

suscita in me nessun'emozione e non mi attira per niente» (p. 133). Ciò che urta di più Florenskij è la casualità del paesaggio, costituito dalle pietre e dalla "spazzatura" trascinata dai ghiacciai. «Tutto», osserva, «non è originario di qui, ma arrivato da fuori, inclusi gli uomini» (p. 133). Lo spazio che lo circonda risulta essere un cumulo casuale di cose: non ha interezza, si frantuma. Uno spazio senza una sua «organizzazione individuale si rivela come un puro nulla ed è inutile» (*Il tempo e lo spazio nell'arte*, p. 29).

Florenskij si rispecchia in queste riflessioni spaziali. Anche lui è stato trascinato lì, come le pietre. La sua vita, sia affettiva sia intellettuale, si è frantumata, nonostante i suoi sforzi. La percezione dell'inutilità, del caos, della fine si insinua dentro di lui: «E io sento con tutto il mio essere la nullità dell'uomo, delle sue opere, dei suoi affanni» (*Non dimenticatemì*, p. 403).

Si dovrebbe imparare a porre più attenzione allo spazio, sia alle raffigurazioni mentali che ce ne facciamo, sia allo spazio che ci circonda. Infatti, se è vero quello che diceva Plotino, cioè che «ogni anima è e diventa ciò che guarda»¹⁶, i nostri ambienti metropolitani dovrebbero crearci qualche preoccupazione. A proposito, nel 1936 Florenskij scriveva alla madre:

«Un giorno, nell'avvenire, la gente penserà con orrore alle città e alla vita urbana, come a una prigione volontaria, con tutte le conseguenze che ne derivano: scopi artificiali della vita, meschinità degli interessi, passioni create artificialmente, ingombro dell'anima, afa innaturale dell'ambiente» (*Non dimenticatemì*, p. 322). ■

¹⁶ Plotino, *Enneadi*, IV 3, 8.

Le parole di Francesco

VITTORIO CARRARA

Si presenta con la consueta, pregevole veste editoriale uno degli ultimi volumi degli «Scrittori greci e latini», editi dalla Fondazione Lorenzo Valla: *La letteratura francescana*, I: *Francesco e Chiara d'Assisi*, a cura di Claudio Leonardi, commento di Daniele Solvi (Milano, Mondadori, 2004). È composto da un'introduzione, che è pure un saggio di ampio respiro e una guida attraverso i singoli scritti; dai testi, in latino e con traduzione a fronte, corredati dalle note filologiche; infine dal commento, assai ricco e puntuale, separato dallo specchio della scrittura.

Nella serie dedicata alla Letteratura francescana, prevista in 4 volumi, l'editore ha scelto di riservare il primo agli scritti di Francesco e Chiara. Scelta ovvia, si dirà, che tuttavia richiama il confronto con le ormai numerose edizioni del *corpus* dei *Fontes franciscani*, in cui gli scritti dei fondatori figurano come capitoli di una silloge composita e comprensiva delle leggende posteriori. La decisione dell'editore riafferma così l'esigenza di considerare in sé, e solo in sé, gli scritti di Francesco e Chiara. Leonardi trascura di proposito ogni riferimento anche alla prima agiografia, per ripensare la storia di Francesco e di Chiara sulla base essenziale del loro pensiero, che è innanzitutto un pensiero mistico. Come ebbe a dire il curatore in altra occasione, «questo non significa negare la storia e la società, anzi», ma riconoscere «che la storicità è fatto complesso», che «comporta il rapporto con gli altri, ed anche il rapporto con Dio». Sicché Leonardi non considera affatto i temi che hanno imperversato negli ultimi anni della storiografia francescana, spesso centrata su concetti chiave in opposizione, su dilemmi: intuizione e istituzione, Francesco e l'Ordine, Francesco e la Chiesa, Francesco, Chiara e la gerarchia ecclesiastica, infine, Francesco e Chiara. O meglio: Leonardi li considera, li ha presente, ma si sposta, se ne stacca a grandi passi. Sorge spontanea l'immagine del bimbo che, con grande e malcelato sollievo dei presenti, grida che il re è nudo: non fosse altro perché nel *mare magnum* della cosiddetta francescanistica degli ultimi decenni si può provare a tratti la sensazione di affogare in una sorta di intellettualismo calligrafico, fissato su posizioni assurde, o su dettagli marginali, troppo scopertamente e ingenua-

mente funzionali ad anacronistiche problematiche ideologiche. Posizioni che poi allontanano, deprimendolo, il lettore (non francescanista) dal senso più autentico dell'esperienza francescana.

Leonardi liquida alcune letture spericolate che, lungo la linea evanescente e astratta del realismo, propongono ipotesi storico-sociali o di genere. In un caso ne vien fuori un Francesco apostolo del rivendicazionismo sociale o del pacifismo; nell'altro, un'idea della relazione tra Chiara e Francesco tutta interna a dinamiche appiattite sul concetto corrente di rapporto tra i sessi. Il sesso, sia pur sublimato, diventa così chiave di lettura per introdurre i temi della parità tra uomo e donna, ovvero del paternalismo maschilista di Francesco. Una lettura sbagliata, completamente sbagliata, dice Leonardi. Perlomeno una lettura insoddisfacente.

