce del domani*, in *La luce del domani*), nonostante i dolori e le incertezze (*Esperia*, in *La luce del domani*), con l'attitudine a meravigliarsi del mondo, a "stupirsi ancora / perché la luce offrendosi / porterà i suoi doni" (*Perché*, in *La luce del domani*).

Nella raccolta *Alla ricerca di Shanti*, sembra tematizzata proprio la tensione dello spirito verso quel Centro che, abbiamo detto, è al contempo Principio e Fine e a cui l'autrice dà un nome: il Signore.

In questa tensione, si combattono, nell'animo, la ricerca del fine agognato e le remore dell'inconscio, che potremmo legare alle istanze della carne.

Il superamento delle contraddizioni è un penoso arrancare verso un sentiero di tranquillità e di pace: perché è infatti nel rasserenamento delle pulsioni che è possibile contemplare le passioni stesse e, contemplate, sentirle come compagne di un viaggio duro, quasi infinito, ma tuttavia esaltante. Questa pacificazione è un'offerta che giunge dalle profondità dell'essere: non si sa come, non si sa perché. Si sa però che sei soltanto Tu.

Con lui l'animo si placa a considerazioni che vanno verso la purezza originaria. È l'esser buoni? Non lo è (cfr. *Cattivo/a*, in *Alla ricerca di Shanti*). È una compartecipazione totale all'alterità amata, al punto che

"ho finito

di desiderare e pensare

perché il Tuo amore m'invade" (*Nôtre Dame*, in *Alla ricerca di Shanti*).

La meta è chiara: ridiventare "persona" (cfr. *Apatia-Agosto 1992*, in *Alla ricerca di Shanti*). Impossessarsi di se stessi fino nel più intimo dell'anima, per arrivare alla piena consapevolezza senza ombre. Su questa linea esistenziale tutto il resto è percepito come inutile: anche il corpo non appartiene all'essenziale (cfr. *L'anima di Gionata*, in *Alla ricerca di Shanti*). Perciò l'autrice può affermare che "tutto ciò di cui ho bisogno" è esclusivamente "il Tuo amore" (*Nôtre Dame*, in *Alla ricerca di Shanti*).

L'immagine del fine agognato si configura in modo preciso nella pace conseguita nella unione con l'anima universale: il maha Purusha. È lì, nella luce della Bhakti – la pace –, che perde significato ogni oro che abbaglia ma non soddisfa, ogni frutto che piace ma non sazia: ed è lì che l'anima trova dolcezza, in un cammino sempre proteso e sempre fermo al contempo, come quello di un viandante interiore che non esce mai da se stesso ma continuamente esce da se stesso superandosi verso una comprensione più profonda, e pacificata, dell'io. Il rapporto con il proprio fondo – per dirla con Jung – assume i connotati di una generazione come da padre a figlio: lo "spirito" che dà beatitudine all'io è "Padre" di una creatura novella (*Al mio Creatore*, in *Alla ricerca di Shanti*) e nasce al "calore" di un amore più caldo del fuoco e più intimo della propria stessa coscienza; c'è una misteriosa congiunzione di consanguineità – omogeneità – e di alterità – subordinazione –, in una "dilatazione" dell'interiore che al contempo "si annulla per diventare tutt'uno" con l'universo e che si autoricostituisce nella propria identità "portando con sé / tutta la grazia dell'incantamento" (*Al mio Creatore*, in *Alla ricerca di Shanti*): così quando

"il mio granello di polvere vorrà
gettarsi nell'oceano della Tua pace,
che io arrivi come figlia
per riposare ai Tuoi piedi" (*Come un calore*, in *Alla ricerca di Shanti*).

Non c'è tuttavia da illudersi che il processo interiore si svolga in una quiete senza tempo (cfr. *Se venendo*, in *Alla ricerca di Shanti*). L'aspettativa trascendente e globale della rinascita ad una vita universale si articola in mille rivoli di quotidianità di sentimenti e di attese, di agonie interiori e di risvegli spirituali (cfr. *Agonia*, in *Alla ricerca di Shanti*).

Il sottofondo emotivo si conforma però alla medesima ansia di totalità e di immutevolezza: come quando il bambino vive il tempo come fuori dal tempo e sembra di possedere la sua esperienza in una "sicura" immutabilità. La coscienza della contraddizione dell'essere – per cui il positivo si accompagna irreversibilmente con il negativo – si impone comunque, ed è a questo punto che scatta, consapevole e matura, la dinamica della speranza di riconquistare l'armonia universale, come in un'attesa del nuovo sole, nel ciclo delle variazioni:

Inizialmente, e solo apparentemente, intimistica, la progettualità della scrittrice si staglia, catapultata per forza obbligatoria, sull'orizzonte dei destini umani: o la terra riscopre la logica della realizzazione interiore di sé e la assume a criterio discriminante, come fine unico di ogni uomo e di tutti gli uomini, oppure continuerà a girare intorno ad un perno di autodisgregazione, in cui le illusioni appaiono massive verità (cfr. *L'attesa*

sul mio Gange, in Alla ricerca di Shanti). Al fondo della sostanza di questo arrabbiato esistere della storia alla fin fine sono due, e solo due, le opposizioni radicali: da una parte la tracotanza dell'uccidersi a vicenda per miraggi storici, la lotta per l'arricchimento e per il potere che seminano morte, ovunque ci sia un figlio d'uomo, e che s'accaniscono contro l'inerte (cfr. *Invocazione, in Alla ricerca di Shanti*); dall'altra c'è la promessa di una vita liberata: parteciparvi vuole dire disarcionare il fardello di Caino, muoversi verso sponde in cui sovrana è l'unità tra tutti i figli d'uomo.

A esemplificare la pulsione omicida, a servizio del potere e della egemonia sugli altri – pulsione che può condurre anche al genocidio -, ricordo la lirica *Disegni* (ne *La luce del domani*), tragica e storica, in cui si parla della morte. Non si tratta di quella morte per cui ogni giorno si muore, in quanto in ogni momento si invecchia e la carne man mano deperisce, ma di quella, più dolorosa, per cui l'uomo calpesta e uccide l'uomo: quella dei bambini ebrei deportati da Praha, che nel 1941 “partirono” per non tornare mai più. Allora la voce dell'aurtrice si fa voce di silenzio che domanda il pianto, e che chiede che il mondo diventi migliore.

Ma che cosa è che fa sperare in una gioia più grande, in un mondo più dolce e bello? Può essere mai che la speranza sia da porre nella dialettica degli interessi che scavano tombe per gli altri e che le preparano per chi le scava a danno altrui? “Sciocchi esseri mortali”, siamo! È questa, forse, l'“intelligenza” umana?

Occorre invece liberarsi innanzitutto del proprio “bagaglio”: il nemico dell'uomo è dentro di lui.

4. L'assurdo come mondo dell'essere: *Quasi quanto una favola di Giovanni Benzi*

In questo libro di Giovanni Benzi io credo di poter focalizzare un concetto importante dell'opera d'arte: in un'opera d'arte, bisogna comprendere quello che sta “oltre” quello che l'autore dice.

Nel caso di questo romanzo, tuttavia, non ci si deve riferire a strutture mentali quale è ad esempio il surrealismo. L'autore mi pare sia un realista incallito. Solo che, scrivendo, inizia dalla fine. La fine è la malattia mortale: il sapere di non sapere perché si è così e non diversamente da così. O meglio: perché si è diversamente da così. Cioè, diversamente da come ci si crede di essere o da come gli altri credono che un soggetto sia.

Ma è proprio vero che ognuno e ogni cosa siano diversamente da come sono percepiti? In effetti, il problema non è entro l'orizzonte della percezione: è entro l'orizzonte dell'essere.

La malattia mortale è essere nel mondo.

Questo sapore di morte – e di esistere – è trasmesso attraverso una storia: una storia – o storiella? – amorosa. Inizia con una notte d'amore. O di sesso? O di amore e di sesso? Forse, né di amore, né di sesso: l'uno e l'altro sono “qualcosa” del mondo. Il problema di fondo, per quanto riguarda il senso del mondo, è invece che senso ha il mondo in se stesso. Per scoprirlo – o per tentare di farlo -, vale di più l'esperienza reale, l'intreccio delle cose che accadono, oppure l'esperienza del sogno? Da ciò lo svolgimento degli avvenimenti pazzeschi. In una storia pazzesca: resa tuttavia con un realismo limpido e

innocente. Ecco: questa è la trama letteraria – e mentale – dell'autore: presentare le cose come fatti concreti, le assolutezze dell'essere *in assoluto* come faccenduole capitate per strada o alla porta di una birreria. O, in una notte all'aperto, sotto la luna che piange i suoi raggi languenti e sfiniti.

Con questa sua lucidità, preoccupante quanto seria – oppure ludica? -, l'autore intesse una vicenda terribilmente realistica, ma che della realtà non ha l'apparenza. Della realtà ha la propria sostanza: quella di essere l'assurdo.

Il mondo vero, il mondo non dell'apparire ma dell'essere, è l'assurdo. Come quello straniero che portava una scritta sul braccio sinistro: “Andrò in Paradiso perché sto vivendo l'Inferno”.

L'assurdo non c'è, perché è invenzione mentale. Ma l'assurdo è vero, perché, al di qua dell'invenzione mentale, l'assurdo è un dato. Banale e vivido, sciatto e vigoroso: l'assurdo è l'esistente.

Lo stesso discorso si applica allo stile, alla parola, alla scrittura del testo: realistica come il parlare quotidiano, brutale come il dire pedestre, l'espressione verbale è mutevole come le immagini del sogno. Il sogno parla chiaro: così chiaro, che parla con le nostre stesse parole. A volte empie, a volte oscene, a volte alate e sacre. Anche in questo caleidoscopio linguistico c'è da scegliere secondo il proprio palato.

5. L'unità animo-anima: *Se fossi un uomo* di Alessandro Madella

Il significato profondo del presente libro di Alessandro Madella è quello, a mio avviso, di fare emergere il nocciolo della seguente verità: in ogni persona esistono due componenti esistenziali ed essenziali, quella “femminile” e quella “maschile” (nella tradizione cinese, yin e yang). Esemplare è la fiaba *Ciao donna, piccola grande donna*. Dice: “[...] il mio io non può fondersi col tuo, io sono Uomo e tu Donna. Non so se Dio abbia voluto così [...]. La leggenda narra che a quel punto comparve l'Anima dell'uomo [...], abbracciò la donna e disse: «Per me sei sempre la più bella». La donna tirò un sospiro di sollievo [...], i lineamenti si fecero di nuovo femminili e la donna, come solo lei può fare, disse all'Anima dell'uomo: «Grazie di esistere». Da quel momento in poi uomo e donna tornarono a vivere felici e contenti”.

Il dramma della specie umana, al livello interpersonale tra l'individuo maschile e l'individuo femminile, si radica su questa dicotomia tra maschio e femmina. Che è diventata dicotomia tra Animo e Anima. La cultura occidentale ha separato i due fattori, scindendoli. Il personaggio del libro ne è consapevole. Lo illustra chiaramente quando accenna alla maniera con cui si sente di fare l'amore.

In un mondo in cui ci si aspetta dal maschio che sia soltanto e tutto quanto maschio, e la femmina soltanto e tutta quanta femmina, chi ha scoperto in sé le due componenti complementari, e vuole viverle, emozionalmente parlando, è un “solitario”.

Il “solitario” è di per sé un incompreso. E l'incompreso si sente un genio, o si sente un ripudiato. O l'uno e l'altro.

La sensazione del ripudio attanaglia il personaggio del presente libro. Ma non c'è il titanismo degli eroi romantici: qui egli sa accettare la situazione, la vive come sofferenza,

la considera una esperienza salvifica. Che fa crescere. Anche se a volte si può arrivare a volere farla finita!

Questa storia si configura come “romanzo di formazione”, in effetti, come *Bildungsroman*. Il personaggio principale parte da uno stato d’animo di disorientamento a tutto campo. Fallimenti esistenziali e il conseguente abbandono da parte delle amicizie abituali lo gettano nella più fonda voragine di solitudine, materiale e interiore. Egli ha perso ormai ogni fiducia in se stesso: non è più un uomo.

Chi rida vitalità e speranza ad un uomo “sensibile” umiliato ed offeso è la creatura ancora “piccola”: in cui l’Anima e l’Animo vivono ancora uniti. Il “piccolo” percepisce infatti la dimensione “femminile” dell’uomo, ne è attratto e l’attira. Così l’uomo non si sente “respinto”: non è più un “diverso”, ma è se stesso. Come lo è il “piccolo”. E le pagine più belle di questa storia sono dedicate ai rapporti emotivi con figure d’infanzia. Lo stesso Leopardi ebbe il suo “risorgimento” con Teresa Lucignani, fanciulla, a Pisa, da cui scaturì la poesia omonima.

Da qui nasce quel verso che si trova nel libro, un verso – che echeggia una famosa frase – al quale fa seguito un pensiero evocativo di Leopardi.