Tra i diversi autori cui Leonardi si oppone (ma non ne cita moltissimi), conviene soffermarsi sul caso di Giovanni Miccoli, al quale Leonardi si rivolge con giudizi invero piuttosto radicali, forse ingenerosi. Anche Leonardi potrebbe ammettere che Miccoli ha più volte affermato con vigore, contro una storiografia banalmente ideologica, che non è possibile attribuire a Francesco, al suo pensiero, ai suoi progetti, scopi riformatori e sociali e tanto meno propositi di contestazione, della società o della Chiesa. Miccoli, che pure ha con chiarezza evidenziato la radicale diversità dei movimenti pauperistici precedenti rispetto all'irrompere nella storia di Francesco e della sua *fraternitas*, si avvicinerebbe allo studio del pensiero di Francesco adottando categorie proprie della gnosi. Finirebbe quasi per attribuire a pensiero e intenzioni di Francesco alcune caratteristiche tipiche di un perfetto cataro. Individuerebbe nell'esperienza francescana della *sequela Christi*, del Cristo povero, incarnato e assunto tramite l'eucarestia e le stimmate, il tratto determinante e decisivo di un'antinomia insanabile tra messaggio evangelico e mondo, tra Evangelo e Chiesa secolare. Questa scissione importerebbe inevitabilmente una speculare antinomia tra corpo e anima, tra natura-storia e Dio, motivo gnostico esemplare nel quale è facile intuire come e dove sia intesa la verità e la giustizia.

Si può obiettare che Leonardi, nel cogliere alcune tendenze del pensiero di Miccoli, le esaspera; e che al contrario ignora il tentativo dello studioso di afferrare appieno il senso dei poderosi conflitti, o delle reciproche influenze, che opposero i movimenti pauperistici, o eretici o approvati, alla Chiesa di Roma. Il rischio potrebbe essere quello di ricostruire una storia artificiosamente pacificata nel segno dei vincitori. Tuttavia, l'abbiamo premesso, a Leonardi la storia dell'evoluzione istituzionale della *fraternitas* francescana interessa poco. Il suo discorso si tiene sempre fedele all'obiettivo di arrivare al cuore del pensiero di Francesco. Percorrendo con rigore e

sistematicità tutti i testi in considerazione, Leonardi insiste sul fatto che la storia, per il cristiano, e più che mai per Francesco, reca con sé indelebile l'impronta del divino. Quando Francesco, guidato dal Signore tra i lebbrosi, sperimenta la conversione di ciò che prima gli pareva amaro «in dulcedinem animi et corporis», sa che anche, cioè persino, nella marginalità più dolorosa e raccapricciante c'è l'impronta di Dio. Questo riconoscimento, che implica la percezione e l'accoglienza del bene infinito che è nella storia, è la salvezza per l'uomo. La quale, tuttavia, «non viene dalla storia ma solo da Dio e riguarda innanzitutto la vita individuale».

La persona e la perfezione personale, per Francesco, sono il centro di tutto. Gli strumenti di questa perfezione che Francesco individua per sé e per la sua *fraternitas* – la povertà, il lavoro, l'itineranza – non sono ontologici, essenziali al senso evangelico della sua scelta. Ma sono, appunto, solo strumenti, conseguenze dell'evento cruciale della conversione. La quale non è altro che il riconoscimento del Regno dei cieli, ossia della vita eterna, di Dio, cercato e trovato nella storia, nell'uomo che si è abbandonato a lui, tramite il Cristo assunto nell'eucarestia. Così la povertà e la minorità, lungi dal rappresentare *exempla* in opposizione alla corruzione del mondo e della Chiesa, sono il segno della perfetta adesione mistica di Francesco e dei suoi frati a Dio. Un'adesione da rinnovare continuamente, da coltivare con amore, e pure da sorvegliare con meticolosa sollecitudine. I moniti più terribili di Francesco sono diretti proprio contro la trascuratezza nell'onorare o nel ricevere il Corpo del Cristo. Tali avvertimenti, che si trovano nelle lettere e nelle regole di Francesco, sono esenti da qualunque sfumatura moralistica (si veda, ad esempio, l'*Ep. toti Ordini* con la magnifica richiesta di perdono rivolta da Francesco a frate Elia, ministro generale). Sono piuttosto il segno della collera di Francesco per il peccato più grande, forse l'unico peccato, cioè la perdita di Dio, cui inevitabilmente il frate va incontro quando interrompe la *sequela Christi*, tornando a sé stesso. Nel segno delle stimmate, invece, Francesco porta a compimento perfetto l'immedesimazione nel Cristo, trasformando la sua umanità in divino-umanità, per divenire parte del corpo del Risorto, *alter Christus*. Francesco ora, alla fine della vita, può rivolgersi direttamente e senza mediazione al Padre. Nel Cantico di frate sole – sostiene Leonardi con Giovanni Pozzi – il lodante è il Cristo stesso, è Francesco-Cristo che loda il Padre, l'uomo Dio che loda sé stesso e rende così tutta la gloria al Padre (cfr. *Reg. non bul.*, XXIII, 9).

Con tali presupposti e convinzioni Leonardi porta per mano il lettore attraverso testi di straordinaria potenza. Merito va al curatore, per aver contribuito alla storiografia francescana, riconducendoli a pieno titolo nel solco della grande mistica medievale. ■