“*Bambini di tutto il mondo, unitevi*
e fate sì che i vostri sogni non diventino mai
realtà”.

Le emozioni, che sono il fulcro del libro, sono indicate come il valore più importante fra tutto ciò che esiste nell’universo e nella vita. La sfera dell’emozione – del “sogno” – è appunto l’Anima: si dovrebbe volere che resti sempre Anima e che non ceda al mondo dell’interesse pratico – della “realtà”.

6. L’amore nell’adolescenza: *Poesie di un adolescente, “l’amore a quest’età”* di Matteo Masè

Una silloge di poesie di un adolescente, intitolata proprio “poesie di un adolescente”, non può non rimandare all’idea dell’adolescenza.

L’adolescenza è tremenda, nel senso letterale: impone tremore.

È nell’adolescenza che nasce, o perlomeno esplose, la coscienza di esistere: di esistere come persona, cioè come individuo a se stante.

Ma l’adolescenza è tremenda, soprattutto perché è ambigua: si nasce a se stessi, in modo più vero rispetto all’età infantile, e si muore al cordone ombelicale; e tuttavia non si è ancora veramente nati a se stessi, e non si è ancora morti davvero rispetto al cordone ombelicale.

Questa età nuova, ossia questa “novazione”, è stata espressa da Eugenio Montale in termini di tempesta imminente:

“Era in aria l’attesa
di un procelloso evento” (*Fine dell’infanzia*, in *Ossi di seppia*, 1925).

Le certezze recepite vengono messe alla prova, l’adolescente inizia ad acquisire, in prima persona, direttamente, le ragioni delle sue scelte e non accetta di essere governato da altri.

Da qui, la peculiarità dell'amore nell'adolescenza. L'amore è ancora, fondamentalmente, un amore di se stessi, perché l'adolescente non è, in modo perfezionato, psicologicamente individuo, cioè "diviso rispetto all'altro"; al contempo, l'altro, cioè il distinto da sé, è ancora in parte l'immagine del proprio genitore.

Per queste caratteristiche di complessità, complessità che contengono sensazioni da brivido di nascita – con la voglia di vivere cose nuove, di sentire il mondo nuovo, di appassionarsi all'infinito – e sensazioni da nostalgia della intimità (prenatale) – con tutte le inconse pulsioni alla identificazione simbiotica con l'oggetto amato, gli scritti che ritraggono le esperienze adolescenziali sono tra i più affascinanti della letteratura d'ogni lingua e paese.

Ogni autore ha messo in evidenza un qualche aspetto del vissuto adolescenziale. A me qui piace ricordare tre poeti, ben diversi tra loro ma di cui ognuno ha fatto sentire il fascino – e la vertigine – di questa cosiddetta età di mezzo. Ricordo le splendide liriche leopardiane, con le loro immagini femminili che catapultano il poeta oltre il passato confezionato dagli altri e gli aprono la via – come si svegliasse a se stesso e alla realtà del cuore – del sentimento personale: un sentimento, però, tutto intimistico, pur tra i contorni oggettuali, come nei sublimi canti di *A Silvia* e di *Ricordanze*. Ricordo la poesia del Pascoli, la cui adolescenza è sentita come abbandono del nido. Esplicitamente, si tratta della casa, si tratta della famiglia – afferma Giorgio Barberi Squarotti (*Simboli e strutture della poesia del Pascoli*, Firenze, D'Anna, 1968) -, intesa "come «nido», caldo, chiuso, segreto, raccolto in una sua esistenza senza rapporti con l'esterno, ma brulicante di complici intimità, di istinti e affetti viscerali", esistenza nella quale egli visse la fanciullezza-adolescenza e nella quale cercò di prolungare la vita adulta; per estensione e psicoanaliticamente, si tratta della nostalgia della vita incosciente o fetale. Ricordo infine d'Annunzio: la sua prima Clematide – come la denominò – è assurta a simbolo della scoperta erotica, della rottura con la fase preadolescenziale.

La silloge poetica di Matteo Masè ha per contenuto, dichiarato, il vissuto adolescenziale, più precisamente il vissuto d'amore di quella età, e attraversa, come è naturale, tutti questi aspetti. "Questa età", cui fa riferimento il titolo stesso, fissa una categoria che non solo è temporale ma che è anche emotiva.

La dimensione psicologica dell'adolescente consiste nel sentire in maniera onnicomprensiva e totalizzante il vissuto amoroso. L'Autore lo ha ben delineato nella *Introduzione*, soprattutto laddove afferma: "L'amore è vita". Ma il sentimento d'amore ineluttabilmente duraturo, tipicamente adolescenziale, è implicito in diverse affermazioni, quale ad esempio:

"un sentimento d'amore,
che non si scioglierà mai" (*Mondo bianco*, del 18 gennaio 2005).

È ovvio che tutto il mondo interiore è informato dal sentimento amoroso, come ben si sa nell'esperienza dei primi amori: se l'oggetto amato è presente, si vive la gioia, la felicità; se è assente,

“è una triste giornata,
perché tu non eri con me” (*Le ultime luci*, del 21 gennaio 2005).

E si vorrebbe avere sempre accanto l’oggetto dell’amore. Ad esempio, sta nevicando e il cuore va a lei, il cuore che vorrebbe lei, accanto a lui,

“e vivere insieme,
quest’atmosfera romantica” (*La nevicata*, del 26 dicembre 2004).

Siffatta dimensione affettiva attraversa in modo lineare e costante tutte le espressioni poetiche dell’Autore, da quelle iniziali – del 2002 – a quelle ulteriori e finali – del 2012. Tuttavia con una differenziazione: all’inizio il vissuto è quello incantato, tipico dello stupore pubero-adolescenziale. Si tratta dello stupore che – pur nella semplicità della ideazione e delle immagini e quindi dello stile, che qualifica in genere la scrittura dell’adolescente -, presenta la caratteristica di coniugarsi con il mondo della natura. (Questa caratteristica, per il vero, informa quasi tutta la lirica di tutti i tempi e di tutti gli autori di tutti i paesi del mondo, con modalità e strutturazioni tuttavia molto differenti).

Il primo componimento, *Amore* (del 17 luglio 2002), sul piano psicologico è quasi un’icona della emotività pubero-adolescenziale. La sensazione nei confronti della fanciulla è qui contigua con quella nei confronti della madre: la “paura” di fronte alla natura è superata al pensiero di lei al suo fianco:

“son qui sotto le stelle,
un po’ impaurito,
ma pensando a te al mio fianco,
la paura si trasforma in amore”.

Per lo più, comunque, domina il vissuto del primo risveglio del sentimento d’amore; sono espresse le iniziali esperienze affettive nei confronti della ragazza che ha acceso il cuore e i sensi dell’adolescente. Emblematico è il componimento intitolato proprio *Il risveglio* (del 21 luglio 2002). Come in altri di poco precedenti, il rapporto con la natura è esplicitato e dichiarato secondo la tecnica del parallelismo tra le sfere diverse di realtà: quella esterna, naturalistica, appunto, e quella interiore, emotiva:

“Il sole si alza in cielo,
gli uccelli cinguettano,
il bosco si accende,
il paese si anima,
tutto intorno a me si risveglia,
ma anche dentro di me,
qualcosa si risveglia”.

È evidente che tale accostamento esplicitato tra la natura e l'io appartiene ad una ideazione adolescenziale: è la forma più semplice e immediata, sul piano creativo, della relazionalità tra l'estrinseco e l'intrinseco, tra natura e coscienza. Ma si deve anche rilevare che l'esposizione ha spesso il vigore della simbologia estetica, come, ad esempio, nella immaginabile fiamma del romantico camino e la "grande fiamma" che è la fanciulla:

[...] davanti ad un romantico camino,
i miei pensieri giungono subito a te,
la più grande fiamma
[...]” (*Solo*, del 17 luglio 2002).

Ad un livello più alto di ideazione poetica è – per rifarmi alla medesima lirica – il danzare dei fiocchi di neve canditi e il danzare (dei cuori?) “come coriandoli puri” al vedere cadere la neve.

L'acquisizione di una dimensione più adulta dell'affetto è disvelata in *Ritmi del cuore*, dell'8 ottobre 2011 – dopo una forte delusione d'amore (*Sera di fine agosto*, del 27 agosto 2011).

In ritmi del cuore, sembra proprio emergere la consapevolezza dell'amore adulto: amare non per quello che si sente dentro, e cioè di fatto per se stessi, per la propria gratificazione – che è l'amore dell'infante per la propria mamma, anzi proprio del poppante per il seno materno -, ma amare per qualcosa di vicendevole, in cui perciò l'altro è altrettanto in evidenza quanto il proprio se stesso:

“non per aver qualcosa in cambio,
ma per la gioia di volercene”,

cioè di volerci bene reciprocamente.

Dopo l'esperienza della delusione, che ha quasi la valenza di salto esistenziale, il sentimento amoroso da oggetto di protezione si fa soggetto di protezione, diventa cioè protettivo.

Anche ora “siamo soli”, anche adesso c'è simbiosi, ma con la consapevolezza della alterità. Questa alterità – con la quale ci si relaziona – è molto evidente in *Accanto a te*, del 25 febbraio 2012:

“le mie braccia,
forte ti stringono,
a proteggere quel fragile fiore,
[...]
e proteggerti da tutto”.

Anche nel distacco successivo emerge il senso della dualità: si tratta di due identità che si sono incontrate e che poi si sono allontanate. L'innamorato è consapevole che la

vita in comunione è passata, ma è anche ben conscio come l'amata sia sopraggiunta "a sorpresa", quasi «venuta in terra a miracol mostrare» – direbbe Dante -:

“Eri arrivata a sorpresa,
nella mia vita vuota,
l'hai riempita,
e l'hai fatta tua,
ed ora,
l'ha portata via con te” (*Ancora qui*, del 4 marzo 2012).

La vita si identifica, ancora, con l'amore; ma è una identificazione in cui il soggetto è consapevole della propria identità e dell'identità dell'altro in quanto altro, riconosce che ci sono percorsi diversi, per quanto dolorosi essi siano. E la sofferenza del distacco è qui segno di assunzione di personalità.

Questi brevi cenni servono anche a spiegare il senso della datazione con cui l'Autore ha corredato ogni singola composizione. Si tratta in effetti quasi di un diario – quello relativo ad una sfera emozionale di un adolescente – che registra non solo un aspetto della vita interiore, ma anche il suo divenire e la sua evoluzione. Così si giustifica appieno il motivo di questa redazione da parte dell'autore, così indicata nella sua Introduzione al volumetto: “rivivere nel tempo” le emozioni provate in un determinato periodo dell'esistenza. Rivivere le emozioni significa anche ripercorrerle nei suoi sviluppi e nelle sue varie trasformazioni.

Indice dei nomi di persona*

Abbiati Sergio, storico
Accame Felice, semiologo
Agnoletto Attilio, storico del cristianesimo
Agustin de Albocacer, storico cappuccino
Aimone di Faversham, francescano
Alatri Paolo, italianista
Albuzio (o Albuzzi) Aurelio, umanista
Aleramo Sibilla, scrittrice
Alessandro IV, papa
Alessandro Magno, re macedone
Alfieri Vittorio, poeta
Alighieri Dante, poeta
Aliverti Idelfonso da Vacallo, scrittore cappuccino
Allegri Gino, detto (Girolamo) (fra Ginepro, detto), aviatore
Allegri Girolamo, vedi Allegri Gino
Allegri Marco Egidio, poeta futurista
Allodi Leone, bibliotecario benedettino
Amato Pietro, storico dell'arte
Amerbach Bonifacio (Bonifacius), umanista
Andreoli Annamaria, italianista
Angela (Leila, detta), amica di d'Annunzio (della quale qui è omissa il cognome)
Angela da Foligno, sant', mistica francescana
Angelini Cesare, scrittore ecclesiastico
Angelini Claudio, giornalista
Antongini Tom, segretario di d'Annunzio
Antonio, figlio di Leonardo (vedi Leonardo)
Antonio da Modena, vedi Montecuccoli (dei conti di) Antonio da Modena
Antonio da Padova, sant', Dottore della Chiesa francescano
Apuleio, poeta
Argelati (o Argellati) Filippo, storico milanese
Ariosto Ludovico, poeta
Aristotele, filosofo
Arluno Bernardino, storico milanese
Arluno Francesco, figlio di Leonardo (vedi Leonardo)
Arluno Gerolamo, profetico ducale milanese
Arluno Giovan Francesco, segretario ducale milanese
Arluno Giovanni Battista, profetico ducale milanese
Arluno Giovannino, figlio di Leonardo (vedi Leonardo)
Arluno Giovan Pietro (Giovanni Pietro, o Gian Pietro), storico della medicina
Arluno Leonardo, vedi Leonardo
Arluno Luigi, notaio

Arluno Maffeo, figlio di Leonardo (vedi Leonardo)
Arluno Matteo, figlio di Boniforte (vedi Boniforte)
Arluno Melchiorre, profefico figlio di Leonardo (vedi Leonardo)
Armellini Carlo, politico
Arsenio da Casorate, scrittore cappuccino
Arsenio da S. Agata Feltria, scrittore cappuccino
Azzi Emma, poetessa

Baccara Luisa, amica di d'Annunzio
Baccarini Dino, pittore
Bacchelli Riccardo, scrittore
Bacchiarello Lorenzo, scrittore
Bacone Ruggero, filosofo
Balmos Apollonia, von, nobildonna
Baraut Cipriano, storiografo benedettino
Barbara, detta (Barbarella, detta), vedi Fraternali Leoni Elvira Natalia
Barberi Zaccaria da Bologna, biografo cappuccino
Bardetti Giacinto, scultore
Barni Gianluigi, storico
Barrese Carlo, giornalista
Barruffo Antonio, teologo
Bartoli Marco, storico francescano
Bassani Franco, traduttore
Bassani Giorgio, scrittore
Beatrice di Nazareth, santa, mistica cistercense
Bellonci Maria, scrittrice
Bellosi Luciano, storico dell'arte
Beltrami Luca, architetto
Benedetti Arrigo, scrittore
Benedetto da Norcia, san, fondatore monastico
Benedetto da Orciano, francescano, 236
Benivieni Antonio, storico della medicina
Benozzo Gozzoli, detto, di Lese, pittore
Bentivegna (o Bentivenga) card. Matteo d'Acquasparta, francescano
Benzi Giovanni, scrittore
Berchet Giovanni, scrittore
Berdiaev Nikolaj Aleksandrovič, filosofo
Bergomi Luisa, poetessa
Berlinghieri (o di Berlinghiero) Bonaventura, pittore
Bermond Adolphe, conoscente di d'Annunzio
Bernardino da Siena, san, scrittore francescano
Bernardo da Chiaravalle, san, fondatore monastico
Bernardo di Quintavalle, francescano delle origini

Bernari Carlo, scrittore
Bertoloni Giulia, testimone processuale
Besozzi Leonida, storico
Besozzi Piero Castelbarco, conte di, sodale di d'Annunzio a Fiume
Biagi Enzo, giornalista
Bianca (non meglio identificata), amica di d'Annunzio
Bianchetti Enrica, storica della letteratura
Bianchetti Egidio, italianista
Bianchi Alessandro, urbanista
Bianchi Damaso, pittore cappuccino
Bianciardi Luciano, saggista
Bizzotto Alfredo, filosofo traduttore
Blavatsky Helena Petrovna, teosofa
Bloomfield Morton W., linguista
Bo Carlo, critico letterario
Bocca Giorgio, giornalista
Boccaccio Giovanni, scrittore
Bocha (o Bocca) Bernardino
Bognetti Gian Pietro, storico,
Bonaventura da Bagnoregio (o Bagnorea), san, Dottore della Chiesa francescano
Boniforte (Guinifortus), profetico ducale milanese
Bonaventura da Sorrento, storico cappuccino
Bonomelli Marina, bibliografa
Bonomo Gabriele, teologo
Bordiga Giovanni Francesco, medico
Borghi Paola, storica
Bianca Borletti, italianista
Bontempelli Massimo, scrittore
Borgo (o Burgo) Andrea, diplomatico imperiale
Borromeo card. Carlo, san, fondatore religioso
Borromeo card. Federico, scrittore religioso
Boschetto Antonio, storico dell'arte
Bossuet card. Jacques-Bénigne, teologo
Botturi Polenghi Paolemilia, poetessa
Boverio Zaccaria da Saluzzo, storico cappuccino
Bracaloni Leone, scrittore francescano
Brambilla Gian Alessandro, storico della medicina
Bregaglio Roberto, attore
Broseghini Elena, italianista
Bruni Leonardo, umanista
Brunner Levi Olga (Vidalita, detta), amica di d'Annunzio
Bucci Anselmo, pittore
Buddha, fondatore religioso

Buisine Alain, scrittore
Bughetti Benvenuto, storico francescano
Buonaiuti Ernesto, teologo
Buonarroti Michelangelo, scultore
Burckhardt Jacob, storico
Buzzi Franco, teologo

Cadorin Guido, pittore
Caliaro Ilvano, italianista
Calvo Francesco, umanista
Caimi Bernardino, francescano
Camilli Agnelli Giuseppina, poetessa
Camillucci Marcello, scrittore
Campanella Tommaso, filosofo domenicano
Cane Bonifacio, vedi Facino, detto
Canfora Luciano, classicista
Canisi card. Egidio, agostiniano
Carafa card. Gian Pietro, vedi Paolo IV
Cardini Franco, medievista
Carducci Giosue, poeta
Carletti Angelo da Chivasso, umanista francescano
Carlo Magno, imperatore
Carlo V, imperatore del Sacro Romano Impero
Carlyle Thomas, storico
Carreño Bartolomé, comandante esploratore
Casati Pompeo, letterato cistercense
Casati Stampa Maria Luisa (Coré, detta), marchesa amica di d'Annunzio
Caterina da Siena, santa, mistica domenicana
Cattaneo Gabriella, storica dell'arte cristiana
Cattani Pietro, francescano delle origini
Cattazzo Sergio, archivista traduttore conventuale
Catullo, poeta
Cavalca Domenico, scrittore
Cavallini Pietro, pittore
Cavaterra Guido, scrittore storico
Cazzulani Elena, scrittrice
Celano, vedi Tommaso da Celano
Celestino V, papa
Ceriotti Luca, storico
Chavin de Malan Emile, biografo religioso
Chaunu Pierre, storico
Chenu Marie-Dominique, teologo
Chiara d'Assisi, santa, fondatrice religiosa

Chiara Piero, scrittore
Ciancarelli Sante, scrittore
Ciano Costanzo, politico
Cicciuccia, vedi Renata Gravina Cruillas (o Cruyllas) Montanarella
Ciceri Francesco, letterato
Cimabue, pittore
Clareno Angelo, teologo francescano
Clemente VI, papa
Clemente VII, papa
Coletto Gilberto, scrittore
Colombarini Saverio, scrittore francescano
Congar card. Yves-Marie-Joseph, teologo domenicano
Continisio Chiara, storica del pensiero politico e sociale
Convajal card. Bernardino, diplomatico ecclesiastico
Convasalo Bernardino, vedi Convajal card. Bernardino
Conti Nicolò, de', cronista esploratore
Conxolus, artista romano (presunto)
Cook William R., storico dell'arte
Coré, vedi Casati Stampa Maria Luisa
Corte Bartolomeo, storico della medicina
Cosmacini Giorgio, storico della medicina
Crescenzo da Iesi, ministro generale cappuccino
Crespi, fratelli, pittori
Cuthbert da Brighthon, storico cappuccino

d'Acunto Nicolangelo, medievista
D'Aroma Nino, scrittore
Dander Marilena, sovrintendente archeologia
d'Annunzio Gabriele, scrittore
Debussy Claude, musicista
De Certeau Michel, storico
de' Conti Nicolò, vedi Conti Nicolò, de'
De Fiores Stefano, teologo
Della Robbia, fratelli, scultori ceramisti
Della Robbia Andrea, scultore ceramista
Del Guerra Giorgio, medico scrittore
Del Rio Martin (o M. Martin Antoine), teologo
de' Rosmini Carlo, storico milanese
de Sionis de Scotia Joannes, storico
Dessi Felice, latinista
de Vio card. Tommaso (Caetano, o Gaetano), teologo domenicano
Di Ciaccia Francesco, saggista
Diego del Gesù, teologo carmelitano

Di Mauro Baldissera, critico d'arte
di Rudinì Alessandra (Nike, detta), marchesa amica di d'Annunzio
Diodoro Siculo, storico
Domenico di Guzman, san, fondatore religioso
D'Orlando Pasquale, incisore e scultore
Dornetti Vittorio, scrittore francescanista
Duse Eleonora, attrice

Ebner Christina, mistica domenicana
Ebner Margaretha, mistica domenicana
Eckhart, Meister (Maestro), detto, teologo mistico domenicano
Egidi Pietro, storico
Elia da Cortona, francescano delle origini
Enrico di Avranches, letterato
Enrico Suso (o Susone), teologo mistico domenicano
Erasmus da Rotterdam, teologo umanista
Esser Kajetan, filologo francescano
Ether, vedi Pizzuti Ester
Evechardus, domenicano

Facchinetti Vittorino, scrittore francescano
Facino, detto, condottiero
Fasola Umberto M., sovrintendente all'archeologia cristiana
Febea, vedi Ossani Lodi Olga
Ferragatta Mary, storica marcellina
Ferrara Mario N., italianista
Ferrari Laura, poetessa
Ferro Roberta, storica e italianista
Fiaccadori Gianfranco, archeologo cristiano-medioevale
Fiammadoro, vedi Keller Besozzi di Castelbarco Margot
Fichte Johann Gottlieb, filosofo
Filippo V, re
Filippo di Agira, san, evangelizzatore della Sicilia
Filippo Neri, san, fondatore religioso
Focillon Henri, storico dell'arte francescano
Forcella Roberto, italianista
Forcella Vincenzo, storico dell'arte
Formenti di Biacesa, conti
Fortini Arnaldo, scrittore
Fosco Achille, scrittore conventuale
Foscolo Ugo, poeta
Fourier Charles, filosofo
Francesco I, re

Francesco d'Assisi, san, fondatore religioso
Francesco di Sales, san, fondatore religioso
Francesco II Sforza, duca di Milano
Franci Adolfo, critico letterario
Frangipane (o Frangipani) Graziano, nobile medioevale
Fraternali Leoni Elvira Natalia (Barbara, Barbarella, detta), amica di d'Annunzio
Freud Sigmund, filosofo
Frugoni Chiara, medievista
Fumich Sergio, poeta
Fusco Gian Carlo, scrittore

Gaddi Taddeo, pittore
Gaddo Giovanni, scrittore rosminiano
Galilei Galileo, scienziato
Galli Giancarlo, giornalista
Galli Giorgio, politologo
Gamboso Vergilio, scrittore conventuale
Garbagna Paolo, poeta
Gargiulo mons. Bonaventura, giornalista cappuccino
Gasparri card. Pietro, Segretario di Stato
Gatti Guglielmo, scrittore
Gatti Perer Maria Luisa, storica dell'arte
Gavazzoli Maria Laura, storica dell'arte
Gentile card. di Montefiore
Gentili Giovanni Francesco, medico
Gerson Jean (Giovanni Gersone), teologo mistico
Gertrude di Helfta, santa, la Grande, detta, mistica benedettina
Geymonat Ludovico V., filosofo
Giacomo da Vitry, card. (Jacques de Vitry; Jacobus de Vitriaco), storico
Giannantonio Pompeo, italianista
Gibellini Pietro, italianista
Gioachino da Fiore (o Giovacchino, Gioacchino), teologo
Giordano da Giano, cronista
Giorgi Mancini Giuseppina (Giusini, detta), marchesa amica di d'Annunzio
Giotto, pittore
Giovanni da Parma, ministro generale francescano
Giovanni della Croce, san, scrittore mistico
Giovanni di Ruysbroeck, teologo mistico
Giovanni XXIII, san, papa
Giovanni Paolo II, papa
Giovanni Giorgio Paleologo di Monferrato, marchese
Giuliani Marzia, storica
Giulio II, papa

Giulio III, papa
Giunta Pisano, pittore
Giusini, vedi Giorgi Mancini Giuseppina
Glareano Enrico, umanista
Goffi Tullo, teologo
Goritz Hans, mecenate
Granatella Laura, italianista
Gravina Cruyllas di Ramacca Maria, marchesa amica di d'Annunzio
Green Julien, scrittore
Gregorio il Taumaturgo, san
Gregorio I, papa, Magno
Gregorio IX, papa
Gregorio XVI, papa
Cross de Goloubeff (o Golubev) Nathalie, contessa amica di d'Annunzio
Grossatesta Roberto, teologo
Grossi Tommaso, scrittore
Grundmann Herbert, storico
Guabello Mario, dannunzista
Gualtiero di Gisburn, cronista agostiniano
Guasti Cesare, letterato
Guido da Siena, pittore

Harduin di Gallese Maria, duchessa moglie di d'Annunzio
Hegel Friedrich, filosofo
Heinrich Seuse, vedi Enrico Suso (o Susone)
Hermanin Federico, storico dell'arte
Hertenstein Peter, von, comandante delle Guardie Svizzere
Huss Jan, riformatore religioso

Ildegarda di Bingen, santa, mistica benedettina Dottore della Chiesa
Innocenzo III, papa
Innocenzo IV, papa

Jacopa de' Settesogli (o de' Settesoli), amica di Francesco d'Assisi
Jacopo da Varagine (o da Varazze), scrittore domenicano
Jaher Piero, poeta
Jan van Ruysbroeck, vedi Giovanni di Ruysbroeck
Janseos Tommaso di Gand, pellegrino
Johannes Tauler, vedi Giovanni Taulero
Jørgensen Johannes, scrittore
Journet card. Charles, teologo
Jouvence, vedi Lager Angèle
Jovine Francesco, scrittore

Kabir, mistico indiano
Kant Immanuel, filosofo
Keller Besozzi di Castelbarco Margot (Fiammadoro, detta), contessa amica di
d'Annunzio
Kipling Joseph Rudyard, scrittore
Krüger Klaus, storico

La Croce Pio, storico
Lager Angèle (Jouvence, detta), amica di d'Annunzio
Lambertini Roberto, medievista
Landi Ortensio, letterato
Landino Cristoforo, letterato
Laussel Pierre, teologo
Lazzati Maria Rosaria, storica
Leila, vedi Angela
Leone, francescano delle origini
Leone da Perego, vescovo francescano
Leonardo, capostipite gentilizio
Leone X, papa
Leone XIII, papa
Leopardi Giacomo, poeta
Leprohon Pierre, scrittore
Lina R., amica di d'Annunzio (della quale qui ometto il cognome)
Livia, moglie di Cadorin Guido
Lombardi Teodosio, storico francescano
Lorca Garcia, poeta
Lorenzetti Pietro, pittore
Luca di Tuy, vescovo di, (Lucas Tudensis), storico
Lucignani Teresa, conoscente del Leopardi
Ludovico il Moro, duca di Milano
Luigi IX, san, re di Francia
Luigi Maria da Genova, storico cappuccino
Lunghi Elvio, storico dell'arte
Lusini Aldo, scrittore
Lusini Vittorio, storico
Luther Martin (Martin Lutero), riformatore religioso

Maddalena de' Pazzi, santa, mistica carmelitana
Madella Alessandro, scrittore
Maestro della *tavola Bardi*, pittore
Maestro delle *Allegorie delle Vele*, pittore
Maestro del *paliotto di San Giovanni Battista a Siena*, pittore

Maestro di Figline, pittore
Maestro di Forlì, pittore
Maestro di *San Francesco*, pittore
Maestro di *San Gregorio* o Terzo Maestro di Anagni, pittore
Magnanini Giuseppina, storica dell'arte
Magno Olao, vescovo storico
Magro Pasquale, storico conventuale
Majorana Bernadette, storica
Malaguti Maurizio, filosofo
Malipiero Gian Francesco, musicista
Mancini Giuseppina (Giusini, detta), vedi Giorgi Mancini Giuseppina
Mandich Licia, poetessa
Manselli Raoul, medievista
Manuzio Aldo, tipografo
Manzoni Alessandro, romanziere
Manzoni Franco, operatore culturale
Maometto, iniziatore religioso
Marcello II, papa
Marco Egidio, vedi Allegri Marco Egidio
Marco Polo, esploratore
Margarito di Magnano (Margaritone d'Arezzo, detto), pittore
Margherita, consorte di Luigi Arluno
Mariano Emilio, dannunzista
Marle Raimond, van, storico dell'arte
Maroni Gian Carlo, architetto
Marri Germano, politico
Marsilio Ficino, filosofo
Martinelli Vittorio, scrittore
Martini Alessandro, italianista
Martini card. Carlo Maria, biblista
Martini Simone, pittore
Marx Carl, filosofo
Masè Matteo, poeta
Maselli Domenico, storico
Masini Eliseo, inquisitore domenicano
Massimiliano II, imperatore del Sacro Romano Impero
Matilde di Magdeburgo, mistica benedettina
Matrod Henri, storico cappuccino
Matteo da Bascio, riformatore cappuccino
Mattia Bernardo (presunto), francescano
Mazoyer Aélis, amica di d'Annunzio
Mazza Attilio, scrittore
Mazzini Giuseppe, ideologo

Mazzoli Giancarlo, latinista
Mazzuchelli Giammaria, storico
Meggen Jost (Iodicus), von, cronista di viaggio
Meggen Werner, von, politico nobile
Melchiorre da Benisa, storico cappuccino
Melornus, artista greco (presunto)
Merlo Giovanni Grado, storico del cristianesimo
Miccoli Giovanni, storico
Michaud Joseph-François, scrittore bibliografico
Michaud Louis-Gabriel, scrittore bibliografico
Michelangelo, vedi Buonarroti Michelangelo
Michelet Jules, storico
Michetti Francesco Paolo, pittore-fotografo
Mickiewicz Adam, poeta
Misciatelli Piero, scrittore
Monelli Paolo, scrittore
Montale Eugenio, poeta
Montanelli Indro, giornalista
Montecuccoli (dei conti di) Antonio da Modena, cappuccino
Morante Elsa, scrittrice
Moravia Alberto, scrittore
Mores Francesco, storico
Morgana Silvia, italianista
Morghen Raffaello, storico
Moschino Ettore, drammaturgo
Mosconi Anacleto, storico francescano
Mottu Henry, teologo
Muratori Ludovico Antonio, storico
Mussolini Benito, politico

Neri Damiano, storico dell'arte francescano
Nessi Silvestro, storico
Niccolò IV, papa
Nicodemi Giorgio, storico dell'arte
Nike, vedi di Rudinì Alessandra

Olgiati Feliciano, scrittore francescano
Olgiati Feliciano, scrittore francescano
Oliva Gianni, italianista
Omero, poeta
Orazio Flacco, poeta
Orlando Ruggero, giornalista
Osio Paolo, nobile

Ossani Lodi Olga (Febea, detta), amica di d'Annunzio
Ostellino Piero, giornalista
Paccagnini Ermanno, italianista
Pacifici Vincenzo, storico dell'arte
Pacifico di Lisciano d'Ascoli, francescano delle origini
Pacifico, Padre, abate di Sant'Ambrogio
Pampaloni Geno, letterato
Paola di Ostheim, amica di d'Annunzio
Paolini Paolo, italianista
Paolo III, papa
Paolo IV, papa
Paolo V, papa
Paolo VI, papa
Paolo Uccello, pittore
Paris Matteo (Matthew), cronista benedettino
Pascoli Giovanni, poeta
Pasqualis (o Pasqually) Martinez, teosofo
Pasquazi Silvio, italianista
Passavanti Jacopo, scrittore
Patelano (o Patellano) Benedetto, segretario ducale
Pavese Cesare, scrittore
Peccarisio Lena Maddalena, poetessa
Pellegrini Luigi, medievista cappuccino
Petrarca Francesco, poeta
Pica, madre di Francesco d'Assisi
Pietro Bernardone, padre di Francesco d'Assisi
Piffer Giuseppe, legionario fiumano
Pindaro, poeta
Pinketts Andrea G., romanziere
Pio VII, papa
Pio VIII, papa
Pio IX, papa
Pio XI, papa
Piovene Guido, scrittore
Pitagora, filosofo
Pizzuti Ester (Ether, detta), amica di d'Annunzio
Plinio il Vecchio, scrittore naturalista
Poliziano Angelo, poeta
Ponti Filberto Marisa, poetessa
Porta Carlo, poeta
Porto Giuseppe, dannunzista
Pratolini Vasco, scrittore
Predari Francesco, letterato

Psello Michele, filosofo
Picinelli (o Piccinelli) Filippo, storico milanese
Puccinelli, vedi Picinelli (o Piccinelli) Filippo

Quasimodo Salvatore, poeta

Raponi Nicola, storico
Ravasi card. Gianfranco, biblista
Redaelli Luciana, storica marcellina
Reghini Arturo, filosofo
Renata Gravina Cruillas (o Cruyllas) Montanarella (Cicciuccia, Sirenetta, detta), figlia naturale di d'Annunzio
Richerio di Sens, storico benedettino
Ricci Vincenzo, storico ecclesiastico
Roberto d'Angiò, re di Napoli
Roberto di Fondi, vescovo di, cistercense
Robius Jacobus, segretario ducale
Rodella Massimo, storico e bibliotecario
Romanini Angiola Maria, medievista
Romano Serena, storica dell'arte
Rosa De Angelis Silla, storico dell'arte
Rosa Italo, scrittore
Rosmini Antonio, filosofo
Rossi Bernardo, scrittore francescano
Rossi Passivanti Elia, tenente legionario
Rossi Paolo Aldo, filosofo
Rovetta Alessandro, storico dell'arte
Rubens, scuola di, scuola pittorica
Rubinstein Ida, attrice
Ruggero di Wendover, cronista benedettino
Rumi Giorgio, storico
Rusconi Roberto, storico del cristianesimo

Saba Agostino, storico della Chiesa
Sabatier Paul, storico
Sacco Giacomo Filippo, presidente del Senato di Milano
Saffi Aurelio, politico
Saint-Martin Louis-Claude, teosofo
Saint-Simon Henri, de, filosofo
Saladino, sultano
Sala Maria Anna (Sala Maria Anna Elisabetta), beata
Salimbene de Adam da Parma, storico francescano
Salmi Mario, storico dell'arte

Salvi Guglielmo, storico benedettino
Sancia di Maiorca, regina di Napoli
Sangiorgio Paolo, storico della medicina
Sangro Elena, attrice
Santarelli Giuseppe, italianista e storico cappuccino
Savinio Alberto, scrittore
Scarpellini Pietro, storico dell'arte
Seminari Stefano, poeta
Servus Gieben, storico cappuccino
Sesti Emanuela, docente di fotografia
Sforza Visconti card. Ascanio Maria
Sforza Massimiliano, duca di Milano
Sibellato Ercole, pittore
Silenen Kaspar, von, comandante delle Guardie Svizzere
Silvestri Domenico, scrittore
Simonetta, vedi Angela
Sirenetta, vedi Renata Gravina Cruyllas di Ramacca
Sisto IV, papa
Sitone, vedi de Sionis de Scotia Joannes
Solari Ilaria, traduttrice
Soldati Mario, scrittore
Spingardi Rina, allieva di Maria Anna Sala
Stadelmann Rudolf, filosofo
Stanislao da Campagnola, storico cappuccino
Stalin Iosif, politico
Surin Jean-Joseph, scrittore ascetico gesuita
Svetonio, scrittore storico
Swedemborg Emanuel, filosofo

Tacito Publio Cornelio, storico romano
Talete, filosofo
Tamburini Pietro, teologo
Tancia (Tanci o Tanzi) Agnese (anticamente Agnesa), consorte di Boniforte (vedi)
Tartarotti Girolamo, letterato
Tasso Torquato, poeta
Taulero Giovanni, teologo mistico domenicano
Teodoro Paleologo, marchese
Teofilo, assistente episcopale
Teresa d'Avila (o di Gesù), santa, fondatrice religiosa Dottore della Chiesa
Terraroli Valerio, storico della critica d'arte
Thode Henry, storico dell'arte
Tiberi Enzo Paolo, politico
Tiberio, imperatore romano

Tiraboschi Girolamo, storico della letteratura
Tizzoni Ballerini Annetta, allieva di Maria Anna Sala
Tommaso da Firenze, francescano
Tommaso d'Aquino, san, Dottore della Chiesa domenicano
Tommaso da Celano, biografo francescano
Tommaso da Kempis, scrittore mistico
Tommaso da Spalato, storico
Torno Armando, scrittore e giornalista
Torriti Jacopo, pittore
Trasillo, astrologo romano
Trentacoste Domenico, scultore
Treves Antonietta, corrispondente di d'Annunzio
Treves Emilio, editore
Treves Guido, editore
Tremio Giovanni (Johannes von Heidenberg, Tritheim), umanista
Trivulzio Giovanni (Gian) Giacomo, marchese
Trompeo Pietro Paolo, italianista

Ubertino da Casale, teologo francescano
Ugolino card. dei conti di Segni, (poi Gregorio IX), protettore dei francescani
Unamuno Miguel, de, filosofo
Ungarelli Paola, storica
Ungaretti Giuseppe, poeta
Urbanelli Callisto, storico cappuccino

Vannini Caterina, monaca convertita
van Eyck Jan, pittore
Varischi Carlo da Milano, scrittore cappuccino
Vegio Scipione, profetico ducale milanese
Vercelloni Giovanni Maria, segretario di Federico Borromeo
Vergani Orio, scrittore
Veronica Giuliani, santa, mistica cappuccina
Verri, fratelli, letterati
Vidalita, vedi Olga Brunner Levi
Villain Maurice, scrittore
Villamena Francesco, incisore

Wadding Luca, storico francescano
Warmen Giacomo Bawende, pellegrino
Wyzewa Teodor, de, scrittore
Wycliffe John, riformatore religioso

Zanfrini Marcello da Intimiano, cappuccino

Zanotto Francesco, scrittore e classicista

Zanzi Luigi, storico

*Non sono indicizzati i nomi dei personaggi biblici.

Sono incluse le denominazioni dei pittori ignoti di cui è nota la mano.

È indicata una sola qualifica, anche se composita, tra le varie eventuali possedute dalle singole persone, sulla base della maggiore attinenza al contesto del presente testo.

Stampato nel mese di Aprile 2014
presso C.L.E.U.P. "Coop. Libreria Editrice Università di Padova"
via G. Belzoni 118/3 - 35121 Padova (t. +39 049 8753496)
www.cleup.it www.facebook.com/cleup

